

أديان مجلة علمية يصدرها مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

أديان مجلة نصف سنوية حول الدراسات الدينية تصدر باللغتين العربية والإنجليزية عن مركز الدوحة لحوار الأديان. والمجلة تركز على الحوار بين الأديان، والعلاقات بين الإسلام والديانات الأخرى.

في عالم يتخلله سوء التفاهم الديني، وممارسات العنف، واختطاف التعاليم الدينية من قبل الأيديولوجيات السياسية، تأمل مجلة أديان أن توفر فضاءاً للتلاقي والتفكير في المشتركات العامة والمقاصد المشتركة للأديان الكبرى في العالم. وعنوان المجلة يوحي بحقيقة الوحدة الروحية في التنوع الديني التي يمكن أن توفر مفتاحاً لتعمق الفرد في معتقده الديني، وكذلك مجالاً للانفتاح على المعتقدات الأخرى. فالقرآن يوحي بوحدة الإيمان، وسعى للحقيقة في إطار التنوع الديني:

«... لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون.» (المائدة 48: 5)

بما أن مجلة أديان مجلة دولية متخصصة ومرتبطة بمركز الدوحة الدولي لحوار الأديان فإنها تجد إلهامها في الرسالة العالمية للإيمان بالله واحد، في معناها الواسع، كما أنها تسعى لمشاركة مختلف الديانات التي لها مبادئ وقيم مشتركة في داخل هذا الإطار المفهومي الواسع.

وتشجع المجلة الدراسات المقارنة والتبادلات بين الأديان بروح الحوار والاعتناء المشترك. وهدفها هو الترويج للتفاهم بين المؤمنين بمختلف الأديان، وبدراسة واكتشاف الأسس اللاهوتية والروحية المشتركة بينهم، وعلاقاتهم البناءة المتبادلة في الماضي، والحاضر وفي المستقبل، ودراسة وتفهم أفضل لأسباب الصراعات بينهم، والتحديات التي يواجهونها عند الالتقاء بالمجتمعات العلمانية والغنوصية الملحدة.

وبالإضافة إلى ذلك، تود المجلة أن تحيي الأفق العالمي للإسلام وتؤكد عليه، وذلك برعاية دراسات في العلاقات بين الإسلام والديانات والحضارات الأخرى في مجالات التاريخ، والفنون، و الدراسات الدينية. وفي هذا أيضاً مسعى لتفعيل الخطاب الفكري في الإسلام، وذلك في إطار ارتباط تفاعلي ومثمر بين الإسلام والديانات الأخرى.

والمقالات المنشورة في مجلة أديان هي على مسئولية كتابها بصورة كاملة، ولا تعبر بالضرورة عن اتجاهات بيتناها مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان. وهي تُنشر في إطار حوار مستمر حول الأديان، ولا تُؤخذ بأنها تعبر عن مواقف أي منظمة راعية للمجلة.



محتويات العدد

٤	افتتاحية العدد: باتريك لود
٥	لقاء مع طارق رمضان
١٠	التصور المقدس للعدل: كتاب علي بن أبي طالب إلى مالك الأشطر: رضا شاه كاظمي
٥٤	موقع العدل بين الشرع و العقل: عبد الباقي مفتاح
٦٦	أهمية العدل الاجتماعي في الفكر الديني: من لاهوت العدل إلى عدالة الضمير: علي بن مبارك
٨٢	سير الكتاب المساهمين
٨٤	محتويات العدد (الإنجليزية)

افتتاحية

إن العدل هو البعد الجوهرى للتعاليم والوعى الدينى. وقد يقال إن الدين، فى جوهره وأصله، ليس أكثر من تحقيق العدل. كما يعلمنا إنجيل متى بقوله: "لَكِنْ اَطْلُبُوا أَوْلًا مَلَكَوَتَ اللَّهِ وَعَدْلَهُ. وَهَذِهِ كُلُّهَا تَزَادُ لَكُمْ" [متى 6:33]. وتلك دلالة واضحة على أن العدل من أهم الأولويات فى البحث الدينى. طالما كان يصدر، أو يجب أن يصدر، عن البحث عن الله ذاته. والكلمة الإغريقية المستخدمة فى هذه الفقرة هى "dikaiosyne" هى قريبة من البر. كما أنها تعنى فيما تعنى حقيقة القانون والعدل الإنسانى الصادر عن العدل الإلهى.

وفى الإسلام، ينبع العدل من الشهادة الصحيحة. وما يتبعها من قدرة على إعطاء كل ذي حق حقه حباً ورحمةً، سواء كان بشراً أو غيره. والعدل يجمع بين الحكمة والكرم. وكلاهما يتضمن العقل والحب. فالعدل، هو، فى المقام الأول، الموضوعية، أو القدرة على التجرد من المصالح الذاتية، مما يحوله إلى الإحسان فى مقابل سائر الصفات الأخرى؛ وبهذا المعنى فالعدل ينبع من وحدتنا فى الإنسانية من خلال "الأثر" الإلهى على طبيعتنا. كوننا مخلوقين على صورة الله، كما أنه يتجلى فى الأشكال التى تتناسب أكثر من غيرها مع أعمالنا، ومصائرنا وظروفنا المحيطة. وما أجمل تعبير القرآن الكريم عن هذا الجمع بين الموضوعية والحب فى واحدة من أقوى ندائاته إلى العدل: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} [المائدة 8].

والعدل هو الصدق فى العمل: إنه يفرض على المرء القدرة على الموضوعية مع نفسه ومع الآخرين. كما أنه يفرض درجةً من السيطرة على الدوافع الأنانية، وعلى الميل الوجدانى إلى مجموعة أو ثقافة أو أمة بعينها. العدل هو تجاوز الذات إلى الاعتراف بحقوق الآخرين. حتى أن الدين يعلمنا من الطرق والوسائل ما يسمو به المرء على ذاته لتحقيق العدل.

أما اليوم، فيبدو أن العدل بكلية بات منحصراً فقط فى العدل الاجتماعى، الذى لا يعدو أن يكون أحد مظاهره. صحيح أن الأديان تدعو إلى العدل مع كل الناس بعامة، والضعفاء بخاصة، بيد أن أهم ما يميزها عن الأخلاقيات الإنسانية المجردة هو التشديد على أن صور الظلم الاجتماعى ليست نتيجة لعوامل أو منظومات خارجية فقط، ولكنها تصدر أيضاً عن الظلم الباطنى الأساسى، الذى يؤدي بدوره إلى تلك المنظومات والعوامل، ويعمل على استمرارها. فالعدل يجب أن يبدأ من الداخل، فى القلب الذى يختار الحق ويحبه.

باتريك لود

رئيس التحرير



لقاء مع طارق رمضان

أجرته لطيفة الرميحي

ثلاث كلمات غاية في الأهمية: «العدل» وهو اسم من أسماء الله تعالى؛ والقسط الذي يعني العدل والمساواة التي تختلف قليلاً من حيث أن المساواة لا تعني فقط مبدأ العدل. بل تعني أيضاً بالسياق الذي يفرض المساواة؛ وأخيراً الحق. من حيث أن الحصول على الحق هو عين العدل الذي هو مبدأ وغاية في آن. لقد كنت أترجم المبدأ الأساسي في الإسلام بالعدل. ولكن بعد أن كتبت كتابي عن النبي، أصبح لدي فهم مختلف: فالعدل هو شرط من شروط

ما هي الخصوصية التي يتميز بها مفهوم العدل في الإسلام؟

يقوم مفهوم العدل في الإسلام على ثلاثة مصادر. أهمها قاطبة القرآن والسنة، والثالث يرتبط بالاجتهاد. والاجتهاد يعني وجود المبادئ والمصادر. وتبقى الحاجة إلى النظر في الموقف لمعرفة كيفية تنفيذ هذه المبادئ. والعدل عبارة عن مبدأ وغاية في آن. بينهما وتر مشدود، وبالإضافة إلى القرآن والسنة، يجب أيضاً الاعتماد على التأمل العقلي. ولكي نفهم العدل في الإسلام، هناك

العدل الذي نتعامل معه في هذه الدنيا عدل ناقص. ذلك أن العدل الكامل هو عدل الله إذ أنه أحد أسمائه. وكل ما نحاول فعله هو إعطاء كل جزء منا حقه كما ينبغي. وهذا يفسر لنا لماذا في دعائنا نستغفر دائماً من الظلم الذي نرتكبه: إننا نستغفر الله من ظلم أنفسنا. وما دام حالنا كذلك مع أنفسنا. فإننا. من باب أولى. سوف نظلم الآخرين.

هل تعتقد أن المجتمع العربي كان متسرعاً في أن يجعل من نفسه ضحية؟

إننا في المجتمع العربي نميل إلى إلقاء اللائمة على الآخرين بسرعة كبيرة. وإن كان هذا لا يعني أننا لا نتعامل مع الاستعمار والإمبريالية والقهر. أنا لا أقول هذا بالطبع. ولكن أفضل كثيراً الفكرة التي تقول بأننا وقعنا تحت الإستعمار فقط لأنه كانت لدينا قابلية للإستعمار وهذا صحيح. فيجب علينا أن ننظر إلى ضعفنا وانتكاساتنا وفشلنا قبل أن نلوم الآخرين.

ما هي الكلمات والأسماء المتعددة التي تدل على معنى العدل في الإسلام؟

من المهم أن نتذكر أنه يوجد العدل المعنوي والعدل الإجتماعي والعدل الإقتصادي. فالعدل المعنوي هو الطريقة التي تتعامل بها مع نفسك. والخلافة ليست فقط مجرد مفهوم سياسي. لأن الخليفة أيضاً

السلام. لأن أسمى المبادئ هو الدخول في سلام الله بكل قلبك وكيانك. ولا سلام بدون عدل. وإنه من خلال هذا الفهم أصبحت أفهم معنى قول الله تعالى في القرآن الكريم: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) [المائدة 90] وهو أسمى المبادئ. ولكن في بعض الأحيان. يجب أن نكون على حذر شديد عندما نريد أن نقول إن الإحسان هو الخير المعنوي. وإننا في أحيان أخرى يتعين علينا أن نتجاوز العدل. إذ يجب ربط العدل بأبعاد أخرى مثل الرحمة والعفو والتفاهم. كما تؤكد تلك القصة المأثورة عن لبابة. أحد أصحاب النبي: حيث كان لللبابة شجرة وكان أحد العبيد يأخذ منها. وعندما رفع أمره إلى النبي طلب منه أن يدعه يأخذ منها. قائلاً له إن حقلك ألا تدعه إذ أن الشجرة لك. وهذا هو العدل. ولكن يجب أن تفهم حاله لأنه مسكين. وعندما رفض لبابة الاستجابة. أتى أحد الصحابة وأخذ الشجرة من لبابة وأعطاهها المسكين. وهكذا تجاوز مبدأ العدل. العدل مهم: هذا صحيح. ولكننا لا يمكن أن نعبد العدل. إذ أننا عندما نعبد العدل. فإنه ينتابنا على الفور هاجس الإحساس بأننا ضحايا. وهذا بالطبع قد يكون مشكلة حقيقية.

