

سمير خير الدين

مبدأ العدل



دار المعرفة الحكيمية

Dar Al Maaref Al-Hikmiah

مبدأ العدل

عند الشهيد مرتضى مطهرى

اسم الكتاب: مبدأ العدل عند الشهيد مرتضى مطهري

المؤلف: سمير حسين خير الدين

الناشر: دار المعارف الحكيمية

إخراج الكتاب: Idea Creation

عدد الصفحات: 293

القياس: 21.5*14.5

تاريخ الطبع: أيار ٢٠٠٩

مبدأ العدل

عند الشهيد مرتضى مطهرى

إعداد: سمير حسين خير الدين

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

[٢٠١٤م - ١٤٣٥هـ]



دار المعارف الحكيمية

Dar Al-Maaref Al-Hikmiah

العنوان: حارة حريري الشارع العربيض - ستر صولي - مد ٢ شمالي
تلفاكس: ٩٦٢٢-٨٨٦٦٢٢ - Email: aimeaaref@shurouk.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرس

١	الإهداء
٣	المقدمة
٧	الفصل الأول: البنية الفكرية عند الشهيد مطهري ومنهجيته
٩	تمهيد
٩	١- المبني الفكرية عند الشهيد مطهري
١٠	المبني الأول: القواعد والنتائج الفلسفية
١١	المبني الثاني: المبادئ العقلية
١٢	المبني الثالث: النصوص
١٢	المبني الرابع: مبادئ طبيعية وتكوينية
١٣	المبني الخامس: السيرة والشواهد التاريخية
١٤	المبني السادس: قواعد ومسائل أصولية
١٤	المبني السابع: العلم التجريبي
١٥	تأثيره بالعلامة الطباطبائي
١٥	٤- خصائص البحث عند الشهيد مطهري
١٥	أ- المنهجية
١٧	ب- الهدفية
١٨	ج- المعاصرة والعملية
١٩	د- الاستهاضفة
٢١	هـ- اكتشاف الجذور التاريخية للمسائل الفلسفية
٢١	و- الترابط بين التأسيس العقائدي والعملي
٢٣	٣- رؤية الشهيد مطهري للعالم
٢٣	أركان الرؤية: «الله، الإنسان، العالم»

٢٤	أ- النظرة إلى الله
٢٤	مبدأ أصلية التوحيد
٢٥	التوحيد النظري
٢٥	مراحل التوحيد النظري
٢٦	القيم التي ترتب على التوحيد النظري
٢٨	ب- «النظرة إلى الإنسان»
٢٩	أهمية التوحيد النظري والعملي في الوجودان الإنساني
٢٩	قيمية الإنسان
٣١	ج- النظرة إلى العالم وعلاقة الإنسان به
٣٢	جانب التوحيد العملي أو العبادي
٣٧	د- خصائص النظام الكوني
٣٩	مبدأ التناسب والأنساب بين الأصول
٤٣	الفصل الثاني: بناء مبدأ العدل الإلهي
٤٥	تمهيد
٥٣	بناء مبدأ العدل
٥٩	منشأ العدل
٦٠	منهجية الشهيد مطهرى في بناء مبدأ العدل
٦١	أ- الجانب المنهجي
٦٤	ب- المادة النصية أو النقلية
٦٦	ج- الكلام والفلسفة
٦٨	د- مباني مبدأ العدل ومسالكه
٦٨	المبدأ الأول: مبدأ أصلية العقل
٦٩	المبدأ الثاني: مبدأ «واقعية الحسن وواقعية القبح»

٧٠	النموذج الأول: الحق والباطل
٧٠	النموذج الثاني: العدل والظلم
٧٢	الأشاعرة والحسن والقبح الشرعيان
٧٣	إنكار العدالة الواقعية
٧٣	إنكار مبدأ الهدافية والغائية
٧٥	الأصل المحوري في الفكر الأشعري
٧٦	مبدأ التوحيد
٧٨	الإرادة المطلقة
٧٩	المحدود الأول: من الاختيار إلى التفويض
٨١	المحدود الثاني: سلب الاختيار عن ذات الحق
٨٢	خلاصة المبادئ الأشعرية
٨٣	رأي الشيعة
٨٣	الجانب الكلامي
٨٤	مبدأ التوحيد الأفعالي
٨٥	مبدأ القضاء والقدر
٩٠	الجانب الحكمي وتأسيسات الحكماء
٩١	أ- التوحيد
٩٢	ب- مبدأ الغائية
٩٣	ج- مبدأ الحق
٩٣	الوجه الأول: نصوص القرآن
٩٣	الوجه الثاني: تأملني عقلني
٩٤	د- مبدأ الحسن والقبح
٩٩	هـ- تعريف مبدأ العدل وفق الحكماء

الفصل الثالث: مظاهر العدل الإلهي

تمهيد

- ٠٣
٠٥
٠٧
٠٩
١٠
١١
١٢
١٣
١٤
١٥
١٥
١٦
١٨
١٩
١٩
٢٠
٢١
٢٤
٢٤
٢٧
٢٧
٢٧
٣٠
٣١
- ١- العدل الإلهي في التكوين
مبدأ الاستحقاق:
إشكالات العدل الإلهي في التكوين
الإشكال الأول: الترجيح
الإجابة الأولى:
الإجابة الثانية:
الأصل الثاني: النظام السببي
مبدأ العلية أو قانون الأسباب في القرآن الكريم
الأصل الثالث: الترتيب
ما يترتب على خصوصية «الترتيب»
المسألة الأولى:
ذاتية النظام:
مبدأ الترابطية:
المسألة الثانية:
نظام السببية وتحقق الرب
المسألة الثالثة:
نشأة الاختلاف من الوجود الرببي
المبدأ الأول: إطلاق الفيض والعطاء الإلهي
المبدأ الثاني: قصور القابل
المبدأ الثالث: بطلان التفكيك لأجزاء الكون
المبدأ الرابع: قيام النظام الكوني على الحق

١٣١	أولاً: النصوص
١٣٢	ثانياً: مقتضى الحكمـة الإلهـية أصلـة الخـير
١٣٣	منـشـاً الشـرّ الـوـجـودـي
١٣٥	منـشـاً الشـرّ وـالـبـاطـلـ فيـ الجـنـبـةـ الإـلـهـانـيـةـ
١٣٥	أصلـةـ الحـقـ فيـ الإـنـسـانـ
١٣٦	أصلـةـ الـاخـتـيـارـ وـالـحـرـيـةـ فيـ الإـنـسـانـ
١٣٨	الـإـشـكـالـ الثـالـثـ: وجـودـ الشـيـطـانـ
١٣٩	مـدىـ النـفـوذـ لـلـفـعـلـ الشـيـطـانـيـ
١٤١	منـصبـ الإـضـلـالـ الشـيـطـانـيـ
١٤٢	قيـمةـ الشـرـورـ
١٤٥	أـهمـيـةـ الشـدـائـدـ
١٤٨	الـرـضـاـ بـالـقـضـاءـ
١٤٩	إـشـكـالـ الموـتـ وـالـفـنـاءـ
١٥٠	المـبـدـأـ الـأـولـ: بطـلـانـ العـبـثـ
١٥١	المـبـدـأـ الثـانـيـ: تـنـاسـبـ الـخـلـقـ وـالـبـقاءـ
١٥٤	أـنـوـاعـ الـبـقاءـ:
١٥٦	٢ـ العـدـلـ الإـلـهـيـ فـيـ التـشـريعـ
١٥٦	مجـالـ التـشـريعـ
١٥٧	خـصـائـصـ الـعـدـلـ فـيـ التـشـريعـ
١٦٨	٣ـ العـدـلـ الإـلـهـيـ فـيـ الـاجـتمـاعـ الإـلـهـانـيـ
١٦٨	أـ بـنـيـةـ الـعـدـالـةـ الإـلـهـيـةـ فـيـ الـاجـتمـاعـ
١٧١	بـ تحـدـيدـ الـعـدـالـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ
١٧١	مـظـاهـرـ الـاخـلـافـ وـأـهـمـيـتـهـ
١٧٦	كـيفـيـةـ اـسـتـيـفاءـ الـحـقـ
١٧٧	جـ العـدـالـةـ بـيـنـ حـقـ الـفـردـ وـحـقـ الـمـجـتمـعـ

١٧٨	- وضع القوانين:
١٧٩	- فهم الظواهر الاجتماعية:
١٨٢	الضامن لتطبيق النظام
١٨٣	٤- العدل الإلهي في الجزاء
١٨٦	أ- إشكال التناسب
١٨٨	ب- وجوه الاختلاف
١٨٨	الثبات والتغيير
١٨٩	الحياة الحالصة والمشوبة
١٩٠	البذر والمحصاد
١٩١	المصير الخاص والمشترك
١٩٢	الترابط
١٩٤	الأول: الجزاء الاعتباري
١٩٥	الثاني: الأثر الوضعي للذنب
١٩٦	عمل الخير من غير المسلم:
٢٠٠	آفة العناد وبطلان العمل:
٢٠١	إشكال الشفاعة:
٢٠٢	بطلان الاستثناء:
٢٠٥	الفصل الرابع: قيمة مبدأ العدل
٢٠٧	تمهيد
٢٠٨	١- الله ونشأة القيم الوجودية
٢١١	٢- الإنسان وتقوم القيم
٢١١	أ- محورية الإنسان وتحقيق القيم
٢١٢	ب- وجودان القيم وجودتها
٢١٣	ج- أنواع القيم التمحورية:
٢١٤	د- القيم وتحقيق الذات

٢١٦	الإنسانية بين قيم العقل والشهوة
٢١٧	ما يترتب على تعارض القيم
٢١٩	ما يترتب على معرفة الذات
٢٢١	التلازم بين المعرفة الأنفسية والإلهية
٢٢٣	التناسبية والانسجام بين القوانين الإلهية وطبيعة الخلق
٢٢٧	محورية العدالة وفق منظومة القيم
٢٢٩	محورية العدل:
٢٣٠	فطرية مبدأ العدل:
٢٣٣	قداسة مبدأ العدل:
٢٤٣	غائية مبدأ العدل:
٢٤٩	بنائية مبدأ العدل:
٢٥٣	مظاهر التعميم لمبدأ العدل
٢٥٤	أعلاوية مبدأ العدل:
٢٥٨	قيمة التأثير
٢٦٠	آثار التمايز:
٢٦٤	أصلية مبدأ العدل لمبدأ الحرية
٢٦٥	اختلاف الحقوق والقابليات:
٢٦٧	ملاك بقاء المجتمع:
٢٦٨	واقعية العدل:
٢٧١	إطلاقية العدل:
٢٧٢	بطلان النسبية
٢٧٤	منشأ الحق
٢٧٥	تعادلية مبدأ العدل:
٢٧٩	العقلانية

٢٨٢	برهانيتها على المعاد:
٢٨٣	حركة التاريخ والنص
٢٨٦	سعة مبدأ العدل:
٢٨٨	خاتمة
٢٩١	المصادر والراجع

الإهداء

إلى ذلك العالم الرباني
إلى تلك الشعلة التي أنارت الطريق
أمام طلاب الحقيقة
إلى من اشتعل قلبي بحبه ،
إلى الشهيد مرتضى مطهرى ،
أهدي هذه الدراسة المتواضعة .

المقدمة

بين يدي الشهيد مطهري نقف، في حضرة الكبار، وفقة الظمآن الذي يتحرق للماء، ثم يجد الماء، يجده عذباً معيناً رقراقاً. وحسبه تلك العواير الخمينية التي وسمه بها إمام الأمة معظم؛ بأنه الرجل الذي عزّ له مثيل في معرفة الدين الإسلامي والمعرفة الإسلامية المختلفة وتفسير القرآن الكريم. أما من هو المطهري عند شخص الإمام؟ يقول الإمام: «أما أنا فقد فقدت ولدًا عزيزًا، وقد فجعت بوفاته، فكان من الأشخاص الذين أعدّهم ثمرة حياتي»، وأنه «يُنح الروح أنساً واطمئناناً»، وأن «مواعظه وإرشاداته... مُسيرة لكل قلب تبasherه»؛ فإذا كان المطهري عظيماً في قلوب العظام، وكثيراً في نفوس الكبار، فهل يبقى للكلام بقية عند الصغار مثلـي؟!

أما لماذا اختيار «مبدأ العدل» من بين الكثير من مؤلفات الشهيد؟ فذلك يعود لسبعين: الأول: أهميته من الناحية العقائدية، والعملية. والسبب الآخر: هو حبي وتعلقـي بروح الشهيد مطهري وفكرة رسالته؛ فحاولت أن أفيه بعض حقـه - إن أمكن ذلك -؛ نظراً لكون الشهيد يجمع بين الأصالة والعمق؛ تلك الأصالة التي تجعلـه يستقي

من البنایع الإسلامية الأصيلة؛ وذاك العمق الذي يوسم نظریاته بالمتانة والمنطقية بلحاظ بعد البرهان في منهجه، وهذه سيرته فيما كتب. أضف إلى ذلك أن كتاباته كثيرة، وحقها أن تبحث كلاً على حدة، فكان مبدأ العدل أحدها، وهو موضوع الدراسة.

ومن الصعوبات التي قد تعرّض الدارس لفکر الشهید أنه كان يلقي مباحثه بنحو المحاضرات، وطبيعة المحاضرة الإكثار من الأمثلة والتوضيحة بنحو يراعي حال المخاطب، فكانت الصورة التامة للعدل تتطلب لملمة لتلك الأفكار وتحويلها من سياق إلقاء إلى سياق بحثي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الدراسات البحثية قليلة في هذا المجال.

أما المصادر التي اعتمدت عليها فهي كتابات الشهید مطهری نفسه، بشكل أساسی، فكانت دراسة مبدأ العدل مبنية على ما قدّمه الشهید في بنائه لهذا المبدأ ومنهجيته، بما يشمل فهمه للأشاعرة والمعزلة والمتكلمين عموماً، والفلسفه، وكذلك الموضوعات كالتوحيد والمداد، وقيمة الإنسان، وفهم الكون، والنظام الوجودي، والقضاء والقدر، وكيفية التعامل مع النص القرآني والروائي، ورتبة الدليل النصي والعقلي في صنع النتائج. فالدراسة لحظت منظور الشهید لهذه المسائل، - قدر ما أمكن فهم الشهید - .

وفي التحديد اللغوي لبعض المصطلحات، فقد تم الاعتماد على كتاب معجم مقاييس اللغة لابن فارس؛ نظراً لأهميته وحيجيته. وفيما يتعلق بالبحث فهو يدور حول أربعة فصول، ومقدمة، وخاتمة.

الفصل الأول: يعالج ثلاثة أمور: الأمر الأول: يدور حول المباني

الفكرية عند الشهيد مطهرى التي اعتمدتها كمادة لبناء آرائه اجتهاذاً أو تأثراً، وهذه المباني من قبيل: القواعد العقلية، والنصوص والتاريخ ...

الأمر الثاني: يعرض خصائص البحث عند المطهرى من الناحية المنهجية، والرسالية، والمنطقية، والعملية، والأصلية ...

الأمر الثالث: يدور حول نظرته للوجود؛ فتطرح ثلاثة مسائل: الأولى: نظرته إلى الله. الثانية: نظرته إلى الإنسان والقيم الإنسانية. الثالثة: نظرته إلى العالم وخصائصه.

الفصل الثاني: يدور حول بناء مبدأ العدل، فيعرض طريقة التفكير الأشعري والمعتزلي والشيعي والحكمي، ثم ما ذكره النص القرآني. ويخلص إلى تبني المنهج الحكمي والقرآنـي.

وفي مسار البناء للعدل يطرح مبدأ التوحيد والغاية والحق والحسن والقبح والعدل من الناحية الحكمية والكلامية.

الفصل الثالث: يعالج مظاهر العدل الإلهي في الموارد التالية: العدل الإلهي في التكوين؛ فيذكر «إشكال الترجيح»، و«الشروع»، و«الشيطان»؛ عرضاً ونقداً.

العدل الإلهي في التشريع؛ فيصف مجال التشريع، وخصائص العدل في التشريع من قبيل: «التناسبية»، و«الهدفية» ...

العدل الإلهي في الاجتماع؛ هنا تحلل ثلاثة أمور: الأول: بنية العدالة الإلهية في الاجتماع الإنساني. الثاني: مفهوم العدالة الاجتماعية. الثالث: العدالة بين حق الفرد وحق المجتمع.

العدل الإلهي في الجرائم؛ يدور البحث هنا حول إشكاليتين: الأولى:

«إشكالية التناسب بين الذنب والعقوبة، والتمايز بين عالمي الدنيا والآخرة». والثانية: «حول عمل الخير من غير المسلم».

الفصل الرابع: يتناول موضوع العدل من الناحية القيمية؛ فيعالج أولاً أصل القيمة، وتقويمها في جنب الله، ثم في جنب الإنسان. ثم يعرض العدل كأصل محوري في نسقية القيم وقيميتها، وتناسبيتها. بعد ذلك يتناول فكرة مفادها أن ثبوت قيمة العدل يثبت قيماً أخرى تترتب عليها ترتيباً؛ وذلك كقداسة العدل وفطريته، وغائيته، وأضالته لمبدأ الحرية، وسعته

أما لناحية المنهج الذي انتهج فبشكل عام كان توصيفياً؛ يستحضر نظريات الشهيد، ويبين آلية اجتهاده، وانتقاله من النص إلى الفهم، ومن أساس إلى فرع، ومن ملزم إلى لازم؛ سواء كان اللازم بينما بالمعنى الأعم أم بالمعنى الأخص، أم كان غير بين. وفي بعض الموضع تم استخدام المنهج العقلي المبني على الاستدلال بالتألزم؛ وذلك عند تحليل بعض النصوص والأفكار، إضافة إلى اعتماد آلية التحليل والتركيب في موارد كثيرة توسيعاً في مبدأ أو فكرة، أو بناء عليه، أو ترتيباً لما يقتضيه، وما شابه ذلك.

الفصل الأول

بنية الشهيد ومنهجيته

ثمين

مبدأ العدل في فكر الشهيد مطهرى يتجلّى ويتبلور وفق مسار منظومي، رؤيوى، فهو تابع لمنظومة ورؤية حول الكون. ولا يعالج مستقلاً عن نسقه ومساره الذي ارتأه المطهرى؛ ذلك لأن العدل أصل «ارباطي»؛ بمعنى أنَّ معناه مرتب بالنظرة إلى العالم، فيتحدد معناه، ومبدئيته، وتأثيره، وبجاله، وقيمه، وقدسيته وفق تلك النظرة.

ومن ناحية أخرى، هو مبدأ «رابطى»؛ بمعنى أنه مؤسس لمبادئ، وأصول، وسلوكيات فردية، واجتماعية، ومؤثر في الشخصيات والجماعات، ومولدىفاهيم، وقيم، وعلوم...، وهو عامل أصيل في صنع وبناء النهضات، «وتوازن المجتمع والسلام والأمن والاستقرار»^(١).. فارباطية العدل ورابطته، لهما علاقة بالنظرة المحورية إلى العالم.

بناءً لذلك؛ قد يكون من الخطأ منهجياً، فصله عن منظومته وأصله؛ لما يتربّى على ذلك من تشويه في النتائج معرفياً، وإخلال في تحديد المفهوم عقائدياً؛ لأن المفاهيم والمبادئ نتائج لمنظوماتها، ومتّسقة معها، ومتّوافقة مع مقدّماتها، فمن المنطقى أن تبحث في سياقها؛ على اعتبار أنَّ المنظومات تُنتج معارفها ومصطلحاتها ومفاهيمها الخاصة بها؛ سواء كانت منظومات دينية أم معرفية أم فلسفية...

(١) مطهرى، مرتضى، في رحاب نهج البلاغة، ط٢، ترجمة هادي اليوسفى، بيروت، دار التبلیغ الإسلامي، ١٩٧٨م، ص ٩٤.

وفي رؤية الشهيد فإن «أصل العدل في الثقافة الإسلامية ينقسم إلى العدل الإلهي، والعدل الإنساني، والعدل الإلهي ينقسم إلى العدل التكويني والعدل التشريعي، والعدل الإنساني بدوره ينقسم أيضاً إلى عدل فردي وعدل اجتماعي»^(١). فهذا النص تم التركيز فيه على ثلاثة أمور أساسية؛ تعد المنطلق لرسم الأرضية العقائدية والرؤوية وهي: أولاً: «الذات الإلهية»؛ بوصفها عادلة، و مجال عدليها التكوين والتشریع، وهذا أصيل في الثقافة الإسلامية. وثانياً: «الإنسان»؛ بوصفه عادلاً، وسعة عدله للجانب الفردي والاجتماعي، فمفهوم العدل إنساني من جهة، وإلهي من جهة أخرى. وثالثاً: «العالم»، بوصفه مهد العمل الإنساني.

فالنظرية ثلاثة الأركان: «الله»، «العالم»، «الإنسان».

١- المبني الفكرية عند الشهيد مطهري

قبل الشروع بتوصيف تلك الأركان وبيانها، يتاسب والحال تلك، ذكر مبان استند إليها الشهيد مطهري عندما نظر للوجود، وحاول استكناه أسراره، واكتشاف حقائقه. وهذا يسهم في الإضافة على منهجه فهو يبني نظرته لله، وللعالم، وللإنسان على مجموعة مبادئ وموازين، ومن خلالها يؤسس مبدأ العدل كأصل مؤصل ومؤصل. والسؤال هنا: على أي أساس تبني الأفكار والنظريات؟

يمكن الحديث من خلال تبع كتابات الشهيد، عن المبادىء التالية:

المبني الأول: القواعد والنتائج الفلسفية

وذلك وفق منهج الحكماء: لا سيما ما أستبه وأنتاجه «المدرسة

(١) مطهري، مرتضى، النظرة التوحيدية للعالم، وزارة الإرشاد الإسلامي، الجمهورية الإسلامية في إيران، ص ٦٩.

الصدرائية»؛ فيرى فيها الشهيد أنها «منظومة فلسفية متسقة، لا تفوقها غيرها من المنظومات الفلسفية كفلسفة ابن سينا، وفلسفة السهروردي إن لم تكن أكثر اتساقاً منها...»^(١). وقد اعتبر أن هذه المنظومة الفلسفية تتجلّى باثنين وعشرين ركناً^(٢)، أحدها: «الحركة الجوهرية» التي عدّها من «جملة الأفكار الثمينة جداً... والتي غيرت وجه الفلسفة، وفي الواقع غيرت وجه العالم...»^(٣). فاعتقاده أنها الأكثر اتساقاً بين الفلسفات، وأنّها غيرت وجه العالم، يشير إلى عظيم أهميتها في فكره ونظرته.

المبني الثاني: المبادئ العقلية

وذلك كيمند «عدم اجتماع النقيضين»؛ إذ يعتقد أن هذا «الأصل أساس كل أفكار الإنسان؛ فإذا خرب هذا الأصل فإن كل الأفكار تهدم»^(٤)، معتمداً على التلازم، أو اللزوم المنطقي في إثبات أفكار أو نفيها من قبيل: قوله: «إن الاعتقاد بالتفويض يستلزم الاعتقاد باشتراك ذلك الموجود مع الله في الاستقلال والفاعلية، والاستقلال بالفاعلية يستلزم الاستقلال في الذات، ويتناهى مع التوحيد الذاتي...»^(٥).

فأبطل التفويض من خلال ما يستلزم من محالات، أو استحالات، وما يستلزم المستحيل مستحيل. وهذا اللون من الاستدلال بالتدليل عن طريق اللزوم محوري في الإثباتات والسائلات الفكرية لديه. وكذلك يكشف قوة الحضور المنطقي في علاج المسائل العقائدية؛ إذ إن فكرة

(١) مطهري، مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٥هـ، ص ٩٤.

(٢) ن.م، ص ٩٧.

(٣) ن.م، ص ١٢١.

(٤) مطهري، مرتضى، المطلق، دار التيار الجديد، بيروت، ١٩٩٣، ص ٧٣.

(٥) مطهري، مرتضى، النظرية التوحيدية للعلم، وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، ص ٣١.

التلازم على أنواع: تلازم صدقى و تلازم صدق وكذب و تلازم كذب وصدق و تلازم كذب وكذب، فيقال: « لزم شيء من شيء، أي تولد منه... ويسمى القول الذي لزم منه قول آخر بالملزوم ويسمى هذا القول الآخر باللازم»^(١)

والعلم الذي يبحث فيه عن قوانين اللزوم هو علم المنطق من هنا أطلق عليه علم «الاستلزم» ووفق مبدأ التلازم واللزوم تأسست نظرية التكوثر عند الدكتور طه عبد الرحمن.

المبني الثالث: النصوص

والمقصود بالنصوص ما يشمل القرآن الكريم، والسنة المباركة، المتمثلة بقول المقصوم و فعله، و تقريره.

و واضح من خلال تتبع كيفية صناعة الفكرة عند الشهيد مطهري أن القرآن الكريم مركزي في مكونات الفكرة وفي بنيتها، وهذا ما قد نجده في أكثر المسائل عقلية؛ لذا اعتبره «المتبع الأصلي والأساسي للدين والإيمان، وتفكر كل مسلم، ولأنه يهب الحياة حرارة، وروحًا وحرية ومعنى»^(٢)، وأنه «عامل مؤثر في تكوين مصير المجتمعات الإسلامية، بل وفي تكوين المجتمعات البشرية»^(٣). وأما «أكثر النابع اعتباراً وتقديساً عندنا بعد القرآن هي الكتب الأربع: (الكافي، من لا يحضره الفقيه، التهذيب، الاستبصار) وفي الخطب: نهج البلاغة، وفي الأدعية: الصحيفة السجادية، وكل هذه النابع متفرعة عن القرآن»^(٤).

(١) طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، ص ٢١٧.

(٢) مطهري، مرنضي، التعرّف على القرآن، ترجمة محمد جواد المهربي، طهران، ١٩٨٢، ص ١٢.

(٣) ن.م، ص ١٢.

(٤) ن.م، ص ١١.

المبني الرابع: مبادئ طبيعية وتكوينية

وهو ما يعبر عنه كثيراً «بالأصل»، أو «الأصالة»؛ كأصالات «الفطرة»، «أصالات الوجودان»، «أصالات الحياة»، «أصالات العقل»، «أصالات الحق»، «أصالات الروح»، «أصالات التوحيد»، «أصالات الفكر الإسلامي...» معتبراً أن فلسفة الإسلام يرون أن «أصول التفكير البشري ليس تعلمياً، ولا استدلاليّة»، وأن الذين «يقولون بوجود مبادئ التفكير الأصيلة، لا بد لهم من القول بأن تلك المبادئ أصيلة، لا تغير و غير قابلة للخطاب...»^(١).

ثم يستنتاج أنَّ الذين «ينكرون الأصول الفطرية الأولى للتفكير، لا يمكن أن تكون لهم وجهة نظر حول هذا العالم، ولا أن تكون عندهم فلسفة تحكم حكمًا باتًّا بأنها تعرف العالم»^(٢). وهذا يعني أن هذه المبنية طبيعية، داخلة في جبلة الإنسان، فلا يسأل عن علتَها؛ لأنَّ ما هو أصيل وذاتي لا يُسأل عن علته. وقيمة هذا المبني أن الأفكار التي تنبثق منه تكون منسجمة مع الميل التكويني الإنساني؛ وهذا ما يجعل السلوك المبني على تلك الأفكار منسابةً مع الوجودان والفطرة.

المبني الخامس: السيرة والشواهد التاريخية

وهذا من المبني التي لها علاقة بتكونين مسائل اعتقادية وأخلاقية وفقهية واجتماعية وسياسية.. لذلك دعا إلى «القراءة العميقَة لسيرة الأنبياء والأولياء»^(٣)، فألفَ في ذلك عدَة مؤلفات «كالملحمة الحسينية»،

(١) مطهري، مرتضى، الفطرة، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤١٠ هـ، ص ٤٦.

(٢) ن.م، ص ٤٨.

(٣) مطهري، مرتضى، مقالات إسلامية، دار التعارف، بيروت، ص ١٢٣.

«وسيرة الأئمة الأطهار»، «والسيرة النبوية»، «ونهضة المهدى(عج)»، «وعلى بين قوته الجاذبة والدافعة»... مستنرجاً الكثير من المبادئ والمفاهيم في المجال الاجتماعي والأخلاقي والنهضوى والعقائدى والسياسى والتاريخي... طبقاً لمنهجية تحليلية نقدية، تأصيلية؛ تجمع بين ما يفيده التاريخ المنقول، وبين الأصول والمبادئ العقائدية والقرائية، وهذا بحد ذاته يستحق دراسة مستقلة لعظيم فائدته وإناتجاته؛ لذا فإن اكتشاف الجذور التاريخية للمسائل التي يعالجها من سمات بحثه «film يقبل رأى الآخرين في تحديد تاريخ المسائل الفلسفية إلا بعد الفحص والاستقراء الواسع». ^(١)

المبني السادس: قواعد وسائل أصولية

في هذا العلم طرح الشهيد أموراً كثيرة كمبان إثباتية وفق نظام هذا العلم؛ باعتباره «علمًا قواعدياً»^(٢)، تنقسم قواعده إلى قسمين:

الأول: أطلق عليه تسمية «الأصول الاستنباطية»^(٣)، وتشمل القرآن الكريم، والستة المباركة، والعقل، والإجماع.

الثاني: «الأصول العملية»^(٤)، وهي أربعة: البراءة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب^(٥).

المبني السابع : العلم التجريبي

يشير الشهيد مطهرى إلى ميزات وثغرات في العلم التجريبي؛ فمن

(١) عبد الجبار الرفاعي، مجلة التوحيد، ص ٦٦ (١٤).

(٢) مطهرى، مرتضى، أصول الفقه، نور المصطفى (ص)، ص ٢١.

(٣) ن.م، ص ٢٢.

(٤) ن.م، ص ٤٠.

(٥) ن.م، ص ٤٠.

ميزاته أن معطياته دقيقة وجزئية، ومحددة، وهو قادر على أن يمني الإنسان الآف المعلومات التي تدور حول موجود جزئي واحد. وكذا الاطلاع على القوانين السائدة في أي موجود، فهو يمهد السبيل لسيطرة الإنسان وتسلطه.

إلا أنه مع ما يتميز به فهو لا يعتمد عليه في التأسيس للرؤى الكونية؛ لأن دائرة محدودة بالتجربة أولاً. وثانياً أنه متزلل وغير مستقر من الناحية النظرية؛ لأنه قائم على أساس الفرضيات والتجارب لا على أساس البديهيات العقلية الأولى، وقيمة الفرضيات والتجارب لا موقعة. من هنا يخلص إلى أن العلم يعطيها قيمة عملية وفنية صرفة، لا قيمة نظرية، فلسفية، وبناء لذلك فلا يكون صالحًا لبناء قاعدة أيديولوجية،^(١) وإن كان صالحًا لبناء معارف جزئية.

تأثيره بالعلامة الطباطبائي:

وفي ذلك يقول المطهرى: أخذت كل هذه الأفكار من العلامة الطباطبائي؛ أساساً ربما أخذت جذور أكثر الموضوعات في كتبى ومؤلفاتى من العلامة الطباطبائي ولا سيما من الميزان، ثم يردف «ما ذكرته في المجتمع والتاريخ هي واحدة من تلك النكبات العالية التي استمدتها من الميزان».^(٢)

٢- خصائص البحث عند الشهيد مطهرى

أ- المنهجية:

عملية إنتاج المعرفة أو الفكرة، أو المبدأ، أو القيمة... من هذه المباني

(١) مطهرى مرتضى، الرؤى الكونية التوحيدية، منظمة الإعلام الإسلامي، ص ١١ - ١٣.

(٢) جواد علي كسار، المعاد، ص ١٦. (١٧).

كانت وفق منهج له آلياته ومبادئه، ولم تكن استنتاجاً تقاطعياً، أو تجتمعياً، أو تفقيئياً، أو تقليدياً للماضين، أو اتباعاً من دون برهان، بل منهجه يتسم بالتحقيق الدقيق، والتحليل العلمي المتن.

وسواء كانت المعرفة مستخرجة من النصوص أم كانت من المسائل العقلية في الفلسفة والعقيدة، فهي تخضع لمنهجية فهم؛ ففي المعرفة القرآنية يتبنى الشهيد منهجه معرفة «القرآن بالاستعانة بالقرآن نفسه»^(١)، معتبراً «أن مجموعة آيات القرآن تكون مع بعضها بناءً متراصاً»^(٢)، وأن «آيات القرآن تفسر بعضها ببعضاً»^(٣). وهذا هو منهج أستاذ الكبير العلامة الطباطبائي. وقد فسر الميزان بحسب منهج تفسير القرآن بالقرآن إذ قال: «أن نفس القرآن بالقرآن ونستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبر المندوب إليه في نفس القرآن، ونشخص المصاديق ونறد بها بالخواص التي تعطيها الآيات، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، وحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكل شيء ولا يكون تبياناً لنفسه ...^(٤)

أما في المعرفة العقائدية فيحدد طريقة وآلية علاج المسائل وبنائها عند بحثه للعدل بالقول: «أما من الناحية العقلية فكان أمامي طريقتان يمكن أن أتناول الموضوع بهما: الطريقة الكلامية، والطريقة الفلسفية. ولكوني أعتقد أن طريقة استدلال المتكلمين في هذا المضمار غير صحيحة، وطريقة استدلال الحكماء المسلمين هي المتقنة؛ لهذا فإني أعرضت تماماً عن طريقة المتكلمين، واستفدت من طريقة الحكماء. ولكن هذا لم يعنني من تناول

(١) العرف على القرآن، م.س.، ص ٢٠.

(٢) ن.م، ص ٢٠.

(٣) ن.م، ص ٢٠.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج ١، ص ١٤.

طريقة المتكلمين، وأحياناً طريقة أهل الحديث، أو أصحاب الحسن في المكان الذي وجدت ذلك لازماً ومناسباً»^(١). وفي سياق توظيفه لهذا المنهج امتاز الشهيد بإضافة تجلّى في تفكيره للموضوعات إلى مسائل محددة، بحيث يتحول الموضوع إلى مجموعة مسائل ممكنة، بعد ذلك يتم اختيار إحداها، وهذا ما نجده في بدايات أبحاثه وكتبه؛ ما يعني أنه حصر الإشكالية أو المسألة محلَّ العلاج، والتنتيجة هي التمهيد للتحقيق بدقة أكثر، وبالتالي نتائج أسلم.

إذاً، فهناك منهجية في تأسيس المعرفة، وبناءً لتلك المنهجية يتصرف الانتقال، من النص إلى المعنى أو الفهم، أو من الأصل إلى الفرع «المنطقى». وتتصف تلك المباني والأصول بأنها «بنائية»؛ بمعنى أنها يبني عليها، ويتأسس ويتأصل وفقها. والانتقال المنطقي؛ بمعنى «تولد» أصل من أصل أو معرفة أو مبدأ أو قيمة، أو «ترتب» معرفة على أخرى، أو استلزم، أو اقتضاء... وهذا ما يجعلها قوية متمسكة متسبة منطقية.

بـ- الهدفية:

تظهر الهدفية بالمهمة الجليلة التي قام بها الشهيد مطهري، وهي «توعية الشعب بإسلامه الأصيل، والوقوف بوجه الانحرافات الفكرية والأيديولوجية، ومناقشة الأفكار الوافدة المنحرفة بالدليل والمنطق، وترسيخ العقيدة الإسلامية في النفوس... وقد كان ذلك تفييضاً لإرشادات الإمام الخميني وتوجيهاته الرائدة كما تؤكّد بعض تصريحات المناضلين

(١) مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة: محمد عبد المنعم الحقاني، بيروت، الدار الإسلامية، ص ١٨.

الإيرانيين»^(١). وهذا يعني أن الشهيد لم يكن يبحث، ويحاضر ويكتب من أجل الترف المعرفي، بل لهدف مقدس جاهد من أجله حتى كان الختام بوسام الشهادة؛ إذ يقول: «إنني ومنذ حوالي عشرين عاماً كلّما أمسكت بالقلم في يدي وكتبت كتاباً أو مقالة استهدفت هدفاً واحداً هو حل المشكلات، والجواب عن الأسئلة التي تدور حول محور واحد هو «الإسلام في هذا العصر»، وقد كانت كتاباتي تارة فلسفية، وأخرى اجتماعية، وثالثة أخلاقية، ورابعة فقهية وخامسة تاريخية. ومع أن هذه المواضيع متغيرة، فإن هدفاً واحداً يجمعها، وغاية واحدة تشملها، وتلك هي الإسلام، والإسلام وحده»^(٢). وهذا النص يؤكد الرسالية، وتحمّل عبء التكليف، والنھوض من أجل عزة وكرامة إبلاغ الإسلام الأصيل، ورد الشبهات، والإشكالات، وهذه الرسالية تفسّر التنوّع في الكتابات.

وذلك يظهر من طبيعة الموضوعات المعالجة، إذ إن الشهيد كان ينطلق في بحثه من مشكلات عملية معاصرة، من هنا يمكن القول إن أكثر ما الفه كان أصله محاضرات إلقاء، لا بحوث كتبية، إلا أن ميزة الشهيد أنه يحاضر بقوة البحث، ويلقي بمتانة المحقق، حتى لا تجد فرقاً في المضمون بين البحث المحقق والمحاضرة الملقاة، فبحثه محاضرة محققة وتحقيقه بحث محاضر.

وقد أكَّد في كتاب العدل الإلهي أن مباحثه «قد اختبرت بصورة

(١) مطهري، مرتضى، حول الثورة الإسلامية، ترجمة هاشم الهاشمي، بيروت، دار التعارف للطبعات، ص ٦.

(٢) العدل الالهي، م.س.، ص ١٥.

واعية وليس عن طريق الصدف، ولا الاختيار العشوائي، فهذه المسائل طرحت عليّ من قبل كثير من الفئات، ولا سيما الشباب، ولهذا فإنني أعتبر هذا الكتاب جواباً عاماً لهؤلاء الذين سألهوني، وما زالوا يسألونني في هذا المجال، ملحين إلحاحاً يستوجب الإجابة عن أسئلتهم»^(١)؛ وهذا يعني اعتماده على المخاطب في اختياره المسائل، وبحثه عما يثار من إشكالات معاصرة تسبّب الانحراف والضلال، دون أن يبحث في مسائل علمية نظرية، لا تسمن ولا تغنى في الواقع، بل للتعرف العقلية، كما يفعله الكثيرون، بل كان متبعاً وباحثاً ومجيباً ومعالجاً.

د- الاستهاضية:

الملحوظ لحركة الشهيد مطهري الفكرية والجهادية، يجد أن فكره ممتليء دوماً طاقة وحرارة وإيماناً، وقدسية، فالإسلام هو كل شيء في حياته أصولاً وفروعاً، ولكن أي إسلام؟ إنه ذلك الإسلام المحمدى، الإسلام الحسيني، إسلام التحرر من العبودية.

لم يكتف الشهيد بالبرهنة والاستدلال على الأصول والفروع؛ بل قدّمها حياة، لمن يريد أن يعرف كيف يحيا، فلم يؤسس منظومة فلسفية وعقائدية ثم يقيها طي الذهان أو الزوايا. من تلك المنظومة نظر للثورة، وللتغيير، ولهوية الفعل الثوري وإسلاميته، ولكيفية اختيار القيادة، وللولاء للإمام الخميني، في الثورة الإسلامية المباركة. لقد كان ثورياً عالماً في خدمة الثورة عاملاً لإنجاحها، ثم شهيداً في خطها، ونظر للحرية مبلوراً مفهوم الإسلام لها. ودعا من منطلق الثقة بالله، آلا تؤثر في الإنسان تهديدات أميركا، وحتى لو انضمت إليها روسيا.... وكتب

(١) العدل الإلهي، م.س.، ص ١٨.

عن الرشد الاجتماعي وكيفية تحصيله، والنظام في الإسلام، والمجتمع وتكامله والشهادة، والعدالة، والعلم، وحقوق المرأة، وأسس الحقوق في الإسلام، وإحياء الفكر الديني، والاجتهداد، والجهاد، والنهضة... وغيرها من العناوين التي تحقق فعل الإحياء، والاستئناف، والقيام، وتحقيق النصر، ونشر العدل. حتى قال الإمام الخميني فيه: «إن جميع كتاباته ومحاضراته دون استثناء ذات طابع تعليمي توجيهي، يمنحك الروح أنساً واطمئناناً... ولقد كانت مواضعه وإرشاداته النابعة من قلبه الطافح بالإيمان والعقيدة مفيدة ونافعة للعارفين وغيرهم، مسرة لكل قلب تبشره...».

وفي نص آخر يقول الإمام رضوان الله عليه: «لقد خلف هذا الشهيد المطهر... - رغم قصر حياته - من الآثار الخالدة ما يشع نوراً من فطرة نقية وروح متأججة عشقًا للهدف المقدس، لقد كان معلماً ومربياً للجميع، ينطق بلغة يفهمها الجميع، فيوضح المعضلات الإسلامية والحقائق الفلسفية ببيان قوي، وفكراً قوياً دون اضطراب أو قلق. وكل ما خلفه من آثار ودون استثناء يفيض بالعلم ويرتبي الروح...».

إنني أوصي الطلاب الجامعيين المثقفين ألا يسمحوا لمؤامرات أعداء الإسلام بأن تُودع كتب هذا الأستاذ في مطاوي النسيان...».

وملخص كلام الإمام في كتاباته:

- أن طابعها تعليمي وتوجيهي في كل ما كتبه.

- أنه يمنحك الأنس للروح وهذه ميزة نادرة.

- سهولة اللغة بحيث يفهمها الجميع.

- الاهتمام بالمجتمع وتربيته وتعليمه.

ـ قوة البيان في توضيح الحقائق.

ـ إيلاء أهمية خاصة لكتبه لا سيما للجامعيين.

وقد اعتبره سماحة الإمام القائد السيد علي خامنئي، المؤسس الفكري لنظام الجمهورية الإسلامية... وأن الخط الذي يستطيع أن يحفظ الثورة من الناحية الفكرية هو خط الشهيد مطهرى، يعني خط الإسلام الأصيل غير التقاطي ...

ثم يوصي سماحته بقوله: «... واجعلوا كتبه محور بحثكم وتبادل آرائكم، وادرسوها ودرسوها بشكل صحيح...»^(١).

هـ- اكتشاف الجذور التاريخية للمسائل الفلسفية:

«فلم يقبل رأي الآخرين في تحديد تاريخ المسائل الفلسفية إلا بعد الفحص والاستقراء الواسع وهي سمة انتظم فيها الدرس الفلسفى لدى»^(٢).

و- الترابط بين التأسيس العقائدي والعملي:

يرى الشهيد «أن معرفة الله الأحد باعتباره أكمل ذات بأكمل الصفات متزهاً من كل حد أو نقص، ومعرفة صلته بالعالم التي هي الخلقة والمحافظة والفيض والعطف والرحمة، تُوجِدُ فينا رد فعل يعبر عنه بالعبادة»^(٣). يستنتج من هذا النص «مبدأ الترابط بين المعرفة الإلهية والعمل العبادي»؛ فمقتضى المعرفة لله عبادته، والعبادة بحسب الشهيد مطهرى هي: «نوع من العلاقة الخاضعة المادحة الشاكرة التي يقيمهما الإنسان مع ربه»^(٤).

(١) مركز الإمام الخميني الثقافي، دروس في فكر الإمام الخميني، ص ٦.

(٢) النظرة التوحيدية للعالم، م.س.، ص ٢٤.

(٣) ن.م، ص ٢٤.

وهذا المقتضى للعبادة هو حكم العقل الذي يقضي بوجوب شكر النعم. ويظهر أيضًا أن نوع علاقة الله بالعالم هو الخلقة، وهذا يستلزم التابعية، والاحتياج، والخدوث؛ لأنه لم يكن ثم كان، وكذلك الإمكان، والافتقار، بل هو فقر مطلق، وإمكان مطلق، وتعلق مطلق.

وفي نص يقول: إن معرفة الله تؤثر - تلقائياً - في جميع الشخصيات والنفسيات، وأخلاق البشر، وأعمالهم. ومقدار هذا التأثير يتبع درجة الإيمان^(١). فالمعرفة لها صفة «التأثير» أولاً، والتأثير عام ثانياً، وبحالاته النفس، والأخلاق، والأعمال. وهذا يعني أن مؤثريّة المبدأ العقائدي الإلهي تتحقق بالنوع الإنساني، ثم إنها تستلزم «التغيير»؛ وبالتالي تتحقق قاعدة مفادها أنه متى ما زاد الإيمان أكثر كان التأثير التغييري أكبر، باتجاه الكمال الإنساني الفردي، وبالتالي الاجتماعي. وعوداً إلى العبادة، التي تمثل الحركة الإنسانية السالكة باتجاه الله، فإنها تتجلى في عدّة مظاهر: منها: «الثناء على الله بالصفات الخاصة»^(٢)؛ أي الأوصاف الكمالية. ومنها: «تسبيح الله وتزييه من كل نقص». ومنها: «حمد الله وشكره». ومنها: «إباء التسليم المحسّن والطاعة المحسنة». ومنها: «عدم الإشراك معه في هذه الأمور».

إذًا؛ وفق رؤية الشهيد فإن المبدأ الاعتقادي مؤثر محوري في الجانب الإنساني والترابط بينهما أصيل، وهذه «المؤثريّة» تظهر في مظاهر: الأولى: داخلي، نفسي؛ بمعنى صنع الذات لفرد الإنساني، وهو ما يوصف «بتزكية النفس، وتطهيرها» وفق التعبير القرآني.

الثاني: اجتماعي، يرتبط بعلاقات الإنسان مع الإنسان وفق نظام مبني

(١) النظرة التوحيدية للعالم، م.س.، ص ٥٥.

(٢) ن.م ، ص ٢٥.

على أساس العدالة.

والنظرة هذه، قد أعادت الحياة إلى العقيدة في الفرد والمجتمع، وولدت الدافعية، «والمعنى» والشعور بالحضور الإلهي والرقابة الإلهية في العمل الإنساني، وتلك العناصر ستدفع نحو التقدم البشري إلى مدارج التكامل في خط المسير إلى الله. وهذا الجانب يفتقده - غالباً - الكتاب العقائدي الذي يُتداول تعليميًّا، فتراه يمتلك الصفة العلمية، لكنه يكاد يفتقد بعد التوجيهي التربوي، فضلاً عن التأثير الاجتماعي؛ بمعنى جعل الفرد والمجتمع يسير وفق العقيدة نحو الله تعالى، فالعقيدة إن لم تأخذ باليد نحو الله، ولم تؤثر تأثيرها في تطهير النفس وتزكيتها، وإصلاح المجتمع وقيادته تصبح مجرد كثرة مصطلحات ذهنية عديمة الحياة، واستدلالاتها كمعادلات الرياضيات التي تعطي نتائج يقينية، لكنها ميتة لا حياة فيها، ولا روح ولا مضمون نوراني.

٣- رؤية الشهيد مطهري للعالم

أركان الرؤية: «الله، الإنسان، العالم»

سبق أن ذكرنا، أن الرؤية الكونية الفكرية ثلاثة أركان وهي: «الله، الإنسان، العالم»؛ وبناء لذلك، فإن المواقع التي تدور حولها جميع البحوث الفلسفية في العالم هي هذه الثلاثة.

أ- النظرة إلى الله:

ينطلق الشهيد مطهري من الآية المباركة **﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْخَيْرَى﴾**^(١)

(١) سورة الحشر، آية ٢٤.

مستنجلًا أن «الله تعالى» متصف بجميع صفات الكمال، وأن الصفات العليا الموجودة في جميع أنحاء الوجود هي خاصته؛ لذا فإن الله حي قادر، علیم، رحيم، هادٍ، خالق، حكيم، غفور، عادل... .

فتسنمى هذه «الصفات بالثبوتية»، أو الكمالية. فكلّ صفة كمال موجودة فيه. وهناك صنف آخر ناتج من الخد والنقص، والله متّه عنها تسمى «بالصفات السلبية»؛ بمعنى أنه ليس بجسم، ولا بمركب، ولا يموت، ولا يعجز، ولا يحيى^(١). وهنا نخلص إلى «مبدأ جامعية الذات لصفات الكمال»؛ والذي ينبغي عليه - عقلاً - مبادئ كثيرة تستلزم من هذا المبدأ المبارك؛تناول منها المبادئ التالية:

مبدأ أصلالة التوحيد:

يعنى «استحالة أن يوجد لله مثيل أو شبيه؛ لأن تحقق الاثنين أو الثلاث أو الأكثر من مميزات الموجودات المحدودة النسبية الخاصة»^(٢). «وللتوحيد درجات»^(٣). «وما لم يطّو الإنسان جميع مراحل التوحيد لم يكن موحدًا واقعيًا»^(٤).

عند تخليل الفرع يتبين:

وحدة الذات الإلهية وواقعيتها؛ بمعنى أن الله تعالى موجود حقيقة مطلقاً؛ فوحدته الذاتية أصلية. هذا في الطرف الإلهي.

التوحيد: اعتقاد يرجع إلى الطرف الإنساني تجاه الله، مبني على أصلية

(١) النظرة التوحيدية للعالم، م.س.، ص ٢٢.

(٢) ن.م، ص ٢٢.

(٣) ن.م، ص ٢٩.

(٤) ن.م، ص ٢٩.

الفطرة، ودليل العقل؛ بمقدار قوّة الاعتقاد والمعرفة بمقدار ما يشتّد التوحيد؛ بمعنى يقترب من الذات.

عدم التفاوت والتغاير في وحدة الذات الإلهية، وتفاوتها في التوحيد، فالمولود الواقعي هو الوسائل للوحدة الإلهية.

الوصول إلى الوحدة الإلهية، مرتبط بالحركة والسير الإنساني نحو الله، وهذا يتطلّب طي مراحل التوحيد النظري والعملي.

التوحيد النظري:

هذا النوع من التوحيد يرجع إلى المعرفة، ومتصل بها^(١)، «ويشكّل التفكير الحقيقي»، فهو «رؤيه»؛ إذ إنه «يعنِّي الرؤية الواضحة للكمال» فهو «إدراك لوحدانية الله». ومراحل هذا التوحيد ثلاثة وهي: «التوحيد الذاتي»، «التوحيد الصفاتي»، و«التوحيد الأفعالي».

أما التوحيد العملي فهو «يوجّه الحركة نحو السبيل الموصولة إلى الكمال»^(٢)، وهو ما يسمى بالتوكيد العبادي؛ بمعنى «الاتجاه بالعبادة لله الواحد»^(٣).

مراحل التوكيد النظري

هنا يظهر الشهيد مطهرى قدرة فانقة في تأسيس بنية التوكيد برهانياً وفق النسق العقلي، ثم يجعله ركيزة محورية للبعد العملي، بمعنى أنه يربط ما بين العقائدي والإنساني الاجتماعي والفردي.

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س.، ص. ٤٥.

(٢) ن.م، ص ٤٥.

(٣) ن.م، ص ٤٦.

النوع الأول: «التوحيد الذاتي»؛ وهو يعني أن «معرفة ذات الحق بالوحدة والتفرد»^(١). ثم يستحضر تعبير «(الغنى) القرآني» (بِاِيْهَا النَّاسُ اَتَّمُ الْفَقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ)^(٢). وهذا النمط يضفي قوّة، وإيضاً حساً، ودقة، ووصلًا مع القرآن، وعيشًا معه، وهو بحد ذاته جمال وقيمة.

إذاً، فالوحدة الإلهية، بالذات «حقيقة أصيلة ولم تظهر من أصل آخر»^(٣).

القيم التي تترتب على التوحيد النظري:

«وحدة العالم من ناحية المبدأ والمنشأ، ومن ناحية المرجع والمتنهى»،^(٤) وعودته إلى أصل وحقيقة واحدة.

التحرك والحياة بإرادة واحدة وبروح واحدة^(٥)، وهذا نفسي وروحي واجتماعي.

بطلان الشرك الذاتي، باعتبار كونه مناقضاً للتوحيد الذاتي، لاستحالة صدق الشيء ونقضه. ويشير الشهيد إلى برهان قرآن على التوحيد سمّاه «برهان التمانع»؛ وهو (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)^(٦)؛ بمعنى أن تعدد الذات يستلزم الفساد.

النوع الثاني: «التوحيد الصفاتي»؛ ويعنى به «عينية ذات الحق مع صفاتها، وعينية الصفات فيما بينها»^(٧)؛ أي «نفي الكثرة والتركيب في ذات

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٤١.

(٢) سورة فاطر، آية ١٥.

(٣) النظرية التوحيدية للعلم، م.س.، ص ٢٩.

(٤) ن.م، ص ٣٠.

(٥) ن.م، ص ٣١.

(٦) سورة الأنبياء، آية ٢٢.

(٧) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٤٢.

الحق»^(١). إذ إن «اختلاف الذات مع الصفات، واختلاف الصفات فيما بينها لا زم من لوازم الوجود المحدود»^(٢).

وهنا نجد أن بنية إثبات وحدة الصفات والذات قائمة على مبدأ المزوم المنطقي؛ بمعنى أن المزوم هنا وهو (تغاير الذات والصفات)، واللازم (المحدودية)، فإذا بطل اللازم بطل المزوم وهو التغاير، وبالتالي ثبتت الوحدة.

هذا النوع من التوحيد يعدّ الشهيد مطهري من «أساسيات المعرفة الإسلامية، ومن أرفع وأغنى الأفكار البشرية التي تبلورت بصورة خاصة في المذهب الشيعي»^(٣). ثم يستشهد عليه بخطبة لأمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ.

النوع الثالث: «التوحيد الأفعالي»: وهذا يعني «معرفة أن العالم بكل أنظمته وسنته وعلله ومعلولاته، وأسبابه ومسبياته، وكل الأفعال والأعمال ناشئة من إرادته جل وعلا»^(٤). فالله تعالى هو المنشيء، وبحسب التعبير القرآني «قيوم» العالم^(٥)؛ بمعنى أن موجودات العالم كلها قائمة به، ومتوقفة عليه، وهي غير مستقلة في مجال التأثير والعلية^(٦).

فهذا المبدأ جمع بين الإنشاء بالإرادة، والقيومية للعالم.

ثم يتربّب على هذه الحقائق:

أولاً: «بطلان الشريك في الذات، والفاعلية والتأثير»، وهنا يربط الشهيد بين هذه الاعتقادات وبين مقوله متداولة «لا حول ولا قوّة إلا

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٤٣.

(٢) ن.م، ص ٤٣.

(٣) ن.م، ص ٤٣.

(٤) ن.م، ص ٤٤.

(٥) ن.م، ص ٤٤.

(٦) ن.م، ص ٤٤.

بالله»، أو ما يقال في الصلاة: «بحول الله وقوته أقوم وأقعد». وفي هذا الربط يعيش المرء بعقيدة بالله في حركاته وسكناته، وعباداته، ومعاملاته، وأفعاله ولحظات عيونه، لأن الأشياء كلها لله، حتى الجسد والروح والقوة، وهي أمانة ينبغي حملها وإيصالها طاهرة زكية؛ وهذا ما يولد الشعور الدائم بالحضور الرباني الدائم، ويستلزم ذلك الرقابة الدائمة، والسير وفق السير الإلهي.

ثانياً: بطلان عقيدة التفويض، والاستقلال التام^(١)؛ لأن ذلك «يستلزم الاعتقاد بوجود شريك لله في الاستقلال بالفاعلية، وهذا الاستقلال بالفاعلية يستلزم الاستقلال في الذات مما ينافي التوحيد الذاتي فضلاً عن التوحيد في الأفعال»^(٢). وهذا الاستدلال وفق البنية المنطقية، ثم يستحضر آية مباركة تؤسس لهذا المبدأ وهي: «وَقُلْ لِخَمْدُ اللَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الْذُّلُّ وَكَبِيرٌ»^(٣).

بــ «النظرة إلى الإنسان»

يؤسس الشهيد مطهري نظرته للإنسان، بناءً للنص القرآني؛ فيخلص إلى أنه «يتمتع من بين الموجودات بشرف وكرامة خاصة، له رسالة خاصة، وتكتيل خاص، وهو مسؤول عن تربية نفسه وتمكينها وإصلاح مجتمعه»^(٤).

وهذا يفيد أن الإنسان ذاتاً ذو قيمة، تلك القيمة قد أهلته ليكون ذات رسالة.

(١) الرؤبة الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٤٤.

(٢) ن.م، ص ٤٤.

(٣) سورة النحل، آية ١١١.

(٤) مطهري، مرتضى، الإنسان في القرآن، وزارة الإرشاد الإسلامي، ص ١٣.

أهمية التوحيد النظري والعملي في الوجودان الإنساني:

لكي تصبح محورية التوحيد الإلهي في قيادة المسيرة البشرية يناسب الحال تلك أن نبرز نظرة الشهيد مطهرى للوجود الإنساني، فما هي حدود الكائن الإنساني وطبيعته ودوره وقيمة في نفسه؟ وكيف تكون علاقته بالإنسان الآخر؟ والعالم؟ وحركته تجاه الله؟

قيمة الإنسان

تباور هذه القيمية وفق المعاير التالية:

١ - خلافه الله على الأرض^(١)؛ لقوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَقَتُمُ الْأَرْضَ وَرَفَعْتُمُ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ»^(٢).

٢ - الفطرة: وهي مبدأً أصيل في الطبيعة الإنسانية؛ إذ بها «يعرف الله، ويعي ربه في أعماق وجوده»^(٣)، وهي مصدر لعدد من الأفكار والرغبات^(٤). وهي «مبدأ يقرره القرآن بوضوح، والذي ينبغي أن نعتبره أم المعارف في إطار المعارف الإسلامية»^(٥).

٣ - أصلة الروح: إن في «جلة الإنسان عنصر ملكوتى إلهي»^(٦)، فالمسلم «لا يظهر إلى الإنسان على أساس أن واقعه هو هذا الجسد فحسب، وإنما واقعه الإنساني الأصيل هو روحه - ذلك الروح الذي

(١) مطهرى، مرتضى، الإنسان في القرآن، وزارة الإرشاد الإسلامي، ص ٧.

(٢) سورة الانعام، آية ١٦٥.

(٣) الإنسان في القرآن، ص ٨؛ وكذلك مطهرى، مرتضى، التوحيد، ترجمة عرفان محمود، دار الموراء، ص ٤٢.

(٤) النظرية التوحيدية للعلم، م.س.، ص ٤٦.

(٥) مطهرى، مرتضى، المجتمع والتاريخ، ترجمة محمد علي آذرشنب، طهران، ١٤٠٢، ص ٢٥.

(٦) الإنسان في القرآن، م.س، ص ٨.

جوهره القدس والعلم والطهارة»^(١).

٤- هدفيّة الخلقة واصطفاؤها: لقوله تعالى: «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى»^(٢).

٥- حرية الشخصية واستقلالها: لقوله تعالى: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^(٣).

٦- الكرامة الذاتية والتفضيل؛ «وَلَقَدْ كَرِمَ مَنْ بَنَى آدَمَ»^(٤).

٧- أصلة الضمير الأخلاقي؛ إذ يدرك القبيح والجميل بحكم الإلهام الفطري، «وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا»، فَالْهَمْهَاهُ فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا»^(٥).

٨- ارتباط استقراره وطمأنينته بذكر الله، «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَعَظِّمُ الْقُلُوبُ»^(٦).

٩- خلق الأشياء من أجله، «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»^(٧).

١٠- خلقه لأجل العبادة، «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^(٨).

١١- وجدان نفسه بعبادة الله، «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَانْتَسَمُوا أَنفُسَهُمْ»^(٩).

١٢- وضوح الحقائق بعد رحيله عن هذا العالم، «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءِكَ

(١) المروبة الكونية التوحيدية، م.س، ص ٤٦.

(٢) سورة طه، آية ١٢٢.

(٣) سورة الإنسان، آية ٣.

(٤) سورة الإسراء، آية ٧٠.

(٥) سورة الشمس، آية ٧، ٨.

(٦) سورة الرعد، آية ٢٨.

(٧) سورة البقرة، آية ٢٩.

(٨) سورة النازيات، آية ٥٦.

(٩) سورة الحشر، آية ١٩.

بَصِرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ^(١).

١٣- النزوع إلى الحقيقة.

جـ- النظرة إلى العالم وعلاقة الإنسان به

يكشف توليد المبادىء من الآيات الكثيرة حول الإنسان عن أن الحضور القرآني مركزي في تشكيل آراء المطهري، خصوصاً عندما تلقي مع المبادئ الفلسفية حيث تتكامل وتتسق. إذًا، فالنظرة إلى الله والإنسان قرآنية المبنى والمنهج والرؤى، تعصدها الفلسفة في أنسابها العقلية البديهية والبرهانية؛ ومن خلال هذا وذاك تبدو النظرة إلى العالم.

«علاقة الإنسان بالأشياء هي سلسلة من الأفكار؛ فهو يستخدم الفكر باعتباره وسيلة أو رابطاً للعمل، ويعلم أن رابط الأشياء غير الأفكار الموجودة في ذهنه^(٢). وهذه المدركات التي يدركها عن طريق الحواس والتي نسمّيها بالعالم^(٣) تتميّز بالحدودية بالزمان والمكان^(٤)، والتغيير؛ فموجّدات العالم كلّها متغيرة^(٥)، والتابعة؛ أي تابعة لغيرها في وجودها، والاحتياج فهي محتاجة بسبب تابعيتها.

والآن وفق رؤية الشهيد المطهري كيف تبيّن العمق العقائدي في الفعل والعقل الإنساني؟

يرى الشهيد أن التوحيد النظري يشكّل «القاعدة الأساسية للتوحيد العملي، وهو بذاته كمال إنساني»، هو أسمى الكمالات النفسانية التي

(١) سورة ف، آية ٢٢.

(٢) النظرة التوحيدية للعالم، م.س.، ص ٢٠.

(٣) ن.م. ص.ن.

(٤) ن.م. ص.ن.

(٥) ن.م. ص.ن.

يسمو بها الإنسان إلى الحقيقة»^(١)، هذا أولاً.

ثانياً: التوحيد النظري هو بذاته كمال نفسي^(٢)، بل هو أرفع الكمالات النفسية^(٣).

ثالثاً: يقرب الإنسان من الحقيقة، ويرفعه نحو الله، وينحه الكمال.

رابعاً: لا تتحقق إنسانية الإنسان إلا بعد معرفة الله معرفة حقيقة؛ فبمقدار ما يعرف الإنسان من الوجود ونظامه ومبدئه فإن إنسانيته التي نصفها بالعلم والمعرفة - تتحقق بنفس ذلك المقدار -^(٤).

خامساً: بعض النظر عن الآثار العملية والاجتماعية المترتبة عليه، فهو بنفسه هدف وغاية لإنسانية^(٥).

جانب التوحيد العملي أو العبادي:

وذلك يعني «الاتجاه بالعبادة للواحد»^(٦)؛ و«الاتجاه إليه في حركتنا، واتخاده قبلة ومثلاً لأرواحنا، والإعراض عن كل مطاع آخر...»^(٧). وفي هذا السياق يربط الشهيد بين التوحيد الإبراهيمي والتوحيد العملي معتبراً أنه من التوحيد العملي، خلال عرضه لكلام إبراهيم عليه السلام «قل إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَغَيْرِي وَمَا تِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»^(٨). إذا فالتوحيد العملي سلوكي، والنظري معرفي.

(١) النظرة التوحيدية للعالم، م.س.، ص ٣٢.

(٢) ن.م. ص ٣٢.

(٣) ن.م. ص ٣٢.

(٤) الرؤية الكوبية التوحيدية، م.س، ص ٤٦.

(٥) ن.م. ص ٤٦.

(٦) ن.م. ص ٤٦.

(٧) ن.م. ص ٤٧.

(٨) سورة الأنعام، آية ١٦٢.

بناءً لهذا الأصل التوحيدى تولد قيم إنسانية تكاملية، تتناول منها هنا:

«وحدة الشخصية الإنسانية من الناحية النفسية»^(١). هذه القيمة أحدثت تغييرًا داخليًا وصفه المطهرى «بالثورة»^(٢)، ورأى أن «الإسلام نادى بالتوحيد الروحي والنفسي في ظل الإيمان بالله، وعبادة الواحد، الذي لا شريك له»^(٣).

بناء عليها نطرح أربعة أمور مترتبة:

أحدها: أن الوحدة الروحية محركة ودافعة «للمجتمع في الاتجاه الإنساني التكاملى»^(٤)؛ وهذا يعني أن المبدأ الذى يتبنّاه يخلص إلى أنه متى ما حصلت الوحدة في النفس تحصلت الدافعية لتحقيق الوحدة في المجتمع؛ لذا فالوحدة الأولى أو التغيير الأول هو «داخلى»، هو «حركة تطهيرية»، والوحدة الثانية هي خارجى، تشكل حركة إصلاحية. لكن كيف تتحقق الثانية؟

إن الإسلام في الوقت الذي نادى بالتوحيد الروحي «أطلق نداء التوحيد الاجتماعي بوساطة الجهاد والنضال ضد اللامساواة الاجتماعية»^(٥). وهذا يفيد أن العامل التوحيدى العقائدى عامل أساسى للإصلاح في حياة البشرية.

ثانيها: إن سبب تشتت الإنسان فردياً واجتماعياً إنما هو تعلق الإنسان

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٤٨.

(٢) ن.م، ص ٥٥.

(٣) ن.م، ص ٥٥.

(٤) ن.م، ص ٤٨.

(٥) ن.م، ص ٥٥.

بالأشياء، وليس تعلق الأشياء بالإنسان^(١)؛ فالذى يجعل الإنسان أسيراً هو كونه ملوكاً، وليس كونه مالكاً». ولكن كيف يخرج من المملوکية للأشياء إلى المالكية؟ أو بعبارة أخرى: كيف يخرج الإنسان من الأسر إلى الحرية؟ المهمة الأساسية برأى المطهرى تكمن في «التربيـة والتعليم والثورة والفكـر والإيمـان والعقـيدة والحرـية المـعنـوية»^(٢)، وبناء عليه نخلص إلى المبدأ التالي:

«حيثما تعمق الإيمان والعقيدة انعتق وتحرر الإنسان من أسر العبودية والمملوکية»؛ وبتعبير آخر: يصبح التوحيد منشأً ومولداً للحرية.

