

العدلُ الإلهيُّ

بين التّأصيلِ التّظريِّ ومواجهتهِ المشكّلاتِ المعاصرةِ



■ د. مانرن أبوديّه

مركز برّاثا للدراسات والبحوث
Baratha Center for Studies and Research



العَدْلُ الإِلَهِيُّ
بَيْنَ التَّأْصِيلِ النَّظَرِيِّ وَمُؤَاجَهَةِ الْمَشْكَلاتِ الْمُعَاصِرَةِ
د. مازن أبو ديه

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: ٢٠٢٦ م - ١٤٤٧ هـ
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

■ الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة ■

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مركز برآثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com

سلسلة الدراسات العقديّة ٦

العدل الإلهي

بين التّأصيل النظريّ ومواجهة المشكلات المعاصرة

د. مانرن أبوديّه



مركز برائنا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

سلسلة الدراسات العقديّة

ليست العقائد مجموعة من الأفكار أو النظريات العقلية، بل هي منظومة تعمل لتشكيل وجود الإنسان في بعده المعنوي وصورته المثالية، وتصوغ سلوكه العملي ومَلَكَاته الخُلُقِيَّة من خلال بيان عقلي مُحكم، ومن ثم تُشكّل هويته الفرديّة والاجتماعية. والعقائد الحقّة شرطٌ للحياة الطيبة التي تعني الخلو من الخبائث وإن كانت مليئةً بالتعب؛ يقول -تعالى-: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنفَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾، وهي أيضاً -أي العقائد- شرط ليرتفع العمل الصالح في مراتب الوجود ويُحدث أثره التكويني؛ يقول -تعالى-: ﴿...إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...﴾. فالأبحاث العقديّة هي العنصر المحوريّ في بناء الإيمان، والخير كله يبدأ من الإيمان. على أنّ هذا الإيمان لا يحصل بمجرد امتلاك الاعتقاد السليم، بل إنّه عملية تفاعليّة تجري في القلب من خلال قدرة المفكّر على اكتشاف تجلّيات العقائد الحقّة في واقعه الاجتماعيّ، وفي تجاربه الحيّاتيّة، وفي العالم الكيانيّ الكبير. ونظراً لأهمية البعد العقدي في حياة الإنسان، تأتي سلسلة (الدراسات العقديّة) لتقدم للقارئ كتابات عن نظريات المعرفة والرؤية الكونية الإسلامية للوجود والحياة، وتتناول فيها العقائد الحقّة مع الإشارة لموارد التهديد العقدي من الأفكار الاستشراقية والحداثوية؛ إذ لا يخفى أنّه كلما تسامت وتكاملت المعرفة تصاعد الثواب والقرب إلى الله، فيعض المستويات العالية والرفيعة في الدين شرطها الأساس هي المعرفة والعلم ﴿إِنَّمَا يَخْتَشَى اللَّهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ﴾، فهذه الخشبة ترتبت على العلم، وهكذا كلما ترقى المكلف في المعرفة يصل إلى مستويات إيمانية أعلى، وكما ورد عن أمير المؤمنين: «..إلهي ما عبدتك خوفاً من عقابك ولا طمعا في ثوابك، ولكن وجدتك أهل للعبادة فعبدتك». لذا، نحاول من خلال هذه السلسلة ترسيخ مفهوم استقلالية العقل والفكر، والتوفّر على المقاييس الصحيحة والمدروسة والمعتمدة على البديهيّات الأولى، والعناية بالاستعداد لإدراك المفاهيم الإسلامية الرقيّة، وذلك بأسلوب سهل يقترب من أذهان الشّباب.

مُقَدِّمَةٌ

مُنْذُ وَجِدَ الْإِنْسَانَ عَلَى الْأَرْضِ كَانَتْ عِلَاقَتُهُ مَعَ أَخِيهِ الْإِنْسَانَ قَائِمَةً عَلَى التَّنَاحُرِ وَالصَّرَاحِ عَلَى مُقَدَّرَاتِ الطَّبِيعَةِ، وَهَذَا مَا عَبَّرَ عَنْهُ الْخَطَابُ الْقُرْآنِيُّ عَلَى لِسَانِ الْمَلَائِكَةِ اسْتِنكَارًا مِنْهُمْ لِخَلْقِ الْإِنْسَانِ؛ يَقُولُ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

مُضَافًا إِلَى ذَلِكَ، إِذَا مَا اسْتَقْرَأْنَا حَرَكَةَ الْمَجْتَمَعَاتِ عَبْرَ التَّارِيخِ، نَجِدُ أَنَّ السِّمَةَ الْغَالِبَةَ عَلَيْهَا هِيَ التَّسَلُّطُ؛ فَالْقَوِيُّ يَتَسَلَّطُ عَلَى الضَّعِيفِ وَيَتَحَكَّمُ بِشُرُونِهِ، وَلَيْسَ عَلَى الضَّعِيفِ إِلَّا الْخُضُوعُ وَالْخُنُوعُ، وَأَفْضَلُ مِثَالٍ عَلَى ذَلِكَ النَّمُودَجُ الْفِرْعَوْنِيُّ. وَتَجَدُّرُ الْإِشَارَةِ فِي هَذَا الْخُصُوصِ إِلَى ارْتِبَاطِ السُّلْطَةِ بِالْمَالِ، فَغَالِبًا مَا كَانَ صَاحِبُ السُّلْطَةِ هُوَ الْمَالِكُ لِلْمُقَدَّرَاتِ الْمَادِيَّةِ.

بِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ وَمَا اسْتَتَبَعَهُ مِنْ قَهْرٍ وَظُلْمٍ عَاشَتْهُ مَجْمُوعَاتٌ كَبِيرَةٌ مِنَ الْبَشَرِيَّةِ، وَمُضَافًا إِلَى الْحُرُوبِ الَّتِي قَامَتْ فِي مَعْظَمِهَا عَلَى فِكْرَةِ

النهب والسلب، فإنَّ البحثَ عن العدلِ كانَ ضرورةً من الضرورياتِ التي تبحثُ عنها البشريَّةُ، لا سيَّما الفئاتِ المستضعفة والمهمَّشة والمقهورة. وبما أنَّ الفكرَ الفلسفيَّ كانَ في جوانبٍ منه تعبيراً عن الأسئلة التي تجوُّلُ في خاطرِ البشرِ، كانَ من الطبيعيِّ، لا بل من الضروريِّ أن يُعالجَ الفكرُ الفلسفيُّ قضيةَ العدلِ؛ باعتبارها مسألةً جوهريةً وملحةً.

لم تقتصرْ قضيةُ العدلِ على التفكيرِ الفلسفيِّ بل شغلتْ حيزاً واسعاً من التفكيرِ الدينيِّ عامَّةً والإسلاميِّ خاصَّةً؛ فالدينُ معنيٌّ بالإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الناسُ والتي ترتبطُ بقضيةِ العدلِ. وقد شكَّلَ العدلُ أصلاً من أصولِ الدينِ لدى الشيعةِ الإماميةِ والمعتزلةِ، وعلى هذا الأساسِ أُطلقَ على الفريقينِ تسميةً «العدليَّة».

من الناحيةِ الدينيَّةِ، تتعلَّقُ قضيةُ العدلِ بمعظمِ المباحثِ الكلاميةِ؛ فهي تنفرعُ عن التوحيدِ، أو ما يُسمَّى بمباحثِ الذاتِ الإلهيةِ، وخصوصاً ما يتعلَّقُ بالأفعالِ الإلهيةِ، كتزويهِه -تعالى- عن فعلِ القبيحِ وفعلِ الظلمِ، وأنَّه لا يُكلِّفُ العبدَ بما لا يطيقُ... إلخ. وهي تتعلَّقُ أيضاً بمباحثِ النبوةِ والإمامةِ. فهل من العدلِ أن يُحاسِبَ اللهُ -تعالى- الناسَ على أفعالِهِم من دونِ أن يُرسلَ لهم الأنبياءَ ليرشدوهم إلى طريقِ الهدايةِ، وأن يُوجِدَ الأوصياءَ الذين يحفظونَ الرسالةَ التي جاءَ بها النبيُّ المرسلُ؟

تبقى قضيةُ العدلِ حاضرةً ومتجددةً في كلِّ زمانٍ ومكانٍ؛ فما دامَ الظلمُ

موجوداً، فإنَّ العدلَ يبقى مطلباً ملحاً لكلِّ المظلومينَ في بقاع الأرضِ. ومع مرورِ الزمنِ تننوعُ المشكلاتُ التي تفرضُ نفسها على المجتمعاتِ، وتُثيرُ في الناسِ قضيةَ العدلِ مجدداً.

في عصرنا الراهنِ ومع سيطرةِ الرأسماليةِ الليبراليةِ في الغربِ التي بدأتْ إرهاباتها في أوروبا في القرنِ التاسعِ عشرَ، وامتدَّت تأثيراتها على معظمِ البلدانِ، كثرتِ المشاكلُ التي تُعاني منها البشريةُ؛ فبالرغمِ من التقدمِ العلميِّ الحاصلِ، لكنَّ المجتمعاتِ المعاصرةَ قد عادتْ إلى الوراءِ باتجاهِ التوحُّشِ، وما المدنيةُ التي نشهدها اليومَ إلا شكلاً زائفاً من الحضارةِ، وقد أصبحتِ الحروبُ أكثرَ فتكاً ودماراً، وخرجتْ كثيرٌ من التجاربِ العلميةِ عن سلطةِ الأخلاقِ.

كلُّ هذه الأمورِ الآنفِ الذِّكرِ وغيرها تجعلُ من طرحِ قضيةِ العدلِ أمراً ضرورياً، وتوجيهِ الخطابِ إلى فئةِ الشبابِ التي هي الأكثرُ طرْحاً للمشكلاتِ، والأكثرُ جرأةً وحماسةً في الخروجِ على المألوفِ والتمردُ على الواقعِ المعاشِ. في هذا الإطارِ أتتْ فكرةُ هذه الدراسةِ بعنوانِ: "العدلُ الإلهيُّ بينَ التأصيلِ النظريِّ ومواجهةِ المشكلاتِ المعاصرةِ"، لتُجيبَ عن الأسئلةِ الراهنةِ المرتبطةِ بقضيةِ العدلِ، مع عدمِ إغفالِ التأسيسِ النظريِّ لفكرةِ العدلِ. وتأتي هذه الدراسةُ في فصلينِ: يتناولُ الأوَّلُ التأصيلَ النظريَّ لقضيةِ العدلِ، ويتناولُ الثاني قضايا مرتبطةً بالعدلِ. واللهُ وليُّ التوفيقِ.

الفصل الأول

قضية العدل الإلهي وموقف الشيعة الإمامية منها

في البداية وقبل ذكر تفاصيل وفروع قضايا العدل، سنحاول في هذا الفصل تسليط الضوء على القضية التعريفية المفهومية؛ حيثُ سنبدأ بتحديد مفهوم العدل وأبعاده في المدرسة الفلسفية الكلامية الشيعية.

المبحث الأول - تحديد مفهوم العدل

قبل البدء بمعالجة قضية العدل الإلهي، والإجابة عن المشكلات المطروحة عنها، لا بد من وضع تحديد لمفهوم العدل، من خلال بيان جذره اللغوي، ومن ثم الكشف عن معناه الاصطلاحي وبيان استخداماته المتعددة، والتمييز بين العدل الإلهي والعدل البشري.

أولاً - العدل بين اللغة والاصطلاح:

العدل من أسماء الله تعالى، وقد ورد هذا اللفظ في معاجم اللغة دالاً

على أكثرَ من معنَى متقارب، ولعلَّ أبرزها أنه جاءَ في مقابلِ الظلمِ والجورِ. وقد جاءَ في (لسانِ العربِ) للعلامةِ (ابنِ منظورٍ): "العدلُ: ما قامَ في النفوسِ أنه مستقيمٌ، وهو ضدُّ الجورِ".^(١)

يظهرُ من خلالِ هذا التعريفِ أنَّ العدلَ بمعنى الاستقامة؛ أي السيرِ على الطريقِ المستقيمِ، وأنَّ الطريقَ الموصلَ إلى الله -تعالى- لا يمكنُ إلا أن يكونَ مستقيماً، وهذا ما عبَّرَ عنه -تعالى- بقوله على لسانِ المؤمنين: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]. والطريقُ المستقيمُ هو الطريقُ الواحدُ الذي يوصلُ الإنسانَ إلى التكاملِ، بخلافِ الطرقِ المتعرجةِ التي قد توصلُ الإنسانَ إلى الهدفِ بعدَ مراحلٍ من الجهدِ والتعبِ والتعثراتِ والسقطاتِ، وربما لا يستطيعُ الإنسانُ من خلالها الوصولَ إلى الهدفِ؛ ولذا جاءَ استعمالُ كلمةِ (الصراطِ) في القرآنِ الكريمِ بصيغةِ المفردِ، بينما استعملتْ كلمةُ (السبيلِ) تارةً بصيغةِ المفردِ كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨]، واستعملتْ تارةً أخرى بصيغةِ الجمعِ، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأَنْعَام: ١٥٣].

١ - ابن منظور: لسان العرب، ج ١١، ص ٤٣٠.

يختلفُ السَّبِيلُ إذْنِ عن الصراطِ في كونِ الصراطِ واحدًا، بينما يمكنُ للسَّبِيلِ أن يتعدَّدَ؛ وما كانَ من السُّبُلِ بعنوانِ الدعوةِ إلى الله تعالى، فهو الطريقُ الفرعيُّ الذي ينتهي إلى الطريقِ الرئيسِ وهو الصراطُ.^(١)

من معاني العدلِ الحكمُ بينَ الناسِ بالحقِّ، وقد جاءَ في (معجم العين): «العدلُ: المرضيُّ من الناسِ قولُهُ وحكمُهُ... والعدولَةُ والعدلُ: الحكمُ بالحقِّ... وهو يعدلُ أي يحكمُ بالحقِّ والعدلِ». وكما أنَّ العادلَ هو الحاكمُ بالحقِّ، فكذلك هو الشاهدُ بالحقِّ، كما في قوله -تعالى- بخصوصِ الطلاقِ: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: ٢]. وفي (مجمع البيان) تمييزٌ بينَ العدلِ والإحسانِ الواردينِ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]؛ فالعدلُ أن يُنصَفَ ويتنصَفَ، أمَّا الإحسانُ فأن يُنصَفَ ولا يتنصَفَ.^(٢)

ثانيًا - بينَ العدلِ البشريِّ والعدلِ الإلهيِّ:

تشيرُ قضيةُ العدلِ البشريِّ والعدلِ الإلهيِّ مسألةَ العلاقةِ بينَ الله ومخلوقاته، وفي هذا الإطارِ نلحظُ تعدُّدَ اتِّجاهاتِ هذه العلاقةِ إلى ثلاثة:

١ - مرتضى المطهري: معرفة القرآن، ص ١٥٦.

٢ - الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان، ج ٦، ص ١٤٥.

الآتجاهُ الأوَّلُ من الخلقِ إلى الخلقِ، والاتَّجاهُ الثاني من الخلقِ إلى الحقِّ (اللهِ)، والاتَّجاهُ الثالثُ من الحقِّ إلى الخلقِ.

١- الاتَّجاهُ الأوَّلُ:

يُعبَّرُ بهذا الاتَّجاهِ عن طبيعةِ العلاقةِ بينَ الإنسانِ والبيئةِ التي يعيشُ فيها؛ بينَ الإنسانِ والنباتِ، وبينه وبينَ الحيوانِ، وبينه وبينَ أخيه الإنسانِ. وفي هذا الإطارِ يأتي التركيزُ على الإنسانِ بوصفه أحدَ طرفيِ العلاقةِ؛ لأنَّه وإنَّ كان يتأثرُ بالطبيعةِ من حوله، لكنَّه يختلفُ عن الكائناتِ من حوله بالوعي، وعلى هذا الأساسِ يصحُّ الحكمُ على السلوكِ الإنسانيِّ بأنَّه حسنٌ أم قبيحٌ، وذلك بخلافِ سائرِ أنواعِ الحيواناتِ المحكومةِ بالغريزةِ.

يتميِّزُ الإنسانُ إذن، بالسلوكِ الواعي، وذلك بخلافِ ما تدعِّيه سلوكيَّةُ (واطسن - Watson) التي تزعمُ أنَّ «سلوكَ الإنسانِ عبارةٌ عن مجموعاتٍ من المنعكساتِ الفطريَّةِ والشرطيَّةِ. ثمَّ إنَّ البيئةَ هي التي تجعلنا نكونُ أو نعملُ ما نحنُ فيه وما عملناهُ وما سنعملُهُ»^(١).

وعليه، يكونُ الإنسانُ شبيهاً بالآلةِ، ويكونُ سلوكُهُ مجردَ استجابةٍ لمثيرٍ خارجيٍّ، وبناءً لهذه الفرضيَّةِ تنتفي فكرةُ الثوابِ والعقابِ؛ لأنَّ الإنسانَ

١ - علي زيعور: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانيَّة، ص ٢١٣.

في هذه الحال ليس مسؤولاً عن أفعاله.

في هذا الإطار حثت عدد من الآيات القرآنيَّة والأحاديث الشريفة على أن تكون علاقة الإنسان بمحيطه مبنية على العدل. والإنسان بطبيعته يكره الظلم وفي أن يكون في موقعية المظلوم، ومن العدل أن يحب للآخرين ما يحب لنفسه وأن يعاملهم بمثل ما يحب أن يعاملوه، والألَّا يكون في موقع الظالم.

من الآيات القرآنيَّة التي تحث على أن يتعامل الإنسان مع محيطه بالعدل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]. فالهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية التي فيها أحكام الله تعالى، هو أن يتعامل الناس مع بعضهم بعضاً بالعدل؛ فالمجتمع المثالي الذي يمكن أن نسميه بالمجتمع النبوي هو مجتمع العدل. ومن الآيات القرآنيَّة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]. وفي هذه الآية حض على أن يكون المؤمن كثير القيام بالعدل، وأن تكون كل سلوكياته محكومة بالعدل، فلا يستسلم في بعض اللحظات إلى غريزته أو هواه أو غضبه، فيحيد عن سبيل العدل. وفي تفسير هذه الآية يرى الشيخ (ناصر مكارم الشيرازي) «أن كلمة (قَوَّامِينَ) هي جمع لكلمة (قَوَّام) وتعني كثير

القيام، أي أنّ على المؤمنين أن يقوموا بالعدل في كلّ الأحوال والأعمال في كلّ العصور والدهور، لكي يصبح العدل جزءاً من طبيعتهم وأخلاقهم، ويصبح الانحراف عن العدل مخالفاً ومناقضاً لطبيعتهم»^(١).

في الأحاديث الشريفة عن الرسول الأكرم ﷺ وأهل بيته الطاهرين حث على العدل ونهي عن الجور؛ فقد ورد عن النبي قوله: «عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة قيام ليلها وصيام نهارها، وجور ساعة في حكم أشد من معاصي ستين سنة»^(٢).

تجدد الإشارة إلى أنّ العدل مطلوب من الإنسان في تعامله مع نفسه ومع غيره من الناس، ومع الطبيعة التي تحيط به. ويكشف لنا الواقع عن كثير من الحالات التي يجور فيها الإنسان على نفسه وعلى الآخرين وعلى الطبيعة. ومن الحالات التي يجور فيها الإنسان على نفسه، عندما لا يلتزم بالأحكام الإلهية التي فيها مصلحة له في الدنيا والآخرة، كالامتناع عن شرب الخمر الذي يضر بصحة الكبد ويؤدي إلى تليّفه ومن ثم وفاة الإنسان، وتعاطي المخدرات التي تؤدي إلى ضياع العقل والإضرار بصحة الجسد. ومن الأمور التي تدفع إلى عدم الالتزام بالأحكام الإلهية، سيطرة القوى الشهوية والغضبية على الإنسان، فيما المطلوب أن يكون

١ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٥، ص ٢٨١.

٢ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٣٥٢.

هناك توازنٌ واعتدالٌ بينَ هذه القوى النفسيةِ وأن تكونَ القوةُ العاقلةُ هي المتحكِّمةُ بالقوتينِ الشهويةِ والغضبيةِ. وفي هذا الإطارِ وردَ عن الإمامِ عليِّ بنِ أبي طالبٍ (عليه السلام) قوله: "الفضائلُ أربعةٌ أجناس: أحدها الحكمةُ وقوامُها في الفكرة، والثاني العفةُ وقوامُها في الشهوة، والثالثُ القوةُ وقوامُها في الغضب، والرابعُ العدلُ وقوامُها في اعتدالِ قوى النفس".^(١)

لا يكتفي الإنسانُ بالجورِ على نفسه بل هناك كثيرٌ من الحالات التي يجورُ فيها على الآخرين؛ فالقويُّ يجورُ على من هو أضعفُ منه، والغنيُّ يجورُ على من هو أفقرُ منه، وصاحبُ السلطةِ يجورُ على الرعيةِ. وهذا الجورُ من أشدِّ أنواعِ الجورِ على ما وردَ في الأحاديثِ الشريفةِ؛ فعن الرسولِ الأكرمِ (صلى الله عليه وآله) أنه قال: "من ولَّى عشرةً فلم يعدلْ فيهم جاء يومَ القيامةِ ويدهُ ورجلاهُ ورأسُه في ثقبِ فأس".^(٢)

أمَّا بالنسبةِ للطبيعةِ فإنَّ جورَ الإنسانِ عليها واضحٌ؛ إذ تؤدِّي كثيرٌ من الممارساتِ البشريةِ غيرِ المدروسةِ إلى الإضرارِ بالطبيعةِ، ما ينعكسُ على الإنسانِ وعلى مختلفِ الكائناتِ الحيَّةِ. ومن أمثلة ذلك ظاهرةُ الاحتباسِ الحراريِّ التي بلغت ذروتها منذ منتصفِ القرنِ العشرين، والتي هي نتاجُ ازديادِ تركيزِ الغازاتِ كالميثانِ وثاني أوكسيدِ الكربونِ. وتعودُ الأسبابُ -

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٨١.

٢ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٣٤٨.

على ما جاء في تقرير صادر عن المنظمة العالمية للأرصاد الجوية - إلى العمليّات البيولوجيّة والعمليّات الصادرة عن الإنسان^(١).
ورد عن الرسول الأكرم ﷺ كثير من الأحاديث التي تحث على حسن التعامل مع البيئة، وأهميّة الحفاظ على الثروة النباتيّة والحيوانيّة، ولذا كان هناك تشجيع على الزراعة؛ فعن الرسول الأكرم ﷺ أنه قال: "ما من امرئٍ يُحيي أرضاً فتشرب منها كبد حرّى أو تصيب منها عافية إلا كتب الله - تعالى - له به أجراً"^(٢). وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تقطعوا الثمار فيُصبّ العذاب عليكم صبّاً»^(٣). بخصوص الحفاظ على الثروة الحيوانيّة، ورد نهي عن الصيد العبيّ؛ فقد جاء عن الرسول الأكرم ﷺ أنه قال: «من قتل عصفوراً عبثاً عَجَّ إلى الله - تعالى - يوم القيامة يقول: يا ربّ إنّ فلاناً قتلني عبثاً ولم يقتلني لمنفعة»^(٤).

٢- الاتجاه الثاني:

يعبرُ هذا الاتجاه عن العلاقة التصاعديّة بين الإنسان والله - تعالى -؛

١ - انظر: موقع أخبار الأمم المتحدة: news.un.org.

٢ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٢، ص ١٤١٠.

٣ - محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٣٩.

٤ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٦١، ص ٣٠٦.

وفي هذا الإطار يُطرحُ السَّوَالُ عن موقِعيّةِ الله -تعالى- من حياةِ الإنسانِ؟ وبما أنّ الله -تعالى- هو الخالقُ للإنسانِ والمدبّرُ لكلِّ شؤونه، وهو المفيضُ عليه بكلِّ النِّعمِ، فما هي وظيفةُ الإنسانِ تجاهَ ربِّه؟

ينبغي للإنسانِ أن يبحثَ عن الإجابةِ عن هذا السَّوَالِ طالما أنّه يطمحُ للوصولِ إلى الكمالِ، وقد ورد عن الإمامِ عليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام قوله: "رَحِمَ اللهُ امرأَ عَلمَ من أينَ وفي أينَ وإلى أينَ".^(١)

فعلى الإنسانِ أن يعرفَ أنّهُ من الله وإليه يعودُ، وعليه أن يعرفَ الهدفَ الَّذي لأجلِهِ خلقَهُ اللهُ تعالى، والدَّورَ المطلوبَ منه في هذه الحياةِ تجاهَ الخالقِ وتجاهَ المخلوقِ. وقد حدّدَ اللهُ -تعالى- في كتابه العزيزِ الهدفَ من خلقِ الإنسانِ بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

في الظَّهْرِ اللَّفْظِيِّ لهذه الآيةِ أنّ اللهَ خلقَ الجنَّ والإنسَ ليعبدوه حقَّ عبادتِهِ، ويطيعوه في ما أمرَ به وفي ما نهى عنه. وقد ذهب بعضُ إلى أنّ المقصودَ من العبادةِ في هذه الآيةِ هو المعرفةُ؛ "فحقيقَةُ العبادةِ نصبُ العبدِ نفسَه في مقامِ الذلَّةِ والعبوديَّةِ وتوجيهِ وجهه إلى مقامِ ربِّه، وهذا مرادٌ من فسَّرَ العبادةَ بالمعرفةِ يعني المعرفةَ الحاصلةَ بالعبادةِ".^(٢) ومن

١ - محمد الريشهري: العلم والحكمة في الكتاب والسنة، ص ٢٨٣.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ٣٩٢.

عرفَ الله -تعالى- حقَّ معرفته عبده حقَّ عبادته؛ وممَّا يوقِعُ الإنسانَ في الضلالِ ويؤدِّي به إلى المهالكِ، غفلته عن الله تعالى، واعتقاده أَنه بقدرته مستقلٌّ عن أيِّ قدرةٍ غيبيةٍ، مضافاً إلى اقتصارِ نظره على العالمِ الماديِّ، وتشكيكه أو عدمِ اعتقاده بعالمِ الغيبِ.