ولسنا في حاجة إلى القول بأن العدل هو أن تعطي كل جزء من نفسك. وكل فرد من أفراد مجتمعك حقه الذي له. وهذا هو الهدف من العدل. مما يعني أن

لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً﴾[الروم 21] إنكم تحبون بعضكم
البعض نظراً لما فيكم من صفات تتطلب
ذلك. ومن أجل الرحمة التي أودعها الله
فيكم. حيث تعيشون مع بعضكم
البعض على الرغم من ضعفكم.

هل هذا ما يعنيه العدل في الإسلام؟

عندما نسهو ليلاً لأداء الصلاة. فهذا هو العدل بالنسبة لقلوبنا. وهناك مستويات متفاوتة من العدل. لذلك فإن العدل الاجتماعي في الإسلام ينطوي على مبدأ وغاية في آن. وهذا هو السبب في أن من مقاصد الشريعة أن الهدف الرئيسي أن تحظى مجتمعاتنا بالعدل. وثم شيئين يقولهما رولز في نظريته في العدل. تظهر أهميتهما عند الحديث عن العدل: المساواة في الحقوق والمساواة في الفرص. ولذلك فإنه من المهم في المنظور الإسلامي القول بأن الذي في خطر ليس فقط حقوقك بل فرصك أيضاً. وعلياً أن نفكر في كيفية التعامل مع ذلك. والزكاة خير الأمثلة على هذا: فالزكاة حق. كما أنها في الحقيقة ضريبة إجتماعية مطهّرة. تطهر جسدك وروحك وقلبك؛ وعندما نفكر في تطبيق الزكاة في بيئات معينة. يجب ألا نعتقد فقط أننا نساعد الفقراء والمساكين. فالزكاة ليست إجراءً للمساعدة. إنها تعني منحهم الإستقلال الذاتي لكي يصبحوا أغنياء

قد يكون بدنك وقلبك ومشاعرك ووجودك كله. ولا يوجد شيء في الإسلام يأمرك أن تحرم على نفسك شيئاً. وهذا هو السبب في أننا في الإسلام لا نتفق مع الراهب المسيحي الذي يحرم على نفسه الزواج. إعتقاداً منه بأن هذا هو أسوأ مستويات الروحانية؛ وهذا هو السبب أيضاً في أننا في الإسلام وأثناء شهر رمضان. يجب أن نمسك طوال النهار عن الطعام والشراب والجماع. لماذا؟ إننا في الحقيقة نحاول أن نتحكم في طبايعنا وغرائزنا البشرية. حتى نتطهر. ونحن نشعر بهذا الإحساس بالتطهير ولكنه في الحقيقة شعور مؤقت لأننا يجب علينا أن نعود مرة أخرى إلى طبيعتنا البشرية طالما أننا بشر. إننا في الحقيقة نعظم الربوبية من خلال معرفتنا بكيفية التعامل مع طبيعتنا البشرية. من خلال تغلبنا عليها وقمعها. وقبولنا لأن نكون هكذا فعلى سبيل المثال من المهم أن نستجيب لإحتياجاتنا الجسدية وأول متطلباتنا الجسدية هي أن نأكل ومن الضروري أيضاً أن نستجيب لإحتياجاتنا العقلية. وعقولنا تحتاج إلى التفكير وهذا يعني التعليم والمعرفة. إننا نحتاج إلى الحماية في هذا المجتمع. كما أننا نحتاج إلى السكنى. ومن العدل أن نحظى بالحماية في المجتمع. إننا نحتاج أيضاً إلى الزواج لأن أجسادنا وقلوبنا في حاجة إلى الحب كما يقول تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا

عن الآخرين. فبتوفير المساعدة المالية لهم، سوف يصبح مستحقو الزكاة يوماً ما قادرين على أداء الزكاة بأنفسهم للآخرين. إننا في الحقيقة نساعدهم على أن يدفعوا بأنفسهم إن عاجلاً أو آجلاً. حتى لا يظلون يتلقون المساعدة طول حياتهم. وهكذا فإن الزكاة تعني هنا عملية لإخراج الفقراء من أسر المساعدة. حتى يصبحوا أغنياء عن المساعدة. وهذا هو العدل. ومن هنا يتضح أنه لا يعني مجرد المساواة في الحقوق، ولكنه يتجاوز ذلك إلى المساواة في الفرص في الحياة. أما العدل الإقتصادي فهو يعتمد على العدل السياسي، وكلاهما مترابطان.

هل تعتقد أن الإسلام يحرم أن تكون ظالماً لنفسك؟

إن الخلافة تعني أن تكون عادلاً مع كل ما لديك طالما أنك لست المالك الحقيقي. لأنك في الواقع مجرد خليفة، ويوماً ما سوف تكون مسئولاً، سوف تكون مسئولاً عن كل النعم المحولة لك: صحتك ومالك وحكمتك: كيف استفدت منها.

في اعتقادك، كيف يمكن أن تعمل الأديان معاً من أجل العدل؟

فيما يتعلق بالحوار بين الأديان، لا يجب اعتباره حداً خارجياً بالنسبة لتراثنا. فما ينبغي علينا هو الدخول إلى الصميم، وما أود أن أقوله إن البعد الأول الذي يجب أن نعول عليه هو العدل المعنوي، ومعناه أن

ننظر إلى العالم الذي نستهلك ونتاج فيه. ونحصل على المزيد والمزيد: وبعبارة أخرى إننا نحصل على المزيد والمزيد بينما احتياجاتنا أقل من ذلك. إننا ننفق كثيراً جداً من الوقت في الحصول على ذلك الذي حاجتنا إليه أقل. وهذا منتهى الظلم لوجودنا. وهنا تكمن رسالة الأديان، يجب أن نتحدث عن الروحانية، ونعمل في نفس الوقت أكثر على العدل الاجتماعي. إن مبدأ الجهاد هو الوسيلة المثلى لتحقيق غاية العدل. لأن الجهاد يمثل واقع اجتهادي ومقاومتي للسيئ وإصلاحي له في ضوء الحسن. هذا هو المعنى المحدد للجهاد. إنه مفهوم مضاعف، يتضمن مقاومة السيئ وإصلاحه في ضوء الحسن. إنه لا ينحو إلى الحرب بقدر ما ينحو إلى السلم. لأننا نحاول أن نصل إلى العدل الذي هو السلام. وهذا هو لب كلمة الجهاد وأفضل مثال على ما يمكن للأديان أن تعمله معاً هو المبادرة التي أطلقتها بالإشتراك مع يوسف دودو من دولة موريشيوس: لقد أطلقنا معاً مبادرة جهادية ضد الفقر لأن الخطأ في مجتمعنا هو الفقر. علينا أن نكافح من أجل مشاركة أفضل في الثروة حول العالم وفي مجتمعنا.

هل سيُعاقب الظالم يوم القيامة؟

عندما تحدث الفضائل في مجتمع ما، فإننا نحتاج إلى أن نفكر في الضحايا، ولا يمكن لنا أن نتجاوز الأمر على هذا النحو

يعني هذا بالطبع العدل الوجداني الذي
لا يعدو أكثر من الثأر. وهذا هو السبب في
أن القرآن يؤكد أن العدل هو أقرب للتعوى.
وهذا مهم جدا في التحكم بعواطفنا.
ترجمة: محمد مهدي الشريف

وهذا يعني أن الجزاء مهم وهو أمر طيب
بالنسبة للضحية كما هو بالنسبة
للجلاد. ومن الأفضل أن تتحمل العقاب
اليوم قبل أن تأتي إلى الله حاملاً كل هذا
الظلم يوم القيامة بعد أن نُجحت في
الهروب من إنفاذ العدل طول حياتك. ولا





التصور المقدس للعدل؛ كتاب علي بن أبي طالب إلى مالك الأشطر¹

رضا شاه كاظمي

مقدمة

التوجه نحو العدل، بوصفه أهم وأعظم الفضائل على الإطلاق، طبقاً لوجهة النظر تلك، يقوى بصورة كبيرة كلما كان مرتبطاً بالتعاليم الروحية للدين الإسلامي وتم إدراكه من خلالها. كما أنه يضعف بصورة موازية كلما انفصل

يعرض هذا المقال لبعض التأمّلات الخاصة بالعدل، في إطار المبادئ التي حدّد منظور الإمام علي بوجه عام، وكما يظهر من كتابه إلى مالك الأشطر إبان توليته حكم مصر بوجه خاص، وذلك بغرض بيان أن

التي تتناول قضية الحكم. وعلى الرغم من أن الكتاب يتوجه في الأساس إلى الحاكم أو الوالي الإقليمي، فإنه، في نفس الوقت، ينطوي على الكثير من المبادئ الأخلاقية الكلية الصالحة للتطبيق. والملائمة للحاكم بنفس قدر ملاءمتها للمحكوم. وهو بيان يجمع بين علم السياسة والأخلاقيات. صحيح أنه ليس بالطبع نسقا أو نظرية نهائية في علم الأخلاق. ولكنه تعبير ملهم عن الخلق الروحي الذي كان الإمام يجسده ويجليه على أحسن ما يكون: خلق ينبع مباشرة من مصادر الوحي الإسلامي. ويكشف عن أصول الفضيلة والأخلاقيات في مناخ حكمه مبادئ الوحي الشاملة.