ثالثها: يعتبر الشهيد المطهرى أن «مزق شخصية الإنسان وحيرته تبع من الشرك، وإن وحدته ووحدة اتجاهه في طريق التكامل لا تضمن إلا في نظام التوحيد»، بحسب المنظور القرآني؛ ففي ظل الشرك «يجدب في كل لحظة نحو جهة من الجهات»، وإلى قطب من الأقطاب مثل ورقة في البحر تقادف بها الأمواج في كل لحظة إلى جانب»^(٣). لذلك فإن حصول التوحيد يحصل الاستقامة والتكميل الإنساني، وكلما كان الشرك، تشتت الشخصية، ووقعت في حيرة الضلال».

رابعها: وفقاً للتـوحـيد العـلمـيـ، تـنشـأ جـنـبة دـفع وجـنـبة جـذـبـ. فـي جـنـبة جـذـبـ الفـردـيـ، تـحرـرـ النـفـسـ وـتـزـكـوـ عـنـدـمـاـ تـنسـجمـ فـي التـوحـيدـ العـبـادـيـ، إـلاـ أـنـهـاـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ تـدـفـعـ «كـلـ لـوـنـ مـنـ أـلوـانـ الـعـبـادـةـ مـنـ قـبـيلـ: عـبـادـةـ الـهـوـىـ، وـعـبـادـةـ الـمـالـ، وـعـبـادـةـ الـجـاهـ وـغـيرـهـ»^(٤).

وفي جـنـبة جـذـبـ الـاجـتمـاعـيـ يـتحقـقـ الـانـسـجـامـ الـاجـتمـاعـيـ، إـلاـ أـنـهـاـ

(١) الرؤية الكوبية التوحيدية، م.س.، ص. ٥١.

(٢) ن.م، ص. ٥٥.

(٣) ن.م، ص. ٦٤.

(٤) ن.م، ص. ٦٣.

تدفع «كلّ طاغوت وكلّ ترجيح ظالم»^(١).

ثم ينتهي الشهيد إلى النتائج التالية:

النتيجة الأولى: الوصول إلى السعادة متوقف ومشروط بتحقق الوحدة^(٢).

النتيجة الثانية: توقف الوصول إلى الوحدة على عبادة الحق^(٣). وبصياغة أخرى: لا سعادة بغير وحدة، ولا وحدة بغير عبادة الحق.

النتيجة الثالثة: عمومية التأثير؛ فيعتبر أن معرفة الله تؤثر بصورة طبيعية في كل أرجاء الشخصية الإنسانية، وفي روح وأخلاق وأعمالبني الإنسان^(٤). ثم يؤسس قاعدة مفادها: «فكلما كان الإيمان قوياً وصلباً فإن نفوذ معرفة الله في الوجود الإنساني كان أعمق، وسيطرتها على الشخصية الإنسانية كان أقوى»^(٥). وبصياغة أخرى: فإن مؤثريّة الإيمان على الشخصية مرتبطة بدرجة الإيمان؛ إذ كلما ازدادت درجة الإيمان اشتدَّ التأثير.

وإلى جانب الإيمان، تشتعل جذوة الحب الإلهي، وبإكسيره تتحقق جذبة العشق حتى لا يرى المرء «محبوباً ولا مطلوباً سوى الله، وهو سبحانه معشوقهم الأصلي»^(٦)، وبعضهم لا يرى في الوجود إلا الله ومظاهره «فيري الله في كل شيء....» ولسان حالهم هو:

«إذا اتجهت إلى الصحراء، فلن أرى سواك

(١) الرؤية الكوبية الوحدية، م.س.، ص ٦٣ .

(٢) ن.م، ص ٦٣ .

(٣) ن.م، ص ٦٣ .

(٤) ن.م، ص ٨٢ .

(٥) ن.م، ص ٨٢ .

(٦) ن.م، ص ٨٣ .

وإذا اتجهت إلى البحر فلن أجد غيرك
فإلى أي مكان أتجه إلى الجبل أو إلى الصحراء
 فإنني أرى علامـة لوجـهـك الجـمـيل»^(١).
أمام هذه النتائج تبدو بعض استفادات:

«منها»: يلاحظ في بحوث الشهيد مطهري الحضور الدائم للمشهد ولللغة العرفانية؛ في سياق شهودي، إشرافي للفكرة أو للعقيدة، لا مجرد الاستشهاد بنصوص العرفاء لدعم فكرته، لكنه ينبع عن حضور نوراني في روح الشهيد وقلبه؛ إذ إنه وبحسب علاجه للموضوعات - لم يكن يرها ويستدل عقلياً على المسائل ويكتفي بذلك، بل كان يعيش ما يعتقده ويحياه، أو لعله يراه؛ لأنـه رـىـ المرءـ ماـ يـعـلـمـهـ، كما قال ابن سينا الفيلسوف لطلابـهـ عن أبي سعيدـ الـخـيرـ الصـوـفـيـ، بأنـهـ يـرـىـ كـلـ ماـ يـعـلـمـهـ.
وقال أبو سعيد عن ابن سينا: بأنه يعلم كل ما أراه.

فانظر إلى طريقة الانتقال من فكرة الذين لا يرون في الوجود إلا الله، وتعبيره «لسان حالهم» حال الذي لا يرى إلا الله وجمال الله أينما اتجه، كم ذاك الوصول جميل ورائع!

وهذه إحدى ميزات الشهيد في كتاباته.

«ومنها»: يظهر من كلامـهـ أنـ الإيمـانـ مشـعـلـ للـحـبـ، والـحـبـ ليس مفهـومـاـ عـقـليـاـ تـداـولـيـاـ كالـعـلـةـ وـالـمـعـلـولـ، ضـمـنـ المـفـاهـيمـ وـالـمـصـطـلـحـاتـ المـنـتـسـبـةـ إـلـىـ لـغـةـ الـعـقـلـ وـمـبـتـكـرـاتـهـ، بلـ الحـبـ الإـلـهـيـ، بـعـنىـ الـانـشـدـادـ وـالـانـجـذـابـ الإـلـاـسـانـيـ، لـيـسـ لـغـةـ، هوـ حـيـاةـ وـرـوـحـ وـنبـضـ، حـيـاةـ الـقـلـوبـ وـنـبـضـهـ؛ فالـقـلـبـ يـحـيـاـ بـالـحـبـ، وـفـقـالـهـاـ هـنـاكـ تـعبـيرـ لـإـلـامـ الـخـمـينـيـ(رضـ)

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٨٣ .

يقول فيه: اكتب بقلم عقلك على صفحة قلبك ألا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، فالإيمان مولد الحب، وإذا تحققت قوة الحب، فأثرها سر يصل حد الإعجاز، مدحش هذا النوع من القوى، إذ يتميز بقدرة «تحويلية» للنفوس أنفذ من فعل الكيمياء في المعادن. عجباً، قلب لا يخفق بالحب الإلهي! إنه طين. هو سر النقلة والتحول من حقائق إلى حقائق، من القسوة إلى اللين، من الموت إلى الحياة. فالحب الحارق يذيب كلَّ أنواع الحوائل بين الحبيب، والمحبوب الحقيقي، إنه الاندفاع والانجداب الصرف في حركة الإنسان نحو الله.

وفقاً لذلك؛ فاجتمعا الإيمان والحب، يُشعر بالأنس واللذة والاندفاع فيتمظهر إقبالاً، وجهاداً، وحركة، وثورة...

والحاصل، يتبيّن من نظرة الشهيد مطهري إلى الله، وما تتضمّن من أصول ومبادئ، وكذلك نظرته إلى الإنسان وفق الرؤية القرآنية التي مررت، أن الكون وفق مبدأ التوحيد يشكّل «مهدًا لتكامل الإنسان». وهنا تكمن أهمية معرفة خصائص النظام الكوني من منظور فلسفي قرآنِي.

د- خصائص النظام الكوني

يتسم الكون بمجموعة سمات من بعضها سابقاً وهي: أنه محدود بالزمان والمكان، ومتغير، وتابع، ونقيبي.

وبناءً للرؤى الإسلامية التوحيدية فالكون يتصنّف بـ«المخلوقية»^(١)، إذ إنه يرجع إلى إرادة حكمة أبدعته. «بالخيرية»؛ «فِنْظَامُ الْوَجْدَ مُشَيَّدٌ عَلَى

(١) الرؤى الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٢٠ .

أساس الخير والجود والرحمة»^(١). «وبالكمالية»، بمعنى «إصال الموجودات إلى كمالاتها اللاحقة بها»^(٢).

وأيضاً مبدأ التوحيد يقتضي محورية «القطب الواحد» للكون؛ بمعنى، «أن ماهية الكون هي منه» (إنا لله)، وإنها إليه تتجه (إله راجعون)^(٣).

وكون الذات كاملة، فالكامل لا يصدر منه إلا الكامل، يتربع على هذا الاتصاف «بالتكمالية»؛ بمعنى أن «كل موجودات الكون تتكامل بنظام وانسجام في اتجاه واحد»^(٤).

«سيره وفق نظام العلية»، فقانون العلية ثابت ببديهية العقل، ونصوص القرآن، فكان «الكون يدور بوساطة سلسلة من الأنظمة القطعية التي تسمى «بالسُنن الإلهية»^(٥). ومقتضى الحكم بطلان الفعل العبثي واللغوي؛ وهذا يعني «الهدفية»؛ بمعنى «أن هناك أهدافاً حكيمه تكمّن وراء خلق الإنسان والكون»^(٦).

ومن الصفات الأخرى:

«قيام الكون على أساس الحق والعدل»^(٧)، و«تبغية كل نتيجة لسببها الخاص»^(٨)، و«عدم تغيير السنن الإلهية»^(٩)، و«ارتباط خير الدنيا وشرها

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٢٠.

(٢) ن.م، ص ٢٠.

(٣) ن.م، ص ٢٠.

(٤) ن.م، ص ٢٠.

(٥) ن.م، ص ٢٢.

(٦) ن.م، ص ٢٢.

(٧) ن.م، ص ٢٣.

(٨) ن.م، ص ٢٣.

(٩) ن.م، ص ٢٣.

بسلاوك الإنسان في العالم ونوعية عمله»^(١)، و«سيطرة القضاء والقدر على الكون».

هذه السنن الحاكمة في الكون، - التنظير لها وبناء رؤية - يجب أن تخضع بنظر الشهيد للممیزات التالية:

- ١- إمكانية إثباتها بالاستدلال عليها من خلال العقل والمنطق^(٢).
- ٢- أن تعطي الحياة معنى وهدفاً وروحًا؛ لأنها تضع الإنسان في طريق الكمال^(٣).
- ٣- أن تبعث في الإنسان النشاط والحماس، وتشير الشوق^(٤).
- ٤- القدرة على أن تهب القدسية للأهداف الإنسانية والاجتماعية^(٥).
- ٥- أن تعطي معنى للالتزام ومسؤولية الأفراد.^(٦)

مبدأ التاسب والانسياق بين الأصول

وفقاً لما سبق، يظهر أن هناك مجموعة حقائق أصلية واقعية، وأصول ومبادئ، متعلقة بالذات الإلهية الحقة والمقدسة، بعضها ينبع بعضاً، أو يستلزم، أو يتربّب عليه، أو يقتضيه، هذه الأصول بلورت وجلت الذات بأبهى صورها الكمالية والجلالية.

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س.، ص ١٢ .

(٢) ن.م ، ص ١٢ .

(٣) ن.م ، ص ١٢ .

(٤) ن.م ، ص ١٢ .

(٥) ن.م ، ص ١٢ .

(٦) ن.م ، ص ١٢ .

وقد تجلّت بالجمال؛ لذلك سميت بصفات الجمال، وقيمة الجمال واقعية للذات المقدّسة، فالله تعالى جمال مطلق وكمال مطلق، جمال بعضه يدلّ على بعض.

هذه القيمة تشعّ بنور الجذب، فالعدل جمال جاذب، والرحمة جمال جاذب، والعلم جمال جاذب... والصفات الحاللية التي يجعل الله عن الاتصاف بها توجّد مظهر الدفع، فالظلم، والعجز، والفقر، يدفعها الكمال الإلهي، فتصبح الصفات دالات ومؤشرات (توجيهية) «وتربوية» وحقائق تمثّل هدفاً لمисيرة الإنسان العملية، ومؤشرات على الطريق الطويل نحو الله تعالى.

وبهذا تُعطى الصفات حقّها، ولا تكون مجرّد مصطلحات فلسفية مجرّدة.

وفي الطرف الإنساني، مجموعة أصول متحققة في عمق الطبيعة الإنسانية، هذه الأصول تدفع نحو النزوع الطبيعي والأصيل والوجوداني، وهذا يحقق جنبة الانجذاب التكوي니، ومبدأ المبادئ المتجذبة هو مبدأ الفطرة.

وعند جمع الأصول في الطرف الإلهي، وفي الطرف الإنساني، يلاحظ أن جهة الانجذاب الإنساني منسجمة تماماً مع جنبة الجذب الإلهي، فمبدأ التكوي니 الطبيعي في الجانب البشري الناقص متّجه ضرورة نحو الطرف الإلهي الكامل، ووفق هذا يتّجه الفقر إلى غناه، والإمكان إلى وجوبه، والضعف إلى قوّته، والمعلول إلى علته، وفق هذا السياق تأخذ المرأة أهبة الاستعداد للهجرة، هجرة السفر، (إني مهاجر إلى ربِّي) ^(١).

وهذا ما يصدق عليه «مبدأ التاسب بين الصفات والأصول فعلًا وانفعالًا

(١) سورة العنكبوت، آية ٢٦.

وَجْدًا وَاجْذَابًا، وَدَفْعًا وَانْدِفَاعًا».

ويترتب على ذلك المبدأ قيم سلوكية، وقيم روحية منها مثلاً: قيمة الاطمئنان والسكينة؛ قال تعالى: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئْنُ الْقُلُوبُ﴾^(١) فالعلاقة تناصية، تكوينية، بين ذكر الله واطمئنان القلب.

وهذه القيمة المباركة، تجعل السلوك الخارجي متتسقاً مع الداخل؛ لأن الأصيل هنا في صنع الخارج هو الداخل، إذ ورد أنه «إذا خشع القلب خشعت الجوارح»، وهذا الاتساق يتمظهر في مواضع الجهاد والقتال ثباتاً واستقراراً وصبراً واحتساباً، وإن كان العدد والعدة قلة قليلة، وكذلك في الصلاة خشوعاً ولذة وتقرباً وعروجاً، وإقبالاً، وفي العلاقات صدقأً وأمانة وإصلاحاً وفعلاً خيراً...»

ومن جهة أخرى، فإن حلول السكينة والاطمئنان يدفع ويدهّب المقابل، وهو الشك، والخوف، والخيرة، والقلق، والجبن، والتردد.

والآن وفق هذا السياق، نظر على مبدأ العدل عند الشهيد مطهري؛ باعتباره أصلاً جمالياً محققاً لجنبة الجذب، ومظهراً كمالياً لحضررة الذات، إلا أن جمال جذبة المطلق، كان قيوماً ﴿قائماً بالقسط﴾^(٢) «بالعدل قامت السموات والأرض»، سارياً في الأشياء، فكان الانجذاب إليه في خميرة الوجودات عموماً.

فمن جهة، يؤتى إليه كأصل مؤصل مبني على مبدأ التوحيد، فالباحث عندها عقائدي روبيوي، في تأسيس أصول الدين. وهو أصل مؤصل لمبادئ، وحقائق، وقيم، ومعارف، فالباحث في خلاقيته. وهو محرك

(١) سورة الرعد، آية ٢٨.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٨.

وصانع ومغير للنفوس والمجتمعات، وعامل محوري حتى الميزان في الإصلاح، إذ لا إصلاح بغير العدل، فالباحث في فاعليته ومحركيته. وهو ثورة ضد الظلم والاستكبار والاستعلاء والطغيان، والفساد في الأرض، وهو مقدس لأن المعيار الإلهي والأمر الإلهي للإنسان ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَإِلْحَانَ﴾^(١). فالباحث في قدسيته.

وهو نظام الإنسان مع نفسه، ونظامه مع مجتمعه، وبقى المجتمعات، فالباحث في نظميته، وهو قاعدة ومبدأ للدفاع عن الحقوق ونيل الحقوق، وحفظ القيم المعنوية السامية، فالباحث في مبدئيته وأخلاقيته وهو أصل لقيم الحياة العزيزة الكريمة التي ترفض وتابي الذل والصغار، فالباحث في قيميته، وهو ما هدفت إليه رسالات السماء رسالات الأنبياء وسقط لأجله الأئمة ومئات آلاف الشهداء، فالباحث في غائطيه، وهو طريق لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية، فالباحث في إيماليته.

من هنا أولاه الشهيد مرتضى مطهرى أهمية عظيمة، تستحق التأمل، والوقوف أمامها بحثاً، وتحليلاً، وتعليمياً، وبناءً، وتنفيذًا، وتأصيلاً، وتعميماً، وتأسيسًا، ونشرًا، وتوجيهًا، وعلاجًا...

(١) سورة النحل، آية ٩٠.

الفصل الثاني
بناء مبدأ العدل الالهي

تهيد

يعالج هذا الفصل، مبدأ العدل الإلهي، لناحية منهجية بنائه، والجذور التي يستمد منها تكوينه، بحسب الشهيد مطهري.

فيدور الموضوع حول مجموعة مسائل، تهدف إلى تحلية مبدأ العدل وفقاً لأساسين: الأساس الحكمي، والأساس القرآني. في الوقت الذي يستعرض فيه المباحث والفرق الأخرى كالأشاعرة والمعزلة.

فما هو مبدأ العدل الإلهي؟ وكيف تبدو علاقته بالذات الإلهية؟ ثم ما وجه الارتباط بين العدالة والذات الإنسانية؟

مبدأ العدل بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

كيف فهم الأشاعرة العدل؟ وما هي منهجيتهم في ذلك؟
ما هو رأي المعزلة؟

أين يقع رأي الشيعة؟

ما هو موقع الحكمة في تأسيس هذا المبدأ؟

كيف يبدو العدل من منظور قرآنی؟

أصلة الكمال للذات الإلهية

وفقاً لأصل «جامعية الذات لصفات الكمال». يعني «أنه لا توجد

صفة كمال إلا وهي موجودة فيه»^(١)، إذ هو النور، ونور النور، الذي لا تشوبه ظلمة الظلام، فلا نقص فيه ولا ضعف، ولا موت، ولا ظلم... وقد ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك كلاماً؛ إذ قال: «الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعماء العادون، ولا يؤذى حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص القطن، الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود»^(٢).

وقد استفاد الشهيد من النص أن «صفات الله لا محدودة»^(٣). ثم أكمل حديث الإمام القائل: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، وشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه...».

ثم علل لا محدودية الصفات، بأن الذات غير محدودة والصفة عين الذات^(٤)، ثم بين «أن الصفة التي نزَّه عنها الله عزَّ وجلَّ هي الصفة المحدودة، والتي هي غير الذات، وغير الصفات الأخرى»^(٥).

إذاً، فتحقق الكمال يستلزم «لا محدودية الصفات» أو «الوجود اللامتناهي»^(٦). فمنطلق الشهيد «مبدأ الجامعية» والانتقال منه إلى «اللامحدود»، «واللامتناهي» بسير عقلي ونصي. وبناءً لهذا التأصيل للوجود اللامتناهي، تظهر عدة بطلانات؛ «فلا يمكن تصور الكثرة، والتركيب، ولا اختلاف الذات مع الصفات»^(٧)؛ إذ إن «اختلاف

(١) الرؤبة الكربلائية التوحيدية، م.س، ص ٣٢.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

(٣) الرؤبة الكربلائية التوحيدية ، م.س، ص ٤٢.

(٤) ن.م، ص ٤٤.

(٥) ن.م، ص ٤٤ - ٤٧.

(٦) ن.م، ص ٤٣.

(٧) ن.م، ص ٤٣.

الذات مع الصفات واختلاف الصفات فيما بينها لازم من لوازם الوجود المحدود»^(١). وتبلور تلك البطلانات في الصور التالية:

الأولى: بطلان الكثرة، والتركيب، واختلاف الذات مع الصفات، واختلاف الصفات فيما بينها. وهذا البطلان يعني الاستحالة؛ أي استحالة التتحقق والواقع، بل والإمكان لتلك الأمور الأربع. ومرجع البطلان العقل والنصل؛ فالعقل يثبت استحالة إمكان التركيب والكثرة.. وإذا ما ثبتت استحالة الإمكان للشيء ثبتت استحالة وقوعه.

الثانية: يترتب على هذا أن البطلان أمر تكويني طبيعي، نتيجة لثبت طبيعى تكويني، وليس البطلان إبطالاً يعني فعل الإبطال لأمر إثباتي، فهذا مرتبط بمطلب ومثبت، بل الأمر أن ضرورة ثبوت هذا يقتضي بطلان ذاك، سواء ثبتت أم أبطل من أبطل، فالمبدأ هذا حقيقي واقعي أصيل، لا يتعلّق بإثبات المثبتين وإبطال المبطلين.

الثالثة: نخلص من مبني المطهري إلى القاعدة التالية: «أنه متى ما تحقق التناهي والمحدودية تغایرت الصفات عن الذات وعن بعضها بعضاً؛ فتكون الذات شيئاً والصفات أشياء أخرى غير الذات.

أما اللامحدود واللامتناهي، فلما لم يكن محدوداً، لم تكن صفاتة متغيرة فيما بينها، ولا مع الذات.

بناءً للصورة الثالثة؛ يستحيل اجتماع اللامتناهي مع المحدود، من هنا يظهر مبدأ ناتج عما سبق وهو: «عينية الذات مع الصفات، وعينية الصفات فيما بينها»^(٢)، وهذا ما عده الشهيد المطهري «من أساسيات المعارف الإسلامية، ومن أرفع وأغنى الأفكار البشرية التي تبلورت

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٤٣.

(٢) ن.م، ص ٤٣.

بصورة خاصة في المذهب الشيعي»^(١).

«ومبدأ العينية» يفيد في جانب الحضرة الإلهية أن الذات المقدسة وحدة حقيقة نورانية، إذ هو النور، وحقيقة النور، والأوصاف تلك مظاهر لذلك النور، فنوره هذا ظهوري، حتى الخفاء والبطون من فرط الظهور، ونوره ذاك إظهار لكلّ معالم ومظاهر الحسن والجمال، وإظهاره يتبدى للجانب البشري مظهرياً فيرى المرء ويشهد مظاهر الجمال.

وبناءً لذلك؛

فإن الصفات ليست كثرة في الذات، إنما هي فعل تكثيري؛ بمعنى أن التكثير فعل إنساني إدراكي لتجلي الجمال الإلهي، إنه اقتباس النور، والتماس القرب، لمظاهر النور ووسائل القرب، وذاك يتحقق إنما استنتاجاً بالعقل، وإنما فهماً للوارد في النص، وإنما ميلاً بالفطرة. أما النص؛ ففيه أوحى الله بحسن اسمائه ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْخَيْنَى﴾^(٢)؛ أي «أن الله متصرف بكل صفات الكمال؛ ولهذا فإن أفضل الأسماء إنما هي له»^(٣)، وتلك الأوصاف، يعلمها بالعقل، وتشهد لها الفطرة..

بينما الفطرة فميلها طبيعيٌ تكويني نحو كمال الأوصاف؛ إذ إنها النور المشع المنشق من عمق أعمق الطبيعة البشرية، حتى ليقال: إنها جوهرة الإنسانية المثلثة التي جعلها الله في خميرة التكوين، ذلك النور، يشتعل حنيه شوقاً إلى أصله، إنه حنين النور، الذي يتوجه نحو بارئه، وأوصاف بارئه دون توجيه، ويميل نحو خالقه دون تمييل.

أما العقل، فعلمته بها استدلالي، برهاني، يقيني؛ إذ العقل الأصيل في

(١) الرواية الكونية الوحدية، م.س.، ص ٤٣.

(٢) سورة طه، آية ٨.

(٣) الرواية الكونية الوحدية، م.س.، ص ٣٢.

إنتاج الإدراك، بما ولهه الله من قوة التحليل والتركيب، فكان بالتحليل يكتُر الأوصاف، وكان بالتركيب يوحدها، فيدرك يقيناً محسن الأوصاف فالعقل بالتحليل يدرك الغنى، والحياة، والقدرة بلحاظ الذات، وهو إذ ذاك عين الجمال. والخلق، والعدل، والرزق، والإحياء، والإماتة بلحاظ الفعل، وهو إذ ذاك مظهر الجمال، وفي سياق التركيب تعود الكثرات في الأوصاف إلى الوحدة المقدسة، وبهذا فالهجرة إلى الله وصفاته نصية وعقلية وفطرية، بعضها يأخذ بعض، يجمعها قبس النور، وعشق الوصول.

وفق هذا المسار، أين يقع العدل الإلهي المقدس في منظومة الصفات؟ وكيف تجلّى مظاهره جمالياً؟ وفق أيّ أنس بن الشهيد مبدأ العدل؟ وما مدى اتساع المبدأ؟ وما هي فلسفة العدل؟ وكيف يبني على التوحيد؟

أمام هذه المسائل، يحسن البدء ببعض ما انتهى إليه الشهيد مطهري فيما يتعلق بأصل الحكمة، والعدل، والخلق؛ توصيلاً، وتركيزياً، على نحو يتبيّن مآل مبدأ العدل إلى مبدأ التوحيد؛ ومن ثم باقي المسائل، التي وردت، موقعةً، ومذكرة، ومظاهراً، وأسساً.

لما كان الله حكيمًا، وحكمته تعني وفق «إيجاده أفضل نظام ممكن»^(١)؛ بناءً لهذا يكون «نظام الوجود نظاماً يتسم بالحكمة؛ أي أن الوجود لا تتدخل فيه عوامل العلم والشعور والإرادة والمشيئة فحسب، وإنما هو النظام الأفضل والأصلح أيضاً، وليس من الممكن أن يكون هناك نظام آخر أفضل وأصلح من هذا النظام، فالعالم الموجود هو أفضل العالم

(١) العدل الإلهي، م.س.، ص. ٨١.

الممكنة»^(١). وهذا يعني أن الأفضلية، والأكمالية، مرتبطتان بالحكمة؛ فلا أفضليّة، ولا أصلحية بغير الحكمة؛ وعلى ذلك يتقرّر؛ أن ثبوت الحكمة الإلهيّة يُثبت الأكمال والأصلح. ومظهُرُ الأكمالية في الكون كونه وفق النظام الأصلح.

وفي نص للشهيد يذكر أن «معنى الحكمة» أنه يوصل الأشياء إلى غاياتها وكمالاتها الوجوديّة^(٢)؛ وهذا يفيد أن الحكمة «مبدأ إصالٍ»؛ ومقتضى الإصال وجود الهدف بتحقق الوصول؛ إذ لا معنى لإصال غير موصى، من هنا يتولّد من الحكمة لازم وهو «أن يكون للكون معنى وغاية»^(٣).

ولو طرح سؤال: من أين نشأت الحكمة؟ يرى الشهيد مطهري أن «الحكمة من لوازم كونه عليّاً ومربيّاً»^(٤)؛ وبتعبير آخر: فإن ثبوت العلم والإرادة مُثبّت للحكمة، وفقاً لمبدأ رد الصفات إلى بعضها، صفات الفعل إلى صفات الذات، ثم صفات الذات إلى الذات، فردّ الصفات هو الحركة الرجوعية لمبدأ تولّد الصفات، وذاك هو انتشار النور من النور.

أما العدل، فهو «رعاية الاستحقاق في إفاضة الوجود، وعدم الامتناع عن الإفاضة، والرحمة حيث يتوفّر إمكان الوجود أو إمكان الكمال»؛ هذا النص يفيد أن العدل إعطاء وجوديّ لكل من يستحق الوجود، أو إعطاء كماليّ لم يستحق الكمال، فحركة مبدأ العدل إعطائياً فيضيّة وفق الاستحقاق؛ ولهذا فالعدل «مبدأ إعطائي فيضيّ».

يتّرَّب على هذا المعنى أنه متى ما تتحقّق الاستحقاق الوجودي أو

(١) الروبة الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٩٦.

(٢) العدل الإلهي، م.س.، ص ١٢٥.

(٣) ن.م.، ص ٨٢.

(٤) ن.م.، ص ٨٢.

الكمالي للشيء، تحققت الرعاية والإفاضة لوجوده.

أما الخلق، فلما كان الله خالقاً، فهو «مبدأ إيجادي وتوحيدى»، «فكمما أن موجودات العالم ليست مستقلة بذاتها، بل قائمة به ومتوقفة عليه، وهو سبحانه قيوم» العالم - حسب تعبير القرآن - ، فهي أيضاً ليست مستقلة في مجال التأثير والعلية. وينتتج عن هذا أن الله سبحانه ليس له شريك في الذات، ولا في الفاعلية، وكل فاعل وسبب فهو قد اكتسب وجوده وحقيقة، وتأثيره وفاعليته من الله سبحانه، وكل حول وقوة فهي مرتبطة به عز وجل: «ما شاء الله، ولا قوة إلا به» «لا حول ولا قوة إلا بالله»^(١).

وعليه تكون حاجة الموجودات للموجد فقراً وجودياً، كما أن حاجتها للتأثير تعدّ فقراً تأثيرياً، وقد قضت سنة التكوين بأن يسير الفقر إلى غناه، ليكون غنياً بغناء وجوداً وتأثيراً، وعلى ذلك فالخلق إلهي فهو قيوم العالم، والتأثير إلهي؛ إذ إنه هو من أعطى السبب إذن التسبب، «الله أَنَّ الْخَلْقَ وَالْأَمْرَ»^(٢). وهذه الفكرة لفت إليها السيد الطباطبائي بقوله: «فالأسباب تملّكت السبيبة بتملكه تعالى، وهي غير مستقلة في عين أنها مالكة».^(٣)

بناء لاستحالة الشريك في الذات، والفاعلية، يعني رجوع الأسباب والحقائق إلى الله، وكذلك الحول والقوة؛ وعليه، فجميع حركاتنا وسكناتنا،قياماً وقعودنا، يقظتنا ونومنا، نماحنا وتقدمنا، لحظات عيوننا، وتنفسنا...، كل ذلك بقدرة الله تعالى.

فلو تنبأ المرء إلى هذه الحقيقة، لاشتدّ عنده مستوى الشعور بالحضور

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٤٤.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٤٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٨١.

الإلهي في حياته؛ بمعنى أنه تحت رقابة الله في كلّ ما يحياه، عند ذلك تستحيل الغفلة عن الله، وبالتالي؛ لن يقع في المعصية حين اليقظة.

والنتيجة أن الغفلة حيث حلّت وقعت المعصية، وكلما حصل التنبه واليقظة والشعور بالرقابة الإلهية تخلص التحصن منها؛ وجاء في الدعاء «لا تكلني إلى نفسي طرفة عينٍ أبداً»^(١).

وبهذا يمكن فهم أن أحد العلماء - كما ينقل - بقي أربعين سنة لم يفعل مباحاً بحيث كانت أفعاله إما مستحبة أو واجبة.

والحاصل: أن التوحيد في الخلق متحقق كذلك هو في التأثير - فمبدأ الخلق إيجادي - وعند جمعنا للأصول نجد أن أصل «الخلق» هو فعل حسن بذاته، فصدره حتمي؛ لحسنه، وخلقه إيجادي وتأثيري؛ ولما كان الله عادلاً فعدله بإعطائي لمن يستحق الإعطاء. ولما كان الله حكيمًا فعطاؤه إيصالي إلى الأكمل.

وفقاً لهذا، كان الإيجاد والتأثير والإعطاء والإيصال، وبناءً لذلك؛ تجلّت «الأكمالية»، و«الأفضلية»، و«الأصلحية»، و«الخيرية»، و«الجمالية»، و«الهدفية»، فهذه التحقيقات المتجليّة في الخلق تستلزم بطلانات في الخلق كبطلان الشر، والقبح، والعبث، والنقص والظلم... وقد نص الشهيد مطهري أن «الحكمة الإلهية تقتضي أن يحل الكمال محل النقص، والخير محل الشر، والجمال محل القبح، والهدف محل العبث»^(٢).

وفي النتيجة يكون مبدأ العدل والحكمة من المبادئ النورانية الجمالية لمبدأ التوحيد.

(١) الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٥٨١.

(٢) الرؤبة الكونية التوحيدية، م.س.، ص ٩٦.

بناء مبدأ العدل

أمام هذا العنوان تنشأ بعض مسائل: كيف يتأسس المعنى في الذهن؟ وهل العدل معنى تصورى أو تصديقى؟ ما هي منهجية بناء المبدأ والمعنى؟ وكذا أرضيته؟ ما نوع العلاقة بين المعنى والاعتقاد؟ هل هناك آلية لبناء مبدأ العدل؟ ما هي التشكّلات الاشتقاقية لمبدأ العدل؟ هل يتلازم السلوك مع المعنى المعتقد؟ أو أنه يمكن الانفكاك؟ أمن الممكن أن يتزلق المعنى؟

ما يتعلّق بالمسألة الأولى، ليست محل التحقيق هنا، فنشأة المعنى الاصطلاحي وتوارده وتكرّره موضوع متوجه إلينا من الناحية الفلسفية، والمنطقية، وما نبغيه هنا مقدار أولي يمكن جعله منطلقاً، إذ قيل هناك: «إن المعنى يتحقق في الذهن بترتيبين: الأولى حضور الصورة للشيء دون إدّعاء، عند إدراكها تسمى «تصوراً» وذلك كحضور صورة الشمس، والقمر، والأرض وغيرها.

عند ذاك يكون المعنى بسيطاً ساذجاً. والرتبة الثانية، تحكم فيها بشيء على شيء، أو نفيه عنه، وتذعن النفس بذلك الحكم فيقال له: «تصديق». كتصديقنا بأن «الله حي»، « وأنه ليس ظالماً»، فيكون التصور ارتسامياً، والتصديق إدّعائياً.

تحت أي القسمين يندرج العدل؟ ما يقصد في البحث من العدل إثبات «أن الله عادل»؛ وهذا الإثبات تركيبي، فيصبح مورداً تصديقياً.

وبناءً لذلك، نعالج كمبدأ تصديق لا كصورة ذهنية. إذ التصديق يتحقق بثبوت أصل الشيء، وكذلك يتحقق بثبوت شيء لشيء؛ وبتعبير آخر: أصل ثبوت الموضوع يتعلق به التصديق، ويُسأل عنه «بهل»، فيقال لها: «هل البسيطة»، وكذلك ثبوت المحمول للموضوع، يتعلق به التصديق، ويُسأل عنه بـ«هل المركبة»، فيقال لها: «هل المركبة»، وفي المورد هنا بعد إثبات أصل الوجود للذات المقدسة، يُسأل عن ثبوت الأوصاف لها، وكلاهما مورد للتصديق؟

والآن، يعاد السؤال: كيف يبني المبدأ التصدقي بالعدل الإلهي؟

قبل ذكر رأي الشهيد مطهرى، يمكن الذهاب إلى أن ما يصنع المعنى (المبدأ) العقل، أو النص، أو العلم، أو العرف.

وفي كل الحالات فإن صنع المبدأ والمعنى مرتبط بمنهج إثباته؛ قوة وضعفًا، يقيناً وظناً، إحكاماً وتفككاً، عموماً ووضوحاً، ثباتاً وتغيراً، تخصيصاً وعميماً، خلوداً وفناً، تقيداً وإطلاقاً، قداسة ونقداً...

فالمنهج بمثابة الجسر الناقل من العقل أو النص أو العلم إلى المعنى.

فما ينشئه العقل برهانياً استدلاليًّا، وما يتوصل إليه العلم تجريبياً، وما يشعله النص، فهو وحيانيًّا، وما يصنعه العرف فهو اجتماعيٌّ...

إذًا، فالمعنى (المبدأ) قد تجتمع السبل إليه، وقد تتبعض، وقد تنحصر.

والآن، وبعد استقرار المعنى، أحياناً يبقى في دائرة المعلومات العامة، وكثيراً ما ينتقل ويتحول إلى منطقة الاعتقاد. وبما أن هوية المعنى تابعة لطريقة التحصيل وأرضيته - لما مر - كذلك الأمر فهوية الاعتقاد تتبع هوية المعنى المستقر، وبالتالي، فإن الاعتقاد يولد سلوكه، إذ إن السلوك نتاج الاعتقاد، وبتعبير أوجز: فإن المنهج ومادة المنهج تولد المعنى، ثم إن

المعنى ينتقل إلى الاعتقاد، ثم الاعتقاد يولد السلوك، وبصياغة راجعة يقال:
السلوك نتاج الاعتقاد، والاعتقاد نتاج المعنى، والمعنى ولد المنهج، والمنهج راجع
لطبيعة المسألة.

وللتعميل لذلك يقال: إن من تشهد الشهادتين فهو مسلم؛ لا أنه تشهد
الشهادتين لأنّه مسلم. ومن أنكر الله فهو كافر، لا أنه أنكر الله لأنّه كافر، ومن
والى علّيَاً ^{عليه السلام} والأئمة ^{عليهم السلام}، فهو شيعي، لا أنه والى لأنّه شيعي.
وكان المنافق مثلاً فهو كذلك لأنّه متلون ذو وجهين؛ لا أنه متلون لأنّه
منافق... وهكذا فمن ثلّث فهو مسيحي؛ لا أنه ثلّث لأنّه مسيحي.

وإذا تقرر ذلك، فهذا يعني أن الإسلام كعقيدة تابع للتشهيد، وأن
الكفر تابع للنكران، وأن التشيع تابع للولاية، وأن النفاق تابع للتلون،
 وأن المسيحية تابعة للتثليث.

فرتبة المعنى تتحقق أولاً، ثم تتحقق العقيدة، ثم يكون السلوك وفق
تلك العقيدة؛ إذ إن التشهد محقق للإسلام، والإنكار محقق للكفر، والولاية
محققة للتشيع، والتلّون محقق للنفاق. والتثليث محقق للمسيحية.

وفي هذا السياق ارتبط العدل بالتشيع ارتباطاً ماهوياً، إذ ينص
المطهرى على «أن اختيار الأصول إنما هو لأجل تحديد الهوية الإسلامية
من جهة، ولتمييز المذهب من جهة أخرى... وأماماً أصل العدل فإنه يحدد
هوية التشيع، ويعيّزه عن غيره. فإن العدل وإن لم يختلف عن العلم والحياة
والقدرة، إلا أنه من الأصول التي تحدّد رؤية التشيع للإسلام في قبال بعض
المذاهب الأخرى»^(١).

وهذا يفيد أن هوية التشيع متعلقة بعقيدة العدل، وبناءً عليه يقال:

(١) مطهرى، مرتضى، علم الكلام، نور المصطفى للطباعة، ط١، ٢٠٠٧، ص. ٥٠.

إن لم يتحقق العدل فلا يتحقق التشريع، فلا تشريع بغير العدل، كما لا أشعرية بغير جبر وقد ذكر أن: «العدل والتوحيد علويان، والجبر والتشبيه أمويّان»^(١).

وعوداً إلى بناء مبدأ العدل، نجد كثرة في نواحي النظر في صياغة ذلك المبدأ، وتلك الكثرة تتوالى فيما بينها حيناً، وتنفصل حيناً آخر.

ورداً على ذلك التعدد في توليد معنى «مبدأ العدل» هو التغاير في آلية ومنهجية وأرضية ذلك المبدأ.

وما ترتب على ذلك التغاير في المنهج التكثُر في الاعتقادات في تحديد هوية العدل. فكانت النتيجة أن كثُرت الأقوال في المعانِي للعدل، بسبب كثرة الآليات.

وإن ذهبنا نفصل، يستقيم الموضوع كذلك، أن نرجع إلى الأرض اللغوية قبل الرواح إلى أفق الاصطلاح، هناك، «الجذر»، و«الأصل»، و«المادة». والعود في ذلك إلى معجم مقاييس اللغة الذي نص على أن جذر العدل «يعود إلى أصلين كالمتضادين: الأول: يعني الاستواء، والآخر الاعوجاج، فالأول العدل من الناس: المرضى المستوي الطريقة: يقال: هذا عدل... والعدل: الحكم بالاستواء... والعدل: نقض الجور...»^(٢).

هذا في جهة المادة اللغوية. غير أن المعنى لم يستقرَ عند ذلك، ولكنه هاجر متقدلاً، وفق «مبدأ زحف المعاني» من مفاد إلى مفاد، ومن مدلول لغويِّ أصيل، إلى مدلول اصطلاحِي عقائديِّ دخيل، موصول بالأصل عند بعض، ومنفصل عنه عند آخرين. عندها يهجر أصله ليحلُّ في منظومته الجديدة، وهذا ما تفعله المنظومات الفكرية حينما ت يريد أن تقدم

(١) العدل الإلهي، م.س.، ص ٣٦.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي، ط ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١، ص ٧١٨.

نفسها، فتستثمر الثراء اللغظي في مفردات اللغة، وتحتار ما يناسب من الألفاظ حيث تشحذها بمعانيها، إلا أن الألفاظ عندها تغادر أصولها.

– وبتجدر الإشارة إلى أن الشهيد مطهرى كان الحضور المنظومي للمعنى لديه أشدَّ ظهوراً وتأثيراً واستخداماً من الحضور اللغوي؛ وهذا ما يبدو عند تتبع بحوثه. ونقصد بالمنظومة هنا ما له علاقة بالنظرية إلى الله والعالم، والإنسان. فتأسيس معنى النظرة هناك، ميزان لتحديد المعنى هنا. ومفاد هذا أن معنى المبدأ العدلي هذا سيتلون بلون الرؤية تلك؛ لأنَّه نتاجها ومقتضها ولديها. إذ إن إنكار حسن الأشياء وقبحها ذاتاً، واعتبار أن العقل غر مستقل بإدراك الحسن الذاتي والقبح كذلك، وإيكال المعنى إلى الشارع، وإنكار الأسباب والمبررات، بالتنكر لمبدأ العلية أصلاً، وإنكار الغائية والهدفية من الخلق، والقول بأن التوحيد الفعلى يقتضي بطالة الحرية... فهذه، وتلك، وما قبل يجمعها تحقق هوية، إذ هي ملاك تحقق الأشعرية، فالأشعرية هي كذلك لما قالت، إذ ذاك المعنى ولد تلك الفرقة، لا أنها قالت كذلك لأنها أشعرية.

– هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فالإيمان بأن العقل أصيل في الإدراك وأن الأشياء حسنة بذاتها، وقبيحة بذاتها، سواء أحكم بذلك أم لم يحکم، وأن للخلق غاية وهدفاً، وأن العدل من الأمور الحسنة بذاتها فهذا، وذاك، وذلك يتحقق عدليَّة العدلي، فملأك عدليَّة العدليَّة هو هذا، وملأك أشعرية الأشعري هو ذاك. وفقاً لما مرَّ يتبيَّن أن تشكيل الرؤى يحدد معنى مبدئية العدل.

وفي ناحيتي الأشعرية والعدليَّة كان المنطلق هو النمط الكلامي في بنية النظرة. والمنطلق قد يكون حِكْمِيَاً، مختلفاً بالمنهجية، وهذا سيوصل إلى نتائج أخرى.

ثم إننا قد نسأل النص القرآني والروائي عن هذا المبدأ، وعن معناه، وعن مداه، ومظاهره؟ وفي هذا تنشأ مسائل كثيرة للنص من ناحية الكُم ومن ناحية الكيف، فمثلاً: ما هو كم النصوص وحجمها الوارد حول العدل؟ وما هو كيف الوارد؟ ولماذا هذا الكُم؟ وذلك الكيف؟ ثم ما هي الطريقة التي صيغت بها آيات وروايات وأدعية العدل؟ هل هي خبرية؟ أم إنسانية؟ وإن كانت إنسانية فهل هي أمر، أم تمنٌ، أو استفهام، أو نهي، أو عرض، أو تحضيض؟ وفيما لو كانت خبرية، فهل هي على نحو القضايا الخارجية، أم على نحو القضايا الحقيقة؟ بحيث تشمل الموجودين في زمن ورود النص والمقداري الوجود؟

ولو طرح السؤال من ناحية نقيض العدل وهو الظلم، ستعاد تلك الأسئلة وغيرها.

وقد تكون زاوية الموضوع التجربة التاريخية للأئمة عليهم السلام في تعاطيهم مع العدل والظلم.

إذاً، يَتَّخِذُ مبدأ العدل لوناً بلون النظرة، ومعنى يتناسب وتلك النظرة، فمرةً أشعري، وأخرى عدلي، عندما يكون المنطلق كلامياً، وثالثة حكميًّا، ورابعة قرآنِيًّا، وخامسة روائيًّا، وسادسة تاريخيًّا.

ولما كان مبدأ العدل يستند في بناء معناه إلى نظرة فهو إذ ذاك «مبدأ تصدِيقِي ابنتائي». وعلى هذا تظهر - بضعة أسئلة مفادها - هل نتائج تلك الرؤى والمنطلقات على تعارض أم تناسب وتقابل؟ أو أن بعضها كذلك؟ أيُمْكِن القول: إن المعنى الحكمي مثلاً يستفاد من المعنى النصي، فيكون منشأ له؟ أو أنهما مختلفان بالمنشأ، ولكنهما يتكملان بالنظر؟

هل يمكن أن يكون للسياسة دور في تشكيل بعض المبادئ، وحتى الفرق؟

ثمَّ ما هو رأي الشهيد مطهرى في ذلك من ناحية الرواية والمبني والمنهج؟

إذا وضعت يدي على السؤال الدائر حول دور السياسة يعتبر المطهرى أن «التاريخ يثبت لنا أن بنى أمية حولوا قضية (القضاء والقدر) إلى مستمسك متين بعد أن أيدوه بكل قوَّة، وقارعوا ونكلوا بمؤيدي الحرية الإنسانية، على أساس أنها عقيدة تخالف عقائد الإسلام...»^(١). وهذا يفيد أن بنى أمية كانوا يعمون الآخر لمجرد المخالفة الفكرية، ما يدل على متهى الآحادية التي تcum العقول، ولعلَّ هذا من أسوأ أنواع الاستعباد.

ثمَّ ينقل الشهيد نصًا من كتاب «تاريخ علم الكلام»^(٢) يصور ذاك المشهد بالقول: «إنه وإن كانت الظروف والعوامل كلُّها مساعدة على اختلاف العقائد، فإنَّ بدأها كان سياسياً وعلى أساس من مقتضيات المصلحة الداخلية للدولة. إذ لما كانت الدولة الأموية دويلة الحديد والنار، فإنَّ من الطبيعي أن تسري روح الثورة في النفوس. ولكن ما إن ينطلق لسان الشكوى حتى تعزو الحكومة الأمر إلى القدر وتسكنه بأنَّ ما يحدث مقدس مرضي من الله، فلا يمكن أن ينبع بنت شفة في قبال ذلك، آمنا بالقدر خيره وشره...»^(٣).

منشأ العدل

ينص الشهيد مطهرى على أن: «الإيمان بالله هو الأساس لفكرة

(١) مطهرى ، مرتضى ، الإنسان والقدر ، ترجمة محمد علي التسخيري ، ط٤ ، نشر معاونة العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي ، إيران ، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٧ ، ص ٣٥ .

(٢) تاريخ علم الكلام ، ج ١ ، ص ١٤ .

(٣) ن.م ، ص ٣٥ .

العدالة وحقوق الناس...»^(١)، ثم يضيف أن الإيمان: «كذلك هو ضمان لتطبيق فكرة العدالة»^(٢).

هذا النص يفيد أن الرؤية التوحيدية هي الأساس والقاعدة، والمنشأ لمبدأ العدل. فالتوحيد أصل العدل، وهو ثابت بالبرهان والقرآن. لكن هذا من الناحية النظرية العقائدية.

من ناحية أخرى فإن مبدأ التوحيد يقوم بدور آخر إلى جانب تأسيسه للعدل. وهو دور الدافعية لتطبيق مبدأ العدل؛ ما يعني أن المبدأ العقائدي هو مبدأ عملي حياتي اجتماعي ينظم الحياة، ويأخذ المجتمع إلى السعادة والاستقرار.

يتربّ على هذا خطأً ما هو شائع من الفصل بين العقائد والاجتماع، وكون العقيدة مجموعة مصطلحات ونظريات لا يتلقنها إلا المختصون. «والنتيجة أن العقيدة قواعد ومبادئ الاجتماع الإنساني في الحياة، والاجتماع من غير عقيدة فروع من غير أصول، سرعان ما تذروها الريح عند اشتداد العاصف».

منهجية الشهيد مطهرى في بناء مبدأ العدل
التساؤل هنا: كيف يفكّر الشهيد مطهرى لبناء مبدأ العدل الإلهي؟
وبعبارة ثانية:

ما هو المنهج الذي اعتمدته؟ ثم ما هي المظاهر الإلهية للعدل الإلهي؟
وكيف فكر الآخرون الذين ذكرهم الشهيد في ذاك المبدأ؟ وعلى أي مبادئ اعتمدوا؟

(١) في رحاب نهج البلاغة، م.س.، ص ١٠١.

(٢) ن.م.، ص ١٠٢.

وهل من آثار مرتبة عقائدياً، واجتماعياً، وأخرياً وفردياً، وسياسياً؟

في المسير إلى منطقة الجدل الاصطلاحي في بناء المبدأ، يستعرض الشهيد مطهرى طريقة التفكير الكلامي والنتائج التي توصلت إليها، وكذلك طريقة التفكير الحكمية وما توصلت إليه، وأيضاً يعرض المسألة حسب ورودها في النص القرآني والروائي، مقارناً، ومناقشاً، وناقذاً، ومستنigmaً، وبانياً.

وعند الذهاب إلى المنظومة الكلامية استعرض مدرستين: المدرسة العدلية، والمدرسة الأشعرية، ثم قسم العدلية إلى قسمين: الشيعة والمعزلة.

عند ملاحظة استحضاره للمدارس والمناهج، والعقليات، والنتائج، يظهر أن أصل استحضارها كان من باب فلسفة النظرية إلى العالم، لا من باب تكثير الآراء.

أ- الجانب المنهجي:

وهذا متعلق بمسألة كيفية الإثبات، والبناء، وآلية تركيب المبادئ والمعاني التصديقية، وليس مرتبطة بمادة الإثبات والبناء، فسؤال: كيف تبني؟ له ربط بكيفية بناء الدليل وصورته، أما السؤال: لماذا تبني فله ربط بمادة الدليل ومضمونه.

في هذا السياق، يعتقد المطهرى بصوابية المنهج الحكمي، وصحته، في قال المنهج الكلامي، وقد نص على أن البحث الوارد هنا لها ناحيتان: الأولى: نقلية، والثانية: عقلية؛ ففي الناحية الأولى نعتمد على آيات القرآن الكريم، والروايات المؤثرة عن الرسول الأكرم ص.

والآئمة الأطهار صلوات الله عليهم. أما من الناحية العقلية، فكان أمامي طريقتان، يمكن أن أتناول الموضوع بهما: الطريقة الكلامية، والطريقة الفلسفية، ولكوني أعتقد أن طريقة استدلال المتكلمين في هذا المضمار غير صحيحة، وطريقة استدلال الحكماء المسلمين هي المتقدة؛ لهذا فإني أعرضت تماماً عن طريقة المتكلمين، واستفدت من طريقة الحكماء، ولكن هذا لم يمنعني من تناول طريقة المتكلمين، وأحياناً طريقة أهل الحديث، أو أصحاب الحسن في المكان الذي وجدت ذلك لازماً مناسباً»^(١).

يظهر من النص عدة أمور:

الأول: أن الأصل في بناء مبدأ العدل من ناحية المنهج هو منهج الحكماء المسلمين، فالاصل ما ثبت بالعقل البرهاني اليقيني.

الثاني: أن هذا المنهج ليس من ابتكار الشهيد وإن شائه، بل هو مما اقتنع به، وأمن بصحته، وذلك لقوله: « واستفدت من طريقة الحكماء».

الثالث: الإعراض التام عن طريقة المتكلمين؛ يعني استخدامها كمنهج إثباتي لمسائل عقائدية مرتبطة بالعدل. إلا أن إبرادها من باب ذكر آلية التفكير عند المتكلمين، وكيفية الإثبات وصنع المسائل العقائدية، فهي من باب الإيراد لا الاعتقاد.

وهذا الأمر عينه بالنسبة لأهل الحديث، وأصحاب المنهج الحسبي.

الرابع: أن كلاً الطريقين عقلي لقوله: «أما من الناحية العقلية فكان أمامي طريقتان»،

إذ إن مرد تبني الشهيد لمنهج الحكماء؛ باعتبار أنهم يرون «أن الاستدلال على قواعد الدين بالمقدمات البرهانية المعتمدة على البديهيات

(١) العدل الإلهي، م.س.، ص ١٨.

الأولية أفضل من الاستدلال عليهم بالمقاديم الجدلية المشهورة^(١). أما منهج الكلام أو ما يسمى بـ «الحكمة الجدلية»، «فتعتمد المشهورات في استدلالها على مسائل العالم»^(٢). وعليه «فيسمى الاعتماد على (البديهيات) والاستدلال بها (بالبرهان). وأما الاستدلال (بالمشهورات) واعتمادها فيعد جزءاً من الجدل»^(٣).

وهذه النصوص تفيد أن طريقة الحكماء والمتكلمين عقلية استدلالية^(٤) من حيث الشكل، فهي مورد لقاء، لكن مادة الاستدلال الحكمي هي المقدادات البرهانية اليقينية، أما مادة الاستدلال الكلامي فهي المقدادات المشهورة. يترتب على الفرق بين مواد المقدادات الاختلاف في المبادئ، لذا فإن «القواعد والمبادئ العقلية التي يفتح بها المتكلمون بحوثهم تختلف عن القواعد والمبادئ العقلية التي يفتح بها الفلسفه بحوثهم، فإن أهم ما يفتح به المتكلمون – وبخاصة المعتزلة منهم – بحوثهم قاعدة (الحسن والقبح)...»^(٥)، ثم يقول: «إلا أن الفلسفه يرون أن قاعدة الحسن والقبح من القواعد البشرية الاعتبارية كسائر المقبولات والمعقولات العملية المذكورة في المنطق، والتي لا تستخدم إلا في الجدل دون (البرهان)...»^(٦).

والحاصل: أن أحد الفروقات بين المنهج الكلامي والمنهج الحكمي مادة الاستدلال؛ ففي الحكمة برهانية وفي الكلام جدلية.

وطبعاً، هذا الفرق سيمتد إلى النتائج؛ لأن المقدادات تولد نتائجها،

(١) علم الكلام، م.س، ص ١٢٨.

(٢) ن.م، ص ١٢٨.

(٣) ن.م؛ ص.ن.

(٤) ن.م، ص ١٢١.

(٥) ن.م، ص ١٢٢.

(٦) ن.م، ص ١٢٢.

فالنتائج تابعة لخدماتها، وبالتالي بالنظره العقائدية ككل.

فالنتيجة وفق الشهيد مطهرى: أن مادة الاستدلال في الجانب العقلى هي المقدمات البرهانية اليقينية لبناء مبدأ العدل.

بــ المادّة النصيّة أو النقلية:

وقد اعتمد المطهرى فيها على «آيات القرآن الكريم، والروايات المأثورة عن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار صلوات الله عليهم»^(١). وهنا يتوجه البحث حول أمرين: الأول: كم الوارد من النصوص الذى استند إليه في بناء نظرية العدل. والثانى: حول كيفية الانتقال من النص إلى المعنى.

لو حاولنا أن ندرس النصوص الواردة في بناء المبدأ، دراسة كمية بشكل يظهر حجم دخالة النص في تركيب النظرة عند الشهيد، يمكننا أخذ عينة مما كتبه حول العدل، تلك العينة هي كتاب «العدل الإلهي»؛ فقد أورد فيه ما يقارب المائة وسبعة وستين آية، في سياق علاجه لشئى مسائل العدل، أو ما يتعلق بلوازمه أو إشكالياته، فأورد ما يفيد القيام بالقسط، ووضع الميزان، والخلق بالحق، والشفاعة بالإذن، وحفظ الأجر، والتوحيد، وغاية الكون، وبطلان عهد الظالمين، وشهادة ذوى عدل، وعدم ظلم النفس شيئاً، وكمال النظام والخلق، ومحدودية نفوذ الشيطان وإضلالة، وخاصية الإيمان في كونه وجوداً تحويلياً، والإرادة الإلهية، والخلق وفق النظام، وتدير الكون ونظامه، وسنة الله، والفساد والهزيمة، وقانون التقوى والتوكيل، واختلاف استعداد الموجودات، والخلق وسط الآلام، وأثر البلايا والشدائد وأثار أعمال الإنسان، والحياة

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٨.

الحقيقة، وعدم الرجوع إلى الدنيا، ونيل كل جزاءه، وطبيعة تجمّع الصالحين في الآخرة، وتكونية ارتباط الجزاء الآخروي بالعمل الدنيوي، وبسبق الرحمة الإلهية، وشمول الرحمة، والتسلل، وعدم الترجيح وقوّة البرهان، وحسن العمل، وآفة الحسد، والجحود، وغير ذلك من الأمور التي أوردها بسياق تركيبي، مترابط، مستفاد من الآيات القرآنية. هذا الكم يبرز حجم الحضور القرآني في فكر المطهرى، لا سيما في موضوع مبدأ العدل، وكذلك يدل على الشمولية في علاج ذاك المبدأ.

أما في الجانب الروائي فقد ذكر في كتاب العدل الإلهي ما يقارب

٣٤ رواية.

وفي آية العمل وفق المنهج النقلي لا بد من مراعاة ثلاثة أمور:

الأمر الأول: إثبات أصل الصدور: بمعنى إثبات صدور القول من القائل، وهذا لا يختص بالروايات، فيشمل ما هو مقول، ومنسوب إلى قائل.

الأمر الثاني: إثبات سلامة الوصول، بمعنى سلامة المقول.

الأمر الثالث: اعتماد منهج فهم لانتقال من النص إلى الفهم والمعنى.

بالنسبة للأول والثاني فلا مورد لهما بخصوص النص القرآني؛ باعتبار كونه مثبتاً عقائدياً لا رجالياً؛ إذ إن استحالة بشرية التركيب القرآني، وكذا المضمون ثبت الوهية؛ بحيث كلما بطلت بشرية المعجز ثبت الوهية.

إلا أنه يبقى بحاجة للأمر الثالث؛ وهو بناء «نظام فهم له». وفي هذا استخدم الشهيد مطهرى منهجهية تفسير القرآن بعضه بعضاً إذ قال: «فَآيَاتُ الْقُرْآنِ تُفَسَّرُ بعضاً بعضاً»؛ وكما قال بعض المفسرين الكبار، فإن

الائمة الأطهار أيدوا هذا الأسلوب من التفسير»^(١).

لكن الأمر ليس كذلك في الروايات؛ إذ إن معيار قبولها الأمور الثلاثة. وعند متابعة المطهري في طريقة طرحه وتعبيره عن الروايات (في العدل) كان يستخدم التعبير التالية: «... وعلق على هذه الآية الرسول الكريم ص يقوله: ...»^(٢)، أو:

«ويقول الإمام الصادق عليه السلام». .

وجاء في الحديث النبوي^(٣)..

وهذا المعنى هو الذي يقصد الإمام علي عليه السلام في الخطبة المرقمة ٢١٤ من نهج البلاغة^(٤).

وورد عن الرسول ص في روايات متواترة من طريق أهل السنة والشيعة^(٥).

في الكافي^(٦)...

جـــ الكلام والفلسفة

يعتبر الشهيد أن للكلام قيمة إمدادية، كان أثراها توسيع المدى للفلسفة، فنص على أن «بحوث علم الكلام لم تصل إلى نتيجة نهائية، ولكنها أمدّت الفلسفه الإسلامية بعدها وافر في المسائل الإلهية، وقد افتتحت الفلسفه الإسلامية ميادين جديدة في مسائل الإلهيات بالمعنى الأخص».

(١) التعرف على القرآن، ص ٢٠.

(٢) العدل الإلهي، م.س.، ص ٢٤٤، ١٤٦، ص ٢٠٠، ص ٢٥٣.

(٣) ن.م، ص ٢٧، ص ١٠٥.

(٤) ن.م، ص ٧٤.

(٥) ن.م، ص ٢٤٢.

(٦) ن.م، ص ٣٧٢.

وازدادت الفجوة اتساعاً بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية، وقد حدث ذلك كله بفضل علم الكلام الإسلامي، وقد افتح علماء الكلام آفاقاً جديدة، وطرحوا مسائل ذات أهمية فائقة، ومع أنهم لم يتمموا معالجتها، والخلاص من عهدها، ولكنهم قد وضعوها على عاتق الفلسفه المسلمين»^(١). وفي نص آخر يقول: «إن العرفاء والمتكلمين لم يعتبروا أنفسهم أتباعاً للفلسفه، سواء الإشراقيون أم المشاؤون، بل وقفوا ضدّهم بشدة، مما ترك في الفلسفه الإسلامية تأثيراً ملحوظاً، فقد أدى العرفان والكلام إلى تنشيط حركة الفلسفه الإسلامية، وفتح آفاقاً جديدة أمام الفلسفه»^(٢).

وهنا يمكن التوقف عند أمور:

- أن البحث الكلامي لم يصل إلى نتائج نهائية في مسائله.
- نوعية المسائل التي أمدّها للفلسفه كانت مسائل إلهية، فكان تفاعله مع الفلسفه تأثيرياً توسيعياً، ثم استوسع تلك المسائل.
- طبيعة التأثير الكلامي الإسلامي أوسع الفجوة بين الفلسفه الإسلامية والفلسفه اليونانية.
- طبيعة الحاجاج الدفاعي الجدلاني الكلامي توليدي؛ إذ الحاجاج يولّد المسائل، ما يعني أنه علم متولد فيه المسائل، إلا أنه لم يتم حلّها ووضعها بيد الفلسفه.
- أن العلاقة بين الفلسفه والكلام علاقة، تباعديّة، وهذا التباعد الضديّ كان عاملاً مهمّاً في تنشيط المسائل.

(١) العدل الإلهي، م.س.، ص ٣٤.

(٢) علم الكلام، م.س.، ص ١١٩.

د- مبادئ العدل ومسالكه

يعرض الشهيد آليات الوصول إلى «مبادئ العدل»، وفق المسلك الكلامي الأشعري والمعتزي، بطريقة الأسلوب المقارن، مبيناً آراءهم، وكذلك المبني، ووجوه الاشتراك والافتراق، وعلة ذاك الاشتراك والافتراق، وعارضًا إشكالاتهم، ونمط حجاجهم، وثغرات كل مسلك منهمما، وهذا ينتم عن حجم إحضار الآخر في نصوص الشهيد مطهرى حتى كأنه يعتمد مبدأ استحضار الإشكال، وإحضار الجواب بسياق تفاعلي ما يؤشر إلى أنَّ الجواب أصيل والإشكال دخيل.

وفي ذلك فإن «بداية الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مورد استقلال العقل أو عدم استقلاله، في المسائل المرتبطة بالعدل؛ أي في حسن الأفعال الذاتي وقبحها. ولكنَّه امتدَّ في النهاية إلى المسائل المرتبطة بالتوحيد، فقال المعتزلة: إن للعقل حق التدخل في مسائل التوحيد. أما الأشاعرة فزعموا أنهم يتبعون بظواهر الحديث»^(١).

يبين النصَّ أصول المسائل بين الجانب الأشعري والجانب المعتزلي، وما يبني على تلك الأصول، وما يترتب، بصورة المنهج التقارني، ثمَّ مضيقاً الرأي الشيعي الكلامي، وأولى هذه المبادئ مبدأ «أصلَّة العقل في الإدراك واستقلاليته» في الجانب المعتزلي؛ ومبدأ واقعية الحسن والقبح.

المبدأ الأول: مبدأ أصلَّة العقل

هذا المبدأ يلتقي المعتزلة فيه مع الشيعة؛ إذ إنَّ القرآن «يعتقد بأصلَة العقل». إلا أنَّ «الحجية والأصلَّة التي أثبتها التشيع للعقل تفوق الأصلَّة والحجية التي منحها المعتزلة للعقل، فإنَّ الشيعة، يرون - استناداً إلى روايات

(١) العدل الإلهي، م.س. ، ص .٢٥

المعصومين عليهم السلام الموثوقة – أن العقل رسول باطني، كما أن النبي عقل ظاهري، حتى عد العقل واحداً من الأدلة الفقهية الأربعه»^(١).

المبدأ الثاني: مبدأ «واقعية الحسن وواقعية القبح»

يعنى أن هناك واقعاً وحقيقة يفيد أن للأشياء حسناً ذاتياً، أو قبحاً ذاتياً. وما يقوم به العقل تحرك «إدراكي»، لذاك الواقعي.

وعليه؛ فأصالحة العقل تقع في الجانب الإنساني؛ يعنى أنه جوهر في الإنسان يتذكر علوماً من سنته، ويحلل، ويركب، ويعمق، ويتزعم، ويجرّد، ويعمم.

أما أصلحة الحسن والقبح فتقع في الجانب التكويني؛ يعنى أن الحسن حسن بذاته، ولو لم يقل أحد بحسنه، والقبيح قبيح بذاته، ولو لم يقل أحد بقبحه. فهما حقيقتان من الحقائق الواقعية.

وقد جهز الإنسان بإدراك الواقع بوساطة العقل، على نحو استقلالي، ذاتي؛ ولذلك أطلق عليها اسم «الحسن والقبح العقليين»^(٢). «فعقلنا مع غضّ النظر عن إرشاد الشارع له، يستطيع أن يحيط بهذه الحقائق المسلمة علمًا»^(٣)؛ وهنا مسألتان: الأولى: يترتب على المبادئ السابعين أن ما يدركه العقل بغضّ النظر عن الشرع يسمى «بالمستقلات العقلية». فالمستقلات هي ما يدركه العقل استدلاً لأصالته، فالعقل هو الطرف المدرك، فاعل الإدراك، والمستقلات هي الطرف المدرك، ما وقع عليها فعل الإدراك. والثانية: يندرج تحت هذين المبادئ كل ما له تحقق واقعي.

(١) مفاهيم إسلامية، ص ٢٣.

(٢) العدل الإلهي، م.س.، ص ٢٣.

(٣) ن.م، ص ٥.

ونذكر نموذجين لذلك:

النموذج الأول: الحق والباطل.