عبَّرت عدد من الأحاديثِ الشريفةِ عن الاقترانِ بين العبادةِ والمعرفةِ، إلى حدِّ جعلِ المعرفةِ عبادةً والعبادةِ معرفةً؛ فقد ورد عن الإمامِ محمدٍ الباقر (عليه السلام) قوله: "أفضلُ العبادةِ العلمُ بالله والتَّواضعُ له".^(١) وقد حدَّدَ الإمامُ عليُّ بنُ أبي طالبٍ (عليه السلام) المعرفةَ المطلوبةَ من الإنسانِ والتي يكملُ بها دينه بقوله: "أولُ الدِّينِ معرفته، وكَمالُ معرفته التَّصديقُ به، وكَمالُ التَّصديقِ به توحيدُه، وكَمالُ توحيدِه الإخلاصُ له...".^(٢) وفي هذا الكلامِ للأُميرِ إشارةٌ إلى أَنه لا يوجدُ إيمانٌ حقيقيٌّ من دون معرفةٍ؛ والمعرفةُ الحقُّ هي معرفةُ الله تعالى، تلك المعرفةُ التي تقودُ صاحبها إلى اليقينِ بالله -تعالى- والتَّصديقِ بكلِّ ما يصدرُ عنه تعالى، وهذا اليقينُ يقودُ المؤمنَ إلى الإيمانِ بأنَّ اللهَ واحداً لا شريكَ له؛ إذ إنَّ تعددَ الشركاءِ لله -تعالى- يعني أَنه عاجزٌ بمفرده عن خلقِ الكونِ بما فيه وتدبيرِ شؤونِه، ولكانَ مفتقراً إلى غيره.

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٢٤٧.

٢ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص ٦٨.

من عدل الإنسان مع الله -تعالى- أن يعرفه حقَّ معرفته، وإذا حصلت هذه المعرفة، أيقن أن الله هو المفيضُ عليه بالنعمِ كُلِّها، وأن من هذه النعمِ ما هو ظاهرٌ وواضحٌ للإنسان، ومنها ما هو باطنٌ. وبناءً للقاعدة التي قرَّرها علماءُ مدرسةِ أهلِ البيتِ (عليهم السلام)، وهي أن شكرَ المنعمِ واجبٌ عقليٌّ، فإنَّ عبادةَ الإنسانِ لله والالتزامَ بأوامره والانتهاةَ عن نواهيه من بابِ شكرِ النعمة. ولو أن شخصاً قدَّم خدمةً لشخصٍ آخر ولم يقابلها بالشكر، لنعتة بالبحود. وقد ورد في الرواية "أنَّ عمرَ دخلَ على النَّبيِّ ﷺ وهو موقودٌ [شديدُ المرضِ] أو قال: محمومٌ، فقال له: يا رسولَ الله ما أشدَّ وعكك أو حُمَّاك؟ فقال له: ما منعني ذلك أن قرأتُ اللَّيلةَ ثلاثين سورةً فيهنَّ السَّبْعُ الطَّوَالُ، فقال: يا رسولَ الله غفرَ اللهُ لك ما تقدَّم من ذنبك وما تأخَّرَ وأنت تجتهدُ هذا الاجتهاد؟ فقال: أفلا أكونُ عبداً شكوراً".^(١)

٣- الاتجاهُ الثالثُ:

يعبرُ هذا الاتجاهُ عن العلاقةِ النَّازلةِ (قوسِ النزولِ) بينِ الله -تعالى- والخلق. وفي هذا الإطارِ حصلَ الخلافُ الأكبرُ بينَ المسلمين. وفي هذا الإطارِ طُرِحَ السَّوَالُ عن الفعلِ الإلهيِّ وهل أن الله بالضرورةِ عادلٌ أم أنه

١ - محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٩٢.

يجوزُ أن يكونَ في فعلهِ الظلمُ؟

انقسمَ المسلمونَ إزاءَ هذا السؤالِ إلى فرقتين متعدّتين؛ كلُّ فرقةٍ من هذه الفرقِ استندت لتأكيدِ صحّةِ اعتقادها إلى آياتٍ قرآنيّةٍ وأحاديثٍ نبويّةٍ، مضامناً إلى الأدلّةِ العقليّةِ التي قدّمت في هذا الخصوصِ. وفي هذا الإطارِ نشيرُ إلى أنّ طرحَ هذا الموضوعِ ليس من بابِ الرفاهيّةِ بل هو ضروريٌّ ومن الملحِّ الإجابةُ عن الأسئلةِ المتعلّقةِ به؛ إذ إنّ هناك ما يبرّرُ كونهَ ضروريّاً وملحّاً. والتساؤلاتُ التي يطرحها الناسُ في كلّ عصرٍ من العصورِ، والتي تؤدّي بالبعضِ إلى التشكيكِ بالعدلِ الإلهيِّ وبالتالي التشكيكِ بحقيقةِ الدينِ، كلّ ذلك يجعلُ من معالجةِ هذا الموضوعِ أمراً خارجاً عن دائرةِ العبثِ.

من أبرزِ المسائلِ المرتبطةِ بالعدلِ التي يحصلُ من خلالها التشكيكُ بأصلِ العدلِ، قضيةُ النبوةِ التي هي لطفٌ من الله -تعالى- بعباده. وبخصوصِ هذه القضيةِ يطرحُ كثيرونَ متأسّؤاً مفادُه: لماذا بعثَ اللهُ -تعالى- أشخاصاً مخصّصينَ بالنبوةِ، ولم يخصّصِ أيّ فردٍ منّا بالنبوةِ؟ إن جاءَ الجوابُ عن هذا السؤالِ بأنّ الأشخاصَ المخصّصينَ بالنبوةِ لديهم استعداداتٌ خاصّةٌ وقابليّاتٌ تجعلهم من المستأهلينَ للتخصّيصِ بالنبوةِ، كان السؤالُ: من أين جاءت الاستعداداتُ؟ ولماذا اللهُ -تعالى- وضعَ فيهم القابليّاتِ ولم يضعها في غيرهم؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من بيان حقيقة عصمة الأنبياء، وبيان هل هذه العصمة جبرية أم اختيارية؟ وفي هذا الإطار لا بد من التمييز بين العصمة عن الخطأ والعصمة عن المعصية؛ فالعصمة عن الخطأ جبرية والعصمة عن المعصية اختيارية. والدليل على جبرية العصمة عن الخطأ هو "أن الخطأ ملازم لعدم الوعي والانتباه، ولا معنى للأمر بأن لا يخطئ الإنسان بإرادته واختياره، لأن إرادة الإنسان ملازمة للانتباه".^(١) وإذا كان النبي غير معصوم عصمة جبرية عن الخطأ، فإنه قد يخطئ في تبليغ الرسالة، أو ينسى بعض الأمور التي ينبغي تبليغها. وأما بخصوص العصمة عن المعصية فهي اختيارية؛ لأنها لو كانت جبرية لكان الأنبياء كالألة مسلوبي الإرادة. ومن ناحية أخرى من كان يملك بعض الكمالات والفضائل - جبراً لا اختياراً - لا يصلح أن يكون قدوة ومرشداً للإنسان الحر المختار.^(٢)

مضافاً إلى السؤال السابق المرتبط بالنبوة تراوّد الناس أسئلة أخرى، منها: قضية الفقر والغنى، فهل من العدل أن يخلق الله - تعالى - إنساناً في أسرة غنية وأن يخلق إنساناً آخر في بيئة فقيرة؟ وكذلك قضية الصحة والمرض، إلى غيرها من القضايا التي سنعالجها في الفصل الثاني.

١ - محمد الريشهري: فلسفة الوحي والنبوة، ص ١٧٩.

٢ - محمد الريشهري: فلسفة الوحي والنبوة، ص ١٧٩.

بناءً على ما سبقَ وبالمقارنة بين الله -تعالى- والنَّاسِ، هل ما ينطبقُ على النَّاسِ بخصوصِ العدلِ ينطبقُ على الله -تعالى-؟ وبيانُ هذا التَّساؤلِ أَننا إِذا رأينا إنساناً لا يبيِّتُ الأذى للآخرينَ من بني جنسِه، ولا يعتدي على أحدٍ، ويعاملُ أقرانه كما يحبُّ أن يعاملوه، فيرضى لهم ما يرضاه لنفسِه. وَإِذا كان مسؤولاً عن جماعةٍ من النَّاسِ فَإِنَّه يعاملهم بالسَّويَّةِ، وفي حالِ الخلافِ بين طرفينِ فَإِنَّه يناصرُ المظلومَ في وجهِ الظَّالمِ. كلُّ هذا يجعلنا نطلقُ عليه لقبَ (العادل).

على خلافِ ما ذكرنا، فَإِنَّ الإنسانَ الَّذي يعتدي على الآخرينَ ولا يحترمُ حقوقهم، وفي حالِ الخلافِ بين طرفينِ فَإِنَّه يقفُ مع الأقوى دائماً، وبحسبِ ما تقتضيه مصلحته؛ ذلك يجعلنا نطلقُ على هذا الشَّخصِ لقبَ (الظَّالمِ). هذا ما ينطبقُ على العلاقةِ بين الإنسانِ وأخيه الإنسانِ، ولكن هل ينطبقُ هذا الأمرُ على العلاقةِ بين الله -تعالى- والإنسانِ؟ وبعبارةٍ أخرى، هل العدلُ والظلمُ مفهومانِ مختصَّانِ بالبشرِ أم هما مفهومانِ حقيقيَّانِ مرتبطانِ بالله -تعالى- أيضاً؟

إِذا تبنينا الاتجاهَ الأوَّلَ، فَإِنَّنا ننفي العدلَ عن الله -تعالى-، وَإِذا تبنينا الاتجاهَ الثَّاني فَإِنَّنا نثبتُ إمكانيَّةَ الظلمِ على الله -تعالى-. وفي هذا الإطارِ إِذا ما تتبَّعنا الآياتَ القرآنيَّةَ، نجدُ أَنَّها في مواردٍ كثيرةٍ تؤكدُ على العدلِ الإلهيِّ وتنفي الظلمَ عنه تعالى، منها قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ

وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾ [فصلت: ٤٦]

في مقامِ علاقةِ النَّاسِ فيما بينهم، إن استعملَ شخصٌ غرضاً لشخصٍ آخرٍ دونِ إذنه، أو قضمَ من أرضه جزءاً، فإنه يُعتبرُ ظلماً وتعدياً على ملكيةِ الآخرِ الخاصَّةِ. والحفاظُ على الملكيةِ الخاصَّةِ للأفرادِ والجماعاتِ أمرٌ كفلته الشرائعُ السماويةُ عامَّةٌ والشريعةُ الإسلاميةُ خاصَّةً. أمَّا في مقامِ العلاقةِ بين الله -تعالى- والنَّاسِ، هل يكونُ الأمرُ ذاته سارياً على هذه العلاقةِ؟

لا بدَّ من البيانِ هنا، أنه لا توجدُ ملكيةٌ للإنسانِ أيًّا كان في عَرَضِ ملكيةِ الله تعالى، إنّما ملكيةُ الإنسانِ تأتي في طولِ ملكيةِ الله تعالى. فاللهُ -تعالى- هو المالكُ على الإطلاقِ، وما يملكه الإنسانُ هو من بابِ الملكِ الاعتباريِّ وليس الحقيقيِّ، وهو ممَّا يفرضه اللهُ -تعالى- عليه من خزائنه. يقولُ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [المائدة: ١٧].

بناءً عليه، إنَّ أيَّ تصرفٍ لله في العالمِ إنّما هو تصرفٌ في شيءٍ هو منه وله، وليس لأحدٍ بالتسببِ إلى الله -تعالى- أيُّ حقٍّ أو أولويةٍ، فصدورُ الظلمِ من الله -تعالى- غيرٌ واردٍ، ولا يمكننا أن نجدَ أيَّ مصداقٍ من مصاديقِ الظلمِ الإلهيِّ. (١)

المبحث الثاني - أصل مشكلة العدل ودواعي الاختلاف فيها

كانت مسألة العدل الإلهي إلى جانب مسألة الإمامة، من المسائل التي أدت إلى اختلاف المسلمين ونشوء الفرق الإسلامية. ويمكننا إرجاع الخلاف في مسألة العدل إلى أصل ديني، وآخر سياسي.

أولاً - الأسباب الاعتقادية الدينية:

يتمثل الأصل الديني بتعدد تفسيرات الآيات القرآنية المرتبطة بالمسألة، والتي يستوحي منها بعض الاعتقاد بأن العدل أصل من أصول الدين، فيما يستوحي بعض آخر انتفاء كون العدل من أصول الدين.

نلاحظ في القرآن الكريم عدداً من الآيات المرتبطة بالعدل، والتي تبدو لنا في ظاهرها متعارضة؛ فمنها ما يشير إلى أن الإنسان مختار، كقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ومنها ما يشير إلى أن الإنسان مجبر، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]^(١).

مضافاً إلى الآيات القرآنية، هناك عدد من الأحاديث النبوية التي تبدو متعارضة أيضاً. من هذه الأحاديث ما نسب للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عن القدرية:

١ - يأتي تفصيل هذا الكلام في المبحث الأول من الفصل الثاني.

«القدرية مجوس هذه الأمة»^(١). والحديث المروي عن (ابن عباس):
«قال رسول الله: صنفان من أمّتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة
والقدرية»^(٢). هذان الحديثان من الأحاديث التي استندت إليها كلّ فرقة
من الفرق الإسلامية لتتهم الفرق الأخرى المخالفة بأنّها من القدرية، وأنّ
هذه الأحاديث تنطبق عليها. وفي هذا الإطار يرى (الشيخ جعفر السبحاني)
أنّ متني هذين الحديثين يدلّان على أنّهما موضوعان على النبيّ الأكرم،
خصوصاً الحديث الثاني الذي ورد فيه ذكر المرجئة والقدرية معاً، مع
الاختلاف بين القدرية والمرجئة. ومن المعلوم أنّ هذين المصطلحين برزا
بين المسلمين في النصف الثاني من القرن الأوّل الهجريّ عندما اتّهم (معبد
الجهني) وتلميذه (غيلان الدمشقي) بالقدر والارجاء. ومن المستبعد وجود
هذين المصطلحين أو شيوعهما زمن رسول الله ﷺ^(٣).
أُطلقت تسمية القدرية على المعتقدين بأنّ الإنسان مريدٌ لأفعاله قادرٌ
عليها، وعلى رأس هؤلاء، المعتزلة. «والقدرية بهذا المعنى تعني مذهب
حرية الإرادة»^(٤).

١ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٥٠٧.

٢ - محمد بن عيسى الترمذي: السنن، ج ٤، ص ٣٩٦، ح ٢١٤٩.

٣ - جعفر السبحاني: بحوث في الملل والنحل، ص ١١٢.

٤ - عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٦٤٤.

في المقابل، أطلق المعتزلة وغيرهم اسمَ القدرية على المعتقدين بأنَّ الله -تعالى- خلقَ الشرَّ والكفرَ، وعلى رأسِ هؤلاءِ، الأشاعرةُ. يقولُ (أبو الحسن الأشعريُّ) في ذلك: ”زعمتِ القدريةُ أننا نستحقُّ اسمَ القدر، لأنَّا نقولُ: إنَّ الله عزَّ وجلَّ قدرَ الشرَّ والكفرَ، فمن يثبتِ القدرَ كان قدرياً دون من لم يثبتِه“.^(١)

ثانياً - الأسباب الاجتماعية (الثقافية - السياسية):

١ - العوامل الثقافية:

إذا ما درسنا التاريخَ الإسلاميَّ دراسةً موضوعيةً محايدةً، نجد أنَّ العواملَ السياسيَّةَ والثقافيَّةَ تداخلت مع العواملِ الدينيَّةِ، وكان لها تأثيرٌ كبيرٌ على تنوعِ اعتقاداتِ المسلمين وانقسامهم إلى فرقٍ متعدِّدةٍ، مختلفةٍ في عددٍ من الأصولِ، كالإمامةِ والعدلِ.

كان لاختلاطِ المسلمين مع غيرهم من أصحابِ الثقافاتِ والاعتقاداتِ المخالفةِ أثرٌ على الاختلافاتِ العقديَّةِ في ما بينهم، والسببُ في ذلك دخولُ عددٍ من العناصرِ الغريبةِ عن المنظومةِ الإسلاميَّةِ، منها ما كان يهودياً ونصرانياً، ومنها ما كان من أصولٍ فارسيَّةٍ، تأثراً بالمانويَّةِ والزرذشتيَّةِ.

١ - أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص ١٤٥.

يذكر مؤرّخو الفرق والباحثون في تاريخ علم الكلام الإسلامي أنّ عددًا من المسائل التي تناولها المتكلّمون المسلمون تعود أسبابها إلى اختلافهم بأصحاب الديانات الأخرى. ومن هذه المسائل مسألة الكلام الإلهي التي أثيرت فيها النقاشات بين المسلمين والنصارى أولاً، وبين المسلمين أنفسهم ثانياً. وأدى هذا الأمر إلى الخلاف في طبيعة الكلام الإلهي، هل هو حادث أم قديم، ومن أسباب ذلك قول الله - تعالى - عن المسيح: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتُهُ لَقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: 1٧١]، وفي المقابل اعتقاد النصارى بأنّ المسيح إله ابن إله؛ وإذا اعتقدنا بأنّ الكلام الإلهي قديم صحّ أنّ المسيح إله.

من المسائل الأخرى التي كانت موضع جدل بين المسلمين مسألة القدر، والتي اختلفوا فيها بين قائل بالاختيار وقائل بالجبر. وكان لأهل الكتاب الذين دخلوا في الإسلام دورٌ في هذه القضية، من أمثال (وهب بن منبه) الذي روج لعقيدة الجبر، والشاهد على ذلك رواية (حماد بن سلمة) عن (أبي سنان) أنّه قال: "سمعنا وهب بن منبه قال: كنت أقول بالقدر حتى قرأت بضعة وسبعين كتاباً من كتب الأنبياء في كلها: من جعل لنفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر، فتركت قولي"^(١). والمراد من قوله بالقدر ليس

تقدير الله، بل المراد القول بالاختيار والمشية للعبد^(١).

٢- العوامل السياسية:

لقد كان للعوامل السياسية دورٌ في نشر عقيدة الجبر، خصوصاً في العهد الأموي؛ إذ استغلَّ الحكَّامُ الأمويون هذه المسألة لتثبيت حكمهم، وتبرير أفعالهم السيئة التي فيها كثيرٌ من الظلم والجور بحق الرعية. واستعانوا على ذلك بالرواة والمحدثين الذين ألقوا لهم الروايات التي تؤيد طريقتهم في الحكم وتخدم مصالحهم.

عمل الحكَّامُ الأمويون على تكريس عقيدة الجبر، لينسبوا كل ما يقومون به من ممارسات سيئة إلى الله تعالى. واستناداً إلى هذا المبدأ برَّرَ (معاوية) اختيار ابنه (يزيد) للحكم من بعده. وينقل المؤرخون ما قاله (معاوية) لـ (عبد الله بن عمر) حين استنكر بيعته (يزيد) في الحكم؛ قال له: "يا عبد الله بن عمر قد كنتَ تحدثنا أنك لا تحبُّ أن تبيتَ ليلةً وليس في عنقك بيعه جماعة، وأنَّ لك الدنيا وما فيها، وإنِّي أحذرك أن تشقَّ عصا المسلمين، وتسعى في تفريق ملئهم، وأن تسفك دماءهم، وإنَّ أمرَ يزيد قد كان قضاءً من القضاء وليس للعباد خيرةٌ من أمره"^(٢).

١ - جعفر السبحاني: بحوث في الملل والنحل، ص ٩١.

٢ - ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦١ - ١٦٢.

وفي هذا الإطار، ينقلُ القاضي (عبد الجبَّار) المعتزلي عن شيخه (أبي عليّ الجبَّائي) قوله: "إنَّ أوَّلَ من قالَ بالجبر وأظهرهُ معاويةُ، وأنَّه أظهرَ أنَّ ما يأتيه بقضاءِ الله ومن خلقه، ليجعله عذراً في ما يأتيه، ويوهم أنَّه مصيبٌ فيه، وأنَّ الله جعله إماماً وولاه الأمرَ، وفسى ذلك في ملوكِ بني أمية".^(١) وينقلُ المؤرِّخون عن (يزيد الثاني) أنَّه جعل عند استلامه السلطة أربعينَ شيخاً يؤيِّدون أنَّه ليس على الخليفة أن يحاسبَ أمامَ الله على أفعاله. كما يُنقل عن (الوليد الثاني) اعتذاره - باعتباره مطالباً بالعرش - عن خطاياها، معتبراً إياها مشيئةَ الله.^(٢)

لم يكتفِ الأمويُّون منذ (معاوية) بالقوَّة لبيسطِ سلطتهم وأخذ البيعة من الناس بالقهر، ويصف الدكتور (أحمد محمود صبحي) (معاوية) بأنَّه "لم يكن يدعم ملكه بالقوَّة فحسب، ولكن بأيدولوجيةٍ تمسّ العقيدة في الصميم، فلقد كان يعلن في الناس أنَّ الخلافة بينه وبين عليٍّ قد احتكما فيها إلى الله، وقضى الله له على عليٍّ، وكذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز أعلن أنَّ اختيارَ يزيد للخلافة كان قضاءً من القضاء وليس للعبادِ خيرةٌ في أمرهم... ولقد كان معاوية يعلن أثناء ولايته في عهد عثمان أنَّ المالَ مألٌّ الله لا مالَ المسلمين ليحتجن هذه الأموال

١ - القاضي عبد الجبَّار: المغني، ج ٨، ص ٤.

٢ - جوزيف فان إس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة،

ويحتجزها لنفسه، كما كان يستند في إقامة ملكه إلى أيديولوجية مستمدة من نظرية التفويض الإلهي والحق الديني للملوك^(١).

عمل الحكام الأمويون على توظيف الفقهاء والمحدثين ليكونوا في خدمة السلطة، وفي هذا الخصوص يقول (فان إس - Josef Van Ess): إن أبرز فقهاء العصر الأموي، هم: (غيلان الدمشقي)، و(الجعد بن درهم)، و(الجهم بن صفوان)، و(الحسن البصري)، كانوا موظفين لدى الدولة. ولم يكن توظيف هؤلاء - على ما يرى (فان إس) - إلا محاولة لخلق إكليروس^(٢). ومن المعلوم أنه لا وجود لنظام الإكليروس في الإسلام، وأن مصطلح (رجال الدين) ليس إسلامياً؛ ففي المنظومة الإسلامية علماء لديهم معرفة دينية وليس رجال الدين فوق المساءلة والمحاسبة.

المبحث الثالث - العدل الإلهي لدى الشيعة الإمامية

اختلف المسلمون في قضية العدل بين من يعتقد أن العدل من أصول الدين وبين من لا يعتقد ذلك، وفي هذا المبحث نبين حقيقة العدل وموقعيته من المنظومة الاعتقادية للشيعة الإمامية، والفرق بينهم وبين سائر الفرق في المسألة.

١ - أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، ص ٣٣٤.

٢ - جوزيف فان إس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة،

أولاً - العدلُ أصلٌ من أصولِ الإمامية:

يعتقد الشيعةُ الإماميةُ أنَّ العدلَ أصلٌ من أصولِ الدينِ إلى جانبِ الأصولِ الأخرى (التوحيد - النبوة - الإمامة - المعاد)، وهذا الأصلُ متفرعٌ عن التوحيد. كما يعتقد الشيعةُ الإماميةُ أنَّ من صفاتِ الله - تعالى - الثبوتيةُ الكماليةُ أنَّه عادلٌ، ليس في حكمه جورٌ، وله أن يثيبَ المطيعين على طاعاتهم ويعاقبَ المسيئين على إساءاتهم.

لا يختلف الشيعةُ الإماميةُ مع من خالفهم، كالأشاعرةُ، في نسبةِ العدلِ إلى الله، ولكن الاختلافَ في ما إذا كان العقلُ مستقلاً عن النصوصِ الدينية في الوصولِ إلى ضوابطِ تحكُّمِ الأفعالِ، لا سيما الأفعالِ الإلهيةِ، ويحكمُ على أساسها بضرورةِ القيامِ بهذا الفعلِ أو الامتناعِ عن ذلك الفعلِ، أم أنه لا يمكن التوصلُ إلى هذه الأحكامِ إلا من خلالِ الوحي؟ يعتقد الشيعةُ الإماميةُ أنَّ العقلَ قادرٌ على أن يدركَ الحسنَ والقبحَ في الأشياءِ، وذلك بخلافِ الأشاعرةِ الذين ذهبوا إلى أنَّ العقلَ عاجزٌ عن ذلك، وأنَّ مرجعَ الحكمِ في ذلك إلى الشرعِ. ولبیانِ المسألةِ يمكن طرحُ مثالِ حرمةِ الخمر؛ فبناءً لمعتقدِ الإماميةِ يمكن للعقلِ أن يدركَ القبحَ في الخمرِ، وأنَّ الله - تعالى - حرَّم الخمرَ لقبحه وضرره، أمَّا بالنسبةِ إلى الأشاعرةِ حرمةُ الخمرِ لا يمكن إدراكها إلا من خلالِ الشرعِ؛ أي أنَّ الخمرَ حرامٌ لأنَّ الشارعَ حرَّمه، ولا دخلٌ للعقلِ في ذلك، ولولا نهْيِ الشارعِ عن

الخمير لما كانت فيه حرمةً. والحسن لديهم ليس حسناً في ذاته ولا قبيحاً في ذاته، وهم يعتقدون أن "جميع قواعد الشرع تدل على أن الحسن ما حسنه الشرع وجوزّه وسوّغه".^(١)

ساق علماء الإمامية عدد من الأدلة على الحسن والقبح العقليين، منها أن العقلاء جميعاً يمدحون من يردّ الوديعة إلى أهلها، ويذمون الظالم. ومنها الحجج الآتية:

١. حكم كثير من العقلاء بحسن الأشياء وقبحها، مثل الملاحظة والبراهمة في الهند.
٢. عدم علمنا بقبح الأشياء وحسنها عقلاً يؤدي إلى عدم علمنا بها شرعاً، فإننا لو لم نعلم قبح الكذب عقلاً ونهانا الله -تعالى- عن فعل شيء لأنه قبيح، لجوزنا عليه الكذب؛ لأننا لا نعلم بأنه حكيم لا يفعل القبيح.
٣. إن علمنا ضروري بوجود شكر المنعم، وقبح كفران النعمة.
٤. إن معرفة الله -تعالى- واجبة، وليس الوجود من ناحية السمع؛ لأن معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجب، ويستحيل معرفة الإيجاب قبل معرفة الموجب.

١ - أبو بكر الباقلاني: الإنصاف في أسباب الخلاف، ص ٥٠.

٥. إنّ النظر واجبٌ، ولكن ليس لناحية السمع؛ وإلّا لزم إفحامُ الأنبياء؛ لأنّ النبيّ إذا أمرنا بشيءٍ يمكنُ للمكلّف أن يقول له: أنا لا أتبعك حتى أعرف صدقك، ولا يمكن أن أعرف صدقك إلاّ بالنظر، ووجوبُ النظر لا يثبت إلاّ بقولك، وقولك لم يثبت أنّه حجةٌ، فلا يستطيعُ النبيّ الإجابة؛ لذلك هو واجبٌ بالعقل^(١).