ومن الممكن أيضا قراءة الوثيقة على أنها أحد تفسيرات هذا الوحي. وهو تفسير من شأنه أن يشجع القارئ على الغوص أكثر عمقا في معاني النصوص المقدسة. ذلك أن الوحي، وخلافا للمفهوم السائد بأنه يختزل العمليات العقلية ويفرض نوعا من الإملاء الذي يصعب إدراك مغزاه. يؤمن بالمارسة الإبداعية للعقل في إطار عمليات التأمل. والاستيعاب. والتفكير والتطبيق الإبداعي والتي اشتهر الإمام نفسه بها؛ ولطالما دعا القرآن إليها مرارا وتكرارا.⁴ وفي هذا السياق، فإن المقولة التالية للإمام على درجة كبيرة من الأهمية. كما أنها أحد المقولات التي تبين السبب الكامن وراء اعتبار علي، في

عن تلك التعاليم. وما يقوي الروح التي تحكم القواعد والتوجيهات الأخلاقية هو التزام بالمبادئ العليا. لأنها كذلك حقيقة، تتجاوز مدى الفعل الذي تعمل فيه تلك القواعد والتوجيهات. ويمكن رؤية المكاشفة والعمل هنا بوصفهما متكاملين لا متناقضين: وهو تكامل يرتبط بجوهر رسالة التوحيد التي يتميز بها الدين الإسلامي. كما أنه يتجلى تجليا واضحا ومذهلا في حياة الإمام علي، تماما كما كان في حياة النبي من قبل. هذا التوافق بين المبدئين: المكاشفة والعمل. الوجود والفعل. النظرية والممارسة. المثال والواقع. ينعكس أيضا في تلك الوثيقة المهمة التي هي موضوع هذا المقال.

وفيما يتعلق بالكتاب نفسه، فهو يأخذ رقم 25 في معظم طبقات نهج البلاغة.² وعلى المستوى التاريخي الأوسع. ظل الكتاب مصدر إلهام عبر القرون التالية. وكان يتم قراءته على أنه دستور مثالي للحكم الإسلامي. وبفضل ما يقدمه من وصف تفصيلي للحقوق والواجبات المترتبة على الحاكم وكافة موظفي الدولة. ومختلف طبقات المجتمع الرئيسية، يستكمل الإطار الأعم للمبادئ التي تضمنها دستور المدينة الشهير الذي أملاه النبي.³ وكما سيتضح لاحقا، فإن الوصية المتضمنة في الكتاب تتجاوز بكثير المحددات التي تنطوي عليها بصورة تقليدية النصوص السياسية والقانونية

مجال تفسير القرآن، المفسر الأول (بعد النبي بالطبع).⁵ «وَأَمَّا حَكْمَنَا الْقُرْآنَ. وَهَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْتُورٌ بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ. لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ. وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ. وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ»⁶ إن العلاقة المتبادلة بين العقل والوحي تتميز بوضوح في هذا القول: «رسول أي رجل ترجمان عقله»⁷.

وهكذا فإن واحداً من الأهداف المرجوة هنا هو بيان كيف يمكن قراءة تعاليم الإمام بوصفها تأويلات إبداعية للوحي، وكيف أن هذه التعاليم غالباً ما تفترض وجود وعي عميق بالتوجيهات الروحية الكامنة في القرآن. ومن هذا المنظور لا يجب النظر إلى النص المقدس على أنه مصدر منفصل مخالف للعقل، ولكنه بالأحرى تعبير موضوعي خارجي عن المبادئ التي يذعن فيها العقل «للنبي الداخلي». مع الوضع في الاعتبار أن الفهم بالعقل لا يعني ببساطة مجرد القدرة العقلية، بقدر ما يعني مصدر الوعي الذي يجلي الروح الإنسانية. وكما سنرى لاحقاً، فإن هذا الفهم للعقل من شأنه أن يجعلنا أكثر قرباً مما يشير إليه الإمام بـ«الفؤاد»، أداة الإدراك الباطني، القادرة على «رؤية» الله.⁸

لقد كان مالك نفسه من أوائل وأخلص أتباع الإمام، كما كان أحد يمينيه، حتى أن معاوية، ألد أعداء الإمام (من 53 إلى 04 هجريا) قال، عندما وصلتته الأنبياء عن نجاح بعثته في اغتيال مالك الأشطر

بالسم قبل أن يتولى حكم مصر، بأنه كان لعلي بن أبي طالب يمينان، قطعت أحدهما (عمار بن ياسر) في صفين⁹، والأخرى اليوم.¹⁰ وقد روي أن الإمام علي، في أول رد فعل له لدى سماعه نبأ الاغتيال، قال: «مَالِكٌ وَمَا مَالِكُ! وَاللَّهِ لَوْ كَانَ جَبَلًا لَكَانَ فِئْدًا، لَوْ كَانَ حَجْرًا لَكَانَ صَلْدًا، لَأَبْرَتْقِيهِ الْحَافِرُ، وَلَا يُوفِي عَلَيْهِ الطَّائِرُ»¹¹.

على أن الكتاب يكتسب أهمية إضافية لكونه موجهاً إلى أحد الأصحاب البارزين والموثوقين أيضاً، ولكن قبل القيام بفحص الكتاب، فإنه من المفيد أن نضع هذه المناقشة في سياق اعتبارات أوسع، بدءاً بالتعريف الأعم للعدل كما يطرحه الإمام: «الْعَدْلُ¹² يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا»¹³ هذا التعريف يستحضر في أذهاننا على الفور تعريف أفلاطون الشهير: "...لقد سلمنا، كمبدأ كلي، بأن كل فرد يجب أن يؤدي في المجتمع الوظيفة التي تلائم طبيعته... هذا المبدأ، أو إحدى صورته، هو العدل»¹⁴ وهناك العديد من النقاط المتشابهة الجديرة بالملاحظة بين جمهورية أفلاطون، وكتاب الإمام علي إلى مالك الأشطر. صحيح أن هذا السياق قد لا يسمح لنا بالدخول في مقارنة تفصيلية بين العاملين، ومع ذلك سوف نشير إلى أوضح أوجه التطابق، وفي نهاية المقال، سنشير إشارة موجزة إلى كيف تلقي روحانية الإمام الجليلة الظاهرة الضوء على ما ترك مضمراً في فلسفة أفلاطون.

الإنسان - كما هو لدى الله - ذلك المبدء الثابت الذي بمقتضاه يكون كل شيء في موضعه الصحيح. فكما أن الفعل الإلهي في الخلق والحكم وغير ذلك من الأمور هو تعبير عن العدل المطلق. فإن الفعل العادل لدى الإنسان ليس فقط تعبيراً عن الجهد الأخلاقي الإرادي العقلي لتحقيق العدل. ولكنه أيضاً تعبير عن توافق الروح مع الطبيعة الأساسية والجوهرية للحقيقة - أعني حقيقة الأشياء كما هي أصلاً بالنسبة لله. وكما ينبغي أن تكون بالنسبة للإنسان هنا على الأرض. وتطبيقاً لذلك على الدولة والمجتمع نقول إن أوضح النتائج لهذا التصور الخاص بالعدل تتمثل في ضرورة أن يتصف الحكام بالتقوى والصلاح. وكما يقول الإمام في إحدى خطبه: «وَأَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ - سُبْحَانَهُ - مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ. وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي. فَرِيضَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ - سُبْحَانَهُ - لِكُلِّ عَلَى كُلِّ» ثم يمضي بعد ذلك إلى النقطة التالية والتي لا يمكن فصلها عن النقطة الأولى بالنسبة لأية خطاب حول الحكم العادل في الإسلام: «فَجَعَلَهَا نِظَامًا لِأُلْفَتِهِمْ. وَعِزًّا لِدِينِهِمْ. فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوَلَاةِ. وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَّةِ. فَإِذَا آدَتِ الرَّعِيَّةُ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ. وَأَدَّى الْوَالِي إِلَيْهَا حَقَّهَا. عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ. وَقَامَتِ مَنَاهِجُ الدِّينِ. وَأَعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ. وَجَرَّتْ

إن ما يربط تعريف الإمام للعدل بالمقدس أن أول وأهم الأشياء التي يجب أن توضع في مواضعها هو صلة المرء بالله؛ وكل شيء عدا ذلك مستمد من هذه الحتمية الروحية. ويتأكد هذا النسق للأولويات في العبارة المهمة التالية التي تضمنها كتاب الإمام إلى مالك: "أنصف الله. وأنصف الناس من نفسك"¹⁵. كما يظهر المبدء المعني بوضوح من المقولة التالية: «من أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس»¹⁶. والإنصاف مع الله يعني ضمن أشياء كثيرة الصدق مع النفس على أحسن ما يكون. وليس ذلك مصدر العدل فقط. ولكنه العدل ذاته: «وأشهد أنه عدلٌ عدلٌ»¹⁷ كما يقول الإمام. وثمة إعتراض قد يُثار هنا مفاده أنه توجد قطيعة جذرية بين حقيقة العدل الإلهي . والتعبير الإنساني عن العدل: فبالنسبة لله العدل يعني أن كل شيء في موضعه الصحيح أصلاً. بينما العدل بالنسبة للإنسان يقتضي منه بذل الجهد لوضع كل شيء في موضعه الصحيح؛ وهي صفة ميتافيزيقية ثابتة بالنسبة لله. وجهد إرادي متغير بالنسبة للإنسان. والرد على ذلك يتمثل فيما يلي: إن الجهد الخلقى للإنسان لإقامة العدل في هذه الدنيا - حيث الأشياء ليست في مواضعها الصحيحة - صفة فطرية راسخة في الجبل المائلة نحو العدل: فالفعل العادل يعبر عن مبدء العدل. الذي هو لدى

عَلَى أَذْلَالِهَا السُّنَنُ. فَصَلَحَ بِذَلِكَ الزَّمَانُ. وَطُمِعَ فِي بَقَاءِ الدَّوْلَةِ. وَبَيَّسَتْ مَطَامِعُ الأَعْدَاءِ»¹⁸. إن أحد أهداف هذا المقال هو تأمل الطرق التي يحاول من خلالها الإمام على الدوام أن يضمن أن يظل الحاكم صالحاً وعادلاً، وكما سيظهر لاحقاً، فإن ذلك ينطوي على أكثر من مجرد الترغيب في الالتزام بالقواعد الشكلية للحكم الإسلامي.