إذ إن العقل يدرك حسن الحق، وقبح الباطل؛ وذلك لحقيقة ذات الحق، وبطلانية ذات الباطل، فالحقيقة والبطلانية حقيقةتان مستقلتان، والعقل يدرك الحقانية، فيحصل الميل والجذب لاحقاها بالتكوين، بناء للانسجام والتناسب بين أصلالة الإدراك العقلي، وحقيقة الحق، وكذا العقل يدرك البطلانية؛ فيحصل الدفع والطرد بالتكوين، بناء للمنافرة والابعدة بين أصلالة الإدراك العقلي، وبطلانية الباطل. لذا فإن التكوير يهتف بالانتصار لاحقا الحق، ويهتف بالانهزام للباطل، فكان إذ ذاك الأول مدركاً للعقل العملي؛ أي إدراكاً لما ينبغي أن يعمّل. وكذا الأمر في الثاني إلا أن إدراكه لما ينبغي أن يترك.

والحاصل: أن حسن الحق ذاتي، وقبح الباطل ذاتي كذلك؛ والعقل يدرك حسن الحق وقبح الباطل، من دون حاجة إلى الشارع ليحسن الحق ويقبح الباطل.

النموذج الثاني: العدل والظلم.

فالعدل حقيقة، والظلم حقيقة، تلك الحقيقة حسنة واقعاً وهذه الحقيقة قبيحة واقعاً. قال الشهيد مطهرى: «إن العدل والظلم، والحسن والقبح من الحقائق الواقعية»^(١)، إلا أن حسن الواقع نور، والقبح ظلام، ودور العقل إدراك النور والظلم.

ما يستلزم هذه المبدآن أو يقتضيانه، انباء، أو تفراعاً:

(١) مطهرى، مرتضى، محاضرات في الدين والاجتماع، ط١، الدار الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٤٥٩.

- الاعتقاد بعدل الله تعالى؛ لحسن القيام بالعدل؛ يعني أن الله يفعل ما هو حسن.

- تزية الله عن الظلم، لقبح فعل الظلم.

فمن الزاوية الكلامية يفعل الله العدل لأنّه ينبغي فعله، ويترك الظلم؛ لأنّه ينبغي تركه.

- تزية الله تعالى عن العبث؛ لأنّه من القبيح العقلي. واعتبار أنّ فعله «غاية»؛ أي أنها ذات هدف وغاية. ففي منطق الحكم، «أنّ الفعل الفاقد للهدف كاللفظ الفاقد للمعنى، وكالبشر الذي لا لب فيه»^(١).
والحاصل أن مبدأ العدل الإلهي، والغاية أو الهدافية، مبدأ انبأنا على ذينك المبدئين: أصالة العقل، وأصالة الحسن والقبح.

وآن، من مبدئي العدل والغاية تتفرّع فروع:
قيام نظام التكوين على العدل^(٢).

اعتبار النظام الموجود هو النظام الأحسن^(٣).

توجيه الخير والشرّ في نظام التكوين^(٤).

بناء العقاب والثواب على ميزان العدل الدقيق^(٥).

قيام الأحكام الشرعية على ميزان العدل^(٦).

(١) مطهري، مرتضى، محاضرات في الدين والمجتمع، ط١، الدار الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٤٥٩.

(٢) ن.م، ص ٤٥٩ - ٤٦٠.

(٣) ن.م، ن.ص.

(٤) ن.م، ن.ص.

(٥) ن.م، ن.ص.

(٦) ن.م، ن.ص.

تبعة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، سواء في التكوين أم في التشريع^(١).

هدف تلك الأحكام حتّى الإنسان على تحصيل تلك المصالح^(٢).

بالعموم، فإنَّ «الله يجعل أفعاله حسب معيار العدل»^(٣).

الأشاعرة والحسن والقبح الشرعيان

ولو قلنا النظر إلى الجانب الأشعري، فالمشهد سينقلب رأساً على عقب، فماذا يقول الأشعاعر في تأسيس مبدائي «أصلة العقل»، و«أصلة الحسن والقبح»؟

أما أصلة العقل؛ «فإنهم أنكروا قدرة العقل على إدراك ما (في الأفعال) من حسن وقبح ذاتيين»^(٤). فزعموا أن الحسن والقبح أمر نسبية تابعة لشروط زمانية ومكانية، خاصة، ومتأثرة بسلسلة من التقاليد والتقييمات»، «فالعقل لا يستقل في إدراك الحسن والقبح، بل يستعين بالشرع»^(٥)، وهذا يعني الإنكار للacija الأول.

أما أصلة الحسن والقبح الواقعين؛ «فقد ذهبوا إلى إنكار واقعية وحقيقة العدل والظلم، والحسن والقبح، فاعتبروا أن الاعتقاد بأصلة العدل، والحسن والقبح العقليين، والاعتقاد بأن للأفعال الإلهية أهدافاً إلهية نابعة من المصالح والمفاسد، كل ذلك يتنافي في نظرهم مع أصل

(١) مطهري، مرتضى، محاضرات في الدين والاجتماع، ط١، الدار الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٤٥٩.

(٢) ن.م، ن.ص.

(٣) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٢.

(٤) ن.م، ص ٢٣.

(٥) ن.م، ن.ص.

التوحيد، وكون مشيئة الله مطلقة وغير محدودة»^(١). و«... قد أنكروا
كون الأفعال بذاتها تملك صفة قلبية؛ لهذا فإنهم ينفون أيضاً، كون هذه
الأفعال حسنة أو قبيحة بذاتها»^(٢).

وهذا يعني إنكارهم للمبدأ الثاني؛ وبناءً لذلك ستتقلب التفريعات
إلى أضدادها؛ لأنقلاب الأصول إلى أضدادها عند الأشاعرة؛ بحيث
يغدو مشهد التفريع عملاً بهذا التأسيس مجموعة إنكارات وإبطالات لا
نكرات وبطلانات.

إنكار العدالة الواقعية:

فسر الأشاعرة «العدل تفسيراً خاصاً، فقالوا: إن العدل ليس له
حقيقة ثابتة من قبل، نستطيع تحديدها وجعلها معياراً، ومقاييساً لأفعال
الباري»^(٣). فـ«ليس معنى كونه عادلاً أن يتبع قوانين سابقة هي قوانين
العدل»، بل «معنى ذلك أنه سرّ منشأ العدل، فكلّ ما يفعله هو عدل،
وليس كلّ ما هو عدل يفعله»^(٤). وبتعبير آخر: «فالعدل ليس مقاييساً
لفعل الله، لكنّ فعل الله مقاييس العدل»^(٥).

إنكار مبدأ الهدفية والغاية:

ظهر من النص السابق اعتقادهم بأن للأفعال الإلهية أهدافاً إلهية نابعة
من المصالح والمفاسد، كل ذلك يتنافي في نظرهم مع أصل التوحيد»^(٦).

(١) مطهري، مرتضى، محاضرات في الدين والاجتماع، ط١، الدار الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٤٦٠.

(٢) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٣.

(٣) ن.م، ص ٢٢.

(٤) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٢.

(٥) ن.م، ص ٢٢.

(٦) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٤٦٠.

وبناءً لهذا فسّروا «الحكمة الواردة في القرآن الكريم، والمنسوبة إلى ذات الله، كما فسّروا العدل فيما سبق؛ أي أنهم قالوا: ما يفعله الله سبحانه هو عين الحكمة، وليس ما هو حكيم، فإن الله يفعله»^(١).

والتنكّر لهذين المبدئين أدى إلى التنكّر لما بني عليهما؛ إذ صارت الابناءات وفق الصورة التالية:

أولاً: إذا كان نظام العالم قائماً على ميزان العدل الذي يراه العقل، فما كان لنظام العالم أن يكون هكذا كما هو كائن»^(٢).

ثانياً: «إن الخلقة ليست تابعة للعدل، بل العدل تابع للخلقة»^(٣).

ثالثاً: الاعتراض على القول: «بالعدل قامت السموات» ليس الأمر هكذا. ثم أشاروا إلى الأمراض، والآلام، وخلق الشيطان، والتباين الاجتماعي، والتفاوت الطبقي، وتسلط الأشرار على الآخيار وأمثال ذلك». وهذا احتجاج على العدل بهذه الأمور.

رابعاً: اعتبار أن «الأحكام والشريائع الدينية، ليست منتبنة على حكمة أو مصلحة»، أو بتعبير: «أن أحكام الشرع لا تتبع مصلحة أو مفسدة في متعلقاتها».

خامساً: قيام التشريع على جمع المترفقات، وتفريق المتشابهات، فلكثير من الأمور حكم واحد، بالرغم مما فيها من اختلاف وتبابن.

سادساً: لكثير من الأمور المتساوية المتشابهة أحكام مختلفة.

سابعاً: المصالح والمفاسد، والخير والشرّ تتبع الأحكام الشرعية، فالخير

(١) العدل الإلهي، م.س.، ص ٢٨.

(٢) محاضرات في الدين والاجتماع، م.س، ص ٣٩٦.

(٣) ن.م، ن.ص.

والمصلحة فيما أمر به الشارع، والشرع والمفسدة فيما نهى عنه.

الأصل المحوري في الفكر الأشعري

لماذا أنكر الأشاعرة مبدأ أصالة العقل، ومبدأ الحسن والعقل الواقعيين؟ يظهر من خلال النصوص التي أوردها الشهيد مطهرى أن الأصل الأول والأساس، والمنطلق لبناء الأفكار الأخرى، أو ردها هو «فهمهم للتوحيد الأفعالي» وكون «المشيئة مطلقة». فكل ما كانوا يعتقدون أنه ينافي التوحيد الفعلى، وإطلاق الإرادة كانوا ينكرونها، وفي هذا امرت نصوص تقول «إن الاعتقاد بأن للأفعال الإلهية أهدافا إلهية نابعة من المصالح والمفاسد، كل ذلك يتناهى في نظرهم مع أصل التوحيد، وكون مشيئة الله مطلقة وغير محددة. فما من قانون يمكن أن يكون مقاييسا، وميزاناً لمشيئة الله ويرحددها بحدوده، وأن مشيئة الله لا تتبع ميزاناً، ولا تخضع لقانون، فجميع الموازين والقوانين هي التابعة لإرادة الله والخاضعة لها»^(١).

وفي نص آخر قالوا: «ما من قانون يمكن أن يحكم فعل الله، بل كل قانون تابع لفعله، وأوامره، بما في ذلك العدل والظلم؛ فإذا أدخل المطبع الجنّة، والعاصي النار، فهذا عدل؛ لأن الله هو الفاعل. فإن إرادته وفعله ليسا تابعين لميزان، ولا خاضعين لقانون، كل القوانين والموازين تابعة لإرادته»^(٢).

يتلخص أن المعيار والقياس في الفكر الأشعري هو حفظ التوحيد الذاتي، والإرادة المطلقة.

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س.، ص ٤٦٠.

(٢) ن.م، ص ٣٩٦.

السؤال الآن: كيف فهم الأشاعرة مبدأ التوحيد الفعلي، والإرادة المطلقة؟ وما هي منطلقاتهم؟

يتبيّن من كلام المطهري أنَّ منطلقاتهم المبدأ التالي: «لا مؤثر في الوجود إلا الله»^(١)؛ بمعنى أنَّ «كل شيء يستند إلى إرادة الله»^(٢). وهذا يعني أنَّ فهمهم للتوحيد مبني على «أن قانون العلة والمعلول، وانتهاء الحوادث والمكبات إلى الذات الواجبة الوجود، وأنه من المستحيل أن تلبس أي حادثة ثوب الوجود دون استنادها لإرادة الله، وبعبارة أخرى: «إنهم توجهوا إلى التوحيد في الأفعال، وأنه لا يمكن أن يكون هناك شريك في ملك الوجود لله تعالى حتى في المساوى والذنوب»^(٣).

ونتيجة النص أنَّ الله خالق كلَّ شيء حتى المساوى والذنوب.

لكن سؤالاً يحضر من جديد مفاده: ما طبيعة الشمول الخالقي للأشياء؟

وهذا السؤال يحضر مبدأ الهيأ مقدساً، لكنَّ الأشاعرة وظفوه في غير موضعه، ألا وهو «مبدأ القضاء والقدر». فلو قيل: هل الله يخلق معاصي العباد وذنباتهم، ثم يعاقبهم عليها؟ كان لا بد لهذا الإشكال من إجابة إسكاتية تحذيرية.

فمن خالقية كلَّ شيء يظهر القضاء والقدر دوره كمبدأ تفسيري ل نوعية شمولية الخلق، لا سيما في أفعال الإنسان. إذ قالوا: «الذي يوجد هذه الأفعال والأعمال مباشرة، وبلا واسطة هو القضاء والقدر الإلهي؛ أي

(١) الإنسان والقدر، م.س، ص ٣٨.

(٢) ن.م، ص ٣٨.

(٣) ن.م، ص ٣٨.

العلم والإرادة الإلهيين. أما الإنسان نفسه، وطاقته، وقوّته فليس لها دخل في الأمر مطلقاً، وإن كان لطاقته وقوّته دور ظاهري وتمثيل خيالي لا أكثر»^(١).

وهذا يعني بالمعنى الأشعري أن دور القضاء والقدر «متناقض تماماً مع مبدأ حرية الإنسان»^(٢). من هنا يتولد، أو يتجسد «مبدأ الجبر»، ويعني آخر: مبدأ الجبر تجسّد لمبدأ القضاء والقدر بالمعنى الأشعري؛ بحيث كلما تحقق القضاء والقدر تتحقق الجبر. قال الشهيد مطهرى بعد النص السابق: «وهذا هو بعينه مفهوم الجبر، والمصير المحتم، وهذا هو الاعتقاد، الذي لو حل في مجتمع أو فرد، فإنه يحطم الحياة، ويجرّ إلى الفساد»^(٣). فمفهوم الجبر له طرفان، وفقاً لذلك، الطرف الأول: هو المجر، والطرف الثاني: هو المجر.

والمجر هو المتصرف بشأن المجر في كل حركاته وسكناته، وفقاً لهذا الفهم، يظهر عند الأشعرية إنكار لمبدأ آخر؛ وهو «مبدأ العلية» والسببية؛ إذ «أنكروا أصل العلة والمعلول، والسبب والسبب في النظام الكلّي للعالم، وفي السلوك الإنساني، واعتقدوا أن القضاء الإلهي يتدخل في الأشياء بصورة مباشرة، وبناء على هذا، فإن النار ليست هي التي تحرق، وإنما الله هو الذي يحرق، وقطعة المغناطيس ليست هي التي تجذب الحديد، وإنما الله وبشكل مباشر هو الذي يجذب الحديد نحو المغناطيس. والإنسان ليس هو الذي يفعل الخير أو الشر؛ بل الله هو الذي ينجز بصورة مباشرة أعمال الخير والشر في الكيان الإنساني»^(٤).

(١) الإنسان والقدر، م.س، ص ٤١.

(٢) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س، ص ١٠٦.

(٣) الإنسان والقدر، م.س، ص ٤١.

(٤) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س، ص ١٠٦.

وفي نص آخر، وبعذر هذا الأصل، ذهبا إلى «إنكار النظام الذاتي للأسباب والمبنيات، فكل شيء منبعث بصورة مباشرة من الإرادة الإلهية دون وساطة أي شرط وسيط».

وهنا يلاحظ أن تعبير القضاء أضيف إلى الإله؛ بمعنى أنه فعل الله فقال: «واعتقدوا أن القضاء الإلهي يتدخل...».

وفي تعبير سابق «القضاء والقدر الإلهي...». هذا المبدأ كما أبطل الحرية الإنسانية، وجسد مفهوم الجبر، فكذلك هو في العقل الأشعري، ناقد ومبطل لقانون العلية العامة»^(١).

وفقاً لذلك، تصبح البنية على نحو القاعدة التالية: كلما تحقق القضاء والقدر تتحقق الجبر وبطل نظام الأسباب والمبنيات.

والنتيجة باختصار: أن مبدأ التوحيد حسب الفهم الأشعري عاماً وشاملاً وفق القضاء والقدر... والقضاء والقدر مبدأ إلهي يحتم مبدأ الجبر، ويبطل قانون العلية العامة.

الإرادة المطلقة:

وفي هذا المبدأ كان للأشاعرة مأخذ على المعتزلة، ذلك المأخذ يصفه الشهيد مطهرى «بالملاحظة الدقيقة»^(٢)، التي «لم يكن للمعتزلة جواب صحيح عليها. هذه الملاحظة الأشعرية تطرح محدودين أو إشكالين:

الإشكال الأول: أن تعين الوظيفة لله فيما ينبغي وما لا ينبغي يعني الجبر، والذات المقدسة منزهة عن ذلك. والإشكال الثاني: منافاة الاعتقاد بالتفويض للتوحيد الذاتي والأفعالي.

(١) الإنسان والقدر، م.س، ص ٦٢.

(٢) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٩.

توضيح القسمين:

يقول الشهيد مطهرى: «إن أصل العدل (بمفهومه الشامل للاختيار والحسن والقبح العقليين وتعليق أفعال الباري بأغراض) لا ينسجم مع التوحيد في أفعال الباري، ولعله مضاد مع توحيد ذات الله... فاختيار المعتزلة الذي يقتضي التفويض، يقتضي أيضاً سلب الاختيار عن ذات الحق جل وعلاً، ويتعارض مع توحيد أفعاله تعالى الثابت بالبرهان العقلي والوارد في مختلف آيات القرآن الكريم»^(١).

فالأشاعرة توجه إشكالهم إلى بنية الاختيار عند المعتزلة؛ فرأوا أن القول بالاختيار يسير بنا إلى محذورين: الأول: التفويض. والثاني: سلب الاختيار عن ذات الحق.

المحذور الأول: من الاختيار إلى التفويض.

هذه المسألة تولد سؤالاً مفاده: ما وجوه الانتقال من الاختيار إلى التفويض؟ وما المحذور في ذلك؟

يمكن استخلاص الإجابة من طبيعة الحاجاج آنذاك بين الفكر الأشعري والمعتزلي، تلك الطبيعة على ما يبدو كانت تهاجم لتدافع، فكان هجومها ودحضها إبطالياً، يتوجه إلى المناطق الرخوة في بنية الآخر، ولم يكن بنائياً. إذ إن «أتباع كل مذهب حاولوا إثبات صحة واستقامة مذهبهم، في الوقت الذي حاولوا فيه إسقاط المذهب المخالف دون أن يوقفوا توافقاً تاماً في الدفاع عن مذهبهم، والخروج من عهدة الإشكالات الموجّهة إليهم. إن أتباع كل مذهب عرّفوا بصورة جيدة ودقيقة نقاط الضعف في

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٩.

المذهب الآخر، وهاجموها بشدة»^(١).

بالعودة إلى السؤال نذكر نموذجين لذاك الحجاج:

النموذج الأول:

«يقال: إن غيلان الدمشقي، الذي كان تابعاً لعقيدة الاختيار، جاء يوماً إلى ربعة الرأي، الذي كان منكراً للاختيار، ووقف على رأسه، وقال: أنت الذي يزعم أن الله يحب أن يعصي»^(٢). هذا الإشكال معترضٌ متوجه إلى الجبر ومنه إلى حب الله للمعصية، وهذا مستحيل. معنى أن قولك هذا (بالجبر) يؤدي إلى النتيجة تلك (حب المعصية).

يقول الشهيد مطهرى في شرح الملازمة: «أى أن يلزم من عقيدتك الجبرية أن تكون معاصي الخلق بإرادة الله، والله نفسه يريد ويحب من الخلق أن يعصوه»^(٣).

«وبدون أن يتوجه ربعة الرأي إلى الدفاع عن عقيدته، اتجه إلى مهاجمة نقطة الضعف التي في عقيدة غيلان الدمشقي، وقال: أنت الذي يزعم أن الله يعصى قهراً».

هنا الانتقال والسير من الاختيار إلى التفويض. وبيان الملازمة أن «الله يريد شيئاً، والإنسان يريد شيئاً آخر، ثم تصبح إرادة الله مقهورة وتابعة لإرادة الإنسان»^(٤).

ووجه الانتقال أن الاختيار المعترض يؤدي إلى إرادة إنسانية، متغيرة مع الإرادة الإلهية، وتغيير الإرادتين يستلزم تغاير المرادات، وهذا يؤدي إلى

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٣١.

(٢) ن.م، ص ٣١.

(٣) ن.م، ص ٣١.

(٤) ن.م، ص ٣١.

قاهرة الإرادة الإنسانية ومقهورية الإرادة الإلهية وهو مستحيل.

النموذج الثاني:

«كان القاضي عبد الجبار المعتزلي جالساً يوماً في مجلس الصاحب بن عباد، فدخل عليه أبو إسحاق الإسفرايني، وكان أبو إسحاق جبرياً، على خلاف مذهب القاضي عبد الجبار الذي كان نصيراً للاختيار، فبمجرد أن وقعت عين القاضي على أبي إسحاق صاح منادياً: «سبحان من تزه عن الفحشاء»^(١).»

هنا الإشكال معتزلي، يفيد وجود ملازمة بين القول بالجبر والفحشاء؛ يعني أنه متى ما حصل الجبر على المعاصي حصل الفحشاء أي الظلم. «ومن دون أن يدافع أبو إسحاق عن عقيدته ردّ قائلاً: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء»، وهذا «كناية عن أنك أيها القاضي عبد الجبار بإيمانك بعقيدة «التفويض» فإنك تجعل الله شريكاً في أفعاله، حين تقول: إن الإنسان مستقلٌ في أفعاله وليس له حاجة إلى الله»^(٢).

فهنا الانتقال من التفويض إلى الشرك، بحيث إن تحقق التفويض يتحقق الشرك الأفعالي.

وباختصار: فإن اختيارية المعتزلة تعني التفويض، والتفويض يستلزم الاستقلالية عن الذات المقدسة، في الأفعال، ما يؤدي إلى الشرك في التوحيد الأفعالي.

المحدود الثاني: سلب الاختيار عن ذات الحق

ومرد هذا المحدود برأي الأشاعرة إلى «قياس المخلوق على الخالق»؟

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٢.

(٢) ن.م، ص ٣١.

يعنى أن «الإِنْسَانِ إِذَا كَانَ يُؤْدِي أَعْمَالَهُ مِنْ أَجْلِ غَايَاتٍ وَآهَافٍ، فَإِنَّهُ يَقْعُدُ فِي الْحَقِيقَةِ تَأْثِيرَ تِلْكَ الْغَايَاتِ وَالْآهَافِ... فَإِنَّ إِنْسَانَهُ إِذَا هَدَى إِلَى غَرْضٍ وَغَايَةٍ، فَإِنَّ ذَلِكَ الْهَدْفَ - فِي الْوَاقِعِ - يَحْكُمُ عَلَيْهِ وَيَجْبُرُهُ»^(١).

هذا في جانب المخلوق، فإنه كلما أراد شيئاً وطلبه، فالمطلوب يؤثر في الطالب؛ بحيث يتعمّن عليه سلوك محدّد ومتضيّفات محدّدة، وبهذا تتقيد إرادة المخلوق بقيود طلبه.

«أَمَّا ذَاتُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّهَا مُنْزَهَةٌ عَنْ كُلِّ لَوْنٍ مِّنَ الْجُنُونِ الْجَبَرِ، وَمُنْزَهَةٌ عَنْ أَنْ تَكُونَ مُحْكُومَةً لِأَيِّ شَيْءٍ، مَهْمَا كَانَتْ جَبَرَيْةُ الْغَرْضِ وَالْهَدْفِ حَاكِمَةً»^(٢).

فالله تعالى لا يؤدي أفعاله «في إطار يعيّنه له عقلنا البشري، والإرادة المطلقة لله ومشيّته الحقة تأبى هذا التحدّيد»^(٣).

خلاصة المبادئ الأشعرية

يتلخص مما مرّ أن المبادئ التي ذكرت، وصيغت الرواية الأشعرية وفقها:

- ١- مبدأ التوحيد الأفعالي كأصل محوري.
- ٢- مبدأ القضاء والقدر الإلهيَّين، وعليه فالإنسان محير، ولا عليه بين الأشياء.
- ٣- مبدأ الجبر؛ وعليه فلا حرية في الفعل الإنساني.

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٠.

(٢) ن.م، ص ٣٠.

(٣) ن.م، ص ٣٦.

٤- مبدأ بطلان نظام العلية؛ فالله يفعل مباشرةً.

٥- مبدأ إطلاق الإرادة؛ فالله لا يفعل وفق موازين ومعايير.

٦- أشكلوا على الاختيار عند المعتزلة؛ كونه مفضياً إلى التفويض، وإلى سلب الاختيار عن الذات الإلهية.

لا يزال البحث يدور على نعط التفكير الكلامي، الأشعري، والمعتزمي.

والآن، ما هو رأي الشيعة كلامياً، - وفق ذاك النمط - بهذه المبادئ؟

وهل تبني الشهيد تلك الطريقة في بناء تلك المبادئ لتشكيل نظرية للعدل؟ إذا، أمامنا أمران: رأي الشيعة كلامياً، ثم رأيهم حكمياً وفق الشهيد مطهري.

رأي الشيعة

الجانب الكلامي

يعرض الشهيد رأي الشيعة منهج تحليلي مقارن مع المعتزلة والأشاعرة، معتبراً أن الشيعة «قد استقلوا في فروع الأحكام، فكذلك هم مستقلون تماماً في أصولها، وفي المسائل الكلامية والفلسفية...»^(١). وأن مسائل العدل والتوحيد قد عوّلت «في المذهب الكلامي والفلسفي الشيعي، بصورة أعمق»^(٢) وأن هذا المذهب قد أوضح «موضوع توحيد الذات،

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٥.

(٢) ن.م، ص ٣٦.

والصفات، والأفعال بصورة رائعة، لم يسبق لها مثيل في العالم»^(١). والخلاصة تميز الشيعة كلامياً وفلسفياً بالاستقلالية والأعمقية والفرادة.

مبدأ التوحيد الأفيعي:

يرى الشهيد مطهرى أن الشيعة «في باب توحيد الأفعال، أيدوا الأشاعرة دون أن يضطروا إلى ما آلت إليه أمر الأشاعرة، من إنكار نظام العلل والمعلولات، والأسباب والمسبيات»^(٢).

وهذا يفيد أمرين: الأول: الاعتقاد بالتوكيد الفعلى. والثانى: الإيمان بمبدأ العلية العامة.

وفي نص آخر: «أيد المذهب الشيعي أصل العدل، بمفهومه الجامع دون أن يخدش في التوكيد الفعلى أو التوكيد الذاتي، فالعدل قد استقر في مكانه الصحيح إلى جانب التوكيد، وقد قيل بحق: العدل والتوكيد علويان، والجبر والتسيبى أمويائان»^(٣).

وبهذا يظهر أن الشيعة يقولون بالتوكيد الذاتي والفعلي كما سبق.

ثانياً: تعبره أن العدل مستقر في مكانه الصحيح إلى جانب التوكيد يفيد أن العلاقة بين الأصول تكاملية - كما مر - كالنور من النور، وليس تباعدية أو تعاندية؛ فتحقق التوكيد الفعلى محقق للعدل ومتلائم معه، لا أنه مناف له.

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٦.

(٢) ن.م، ص ٣٦.

(٣) ن.م، ص ٣٥-٣٦.

مبدأ القضاء والقدر:

اعترف المذهب الشيعي بالقضاء والقدر، دون أن يحول الإنسان إلى آلة مسيرة تجاه هذا القضاء والقدر الإلهي»^(١). فهناك منظوران: المنظور الأشعري، والمنظور الشيعي.

باللحاظ الأشعري، يصبح «لازم الاعتقاد بالقضاء والقدر أن يجد الإنسان نفسه مكتلاً مجبوراً، فينسى دوره في إيجاد الحياة الأفضل للمجتمع وتكونها وبنائها، ويقضي عمره منتظرًا للقضاء المحتم»^(٢). ففي هذا المنظور القضاء والقدر يساوي «الجبر».

والمبدأ الجيري «على نحو ما قالت به الأشاعرة، بحيث لا يملك الإنسان معها أي اختيار له آثاره السيئة الكثيرة: إذ يشل روح الإنسان وإرادته عن أي تأثير. وهي الفكرة التي شدت من أزر الأقوياء الظالمين، في نفس الوقت، قيودت أيدي الضعفاء والمظلومين.

فذلك الإنسان الذي تولى منصباً مهمّاً، أو جمع ثروة كبرى بطرق غير مشروعة يتحدّث عن المواهب الإلهية التي اختصّه الله بها وغمره بنعمته بعد أن حرم الضعفاء منها وغمرهم في بحر من الآلام والعذاب»^(٣).

وهذا يفيد أن الفكرة أشبعـت بمعانٍ تؤدي دوراً يشـل فعالية الإيمان واندفـاعـته، ويطفـئ توقد وحماس الجـهـاد عند الـضـعـفـاء، والمـظـلـومـين. هذا من ناحـيـة؛ ومن ناحـيـة أخـرـى؛ فإن «ذلك الذي حرم من كل هذه المـواهـب لا يسمـح لنفسـه أن يـعـتـرـضـ، وإلا كان ذلك اـعـرـاضـاً على (الـنـصـيبـ والـقـسـمةـ) وـ(الـتـقـدـيرـ الإـلـهـيـ) وهو أمر يـتـطـلـبـ الصـبرـ والـرـضاـ

(١) الإنسان والقدر، م.س، ص ٦٤.

(٢) ن.م، ص ٣٤.

(٣) ن.م، ص ٣٤.

والشّكر، لا الاعتراض»^(١).

وفق هذا، تكون قيم كالصبر، والرضا، والشّكر، قد أفرغت من معانٍها السامية، الإيجابية، التي تملأ النفس أنساً واطمئناناً، ويقيّناً، وتُشعل جذوة الجهاد والحركة والاندفاع. أمّا بناءً لذاك المعنى فدورها سلبيٌّ، إحباطيٌّ، يؤدي إلى السكون والقعود والتّقاعس والهوان... «فالظالم ترفع عنه مسؤوليته جرأة أعماله بحجّة القضاء والقدر، وباعتبار أنه - أي الظالم - يد الله، ويد الله لا تقبل أي طعن فيما تعلم».

هنا تبرز نتيجة توظيف هذا المبدأ العقائدي في شلل وتخدير المجتمع، من خلال إفراط مفاهيم ومبادئ الجهاد والثورة على الظالمين من روحها باسم القضاء والقدر. فلو فعل الظالم ما فعل، قتلاً، وسفكاً للدماء، واغتصاباً للحقوق، واعتداء على الحرمات والمقدسات... فهو ليس من فعل ذلك، بل يرجع الأمر إلى القضاء والقدر، وكونه مجبوراً؛ وبذلك ييرى ساحتة من كل ظلم.

وبنفس هذا الدليل يتحمّل المظلوم كلّ ألوان الظلم؛ لأنّه يرى أن كلّ ما يرد عليه إنما هو - وبصورة مباشرة - من الله؛ فهو آيس من نتيجة أي مقاومة، وهل يمكن مقاومة القضاء والقدر؟! وهل يمكن التخلص من قبضة الغيب القوية؟! هذا مع أن ذلك يتناهى والمستوى الأخلاقي للمسلم، إذ هو خلاف صفة الرضا والتسلیم.

أمّا باللحاظ الشيعي؛ «ففي حين أنه طبقاً للاعتقاد بالقضاء والقدر لا توجب الإرادة الإلهية، والعلم الإلهي شيئاً إلا عن طريق مجرى عله وأسبابه، ومن المحال أن تتعلق الإرادة الإلهية بشيء من غير مجرى عله»

(١) الإنسان والقدر، م.س، ص ٣٤.

وأسبابه، لأن ذلك منافٍ لوحدة الله وبساطته وعلو ذاته المقدّسة».

يُظهر النص أن تعلق الإرادة الإلهية بشيء مرتبط بنظام العلية والسببية، فإنه تعالى أجرى الأمور وفق أسبابها. وتفصيل البحث في القضاء والقدر اعتقادياً موكول إلى مخله. أما هنا فالسؤال: ما هي آثار الاعتقاد بالقضاء والقدر - شيئاً - مقارنة مع آثاره - أشعرياً - كما سبق؟

إن «الاعتقاد الراسخ الصحيح بالقضاء والقدر الإلهي، يدفع الإنسان المؤمن لأن يرسخ أقدامه على الطريق، ويذلل قصارى نشاطه ويطمئن للنتيجة المرجوة...»

وإن المعتقد بالتقدير الإلهي معتقد أيضاً بالحكمة والرحمة والعدالة الإلهية، ويعتقد أنه لو عمل الإنسان على تحصيل الرضا الإلهي؛ أي سعي لاتباع السنة التشريعية الإلهية، فإنه سيظل محفوظاً من الانحراف في ظل تلك الأمور. ومثل هذا الاعتقاد بالتقدير والتدبير الإلهي يتبع التوكل والاعتماد على الله، وينفي الخوف من الموت، والفناء، الفقر والعوز، ويسد أكبر نقطة ضعف في الإنسان، وهي الخوف من الفناء، أو الوجود المبني بالشقاء». ثم يقول:

«إن العقيدة بوجود مثل هذه الحسابات في العالم هي التي ربت المسلمين في صدر الإسلام على الفعالية والنشاط، وغرست فيهم الشجاعة والتضحية التي لا نظير لها في العالم. يقول القرآن الكريم في وصفهم: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشُوْهُمْ فَرَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ۝ فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَعْشَهُمْ سُوءٌ﴾⁽¹⁾.

(1) سورة آل عمران، آية ١٧٣-١٧٤.

فـ«الMuslim المؤمن بالقضاء والقدر الإلهي»، فإنه يعتقد أن العالم قد أبدع على شكل بحيث لو أن المسلم سار في سبيل العقيدة والإيمان، وضحي وجاحد بكل ما يستطيع، فإن نظام العالم العلي والمعلوبي سوف يقف إلى جانبه ويحميه بقوه، تعادل آلاف أضعاف قوته»^(١).

– في قراءة مقارنة للمنظورين في فهم القضاء والقدر يتبيّن: أشعرُ أَنَّه ملازم للجبر، وبالتالي؛ بطلاًن الاختيار والحرية. أَمَا شيعيًّا؛ فالحرية ابنت على القضاء والقدر، فهل يمكن الجمع بينهما؟ من البديهيَّ أن الجبر متنافٍ مع الاختيار والحرية، فحيث صدق الإجبار بطل الاختيار، والعكس صحيح. بناءً لذلك؛ متى ما ثبت الجبر ثبت آثاره، وحيث تحقق الاختيار كذلك ثبت آثاره. ولما كانت النسبة نسبة التقابل بينهما؛ فالامر ذاته في آثارهما؛ باعتبار أن الشيء يأخذ أقساماً مقابلة. ومظاهر ذلك:

– أَنَّه في المنظور الجبريَّ، ينشأ سؤال: ما هو حال الإنسان؟ أو كيف يبدو الإنسان؟ هنا تحضر كل مستلزمات الجبر وآثاره؟ على نحو يجعل تحقق الجبر تحقيقاً لها، والتي منها: نسيان الدور في إيجاد الحياة الأفضل، سلبية التعاطي مع الحياة، شلل روح الإنسان، شلل إرادته، طغيان الظالمين، تقييد المظلومين – كما مر – إفراغ القيم من معانيها، الإحباط، التفاسُر، الهوان... نظرة تشاوم، هذا هو الإنسان في منطق الجبر، وهذه هي نظرته إلى الحياة. فهل هو هذا ما يريد الله؟! هل هو هذا مقتضى الحكمة والتكميل؟! أين هذا من منطق القرآن؟!

– أَمَا في المنظور الشيعيَّ، فتعيد السؤال عن الإنسان وحاله، وهنا يحضر الاختيار والحرية والمستلزمات والآثار. والمنطلق في هذا المبدأ «أن قانون الله في حق الإنسان أنه مخلوق ذو إرادة، وقدرة، و اختيار،

(١) الإنسان والقدر، م.س، ص ٦٦-٦٧.

وهو الذي يصطفى العمل الحسن، أو يختار العمل السيء، فالاختيار من مقومات الوجود الإنساني، ومن المستحيل أن يوجد إنسان فاقد للاختيار، فالقضاء والقدر كما أنه شاء خلق إنساناً فهو كذلك شاء أن يكون حراً مختاراً^(١).

إذا كان الاختيار من مقومات الوجود الإنساني، فهذا يعني أنه حينما صدقت الإنسانية صدق الاختيارية؛ فلا إنسانية بغير اختيارية، وعلىه فالاختيارية قوام الإنسانية وعليه؛ فصورة الإنسان أنه: معتقد بعدل وحكمة الله، وهذا ينفي ويبطل العبث، وهو متوكّل ومعتمد على الله، وهذا يبطل الشك، والاستناد إلى غير الله. وهو لا يخشى الموت، والشقاء الدنيوي، وكذلك هو منبعث إلى النشاط والفعالية، وهو متكامل، يفهم الحياة، وينبئها، ويعيّر من مسارها هذه الصفة تلاعماً والحكمة الإلهية.

بهذا يتبيّن حال الجبر المنشقة من القضاء والقدر حسب الفهم الأشعري. أمّا نظام الأسباب والمسبّبات وعلاقته بالقضاء والقدر شيئاً؛ فسيأتي التفصيل فيه إن شاء الله، لكن يمكن أن نورد فقرة تقول: «إن الاعتقاد بالقضاء والقدر يستمدّ مبرراته من الاعتقاد بعبد الله العلية العام، ونظام الأسباب والمسبّبات»^(٢).

وعليه، فمبدأ العلية مستند إلى القضاء والتقدير الإلهيين.

«مبدأ العلية العامة ونظام الأسباب والمسبّبات حاكم على العالم وجميع الحوادث والواقع فيه، فكلّ حادث فيه يكتسب ضرورة وجوده وشكله وخصوصياته الزمانية، والمكانية، وسائر الخصوصيات الوجودية من عللته المتقدّمه عليه... وعلى هذا الأساس، فإنّ مصير كلّ موجود بيد

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٤٩.

(٢) الإنسان والقدر، م.س، ص ٤٢.

موجود آخر، هو علّته التي أوجبت وجوده، وأعطته الحتمية والضرورة البرهانية من حيث قوة الإثبات، فالاعتقاد يجب أن يبني على أساس متين ومنحنه خصوصياته الوجودية، وإن تلك العلة بدورها معلولة لعلة أخرى»^(١).

الجانب الحكمي وتأسيسات الحكمة

واليآن، ننتقل إلى أرض الحكمة ومنهجهم؛ ذاك المنهج الذي صرّح الشهيد مطهري في أكثر من كتاب باعتماده؛ باعتبار أن نتائجه برهانية يقينية، فكان حضوره في بناء رؤية الشهيد محوريًا إلى جنب النص القرآني والروائي.

فالمنظور الكلامي مختلف عن المنظور الفلسفـي في النتائج والنـمط؛ فالكلامـي جديـي، أما الحكمـي بـرهانـي، وقد «وفقـ الحـكمـاءـ المـسلـموـنـ فيـ مـوضـوعـ الإـلهـيـاتـ بـالـعـنـىـ الـأـخـصـ أنـ يـبـنـواـ قـوـاعـدـ رـاسـخـةـ؛ـ وـذـلـكـ بـفـضـلـ الأـصـولـ السـلـيمـةـ لـلـبرـهـانـ منـ جـهـةـ،ـ وـفـضـلـ الـاسـتـلـهـامـ منـ الـعـارـفـ الـإـسـلـامـيـةـ مـنـ جـهـةـ أـخـرىـ»^(٢).

وهـناـ سـؤـالـ:ـ ماـ هـيـ النـتـائـجـ الـتـيـ توـصـلـ إـلـيـهـاـ الحـكـمـاءـ فـيـ الـمـبـادـئـ الـتـيـ تـؤـسـسـ لـمـبـدـإـ الـعـدـلـ؟ـ

ما هي العلاقة بين نتائج الحـكمـاءـ وـماـ تـفـيـدـهـ النـصـوصـ الـقـرـآنـيـةـ،ـ فـهـلـ هـيـ عـلـاقـةـ تـكـامـلـ أوـ تـنـافـرـ إـنـشـائـيـةـ،ـ أوـ إـرـشـادـيـةـ بـعـنـىـ أنـ النـصـ أـنـشـأـ وـأـرـشدـ؟ـ إـذـاـ،ـ فـأـمـامـناـ أـمـرـانـ:ـ الـأـوـلـ:ـ نـتـائـجـ الـحـكـمـاءـ،ـ وـالـثـانـيـ:ـ النـصـ الـقـرـآنـيـ.ـ فـيـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـأـوـلـ،ـ هـنـاكـ عـدـدـ مـبـادـئـ أـسـسـهـاـ الـحـكـمـاءـ:

(١) الإنسان والقدر، م.س، ص ٤١.

(٢) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٧.

١- مبدأ التوحيد.

٢- مبدأ الغائية.

٣- مبدأ الحق والتملك.

٤- مبدأ الحسن والقبح.

٥- مبدأ العدل.

أ- التوحيد

يذكر الشهيد مطهرى أن التوحيد، فسر في الإسلام بأنقى، وأنظر صورة، ففي الإسلام لا يوجد لله نظير «لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ...»^(١) وهو ليس بحاجة على الإطلاق، فالكل محتاج إليه، «إِنَّمَا الْفَقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^(٢). وهو سبحانه في كل مكان ولا يخلو منه مكان، ولا يختلف بالنسبة إليه أعلى مكان في السماء، وأدنى مكان في الأرض، وفي أي مكان نقف فنحن واقفون أمامه «فَإِنَّمَا تُولُوا فَتْمَ وَجْهَ اللَّهِ»^(٣) وهو يعلم مكنونات القلب، وخواطر الذهن وهو جس النفس وبكل نية وقصد. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا إِنْسَانًا وَتَعْلَمُ مَا تُوَسِّعُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^(٤)، «وَهُوَ أَقْرَبُ إِلَى إِنْسَانٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ...»^(٥).

ثم إن التوحيد «له مراتب ودرجات. كما أن للشرك وهو المفهوم المقابل للتوحيد مراتب ودرجات. وإذا لم يطُو إِنْسَانٌ كُلَّ مراحل

(١) سورة الشورى، آية ١١.

(٢) سورة فاطر، آية ١٥.

(٣) سورة البقرة، آية ١١٥.

(٤) سورة ق، آية ١٦.

(٥) الرؤبة الكرونية التوحيدية، م.س، ص ٢١-٢٢.

التوحيد فهو ليس موحداً واقعياً^(١)، ثم يقسم مراحل التوحيد إلى التوحيد الذاتي، والصفاتي، والفعلي، والعبادي.

ب - مبدأ الغائية

يعتبر الشهيد مطهرى أن مسألة الغاية والغرض، قد «قسمت أيضاً إلى غاية الفعل وغاية الفاعل، ويصبح مفهوم الحكمة في حق الباري تعالى مساوياً لمفهوم العناية، وإ يصل الأشياء إلى غاياتها... وقال الحكماء: إن كلَّ فعل له غاية، وغاية الكل، أو غاية الغايات هي الذات الإلهية المقدسة، فكلَّ الأشياء صادرة منه، وعائدة إليه (وأنَّ إِلَيْ رَبِّكَ الْمُتَّهِي)»^(٢).

وبهذا يتبيَّن أن مبدأ الغائية مبدأ إيصالِي، فيقال بأنَّ الله موصل للأشياء إلى كمالاتها، وهذا مرتب بالحكمة.

إلا أنَّ السؤال الذي يطرح، ما الفرق بين الحكمة الإلهية والحكمة الإنسانية؟

«إن اتصف الله سبحانه بالحكمة غير اتصف الإنسان بها... ف تكون الإنسان حكيمًا معناه أنه يهدف في أعماله إلى غايات معقولة، وأنه يختار أفضل الأهداف...» أما كون الله حكيمًا معناه أنه «يوصل الأشياء إلى كمالاتها اللائقة بها، والتي يمكن أن تظفر بها، فعمله هو الإيجاد الذي يعني الإيصال إلى كمال الوجود أو التدبير والتكميل وسوق الموجودات نحو كمالاتها...»^(٣). وعليه فالله تعالى، غني على الإطلاق، لا يتبع نفسه في البحث عن غاية»^(٤).

(١) الرؤية الكوبية التوحيدية، م.س، ص ٤٠.

(٢) سورة النجم، آية ٤٢. العدل الإلهي، ص ٣٧.

(٣) العدل الإلهي، م.س، ص ٢١٣.

(٤) ن.م، ص ٢١٣.

جــ مبدأ الحق

ـ بعد إثبات مبدأ الغائية، يتربّب على ذاك مبدأ آخر، وهو «مبدأ الحق»؛ وبيانه من وجهين متكمالين؛ وفي الحالتين نصل إلى العلاقة الغائية.

الوجه الأول: نصوص القرآن:

«يرى الإسلام، بحسب عقائده الكلية، ونظرته إلى العالم فيما يتعلّق بالإنسان، والعالم، والحياة والوجود أن هناك «علاقة غائية» بين الإنسان وعطایا العالم؛ أي أنه بين الإنسان ومحاذات العالم، عند أصل الخلق، وفي الخطّة الكلية للخلق علاقة ورابطة؛ بحيث لو أن الإنسان لم يكن جزءاً من تلك الخطّة لكان حساب الخطّة مختلفاً. فالقرآن الكريم يكرر قوله إن نعم الدنيا قد خلقت منذ البداية لأجل الإنسان»^(١).

فهنا نتيجة لمبدأ الغائية «فإن عطایا العالم خلقت لأجل الإنسان وعليه؛ يرى القرآن أن الإنسان – قبل أن يقوم بأي فعالية وأي عمل، وقبل أن تنزل شرائع السماء على لسان الأنبياء – يرتبط بنوع من العلاقة مع النعم المخلوقة، وإن هذه النعم ملك الإنسان وحقّ من حقوقه كقوله تعالى: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»^(٢).. عليه؛ فالخلق الإلهي عطائي للناس «خلق لكم».

الوجه الثاني: تأملي عقلي:

يعتقد المطهرى أن «إمعان النظر في نظام العالم، يؤدى إلى إدراك نوع

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٣٢٧.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٩.

من الرابط الغائي بين الجماد والنبات، وبينهما وبين الحيوان، وكذلك بين الجماد والنبات، والحيوان والإنسان أيضاً...»

ثم يستتتج أن «العلاقة الغائية موجودة على كلّ حال، بحيث يناسب كلّ منها الآخر... على كلّ حال يظهر من نظام التكوين أنها جمیعاً قد خلقت من أجل بعضها بعضاً»^(١).

ثم يخلص إلى القول: «وعليه، فإن هذا الحق قد أقره قانون الخلق، وقدمه على قانون الشرع، وبما أن كليهما من الله سبحانه وتعالى، فإن الله تعالى قد جعل قانون الدين مطابقاً لقانون الفطرة والخلق، فهو لم يجعل اختلافاً بين قانون الخلق والتقوين وقانون الشريعة. إنه يؤكد الانسجام بين القانونين في هذه الآية بصورة واضحة: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَيْفَا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾**^(٢).

إذاً، فالحق ذو نشأة تكوينية، أفرتها المشيئة الإلهية في نظام الخلق، فوهب الله الحق للإنسان بأشياء بشكل يتناسب مع التشريع، والفطرة، والعلاقات بين الأشياء، على نحو تسير الأشياء في نظام حقوقية تكويني، يكمل بعضها بعضاً.. فمثلاً: للإنسان حقوق تكوينية وكذا للحيوان. وهكذا لباقي المخلوقات... ثم يأتي التشريع لينظم هذه الحقوق، ويحدد الحدود، بشكل يرعاها، لا ليس بها أصحابها؛ ولذا فالتشريع يتناسب مع التقوين وكذا مع الفطرة.

د- مبدأ الحسن والقبح

بناءً للمتكلمين فإنهم «يعتقدون أنه كما يكون الحسن والقبح في

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، م.س، ص ٣٢٨.

(٢) سورة الروم، آية ٣٠.

الأشياء معياراً للأعمال البشرية، فكذلك هما معيار ومقاييس لأفعال الله سبحانه، ولهذا فإن هذا الأصل يستند إليه دائماً في مباحث الإلهيات عند هذه الفتنة. وقد اعتبروا لهذا الأصل ومسألة حسن العدل وقبح الظلم من الأمور البديهية، وطرحوها هذه المسألة على أنها الأساس الأخلاقي في المستوى الإلهي، وقالوا: إن العدل بذاته حسن والظلم بذاته قبح، ولما كان الله سبحانه عقلاً غير متنه وهو الذي أفضى نعمة العقل على مخلوقاته، فهو إذا لا يترك عملاً يحكم العقل بحسنه، ولا يفعل عملاً يحكم العقل بقبحه^(١).

١- هذا يفيد أن زاوية النظر في العقل الكلامي لتركيب «مبدأ العدل» قاعدة الحسن والقبح، كونها معياراً للفعل البشري، ومعياراً للفعل الإلهي، ومقتضاهما فعل ما هو حسن عقلاً، وترك ما هو قبح عقلاً.

وإما أن العدل حسن بذاته، فالله عادل، لأن العدل ينبغي فعله، والظلم قبيح بذاته، فالله لا يفعله، لأنه لا ينبغي فعله، فكأنهم جعلوا مقياساً لفعل الله ولتركه.

٢- أما الحكماء «ففي الوقت الذي يعتبرون فيه الحسن والقبح متأخرين رتبة عن فعل الحق، ومتزعين من نظام الوجود، فإنهم ينزعون الله سبحانه عن الظلم»^(٢).

وهذا يعني أن فعل الله لم يخضع لمقاييس الحسن والقبح كما يطرحه المتكلمون؛ لأنه قد صدر الفعل الإلهي، ثم انتزع الحسن والقبح.

٣- «فهؤلاء الحكماء الإلهيون لا ينكرون الحسن والقبح العقليين، بل هم يرددون ما جاء به الأشاعرة من اتجاه. ولكنهم يعتبرون هذه المفاهيم

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٦٤.

(٢) ن.م، ص ٥٥.

مقصورة على الحياة البشرية فحسب، ولا تمتد - حسب رأيهم - لتشمل الساحة الإلهية، فنحن لا نستطيع حينئذ أن نجعل هذه المفاهيم التي هي بشرية مخصصة مقياساً ومعياراً، تفسر به أفعال الله سبحانه»^(١).

وعليه، سبب عدم أخذ الحكماء بمقاييس الحسن والقبح هو أنهم يعتبرون هذا المقياس بشرياً مخصوصاً، ولا نستطيع أن نقيس الأفعال الإلهية بالقياس البشري.

ولكن هل هذا يعني أنهم يوافقون الأشعارة؟

٤- يجيب الشهيد مطهرى بأنهم «لا ينكرون الحسن والقبح العقليين وأنهم يرددون ما جاء به الأشعارة، وينزهون الله عن الظلم، ولكن لا من ناحية هذا المقياس، بل لناحية استحالة تحقق مصداق الظلم بحق الله تعالى، إذ قال: ... ومع فرض قبول كون الحسن والقبح في الأفعال ذاتيين، وكون العدل والظلم في المعانى واقعىن، فنحن لا نستطيع علمياً أن نجد مصداقاً للظلم بالنسبة إلى الله تعالى»^(٢).

٥- ولو سئل: لماذا لا يوجد مصداق للظلم؟

يرد ذلك الشهيد إلى اعتبار أن ملائكة الظلم، لا يتحقق بحق الله تعالى، وعليه فلا مصداق؛ إذ إن انتفاء ملائكة الظلم ينفي الظلم. وهذا يقود إلى تساؤل حول ملائكة الظلم؟

هذا التساؤل يرجعنا إلى تعريف الظلم والعدل، فالعدل: «إنما هو رعاية حق الغير»^(٣). والظلم: «إنما هو التجاوز على حق الغير»^(٤).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٦٥.

(٢) ن.م، ص ٣٧.

(٣) ن.م، ص ٥٧.

(٤) ن.م، ن.ص.

وهنا يلاحظ محورية الحق في التعريفين. وقد سبق في مبدأ الحق أنه هبة إلهية للإنسان، فالحق ملك الإنسان بالتكوين الرباني. وعليه، فلإنسان أولوية في حقه وسلبه يعني الظلم والتعدي.

٦- ظهور مفهوم الأولوية، الناشئ من الحق، يأخذنا بالتحليل إلى طرح المسائل التالية: ١- بماذا يرتبط؟ ٢- كيف يتقوم؟ ٣- هل مفهوم الأولوية متساوٍ بين الله والإنسان؟

أما أولاً: فإن مفهوم الأولوية يرتبط بالإنسان، والإنسان الآخر، والحق، فالأطراف ثلاثة، وبما أن كلَّ إنسان قد أعطى حقاً بالتكوين، فهو أولى بحقه من غيره؛ بمعنى أنه لا يحق لآخرين منازعته في حقه، وبهذا يظهر الجواب عن الثاني، وهو أن مفهوم الأولوية يتحقق ويقوم بالعلاقة بين الخلق؛ وعليه، إن انتفت العلاقة بين الخلق انتفي مفهوم الأولوية.

والآن نذهب إلى السؤال الثالث: «إذا كان الإنسان وما يملك ملك الله.. فهو مالك الملك على الإطلاق، وليس له شريك ولا بد أن نقول بكلِّ معنى الحقيقة، ودون أية شائبة: «له الملك، وله الحمد، وإليه يرجع الأمر كله»^(١).

وفقاً لهذا، فعلاقة الله مع الخلق علاقة مالكيَّة، لا كعلاقة الخلق بالخلق علاقة أولوية، وعليه، يسقط قوام الأولوية، وبالتالي ينتفي موضوع ملوك الظلم نسبة لله عزَّ وجلَّ.

٧- النتيجة أن «أي تصرف لله في العالم، إنما هو تصرف في شيء، هو منه وله، ولا يملك أحد بالنسبة إلى الله أيَّ حق ولا أولوية؛ فالظلم إذاً في حق الله غير وارد، ليس من جهة كونه قبيحاً، والقبيح لا يفعله، وليس من

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٥٧.

جهة أن الحسن والقبح لا معنى لهما بالنسبة إلى الخالق، ولكن من جهة أخرى وهي: مع أن قبح الظلم صفة ذاتية للظلم، ومع فرض كون الحسن والقبح حاكمين على فعل الله كما هما حاكمان على أعمال البشر، فإنه بالنسبة إلى الله لا يمكن عملياً أن نجد مصداقاً لذلك؛ لأنه لا ملكية لأي أحد، وبالنسبة لأي شيء تحت تصرفه في مقابل ملكية الله حتى يمكن عملياً تتحقق الظلم»^(١).

يتلخص وفقاً لمبدأ الحكماء التائج التالية:

أولاً: لا تتحقق للظلم في جنب الحضرة الإلهية.

ثانياً: ملكيتنا نسبة لملكية الله طولية.

ثالثاً: قصور الحسن والقبح على الحياة البشرية.

رابعاً: عدالة الله غير مرتبطة بحسن العدل بالمعنى الكلامي.

خامسًا: ترك الظلم غير مرتبط بقبح الظلم.

سادساً: فكرة الحسن والقبح تحكم الإنسان؛ لأن الضمير الأخلاقي البشري شَكَّل على ذلك، وليس مقياساً لأفعاله تعالى؛ لأن الاعتماد عليها نوع من التكليف له.

سابعاً: هي فكرة اعتبارية غير حقيقة.

ثامناً: كون الذات وجوداً صرفاً، وكما لا محضاً، وفعالية خالصة، فتنزه عن الوسائل.

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٥٧

هـ- تعريف مبدأ العدل وفق الحكماء

وفقاً لما تقدم من مبادئ، نصل إلى تعريف مبدأ العدل وفق المنهج الحكمي وهو: «رعاية الاستحقاق في إفاضة الوجود، وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة حيث يتوفّر إمكان الوجود أو إمكان الكمال»^(١).

وهذا مبني على أمرتين:

١- إفاضة الفاعل.

٢- قابلية القابل.

ولما كان فيض الفاعل مطلقاً وقابلية القابل نسبية، كان تلقي القابل بحسب القابلية. وقد ذكر الشهيد مطهرى أن «كل موجود وفي آية رتبة من الوجود، يملك استحقاقاً خاصاً به، من حيث قابلية لاكتساب الفيض. ولما كانت الذات الإلهية المقدسة كملاً مطلقاً وخيراً مطلقاً، وفياضة على الإطلاق، فهي تعطي ولا تمسك، ولكنها تعطي لكل موجود ما هو ممكن له من وجود أو كمال وجود»^(٢).

- ظهر مما سبق نظرية الحكماء لمبادئ مرتبطة بتأسيس مبدأ العدل، على طبق المنهج البرهاني، في مقابل المنهج الكلامي الجدلی.

والآن، زاوية الطرح، تدور حول المسألة التالية: كيف يتجلّى العدل الإلهي جمالياً؟ وما هو أفقه ومداه؟

في بناء الإجابة، - وفق الشهيد مطهرى - نبدأ بأمرتين: الأمر الأول: النصوص القرآنية والروائية. والثاني: المبادئ اليقينية الفلسفية. فمكون الجواب مجموع أمرتين حكمي ونصي، برهاني وحياني.

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٧٣.

(٢) ن.م، ص ٧٤.

فما هي نظرة القرآن لتجلي جمال العدل؟

يذهب المطهري أن «طرح مسألة العدل على كل الأصعدة، منشأه الأصلي، والخطاب الأساسي، الذي يربط طرح مسألة العدل في المجتمع الإسلامي علمياً وعملياً، لا بد أن نبحث عنه بالدرجة الأولى في القرآن الكريم».

وهذا يعني أمرين:

- ١- شمولية مبدأ العدل لكل الأصعدة.
- ٢- الأصل لنشأة مبدأ العدل هو القرآن الكريم.

ثم قال: «إن هذا الكتاب العظيم هو الذي بذر فكرة العدل في قلوب وأرواح الناس، ثم سقاها، وغناها فكريًا، وفلسفياً، وعملياً، واجتماعياً». معتبراً أن «القرآن هو الذي طرح مسألة العدل والظلم، من حيث مظاهرهما المختلفة: العدل التكويني، العدل التشريعى، العدل الأخلاقي، والعدل الاجتماعي»^(١).

بهذا النص يتبيّن أن:

- العلاقة بين العدل والنصل القرآني علاقة توليدية إنسانية؛ «بذر فكرة العدل»، فالنص أحدثها وأوجدها.
- العناية القرآنية كما أنها إحداثية وتوليدية، فهي بقائية، استمرارية، وحيث «سقاها وغناها».
- سياق الطرح القرآني للعدل والظلم، يقدمهما كثنائي متضاد، ويترتب على ذلك، أنه كل ما يثبت للعدل ينتفي عن الظلم، وكذا

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٤٤.

العكس: فكل ما يثبت للظلم ينتفي عن العدل هذا من جانب الإثبات؛ إلّا، مقتضى الشائبة أن كلّ ما يثبت للعدل ينتفي عن الظلم؛ تعرِيفاً، واتساعاً، وأثراً، وأقساماً.

- وضع فكرة العدل على نحو البذر، يشير إلى تكوينيتها، وفطريتها، فيثبت لها مقتضيات، ومستلزمات، وتربيات نظرية وعملية.

- دوران المنظومات حول العدل، كالاجتماع، والتكونين، والفلسفة، والتشريع يفيد أنها ركيزة محورية لتلك النظم.

- كونها مظهراً جمالياً فهي وجود ثابت، معنى أنها إيجابية.

- انتسابها إلى الله تعالى، يجعلها تتسم بالوصف الإلهي، مع ما يترتب.

- منسجمة مع الأصلات الإنسانية، كأصالة الفطرة، والحق، والعقل، بل منبثقة عنها.

وفي سياق المحورية للعدل، يذهب الشهيد مطهرى إلى القول: «إننا إذا دققنا النظر في القرآن، وجدناه يدور حول محور واحد، هو العدل، من كل الأفكار القرآنية، من التوحيد إلى المعاد، ومن النبوة إلى الإمامة والزعامة، ومن الآمال الفردية إلى الأهداف الاجتماعية. فالعدل في القرآن، قرین التوحيد، وركن المعاد، وهدف تشريع النبوة، وفلسفة الزعامة والإمامية، ومعيار كمال الفرد، ومقاييس سلامة المجتمع»^(١).

يتربّ على محورية النص للأفكار القرآنية، والاعتقادية، والاجتماعية كونه مبدأً معيارياً ومقاييساً حتى يشكل «نوعاً من النظرة الكونية»^(٢).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٤٧.

(٢) ن.م، ص ٤٧.

وبإيجاز: فمبدأ العدل، من منظور الشهيد للنص القرآني هو مبدأ مُنشأً ومؤسس بالقرآن، ومستمر بعنابة القرآن، وكذا مطروح بسياق ثنائي متضاد مع الظلم، وهو تكويني، إلهي، فطري، ذو مقتضيات، ومستلزمات وترتّبات نظرية وعملية. وكذلك هو مبدأ محوري للفكر والنظم القرآنية سواء الاعتقادية أم غيرها، وهو أصل منسجم مع الأصالات الإنسانية. وهو ذو مظاهر جمالية مختلفة: فمنها التكويني، ومنها التشريعي، ومنها الاجتماعي، ومنها الأخلاقي، ومنها الجزائي.

الفصل الثالث
مظاهر العدل الإلهي

غميد

في هذا القسم تعالج المظاهر الجمالية للعدل الإلهي، في مجالاته. فيدور الموضوع حول عدل الله عز وجل في التكوين، والتشريع، والمجتمع، والجزاء، محاولاً تقديم تصور عام، يبرز رؤية الشهيد مطهرى في ذلك. هذا التصور العام يسعى لمقاربة الأسئلة التالية:

- ١- ما هو مدى فعل العدل الإلهي؟
- ٢- كيف يبدو العدل في التكوينيات؟ وكيف يمكن تفسير بعض الظواهر كـ«الترجيع»، وـ«الشيطان»، وـ«الموت»، وـ«الشرور»...؟
- ٣- فهل هي متناسبة مع العدل الإلهي في التكوين؟
- ٤- هل أقسام العدل أو مجالاته متراقبة فيما بينها أو أنها مستقلة؟ وإن كانت متراقبة فما وجہ تراقبها؟ وكيف تبني على بعضها؟
- ٥- ماعلاقة التشريع بعبد العدل؟ وهل هنالك انسجام عملياً بين التشريعات والعدل التكويني والتشريعي؟
- ٦- إلى أي مدى يؤثر العدل في الجزاء في العدل في الاجتماع؟
- ٧- كيف تخل إشكالية «التناسب بين الذنب والعقوبة»؟
- ٨- ما هو رأي الشهيد مطهرى عن عمل الخير ويفيد البشرية لكنه غير مسلم؟

- ينطلق الشهيد مطهري من مبدأ قيام الفعل الإلهي وفق العدل، مستنتجاً ذلك من النصوص؛ إذ قال: «إِنَّا نُورٌ بَعْضُ الْآيَاتِ الَّتِي تَعْبُرُ الْفَاعِلِيَّةَ الإِلَهِيَّةَ، وَالْتَّدِبِيرُ الإِلَهِيُّ قَائِمًا عَلَى أَسَاسِ الْعِدْلِ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِنْطِيفِ﴾»^(١).

معتبراً أن «العدل هو المعيار لله سبحانه في موضوع الحلقة «والسماء رفعها ووضع الميزان»^(٢)، وعلق على هذه الآية الرسول الكريم ﷺ بقوله: «بالعدل قامت السموات والأرض»^(٣).

- مفاد هذا النص أن مبدأ العدل مبدأ «معياري»، أو «مقاييس»، من العيار أو المقاييس، أو الميزان؛ بمعنى أنه ميزان فعل الأفعال حتى ولو كانت إلهية.

- المعيارية التي يتسم بها مبدأ العدل، هي ميزة عامة؛ فهي شاملة لكل الأفعال الإلهية؛ وصفات الفعل، هي صفات متترعة من مقام الفعل؛ ما يعني أن صفات الفعل تدور مدار العدل؛ فمثلاً: الإرزاق، والإحياء، والإماتة، تتحقق وفق ميزان العدل؛ باعتبار أن عدل الله لا يتبعض، وأن يصدق حيناً ويبطل حيناً آخر.

- صفات الفعل الإلهية؛ بعضها فعل تكوين، وبعضها فعل تشريع، وثالث في عالم الجزاء، وأخر في مجال الاجتماع والأخلاق.

وكلما تحقق الفعل في مورد كان العدل ميزانه؛ إذاً؛ لا فعل إلهي بغير عدل وفقاً لذلك؛ فإن العدل ضرورة لفعل التكوين، وكذلك لفعل التشريع، والجزاء، والاجتماع، والأخلاق.

وهنا تبدو أمامنا المسائل التالية:

(١) سورة آل عمران، آية ١٨. العدل الإلهي، ص ٤٤.

(٢) سورة الرحمن، ص ٧.

(٣) العدل الإلهي، م.س.، ص ٤٤.

١- العدل الإلهي في التكوين أو العدل التكويني.
٢- العدل الإلهي في التشريع، أو العدل التشريعي.
٣- العدل الإلهي في الجزاء، أو العدل الجزائي.
٤- العدل الإلهي في الاجتماع، أو العدل الاجتماعي.

كل هذه المظاهر الإلهية للعدل، بسط المطهري البحث فيها وفصل، وفي بعضها الآخر قبض وأجمل.

واليوم، وأمام هذه الأنواع يطرح السؤال التالي:
كيف يتبدى المظاهر الجمالية للعدل الإلهي في التكوين، أو التشريع، أو
الجزاء، أو الاجتماع، أو الأخلاق؟
أهمية هذا السؤال يتطلب منها أن تتناول المظاهر تلك، واحداً
واحداً، ونعالجها بشيء من التفصيل، إيفاء لسموها وعلو قدرها.

١- العدل الإلهي في التكوين

هذا المظاهر مرتبط بالخلق والتكوين؛ يعني أن الخلق والتكوين حصل
وفق معيار العدل؛ وصورة ذلك العدل في التكوين يعني «أن الكون
قائم على أساس الحق والعدل، وقد نظم العالم على أساس الأساب
والمسبيات»^(١). وفي نص آخر يرى فيه الشهيد مطهرى أن القرآن
يصرح «بأن نظام الوجود مبني على أساس العدل، والتوازن على أساس
الاستحقاق والقابلية»^(٢).

(١) الرؤية الكونية العرحيدية، م.س، ص ٢٢.

(٢) العدل الإلهي، م.س، ص ٤٤.

وهنا، سؤالان:

— ماذا يعني بالاستحقاق والقابلية، الذين يشكلان أساس العدل؟

وبناءً للمعنى كيف تم ربط العدل بهما؟

— ما علاقة نظام الأسباب والمسببات بعدها العدل؟

إذًا، أمامنا مسألتان هما مبدآن: مبدأ الاستحقاق، ومبدأ السبيبية.