في معتقد الإمامية إنّ أفعال الله - تعالى - كلّها حكمة و صواب، وذلك بخلاف الأشاعرة الذين يرون أنّ الأفعال القبيحة يمكن صدورها من الله - تعالى -^(٢). كما يؤمن الإمامية بجميع قضاء الله؛ لأنّ كلّ ما يقضيه حقّ، وذلك بخلاف الأشاعرة الذين لا يؤمنون بجميع قضاء الله؛ لأنّه قضى الكفر والمعاصي والفواحش^(٣). كما ترى الإمامية والمعتزلة أنّ الله لا يجوز أن يعاقب الناس إلاّ على ما فعلوه.

يعتقد الشيعة الإمامية أيضاً، أنّ الله - تعالى - يفعل لغرض ومصصلحة، ولا يدخل في فعله العيب. ويمكن الاستدلال على ذلك بدليلين:

-
- ١ - الحسن بن يوسف الحلّي: مناهج اليقين، ص. ٣٥٨ - ٣٥٩؛ الحسن بن يوسف الحلّي: الرسالة السعدية، ص. ٥٤ - ٥٥.
 - ٢ - الحسن بن يوسف الحلّي: نهج الحقّ وكشف الصدق، ص ٧٣.
 - ٣ - الحسن بن يوسف الحلّي: نهج الحقّ وكشف الصدق، ص ٧٣.

نقلِيَّ وَعَقْلِيَّ، ويتجلَّى الدليل النقلِيَّ في قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظُنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: ٢٧]، أمَّا الدليل العقليُّ فهو أنه لو لم يكن فعل الله -تعالى- لغرض، لزم أن يكون عبثًا، والعبث قبيح لا يتعاطاه الحكيم^(١).

الله -تعالى- قادر على فعل الحسن وترك القبيح، وهو لا يفعل القبيح ولا يخلُّ بواجب، وقد أورد العلامة الحلِّيُّ على ذلك أدلَّة، منها: «أنَّ له [الله] صارفًا عن القبيح وداعيًا إلى الحسن، وهو قادر عليهما، أمَّا وجود الصارف، فلاَّته عالم بقبيح القبح مع غناه عنه. وهذان يوجبان عدم القبيح. وأمَّا وجوب الداعي فلاَّ الحسن كافٍ في إرادة المرید له إذا خلا عن جهات المفسدة. وأيضًا، لو جاز له أن يفعل القبيح، لجاز له أن يظهر المعجزة على يد الكذابين»^(٢). فالله -تعالى- عالم بالقبيح ولكنه غير مفتقر إلى القبيح حتَّى يفعلهُ، ولا متضرر من فعل الحسن حتَّى يتركهُ. إذا كان الله -تعالى- يفعلُ القبيح، فهذا الفعلُ يشيرُ إلى احتمالاتٍ، منها:

١. أنه غيرُ عالمٍ بالقبيح، وهذا نقصٌ في ذاتِ اللهِ تعالى.

١ - المقداد السيوري: النافع في يوم الحشر، ص ٧١.

٢ - الحسن بن يوسف الحلِّي: مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٣٧٥.

٢. أنه - تعالى - عالمٌ بالقيح ولكنه مجبورٌ عليه، أو محتاجٌ إليه، وهذا نقصٌ في إرادة الله - تعالى - وقدرته.
٣. أن يكون عالمًا بالقيح ويفعله لا لاحتياجٍ أو جبرٍ، ويكون فعله في هذه الحال عبثيًا.

ثانيًا - العدلُ في التراثِ الروائيِّ لأهلِ البيتِ (عليهم السلام):

يزخرُ تراثُ أهلِ البيتِ بكثيرٍ من الرواياتِ والأحاديثِ التي تتناولُ موضوعَ العدلِ، وفي هذا الإطارِ سنشيرُ إلى بعضٍ من هذه الأحاديثِ مع توضيحِ دلالاتها.

وردَ عن الإمامِ عليِّ (عليه السلام) أنه قال: "إذا كانَ زمانُ العدلِ فيه أغلبُ من الجورِ، فحرامٌ أن يظنَّ بأحدٍ سوءًا حتى يعلمَ ذلكَ منه، وإذا كانَ زمانُ الجورِ فيه أغلبُ من العدلِ، فليسَ لأحدٍ أن يظنَّ بأحدٍ خيرًا حتى يبدو ذلكَ منه"^(١).

والمرادُ من هذا الحديثِ أنَّ المجتمعَ حينما يكونُ مجتمعَ العدلِ، فإننا لا يجبُ أن نظنَّ بأحدٍ إلا خيرًا، أمَّا إذا كانَ المجتمعُ مجتمعَ الظلمِ، فمن الحكمةِ ألا نظنَّ بأحدٍ خيرًا قبلَ التثبتِ من ذلكِ.

١ - هادي النجفي: موسوعة أحاديث أهل البيت، ج ٧، ص ١١٩.

عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «العدل أقوى أساس»^(١). فالعدل هو الأساس المتين الذي يقوم عليه المجتمع المثالي، المترابط وغير المفكك. ومن دون هذا الأساس تتفكك روابط المجتمع وتنحل عراه، ويتحوّل أفراده إلى مجموعات متناحرة. وعنه أنه قال: «العدل أفضل السياستين»^(٢).

فلسياسةُ إمّا أن تكونَ سياسهَ الظلمِ وإمّا أن تكونَ سياسهَ العدلِ؛ إمّا سياسهَ الظلمِ فهي مذمومهٌ في المنظومه الإسلاميّه، وذلك في كثير من الآيات القرآنيّه والأحاديث النبويّه؛ يقولُ تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧]، كما وردَ عن الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله أنه قال: «بينَ الجنّةِ والعبدِ سبعُ عقابٍ، أهونها الموتُ، قالَ أنسٌ: قلتُ: يا رسولَ الله فما أصعبُها؟ قالَ: الوقوفُ بينَ يدي الله عزّ وجلّ إذا تعلقَ المظلومونَ بالظالمينَ»^(٣). وأمّا سياسهَ العدلِ فهي السياسهَ المحمودهَ والمطلوبهَ إسلاميّا لا بل إنسانيّا.

عن الأمير عليه السلام أيضاً، أنه قال: «جعلَ الله سبحانه العدلَ قواماً للأنام،

١ - هادي النجفي: موسوعة أحاديث أهل البيت، ج ٧، ص ١١٩.

٢ - هادي النجفي: موسوعة أحاديث أهل البيت، ج ٧، ص ١١٩.

٣ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٢، ص ١٧٧١.

وتزيهًا من المظالم والآثام، وتسنيةً للإسلام»^(١). فبناءً لما ورد في هذا الحديث، فإن أمور الناس لا تستقيم إلا من خلال وجود العدل الاجتماعي، وذلك يتجلى من خلال وجود الوازع الذي يمنع أفراد المجتمع من أن يجور أحدهم على الآخرين. كما أن تحقق العدل عاملٌ مساعدٌ على انتشار رقة الإسلام وتوسعه، خاصةً إذا ما وجد الباحثون عن العدل ضالتهم في الإسلام.

عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضًا، في مقام تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠] قال: «العدل الإنصاف والإحسان التفضل»^(٢). وتتعدّد مصاديق الإنصاف، ومن أبرزها أن يرضى لغيره ما يرضاه لنفسه، وأن يعامل الناس بمثل ما يحب أن يعاملوه.

في مقام الارتباط بين التوحيد والعدل، ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان حقيقة التوحيد والعدل قوله: «التوحيد ألا تتوهمه والعدل ألا تتهمه»^(٣). فالتوحيد والعدل هما ركنا علم الكلام بتعبير (ابن أبي الحديد المعتزلي) الذي أبان المقصود من هذين الركنين بقوله: «ومعنى قوله: (ألا تتوهمه) أي ألا تتوهمه جسمًا أو صورةً أو في جهةٍ مخصوصةٍ،

١ - هادي النجفي: موسوعة أحاديث أهل البيت، ج ٧، ص ١١٩.

٢ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٣، ص ١٨٤٠.

٣ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص ٧٥٥، رقم الحديث ٤٦٤.

أو مالئاً لكلِّ الجهاتِ كما ذهبَ إليه قومٌ، أو نوراً من الأنوارِ، أو قوَّةً ساريةً في جميعِ العالمِ كما قاله قومٌ، أو جنساً من الأعراضِ التي تحلُّ الحالَ أو تحلُّ المحلَّ... فمتى توهم على شيءٍ من هذا فقد خولفَ التوحيد... وأمَّا الركنُ الثاني وهو (الألّا تتهمه) أي ألّا تتهمه في أنّه أجبرك على القبيحِ ويعاقبك عليه، حاشاه من ذلك، ولا تتهمه في أنّه مكنَ الكذابينَ من المعجزاتِ فأضلَّ بهم الناسَ، ولا تتهمه في أنّه كلّفك ما لا تطيقه، وغير ذلك من مسائلِ العدلِ التي يذكرها أصحابنا مفصّلاً في كتبهم، كالعوضِ عن الألمِ فإنّه لا بدّ منه، والثوابِ على فعلِ الواجبِ فإنّه لا بدّ منه، وصدق وعده ووعيده فإنّه لا بدّ منه»^(١).

عن الإمامِ الصادقِ (عليه السلام) أنّه قال: «إنّ النَّاسَ يستغنون إذا عدلَ بينهم، وتنزلُ السماءُ رزقها، وتخرجُ الأرضُ بركتها بإذنِ اللهِ تعالى». ^(٢) وفي هذا الحديثِ إشارةٌ إلى العدلِ الاجتماعيِّ؛ أي عدلُ الإنسانِ مع أخيه الإنسانِ، وإشارةٌ إلى عدلِ الإنسانِ مع اللهِ -تعالى- من خلالِ قيامه بواجباته تجاهه -تعالى-. ومن نماذج ذلك، الاستغفارُ الذي يكفّلُ نزولَ الرزقِ والخيرِ الوفيرِ، يقولُ تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ [نوح: ٩ - ١٠]

١ - ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ٣، ص ٥٦٨.

عن الإمام الصادق (عليه السلام) أيضاً، أنه سُئِلَ عن صفةِ العدلِ من الرجلِ، فقال: «إذا غَضَّ طرفُهُ عن المحارمِ، ولسانُهُ عن المآثمِ، وكفُّهُ عن المظالمِ»^(١). فإذا لم يحجب الإنسانُ بصرَهُ عن النظرِ إلى ما حرّمَ اللهُ رؤيته من الآخرين، أو أطلقَ العنانَ لسانَهُ لذكرِ عيوبِ الآخرين أو ذكرِ ما ليس فيهم، فإنّ في ذلك ظلماً منه واعتداءً على الآخرين.

عن الإمام الصادق (عليه السلام) ما رواه (الشيخ الصدوق) أنه قال بخصوصِ التوحيدِ والعدلِ: «أمّا التوحيدُ فالأُ تجوزُ على ربِّك ما جازَ عليك، وأمّا العدلُ فالأُ تنسبُ إلى خالقك ما لامك عليه»^(٢). فالتوحيدُ يعني إيمانَ الإنسانِ بأنَّ اللهَ لا يشبههُ المخلوقين؛ فهو ليس بجسمٍ ولا متحيّزٍ، أو محدودٍ بحدودِ الزمانِ والمكانِ. وأمّا العدلُ فهو الاعتقادُ أنّ ما حرّمهُ اللهُ -تعالى- على الإنسانِ وأنذره بالعقابِ على الإتيانِ بمثله، ممتنعٌ عليه -تعالى-؛ فاللهُ -تعالى- حكمٌ عدلٌ لا يظلمُ أحداً من مخلوقاته، وهو سبحانه و-تعالى- لا يعتدي على أهلِ مملكته.

ثالثاً - استنتاجات:

بناءً على ما جرى بيانه في الفصل الأول، واستناداً إلى أحاديث

١ - الميرزا النوري: مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ٣١٧.

٢ - محمد بن علي الصدوق: التوحيد، ص ٩٣.

النبي ﷺ وأهل بيته (عليهم السلام)، يمكننا أن نستنتج الآتي:

١. العدلُ من صفاتِ الأفعالِ وليس من صفاتِ الذاتِ (١)؛ لأنَّ معناه أنَّ الله منزَّهٌ عن فعلِ القبيحِ، أو الإخلالِ بالواجبِ، أو الإتيانِ بما ينهى عنه الناسُ من الأفعالِ المذمومةِ التي تدلُّ على ظلمٍ صادرٍ من صاحبها.

٢. ارتباطُ العدلِ بالتوحيدِ والنبوةِ والإمامةِ والمعاد؛ لأنَّ عدمَ الاعتقادِ بالعدلِ الإلهيِّ يتنافى مع التوحيدِ؛ فالظلمُ الصادرُ منه -تعالى- يدلُّ على الاحتياجِ والضعفِ، على قاعدة أنَّ من يحتاجُ إلى الظلمِ هو الضعيفُ. وارتباطُ العدلِ بالنبوةِ من بابِ أنَّه من الظلمِ على الله -تعالى- أن يحاسبَ الناسَ على أفعالهم، من دون أن يرسلَ لهم الأنبياءَ والرسلَ الذين يرشدونهم إلى طريقِ الصوابِ. ومن عدله أيضاً أن يحفظَ الرسالةَ من الضياعِ والتشويهِ والتحريفِ، بأن يجعلَ أوصياءَ

١ - تنقسم الصفات الإلهية إلى صفات ذاتية وصفات فعلية، أما الذاتية فهي المنتزعة من الذات الإلهية باعتبارها واجدة لنوع من الكمالات، ومن أبرزها الحياة والعلم والقدرة، وأما الفعلية فهي المفاهيم المنتزعة من نوع علاقة بين الله تعالى ومخلوقاته، ومن هذه الصفات الخالقية والرازقية. للتوسع انظر: محمد تقي مصباح اليزدي: دروس في العقيدة الإسلامية، ج ١، ص ٩٤.

للنبيّ يحفظون رسالته. وارتباطُ العدلِ بالمعاد من باب أنّه من الظلم على الله -تعالى- أن يكلفَ الإنسانَ بالطاعة عبثاً، أو أن يكلفه بالطاعة فيلتزم بها، ومن ثمّ يدخله النار، أو أن يمتنع عن الالتزام بها، فيدخله الجنّة.

٣. لا يعني الاعتقادُ بعدلِ الله -تعالى- تقييدَ الأفعالِ الإلهيةِ والحدّ من حرّيته؛ فالله -تعالى- حرٌّ وقادر، ولكن لا يعني ذلك أنّ القادرَ بالضرورة يفعلُ كلَّ ما يقدرُ عليه. كما يجب التنبيهُ إلى أنّ القدرةَ تتعلّقُ بالممكنات؛ فقدرَةُ الله -تعالى- المطلقة لا تعني أنّه قادرٌ على خلقِ إلهٍ آخر، أو خلقِ الابنِ قبل أبيه؛ وذلك لا يعني أنّ الضعفَ في القادر، بل الضعفُ في المقدور.

٤. لا يعني وجودُ التفاوتِ بين الخلائقِ وعدمُ المساواةِ انتفاءَ العدلِ الإلهيِّ، وفي هذا الإطار يجب تمييزُ العدلِ عن المساواة؛ فالعدلُ هو إعطاءُ كلِّ ذي حقٍّ حقّه. فإذا أعطى المعلمُ الطلابَ المجتهدينَ والمقصرينَ الدرجةَ نفسها، فإنّ في ذلك مساواةً، ولكنّه بخلافِ العدل؛ فالمساواةُ في هذه الحال تحبطُ المجتهدَ، وتمنعُ المقصرَ من أن يجتهد.

٥. أثارَ وضعُ الأحاديثِ المنسوبةِ إلى الرسولِ الأكرم صلّى الله عليه وآله في

تحريف مفهوم العدل. وقد تناول عددٌ من علماء التاريخ الإسلامي قضية الأحاديث الموضوعية، وقسموها إلى قسمين: الإسرائيلية، وهي من وضع بعض اليهود الذين دخلوا في الإسلام؛ والأمويات، وهي الأحاديث التي وضعت بإيعاز من الحكام الأمويين، والهدف منها تبرير أفعالهم وتثبيت سلطانهم.

من نماذج هذه الأحاديث الآتي:

أ. ما رواه (مسلم) عن (أبي هريرة) عن النبي أنه قال: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني".^(١) وفي هذا الحديث الموضوع تكريس لجور الحاكم، وسكوت الناس عنه وخضوعهم له.

ب. ما رواه (مسلم) عن (زيد بن وهب) عن (عبد الله) أنه قال: "قال رسول الله: إنها ستكون بعدي أثره تنكرونها. قالوا: يا رسول الله: كيف تأمر من أدرك منّا ذلك؟ قال: تؤدّون الحق الذي عليكم، وتسالون الله الذي لكم".^(٢) وهذا الحديث

١ - مسلم النيسابوري: كتاب الإمارة من صحيح مسلم، ص ١٧.

٢ - مسلم النيسابوري: كتاب الإمارة من صحيح مسلم، ص ٢٢.

يعارضُ صريحَ القرآن، كما يعارضُ أحاديثَ نبويَّةٍ أُخرى تحثُّ على الخروجِ على الحاكمِ الظالم؛ منها ما روي عن الإمام الحسين (عليه السلام) أنه قال: «من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرمِ الله، ناكثاً لعهدِ الله، مخالفاً لسنةِ رسولِ الله، يعملُ في عبادِ الله بالإثمِ والعدوان، ثم لم يغيِّرْ بقولٍ ولا فعلٍ، كان حقيقاً على الله أن يدخله مدخله»^(١).

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ٣٨٢.

الفصل الثاني

مباحث في العدل الإلهي

بعد أن اتَّضح معنى العدلِ والمناشئِ المختلفةِ الثقافيَّةِ والاجتماعيَّةِ والسياسيَّةِ لرواجِ البحثِ حولَ العدلِ الإلهيِّ، سنحاولُ في هذا الفصلِ تسليطَ الضوءِ على المباحثِ التفصيليَّةِ المتعلِّقةِ بمسألةِ العدلِ الإلهيِّ في التراثِ الكلاميِّ الفلسفيِّ.

المبحثُ الأوَّل - الجبرُ والاختيار

مسألةُ الجبرِ والاختيارِ كانت ولا تزالُ من المسائلِ الخلافيةِ التي اختلفت حولها الفرقُ الإسلاميَّة، فضلاً عن أنَّها من المسائلِ التي يمكن أن تواجهَ أيَّ إنسانٍ مسلماً كان أم غيرَ مسلم. وهي مرتبطةٌ بقضيَّةِ المصيرِ، التي لم تُطرح من الجانبِ الدينيِّ فقط، بل طُرحت فلسفيًّا أيضاً.

يعالجُ هذا المبحثُ قضيَّةَ الجبرِ والاختيارِ، مبيِّناً حقيقةَ الجبرِ والاختيارِ، ومشيراً إلى مختلفِ الأسئلةِ التي يمكن أن تُثارَ في هذا الخصوصِ، وموقفَ الشيعةِ الإماميَّةِ من هذه القضيَّةِ.

أولاً - حقيقة الجبر والاختيار:

ترتبط المسألة - على ما بيّناه سابقاً - بالقضاء والقدر، وقد انقسم المسلمون إزاء هذه القضية إلى فريقين:

الفريق الأول يعتقد بحتمية القضاء والقدر الإلهي، وأن هذا القضاء الإلهي شاملٌ لكل ما في الوجود، بما فيه الإنسان، وبالتالي تنتفي إرادة الإنسان وقدرته على الفعل، وهذا مذهب (الجبرية).

أما الفريق الثاني، وبهدف مواجهة الجبرية، فقد وصل إلى حدّ إنكار القضاء والقدر، والاعتقاد بالحرية الإنسانية، وأنّ الإنسان خالق لأفعاله، حسنّها وقيحها، وأنه على ذلك يُثاب أو يُعاقب، وهذا مذهب (الاختيار). تُستعمل الجبرية في الفلسفة بمعنى الحتمية، وتعني أن «أحداث الطبيعة إنّما تقع وفق قوانين حتمية كلية ودقيقة، وطالما أنّ الطبيعة تسير وفق قوانين جبرية أو حتمية، فإنّ التنبؤ بما سيقع ممكن إذا أمكننا أن نحيطَ علمًا بما هو واقع الآن... فالكونُ يعملُ وفق آليّة، أو أنّ الآليّة (Mechanism) هي طابعُ الوجود».^(١)

أما عند المتكلمين المسلمين فتعني الجبرية إسناد كل أفعال العبد إلى الله؛ وهذا ما يُصير الإنسان جمادًا لا إرادة له ولا اختيار. وقد قسّم

١ - عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص. ٢٤٧

(الشهرستاني) الجبريَّة إلى أصناف، منها: «الجبريَّة الخالصة: هي التي لا تُثبتُ للعبدِ فعلاً ولا قدرةً على الفعلِ أصلاً. والجبريَّة المتوسطة: هي التي تُثبتُ للعبدِ قدرةً غيرَ مؤثرةٍ أصلاً».^(١)

يأتي مذهبُ الحرِّيَّة والاختيارِ في مقابلِ الجبريَّة، ويعتقدُ أصحابُ هذا المذهب أن للإنسان الحرِّيَّة الكاملة لاختيارِ فعله، وليس للإرادة الإلهيَّة أيُّ دورٍ في ذلك. والإنسانُ حرٌّ قبل أن يفعلَ الفعل، وإلا لا معنى لحرِّيَّته. وفي هذا الخصوص: «قال (بشر بن المعتمر): إنَّ استطاعةَ الإنسانِ على الاختيارِ الحرِّ هي فيه قبل الفعلِ ومع الفعل. وقال (أبو الهذيل العلاف): بل الإنسانُ حرٌّ وغيرُ مُجبرٍ قبل أن يفعل، فإذا فعل لم يعد حرّاً. وقال (النظام): إنَّ الإنسانَ إذا لم يستطع أن يختارَ ويفعلَ في حرِّيَّة فإنَّما لآفةٍ قد دخلت على استطاعته».^(٢)

١ - أدلَّةُ القائِليْن بالجبر:

أ - الأدلَّةُ العقليَّة:

● ليس للإنسان قدرةً على الفعل؛ لأنَّ العبدَ لو كان مؤثراً بقدرته - واللهُ - تعالى - قادرٌ على كلِّ مقدورٍ - لاجتماعِ قادرانِ على مقدورٍ واحدٍ. وقد ردَّ

١ - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٨٥.

٢ - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٩٣.

(العلامة الحلبي) على هذا الدليل مبيّنًا بطلان المقدم والتالي.
وأما بطلان التالي فمن وجوه: أن يقع ذلك المقدور بكل واحد على
الانفراد، أو بالجميع، أو بأحدهما، أو بلا واحد منهما.
وكل الاحتمالات باطلة:

■ لاستلزامه عدم وقوعه بكل واحد منهما؛ إذ يقتضي وقوعه
بكل واحد منهما استغناءه عن الآخر.

■ لأن كل واحد منهما في هذه الحال لا يكون قادرًا على
إيجاده، ولا يكون واقعًا به بل بالمجموع - مع فرضه قادرًا -
وهذا خلف.

■ لأنه يستلزم المطلوب، وهو كون أحدهما غير قادر، فيبقى
القادر واحدًا.

■ حكمه حكم الثالث.^(١)

● كل فعل ما لم يجب لم يوجد. والفعل الخارجي من حيث هو ممكن
يحتاج إلى علة في مقام الوجود، وهذه العلة هي الإرادة وهي غير اختيارية.
الجواب عن ذلك: إن هذه القاعدة تتحقق في الممكنات الخارجة عن
اختيار الإنسان، كإحراق النار الذي يحتاج في وجوده إلى المؤثر.

١ - الحسن بن يوسف الحلبي: كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص ٢٣٢.

أمَّا الأفعال الاختياريَّةُ التي تقع تحت قدرة الإنسان، فهي لا تحتاج في وجودها إلى أن تكون واجبةً بل هي تحتاج فقط إلى فاعل؛ لأنَّ الفعلَ الاختياريَّ بلا فاعلٍ محال. (١)

● إذا تعلَّقت الإرادةُ الأزليَّةُ (٢) بوجودِ الفعل من العبد أو بعده، فإنَّما أن يكون ما في الخارج على طبقها، فلا أثر لاختيارِ العبد وعدمه. وإنَّما أن يكون ما في الخارج على خلافِ الإرادةِ الأزليَّة، وبذلك تغلبُ إرادةُ العبد إرادةَ اللهِ الأزليَّة، فيلزم أن ننسبَ العجزَ إلى الله تعالى.

الجوابُ عن ذلك: إنَّ الإرادةَ الأزليَّة، مضافاً إلى الأفعالِ الاختياريَّةِ الصادرةِ من العبد، لا تمسُّ بوجودِ هذه الأفعالِ أو عدمها؛ فالله -تعالى- هو الذي منحَ الإنسانَ قدرةً على الفعل وعدمه، وأوضحَ له طريقَ الصوابِ وطريقَ الخطأ، لقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠].

والإنسانُ هو الذي يختارُ سلوكَ أحدِ الطريقتين، ويفعلُ هذا الفعلَ تارةً ويتركه تارةً أخرى، وكلُّ ذلك باختياره وإرادته، ولا دخلٌ للإرادةِ الأزليَّةِ في ذلك أصلاً. (٣)

١ - أبو القاسم الخوئي: مصابيح الأصول، ج ١، ص ٢٠٤.
٢ - يرى (السيد الخوئي) أنَّ إسنادَ صفةِ الأزليَّةِ إلى الإرادة من باب التسامح؛ لأنَّه يعتقد أنَّ الإرادة من صفات الأفعال لا من صفات الذات.
٣ - أبو القاسم الخوئي: مصابيح الأصول، ج ١، ص ٢٠٧.

● إِنَّ تَعَلُّقَ الْعِلْمِ الْأَزَلِيِّ لِلَّهِ -تعالى- بِأَفْعَالِ عِبِيدِهِ يَقْتَضِي اسْتِحَالَةَ أَنْ يَصْدَرَ مِنَ الْعَبْدِ خِلَافَ مَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ -تعالى-؛ فلو صدر غيرُ المعلومِ أزلًا، يعني أَنَّ الصَّادِرَ مَجْهُولٌ أزلًا مِنْ قَبْلِ اللَّهِ تَعَالَى.

الجوابُ عن ذلك: إِنَّ عِلْمَ اللَّهِ -تعالى- لا يَرْتَبِطُ بِالْإِرَادَةِ التَّكْوِينِيَّةِ لِلْفِعْلِ، وليس هو عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ، وتعلُّقه بالفعل هو من بابِ انكشافِ الواقعِ، وهو بهذا المعنى لا ينافي الاختيار؛ لأنَّه لا يتعلَّقُ إلَّا بما يختاره العبدُ فيفعله^(١).