على أنه يمكن النظر إلى حياة الإمام بكليتها على أنها سعي حثيث نحو التوافق، الكامل قدر الإمكان مع الذات الإلهية بعامة، وصفة العدل بخاصة. وثم وجهان لهذا المبدأ - الاجتماعي، والاقتصادي والسياسي والشرعي - بالنسبة لحياة الإمام وتعاليمه، سيتم التعرض لهما في الخاتمة الموجزة لهذا المقال.¹⁹ ذلك أن الاهتمام الرئيسي سيكون مُنصَّباً هنا على تلك المبادئ الأساسية التي تظهر من ذلك الخطاب التوجيهي الهام للإمام. وسوف يتركز الجزء الأول من المقال على البعد الخاص للعدل السياسي في مظهره، والأخلاقي في التعبير الخارجي عنه، إلا أنه روحاني في أعماقه: أعني العدل الخاص بالحاكم السياسي، العدل الذي يتم تصوره في ضوء نقيضه المقابل، الأكثر وضوحاً في معالنه، - الظلم، والطغيان، والقهر، والفساد. وفي الجزء الثاني، سوف يدور الجدل حول كيف أن فهما واستيعاباً أعمق

للبعد الروحاني للإمام من شأنه أن يضيف قوة وجودية على الجهد الأخلاقي للعيش طبقاً للتوجيهات العادلة. وهذه القوة تغيب تماماً عندما يتم تصور العدل بعيداً عن القيم الفردية والجماعية، أو طبقاً لاصطلاح الفلسفة الأخلاقية العلمانية. عندما يُطَلَّق المبادئ الروحية أو الدينية. أما في الجزء الثالث من هذه الورقة، سيتم مناقشة الدور الحيوي والخطير للطاعة والعبادة، ببعدها الشكلي وما فوق الشكلي؛ وفي هذا السياق، يشار إلى أن مكاشفة الذات الإلهية هي بمثابة النبع الذي تتدفق منه كافة الفضائل الأساسية تدفقاً حيويًا وبلا انقطاع، وسوف يتم مقارنة هذا الطرح برؤية أفلاطون للخير الأكبر، بوصفه مصدر كل الفضائل.

إن مسلك الإمام في تناوله للعدل، بالنسبة للحاكم أو الوالي، يتجاوز سياقه التاريخي كما سيتضح لاحقاً. بيد أنه يتعين علينا الآن أن نؤكد على نقطة غاية في الأهمية: هذا الكتاب موجه من الإمام إلى واحد من أقرب أصحابه وأجدرهم بثقته، مما يفرض طريقة خاصة في فهم تحذيراته من الظلم والقهر، علاوةً على حديثه عن مبدأ كلي كالعدل. وبالطبع تصدق هذه التحذيرات على كافة المسلمين الخاضعين، رسمياً، للإسلام وشرائعه، ويتسمون بصدق النوايا، ومع ذلك، هم عرضة للفتن والإغراءات التي تثيرها السلطة السياسية، واضعين في

بعمق. وإعادة صياغة المادة الأخلاقية للوعي السياسي. وانطلاقاً من هذا، فمع أن منظور الإمام يرتبط أصلاً بالتفاعل بين الروحانية، والخلق والحكم في إطار الخطاب والممارسة الإسلامية، فإنه صالح وملائم لكافة السياقات حيث يلعب الإيمان دوراً في تجلية الحس الأخلاقي. وخلق المسؤولية السياسية.

وفيما يلي تحليل للأجزاء الأساسية من الكتاب. آخذين في الاعتبار بعض النقاط الملائمة من الكتب والخطب والمقولات الأخرى للإمام؛ ومستشهدين ببعض أحاديث النبي والآيات القرآنية والتي من شأنها توضيح أو بيان الموضوعات المثارة في الكتاب.

الفضيلة الإنسانية والذات الإلهية

إن أصداء الواقع المظلم تلوح منذ بداية الكتاب. فقوة الشر الكامنة في الإنسان وبخاصة عندما يُترك الإنسان لنفسه ويُحرَم من الرحمة الإلهية، تغلب على لهجة الديباجة، حيث يؤكد على الالتزام بالواجبات الدينية ويطلب إلى مالك «بِإِثَارِ طَاعَتِهِ، وَاتِّبَاعِ مَا أَمَرَ بِهِ فِي كِتَابِهِ: مِنْ فَرَائِضِهِ وَسُنَنِهِ، الَّتِي لَا يَسْعُدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا، وَلَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَإِضَاعَتِهَا»¹² صحيح أن هذه الديباجة هي مقدمة للكتاب، ولكنها جزء أساسي فيه: فلا يمكن النظر إلى طاعة الأوامر الإلهية على أنها شيء مفروض من

الاعتبار الحقيقة الثابتة، والتي يعبر عنها القول المأثور: «القوة مفسدة». أو كما يقول الإمام نفسه: «من ملك استأثر»²⁰ وإذا ما تجاوزنا حدود الإسلام، فإنه يمكن رؤية هذا الكتاب على أنه يخاطب بالإضافة إلى كل إنسان راغب في الحكم طبقاً للمبادئ العادلة، كل إنسان حسن النية، في الظاهر على الأقل، ومع ذلك، عرضة للإفساد، وهذا ينسحب على الغالبية الغالبة من الجنس البشري. وعلى الرغم من أن الإمام، في تسليطه الضوء على مبدأ العدل، يتوجه في الأساس إلى الشخص الذي كان في طريقه إلى حكم مصر إبان القرن السابع الميلادي، فإن طرحه ليس باليا بحال. فسواء كان الشخص يعمل في بيئة إسلامية ظاهرة الإسلام، أو علمانية قحّة، وسواء كان الحكم استبدادياً أو ديمقراطياً، وسواء كانت المؤسسات السياسية قوية أو ضعيفة: فحيثما وجد أفراد مخولون بالسلطة، مما يجعلهم عرضة لإغراءات السلطة، لا يمكن اعتبار مبادئ الإمام غير صالحة البتة. صحيح أن هذه المبادئ لا تفرض أي نوع أو شكل من الحكم، إلا أنها تتناول المسؤولية الأخلاقية في شمولها، وإن في إطار يتجاوز مستوى الخلق، لتقدم لنا استبصارات مستمدة من الرؤية المباشرة للحقائق الروحية المطلقة، وإذا ما تصورنا هذه المبادئ في إطارها الضيق بعيداً عن السياسة، فإنها تغدو قادرة على النفاذ

الخارج من شأنه تقييد النفس بالشرع. بل يجب فهمها على أنها حرر الروح بصورة أساسية وجوهرية. فهذه الطاعة تلعب دوراً خطيراً ومحورياً في تحرير الإنسان من طغيان نفسه الأمانة بالسوء. كما يشير إليها الإمام بعد دعوة مالك إلى طاعة الله: «فَإِنَّ النَّفْسَ أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ. إِلَّا مَا رَحِمَ اللَّهُ»²² وهذه الجملة هي نفسها التي قالها النبي يوسف (يوسف 53). كما أنها من الأهمية بمكان في تهيئة المشهد للأوامر الأخلاقية والتوجيهات الاجتماعية السياسية. فالعلاقة الأساسية التي حدد جوهر النفس الروحي. ومن باب أولى سلوكها تتمثل في الصلة بين النفس البشرية والرحمة الإلهية. التي بدونها. تنزع النفس إلى الشر: إلا أنه بمعونة الله. تحرر النفس من أهوائها الدنيئة. وتهدى إلى فطرتها السليمة. التي يشير إليها القرآن بقوله: [فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] (الروم 30)

وليس أمام الحالة الفعلية للنفس الساقطة إلا أن تفسح المجال للحالة المثالية للفطرة الإنسانية الأصيلة. وهي حالة مثالية علاوة على كونها أصل وغاية الوضع الإنساني. تمثل الجوهر الحقيقي لكل نفس بشرية. وهكذا يمكن النفاذ إليها. نظرياً. حتى وإن ظلت. عملياً. بالنسبة للسواد الأعظم. غائمة وراء

الطبيعة البشرية الساقطة.²³ وفي البحث عن إحياء هذه الفطرة. نعود إلى الوظائف التكميلية للعقل البشري والوحي الإلهي كما تتجلى في أول خطب نهج البلاغة. حيث يصرح الإمام بأن الله قد «بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ. وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبَاءَهُ. لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ. وَيَذَكِّرَهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ. وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالنَّبْلِغِ. وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ. وَيُرْوَهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ».

ودفائن العقول تلك هي نفسها المعرفة الأصلية المستمدة من الله والملائمة للفطرة. ومن هذه الفطرة البشرية الأصيلة. المتوافقة تمام التوافق مع الذات الإلهية تتدفق الفضائل الأساسية بحيوية وانسيابية تامين. ولذلك يقول الإمام: «فَلْيَكُنْ أَحَبَّ الذَّخَائِرِ إِلَيْكَ ذَخِيرَةُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ»²⁴ وسوف تصبح الفضيلة. هكذا. أعز ذخائر الإنسان الذي يقلب الأهواء الطبيعية للنفس الأنانية. ويوجهها. بصورة خارقة إلى فطرتها الأعمق. وبالتالي إلى الحقيقة الإلهية التي تضع الأسس الأنطولوجية للفضائل الصحيحة.²⁵

إن العلاقة جوهرية بين الفضيلة البشرية والحقيقة الإلهية لدى الإمام: فمن ناحية. وعلى المستوى الذاتي. ممارسة الفضيلة تجذب إليها الصفة الإلهية الموافقة لها. ومن ناحية أخرى. وعلى المستوى الموضوعي. الصفة الإلهية هي

مصدر وجوهر الفضيلة الإنسانية برمتها. طبقاً للتوحيد الحق. ويعني هذا أن كل صفة إيجابية، سواء في ذاتها أو جلياتها، ترجع إلى الله الواحد الذي لا شريك له. هذا الفهم الصوفي للتوحيد يتجلى في قول الله تعالى: {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} [الأنفال 17] فبالإضافة إلى أنه يجب على الفرد أن ينمحي تماماً أمام الله حتى يصبح فاضلاً بحق، يتعين عليه أن يجسد. ويكون له نصيب من تلك الصفات التي يود من الله أن يجليها فيه؛ وتظهر قوة جهده في ذلك في قدرته على امتلاك نفس الصفات الإلهية، من خلال البديهة والمكاشفة وليس عقلياً أو نظرياً فقط. وعند هذا المستوى أيضاً تتميز العلاقة بين العقل والتواضع. فإدراك الصفات الإلهية بالعقل يؤدي إلى التواضع؛ ثم إن انحاء النفس، بدورها، بإزالة ما يعترها من أنانية، من شأنه أن يصرف الاهتمام عن الذات ويوجهه نحو الحقيقة الإلهية المتجاوزة لها. بوصفها مصدر الفضيلة والحق.

وإنه ليجدر بنا أن نتأمل، ولو قليلاً تصور النفس الأمارة بالسوء وقصة يوسف الواردة في القرآن والتي يظهر هذا التصور في إطارها؛ حيث يفترض أن الإمام كان يضع في ذهنه هذا السياق عندما كتب هذه الجملة، عاقداً النية على ضرورة أن توضع في الاعتبار ليس من جانب مالك فقط، بل ومن جانب أي شخص يقرأ هذا

الكتاب في الحكم.