مبدأ الاستحقاق:

إن «مفهوم الحق والاستحقاق للأشياء بالنسبة إلى الله إنما هو عبارة عن الحاجة إليه في الوجود أو كمال الوجود، فكل موجود له إمكانية الوجود؛ أو إمكانية نوع من أنواع الكمال، فإن الله يفيض عليه ذلك الوجود، أو ذلك الكمال؛ لكون الله سبحانه تام الفاعلية وواجب الفيض»^(١). وقد مر سابقًا أن العدل بحسب صدر المتألهين «عبارة عن الفيض العام والعطاء العريض لكل الموجودات التي لها إمكانية الوجود، أو إمكانية نوع من الكمال دون إمساك أو ترجيح»^(٢). وبتعبير آخر: «المقصود من كون الله عادلاً هو أنه لا يهمل استحقاق، ولباقي أي موجود، فيعطي أي شيء ما يستحق»^(٣).

فيتحصل أن حقيقة الاستحقاق تساوي الحاجة الوجودية أو الكمالية عند الممكن.

و بما أن الله تعالى عادل؛ فحقيقة عدله: فيض عام، وعطاء عريض.

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٧٧.

(٢) ن.م، ن.ص.

(٣) ن.م، ص ٨١.

وعليه، فما هو حاجة وفقر وجودي، وفقاً لفيض العدل – يصير تحققًا وغنى وجودياً، وما هو حاجة وفقر كمالي – كذلك بفيض العدل يصير كمالاً وجودياً. وبإيجاز: فالعدل الإلهي، يسير بالخلق من العدم إلى الوجود، ومن القصان إلى الكمال.

من هذا الكلام يتولد سؤال يقول: لماذا تفاوتت الإمكانيات وتبينت الاستحقاقات؟ وهذا السؤال سينقلنا إلى مسائل عديدة تدور حول النظام الكوني. سنذكرها، هي، وقانون السبيبة، ووجه ارتباطه بالعدل بسياق مترابط.

أما هنا فيحضر الآن إلى جنب مبدأ العدل، مبدأ الحكمة، «كوصفين متقاربين من حيث الشبهات، والإشكالات الواردة عليهما»^(١).

سبق أن ذكرنا: أن العدل «رعاية الاستحقاق في إفاضة الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة، حيث يتوفّر إمكان الوجود أو إمكان الكمال»^(٢).

أما الحكمة فهي «أن يوجد أفضل نظام ممكن»^(٣). وفي ذلك شعر حكمي قاله الخواجة نصير الدين الطوسي:

لا يوجد حكم لائق غير حكم الحق
ولن يأتي حكم يفضل الحكم الحق
كل شيء موجود قد أوجد كما كان ينبغي

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٨١.

(٢) ن.م، ص ٧٣.

(٣) ن.م، ص ٨١.

ولم يوجد شيء لا ينفي وجوده^(١)

بناءً لهذا، يترکب اعتقاد من وصفي الحكمـة والعدل مفادـه: أن الله تعالى يفـضـل الـجـود لـكـلـ من يستحقـ الـجـودـ والـكـمالـ وـفقـاـ للـعـدـلـ، وأنـ نظامـ الـجـودـ «ـهوـ نـظـامـ الـأـفـضـلـ، وـالـأـصـلـحـ أـيـضاـ، وـلـيـسـ مـنـ المـكـنـ أـنـ يـكـونـ هـنـاكـ نـظـامـ آـخـرـ أـفـضـلـ، وـأـصـلـحـ مـنـ هـذـاـ نـظـامـ، فـالـعـالـمـ الـجـودـ هوـ أـفـضـلـ الـعـوـالـمـ الـمـكـنـةـ»^(٢).

هـذاـ مـنـ نـاحـيـةـ مـفـادـ الـاعـتـقـادـ؛ أـمـاـ مـاـ يـسـتـازـمـهـ وـيـقـتضـيـهـ هـذـاـ الـاعـتـقـادـ؛ـ فـالـحـكـمـةـ تـقـضـيـ أـنـ يـحـلـ الـكـمالـ مـحـلـ النـقـصـ، وـالـخـيرـ مـحـلـ الشـرـ،ـ وـالـجـمـالـ مـحـلـ الـقـبـحـ، وـالـهـدـفـ مـحـلـ الـعـبـثـ»^(٣).ـ وـالـعـدـلـ «ـيـقـضـيـ أـنـ لـاـ يـكـونـ هـنـاكـ ظـلـمـ، وـلـاـ تـرـجـيـحـ، وـلـاـ تـوـجـدـ الـبـلـاـيـاـ، وـالـآـفـاتـ، بـلـ أـنـ لـاـ يـكـونـ هـنـاكـ فـنـاءـ، وـلـاـ عـدـمـ؛ـ لـأـنـ مـنـ الـظـلـمـ أـنـ يـؤـتـىـ بـشـيـءـ إـلـىـ عـالـمـ الـجـودـ،ـ وـيـذـاقـ لـذـةـ الـجـودـ،ـ ثـمـ يـبـعـثـ إـلـىـ دـيـارـ الـعـدـمـ.ـ وـيـقـضـيـ الـنـظـامـ الـعـادـلـ أـنـ لـاـ تـوـجـدـ الـنـقـائـصـ مـنـ قـبـيلـ الـجـهـلـ وـالـعـجـزـ، وـالـضـعـفـ، وـالـفـقـرـ؛ـ لـأـنـ بـعـدـ ظـلـمـاـ»^(٤).

إشكـالـاتـ العـدـلـ الإـلـهـيـ فيـ التـكـوـينـ

وـالـآنـ،ـ نـعـودـ إـلـىـ تـلـكـ الـمـسـائـلـ.ـ إـذـ إـنـاـ اـعـتـقـدـنـاـ نـتـيـجـةـ الـعـدـلـ وـالـحـكـمـةـ أـنـ نـظـامـ الـجـودـ يـتـسـمـ بـالـحـكـمـةـ،ـ فـهـوـ أـكـمـلـ؛ـ حـيـثـ لـاـ عـبـثـ فـيـهـ وـلـاـ نـقـصـ وـلـاـ ظـلـمـ.

(١) العـدـلـ الإـلـهـيـ،ـ مـ.ـسـ،ـ صـ.ـ٨٢ـ٨١ـ.

(٢) الرـؤـيـةـ الـكـوـنـيةـ الـوـحـيدـةـ،ـ صـ.ـ٩٦ـ.

(٣) نـ.ـمـ،ـ صـ.ـ٩٦ـ.

(٤) نـ.ـمـ،ـ صـ.ـ٩٧ـ.

في هذا السياق، طرحت مجموعة مسائل على وجه الإشكال حول النظام والوجود، نتناول أربعة منها، وهي:

– الترجيحات.

– الشيطان.

– الشرور.

– الفناء والعدم.

الإشكال الأول: الترجيح

صياغة إشكال الترجيح وردت على الشكل التالي: «لماذا خلقت الموجودات مختلفة ومتفاوتة عن بعضها؟ لماذا خلق إنسان أسود وآخر أبيض؟ لماذا كان إنسان قبيحاً، وآخر جميلاً؟ إنسان كاملاً وآخر ناقصاً؟ لماذا كان مخلوق ملكاً، وآخر إنساناً، وثالث حيواناً، ورابع نباتاً، وخامس جماداً؟ لماذا لم يكن عكس ذلك؟... لماذا أصبح الإنسان وحده من بين المخلوقات مستعداً للتکليف والثواب والعقاب، ولم تمنع بقية المخلوقات ما منح؟»^(١).

وجه الإشكال، مطروح بصيغة السؤال أو الأسئلة. لا بصيغة الإثبات، وإن كان قد يستلزم إثباتاً فيما لو صَحَّ طرح أصل السؤال.

ثم إن مرجع الإشكال إلى فهم الاختلاف بين الخلق، فهُمَا يرجع بعض الخلق على بعض، فهو مبنيٌ على الاعتقاد بالتساوي بين التفاوت والاختلاف. والترجيح؛ بمعنى أن الاختلاف يساوي الترجيح. وكذا الترجيح يساوي الاختلاف. لذا، فإن ثبتت المساواة، صَحَّ طرح تلك

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١١٦.

المسائل، وجرى الإشكال. وإن تحققت المفارقة بينهما، بطل أصل الطرح لتلك الإشكالات.

وإن ثبتت من وجهه، جرى الإشكال بحسب ذلك الوجه. وإن كانت على نحو العموم والخصوص المطلق، جرت بحسب ثبوتها إطلاقاً أو خصوصاً.

إجابتان:

حول إشكال الترجيح هناك إجابتان: الأولى إجمالية، والثانية تفصيلية.

الإجابة الأولى:

تقول: «إن الأدلة اليقينية قامت على إثبات وجود الله، القادر العليم الحكيم، ولا يوجد دليل واحد على أن الله العليم الحكيم قد ظلم أو يظلم؛ لأن الله سبحانه لا يعادي أحداً حتى يأكل حقَّ أحدٍ بباعث هذه العداوة، وليس يحتاج حتى يغنم حقَّ أحدٍ ليختصُّ به هو. فالباعث على الظلم، إما أن يكون عقدة روحية، وإما الاحتياج، ولما كان الباعث مفقوداً في حقَّ الله سبحانه، فالظلم إذاً لا معنى له بالنسبة إليه. هو القادر المطلق والعليم المطلق والحكيم المطلق. إنه العليم بالنظام الأصلح والأحسن، وهو القادر على إيجاد ذلك النظام؛ وعلى هذا، ليس هناك دليل على أن الله قد خلق الكون بشكل مخالف للنظام الأصلح والأحسن...»^(١).

يتبيَّن أن هذه الإجابة بنيت على نفي الظلم في الكون من خلال نفي دواعيه؛ وهي العقد الروحية، والاحتياج، وكلاهما متغيران عن ساحة الله تعالى. إضافة إلى عدم الدليل على خلق الكون بصورة تخالف النظام

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١١٤.

الأحسن.

لكن مشكلة أصحاب هذه الإجابة أنهم إذا اعترضتهم «أمور لا يستطيعون توجيهها توجيهاً صحيحاً، فإنهم يعتبرونها لوناً من ألوان الحكمة والمصلحة المجهولة بالنسبة إلينا، ويختص الله بالعلم بسرّها، وبعبارة أخرى: فإنهم يطلقون عليها سرّ القدر»^(١).

هذا النوع من التفكير بحسب الشهيد مطهرى هو «لون من ألوان الاستدلال والاستدلال الصحيح»^(٢). إلا أنه يرى أنهم «يقنعون أنفسهم بأن هذه التساؤلات تطرح أمام الفكر البشري سلسلة من المجهولات وليس سلسلة من النقوص، وغاية الأمر أن يقول: إننا لا نعلم»^(٣).

وعدم العلم راجع إلى «قصور فهم البشر عن الوصول إلى أسرار الكون جمِيعاً، فإذا وجد الإنسان نفسه في كون مليء بالأسرار والحكم، فلا ينبغي له أن يشك في سرّ حكمة أو مصلحة إذا لم يصل في بعض الموارد إلى كيهما...»^(٤).

هذا الأمر متترك إلى التسليم بالحكمة الربانية.

الإجابة الثانية:

وهذه الإجابة تبني على عدة أصول:

الأصل الأول: «كمال ذات الحق وغناها».

«لما كان الله سبحانه واجب الوجود على الإطلاق، ولا يفقد أي نوع

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١١٤.

(٢) ن.م، ص ١١٤.

(٣) ن.م، ص ١١٥.

(٤) ن.م، ن. ص.

من أنواع الكمال والفاعلية، فهو سبحانه لا يعمل أبداً من أجل أن يصل هو إلى هدف، أو كمال، ليس به نقصاً، فعلمه ليس انتقالاً من النقص إلى الكمال، وحكمته لا تعني أنه يختار أفضل الأهداف لنفسه، ويصطفي أنظف السبل للوصول إلى تلك الأهداف. والحكمة بهذا المعنى تصدق في حق الإنسان فقط.

أما الله سبحانه، فالحكمة في أعماله، تعني أنه يوصل الموجودات إلى كمالاتها، وإلى الغايات التي من أجلها وجدت. وعمله الإيجاد الذي هو الإيصال إلى كمال الوجود (من العدم) أو تكملة الموجودات، ودفعها نحو كمالاتها، وخيراتها، الذي هو لون آخر من الإفاضة والتكميل»^(١).

١- وهنا، أول ميزة للنظام الكوني ارتباطيه بالذات الإلهية؛ ولما أن الذات حكيمة، فالنظام سيتسم بالحكمة؛ لأن الكامل لا يصدر إلا الكامل، وحكمته تعني الإيصال إلى الكمال، وبناءً لذلك، فخلق الكون هو الأجمل.

٢- الفرق بين الحكمة الإلهية والحكمة الإنسانية، أنها في الإنسانية تضع هدفاً وغاية وتسعى للوصول إليها، فهي تسير من النقص إلى الكمال؛ أما بالنسبة إلى الله تعالى، فحكمته إيصال الأشياء إلى غاياتها.

٣- بناً لذلك؛ نشأت الكثير من الإشكالات بسبب قياس حكمة الخالق على حكمة المخلوق: «فمعنى الحكمة الإلهية أن لفعله تعالى غاية وليس لذاته غاية، والحكمة في كل مخلوق مودعة في كيان نفس ذلك المخلوق، والله سبحانه يدفعه نحو تلك الغاية...»^(٢).

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س، ص ٩٨.

(٢) ن.م، ص ٩٨.

ومن الإشكالات «إشكال الترجيح»، فهذا ناشئ من قياس الخالق على المخلوق.

٤- وجه الأكمالية في الكون قيامه على نظام خاص. فما هو هذا النظام؟ وما هي مستلزماته؟ وماذا لو لم يتحقق خصوص هذا النظام؟ هذه الأسئلة تأخذنا إلى الأصل الثاني وهو «النظام السببي».

الأصل الثاني: النظام السببي

«يوجد للفيض الإلهي – وهو فيض الوجود الشامل لكل العالم – نظام خاص؛ فيبين المخلوقات يوجدلون من التقدم والتأخر، والعلية والمعلولة، والسببية والمبئية، وهذه الأمور لا تختلف أبداً؛ بمعنى أن أي موجود لا يستطيع أن يتجاوز رتبته الخاصة ليحتلّ رتبة موجود آخر»^(١).

يفيد النص أن الكون يدار وفق نظام الأسباب والمبئيات، وأن لكل موجود رتبة وجودية، لا يمكن أن تختلف في سلسلة ومنظومة نظام الأسباب والمبئيات. وهو ما سبقاً بعنوان «مبدأ السببية» أو «مبدأ العلية».

مبدأ العلية أو قانون الأسباب في القرآن الكريم:

يرى الشهيد مطهرى أن ما يطلق عليه «نظام الكون»، و«قانون الأسباب» يطلق عليه الدين اسم «سُنَّةِ اللَّهِ»^(٢)، وقد استعرض عدّة آيات حوله؛ منها: «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»^(٣)، وأيضاً: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س، ص ٩٩.

(٢) العدل الإلهي، م.س، ص ١٤٠.

(٣) سورة الأحزاب، آية ٦٢.

ولَنْ تَجِدَ لِسْنَةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا^(١)). وَعَلَقَ عَلَى الْأُولَى بِقُولِهِ: «إِنْ فَعَلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقَةٌ خَاصَّةٌ، وَأَسْلُوبٌ ثَابِتٌ لَا يَقْبِلُ التَّغْيِيرَ»^(٢).

وَعَلَقَ عَلَى الثَّانِيَةِ بِقُولِهِ: «إِنْ سَنَةَ اللَّهِ لَا تَبَدَّلُ إِلَى سَنَةِ أُخْرَى، كَمَا يُنسَخُ الْقَانُونُ الوضِعِيُّ، وَيُوَضَّعُ مَكَانُهُ قَانُونٌ وَضَعِيْفٌ أَخْرَى. وَهِيَ لَا تَتَحَوَّلُ كَمَا يَحْدُثُ فِي الْقَوَانِينِ الاعتَبارِيَّةِ الَّتِي تَضَافِعُ إِلَيْهَا الْمَلَحَّاتُ، أَوْ يَلْغَى مِنْهَا شَيْءٌ، وَيُصَحَّحُ ذَلِكَ الْقُسْمُ، دُونَ إِلَغَاءِ أَصْلِ الْقَانُونِ».

١- قَانُونُ السُّبْبَيَّةِ أَوِ الْعُلَيَّةِ، هُوَ نَظَامُ الْفَيْضِ الإِلَهِيِّ، فَقَدْ «نَظَمَ الْعَالَمَ عَلَى أَسَاسِ الْأَسْبَابِ وَالْمُسَبَّبَاتِ.. وَالْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ الإِلَهِيِّ» قَدْ شَاءَ أَنْ يُوجَدَ كُلُّ مُوْجَدٍ عَنْ طَرِيقِ عُلْتَهِ الْخَاصَّةِ فَقَطَ^(٣).

٢- اسْتِحَالَةٌ تَخَلَّفُ مِنْظُومَةُ نَظَامِ الْأَسْبَابِ وَالْمُسَبَّبَاتِ.

٣- النَّظَامُ السُّبْبَيَّيُّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ أَطْلَقَ عَلَيْهِ: «سَنَةُ اللَّهِ»، مُفِيدًا أَنَّهُ لَا يَقْبِلُ التَّبَدِيلَ وَلَا التَّغْيِيرَ.

٤- الْقَوَانِينِ الوضِعِيَّةِ يُمْكِنُ تَبَدِيلُهَا، وَنَسْخُهَا، وَالْإِضَافَاتُ إِلَيْهَا.

٥- التَّيْجَةُ أَنَّ الْحِكْمَةَ الإِلَهِيَّةَ، افْتَضَتِ الْخَلْقَ وَفَقَ نَظَامُ السُّبْبَيَّةِ.
وَالْسُّؤَالُ: مَاذَا يَقْتَضِيُ هَذَا النَّظَامُ؟

هَذَا السُّؤَالُ يَذْهَبُ بِنَا إِلَى الْأَصْلِ الثَّالِثِ وَهُوَ «الْتَّرْتِيبُ».

الأَصْلُ الثَّالِثُ: التَّرْتِيبُ

يَقُولُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرِهِ﴾^(٤). ﴿وَمَا أَمْرَنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلْمَنِيْحٍ

(١) سورة فاطر، آية ٤٣.

(٢) العدل الإلهي، م.س، ص ١٤٠.

(٣) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س، ص ٢٣.

(٤) سورة القلم، آية ٤٩.

بالبصرة^(١) :

يستنتج الشهيد مطهرى من ذلك أنه «حسب هذه العقيدة يوجد نظام خاص وترتيب معين لعملية الخلق، وإرادة الله وجود الأشياء هي عين إرادته وجود نظامها»^(٢).

وعليه؛ فإنه وفق الإرادة الإلهية، فإن هناك تساوياً بين وجود الأشياء ونظامها؛ بمعنى أنه كلما أوجد الله شيئاً أوجد نظامه؛ «فالكون منذ بدئه وحتى نهايته قد أوجد بإرادة إلهية واحدة بسيطة أو جدت شيئاً لا يقبل النهاية، ولم يخلق كل شيء بإرادة خاصة»^(٣).

لكن ماذا يعني الترتيب في النظام الكوني؟

– المقصود بالترتيب في خلق الأشياء؛ «أي الترتيب في فاعلية الله بالنسبة إلى الأشياء وصدورها منه؛ فقد اقتضت قدسيّة الله وعلوّ ذاته أن تكون الأشياء رتبة بعد أخرى، ويأتي بعضها بعد الآخر، فيكون لدينا صادر أول وثان وثالث، وهكذا يوجد أحدها بعد الآخر، وكل منها معلول لما قبله»^(٤)؛ فأحدها سبب والآخر مسبب.

«ففي هذا النظام يحتل الله سبحانه صدر قائمة الموجودات، أمّا الملائكة، فهم المنفذون لأوامره. وتوجد بين الملائكة سلسلة مراتب، فبعضهم يشغل منصبًا رئاسيًا لإصدار الأوامر، وبعضهم أعون وأنصار»^(٥).

(١) سورة القلم، آية ٥٠.

(٢) العدل الإلهي، م.س، ص ١٣١.

(٣) ن.م، ص ١٣١.

(٤) ن.م، ص ١٣١.

(٥) ن.م، ص ١٣٢.

- يتحصل أن النظام الكوني مبني وفق نظام الأسباب والمسببات، الذي يقتضي ترتيب عملية الخلق. فهذا القانون يفيد أن «أي معلول له علة خاصة به، وأية علة لها معلول خاص بها، ولا يمكن أن يصدر معلول معين من أية علة كانت، وكذلك يستحيل أن يصدر من علة معينة أي معلول كان.

وفي الحقيقة فإن أي موجود، يحتل مقاماً معلوماً في نظام العلة والمعلول».

ما يترتب على خصوصية «الترتيب»:

يقول الشهيد: «ويلزم من هذا أن يكون بين المخلوقات اختلاف من حيث النقص والكمال، والشدة والضعف. وهذا الاختلاف والتفاوت من لوازم مراتب الوجود وليس ترجيحاً بلا مرجع ليعد دليلاً ضد الحكمة والعدل»^(١).

تصبح الصورة التلازمية للمسائل وفق المشهد التالي:

الفيض الإلهي يحقق النظام، ثم يلزم من وجود النظام في الكون «تحقق الرتب بين الوجودات»، ثم يتولد من «تفاوت الرتب» «ظهور الاختلافات»، وهذه الاختلافات تُبطل الترجيحات؛ وبالتالي، فلا ترجيح في الكون، وإنما هناك اختلاف.

وهذه التلازمات تتطلب شيئاً من التوضيح؛ وكمدخل نفتح بالمسائل التالية:

• ما العلاقة بين نظام الكون والكون؟

(١) الرؤبة الكونية الوحدية، ص ٩٩.

- ما وَجَهَ الْإِنْتِقَالُ مِنَ النَّظَامِ إِلَى الْوِجُودِ الرَّبِّيِّ؟
- ثُمَّ كَيْفَ يَنْشأُ الْخَلَافُ مِنَ الْوِجُودِ الرَّبِّيِّ؟
- مَا فَرَقَ بَيْنَ الْخَلَافِ وَالتَّرْجِيعِ؟

المسألة الأولى:

ذاتية النَّظَامِ:

يدور الأمر فيها بين أمرين، نصوغهما بصيغة السؤال: هل خلق الله الكون، ثم وضع له نظامه؟ بحيث يكون الكون بمجموعة أشياء وحوادث لا رابط واقعيٌ وذاتيٌ بينها، ثم أوجد الله تعالى ذاك الرابط؛ على نحو يفصل الكون عن نظامه؟

أو أن الكون متصل بنظامه، بنحو لا ينفك عنه فيكون ذاتياً له؟

يعتقد الشهيد مطهرى بالأمر الثاني؛ فقد ذكر أن «نظام الموجودات هو عين وجودها الذي أفضله الله سبحانه عليها. فإن إرادة الله هي التي أعطتها النظام، ولكن لا يعني أنها إرادة معينة قد خلقت، وإنما إرادة أخرى قد أعطيت ذلك النظام، حتى يمكن الفرض أنها لو سلبت ذلك النظام لبقي أصل الخلق، بل يعني أن وجود الموجودات ورتبة وجودها قد خلقا بإرادة واحدة، فإن إرادة وجودها عين إرادة نظامها، وإنما إرادة نظامها عين إرادة وجودها. ومن هنا فإن إرادة الله سبحانه تتعلق بأي شيء عن طريق إرادة وجود سببه، وإرادة السبب عن طريق إرادة سبب السبب وغير هذا مستحيل»^(١).

المستنتج من هذا النص أن نظام الكون ذاتي الكون، وقد صيغت هذه

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٢٤-١٢٥.

الحقيقة بقوله: إرادة وجودها عن إرادة نظامها وإرادة نظامها عن إرادة وجودها. وذكر أيضًا: أن الكون يدار بسلسلة من الأنظمة والقوانين الذاتية التي لا تتغير»^(١).

مبدأ ذاتية الكون، يُسقط ويُبطل نظرية جعلية ووضعية العلاقة بين الموجودات، التي تفكك الحوادث عن روابطها.

مقتضى الذاتية، تُظهر ميزة أخرى للنظام الكوني، وهي «الترابطية» بين أجزائه، وبهذا يُبطل أصل التفكيك في العالم.

وعليه، فمن الخطأ اعتبار العالم جزأً، بل هو وحدة مترابطة «فما له إمكانية الوجود أيضًا هو بمجموع العالم بشكل كل واحد مترابط الأجزاء، وليس وجود جزء وإنعدام الجزء الآخر، فالملطروح للبحث من ناحية الحكمة البالغة هو وجود الكل أو انعدامه، وليس وجود جزء وإنعدام جزء آخر»^(٢).

مبدأ الترابطية:

يقوم هذا المبدأ على أربعة أصول:

الأصل الأول: قانون العلة والمعلول العام: «وهذا بديهي ويعُدّ الأساس الذي تقوم عليه كل العلوم، وإنكاره يستلزم إنكار كل شيء، والاستغراف في السفسطة»^(٣).

الأصل الثاني: ضرورة العلة والمعلول: يعني أن المعلول إذا وجد، وجب وجود علته «وما دام صدور المعلول من علته غير ضروري فإنه يستحيل

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٥٠.

(٢) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س، ص ١٠٣.

(٣) العدل الإلهي، م.س، ص ١٣٩.

وجود المعلول....»^(١). ثُمَّ يستتتُجُ أن «أي شيء قد وجد فقد كان وجوده ضروريًا، وأي شيء لم يوجد فعدمه ضروري»^(٢).

الأصل الثالث: تناسب العلة والمعلول: وهذا يفيد «أن علة ما لا تستطيع أن توجد معلولاً آخر غير معلولها، وأن معلولاً ما لا يمكن أن يصدر من غير علة»^(٣).

ثم يستتتُجُ من هذه الثلاثة أن نظام الكون قطعيٌّ وغير قابل للتعديل.
الأصل الرابع: توحيد المبدأ: يستتبع الارتباط اليقيني والعام بين كل حوادث الكون.

المُسألة الثانية:

نظام السبيبة وتحقيق الرتب

تلخصُ أنَّ الخلق وفقاً لنظام السبيبة، وهذا النظام ذاتيٌّ، والذاتية تستلزم الترابطية. أمَّا الآن فالسؤال: كيف تنتقل من الذاتية إلى الرتب الوجودية؟

ذاتية النظم يكون مقتضاهَا التحقق الرتبي للوجودات بمعنى أنه يستحيل تساويها؛ باعتبار أن رتبة الشيء ذاتية له وبتعبير الفلسفية «فإن رتبة أي وجود للكون.. مقومة لذات ذلك الموجود»^(٤).

فالوجوب ذاتيٌّ لواحد الوجود، والإمكان كذلك ذاتيٌّ للممكِّن، ومن المستحيل أن ينفك الإمكان عن الممكِّن، وكذا الوجوب عن الواجب؛ فإذا

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٣٩.

(٢) ن.م، ن.ص.

(٣) ن.م، ن.ص.

(٤) ن.م، ص ١٢٢.

بطل الإمكان بطل الممكن، وإذا بطل الوجوب بطل الواجب.
من هنا يتقرر: «أن ممكن الوجود واجب الإمكان، كما أن واجب الوجود
واجب الوجوب»^(١).

يقول الشهيد مطهرى: «يلزم من وجود النظام في الكون أن توجد
مراتب مختلفة، ودرجات متفاوتة للوجود. وهذا هو منشأ ظهور
الاختلافات»^(٢)؛

«فمثلاً الملك الموكل بمنح الأرزاق، أو المأمور بقبض الأرواح، هذا
المقام الذي أُسند إليه لازم لكيفية ورتبة وجوده الذي أفيض عليه؛ ومعنى
هذا أنه ليس من الممكن أن تختلط بعوضة مكان ميكائيل بأمر معين، ولا
نملة مكان عزرايل، ولا إنسان مكان جبرائيل»^(٣).

وكتشبى للرتب، يذكر الشهيد نظام الأعداد، وفيها نلاحظ أن العدد
(١) يسبق العدد (٢)، وأن العدد (٢) يسبق العدد (٣) ويأتي بعد العدد
(١)، وهكذا فإن أي عدد غير العدد (١) يسبق عدده، ويعقب عددها
آخر».

والسؤال: هل يمكن أن تغير الأعداد رتبتها وتختلط رتبة أخرى؟ فهل
يمكن للعدد (٥) أن يكون مكان رتبة العدد (٦)؟

يجيب بأن «العدد (٥) ماهيته أنه خمسة، واحتفاظه بالخمسية أنه
عين درجته ومنزلته، أي عين كونه بين العدد (٤)، والعدد (٦) وليس
شيئين منفصلين»^(٤).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٣٤.

(٢) ن.م، ص ١٥٠.

(٣) ن.م، ص ١٣٤.

(٤) ن.م، ص ١٢٣.

ولو افترضنا الواقع فإن «فرض وقوع العدد (٥) بين العدد (٦) والعدد (٨) يساوي أن الخمسة ليست خمسة، وإنما هي سبعة؛ أي إن الذي فرضناه خمسة، لم يكن في الحقيقة خمسة، وإنما هو العدد (٧)...»^(١).

وعليه يستحيل حلول الناقص مكان الكامل وكذا العكس.

والحاصل: أن المرتبة لازم لذاتية النظام؛ ما يعني استحالة انفكاك الرتب الوجودية عن نظام العلية؛ وعليه، فإن صدق نظام العلية تحقق ترتيب الوجودية.

والسؤال الآن: إلى أين يوصلنا القول بالرتب الوجودية؟

ولكن قبل الذهاب إلى ذاك السؤال، يحضر الآن سؤال يقول: ماذا لو لم يوجد نظام في العالم؟

إن «انعدام النظام المعين بين الموجودات يستلزم أن يكون أي موجود منشأ لأي شيء، ويستلزم أيضاً أن ينشق أي موجود من أي موجود»^(٢).
وعدل لذلك بالقول: فمثلاً لا بد أن يكون في حيز الإمكان انبعاث انفجار هائل من قوة ضئيلة، وأن ترك قوة ضخمة أثراً تافهاً.

ولا بد أن يكون من الممكن أيضاً تساوي أثر شعلة عود الثقب مع أثر الشمس.

ولا بد أيضاً أن يكون من الممكن حلول المعلول محلَّ علته، والعلة محلَّ معلولتها.

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٢٣.

(٢) ن.م، ص ١٣٢.

وعلى هذا، فإنه يمكن أن يصبح الله مخلوقاً والمخلوق خالقاً^(١).

المسألة الثالثة:

نشأة الاختلاف من الوجود الرتبي:

إن تتحقق الرتبة بين الوجودات يساوي حكمًا الاختلاف؛ فكما أن رتبة كل موجود ذاتية لذاك الموجود؛ وهذا يعني أن الاختلاف كذلك ذاتي للموجودات؛ بحيث يمكن التعميم بأن الوجود الرتبي يساوي ذلك الاختلاف الرتبي.

من هنا قيل: «اختلاف الموجودات ذاتي من ذاتياتها، ولازم لنظام العلة والمعلول»^(٢).

وفقاً لهذا، يحضر الآن أصل الإشكال، وهو الترجيح في بين الموجودات فما هي العلاقة بين الترجيح والاختلاف؟ هل هما متساويان أم متنافيان؟ أو ملتقيان بعضاً أو كلاً.

مفاد كلام الشهيد مطهرى التنافى بينهما؛ قائلاً بأن «الترجح هو التفرقة بين الأشياء المتساوية في الاستحقاق، وهي تعيش في ظل شروط موحدة».

أما الاختلاف؛ فهو التفرقة بين أشياء غير متساوية في الاستحقاق: «فالترجح يكون من قبل المعطي أما الاختلاف فيكون من قبل الآخذ»^(٣).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٣٤.

(٢) ن.م، ص ١٣٠.

(٣) ن.م، ص ١٢٨.

ثم يستتبّح المطهري أن: «لا وجود للترجيح في عملية الخلق، وإنما الموجود هو الاختلاف».

وللتوضيح الأمر يذكر نموذجين:

النموذج الأول:

«لو أخذنا إثناءين يسع كلّ منهما عشرة ليرات، ووضعنا أحدهما تحت حنفية الماء، وسكبنا فيه عشرة ليرات من الماء، ووضعنا الآخر تحتها، وسقينا فيه خمسة ليرات منه فهذا ترجيح، والسبب: «أنّ مثلاً الاختلاف هنا ليس من ناحية الإناء، وإنما من المالي لإناء»^(١).

هذه صورة الترجيح. أمّا صورة الاختلاف، فتصبح فيما «إذا كان لدينا إثناءان يسع أحدهما عشرة ليرات والآخر يسع خمسة ليرات، وغمستنا كلاً منها في البحر فإن الاختلاف بينهما سيستمر؛ لأن اختلافهما ناشئ من ناحية استعداد كلّ منهما وسعته، وليس من ناحية البحر، أو قوة اندفاع الماء»^(٢).

النموذج الثاني:

«لو منح المعلم طلابه المتحددين في الدرجة، والمتماثلين في العلم لو منحهم درجات مختلفة فهذا ترجيح»^(٣). لكن «إذا نظر المعلم إلى طلابه بنظرة واحدة، وجرى في تعليمهم على نحو واحد، ثمّ أدخلهم امتحاناً واحداً، وطرح أسئلة في ذلك الامتحان تشمل الجميع»^(٤)، وأجاب بعضهم بامتياز للدرس واجتهاد، وآخر أجاب بخلل لقصیر وكسل

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٢٨.

(٢) ن.م، ص ١٢٨.

(٣) ن.م، ن. ص ١٢٩.

(٤) ن.م، ص ١٢٩.

«عندئذ أعطى المعلم الدرجات حسب الأجوية، فإنه لا بد حينئذ من اختلافها، ولا يعد هذا ترجيحا وإنما هو اختلاف.

وليس من العدالة أن يجمع المعلم كل الدرجات ثم يقسمها بين الطلاب بالسوية. وإنما تفرض العدالة أن يعطي المعلم كلاماً من الطلاب ما يستحق»^(١).

«والتفريق في مثل هذه الدعوى هو عين العدالة، وعدم التفريق فيها هو عين الظلم والترجيح»^(٢).

والنتيجة: أن النقص يتحقق في قابلية القابل، لا في فاعلية الفاعل.

الإشكال الثاني: الشرور

وهنا مسائل:

ما هي علاقة الشرور بعبد الله العدل؟

ثم هل هناك شر في الكون؟ يعني أن الباطل هل له تحقق وجودي؟

بناء لوجود الشر والباطل، فما هي ماهيته؟

أيهما الأصل، الحق أم الباطل؟

هل يخلق الله الشر، أو أن صدوره إنساني؟

ثم ما هي العلاقة بين الشر والخير؟

هل يمكن حذف الشر من العالم؟

كيف ينشأ الشر؟ وهل له آثار دنيوية وأخروية؟

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٢٩.

(٢) ن.م، ن. ص.

هل يتناسب وجود الشر مع الحكمة الإلهية؟
كيف تناولت النصوص مسألة الشرور والحق والباطل؟
ثم ما هي آية علاج هذه التساؤلات حسب الشهيد مطهرى؟
الإجابة عن هذه المسائل، تكون من المبادئ التالية:

المبدأ الأول: إطلاق الفيض والعطاء الإلهي

مر أن الفيض الإلهي الشامل لكل العالم له نظام خاص، وهو نظام السبيبة والمبنيّة، وأن هذه الأمور لا تختلف أبداً.

«ولما كانت الذات الإلهية كمالاً مطلقاً، وخيراً مطلقاً، وفياضة على الإطلاق، فهي تعطي ولا تمسك»^(١).

وهذا يعني أن العطاء يطلق في جانب الفاعل.

ولكن، هل يتلقى القابل للعطاء بشكل متساوٍ؟ هذا السؤال ينقلنا إلى قابلية القابل وقد مر.

المبدأ الثاني: قصور القابل

تقدّم أن الرتب في الوجود ذاتية، وفقاً لنظام الأسباب والمبنيات. وأنه بعد التحقق الرتبي بين الموجودات، تأخذ الموجودات مظاهر الاختلاف، فيكون الاختلاف ذاتياً.

والسبب أن «الموجودات تفاوت مع بعضها في النظام الكوني من حيث قابليتها لاكتساب الفيض، من مبدأ الوجود»^(٢).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٧٤.

(٢) ن.م، ص ٧٣.

وبناءً لذلك؛ فالفيض المطلق يعطي «لكلّ موجود ما هو ممكّن له من وجود أو كمال وجود»^(١).

وفقاً لهذا؛ فلا يكفي لوجود حقيقة، أو واقع ما إحرار الفياضية بالنسبة إلى الله سبحانه، وكونه تامّ الفاعلية، وإنما يوجد شرط آخر؛ وهو قابلية القابل.

وهذه القابلية تكون في موارد كثيرة منشأ لحرمان بعض الموجودات من بعض الخيرات، والكمالات.

وهي السرّ في ظهور بعض النقائص من قبيل الجهل، والعجز من حيث النظام الكلّي، ومن ناحية ارتباطها بواجب الوجود»^(٢).

قابلية القابل لاكتساب الفيض متفاوتة، والقابلية لا يمكن أن تلقي أكثر أو أكبر مما تتقبل، فهي تقبل بقدر ما يمكن أن تتقبل وجوداً، أو كمال وجوداً؛ فالشيء هو هو برتبته، وإن انتفت الرتبة انتفى الشيء. وقد تقدّم أن رتبة الشيء قوامه؛ فالخروج عن الرتبة يخرج الشيء عن هويته وما هيته.

أما فاعلية الفاعل فهي عطاء مطلق، لكن قابلية القابل أخذ مقيد، وكذا الفاعلية عطاء عام، والقابلية تقبل خاصّ.

لذا؛ فإن محدودية القابل، وتقويمه برتبة، تأخذ مظاهر الاختلاف في الوجود، فبعضه حجر، وبعضه شجر، وبعضه إنسان، وأخر حيوان، وبعضه ملائكة... ومن المستحيل أن ينفك الحجر عن الحجرية، وكذا الشجر عن الشجرية، والإنسان عن الإنسانية، والملائكة عن الملائكة... ولو فرض

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٧٣.

(٢) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س، ص ١٠١.

الانفكاك لم يعد الحجر حجراً، ولا الشجر شجراً ولا الإنسان إنساناً...

- مقدار التقبل لكلّ قابل هو مكمل له أو كمال، وهداية له وفقاً لمبدأ إ يصل كلّ شيء إلى كماله كما مرّ. فالإنسانية كمال الإنسان، وكذا الحجرية، والملكية... وعليه، فما تقبله كلّ قابل هو مقدار ما يكمله، من هنا يقال: إن كمال كلّ شيء بحسبه.

- كمال كلّ شيء بحسبه إن قيست كلّ رتبة بما تلقت، أو قيس كلّ قابل بما تقبل. لكن إن قيست الرتبة إلى رتب أعلى مما تقبلته الأعلى لا يمكن أن تقبله الأدنى؛ مثلاً: العاقلية كمال الإنسانية؛ فهي لرتبة الإنسان، لكن لو قيست الحجرية أو الشجرية أو ما ماثلها للإنسان لكان فاقدة للعاقلية.

من هنا ينشأ الفقدان والحرمان، والذي يأخذ مظهر العجز أو الفقر، أو الضعف، أو الجهل.. وهو ما يطلق عليه «بالشروع العدمية»؛ وذلك لعدم وجوده أصلاً، وإنما نشا بسبب قياس الرتب على بعضها.

- النتيجة: أن الكون القائم وفق نظام السبيبية، يتولّد من الرتب الوجودية، والرتب تتحقق بحسب القابلية، وقابلية كلّ شيء بحسبه كمال له، ولكنها إذا نسبت لما هو أعلى ستظهر النقص، «لكرها عدمية» وهي التي تسمى بالشروع العدمية.

وبهذا يظهر أننا لا نستطيع دراسة الكون والوجود بجزء؛ لأن الصورة لن تتضح حول الشروع إلا إذا درس مترابطاً، وقد تقدمت. ونعرض لها الآن بما يفيدها في الموضوع.

المبدأ الثالث: بطلان التفكيك لأجزاء الكون

كون العالم سائراً حسب نظام العلة والمعلول، وهذا النظام كلي؛ فالعلم إذاً يجري حسب القوانين والستن، والقرآن يؤيد هذا بصرامة كاملة»^(١).

وفي نص آخر يقول المطهري:

«ولما كان العالم سائراً حسب نظام كلي لا يختلف، فهو في ذاته ككل واحد يرفض التجزئة؛ أي أن الحلقة مجموعاً عنها تشكل تركيباً عضوياً واحداً».

إذاً، «ليس فقط لا تقبل الشرور والأمور العدمية التفكيكية عن المخارات والأمور الوجودية، وإنما الكون بكل أجزائه، يرفض التفكيك والتجزئة؛ ككل واحد وانعكاس واحد»^(٢).

- ظهر مما سبق أن علاج إشكالية الشر في العالم، لا يكون بالنظر إلى الأمور نظرة جزئية؛ لأن النظرة هذه لا تنتج رؤية عامة وشاملة. ومن ناحية أخرى، قد يكون الشيء لو نظر إليه بذاته لكان شرًّا، لكن لو نظر إليه ضمن مجموعة أو نظام كلي لكان خيراً وجمالاً. ومن ناحية ثالثة، قد يكون شيء ما حياة لشيء، وموتاً لآخر؛ فمثلاً سُم الأفعى للإنسان يميته، لكن سُم الأفعى للأفعى حياته.

- بطلان التفكيك لأجزاء الكون يحتم دراسة الكون ككل واحد، مترابط يرفض التجزئة.

- دراسة الكون ككل واحد تبيّن أن الكون يسير وفق نظام لا يختلف،

(١) الرؤية الكونية التوحيدية، م.س، ص ١٠٢.

(٢) ن.م، ن.ص.

إذ إن النظام الكلّي يحکمه من أبسط ذراته إلى أضخم مجرّاته؛ لأنّ سنة الله لا تتحوّل ولا تتبدل - كما تقدّم -.

- سير الكون وفق نظام السبيبة ككلّ، وتحقّق الرتب، إذًا، دائمًا كلّما تحقّق وجود أو كمال لرتبة أعلى، فهو غير موجود لرتبة أدنى ما يعني أن الفقدان أمر ذاتي لا ينفك، من هنا قيل: إن الشّرور والأمور العدّمية لا تقبل التّفكّيك عن الخيرات والأمور الوجودية. وهذا لا ينقص من كمال الكامل، ولا يزيد من نقصان الناقص.

- ثبت بالبرهان أن الكون قائم على أساس الحق والخير، لا على زيف الباطل والشرّ.

والسؤال هنا: ما معنى خيرية وأحقية الكون والعالم؟
ولماذا ينشأ الباطل؟

هذا ما نعقد له عنواناً مستقلّاً فيما يأتي.

المبدأ الرابع: قيام النظام الكوني على الحقّ

تذهب المدرسة الإلهيّة وبصورة قاطعة إلى «أن خلق العالم حقّ، وأنه هو الخير بعينه، يرون أن ليس فيه أيّ نقص، ولا زيادة، ولا هو باطل، ولا لغو، ولا أعموبة، وأنه ليس في عالم الوجود ما لا ينبغي أن يكون»^(١).
وفقاً للنصّ، يظهر أن الحقيقة والخيرية، هي فعل ما ينبغي في الكون لذا تبطل الزيادة والنقص، واللغو وكلّ ما لا ينبغي.

والسؤال: ما هو مبني هذه المدرسة؟

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٤٧٤.

أولاً: النصوص

تستند هذه النظرة إلى نصوص منها قوله تعالى: «الذِّي أَخْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»^(١). وقوله تعالى: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^(٢). وأيضاً: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا يَعْلَمُ بِهِ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ تَتَحَذَّلُهُوا لَا تَتَحَذَّلُنَا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ»^(٣).

ثانياً: مقتضى الحكمة الإلهية أصلة الخير

ترى الحكمة الإلهية أن أصلة الوجود للحق، للخير، للجمال، للكمال^(٤). وأن الوجود المطلق خير محض، ليس فيه أي شر، ولا نقص ولا قبح»^(٥).

فالمعادلة: الوجود يساوي الخير والحق، وبتعبير آخر: فإن الخير والحق يدوران مدار الوجود حيّثما دار؛ فحيث كان الوجود كان الخير والحق. وهذا يرتب بطلان الشر والباطل؛ لأن إثبات الخير يبطل الشر، وكذا إثبات الحق يبطل الباطل.

إذاً لم يوجد الله باطلاً في خلقه..

فمن أين ينشأ الشر والباطل؟

تقدّم الكلام بما يتصل بالشرور العدمية «التي هي من نوع الخلاء والعدم - وبعبارة أخرى: لأن الفراغات التي هي من قبيل الجهل والفقر، المنتشرة في الكون - ترتبط بنظام الكون برابطة عدم قابلية ظرفيتها

(١) سورة السجدة، آية ٧.

(٢) سورة طه، آية ٥٠.

(٣) سورة الأنبياء، آية ١٦-١٧.

(٤) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٤٧٥.

(٥) ن.م، ن.ص.

ونقصان إمكاناتها. وهذا يعني أن كلّ موجود في النظام التكويني، يعني نقصاً؛ فذلك من جهة نقصان قابلية وليس بسبب إمساك الفيض عنه، حتى يعدّ ظلماً أو ترجيحاً^(١).

وبناءً لذلك :

الشّرور التي هي بذاتها أمور عدمية كالجهل والعجز والفقير هي صفات حقيقة (أي غير نسبية) ولكنها عدمية^(٢).

ملاك (الشرّية) كالجهل والعجز والفقير وما ماثلها كونها أموراً عدمية أو «فقدانية» فالملاك هو (الفقدان) فمثلاً: «الجهل فقدان للعلم وعدم له، والعلم كمال واقعيٌ حقيقيٌ، ولكن الجهل ليس واقعياً...»^(٣).

وهذا يفيد أن العدمي غير واقعيٌ، وهو اعتباريٌ غير وجوديٌ؛ «فالضرر ليس إلا عدم الملك وليس هو ملكاً لشيء، فالفاقد للثروة، وليس هو المالك لشيء اسمه الفقر»^(٤).

والنتيجة، أن حديثنا عن الشّرور هو عن العدم والفقدان وهذه الشّرور؛ «قال الحكماء فيها: لا يتعلّق بها الإيجاد والخلق، فهي بالذات ليست معلولة ولا مجعلولة وإنما هي معلولة ومجعلولة بالعرض»^(٥).

منشاً الشّرّ الوجودي

أما «الشّرور التي هي بذاتها أمور وجودية، ولكنها تتصف بالشّرّ؛ لأنها منشاً أمور عدمية، مثل السّيول والزواحف السامة، والحيوانات

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٧٥.

(٢) ن.م، ص ١٦٤.

(٣) ن.م، ص ١٥٩.

(٤) ن.م، ن. ص.

(٥) ن.م، ص ١٦٧.

المفترسة، والمicroبات والأمراض، فلا شك أن الشر فيها صفة نسبية. فما هو شرّ من هذه الأمور فهو شرّ بالنسبة إلى شيء معين، إن سمة الحياة ليس شرّاً للحياة نفسها، وإنما هو شرّ بالنسبة إلى الإنسان، أو الموجودات الأخرى التي تجد ضرراً منه، والذئب شرّ بالنسبة إلى الشاة، ولكنه ليس شرّاً بالنسبة إلى نفسه أو إلى النبات ...

إذا الشر المطلق لا وجود له في الكون، والموجود هو الشر النسبي فاعلم ذلك»^(١).

وهنا أمور:

١ - سبق أن معيار الشر عدميته وفقدانيته، وما كان عدمياً، يقال له شرّ «عدمي»، إلا أن هذا الشر العدمي يستلزم، أموراً تؤدي إلى عدemiات، وفقدانات؛ من هنا يطلق على المستلزم، شرّاً وجودياً، وذلك كالسيول والزواحف السامة ...

والسؤال: هل الشر الوجودي، هو شرّ بذاته، أو بالنسبة إلى غيره؟

اعتبر الشهيد مطهرى أن «وجود العقرب والذئب لأنفسهما خير، إنهم لأنفسهما كما نحن لأنفسنا؛ إذن لا يوجد شيء بالنسبة إلى نفسه شرّ. وإنما يمكن أن يكون وجود شيء شرّاً بالنسبة إلى شيء آخر. وليس من شك أيضاً أن الوجود الحقيقى والواقعى هو وجود أي شيء في نفسه، أما الوجود الإضافي فهو أمر نسبي، واعتباري؛ ولهذا فهو ليس واقعياً؛ يعني في الحقيقة، ليس له مكان خاص في نظام الوجود والواقع حتى يقال: لماذا أعطى الوجود النسبي لهذه الأشياء؟»^(٢).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٦٤-١٦٥.

(٢) ن.م، ص ١٦٦.

٢- إذا، الشيء نسبة لنفسه هو خير، ولا شيء شر لنفسه، وعليه، فما يقال له شر هو شر بالنسبة لشيء آخر، وهذا ما أطلق عليه «الشر النسبي».

٣- الشر النسبي ليس وجوداً واقعياً، ولكنه متزمع من قياس علاقة بين شيئين. بناءً لذلك، فليس للشروع وجوداً سواءً كانت عدمية بذاتها أم وجودية تستلزم أموراً عدمية. والعدم ليس أمراً وجودياً ليتعلق به الخلق، وما يخلق هو الوجود، فلولا الوجود لما تحقق العدم. «فالعدم والوجود كمثل الشمس والظل... فما هو الظل إذا؟ هو الظلمة، والظلمة ليست شيئاً سوى عدم النور...»^(١). فالشمس «سبب لإيجاد الظل، ومن الطبيعي إن لم تكن شمس لم يكن ظل، ولكن سببية الشمس للظل تختلف عن سببيتها للنور، فالشمس واقعاً وحقيقة تشيع النور، ولكن لا توجد الظل بنفس تلك الدرجة من الواقعية؛ لأن الظل ليس شيئاً مستقلاً حتى يوجد، وإنما هو ناشئ، من محدودية النور، بل الظل هو عين محدودية النور.. وهكذا الحال في موضوع الشروع... فالشروع أمور اعتبارية وعدمية، والعمرى في الإنسان الأعمى ليس واقعاً مستقلاً... وإنما العمى عدم مثل سائر الشرور، والعدم ليس بحاجة إلى مبدأ ولا إلى خالق»^(٢).

منشاً للشر والباطل في الجنبة الإنسانية:

أصلية الحق في الإنسان:

«يعتقد الإسلام أن في الإنسان نزوعاً ذاتياً نحو الصدق والأمانة والعدالة، وبحسب تعبير القرآن، إن الإنسان حنيف، يطلب الحق؛ أي إن به ميلاً فطرياً إلى الكمال والخير والحق.

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٦١.

(٢) ن.م، ص ١٦٨.

١- نزوع الإنسان نحو الحق والصدق والأمانة والعدالة، مقتضى الفطرة، - فطرة الخلق - تقدم أن العالم مبني على الحق، ومن مظاهر هذا البناء بناء الإنسان، بتلك الفطرة، وتوجهها نحو ذاك، وهنا يتبيّن التلاويم والتناقض بين خلقة العالم وخلقة الإنسان، وتناسب ما بني عليه ذاك مع ما يميل إليه هذا - وقد سبق الكلام في هذه النقطة.

٢- فطرة الحق في العمق الإنساني تعني أنه أصيل، وأصالة الحق في الفطرة ثُبِّت عَرْضَيَّة الباطل.

٣- طبيعة الانشداد إلى الحق وبافي القيم متلائمة مع المسير نحو الكمال.

٤- معيار توصيف الشر في الفعل الإنساني مختلف عن معيار التوصيف في الفعل الإلهي، وسيأتي التفريق إن شاء الله تعالى.

أصالة الاختيار والحرية في الإنسان:

١- ارتباط هذا الأصل بما قبل، لإثبات اختيارية فعل الباطل؛ فالباطل فعل اختياري إرادي، يخالف الإنسان فيه فطرته، فيتحقق الشر، إذ إنه «.. يملك الحرية وحق الاختيار؛ ولذلك، فهو قد يحرف عن سيره، فيعادي الحق، ويظلم ويذبح. هذه يراها القرآن انحرافات وقتية عابرة»^(١). فالانحراف وقتى، لأن الأصالة للحق.

٢- «وعليه، فالباطل - ومن هذا المنظور - يعتبر حالة نسبية طارئة، ولا تعدو أن تكون ظاهرة طفيليّة. فما هو منشأ الظلم؟ منشأه: هو أن الظالم، بدلاً من استخدام تلك الفطرة الملكوتية الربانية فيما يرضي الله،

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٤٩٢.

يستخدمها لإرضاء ما هو شيطاني، وغير إلهي»^(١).

وعليه، فالنتيجة أن منشأ الظلم، هو الانحراف عن الفطرة الإلهية، وإرضاء الأهواء الشيطانية^(٢).

يقول المطهري في ذلك:

«إن الباطل والشر، ينبعان من انحراف في خط السير، يعتبر من لوازم حالة من حالات وجود الإنسان، وهي كونه حراً مختاراً، الحق أصيل والباطل طارئ، وال الحرب سجال دائمًا بين الأصيل والطارئ، ولكن الغلبة لا تكون دائمًا للباطل»^(٣).

٤ - ثنائية العلاقة بين الحق والباطل تقابلية تعاندية؛ فالأفعال إما حقة وإما باطلة، ولا تصدق أفعال لا هي حق ولا باطل. من هنا جاء في الحديث: «بين الحق والباطل باطل»؛ لذا، فإن لم يكن مع الحق فهو مع الباطل.

وفق هذا المنظور تبطل «الحيادية» لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء؛ لأنها عندئذٍ من أنواع الباطل.

٥ - التركيز على الترابط بين الحرية والباطل؛ فحيث لا حرية إنسانية لا ينشأ الباطل، من هنا فالباطل فعل إنساني اختياري - كما مر - وهذا مقتضى النصوص **﴿إِنَّا هَدَيْنَاكُمْ سَبِيلًا إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾**^(٤)، أو **﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾**^(٥).

(١) ن.م، ص ٤٩٣.

(٢) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٤٩٣.

(٣) ن.م، ن.ص.

(٤) سورة الإنسان، آية ٣.

(٥) سورة النساء، آية ٧٩.

بهذا يبطل القول بالجبر؛ بمعنى أن الأفعال الباطلة، أُجبر الإنسان على القيام بها - وقد مر -

الإشكال الثالث: وجود الشيطان

هل يتنافى وجود الشيطان مع الحكمة والعدل الإلهيَّين؟

هذا يستدعي مجموعة مسائل حول الشيطان؟ فما هي حقيقته؟ وما علة خلقه؟ وهل أصل وجوده خير أو شر؟

ثمَّ ما هو مدى تأثيره ونفوذه؟ فهل يشمل التكوينيات والتشريعيات أو لا؟

ما هي نظرة القرآن الكريم للشيطان وأثره؟ وهل يعتبره من الإنس أو من الجن؟

ثمَّ ما هي طبيعة الأفعال التي ذكرت للشيطان؟ فهل هي قاهرة للإرادة الإنسانية أو مقهورة لها؟

- «في الرؤية الكونية الإسلامية... لا يوجد شيء قد خلق، وما كان ينبغي خلقه، أو خلق سينَا. كلَّ شيء قد خلق جميلاً، وفي موقعه المناسب، وكلَّ شيء قد خلق من قبل ذات الله الواحد القهار»^(١).

- هنا أساس، وهو أنَّ كلَّ ما خلق خلق في موقعه المناسب، ولم يخلق شيء ما كان ينبغي أن يخلق، لذلك؛ فإنَّ كلَّ ما صدق عليه الوجود صدق عليه الخير - كما مر - باعتبار أنَّ الوجود يساوي الخير.

- مقتضى الحكمة الإلهية أنه يوصل كلَّ مخلوق إلى كماله؛ ولذا فكلَّ ما فرض خلقه، فهو واصل إلى كماله الخاص به، وهذا قد ثبت

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٩٢.

بالنص القرآني أيضاً قال تعالى: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^(١).

هنا يحضر التساؤل حول الشيطان؛ فهل تتطبق عليه القاعدة باعتباره خلقاً وجودياً، أو أنه استثناء من ذلك؟ ثم لماذا سمي الشيطان بالشيطان؟

- نبدأ من السؤال الأخير؛ فقد ورد أن الشيطان لغة من فعل «شَطَّن» ومعناها بعد، وسمي الشيطان بذلك لبعده عن الحق وتمرده^(٢). ثم استفید أن الشيطان سمي كذلك، لبعده عن الحق وتمرده^(٣)؛ فالشيطان هو بعيد عن الحق. وقد ورد في النصوص بكثرة، سواء قرآنية أم روائية أم دعائية.

مدى النفوذ للفعل الشيطاني:

إن «منطقة نفوذ الشيطان» تحصر في حدود التشريع ولا تشمل التكوين، فالشيطان يؤثر في مجال الأفعال التشريعية، والتوكيلية للإنسان، وهو يؤثر في مجال الإنسان فقط، ولا يتناول غيره وحتى نفوذه في مجال الإنسان، محدود بحدود الفكر، ولا يشمل الجسد ونفوذه في فكر الإنسان محدود أيضاً بحدود الوسوسة، وإظهار الباطل بعظهر الحق، وقد عبر القرآن دائماً عن نفوذ الشيطان بكلمات «التزيين» و«التسويف» و«الموسسة» وما يشبهها^(٤).

الخلاصة تقول: إن نفوذ الشيطان ضمن دائرة محددة جداً وهي دائرة الفكرة، والتي تمظهر بالموسسة، والتزيين...

(١) سورة طه، آية ٥٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ص ٥٠٣.

(٣) ن.م، ص ٥٠٣.

(٤) العدل الإلهي، م.س، ص ٩٢.

- لو درسنا طبيعة الفعل الشيطاني، وقارناه بالإرادة الإنسانية يلاحظ أن أفعال الشيطان التي وردت في القرآن من وسوسه، وإيحاء، وإغراء، وتزيين، ومس، ونزع، وصد، وفتنة، وتسويل وغيرها هي أفعال أمام قوة الإرادة مقهورة، والإرادة قاهرة. وهذا يعني أن الطرف الإنساني هو الأقوى عندما يشتد الصراع.

- «ثم إن فلسفة وحكمة هذا المدار من تسلط الشيطان على الإنسان هي «حرية الإنسان»؛ فقيمة الوجود الإنساني توجب أن يكون حرّاً مختاراً، والوجود الحرّ لا بدّ أن يكون دائمًا على مفترق طريقين وأمام دعوتين، حتى يستطيع تحقيق كماله الذاتي عن طريق اختياره المُخْصَّ». ^(١)

أمام هذا النص يمكن التوقف عند أمور:

أ- يبيّن الشهيد مطهرى حقيقة في غاية الأهمية، تترتب وفق الشكل التالي: قيمة الوجود الإنساني توجب الحرية، ومعنى الحرية إمكان أن يختار المرء أحد طريقين متضادين وكمال الإنسان مرتبط باختياره لأحد هذين الطريقين.

ب - الطريقان، أحدهما ضد الآخر، أحدهما نحو القيم وعالم الملائكة، فهو علوي، والآخر نحو المادة وهو النفس فهو سفلي، فهنا خطأ: علوي وآخر سفلي، نوراني وظلماني.

ج - الروح الإنسانية منشقة من مصدر النور، وقد فطرت على التعلق بالنور، وعليه، فالروح تتوجه فطرة نحو القيم الإلهية، قيم النور، فابنها علوي. ولا يمكن أن يكون سفلياً؛ لاستحالة صدور النور والظلمة من

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٩٣.

القيم الإلهية.

د - إذا، لكي يتحقق الطريق الثاني كان لا بد من وجود الشيطان، الذي يقوم بدور التزين والوسوسة وغيرها مما يحقق الجانب السفلي. ه - بهذا يقع الإنسان بين طرفيين، و-tierz إرادته التي بها يحقق كماله اختياراً وذلك بقهره للفعل التزييني الشيطاني.

والسؤال: من الذي أعطى المنصب للشيطان؟

منصب الإضلال الشيطاني

«إن الله - حسب المنطق القرآني - هو الذي أعطى الشيطان منصب «الإضلال»، وفي ذلك يقول القرآن الكريم:

﴿وَاسْتَفْرَزْ مَنْ أَسْتَطَعَّ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلَبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأُولَادِ وَعَذْهُمْ وَمَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غَرُورًا﴾^(١).

ويعلن الشيطان استعداده لقبول منصب الإضلال حيث يقول: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ۖ ثُمَّ لَأَتِنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾^(٢).

من ناحية الإنسان سبق القول بأن حدود الشيطان منحصرة؛ وعليه لا وجود للإلزام، ولا للإجبار بالنسبة للإنسان.

«سلطة الشيطان على الإنسان ضيقة جداً، وتابعة لإرادة الإنسان نفسه، والإنسان يستطيع أن يوسع سلطة الشيطان عليه أو يضيقها حتى يصل بها إلى العدم. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا

(١) سورة الإسراء، آية ٦٤.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٦ - ١٧.

وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ فَإِنَّا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَعْوَلُونَهُ^(١).

وينقل القرآن عن لسان الشيطان جوابه للمعترضين عليه، والمعتبرين إياه مسؤولاً عن صلالهم حيث يقول:

«وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُنِي وَلَوْمُوا أَنفُسَكُمْ»^(٢).

قيمة الشرور

١- إظهار الجمال:

وهذه القيمة تنشأ من مبدأ «أن القبح يظهر الحسن» إذ «الشروع... هي لازمة لإظهار الأشياء الجميلة، فلو لم تكن مقارنة ومقابلة بين القبح والحسن لم يوجد قبح، ولا جميل، ومن القبيح أن لا يكون جميل وقبيح»^(٣).

فلو لم تكن الجبال لم توجد وديان ولا ينحدر الماء.

بناءً لذلك

«لو كان كل الناس جميلاً لم يكن أحد منهم جميلاً، ولو كانوا جميعاً قبيحين، لم يكن هناك ولا قبيح واحد. لو كان الناس كلهم يوسف الصديق، لأنجحى الجمال من صفحة الوجود...»

فإحساس الإنسان بالجمال، وإدراكه له، لا يوجدان إلا ضمن شروط، وهي أن يكون في مقابل الجمال قبح. فالناس يتجدبون نحو ذوي

(١) سورة النحل، آية ٩٩-١٠٠.

(٢) سورة إبراهيم، آية ٢٢.

(٣) العدل الإلهي، م.س، ص ١٧٩.

الجمال؛ لأنهم يرون ذوي القبح، فيشيحون بوجوههم عنهم»^(١).
إن «قوة الجاذبية عند ذوي الجمال تكتسب حدة من القوة الطاردة
عند ذوي القبح؛ ولهذا فلذوبي القبح حق في أعناق ذوي الجمال»^(٢).
«ولو كان الكل على صورة واحدة لم يوجد التحرك، ولا المحاولة،
ولا الحب، ولا الغزل، ولا التألم ولا التأوه، ولا التحرّق، ولا الانصهار
ولا الحرارة...»^(٣).

لذا قيل:

في مصنع الحب كان لا بد من وجود الكفر.

٢- تكميل الجمال:

يعنى أن الاختلاف المودع في الكون مؤسس للجمال ككل؛ فيكون
الجمال متحققاً في بعض وآخذاً إلى الجمال في الكل.

فلو «لم يوجد الاختلاف والتفاوت لم توجد الكثرة، ولا التنوع، ولا
الموجودات المختلفة. ويفقد النظام والمجموعات مفهومها، فلا توجد
المجموعة المناسبة الجميلة، ولا المجموعة القبيحة.. وتحصر عظمة
الكون وجماله في تنوعه العريض، وتلوّنه المختلف والقرآن الكريم يتّخذ
وجود الاختلاف آية وعلامة على قدرة الحكم العليم، من قبيل اختلاف
الألوان، والألسنة والليل، والنهر...»^(٤). بناءً لذلك،

ترتبط العظمة والجمال بالتنوع والتلوّن؛ لذا قيل:

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٧٩.

(٢) ن.م، ن، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٣) ن.م، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٤) ن.م، ص ١٧٨ - ١٧٩.

إنما الكون عين وحال وحاجب،
وكل شيء في مكانه جميل^(١).
فكـلـ شيء في مكانه جميل.

«أيها الحاجب المعوج لو كنت مستقيماً لكـتـ أـعـوج».
«إن الهجوم كان جميلاً من الأسد، ومن الغزال الهروب جميل».

٣- توليد الجمال:

يعنى «أن بين ما نسميه شروراً ومصائب، وما نطلق عليه اسم الكمال
والسعادة بينهما علاقة العلة والمعلول. فالشرور كامنة في أعماق الخيرات،
ومولودة منها»^(٢) وعليه:

هذا يفيد أن بعض «الشرور» وال المصائب هي علة الكمال، والجمال.
هذا الأمر مرتبط بطبيعة تركـبـ الكـونـ وأـسـلـوبـهـ؛ إذ «إنـ الكـونـ قدـ
خـلـقـ بـأـسـلـوبـ التـضـادـ: الـوـجـودـ وـالـدـعـمـ، الـحـيـاةـ وـالـمـوـتـ، الـبـقاءـ وـالـفـنـاءـ،
الـصـحـةـ وـالـمـرـضـ، الشـيـخـوـخـةـ وـالـشـيـابـ، وـأـخـيـرـاـ، السـعـادـةـ وـالـبـؤـسـ، كـلـ
هـذـهـ توـائـمـ»^(٣).

وفي ذلك قيل:
«الـضـدـ مـخـفـيـ فـيـ ضـدـهـ
وـالـنـارـ تـنـدـمـجـ فـيـ المـاءـ الـحـارـقـ»^(٤).

(١) ن.م، ص ١٧٨.

(٢) العدل الإلهي، م.س، ص ١٧٨.

(٣) ن.م، ص ٢٠٥.

(٤) ن.م، ص ٢٠٨.

وفي «أعمق الشدائـد والـمـصـائب تـكـمن السـعادـة والـرـفـاه، وأـحيـاناً تـكـمن المصـائب في أـعمـاق السـعادـة... هـذـا هو أـسـلـوب الـكـون» **«يـوـلـج الـلـيـلـ فيـ النـهـار وـيـوـلـج الـنـهـارـ فيـ الـلـيـلـ»**^(١).