ويمكننا أن نقرب ذلك بمثال: أَنَّ المَعْلَمَ قد يعلم في بعض الأحيان ما هي النتيجة التي سيحصلها الطالبُ في الامتحان قبل خضوعه فعليًا للاختحان، من خلال مراقبته لمسيرة تعلُّم هذا الطالب. وبناءً عليه، فإنَّ عِلْمَ المَعْلَمِ المسبقَ ليس سببًا في نجاح الطالب أو رسوبه.

● ينطلق المعتقدون بالجبر من المبدأ القائل: لا مؤثِّر في الوجود إلَّا اللهُ، وهذا بمقتضى سلطنته المطلقة. ولو كان هناك مؤثِّرٌ ومتصرفٌ في الكون غيرُ اللهِ تعالى، لكان شريكًا له، وليس للعبد أن يكون مؤثِّرًا وهو محتاجٌ في قوامه وفي جميع شؤونه إلى اللهِ -تعالى-.

الجوابُ عن ذلك: إِنَّ إِطْلَاقَ لَفْظِ "المؤثِّر" على من يصدر الفعلُ منه

ليس على نحو واحد بل هو على أنحاء متعدّدة، منها:

■ المؤثّر الحقيقيّ المستغني في أفعاله عن كلّ ما سواه، وهذا

مختصّ بالله -تعالى- وحده.

■ ما يصدر منه الفعل، ولكن ليس له القدرة والاختيار في الفعل

والترك، وهذا ينطبق على الآلة.

■ ما يأتي وسطاً بين الأوّل والثاني، وهو المتّصف بالفاعليّة

حقيقيّة، لكنّ قدرته على الفعل ترجع إلى إرادة الغير وإفاضته،

وهذا ينطبق على الإنسان.

بناءً على ما سبق، يمكننا القول: إنّه لا ملازمة بين التزام صدور الأفعال

من العبد، كما هو في النحو الثالث، وبين القول بالشرك وتعدّد الخالق^(١).

● القدرة على الإيجاد صفة كمال، وهذا لا ينطبق على العبد الناقص.

للجواب عن ذلك لا بدّ من التمييز بين نوعين من الكمال:

■ الكمال المطلق وغير المحدود، وهو ملازم لله تعالى.

■ الكمال المحدود بحدّ خاص، وليس من مانع عقليّ بأن

يتّصف الممكن بهذا الكمال من خلال إفاضة الكامل

المطلق (الله -تعالى-). فالممكن وإن كان في ذاته مفتقراً إلى

الكامل المطلق، لكن ذلك لا يمنع أن يهبه الله -تعالى- بعض الكمالات بحسب ما يستطيع اكتسابه، كالعلم، والصدق، والإحسان، وسائر الفضائل التي هي من الكمالات^(١).

ب- الأدلة النقلية:

- ﴿قَالَ اتَّعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٥ - ٩٦].
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤].
- ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧].

كانت هذه الآيات مثاراً للشبهات عند القائلين بالجبر، وفي هذا الإطار يجب أن نوضح المقصود من هذه الآيات.

ففي الآيتين الأنفتي الذكر من سورة (الصفات)، شبهة أن الله خلق من ينحتون الأصنام، وخلق فعلهم في نحت الأصنام، ويفهم من هذا أنهم مجبورون على نحت الأصنام.

١ - أبو القاسم الخوئي: مجمع الرسائل، ص ٤٤.

ولدفع هذه الشبهة لا بدّ من توضيح المراد من هذه الآية؛ فقد جاءت هذه الآية لتبيّن ردّ نبيّ الله (إبراهيم) (عليه السلام) على قومِه الذين ينتحون الأصنام، مبيّناً أنّ المعبودَ يجب أن يكون هو الخالق لعباده، وليس من صنّع أيديهم؛ فالله -تعالى- خالقُ كلِّ شيءٍ، وهو الذي خلقكم وخلق لكم ما تصنعون منه أصنامكم، وليس المرادُ أنّه خلق فعلكم في نحت الأصنام.

«و(ما) في عبارة "ما تعملون" هي (ما) الموصولة وليست (ما) المصدرية، ومنها يُراد القول: إنّ الله خلقكم وكذلك ما تصنعون. وعندما يُقال: إنّ الأصنام هي من صنّع أو عمل الإنسان، فذلك يعني أنّ الإنسان أعطاهما الشكلَ فقط، وإلاّ فالمادّة التي تُصنّع منها الأصنام هي من خلق الله أيضاً»^(١).

أمّا بخصوص الآية الرابعة من سورة (إبراهيم)، فالمرادُ أنّ الله -تعالى- لم يرسل رسولاّ إلاّ باللغة التي يتحدّث بها قومُه، أي الناس الذين أرسل إليهم؛ وذلك ليستطيع أن يبيّن لهم الصوابَ من الخطأ، وأن يدلّهم على الطريق الصحيح.

أمّا بخصوص موضوع الهداية والإضلال، فهذا لا يتحقّق إلاّ بمشيئة الله

١ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٤، ص ٣٥٨.

تعالى، ”غير أنه سبحانه أخبرنا أنّ هذه المشيئة منه ليست جزائيةً غيرَ منتظمة، بل لها نظمٌ ثابت؛ فمن اتَّبَعَ الحَقَّ ولم يُعاندِه هداة الله، ومن جحدِه واتَّبَعَ هواه أضلَّهُ الله؛ فهو إضلالٌ مجازاةً غيرُ الإضلالِ الابتدائيِّ المذموم“^(١)

أمَّا الآيةُ السابعةُ عشرةً من سورة (الأنفال)، التي نزلت بعد معركة (بدر)، فيُشير ظاهراً إلى انتصارِ المسلمينَ على المشركين ليس بسبب قوَّة المسلمين وفعليهم، بل هو حقيقةٌ بإرادةِ الله -تعالى- وفعله.

وقد استدلَّ القائلونَ بالجبر بظاهرِ هذه الآية لِنفي القدرةِ عن الإنسان. ولكن يمكنُ للمتعمِّقِ في هذه الآية أن يستنتجَ أن المرادَ منها ليس نفيَ الإرادةِ والفعلِ عن الإنسان، بل المرادُ من الخطاب: ”أنَّ هذا الفعلَ كان منكم ومن الله أيضاً؛ لأنَّه كان بإرادتكم والله منحكم القوَّةَ والمدد“^(٢).

٢- أدلة القائلين بالحرية والاختيار:

أ- الأدلة العقلية:

عبرَ (القاضي عبد الجبار) المعتزلي عن موقف القائلين بالاختيار قائلاً: ”اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وعودهم

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ١٦.

٢ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٥، ص ٣٨٥.

حادثةً عن جهتهم، وأنَّ الله عزَّ وجلَّ أقدرهم على ذلك ولا فاعلَ لها ولا محدثَ سواهم، وأنَّ من قال: إنَّ الله سبحانه خلقها ومحدثها فقد عظم خطؤه“^(١).

ومن أبرز أدلتهم على حرية إرادة الإنسان الآتي:

- إذا لم يكن للإنسان حرية إرادة فيما يفعله، فمعنى هذا أنه مجبر، وكيف لله أن يكلفه ويسأله إن كان مجبراً؟ وهذا يتنافى مع عدل الله تعالى.
- الفعلُ منه ما هو حسنٌ ومنه ما هو قبيحٌ، وإذا كان الإنسانُ مجبوراً على أفعاله الحسنة والقبيحة، فمعنى هذا أنها صادرةٌ من الله تعالى، سواء كانت حسنةً أم قبيحةً. وهل يجوز أن ننسب القبيح إلى الله -تعالى-؟
- لو كان الإنسانُ مجبراً لاستوى الكفر مع الإيمان، وتساوى المؤمنُ مع الكافر، والصالحُ مع الفسَاد.
- لو كان الإنسانُ مجبراً لانتفت الحكمةُ من بعثة الأنبياء؛ إذ الكفر واقعٌ لا محالة، والإيمان واقعٌ لا محالة. ولو كان الكافرُ مجبراً، لكان تكليفه بالإيمان تكليفاً له بما لا يطيقه.^(٢)

١ - القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٦، ص ٤١.

٢ - لمن أراد التفصيل مراجعة القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٦، ص ٣٤١.

ب- الأدلة النقلية:

- ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]
- ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].
- ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨].
- ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].
- ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

استدلَّ القائلون بحرية الإرادة الإنسانية بهذه الآيات وغيرها لإثبات معتقدتهم في أنَّ الإنسان مريدٌ مختارٌ، خالقٌ لأفعاله.

بخصوص آية سورة (الأنعام)، فإنَّ هذه الآية في معرض بيان تبرير المشركين لشركهم بأنَّه مشيئةٌ إلهيةٌ؛ إذ لو شاء الله - تعالى - أن يكونوا

مؤمنين لكانوا كذلك.

وفي هذا الإطار يوردُ (الشيخ ناصر مكارم الشيرازي) احتمالاً آخرَ في تفسيره لهذه الآية، وهو ادعاءُ المشركين أن سكوتَ الله -تعالى- عن شركهم علامةٌ رضاهُ، فلو لم يكن راضياً بها لوجب أن يمنعهم عنها. والقرآنُ واجههم واتهمهم بالكذب. ولا يمكنُ التصديقُ بأنَّ الله -تعالى- بسكوته - قد أمضى لهم معتقداتهم؛ لأنَّ بعثةَ الأنبياءِ حينئذٍ تكون عبثيةً ولا طائلَ منها. (١)

أما آيةُ سورةِ (البقرة)، فهي في معرضِ بيان أن التكاليفَ الإلهيةَ للإنسان لا يمكن أن تكون أكبرَ من طاقته، كما تبينُ هذه الآيةُ أنَّ للإنسان ما كسبَ، أي ما جنته يداهُ من أعمالِ الصلاحِ والخيرِ التي عملها، وعليه ما اكتسبَ، أي ما جنته يداهُ من أعمالِ الشرِّ.

وقد عبَّرَ القرآنُ الكريمُ عن الأعمالِ الصالحةِ بالكسبِ لأنَّها توافقُ الفطرةَ الإنسانيَّةَ السليمةَ، كما عبَّرَ عن الأعمالِ الشريرةِ بالاكْتِسَابِ لأنَّها تتنافى مع الفطرةِ السليمةِ. (٢)

أما آيةُ سورةِ (الأعراف)، فهي تبينُ موقفَ الكفَّارِ وأصحابِ الفاحشةِ،

١ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٤، ص ٥٠٥ - ٥٠٦.

٢ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص ٣٦٧.

الذين يبررون لأنفسهم بأنهم فعلوا الفاحشة تقليداً لأبائهم، وأنهم مجبورون على فعلها لأن الله - تعالى - أمرهم بها.

وجاء الردُّ القرآنيُّ بأنه يستحيلُّ على الله - تعالى - أن يأمر بالفحشاء، ولكن لا يعني ذلك أنَّ الإنسانَ مستقلٌّ في أفعاله عن المشيئة الإلهية.

وفي هذا الخصوص ينقلُ (العلامة الطبطبائي) عن تفسير (العياشي)، عن (مسعدة بن صدقة)، عن الإمام (الصادق) (عليه السلام) أنه قال: "من زعم أنَّ الله أمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنَّ الخير والشرَّ بغير مشيئة منه فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنَّ المعاصي عملت بغير قوة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله النار".^(١)

أما آيةُ سورة (الإسراء)، فهي في معرض بيان حقيقة أنَّ العملَ - خيراً كان أو شراً - ملازمٌ للإنسان، وأنه إذا اهتدى فإنَّ هذه الهداية ستعودُ بالنفع عليه وحده، وأنه إذا ضلَّ سيعودُ هذا الضلالُ بالضرر عليه وحده.

وليس للإنسان أن يتدرَّعَ باتِّباعِ آبائه، ولا باتِّباعِ سلطانٍ أضلَّهُ وألزمه سلوكَ طريقِ الضلالِ.^(٢)

أما آيةُ سورة (فصلت)، فتؤكدُ على أنَّ من يعمل الصالحات ينفع نفسه، ومن يعمل السيئات يضر نفسه؛ فالنفع والضررُ يعودان على الإنسان

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٨٩.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ٥٧.

لا على الله تعالى، لأنه غنيٌّ عن عبادة الإنسان، والإنسان هو الفقيرُ والمحتاجُ إليه تعالى.

وفي معرض تفسيره لهذه الآية يشيرُ (الشيخُ مكارمُ الشيرازي) إلى أن هذه الآية تدلُّ على الاختيارِ وحريةِ الإرادة، وأنَّ الله -تعالى- لا يعاقبُ أحدًا من عباده من دونِ سببٍ، ودليلُ ذلك قوله -تعالى- في هذه الآية: "وما ربك بظلامٍ للعبيد"، وبالتالي فإنَّ سياسته في عبادة العدالة المحضة؛ "لأنَّ الظلمَ يكون بسببِ النقصِ والجهلِ والأهواءِ النفسيةِ، والذاتِ الإلهيةِ منزّهةً عن كلِّ هذه العيوبِ والنواقصِ".^(١)

ثانيًا - الشيعة الإمامية وفلسفة الأمر بين الأمرين:

يتحدّثُ كثير من الدارسين للعقيدة الإسلامية عن تأثر الشيعة بالمعتزلة أو العكس، لا سيّما في مباحث العدل. والصحيحُ أنَّ الأمر ليس بهذه البساطة؛ لأنّه هناك مطابقةٌ بين مذهب حرية الإرادة عموماً والمعتزلة خصوصاً وبين الشيعة الإمامية.

يقفُ الإنسانُ حائرًا إزاء قضية العدل، لما يراه من تعارضٍ ظاهر في الآيات القرآنية التي يدلُّ ظاهرُ بعضها على الجبر، ويدلُّ ظاهرُ بعضها

١ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٥، ص ٤٣١.

الآخر على الاختيار، وليس من سبيل للخروج من هذه الحيرة إلا اللجوء إلى أهل بين النبوة الذين تلقوا العلم عن رسول الله ﷺ عن الله تعالى. من خلال تتبع أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) نجد أنهم لم يقفوا إلى جانب المجبرة ولا إلى جانب المفوضة، بل ذموا الاتجاهين معاً لما فيهما من إخلال بمبدأي العدل والتوحيد. فعند المجبرة ومن تبعهم توحيد أفعالي لا اعتقادهم أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، وعندهم شرك ذاتي لا اعتقادهم أن الصفات زائدة على الذات. وعند المفوضة ومن تبعهم توحيد ذاتي لا اعتقادهم أن الصفات عين الذات، وعندهم شرك أفعالي لا اعتقادهم أن الإنسان خالق أفعاله.

وقف أئمة أهل البيت موقف الاعتدال بين الطرفين، ومن ذلك ما رواه (المفضل بن عمرو) عن الإمام الصادق (عليه السلام): "لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين أمرين؛ قال: قلت: ما أمر بين أمرين؟ قال: مثل ذلك مثل رجل رأيت على معصية فنهيت فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية".^(١) وما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أيضاً، وقد سأله رجل: "أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، فقال: ففوض إليهم الأمر؟ قال: لا، قال: فماذا؟

قال: لطفٌ من ربِّك بينَ ذلكَ.“^(١) كما وردَ عن الإمامينِ الباقرِ والصادقِ عليهما السلام: ”إنَّ اللهَ أرحمُ بخلقه من أنْ يجبرَ خلقه على الذنوبِ، ثمَّ يعذبهمَ عليها، واللهُ أعزُّ من أنْ يريدَ أمراً فلا يكونَ، قال: فسئلا عليهما السلام: هل بينَ الجبرِ والقدرِ منزلةٌ ثالثةٌ؟ قالوا: نعم، أوسعُ ممَّا بينَ السماءِ والأرضِ.“^(٢)

عن الإمامِ الصادقِ عليه السلام أيضاً، أنَّه قالَ: ”الناسُ في القدرِ على ثلاثةِ أوجهٍ: رجلٌ يزعمُ أنَّ الأمرَ مفوضٌ إليه فقد وهنَ اللهُ في سلطانه فهو هالكٌ، ورجلٌ يزعمُ أنَّ اللهَ جلٌّ وعزٌّ أجبرَ العبادَ على المعاصي وكلفهم ما لا يطيقون فقد ظلمَ اللهُ في حكمه فهو هالكٌ، ورجلٌ يزعمُ أنَّ اللهَ كلفَ العبادَ ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون فإذا أحسنَ حمدَ اللهُ وإذا أساءَ استغفرَ فهذا مسلمٌ بالغٌ.“^(٣)

بناءً على ما سبق، ما هي حقيقة الأمر بين الأمرين؟

١- ملاحظات حول الجبر والتفويض:

قبل بيان حقيقة الأمر بين الأمرين لا بدَّ من ذكر بعض الملاحظات حول الجبر والتفويض، وبيان دائرة الاحتمالات التي يدور الفعل مدارها.

١ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ١، ص ٣٦٣.

٢ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ١، ص ٣٦٣.

٣ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٥، ص ٧٠.

أ. أن يكون حصولُ الأفعالِ بقدرَةِ اللهِ -تعالى- وإرادتهِ، ولا دخلَ لقدرةِ الإنسانِ وإرادتهِ فيه.

ب. أن يكونَ حصولُها بقدرَةِ العبدِ وإرادتهِ، ولا دخلَ لقدرةِ اللهِ -تعالى- وإرادتهِ فيه.

ج. أن يكونَ حصولُها بمجموعِ القدرتينِ، فيكونُ المؤثرُ قدرةَ اللهِ -تعالى- بواسطةِ قدرةِ العبدِ أو العكسُ، أو أن يكونَ المؤثرُ مجموعَهما، من غيرِ تخصيصِ أحدهما بالتأثيرِ.^(١) وكلُّ الاحتمالاتِ فيها مشكلَةٌ؛ لأنَّ الأوَّلَ يؤدي إلى سلبِ الإرادةِ عن الإنسانِ، والثاني يسلبُ الإرادةَ عن اللهِ تعالى، والثالثُ يجعلُ اللهُ -تعالى- والإنسانَ شريكينِ في الإرادةِ والفعلِ.

مضافاً إلى ما ذكرنا حولَ الجبرِ والتفويضِ، لا بدَّ من بيانٍ أن معنى التفويضِ لا يقتصرُ فقط على أنَّ الفعلَ بقدرَةِ العبدِ وإرادتهِ مستقلاً عن قدرةِ اللهِ وإرادتهِ، بل هناك معانٍ أخرى للتفويضِ منها:

أ. رفعُ الحظرِ عن الخلقِ في الأفعالِ، والإباحةُ لهم أن يفعلوا ما شاؤوا من الأفعالِ.

ب. أن يفوضَ اللهُ -تعالى- أمرَ الخلقِ والرزقِ إلى بعضِ عبادِهِ^(٢).

١ - عبد الله شبر: حقّ اليقين في أصول الدين، ص ١٠٢.

٢ - عبد الله شبر: حقّ اليقين في أصول الدين، ص ١٠٢.

٢- حقيقة الأمر بين الأمرين:

لغرض بيان مفهوم الأمر بين الأمرين الذي ورد في أحاديث أهل البيت عليهم السلام، نَنقُلُ علاج (الشهيد الصدر) للمسألة من خلال الإجابة عن السؤال الآتي: هل الإنسان هو الفاعل أم الله -تعالى- أم الاثنان شريكان في الفعل؟

للإجابة عن هذا السؤال هناك خمسة احتمالات هي:

- أ. أن يكونَ الفاعلُ محضًا هو الإنسان، وهذا مذهب (المعتزلة)، لا اعتقادهم باستغناء المعلول عن علته بقاءً، وحاجته إليها فقط في الحدوث. فالمخلوق برأيهم يحتاج إلى الله -تعالى- في ابتداء وجوده، وحينما يُوجد لم يُعدَّ بحاجة إلى الله تعالى، ويكونُ مُستغنياً عنه في استمراره وبقائه. ومثال ذلك الباب المصنوع من قبل النجار، فهو حين كان لا يزال على مادته الأولى أي الخشب، كان محتاجاً للنجار ليأخذ هيئة الباب، وحين يحصل له ذلك يستغن عن النجار.
- ب. أن يكونَ الفاعلُ محضًا هو الله تعالى، ويكونَ الإنسان قابلاً لتقبُّل هذا الفعل، من قبيل ما يفعله النجار في الخشب ليصبح مقعداً؛ فالخشب لم يصنع المقعد، وإنما كانت له قابليته أن يصبح مقعداً؛ وهذا قريب من قول (الأشعري)، وهو باطلٌ

العَدْلُ الإِلَهِيُّ بَيْنَ التَّأْصِيلِ النَّظَرِيِّ وَمُوجَهَةِ الْمَشْكِلاتِ الْمُعَاصِرَةِ

بحسب (الصدر).

ج. أن يكونَ اللهُ -تعالى- والإنسانُ فاعلينِ للفعلِ معاً؛ فالإنسانُ أتى بالفعلِ من حيثُ الملكاتُ والقدراتُ التي يملكُها، التي هي بدورها مخلوقةٌ لله -تعالى- حدوثاً وبقاءً، وبهذا يكونُ اللهُ -تعالى- فاعلاً غيرَ مباشرٍ؛ وهذا أحدُ وجوهِ تفسيرِ الأمرِ بينَ الأمرينِ.

د. أن يكونَ الفاعلُ المباشرُ هو اللهُ تعالى، ولكن تكونَ الإرادةُ ومبادئها مُقدّمتاً لحصولِ الفعلِ من اللهُ تعالى، أي مُقدّمتاً إعداديّةً لقابليّةِ المحلِّ لإفاضةِ الفعلِ؛ وهذا أيضاً أحدُ وجوهِ الأمرِ بينَ الأمرينِ.

هـ. اللهُ -تعالى- والإنسانُ فاعلانِ للفعلِ، ولكنّ الفاعليّةَ واحدةً، تُنسَبُ إلى اللهُ -تعالى- بنظرٍ، وإلى الإنسانِ بنظرٍ آخرٍ، على اعتبارِ أنّ نسبةَ العبدِ إلى اللهُ -تعالى- نسبةُ المعنى الحرفيِّ إلى المعنى الاسميِّ، وهذا مذهبُ العرفاءِ والمتصوّفةِ.

ذهبَ (الشهيدُ الصدرُ) إلى أنّ الأقربَ إلى الصوابِ، الاحتمالانِ الثالثُ والرابعُ باعتبارهما تفسيرينِ لمعنى الأمرِ بينَ الأمرينِ، لكنّ القولَ بالاحتمالِ الرابعِ يؤدّي إلى الجبريّةِ، فيبقى الاحتمالُ الثالثُ أصحَّ الاحتمالاتِ؛ ولا نَظَنُّ أنّ التفسيرَ الرابعَ يختلفُ كثيراً عن التفسيرِ

(الأشعريّ) القائل بخلقِ اللهِ للفعلِ وبكسبِ الإنسانِ له^(١).

ثالثاً - استنتاجات:

بناءً لما تقدّم من عرضٍ لاختلافِ وجوهاتِ النّظرِ بخصوصِ الجبرِ والتّفويضِ، واعتقادِ الشّيعةِ الإماميّةِ بالأمرِ بينَ الأمرينِ، يمكننا استنتاجُ الأمورِ الآتية:

١. الاعتقادُ بالجبرِ يُؤدّي حتماً إلى نتيجةٍ مفادها أنّ العبدَ غيرُ

مسؤولٍ عن أفعاله، وليسَ لله -تعالى- أن يُحاسبَهُ عَلَيْهَا، وإلّا

كَانَ ظالماً. وهذا بمقتضى العقلِ البشريّ؛ فإنَّ أيَّ شخصٍ

يستنكرُ أن يعاقبَ إنسانٌ على خطأٍ لم يرتكبه كأن يوضعَ في

السّجن.

٢. الإنسانُ ليسَ مجبوراً على الإيمانِ ولا على الكُفْرِ؛ فإنّما أنّ الله

-تعالى- مُريدٌ للإيمانِ وأجبرَ العبدَ على ذلك، وإمّا أنّه مُريدٌ

للكُفْرِ وأجبرَ العبدَ عليه، وفي الحالينِ إمّا أن يكونَ كلُّ النَّاسِ

مؤمنينَ وإمّا أن يكونوا كلُّهمُ كافرينَ؛ فما المبررُ في أن يُجبرَ

بعضُهُم على الكُفْرِ وبعضُهُم الآخرَ على الإيمانِ؟

١ - انظر: محمود الهاشمي: بحوث في علم الاصول، ج ٢، ص. ٢٨ - ٢٩.

فِي هَذَا الإِطَارِ يَنْقُلُ (العَلَامَةُ المَجْلِسِيُّ) عَنِ (السَّيِّدِ المُرْتَضَى) شُبُهَةً قَدْ يُثِيرُهَا بَعْضُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٠٠]، وَالَّذِي يَدُلُّ ظَاهِرُهُ عَلَى أَنَّ الإِيمَانَ كَانَ لَهُمْ فِعْلُهُ بِإِذْنِهِ وَأَمْرِهِ، وَهَذَا بِخِلَافِ مَذَهَبِ الإِمَامِيَّةِ، وَإِنْ كَانَ الإِذْنُ بِمَعْنَى الإِرَادَةِ، اقْتَضَى أَنَّ مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ -تَعَالَى- مِنْهُ ذَلِكَ، وَجَعَلَ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ، يَعْنِي إِيقَاعَ العَذَابِ عَلَى فَاقِدِي عُقُولِهِمْ مَعَ كَوْنِهِمْ غَيْرَ مُكَلَّفِينَ.

جَوَابُ (السَّيِّدِ المُرْتَضَى) عَنِ هَذِهِ الشُّبُهَةِ يَتَلَخَّصُ فِي أَنَّ الإِذْنَ فِي هَذِهِ الآيَةِ يَأْتِي عَلَى وُجُوهِ:

أ. أَنَّ يَكُونُ الإِذْنَ بِمَعْنَى الأَمْرِ، وَمَعْنَى هَذَا أَنَّ الإِيمَانَ

لَا يَقَعُ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا أَنْ يَأْمُرَ اللَّهُ -تَعَالَى- بِذَلِكَ.

ب. أَنَّ يَكُونُ الإِذْنَ بِمَعْنَى التَّوْفِيقِ وَالتَّسْهِيدِ؛ فَاللَّهُ

-تَعَالَى- يُسَدِّدُ الإِنْسَانَ الَّذِي يُرِيدُ أَنْ يَكُونَ عَلَى

طَرِيقِ الإِيمَانِ وَيُوفِّقُهُ لِذَلِكَ.

ج. أَنَّ يَكُونُ الإِذْنَ بِمَعْنَى العِلْمِ؛ أَيَّ أَنَّ المَرَادَ هُنَا

الإِخْبَارُ عَنِ عِلْمِ اللَّهِ -تَعَالَى- بِسَائِرِ الكَائِنَاتِ وَأَنَّهُ

لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ. أَوْ

أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْعِلْمِ أَنَّ اللَّهَ أَعْلَمَ الْمُكَلَّفِينَ بِفَضْلِ
الإيمان، وَأَبَانَ لَهُمُ الطَّرِيقَ الَّتِي تُوصِلُهُمْ إِلَى بُلُوغِ
الإيمان. (١)

٣. الاعتقادُ بِالْحَرِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ لِلْعَبْدِ مُسْتَقْللاً عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، يُؤَدِّي

إِلَى الْإِنْتِقَاصِ مِنْ قُدْرَةِ اللَّهِ - تَعَالَى - وَسُلْطَانِهِ عَلَى مَخْلُوقَاتِهِ.