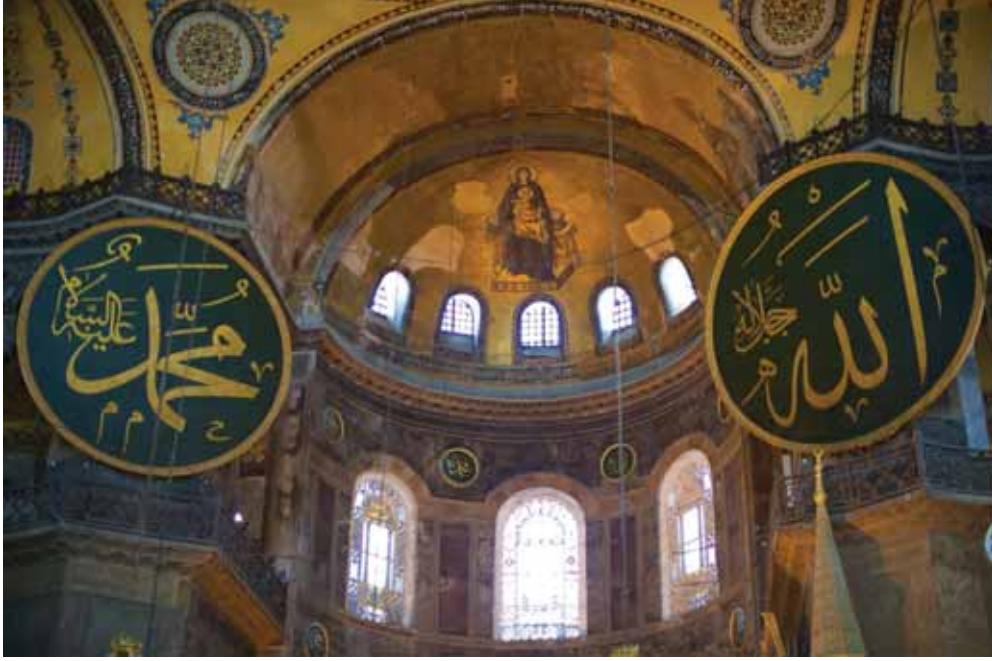
لقد وصف القرآن تلك الأهواء الدنيئة في الإنسان بعد أن ثبتت براءة يوسف من كل ما نسب إليه وذلك في حضور الملك. قال تعالى (على لسان زليخة): {وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي} [يوسف 53] وفي كلتا المناسبتين اللتين تعرض فيهما يوسف لإغراءات زليخة، امرأة العزيز. أوضح القرآن أن نجاحه في مقاومتها لم يكن بسبب قدراته الخلقية وقوة إرادته بقدر ما كان بسبب رحمة الله تعالى.²⁶

على أن مسألة عجز البشر عن مقاومة إشباع الرغبات بطريقة جذابة وإن كانت لأخلاقية، حاضرة لدى الإمام، كما يبدو من تكرار العبارة القرآنية "إن النفس أمارة بالسوء إلا ما رحم ربي". هذان هما القطبان اللذان يشدان النفس إليهما ويفقدانها الطمأنينة²⁷. أهواؤها الدنيئة إلى الإمكانيات السلبية التي تنطوي عليها دنيا المظاهر العابرة؛ والتوجه الأسمى نحو الرحمة الإلهية، والذي يشد النفس ليعيدها إلى الإيجابية النقية التي تتمتع بها الحقيقة المطلقة. إن حدة التقابل في هذه الآية القرآنية القوية، تستحضر الوعي بحاجة النفس المطلقة إلى الله في كل الظروف والحالات، ولأن الإمام يوجه كتابه إلى رجل خولت له سلطة حكم واحد من الأقاليم الواسعة الغنية بالدولة، ما يضاعف حجم الإغراءات التي

سيتعرض لها: فلا غضاضة في أن يبدأ كتابه بالتوجيه. إنه بمثابة التذكرة بقابلية النفس البشرية للافتتان على جميع المستويات، وهي قابلية لا يمكن تحييدها أو قمعها اللهم إلا بالرحمة الإلهية. وإذا عدنا إلى الآية 24 من سورة يوسف نجد أن رؤيته لبرهان ربه تتضمن نوعاً من الفطنة الفاعلة، ومن ثم - وبفعل الوازع الأخلاقي المترتب على ذلك - ضبط النفس بصورة قوية. وعلى هذا النحو، فإن جهاد النفس لاجتناب الخطيئة لا يتناقض مع ضرورة الرحمة الإلهية لتحقيق الفضيلة. بقدر ما يعبر عن رحمة منوحة وحاضرة سلفاً لدى النفس اللوامة: وتتمثل قوة الإرادة الحقيقية للأرتقاء نحو الفضيلة في رؤية هذه الإرادة على أنها رحمة من الله تعالى، يجب استحضارها أو تحقيقها من خلال بذل الجهد للاستفادة من تلك القوة الممنوحة من الله، في السعي لاكتساب الفضيلة.

أما كيف تستحضر هذه الرحمة إلى النفس كعنصر محدد للحياة الخلقية والروحية، فسوف نتضح بجلاء في الجزء اللاحق من الكتاب. ولكن لا يزال الجانب السلبي من المسألة في حاجة إلى مزيد من الإيضاح. ذلك أن الفتن المستمرة التي يتعرض لها الحاكم، والتي من شأنها أن تسيء إلى سلطته وتجعله يقترب الظلم والطغيان تحتاج إلى أكثر من مجرد إشارات عابرة في رسالة. وقد

يقال إن مسألة التورع عن ارتكاب الظلم أعقد من نظيرتها الإيجابية. أعني كيف يعدل الحاكم. لقد أسس الإمام القواعد الأخلاقية للحكم السياسي بطريقة غاية في المباشرة:²⁸ بيد أن الذي لا يمكن أن يكون مباشراً هو القدرة الفعلية لصاحب أية سلطة سياسية على الالتزام بهذه القواعد أمام فتن وإغراءات السلطة. صحيح أن المرء يستطيع صياغة القوانين الرادعة، ولكن الشيء الذي لا يخضع للتشريع هو الإرادة أو القدرة على مقاومة الإفساد أمام إغراءات السلطة السياسية. ولعل هذا يفسر لنا لماذا تنتهج وصايا الإمام مسلكاً سلبياً في بداية الكتاب. كما يظهر، على سبيل المثال، في أمره لمالك «أَنْ يَكْسِرَ نَفْسَهُ عِنْدَ الشَّهَوَاتِ، وَيَزَعَهَا عِنْدَ الْجَمَحَاتِ، فَإِنَّ النَّفْسَ أَمَارَةٌ بِالسُّوءِ، إِلَّا مَا رَحِمَ اللَّهُ... فَأَمْلِكْ هَوَاكَ، وَتَسَحَّ بِنَفْسِكَ عَمَّا لَا يَجِلُّ لَكَ.»⁹² كما أنه يبين لنا السبب الكامن وراء ضرورة ترسيخ الحتمية الأخلاقية للعدل في سياق الحياة الروحية المعاشة، حيث أن التوجيهات الخاصة بلزوم الإنصاف والعدل والأمانة سوف تفقد طابعها الوجودي بسبب الفشل في ذلك، وهو وجود من شأنه تحويل هذه التوجيهات من مجرد فرضيات نظرية إلى وقائع ملموسة، والطاعة الشكلية إلى توافق روحي. إن العيش طبقاً لمبادئ العدل لم يعد يتخذ شكل الانصياع للقواعد الخارجية ولكنه



جميع المستويات بدءاً من الروحي إلى الأخلاقي.

القضاء على الشرك الخفي

يصدر الإمام هذا التحذير الشديد في ثانياً خطابه: « وَلَا تَنْصِبَنَّ نَفْسَكَ لِحَرْبِ اللَّهِ فَإِنَّهُ لَا يَدَى لَكَ بِنِقْمَتِهِ. » ولنا أن نتساءل عما يعنيه ذلك، وما هي الأفعال والمواقف التي يصبح المرء بها محارباً لله تعالى. ويبدو أن الإمام يشير بهذا إلى شيء أخفى من مجرد عصيان الله تعالى. ولعله يتجلى في مخالفة الواجبات الدينية كما هو مذكور في بداية الكتاب. وإذ يعتبر هذا أوضح معاني الحرب لله تعالى. فإنه لا يستثنى بالطبع تلك الأمور الأكثر

يصبح متلازماً أخلاقياً للوجود الداخلي. وبعبارة أخرى. فإن انتهاج مسلك متكامل إلى العدل يؤدي إلى التوافق مع الحق وليس من الضروري عمل الحق. وشم حولاً جذرياً في الوعي من الفعل إلى الوجود. أو من العمل إلى المكاشفة بدون أن يتضمن ذلك إضعاف أو تقويض الفعل. بل على العكس. يأتي الفعل ليعكس موضوع المكاشفة. وبالتالي يصبح أكثر تأثيراً. والتوجه نحو الحق يكشف درجة أعمق من الحقيقة بالنسبة لما يقوم به الإنسان في ميدان الفعل. وكذلك بالنسبة لطريقته في الوجود. فالمرء يفعل الحق بقدر ما هو حق. وهو ما يعبر عنه التراث الروحي الإسلامي بالتحقيق. وهو ينسحب على

خفاءً التي ترتبط بمخالفة الحق. أعني تلك المواقف التي قد تصاحب العبادات الظاهرة. إلا أنها في نفس الوقت تخالف روحها. خذ مثلاً رذيلة التكبر التي ما فتئ الإمام يحذر منها مراراً: فتكبر الحاكم هو في الحقيقة استلاب إحدى الصفات الإلهية، حيث يدعي المتكبر لنفسه صفة العظمة التي هي لله وحده، فله الكبرياء دون سواه، وهو وحده الذي يسمى المتكبر، وليس ذلك إساءة له على الإطلاق. وعندما يتكبر المرء أمام الناس فهو في الحقيقة يناوئ الله في سلطته، وبالتالي يجحد جلاله المتفرد الذي لا نظير له؛ ولعل هذا الجحود لأحد لوازم السيادة الإلهية هو المقصود بالحرب لله. وبعبارة أخرى، فإن تحدي الحق الأسمى يمثل المادة الخفية التي يعكسها أي تكبر أو فعل يُنم عن التكبر أو الظلم يمارسه الحاكم ضد رعيته.