فـأـثـرـ الشـرـورـ **«نـؤـكـدـ أـنـهـاـ مـقـدـمـةـ لـوـجـودـ الـأـشـيـاءـ الـجمـيلـةـ»**^(٢).
«فـإـنـ مـعـ الـعـسـرـ يـسـرـاـءـ إـنـ مـعـ الـعـسـرـ يـسـرـاـءـ»^(٣).

«فالـقـرـآنـ لاـ يـرـيدـ لـنـاـ أـنـ نـتـوـهـ أـنـ بـعـدـ الشـدـدـةـ يـسـرـاـ فيـقـولـ: مـعـ الشـدـدـةـ يـسـرـ، أـيـ إـنـ الـيـسـرـ فيـ أـعـمـاقـ الشـدـدـةـ، وـمـقـارـنـ لـهـاـ.

«وـالـحـيـاةـ كـامـنـةـ فـيـ الـمـوـتـ وـالـمـحـنـةـ، كـمـاـ يـكـمـنـ إـكـسـيرـ الـحـيـاةـ فـيـ أـعـمـاقـ الـظـلـمـاتـ».

أهمية الشدائـد

يعـتـبـرـ الشـهـيدـ مـطـهـريـ أـنـ «الـشـدائـدـ وـالـمـصـائبـ ضـرـورـيـةـ لـتـكـاملـ الـإـنـسـانـ؛ فـلـوـ لـمـ تـكـنـ الـمـحـنـ وـالـآـلـاـمـ لـانـدـعـمـ الـإـنـسـانـ وـارـتـمـىـ فـيـ أحـضـانـ الـفـسـادـ وـالـضـيـاعـ».

وـهـذـهـ الـخـصـوصـيـةـ - أـيـ خـصـوصـيـةـ كـوـنـ الشـدائـدـ وـالـمـشاـكـلـ مـقـدـمـةـ لـلـكـمالـ وـالـتـقـدـمـ - مـقـصـورـةـ عـلـىـ الـمـخـلـوقـاتـ الـحـيـةـ، وـلـاـ سـيـماـ الـإـنـسـانـ»^(٤).

وـقـدـ أـورـدـ نـصـاـلـلـإـلـامـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـينـ **عليـهـ الـسـلـامـ**، يـقـولـ فـيـهـ: «أـلـاـ وـإـنـ الشـجـرـ الـبـرـيـةـ أـصـلـبـ عـوـدـاـ وـالـرـوـائـعـ الـخـضـرـاءـ أـرـقـ جـلـوـدـاـ وـالـنبـاتـ الـبـرـيـةـ أـقـوىـ

(١) سـوـرـةـ الحـجـ، آيـةـ ٦١.

(٢) العـدـلـ الـإـلـهـيـ، صـ ١٨٨.

(٣) سـوـرـةـ الشـرـحـ، آيـةـ ٥ـ ٦ـ.

(٤) العـدـلـ الـإـلـهـيـ، صـ ١٩٠.

وقوًدا وأبطأ خموداً»^(١).

ويقول القرآن الكريم: «ولَيَنْلُوْنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشَّرَ الصَّابِرِينَ»^(٢).

أضف إلى أن البلاءات «والشدائد مفيدة وذات أثر جيد للذين يقاومون ويقفون صامدين أمامها، ولذا فهم يستحقون البشارة بالخير.

فالله قد أعد لتعليم وتربية روح الإنسان برنامج تشعيري وآخر تكويني، تحتل الشدائـد والصعوبـات مكانـاً لها في كـلا البرـنامجـين». ^(٣)

– وجود الشدائـد والصعوبـات هي من السنـن الإلهـية في الكـون.

– ترتبط الشدائـد بتربية الإنسان وصقل شخصـيـته، وهنا يحضر مفهـوم (البلـاء).

– مبدأ البلـاء يعم الشـأن التـشعـيري والـشـأن التـكـوـينـي؛ في الشـأن التـشعـيري فإن «الصوم، والحـجـاج والإـنـفـاق، والـصـلـاة كلـها شـدائـد أوجـدهـا التـكـلـيفـ الشرـعيـ. والـصـبـرـ إـزـاءـها، والـاسـتـقالـةـ فيـ أدـائـهاـ يـوجـبـ تـكـمـيلـ النـفـوسـ، وـتـرـبـيةـ الـاستـعـدـادـاتـ الرـفـيـعـةـ لـلـإـنـسـانـ»^(٤).

أما في الجانب التـكـوـينـي «فـالـجـمـوعـ، والـخـوـفـ، والـخـسـارـاتـ المـالـيـةـ، وـفـقـدانـ الـأـرـواـحـ، فـهـيـ شـدائـدـ أـوجـدـهـاـ النـظـامـ التـكـوـينـيـ وـيـوـاجـهـهـاـ الـإـنـسـانـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـهـ»^(٥).

– مفهـومـ الـبـلـاءـ لـهـ بـعـدـهـ الـفـلـسـفـيـ وـالـقـرـآنـيـ وـالـرـوـائـيـ، فـهـوـ مـبـداـ اـسـاسـيـ

(١) نهجـ الـبـلـاغـةـ، جـ ٣ـ، صـ ٧٢ـ.

(٢) سورةـ الـقـرـةـ، آيةـ ١٥٥ـ.

(٣) العـدـلـ الإـلـهـيـ، صـ ١٩٢ـ.

(٤) نـ.مـ، صـ ١٩٢ـ.

في الثقافة الإسلامية من هنا قيل: «البلاء للولاء». وقد جاء عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: إن الله إذا أحب عبداً غته بالبلاء عَنْهُ.

«فلا بد أن يرى الإنسان في دنياه الشدائـد حتى يتعلـم طريق التخلص منها، ولا بد أن يواجه الصعوبـات حتى ينضج ويتـكامل»^(١).

للبلاء والشدائـد آثار تربـوية:

إذ «الصعوبـات والشدائـد مرـيبة للفرد، وموـقـطة للأـلم، فـهي تعـيد الوعـي للـنـائمين، وتحـرك العـزـائم والإـرادـات»^(٢).

فكـما «أن الصـقل للـحـديـد والـفـولـاذ يجعلـهما حـادـين فـكـذلك الشـدائـد عـندـما تـصلـ بالـنـفـس الإنسـانـية، فـهي تـجعلـها أكثر تصـميـماً وفعـالية وـحدـة، فـخـاصـة الحياة إـذا هي المـقاـومـة للـشـدائـد لـتـصـبـع دـوـماً عـلـى استـعدـاد مـقـابـلـتها في الشـعـور والـلاـشـعـور»^(٣).

وفـقاً لهـذا، فإن «للـشـدائـد خـاصـة تـبـديل المـاهـيـات، فـتـغـير أـروـاح النـاس وـأـنـفـسـهـم»^(٤).

وفي هـذا أـقوـال جـميـلة وـرـائـعة للـدلـالـة عـلـى هـذا المعـنى كـقولـ الشـاعـر: (لـقد قـضـى سـعـدي عـمـراً مـرـاً، ولـكـنه تـحدـث عـنـه بـأـعـذـب لـسان)^(٥).

وكـقولـ الآـخـر: (بـحـكم الطـبـيـعـة لا بدـ أن تـعـود ذـلـيلـة كلـ أـمـة تـعيـش الـرـاحـة وـالـأـنس).

وـكـذا: (مـهـما سـحقـنا العـشـب الـذـي تـداـوى بـه العـيـن فإـنه يـصـبـع بـعـد

(١) العـدـل الإـلهـي، مـسـ، صـ ١٩٣.

(٢) نـ. مـ، نـ. صـ.

(٣) نـ. مـ، صـ ١٩٣.

(٤) نـ. مـ، صـ ١٩٣.

(٥) نـ. مـ، صـ ١٩٥.

ذلك نور العين ورافع ألمها).

(الجواهر الثمينة تستخرج من فم التماسيح، والخريص على حياته لا يذهب إلى البحر).

الرضا بالقضاء:

ـ فهو «ينمّي في النفس الرضا بالقضاء والفرح بما يأتي من الله»^(١).

فقد جاء في بعض الأدعية: اللهم إني أسألك صبر الشاكرين؛ وصبر الشاكرين «ليس مِرًا بل هو حلو كالشهيد»^(٢).

وفي ذلك يقول الشاعر مولوي: «لو نظرت بصفاء لرأينا البلاء حلوًا، فالدواء المر حلو في الفم لأنّه يحقق الصحة»^(٣).

ـ «المصائب عندما يأخذها الإنسان على أنها نعم يستفيد منها، وعندها يواجه الاضطرابات الناتجة عنها بالصبر والاستقامة فإنها تُنح روحه الكمال»^(٤).

ـ المصائب والبلاء نعم عظيمة لا بدّ من تقديم الشكر لله عليها، نعم، إنها تحملت له بصورة مصائب، كما تجلّى المصائب أحياناً بصورة رحمة».

ـ كون النعمة نعمة وكون النكمة نكمة يرتبط بتنوعية رد فعلنا إزاءها، فنحن نستطيع أن نبدل جميع النقم إلى نعم، فضلاً عن النقم التي تتجلى

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ١٩٧.

(٢) ن.م، ص ١٩٨.

(٣) ن.م، ص ١٩٩.

(٤) ن.م، ص ١٩٩.

بصورة رحمة، ونحن قادرون أيضاً أن نبدل جميع النعم إلى مصائب فضلاً عن النعم التي تصلنا بلباس البلاء^(١).

إشكال الموت والفناء:

قبل طرح إشكالية الموت، من المهم استحضار مسائل حول النظرة إلى العالم، ومسيره، والهدف من خلقه، وطبيعة فهم الموت، والحياة. بناءً لذلك، تتحدد النظرة إلى الموت.

وبإيجاز؛ فإن النظرة إلى العالم تحدد النظرة إلى الموت، وكذا النظرة إلى الحياة؛ فالفهم الصحيح للحياة، يعلم كيف ينبغي أن يحيى المرء الحياة، ويعمل للممات. فمن درى فلسفة مبدئه ومعاده وحياته، وما يحقق رفعتها، وما يدني من شأنها، وما تأثير العمل بها، وعلاقتها بالآخرة، يؤدي حتماً إلى فهم كيفية الحياة وعيشها.

فإن لم تكونَ عقيدة صحيحة حول الكون والإنسان، أو كانت نظرة مشوهة، أو بتراً، ترى الموت عدماً، ونهاية حقيقة للحياة الإنسانية؛ «لأصبحت الرغبة في الخلود والأعمال المعلقة عليها عذاباً أليماً للإنسان، ولأصبحت صورة الموت في مرآة الفكر المستثير، والنظرة البعيدة للإنسان مولدة لنبع من الوحشة لا نهاية له»^(٢).

فالعقاب والوحشة، والألم والمعاناة هذه الأمور هي ولادة النظرة العبوية واللغوية للحياة، والشعور بالضياع، وما ذاك إلا بسبب الجهل بشؤون المبدأ والمعاد، وفلسفة الحياة، وهدفها، وكذا الجهل بفهم ظاهرة الموت ضمن سياقها الطبيعي في المنظومة العقائدية السليمة. من هنا كان من أسباب

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٤٠٢.

(٢) ن.م، ص ٢٣١.

الخوف من الموت عدم الفهم الصحيح للموت.

وكان الخوف والنفور منه إحدى العلل الدافعة نحو تكوين الفلسفة المتشائمة، والفلسفه المتشائمهون يتصورون الحياة والوجود بلا هدف، وخلالية من الفائدـة، وعارية عن الحكمـة، وقد أوقعـهم هذا التصور في لـجـحـ الحـيرـةـ، والاضطرـابـ، وأحيـانـاً ألقـىـ فيـ أعماـقـهـمـ فـكـرـةـ الـانـتحـارـ»^(١).

فالتشاؤم والقلق، والخـيرـةـ، والـخـوـفـ، والـاضـطـرـابـ، والـانـتـحـارـ، والـاكـشـابـ، والـضـعـفـ، وما مـاثـلـهـاـ كلـهـاـ تـسـعـ منـ سـوـءـ النـظـرـ إـلـىـ الـوـجـودـ وـالـحـيـاـةـ.

في الإـجـاهـةـ عنـ هـذـاـ الإـشـكـالـ يـجـدرـ التـوقـفـ أـمـامـ الـمـبـادـىـ،ـ التـالـيـةـ:

المبدأ الأول: بطلان العـبـثـ بـعـقـضـيـ الحـكـمـةـ

قال تعالى: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْتًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»^(٢).

إن «الشيـءـ الثـابـتـ الـذـيـ لاـ شـكـ فـيـهـ عـنـطـقـ الـقـرـآنـ أـنـ خـلـقـ الـإـنـسـانـ عـبـثـيـ لـوـلـاـ الـقـيـامـةـ».ـ وـالـآـيـةـ تـدـخـلـ فـيـ إـطـارـ مـعـرـفـةـ الـإـنـسـانـ،ـ فـهـيـ تـلـفـ الـإـنـسـانـ لـإـنـسـانـيـهـ،ـ وـإـلـىـ مـاـ يـنـطـوـيـ عـلـيـهـ مـنـ الـجـوـاهـرـ وـالـاسـتـعـدـادـاتـ الـاسـتـثنـائـيـةـ الـتـيـ هـيـ عـنـزـلـةـ الـبـذـورـ لـمـرـحـلـةـ الـإـثـمـارـ أـبـدـاـ»^(٣).

يتـضـعـ أنـ تـحـقـقـ العـبـثـ مـرـتـبـطـ بـاـنـتـهـاءـ الـإـنـسـانـ؛ـ بـعـنىـ الـاعـتـقادـ بـفـنـاءـ الـإـنـسـانـ وـانـدـعـامـهـ بـعـدـ فـتـرـةـ عـمـرـهـ؛ـ وـهـذـاـ يـعـنـيـ الـعـبـثـ،ـ وـهـوـ مـسـتـحـيلـ عـلـىـ اللـهـ تـعـالـىـ «فـلـاـ يـصـدـرـ عـنـ الـحـقـ إـلـاـ الـحـقـ لـاـ الـبـاطـلـ وـالـعـبـثـ؛ـ لـأـنـ الـعـبـثـ يـسـاوـيـ الـبـاطـلـ،ـ وـكـلـاـهـمـاـ لـاـ يـنـشـأـنـ عـنـ الـحـقـ»^(٤).

(١) العـدـلـ الـإـلـهـيـ،ـ صـ ٢٢٢ـ.

(٢) سـوـرـةـ الـمـؤـمـنـونـ،ـ آـيـةـ ١١٥ـ.

(٣) مـطـهـريـ،ـ مـرـضـيـ،ـ الـمـعـادـ،ـ تـرـجـمـةـ جـوـادـ عـلـيـ كـسـارـ،ـ ٢ـطـ،ـ مـؤـسـسـةـ أـمـ القرـىـ لـلـتـحـقـيقـ وـالـنـشـرـ،ـ بـيـرـوـتـ،ـ ١٤٢٢ـهـ،ـ صـ ١١١ـ.

(٤) نـ.ـمـ،ـ صـ ٩٩ـ.

- وبالتالي: «لو تصور الإنسان أنه ينتهي في هذه الحياة، وبهذا البدن والأعضاء والجوارح، إذ ينتهي كل شيء في مدة (٦٠ - ٧٠) سنة يكون كمن افترض خلقه عثاً. فوجود الإنسان ينطوي على أجهزة واستعدادات لا تناسب مع هذه الدنيا (ولا أقول ضدها)، بل هي تناسب مع حياة أخرى بعد هذه الحياة، وتلك هي استعدادات ووسائل الأبدية التي جهز بها»^(١).

- هذه الحقيقة بالغة الأهمية؛ إذ إنها تحدد النظرة الدقيقة إلى الموت والحياة، بسياق تكاملٍ وتناسقٍ. والسؤال كيف تبدو هذه التناسقية مع الخلق؟

المبدأ الثاني: تناسب الخلق والبقاء

«فإن الإنسان وتكوينه الواقعي والخفيفي، قد خلق بشكل غرس فيه الأمل في الخلود، باعتباره وسيلة للوصول إلى الكمال، الذي يستطيعه، ولما كان هذا التكوين، وهذه الاستعدادات المخففة فيه أكبر من الحياة المحدودة بأيام معينة في هذه الدنيا، وكانت الحياة مقصورة على الحياة الدنيوية، لأنّ أصبحت تلك الاستعدادات لغواً لا فائد منها» والإنسان الذي لا يؤمّن بالحياة الأبدية، يجد تناقضًا بين تكوينه الواقعي من جهة، وفكرة وأمله من جهة أخرى»^(٢).

تقدّم سابقاً أن مبدأ التناسقية هو من مظاهر العدل الإلهي في التكوين، والتناسقية متحققة بين الخلق والتشريع؛ فمثلاً: حياة الطفل عند ظهوره، وارتفاع العطف عند الأم تجاهه، فالعاطف تناسب مع رعايته ليقى، وكذا

(١) المعاد، م.س، ص ١٠٨.

(٢) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٣٢.

النجداب الطفل إليها، متناسب مع مراعاته وبقائه.

وأيضاً: البذرة متناسبة مع التراب، وكذا مع توجهها نحو الأعلى لا الأسفل لتعيش، وكذا مع طبيعة الماء، فكانت الأمطار ماءً لا سائل آخر، فلو لا هذا، وذاك، لم تنبت بذرة، ولما تحققت حياة.

وكذا الإنسان يعطش فتناسب عطشه مع الماء، فلا يرويه إلا الماء، فكان الماء. وكذلك فقد خلق راغباً في البقاء؛ وهذا يعني وجود البقاء، ويصبح الموت وفقاً لهذا سيراً من بقاء إلى بقاء؛ من بقاء الإعدادات إلى بقاء الفعليات.

«فالاستعدادات الروحية للإنسان، من بساطة وتجرد، ورفض التجزئة والثبات النسبي، «لأننا» الإنسانية، والأمال العريضة التي لا تقبل النهاية، والأفكار الممتدة اللامتناهية، كلّ هذه قد خلقت متناسبة مع حياة أوسع وأطول، وأعرض، ولعلها خالدة، وأبدية. فالذي يجعل الإنسان «غريباً» و«غير متجانس» مع هذا العالم الفاني هو هذه الأشياء»^(١).

– يعدد الشهيد مطهري مظاهر البقاء الآخروي في البدن الدنيوي؛ أي أنه يشير إلى أن ما هو هنا لما هو هناك، وهو ما سماه استعدادات «وسائل الأبدية» ومنها: الأمل بالخلود، والبساطة، والتجرد، ورفض التجزئة، والثبات النسبي لأننا الإنسانية، والأمال التي لا تقبل النهاية.

– مبدأ التنسابية كما هو متتحقق بين التكوينيات فيما بينها، كذلك هو واقع بين التكوين والتشريع، وهو أيضاً متتحقق بين التكوين الدنيوي، والبقاء الآخروي، فمثلاً: إن «الأمل فرع لتصور الخلود؛ أي تصور البقاء الدائم وجماله وجاذبيته، وهذه الجاذبية تخلق في أنفسنا أملاً كبيراً في أن

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٢٧.

نبقى دائماً، وأن نستفيد من مواهب الحياة باستمرار... وهذه الغريزة لو
نم تكن موجودة فينا لما ظهر مثل هذا التصور...^(١).

وفي فرض عدم الت المناسب فإن «الإنسان الذي لا يؤمن بالحياة الأبدية
يجد تنافضاً بين تكوينه الواقعي من جهة، وفكرة وأمله من جهة أخرى»؛
ووفقاً لذلك «فلو كان الموت نهاية حقيقة للحياة، لأصبحت الرغبة في الخلود،
والآمال المعلقة عليها عذاباً أليماً للإنسان، ولأصبحت صورة الموت في مرآة
الفكر المستثير والنظرية البعيدة للإنسان مولدة لنبع من الوحشة لا نهاية
لها»^(٢).

– النتيجة، تأخذ الصورة التالية: نهاية الحياة ونهاية ما تجهزت به حياة
أخرى يساوي العبث.

الانتقال من حياة إلى حياة متناسبة مع تجهيزها التكيني يساوي الحكمة.

– وكمظهر من مظاهر التنسابية بين أنواع الوجود، فنحن «نعرف
أن الجنين، وهو في الرحم مزود بأعضاء وجوارح من قبيل العين، الأذن،
جهاز التنفس، اليد الرجل، وغيرها، مع أنه لا يستفيد منها في دنياه داخل
الرحم؛ لأنه يعيش حياة نباتية هناك».

تمضي الأجنة دورة حياتها الجنينية في الرحم لمدة من الحق أن يسأل عن
بواعث تزويدها بهذه الجوارح والأعضاء التي لا تفتح استعداداتها في
ذلك العالم، لو أن دورة هذا الموجود الطبيعية اقتصرت على هذه الأشهر
التسعة التي يمضيها في حياة نباتية داخل الرحم، فهو مثلاً لا يستخدم
رئته في التنفس حتى مرّة واحدة، وكذلك بقية الجوارح والأعضاء»^(٣).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٣٢.

(٢) ن.م، ص ٢٣١.

(٣) المعد، م.س، ص ١٠٨.

أما لو كانت «دورة الحياة الطبيعية لهذا الكائن اقتصرت على هذه المدة، بحيث يموت وينتهي كل شيء بعد تسعه أشهر، لكان تزويده بهذه الأعضاء والجوارح عبثاً ولغوًّا وباطلاً»^(١).

من هنا فقوله تعالى: «فَخَسِبْتُمْ أَنَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبْثًا» « تماماً كما لو حكمنا على نهاية حياة الجنين بانتهاء فترة الحمل، من دون أن يكون ثمة حساب للأجهزة والأعضاء والجوارح التي زوّد بها، والتي تصلح لدورات حياة أخرى، حيث يعدّ الخلق عبثاً. مثل هذا التصور»^(٢).

والنتيجة أن للوجود مراحل وهي: مرحلة الجنين، ومرحلة الدنيا، ومرحلة ما بعد الدنيا.

أنواع البقاء:

يقول تعالى: «الذِّي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَنْبُوَكُمْ إِنْ كُمْ أَخْسَنُ عَمَلًا»^(٣). وهذا يعني «أن الدنيا المركبة من الحياة والموت، إنما هي مكان لاختبار أعمال الإنسان الحية».

ولا بدّ هنا من ملاحظة أن اختبار الله من أجل إظهار الاستعدادات والقابليات، ولا يعني هذا سوى منحها الرشد والتكامل.

هذا الاختبار ليس لكشف الستار عن أسرار الموجودات، وإنما لإعطاء الفعلية للاستعدادات الكامنة كالأسرار. وهنا يكون كشف الأسرار بوساطة الإيجاد. فالاختبار الإلهي يخرج الصفات الإنسانية من.. القوة والاستعداد إلى سطح الفعلية والكمال...»

(١) المعاد، م.س، ص ١٠٨.

(٢) ن.م، ص ١٠٨.

(٣) سورة الملك، آية ٢.

وبهذا يتضح أن الآية الماضية تبيّن هذه الحقيقة، وهي أن الدنيا مكان ل التربية الاستعدادات، ولتنمية قوى الإنسان»^(١).

– يفيد النص أن الدنيا محطة اختبارية وإعدادية، لكن إعداديتها متصلة بالآخرة؛ يعني أن ما أجهده هناك هو ما أعدّه هنا.

– طبيعة هذا الإعداد تكميلي وإنضاجي؛ بحيث يخرج الصفات الإنسانية من عالم القوّة إلى عالم الفعل.

– بناءً لهذا يتضح أن الموت، «ليس عدماً، وإنما هو تطور وتحول، غروب عن نشأة ما، وبده نشأة أخرى». وبتعبير آخر: فإن الموت عدم، لكنه ليس عدماً مطلقاً، بل عدم نسبي؛ أي عدم تجاه نشأة معينة، ووجود في نشأة أخرى»^(٢).

– وعليه، يكون الموت حالة وجودية طبيعية تكاملية، يسير المرء فيها من وجود إلى وجود، في أحدهما تكمن القابليات فتهذب، وفي الآخر تتحقق فعاليات.

– فعاليات القابلية في الموت مرتبطة بالعمل في الدنيا؛ يعني أن الجزاء متعلق تكويناً بالعمل. وهذا موضوع سيأتي التفصيل فيه في بحث العدل في الجزاء إن شاء الله تعالى.

– النظرة الوجودية التكاملية لوجود ظاهرة الموت تخلق رؤية لكيفية الحياة؛ فمن يرى أن نفسه وقابلياته، ستأخذ فعاليات بحسب ما أعدّه في الدنيا، فهذا يحدد ويعني ويشير لكيفية الإعداد الصحيح، فيكون ذات قيمة تربوية.

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٢١.

(٢) ن.م، ص ٢٢٥.

٤- العدل الإلهي في التشريع:

الكلام عن عدالة الله في التشريع مبني على أن الله تعالى هو المشرع، فهنا حقيقتان: الأولى تشكل الأساس؛ وهي أن الله تعالى قد وضع التشريع. والثانية: أن الله تعالى قد عدل عند التشريع.

وفي هذا السياق تتناول مجموعة أسئلة، ونحاول معالجة بعضها.

فما هو مجال التشريع؟ وما هو وجه العدالة فيه؟

ما هي طبيعة العلاقة بين العدل الإلهي في التكوين والتشريع؟

ماذا يتميز التشريع الإلهي؟

إلى أي مدى اتسع العدل الإلهي في التشريع الإلهي؟

مجال التشريع

«الأحكام والمسائل العلمية التي يكون الهدف منها توجيه الإنسان في أفعاله الخارجية، وما ينبغي أن تكون عليه، وبعبارة أخرى: القوانين والقرارات الموضوعة»^(١).

- يظهر من النص أن مجال التشريع هو الفعل الإنساني الخارجي وتجويده إلى ما ينبغي أن يكون عليه، وهو من العلوم الإسلامية.

- بهذا التحديد تميز القوانين التشريعية عن العلوم الاعتقادية التي «تهدف إلى المعرفة والإيمان والاعتقاد، مما يتعلق بالقلب والتفكير، من قبيل: المسائل المتعلقة بالمبادئ، والمعاد، والنبوة، والوحى، والملائكة، والإمام»^(٢).

(١) مطهري، مرتضى، الفقه، نور المصطفى للطباعة، ط١، ٢٠٠٧، ص ٤٧.

(٢) الفقه، م.س، ص ٤٦ - ٤٧.

- وكذلك تتميز عن الأخلاق، والأمور التربوية، التي تكون الغاية منها «وصول الإنسان إلى الكمال من ناحية الحصول الروحية كاللتقوى والعدالة والكرم والشجاعة، والصبر، والرضا، والاستقامة، وغيرها»^(١).

السؤال: هل يجري مبدأ التنسابية في عالم التشريع؟ وما علاقته بالعدل؟

خصائص العدل في التشريع

الميزة الأولى: التنسابية والانسجام بين الفطرة البشرية وطبيعة التشريع والتوكين.

إن «الحق قد أقره قانون الخلق، وقدّمه على قانون الشرع؛ وبما أن كليهما من الله سبحانه وتعالى، فقد جعل قانون الدين مطابقاً لقوانين الفطرة والخلق، فهو لم يجعل اختلافاً بين قانون الخلق والتوكين، وقانون الشريعة. إنه يؤكد الانسجام بين القانونين في هذه الآية بصورة واضحة **﴿فَاقْمُ وَجْهكَ لِلَّذِينَ حَنِيفُ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾**^(٢).

- إذاً، التنسابية واقعة بين الخلق والشرع، والفطرة؛ وبناءً لذلك، فلا يوجد تشريعات، تنفر الفطرة منها وتستوحيش. وهذا ثابت بالعقل والنص كما في الآية.

- انسجام التشريع مع الفطرة، يعني أنه صالح لكل إنسان؛ لأن الفطرة جوهرة إلهية غنية، قد وهبها الله لكل البشر.

(١) الفقه، م.س، ص ٤٧.

(٢) سورة الروم، آية ٣٠. محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٣٢٨.

- عمومية القانون المبني على الفطرة تعين صلاحته لكل أنواع المجتمعات، وبكل خصوصياتها، فالامر الفطري أصل قبل أن تأخذ المجتمعات خصوصياتها. إذ إن الأصلة قبل الخصوصية.

- الصلاح لكل أنواع المجتمعات، وكذلك في كل الأزمنة والأمكنة؛ لأن الفطري لا يغيره الزمان والمكان؛ فهو خلقة الإنسان، ينقلنا إلى عالمية الشريعة، والإسلام، وهذا متلازم مع ما طرحة النص القرآني.

- كون الله تعالى هو الواضع للقوانين والأنظمة؛ معنى ذلك إلهية القوانين، فيقال: القانون الإلهي، والتناسبية بين الخلق والشرع هي مقتضى الحكم والعلم الإلهي بسر الخلق وما يناسبه. وبناء عليه، يستحيل على البشر أن يدرك سر الخلق وحقيقة؛ وبالتالي، استحاله التشريع ووضع القوانين، فكيف نضع قوانين للخلق مع جهلنا بأنفسنا؟! فكيف بأنفس الخلق ... وأعرافهم ومن هو سيولد منهم...؟! وهذا يعني بطلان القوانين الوضعية؛ معنى عدم صلاحتها لسعادة البشر وإن طبقت في موارد جزئية.

- والتجربة البشرية أثبتت أن كل تشريع وضعية كان يهافت الآخر. وما مظاهر الخراب والفساد في الكون الحاصل بفعل الإنسان إلا نتاج ذلك.

.الميزة الثانية: الهدفية.

يقول الشهيد مطهرى:

«... وإضافة إلى ذلك فإن الأصل الكلى الذى نسبه القرآن إلى كل الأنبياء بخصوص النظام التشريعى، ولا سيما في الشريعة الإسلامية

هو «فَلْ أَمْرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»^(١) وفي مكان آخر يقول: «ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ»^(٢).

– فالهدف الكلّي للنظام التشعّعي هو إقامة العدل، والقسط، وهذا يبدو من ملاحظة منظومة النظام التشعّعي ككلّ، كيف أنه يقود المجتمع نحو العدالة، وبالتالي سعادة الإنسان.

– عندما يقال: سعادة الإنسان؛ فالمقصود السعادة في الدنيا، والآخرة، فسعادة الدنيا تتحقّق بتطبيق القوانين، وانتظام المجتمع، وصلاح أمره، وأمر الأفراد.

ومن ناحية أخرى، فإن التزام الأوامر والتواهي الإلهي متعلق تكويناً، بعالم الآخرة، فإنه ليس للإنسان هناك إلا ما هيّاه هنّا؛ فما سيستقبل الإنسان من خير أو شر كجنة أو نار إنما هو جزاء لما عمله في الدنيا من عمل.

– العمل بالنظام التشعّعي الإلهي، يأخذ حتماً إلى العدل التطبيقي؛ يعني أننا إذا أردنا أن نحقق العدل تطبيقاً، فالطريق إليه، هو العمل بالنظام التشعّعي الإلهي؛ لأنّه موضوع لهذه الغاية.

– أصلّة النظام التشعّعي القائم على العدل، للنظام الاجتماعي الإنساني. وهذه النقطة يأتي بحثها إن شاء الله تعالى.

– السعادة المطلوبة من تحقيق العدل هي سعادة البشرية، سعادة الإنسانية، لا سعادة مجتمع على حساب تعاسة ومعاناة الآخر، كما يحصل اليوم. فالهدف سعادة الإنسانية ككلّ، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا

(١) سورة الأعراف، آية ٢٩.

(٢) سورة المّرق، آية ٢٨٢.

إذا كانت القوانين إنسانية عالمية.

– هذه القوانين موجودة في النص القرآني الإلهي وكذلك الروائي. لكن تطبيقها يتحقق إن شاء الله على يد الإمام المهدى عليه السلام تحقيقاً لإرادة الله تعالى؛ وهي إيصال الإنسانية إلى كمالها، وإخراجها من ظلماتها التي تتختبط فيها. من هنا فإن الفلسفة المهدوية هي تطبيق العدالة الإلهية في الأرض؛ وقد ورد أنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

الميزة الثالثة: إنشاء الأحكام على المصالح والمفاسد

إن «من المتسلم عليه إسلامياً – خاصة عند الشيعة – أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية؛ أي لا بد من استيفاء جميع الأوامر الشرعية لوجود المصالح فيها، كما يجب الاحتراز عن كلّ نهيّ لوجود المفسدة فيه، فإن الله سبحانه قد حكم بوجوب أو استحباب مجموعة من الأمور، بغية إيصال الإنسان إلى مجموعة من المصالح الواقعية التي تضمن سعادته...»

فلولا المصالح والمفاسد، لما كان هناك أمر ولا نهيّ. ولو تمكّن الإنسان من الاطلاع على كنه تلك المصالح والمفاسد – أو الحكم بعبارة ثانية – «حكم عليها بنفس ما حكم به الشارع»^(١).

– ابتناء الأحكام والقوانين على المصالح والمفاسد الواقعية للإنسان لا على المنافع الخاصة للجماعات – ذاك الابتناء – هدفه الوصول إلى المصالح الواقعية التي توصل إلى السعادة الحقيقية.

(١) مطهري، مرتضى، الأصول، مركز نور المصطفى، ط١، ٢٠٠٧، ص ٣٥.

- معنى هذا الابتناء أن كلَّ ما أمر به الله، ففيه المصلحة، وكلَّ ما نهى عنه ففيه المفسدة، من هنا كانت الأحكام من حيث دورانها في تلك المصلحة والمفسدة على خمسة أنواع: الوجوب والحرمة، فحيث لا مصلحة فلا أمر، وحيث لا مفسدة فلا نهي. والاستحباب والكرابة والإباحة.

- المصلحة الحقيقة والمفسدة الحقيقة أمران يرجعان إلى الله تعالى؛ لعلمه - كما تقدَّم - بحقائق الخلق والعباد. ولكن هل يستطيع الإنسان أن يعلم ما يصلح الإنسان؟ أو ما يفسده؟ هذا أمر مستحيل للسبب الذي مرَّ، وهو أن الإنسان يجهل حقيقة نفسه، فكيف يعلم بحقائق الآخرين؟ ثمَّ بعد ذلك يرتب حكمًا مبنيًّا على المصلحة والمفسدة؟!

الميزة الرابعة: شمولية التشريع

«... يمكن للفقيه أن يبحث في الكثير من المسائل الشاملة لجميع شؤون الحياة الإنسانية، فإن جميع ما يبحث في العالم المعاصر تحت عنوان الحقوق بأنواعها المختلفة، من الحقوق الأساسية، والمدنية، والعائلية، والجزائية، والإدارية والسياسية، وما إلى ذلك، تتجدده منتشرًا في مختلف أبواب الفقه وزيادة، إذ هناك الكثير من المسائل، لا تبحث ضمن الحقوق المعاصرة، بينما يبحثها الفقيه على نطاق واسع، من قبيل: العبادات...»^(١). وهذا أمور:

- شمولية التشريع لكلَّ مناحي الحياة.

- مناحي الحياة، يتناولها الفقيه من الزاوية الفقهية، فالفقه يتناول كلَّ

(١) الفقه، م.س، ص ٤٥.

شيء، وهذا بخلاف القوانين المعاصرة التي تتناول بعض مناحي الحياة. فـ«من وجهة نظر الإسلام، لا توجد واقعة إلا وفيها أحد هذه الأحكام الخمسة، فما من شيء إلا وهو واجب، أي لا بد من فعله... أو مستحب؛ أي يحسن فعله... أو مكره؛ أي يحسن تركه... أو مباح...»^(١).
والآن، يمكن أن يطرح السؤال التالي: كيف تظهر شمولية التشريع؟ وبتعبير آخر: ما هي مظاهر التشريع الشامل؟

مظاهر الشمولية:

يقسم الشهيد مطهرى التشريعات إلى المظاهر التالية:

أ- واجبات فطرية:

إن «بعض الموضوعات الفقهية يتعلّق بامتثال بعض الواجبات الفطرية بالنسبة إلى العبادة التي تعتبر مظهراً من مظاهر فطرة الإنسان؛ فهي مجموعة من الآداب والضوابط في إطار هذه الميل الفطرية التي تتعلق في واقع الأمر بتنظيم علاقة المخلوق بخالقه، من قبيل: الصلاة والصيام، والاعتكاف»^(٢).

- هذه العبادات يشترط فيها نية التقرّب إلى الله تعالى، فإن لم يتحقق فيها التقرّب والإخلاص فلا تتحقق العبادة، فهذا النوع من العبادة علاقة بين الخالق والمخلوق.

- نفس عملية التقرّب إلى الله هي عملية ذات آثار تقلل الروح، وتظهرها، وفي الوقت نفسه فالتقرب نفسه، مقرب إلى الله، ومشعل

(١) الفقه، م.س، ص ٤٧.

(٢) ن.م، ص ١٠٧.

نوره في القلوب، وكذلك هو مبعد لظلمة الشيطان؛ فحيث حل النور الإلهي، بطل الظلام الشيطاني **(هُمَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبِهِ فِي جَوْفِهِ)**^(١).

بـ- مسائل اجتماعية:

هذه المسائل «تعلق بتقديم العون والتكافل، وهي مجموعة من العلاقات الاجتماعية، أو لاتها الإسلام عنابة خاصة، فقرنها بروح العبودية كالزكاة والخمس، ومن هذا القبيل: المسؤوليات الاجتماعية والسياسية، كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسبق والرمادية»^(٢).

- الزكاة والخمس، من العبادات المؤثرة في تحقيق العون الاجتماعي، وكذلك الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- يلاحظ أن كونها من العبادات، يعني احتياجها لنية التقرب، وكونها اجتماعية، يعني أنها عطائية. وفي عالم العطاء وارد أن يتولد الرياء والمنة والعجب.

فحفظاً لحق وكرامة الأخذ، كانت نية التقرب أساسية في صحة العطاء، ويستحيل اجتماع نية القرابة مع الرياء والمنة، فحيث صح التقرب بطل ما ينافيه. وبهذا يعطي المعطي بر جاء القبول، ويتلقي الأخذ أخذًا لحقه؛ لذا فلا هذا يشعر بهمة ولا ذاك يشعر بإذلال قال تعالى: **(وَالَّذِينَ فِي أُمَّوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ فَلِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ)**^(٣).

جـ- مسائل نفسية:

إن هذه المسائل «بعضها متعلق بعلاقة الإنسان بنفسه، من قبيل:

(١) سورة الأحزاب، آية ٤.

(٢) الفقه، ص ١٠٧.

(٣) سورة المعارج، آية ٢٤، ٢٥.

وجوب الحفاظ على النفس، وحرمة الإضرار بها، وحرمة العزوبة (في بعض الحالات)»^(١).

وعلى هذا، فالنفس ليست ملكاً للإنسان، بحيث يجوز فعل أي شيء بها. والمطلوب تزكيتها وتطهيرها، وعلى ذلك النصوص قال تعالى: «قد أفلح من زكّاهما»^(٢). «قد أفلح من تزكي»^(٣).

د- الإنسان والطبيعة:

وهذا «يتعلق بطرق استفادة الإنسان من المواثب الطبيعية وحدودها؛ مما يتلخص في ارتباط الإنسان بعالم الطبيعة من قبيل: الأطعمة والأشربة، الصيد، والذبابة، وأحكام الثياب، والأماكن، والأواني»^(٤).

١- فهناك قوانين وأحكام تبين أصول الاستفادة من الطبيعة وكيفية التعاطي معها وحفظها؛ سواء كان التعاطي مع الحيوانات في الطبيعة أم كان مع ما أنتجه من أطعمة ومياه.

٢- مجالات العلاج في هذا العنوان تدور حول أمور منها:

- هل يحل كل طعام سواء كان بريئاً أم بحريئاً؟ وهل الأمر نفسه بالنسبة للصيد؟

- هل يجوز قتل أي حيوان؟ وكيفما كان؟

هـ- الاستفادة من الطبيعة

إن الاستفادة من الطبيعة بعضه «يتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة

(١) الفقه، م.س، ص ١٠٨.

(٢) سورة الشمس، آية ٩.

(٣) سورة الأعلى، آية ١٤.

(٤) الفقه، ص ١٠٨.

وواهبيها من جهة وعلاقته بغيره من ذوي الاستحقاق من أفراد البشر من جهة أخرى. وفي الحقيقة يتعلّق بأولويات الأفراد بالنسبة إلى غيرهم من الأفراد في الاستفادة من الموهب الطبيعية والملك الابتدائي من قبيل: إحياء الموات، والزراعة، والإرث، وامتلاك أجراً للعمل...»^(١).

بهذا اللحاظ؛ أي لاحظ علاقة الإنسان بالطبيعة، والإنسان الآخر تعالج أمور منها:

إحياء الموات؛ فمن «أحيا أرضاً فهي له»؛ فهل هذا الحديث يفيد ملكية الأرض أو أنها له طالما يحييها فيفيدين الاختصاص؟

- كيف يتملك الإنسان الأرض؟ وهل كل أرض تملك؟ وكذلك أحكام الإرث وتفاصيل ذلك.

و- الاقتصاد

بعض المسائل تتعلّق « بما يتداوله الناس اقتصادياً من قبيل: البيع والإجارة والجعالة، والهبة، والصلح وغيرها»^(٢).

وفيه يعالج مبادئ البيع وشروطه بما يتعلق بالبائع، والمشتري، والعوضين، وكذلك الإجارة والهبة والصلح.

ز- الحقوق القضائية:

«بعضها يتعلّق بالحقوق القضائية، كالقضاة، والشهادات والإقرار»^(٣).

(١) الفقه، ص ١٠٨.

(٢) ن.م، ص ١٠٨.

(٣) ن.م، ص ١٠٨.

ح- الحقوق الجزائية والحدود:

«بعضها يتعلّق بالحقوق الجزائية والجنائية، كالحدود والتعرّفات والقصاص، والديات»^(١).

ط- الضمان:

«بعضها يتعلّق بالضمادات كالغصب والحوالات وغيرهما».

ي- الشركة:

«وبعضها يتعلّق بالشركة بين الأموال، أو بين المال والعمل، من قبيل: المضاربة والمزارعة والمساقاة»^(٢).

ك- الحج و التكافل الاجتماعي:

«ولبعضها جهات متعددة كالحج الذي هو عبادة، وتكافل ومؤتمر اجتماعي.

أو السبق والرمادية الذي هو من جهة كونه رهاناً مالياً، يتعلق بالأمور المالية والعلاقات الاقتصادية.

ومن جهة كونه تدرّيّاً عسكريّاً يتعلّق بالمسؤوليات السياسية والاجتماعية»^(٣).

(١) الفقه، م.س، ص ١٠٨.

(٢) ن.م ، ص ١٠٨.

(٣) ن.م، ص ١٠٨.

الميزة الخامسة: المنظومة

وهذا يعني أن التشريع ليس مسائل مبعثرة، في كل اتجاه ودون رابط، إنما هو مسائل منتظمة تسعى نحو هدف محدد، وهو تحقيق العدالة الإنسانية وتنظيم في حياة الإنسان.

فـ«من الواضح طبعاً أن جميع هذه الأمور المتعددة جزء من منظومة واحدة، تهدف إلى إسعاد الإنسان»^(١).

وعليه؛ فهل الفقه علم واحد أو علوم متعددة؟

إن «الفقه علم واحد وليس علوماً متعددة، وإن ضمَّ بين دفتيه علوماً، تختلف في ماهيتها اختلافاً كبيراً عن بعضها وذلك لأن الفقه ينظر إلى جميع هذه المسائل من زاوية خاصة وهي: أن الشريعة الإسلامية قد وضعت للإنسان بشأن جميع هذه المسائل ضوابط، تحديد له ما ينبغي فعله، وما لا ينبغي، وما هو الصحيح، وغير الصحيح، وأمثال ذلك اعتماداً على الكتاب أو السنة أو الإجماع أو العقل. وبذلك تدرج تلك المسائل بأجمعها في إطار علم واحد»^(٢).

ثم يستنتج الشهيد مطهري قائلاً:

«ولذلك لا يرى الفقيه أيَّ تأثير لهذه الاختلافات الماهوية بين مسائل الفقه، وأن بعضها تأثيرات نفسية وفردية أو اجتماعية أو اقتصادية، بل يراها قائمة على هيكل وبناء واحد هو (فعل المكلف)، ويستتبع حكم الجميع، من نوع واحد من المبادئ، ويطالعها بأجمعها بنمط واحد،

(١) الفقه، ن.س، ص ١٠٨.

(٢) ن.م، ص ١٠٩.

وأسلوب واحد. وبذلك كان الاعتكاف والبيع والنكاح والحدود في
رتبة واحدة»^(١).

٣- العدل الإلهي في المجتمع الإنساني

هذا العنوان يحتاج لمعالجة تفصيلية، تتطلب كتاباً مستقلاً، إلا أننا سنحاول إلقاء الضوء على الجانب الأساسي فيه، متعرّضين للمسائل التالية:

- صفة المجتمع والإنسان؟
- على أيِّ أصل يبني العدل الاجتماعي؟
- كيف تبدو مظاهر العدل الاجتماعي؟
- من الذي يضع القانون في النظام الاجتماعي؟
- ما هو الضامن لتطبيق القانون؟
- كيف يضمن حقَّ الفرد والمجتمع من منظور العدل الاجتماعي؟

أ- بنية العدالة الإلهية في المجتمع

ـ هنا يلزمنا أن نستحضر بعض النتائج السابقة؛ فقد تقدّم أن هناك تناسباً بين الخلق والخلق، وكذا بين الخلق والشرع، فلا عبئية في الكون ولا في أيِّ خلق.

النتيجة كانت أن الشرع كان وفقَ الخلق، وفطّرته، وقدراته. وبما أنَّ العالم بني على أساس العدل، فكان العدل الإلهي في التكوين، وبما أنَّ مقتضى الحكمة الإلهية إيصال الموجودات إلى كمالها، والإنسان منها،

(١) الفقه، ص ١٠٩.

فمقتضى الحكم أن يوصله الله إلى كماله وسعادته. وكماله وسعادته مرتبطة بتحقيق العدل، فكان التشريع؛ إذا، فمهمة التشريع تحقيق العدل المحقق للكمال الإنساني.

وفقاً لهذا، يكون العدل الإلهي في التشريع مستدعاً وقائماً على العدل الإلهي في التكوين.

- ولما كان التشريع عمومياً - كما تقدم - بعضه متعلق بالله فكان عبادياً، وآخر بالإنسان والإنسان الآخر فكان اجتماعياً، وثالثة متعلق بالبيع وحركة المال فكان اقتصادياً، ورابعة متعلق بالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فكان سياسياً..

- بناءً لذلك فأرض العبادة هي الفقه، وأرض الاجتماع هي الفقه وكذا الاقتصاد، وهكذا السياسة وغيرها؛ وبهذا يظهر أن بنية العدل الاجتماعي، هي العدل التشريعي، فميزان التعادل بين العلوم أساساً لتكامل المجتمع، وكذا التعادل في كل علم، شرط لاعتداه.

والتعادلية والاعتدال مردهما إلى العدل.

- والآن نستحضر رأي الشهيد مطهرى يقول: «... ومن البديهي أن تأسيس الأنظمة الاجتماعية على أساس العدل يتوقف على أن يكون النظام التشريعي والقانوني عادلاً أولاً، ثم نعمل به في مرحلة التنفيذ ثانياً».

فنصه يفيد أن الأنظمة الاجتماعية العادلة تقوم على أساس النظام التشريعي العادل. ثم تأتي مرحلة تنفيذه ثانياً. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن ابتناء العدل الاجتماعي على العدل التشريعي، يفيد أن كل ما هو أصل للعدل التشريعي هو كذلك أصل للعدل الاجتماعي؛ فمثلاً:

تبني الأحكام الشرعية على المصالح والمفاسد - كما مر - بمعنى أن الأحكام تابعة للمفاسد والمصالح؛ فما أمر بشيء إلا لمصلحة للمأمور به، وما نهى عن شيء إلا لفسدة للمنهي عنه. وهذا يجري في العدل الاجتماعي.

مثلاً: التلازم بين حكم الشرع وحكم العقل، والتسليم. مبانٍ عقلانية و«ما أشد الاختلاف بين أن تبني التشريعات الإسلامية الواسعة في المسائل الأخلاقية والاجتماعية المستقرة لجميع شؤون البشر على سلسلة من الحقائق، تعني من حيث الصحة سلامه الروح، ومن حيث الحقوق تعتبر من حقوق البشر الحقيقة، وبين أن ننكر وجود تلك الحقائق. ونقول مثلاً: إن الكذب والحسد وسوء الظن ليست شرًا إلا لأن الشارع نهى عنها...»^(١).

وهذا يعني أن ثبوت التشريع الاجتماعي أو غيره مبني على ثبوت مجموعة مبانٍ وحقائق، لو انتفت لانتفت تلك التشريعات.

- هذه الترابطية بين الأحكام ومبانيها، من دواعي تعميق الإدراك للمفاهيم الإسلامية يقول الشهيد مطهرى:

«... إن التعاليم والأحكام الإسلامية، سواء التي يتعلّق منها بالحقوق الاجتماعية، والحدود والروابط بين الناس، أو التي تتعلّق بأمور أخرى، مبنية على مجموعة من الحقائق. لو أننا تعرّفنا عليها طبق أصولها وموازيتها العلمية الخاصة - والكثير منها لحسن الحظ أصبح معروفاً في العالم - لكان إدراكنا لمفاهيم التعاليم الإسلامية، التي أتنا على الوحي، ولمعاناتها ومراميها أفضل وأعمق»^(٢).

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٤٦٣.

(٢) ن.م، ص ٤٦٧.

من هنا؛ إضافة لما تقدم، فإن إدراك الترابطية، بين الأصول والتشريعات الاجتماعية وغيرها، ليس فقط ترابط ثبوتي، بل هو تأثيري، بمعنى أن التعرف على هذه الأحكام طبقاً لأحوالها يؤدي إلى الإدراك الأعمق لمرامي هذه التعاليم.

بـ- تحديد العدالة الاجتماعية

يرى الشهيد مطهرى أن العدالة الاجتماعية هي «ذلك المفهوم المرتكز على الحقوق الواقعية والفطرية، وأن للفرد حقاً، وللمجتمع حقاً... وتحقيق هذه العدالة عندما يعطى كل شخص حقه؛ فهي تعنى رعاية الحقوق...»^(١).

- تقدم في العدل الإلهي في التكوين أن الاختلاف في الموجودات راجع إلى أن نظام السبيبة في العالم يحقق الرتب في الوجود، وأنه نشأ من الرتب، الاختلاف في مظاهر العالم. وقد سبق أن الاختلاف ينشأ بسبب قصور القابل، ولا يعود لفاعلية الفاعل؛ فتفاوت القابليات يتبدى اختلافات في الوجود.

- هذا الاختلاف في النظام التكويني، يتطرق إليه القرآن الكريم «ويعده الاختلاف المودع من روعي قدرة الله - جل شأنه - فقال عزَّ من قائل: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخَلْقَ الْمُتَكَبِّرِ كُمْ وَالْوَانِكُمْ»»^(٢).

مظاهر الاختلاف وأهميته:

هنا نتناول مظاهرتين: الاختلاف التكويني، والاختلاف الاجتماعي؛

(١) مطهرى، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، ترجمة علي هاشم، ط١، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٣٠.

(٢) سورة الروم، آية ٢٢. الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢١٥.

الأول يؤثر بالآخر ويتلاطم معه.

«إن الكمال ينشأ من الاختلاف، والتفاوت في الاستعدادات والقابليات، وهو الذي يجعل الحياة في حركة دائبة نشطة. ولو كانت أشكالنا وأفكارنا وعقولنا وقابلياتنا وميولنا واحدة، ونمارس عملاً واحداً، ولنا مظهر واحد، وكل ما عندنا عند الآخرين فما عسانا أن نعمل؟! وما عسى الآخرين أن يعملوا؟! ولم اختيار أحدنا العمل التجاري في حين اختار آخرون الدراسة وتحصيل العلم؟...»

إذاً، التفاوت مطلوب، ولا يعدّ نقصاً، ولا يمكن القول: إن شيئاً أكمل من شيء أو أنقص منه، فكل شيء كامل، وهو يسلك سبيله، ولكن الجميع يعانون من النقص، كلها على انفراد، ولا كمال إلا بالمجتمع، وتظافر الجهد»^(١). وهنا يمكن التوقف حول أمور:

- نشأة الكمال من الاختلاف، تشير إلى التنسبية بينهما، ومن ناحية ثانية، فإن التفاوت في القابليات والاستعدادات يولد الحركة والنشاط.

- النقص عندما يصدق انفراداً، لكن الفرد بلحاظ انتظامه مع الجميع يرسم الكمال..

- الاختلاف فيما ذكر في القابليات والمواهب... اختلاف تكويني، والسؤال كيف يؤثر في الجانب التشريعي؟

يقول الشهيد مطهرى: «إن في الاختلاف بركة لأن الباعث على انشداد الناس بعضهم للبعض الآخر، وفي الحركة تظهر المستويات، ولا يتحقق التعليم والتعلم إلا إذا كان هناك معلم ومتعلم، والأول ذو علم

(١) الإسلام ومتطلبات العصر، م.س.، ص ٢١٤.

والثاني فاقد له»^(١).

وعليه، فحاجة المعلم الفاقد، تشهد إلى المعلم الواحد. فيتحقق التفاعل والتكامل «وهذه العملية هي التي تبعث على انداد الناس فيما بينهم، وشعورهم بحاجة بعضهم إلى البعض الآخر»^(٢).

ولو كانوا كلهم متساوين «لما تحقق الانداد والتعاون فيما بينهم ولما تظافرت جهودهم».

وكمثال لذلك: «كلنا نعلم أن الاختلاف الموجود بين الرجل والمرأة يدل على عظمة الخالق - جل وعلا - وحكمته في خلقه حتى يتكون الكيان العائلي عندما يختار الرجل زوجته، وتحتار المرأة زوجها المناسب.

ولقد اقتضت الحكمة أن يتمتع الرجل بمواصفات غير موجودة في المرأة، وتمتع هي بمواصفات غير موجودة في الرجل، وهذا التفاوت هو الذي يؤدي إلى أن ينجذب أحدهما إلى الآخر. في حين لا تنجذب النساء بعضهن إلى البعض الآخر، وهذا الانجذاب والتحاب والانداد من بركات الاختلاف المودع في نظام الخلقة»^(٣).

النتيجة:

١- إن الاختلاف التكويني بين المخلوقات يؤدي إلى الاختلاف في الحقوق، فهذه الحقوق «قد أودعتها المشيئة الربانية في النظام التكويني، واقتضت التواصل والترابط بين أفراد النوع الإنساني»^(٤).

(١) الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢١٤.

(٢) ن.م، ص ٢١٤.

(٣) ن.م، ص ٢١٤ - ٢١٥.

(٤) الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢٢٩.

– فتحدد الحقوق في ضوء الكيان الذاتي للأشياء. «وما علينا إلا سير أغوار الشيء في ذاته لنرى ماذا يحمل من جداره وكفاءة، وماذا يتمتع به من قابليات واستعداد، وماذا يمكن أن يؤدي من دور؟

مثلاً: للعين حق، ولليد حق، كأعضاء في الجسم. فلو قمنا بإعطاء حق العين لليد، فقد أجهضنا بحقها وعطلنا دورها. فلكل شيء استحقاقه، وهذا نابع من نظام الخلقة التكوينية»^(١).

٢ – وبهذا يبدو كيف يقوم مفهوم العدل على الحقوق المختلفة، على أساس الحق والاستحقاق، فتكون العدالة رعاية الحقوق بإعطاء كل ذي حق حقه.

وبهذا يبطل تعريف العدالة الاجتماعية بالمساواة، يعني أن يكون جميع الناس في مستوى معيشى واحد من حيث النعم المتوفرة في الحياة؛ أي يكونوا سواسية في تحصيل الطعام والثروة والسكن ووسيلة النقل»^(٢).

– هنا يحضر سؤال مفاده؛ كيف تولد العلاقة الخاصة بين ذي الحق والحق؟

أولاً: الحق بالمعنى التكويني متحقق «فلما كان الناس جميعاً من مخلوقات الله، وأبناء هذه الأرض، وهذا الماء، وهذا التراب، فإن لهم حقاً في الأرض، وبما أن لكل منهم حقاً بالقوة، فلا يمكن لأحد أن يمنع الآخرين من استيفاء حقوقهم، ويختص بنفسه بكل الحقوق مهما تكن الحجّة»^(٣) فهذه «النعم ملك الإنسان وحق من حقوقه كقوله تعالى: «هُوَ

(١) الإسلام ومتطلبات العصر، م.س، ص ٢١٥.

(٢) ن.م، ص ٢١١.

(٣) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٣٣١.

الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاًهُ»^(١).

ثانيًا: يطلق الشهيد مطهرى تسمية «العلاقة الغائية» على العلاقة التكوينية بين الإنسان ونعم العالم، فيتساءل: من أقرَ ذلك الحق والاستحقاق؟ ثم يجيب:

— قانون الخلق.

ما العلاقة بين الطفل ولبن أمّه؟ يجيب:

— العلاقة الغائية.

والحاصل: أن العلاقة بين ذي الحق والحق تكوينية^(٢).

ثالثًا: هناك حقٌ من نوع آخر، وهو حق توجبه العلاقة الفاعلية بين الحق وذي الحق؛ ومعنى ذلك: «أن صاحب الحق يكون هو الذي أوجد لنفسه حقًا من الحقوق، كأن يزرع أحد شجرة ويرعاها ويسقيها إلى أن تؤتي أكلها، عندئذ تكون العلاقة بين هذا الشخص وثمرة الشجرة علاقة فعل وفاعل؛ أي إن فعل الشخص هو السبب في وجود الثمرة، فلو لا فعله لما كانت الثمرة، وهذه العلاقة توجد حقًا»^(٣).

— وعليه، ففعل الفاعل يوجب حقًا له، فيكون حقًا بالفعل. أما خلق الفاعل فيوجب الحق بالقوة. وفي كلا الحالتين فالعدالة ترعى الحقوق بالقوة أو بالفعل.

(١) سورة البقرة، آية ٢٩. ن.م، ص ٣٢٧.

(٢) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٣٢٩.

(٣) ن.م، ص ٣٣١.

كيفية استيفاء الحق

١- في الفقرة السابقة، تبيّن نوع العلاقة بين ذي الحق والحق، وأنها غائية وفاعلية.

أمّا هنا، فالمسألة تدور حول كيفية استيفاء الحق أو التفاعل مع الحق. يذهب الشهيد مطهري إلى أن «هذه المرحلة يتداخل فيها الحق والتكليف الشرعي بعضه بعض، حيث يبلغ كلّ إلى حقه الخاص بتنفيذ التكليف وأداء الوظيفة»^(١).

٢- يبيّن الشهيد التلازم بين الحق والتكليف بعرضه للآية التالية: «هُوَ أَنْشَأْتُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمِرُ كُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ»^(٢). فيفهم من «أَنْشَأْتُمْ مِنَ الْأَرْضِ»؛ «أي أخرجتم من بطن الأرض، وكأنها إشارة إلى أن الأرض هي الأمّ الثانية»^(٣).

- وكذلك يستفيد من «وَأَسْتَعْمِرُ كُمْ فِيهَا» بأنه «يريد منكم أن تعمروها، فالاكتفاء بالبنوة للأرض لا يكفي لكي يصلكم إلى أن يكون لكم فيها حق بالفعل، وتصبحون من أصحاب الحق المفروز والممعن. إذ لا بد لكم للبُلوغ ذلك من أمر آخر، هو الفعل؛ أي العمل في الأرض وإحياؤها وإعمارها...»^(٤).

٣- وفي هذا السياق يورد الشهيد حديثين للإمام علي عليه السلام: الأول يقول: «إنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم» .

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، م.س، ص ٣٣١.

(٢) سورة هود، آية ٦١.

(٣) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٣٣٢.

(٤) ن.م، ص ٣٣٢.

ثم يعلق بأن:

«المسؤولية ليست أمام الله والناس فحسب، بل أمام الحيوانات وأمام الأرض أيضاً، فلا تظن أنك بامتلاك حيواناً يحمل لك الانتقال يحقق لك أن تعامله كيف تشاء، أو أن تحمله فوق طاقته، أو تقدم له العلف أو لا تقدم، وإذا عطش لك أن تبقيه هكذا، وكذا إذا جاع، وإذا أصيб بجرح فليكن... كلا ليس الأمر هكذا، ثم إنك مسؤول عن الأرض التي تحت تصرفك لا تتركها بوراً وأنت تعمل على إعمارها، فالله تعالى يريد ذلك منك»^(١).

الثاني يقول: «لا يجري لأحد إلا جرى عليه، ولا يجري عليه إلا جرى له».

وهذا يعني «أن الحق والتکلیف لا ينفصلان بعض عن بعض، فإذا كان لأحد حقٌّ كان عليه معه واجب، وكذلك العكس»^(٢).

ج- العدالة بين حق الفرد وحق المجتمع

من الضروري أننا إذا كنا نبحث في تحديد العدل لتطبيقه في المجتمع فهذا يحتم علينا أن نفهم المجتمع وطبيعة التفاعل الاجتماعي وال العلاقات الاجتماعية؛ ولذا ففهم العلاقات الاجتماعية عامل مهم جداً في تطبيق العدل.

وفي هذا السياق تنشأ بعض مسائل:

– من الذي يضع القوانين الاجتماعية؟

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، م.س، ص ٣٢٣.

(٢) ن.م، ص ٣٢٣.

- كيف تفهم الظواهر الاجتماعية؟ فهل تردد إلى قوانين علم الحياة أو علم النفس، أو لا إلى هذا ولا إلى ذاك؟
- بناء لهذه السبيل، أيهما الأصيل الفرد أو المجتمع؟
- لنترك هذا النقاش، فيما لو قلنا بوجود القانون الاجتماعي التام، فهل يكفي وجود القانون حتى ولو كان كاملاً، لتطبيقه؟ وبتعبير آخر: ما هو الضامن لتطبيق القانون؟

١- وضع القوانين:

هذه المسألة، ترتبط بالطبيعة الإنسانية، فهل يستطيع الإنسان أن يدرك النظام والقوانين الأصلح للمجتمع الإنساني ككل، النظام الموصى إلى سعادة البشرية؟ قد سبق أن الإنسان يعجز عن فهم حقيقة نفسه، فكيف سيفهم حقائق الآخرين؟!، ثم بعد ذلك يضع نظاماً لائقاً للجميع، خصوصاً وأن التجارب البشرية ثبتت فشلها في هذا السياق.

من هنا فإن القوانين والأنظمة الاجتماعية يجب أن توضع للإنسانية، وهذا ما يثبت ضرورة النبوة.

يقول الشهيد مطهرى: «إن البشرية بحاجة إلى الحياة الاجتماعية وبحاجة إلى القانون، قانون تؤمن به، وهي إلى ذلك بحاجة إلى الإيمان نفسه...»

والاليوم عصر تقدم البشرية لم تنبثق نظرية تزعم عدم حاجة البشرية إلى القانون، وإلى الإيمان بالقانون. وإنما غاية ما هو مطروح يتمثل بما

يلى: هل يمكن إيجاد هذا الإيمان وهذا القانون عن غير طريق النبوة أم لا؟»^(١).

ثم يقارن بين تعاليم الأنبياء والفلسفه فيقول: «... إذا ما رأينا في تعاليم الأنبياء، وأن لها كلّ هذا التطابق مع مصالح العباد، ومع شؤون البشرية كافة، فقد ظهر العلماء والفلسفه في العهود السالفة، بيد أن تعاليمهم ظلت ناقصة؛ لأنهم لم يحيطوا بجميع شؤون الحياة الإنسانية، بحيث لو تمت المقارنة بين تعاليم الأنبياء وتعاليم الآخرين، فإن تعاليم الأنبياء تتسم بدرجة من الكمال لا يعقل أن تكون نتاجاً، لفرد عادي، كما لا يمكن أن تكون حصيلة ناتجة عن التعليم أو التجربة، أو عن طريق النبوغ، وما يحظى به إنسان ما من تفوق على الآخرين.

إذا ما انتهت المقارنة إلى أن التعاليم التي جاء بها الأنبياء خارجة عن مقدرات العقل الإنساني، فيجب عندئذ الإيمان بوجود الإلهام»^(٢).

٤- فهم الظواهر الاجتماعية:

هنا يلزم فهم الظواهر الاجتماعية؛ لأن فهم العدل الاجتماعي وتحقيقه متوقف على فهم العلاقات الاجتماعية، وقوانينها، بشكل عام كاجتماع إنساني، وخصوصيات كل مجتمع بشكل خاص.

وفي هذا السياق تضاربت الآراء؛ فبعضها حاول إرجاع الظواهر الاجتماعية إلى الظواهر الحيوية: «يعنى تفسير الظواهر بقوانين علم الحياة»^(٣) – كما ذهب إليه هربرت سبنسر –

(١) مطهري، مرتضى، النبوة، ترجمة جواد علي كسار، ط١، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٠ هـ، ص ٩٣.

(٢) ن.م، ص ٩٤.

(٣) قاسم، محمود، مناهج العلوم، ١٩٦٦، ص ١٤٧.

ونوّقش بأن المماثلة بين المجتمع والكائن الحيّ خاطئة؛ لوجود الفروق الجوهرية بين الأفراد والخلايا، إضافة إلى أن قوانين علم الحياة ليست معلومة حقّ المعرفة.

وبعضاها ذهب إلى أن علم الاجتماع ليس إلا نوعاً خاصاً من علم النفس، وأن قوانينه نسخة مكررة من قوانين هذا العلم.

منتهيّاً إلى «أنه يكفي أن نعلم نفسية الفرد حتى نعلم نفسية المجتمع، وإذا عرفنا علم النفس الفرديّ أمكننا تطبيقها في علم الاجتماع، وقوانين المحاكاة أهمّ هذه القوانين»^(١).

وأخذ على هذه النظرية بأننا يلزمها «أن ننكر أمراً واقعياً وهو تأثير المجتمع في نفسية الفرد»^(٢).

وهذا الفرد أصيل.

ورأى ثالث أن الظواهر الاجتماعية وإن كانت نفسية إلا أنها من جنس مختلف كل الاختلاف عن الظواهر النفسية، وذهب إلى هذا دور كايم؛ معتبراً أن الأفراد إذا اجتمعوا أدت حالاتهم النفسية إلى نشأة مركب كليٍ تختلف طبيعته عن طبيعة العناصر الأولية التي يتالف منها»^(٣).