٤. قَدْ يَفْهَمُ بَعْضُ مِنَ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ، أَنَّ هُنَاكَ أَفْعَالاً تَقَعُ

تَحْتَ إِرَادَةِ الْإِنْسَانِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهَا، كَتَنَاوُلِ طَعَامٍ مُعَيَّنٍ

أَوْ شِرَاءِ غَرَضٍ مُعَيَّنٍ. وَفِي الْمَقَابِلِ، هُنَاكَ أَفْعَالٌ خَارِجَةٌ عَنِ

إِرَادَةِ الْإِنْسَانِ، كَالنُّوْمِ وَالْمَرَضِ وَهَطُولِ الْمَطْرِ... إلخ. لَكِنَّ

هَذَا لَا يَعْنِي أَنَّ الْأَفْعَالَ الَّتِي تَقَعُ تَحْتَ إِرَادَةِ الْإِنْسَانِ خَارِجَةٌ

مُطْلَقاً عَنِ إِرَادَةِ اللَّهِ - تَعَالَى -؛ إِذْ إِنَّ إِرَادَةَ الْإِنْسَانِ لَيْسَتْ فِي

عَرَضِ الْإِرَادَةِ الْإِلَهِيَّةِ، إِنَّمَا هِيَ فِي طَوْلِهَا.

٥. لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ احْتِيَاجُ الْعَبْدِ إِلَى الْخَالِقِ ابْتِدَاءً لَا بَقَاءً؛ إِذْ

لَوْ لَمْ يَكُنِ الْعَبْدُ مُحْتَاجاً إِلَى عِلَّتِهِ (اللَّهُ - تَعَالَى -) بَقَاءً، لَكَانَ

مُسْتَمِرّاً فِي الْوُجُودِ مِنْ دُونِ عِلَّتِهِ، وَهَذَا بَاطِلٌ.

المبحث الثاني - الخير والشر

الإنسان كائنٌ مَدَنِيٌّ بِالطَّبَعِ - بِحَسَبِ تَعْرِيفِ فَلَاسِفَةِ الْإِسْلَامِ الْقُدَامِيِّ - وَهُوَ كَائِنٌ اجْتِمَاعِيٌّ بِتَعْرِيفِ عِلْمِ الْاجْتِمَاعِ الْمُعَاوِرِ؛ وَكَيْسَ الْإِنْسَانُ فِي الْمَنْظُورِ الْمُعَاوِرِ كَائِنًا اجْتِمَاعِيًّا فَقَطُّ، بَلْ هُوَ فَاعِلٌ اجْتِمَاعِيٌّ. وَكَوْنُ فِعْلِهِ اجْتِمَاعِيًّا، أَيْ أَنَّهُ مُرْتَبِطٌ بِالْمُحِيطِ الْاجْتِمَاعِيِّ الَّذِي يَعِيشُ فِيهِ. وَهَذَا الْفِعْلُ الْإِنْسَانِيُّ إِرَادِيٌّ - بِعَكْسِ مَا تَدْعِيهِ سُلُوكِيَّةُ (وَاطِسُن) - وَلِذَا، فَهُوَ مَحْكُومٌ بِمَنْظُومَةٍ مِنَ الْقِيَمِ، إِمَّا أَنْ تَكُونَ وَضْعِيَّةً وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ إِلَهِيَّةً. وَكِلْتَا الْمَنْظُومَتَيْنِ تَحْكُمَانِ عَلَى السُّلُوكِ الْاجْتِمَاعِيِّ، أَيْ سُلُوكِ الْإِنْسَانِ بِاتِّجَاهِ أَخِيهِ الْإِنْسَانِ، بِكَوْنِهِ خَيْرًا أَمْ شَرًّا.

فِي هَذَا الْإِطَارِ طُرِحَتْ أَسْئَلَةٌ فَلَسْفِيَّةٌ مُتَعَدِّدَةٌ مِنْ قَبِيلِ: هَلْ هُنَاكَ مِعْيَارٌ ثَابِتٌ يُحْكَمُ بِنَاءً عَلَيْهِ عَلَى السُّلُوكِ الْإِنْسَانِيِّ بِأَنَّهُ خَيْرٌ أَمْ شَرٌّ؟ وَهَلِ الْإِنْسَانُ مَفْطُورٌ عَلَى الْخَيْرِ وَالشَّرِّ؟ وَمَنْ هُوَ مُوجِدُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ؟ فِإِذَا كَانَ

الْخَيْرُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، فَهَلِ الشَّرُّ مِنْهُ كَذَلِكَ أَمْ مِنَ الشَّيْطَانِ؟

تَعَدَّدَتِ الْإِجَابَاتُ عَنْ هَذِهِ الْأَسْئَلَةِ بِنَاءً لِتَعَدُّدِ النَّظَرِيَّاتِ الْفَلَسْفِيَّةِ، وَاخْتِلَافِ الْمَعْتَقَدَاتِ الدِّيْنِيَّةِ فِي ذَلِكَ. وَإِذَا كَانَ الْاِخْتِلَافُ فِي وُجُوهِاتِ النَّظَرِ بَيْنَ الْفَلَاسِفَةِ وَالْقَانُونِيِّينَ الْوَضْعِيِّينَ مُبْرَرًا، فَهَلِ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ عُلَمَاءِ الدِّيْنِ الْوَاحِدِ مُبْرَرًا؟

فِي هَذَا الْإِطَارِ، لَا بُدَّ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ الْاِخْتِلَافَ بَيْنَ عُلَمَاءِ الدِّيْنِ فِي

وُجُوهَاتٍ نَظَرِهِمْ، يَعودُ إِلَى أسبابِ هِرْمَنِوِطِيَقِيَّةٍ تَأْوِيلِيَّةٍ^(١)؛ فَفِي القُرْآنِ الكَرِيمِ آيَاتٌ تَتحدَّثُ عَنِ الخَيْرِ وَالإِرَادَةِ الخَيْرِيَّةِ. وَفِي المُقَابِلِ، هُنَاكَ آيَاتٌ تَتحدَّثُ عَنِ الشَّرِّ وَتَكَادُ تُوحِي بِأَنَّ الإنسانَ مَفْطُورٌ عَلَى الشَّرِّ، وَمِثَالُ ذَلِكَ رَدُّ المَلائِكَةِ عَلَى اللّهِ - تعالَى - حِينَما أَخْبَرَهُمْ بِخَلْقِ (آدم): ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

أولاً - مشكلة ثنائية الخير والشر:

عاشَ الإنسانُ منذُ القديمِ حَيَاتَهُ بِناءً عَلَى اعتقادِهِ بثنائيةٍ تحكُمُ الكونَ، هِيَ ثنائيةُ الخيرِ والشرِّ.

وتتجلّى فِي هذا الكونِ - بحسبِ النظرَةِ الإنسانيَّةِ القاصِرةِ - معالمُ الخيرِ ومعالمُ الشرِّ؛ فالمطرُ والشجرُ والشمسُ وغيرها من الظواهرِ هِيَ من معالمِ الخيرِ، بينما الزلازلُ والبراكينُ والأعاصيرُ والأمراضُ من معالمِ الشرِّ.

١ - الهرمنيوطيقا هو علم تأويل النص سواء كان دينياً أم وضعياً، وفي معجم (لاروس - Larousse) الفرنسي تعريفه بأنه: "نظريّة تفسير العلامات بوصفها عناصر رمزيّة لثقافة ما. وبخصوص الكتاب المقدّس هو مجموعة القواعد المستخدمة لتحديد المعنى الحرفي للنصومعناه الوجودي، أي قيمته العالميّة في تاريخ البشريّة".

من الواضح أنّ اعتقاد الإنسانِ بثنائيةِ الخيرِ والشرِّ، وتصنيفَهُ للموجوداتِ من حيثِ انتمائِها إلى محورِ الخيرِ أو محورِ الشرِّ، إنّما يرجعُ إلى كونهِ هو المحورُ؛ فما يحسبُ أنّه في صالحِهِ ويعودُ بالنفعِ عليه يضعُهُ في خانةِ الخيرِ، وما يحسبُ أنّه ليسَ في صالحِهِ ويعودُ بالضررِ عليه يضعُهُ في خانةِ الشرِّ.

وفي هذا الخصوصِ، تجدرُ الإشارةُ إلى أنّ الأحكامَ نسبيّةٌ؛ فالمطرُ خيرٌ بالنسبةِ للمزارعِ ونعمةٌ ساقها اللهُ - تعالى - إليه، بينما بالنسبةِ إلى سائحِ الذي يريدُ الترفيهُ هو نقمةٌ؛ لأنَّهُ يفسدُ عليه رفاهيّتهُ.

ومن هنا، فإنّ الإنسانَ يحكمُ في كثيرٍ من الأحيانِ على الأشياءِ التي تحصلُ من حولهِ وتحيطُ به، انطلاقاً من منظارهِ الشخصيِّ ومصالحتهِ الخاصّةِ.

ترتبطُ مسألةُ الخيرِ والشرِّ بمبدأِ العدلِ الإلهيِّ؛ فإنّ كان اللهُ - تعالى - هو خالقُ الشرِّ ومصدرُهُ، فما هو دورُ الإنسانِ في ذلك، وعلى أيِّ أساسٍ يجري حسابهُ ومعاقبتهُ على أفعالهِ الشرّيرةِ؟

وإذا أردنا أن نتلافى هذه المشكّلةَ بالافتراضِ بأنّ الشرَّ ليسَ من اللهِ - تعالى - لأنّه الخيرُ المطلقُ، يعني هذا أنّ هناكَ مصدرًا آخرَ للشرِّ غيرَ اللهِ - تعالى، فما هو هذا المصدرُ؟

يخالفنا هذا الافتراضُ من مشكّلةٍ لئوَقَعنا في مشكّلةٍ أخرى، وهي

افتراضُ إلهٍ آخَرَ غيرِ اللهِ - تعالَى - يكونُ خالقاً للشرِّ ومصدراً له، فهل هذا ممكنٌ؟

في إطارِ ثنائيّةِ الخيرِ والشرِّ، اعتبرَ بعضُ الأقوامِ القداماءِ أنّ الإلهَ إمّا أن يكونَ خيراً ومريداً للخيرِ، وإمّا أن يكونَ شريراً ومريداً للشرِّ، ولا تجتمعُ هاتانِ الصفتانِ في إلهٍ واحدٍ، لذا ذهبوا إلى وجودِ مبدأينِ للكونِ هما: مبدأُ النورِ (أهورا مزدا) أو (سبنت مئنيو)، ومبدأُ الظلمةِ (أهرمن) أو (أنكره مئنيو).

والمبدأُ الأوّلُ هو المسؤولُ عن كلِّ ما هو خيرٌ في هذا الوجودِ وهو مُوجدٌ له، أمّا المبدأُ الثاني فهو مسؤولٌ عن كلِّ ما هو شرٌّ في هذا الوجودِ وهو مُوجدٌ له.

بعدَ أن كان الاعتقادُ في الزرادشتيّةِ أنّ إلهَ الخيرِ هو مُوجدُ مبدأِ الظلمةِ المعبرِ عنه في الرسائلِ التوحيديةِ بالشیطانِ، أصبحَ الاعتقادُ لدى الزرادشتيّةِ والمعتقداتِ التي انبثقت منها كالمانويّةِ والمزدكيّةِ، أنّ إلهَ الشرِّ (أنكره مئنيو) هو في مواجهةِ إلهِ الخيرِ (أهورا مزدا) منذُ بدايةِ الخليقةِ.

واعتقدوا أنّ لإلهِ الشرِّ قدراتٍ خارقةً وأنّه صانعُ الموتِ، وأنّ لديه عدداً كبيراً من الأعوانِ والجنودِ الذين يأمرونَ بأوامرهِ.

”وفي ضوءِ هذه الازدواجيّةِ أو الثنائيّةِ يمكنُ القولُ: إنّ الخيرَ كلّهُ يأتي من اللهِ، والشرَّ كلّهُ يأتي من الشيطانِ. وإذا كان الشيطانُ صانعَ الشرِّ كما

أَنَّ اللَّهَ صَانِعُ الْخَيْرِ، فَهُوَ مَسَاوٍ لِلَّهِ فِي الْأَزَلِيَّةِ“^(١).
تأتي هذه الاعتقادات كمحاولة لحل مشكلة أصل الشر، فهي قد نفت صدور الشر عن الله -تعالى- باعتباره الخير المطلق، لكنها وقعت في فخ الشرك؛ إذ جعلت مبدأ الشر (الشیطان) في عرض الله تعالى.
والاعتقاد بهذه الثنائية يقودنا إلى مشكلات أخرى وهي: لماذا اختص الله -تعالى- بالخير دون الشر؟ وهل هو عاجز عن خلق الشر؟
إذا كان الله -تعالى- عاجزاً عن إيجاد الشر، فهذا يعني أن قدرته محدودة. لذا، لا بد في هذه الحال من أن تكون إرادته للخير مستمدة من إرادة أشمل وغير محدودة، وهذا يعني أنه مفتقر إلى غيره، وفي هذا الأمر منافاة لكونه إلهاً.
يعتقد بعض أن ثنائية (يزدان - أهرمن) لم تكن موجودة فقط في الزرادشتية، بل هي موجودة في الإسلام، ويُعبر عنها بثنائية (الله - الشيطان).

ولكن هل الشيطان قوةٌ مقابل القوة الإلهية؟ وهل هو خالقٌ للشرور كما أن الله -تعالى- خالقٌ للخيرات؟
يوضح الله -تعالى- حقيقة الشيطان في أكثر من موضع من كتابه

العزیز، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ ﴿[النحل: ٩٩ - ١٠٠].

ويُستفاد من هذه الآية أنّ الشيطانَ ليسَ صاحبَ قدرةٍ لا متناهيةٍ، ولا صاحبَ نفوذٍ مطلقٍ، فلو كان نفوذهُ مطلقاً لكانَ له سلطانٌ على المؤمنين. وهذا ما تنفيه الآيةُ التي نحنُ في صددِها، بل تؤكدُ على أنّ الشيطانَ ليسَ له سلطانٌ إلاّ على الذين يتبعونه ويتقادون له بمحضِ إرادتهم. ويدلُّ على ما ذكرنا احتجاجُ الشيطانِ على الذين اتبعوه، وذلك في قوله -تعالى- حكايةً عن إبليسَ: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ﴾ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي ﴿فَلَا تَلْمُزُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢].

وفي هذه الآية دلالةٌ واضحةٌ على أنّ الشيطانَ ليسَ له سلطةٌ فرضٍ على الناسِ، وإنما كانَ اتباعهم له لما رغبهم به وجمَلَهُ لهم من ملذاتِ الدنيا وشهواتِها.

ليسَ الشيطانُ قوَّةً مطلقةً بإزاءِ القوَّةِ الإلهيةِ، وليسَ تأثيرُهُ في الناسِ ناشئاً عن قدرةٍ وإرادةٍ ذاتيتين؛ وجلُّ ما يقومُ به الشيطانُ هو إغواءُ الناسِ وتقريبُ ملذاتِ الدنيا إلى أنفسهم، كالمالِ والجنسِ، والسلطةِ والشهرةِ

وكلُّ واحدٍ من الناسِ يأتيهِ الشَّيْطَانُ من البابِ المَتَّاحِ لَهُ.
وفي ذلك يقولُ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَاسْتَفْزِرْ مِنْ اسْتَعْطَمَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ
وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ
وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الإسراء: ٦٤].

وردَ في الأحاديثِ المرويةِ عن أهلِ بَيْتِ النُّبُوَّةِ ما يُعَيِّدُ بأنَّ لَيْسَ
لِلشَّيْطَانِ سُلْطَانَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ الْمُطِيعِينَ لِلَّهِ تَعَالَى، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ
الإمامِ الصَّادِقِ (عليه السلام): "قالَ إبليسُ: خَمْسَةٌ لَيْسَ لِي فِيهِنَّ حِيلَةٌ وَسَائِرُ
النَّاسِ فِي قَبْضَتِي: مَنْ اعْتَصَمَ بِاللَّهِ عَنِ نِيَّةٍ صَادِقَةٍ، وَاتَّكَلَّ عَلَيْهِ فِي جَمِيعِ
أُمُورِهِ، وَمَنْ كَثُرَ تَسْبِيحُهُ فِي لَيْلِهِ وَنَهَارِهِ، وَمَنْ رَضِيَ لِأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ ما
يَرْضَاهُ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ لَمْ يَجْزَعْ عَلَى الْمَصِيبَةِ حَتَّى تُصِيبَهُ، وَمَنْ رَضِيَ بِما
قَسَمَ اللهُ لَهُ وَلَمْ يَهْتَمَّ لِرِزْقِهِ".^(١)

ثانياً - فلسفة وجود الشر:

اختلفَ الفلاسفةُ وعلماءُ الأخلاقِ حَوْلَ وجودِ الشرِّ، وَذَهَبَ بَعْضُ إِلَى
وجودِ الشرِّ، إِلَى حَدِّ اعْتِبَارِ أَنَّ الشرَّ هُوَ الْحَاكِمُ فِي الْكُونِ، وَأَنَّ الْإِنْسَانَ
مَفْطُورٌ عَلَى الشرِّ.

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ١٧٧.

وفي المقابل هناك من يعتقد أن الإنسان مفطورٌ على الخير؛ لأنَّ الخير هو المبدأ الحاكمُ في الكون.

بالعودة إلى النصوص الدينية، نجد أن بعضها يؤكد على فكرة أن الإنسان مفطورٌ على الخير، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وفي هذه الآية إشارة إلى أن الفطرة التي فطر الله - تعالى - الناس عليها هي فطرة التوحيد والإيمان.

ويمكن أن نستوحي من هذه الآية "أن الدين له وجودٌ نقيٌّ خالصٌ من كلِّ شائبةٍ داخلِ نفسِ الإنسان، أما الانحرافاتُ فأمرٌ عارضٌ، ووظيفةُ الأنبياء - إذن - إزالةُ هذه الأمورِ العارضة، وفسحُ المجالِ لفطرةِ الإنسان في الإشراق".^(١)

وفي المقابل نجد ما يدلُّ ظاهره على أصالة الكفر في الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا فَلَمَّا نَجَّكُم إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧].

وإذا تعمقنا في مضمون هذه الآية، نجد أنه ليس بالضرورة أن يكون

١ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٢، ص ٥١٩.

المقصودُ أنَّ الإنسانَ مَفْطُورٌ على الكفرِ بل المقصودُ أنَّ حُجْبَ الغرورِ والغفلةِ هي التي تُغْطِي النورَ الإلهيَّ، وتُغْطِي أهواءَ الإنسانِ والمَلذَّاتِ الماديَّةِ فطرةً الإنسانِ ووجدانُهُ. (١)

أما أحاديثُ الرسولِ الأكرمِ ﷺ وأهلِ بيته، فبعضُها يدلُّ ظاهرُهُ على أنَّ الإنسانَ مطبوعٌ على الشرِّ، ومن ذلك ما وردَ عن رسولِ اللهِ ﷺ: «تكلَّفوا فعلَ الخيرِ وجاهدوا نفوسكم عليه، فإنَّ الشرَّ مطبوعٌ عليه الإنسانُ». (٢) ومنها ما وردَ عن أميرِ المؤمنينِ (عليه السلام): «الشرُّ كامنٌ في طبيعةِ كلِّ أحدٍ، فإنَّ غلبَهُ صاحِبُهُ بَطْنًا، وإنَّ لم يغلِبْهُ ظَهَرَ». (٣)

كيفَ لنا أن نوائمَ بينَ هاتينِ الروايتينِ وبينَ المبدأِ القرآنيِّ الذي يؤكِّدُ على الفطرةِ الإلهيةِ التي فطرَ الناسَ عليها، وهي فطرةُ التوحيدِ؟ ما يمكننا أن نفهمهُ من هاتينِ الروايتينِ وأشباههما ليسَ أنَّ الإنسانَ مَفْطُورٌ على الشرِّ، بل على العكسِ فإنَّ الأصلَ هو الخيرُ؛ ولكن بما أنَّ اللهَ -تعالى- أوجدَ في الإنسانِ الشهوةَ والغرائزَ الحسِّيَّةَ إلى جانبِ العقلِ، فإنَّ الإنسانَ يعيشُ حالاً من الصراعِ الدائمِ بينَ أحكامِ العقلِ وضوابطِهِ وبينَ رغباتِهِ الحسِّيَّةِ.

١ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٩، ص ٥٧.

٢ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٢، ص ١٤٢٤.

٣ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٢، ص ١٤٢٤.

لأجلِ التخلُّصِ من مشكلةِ وجودِ الشرِّ، وكعلاجٍ لهذه المشكلةِ ذهبَ اتِّجاهُ من الحكماءِ إلى الاعتقادِ بفكرةِ عدميةِ الشرِّ. والمقصودُ من هذا الاعتقادِ هو أنَّ الخيرَ وجودٌ والشرُّ عدمٌ.

ما يُلاحظُ على هذه النظريةِ أنَّها في ظاهرها تبدو غيرَ مقنعةٍ لكثيرٍ من الناسِ، خصوصاً العامةِ منهم؛ السببُ في ذلك ما يُصادفونه في حياتهم كلَّ يومٍ من شرورٍ متنوِّعةٍ كالقتلِ، والسرقَةِ، والاستبدادِ، والحروبِ العبيثيةِ الظالمةِ، إلى غيرها من أنواعِ الشرورِ.

فإمَّا أن تكونَ هذه النظريةُ غيرَ ملائمةٍ لتفسيرِ حقيقةِ الشرورِ، وإمَّا أنَّها تحتاجُ إلى تفسيرٍ.

قبلَ تقديمِ تفسيرٍ لهذه النظريةِ، لا بدَّ من توضيحِ معنى العدمِ. "العدمُ ضدُّ الوجودِ، وهو مطلقٌ أو إضافيٌّ؛ فالعدمُ المطلقُ هو الذي لا يُضافُ إلى شيءٍ، والعدمُ الإضافيُّ، أو المقيّدُ، هو المضافُ إلى شيءٍ، كقولنا: عدمُ الأمنِ، وعدمُ الاستقرارِ، وعدمُ التأثيرِ".^(١)

فهل قولنا بعدميةِ الشرِّ يعني أنَّ الشرَّ من نوعِ العدمِ المطلقِ الذي هو مقابلُ الوجودِ، أم هو من العدمِ الإضافيِّ؟

إذا كانت عدميةُ الشرِّ تعني العدمَ الإضافيَّ، فهذا يعني أنَّ الشرَّ ليسَ

ثبوتياً، بل هو نفيٌ للخير، أو هو من بابِ النقصاناتِ في الوجود؛ فالجهلُ ليسَ حالاً وجوديةً مقابلَ العلم، ويقومُ بعضُ باكتسابها، إنّما هو نقصٌ في العلم، أو غيابٌ للعلم، والكذبُ هو فقدانُ الصدقِ، وهكذا فإنَّ الفراغَ هو الذي يُسمّى بالعدم.

ولمزيدٍ من البيان لا بدَّ من الإشارةِ إلى أنّ الصفاتِ تنقسمُ إلى قسمين: الأوّلُ له وجودٌ حقيقيٌّ كوصفنا الإنسانَ بأنه موجودٌ، وأنَّ الاثنينَ عددٌ زوجيٌّ.

أما الثاني فليسَ له وجودٌ حقيقيٌّ، إنّما ينتزعهُ الإنسانُ بالمقايسة، كقولنا: الخطُّ (أ) أطولُ من الخطِّ (ب)، وهو أقصرُ من الخطِّ (ج).
بناءً على هذا المبدأ، يمكننا أن نفهمَ حقيقةَ الشرِّ؛ فوجودُ الأسدِ الوحشيِّ حقيقةٌ، ولكنَّ اتّصافهُ بالشرِّ ليسَ من حقيقةِ وجوده، وإنّما يتصّفُ به إذا قيسَ إلى الإنسانِ ونضرّره به.

وبهذا الكلامِ يمكننا الإجابةً عن مشكلةِ صدورِ الشرورِ من الله تعالى، وهو الخيرُ المطلقُ؛ «فالجوابُ أنّ المخلوقَ هو ذواتُ الأشياءِ وما لها من الصفاتِ الحقيقية، وأما اتّصافها بالشرِّ ليسَ أمراً حقيقياً محتاجاً إلى تعلّقِ العلة، بل هو أمرٌ قياسيٌّ يتوجّهُ إليه الإنسانُ عندَ المقايسة»^(١).

ولذا لم يعد منطقيًا السؤال عن إيجاد هذه الشرور؛ لأنها من الأمور الاعتبارية الانتزاعية، وليس لها وجود حقيقي يتعلّق به الخلق والإيجاد.

ثالثاً - استنتاجات:

من خلال ما تقدّم يمكننا أن نستنتج الخلاصات الآتية:

١. الاعتقادُ بثنائيةِ الخيرِ والشرِّ أمرٌ منافٍ لفطرةِ التوحيد؛ إذ إنَّ الاعتقادَ بقوةِ شيطانيةٍ مقابلِ القوةِ الإلهيةِ، تكون مسؤولاً عن إيجادِ الشرورِ في العالم، يعني وجودَ شريكين في الإلهية؛ الأوّل مسؤولٌ عن إيجادِ كلِّ ما هو خير، والثاني مسؤولٌ عن إيجادِ كلِّ ما هو شرّ.
٢. الاعتقادُ بأنَّ الخيرَ من الله -تعالى- والشرّ من غيره، يعني أنّ الله -تعالى- ليس المتصرّف المطلق في الكون؛ لأنَّ الشرورَ التي نلاحظها في الكون خارجةٌ عن إرادته، وكيف يُعقل أن يكون هناك شيءٌ خارجٌ عن سلطانِ الإله المتعالِي؟
٣. من خلال ما يتبدّى لنا من الشرورِ الموجودة في الكون، يمكننا الادّعاءُ بنسبيةِ الشرِّ؛ فليس هناك من شرٍّ مطلق، بل إنّ الشرّ صفةٌ مضافةٌ إلى شيءٍ؛ فأمرٌ واحدٌ قد يكون شرّاً من جهة، وخيراً من جهةٍ أخرى؛ فالمزارعُ ينتظر المطرَ ليكون

خيراً عليه يُنْبِتُ به زرعَه، والسائحُ - على العكس من المزارع - يريد الصحو، ولا يريد المطرَ الذي يحسبه شراً يُعَكِّرُ عليه سياحته.