والمفارقة التي لا يدركها إلا إحساس بالقيم الروحية. تكمن هنا في أن أي موقف يشعر صاحبه بالأفضلية على من هم دونه يُنم في الحقيقة عن تمرد على من هو فوقه؛ والنتيجة الطبيعية لذلك هي أن أي ظلم يقترفه صاحبه ضد الخلق، علاوة على أنه ينزع عنه عدل الخالق، فإنه يجسد في ذاته مخالفة صارخة للخالق نفسه. إن الرذيلة الدنيوية تكشف عن الاضطراب الروحي، والمظهر الخارجي للفساد للأخلاقي، الذي هو أحد أعراض الخبث الروحي الداخلي، وجحود ضمني

للقوة المطلقة المتفردة التي يتميز بها مصدر كل القوة والسلطة. ونسيان للحقيقة السامية التي لطالما عبر عنها القرآن الكريم بقوله: (لَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) [غافر 16] والحقيقة التي تعبر عنها الآية القرآنية يجب أن تدوي في أذان كل الحكام، واضعين في الذهن أن اليوم ينسحب على كل يوم وليس يوم القيامة فقط.

وفي الخطبة المعروفة بالقاصعة، لأنها تصغر من المتكبر، يوصف الشيطان بأنه أول من نازع الله في كبريائه، مجسداً بذلك مبدأ الزهو والاستكبار. فعندما أمر الشيطان بالسجود لآدم [صا 71 - 74]، رفض بشدة، واعترضته "حميته"، وأوهمته نفسه بأنه أفضل من آدم الذي خلقه الله من طين، بينما هو مخلوق من النار. وباستكباره بهذه الأفضلية المزعومة، ورفضه الإذعان لأمر الله له بالسجود، يعتبر الشيطان ليس فقط "العدو الأول لله تعالى"، بل أيضاً "إمام المتعصبين وسلف المستكبرين".³⁰ ويحذر الإمام مستمعيه منه قائلاً: «فَاَحْذَرُوا عَدُوَّ اللَّهِ أَنْ يُعَدِّبَكُمْ بِدَائِهِ، وَأَنْ يَسْتَفِزَّكُمْ بِبِدَائِهِ، وَأَنْ يُجَلِّبَ عَلَيْكُمْ إِبْخِيلَهُ وَرَجْلَهُ... وَاعْتَمِدُوا وَضَعَ التَّذَلُّلِ عَلَى رُؤُوسِكُمْ، وَإِلْقَاءِ التَّعَزُّزِ حَتَّى أَقْدَامِكُمْ وَخَلَعَ التَّكْبِيرَ مِنْ أَعْنَاقِكُمْ، وَاتَّخَذُوا التَّوَاضُّعَ مَسْلَحَةً بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ عَدُوِّكُمْ إِبْلِيسَ وَجُنُودِهِ».³¹

فالتواضع إذن هو السلاح الرئيسي في

الرَّبِّ شِرْكَاً.³⁴

وعلى ضوء ذلك، يمكن اختبار معنى معصية الشيطان بصورة أعمق: إنها النتيجة الأخلاقية الظاهرة للخبث الروحي الباطني. وهو خبث ينتج عن الكبر الذي هو «الشرك الخفي بعينه». والذي يبوء بالخذلان المهين. لقد ذل الشيطان لأنه ببساطة عصى الله تعالى؛ ولكنه في الحقيقة عصى الله بسبب استكباره. والاستكبار في حقيقته ذل: «حالة من الذل» تتجاوز كونه يحمل في طياته بذرة انقلابه المتصلب. «أَلَا تَرَوْنَ كَيْفَ صَغَّرَهُ اللَّهُ بِتَكْبَرِهِ، وَوَضَعَهُ بِتَرْفَعِهِ». كما يقول الإمام³⁵؟ والاستكبار من ناحية أخرى، هو في حقيقته، صورة من صور الصغار لأن تعظيم الذات يضاهي تدمير الذات.

وإذا عدنا إلى استكبار أولي الأمر نجد أن الإمام يعبر عن قطار الفكر الذي يتحرك في عقل الحاكم الذي ينزلق نحو افتراق الظلم: «وَلَا تَقُولَنَّ: إِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرٌ فَأَطَاعُ. فَإِنَّ ذَلِكَ إِدْغَالٌ فِي الْقَلْبِ، وَمَنْهَكَةٌ لِلدِّينِ»³⁶ ومن الملاحظ أن التكبر يؤدي أولاً إلى الفساد الروحي الداخلي - وهو الخاص بالقلب - ثم إلى القضاء على الدين: وهذا الترتيب للأولويات يبين بوضوح أن المواصفات الظاهرة للدين تتطلب موقفاً باطنياً سليماً وذلك إذا ما أريد لها أن تؤدي بإتقان على الوجه الأكمل وتظل ثابتة دون تغيير. وهكذا، يمكن لنا أن نعيد صياغة فكرة الإمام على هذا النحو: عندما

الحرب ضد الشيطان. الذي يرمي إلى زرع الاستكبار. لأن الاستكبار ليس فقط أشدّ الرذائل. ولكنه أيضاً السُّمّ الذي يصيب بالمرض. ويقضي على كل الفضائل. ألم تر كيف تتحول الفضيلة إلى رذيلة بمجرد أن يصطحبها الاستكبار: «فالذنب الذي يحزنك أثر عند الله من الفضيلة التي يتبعها كبر» كما يقول الإمام. وما جدّر ملاحظته في هذا السياق ما كتبه الإمام في نفس الكتاب بعد ذلك بشأن خطورة المغالاة في المدح: «ثُمَّ رَضُّهُمْ عَلَى الْأَلَّا يُطْرُوكَ وَلَا يُبَجِّحُوكَ بِبَاطِلٍ لَمْ تَفْعَلْهُ. فَإِنَّ كَثْرَةَ الْأَطْرَاءِ حُدِثَ الرَّهْوُ. وَتُدْنِي مِنَ الْعِزَّةِ»³²

ومن الملاحظ أن هذه المقولات، إذا ما أخذت جملة واحدة، تفسر الوصف القرآني لما لحق الشيطان من ذل وعار. حيث يتم إدراك معصية بسيطة، في جذورها الروحية. بطريقة توضح بجلاء خطورة الوقوع في براثن «الشرك الخفي» الذي أشار إليه النبي بقوله: «دبيب الشرك في أمتي أخفى من دبيب نملة سوداء على الصفا في الليل المظلم»³³.

على أنه يجب تجاوز التصور السطحي للشرك - عبادة الأوثان والأصنام الملموسة - إلى مستوى أكثر خفاءً، حيث الآلهة الخفية قد توجد داخل النوايا، والمواقف والتوجهات، كما تتجلى في الخفي من الكبر، والزهو والرياء، والتكلف، وهو ما يؤكد الإمام بقوله: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ يَسِيرَ

تنسلل القوة إلى العقل، يغادر الإيمان القلب؛ وبالعكس، وحتى يكون الدين ظاهراً في الدنيا بصورة صحيحة، يجب أن ينبع من قلب ملؤه التواضع. وهذا مظهر آخر لـ «وضع كل شيء في موضعه».

ثم يمضي الإمام قائلاً: « وَإِذَا أَحَدَتْ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أَبْهَةً أَوْ مَخِيلَةً، فَانظُرْ إِلَى عِظَمِ مُلْكِ اللَّهِ فَوْقَكَ، وَقُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طَمَاحِكَ، وَيَكْفُ عَنكَ مِنْ غَرَبِكَ، يَفِيءُ إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ عَنكَ مِنْ عَقْلِكَ! » ويتعين أن نلاحظ بعناية العلاقة

بين العقل والتواضع هنا: فدور العقل الذي "يضل" عندما يداخله الكبر والمخيلة يجب ألا يتجاوز دور الوعي بحقيقة الله المطلقة، في مقابل كل الصفات الخاصة بأي شيء آخر والتي تتميز بأنها نسبية ومستمدة من هذه الحقيقة، وإن كانت في نهاية المطاف صفات غير حقيقية. وليس اعتباراً أن تكون المخيلة، التي هي أحد مسميات الكبر، مشتقة من الخيال، مما يجعلها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بكل ما هو متخيل ووهمي أو غير حقيقي. ومن ناحية أخرى، فإن المخيلة أحد صور الغرور (خداع النفس)، والذي يرجع إلى نوع من القصور العقلي؛ وبغض النظر عن أنها رذيلة، فإن سببها يتجاوز مستوى الأخلاق، لأنها لا تعني فقط مجرد الإغلاء من قدر الذات، ولكنها تعني أيضاً، وبصورة أكبر، الخط من قدر المطلق. وعلى ضوء ذلك، يمكن رؤية

الغرور الظاهر للطاغية على أنه تعظيم للأناية الخلقية المصاحبة لأي شخص لم يدرك حقيقة الحقيقة المطلقة لله، في مقابل طبيعة كل الأشياء الأخرى الغير حقيقية في نهاية المطاف. والحكيم وحده هو القادر على فهم الحقيقة التي تجليها الآيات القرآنية التالية:

{ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ } [العنكبوت 88]
{ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } [الرحمن 25 - 26]
{ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا } [الإسراء 81]

والحكيم وحده هو القادر على استنباط التواضع الذي يذيب النزعات الفردية والأناية - وهي أصول الكبر والزهو والمخيلة - والتي تغذي الطغيان والظلم.

وعلى هذا نستطيع أن نفهم بصورة أفضل تحذير الإمام عندما يقول: "إِيَّاكَ وَمُسَامَاةَ اللَّهِ فِي عِظَمَتِهِ، وَالتَّسْبُّهُ بِهِ فِي جَبْرُوتِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ يُذِلُّ كُلَّ جَبَّارٍ، وَيُهِينُ كُلَّ مُخْتَالٍ... وَمَنْ ظَلَمَ عِبَادَ اللَّهِ كَانَ اللَّهُ خَصَمَهُ دُونَ عِبَادِهِ، وَمَنْ خَاصَمَهُ اللَّهُ أَدْحَضَ حُجَّتَهُ، وَكَانَ لِلَّهِ حَرَبًا حَتَّى يَنْزِعَ وَيَتُوبَ."³⁷

ويمكن تفسير تلك النقطة الأخيرة على النحو التالي: ليس أمام الطاغية من سبيل إلا التوبة، إن عاجلاً أو آجلاً، حتى ولو كان ذلك سيودي به إلى الموت أو فقدان سلطته، وحتى لو نجح الطاغية في تفادي

181 - 182)، بين الذين يهدون بالحق وبه يعدلون، والذين كذبوا بآياتنا، أعني الظلمة والطغاة بوجه خاص.