أما وفق هذه النّظرية، فالمجتمع أصيل.

يطرح الشهيد مطهري المسألة من زاوية حقوقية فيتساءل عن رأي الإسلام بالمسألة قائلاً: هل الحق للفرد أو للمجتمع؟ أو لكليهما؟

(١) مناجي العلوم، م.س، ص ١٤٩.

(٢) ن.م، ص ١٥٠.

(٣) ن.م، ن. ص.

يجيب بأن «الإسلام يرى بأن الحق لكلهما»^(١). فالشهيد يعتقد بالأوصالتين معاً، وبهذا يبطل أحاديد الأصالة لكل منهما.

معتبرًا أنه بناء على «نظيرية أصالة الفرد يكون وجود المجتمع وجودًا اعتباريًا، وبما أنه اعتباري فليس له وجود أساساً، كما ولا ملكية له، لكن الحق لأولئك القاتلين بأصالة المجتمع وصلاحيته للتملك بالطرق المشروعة»^(٢).

في هذا السياق يستعرض بحثاً فقهياً حول ملكية الدولة؛ قائلاً: إن أكثر العلماء «يقرّ بجواز ملكية الدولة، ويرون صلاحيتها في التملك، ولو كان للدولة مال حلال حيث تعمل كالفرد وتجمعه عن هذا الطريق فإنه مالها، ولا يجوز التصرف به...»^(٣).

وينتهي إلى أن «ملكية الدولة مسألة فقهية لها علاقة قريبة جدًا بموضوعنا ذي البعد الفلسفى والاجتماعي»^(٤).

- أما أصالة المجتمع: «فإن أفراد النوع الإنساني يكتسبون شخصيتهم من بعضهم البعض، وكل واحد منا يحصل على شخصيته من مجتمعه وكذلك المجتمع فإن شخصيته من أفراده...».

ثم يقول: «فالمجتمع الذي كسب الأشخاص هذه الصفات منه ليس مزيجاً، كما أنه لا يملك صفات المركب في تركيزه كالماء مثلاً، بل هو

(١) الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢٢٢.

(٢) ن.م، ص ٢٢٤.

(٣) ن.م، ص ٢٢٢.

(٤) ن.م، ص ٢٢٣.

شيءٌ مركبٌ. والتأثير بين المجتمع والفرد تأثير متبدال...»^(١).

ثم يشير إلى رأي السيد الطباطبائي بقوله:

«وهذا الموضوع رائع عجيب التفت إليه العلامة الطباطبائي واستبطه من القرآن الكريم، بأفضل ما يكون حيث يذكر أن القرآن أقر للمجتمع شخصيته، وحدّد له عمره... ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^(٢).

وكذلك فهو يرى أن المجتمع يمر بحالات متفاوتة من الصحة والمرض والسعادة والشقاء. ويعتقد أن للمجتمع مساهمة في تحمل أعباء المسؤولية...

ثم يستنتج «الترابط العميق بين أفراد المجتمع، وإذا ماسعدي سعد الفرد، وإذا ما شقى يشقى، ولا فجوة انفصال، ولا فجوة تحدث إلا في ذلك العالم. أما في هذا العالم فالاتصال مستمر بين أفراد المجتمع...»^(٣).

الضامن لتطبيق النظام:

- هل يحمي القانون نفسه؟ هل يكفي أن يأتي الأنبياء بالقانون الاجتماعي لتطبيق العدل فقط؟ فما هو الملزم خصوصاً عندما تتعارض المصالح؟ فمثلاً: المصلحة الشخصية، هي وفق الهوى النفسي، والمصلحة الاجتماعية، مصلحة للمجتمع. ماذا لو تناقضتا؟

هوى النفس يميل ويشد إلى المصلحة الخاصة على حساب المصلحة الاجتماعية العامة، حتى ولو أدت إلى قتل الآلاف وتشريدهم، وهذا ما

(١) الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢٢٥.

(٢) سورة الأعراف، آية ٣٤.

(٣) الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢٢٥.

تشهد به بالتجربة والواقع. ولو بقي الحال كذلك، فستبقى البشرية في نفق الظلم وسفك الدماء والمستكرون يستغلون الضعفاء.

وهذا يحصل مع وجود القوانين الإلهية.

كمال الإنسان وسعادته يحصل إذا تحققت المصلحة الاجتماعية، وقدّمت على الفردية والخاصة، فما هو الملزم لتقديم المصالح العامة على الخاصة؟

- هنا يجيء دور «العدل الجزائي» فالجزاء بالثواب أو العقاب، مرتبط بالفعل دنيوياً، فيما هو اتباع لهوى النفس، فجزاؤه العقاب، وما هو اتباع لقوانين الله فجزاؤه الثواب، والعقاب في الآخرة يوجد وينخلق رهبة في النفوس في الدنيا، وكذلك التواب في الآخرة يوجد رغبة وشوقاً فيها، وهذا يحد ذاته واقع ذاتي للفعل أو الترك، فيفعل الفعل رغبة، أو رهبة أو رهبة ورغبة.

يقول الشهيد مظہری:

«سيكون مآل الإنسان في تلك الدار تبعاً لما انتهى إليه في هذه الدنيا، فلو بنى نفسه هنا كاملاً لكان هناك كاملاً، ولو كان هنا ناقصاً لكان هناك ناقصاً وهكذا»^(١).

٤- العدل الإلهي في الجراء

أراد الإسلام «منا أن نؤمن به كأصل مستقل؛ ولهذا نجد القرآن يقيم الدليل على القيامة، لكنه لا يستدلّ على الصوم، فهو يستدلّ على القيامة، سواء أكان منبثق الدليل قائماً على أساس التوحيد ذاته، أم كان مصدره

(١) المعاد، م.س، ص ٣٥.

نظام الخلق والتوكين»^(١).

– ليس البحث هنا متوجهًا نحو التفاصيل في مسألة المعاد، من ناحية الأدلة العقلية والقرآنية، وأحداث المعاد ما يحصل في ذلك العالم لأهل الجنة، ولأهل النار بحسب ورود ذلك في القرآن الكريم والروايات، وكذا بعد التربوي للمعاد، وتأثير ذلك على المجتمع والسلوك الفردي، ولا حول أن المعاد جسماني أو أنه روحاني، ومقتضى الأدلة في ذلك...

– إنما يدور الموضوع هنا حول بعض الأمور التي ترتبط بالعدل، والتي صيغت كإشكالات على أصل مبدأ العدل، وقد ذكر الشهيد من تلك الأمور: مسألة التنااسب بين الذنب والعقوبة، وعمل الخير من غير المسلم، والشفاعة.

– فما هو المقصود من إشكال التنااسب بين الذنب والعقوبة؟

– كيفية ربطه بمسألة العدل؟

– الإجابة عن الإشكال؟

– قبل عرض الإشكال، من المهم عرض مقدمة وهي بقاء الشخصية في القيامة؛ أي إن «ذاته عين شخصه والذي عمل في هذه الدنيا سيأخذ الجزاء (ثواباً وعقاباً) وأن أعماله ترجع لذاته ولشخصه هو، ومعنى بقاء الشخصية، هو أن هذا الشخص والذي يبعث – في الآخرة هو عينه ونفسه – الذي كان في الدنيا»^(٢).

إذا، الشخصية هي التي تشهد الدارين، والشأن نشأة الدنيا ونشأة الآخرة، وقد أخبرنا الأنبياء بما يلي: «عليك أن تعلم أنت أيها الإنسان الذي

(١) المعاد، م.س، ص ٣٣.

(٢) ن.م، ص ٢٩٨.

تحلّى بهذه الشخصية بأنك منحشر هناك بشخصيتك ذاتها التي تحس بالألم...»^(١).

ينشأ سؤال مفاده: ألا يحصل التبدل؟ «يمكن أن يطرأ التبدل على خلايا بدني، فتذهب واحدة لتحل محلها أخرى، فيتغير بدني، بيد أن «الأننا» في لا تبدل، لأنني أنا نفسى من الصغر حتى الكبر، لم يتغير إحساسى بنفسي، وإدراكي لوجودي. و«الأننا» ثابتة في وجودي. وكل ما عادا ذلك يتغير. بل قد تتغير صفاتي الروحية أحياناً. فلو كان ثم وجود للنسوان الواقعى - ويبدو أنه موجود بحسب الظاهر - فسأجد نفسى أنتي طوال عمري أحصد لذهنى يومياً الوف الخواطر التي تصير من وجهة نظر نفسية (سيكولوجية) جزءاً من شخصيتي، ولكنني أعود لنسيانها بعد يومين. فجميع جزئيات اليوم تنسى غداً حتى تلك الأشياء التي تأخذ محلها في الذاكرة بحيث يخيل إلينا بقاوها في الذاكرة...».

ثم يخلص للقول: «وحتى لو مسخت في القيامة بما يتاسب وملكتي، وحشرت بصورة حيوان، فسيقى ذلك المسوخ هو أنا، ولكن بمظهر حيوان»^(٢).

إذاً، التبدل لا يحصل بالذات مهما تبدلت عوارضها، وهذا أصل في بحث العلاقة بين الدارين، باعتبار دوران الثواب والعقاب على فعل النفس في الدنيا فما فعلته هنا تتجده هناك.

يتتحقق: أنه بناء على بقاء الشخصية وثباتها دنياً وآخرة، تظهر حقيقة جديدة؛ وهي أن الموت والحياة أمران وجوديان، متعاقبان على شيء واحد؛ فالنفس هي هي في بقاعها، والتعدد في مراحلها..

(١) المداد، م.س، ص ٣٠٤-٣٠٥.

(٢) ن.م، ص ٣١٦-٣١٧.

أ- إشكال التناسب:

المقصود من التنااسب، التنااسب بين الذنب والعقوبة؛ باعتبار أن «المعاقبة على الجريمة لازم من لوازم العدل»^(١)؛ أي إن العدل إذا أقيمت فيلزم من إقامته العقاب على الجريمة، فالمجرم جرم يستحق العقاب، قال تعالى: «فَلَا تَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ»^(٢).

- «ولكن التنااسب إذا فقد بين الذنب والعقوبة، فإن العقوبة تحول حينئذ إلى ظلم محقق»^(٣). وهذا وجه الإشكال؛ يعني أن العقوبة يجب أن تتناسب والذنب، والإشكال أن في بعض الذنوب (زعم) عدم التنااسب، فـ«الذنوب من قبيل: الغيبة، والزنا، وقتل النفس، إنما هي جرائم، وتستحق العقوبة، ولكن أليست العقوبة التي خصّصت لها في الآخرة متجاوزة لحدودها؟ فالقرآن يعيّن عقوبة قتل النفس بالتلخيد في نار جهنم»^(٤).

- هذه نماذج ذكرت للإشكال، فهل طبيعة الغيبة تتناسب مع طبيعة عقابها؟ أو أن العقاب أكبر من حجم الذنب؟
هذا السؤال يجري في الزنا وبقي الذنوب.

- وجه الارتباط بالعدل أنه إن لم يتحقق التنااسب، فهذا يخدش بالعدل، وعليه فمقتضى العدل التناسبية، فكيف تفسّر العلاقة بين فعل الذنب في وقت محدد، وبقاء العذاب لوقت غير محدد؟

- الإجابة عن هذا الإشكال، تتطلّب تبيان العلاقة بين نظام العلاقة

(١) العدل الإلهي، ص ٢٤٤.

(٢) سورة القلم، آية ٣٥-٣٦.

(٣) العدل الإلهي، ص ٢٤٤.

(٤) ن.م، ص ٢٤٤.

في الدنيا وبين الفعل وأثره، والنظام في الآخرة، وهذا الإيضاح يعالج الاختلاف والاشتراك بينهما. والسؤال هنا من أين ينشأ الاختلاف بينهما؟

«الاختلاف ينشأ من كون الآخرة عالم الفعلية المحسنة؛ بينما الدنيا يختلط فيها القوة والفعل. والأمور الفعلية المحسنة، لا تؤثر إحداثها في الآخرة، ولا تترك معها»^(١).

«... ولو جالست الصالحين، فإنك لن ترتفع إلى مقامهم، ولو جالست الفاسقين، فلن تنحدر إلى قرارهم، فالمجالسة هناك غير مؤثرة، وأي شيء لا يترك أثراً في أي شيء آخر»^(٢).

ففي الجنة، وفي جهنم «توجد حياة اجتماعية، معنى التجمع، مع اختلاف تجتمع الصالحين الذين يشملهم الأنس والألفة والصفاء والإخلاص، وبتعبير القرآن الكريم: «إخوانا على سرير مُتَقَابِلِين»^(٣) مع تجتمع الفاسقين الذين تفرقهم الأحقاد والضغائن والنفور»^(٤).

أما في عالم الدنيا ففيها: «الفعلية المختلطة، فهي تقبل التأثير والتركيب؛ ولهذا يوجد في الدنيا المجتمع الذي هو نوع من تركيب، وتوحيد الناس، ولكن في الآخرة فقد المجتمع مفهومه. وفي الدنيا يوجد الفعل والانفعال والتأثير والتاثير التدريجي، وهذا كلّه مفقود في الآخرة»^(٥).

في الدنيا المجتمع يؤثر في الفرد، وكذا الفرد يؤثر في المجتمع. وهكذا الناس تؤثر بعضها وتتأثر.

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٥٢.

(٢) ن.م، ص ٢٥٢.

(٣) سورة الحجر، آية ٤٧.

(٤) العدل الإلهي، ص ٢٥٣.

(٥) ن.م، ص ٢٥٢.

والريح آخذة مما تمر به نتنا من النتن أو طيباً من الطيب.
ويقول الشاعر مولوي:

«تنقل من صدر إلى صدر، وعن طريق خفي الأحقاد ومشاعر
الصدقة»^(١).

من هنا عبر عنهم بالشَّائين، نشأة الدنيا ونشأة الآخرة. والمقصود من
الشَّائين «هو وجود عالمين ونمطين من الحياة، وضريبين من النظام»^(٢).

ب - وجوه الاختلاف:

- الثبات والتغيير:

«فِعَالُ الدُّنْيَا تَوْجِدُ فِيهِ الْحَرْكَةُ وَالتَّغْيِيرُ... يَصْبَحُ الْجَدِيدُ قَدِيمًا، أَمَّا الْعَالَمُ
الْآخِرُ؛ فَلَا شِيخُوخَةُ فِيهِ، وَلَا قَدْمٌ، وَلَا مَوْتًا، ذَلِكُ عَالَمُ الْبَقَاءِ، وَهَذَا عَالَمُ
الْفَنَاءِ»^(٣).

- في النظام والنشأة الدُّنيوية يتحقق الموت، والكهولة، والهرم
والتكليف، والاضمحلال، والتلاشي.

- أمَّا في النشأة الآخرة فـ«إِنْ كُلَّ شَيْءٍ فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ حَيٌّ وَنَاطِقٌ
وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُيَ الْحَيَاةُ»^(٤) فحتى الصخر الموجود في تلك الدار
حيٌّ، والبدن هناك حيٌّ^(٥). قال تعالى: «إِلَيْهِمْ نَخْتَمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا
أَيْدِيهِمْ وَتَشَهَّدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^(٦).

(١) العدل الإلهي، م. س، ص ٢٥٢.

(٢) المعد، ص ٢٩٠.

(٣) العدل الإلهي، ص ٢٤٧.

(٤) سورة العنكبوت، آية ٦٤.

(٥) المعد، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٦) سورة يس، آية ٦٥.

لذلك فحياة الدنيا مشوبة والآخرة خالصة. وهذا الاختلاف الثاني.

- الحياة الخالصة والمشوبة:

قال الشهيد مطهرى:

«فعلم الدنيا، يختلط فيه الحياة والموت، أما العالم الآخر، فهو حياة خالصة».

- يوضح ذلك بقوله: «فها هنا توجد الجمادات والنباتات وكل واحد منها يتبدل إلى الآخر، فجسمنا مثلاً هذا الذي هو حي الآن قد كان في زمان ما ميتاً وجماداً، ثم تنفصل عنه الحياة مرّة أخرى ويعود جماداً، إذن الحياة تختلط بالموت في هذه الدنيا»^(١).

- فالتبديل هو القانون، التبدل من الحياة إلى الموت ثم إلى الحياة وقد ذكر القرآن الكريم ذلك بقوله:

﴿كَيْفَ تُكَفِّرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أُمَوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِتُّكُمْ ثُمَّ إِنَّهُ تُرْجَعُونَ﴾^(٢).

ولأستاذ الشهيد مطهرى السيد الطباطبائى تعبر رائعة عن الفكرة يقول عند قوله تعالى: «وَكُنْتُمْ أُمَوَاتًا»: «بيان حقيقة الإنسان من حيث وجوده، فهو وجود متحوال، متكمال يسير في مسير وجوده المتبدل المتغير تدريجاً، ويقطعه مرحلة مرحلة. فقد كان الإنسان قبل نشاته في الحياة الدنيا ميتاً ثم حي بإحياء الله ثم يتحوال بإماتة وإحياء وهكذا...»

وبالمقارنة بالآخرة «كل شيء فيها حياة: أرضها، جواهرها،

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٤٧.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٨.

أحجارها، أشجارها كلّها حيّة. وحتى النار هناك فعالّة ومؤثّرة («وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُيَ الْحَيَاةُ»). فالآخرة موجود حيّ حقيقي بكلّ ما للحياة من معنى»^(١).

البذر والمحصاد:

– «إن الدنيا دار للبذر والزراعة، والآخرة دار للحصاد والاستفادة فلا يوجد في الآخرة عمل ولا مقدمة، بل كلّ ما هناك هو محصول ونتيجة»^(٢).

وفي هذا ورد نصّ لأمير المؤمنين عليه السلام يقول: «وَإِنَّ الْيَوْمَ عَمِلَ بِلَا حِسَابٍ وَغَدَّا حِسَابٌ وَلَا عَمِلٌ». وكذلك ورد: الدنيا مزرعة الآخرة.

– لماذا كانت الدنيا دار بذار وتکلیف والآخرة دار حصاد؟ وهل يمكن جعل الآخرة كذلك؛ أي محلًا للأعمال؟ «...أَمْ إِنْ مِنْ غَيْرِ الْمُكْنَى لِلنَّاسِ أَنْ يَعْرِسَ الْأَمْوَالَ الْمُشَارَ لَهَا فِي الْآخِرَةِ، لَأَنْ مَاهِيَّةُ هَذِهِ الدُّنْيَا بِالْأَسَاسِ هِيَ مَاهِيَّةُ عَمَلٍ، وَأَنْ مَاهِيَّةَ تِلْكَ الدَّارِ هِيَ الْجُزَاءُ، وَبِالْتَّالِي لَا إِمْكَانٌ لِلنَّاسِ أَنْ يَنْجُزْ شَيْئًا هُنَاكَ عَنْ طَرِيقِ التَّكْلِيفِ، بَعْكَسُ قَدْرَتِهِ عَلَى تَغْيِيرِ الْمَصِيرِ هُنَاكَ عَبْرِ إِمْكَانِ التَّكْلِيفِ وَالْعَمَلِ»^(٣). هذا السؤال عقارنة سؤال يقول: هل اقتضت الرغبة الإلهية بإرادة جزافية أن تكون الدنيا دار تکلیف؟^(٤).

– إذاً، الموضوع بين الرغبة والإمكان وعدمه. هنا يجيء الشهيد

(١) العدل الإلهي، م.س، ص. ٢٤٨.

(٢) ن.م، ص. ٢٤٨.

(٣) المعاد، ص. ٢٩٢.

(٤) ن.م، ص. ٢٩٢.

يقوله: «المسألة ليست مسألة رغبة، بل هي عدم إمكان الصيرورة»^(١). وهذا يعني استحالة تحول دار الدنيا إلى جزاء آخروي، وكذا استحالة صيرورة الآخرة دار تكليف، لاختلاف ماهيتها؛ فماهية الدنيا متقومة بالعمل، وماهية الآخرة متقومة بالجزاء، ولو فرض تبدل المقومات تتبدل الماهيات عليه لن تكون الآخرة إلا للجزاء، ولا تكون الدنيا إلا للتكليف والعمل.

المصير الخاص والمشترك:

«المصير في الدنيا مشترك إلى حدّ ما، ولكن في الآخرة، لكلّ مصيره المتميّز»^(٢).

— وتوضيح ذلك أن «الحياة في الدنيا اجتماعية، وفي الحياة الاجتماعية يكون الارتباط والوحدة هو المتحكم. والأعمال الصالحة للأخيار تؤثّر في سعادة الآخرين، وكذلك الأعمال الفاسدة فلها تأثير في المجتمع»^(٣).

فقانون الفعل والانفعال هو الحاكم في العلاقات الاجتماعية.

أما العالم الآخر « فهو ليس كذلك لأنّه يستحيل أن يكون لشخص سهم في عمل آخر، وليس هناك شخص لم تكن له يد في عمل، ثمّ يستطيع أن يكسب منهفائدة، ولا يوجد إنسان يتعدّب بسبب ذنوب لم يشارك في إضرام نارها»^(٤).

(١) المزاد، م.س، ص ٢٩٣.

(٢) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٥٠.

(٣) ن.م، ص ٢٥٠.

(٤) ن.م، ص ٢٥١.

«ففي أولهما المقدمات، وفي الآخرة النتائج»^(١).

ففعل الدنيا يولد جنة الآخرة أو يشعل نارها، والنار والعقاب إنما هو تحسّم لتلك الذنوب التي يرتكبها الإنسان، فيضرم بها ناراً يرسلها إلى هناك...^(٢).

الذى في جهنم كل هذا يخلق من ذنوب وانحرافات الإنسان كما تخلق الحور والقصور، والنعيم الخالد في الجنة من التقوى والأعمال الصالحة^(٣).

وعليه فإن «جزاء عملكم هو عملكم ذاته الذي يرجع إليكم»^(٤).

ـ وهذه الاستفادة بذورها في الميزان إذ يقول: «... فكثير من الآيات دالة على أن الجزاء يوم الجزاء بنفس الأعمال...»^(٥). وفي نص آخر: «وجه تحسّم الأعمال وعليه عدة أخرى من الآيات؛ وهي تدلّ على أن الأعمال تهيء بأنفسها، أو باستلزمها وتأثيرها أموراً مطلوبة، أو غير مطلوبة، أي خيراً أو شراً، هي التي سيطلع عليها الإنسان يوم يكشف عن ساق»^(٦).

ـ وفقاً لنظرية تحسّم العمل، فهذا يعني أن الارتباط بين العمل،

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٥٣.

(٢) ن.م، ص ٢٥٥.

(٣) ن.م، ص ٢٥٥.

(٤) المقاد، ص ٢٩٣.

(٥) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت،

١٩٩٧، ج ١، ص ٩٤.

(٦) ن.م، ج ١، ص ٩٥.

وصورته الأخروية تكويني «والارتباط التكويني أقوى»^(١).

ـ لذلك، فإن طبيعة الذنب، تولد عقوبتها، فالعلاقة ذاتية على نحو السبب التوليدى «فما يعطى للمحسنين بعنوان الثواب وللمسيئين بعنوان العقاب ليس سوى تجسّم نفس العمل المؤدى في الدنيا»^(٢).

وقد عرض الشهيد لذلك عدة آيات منها قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ فَلَمَّا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَأْصِلُونَ سَعِيرًا»^(٣).

ثم يعلق بالقول: «فأكل مال اليتيم هو عين أكل النار، ولكنهم لما كانوا يعيشون في الحياة فهم لا يفهمون ذلك، وعمر زوال الحجاب، وانتقال الإنسان من هذا العالم فإن النار تلتهمه».

ـ ثم يخلص إلى اعتبار أن «الأعمالنا وجهن، الأول: هو الوجه الظاهري الأرضي، وهو فان ومؤقت، وهو هذه الأفعال التي تظهر في الدنيا بصورة قول أو فعل. والثاني: هو الوجه الغيبي الأخروي، حيث إن الأفعال بعد صدورها منا لا تفنى وإنما تبقى ملازمتنا، وتدور حولنا دوران الدائرة حول مركزها، وهذا الوجه الغيبي باق، وسوف نلتقي به في تلك الدار، فإذا كان جميلاً فإن النعيم نصينا، وإن كان قبيحاً وكريراً فالجحيم والنار مصيرنا»^(٤).

ـ النتيجة: أنه بناء على العلاقة ذاتية بين الجراء والذنب، فإن «العقوبات التي لها علاقة تكوينية بالعمل - أي إنها معلولة لتلك الأفعال - أو العقوبات التي هي عين العمل وتجسمه، فلا مجال للبحث

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٦٤.

(٢) ن.م، ص ٢٦٢.

(٣) سورة النساء، آية ١٠.

(٤) العدل الإلهي، ص ٢٦٥.

في التناسب وعدمه»^(١).

— وفقاً للعلاقة الذاتية والتکوینية بين الذنب والعقوبة، يبطل نوعان من أنواع الجزاء؛ الأول: الجزاء الاعتباري، والآخر: الأثر الوضعي للذنب.

الأول: الجزاء الاعتباري

هذا النوع من الجزاء، يعرف بأنه: «تلك المقررات الجزائية المنتشرة في المجتمعات البشرية، والموضوعة بواسطة التقنيين الإلهي، أو غير الإلهي»^(٢).

وفائدة هذا الجزاء أمان: الأول: «الخلولة دون تكرار ذلك الذنب من قبل المجرم نفسه، أو من قبل غيره، بواسطة الرعب الذي يقع في النفس من تلك العقوبة»^(٣).

والثاني: «تسليمة المظلوم وإدخال شيء من الطمأنينة إلى نفسه فيما إذا كانت الجنائية واقعة على الآخرين»^(٤).

أ— وهذا سؤال: أين يمكن أن يكون مجال الجزاء الاعتباري؟

إن الجزاء والعقوبات الاعتبارية «لازمة ومفيدة للمجتمعات البشرية، ولكنه – كما قلنا سابقاً – يجب على المقتنيين مراعاة جانب التناسب بين الذنب والعقوبة»^(٥).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص .٢٧٠.

(٢) ن.م، ص .٢٥٦.

(٣) ن.م، ص .٢٥٦.

(٤) ن.م، ص .٢٥٦.

(٥) ن.م، ص .٢٥٨.

بـ- هل يتناسب الاعتباري مقارنة مع الحياة الآخرة؟

في هذه المسألة يعتبر الشهيد مطهرى أن العقوبات الاعتبارية «غير معقولة في الحياة الأخرى»؛ والسبب في ذلك «أنه ليس في ذلك العالم تشفٌ ولا حيلولة دون تكرار الذنب. فلا الآخرة مجال عمل حتى يكون المقصود من معاقبة الإنسان أن لا يرتكب القبيح مرة أخرى، ولا الله سبحانه يحس بشعور انتقامي - معاذ الله - ويريد أن ينفّس عن ذلك الشعور... وعلاوة على ذلك، فليس العذاب الآخروي متعلقاً بحقوق الناس حتى يقال: إن العدل الإلهي يوجب تحصيل رضا المظلومين عن طريق الانتقام من الظالمين، والقسم الأعظم من ذلك العذاب ناتج عن الشرك والرياء، وترك عبادة الله...»^(١).

جـ- إذا، لا موضوع للعقاب الاعتباري في الآخرة؟

وبالتالي فلا وجود له أصلاً، إذ إن هدفه وموضوعه حفظ المجتمع الدنوي، وإيقاف الجريمة، فإذا انتفى المجتمع الدنوي، وما يلحق به من إيقاف الجرائم وغيرها، يلزم من ذلك انتفاء العقاب الاعتباري، فالمسألة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

الثاني: الأثر الوضعي للذنب

المقصود بالأثر الوضعي؛ ما يترتب على الذنب عملياً، لا قانونياً، «فكثير من الذنوب لها أثر وضعي غير مرغوب في هذا العالم لمرتكبها؛ مثلاً: شارب الخمر، بالإضافة إلى الضرر الاجتماعي الذي يلحقه، فإنه يصاب بصدمات نفسية وجسمية...»^(٢).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٥٨.

(٢) ن.م، ص ٢٥٩.

فهذه الآثار هي «آثار ذاتية للذنب، وليس عقوبات قانونية حتى يقال: لا بد من رعاية التناوب بين الذنب والعقوبة»^(١). وعليه «فلو أن أحداً شرب السمّ القاتل ولم يلتفت إلى نصيحة الناصحين، فإنه لا بد أن يموت، والموت هنا نتيجة طبيعية وأثر وضعي لشرب السم»^(٢).

- والخلاصة أن «مسألة تناوب الذنب والجزاء تتعلق بالجزاء الاعتباري الاتفاقي، الذي جاءت علاقته بالذنب عن طريق الاتفاق عليها، وليس علاقة واقعية ولا ذاتية»^(٣).

عمل الخير من غير المسلم:

- هذا الإشكال الثاني، وهو من المسائل المتعلقة بموضوع العدل الإلهي، وصيغته تقول: أ تكون أعمال الخير التي يؤدّيها غير المسلمين مقبولة أم لا؟ فإذا كانت مقبولة، إذاً، لا يكون فرق بين أن يكون إنسان مسلماً أو غير مسلم، والأمر الأساسي، هو أن يفعل الإنسان في الدنيا خيراً؛ كما إذا فرضنا كونه غير مسلم أو غير متدين على الإطلاق ولكنه لم يضر أحداً.

ثُمَّ إذا لم تكن مقبولة، بل كانت كالهباء المنثور ليس لها عند الله أجر، ولا ثواب، فكيف يتلاءم هذا مع عدل الله؟

ومثل هذا السؤال يمكن طرحه على مستوى المذهب الشيعي خلال دائرة الإسلام فنقول: أيكون عمل المسلم غير الشيعي مقبولاً عند الله أو هو عبث لا طائل تحته؟

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٥٩.

(٢) ن.م، ص ٢٥٩.

(٣) ن.م، ص ٢٥٩.

هذه جملة تساؤلات أثارها الشهيد مطهرى كإشكالات تحت عنوان: «عمل الخير من غير المسلم» ومدى الانسجام مع العدل الإلهي؟

بعد علاجه للمسائل انتهى الشهيد مطهرى فيما يدور حول الأعمال الصالحة والسيئة الصادرة من المسلمين وغير المسلمين إلى النتائج التالية:

الأولى: تفاصية السعادة والشقاء

«فلا أهل السعادة في درجة واحدة ولا أهل الشقاء»^(١).

الثانية: العذاب على الفسق وإن كان الإيمان سالماً

«ولا بد أن يعلم كل مسلم وكل شيعي أنه حتى لو فرضنا كونه قد حمل إيماناً سالماً فهو إذا ارتكب - لا قدر الله - الفسق والفحotor والظلم والجناية فسوف يلقى مصيرًا صعباً وقاسياً، ولعل بعض الذنوب أخطر من ذلك كثيراً، إذ توجب الخلود في النار»^(٢).

الثالثة: السائر إلى غير الله لن يصل إلى الله

«فالآفراد الذين لا يؤمنون بالله، ولا بالآخرة، ولا يؤذون أعمالهم متوجهين بها إلى الله، ولهذا فهي لا تصعد إليه، ولا تفتحم العالم الآخر، وبالتالي؛ فهم لا يرتفعون إلى الله، ولا يدخلون الجنة. وبعبارة أخرى نقول: لما كان هؤلاء غير سائرين في هذا الطريق، فهم لا يصلون إلى نهايته لا لسبب إلا لأنهم لم يسيراً فيه»^(٣).

«لا شك أن كل طريق لا يؤدي إلا إلى غايته فإن لم يكن الله هو المقصود

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٩٤.

(٢) ن.م، ص ٣٩٤.

(٣) ن.م، ص ٣٥١.

فإنه سوف لن ينتهي إلى الله»^(١).

الرابعة: ميزان قبول العمل وثوابه

«الأشخاص المؤمنون بالله، والآخرة، ويؤدون أعمالهم بدافع التقرب إلى الله بـإخلاص النية، فإن أعمالهم مقبولة لدى الله، ويستحقون عليها الثواب، والجنة، مسلمين كانوا أم غير مسلمين»^(٢).

فمizaran قبل العمل واستحقاق الثواب أربعة أشياء: الإيمان بالله، والآخرة، ونية التقرب، والإخلاص فيها. ولم يشترط الإسلام لقوله: مسلمين أم غير مسلمين.

بناءً لهذه الموازين، أين تبرز أهمية الإسلام؟

يجيب الشهيد مطهري: بأن من يؤمن بالله واليوم الآخر من غير المسلمين ويعمل صالحاً بقصد التقرب، فلكونه محروماً من نعمة الإسلام، فهو لن يستفيد من منهاجه الإلهي، ولهذا فما طابق من أعماله الصالحة منهاج الإلهي الإسلامي كان مقبولاً، مثل الإحسان إلى خلق الله وخدمتهم. أما العبادات المجعلة والتي لا أساس لها في الدين فهي غير مقبولة، وهي ناشئة من قصر اليد عن منهاج الإلهي المتكامل»^(٣).

الخامسة: آفات العمل الصالح

تقدّم أن العمل الصالح قد يصدر من مسلم، أو من غير مسلم، لكنه في الحالتين معرّض لسلسلة من الآفات «وعلى رأس هذه الآفات المحود

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٥١.

(٢) ن.م، ص ٣٩٥.

(٣) ن.م، ص ٣٩٥.

والعناد ورفض التغيير، والتعصب»^(١).

السادسة: يترتب على تحقق الآفة

أنه «إذا تقرّب أفراد غير مسلمين بكثير من أعمال الخير لوجه الله، ولكنهم عندما عرضت عليهم حقائق الإسلام تعصّبوا وتعنّدوا وأشاحوا بوجوههم عن الحقّ والإنصاف، فإن تلك الأعمال الصالحة كلها سوف تذهب هدراً كرماد اشتَدت به الريح في يوم عاصف»^(٢).

وبهذا يظهر أن معيار فساد العمل هو آفة العناد والتعصب؛ فهي تبطل العمل وتمنع من قبوله بغضّ النظر عمن صدر منه.

السابعة: ارتكاب الفجور موجب لعذاب المسلمين

«إذا ارتكب المسلمون وسائر أهل التوحيد الفجور والفسق، وخالفوا المنهاج الإلهي العملي، فهم يستحقّون العذاب الطويل في البرزخ، والقيمة، وأحياناً في النار بسبب بعض الذنوب كقتل المؤمن البريء عمداً»^(٣).

الثامنة: فعل الخير يخفّف العذاب

«أما أعمال الخير الصادرة عن أفراد لا يؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر وأحياناً يشركون بالله، فإنها تخفّف عنهم العذاب، وأحياناً ترفعه عن كاهلهم»^(٤)، وقد استدل الشهيد بعض الروايات على ذلك، منها رواية

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٩٥.

(٢) ن.م، ص ٣٩٥.

(٣) ن.م، ص ٣٩٥.

(٤) ن.م، ص ٣٥٤.

ينقلها المجلسي عليه الرحمة، عن ثواب الأعمال للشيخ الصدوقي عن علي بن يقطين، عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام قال:

«كان فيبني إسرائيل رجل مؤمن، وكان له جار كافر، فكان يرفق بالمؤمن ويوليه المعروف في الدنيا، فلما مات الكافر بنى الله له بيئاً في النار من طين فكان يقيه حرّها، يأتيه الرزق من غيرها. وقال له هذا بما كنت تدخل على جارك فلان بن فلان من الرفق، وتوليه من المعروف في الدنيا»^(١).

ويعقب المرحوم المجلسي على هذه الرواية بقوله: «هذا الخبر الحسن الذي لا يقصر عن الصحيح، يدل على أن بعض أهل النار من الكفار يرفع عنهم العذاب لبعض أعمالهم الحسنة...»^(٢).

الناسعة: معيار الاتصاف بالخيرية كون العمل حسناً فعلاً وفعلاً

«الآيات والروايات الدالة على أن الله سبحانه يقبل العمل الصالح ليست ناظرة إلى الحسن الفعلى للأعمال فحسب، وإنما العمل لا يتتصف بالخير في نظر الإسلام ولا بالصلاح ما لم يبنل وجهي الحسن: الحسن الفعلى والفعالى»^(٣).

آفة العناد وبطلان العمل:

يرى الشهيد مطهرى أن الآيات والروايات الدالة على أن أعمال المنكرين للإمامية غير مقبولة، ناظرة إلى الإنكار القائم على العناد والتعصب. أمّا الإنكار الذي هو عدم اعتراف فقط، ومنشأ عدم

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٥٤.

(٢) ن.م، ص ٣٩٦.

(٣) ن.م، ن. ص.

الاعتراف هذا هو القصور وليس التقصير، فهو غير مشمول لهذه الآيات والروايات. والمنكرون من هذا القبيل يسمّيهم القرآن بالمستضعفين أو هم المرجون لأمر الله»^(١).

إشكال الشفاعة:

صيغ هذا الإشكال ضمن مسائل تتجه إلى العدل الإلهي. وهذه المسائل تأخذ عدة اعترافات، بعضها متوجه نحو التوحيد العبادي، وآخر نحو التوحيد الذاتي، أو الفهم القرآني، أو الوجوب الذاتي لذات الله تعالى.

إلا أننا نذكر هنا اعترافاً - كشبهة -، مرتبط مباشرة بالعدالة الإلهية، وتحيل الباقي لمواردها.

وصورة الشبهة أن الشفاعة ليست سوى لون من إقرار الترجيح، والاستثناء، واللاعدالة، والحال أن اللاعدالة لا تقتصر في المجال الإلهي. وبعبارة ثانية: فإن الشفاعة استثناء من قانون الله مع أن قوانين الله كافية، وترفض الاستثناء «وَلَنْ تَجِدَ لِسْتَهُ اللَّهُ تَبَدِّلَهُ»^(٢).

- يعتبر الشهيد أنه «لا يوجد الاستثناء، ولا عدم العدالة في الشفاعة ولا في المغفرة، لأن رحمة الله سبحانه غير محدودة، وكل محروم منها فهو بسبب قابليته، فالحرمان من جهة قصور القابل فقط»^(٣).

- مفاد هذا النص بطلان الاستثناء من القوانين الإلهية، وتلاؤم العدالة

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٩٦.

(٢) سورة الأحزاب، آية ٦٢.

(٣) العدل الإلهي، م.س، ص ٣٠٢.

مع الشفاعة، وكذا مع المغفرة.

بطلان الاستثناء:

إن «المال» و «الوساطة» و «القوة» من علامات ضعف القانون، «فعدمها يكون القانون ضعيفاً، فهو لا يطبق على الأقوياء، ولا على الآثرياء، وإنما ينفذ فقط بين الضعفاء»^(١).

وهنا يستند المطهري إلى القرآن الكريم في تأسيس النظرة للقانون، فهو «يصف القوانين الإلهية بالقوة والمنعة، وينفي تأثير «المال» و «الوساطة» و «القوة» في المحكمة الإلهية العادلة»^(٢).

وذلك تظاهره الآية المباركة:

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَعْزِيزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبِلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُتَصَرُّونَ﴾^(٣).

أي «ليس هناك دفاع عن الغير، ولا شفاعة ولا يدفع مال بعنوان الفوضى، والعادل، ولا توجد مؤازرة ولا نصرة»^(٤).

- يترتب على هذا الفهم اختلاف الأنظمة بين الدنيا والآخرة؛ أي أن النظام الاجتماعي الدنيوي، يتحقق فيه الوساطة، والمال، والنفوذ، لتعطيل القوانين. أما في الآخرة فلا إمكانية لذلك.

- نخلص إلى أن القانون بالمعايير الإلهي لا استثناء منه. وهذا يأخذنا

(١) العدل الإلهي، م. س، ص ٢٧٧.

(٢) ن. م، ص ٢٧٨.

(٣) سورة البقرة، آية ٤٨.

(٤) العدل الإلهي، ص ٢٧٨.

إلى تحديد دقيق للشفاعة، يجعلنا نميز بين السليمة منها والمنحرفة. فما هي المنحرفة؟ يقول الشهيد:

«الشفاعة المنحرفة هي التي تكسر القانون وتتناقض معه؛ أما الشفاعة الصحيحة، فهي التي تحفظ القانون وتأيده»^(١).

وبهذا يظهر أن معيار سلامة الشفاعة حفظها للقانون، ومعيار انحرافها تناقضها معه.

- وجه التناقض مع القانون الوساطة التي «تحفظ المجرم من تطبيق القانون عليه بالتوسل بالوساطة على الرغم من القانون ومن واسعه، ولهذا فإن هدف القانون يمسى لغوا»^(٢).

- لو تحققت هذه الشفاعة في الدنيا فهي تساوي الظلم، ولكنها في الآخرة مستحيلة؛ «والاعتراضات التي يوردها هؤلاء تتوجه إلى هذا اللون من الشفاعة وهي مرفوضة من قبل القرآن الكريم»^(٣).

- الشفاعة المقبولة: «ليس فيها ترجيح ولا استثناء ولا نقض للقوانين، ولا تستلزم قهر إرادة واسع القانون، وهذا اللون من الشفاعة أيداه القرآن»^(٤).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص .٢٨٠

(٢) ن.م، ص .٢٨٠

(٣) ن.م، ص .٢٨٠

(٤) ن.م، ص .٢٨٠

الفصل الرابع

قيمة مبدأ العدل

غهيد

في هذا الفصل، يعالج مبدأ العدل «منظور قيمي»؛ فقد تقدم أن العدل ذاتاً هو فعل إلهي، فهو مظهر جمال الله تعالى؛ كونه من أوصاف الجمال، فهو قيمة جمال؛ بحيث لا ينفك الجمال الإلهي عن القيمة، وكذا القيمة عن الجمال الإلهي، وبإيجاز: لا فعل إلهي بغير جمال، ولا جمال بغير قيمة؛ وعليه، فلا فعل إلهي بغير قيمة. ولما كان العدل في التكوين كانت القيم تكوينية، وكذا في التشريع فكانت تشريعية، وهكذا في الجزاء، والاجتماع، وكل ما عمه العدل، وكل شيء عمه العدل.

لذا، فقيمية العدل، - كي تيلور - تستدعي دراسة القيمة نفسها، والإجابة عن تساؤلات تدور حولها؛ فما هو معنى القيمة؟ وكيف تنشأ قيمية الشيء؟ وبتعبير آخر: ما هو الميزان والمعيار في كون الشيء قيمياً أو ليس كذلك؟

ثم هل القيم منظومة متناسبة ومتکاملة، أو أن لكل شيء قيمة بحسبه دون تعلق بشيء آخر؟

ويمكن أن تُبْثَق القيم بعضها من بعض فتضاعف؟

ولما كانت قيمة العدل غير منفكة عنه، فهي ذاتية له، فتدور معه حيالاً دار، وتصدق حيالاً صدق، وتکذب حيالاً کذب.

لذا، فالعدل كموضوع، ثابت، وكقيمة هي ذاتية له، فكل ما يثبت

للعدل كمحمولات إما استلزمـاً أو اقتضاـً، أو تناسـاً، هو قيمة أيضاً؛ ويعـير آخرـ: أصل الموضـع وهو العـلـقـمة، وكلـ مـحـمـولـاتـهـ المـتـنـاسـبةـ معـهـ استـلزمـاًـ أوـ اـقـتـضاـًـ قـيمـاًـ أيـضاًـ؛ـ وـهـذـاـ يـعـنيـ أنـ قـيمـةـ العـلـلـ كـمـوـضـعـ مـضـاعـفـةـ لـقـيمـهـ كـمـحـمـولـ؛ـ فـيـقـالـ مـثـلاًـ:ـ العـلـلـ فـطـرـيـ،ـ وـمـقـدـسـ،ـ وـمـيزـانـ،ـ وـمحـورـيـ،ـ وـهـدـفـ،ـ وـغـاـيـةـ،ـ وـمـطـلـقـ...ـ

كـلـ هـذـهـ قـيمـ،ـ فـالـفـطـرـيـةـ قـيمـةـ،ـ وـالـقـدـاسـةـ قـيمـةـ،ـ وـكـذـاـ المـيزـانـ،ـ وـالـمحـورـيـةـ،ـ وـالـهـدـفـيـةـ...ـ وـهـيـ مـحـمـولـاتـ،ـ وـهـذـهـ مـحـمـولـاتـ الـإـثـبـاتـيـةـ،ـ تـسـتـلزمـ إـبـطـالـاتـ،ـ وـآـثـارـاًـ.

مـنـ هـنـاـ،ـ كـانـتـ الـأـهـمـيـةـ الـبـالـغـةـ فـيـ الإـضـاءـةـ عـلـىـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ العـلـلـ وـالـقـيمـ.

فـكـانـتـ مـحاـولـةـ مـتوـاضـعـةـ لـلـإـجـابـةـ عـنـ الـأـسـئـلـةـ التـالـيـةـ:

- أـينـ يـقـعـ العـلـلـ فـيـ مـنـظـومـةـ الـقـيمـ؟

- هـلـ يـمـكـنـ بـنـاءـ قـيمـ حـيـاتـيـةـ،ـ سـلـوكـيـةـ،ـ وـاجـتمـاعـيـةـ عـلـىـ العـلـلـ؟

- كـيـفـ تـعـادـلـ الـقـيمـ؟

- أـيـهـماـ أـلـصـيلـ قـيمـ الخـيـرـ وـالـعـلـلـ أـوـ قـيمـ الشـرـ وـالـظـلـمـ؟

- مـاـ هـيـ أـنـوـاعـ الـمـحـمـولـاتـ التـيـ يـمـكـنـ إـثـبـاتـهـاـ لـلـعـلـلـ؟

- كـيـفـ تـظـهـرـ اـسـتـلزمـاتـ أـوـ لـواـزـمـ تـلـكـ الـمـحـمـولـاتـ؟

١ - الله ونشأة القيم الوجودية

في التأسيـسـ النـظـريـ لـتـحـديـدـ «ـقـيمـةـ»ـ الشـيـءـ عـنـ الشـهـيدـ مـطـهـريـ،ـ يـحـسـنـ الـبـدـءـ بـمـاـ اـنـتـهـىـ إـلـيـهـ فـيـ الإـجـابـةـ عـنـ السـؤـالـ:ـ كـيـفـ تـنـشـأـ الـقـيمـةـ؟ـ أـوـ

ما هو ملاك تولد القيمة وتوليدها؟

– وما انتهى إليه يبدأ بالمنشا والأصل، إذ قال:

«لو نظرنا إلى قيمة شيء بحد ذاته، لكان لكل شيء قيمته الذاتية؛ لأن لكل شيء مكانته في الوجود، وإن مجرد كون الشيء موجوداً يعطيه قيمة ما، وعلى حد تعبير الفلاسفة: فإن الوجود يساوي الخير»^(١).

وهذا يعني أن قيمة الشيء متصلة ولازمة لأصل وجوده، وقيمة القيمة لكل وجود تتبع رتبته الوجودية؛ ففقاً لمبدأ التساوي بين الوجود والخير، على نحو لا ينفكان؛ إذ يقال: إن تحقق الوجود موجود للخير؛ وبالتالي؛ فإن وجود الأشياء هو وجود لقيمتها؛ باعتبار أن أصل ثبوت الوجود قيمة؛ ووفقاً للمبدأ نفسه فإن كل موجود بأصل وجوده قيمي، وكل قيمي موجود، فتصدق الموجبة الكلية أصلاً وعكساً؛ وعليه يتأسس استدلال يأخذ الصفة التالية: كل موجود قيمي، ولا موجود معدوم.

فيتضح:

أنه لا معدوم قيمي؛ وكذا لا قيمي معدوم، لصدق السالبة الكلية أصلاً وعكساً؛ فالقيم لا تكون عدميات إنما هي وجوديات؛ أي أمور وجودية، تشمل الذوات والأفعال والأوصاف، فتكون الذات قيمية، والأفعال ذات قيمة وكذا الأوصاف.

والآن ننقل السؤال إلى المنشا، فمن أين نشأت قيمة الوجود؟ بناءً على التساوي بين القيمة والوجود؛ كما مرّ – فهذا يعني أن منشاً الوجود هو منشاً القيمة.

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٢٩٤.

— إذا، فالقيمة تقوم بعدها إيجادها، إذ الكامل يوجد الكامل، (الذي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) ^(١). هذا من ناحية الأصل، ومن ناحية أخرى؛ فكون الموجود وجده يقى، باعتبار أن «الإنسان خلق بنحو تكون الدنيا متنلاً من منازله ومرحلة من مراحله فقط» ^(٢)، وأن بعض الآيات «تلفت الإنسان لإنسانيته، وإلى ما ينطوي عليه من الجواهر والاستعدادات الاستثنائية، التي هي بمنزلة بذار الأبدية» ^(٣)؛ لذا، فإن التحقق القيمي للشيء، يكون وجوداً وبقاء، فتكون القيمة وجودية وبقائية؛ بفيض الإيجاد والإبقاء، من مصدر الوجود والبقاء، فنزول القيم منه بالفيض والتکوين؛ «لقد خلقت الأشياء في هذا العالم كي تطوي مراحل كمالها، وتدرجها في طريق الكمال هو نفسه رجوعها إلى الله وبقاها ببقاءه» ^(٤).

وعما أن الوجود الباقي، سيره تكاملٍ، عبر قيم البقاء، وما عبر عنه بذرة الأبد المتحققَة في الجوهر الإنساني؛ لذلك، فقيم البقاء تأخذ إلى التكامل.

وعليه، فتحقيق الرتبة التكاملية فعل إنساني، إرادي سلوكي، ولذا فإن صعود الرتبة ناتج عن التخلق بالقيمة.

فتصبح الصورة، أن قيم الإيجاد والبقاء منبقة، ونازلة من الله بالتكوين، وقيم الترقى والسلوك صاعدة من الإنسان بالتطبيق.

فالعلاقة سير منه وإليه.

(١) سورة طه، آية ٥٠.

(٢) المعاد، م.س، ص ١١٠.

(٣) ن.م، ص ١١٠.

(٤) ن.م، ص ١٠٥.

٤- الإنسان وتقويم القيم

أ- محورية الإنسان وتحقيق القيم

- يذكر الشهيد مطهرى أن «من مميزات الإنسان عن غيره هي مسألة التزعات الخاصة بالإنسان، وهي ما يمكن أن نسمّيها بالنزعات المقدسة من جهة، وبالنزعات التمحورية من جهة أخرى»^(١). يقسم النص التزعات المرتبطة بالإنسان إلى قسمين: التزعات المقدسة، والتزعات التمحورية.

أما التزعات التمحورية « فهي التي تجعل من الشخص محوراً لفعالياته»^(٢).

وهذا يفيد أن الإنسان محوري ومقاييس في التحديد؛ بمعنى أن قيمة الشيء تقويم وترتبط بذلك التمحور؛ ولذا حيث لا محور، فلا قيمة؛ إذ تسقط قيم المحور بسقوط المحور. وفي هذا السياق يذهب الشهيد إلى أن قيمة الشيء قد تتحقق «من حيث علاقته بشيء آخر، ومن حيث تأثيره في وجود شيء آخر. فمن الممكن أن لا يكون له قيمة بالنسبة إليه، فلا يكون له تأثير نافع أو مضر في الشيء الآخر. أو قد يكون له تأثير سلبي أو إيجابي فيه، فإذا كان تأثيره إيجابياً قلنا إن هذا الشيء ذو قيمة بالنسبة للشيء الآخر»^(٣).

١- تحليل النص يفيد أن تحقق القيمة، مرتبط بالتأثير الإيجابي، فيصدق إذ ذاك القول: إذا أثر شيء في شيء إيجاباً تحققت قيمته.

(١) الفطرة، ص ٤٥.

(٢) ن.م، ن.ص.

(٣) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٢٩٤.

فعلماء قيمة الشيء نسبة لغيره هي «مؤثريته».

٢- هذا التأثير يدور مدار الحاجة والنقص، بأن يكون سادًّا للحاجة ومتتمًّا للنقص، وال الحاجة والنقص لهما مظاهر مختلفة وكثيرة، يجمعها مفهوم الفقدان.

إن «المال فإنه ذو قيمة للإنسان؛ لأنَّه يمكن أن يكون مفيدًا له، وحالًا لمشاكله»^(١). فإن لم يكن المال موجودًا لما يفقده الإنسان من نقص وحاجة فلا قيمة له عنده.

والحاصل أن «المحور هنا هو الإنسان، وقيمة الشيء تدور وفقًا لذلك المحور؛ من هنا، يمكن أن يكون الشيء بذاته ذات قيمة وجودية حسب رتبته في نظام الوجود، إلا أنه غير مترابط بمحورية الإنسان تأثيرًا وتتأثرًا فلا يكون ذات قيمة له.

ب - وجدان القيم ووجودها

قال الشهيد مطهري:

«قيمة حفنة من الحصى، أو قيمة ذبابة، أو بعوضة عند الإنسان لا تساوي شيئاً؛ لأن وجودها، وعدم وجودها سيان عنده. ولا شك أن الحقوق التي تخص هذه الأشياء التي لا قيمة لها، لا قيمة لها أيضًا»^(٢).

فهنا عدم قيمة الحصى، لناحية عدم وجودان الإنسان لها؛ يعني أن المقياس هو وجودان الإنسان للقيمة؛ فيقال عندها: إن وجودانه للقيمة يدل على وجودها بالنسبة إليه، وعدم وجودانها دال على عدم وجودها بالنسبة

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٢٩٤.

(٢) ن.م، ص ٢٩٤.

إليه؛ فيكون الوجودان هنا مساوياً للوجود الوجوداني لا للوجود بالمطلق؛ إذ لا عبئية في الخلق، بل كله بالحق كأن.

جـ- أنواع القيم التمحورية:

هذا النوع من القيم، يقسمه الشهيد إلى قسمين:

الأول: قياس قيمة بشيء؛ بأن «تؤخذ قيمة الشيء بالنسبة إلى شيء عفردء بنظر الاعتبار كأن نقول: إن النقود ذات قيمة للإنسان»^(١).

فقيمة النقود نتجت عن سُدها حاجة الإنسان، ولو لا ذلك لم يكن لها قيمة.

الثاني: قياس قيمتين بشيء؛ بأن «تقاس قيمة الشيء بالنسبة إلى شيء آخر، بمقارنتها بقيمتها بالنسبة إلى شيء ثالث، كأن تتساءل عن قيمة المال للإنسان بالقياس إلى قيمة الصحة، أو العلم، أو الأخلاق للإنسان»^(٢).

وهنا يبرز تساؤل: بأن للإنسان مجموعة قيم؛ منها: المال، والصحة، والعلم وغيرها، فهل هي مستوى واحد نسبة إليه؟ وهل يمكن أن تتعارض أو تتكامل؟

المتحصل أنه متى ما تحققت الفائدة من شيء للإنسان، تحققت قيمة لذلك الشيء، وما لا فائدة للإنسان منه، فلا قيمة له، وإن كان بحد ذاته ذا قيمة وجودية، «إن قيمة الشيء تنشأ أولاً من كونه ينفع البشر؛ أي من كونه يسد حاجة من حاجات البشر أو يساهم في سد حاجة...»^(٣).

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، م.س، ص ٢٩٤.

(٢) ن.م، ص ٢٩٤.

(٣) بحوث اقتصادية، ص ٤٤.

د - القيم وتحقيق الذات

وإنما أن العلاقة الإنسانية مع الأشياء، متفاوتة، قرباً وبعداً، فهذا يعني أن قوة الارتباط، ستتفاوت شدة وضعفاً، لناحية السعي نحو ذاك الشيء. ومرةً ذاك التفاوت إلى مدى محققتـه للذات الإنسانية، وسـه ل حاجاتها؛ لأن الإنسان - كما مر - هو المحور.

وعليه، فـما كان محققـاً للذات أكثر كان أقربـ إليها، وما كان بعيدـ عنها، كان أبعدـ عنها.

هـنا تـنشأ بـضـعة أـسئـلة مـفـادـها: كـيف تـتحقـقـ الذـات سـمـوا وـارـتقـاء؟ ما هو دورـ الـقيـم المـاديـة فيـ ذـلـك؟ ماـ مـدى تـأـثـيرـ الـقيـم المـعنـويـة؟ ماـ هـو نـوعـ الـعـالـقـة بـيـنـ الـقيـم المـاديـةـ وـالـمـعنـويـة؟ هلـ هيـ عـالـقـةـ تـبـاعـدـ وـتـنـافـرـ أوـ عـالـقـةـ تـنـاسـبـ وـتـكـامـلـ؟ وـمـاـذـاـ لوـ حـصـلـ تـعـارـضـ بـيـنـ الـقيـمـ المـعنـويـةـ وـالـمـاديـةـ؟

- بـالـنـسـبةـ لـلـقـيمـ المـاديـةـ، مـرـ أنـ قـيمـةـ الشـيـءـ ماـ كـانـ يـحـقـقـ وـجـدانـاـ لـفـقـدانـ، أـوـ إـنـماـ لـنـقـصـانـ، وـعـلـيـهـ؛ يـمـكـنـ تـعـرـيفـ الـقـيمـ المـاديـةـ المـتـمـحـورـةـ حـولـ الإـنـسـانـ بـأـنـهـاـ «ـوـجـدانـاتـ لـفـقـدانـاتـ»^(١).

- غـيرـ أـنـ هـذـهـ «ـوـجـدانـاتـ»ـ مـاديـةـ؛ لـأـنـ الـفـقـدانـاتـ مـاديـةـ، وـهـيـ إـنـماـ اعتـبارـيـةـ كـفـيـمةـ المـالـ، وـإـنـماـ طـبـيـعـيـةـ «ـكـالـنـومـ وـالـأـكـلـ وـأـمـاثـلـهـمـاـ»^(٢)ـ، وـقـدـ أـطـلـقـ عـلـىـ النـزـعـاتـ المـاديـةـ مـصـطـلـحـ «ـالـنـفـعـةـ»^(٣)ـ.

- إـذـاـ، هـيـ تـلـبـيـ مـتـطلـبـاتـ، مـنـ غـيرـ أـنـ تـسـمـوـ بـالـذـاتـ وـتـجـوـهـرـهاـ، إـذـاـ «ـإـنـ النـزـوـعـ إـلـىـ الغـذـاءـ نـزـوـعـ نـحـوـ ذـاـهـ»ـ؛ أـيـ إـنـهـ يـرـيدـ أـنـ يـجـذـبـ الغـذـاءـ

(١) الفطرة، ص ٥٥.

(٢) ن.م، ص ٥٥.

(٣) مطهري، مرتضى، للفلسفة الأخلاق، ترجمة الشيخ وجيه المسبح، ط ١، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢١ هـ، ص ١٣٣.

إليه... وهذا موجود في الإنسان لأنه حيوان قبل أن يكون إنساناً».

- القيم المعنوية:

يرى الشهيد مطهرى أن التزعات المقدسة غير التمحورية، هي «نزعات يراها الإنسان مقدسة في وجده في مرتبة أعلى وأرفع. وكلما ارتفع ميزان تمسك الإنسان بهذه الميول، ازداد اعتبار الناس لرفعة هذا الإنسان»^(١). تحليل النص يشير إلى أمور:

- مرتبة القيم المعنوية مقدسة وهي أرفع شأنًا من المادية.

- وضع معياراً اجتماعياً من خلاله يقول: التمسك بالقيم المعنوية أكثر = الرفعة الاجتماعية أكثر. وهذه التزعات «تميّز بالانتخابية، والوعي وما الإنسانية، سوى هذه الميول نفسها، ولا شيء سواها»^(٢).

- اعتباره أن ملاك إنسانية الإنسان هي هذه الميول المعنوية، وهذا معيار ماهوي للإنسان؛ «وعليه، فإن ما يسمى في الإنسان باسم الإنسانية ناشئ من جانبه المعنوي الروحي - الملكوتى، بخلاف ميوله المادية»^(٣).

- إنسانية الإنسان غير ناشئة من قيمه المادية، بل ناشئة من الجانب القيمي المعنوي الملكوتى.

وهذا التكوين الماهوي الذي يطرحه الشهيد مطهرى، قد يؤسس لفهم جديد لحقيقة الإنسان، وبالتالي نظرة جديدة لما يتربّ على ذلك. إذا، تلك القيم المعنوية، لها ذاك التحويل، أين منه فعل الكيمياء؟ فالتحول ماهوي؛ معنى أن إنسانية الإنسان تتوقف على تلك القيم؛

(١) الفطرة، ص ٥٥.

(٢) ن.م، ص ٥٧.

(٣) ن.م، ص ٧٩.

لأصالتها في العمق الإنساني، حتى يصح القول بأنه إن لم تتحقق القيم المعنوية فلا تتحقق الإنسانية، بل - وفق الشهيد مطهرى؛ فإن تلك القيم مقاييس التكامل البشري إذ القول إن «المعايير الإنسانية أصول ثابتة وفطرية، فهو وحده الذي يعطي للإنسانية معناها ومفهومها - لا للإنسانية وحدها، بل للتكامل الإنساني برمته»^(١).

وهنا ميزة إضافية؛ وهي أن القيم المعنوية كما أنها ملاك صدق الإنسانية ماهوياً، فهي ميزان التكامل البشري ككل، من علو إلى أعلى، ومن حسن إلى أحسن. وهذه حقيقة تعتبر جوهرة نفيسة، وهبها الله للإنسانية. والحاصل: أن القيم على نوعين: قيم مادية، تلبى حاجات مادية، وكما عرّينا: وجدانات لفقدانات إما سداً لحاجة أو إتماماً لنقص؛ وقيم معنوية؛ مقدسة، أجل وأعلى من المادية، تؤسس لمعيار اجتماعي يفيد أن التمسك بالقيم المعنوية يساوي الرفعة الاجتماعية، وكذا يتبلور مفهوماً ماهوياً للإنسان؛ يعتبر أن ملاك الإنسانية القيم المعنوية. ثم يصل أن إلى هذه القيم المعنوية ناشئة من الروح، وهي تشکل مقاييساً للتكامل البشري.

الإنسانية بين قيم العقل والشهوة

بعد عرض النوعين من القيم، يتبيّن أن الإنسان كنفس وذات، واقع بين جذرين أو نزوعين، متعاكسي الحركة، والميل، إذ إن كلّيهما ميل، أحدهما صعودي، والأخر سفلي. وفي هذا «حديث مروي عند السنة والشيعة، وقد ورد في الكافي، وهو أن الله تعالى، خلق الملائكة وركب فيهم العقل، وخلق البهائم وركب فيهم الشهوة، وخلق الإنسان وركب فيه العقل والشهوة»^(٢).

(١) الفطرة، م.س، ص ١٠٨ .

(٢) ن.م، ص ٧٨ - ٧٩ .

إن «هذا التركيب الملائكي - الحيواني يخلق في الإنسان اتجاهين ونزعتين، اتجاهًا نحو الأعلى واتجاهًا نحو الأسفل... نزعة سماوية، ونزعة أرضية».

ولقد وهب الله الإنسان عقلاً وإرادة، وتركه في مفترق طرريقين: **﴿إِنَّا هَدَيْنَاكُمْ شَيْلَ إِمَّا شَاكِرُوا إِمَّا كَفُورُوا﴾**^(١). فله الحرية في اختيار أيٍّ منهما».

هنا مفردات: الملائكة والعقل، والبهائم والشهوة، والإنسان؛ والعقل والشهوة، وهذا الأخير فسّره الشهيد مطهرى بأنه مزيج بين الملائكي والحيواني. ثمّ هذا التركيب يخلق اتجاهين متعاكسين، هنا إرادة الإنسان و اختياره، والإرادة قاهرة لو أراد صاحبها، وعليه فإن أراد العلو والسمو كان عالياً وسامياً، وإن أراد التهور والسفل كان سافلاً، فالماء كائن حيث يضع نفسه.

ما يترتب على تعارض القيم

«إن التضاد في التاريخ ينبع من هذا التضاد الخلقي في الإنسان؛ أي إن الذين تقدموا باتجاه عقلاني سماوي، هم أهل الحق وجند الله. والذين سقطوا في طريق الحيوانية الأرضية، هم الذين يتصرفون بالحيوانية»^(٢).

فالمعادلة أن منشأ التضاد التاريخي ذات الإنسان، وحركة الصراع فيه، فإن غالب العقل وقيمه كان من جند الله، وإنما كان أدنى من البهائم.

ذات الإنسان

سؤال: ما هي ذات الإنسان الواقعة بين ذينك الجذبين؟

(١) سورة الإنسان، آية ٣.

(٢) الفطرة، ص ٧٩.

يجيب الشهيد مطهرى: «الإنسان» و«ذو القيمة» - كما يقرر الإسلام - هو «الروح الملوكية الموجودة بين جنوبنا» وهي الشيء، النفيس، الذي لا يباع لغير الله تعالى كما عبر الصادق عليه السلام في بيت شعر سابق؛ ذلك أن «الروح» هي حقيقة الإنسان ومنبع معنوياته^(١).

- ما تقدم كان يدور حول القيم المادية والقيم المعنوية، وخصائص كلّ منها، وحال الإنسان عند تعارضهما. والمضaf الآن هو ذات الإنسان الواقع بين شدّي العقل والشهوة، تلك الذات المربيدة؟ أي الروح؟ يعتبرها الشهيد مطهرى أنها الشيء النفيس الذي لا يباع لغير الله، وهي منبع المعنيات، وهاتان ميزتان في غاية الأهمية. ثم يأخذ بالحديث تفصيلاً عن المعنيات والذات؛ فيقول: «وهذه «المعنيات» هي خير، كما أن «الماديات» كذلك، والفارق هو أن الطبيعة الحيوانية للإنسان لا تسعى وراء الخيرات المعنوية، بل الساعي إليها حثيثاً هي حقيقته الملوكية^(٢).

فالحقيقة الملوكية، وهي الروح، هي التي تسعى نحو الخيرات الحقيقة، المأورانية، وانجذابها إلى تلك الحقائق المقدسة يدل على ما تتجذب إليه؛ وهي نفحة نورانية تزيد ذاك النور؛ «ولأن حقيقته متنزلة من عالم العلم والنور والشيء إلى جنسه أميل».

ثم يقول:

«لأنه شاع من ذلك العالم، ولأن «الروح الإنسانية» نزلت من ذلك المحل الأرفع «الملكون» فهي عظيمة ومقدسة؛ لأن الملكوت الإلهي كذلك»^(٣).

(١) فلسفة الأخلاق، م.س، ص ١٣٣.

(٢) ن.م، ص ١٣٣.

(٣) فلسفة الأخلاق، م.س، ص ١٣٨.