المبحثُ الثالثُ - فلسفةُ الموت

قضيةُ الموتِ من القضايا التي شغلتِ الإنسانَ منذُ القديم، وحيكت عنها كثير من الأساطيرِ والخرافات. وهي كانت ولا تزالُ عبرَ الزمن مرتبطةً بمسألةِ المصير، ومخاوفِ الإنسانِ من المآلِ الذي سيصل إليه بعدَ الموت.

يعالجُ هذا المبحثُ قضيةَ الموت، متناولاً مسألةَ رهبةِ الناسِ من الموت، ومبيّناً حقيقةَ الموت من خلالِ أحاديثِ النبي ﷺ وأهلِ بيته ﺍﻟﻤﻮﺗﻰ، ومعالجاً في ختامه مسألةَ الجزاءِ الآخرويِّ.

أولاً - الموتُ وسببُ نفورِ الإنسانِ منه:

الموتُ حقيقةٌ ثابتة، لا يمكنُ أن يُنكَرها أحدٌ من الناس، حتى إنّ الأشخاصَ الذين ادَّعوا الألوهيةَ عبرَ التاريخ، كالفراعنة وغيرهم، كانوا يُدركون أنّ مصيرهم الحتميُّ هو الموتُ، والارتحالُ عن هذه الدنيا. وبالرغمِ من ذلك، فقد حارَ الناسُ عبرَ التاريخ في أمرِ هذه الحقيقة،

وكانت تأخذهم رهبةً من هذا المصير المحتوم.
تعودُ رهبةُ الناسِ من الموتِ إلى أسبابٍ متعدّدة، من أبرزها الأسبابُ
المعرفيّة والنفسية.

وتتمثّل الأسبابُ المعرفيّةُ بمدى معرفةِ الناسِ بالموتِ واعتقاداتهم
المتعلّقة به؛ فهناك عدد من الناسِ يربطون الموتَ بالفناء، وبذلك يعتبرون
أنَّ الموتَ هو نهايةٌ لوجودهم في الحياة، مع كونهم لا يتمنّون هذه النهاية؛
لأنَّ غريزةَ البقاءِ وحبَّ الحياةِ موجودةٌ عند كلِّ إنسان بل ربما عند كلِّ
كائن حيٍّ. وهؤلاء الذين يربطون الموتَ بالفناء، هم من أهلِ الجحودِ
بالله -تعالى-؛ فمن لم يكن لديه يقينٌ بوجودِ الله تعالى، لن يكون لديه
يقينٌ بوجودِ عالم بعد الموت. وهو إمّا أن يكون منكرًا لحقيقةِ المعاد، أو
عالمِ الآخرة، وإمّا أن يكون متشككًا.

وفي مواجهةِ المتشكّكين يصحُّ قولُ (أبي العلاء المعري):
قال المُنجّمُ والطبيبُ كلاهما لا تُحشرُ الأجسادُ قُلْتُ إليكما
إن صحَّ قولكما فليستُ بخاسرٍ أو صحَّ قولِي فإلخسارُ عليكما
أمّا الأسبابُ النفسيةُ فتتمثّلُ بتعلّقِ الإنسانِ بالحياةِ الدنيا، ويرجعُ هذا
الأمرُ إلى انغماسه بملذّاتِ الدنيا وشهواتها، وهذا ما يزيد من الحجبِ
على قلبه، ويوقعه في ظلمةِ الغفلة، ليصيرَ غافلاً عن حقيقةِ الموتِ،
ناسيًا له.

مضافاً إلى ما ذكرنا، فإنَّ اقتصارَ الإنسانِ على النظرةِ الماديّةِ الحسيّةِ، يجعله متنكراً لوجودِ عالمٍ ما بعدَ الموتِ، بناءً على مبدأ أنَّ ما هو غيرُ محسوسٍ هو غيرُ موجودٍ، أو القاعدةُ المتبَعَةُ من قبلِ جماعةٍ من المتكلِّمين المسلمين: "عدمُ الدليلِ دليلُ العدم".

بناءً على النظرةِ الحسيّةِ الماديّةِ، فإنَّ ما يُدرَكُ من الإنسانِ هو الجسدُ، وبموتِ الإنسانِ يلى هذا الجسدُ ويفنى، وبهذا يصبحُ الإنسانُ عدماً. وهذا ما لا يمكنُ لأيِّ إنسانٍ أن يُنكره؛ فصحيحٌ أنَّ الإنسانَ بموته يصبحُ عدماً، لأنَّ جسدهُ يفنى ولا نعوذُ نرى لصاحبه أثراً، ولكن لا بدَّ من التنبيهِ إلى أنَّ الإنسانَ بعدَ الموتِ لا ينتقلُ إلى العدمِ الحقيقيِّ، بل إلى العدمِ النسبيِّ والإضافيِّ؛ فالإنسانُ بموته يصبحُ معدوماً بالنسبةِ لعالمِ الدنيا لا مطلقاً؛ لأنَّه وإن أصبحَ غيرَ موجودٍ في هذه الدنيا، لكنَّه في حقيقةِ الأمرِ قد انتقلَ من عالمِ الدنيا إلى عالمِ الآخرةِ، من عالمِ الشهادةِ إلى عالمِ الغيبِ.

ثانياً - حقيقة الموت من خلال أحاديث أهل البيت:

أكدتِ الأحاديثُ الشريفةُ المرويةُ عن الرسولِ الأكرمِ ﷺ وأهل بيته الطاهرين (عليهم السلام) على حقيقة الموت، من خلال أحاديثٍ عدّة. وتؤكدُ هذه الأحاديثُ على أنَّ الإنسانَ مخلوقٌ لا يُخلَدُ في هذه الحياةِ الدنيا بل هو مخلوقٌ للموت. وعليه، فإنَّ الإنسانَ العاقلَ هو الذي يعملُ لما بعدَ

الموت، مع علمه بأنّه صائرٌ إلى الموت. وفي هذا الإطار، وردَ عن الإمامِ محمدِ الباقرِ (عليه السلام) قوله: ”ينادي منادٌ كلَّ يومٍ: لِدُ للموتِ، واجمَعُ للفناءِ، وابنِ للخرابِ“.^(١)

ووردَ عن رسولِ الله ﷺ قوله: ”استحيوا من الله حقَّ الحياءِ. قالوا: وما نفعُ يا رسولَ الله؟ قال: فإن كنتم فاعلين فلا يبينَ أحدُكم إلَّا وأجلُّه بين عينيه، وليحفظَ الرأسَ وما وعى، والبطنَ وما حوى، وليذكرِ القبرَ والبلى، ومن أراد الآخرةَ فليدعُ زينَةَ الحياةِ الدنيا“^(٢). وفي هذا الحديثِ تأكيدٌ من الرسولِ الأكرمِ ﷺ على حقيقةِ الموتِ، ودعوةٌ للمؤمنِ إلى أن يضعَ الموتَ نصبَ عينيه، وأن يفكرَ فيه في كلِّ لحظةٍ؛ لأنَّ الموتَ يأتي على حينِ غفلةٍ، ومن دونِ استئذانِ.

وأكدتِ الأحاديثُ الشريفةُ أيضًا على أنَّ الموتَ ليس فناءً، وإنَّما هو انتقالٌ إلى عالمٍ آخر، يكون فيه مصيرُ الإنسانِ إمَّا الجنَّةَ وإمَّا النارَ. وفي ذلك ما وردَ عن أميرِ المؤمنينِ (عليه السلام): ”ليس بيننا وبينَ الجنَّةِ أو النارِ إلَّا الموتُ“.^(٣)

ووردَ عن رسولِ الله ﷺ قوله: ”إنَّ الدنيا سجنٌ للمؤمنِ وحنَّةٌ للكافرِ،

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٦، ص ١٢٦.

٢ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٦، ص ١٣١.

٣ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٧٠.

والموتُ جسرٌ هُوَ لاءِ إلى جنانهم، وجسرٌ هُوَ لاءِ إلى جحيمهم، ما كذبتُ وما كُذِّبتُ“ (١). فالْمُؤْمَنُ يَشْعُرُ أَنَّهُ مَقِيدٌ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا الزَّائِلَةِ، وَيَبْقَى فِي تَوْقٍ دَائِمٍ لِيَتَحَرَّرَ مِنَ الْقِيُودِ، وَذَلِكَ لِيَقِينَهُ بِوُجُودِ عَالَمِ الْآخِرَةِ، كَأَنَّهُ عَايَنَ هَذَا الْعَالَمِ. أَمَّا الْكَافِرُ فَلْغَفَلْتَهُ وَلَعَدِمَ يَقِينَهُ بِعَالَمِ الْآخِرَةِ، يَشْعُرُ أَنَّ الْجَنَّةَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا، وَلِذَا تَكُونُ فِكْرَةُ الْمَوْتِ كَالْجَحِيمِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ.

كَمَا وَرَدَ عَنِ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ السَّجَّادِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَوْلُهُ: ”يَا ابْنَ آدَمَ، إِنَّكَ مَيِّتٌ وَمَبْعُوثٌ، وَمَوْقُوفٌ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَمَسْئُولٌ، فَأَعِدْ لَهُ جَوَابًا.“ (٢)

الموتُ هُوَ الْحَقِيقَةُ الَّتِي كَتَبَهَا اللَّهُ - تَعَالَى - عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ، حَتَّى إِنَّهُ لَمْ يَسْتَشِنْ مِنْهَا أَنْبِيَاءَهُ وَرَسُولَهُ. وَإِنْ قَدَّرَ اللَّهُ - تَعَالَى - لِأَحَدٍ أَنْ يَنْجُوَ مِنَ الْمَوْتِ، لَكَانَ الْأَنْبِيَاءُ أَوْلَى النَّاسِ بِذَلِكَ. وَفِي هَذَا الْمَعْنَى وَرَدَ عَنِ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَوْلُهُ: ”لَوْ أَنَّ أَحَدًا يَجِدُ إِلَى الْبَقَاءِ سُلْمًا، أَوْ لِدْفَعِ الْمَوْتِ سَبِيلًا، لَكَانَ ذَلِكَ سَلِيمَانُ بْنُ دَاوُودَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) الَّذِي سَخَّرَ لَهُ مَلِكُ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ.“ (٣)

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ٢٩٧.

٢ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٦٤.

٣ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، الخطبة ١٨٢.

ثالثاً - الجزاء الأخروي بين الوعيد والشفاعة:

يَتَّفِقُ المسلمون - فلاسفةً ومتكلمين - على أَنَّ الموتَ هو قنطرةٌ عبورٍ إلى عالمٍ آخر، ولكنَّهم يختلفون في طبيعةِ المعادِ، أهو جسمانيٌّ أمٌ روحانيٌّ؟

١ - المعادُ الجسمانيُّ والروحانيُّ:

يُنْقَلُ عن عددٍ من الفلاسفةِ المسلمين قولُهُم بالمعادِ الروحانيِّ، كـ (الفارابيِّ) في كتابه «آراءُ أهلِ المدينةِ الفاضلةِ»، و(ابنِ سينا) الذي اختلفَ الدارسونَ في تفسيرِ حقيقةِ رأيه في المسألةِ. أمَّا المتكلمونَ المسلمونَ فيعتقدونَ بالمعادِ الجسمانيِّ.

توجدُ الأدلَّةُ كثيرةٌ الدالَّةُ على المعادِ الجسمانيِّ من المنقولِ والمعقولِ؛ ففي المنقولِ قد ثبتَ بالتواترِ عن الأنبياءِ العلمُ بوقوعِهِ، «فوجبَ القطعُ بذلك؛ لأنَّ الصادقَ إذا أخبرَ عن أمرٍ ممكنِ الوقوعِ وجبَ القطعُ به». (١) وفي هذا الإطارِ وردَ في عددٍ من الآياتِ القرآنيَّةِ ما يدلُّ على المعادِ الجسمانيِّ، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ

وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿[يس: ٦٥].

ومن جهة المعقول، هناك أدلةٌ عدَّةٌ، منها:

أ. أَنَّ المعادِ الجسمانيَّ ممكِنٌ، ووجهُ إمكانيه "أَنَّهُ -تعالَى- قادرٌ على كُلِّ مقدورٍ، وعالمٌ بكلِّ معلومٍ، وذلك يستلزمُ إمكانَ الإِعادةِ إمَّا بجمعِ الأجزاءِ إن قلنا باستحالةِ إعادةِ المعدومِ، أو بمعنى إيجادها مرَّةً ثانيةً إن قلنا بجوازها".^(١)

ب. إذا لم يكن المعادُ الجسمانيُّ حقًّا، بطلَ الثوابُ المستحقُّ للمطيعِ على طاعته، والعقابُ المستحقُّ للمسيءِ على إساءته.

ج. إمَّا أن يكونَ اللهُ -تعالَى- قد خلقَ الخلقَ للراحةِ أو للتعبِ والألمِ أو لالواحدٍ منهما. والثاني باطلٌ؛ لأنَّه قبيحٌ، ويمتنعُ على الصانعِ الحكيمِ فعلُ القبيحِ. والثالث باطلٌ؛ لأنَّه عبثٌ، ويستحيلُ على الصانعِ الحكيمِ أن يفعلَ لعبثٍ. ويبقى الاحتمالُ الأوَّلُ، أي أن يكونَ اللهُ -تعالَى- خلقَ الخلقَ للراحةِ. ولكن هل الراحةُ هذه محصَّلةٌ في الدنيا أم في الآخرة؟ والاحتمالُ الأوَّلُ باطلٌ؛ لأنَّ كلَّ ما يُعتقَدُ في

الدنيا أنه راحة وسعادة إنما هو من باب دفع الألم فقط؛ فلذة الأكل هي دفع لألم الجوع. وبناءً على ذلك يبقى الاحتمال الثاني، أي أن يكون هناك عالم آخر تحصل فيه اللذة والسعادة الحقيقية، وهو الدار الآخرة في المعاد الجسماني^(١).

٢ - الوعد والوعيد واستحقاق الثواب والعقاب:

ورد في القرآن الكريم عدد من الآيات التي تشير إلى مسألة الثواب والعقاب، أي استحقاق المؤمن المطيع للثواب في الآخرة، واستحقاق العاصي للعقاب في الآخرة، منها قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وفي الأحاديث الشريفة عن النبي ﷺ وأهل بيته (عليهم السلام) ما يؤكد حقيقة الثواب والعقاب؛ فقد ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قوله: «إنه ليس شيء بشر من الشر إلا عقابه، وليس شيء بخير من الخير إلا ثوابه»^(٢)، وقوله

١ - ميشم البحراني: قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٤٦.

٢ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص ٢٧٤.

في ذكر صفات الله تعالى: «لا يشغله غضبٌ عن رحمة، ولا تولّه رحمةٌ عن عقاب»^(١).

وفي زيارة الإمام الحسين عليه السلام المعروفة بزيارة وارث المسندة عن الإمام الصادق عليه السلام ورد قوله: «لعن الله أمة قتلتك ولعن الله أمة ظلمتك ولعن الله أمة سمعت بذلك فرضيت به». وقد ورد اللعن في مواضع عدة من القرآن الكريم؛ وهو يعني «في الأصل الطرد والإبعاد على سبيل السخط، من هنا فلعن الله هو إبعاد الشخص عن رحمة، أما لعن الملائكة والناس فقد يكون السخط والطرْد المعنوي، وقد يكون الطلب من الله -تعالى- بإبعادهم عن رحمة. هؤلاء الأشخاص يكونون في الواقع غارقين في الفساد والإثم إلى درجة أنهم يصبحون مورد استنكار لكل عاقل هادف في العالم، من البشر كان أم من الملائكة»^(٢).

طال اللعن فئات عدة، منها: الكافرون، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا﴾ [الأحزاب: ٦٤]؛ الظالمون، في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [غافر: ٥٤]؛ المفسدون، في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ

١ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص ٤٤٥.

٢ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص ٥٨٥.

لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴿الرعد: ٢٥﴾.

لعنَ الظالمين -إذن- هو إخراجهم من رحمة الله، وذلك في الدنيا والآخرة. ولو لم يكن المعاد حقيقةً لما كان لعنُ الظالمين والكافرين معنًى، ولكان خروجُ الحسين عبثاً وإلقاءً بالنفسِ إلى التهلكة. لذا، يستحقُّ الظالمون العقابَ الإلهيَّ، وهذا وعيدٌ توعدُّهم الله -تعالى- به، ويتفق على ذلك جمهورُ المتكلمين، لكنهم يختلفون في حدوده.

استحقاقُ المطيعين للثوابِ الأخرويِّ والعاصين للجزاءِ الأخرويِّ هو من باب العدلِ الإلهيِّ، ولكن هل هذا الاستحقاق حتميٌّ، أم أنَّ هناك ما يمكن أن يغيَّرَ من هذا الاستحقاق، أو يخفَّفَ من تبعاته؟

يعتقدُ بعضُ المسلمين أنَّ الإنسان يستحقُّ على طاعته الثوابَ، وعلى معصيته العقابَ، ولا يجوزُ العفوُّ عن الذنوبِ والمعاصي -إلا الصغائر- إن لم تقترن بتوبةٍ خالصة، ولا تبعد أهلَ الكبائر عن النارِ شفاعَةً، كما لا ينفعهم بعد موتهم استغفارُ ذويهم وأهلهم. والصواب بحسبِ مذهب أهل البيت عليهم السلام هو بخلاف ذلك، ومفاده أنَّ عقابَ الفاسق منقطعٌ لا دائمٌ، وذلك لوجود عدَّةِ أدلَّةٍ، منها:

أ. القول بخلود الفاسق ظلماً، وهو مستحيلٌ على الله -تعالى-؛

فالفاسق يستحق الثوابَ على إيمانه وطاعته، ولا يجوز أن

يكون هذا الاستحقاق قبل العقاب، وإنما بعده.

ب. القول بخلود الفاسق محال؛ لأنه يؤدي إلى مساواته بالكافر، مع فارق كبير بينهما.

ج. يقبح من الحكيم أن يطيعه الإنسان زمناً طويلاً، ثم يعصيه مرةً فيحبط له تلك الطاعات.

د. إن معصية الفاسق متناهية، فلا يستحقّ عليها عقاباً لا متناهيًا.^(١) إذن، يمكن للعقاب أن يسقط، ولكن ما هي الأمور التي تسقطه؟ يمكن تحديدها في ثلاثة:

أ. العفو وهو جائزٌ بحسب مذهب أهل البيت (عليهم السلام) سمعاً وعقلاً. والدليل على جوازه عقلاً هو الآتي: العفو إحسانٌ، والإحسان حسنٌ، والعقاب هو حقّ الله تعالى، فيجوز له إسقاطه؛ لذلك العفو جائزٌ. فالعفو من الله -تعالى- تأكيدٌ لقدرته المتعالية، وإسقاطُ العقاب من مستلزمات الاعتقاد بالحق المطلق.^(٢) مضافاً إلى الأدلة العقلية، هناك عدد من الأدلة السمعية على العفو، منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الرعد: ٦].

١ - الحسن بن يوسف الحلبي: مناهج اليقين، ص. ٥١٥ - ٥١٧.

٢ - الحسن بن يوسف الحلبي: مناهج اليقين، ص. ٥١٩.

ب. التوبةُ وهي «الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة»^(١). وإن كانت التوبة عن فعلٍ فيه ضررٌ متحققٌ على الآخر، فلا تصحُّ إلاّ بعد دفع الحقوق إلى ذلك الآخر، وإن لم يكن فيها ضررٌ إلى الآخر، يكفي من التائبِ الندمَ والعزم. ولا بدّ أن تقع التوبة عن القبيح - كما يُعبّرُ (العلامة الحلبيّ) - ندماً لقبحه، لا خوفَ ضررٍ أو شيءٍ آخر؛ فمن ترك شربَ الخمرِ خوفاً من ضرره على صحته لا يُعدّ تائباً. ولا بدّ أن تكونَ التوبة عن فعل القبيح بشكلٍ عام، لا عن قبيح دون آخر. ولذلك كانت الدعوةُ الإلهيةُ للمؤمنين بأن يتوبوا توبةً نصوحاً، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحریم: ٨]. والتوبة النصوح هي توبة عن المعاصي عامّةً، كبائرِها وصغائرِها.

ج. الشفاعةُ وقد اتفقَ المسلمون على ثبوتها للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، ولكنهم اختلفوا في مستحقّها؛ فقد ذهب فريقٌ إلى أنّ مستحقّها هم المؤمنون مع زيادة النفع لهم، بينما ذهب فريقٌ آخر إلى أنّ مستحقّها هم الفاسقون مع رفع العقاب عنهم.

الرأيُ الثاني هو الأقرب بحسب علماء مذهب أهل البيت عليهم السلام، ويمكن

١ - المقداد السيوري: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٤٣٠.

الاستدلال عليه بوجوه منها:

- الشفاعةُ لا تُفهم إلا في إسقاط العقاب.
- إنَّ طلب المنافع للآخر لو كان شفاعةً لكنّا شافعين في الرسول ﷺ، فنحن نطلب من الله - تعالى - الصلاة عليه وعلى أهل بيته عليهم السلام.
- قولُ رسول الله ﷺ: "ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي". (١)
- الشفاعةُ تكونُ للمحتاج لها، وهو الفاسق، أمّا المستغني فلا حاجة له بها، وإلاّ تكون عبثاً. (٢)

رابعاً - الجزاء الأخرويّ والعدل:

من مظاهر عدلِ الله تعالى، أن يجازي الإنسانَ على أعماله، فيثيبَ المطيعين، ويعاقبَ المسيئين. ودليلُ ذلك أن الإنسانَ مكلفٌ، وإن لم يكن هناك جزاءٌ لالتزام الإنسانِ بالتكليفِ أو امتناعه عن الالتزامِ به، لكان التكليفُ عبثاً. ولكنَّ المشكلة التي يثيرها بعضُ في مسألة الجزاءِ الأخرويّ، أنه - بحسبِ رؤيتهم - لا يوجد تناسبٌ بين حجمِ الجزاءِ

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٨، ص ٣٥.

٢ - الحسن بن يوسف الحلبي: مناهج اليقين، ص ٥٢٨.

وحجم ما يفعله الإنسان. فالفترة التي يعيشها الإنسان في الحياة الدنيا فترة قصيرة، فلماذا يكون جزاء ما عمله من الذنوب والمعاصي الخلود

في العذاب؟

لحلّ المشكلِ المثارِ هنا، لا بدّ من الإشارةِ إلى بعضِ المسائلِ منها:

١. كَلَّفَ اللهُ -تعالى- الإنسانَ بالطاعاتِ، ولكِنَّه أباَنٌ له طريقٌ

الخيرِ وطريقَ الشرِّ، ولم يتركه هائماً على وجهه. ومن الطبيعيِّ

جداً أن نلومَ من أبنا له طريقَ الصوابِ من الخطأ، إذا أخطأ

وسار في طريق الضلالِ.

٢. الجزاءُ نسبيٌّ، بمعنى أن مستوى العقابِ يكون بمستوى الذنبِ

الذي أذنبه الإنسانُ، وكذلك الثوابُ. وفي هذا الإطار، نشيرُ

إلى أن الله -تعالى- يعاملُ الناسَ برحمته؛ إذ لو عاملنا بعدله،

لكننا من الهالكين، وفي ذلك يقولُ تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ

عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَّيْنَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ

يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النور: ٢١]. ومن مظاهرِ رحمةِ الله أنه

-تعالى- يجازي السيئاتِ بمثلها، ولكنّه يضاعف الحسناتِ،

وفي ذلك يقولُ تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ

اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ

وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٦١]. وتجدرُ الإشارةُ

أيضاً، إلى أنه من الممكن أن يكون الجزاء عاجلاً في الحياة الدنيا، كما أنه من الممكن أن يكون آجلاً في الحياة الأخرى. ٣. يمكن أن نذكر للجزاء أنواعاً ثلاثة هي:

أ. الجزاء الاعتباري: الهدف منه التنبيه على الخطأ، لأجل الحيلولة دون تكراره من قبل الشخص نفسه، أو ليأخذ الأشخاص الآخرون العبرة. وإقامة الحدود على القتل والزنا والسرقة، تشكّل منعاً للمذنب نفسه من تكرار الذنب نفسه، وتشكّل للآخرين رادعاً عن التفكير بالقيام بمثل هذا الذنب.

ب. الجزاء المرتبط تكوينياً بالذنب: وهو عبارة عن الآثار المباشرة المترتبة على الفعل الذي يقوم الإنسان، بناءً على الارتباط بين العلة والمعلول؛ فجزاء شارب الخمر الديوي هو تليّف كبده وتلفه، ما يؤدي إلى وفاته.

ج. الجزاء الأخروي: وهو الجزاء الملازم للعمل تكوينياً ولا ينفك عنه، وهو بعنوان تجسّم العمل الذي أداه الإنسان في حياته الدنيا. وقد أشارت عدد من الآيات إلى تجسّم الأعمال، وأن أعمال الإنسان تُعرض أمامه، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ

مُحْضَرًا وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ
 أَمَدًا بَعِيدًا ﴿٣٠﴾ [آل عمران: ٣٠]. فإِذَا أَنْ تَتَجَسَّدَ أَعْمَالُ
 الْإِنْسَانِ عَلَى هَيْئَةٍ جَمِيلَةٍ، وَإِذَا أَنْ تَتَجَسَّدَ عَلَى هَيْئَةٍ
 قَبِيحَةٍ^(١).

خامساً - استنتاجات:

١. الموتُ هو الحقيقةُ الوحيدةُ التي لا شكَّ فيها، والتي يجمع عليها كلُّ الناسِ سواءَ كانوا مؤمنينَ أو ملحدينَ. والناسُ سواسيةٌ أمامَ الموتِ، لا فرقَ بين غنيٍّ وفقيرٍ أو سيِّدٍ ومملوكٍ.
٢. المعادُ جسمانيٌّ لا مجردُ روحانيٍّ - على ما يذهب إليه عددٌ من الفلاسفة - وظواهرُ النصوصِ القرآنيَّةِ والأحاديثِ الشريفةِ المتواترةِ تؤيِّدُ فكرةَ المعادِ الجسمانيِّ.
٣. الإنسانُ مكلفٌ بالطاعاتِ، واجتنابِ المعاصي، وبالتالي فإنَّ من العدلِ أن يكونَ جزاؤه الأخرويُّ الثوابَ على الطاعاتِ، والعقابُ على المعاصي؛ وعلى العكسِ من ذلك فإنه بخلاف العدلِ تساوي المطيعينَ والعاصينَ في الجزاءِ الأخرويِّ.

١ - للتوسُّع، انظر: مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص. ٢٥٥ - ٢٦٥.

٤. من صفاتِ الله -تعالى- أنّه رحمنٌ رحيمٌ، ولذلك قد فتح لعباده برحمته الواسعة باباً أسماه التوبة.