الضمير الأخلاقي والوعي الروحي

وثمة صورة أخرى من صور العداوة مع الله تتمثل في الحرب الداخلية مع الضمير: وهنا يتم فهم صوت الضمير - قلب وجوهر الأخلاقيات العلمانية - في سياقه الأكمل وليس بوصفه ببساطة ذلك الأساس المتضخم للخلق الفردي، والذي تم اختزاله فيه لدى الخطاب الأخلاقي العلماني. هذا السياق الأكمل هو مصدر الضمير الفردي، وهو مصدر ميتافيزيقي مجاوز للفردي؛ إنه بمثابة البث الإلهي للتمييز الروحي في النفس؛ وهذا البث أو الإلهام الإلهي هو أساس التمييز الأخلاقي. وهكذا يتم ترجمة صفة العدل الإلهي على مستوى النفس المسؤولة أخلاقياً، إلى صوت الضمير الداخلي: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا} [الشمس 6 - 7] فالحرب إذن ضد الضمير - وإن أقر بها الطاغية أو الظالم - هي في الحقيقة، بل ومن باب أولى، حرب مع الله تعالى.

وإذا ولجنا إلى مستوى أكثر عمقاً، فسوف نجد أن الحرب مع الله تبدو بوضوح حرباً ضد الحقيقة المطلقة التي تعرف النفس على أنها لا تنطوي فقط على الضمير الأخلاقي - ذلك الوعي الجوهري

العواقب الوخيمة المترتبة على طغيانه في الدنيا، فإنه أبداً لن يفلح في تفاديها في الآخرة. أما طبيعة الحرب التي يحاربها لله، سواء قبل التوبة أو القيامة، - أعني مخالفته الضمنية للحقيقة المطلقة، وانتهاكه لطبيعة الأشياء الأكثر عمقاً - فإنها تتخذ عدة صور، إحداها تتمثل في إصرار الطاغية على ممارسة الطغيان، فكلما طال أمد الطغيان كلما ازدادت شقوة نفس الطاغية³⁸، وزرعت بذور التعاسة في وجوده، كما يفسره مبدأ الاستدراج في القرآن الكريم: {وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ، وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ} [الأعراف 181 - 182]

والعقاب الذي يقتضيه الاستدراج قد يتخذ عدة صور، منها النجاح الظاهري في الأمور الدنيوية، كما يتبين من الآية القرآنية التالية: {فَلَا تَعْجَبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ} [التوبة 55]

والطاغية أو الظالم قد يجمع بين كونه مسلماً ومذنباً لكونه على شكل من أشكال الكفر يستحق به اسم الكافر بالمعنى الاشتقاقي الضيق، أي الذي يغطي على الحق، ولوازمه الأخلاقية، في وجوده وعمله.

ولعل هذا يرتبط بالمقابلة الموجودة في الآية القرآنية السالفة الذكر (الأعراف

الأصيل بالفرق الأساسي بين الخير والشر. كما ألهمها الله؛ ولكنها تمتلك أيضاً. علاوةً على ذلك، وعياً فطرياً بحقيقة ربوبية الله وعبودية المخلوق. وعلى هذا النحو يتم رؤية الوعي الروحي كمصدر للضمير الأخلاقي. والقرآن الكريم يصف هذا الوعي الروحي المتألق الذي تتسم به كل نفس بشرية بما يؤكد على طبيعتها السابقة على وجودها، وذلك بوصف درجة هذا الوعي ذات الصلة من خلال الحديث عن لحظة شديدة الخصوصية حدثت في البدايات المبكرة جدا للخلق، وهي لحظة أو لنقل درجة أنطولوجية وإن كانت سابقة على الوجود البشري، إلا أنها تدخل ضمن جليلة النفس البشرية على مستوى الخلق:

(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) [الأعراف 172]

ومن الملاحظ هنا أن مصدر الأخلاق يسمو متجاوزاً المستوى البشري، وإن كان في نفس الوقت جزءاً لا يتجزأ من ماهيته الأساسية. ومن هذا المنظور يمكن القول إن ما يجعل النفس بشرية تامة البشرية هو ذلك السمو الذي يتجاوز بصورة لانهائية النفس البشرية ذاتها ويشكل وجودها الأعمق بصورة لا تزال غير واضحة بعد. وعلى ضوء ذلك، يتخذ الطغيان والظلم معنى أكثر تدرجاً كونهما رذيلتين لا يمكن

حصرهما فقط في هؤلاء الذين يملكون السلطة السياسية ويسيوون إليها، بقدر ما يدنون أكثر من الواقع الذي تعيشه كل النفوس البشرية: فالطاغية هو الذي أولاً وأخيراً يسيء إلى ذاته، ويجعلها تحت إمرة النفس الأمارة، وهو ما يعني أن عبارة الإمام التي قالها على لسان الوالي الذي في طريقه إلى أن يفسد نفسه ويصبح ظالماً "إِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرُ فُاطِمَةَ" لا يجب فهمها في سياقها الاجتماعي فقط، بل يجب أيضاً تفسيرها كتعبير عن نموذج مصغر للإنسان. إنها في الحقيقة عبارة ترتبط بالجزء الشرير من النفس، النفس الأمارة، التي تأمر بالشر، فتطيعها بقية عناصر النفس الأخرى: العقل، والخيال، والإرادة، والوجدان، والإحساس، إلى آخره.

على أن الإمام غالباً ما يشير، في هذا السياق، إلى مجاهدة النفس³⁹، ضرورة منافحة أخطاء الذات للقضاء عليها من أهم المظاهر الجوهرية للعدل بالمعنى المذكور آنفاً: فوضع كل شيء في موضعه يعني إصلاح النفس قبل الشروع في إصلاح الآخرين وحكمهم: « إِنْ سَمَتُ هَمَّتْكَ لِإِصْلَاحِ النَّاسِ فَابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَإِنَّ تَعَاظِيكَ صَلَاحَ غَيْرِكَ وَأَنْتَ فَاسِدٌ أَكْبَرُ الْعَيْبِ »⁴⁰ وفي خطابه لتولية محمد بن أبي بكر حكم مصر⁴¹، يربط الإمام بين نعمة السلطة، والحاجة إلى جهاد النفس، قائلاً: «وَأَعْلَمُ - يَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ - أَنِّي قَدْ وَلَّيْتُكَ أَعْظَمَ أَجْنَادِي فِي نَفْسِي

كل الإحتياج من أهم وسائل فك قبضة «النفس الأمارة بالسوء»: لأن النفس التي تأمر ذاتها بالسوء تأمر الآخرين بالسوء أيضاً. تماماً كما أن النفس المتواضعة لله تعالى هي ذاتها المتواضعة الرحيمة العادلة مع الناس.

ويتجلي هذا المبدء بوضوح فى قول الإمام: « وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ. وَأَعْمُهَا فِي الْعَدْلِ. وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ. فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ يُجْحِفُ بِرِضَى الْخَاصَّةِ. وَإِنَّ سُخْطَ الْخَاصَّةِ يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّةِ. » 43

هذا التأكيد على أهمية الرعية ليس فقط مجرد نصيحة عملية سليمة لصالح الإدارة الناعمة والمنصفة للدولة: ولكنها تعكس أيضاً الحتمية الأخلاقية لتواضع المرء الفعلي بالنسبة لله تعالى. مما يشجع الحاكم على أن يتوافق مع الفقراء لا الأغنياء- علي مبدء: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ} [فاطر 15].

وفى هذا السياق يعتبر فقر الإمام وتقشفه الشديدين مضرراً للأمثال. ويوضح الحوار التالي الذي دار بين الإمام وعاصم بن زياد الزاهد أن هذا التقشف لا يعنى أن يهجر المرء الدنيا لذاتها فقط. حيث يطلب منه الإمام أن يفكر فى أسرته. وألا يحرم نفسه من الطيبات التي أباحها الله: « قال (عاصم): يا أميرالمؤمنين. هذا أنت فى خشونة ملبسك وجشوبة

أهل مصر. فأنت محقوق أن تخالف على نفسك. وأن تنافح عن دينك. » 42 ويتعين هنا ان نلاحظ بعناية شديدة العلاقة بين حجم السلطة المحوّلة للفرد من جهة. ومسؤوليته المعنوية المترتبة على ذلك. فهي أولاً علاقة بالنفس ورغباتها. وثانياً بالدين الذي يجب أن يحرسه المرء ويحميه. وكلما عظمت السلطة. كلما أصبح المرء ملتزماً بضبط وكبح نفسه. ذلك أن المرء إذا أذعن لرغبات نفسه. وعمل على إشباعها بما يمتلك من سلطة. أودى به الأمر لا إلى إفساد نفسه فقط. بل ودينه أيضاً الذي هو مسؤول عن إقامته. ومرة أخرى. نلاحظ ترتيب الأولويات طبقاً لذلك المبدأ الأخلاقي الأساسي: يعتمد الدين. فى صورته وتطبيقه الخارجى على الوجه الأكمل. على الطبيعة الباطنة لنفس المسلم. وهذا تعبير آخر عن وضع الأشياء فى مواضعها.

ويصف القرآن الكريم بإيجاز هذه النفس الأمارة التي تدعى لنفسها حق الاستقلال والملك قائلاً: {كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ. أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى.} [العلق 6 - 7] ويقدر ما تدعى النفس أنها مستقلة ذاتياً. وتحاول الإستغناء عن الله تعالى. فإنها تجعل من نفسها إلهاً فى حد ذاتها. وهنا يكمن المعنى الحقيقي للطاغية. وهو الذي اتخذ إلهه هواه [الجاثية 23]. وفى المقابل فإن معرفة المرء بأنه لا شيء بالنسبة لله تعالى. وبالتالي بأنه محتاج إليه

مأكلِك! قال: وَيَحْك. إِنِّي لَسْتُ كَأَنْت. إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَى أُمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يَقْدَرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ. كَيْلًا يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ!«⁴⁴ وبلقانا هنا تعبير صارم عن الحاجة إلى المساواة بين الأقوى والأضعف. ولكن هذا لا يعني بالطبع جعل كل الطبقات الإجتماعية في مستوى واحد. بل، ما ينبغي ملاحظته أن الواجب على الحكام إنما هو أن يحيوا حياة الفقراء وليس كل المجتمع. ولا شك أن لهذا أثره النفسي البعيد الذي يضمن أن عدم المساواة الحتمي في المجتمع لن يولد الحسد بين الفقراء. كما أنه في نفس الوقت يتخلى عن الهدف غير الواقعي المتمثل في تحقيق المساواة الكاملة أو شبه الكاملة بين كافة الطبقات الإجتماعية.