كما أنها من ذاك المحل الأرفع فكذا قداستها وعظمتها؛ من هنا «فالإلهامات المعنوية والإلهية، البحث عن الله، السعي للخير، الميل نحو المعنويات، أمور لها وجود فعال لدى كافة أفراد البشر، وهي ترشد الإنسان إلى عالم آخر»^(١).

فيتحصل أن الذات الإنسانية هي الروح الملكوتية النازلة من الملائكة المقدّس، وأن سعي تلك الحقيقة الملكوتية، للحقائق المعنوية والمقدّسة يدل على تلك الحقائق وتلك المقدّسات.

ما يترتب على معرفة الذات

١- حسن السجية والفضيلة

وعلى هذا «كلما كان الإنسان بنفسه أعرف، وبروحه الصدق، كانت سجاياه أحمد، وأخلاقه أعرق؛ يقول علي عليه السلام: «من كرمت عليه نفسه هانت عليه شهواته، ولم يلوثها بحقير الأعمال»^(٢).

إذ إن الالتصاق بالروح؛ يعني التخلق بالسجايا النبيلة، ومكارم الفضائل، ونتيجة هذا كرم النفس.

٢- تجنب الرذيلة:

ومن «يدرك حقيقة «نفسه» الواقعية المفاضة عليه من النفحات الربانية، لا يمرّغها في مستنقع القاذورات؛ من عجز و هوان وكبر؛ لأنّه ما من رجل تكبر أو تجبر إلا لذلة وجدها في نفسه»^(٣).

(١) للفلسفة الأخلاق، م.س، ص ١٤٨.

(٢) ن.م، ص ١٣٤.

(٣) ن.م، ص ١٣٥.

وهنا يؤسس الإمام عليه السلام معادلة مفادها أن تكبير التكبر، وكذا تغير التجبر مرده إلى ذلة في نفسه، ويعنى آخر؛ دائمًا إما أن يتکبر أو يتتجبر المرء أو يكون عزيزًا؛ فلا يمكن اجتماع التکبر والعزة في النفس، وكذا لا يجتمع التجبر والعدل.

ومنشأ ذلك، أن «التكبر أصوات ذاته» الكريمة، فداخلهما الشعور بالذلة، فيتکبر سرًا لها.

وكذلك التجبر؟ فهو يظلم الآخرين انتقاماً لعزّة نفسه الضائعة منه في مجاهل النفس «السرابية»^(١).

وهذا المعيار يشمل كل الأمراض النفسية كالحسد، والنفاق، والرياء، والبخل، والجبن، والعجب، والذل، والخيانة، والكذب وغيرها. ثم يطرح الشهيد مطهرى ميزاناً أصيلاً لاستصال أصل تلك الأمراض فيقول:

«ولو أنه أدرك العمق الوجودي لذاته لما مشى في الأرض من حايحسب أنه يخرق الأرض أو يبلغ الجبال طولاً! وأنت إذ ترى النوع الإنساني محباً للعلم، ولعاً به، فلان حقيقته متنزلة من عالم «العلم» والنور»^(٢).

٣ - معرفة الله :

قال تعالى: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَاتَّسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ»^(٣). فالقرآن يرى تلازمًا بين العثور على النفس، والعثور على الله؛ أي إن المرء لا يكون قد وجد الله إلا إذا كان قد وجد نفسه، ولا يجد أحد نفسه، إلا إذا

(١) فلسفة الأخلاق، م.س، ص ١٣٥.

(٢) ن.م، ص ١٣٩.

(٣) سورة الحشر، آية ١٩.

وَجَدَ اللَّهُ . وَقَالَ لِلْحَدِيثِ الْقَائِلِ : «مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ فَقَدْ عَرَفَ نَفْسَهُ»^(١) .
فَالْتَّلَازُمُ حَقِيقَى بَيْنَ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ وَمَعْرِفَةِ اللَّهِ، أَصْلًا وَعَكْسًا؛ بَعْنَى أَنَّهُ
إِذَا عَرَفَ الرَّبَّ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ، وَإِذَا عَرَفَ رَبَّهُ فَقَدْ عَرَفَ نَفْسَهُ، وَهَذِهِ
الْمَعْرِفَةُ هِيَ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهَا «الْمَعْرِفَةُ الْأَنْفُسِيَّةُ الْحُضُورِيَّةُ» فِي مُقَابِلِ الْمَعْرِفَةِ
الْحُصُولِيَّةِ الْاسْتِدَلَالِيَّةِ، وَالَّتِي يُطْلَقُ عَلَيْهَا «الْمَعْرِفَةُ الْأَفَاقِيَّةُ»^(٢) .

التلازم بين المعرفة الأنفسية والإلهية وبطلان نظرية الاغتراب

تحليل:

كانت النتيجة أن المعرفة الأنفسية طريق للمعرفة الإلهية، كما أن
المعرفة الإلهية طريق للمعرفة الأنفسية.

بناءً على هذا التلازم الإيجابي ينشأ تلازم سلبي مفاده: إن لم يعرف المرء
نفسه لم يعرف ربَّه، وكذا، إن لم يعرف ربَّه لم يعرف نفسه، فانتفاء المعرفة بالنفس
ينفي المعرفة بالله، وكذا العكس.

من هنا ينبغي سلوك السبيل لمعرفة النفس وتهذيبها، كعلم الأخلاق،
والسير والسلوك، لعظيم أهميتها في معرفة النفس.

بناءً لهذا التلازم بين المعرفتين يظهر التهافت في نظرية الاغتراب لفوير باخ
الذي «يرى الدين نوعاً من الاغتراب، ويعتقد أنه بتقدُّم معرفة الإنسان
واتساعها، وبعودته إلى ذاته، ترفع قضية الدين وتنتفي ذاتياً»^(٣) .

وكذا تبطل نظرية الجهل بالعلل الطبيعية والخوف من الحوادث المرعبة
كما يذهب لذلك ويل ديورانت الذي رأى أن عدة عوامل تعاونت على

(١) فلسفة الأخلاق، ص ١٣٥ .

(٢) الفطرة، ص ١٣٦ .

(٣) الفطرة، ص ١٢٤ .

خلق العقيدة الدينية . ومنها الخوف من الموت وكذلك الدهشة لما يسبب الحوادث التي تأتي مصادفة أو الحوادث التي ليس في مقدور الإنسان فهمها»^(١) ، نظرية الجهل إذ التلازم بين المعرفتين مبنياً أصلأ على العلم.

تلخيص النتائج:

- منشأ القيم الوجودية هو مبدأ الإيجاد، وهو الله تعالى، الكامل فلا يوجد إلا الكامل.
- كون الله هو الموجد وهو المبقي للموجودات، فبمقتضى التساوي بين الوجود والقيم، يكون للإيجاد قيم، وللبقاء قيم، فتكون القيم وجودية وبقائية.
- قيم الوجود والبقاء عطاء الله بالتكوين فهي منه. وقيم السير والسلوك إلى الله، يتخلّق بها الإنسان فهي إليه، وعلىه فالله، أصل صدور القيم وبها يسار إليه، فهو المبدأ والمتّهي.
- القيم نوعان: مادية، تلبّي احتياجات مادية، ومعنوية تسمو بالذات الإنسانية.
- منشأ القيم المعنوية هو الروح الملكوتية، ومنشأ الروح هو الذات الإلهية.

ما يترتب على معرفة الذات:

- ١ - معرفة الله، وبهذا تبطل كل النظريات المتناقضة مع هذا الأصل كنظرية الاغتراب والجهل ..

(١) قصة المضاربة، ج ١، ص ٩٩-١٠٠

٢- تحسين السجايا والاجتناب عن الرذائل.

التناسية والانسجام بين القوانين الإلهية وطبيعة الخلق

أ- ابناء التعاليم على القيم:

- تقدم أن القيم الإنسانية المقدسة، قيم لها جذور أصلية في عمق الذات الإنسانية، فهي جزء من الطبيعة الإنسانية ل النوع الإنسانية. فالإنسان خلق هكذا، بهذا التركيب وبهذه الأصول والقيم. وهو يتعاطى مع الإنسان الآخر، ويكتشف الطبيعة ويستفيد منها، فهو يتفاعل مع نفسه، ومع الناس، ومع الطبيعة وكذا مع الله... فكان الأمر أن العلاقات بكل أشكالها تحتاج إلى قوانين وعلوم تضبطها وتنظمها.

ما علاقة القيم بالعلوم، والشرعان الإلهية، والعلاقات الإنسانية في ميزان المصالح والمنافع؟ فإيهما الأصيل القيم أم المصالح؟ ولماذا؟ ما هي علاقة المعارف الإسلامية بالقيم الإنسانية؟

«لا شك أن التعاليم الإسلامية مبنية على القبول. مجموعة من الأمور الفطرية، وهي جميع تلك الأمور التي تعتبرها ما وراء حيوانية، ونعتدها قيمًا إنسانية. ترى المعارف الإسلامية أن لهذه القيم الإنسانية أصولها في تكوين الإنسان»^(١).

ب- التناسية بين القيم

وهنا أمور:

١- التعاليم الإسلامية مبنية على الأمور الفطرية؛ من هنا يحكم

(١) الفطرة، م.س، ص ٢٦.

بفطريّة التعاليم الإسلاميّة.

٢ - معنى فطريّة التعاليم والقوانين الإسلاميّة «... أي تلامح هذه القوانين، وعدم عدائها ومعارضتها للفطرة البشريّة؛ أي كما أن الإيمان والعبادة في الإسلام من أجل تربية وتنمية الإحساس الفطري الكامن في النفس الإنسانية، وكذلك التعاليم الإسلاميّة، فإنها ملائمة مع الفطرة البشريّة... ومترابطة معها»^(١).

- إذًا، العلاقة بين الأصول الفطريّة التكوينيّة، والقوانين والتعاليم الإلهيّة هي علاقة تناسب وتلاوّم وتلامح.

٣ - التناسبيّة تعني؛ رعاية طبيعة الخلق كفعل، ثم التشريع لتلك الطبيعة المخلوق، ثم انسياق الطبيعة مع ما جعل فيها من أصول على نحو ينجدب وجداناً نحو ذاك التشريع، حتى كان الشرع هو طلب الطبيعة لكن بصورة العقل؛ لذا قيل: «العقل شرع يتلقاه الإنسان من الداخل، والشرع عقل يتلقاه الإنسان من الخارج»، من هنا تصدق مقوله أن العقل الإنساني إلهي، والشرع الإلهي إنساني.

ج- نسقية القيم

سبق أن ذكرنا أن القيم، تتحقّق وجدانات لفقدانات للإنسان؛ فهي تلبي متطلباته، وتسد احتياجاته، وتتمم نقصانه. هذا في جانب القيم الماديّة. أمّا القيم المعنويّة - فقد مر - أنها معيار الإنسانية؛ إذ الإنسانية ليست «... سوى هذه الميول نفسها، ولا شيء سواها»^(٢).

إذًا، فللقيم مهمّة وغاية، تلك المهمّة والغاية أضفت قيميتها، «فالرغبات

(١) مقالات إسلامية، ص ٥٠.

(٢) الفطرة، ص ٥٧.

لم تخلق عبئاً ولغوأ، حتى تقتل وتحارب، ويقضى عليها: كما هو الأمر في أعضاء الإنسان الخارجية، فلم توضع عبئاً في بدن الإنسان»^(١).

يستنتج من ذلك أن للقيم «هدفية» خلقت من أجلها، وهي صنع وتكامل الإنسان.

والسؤال: إن من المعلوم أن الميول الفطرية كثيرة، والهدف الأسمى هو الوصول بالإنسان إلى أرقى معاني الإنسانية، والطريق إلى ذلك تلك القيم، فكيف تتحقق تلك الهدفية؟

- هل يقوم بعضها بهذا الدور، أو لا بد من اجتماعها كمجموع؟

- إن قلنا ببعضها؛ فائي القيم أولى من الأخرى؟

- وإن قلنا بالمجموع، فالسؤال: على أي نحو ينبغي أن يتحقق ذاك المجموع؟ هل ذلك بشكل دفعي أو تدريجي؟

د- القيم المعنية وتكامل الإنسان

ينذهب الشهيد مطهري إلى أن رغبات البشر، وغراائزهم، الفطرية «كثيرة، وكلها دخلة في تكامل الإنسان وسعادته»^(٢).

وقد أورد تعبير «مكارم الأخلاق» الذي ورد «في رواية نبوية رواها أهل السنة، وهي قوله ص: (بعثت لأنتم مكارم الأخلاق). والتعبير الوارد في رواية الشيعة هو (عليكم بمحاسن الأخلاق، فإن ربكم يعذني بها)»^(٣).

(١) مقالات إسلامية، ص ٥٠.

(٢) ن.م، ص ٤٩.

(٣) فلسفة الأخلاق، ص ٢٦.

ويحتمل أن يكون الوجه في «إطلاق اسم (مكارم الأخلاق) على هذا الدعاء هو ما ورد في إحدى فقراته وهي فقرة (وهب لي معالي الأخلاق)»^(١).

والحاصل أن ما يتحقق التكامل والرقى الإنساني هو مكارم الأخلاق أو معالي الأخلاق.

— فسعادة الإنسان متوقفة على تلك القيم، والتربية عليها الدليل «فوظيفة المربين هي مساعدة الإنسان في تكميل نفسه، وتخليصها من ضعفها الطبيعي، وهذا ما يرمي إليه قول الرسول ص «بعثت لأنتم مكارم الأخلاق»؛ أي: إكمال الخصال الحميدة، والصفات الاكتسابية المرهون بها سعادة الإنسان...»^(٢).

هـ- منظومة العمل القيمي (القيم كنسق)

الهدف «تكميل النفوس، وتخليصها من ضعفها الطبيعي»، وهذا الهدف يؤدي إلى السعادة؛ فهنا أمور: النفس المراد تزكيتها والقيم والأخلاق وسيلة التزكية، والنبي ص، المزكي.

فهل تزكي النفس وتكميل بعض القيم؟ أو بتمامها؟ بتعبير آخر: أيمكن للمرء أن يكون متخلقاً ببعض الفضائل والأحكام دون بعضها ثم تحصل التزكية؟ لتصور شخصاً كريماً وشجاعاً ومتواضعاً لكنه ظالم، فهل فضيلة الكرم تغير رذيلة الظلم؟

هنا نستحضر نتيجة سابقة وهي أن الروح الملكوتية هي منبع القيم المقدسة، وهذا يكشف عن التسانع بين القيم الروحية والروح، فالمسلك لن يفوح إلا بالسلوك.

(١) للفلسفة الأخلاق، م.س، ص ٢٧.

(٢) ن.م، ص ١٥٩.

يترتب على ذلك، أن ما هو من أضداد قيم الروح، هو غير متجانس معها، بل هو متنافر ومتنازد، فلا يمكن أن تسامى النفس بالظلم وإن كان بجنبه الكرم؛ إذ «الأخلاق السامية هي الأخلاق المتجانسة المتعادلة الموزونة»^(١).

فقيم الروح هي قيم النور، لأنها من ذاك النور، وأضدادها قيم الظلام، ويستحيل اجتماع النور والظلام، فإما نور في القلب وإما ظلام. فلا تتبعض الشخصية ولا القيم في تحقيق التركة؛ قال تعالى: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ»^(٢).

محورية العدل وفق منظومة القيم

- تحقيق السعادة - كما سبق - مرهون بالأخذ بالقيم، المهدية للنفس، وأن القيم لا تتبعض. والسؤال: ما هو معيار وحدة القيم على نحو ككل، وما هو معيار العلاقة فيما بينها؟

«ولا يوجد بين هذه الميول صراع وقتال، ولا تضاد وعداء حقيقي، وكل واحدة منها لها نصيبها في مجال العمل فإذا استعملت في حدودها المقررة، وإذا منع لها نصيبها بعدها فسوف تعيش فيما بينها بسلام، وإنما يبدأ الصراع بينها حين يعطي الفرد لأحدها نصيباً أكثر على حساب الميول الأخرى، فيتشعبها أكثر من الحد المقرر لها». لذا فإن من «ميزات الإسلام أنه قد اعترف بجميع الميول الفطرية في الإنسان، ولم يرفضها، ولم يمنع لإحداها سهماً ونصيباً أكثر مما تستحقه»^(٣).

وقد سبق «أن الأخلاق السامية هي الأخلاق المتجانسة المتعادلة

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٣٠٦.

(٢) سورة الأحزاب، آية ٤.

(٣) مقالات إسلامية، ص ٥٠ - ٥١.

الموزونة»^(١). وهنا أمور:

– إعطاء نصيب كل ميل قيمي على أساس العدل يحقق التعايش فيما بينها بسلام، فكل ميل له حد محدد ينتهي عندما يبدأ حد الميل القيمي الثاني، وهكذا.

– ميزان العدل لكل قيمة هو ما تستحقه، فإن أعطيت القيم مستحقاتها بناء للعدل سيتحقق التعادل والتوازن فيما بينها، وكذا التعادل والتوازن بين أنفسها.

– وفقاً لهذا تصبح القيم منظومة متراقبة متوازنة متناسبة متعادلة، تؤدي دورها في تهذيب وتزكية الأنفس.

الأساس والميزان في تعادلية القيم وتوازنها هو مبدأ العدل، فالعدل تعاملت وتوازن وتعايشت وتلاعمت.

– القيمة بالنظر إلى ذاتها، معيار قيمتها هو ابتناؤها على العدل، إذ بالعدل تفاصي قيمة القيم لتأخذ اعتدالها، من غير عكس.

– التعادل والتوازن قاما على مبدأ العدل، من هنا كان مبدأ العدل مبدأ محوريًا في حركة المفاهيم وال تعاليم والمبادئ والقيم. و«إذا دققنا النظر في القرآن وجدناه يدور حول محور واحد وهو العدل، من كل الأفكار القرآنية؛ من التوحيد إلى المعاد، ومن النبوة إلى الإمامة، والزعامة، ومن الآمال الفردية، إلى الأهداف الاجتماعية.

فالعدل في القرآن قرين التوحيد، وركن المعاد، وهدف التشريع، وفلسفة الزعامة، والإمامية، ومعيار كمال الفرد، ومقاييس سلامة المجتمع»^(٢).

(١) الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢٣٤.

(٢) العدل الإلهي، ص ٤٦.

— دوران القرآن حول محورية العدل، ومركزيته، عنـت أن العدل قـرـين التوحـيد، ورـكـنـ المـعـادـ، إـذـ مـقـتضـاهـ الـبـعـثـ وـالـحـسـابـ وـالـثـوـابـ وـالـعـقـابـ، وـهـدـفـ التـشـريعـ...ـ

محورية العدل

وهـذـهـ مـسـأـلـةـ غـاـيـةـ فـيـ الـأـهـمـيـةـ؛ـ نـظـرـاـ لـمـاـ يـتـرـتبـ عـلـيـهـاـ،ـ نـظـرـيـاـ،ـ وـحـيـاتـيـاـ.ـ عـنـىـ الـنـظـرـةـ إـلـىـ طـبـيـعـةـ الـحـيـاةـ وـتـقـلـيـاتـهاـ،ـ وـشـدائـنـهاـ.

— سـبـقـ القـولـ:ـ إـنـ الـعـدـلـ أـنـ تـحـقـقـ تـحـقـقـتـ قـيـمـتـهـ،ـ وـبـالـتـالـيـ قـيـمـهـ،ـ وـأـنـ الـعـلـاقـةـ ذـاتـيـةـ بـيـنـ الـعـدـلـ وـقـيـمـتـهـ.

— محورية العدل تساوي أن العدل يثبت عندما ثبت الأمور السابقة التي تشمل الأسس والمبادئ والقيم والتعاليم وغيرها.

— قيمة العدل وما يترتب عليها من قيم هي أصيلة في الطبيعة الإنسانية وليس اكتسائية.

— نـظـرـاـ لـثـانـيـةـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـعـدـلـ وـالـظـلـمـ وـالـحـقـ وـالـبـاطـلـ؛ـ بـعـنـىـ أـنـ يـسـتـحـيلـ صـدـقـ الـحـقـ وـالـبـاطـلـ مـعـاـ،ـ وـكـذـاـ عـدـمـ صـدـقـهـمـاـ مـعـاـ؛ـ وـهـذـاـ يـعـنـىـ أـنـ كـلـمـاـ صـدـقـ أـحـدـهـمـاـ بـأـقـاسـامـهـ وـمـسـتـلزمـاتـهـ،ـ بـطـلـ الـآـخـرـ بـأـقـاسـامـهـ وـمـسـتـلزمـاتـهـ؛ـ فـحـيـثـ يـصـدـقـ أـحـدـهـمـاـ يـكـذـبـ الـآـخـرـ،ـ فـالـشـيءـ يـأـخـذـ أـقـاسـامـ مـقـابـلـهـ؛ـ إـذـاـ بـطـلـ بـأـقـاسـامـهـ.

— من هنا إذا خالف المرء ما هو أصيل في وجدانه وهي قيمة الحق والعدل سيتحقق حتماً ما هو ضد هذا الأصيل وخلافه؛ ألا وهو الباطل والظلم.

سؤال الشهيد مطهرى: «ما هو منـشـاـ الـظـلـمـ؟ـ فـأـجـابـ:ـ هـوـ الـظـالـمـ بـدـلـاـ

من استخدام تلك الفطرة الملكوتية الربانية فيما يرضي الله، يستخدمها لإرضاء ما هو شيطاني وغير إلهي»^(١).

- التسليحة أن ملاك ومعيار نشأة قيم الشر، هو عدم تحقيق العدل وهو أصليل ثابت فيتحقق ضده وهو الظلم والباطل وهو دخيل طارئ.

فالمحورية حال ثبوتها تثبت مستلزماتها وقيمها وما يترتب عليها، وحال نفيها تثبت الأضداد، وأضداد القيم والمستلزمات وما يترتب.

فطريّة مبدأ العدال:

هذه قيمة إنسانية عظيمة، فالعدل نداء الفطرة البشرية؛ يعني أن الإنسان يميل إلى العدل ميلاً ذاتياً، تكوينياً، أصيلاً، في عمق الوجدان الإنساني، وهذا الوجدان «قوة خلقة قادرة على إلهامه (الإنسان) تكليفه وإفهامه وظيفته، والإيماء له بما ينبغي فعله من أعمال حميدة، وسيرة حسنة...»^(٢).

فهذه القوة «عبارة عن الإلهامات الوجدانية»^(٣). وقد غرسها الله في «باطن الإنسان لتلهمه - في كثير من الحالات والأعمال التي ندعوها أخلاقية - فعل ما ينبغي فعله، والابتعاد عما ينبغي تركه» وهي «نابعة من الفطرة»^(٤).

إذا «إن وجدنا الأخلاقي يدعونا دوماً إلى الفضيلة وترك الرذيلة، يدعونا لأداء الواجب الأخلاقي كالصدق والأمانة والعدل...»^(٥).

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٤٩٣.

(٢) فلسفة الأخلاق، م.س، ص ٥٣.

(٣) ن.م، ص ٥٣.

(٤) ن.م، ص ٥٣.

(٥) ن.م، ص ٦٦.

وفقاً لذلك؛ فإن العدل، في وجوده الإنساني، متصل في الوجودان، ومنبثق عن الفطرة.

وبناءً لذلك؛ سيكون ميزان الخطاب الإلهي للبشر، متناسياً وقيمة العدل في الوجودان؛ وهذا يعني بطلان التفرقات؛ «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَهُوَ إِلَٰهُ الْإِنْسَانِ بِدِينِهِ وَجَدَانَا شَرِيفًا، وَرَوَحًا مُلْكُوتِيَّةً، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^(١)؛ فدعوة الإسلام تستند إلى الروح الإنسانية فيه، لا القومية، ولا العنصرية، ولا النفعية»^(٢) إن «الإسلام لا يرى وجودان إنسان في قوميته ولا في عصরه، ولا في طبقته، إنما الإسلام يرى في الإنسان فطرته «كُلَّ مولود يولد على الفطرة»^(٣)؛ وهذا يعني بطلان ميزان التفضيل بالقوميات، والعنصريات، والنفعيات وغيرها، ويصبح ميزان التفضيل ما يحقق الإنسانية ألا وهو العدل وبقى القيم».

«فالخطاب موجه إلى الإنسان الذي ينشد العدالة، وليس لأن منافعه في العدالة؛ بل لأن العدالة من القيم الإنسانية»^(٤). وهي بحسب «ما يستفاد من نصوص القرآن أحد أهداف الإسلام الرئيسة، وما من شك أنه إذا سادت العدالة فالمتضررون هم المعتدون والظالمون»^(٥).

من النص يمكن استفادته أمور:

- فطرية العدل قيمة وجودانية، وهيها الله بالنفحة المقدسة.
- كون الله تعالى قد خلق وأبدع، وهو كذلك من شرع، وكذا خطاب الإنسان؛ وبمقتضى التنسابية المستندة إلى الحكمة، توجه بالخطاب إلى

(١) سورة ص، آية ٧٢.

(٢) مفاهيم إسلامية، ص ١٦٣.

(٣) ن.م، ص ١٦٣.

(٤) ن.م، ص ١٦٣.

(٥) ن.م، ص ١٦٣.

ذاك الوجдан الإنساني، الذي ينشد العدالة.

• التوجّه إلى الوجدان الإنساني مقتضاه إثباتات وبطلانات؛ ومن الإثباتات أن ميزان التفاضل هو الأكثر تقوى، والأنقى هو الأكثر عدلاً (أعدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتُّقْوَىٰ) ^(١).

ومن البطلانات:

بطلان التفاضل بأمور:

١ - القومية؛ سواء تأسست على الدم، أم اللون، أم العرق، أم الجغرافيا، أم التاريخ، أم اللغة.

٢ - العنصرية.

٣ - النفعية، الطبقية.

٤ - اتصف العدل بالفطرة يعني أنه أمر تكويني؛ أصبح غير مكتسب. - وكذا، يمكن أن يعيه الإنسان دون تعلمه. - لا يحتاج إلى تعلم واكتساب؛ فهي ليست تعلمية ولا استدلالية، لا يتغير بتغيير الظروف الاجتماعية والثقافية، لا يتغير بتغيير الأزمان؛ من هنا كان العدل مطلقاً فوق الزمان والمكان، وبهذا تبطل نسبية القائلين بنسبيته. ومشتركاً بين جميع أفراد البشر فهي عامة.

٥ - كون العدل من القيم الإنسانية، يعني أن ما تتصف به القيم يتصرف به العدل. كما في الاتصاف بالفطرة.

٦ - سيادة العدالة ذات تأثيرين متعاكسين: تأثير جذبى، وآخر دفعى طردى.

(١) سورة المائدة، آية ٨.

أما الجذبي، فهو مطلب المستضعفين والمظلومين في الأرض، فهم المتعتمون عند سيادتها.

أما الدفعي، فيشمل كلّ المتضررين من العدالة، وهم المعتدون، والظالمون، وأصحاب المصالح الخاصة، الذين لا يقيمون وزناً لحياة حقوق الآخرين؛ فمثلاً: عدل على عليه السلام كان جاذباً لكل طلاب الحرية والعدالة كمالك الأشتراط، وميشم التمار...

في الوقت الذي كان دافعاً لطبع ودهاء معاوية، فلا يمكن أن يجتمع عدل على وظلم معاوية مع بقاء معاوية على ظلمه، من هنا فبقاءه على ظلمه وباطله يكفيه سبباً ليطرد من عدل على عليه السلام.

قداسة مبدأ العدل:

يرتبط مفهوم القدسية بمفهوم الطهر؛ بحيث يقال: متى تحققت القدسية تحققت الطهارة؟ فلا قداسة بغير طهر. وهذه القيمة قيمة سموّ، ورفة، وتعال، قيمة يشعّ من وهجها الإيثار والعنق والحب، وفيها يتتجاوز الفرد ذاته، ومن أسماء الله تعالى «القدوس».

«إن مبدأ سلسلة المقدسات عند البشر تكمن في الذات الأحدية، الذات المقدسة، الله، القدس، المترّة من كلّ نقص على الإطلاق هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدس السلام المؤمن...^(١)». ولهذا ترى أن أكثر أعمال البشر قدسيّة، هي الكفاح ضد الشرك، وعبادة الأوّلان»^(٢).

— وبهذا يتبيّن أن أصل القدسية والطهر والتترّة هو الله عزّ وجلّ؛

(١) سورة الحشر، آية ٢٣.

(٢) مطهري، مرتضى، الملحة الحسينية، تعرّيف محمد صادق الحسيني، ط٢، الدار الإسلامية، ١٩٩٢، ج٣، ص٣٠.

وعليه، يبطل كلَّ ما يخدش ساحة القدسَة؛ فكانت أوصاف الجلال. ويثبت كلَّ ما يؤكد القدسَة، فكانت أوصاف الجمال، من هنا؛ فإنَّ الله ينْزَه بالجلال، ويوصف بالجمال.

- لما كان الشرك وعبادة الأوثان متنافية مع مبدأ التوحيد للذات المقدسة فكان الكفاح ضد ذلك أكثر الأعمال قدسيَّة؛ وهذا يعني أن ميزان قدسيَّة العمل مقدار حفظه وجهاده ضد الشرك لحفظ التوحيد.

إذاً، فالقدسَة ذات منشأ إلهيٌّ؛ هذا في الجانب الإلهيِّ.

وفي العمق الإنسانيِّ، كيف يبدو حسَّ التقديس والقدسَة؟ وكيف يترابط مع القدسَة الإلهيَّة؟

«إنَّ حسَّ التعالي، والسموَّ، والتقديس، حسَّ أصيل لدى البشر، وهو نابع من صميم روح البشر، فهناك حسَّ البحث عن الحقيقة وتقديسها - العلم. وهناك حسَّ البحث عن الخير وتقديسه - الأخلاق - وهناك حسَّ البحث عن الجمال وتقديسه. وهذا هو أحد الأسرار، والألغاز المحيطة بوجود البشر». «فالإنسان على العموم تراه ينظر نظرة مقدسة بتجاه الأمور، والأشياء غير الحسية، وهو يعظم كلَّ ما هو معنويٌّ، غير قابل للمس»^(١).

وهذا يفيد أنَّ:

- التقديس، من التفعيل؛ أي إنَّ فعل القدسَة، هو حسَّ أصيل لدى البشر.

- أصالة حسَّ التقديس تلتقي من حيث المنشأ مع الفطرة البشرية.

(١) الملحة الحسينية، ج ٣، ص ٢٩.

- ما هو مقدس في النظرة الإنسانية هو الأمور المعنوية غير الحسية.

قدسية العدالة

ما هو معيار القدسية؟ وأين موضع مبدأ العدل من القدسية؟ وكيف يأخذ مظهره قدسيًا، وتقديساً؟ وهل تسرى القدسية لما يترتب على المقدس اقتضاءً أو استلزم؟ ثم ما هو الأثر النظري وكذا العملي لثبت القدسية لشيء، صفة كان أم مبدأ أم ذاتاً أم قيمة...؟

في الجنبة الإلهية - فقد تقدم - أن مبدأ التوحيد الصفاتي يفيد أن الصفات عين الذات، وأن الصفات عين بعضها، وأن صفات الفعل ترجع إلى صفات الذات، وصفات الذات ترجع إلى الذات المقدسة.

لذا؛ فالله تعالى، قدوس، وهو كذلك عادل، وكلاهما وصفا جمال، لذلك الجمال، وكذا مظهرا نور لذلك النور.

وفي الجنبة الإنسانية؛ هو حسن أصيل، والنجذاب نحو ذاك القدوس، فالتلاؤم والتناسب تكويني بين مظهر الجذب وحسن الانجذاب. من هنا فذات القدسية الإلهية، و فعل التقديس إنساني.

وبما أن العدل كذلك، بمعنى أنه إلهي المنشأ، وكذا هو فطري الميل، كما باقي القيم، من أصل النور ذاك هو الروح، شعلة القيم وسر النفحات الإلهية.

قال الشهيد مطهرى: «الإسلام يحترم الحقوق، والعدالة التي تعنى الحفاظ على الحقوق مقدسة»^(١)، وفي نص آخر: «غياب المقدسات كالعدالة، والحق، والحرية، من قاموس البشرية، ومحوها، يكون بمثابة

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٣٣٥.

سحب الهواء من الفضاء»^(١).

لما كان المقدس يسري إليه بالتكوين، ويسار إليه بالتشريع؛ فهو مطلوب بذاته.

فهو يسعى إليه، فهو غاية، وهدف.

من هنا يقال: إن المقدس مفهوم غائيّ.

وعليه، فإن القدسية إلهية بالذات، وفطرية بالتكوين.

ما يترتب على قدسيّة العدالة

من هنا، فقدسيّة العدل، يترتب عليها تقدیسان إذ هما يقتضيان التحرّك لتطبيق العدل وإحقاقه، وهنا العدل هدف، والتحرّك طريق إلى، فيتقدّس الطريق تبعًا للهدف.

ويترتب على هذا أمور:

١ - إن مبدأ العدل المقدس مبدأ يُبذل بإزائه:

وما يبذل إزاءه أقدس الأرواح، فهو مبدأ أغلى من الأنفس، فقد ذكر الشهيد مطهري أن عليا المرتضى عليه السلام كان «تجسيداً للعدل ومثلاً للرحمة والمحبة والإحسان... تلك الضربة التي نزلت بسبب صلابته، التي لا انحراف فيها عن الحق والعدالة، والدفاع عن حقوق الإنسان... تلك الضربة التي أراحته من العالم، ولكنها، أحزنت إلى الأبد العالم.موت إمام عادل لو امتدت حكمته مدة أطول لتحقق وجود النموذج الكامل للمجتمع الإسلامي العظيم»^(٢).

(١) الملحمة الحسينية، ج ٣، ص ٣٢.

(٢) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٣٧٨.

ثم يقول: «ولعلني أوضح كيف أن عدالة على ~~غلايطة~~ هي التي قتلتـه... إنه لم يكن عادلاً فحسب، بل كان طالباً للعدالة... والفرق كالفرق بين الحرّ وطالب الحرية، فذاك حرّ؛ أي إنه بنفسه شخص حرّ، وهذا يطالب بالحرية؛ أي إنه يدافع عن حرية المجتمع، ويرى أن الحرية هدف المجتمع ومثالـه...».

وهكذا العدالة؛ فهذا الشخص عادل، وآخر يطالب بها، فالعدالة عنده فكرة اجتماعية؛ تقول الآية الكريمة: «**كُونُوا قَوَامِينَ بِالْقِسْطِ**»^(١) «**الْقِسْطِ** بالقسط؛ يعني إجراء العدل، وهذا يختلف عن كون الشخص عادلاً بذاته»^(٢).

ومن هنا يظهر أن مبدأ العدالة، مبدأ قدم المقصوم روحـه المباركة لأجلـه.

٢- قدسيـة التـحرك لـإحقـاق العـدل:

هل يمكن أن تسري القداسـة؟ وبـتعبير آخر: هل قداسـة المـبدأ تستلزم قداسـة التـحرك لـإحقـاقـه، وكـذا قداسـة نفس التـحرك، وما يـنـتجـعـهـ؟ فـهـناـ ثـلـاثـةـ أمـورـ:

١- قداسـةـ التـحركـ.

٢- قداسـةـ التـحركـ.

٣- قداسـةـ الآثارـ.

أـمـاـ الـأـمـرـ الـأـوـلـ: «عـنـدـمـاـ يـتـمـ التـضـحـيـةـ بـالـمـصـلـحـةـ الـذـاتـيـةـ،ـ وـالـنـفـعـةـ

(١) سورة النساء، آية ١٣٥.

(٢) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٣٧٩.

الشخصية، من أجل المصالح العامة للمجتمع، والتضحية بكلّ شيء، من أجل تحقيق الحق والعدالة، عندها فقط يتحول الأفراد وتحوّل ثورتهم، إلى تبلور وتجسيد للحق، والعدالة، وهكذا يصبحون مقدّسين مثل الحق والعدالة»^(١).

١- يظهر من النص أن ميزان تقدّس الأفراد والحركة الثورية هو السير من أجل إحقاق الحق وبسط العدل.

٢- هذا السير، حيث إن الدافع فيه ذاك الهدف المقدس، يتسم بسمة التحوّل؛ بمعنى أن السير إلى المبدأ المقدس، يتحول إلى تجسيد للمقدس وبذا، يوسم بالتقديس كل ما يرتبط بذلك، سواء كان نهضات، أم ثورات، أم حركات، أم أشخاصاً.. والمحصل: أن مبدأ العدل مبدأ تحويلي وعام من اللامقدس إلى المقدس، ومن مجرد المبدأ إلى التجسد والتبلور. والميزانالية والدافع ثم العمل والتضحية بكل شيء لأجل العدل. فيقال: ثورات مقدّسة؛ وحركات مقدّسة، وأشخاص مقدّسون وأهداف مقدّسة.

٣- السير إلى تحقيق العدل والوسم بالتقديس مرتب بمبدأ «التضحية»؛ بمعنى أن طريق العدل والحق، هو التضحية فحيث لا تضحية، فحتماً لا عدل.

وهذا يفيد أن الوصول إلى العدل والقدسية ليس منالاً سهلاً، فقد يتطلب بذلاً للمهج، وتبييناً بالدماء، والتهجر عن الأهل وتحمل السياط، وترك الكثير من ملذات الحياة...

٤- يتضمن مفهوم التضحية، مبدأ الإيثار، وأعلى مستوى الإيثار وهو التضحية بالنفس لأجل الحق والعدل.

(١) الملحة الحسينية، ج ٣، ص ٣٢.

٥- بناء لقداسة مبدأ العدل، الذي يستلزم التضحية حتى بأعلى الأثمان، هذا المنظور المبدئي والقيمي يبطل الكثير من النظريات والرؤى كنظيره رسل في الأخلاق، «يعنى أن الأخلاق الذكية هي المرتكزة على المنفعة الخاصة. وهو - لأنه مادى الفكر - لا يعتقد بأى معيار أخلاقي... ويقول: إن الإنسان كائن مفترض على حبّ مصلحته وطلبها حيثًا، ولا شيء غير هذا، ويتابع: لا تصدقوا قول من يقول إن الإنسان يريد شيئاً آخر غير مصلحته»^(١).

«فهذه الأخلاقيات النفعية عارية من ثوب القداسة، فاقدة للقيمة لأنها ليست شيئاً سوى المنفعة»^(٢).

الأمر الثاني: قداسة التحرّك:

والتحرّك - كما مرّ - تتنوع أشكاله، وتتعدد مظاهره، وتحتّل طبيعته؛ وذلك حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، والإمكانات المتوفرة، والمتّمكّنات الممكّنة، وكذا السياسات ومستوى الظلم والطغيان، وطبعات الحكام، وحساب المصالح والمفاسد وغيرها.

والميزان في التحرّك نحو العدل والحقّ حقائق التحرّك كوسيلة، لإحقاق الحقّ والعدل كهدف، وبذا يبطل إثبات الحقّ عن طريق الباطل، وكذا بسط العدل بالظلم -

قال الشهيد مطهري: «إن الإيمان والدعوة إلى طريقه الحقّ، من الحقائق التي لا تقبل وسائل باطلة وفاسدة»^(٣).

(١) فلسفة الأخلاق، م.س، ص ٢٠٩.

(٢) ن.م، ص ٢١٢.

(٣) سيرة النبي (ص)، ص ١١٨.

وفي نص آخر: «الحق للحق... يجب التوسل بالحق»^(١). وهذا المبدأ يسقط المبدأ الميكافيلي أن الغاية تبرر الوسيلة، والذي تعتمده دول الاستكبار العالميّ.

– أحد أبرز مظاهر التحرّك هو المعبّر عنه «بالمجهاد». فالتحرّك من الظلم إلى العدل، إبطالاً للأول وبسطاً للثاني هو المجهاد.

ولما كان الظلم ينشأ من اتباع هوى النفس، فيكون ظلماً للنفس، كان لا بدّ من مواجهة الهوى، أخذًا للنفس إلى حيث يجب أن تزكي وتسمو وترقى، فكان إذ ذاك «جهاد النفس» أو «الجهاد الأكبر».

ومن جانب آخر يتولّد من اتباع الهوى، إضافة إلى ظلم النفس ظلم الآخر، كالطغيان، والفساد، وهتك الحرمات، والاعتداء على الكرامات، وإهانة المقدسات، وتضييق الحرّيات، وجمع الرأي المخالف، والعمل وفق مبدأ «أنا الدولة والدولة أنا».

فكان إذ ذاك «الجهاد الأصغر». إذًا، فللظلم موضعان: أحدهما منشأ للآخر، الأول يبدأ من اتباع الهوى، وهو ظلم النفس، يليه الآخر، وهو نابع منه وهو ظلم الناس والإفساد في الأرض.

وعليه، فالجهاد موضعان: الأول: جهاد النفس، وهوهاها، والثاني: جهاد الظالم لإحقاق الحق والعدل.

من هنا وصف الشهيد مطهري الجهاد «بالمقدس»^(٢)، وعبر عنه بتعابير مختلفة فقال: «إن الحرب متى كانت بعنوان الدفاع، فهي مقدسة، فإذا كانت دفاعاً عن النفس فهي مقدسة، وإذا كانت دفاعاً عن الشعب

(١) سيرة النبي (ص)، ص ٩١.

(٢) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٢١٨.

فهي أقدس، وإذا تعدى الدفاع الحدود القومية، إلى الحدود الإنسانية، فإنه سيكون أكثر قدسيّة^(١)، وفي نص آخر: «إن الحرب إن كانت حقاً من أجل الحرية فهي مقدّسة»^(٢).

الأمر الثالث: قدسيّة الآثار:

إن التحرّك الجهادي المقدّس بكلّ مظاهره، مآلـه الآثار والنتائج المقدّسة، حتى ولو لم يصل السائر لأجل العدالة إليها، ولكن سقط في طريقها، وكذا المعاناة، معاناة الفقدان، كاليلتم والتسلّل، والتّهجّر، فقد المال، والبيت، والأهل، والتشريد، والفقر، والجوع، والعطش، والجرح، والألم، والإعاقة...».

فهل هذه الآثار تقدّس بـعـا لـتقـدـس الـهـدـف؟

عندما «يقال: إن المقتول دون عيالـه ومالـه، شهـيد، فإـنه في الواقع كذلك؛ بـسبـب قـيـامـه بـالـواـجـبـ، وـالتـكـلـيفـ، الـذـينـ أـمـلاـهـمـاـ عـلـيـهـ وـجـدـانـهـ، وـكـرـامـتـهـ، وـشـرـفـهـ، وـدـيـنـهـ، وـلـيـسـ عـنـدـمـاـ يـكـوـنـ الدـافـعـ هوـ الـمـادـيـةـ».

فـماـ بالـكـ أـنـ يـكـوـنـ المـقـتـولـ دـوـنـ العـدـلـ وـالـحـرـيـةـ، وـدـوـنـ التـوـحـيدـ، وـالـإـيمـانـ، فإـنهـ لـاـ شـكـ أـكـثـرـ قـدـسـيـةـ، وـأـعـلـىـ مـرـتـبـةـ، وـأـرـفـعـ درـجـةـ، بالـأـكـيـدـ»^(٣).

ـ بينـ الشـهـيدـ مـطـهـريـ عـلـةـ اـعـتـبـارـ المـقـتـولـ دـوـنـ عـيـالـهـ وـمـالـهـ شـهـيدـ؛ وـهـيـ أـنـ يـقـومـ بـوـاجـبـهـ وـتـكـلـيفـهـ، الـذـينـ أـمـلاـهـمـاـ عـلـيـهـ وـجـدـانـهـ، وـكـرـامـتـهـ، وـشـرـفـهـ وـدـيـنـهـ؛ وـهـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ تـحـقـقـ الشـهـادـةـ مـرـتـبـتـ بـالتـكـلـيفـ وـالـكـرـامـةـ، وـالـشـرـفـ، وـالـدـيـنـ، وـهـيـ قـيـمـ مـقـدـسـةـ وـالـشـهـيدـ مـقـدـسـ».

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٦٠٠ - ٦٠١.

(٢) ن.م، ص ٦٠٢.

(٣) الملحة الحسينية، ج ٢، ص ٢٩ - ٣٠.

- بناء للارتباط السابق، فحيث لم يكن الدافع أحد تلك الأمور وكان لصالحة مادية شخصية فلا يقال لكل مقتول شهيداً، وعليه، فليس كل مقتول شهيداً فقد يتحقق القتل ولا تصدق الشهادة.

- القتل دون الحرية والعدل، والتوحيد والإيمان، محقق لمعايير الشهادة، بل هو أكثر قدسيّة.

- بناء لمعايير الشهادة، فلا يقال لمن قتل وهو يسعى لإيذاء المجاهدين بأنه شهيد؛ سواء كان إيذاؤهم بالقول، أم بالفعل؛ فالمجاهد في سبيل الله إيذاؤه فيه معصية لله، وشخص قتل أثناء الإيذاء فحتى هو غير شهيد، وليس الأمر كما يحلو للإعلام أن يطلق التسميات لكل من يقتل أنه شهيد.

قداسة الشهيد:

بناء لما تقدم يمكن القول: إن صدق الشهادة في سبيل الله القدس يستلزم قداسة الشهيد؛ فـ«كلمة الشهيد مقرونة بالقداسة والعظمة، في جميع أعراف المجموعات البشرية مع اختلاف بينها في المواريث والمقاييس»^(١).

فالشهيد هو «الذي بذل نفسه، على طريق الأهداف الإسلامية السامية، ومن أجل تحقيق القيم الإنسانية الواقعية»^(٢).

التعريف لحظة أموراً:

- بذل النفس؛ فقد قدّم الشهيد كل ما يملك.

(١) مطهري، مرتضى، شهيد يتحدث عن شهيد، ط١، الدار الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٠، ص. ٨.

(٢) ن.م، ص. ٨.

- على طريق الأهداف الإسلامية السامية: وهذا مرتبط بالأهداف الإسلامية.

- ومن أجل تحقيق القيم الإنسانية الواقعية: وهذا مرتبط بالقيم الإنسانية.

ثم إن الآثار تسري على جسد الشهيد، وهذا يظهر من الأحكام المعمولة له؛ التي منها: عدم جريان أحكام الميت على جسد الشهيد سوى الصلاة والدفن، فيدفن بدمه ولباسه، من غير تغسيل ولا تكفين. ومنها: أن «هذا الاستثناء له مغزاه العميق، إنه يرمي إلى أن روح الشهيد بلغت درجة من السموم والطهارة، بحيث ترك هذا السموم والطهر آثاره على جسد الشهيد، وعلى دمه، بل وحتى على ما يرتديه من لباس»^(١). إن «بدن الشهيد «جسد متروح» إن صحت التعبير؛ أي أضحتي وجوداً تجري عليه أحكام الروح..

ولباسه أضحتي.. «لباساً متتجسداً»؛ أي تجري عليه أحكام الجسد الذي يضم تلك الروح الطاهرة».

«فجسد الشهيد ولباسه اكتسبا الشرف من طهر روحه، وعلو فكره، وسمو تضحية»..

وتلك دلالة أخرى على قداسة الشهيد في المفهوم الإسلامي»^(٢).

غائية مبدأ العدل:

وهنا ترد عدة مسائل:

(١) مطهري، مرتضى، شهيد يتحدث عن شهيد، ط١، الدار الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٣ - ١٤.

(٢) شهيد يتحدث عن شهيد، م.س، ص ١٣ - ١٤.

ما المقصود بغاية العدل؟ ثم ما هو وجہ الارتباط بين الغائية والقداسة؟
ماذا يترتب على المبدأ الغائي كالعدل؟

وكون العدل مبدأً غائياً، يعني أنه، يطلب لذاته، لا لغيره، لذا، فليس من الأمور الوسائلية، التي تتوصل الوسائل.

وقد سبق في مسألة القدس، أنها ، تتطوّر على الغائية، في بعض مواردها. فقدسية العدل تستلزم طلب العدل، فيكون الغدل مقدساً وغايتاً. ولكن قد يكون الشيء غائياً وغير مقدس. إذا، يمكن الانفكاك. من هنا جعلنا القدس، مستقلة عن الغائية، فقد يشتراك في مواضع ويفترقان في أخرى. وكان البحث في أن القدس بما هي قداسة للعدل ماذا تستلزم؟ وماذا تعني؟ وهنا البحث في غائية العدل. بما هي غائية، وما تعني، وما تقتضي؟

وعليه، فمبدأ العدل جمع بين القدسية والغاية والفطريّة، وهذه القيمة، قيمة مبدئية، يعمل لأجلها، لأجل تحقيقها، ذاتاً.

قال الشهيد مطهرى: «إن العدل. عفهومه الاجتماعي هدف «للنبوة»، وعفهومه الفلسفى أساس للمعاد، والقرآن الكريم يبيّن لنا هدف «النبوة» حين يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًاٍ بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَأَمْرَأَنَا لِيَقُولَمُ النَّاسُ بِالْقُنْسُطِ﴾^(١).

يذكر «أنه في الآية الأولى نجد أن هدف جميع الأديان السماوية هو إقرار موازين العدل»^(٢).

أما «موضوع المعاد والمحاسبة عند البعث وجزاء الأعمال فيقول:

(١) سورة الحديد، آية ٢٥. العدل الإلهي، ص ٦٠.

(٢) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٣٧٧.

﴿وَنَصَّعُ لِلْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِينَ﴾^(١).

- هدف الأنبياء تحقيق مبدأ العدل. فهو مهـ الاجتمـاعـيـ، فيكون العـدـلـ غـاـيـةـ اـجـتمـاعـيـةـ، تـرـعـيـ الـحـقـوقـ الـإـنـسـانـيـ، بـأـعـطـاءـ كـلـ ذـيـ حـقـ حـقـهـ، وـمـوـاجـهـةـ الـظـلـمـ، وـالـظـالـمـيـنـ، وـهـذـاـ يـبـدوـ منـ النـصـوصـ الـقـرـآنـيـةـ ﴿لِيَقُومَ النـاسـ بـالـقـسـطـ﴾.

- أساسـةـ العـدـلـ لـلـمـعـادـ: يـعـنىـ أنـ العـدـلـ يـقـتضـيـ المـعـادـ لـتـوفـىـ كـلـ نـفـسـ ماـ كـسـبـتـ مـنـ خـيـرـ أوـ شـرـ، وـفـقـ قـاعـدـةـ: ﴿فـمـنـ يـعـمـلـ مـثـقـالـ ذـرـةـ خـيـرـاـ يـرـهـ وـمـنـ يـعـمـلـ مـثـقـالـ ذـرـةـ شـرـاـ يـرـهـ﴾^(٢).

ما يـتـرـتبـ عـلـىـ الغـائـيـةـ:

أـ التـحرـكـ (الـنـضـالـ وـالـجـهـادـ).

يـقـولـ تـعـالـىـ: ﴿وـعـدـ اللـهـ الـذـيـنـ آمـنـوا مـنـكـمـ وـعـمـلـوا الصـالـحـاتـ لـيـسـخـلـفـهـمـ فـيـ الـأـرـضـ كـمـاـ اـسـتـخـلـفـ الـذـيـنـ مـنـ قـبـلـهـمـ وـلـيـمـكـنـ لـهـمـ دـيـهـمـ الـذـيـ اـرـتـضـيـ لـهـمـ وـلـيـدـلـهـمـ مـنـ بـعـدـ خـوـفـهـمـ آمـنـاـ يـعـبـدـوـنـيـ لـاـ يـشـرـكـونـ بـيـ شـيـئـاـ﴾^(٣).

إنـ آيـةـ الـاسـتـخـلـافـ وـالـآيـاتـ الـمـاـشـابـهـ «تـبـيـنـ اـجـاهـاـ آـخـرـ مـنـ حـرـكـةـ التـارـيخـ، وـتـوـضـعـ مـنـ وـجـهـ الـنـظـرـ الـإـلـهـيـ مـبـداـ أـوـسـعـ وـأـشـمـلـ مـنـ مـبـداـ الـعـدـلـ الـإـلـهـيـ، غـيرـ أـنـهـ يـشـتـملـ عـلـىـ مـبـداـ الـعـدـلـ الـإـلـهـيـ أـيـضاـ»^(٤).

(١) سورة الأنبياء، آية ٤٧.

(٢) سورة الزمر، آية ٨.

(٣) سورة البور، آية ٥٥.

(٤) مطهري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، تعریف محمد علي آذرشـبـ، طـ١ـ، قـسـمـ الإـعـلامـ الـخـارـجيـ لـمـؤـسـسـةـ الـبـعـثـةـ، طـهـرانـ، ١٤٠٢ـهـ، صـ٢٠ـ.

وهذا «الاتجاه يتمثل في النضال المترفع عن الدوافع المصلحية والمادية، نضال الله وفي الله، قاد مسيرته الأنبياء وأتباعهم المؤمنون، وأنجها البشرية على خطه نحو بناء صرح الحضارة الإنسانية»^(١).

- هذا الجانب يشترك مع القدسية، فعائمة العدل، تقتضي التحرك لبسط العدل، وهذا التحرك هو النضال نحو الله، أو الجهاد.

وهذا النضال وحده يستحق اسم حرب الحق مع الباطل، وهو الذي يدفع عجلة التاريخ على طريق الإنسانية والمعنويات الإنسانية.

- بناء لهذا، فإن النضال لإحقاق العدل والحق هو الذي يغير المجتمعات.

«والعامل المحرك في هذا النضال لم يكن اضطهاداً طفقياً، بل هو الدافع الفطري الغريزي نحو الحقيقة، ونحو تفهم طبيعة الوجود، ونحو العدالة؛ أي نحو صنع المجتمع المطلوب...»^(٢).

وفقاً لهذا يمكن صياغة المبدأ على الوجه التالي: طلب العدل، ينبع عن النضال ضد الظلم؛ لأنه إن لم يتحقق العدل فقد تحقق الظلم، وحيث تتحقق الظلم يجب مواجهته بالنضال والجهاد، بسطاً للعدل.

- مقتضى التقابل بين العدل والظلم، أنه يصدق أحدهما في كل مورديكذب الآخر؛ وبناء لذلك، فمجال العدل، الاجتماع الإنساني، وكذا التكويني، والجزائي، والفردي...

فإن لم يتحقق العدل الاجتماعي يتولد الظلم الاجتماعي، وكذا التكويني

(١) مظہری، مرتضی، المجتمع والتاریخ، تعریف محمد علی آذرش، ط١، قسم الإعلام الخارجی
لمؤسسة البعثة، طهران، ٢٠١٤ھ، ص ٢٠.

(٢) ن.م، ص ٢٠.

والجزائي والفردي ...

أما التكويوني والجزائي والتشريعي، فقد بني على العدل الإلهي كما سبق، وبالتالي فيستحيل الظلم في ذلك.

أما الاجتماعي والفردي، فمحل اختيار الفعل الإنساني، وقد طلب من الإنسان تعمير الأرض بإقامة العدل في مجتمعه ومع نفسه، وهنا إن لم يعدل في المجتمع يتحقق الظلم الاجتماعي، وإن لم يعدل مع نفسه يتحقق الظلم لنفسه.

- هنا المواجهة مع النفس تتم بالجهاد الأكبر وقد تقدم الكلام فيه.

- المواجهة مع الظلم الاجتماعي، لها أساليب بحسبها فقد تتطلب أفعالاً، وقد تتطلب أفعالاً، وقد تتطلب ثورات ونهضات.

- إن كان شكل الضال ثوريّاً، فليس كل ثوريّاً جهادياً، فرب ثورة من أجل مصالح خاصة، وغايات ضيقة، يقول الشهيد مطهري: «هذا وإن كثيراً من الثورات لها صفة إنسانية خالصة، فالثورة تكون إنسانية، إذا كانت لها حقيقة تحررية، أو حقيقة سياسية، وليس فقط الحقيقة الاقتصادية»^(١).

«ينهض الناس للحصول على حقوقهم المهدورة، ويخلقون الثورة. وبهذا المعيار، يوجد الشعب ثورة ليست لها حقيقة اقتصادية بل لها حقيقة ديمقراطية»^(٢).

«وبالإضافة إلى الحقيقةين اللتين ذكرناهما، فإن الثورة يمكنها أن تأخذ حقيقة اعتقادية وأيديولوجية؛ ويعني ذاك: أن شعباً ما يؤمن، ويعتقد

(١) مطهري، مرتضى، مقالات حول الثورة، ص ٣٣.

(٢) ن.م، ص ٣٣.

بإحدى العقائد، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقيم المعنوية لتلك العقيدة، فإنه عندما يرى عقيدته معرّضة للخطر، وحينما يرى الهجمات تستهدفها لتعلّعها وتقطّعها، فإنه يثار، ويقاوم الأخطار التي تتعرّض لها عقيدته، فيقوم وبالتالي بثورة، يهدف من ورائها استقرار العقيدة بصورة كاملة...»^(١).

وبهذا تكون الثورة إنسانية، عقائدية، وديمقراطية.

ثم يشير الشهيد إلى نموذج لتلك الثورات القائمة على مبدأ القيم الإسلامية كالعدالة والحرية، وبذلك صارت ثورة عارمة فيقول:

«هذا الكنز العظيم من القيم الإنسانية التي كانت متاجحة في التعاليم الإسلامية، وصل إلى إيران منذ العام العشرين فيما بعد، عن طريق عدد من خيرة الخبراء المسلمين الواقعيين.

قيل للناس: إن الإسلام دين العدالة والحرية والمساواة وأن الإسلام يستنكر التفرقة الطبقية، وبهذا اللحاظ، وبالإضافة إلى التجاهات المعنوية، أخذت المفاهيم الأخرى مثل: المساواة والحرية والعدالة و... صبغة إسلامية واستقرت في أذهان الناس.

وبسبب استقرار هذه المفاهيم في أذهان الشعب أصبحت ثورتنا الأخيرة ثورة عارمة»^(٢).

وهذا يفيد أن مبدأ العدل الإنساني يولد الثورة الإنسانية ضد كل أشكال الظلم والاستبداد.

(١) مقالات حول الثورة، م.س، ص ٣٣.

(٢) ن.م، ص ٤٤.

هذه القيمة قيمة تأسيسية، بحيث يكون مبدأ العدل أصلًا، وبنية للكثير من العلوم والمبادئ؛ بحيث لو سقط لسقطت.

إن «الطريق الذي فتحه العدليون في الماضي [لو] أنه قد اتبع لأوصل إلى إنشاء العديد من العلوم الاجتماعية بين المسلمين. تلك العلوم التي عثر الأوروبيون على ينابيعها بعد نحو ألف سنة، من عثرة المسلمين عليها، وإضاعتها، واستفاد الأوروبيون منها».

«إن اهتمام الأوروبيين بالحق والعدل؛ باعتبارهما من حقائق التكوين الحقيقة، خلق من جهة، فلسفات اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وفروعًا في العلوم، والحقوق، وكان من جهة أخرى سببًا في يقظة الشعوب، ووعيها بقيمتها، بل قيمة الحياة ككل»^(١).

اعتبار الحق والعدل من حقائق التكوين حقق أموراً:

الأول: إنشاء فلسفات اجتماعية؛ إذ «إن التعاليم والأحكام الإسلامية، سواء التي يتعلق منها بالحقوق الاجتماعية، والحدود والروابط بين الناس، أو التي تتعلق بأمور أخرى مبنية على مجموعة من الحقائق»^(٢).

لذا فإن «أساس النظام الاجتماعي هو العدل»^(٣).

فالحقيقة التي ينبغي على أساسها النظام الاجتماعي هي العدل. يتربّ على قيام العدل الاجتماعي، العدل السياسي.

الثاني: إنشاء فلسفة سياسية «... يتبيّن أن العدالة في نظر إمام المتقين

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٤٦٦.

(٢) ن.م، ص ٤٦٧.

(٣) ن.م، ص ٣٨٢.

فلسفة اجتماعية إسلامية، وتقع في أعلى المستويات من تفكيره؛ باعتبارها من هذا الأساس، فما كان من الممكن أن ينحرف قيد أهلة عن هذا الأساس مهما كان الدافع والهدف»^(١).

وبهذا تكون السياسة لأجل العدالة، فتبني قواعدها ومس揆اتها على مركبة العدل. فيكون صائناً للسياسة. وطالما أن الهدف هو العدل فلن ينحرف الإنسان في السياسة، وهذه قاعدة. لهذا كان الإمام علي بن أبي طالب شديد الصلابة في أمر العدل. وقد تقدم سابقاً كلام للشهيد يعتبر فيه أن عدالة الإمام علي بن أبي طالب هي التي قتله؛ لأنه لا يمكن أن يحيد عن العدل.

والحاصل: أن العدالة مقومة للسياسة، والسياسة تستقيم بالعدالة.

الثالث: إنشاء علم اقتصاد: يحدد الشهيد مطهري ذلك بقوله: «إنما القوانين الاقتصادية تأخذ مفاهيمها من علاقتها بالمفاهيم غير الاقتصادية، كالحق والباطل، والظلم، والعدل، والحسن والقبح، والمتكامل وغير المتكامل. إنما علم الاقتصاد المرتبط بأمور الحق والباطل، يكون علماً اعتبارياً، ويدخل ضمن الأيديولوجيات والعقائد، وهو ما أطلقنا عليه اسم الاقتصاد المربع»^(٢).

الرابع: فلسفة حقوقية: «نعم، الإسلام يحترم الحقوق، والعدالة، التي تعنى الحفاظ على الحقوق مقدسة. إن احترام الإسلام للحقوق والعدالة من أهم عوامل تقدم النهضة».

قيمة الوعي بالقيم:

وهذه المسألة في غاية الأهمية، فالإنسان قد يعيش حياته كلها دون

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، م.س، ص ٣٨٤.

(٢) بحث اقتصادية، ص ٢٦ - ٢٧.

أن يعي بقيمه، ويقيم حياته. وحاله كحال الذي يحمل مشعلاً مضيناً، لكنه لا يستضيء بنوره.

فمبدأ العدل يواظبه؛ لأن العدل، يبعث الوعي بقيم أخرى، هي مستلزمات مبدأ العدل، كقيمة الجهاد، واحترام حقوق الآخر، ومواجهة الظلم بكل أشكاله.

هي قيمة موقظة؛ لأن الأخذ بالعدل هو أخذ بكل قيمه وقيم العدل، هي قيم الحياة، لذا، لا انتظام لنظامه القيم من غير تعاليتها، ولا تعاليته من غير عدل.

والحياة لا تتجزأ « فهي وحدة واحدة، وجميع شؤونها مترابطة. إن الصلاح والفساد في شأن من شؤون الحياة، يؤثران في الشؤون الأخرى. لا يمكن أن يكون مجتمع فاسداً في ثقافته السياسية، أو في قصائه، أو في أخلاقه، ثم يكون سليماً في دينه مثلاً، أو بالعكس»^(١).

وعليه، فوحدة الحياة، وترابطها، تقتضي وحدة القيم وترابطها، فحيث تفككت قيم الحياة، تفككت شؤونها، ولذا، فإن انتظام وحدة القيم كان بالعدل؛ وبالتالي انتظام الحياة ووحدتها كذلك.

شمولية مبدأ العدل:

وهذه القيمة قيمة عقائدية؛ كونها إحدى مظاهر الكمال الإلهي؛ فالله عز وجل شمل عدله كل الأشياء، فعدله عام، عم التكوين، والتشريع، والاجتماع، والأخلاق، والجزاء...

وبذا كانت الأشياء معتدلة، فالعدل تم الاعتدال، فكان التاسب الكوني

(١) بحوث اقتصادية، ص ١٩ - ٢٠.

الذى يتبدى حسناً وجمالاً بحيث يدلّ فيه الجمال على الجمال.

والتعميم للقيمة، قيمة منطقية؟ ما يعني أن العدل الإلهي لا يتبعض ولو في حال؛ لأنه إذا صدق العموم الكلّي، بطل السلب الجزئي، وبين هذا الصدق، وذاك البطلان تلازم منطقي عقلي، يفيد أنه كلما تحقق هذا الصدق بطل ذاك البطلان؛ لاستحالة صدق المتناقضين معاً، وكذا كذبهما معاً. وعليه، فصدق العدل الإلهي في كل مورد، معناه استحالة بطلانه ولو في مورد.

وهنا تبرز مسائل:

- ما هو مبني التعميم لمبدأ العدل؟

- ما هي مجالات العموم؟

- ما هي أهمية التعميم؟

اعتبر الشهيد مطهرى أن طرح مسألة العدل على كل الأصعدة لا بد أن يكون له سرّ منشأ خاص، تعود إليه كل الفروع، وتتغذى منه؛ فقال: «إن الخط الأساسى - من وجهة نظرنا - الذى يربط طرح مسألة العدل في المجتمع الإسلامي علمياً، عملياً، لا بد أن نبحث عنه بالدرجة الأولى في القرآن الكريم..»

إنه القرآن الذي طرح مسألة العدل والظلم من حيث مظاهرهما المختلفة: العدل التكويني، العدل التشريعى، العدل الأخلاقى، العدل الاجتماعي»^(١).

- يبرز من النص أن مبني عمومية مبدأ العدل هو الآيات القرآنية، التي

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٤٤.

طرحت مسألة العدل على كل الأصعدة.

- إضافة إلى النص، فقد تقدم أن التعميم لمبدأ العدل تعميم برهاني ثبت بالبرهان العقلي، فالكامل لا يفيض إلا الكامل، والعميم كمال للفعل مظاهر العدل والظلم التي طرحتها القرآن تشمل العدل التكويني والتشريعي، والأخلاقي، والاجتماعي.

- في نصوص أخرى طرح العدل الجزائري، وقد تقدمت.
- شمول العدل للجانب العملي والتطبيقي، بل ولتفاصيل جزئية في حياة الإنسان.

مظاهر التعميم لمبدأ العدل

(«هناك ميدان آخر اقتحمه مسألة العدل، فمنذ صدر الإسلام وهو الميدان الاجتماعي؛ أي على المستوى التطبيقي للعدل عند عامة الناس. ونحن نلاحظ أن من الأفكار البدئية للإنسان المسلم، وجوب كون الإمام والزعيم عادلاً، وكذلك القاضي، وشاهد المحكمة، وشاهد الطلاق، أو الرجوع، وإمام الجمعة، والجماعة، كل أولئك يشرط فيهم أن يكونوا عدولًا».

ونحن نرى أن المسلم أحسّ بالمسؤولية دائمًا تجاه المناصب الحساسة التي لا بدّ أن تشغله من قبل العدول»^(١).

- فالمعيار أن المناصب الحساسة، والموافق الدقيقة لا بدّ من مبدأ العدالة فيها، وقد ذكر الإمام، والزعيم، القاضي وشاهد المحكمة...

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٤٣.