المبحثُ الرابعُ - فلسفةُ المصائبِ والابتلاءاتِ

تكثرُ مظاهرُ المصائبِ والابتلاءاتِ التي تصيبُ الإنسانَ بشكلٍ عامٍّ، كالزلازلِ والأعاصيرِ، الأمراضِ الخطيرةِ، الفقرِ والجوعِ، إلى كثيرٍ من المظاهرِ التي تدلُّ على المصائبِ التي يحسبها كثيرٌ من الناسِ من مظاهرِ الظلمِ الإلهيِّ وغيابِ العدالةِ الإلهيةِ، خاصةً عندما يعيشُ البعيدونَ عن الله -تعالى- حياةً مترفةً، يتنعمونَ فيها بالثرواتِ والسلطةِ، فيما يعيشُ كثيرٌ من المؤمنينَ بالله -تعالى- حياةً الفقرِ والفاقةِ والاحتياجِ.

نتيجةً للرؤيةِ القاصرةِ والتفكيرِ السطحيِّ، يبدأ الإنسانُ المؤمنُ -متملماً- بطرحِ تساؤلاتٍ منها: لماذا أعيشُ في حالٍ من الفقرِ والاحتياجِ، فيما العاصي يعيشُ حالةً من الرفاهيةِ والاستغناءِ؟ ولماذا الظروفُ تعاكسني خاصةً؟ ولماذا أدعو اللهَ بالتوسعةِ في الرزقِ فلا يُستجابُ لي؟ ولماذا عليّ أن أعاني من الأمراضِ المزمنةِ والآخرين يعيشون بصحةٍ وعافيةٍ؟ يعالجُ هذا المبحثُ فلسفةً وجودِ المصائبِ والابتلاءاتِ، محاولاً تفسيرها، من خلالِ نماذجٍ عدةٍ منها: الفقرُ والغنى، والصحةُ والمرضُ، والكوارثُ الطبيعيةُ.

أولاً - الفقر والغنى :

ينظر معظمُ الناسِ إلى الفقرِ باعتباره منقصَةً لهم، وبلاءً ابتلاههم اللهُ -تعالى- به، وشقاءً يعيشونه في الحياةِ الدنيا، ولا أحدٌ من الناسِ يفضِّلُ الفقرَ على الغنى. وفي هذا الإطارِ، نلاحظُ إذا ما تأملنا المجتمعَ الذي نعيشُ فيه، أنَّ الغنى هو الوضعُ الذي يطمحُ إليه كثيرونَ ويتمنّونه ليلَ نهارٍ. وفي المقابل، هو الوضعُ الذي يعيشه كثيرونَ من دون أن يُحقِّقَ لهم الراحةَ النفسيَّةَ والرضى.

غالبًا ما يرتبط الفقرُ والغنى في أذهانِ الناسِ بالجانبِ الماديِّ، وبناءً على حجمِ تملكِ المالِ والثروة يتمُّ تصنيفُ الناسِ إلى غنيٍّ أو فقيرٍ. ولكن هذا بخلاف الحقيقة؛ لأنَّ الفقرَ والغنى أعمُّ من الجانبِ الماديِّ والاقتصاديِّ، فهو شاملٌ للجانبِ المعنويِّ بتجلياته المختلفة.

بناءً على ما سبق، يمكننا القولُ: لا يوجد فقيرٌ مطلقٌ؛ ولا غنيٌّ مطلقٌ سوى اللهُ -تعالى-؛ وذلك لأنَّ أبعادَ الفقرِ والغنى متعددةٌ؛ إذ ربما حسبنا إنساناً غنياً لأنَّه يملكُ المالَ، وفي الوقتِ نفسه يكون مفتقرًا إلى العلمِ، أو الدينِ، أو الأخلاقِ، أو الصحَّةِ. وإذا ما نظرنا للأمرِ بنظرةٍ كليَّةٍ، لتغيَّرت أحكامنا كليًّا على الأشخاصِ.

في هذا الإطارِ، نجد عدد من الأحاديثِ المرويةِ عن الرسولِ الأكرمِ ﷺ وأهل بيته ﷺ تذكِّرنا بالفقرَ تارةً وتمدحه أخرى، ولكن هل الفقرُ

المذمومُ أو الممدوحُ هو خصوصُ الفقرِ الماديِّ؟

تناولت بعضُ الأحاديثِ خصوصَ الفقرِ الماديِّ، وفي أحاديثٍ أخرى كان تناولُ الفقرِ أعمَّ من الفقرِ الماديِّ. من الأحاديثِ التي ذمَّت الفقرَ ما ورد عن رسولِ اللهِ ﷺ: «لولا رحمةُ ربِّي على فقراءِ أمّتي كادَ الفقرُ يكونُ كفرًا»^(١). وفي هذا الحديثِ إشارةٌ إلى أنَّ الفقرَ لا يُطاق، لولا أنَّ اللهَ -تعالى- رحم المؤمنين الصابرينَ على الفقرِ، المتحمّلين لشظفِ العيشِ، والذين يفضّلونه على أن ينجروا إلى عصيانِ اللهِ تعالى، ووعدهم بنعيمِ الجنّةِ الدائمِ. ومن الأحاديثِ في ذمِّ الفقرِ ما ورد عن أميرِ المؤمنينِ عليه السلام مخاطبًا ابنه (محمد بن الحنفية): «يا بني إنِّي أخافُ عليك الفقرَ فاستعدَّ بالله منه، فإنَّ الفقرَ منقصةٌ للدينِ، مدهشةٌ للعقلِ، داعيةٌ للمقت»^(٢). في هذا الحديثِ ذمُّ للفقرِ، ولكنّه أعمُّ من الفقرِ الماديِّ؛ وذلك بقريظة قولِ الأميرِ عليه السلام: منقصةٌ للدينِ؛ فالنقصُ في الإيمانِ والدينِ فقرٌ. وفي هذا المعنى ورد عن الإمامِ الصادقِ عليه السلام قوله: «الفقرُ الموتُ الأحمرُ، فقلتُ - يعني الراوي - لأبي عبد الله عليه السلام: الفقرُ من الدينارِ والدرهمِ؟ فقال: لا، ولكن من الدينِ»^(٣).

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٤٧.

٢ - محمد الريشهري: موسوعة الإمام عليّ بن أبي طالب، ج ١٠، ص ٢١٤.

٣ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٤٤٦.

ليس الفقرُ إلى المالِ سلبياً مطلقاً، وليس الغنى إيجابياً مطلقاً؛ فكم من فقيرٍ في ماله هو أرفعُ شأنًا من غنيٍّ مترفٍ، يحتقر الناسَ ويتعالى عليهم. وفي ذلك ورد عن رسولِ الله ﷺ قوله: «من استذلَّ مؤمناً أو مؤمنةً أو حقَّره لفقره أو قلَّه ذات يده، شهره الله يومَ القيامةِ ثم يفضحه»^(١).

بخلاف ذمِّ الفقرِ، توجدُ أحاديثٌ تمدحُ الفقرَ، منها قولُ أميرِ المؤمنينَ (عليه السلام): «الفقرُ الفادحُ أجملُ من الغنى الفاضح»^(٢).

يحسب العامةُ من الناسِ الفقرَ بلاءً والغنى نعيمًا، ولكن كم من غنيٍّ جرَّ الوبالَ على صاحبه، وكم من فقيرٍ قادَّ صاحبه إلى النعيمِ. فالمالُ في يدِ الغنيِّ كالسلاحِ، إمَّا أن يحسنَ استخدامه في الوقتِ والمكانِ المناسبين، وإمَّا أن يسيءَ استخدامه. وقد ورد في الحديثِ النبويِّ الشريفِ: «إنَّ الشيطانَ قال: لن ينجو منِّي الغنيُّ من إحدى ثلاث: إمَّا أن أزيَّنه في عينه فيمنعه من حقِّه، وإمَّا أن أسهِّلَ عليه سبيلَه فينفقه في غير حقِّه، وإمَّا أن أحبَّبه إليه فيكسبه بغير حقِّه»^(٣). وفي الحالاتِ الثلاثِ يكون المالُ نعمةً على صاحبه؛ إمَّا أن يمنعه الفقراءُ، وإمَّا أن ينفقه في الحرامِ، وإمَّا أن يكسبه من الحرامِ.

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ١١٤.

٢ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٤٤٦.

٣ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٣٠٢.

بناءً على ما ورد في الأحاديث الشريفة من ذم للفقر تارة و ذم للغنى تارة أخرى، من هو الفقير الحقيقي ومن هو الغني الحقيقي؟

سأل الرسول الأكرم ﷺ أصحابه: «تدرون ما المفلس؟ فقيل: المفلس من لا درهم ولا متاع له. فقال: المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فئت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرح عليه ثم طرح في النار، بل قد يقال: إن المفلس حقيقة هو هذا»^(١). فالفقير بناءً على هذا الحديث هو فقير الأخلاق وصاحب المعاملة السيئة مع الناس. بالمقابل فإن الأغنياء هم أهل الإيمان والتقوى والورع، المتطلعون إلى الآخرة، وغير المتعلقين بالدنيا الزائلة ومتاعها. وفي هذا المعنى ورد عن الإمام الباقر عليه السلام: «أهل التقوى هو الأغنياء أغناهم القليل من الدنيا، فمؤونتهم يسيرة»^(٢).

ثانياً - الصحة والمرض:

الصحة والمرض من المظاهر التي يربطها الناس بمبدأ العدل الإلهي،

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٦.

٢ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ١٦٦.

والتي تدلّ في ظاهرها على التفاوت بين البشر، إذ ينقسمون إلى الغنيّ والفقير، والقويّ والضعيف، والسليم والسقيم. وهذا ما يدفع كثير من الناس إلى التشكيك بالعدل الإلهي، وذلك نتيجة اقتصرهم على ظواهر الأمور، وعدم فهمهم لحقيقة الصحة والمرض.

الصحة هي الأساس والمرض هو الطارئ، ولكن ما هي أسباب الأمراض؟ وهل هي يمكن تفسيرها بأنها عقابٌ من الله - تعالى - بحقّ المبتلى بها؟ وإذا كانت عقاباً، ألا يتنافى هذا الأمر مع الرحمة الإلهية؟ إذا ولد الإنسان سليماً، ثم أصابه مرضٌ في مرحلة زمنية متأخرة، فمن الممكن أن يكون هذا المرض عقاباً؛ لأنّ الإنسان كلما تقدّم به العمر، كلما كان من الممكن أن تزيد ذنوبه، ولكن إذا كان الإنسان مريضاً منذ ولادته، فكيف يمكننا أن نفسّر المرض على أنّه عقابٌ؟

ينفر كلّ إنسان من المرض؛ فالإنسان الصحيح لا يتمنى أن يُصاب بأيّ مرضٍ، والمريض يتأفّف من ملازمة المرض له، ولكن المرض ليس سلبياً مطلقاً بالنسبة للإنسان، وهذا ما سنوضحه من خلال عدد من الأحاديث الشريفة. ولكن قبل ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ كثيراً من الأمراض التي تنفّس في المجتمعات هي نتاج عبث الإنسان بالطبيعة وإفسادها، تحقيقاً لأطماع مادية ذنوبية. والأمثلة على ذلك كثيرة منها: انبعاث ثاني أكسيد الكربون والمشاكل التي يسببها للناس، وتلوّث الينابيع ومياه

الأنهار التي تُسقى بها المزروعات، مضافاً إلى الأسمدة غير الطبيعية التي توضع للمزروعات، والمواد الكيماوية المسرطنة التي توضع في المنتجات الغذائية المعلّبة.

من ناحية أخرى، يسبّب كثيرٌ من الأفراد لأنفسهم الإصابة بالأمراض، من خلال الإدمان على الكحول أو الإدمان على المخدرات. وهنا يكون المرض عقاباً عاجلاً على ما ارتكبه الإنسان من خلال تناوله للمضّر والمحرم.

بالعودة إلى الأحاديث الشريفة، قد ورد عن الرسول الأكرم ﷺ: "إنّ المرض ينقي الجسد من الذنوب كما يذهب الكير خبث الحديد"^(١). وعنه أنّه لما سأله رجل: "ما الذي يمحو عني الذنوب؟ قال: الدموع والخضوع والأمراض"^(٢). وعن الإمام السجّاد (عليه السلام) أنّه إذا مريض قد برئ قال: "ليهنتك الطهر [أي من الذنوب] فاستأنف العمل"^(٣).

يستوحى من هذه الأحاديث وغيرها أنّ المرض للمؤمن تكفيرٌ عن الذنوب، خاصّةً إذا أظهر الندم على ذنوبه ولم يكن له كثير من الأعمال التي يكفّر بها عن ذنوبه. ولكن كيف نفسّر إصابة الطفل غير المكلف بالأمراض؟

١ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٢، ص ٩٩٩.

٢ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٢، ص ٩٩٩.

٣ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٢، ص ٩٩٩.

الإجابة عن هذا السؤال في رواية عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، إذ سئل عن المرض يصيب الطفل قال: «كفارة لوالديه»^(١).
 بخصوص الصحة والمرض، لا بد من الإشارة إلى حقيقة وهي أن الصحة والمرض مرتبطان بسلسلة الأسباب والمسببات. وبناءً عليه، فإن الصحة هي الأصل والمرض طارئ، ولكل مرض سبب يؤدي إليه. وإما أن تكون هذه الأسباب مباشرة، وإما أن تكون غير مباشرة، ومن مصاديق الأسباب المباشرة أن يتناول الفرد ما يضر بصحته إما مباشرة وإما على المدى البعيد، أما الأسباب غير المباشرة فمن مصاديقها تناول المرأة الحامل لدواء معين يؤدي إلى إصابة الطفل بتشوه خلقي أو مرض مزمن. مضافاً إلى هذا، لا ننسى دور العوامل الوراثية في إصابة الفرد بالأمراض العضوية والعقلية.

ثالثاً - الكوارث الطبيعية:

تكثر مصاديق الكوارث الطبيعية في عالمنا اليوم، من قبيل الزلازل والأعاصير وصولاً إلى التسونامي. والأسئلة التي تُطرح في هذا الإطار هل هذه الكوارث الطبيعية عقاب أم ابتلاء؟ وإذا كانت هذه الكوارث

١ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٢، ص ٩٩٩.

عقابًا فلماذا تصيب مجتمعات المؤمنين؟ ولماذا لا تصيب على وجه الخصوص مجتمعات الكافرين؟

للإجابة عن هذه الأسئلة لا بد من بيان أن بعض الكوارث تكون نتيجة عمل الإنسان وعشه بالطبيعة، وبعضها الآخر خاضع لسلسلة من العلل والمعلولات. وقد ورد في القرآن الكريم عدد من الآيات التي تشير إلى أن المصائب نتاج عمل الإنسان، منها قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، ومنها قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١]. وفي تفسير هذه الآية، يرى (العلامة الطباطبائي) أن المراد هنا بالفساد الظاهر "المصائب والبلايا الظاهرة فيهما الشاملة لمنطقة من مناطق الأرض من الزلازل وقطع الأمطار والسنين، والأمراض السارية والحروب والغارات وارتفاع الأمن، وبالجملة كل ما يفسد النظام الصالح الجاري في العالم الأرضي، سواء كان مستندًا إلى اختيار بعض الناس أو غير مستند إليه"^(١). ما يعملها الإنسان من عمل قد يكون له تأثيره على شخصه فقط، وقد

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٩٥.

يكون تأثيره على الجماعة بشكل عام. ومثال على الأفعال التي يكون لها تأثير على الجماعة بشكل عام، التسبب بالحرائق وانبعاث غازات ثاني أكسيد الكربون، فهذه وغيرها من عمل الأفراد ولكن تأثيرها يقع على الجميع.

ليس كل الكوارث الطبيعية التي تحصل هي من باب العقاب، فبعضها يكون من باب العقاب الجماعي على عدم الإيمان أو عصيان الأوامر الإلهية، وبعضها يكون نتيجة عوامل جيولوجية بحتة. ومثال على القسم الأول النماذج المتعددة التي ذكرها القرآن الكريم، كقوم نبي الله نوح عليه السلام الذين كذبوا نبيهم وما قبلوا منه كثرة النصح والإرشاد قائلين: ﴿يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [هود: ٣٢]، وقوم لوط الذين ارتكبوا الفواحش والشذوذ الجنسي، وقوم صالح الذين عقروا الناقة... إلخ.

من أمثلة العوامل الطبيعية، حصول الزلازل في مناطق واقعة على خطّ الزلازل، أو على الفالق الزلزالي. ومن غير الصحيح أن نفسّر سقوط الضحايا في هذه الحال بالعقاب الجماعي، أو أن نجزم بذلك. فالأمراض التي هي من المصائب والابتلاءات تصيب المؤمنين مضافاً إلى الكافرين، حتى أن المستفاد من مجموعة من الروايات أن الأنبياء هم أشدّ الناس ابتلاءً؛ فهل للأنبياء ذنوب حتى تكون الابتلاءات التي تصيبهم عقاباً؟

كما تجدرُ الإشارةُ إلى أنَّ المستفادَ من الروايات، أنَّه على قدرِ الجهدِ والمشقَّةِ والصبرِ على ذلك، يكونُ الأجرُ. وفي ذلك قال تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٤]. والظاهرُ أنَّ العقبى في هذه الآيةِ هي "عقبى أعمالِهم الصالحةِ التي داموا عليها في كلِّ بابٍ من أبوابِ الحياةِ بالصبرِ على الطاعةِ وعن المعصية، وعند المصيبةِ مع الخشيةِ والخوفِ".^(١) وقد ورد عن الرسول الأكرم ﷺ قوله: «لا تكونُ مؤمناً حتَّى تعدَّ البلاءَ نعمةً والرخاءَ محنةً؛ لأنَّ بلاءَ الدنيا نعمةٌ في الآخرة، ورخاءَ الدنيا محنةٌ في الآخرة»^(٢).

إذن، بعضُ الكوارثِ هي عقابٌ وبعضُها ليس عقاباً، ولكن كيف نفسرُ حلولَ العقابِ الجماعيِّ وشموله للمؤمنين؟

المستفادُ من الرواياتِ الشريفةِ أنَّ السببَ في شمولِ العقابِ للمؤمنين هو سكوئُهم عن أفعالِ الظالمين، وعدمُ إحيائهم لفريضةِ الأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكر، وذلك إمَّا نتيجةَ الخوفِ وإمَّا نتيجةَ القعودِ والتقاعدِ. وقد ورد عن الرسول الأكرم ﷺ: «لا يزالُ الناسُ بخيرٍ ما أمروا بالمعروفِ ونهوا عن المنكرِ وتعاونوا على البرِّ، فإذا لم يفعلوا ذلك نُزعت عنهم البركاتُ وسُلِّطَ بعضهم على بعضٍ ولم يكن لهم ناصرٌ في الأرض ولا

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١١، ص ٣٤٧.

٢ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٦٤، ص ٢٣٧.

في السماء». (١) كما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته للحسنين: «لا تتركوا الأمرَ بالمعروفِ والنهيَ عن المنكر فيولّى عليكم شراركم، ثمّ تدعون فلا يُستجابُ لكم» (٢).

رابعاً - استنتاجات:

بناءً على ما تقدّم، يمكن استنتاج ما يأتي:

١. البلاءُ تارةً يكونُ فرديّاً أي يصيبُ فرداً بعينه، وطوراً يصيبُ جماعةً.

٢. المصائبُ إمّا أن تكونَ عقاباً للفردِ وللجماعةِ، وإمّا أن تكونَ امتحاناً واختباراً.

٣. المصائبُ في بعضِ الأحيانِ إيقاظٌ للإنسانِ من الغفلةِ وتنبيةٌ له إذا وقعَ في الذنوبِ؛ فكثيراً ما يقعُ الإنسانُ في غفلةٍ وينساقُ وراءَ الدنيا وملذّاتها، وقد حذّر أميرُ المؤمنين (عليه السلام) من ذلك بقوله: «ويلٌ لمن غلبت عليه الغفلةُ، فنسي الرحلةَ ولم يستعدّ». (٣) وفي بعضِ الأحيانِ تكونُ المصائبُ تطهيراً من الذنوبِ.

١ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٣، ص ١٩٤٥.

٢ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٣، ص ١٩٤٥.

٣ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٢٨٢.

المبحث الخامس - فلسفة التمايز العرقي والجنسي

شهدت المجتمعات البشرية منذ عهودها السحيقة نظامَ التفاوتِ الطبقيِّ، وذلك داخلَ المجتمع الواحدِ وبينَ مجتمعٍ وآخر. فقد انقسمت عدد من المجتمعات القديمة إلى طبقة الأشراف وطبقة العبيد، وقد عبرت هذه الظاهرة عن استبعاد الإنسان للإنسان من بني جنسه، وتملكه له، إلى أن أصبح الإنسان سلعةً ماديةً تُباعُ وتُشترى.

لم يقتصر التسلُّطُ على المجتمع الواحدِ، بل تسلَّطت مجتمعاتٌ على مجتمعاتٍ أخرى وتعالَت عليها، وتسلَّطت أعرافٌ على أعرافٍ أخرى. ولا زالت هذه الظاهرة مستمرةً إلى الآن وإن عبرت عن نفسها بأشكالٍ مختلفة. يدلُّ التفاوتُ الطبقيُّ والتمايزُ العنصريُّ والاجتماعيُّ على وجودِ خللٍ في ميزانِ العدلِ، ما يدفعُ كثيرينَ إلى التشكيكِ بمبدأ العدلِ الإلهيِّ، طارحين عدد من التساؤلاتِ منها: لماذا يخلقُ الله -تعالى- شخصاً في مجتمعٍ متحضَّر، ويخلقُ آخرينَ في مجتمعٍ متأخِّر؟ أو لماذا يخلقُ الله -تعالى- شخصاً ضمنَ عائلةٍ حاكمةٍ، ويخلقُ آخرينَ ضمنَ عائلةٍ محكومةٍ؟ أو يخلقُ شخصاً ضمنَ طبقةٍ أرقى أو طبقةٍ أدنى؟

يُعالج هذا المبحثُ قضيةَ التفاوتِ والتمايزِ بينَ البشرِ، وعلاقتها بقضيةِ العدلِ، من خلالِ نموذجينِ بارزينِ من نماذجِ التمايزِ هما: التمايزُ العرقيُّ والتمايزُ الجنسيُّ.

أولاً - الاختلاف العرقي وظاهرة التمييز العنصري:

كان من جوهر دعوة الأنبياء المتعاقبين محاربة الظلم، والعمل على إرساء قواعد العدل الاجتماعي. ولذا كانت حركة معظم الأنبياء تواجه بقوة من قبل أصحاب المصالح الخاصة والمنافع، وقد وصل الأمر لدى بعض الأقوام إلى تكذيب الأنبياء وقتلهم؛ يقول -تعالى- في وصف اليهود: ﴿بِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفِّرْتَهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتَلْتَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ﴾ [النساء: ١٥٥].

كان من مصلحة الحكام المتسلطين والمدعين للألوهية أن يبقى الناس في غفلتهم، لكي يستمرّ تسلطهم عليهم. وإذا ارتفعت نسبة الوعي لدى الناس تصبح الأرضية مهياً لثورتهم على الظلم، ومحاولتهم التخلص من نيره.

الشواهد كثيرة على ظاهرة القهر والاستعباد لدى معظم الشعوب القديمة، ولا داعي لذكرها في هذا المورد. وقد عملت الرسالة الإسلامية التي جاء بها رسول الإسلام محمد ﷺ على محاربة كثير من المظاهر غير الإنسانية، ومنها مسألة التفاوت الطبقي التي كانت آنذاك. ومثال على ذلك النظام الإداري والاجتماعي الذي كان سائداً في مكة المكرمة قبيل الدعوة الإسلامية، هذا النظام الذي كان يحصر الوظائف الرئيسة والتي لها طابع إداري - اجتماعي بأسر معينة من قريش. وقد كانت هذه الوظائف

آنذاك خمسًا: السقاية، والحجابه، والرفادة، والندوة، واللواء. ويلاحظُ المؤرِّخُ صالحُ العليُّ أنَّ الإدارةَ كانت متشعبَةً في عشائرِ مكَّة، ولكنَّ أسرةَ قصي كانت تقومُ بالحظِّ الأوفى فيها. (١)

الملاحظُ أنَّ السلطةَ كانت عند صاحبِ المالِ والثروة التي كانت تتمثَّلُ بالإبلِ والماشيةِ، ومن لم يكن مالِكًا للثروة لم يكن له حظٌّ من السلطةِ. وقد كان هؤلاء يملكون العبيدَ والإماءَ كما يملكون إبلهم ومواشيهم. وقد استمرتْ الأمورُ على هذا المنوالِ إلى ما بعدَ الدعوةِ الإسلاميةِ ونشوءِ أركانِ الدولةِ في المدينة المنورة. وهذه المسألةُ دفعت كثيرين إلى أن يعيبوا على الدعوةِ الإسلاميةِ أنَّها لم تستطع أن تغيِّرَ من الواقعِ الاجتماعيِّ السائدِ والقائمِ على التفاوتِ الطبقيِّ لابلِ أقرته.

في هذا الإطارِ، يمكن لأبيّ منا أن يدفعَ هذه الأحكامَ السطحيةَ إذا ما فهمَ طبيعةَ الواقعِ الاجتماعيِّ في شبه الجزيرة العربيةِ آنذاك. فلقد كانت هذه المظاهرُ التي عملت الدعوةُ الإسلاميةُ على تغييرها متجذرةً في النفوسِ، ولذا لم يكن من السهلِ أن تُقتلَعَ من نفوسِ العربِ الذين عاشوا جاهليَّةً فكريَّةً واجتماعيَّةً لفترةٍ طويلةٍ من الزمن. وفي هذا الإطارِ يمكننا أن نوافقَ الشهيدَ محمدَ باقرَ الصدرِ في أنَّ الثورةَ التي قادها

١ - صالح أحمد العلي: الإدارة في العهود الإسلامية الأولى، ص. ٦٩ - ٧٠.

الرسولُ الأكرمُ ﷺ على المنظومة السلوكية القديمة التي تصبغ المجتمع الجاهلي، لم تصل إلى خاتمة المطاف، أي الوصول إلى التوحيد المطلق، "ومن هنا كان شوط الثورة أطول عادةً من العمر الاعتيادي للرسول القائد، وكان لا بد للرسول أن يترك الثورة في وسط الطريق ليلتحق بالرفيق الأعلى وهي في خضم أمواج المعركة بين الحق والباطل".^(١)

كانت هناك عوامل اقتصادية واعتقادية وقبلية متحكمة بالذهنية العربية آنذاك. تقوم العوامل الاقتصادية على مبدأ الغنيمة؛ إذ كانت القبائل تتحالف مع بعضها لغزو قبائل أخرى وسلب ما لديها من ثروات. أما العوامل الاعتقادية فكانت متجسدة بعبادة الأصنام التي هي آلهة محسوسة؛ لأن الذهنية الجاهلية لا يمكنها أن تؤمن إلا بما هو ضمن النطاق الحسي، وفي معرض تبريرهم لعبادة الأصنام، كان الجواب أنها واسطة بينهم وبين الله - تعالى - الذي لا يشعرون به لأنه غير محسوس؛ يقول - تعالى - في ذلك: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]. أما العوامل القبلية فكانت متمثلة بالتعصب القبلي، على قاعدة: «شرار قومي خير من خيار قوم آخرين». واجهت الرسالة الإسلامية هذه المظاهر التي كانت سائدة؛ فمن

١ - محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص ١٤٧.

الناحية الاقتصادية والمالية، وردت تشريعاتٌ تهدفُ إلى إزالة التفاوتِ الطبقيِّ، وعدم احتكارِ الأموالِ والثرواتِ بيدِ فئةٍ قليلةٍ من الناسِ على حسابِ الفئةِ الأكبرِ التي هي فقيرةٌ، وفي ذلك يقولُ تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧]. وقد كان الهدفُ من فريضةِ الزكاةِ والخمسِ، إقامةُ توازنٍ معيشيٍّ بينَ أفرادِ المجتمعِ، وليشعرَ الأغنياءُ بالفقراءِ. وقد ورد عن الإمامِ عليِّ بنِ أبي طالبٍ (عليه السلام) قوله: «إِنَّ اللَّهَ سَبَحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ، فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مُتَّعَ بِهِ غَنِيٌّ، وَاللَّهُ - تَعَالَى - سَأَلَهُمْ عَنِ ذَلِكَ»^(١).

من الناحيةِ الاعتقاديَّةِ عملتِ الرسالةُ الإسلاميَّةُ على بيانِ خطأِ المعتقداتِ السائدةِ وضلالِ أصحابِها، وبيانِ حقيقةِ التوحيدِ، وذلك بالقوَّةِ حين استدعى الحفاظُ على الإسلامِ ذلك، وبالْحِكْمَةِ والموعظةِ الحسنةِ إذا لم يكن للقوَّةِ من ضرورةٍ. وتجدر الإشارةُ إلى أنَّ بابَ الجهادِ لم يُشرعْ إلا بعد أن نقضَ المشركونَ عهودَهم بعد صلحِ الحديبيةِ، وبعد أن انقلبوا على هذا الصلحِ، ومُنِعَ المسلمونَ من دخولِ مكةَ، نزلَ آنذاك

قوله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩].

أمّا من الناحية القبليّة فقد حارب الإسلامُ التعصّبَ القبليّ، وقد ورد في الحديث عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام): "من تعصّب أو تُعصّب له فقد خرج ربُّ الإيْمَانِ من عنقه".^(١)

والمعيارُ الذي وضعه الإسلامُ للتفاضلِ هو التقوى؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، كما ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله: «إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، وَدِينَكُمْ وَاحِدٌ، وَنَبِيِّكُمْ وَاحِدٌ، وَلَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَيَّ عَجْمِيٍّ، وَلَا لِعَجْمِيٍّ عَلَيَّ عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَيَّ أَسْوَدٌ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَيَّ أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ»^(٢).

وفي هذا الإطار، تجدر الإشارةُ إلى أنّه ليست كلُّ عصبيةٍ مذمومةٍ، بل ما هو مذمومٌ العصبيةُ التي تقوم على الباطلِ وتخالف الحقَّ. فليس مذمومًا -لا بل من الواجب- أن يهَبَّ الإنسانُ لنصرة دينه، وأن يهَبَّ لنصرة أهله وعشيرته إن كانوا على الحقِّ.

بخصوصِ مسألةِ الرقِّ والعبوديةِّ، فصحيحٌ أنّها بقيت موجودةً بعد

١ - محمد بن يعقوب الكليني: أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٠٨.

٢ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج ٤، ص ٣٦٢٩.

انتشار الدعوة الإسلامية، لكنّ منهج النبي وأهل بيته عمل على تنقية المجتمع من هذه الظاهرة بشكلٍ تدريجيّ؛ وفي هذا الإطار جاءت مسألة عتق رقبة من ضمن الكفّارات المتوجّبة على من يفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً.

كان أئمة أهل البيت عليهم السلام يعملون على التخلص من العبوديّة، من خلال تحريرهم للإماء الذين يكونون في عهدتهم، ومن ذلك ما روي عن أنس أنّه قال: «كنت عند الحسين عليه السلام، فدخلت عليه جاريةً فحيتّه بطاقة ریحان، فقال لها: أنت حرّة لوجه الله، فقلت: تجيئك بطاقة ریحان لا خطر لها فتعتقها؟ قال: كذا أدبنا الله؛ قال الله: ﴿وَإِذَا حَيَّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء: ٨٦]، وكان أحسن منها عتقها».^(١)

ثانياً- التمايز الجنسيّ وقضيّة أفضليّة الرجال على النساء:

من القضايا التي تُثار حولها الشبهات عن عمد أو عن جهل، مسألة مكانة المرأة في الإسلام وموقعيتها مقارنةً بالرجل. والهدف من هذه الشبهات التي تُثار عن عمد وتخطيط مسبق، هو تحمیل الإسلام بوصفه منظومة تشريعية مسؤولة تراجع مكانة المرأة ودورها الاجتماعيّ أمام

الرجل. وفي ذلك جهلٌ أو إغفالٌ متعمدٌ لمسألةٍ مهمّةٍ وهي ضرورةُ التمييزِ بين القانونِ وبين تطبيقه على أرضِ الواقعِ؛ والغرضُ من هذا التغافلِ الإيحاءُ بأنَّ المشكلةَ تكمنُ في القانونِ ذاته.

دفعَ هذا الأمرُ كثيرينَ من النساءِ ومن غيرِ النساءِ في بلادنا الإسلاميّةِ إلى تبني مبادئِ الحركاتِ النسويّةِ في الغربِ، والتشبهِ بها في بلادنا، من دونِ التنبّهِ إلى خصوصيّةِ المسألةِ في المجتمعاتِ الغربيّةِ عمومًا والأوروبيّةِ خصوصًا. وفي هذا الإطارِ، من المهمِّ جدًّا أن نشيرَ إلى أنّ المرأةَ في الغربِ لم تحصلِ على حقوقها إلّا في فترةٍ متأخّرةٍ جدًّا من الزمنِ؛ ففي الولاياتِ المتّحدةِ الأمريكيّةِ لم يكن للمرأةِ الحقُّ في أن ترشّحَ إلى الانتخاباتِ ولا أن تتخبَّ، وذلك حتّى حدودِ القرنِ التاسعِ عشرِ.

مضافًا إلى ذلك، ينبغي أن نشيرَ إلى أنّ أصلَ قيامِ الحركاتِ النسويّةِ في الغربِ المطالبةُ بالمساواةِ، والعملُ على التحرّرِ من الهيمنةِ الذكوريّةِ، لكنّ كثير من هذه الحركاتِ نحتَ مناحَ مخالفةً للطبيعةِ التي أوجدها الله -تعالى- في البشرِ، ومن هذه الحركاتِ الحركةُ السحاقيّةُ التي ظهرت في أوائلِ السبعينيّاتِ من القرنِ الماضي في الولاياتِ المتّحدةِ الأمريكيّةِ، وقد وجّهت هذه الحركةُ نقدًا إلى نظامِ الزواجِ السائدِ والذي يقوم على مبدأِ التغيّارِ الجنسيِّ بينَ الشريكين، ”واعترفت هذا التغيّارَ نتاجَ مؤسساتٍ

سائدة وممارسات أيديولوجية مستبدة“^(١).

بناءً لما سبق، يُطرح السؤال عن واقع المرأة في العالم الإسلامي، هل هو مشابه لواقع المرأة في الغرب؟ وهل المنظومة التشريعية الإسلامية هي المسؤولة عن هذا الواقع؟

لا يمكننا أن ننكر وجود نزعة ذكورية في عدد من مجتمعاتنا، ولكن في الوقت نفسه، ولا يمكننا أن نقبل بالشبهات التي يثيرها بعض عن نظرة الشريعة الإسلامية باتجاه المرأة. وفي هذا الإطار، يمكننا تصنيف أبرز الشبهات المثارة والرد عليها:

١. المرأة في الاعتقاد الديني كائنٌ أنقص في تكوينه من الرجل:

هذا الاعتقاد ليس من جوهر العقيدة الإسلامية، بل هو يناقض صريح النص القرآني الذي يؤكد على أن المرأة لا تنقص عن الرجل، وأنها لا تختلف عنه تكوينياً، كما أنه لا تأكيد على أن المرأة خلقت من ضلع الرجل، وهذا ما يعارضه قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾

[النساء: ١]. وفي هذا الإطار، يشير (العلامة المجلسي) إلى

١ - خديجة العزيري: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص ٢٧.

أَنَّ الرِّوَايَاتِ الْمُتَعَلِّقَةَ بِخَلْقِ حَوَّاءَ مِنْ ضَلَعِ آدَمَ مَرْوِيَّةٌ مِنْ طَرَقِ
 أَهْلِ السُّنَّةِ، وَتَوَيَّدَهَا بَعْضُ الْمَرْوِيَّاتِ عَنِ أَهْلِ الْبَيْتِ (عليه السلام)،
 مَعَ وَجُودِ أَخْبَارٍ تَنْفِي خَلْقِ حَوَّاءَ مِنْ ضَلَعِ آدَمَ، وَلِذَا يَرَى
 (الْعَلَامَةُ الْمَجْلِسِيُّ) أَنَّ الرِّوَايَاتِ الْمُوَافِقَةَ لِرَوَايَاتِ الْعَامَّةِ مِنْ
 الْمُسْلِمِينَ مَحْمُولَةٌ عَلَى التَّقْيَّةِ. (١)

٢. المرأة بحسب المعتقد الديني مصدرٌ للغواية والشر: هذا
 المعتقد ليس إسلامياً، إنما هو معتقدٌ يهوديٌّ توراثيٌّ، نقله معه
 (بولس) الرسولُ إلى المسيحية؛ ففي التراث التوراتي أنَّ إبليس
 أغوى حواءَ التي بدورها أغوت آدمَ كي يأكلَ من التفاحة. في
 النصِّ القرآنيِّ ليس ما يشيرُ إلى إغواءِ آدمَ بواسطة حواءَ بل على
 العكس من ذلك تشيرُ آياتٌ عديدةٌ إلى المسؤولية المشتركةِ
 بين آدمَ وحواءَ، وأنَّ إبليسَ أغوى الاثنين معاً، وذلك من خلال
 توجيه الخطابِ لهما معاً، كما في قوله تعالى: ﴿فَدَسَّوَسَوسَ
 لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوءَاتِهِمَا
 وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا
 مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِینَ

التَّاصِحِينَ فَذَلَا هُمَا بِغُرُورٍ ﴿ [الأعراف: ٢٠ - ٢١ - ٢٢].

٣. قوامَةُ الرجالِ على النساءِ دليلٌ على أفضليَّةِ الرجالِ: قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]. وقد استغلَّ بعضُ هذه الآيةِ للتأكيدِ على أنَّ المنظومةَ الإسلاميَّةَ تميِّز بينَ الرجلِ والمرأةِ، وتعطي الأفضليَّةَ للرجلِ. في هذا الإطارِ، لا بدَّ من التوضيحِ أنَّ القوامَةَ هنا بمعنى القيادةِ؛ فالله -تعالى- أعطى قيادةَ الأسرةِ للرجلِ، ولكن هذه القيادةُ لا تعني الاستبدادَ والقمعَ، بل المقصودُ هو القيادةُ الواحدةُ؛ فالأسرةُ هي مؤسسةٌ اجتماعيَّةٌ، وهي كأيِّ مؤسسةٍ اجتماعيَّةٍ أخرى تحتاجُ إلى قيادةٍ واحدةٍ؛ لأنَّ أيَّ مؤسسةٍ لا تنجحُ بقيادتينِ. ولكن هذا لا يمنعُ من أن تقومَ إدارةُ الأسرةِ على التشاركِ والتشاورِ بينَ الرجلِ والمرأةِ، على أن يكونَ القرارُ النهائيُّ للرجلِ.

٤. وجودُ أحاديثٍ مرويةٍ عن النبيِّ ﷺ وأهلِ بيتهِ (عليهم السلام) في ذمِّ النساءِ: وجدتُ أحاديثٌ عديدةً في ظاهرها ذمٌّ للنساءِ، منها ما روي من طرقِ العامَّةِ عن رسولِ الله ﷺ: "ما تركتُ بعدي

ففتنةٌ أضربَ على الرجالِ من النساءِ“^(١)، ومنها ما روي من طريق العامة أيضاً، عن رسول الله ﷺ: ”النساءُ حبائلُ الشيطان“.^(٢) وأيضاً، الحديثُ المروي عن رسول الله ﷺ: ”شاوروهنَّ ثمَّ خالفوهنَّ“، إلى غيرها من الأحاديثِ المروية عن النبي ﷺ وأهل البيت (عليهم السلام). من الملاحظ أنَّ هذه الأحاديث وغيرها، إذا صحَّ سندها لم تخلُ من مشكلة في مضمونها؛ فحديث ”شاورهنَّ وخالفوهنَّ“ على سبيلِ المثال متناقض في ذاته؛ فإنَّ كان المطلوب هو مخالفة النساء، فما الداعي إلى مشاورتهنَّ؟ كما أنَّ هذه الأحاديث الدائمة للنساء تعارضها أحاديث أخرى مادحة لهنَّ، منها ما روي عن رسول الله ﷺ: ”من أخلاقِ الأنبياءِ حبُّ النساءِ“^(٣)، ومنها ما روي عنه ﷺ: ”أحبُّ من ديناكم ثلاثاً: الطيب والنساء وقرّة عيني الصلاة“^(٤).

٥. للرجل ضعفُ حصّةِ المرأة من الإرث: استند بعضُ إلى هذه المسألة لنفي تحقّق العدل بين الرجل والمرأة، لقوله تعالى:

١ - الميرزا النوري: مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٣٠٦.

٢ - الميرزا النوري: مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ١٥٩.

٣ - محمد الريشهري: ميزان الحكمة، ج، ص ٣٠٢٢.

٤ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ١٤١.

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾
 [النساء: ١١]. والجوابُ عن هذه الشبهة أنَّ الله -تعالى- فرضَ
 للذكرِ مثلَ حظِّ الأنثيين؛ لأنَّ الرجلَ مسؤولٌ عن إعالةِ نفسه
 وإعالةِ زوجته، حتَّى لو كانت تملكُ المالَ، مضافاً إلى إعالةِ
 أولاده، وكلا أبويه أو أحدهما في حالِ الاحتياج، بينما المرأةُ
 المتزوَّجةُ ليست مسؤولةً عن إعالةِ لا نفسها ولا أولادها. لذا،
 من العدلِ أن تكونَ حصَّةُ الذكرِ ضعفَ حصَّةِ الأنثى.

ثالثاً - استنتاجات:

١. لا يعني وجودُ التمايزِ العرقيِّ والجنسيِّ في الواقعِ أنَّ هذا الأمرَ
 مباحٌ في التشريعاتِ الدينيَّةِ، وعلى العكسِ من ذلك فقد ورد
 في عددٍ من الأحاديثِ ما يفيد ذمَّ هذه الظاهرة، منها قولُ أميرِ
 المؤمنين (عليه السلام): "لا تكن عبدَ غيرك وقد جعلك اللهُ حراً"^(١).
٢. يجبُ التمييزُ بين ما ورد في النصوصِ الدينيَّةِ وبين ممارساتِ
 الحكَّام، مع التأكيدِ على أنَّ الحكَّامَ الذين تولَّوا حكمَ
 المسلمينَ كبنِي أميةَ وبنِي العباس، ليست أفعالُهُم حجَّةً

على أحد من المسلمين؛ لأنهم لم يكونوا الخلفاء الحقيقيين لرسول الله ﷺ بل كانوا مغتصبين للسلطة، التي هي من حق الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) وأبنائه المعصومين (عليهم السلام).

٣. عمل الرسول الأكرم ﷺ وأئمة الهدى (عليهم السلام) من بعده على التغيير، ولكن المجتمع الإسلامي لم يصل إلى مرحلة التغيير الشامل، نتيجة عوامل متعددة منها تجدرُّ بعض الموروثات الجاهلية في النفوس. لذلك فإن عملية التغيير الشاملة ستحصل بالتدرج ليصل المجتمع الإسلامي إلى أن يصبح المجتمع المتكامل، وبذلك تتهيأ الظروف لظروف الإمام الثاني عشر (عليه السلام) من الأئمة المعصومين (عليهم السلام) ليملا الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، وبذلك يكون الإنسان المؤمن قد وصل إلى مقام الخلافة واستحق وراثته الأرض بقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: ٥].

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة، يتّضح أنّ العدل الإلهي يشكّل ركيزة أساس في البناء العقديّ والفكري للإسلام، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بسائر الأصول، كما يقدّم إطاراً لفهم أفعال الله تعالى القائمة على الحكمة والتنزيه عن الظلم والعبث. وقد بيّنت المعالجة أنّ الإشكالات المثارة عن العدل، كقضيّتي الجبر والاختيار، والتفاوت بين البشر، والمعاناة الإنسانيّة، لا تنقض هذا الأصل بل تكشف الحاجة إلى تعميق الفهم ضمن رؤية تجمع بين العقل والنقل، وتبتعد عن التبسيط والاختزال. كما أظهرت الدراسة أنّ الاختلافات التاريخيّة لم تكن دينيّة صرف بل تأثرت بعوامل سياسيّة وثقافيّة، أسهمت في توجيه بعض المواقف العقديّة لخدمة مصالح معيّنة. ومن هنا، تبرز ضرورة إعادة قراءة هذا المفهوم قراءة نقديّة واعية. ولا يقتصر العدل الإلهي على كونه مبحثاً نظرياً بل يمتدّ ليكون معياراً لسلوك الإنسان في تعامله مع نفسه ومع الآخرين ومع الطبيعة. فبقدر ما يلتزم الإنسان بهذا المبدأ، يقترب من تحقيق التوازن والإنصاف، ويسهم في بناء مجتمع يقوم على العدالة والاستقامة، ويعزّز قيم الكرامة الإنسانيّة، ويؤكّد على معنى الغاية من الوجود القائم على الحق والخير الدائم بما يرسّخ المسؤوليّة الخُلقية، ويعمّق الوعي الإيماني، ويواجه مظاهر الظلم في الواقع المعاصر بروح الإصلاح والتغيير المستمر والبناء دائماً.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، قم- إيران، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ط ٢، ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥ م.
- ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة، القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م.
- أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، دمشق، دار مكتبة البيان، ١٩٨١.
- أبو بكر الباقلاني: الإنصاف في أسباب الخلاف، تحقيق محمد حسن الكوثري، القاهرة، مؤسسة الخانجي، ط ٢، ١٩٦٣ م.
- أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، بيروت، دار النهضة العربية، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م.
- أديب صعب: الأديان الحية، بيروت، دار النهار للنشر، ط ٣، ٢٠٠٥ م.
- جعفر السبحاني: الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، تعريب حسن محمد مكّي العاملي، قم- إيران، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٩٨٩ م.

- جعفر السبحاني: بحوث في الملل والنحل، بيروت، الدار الإسلامية، ط ٢، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- جوزيف فان إس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، بغداد، منشورات الجمل، ط ١، ٢٠٠٨م.
- الحسن بن يوسف الحلبي: الرسالة السعدية، تحقيق عبد الحسين بقال، بيروت، دار الضواء، ط ١، ١٩٩٢م.
- الحسن بن يوسف الحلبي: كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، بيروت، دار الصفاة، ط ١، ١٩٩٣م.
- الحسن بن يوسف الحلبي: مناهج اليقين، قم-إيران، مركز التحقيقات والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤١٥هـ.
- الحسن بن يوسف الحلبي: نهج الحق وكشف الصدق، قم-إيران، دار الهجرة، ١٤٢١هـ.
- خديجة العزيزي: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيروت، مؤسسة بيسان، ط ١، ٢٠٠٥م.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين ج ٢، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، لا ط، لا م، ١٤٠٩هـ.

- أبو القاسم الخوئي: مجمع الرسائل، نسخة إلكترونية، مؤسسة السيد الخوئي الثقافية (Al-Khoei.us).
- أبو القاسم الخوئي: مصابيح الأصول، نسخة إلكترونية، مؤسسة السيد الخوئي الثقافية (Al-Khoei.us).
- السيّد عبد الله شبّر: حقّ اليقين في أصول الدين، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- الشريف الرضي: نهج البلاغة، سفارة الجمهورية الإسلامية في دمشق، دمشق لا ط، لا ت.
- شمس الدين الذهبي: ميزان الاعتدال، بيروت، دار المعرفة، ط ١، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.
- صالح أحمد العلي: الإدارة في العهود الإسلامية الأولى، بيروت، شركة المطبوعات، ط ١، ٢٠٠٦م.
- عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م.
- ابن منظور: لسان العرب، نسخة إلكترونية، مكتبة الشيعة (shiaonlinelibrary.com).
- علي زيعور: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٩٣.

- الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان، بيروت، دار المرتضى، ط ١، ٢٠٠٦.
- القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، لا ت.
- القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق سعيد الطويل وتوفيق زايد، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، لا ت.
- محمد الريشهري: العلم والحكمة في الكتاب والسنة، قم - إيران، دار الحديث، ط ١، لا ت.
- محمد الريشهري: فلسفة الوحي والنبوة، تعريب الشيخ أحمد وهبي، لا ط، لا ت.
- محمد الريشهري: موسوعة الإمام علي بن أبي طالب، قم - إيران، دار الحديث، ط ٢، ١٤٢٥ هـ.
- محمد الريشهري: ميزان الحكمة، قم - إيران، دار الحديث، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
- محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، بيروت، دار التعارف، م ٢٠٠٣.
- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط ٢،

- ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، قم - إيران، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٤هـ.
- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٢م.
- محمد بن علي الصدوق: التوحيد، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، قم - إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٠، ١٤٣٠هـ.
- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م.
- محمد تقي مصباح اليزدي: دروس في العقيدة الإسلاميّة، بيروت، دار الحق، ط ١، ١٩٩٥م.
- محمد حسين الطبطبائي: الميزان في تفسير القرآن، بيروت - مؤسسة الأعلمي، ١٤١٧هـ.
- محمود الهاشمي: مباحث الدليل اللفظي، تقرير بحوث الشهيد الصدر الأصوليّة، قم، المجمع العلميّ للشهيد الصدر، ١٤٠٥هـ.
- مرتضى المطهري: العدل الإلهي، بيروت، الدار الإسلاميّة، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- مرتضى المطهري: معرفة القرآن، بيروت، دار التعارف، لا ط، لا ت.

- مسلم النيسابوري: كتاب الإمارة من صحيح مسلم، الكويت، الهيئة العامة للعناية بطباعة نشر القرآن الكريم والسنة النبوية وعلومها، ط ١، ١٤٣٦هـ / ٢٠١٤م.
- المقداد السيوري: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق السيّد مهدي الرجائي، قم - إيران، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٨هـ.
- المقداد السيوري: النافع في يوم الحشر، بيروت، دار الأضواء، ط ٢، ١٩٩٦م.
- ميثم البحراني: قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، قم - إيران، ط ٢، ١٤٠١هـ.
- الميرزا النوري: مستدرک الوسائل، قم - إيران، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ٢، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٤هـ / ٢٠١٢م.
- هادي النجفي: موسوعة أحاديث أهل البيت، نسخة إلكترونية، مكتبة الشيعة (shiaonlinelibrary.com).

الفهرس

المقدمة	٥
الفصل الأول: قضیة العدل الإلهیّ وموقف الشيعة الإمامیة منها	٩
١١ المبحثُ الأوّلُ - تحدیدُ مفهومِ العدل	
٢٦ المبحثُ الثانی - أصلُ مشكلّةِ العدلِ ودواعي الاختلافِ فیها	
٣٢ المبحثُ الثالثُ - العدلُ الإلهیّ لدى الشيعة الإمامیة	
الفصل الثاني: مباحث في العدل الإلهیّ	٤٧
٤٩ المبحثُ الأوّل - الجبرُ والاختیار	
٧٢ المبحثُ الثاني - الخیر والشر	
٨٤ المبحثُ الثالث - فلسفةُ الموت	

١٠٠ | المبحثُ الرابعُ - فلسفةُ المصائبِ والابتلاءاتِ

١١٢ | المبحثُ الخامسُ - فلسفةُ التمايزِ العرقيِّ والجنسيِّ

المَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ ١٢٧



مركزُ برائثا للدراساتِ والبُحوثِ

مركز بحثي مستقل غير ربحي، مقره في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والأكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها الحراك الاجتماعي والانساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والاجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجدة؛ سعياً للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

فیه هذا الكتاب

يُشكّل هذا الكتابُ رحلةً فكريّةً في واحدة من أقدم القضايا التي واجهت العقلَ الإنسانيّ: العدلَ الإلهيَّ، بوصفه السؤالَ الذي تتقاطعُ فيه الفلسفةُ بالدينِ، والعقلُ بالإيمانِ، والميتافيزيقا بالواقع الاجتماعيّ.

يقدمُ المؤلّفُ قراءةً تأصيليّةً موسّعةً لجذور فكرة العدل في التراث الكلاميِّ والفلسفيِّ، ولا سيّما في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، محللاً مفاهيمه اللغويّة والعقدية، ومقارناً بين الموقف الإماميِّ والمواقف الأخرى، ليبرز خصوصيّة الرؤية الشيعية التي تجمعُ بين العقلِ والشرع في إدراكِ الحُسنِ والقبحِ، وترفضُ أن يُنسبَ إلى الله ما يناقضُ حكمته وعدله.

ولا يكتفي الكتابُ بالتأصيل النظريِّ بل ينزلُ إلى أرض الواقع، فيناقشُ المشكلات الوجوديّة المعاصرة التي تُعيدُ طرحَ مسألة العدل من جديد: الجبر والاختيار، والألم والمعاناة، والفقْر والتفاوت، ومعنى التكليف، وعدالة القضاء الإلهيِّ في التاريخ والواقع. كما يكشفُ عن الأبعاد السياسيّة والفكريّة التي أسهمت في تشويه مفهوم العدل، من توظيف الجبر لتبرير الاستبداد الأمويِّ، إلى الأحاديثِ الموضوعيّة التي أعادت تعريفَ الطاعة والقدْر بما يخدمُ السلطة لا الإيمان.

يُعيدُ هذا الكتابُ سؤالَ العدل الإلهيِّ إلى مكانته الأصليّة بوصفه ركناً من أركان التفكيرِ الإيمانِيِّ والإنسانيِّ معاً، وجسراً بين الإلهياتِ وقضايا الإنسانِ.

♦ الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز ♦



مركزُ برآش للدراساتِ والبحوثِ
بيروت - بغداد