- أهمية التعميم لمبدأ العدل تتعكس نظريًا وعمليًا؛ في الجانب النظري، يكشف عن تكاملية، و تمامية الرؤية العقائدية الكوتية، هذا من ناحية.

من ناحية أخرى، يشكل العدل - كحقيقة عامة - أساساً ومنطلقاً للكثير من العلوم والمباني والقواعد والقيم - كما مرّ - أمّا الجانب العملي، فيبدو في السلوك الإنساني؛ فالمعتقد بالعدالة الإلهية العامة، يتولد في قلبه الرضا بما قسم الله له.

أعلاه مبدأ العدل:

- تقدّم أن القيم التي وهبها الله للإنسان، هي نسق متناسق، منشق من النور الإلهي، وأن ذلك التنساق هو كذلك لتعادل القيم وتوازنها؛ استناداً للعدل، فالعدل ميزان ومعيار اعتدالها فيما بينها، وكذا ميدان قيمية كل قيمة على حدة؛ بحيث إن كل قيمة تستند للعدل في توازنها.

- فأين موقع العدل من باقي القيم بحسب النصوص؟

- وعلى أي أساس تفاضل القيم فيما لو تراحمت؟ أو تساقط فيما لو تعارضت؟

- كيف تتحقق الأفضلية المطلقة، لفضيلة من الفضائل؟

- هناك ما يطلق عليه «مكارم الأخلاق»، فهل يمكن القول: «مكارم المكارم»؟

يقول الشهيد مطهرى:

«العدالة هي أعلى فضائل البشر؛ فشرط وجود العدالة يعني شرط

التمتع بأعلى الفضائل الأخلاقية»^(١).

– هذه النظرة توضح أن العدالة، هي في الموضع الأعلى من حيث الرتبة، وقد طرح الشهيد صيغة شرطية مفادها يصدق تعاكسي؟، يعني أنه متى تمنع المرأة بأعلى الفضائل فهو عادل، ومتى ما كان عادلاً فهو متمتع بأعلى الفضائل، فالنسبة بينهما هي التساوي.

«... يتبيّن أن العدالة في نظر إمام المتقيين فلسفة اجتماعية إسلامية، وتقع في أعلى المستويات من تفكيره؛ باعتبارها من أهم القوانيين الإسلامية وأسمها»^(٢).

إضافة لما تقدّم من كونها من حيث الرتبة في الوجود الأعلى والأسمى، كانت في أعلى مستويات تفكير الإمام عليه السلام؛ وهذا يزيدها أهمية وقدسيّة وسموّاً. حتى قيل فيه: «إنه قتل في محرابه لشدة عدله»^(٣).

تبيّناً لأفضلية العدل نذكر مفاضلة بين العدل والجود.

«وما أجمل أن نسمع هذا المعنى من لسان الإمام عليه السلام كما في نهج البلاغة.

سأله رجل: العدل أفضل أم الجود؟»^(٤).

هذا الشهيد يحلّل مضمون السؤال، قبل أن يذكر جواب الإمام، فيقول عند تحليله للسؤال بأنه «سأله عن خاصتين من الخصائص الإنسانية، فالإنسان هارب من الظلم، وشاكر للإحسان...». ثم يقول: «وقد يبدو لأول وهلة أن يكون الجواب بكل سهولة: أن الجود أفضل من العدالة،

(١) مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة، ص ٦٢.

(٢) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٣٨٤.

(٣) ن.م، ص ٣٧٨.

(٤) في رحاب نهج البلاغة، ص ٩٢.

إذ العدالة: رعاية حقوق الآخرين، وعدم التعدي على الحقوق، وعدم التجاوز على حقوق الآخرين.

أما الجحود، فهو أن ينشر الإنسان بيده حقوقه المفروضة له على غيره» لم يستتبّج أن «العادل حافظ للحقوق غير متجاوز عليها، أما الجحود فهو مضطّ بحقوقه لآخرين، مفوض لها إياهم، فالجحود أفضل والجواب أنبل»^(١).

الملاحظ كثرة التدقيق والتحليل للسؤال. وما يؤدي إلى تعميق الجواب، فقد عرف العدل والجحود ثم وزان بينهما ثم استتبّج بدؤاً أن الجحود أفضل، مهيناً القارئ للاجابة المعاكسة الأعمق من الإجابة البدوية. والجواب، أن الإمام عليه السلام، «يرجع العدل على الجحود بدليلين: الأولى: «العدل يضع الأمور في مواضعها، والجحود يخرجها من جهتها».

فإن «معنى العدالة أن تلاحظ الحقوق الواقعية، والطبيعية، فيعطي لكلّ شخص ما يستحقه حسب استعداده وعمله، وحينئذ يجد كلّ شخص مكانه في المجتمع، ويصبح المجتمع كمصنع جاهز منظم»؛ أما الجحود:

«فمعناه: أن يهب الجحود ما يملكون بالمشروع لآخرين، ولكن لا ينبغي الغفلة عن أنه عمل خير طبيعي للمجتمع»^(٢).

وبعبارة أخرى: «فالعدل هو أن ينال كلّ ذي حقّ حقّه، والجحود هو أن يتنازل امرؤ عن حقّه، ويحود به على من لا حقّ له فيه؛ وعليه، فالجحود

(١) في رحاب نهج البلاغة، م.س، ص ٩٢-٩٣.

(٢) ن.م، ص ٩٢-٩٣.

يخرج الأشياء من مواضعها»^(١).

الثاني: (العدل سانس عام، والجود عارض خاص).

فإن العدالة قانون عام يدبّر جميع شؤون المجتمع، فهو سبيل يسلكه الجميع.

أما الجود، فهو حال استثنائي خاص لا يمكن أن يصبح قانوناً عاماً..

ثم استخرج الإمام عليه السلام فقال: «فالعدل أكثر أثرهما وأفضلهما»^(٢).

ثم يقرأ الشهيد هذه المفاضلة بالقول: «إن الأصل في هذا التقييم هو تقديم الأصول والمبادئ (الاجتماعية) على الأصول والمبادئ (الأخلاقية الفردية) وجعل الأولى أصلاً، والثانية فرعًا عليه، والأول جذعاً، والثاني غصناً، والأول ركناً، والثاني زينة وجمالاً»^(٣).

٣- قراءة في القراءة:

- اجتماعية العدل؛ بلحاظ تدبيره لشؤون المجتمع، ككل، وبالتالي تتدبر شؤون الأفراد. أما أخلاقية وفردية الجود فلحاظ أنه فعل خاص واستثنائي، يضحى المرء بحقه للآخرين، فأثره خاص، أما العدل فأثره عام: «إن العدل في نظر الإمام هو الأصل الذي يستطيع أن يصون توازن المجتمع، ويرضيه ويهب له السلام والأمن والطمأنينة والاستقرار».

عندما تتعارض الأصول، فالعلاج بحسب الشهيد مطهري أن تقدم الأصول الاجتماعية على الأصول الفردية، لركنية الأولى وفرعية الثانية. وهذا قد يندرج في باب تقديم الأهم على المهم عند المزاحمة.

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص. ٣٨٠.

(٢) نهج البلاغة، ج ٤، ص ١٠٢.

(٣) في رحاب نهج البلاغة، م.س، ص ٩٤.

ركنية المبادئ الاجتماعية وفرعية الأخلاقية الفردية، ترسم صورة العلاقة البنوية والترابطية بين الاجتماع وقواعد، والأخلاق وقواعدها، فالقواعد الأخلاقية تهذب الفعل الإنساني ونفسه، والاجتماعية تهذب المجتمع.

وهذا الترابط له قيمة علمية وعملية كبيرة.

قيمة التأثير

هذه القيمة قيمة تغيرية؛ فتحقيق مبدأ العدل يترتب عليه، تأثيرات علمية عقائدية، وأخرى علمية، وقد مر بعضها في سياقات القيم السابقة.

- كيف يتحقق أصل التأثير؟

- فكيف يتبدى تأثير مبدأ العدل؟

- وما هي مجالات تأثيره؟

- ثم هل هو مؤثر في المجالات إثباتاً فقط أو يعم النفي؟

- وما أهمية التأثيرات التي تتحقق بالعدل؟

- كيف يمكن أن نصف مجتمعاً ما بعد العدل؟ مقارنة بما قبل العدل؟

- هل يشمل التأثير النفس الإنسانية؟

- كيف بربرت مؤثرة العدل في النص؟

أ- بطلان التمايز

فإنه يترتب على ثبوت العدل تغيرات، هي آثار العدل. وهذه الآثار والتغيرات تتبع مجالها، فقد تكون تكوينية أو اجتماعية.. ففي الإطار

الاجتماعي، فإن إحقاق مبدأ العدل تأثيره بمجموعة إبطالات تقدم بعضها سابقاً.

– بطلان مبدأ التمايز الجنسي أو اللوني أو الدموي...

فيبطل مبدأ التمايز، بمعنى ثبوت مبدأ المفاضلة على أساس التقوى والعلم والجهاد الذي يتنبى على مبدأ العدل.

قال الشهيد مطهرى: «إن القرآن يلغى التمايز المبني على أساس اللون والجنس والدم»^(١). فيقول: «إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكثركم عن الله اتفاكم»^(٢).

والمعيار: «التمايز والامتياز على أساس من الفضيلة والتقوى»^(٣). «إن معنى المساواة، والنظر بعين التساوي هو أن لا يتدخل أي مؤثر شخصي في تعاملنا مع الناس، وبدون اعتبار طبقي»^(٤).

بــ ما يترتب على المساواة:

«أنه إذا كانت العقيدة والإيمان موجودين، والتمايز مفقوداً، فإن المعلول؛ أي الوحدة، والتآلف، والانسجام، يتحقق تلقائياً»^(٥).

فالإيمان والتساوي يجمع بين القلوب ويوحد فيما بينها «ما من شك في أن ما يؤلف بين القلوب، ويقرب بعضها من بعض هو الإيمان والعقيدة»^(٦).

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٤٢٤.

(٢) سورة المعرجات، آية ١٣.

(٣) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٤٢٤.

(٤) ن.م، ص ٤٢٤.

(٥) ن.م، ص ٣٠٨.

(٦) ن.م، ص ٣٠٨.

وقد تقدم أن العدل «يصون توازن المجتمع، ويرضيه ويهب له السلام والأمن والطمأنينة والاستقرار».

آثار التمايز:

١- بذرة الشفاق:

التمييز «يبذر بذور الشفاق، والحسد والانتقام»^(١).

فهو «يقهر نفوس المحرومين، ويجعلها تميل نحو الحقد والانتقام، كما أنه يخلق من جهة أخرى أطفالاً مدللين، ومسرفين، سريعي الغضب، لا يعملون، مبذرين...».

«ففي جهة يتخلّق الحقد والحسد والضغينة، وحبّ الانتقام والعداء، وفي جهة أخرى يتخلّق الدلال والتغور من العمل، ومن الاستقامة، وحبّ التبذير، والإسراف، والأناانية...»^(٢).

وبناءً لهذا، فالحقد، والانتقام، وسرعة الغضب والإسراف،... هي أمراض مميتة للروح والنفس، ومشوّهة للشخصية فهي آفات أصلها أخلاق الفرد، ثمّ ستتعكس على أخلاق المجتمع، إذ إن الآفة الأخلاقية تبدأ من الداخل الإنساني، ثم تبدى خارجًا، بأفعال. من هنا فتغير الخارج مشروط بتغيير الداخل؛ بمعنى أن طهارة الخارج متوقفة على طهارة الداخل، وكذا إفساد الخارج يبدأ من فساد الداخل؛ من هنا ورد «اقلع الشرّ من صدر غيرك بقلعه من صدرك» فهنا مجال التأثير أخلاقياً واجتماعياً.

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، م.س، ص ٣٠٤.

(٢) ن.م، ص ٣٠٦.

٤- الاضطراب الفكري:

إن «اضطراب التوازن الاجتماعي، والتمايز بين الناس يورث الاضطراب الفكري، والاعتقاد بسيادة الفوضى، وبلا جدوى العوامل الواقعية للسعادة، كالعقل والعلم، والتقوى، والسعى والعمل...»^(١). ف المجال التأثير هنا عقائدي وفكري؛ بحيث تكثر الاعتقادات الفاسدة والباطلة، بسبب الانعدام في التوازن والعدل.

- مظاهر الاضطراب الفكري:

في هذا السياق سنذكر مظهرين، الأول: فكرة الحظ. والثاني: سوء الظن بالزمن.

- فكرة الحظ:

«الحظ هو الذي يتحقق الأشياء، لا العقل»^(٢)؛ ما يعني أن الحظ أصيل، أما العقل فلا دور له.

ثم يرجع الشهيد مطهري لأصل فكرة الحظ فيقول: «إن فكرة الحظ وفلسفتها لا أصل لها سوى الظلم والجحود، وانعدام العدالة الاجتماعية. إن الذي ألمّ بهذه الفكرة الشيطانية، هو الهرج والمرج والظلم الاجتماعي»^(٣).

إذا لا أصل لفكرة الحظ سوى الظلم الاجتماعي.

«ولكنا في كل من القرآن والأحاديث النبوية، وما ورد عن

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، م.س، ص ٣٠٠.

(٢) ن.م، ص ٢٩٩.

(٣) ن.م، ص ٣٠١.

الأئمة لا نرى ذكرًا للحظة»^(١).

ثم يرجع إلى المسألة في الفلسفة قائلاً:

«إن الكتب الفلسفية التي تذكر الحظ تذكره دائمًا على أنه وهم من الأوهام»^(٢).

وأخيرًا يقارن بين اعتقدين: اعتقاد بالسعى، وآخر بالحظ:

«ما أوسط الفرق بين أن يقول المرء بوجود أثر لل усили والاجتهاد **﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾**^(٣) وذلك الذي يقول: كل سعيك هباءً متشاراً. وأن **لَيْسَ ثُمَّةَ شَيْءٍ شرطًا لشيء آخر**، ما أعظم الفرق بين الاعتقاد به، **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْغِرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يَعْغِرُوا مَا يَنْفُسُهُمْ﴾**^(٤)، والاعتقاد بالحظ».

- «سوء الظن بالزمان»:

وهذه من «مقالات تحت عنوان الشكوى من الزمن، وكم من السب واللعنة يصبون عليه، والصفات التي ينسبونها إليه، كالغدار، والظلم والخؤون... حتى بلغ بهم الأمر أنهم زعموا أن الزمان يحقد على الطيبين من الناس ويحمل لهم العداء والضغينة»^(٥).

ثم يأخذ بتحليل مفهوم الزمن، منتهياً إلى القول: «يترجع عن ذلك نوع من سوء الظن بجهاز الخليقة، ثم يقوى سوء الظن هذا، بحيث يرى أن بنية الدنيا، قد ركبت على ظلم الطيبين...»^(٦).

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، م.س، ص ٣٠١.

(٢) ن.م، ص ٣٠١.

(٣) سورة النجم، آية ٣٩.

(٤) سورة الرعد، آية ١١.

(٥) محاضرات في الدين والاجتماع، ص ٣٠٢.

(٦) ن.م، ص ٣٠٢.

فالاعتقاد بأن الدنيا قد ركبت على ظلم الطيبين هو من آثار الظلم الاجتماعي الذي يشوه العقائد الإنسانية.

٣- الحرمان والشعور بالغبوبة:

«إن من الأمور التي لها تأثير حاسم في إفساد الأخلاق، وتس mismim روح الإنسان، هو الحرمان، والشعور بالملبوبيّة. إن الحسد، والحدق، والعداء، وتنبّي الشّر لآخرين، كلها تستقى من هذا المتبع»^(١).

و هنا الحرمان يحضر الفقر، والفقير نفسه مهما يكن سبيه... هو بذاته من أسباب الإثم، وإذا ما رافقه الإحساس بالغبن والحرمان فالحال أسوأ^(٢). فإذا اجتمع الفقر مع الإحساس بالغبن تزداد المشكلة سوءاً، من هنا أورد الشهيد قول الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يا بني إني أخاف عليك الفقر ، فاستعد بالله منه، فإن الفقر منقصة للدين، مدحشة للعقل ، داعية للمنتقى»^(٣).

إذ «الفقر منشأ لكثير من الآثام... وأنه يضعف العزيمة، ويؤدي إلى المعصية»^(٤). وأنه مدهشة للعقل؛ «أي أنه يربك العقل، ويصبه بالاندھاش، فيتخيّل في مواجهة الحاجة والافتقار إلى وسائل الحياة، فيفقد ملكاته، ولا يعود قادرًا على أن يكون صائبًا في تفكيره»^(٥).

لـكن العـدـل يـبـطـل الأمـرـاتـالـيـةـ:

الأول: التساوي بين العالم والجاهل قال تعالى: **«فَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ**

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٣٠٣.

٣٠٩، ص (٢)

(۲) ن.م، ص ۳۰۹

(٤) ن.م، ص ٣١٠

٨١، ص (٥)

يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (١).

الثاني: بطلان التساوي بين المفسد في الأرض وغير المفسد فيها: **(أَنْ تَجْعَلُ الَّذِينَ آتَيْنَا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَنْ تَجْعَلُ التَّقِينَ كَالْفَجَارِ)** (٢).

الثالث: بطلان التساوي بين المجاهد والقاعد: **(وَفَضَلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا)** (٣).

الرابع: بطلان «التبابن الاختلاف في المراکز والتمييز وما إلى ذلك مما تسببه العادات المذمومة والجاه الظلم» (٤).

وهذا يعني بطلان كل تمایز مرجعه العادات والتقاليد، وكذا سقوط وبطلان ما يتربّ عليه.

أصالة مبدأ العدل لمبدأ الحرية:

- فما هي العلاقة بين العدل والحرية؟

- كيف يؤسس مبدأ العدل لمبدأ الحرية؟

- ما أهمية الحرية في سياق قيم الحياة؟

- ما هو مفهوم الحرية على ضوء العدل؟

يقول الشهيد مطهري: «إن من فروع العدل الاختيار، ومن فروع إنكار العدل الجبر» (٥).

(١) سورة الزمر، آية ٩.

(٢) سورة هم، آية ٢٨.

(٣) سورة النساء، آية ٩٥.

(٤) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٤٢٤.

(٥) ن.م، ص ٣٢٥.

ويقول: «الاختيار من مقومات الوجود الإنساني... فهو مختار وفق القضاء والقدر»^(١).

اختلاف الحقوق والقابليات:

ليس من مقتضى العدل إلغاء جميع اختلافات الناس، بل هو مبني على أن العدالة تقتضي القبول بما بين الناس من اختلاف في الحقوق»^(٢). وقد تقدم أن العدالة تعني رعاية الحقوق؛ بإعطاء كل ذي حق حقه، وأن التفاوت بين الحقوق منشأ التفاوت في القابليات.

إذا، اختلاف الحقوق حقيقة أولى.

ومن ناحية أخرى، فإن الإنسان اجتماعي بطبيعته، ومختار حياته الاجتماعية، والسؤال، على أي أساس يتم الاختيار؟ ولماذا؟

وهل الأصل في ذلك الفرد أو المجتمع؟

«إن حياة الإنسان الاجتماعية عقد اختياري؛ أي إن الإنسان قد اختار الحياة الاجتماعية، بحكم العقل والإرادة والرغبة»^(٣).

هذا يفيد أن اختيارية الحياة الاجتماعية عملية واعية ومدركة وراغبة. هذه الاختيارية لها أشكال في المجتمع؛ لأن المجتمع ذو مراتب، وعليه، فاختيار المرتبة أيًا كانت يقتضي تفاعلاً بين المرء والمرتبة التي اختارها. هذا التفاعل يتبدى أخذًا وعطاءً، حقوقاً وواجبات، والسؤال من الذي يحدد الوظائف؟

«إن واجب الأفراد، من حيث اختيار العضوية والمركز والمرتبة

(١) العدل الإلهي، ص ١٤٩.

(٢) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٤١٤.

(٣) ن.م، ص ٤١٧.

والوظيفة، وتقديم الخدمات، ينبغي تحديدها جماعيًا فهي ليست غرizerية»^(١).

إذاً، يتم ذلك من خلال التحديد الجماعي تعين المرتبة. ولكن السؤال، وفق أي ميزان تحدد الوظيفة والرتبة؟

يقول الشهيد مطهرى: «أن لا يكون ثمة إكراه أو إجبار، وأن يكون الجميع أحراراً يترك ميدان الحياة ميداناً للمنافسة، أو ميادين للتسابق وأن يكون للجميع على اختلافهم الحق في الاشتراك في التسابق وأن يختار كلَّ فرد مقامه وعمله بحسب استعداده ولياقته وذوقه»^(٢).

«وهذا يعني أن الحياة محل سباق، غير أن التعبير الأفضل أن نقول: إن الحياة سباق للبقاء.. فالتسابق من لوازم الحياة والبقاء»^(٣).

ومن لوازם ذلك أمران: حرية الأفراد، ونظام اجتماعي يقف في وجه الفوضى.

فإذا تحققت الحياة تحقق التسابق فيها، ثم إن التسابق يتطلب أمرين: حرية الأفراد ونظام اجتماعي.

«إن المقامات والدرجات تتكون في المجتمع تلقائياً، مثل أعضاء الجسد فإذا كانت المقامات والدرجات موجودة في المجتمع، فينبغي وضع المقاييس والضوابط لتلك الدرجات والمقامات، والطريق الوحيد لذلك هو إطلاق حرية الأفراد، وتمهيد ساحة السباق...»^(٤).

(١) محاضرات في الدين والاجتماع، م.س، ص ٤١٨.

(٢) ن.م، ص ٤١٨.

(٣) ن.م، ص ٤١٩.

(٤) ن.م، ص ٤٢٢.

ملك بقاء المجتمع:

- ما طبيعة العلاقة بين مبدأ العدل وحياة المجتمع الإنساني؟
- كيف يمكن وصف حال مجتمع مسلم مع الظلم؟ أو بشكل معاكس؟
 - ما حال مجتمع كافر مع العدل؟
- ما هي نظرة القرآن في ذلك وكذا الروايات؟
- هل يمكن القول: «إن الظلم معيار الهلاك، والعدل معيار البقاء»؟
- هو مبدأ تكويني أو اجتماعي؟

هذه القيمة قيمة بقاء الوجود الاجتماعي، فكما كان العدل علة انتظام المجتمع وكماله، فكذلك هو علة بقائه، لذا فإن انتفاء العدل يساوي هلاكه. إذ لا بقاء مع الظلم، كما لا هلاك مع العدل. فainما حل العدل كان البقاء والمران. وأينما حل الظلم كان الفساد والخراب. وحيث ارتحل العدل من مكان استوطنه الظلم.

«ألا يريد الإسلام بقاء المجتمع الإنساني؟... فهل يمكن أن تدور عجلة هذا المجتمع على محور العدالة والحفاظ على حقوق الناس فيه؟ ألم يقل رسول الله ﷺ نفسه «الملوك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»؛ أي أن مجتمعًا يسوده العدل والاعتدال يمكن أن يبقى حتماً، وإن كان أفراده من الكفار. ولكن إذا ساد هذا المجتمع الظلم وهدر الحقوق والإجحاف بسبب التمايز والمنسوبيّة والمحسوبيّة، فإنه لن يدوم، ولن يكون له بقاء، وإن يكن أفراده من المسلمين.

إن في القرآن كثيراً من الآيات التي تقول: إن سبب هلاك الأقوام

الفلانية، والأقوام الفلانية هو ظلمهم يقول: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقَرَى
بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُضْلَّوْنَ﴾^(۱) وعليه،

فالميزان والمعيار في الهلاك للمجتمعات هو الظلم. كما أن محور البقاء وحفظ الحقوق هو العدل.

بناء على ذلك، ماذا لو كان المجتمع مسلماً يسوده الظلم؟ وماذا لو كان المجتمع كافراً يسوده العدل؟

بحسب الميزان، فإن الأول لن يدوم، فالقرآن حدد سبب الهلاك وهو الظلم.

أما الثاني فقد ورد عن النبي ﷺ «الملك يبقى مع الكفر، ولا يبقى مع الظلم».

واقعية العدل:

- هذه القيمة، قيمة حقيقة، تكوينية، وفق السنن الإلهية، وهذا يعني أنها ليست قيمة اعتبارية، أو وضعية، أو جعلية، ويتربّ على واقعيتها آثار واقعية، تتعلق بالإنسان والعالم.

فماذا تعني واقعية العدل؟ وما هي تلك الآثار المترتبة؟ ويعبر آخر: كيف تؤثّر واقعية العدل على حياة الإنسان الاجتماعية والتشريعية والاعتقادية؟ ثم هل العلم بواقعية العدل أو الجهل به، يخرجه عن واقعيته؟ وهل إن واقعيته مرتبطة بالأمر الإلهي أو إنها مستقلة فتدرك بغير أمر؟ في الإضافة على إجابات بعض هذه المسائل يقول الشهيد مطهري: «فهناك في الحقيقة والواقع، حقٌّ ذو حقٍّ. وأن يكون المرء ذا حقٍّ وأن لا يكون

(۱) سورة هود، آية ۱۱۷. محاضرات في الدين والاجتماع، ص ۲۹۷.

هو بحد ذاته حقيقة. وقبل أن يصلنا أمر الإسلام كان هناك حق، وكان هناك ذو حق، وكان هناك من ينال حقه الطبيعي، ومن لا يناله، ويحرم منه.

ثم جاء الإسلام، ونظم شرائعه؛ بحيث يصل كل ذي حق إلى حقه، أي أن الإسلام، قد وضع دساتيره وفق الحق والعدالة؛ فالعدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه.. فالحق والعدالة من الأمور الواقعية التي لو لم يأمر بها الإسلام، لما تأثرت واقعيتها بذلك»^(١).

وهذا يعني أن الواقعي واقعي بذاته، فالحق حق سواء أمر به الشارع أم لم يأمر، وكذا الباطل.

ما يترتب على الواقعية:

- ١- اعتبار العقل هادياً.
- ٢- التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع.
- ٣- الهدافية للإسلام وللأحكام الشرعية.

أما الأول؛ «فلو قبلنا بالنظرية الأولى التي تقول بوجود الحق والعدالة والحسن والقبح، وأن المشرع الإسلامي أخذ ذلك بعين الاعتبار... لا بد لنا من التوقف والقبول بالعقل هادياً حيثما أمكنه التمييز بين الصلاح والفساد»^(٢).

تقدّم سابقاً أن العقل يستقل بادراك صلاح الأشياء وفسادها، وكذا حسنها وقبحها؛ ومعنى استقلاليته أن يدرك ذلك بغض النظر عن الشرع.

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٣٩٨.

(٢) ن.م، ص ٣٩٩.

أما الثاني؛ فهو «التسليم بقاعدة العدليين التي تقول: كلَّ ما حكم به العقل، حُكِمَ به الشرع» أو «الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية».

أما الثالث؛ فإن هناك «... روحًا وغرضًا وهدفًا في الأحكام الإسلامية، ونعتقد أن للإسلام هدفًا، وأنه لن ينحرف عن هدفه مطلقاً... فما أن نعرف أن الربا حرام، وأنه لم يحرم دون سبب، ندرك بأنه مهما حاول أن يتغير في الشكل والصورة فإن حرمتة لا تزول، فماهية الربا هي الربا، وماهية الظلم هي الظلم، وماهية السرقة هي السرقة...»^(١).

وعليه، فالحرام حرام، فلا يمكن أن ينقلب الظلم إلى عدل والسرقة إلى أمانة.

بناء للأمور السابقة يترتب:

- ثبات ما يأمر به الله وما ينهى عنه.

«إن مجرد قبح أمر ما يكفي أن يدلّ على أن الله، لا يمكن أن يأمر به؛ فالفحشاء لا تكون عفافاً، والعفاف لا يكون فحشاً؛ لأنهما حقيقةتان واقعيتان؛ فلا تنقلب الفحشاء عفة، ولا العفة فحشاء بأمر الله ونهيه»^(٢).

- «إن أحد أسباب ضلال أهل الجahلية، كأنهم سلبوا ملكة التمييز بين الخير والشر؛ فكانوا يتقبلون كلَّ قبيح، وشرَّ باسم الدين، فيسمونه باسماء دينية شرعية، وهذا مما ينتقد لهم عليه القرآن الكريم ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاجْهَشَ قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبِاءَنَا وَاللهُ أَمْرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٣٩٩.

(٢) ن.م، ص ٣٩٩.

أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ❖ قُلْ أَمْرُ رَبِّي بِالْقِسْطِ ❖^(١)

إطلاقية العدل:

قيمة الإطلاق لمبدأ العدل، هي قيمة ثبات، وبقاء، وشمول، يعني أنها لا تختلف؛ فأنى طرح العدل، يثبت إطلاقه، فالإطلاق قيمة لا تنفك؛ فلزومها للعدل عقلٌ؛ كالتأثير والمؤثر، فلا أثر بغير مؤثر كذا لا عدل بغير إطلاق. ولا تختلف من قوم لقوم؛ لأنها مبدأ إنساني وليس قومياً أو عنصرياً، أو فنياً فهي مطلب الإنسانية جموعاً. فلا تأثير لطبع الناس في إطلاقية العدل كمبدأ إنساني.

وكذا طبيعة المكان، كقصوة الصحاري، وشدة الجبال، أو لين المدينة، ومرونة العمارة، وكثرة الاجتماع... فالعدل هو العدل.

بناءً لذلك، يبطل ما يقال بأن العدل نسيٌّ، وذاك لثبوت الإطلاق. «وإنها واحدة لا تغير في جميع الأزمنة والعصور، فهي مطلقة، غير نسبية، ومن قال بنسبتها، فهو على خطأ»^(٢).

- ماذا يعني بالمطلق والنسي؟

- ما طبيعة العلاقة والنسبة بينهما؟

- ثمّ ما هي خصائص المطلق وكذا النسي؟

(١) سورة الأعراف، آية ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) الإسلام ومتطلبات العصر، م.س، ص ٢٣٠ .

معنى النسبي:

يقول الشهيد مطهري: «لقد ذكرت أن البعض يعتقدون بنسبية الأخلاق وقلت: إن المراد منها، هو عدم وجود أخلاق جيدة أو رديئة ثابتة، في كل زمان ومكان، فقد يكون خلق ما جيداً في مكان أو زمان معينين، ورديئاً في مكان أو زمان آخرين. فالأخلاق نسبية، ولما أنها نسبية فلا يمكن أن يكون لها نظام ثابت في كل عصر ومصر، بل يكون متغيراً تبعاً لذينك العنصرين»^(١).

- يلاحظ أن الشهيد طرح مفهومي المطلق والنسبي كثنائي متقابل؛ معنى أن ما يثبت لهذا يتلفي عن ذاك، وما يثبت لذاك يتلفي عن هذا.

- فاعتبر أن المطلق، لا يتغير في جميع الأزمنة والأمكنة، بينما النسبي متغير؛ فثبات المطلق لا يؤثر فيه تطور الزمان، وتغير المكان، أما النسبي، فإن تغير مكانه مغير له، وكذا تطور المكان.

- الموضوع مطروح في الأخلاق كما هو مطروح في العدل؛ والسؤال فيها: هل الأخلاق نسبية أم مطلقة؟

ابتاوها على أصالة الحق:

قيمة الابناء، قيمة بنوية، وتأصيلية، يبدو من خلالها الأصول التي يرتكز عليها مبدأ العدل؛ وبالتالي، تتضح البنية الفكرية، والعقائدية، كرؤى تنظم فيها المبادئ والأفكار. وقد تقدم أن مبدأ العدل مبدأ ابنيائي؛ معنى أنه يبني على أصول، وكذا هو مبدأ ابنيائي؛ معنى أنه يبني عليه مبادئ

(١) الإسلام ومتطلبات العصر، م.س، ص ٢٣٢.

وأصول وتشريعات وعلوم وقيم... .

- فعلى ماذا تبني العدالة؟

- ما أهمية الارتكاز على أصالة الحق؟ وكذا الفطرة؟

- ما العلاقة بين مرتكز العدل الإنساني ومرتكز العدل الإلهي؟

- هل لأصالة الحق أصالة؟ بمعنى أنه من أين ينشأ أصل الحق؟

- ماذا يقول القرآن الكريم والروايات في ثنائية الحق والباطل؟

- ثم ما نوع الارتباط بين الفرد والمجتمع في تطبيق العدل والحق؟

«إن أساس العدالة هو الحقوق الواقعية الموجودة، ولا تعني العدالة المساواة أو التوازن غير القائم على الحقوق، بل تعني ذلك المفهوم المرتكز على الحقوق الواقعية والفطرية، وأن للفرد حقاً، وللمجتمع حقاً.. وتحقيق هذه العدالة عندما يعطى كل شخص حقه؛ فهي تعنى رعاية الحقوق...»^(١).

يظهر النص ابناء العدالة على الحقوق الواقعية؛ فهي مفهوم قائم على الحق الواقعى والفطري.

الحق لجهتين: للفرد وللمجتمع. والإيمان بالحقوق الفردية والمجتمعية؛ يعني الإيمان بأصالتين: أصالة الفرد وأصالة المجتمع؛ «أما أفراد النوع الإنساني، فإنهم يكسبون شخصيتهم من بعضهم البعض، وكل واحد منها يحصل على شخصيته من مجتمعه، وكذلك المجتمع، فإن شخصيته من أفراده... والتاثير بين المجتمع والفرد تأثير متبادل، وما المجتمع - بمجموعه - إلا وحدة واحدة، لها كيانها وروحها وعمرها».

(١) الإسلام ومتطلبات العصر، م.س، ص ٢٣٠.

«ولذلك نجد الترابط العميق بين أفراد المجتمع وإذا ما سعد المجتمع يسعد الفرد، وإذا ما شقى يشقى... ولا امتياز إلا في ذلك العالم حيث يقول عزّ وجلّ: ﴿وَامْتَازُوا الْيَوْمَ بِهَا الْمُخْرِمُونَ﴾^(١).

منشأ الحق

«تنطلق الحقوق من رؤية تعتقد أن لهذا العالم خالقاً وهو الله تعالى، وأن لمسيرة الحياة هدفاً وغاية... ولو كان العالم عالم الصدفة، لكن كلَّ ما قيل عبشاً واعتباطية»^(٢).. ويشار هنا سؤال: من أين جاء الحق؟

«المشيئه الربانية قد أودعته في النظام التكويني، واقتضت التواصل والترابط بين أفراد النوع الإنساني»^(٣).

«إن القرآن يقول: إن مسيرة الكون بما فيه الإنسان مبنية على أساس من الحق، والحق في القرآن أصيل»^(٤).

- الهدف والغاية لمسيرة الحياة تبطل العبئية، لاستحالة صدق الهدفية والعبيئة في وجود واحد؛ فإما هدفية وبطلان العبث، وإما عبث وبطلان الهدف والحكمة.

- منشأ الحق في الكون هو الم Shi'ah الربانية التي أودعته في النظام التكويني...؛ حيث إن نظام الخلقة هو الذي أودع تلك الأشياء، وبهذا يكون للمجتمع حق على العموم.

- بما أن الحق وجوده أصيل وتكويوني، فالباطل منفي تكويناً. وما

(١) سورة يس، آية ٥٩. الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢٢٦.

(٢) الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢٢٩.

(٣) ن.م، ص ٢٢٨.

(٤) محاضرات في الدين والمجتمع، ص ٤٩٢.

يقال له باطل هو طارئ دخيل.

تعادلية مبدأ العدل:

قيمة التعادل، قيمة ذات دلالة على العظمة والإتقان والحكمة والعلم والتدبر.

هي قيمة تظهر حسن التكوين، وتناسب التشريع، وتوازن المجتمع الإنساني.

قيمة تبدي محاسن الجمال، ومظاهر الحكمة والنور.

- ماذا يقصد من تعادلية العدل؟

- وما وجه الارتباط بين التعادل والعدل؟

- وهل مبدأ التعادل شامل؟ وبتعبير آخر: ما هي مجالات التعادل؟

أ-معنى التعادلية:

- «يقصد به في هذا المورد كون الشيء موزوناً، فإذا نظرنا إلى مجموعة فيها أجزاء مختلفة، تهدف إلى هدف خاص فإنه لا بد من توفر شروط معينة لذلك؛ من حيث المدار اللازم من كل جزء، ومن حيث كيفية ارتباط تلك الأجزاء بعضها، وباجتماع هذه الشروط جميعاً، تستطيع تلك المجموعة أن تبقى وأن تعطي منها وأن تفي بالخطبة الموضوعة لها»^(١).

- النتيجة أن التعادلية مرتبطة بتوزن الأجزاء، عندما ترتبط بعضها وتنتظم، لتبلغ هدفاً وغاية محددة.

- ولكن كيف تأخذ التعادلية مظاهرها في التكوين، والاجتماع

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٦٨.

والأخلاق...؟

«العالم كله متعادل وموزن، ولو لم يكن كذلك، لم تقم له قائمة، ولم يوجد نظام، ولا حساب، ولا مسیر معین، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾^(١). وذكر المفسرون عند تناولهم هذه الآية، أن المقصود بها هو كون العالم قد روعي في بنائه التعادل، فاستفيد من كل شيء ومن كل مادة بقدر ما يلزم، وقد قيست بدقة متناهية؛ جاء في الحديث الشريف: «بالعدل قامت السموات والأرض»^(٢).

وجه التعادلية في بناء العالم؛ بأن استفيد من كل شيء ومن كل مادة بقدر ما يلزم، من أبسط ذراته إلى أعقد وأعظم مجراته «بالعدل قامت السموات والأرض». فهو مطلق، هذا في المجال التكويني، أما في التعادلية ففي المجال الاجتماعي:

فيفقول الشهيد مطهري:

«فمثلاً، أي مجتمع يريد لنفسه البقاء والاستقرار، فإنه لا بد أن يكون متعادلاً، أي يكون كل شيء فيه موجوداً بالقدر اللازم وليس بالقدر المساوي، وكل مجتمع متعادل يحتاج إلى فعاليات متنوعة، منها اقتصادية وأخرى سياسية، وثلاثة تربوية، ورابعة قضائية، وخامسة ثقافية...»^(٣).

وفي نص آخر:

«فالتعادل الاجتماعي، يفرض علينا النظر بعين الاعتبار إلى ميزان الاحتياجات فنخصص لها ميزانية مناسبة، ونصرف فيها قوة لازمة»^(٤).

(١) سورة الرحمن، آية ٧.

(٢) العدل الإلهي، ص ٧١.

(٣) ن.م، ص ٦٩.

(٤) الإسلام ومتطلبات العصر، م.س، ص ٢٨٨.

- إذا، فميزان العادلية في المجتمع النظر إلى احتياجاته وفعالياته، ثم توظيفه الفعاليات، بما يسد الاحتياجات الاقتصادية كانت أم سياسية، أم تربوية، أم قضائية... .

- يترتب على عدم التعادلية بطلان التوازن الكوني إن كانت في الكون وكذا الاجتماعي إن كانت في الاجتماع، «فالعدالة بالنسبة إلى المجتمع كالاعتدال الذي عليه الجسم... وإذا كان هذا الاعتدال عند نقطة الوسط بصورة دقيقة جداً فهو كامل، أما إذا مال إلى أحد الجانبيين، فإنه يتناقض حتى يبلغ حدّاً يكون فيه الموت.. وكلما كان الاعتدال أكمل كانت السلامة أكثر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى التركيبة الاجتماعية»^(١).

- «ومثل هذا يكون التعادل الفيزيائي: فالسيارة مثلاً قد صنعت لهدف معين، وللحاجات خاصة، ولهذا فهي إذا أريد لها أن تكون صناعة عادلية فلا بد أن نركب فيها من كلّ مادة بقدر ما تفرضه الضرورة... ويوجبه الاحتياج»^(٢).

- «وكذلك التعادل الكيميائي، فكلّ مركب كيميائي، له قاعدة خاصة، وأسلوب معين، ونسبة معينة لكل عنصر من العناصر المكونة له، فإذا أردنا إيجاد ذلك المركب وجب علينا مراعاة تلك القاعدة والسبة حتى يتحقق التعادل فيرى ذلك المركب النور»^(٣).

- بِسْمِ الْمَوَاسِةِ:

- أصل المواساة، لفعل يمثل قيمة إنسانية وأخلاقية رفيعة، لا سيما إذا كانت بين القائد والمقود، أو الراعي والرعية. فالمبدأ هنا يتحرك من القمة

(١) الإسلام ومتطلبات العصر، م.س، ص ٢٨٨.

(٢) العدل الإلهي، ص ٦٩.

(٣) ن.م. ص ٦٩.

إلى القاعدة، وهذا يؤسس لترابط اجتماعي يحكم بنية الحب والولاء.
والسؤال:

– كيف تبدو العلاقة بين المواساة والعدالة؟

– ما هي أهمية المواساة اجتماعياً؟

– لماذا أئمة العدل فرض عليهم المواساة؟

«إن لمواساة الآخرين في أحزانهم أهمية عظيمة، خصوصاً في حياة أئمة الأمة، أولئك الذين تنظر إليهم الأمة، لتقتدي بأفعالهم وأقوالهم، ولذلك نرى أن الإمام عليه السلام قد زهد في حياته في الخلافة أكثر من أي وقت مضى، وكان يقول في ذلك: «إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضعف الناس كي لا يتبع بالفقير فقره»^(١).

– المواساة من القائد كفعل إنساني، ناشئ من مبدأ المواساة بين الإمام والأئمة.

– أهمية المواساة أنها تحقق النموذج والقدوة والأسوة، في المجتمع والأسوة تمثل مشعل النور الحي، الذي يهدي وي指引 الطريق، في مسيرة السير والسلوك إلى الله تعالى لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أَنْوَةً حَسَنَةً^(٢).
والأسوة مفتاح التأسي.

– بين في النص علة المواساة؛ فقال: فرض على «أئمة العدل» وخص أئمة العدل؛ باعتبار أن العدل يستلزم المواساة، «أن يقدّروا أنفسهم بضعف الناس كي لا يتبع بالفقير فقره». وفي هذا ينقل الشهيد قوله للإمام عليه السلام في كتابه إلى عامله على البصرة (عثمان بن

(١) في رحاب نهج البلاغة، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٢) سورة الأحزاب، آية ٢١.

حنيف الانصارى) «الاقنع من نفسي بأن يقال أمير المؤمنين، ولا أشار كهم في مكاره الدهر أو أكون (أسوة) لهم في جشوبة العيش... ولو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفى هذا العسل، ولباب هذا القمع، ونسائج هذا الفرز، ولكن هيهات أن يغلبني هواي ويقودني جشعى إلى تخيير الأطعمة، ولعل في اليمامة أو الحجاز، من لا طمع له في الفرص، ولا عهد له بالشبع، أو أبأيت مبطاناً، وحولي بطون غرثى، وأكباد حرى؟»^(١).

- النص يبرز إمكانية أن يكون الإمام من الأغبياء بقوله «اهتديت الطريق إلى مصفى هذا العسل.. ولباب هذا القمع، ونسائج هذا الفرز».

- ترك ملاذ الدنيا مردّه إلى نظرة إلى الحياة وكيفية التعاطي مع طياتها وزينتها، تلك النظرة زاهدة وليس راهبة، منقطعة عن الدنيا. «إذن فهذا الزهد الناتج عن فلسفة المواساة - كما ترى بوضوح - لا يمتد إلى الرهبنة بشيء، وليس - كما يقولون - فراراً من المسؤولية، وإنما ارضاً عنها، بل هو المواساة لآلام الفقراء والضعفاء»^(٢).

- المعيار في إتمام العدل أن يساوي نفسه بضعفه الناس؛ «ففي أصول الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: إن الله جعلني إماماً لخلقه، ففرض علىي التقدير في نفسي، ومطعمي ومشريبي، وملبسى كضعفاء الناس، كي يقتدي الفقير بفقرى، ولا يطفى الغنى بغنائه»^(٣).

عقلانيتها:

عقلانية القيمة؛ يعني أنها قيمة يحكم بها العقلاء بما هم عقلاء بغض

(١) في رحاب نهج البلاغة، م.س، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٢) ن.م. ص ١٧٢.

(٣) ن.م. ص ١٧١.

النظر عن أديانهم، وقومياتهم، وأماكنهم، وزمانهم، فالحكم العقلاني؛ يرجع إلى العاقل من الناس. ما هو كذلك، أي عقلانيته، هي التي تدرك العدل وحسنـه وكذا الظلم وقبحـه؛ لذلك فالعدالة هي مطلب الإنسانية بأجمعـها، من هنا كان ما يسمى بوزارات العدل في الدول، أو منظمة العدل الدولية وما يماثـلها. وما ذلك إلا مظاهر لنداء العقل الإنساني بتطبيقـ مبدأ العدل.

– والسؤال ما هي أهمية عقلانية مبدأ العدل؟

– ماذا يتـرتب على عقلانية العدل؟

– كيف تبدو العلاقة بين عقلانية العدل والتشريع؟

– بناء لعقلانية التشريع، ماذا يتـرتب على ذلك؟

إن «مسألة العدل والحسن والقبح، من حيث آثارها على أفكار المسلمين وعلومهم، وعملهم لها أهمية قصوى في الحقيقة، إنهم عندما كانوا يدرسون هذه المسألة، ويبحثونها وصلوا إلى مفترق طرقين:

فإما أن يعترفوا بوجود مبان عقلانية وواقعية في التشريعات الدينية، ويسعوا للتعرف على تلك المـبـان والأصول بقدر الإمكان فيعرفوا أن للدين روحـا وهـدـفا، ويـجـتـهـدوا لمـعـرـفـة تلك الروحـ وـذـلـك الـهـدـفـ، ويـسـلـمـوا بـأنـ العـقـلـ حـجـةـ باطنـيـةـ، وـنـيـ دـاخـلـيـ، وـيـعـتـرـفـواـ ماـ يـسـلـمـ بهـ العـقـلـ مـقـبـلاـ فيـ نـظـرـ الدـيـنـ...^(١).

– الاتجاه الأول: العدليـةـ، والثـانيـ: الأـشـاعـرـةـ.

أما الأول: يعتبر أن للتشريعات الدينية مبان عقلانية، تلك المـبـانـ

(1) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٤٦٣.

تجسد بالعدل؛ باعتبار أن هدف إقامة الشريعة تطبيق مبدأ العدل. وقد تقدّمت هذه المسالة سابقاً.

- الإيمان بالعقلانية، متلازم مع الإيمان بالهدفية والروح للتشريع والأحكام التي بنيت على المبدأ العقلائي. وهذا معناه، أن وجود خاصية العقلانية يترتب عليه وجود الهدفية؛ فلا هدفية من غير عقلانية، كما لا عقلانية من غير هدفية.

- بناء التشريعات على المبادئ العقلانية، يثبت عقلانية التشريعات، وبما أن الأمر العقلاني مشترك بشريّاً بالتدقيق، سيتبين إنسانية الأحكام الشرعية، وتناسبها مع ما يقتضيه العقلاء، ويأخذون به بما هم عقلاء، وكذا ما يتركونه بما هو كذلك.

فمثلاً: بناء الأحكام وفق المصالح والمفاسد - كما تقدّم - فما فيه مصلحة وجب أو استحبّ، وما فيه مفسدة حرم أو كره، والمصلحة والمفسدة ليست بخصوص أناس دون آخرين، بل المصلحة بما هي مصلحة للإنسان، والمفسدة بما هي مفسدة للإنسان.

فالخمر ليست مفسداً للعقل المسلم فقط، بل للعقل الإنساني، وكذا السرقة مفسدة للمجتمع، أي مجتمع، لا مجتمع المسلمين فقط. وكذلك الغش، والربا، والرشوة، وغيرها.

وكذلك راعى في أحكام البيع والتجارة والإجارة والمضاربة وغيرها مصلحة الطرفين البائع والمشتري، ولتحقيق ذلك حدد شروطاً تتعلق بالبائع والمشتري والعوضين.

- عقلانية الأحكام الشرعية؛ تعني أنها هادفة - كما مر - وهذا يمكن من اكتشافها وفقاً لميزان المعيار العقلائي، لأن الباحث يسهل عليه

استبطاطها بهذا الميزان، وهنا تحضر فكرة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع التي تقدمت. وبهذا لا تكون الأحكام منظومة مترابطة يتحكمها هدف العدل كما ذهب إليه الأشاعرة، من نفي الهدف لاستلزم ذلك العبئية واللغوية.

برهانيتها على المعاد:

البرهنة على المعاد، قيمة استدلالية، إثباتية لأصل من الأصول العقائدية، وهذا النوع من الدلالة هو عقلي؛ أي أن العقل يستكشفه، وإن لم يوجد نص قرآني أو روائي، فيقال: العدل الإلهي يقتضي المعاد؛ بمعنى أن ثبوت العدل يثبت المعاد لإثابة المحسن، ومعاقبة المسيء. وهذا من أنواع الاستدلال باللازم الصدقى الذى يفيد أنه إذا صدق المزوم صدق لازمه؛ فإذا تحقق العدل، تحقق لازمه وهو المعاد. ويستحيل منطقياً انفكاك اللازم عن المزوم، وبهذا تكون قيمة الدليل برهانية يقينية.

يرى المطهري أن «المعاد والمحاسبة على الأعمال الحسنة والسيئة، وإعطاء الثواب للمحسنين، وإنزال العقاب بالمسينين، كلَّ هذه من مظاهر العدل الإلهي».

والمشهور أن من جملة الأدلة لإثبات المعاد هو لما كان الله عادلاً وحكيمًا فلا يمكن أن يترك أعمال البشر دون محاسبة، ولا ثواب ولا عقاب.

يقول الإمام علي عليه السلام: ولئن أمهل الله الظالم فلن يفوت أخذنه، وهو له بالمرصاد، على مجاز طريقه، وبموضع الشجى من مساغ ريقه»^(١).

(١) العدل الإلهي، م.س، ص ٢٤٣.

- فتَر الشهيد المعاد بما يحصل فيه، وما يحصل هو المحاسبة ثواباً أو عقاباً.

- الذي استدل بالعدل على المعاد هم المشهور؛ باعتبار كون الله عادلاً وحكيماً فلا يمكن ترك أعمال البشر.

- لكن قد يقال: إن مقدار ما يثبته العدل هو أصل الثواب والعقاب، إلا أنه لا يثبت تفاصيل الثواب والعقاب فهو يثبت أصل المعاد واليوم الآخر، لكنه لا يقصّ أحدات المعاد. فأحداث المعاد، ونوعية الموجودات فيه، وطبيعة الثواب، وطبيعة العقاب، وغيرها ثبتت بالنص القرآني والروائي.

- إثبات المعاد بالعدل، ينعكس على شخصية السالك والمضحي، والعامل في سبيل الله، والمجاهد... ثقة بالله وبأنه لن يضيع عمل عامل.

وهذا يبعث الروح والمعنوية، ويحدد النشاط باستمرار.

أهمية المال إليها:

هذه القيمة، تجسّد حقيقة ثبت بالعقل، والنص، وهي قيمة نصر الحق، ودمغ للباطل، فإذا هو زاهر، هي قيمة تحكي عن مستقبل البشرية، وكيفية مجرى التاريخ، ومآل حاله، من ملء الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

حركة التاريخ والنصر

يقول الشهيد مطهري:

«القرآن الكريم يؤكّد أن حركة التاريخ تتّجه نحو انتصار الإيمان على الإلحاد، وانتصار التقوى على الفجور، وانتشار الصلاح على الفساد،

وانتصار العمل الصالح على العمل الطالع.

يقول تعالى: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيُسْتَخْلَفُوهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ دِينُهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيَدْلِلُهُمْ مِنْ بَعْدِ حَوْقِنِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا»^(١).

هذه الآية تعد بالنصر للمؤمنين العاملين الصالحات، فهي لا تدور حول محور الاستضعف والحرمان، بل حول محور أيديولوجي وأخلاقي^(٢).

إذاً، الذي يستخرج من النص هو حتمية الانتصار، انتصار كلَّ مظاهر الخير على كلَّ مظاهر الشر. ومعنى الانتصار هنا هو وجдан أشياء، وبطلان أضدادها؛ وجدان الإيمان يبطل الكفر، وكذا التقوى تذهب الفجور، والصلاح يبطل بفساد.

«والذي تبشر به هذه الآية:

- الاستخلاف؛ أي استلام السلطة في المجتمع وزوال السلطة السابقة.

- استتاب الدين؛ أي تحقق القيم الخلقيّة والاجتماعية الإسلامية كالعدل والعفاف والتقوى، والشجاعة، والإيثار، والمحبة، والعبادة، والإخلاص، وتزكية النفس، ونظرتها.

- رفض كلَّ ألوان الشرك في العبادة والطاعة...»^(٣).

- هذا المجتمع، الذي تسوده قيم العدالة، هو هدف الأنبياء كما تقدم، المجتمع العالمي، وقد أثبتت التاريخ فشل التجربة البشرية عندما أرادت أن

(١) سورة الرور، آية ٥٥.

(٢) المجتمع والتاريخ، م، س، ص ٢٠ - ٢١.

(٣) ن.م، ص ٢٠ - ٢١.

تُعمل عقلها وترك رسالات الأنبياء، فكانت تنتج أنظمة وضعية على قياسها، ثم لا يلبت أن يفشل، حتى إن كلَّ نظام بشرى كان يهتف بتهافت سابقه، وهكذا اللاحق فكان يكذب السابق.

والآن في مجتمع النظام الرأسمالي العالمي، السائد حالياً، بعدما تهادى النظام الماركسي، فباتَّمَّ بسيط يظهر كيف أن الإنسانية في وسط المعاناة والعذاب والطبقيات ومن المنظور العقائدي لا يمكن أن يترك الله البشرية تخبط في مسارها، وتعاني ظلم طغاتها؛ وذلك لأنَّ الله تعالى وعد بالاستخلاف، وبسيادة العدل العالمي، وأنَّه أراد الكمال للبشرية، فبقاوْها على تلك الحال إلى ما لا نهاية، لا يتناسب والكمال والحكمة.

من هنا فإنَّ تطبيق ذاك المجتمع على يد الإمام المهدي عليه السلام، إذ إنَّ مهمته قد حددت بـ«عمل الأرض قسطاً وعدلاً» بعدما ملئت ظلماً وجوراً. وقد ذكر الشهيد أنَّ «مقتضى المهدوية ظهور العدل»^(١). وفي نص يقول: «إننا نعتقد أنَّ الزمان يتکامل، ولكن نحو العدالة»^(٢).

مبدأ تطبيقه:

تطبيقيَّة العدل، قيمة عملية فعلية؛ يعني أنَّ العدل مبدأً وجِد ل ليتحقق خارجاً، وليطبق عملياً، وليس مبدأً مثالياً ونظرياً يبقى في عالم المثاليات فقط.

- ما ربط تفسير العدل بتطبيقه؟
- كيف يؤثُّر فهم العدل في تطبيقه؟

(١) مقالات إسلامية، ص ١٠٠.

(٢) الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢٨٨.

- هل يمكن إساءة التطبيق من خلال إساءة الفهم؟

- هل وقع التشويه تارياً لمفهوم العدل، وانعكس تطبيقه؟

«إن قانوناً رفيعاً كالعدل، يجب أولاً أن يفسر تفسيراً جيداً، ويجب ثانياً أن يوضع موضع التنفيذ بصورة حيدة أيضاً؛ وذلك لأنه إن لم يفسر تفسيراً جيداً، فإن الذين يريدون إجراءه إجراءً جيداً لا يستطيعون تحقيق ذلك؛ لأن تحقيقه يعتمد على تفسيره؛ وإذا لم يكونوا يريدون تحقيقه حقاً، فالتفسير الفاسد يعينهم على ذلك...»^(١).

- إذاً، جودة التطبيق، تابعة لجودة التفسير، فإن التفسير الجيد يؤدي إلى التطبيق الجيد؛ وعليه، فإساءة التفسير وتشويهه تؤدي إلى إساءة التنفيذ وتشويهه.

- تفسير مبدأ العدل يستند إلى رؤية، والرؤى متعددة وبالتالي فالتفاصيل متعددة كما تقدم.

لذا؛ يتلوّن تفسير العدل بلون الرؤية، فإن كان المفسر حاكماً ظالماً، يمكن أن يشوّه التفسير ليتلاءم وحكمه...

وعليه فالتفسير يتطلّب ضوابط دقيقة.

- التجربة التاريخية أثبتت، أن العدل قد أسيء تفسيره لأسباب سياسية خدمة لحكام بني أمية. وقد تقدم ذلك.

سعة مبدأ العدل:

قيمة السعة قيمة لطف ورحمة؛ فما معنى سعة العدل؟

(١) محاضرات في الدين والمجتمع، م.س، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

- ما هو مقابل السعة؟

- إلى أي مدى تتحقق السعة؟

«إِنَّ فِي الْعُدْلِ سَعَةً، وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعُدْلُ، فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضَيقُ». .

ثم يبين ذلك بقوله:

«إِنَّ الْعُدْلَ يَتَسْعُ لِلْجَمِيعِ، فَيَضْمَمُهُمْ وَيَرْضِيهِمْ. إِنَّ الْأَرْضِيَّةَ الْوَحِيدَةَ
الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تَجْمَعَ النَّاسَ هِيَ الْعُدْلُ، فَإِذَا انْحَرَفَ طَبِيعَةُ أَحَدِهِمْ فَلَمْ
يَقْنَعْ مِنْ طَمَعٍ أَوْ حَرَصٍ بِحَقِّهِ، وَيَحْدَهُ، وَرَأَى فِي الْعُدْلِ ضِيقًا، وَضَغْطًا
عَلَيْهِ فَلَا شَكَ أَنَّ ضِيقَ الْجُورِ وَالظُّلْمِ وَضَغْوَطَهُمَا عَلَيْهِ أَشَدُّ وَأَقْسَى.
إِذَا، سَعَةُ الْعُدْلِ؛ تَعْنِي أَنَّهُ يَرْضِي الْجَمِيعَ، لَأَنَّ كُلَّاً سِيَصْلِ إِلَى حَقِّهِ،
دُونَ نَقْصَانٍ.

- انحراف طبيعة أحدهم، تعبير يوحى بأن العدل وفق الطبيعة البشرية، وترك العدل هو انحراف عن الطبيعة.

- سبب الانحراف عن الطبيعة يرجعه الشهيد إلى طمع، أو حرص.
والطامع يتجاوز حقه، لما في أيدي الناس. أما العدل فيرسم حدًا للحقوق. لذا، فالعدالة طبيعياً ستتضيق على الطامع، وعليه فلا يمكن أن يجتمع العدل والطامع، فالامر دائمًا إما عدالة وإما طمع. ومن ناحية أخرى، فإن الأخذ بالطامع، يعني تجاوز الحق، وهذا ظلم، فالطامع محقق للظلم والجور. وللظلم والجور شدة وحفظ وضيق. بناءً لذلك؛ فإن الطامع واقع بين ضيقين وشدتين. ومعادلة النص تقول: من ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق.

فالقبول بالعدل يعطي كل ذي حق حقه، أما القبول بالظلم فيسلب

كلَّ ذي حقَّ حَقَّهُ. ولا شكَّ أنْ ضيقَ العدْل صبره حلوٌ ومقربٌ من الله؛
أما ضيقَ الظلم فمرّ ومبعدٌ عن الله.

وقد جاء في خطبة الإمام علي عليه السلام «الحق أسع الأشياء في
التوافق، وأضيقها في التناصف»^(١).

يقول الشهيد: «ويقصد فيه أنَّ الحق مجالٌ واسع جدًا لوصفه، ولكنه
يضيق عند العمل به إلى الحد الذي يصبح فيه أضيق الأشياء، والشخص
الذي كان يتكلم به ويصفه لا يثبت في مقام العمل به»^(٢).

بعد ذلك يقول الإمام علي عليه السلام: «لا يجري لأحد إلا جرى عليه،
ولا يجري على أحد إلا جرى له؛ أي إن لكلَّ فرد حقاً على الآخرين
وللآخرين حقٌّ عليه.. فالحق متبادل..»^(٣)

خاتمة

من خلال هذه الجولة في بحث العدل عند الشهيد مطهري، يمكن
استخلاص النتائج التالية:

الأولى: أنه يتبنى المنهج الحكمي في تأسيس مبدأ العدل، ويرفض المنهج
الكلامي في ذلك، وطبقاً لمنهجه توصل إلى أن العدل إعطاء كلٌ موجود
ما يستحقه بحسب قابليته.

الثانية: بحث العدل عند الشهيد مطهري متراصٍ مع نظرته إلى الوجود
والإنسان والمجتمع الإنساني والعالم؛ بمعنى أنه لا يفهم العدل مستقلاً
عن تلك النظرة، فالباحث يجب أن يتمس بالترابطية لا التجزئية.

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٢١٤.

(٢) الإسلام ومتطلبات العصر، ص ٢١٩.

(٣) ن.م، ص ٢١٩.

الثالثة: إن مظاهر العدل بحسب الشهيد تعم العدل في التكوين والتشريع والمجتمع والجزاء والأخلاق.

الرابعة: يتبيّن من نصوص الشهيد أن العدل محوري في المنظومة القيمية وأنه مولدٌ ومكثُر للقيم الإنسانية.

المصادر والراجع

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغة.
٣. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١.
٤. الشهيد الثاني، الشيخ زين الدين بن علي بن أحمد الجباعي العاملی: مسكن الفواد، ط ٣، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٩١.
٥. نصر آبادي، علي باقي: الفكر الاجتماعي عند الشهید مطهری، ط ١، ترجمة: ماجد الحقانی، بيروت، دار الرسول الأکرم، ١٩٩٩.
٦. مطهری، مرتضی: العدل الإلهی، ط ٣، ترجمة: محمد عبد المنعم الحقانی، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٧.
٧. مطهری، مرتضی، النبوة، ط ١، تعریف: جواد علی کسار، مؤسسة أم القری للتحقيق والنشر، ١٤٢٠ هـ.
٨. مطهری، مرتضی: الفطرة، ط ١، ترجمة: جعفر صادق الخلیلی، طهران، قسم الإعلام الخارجی مؤسسة البعثة، ١٤١٠ هـ.
٩. مطهری، مرتضی: شهید بتعذیت عن شهید، تعریف: محمد علی آذرشپ، بيروت، دار التوجیه الإسلامي، ١٤٠٠ هـ.
١٠. مطهری، مرتضی: حول الثورة الإسلامية، ترجمة: هاشم الهاشمي، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.
١١. مطهری، مرتضی: الدوافع نحو المادية، ط ٢، ترجمة: محمد علی التسخیری، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٠ هـ.
١٢. مطهری، مرتضی، الإنسان والقدر، ترجمة: محمد علی التسخیری ، ط ٤، طهران، نشر معاونیة العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي في إيران، ١٩٨٧ .

١٣. مطهري، مرتضى: *مقالات إسلامية*، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، منظمة الإعلام الإسلامي.
١٤. مطهري، مرتضى: *الإنسان في القرآن*، إيران، وزارة الإرشاد الإسلامي في إيران.
١٥. مطهري، مرتضى: *التعرف على القرآن*، ط١، ترجمة: محمد جواد المهربي، إيران، ١٤٠٢ هـ.
١٦. مطهري، مرتضى: *شرح المظومة*، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، قم، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.
١٧. مطهري، مرتضى: *محاضرات في الدين والمجتمع*، ط١، لبنان، الدار الإسلامية، ٢٠٠٠.
١٨. مطهري، مرتضى: *النّظرّة التوحيدية للعالم*، إيران، وزارة الإرشاد الإسلامي.
١٩. مطهري، مرتضى: *الإسلام ومتضيّات العصر*، ط١، ترجمة: علي هاشم، مراجعة د. محمود البستاني، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم، ١٩٩٢.
٢٠. المطهري العبراني الرسالي، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في دمشق، المؤتمر الدولي لدراسة أفكار العلامة مرتضى مطهري، ١٩٩١.
٢١. مطهري، مرتضى: *التوحيد*، ترجمة: عرفان محمود، بيروت، دار الحوراء.
٢٢. مطهري، مرتضى: *الإنسان الكامل*، ط١، ترجمة: جعفر صادق خليلي، بيروت، دار الحوراء، ٢٠٠٧.
٢٣. مطهري، مرتضى: *الملحمة الحسينية*، ط٢، تعرّيف: محمد صادق الحسيني، الدار الإسلامية، ١٩٩٢، ١٤١٣ هـ.
٢٤. مطهري، مرتضى: *المجتمع والتاريخ*، ط١، تعرّيف: محمد علي آذرشـ، طهران، قسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة، ٢٠٠٢ هـ.
٢٥. مطهري، مرتضى: *في رحاب نهج البلاغة*، ط٢، ترجمة: هادي اليوسفي، بيروت، دار التبلیغ الإسلامي، ١٩٧٨.

٢٦. مطهري، مرتضى: مدخل إلى العلوم الإسلامية، المطلق، الفلسفة، الكلام، العرفان، الحكمة العملية، الأصول، الفقه، ط١، نور المصطفى للطباعة، ٢٠٠٧.
٢٧. مطهري، مرتضى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ط١، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٥ هـ.
٢٨. مطهري، مرتضى: إحياء الفكر في الإسلام، ط١، تعریف: محمد علي آذرشب، طهران، منشورات مؤسسة البعثة، ١٤٠٢ هـ.
٢٩. مطهري، مرتضى: سيرة الأنمة الأطهار، ط١، ترجمة: مالك وهبي، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٠.
٣٠. مطهري، مرتضى: نهضة المهدى في ضوء فلسفة التاريخ، ط٢، بيروت، دار التيار الجديد، ٢٠٠٦.
٣١. مطهري، مرتضى، مفاهيم إسلامية، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧.
٣٢. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٩٩٧.
٣٣. عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكثير العقلي، بيروت، ط٢، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.
٣٤. الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ.
٣٥. ويل دبورانت، قصة الحضارة.
٣٦. الهادي، جعفر، الله خالق الكون، بيروت، دار الأصوات، ١٩٨٦.
٣٧. مجلة المحجة، عدد ١٦، بيروت، ٢٠٠٨.

مبدأ العدل مبدأ «رابطي»؛ يعني أن
مؤسس لمبادئ، وأصول، وسلوكيات
فردية، واجتماعية، ومؤثر في
الشخصيات والجماعات، ومولد
لماهيم، وقيم، وعلوم...، وهو عامل
أصيل في صنع وبناء النهضات،
«وتوازن المجتمع والسلام والأمن
والاستقرار».. فارتباطية العدل
ورابطته، لهما علاقة بالنظرية المحورية

لـ العالم