رحمة العدل

ثم إن هذا التوافق مع الفقراء يقوي من وعي الحاكم بحاجته الدائمة إلى الله تعالى. الأمر الذي يساعده على أن يحيا معتمداً بصورة أتم على رحمة الله رجاءاً وتوكلاً، واللازمة الطبيعية لمثل هذه الحياة تتمثل في أن الله ينشر رحمته على أتراب ذلك المرء. إن القدرة على الرحمة لا تتعارض أبداً مع مقتضيات العدل؛ ذلك لأنها تمثل أحد مظاهره الجوهرية من الناحية الأنطولوجية. فالرحمة تتفق مع العدل. ليس فقط بمعنى وضع الأشياء مواضعها - حيث يتعين على المرء

أن يتوسع في الرحمة قدر ما يستطيع. بدون أن يتجاهل العقوبات المستحقة. والتي لا يمكن تجنبها على أية حال؛ ذلك أن الرحمة أيضاً وقبل كل شيء تنفق مع العدل لكونها تتوافق مع فطرة الأشياء. وكذلك مع الطبيعة الجوهرية للحق (الله). ولذلك ليس من الغريب أن نجد اسم الله الحق مقروناً بالرحمة اللانهائية. الرحمن في صدر كل سورة من القرآن (باستثناء سورة واحدة). وبعبارة أخرى يمكن القول إن القدرة على الرحمة لا تنبع من وجدان شخصي بقدر ما تنبع من ائتلاف فطري مع الحقيقة الالهية. وهي الحقيقة الأسمى التي بمقتضاها - كما يخبرنا القرآن- (رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ) [الأعراف 156]. (كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) [الأنعام 12]. وهي حقيقة تتحدد بمبدء «إن رحمتي غلبت غضبي»⁴⁵. وفي هذا السياق يمكن أن نفهم المقولات التالية للإمام في ضرورة الرحمة «بِبَذْلِ الرَّحْمَةِ تُسْتَنْزَلُ الرَّحْمَةُ»⁴⁶. «كما تَرَحَّمُ تُرْحَمُ»⁴⁷. «عَجِبْتُ لِمَنْ يَرْجُو رَحْمَةً مِنْ فَوْقِهِ كَيْفَ لَا يَرْحَمُ مَنْ دُونَهُ»⁴⁸.

ومع ذلك فلا يمكن إنكار جانب الغضب في طبيعة الأشياء. ولكنه غضب يظل تابعاً بوضوح للمبدء الأنطولوجي الأعلى للرحمة؛ وبعبارة أخرى. لا يوجد معيار مشترك بين النسبيات الخاضعة عرضاً للغضب والعقاب. والحقائق المبهجة المتصلة بالرحمة والرأفة. ويظل الإنسان

ذلك إلا أن أحمى حديدهً وأدناها من جسد أخيه فجعل يصرخ من الألم، وقال الإمام يخاطبه معلماً على طلبه: «وَجُرُّنِي إِلَى نَارِ سَجَرَهَا جَبَّارَهَا لِعَظِيمِهِ!»⁵².

وكذلك عندما بلغته الأخبار بشأن غلول ابن عمه وأقرب وأخلص حلفائه عبدالله بن عباس⁵³ من الفئ كان رده عبارة عن احتجاج مرعد حيث أمره قائلاً: «فَاتَّقِ اللَّهَ. وَارْجِعْ إِلَى هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ أَمْوَالَهُمْ. فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ ثُمَّ أَمَكَّنِي اللَّهُ مِنْكَ لِأَعْدِرَنَّ إِلَى اللَّهِ فِيكَ، وَلَا ضَرْبَتَكَ بِسَيْفِي الَّذِي مَا ضَرَبْتُ بِهِ أَحَدًا إِلَّا دَخَلَ النَّارَ! وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ فَعَلَا مِثْلَ الَّذِي فَعَلْتَ، مَا كَانَتْ لَهُمَا عِنْدِي هَوَادَةٌ. وَلَا ظَفِرًا مِنِّي بِإِرَادَةٍ، حَتَّى أَخَذَ الْحَقُّ مِنْهُمَا. وَأَزِيحَ الْبَاطِلَ عَنْ مَظْلَمَتَيْهِمَا»⁵⁴.

ولا ريب أن ذكر حفيدي النبي هنا له دلالة: فأياً كانت الصلة بينك وبين أحد الظلمة الطغاة، ومهما كانت مكانته عالية، فإن مبدء العدل يقتضي المساواة المطلقة في المعاملة؛ ولا فضل يُخصَّ به أحدٌ من أحبائك أياً كان. وبالإضافة إلى أن هذا الموقف يعتبر مخالفاً للمحسوبية التي قوضت إدارة (الخليفة عثمان) سلف الإمام⁵⁵ فإنه يعكس بصورة خاصة ما يقوله القرآن الكريم: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ [النساء 135].

وإذا عدنا إلى مسألة الرحمة، سوف نجد

محققاً بقدر ما غلبت رحمته غضبه، في نفسه علي المستوى الروحي وفي سلوكه على المستوى الأخلاقي؛ وفي سياق طبيعة العدل الذي يتم تصوره بهذه القداسة، ينزع إلى الرحمة قدر الإمكان، حتى وإن ظل هناك مكان لتطبيق الجزاء التأديبي تطبيقاً صارماً، وهو ما لا يمكن تجنبه. وسوف نرى لاحقاً في الكتاب، كيف أن الإمام يوجه مالكاً إلى توقيع الحدود على أي عامل من عماله يثبت أنه مذنب بسرقة بيت المال⁴⁹. وفي الحقيقة، فإن نصائح الإمام وكتبه تزخر بالتحذيرات الشديدة من سرعة وشدة الجزاء الذي ينتظر ولاته (المذنبين)، وهي شدة تضاهي إخلاصه الجازم، واستمساكه بمقتضيات العدل والأمانة في إدارة عوائد الدولة. فعلى سبيل المثال، يكتب الإمام إلى زياد بن أبيه، الذي كان نائباً لابن عمه عبدالله بن عباس: «وَإِنِّي أَقْسِمُ بِاللَّهِ قَسَمًا صَادِقًا، لَئِنْ بَلَغَنِي أَنَّكَ خُنْتَ مِنْ فِئَةِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا، لِأَشُدَّنَّ عَلَيْكَ شِدَّةً تَدْعُكَ قَلِيلَ الْوَفْرِ، ثَقِيلَ الظَّهْرِ، ضَيْلَ الْأَمْرِ»⁵⁰.

كما كان الإمام شديداً أيضاً على أقاربه وبخاصة إذا تعلق الأمر بمجرد التلميح إلى طلب مزايا تستدعي إساءة إستغلال بيت المال. فهو مثلاً يشير في إحدى خطبه إلى ما كان من أخيه الأعمى عقيل بن ابي طالب عندما طلب مثل ذلك⁵¹: «ظن أنني أبيع ديني» وما كان منه رداً على

الفقرة التالية غاية في الأهمية من حيث وضع ضرورة الرحمة في سياق كوني، كما أنها تعتبر أحد أهم أقوال الإمام تعبيراً عن وحدة الجنس البشري. والمساواة بين جميع البشر. وعلاوة على ذلك فهي تقاوم كل صور الانحياز والتحامل والخصوصية والجماعية، التي يطبق فيها العدل أو الرحمة على جماعة بعينها (جماعة الحاكم) أياً كانت: « وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعاً ضَارِباً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلَّلُ، وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلَلُ، يُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَا، فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَمَلِكِ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي حُبُّ أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَمَلِهِ وَصَفْحِهِ، فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ، وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَوَلَاكَ! وَقَدْ اسْتَكْفَاكَ أَمْرُهُمْ، وَابْتَلَاكَ بِهِمْ»⁵⁶.

إن صلاحية الرحمة للتطبيق الشامل مقرونة هنا بالتذكرة بالسيادة المطلقة لله تعالى: فما من رجل -سواء كان الوالي، أو الحاكم الذي عينه والياً- إلا وهو عبد لله تعالى محتاج إحتياجاً تام وظاهراً إلى رحمته، فأى شخص يجد نفسه في موقف أفضلية نسبية على الآخرين، عليه أن يتذكر دائماً دونيته بالنسبة للمطلق، وهو وعي من شأنه أن يجعله رحيماً مع الآخرين، كما يكسبه رحمة الله تعالى الذي هو فوقه. ولعلنا

هنا نروي حادثة تجسد بحق كيف كان الإمام ينفذ العدل برحمة، كما تعبر في نفس الوقت عن المبدء المشار إليه سلفاً: كل الناس «نظير لك في الخلق». فقد روي أن الإمام علم بأمر متسول عجوز أعمى، وبالسؤال عنه اخبر أنه نصراني فقال لمن حوله أنهم ألجأوه إلى السؤال وهو عجوز عاجز والآن لا يريدون أن يساعده، وأمرهم أن يعطوه نفقة من بيت المال⁵⁷. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه العبارة تحمل فيما تحمل بذرة برنامج متكامل للرءاء الاجتماعي ينبني على العدل في إعادة توزيع الثروة، وسياسة صارمة من عدم التمييز بين المسلمين وغير المسلمين. وينبثق العدل الاجتماعي والمساواة الدينية في هذه الرؤية من الرحمة التي لا يمكن تصورها على أنها شعور وجداني فقط، ولكنها أيضاً بعد جوهرى للحق.

وقبل أن نمضي إلى الجزء الثاني من المقال يتعين علينا أن نلاحظ أن الجملة الأخيرة من الفقرة المذكورة آنفاً، والتي يلفت فيها انتباه الوالي إلى ضرورة أن يعتبر السلطة المحولة له على رعيته محنةً وابتلاءً من الله تعالى أكثر منها مزية، أقول إن هذه الجملة تعبر بجلاء عن موقف الإمام من الحكم، إنه يقول في خطبته الشهيرة المعروفة بالشقشقية أنه قبل السلطة لا لشيء إلا بوصفها واجباً حتمياً: " وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا أَنْ يَقَارُوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ، وَلَا سَغْبِ مَظْلُومٍ، لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا

أن لازمتها المنطقية والإيجابية غير منصوص عليها بصراحة هنا من جانب الإمام. بل إنها تأتي في معرض توجيهه لمالك إلى نوعية المستشارين والنصحاء الذين يتعين عليه أن يقربهم منه. ويطلب إليه أن يتجنب البخلاء والجنباء لأن: « البُخْلَ وَالْجُبْنَ وَالْحِرْصَ غَرَائِزُ شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ »⁶¹ إن تعبير «سوء الظن بالله» يستدعي فكرة سوء فهم الذات الإلهية، والناجمة عن سلسلة من التصورات الخاطئة عن صفات الله تعالى. وطبقاً لوجهة النظر تلك، فإن كافة الرذائل البشرية تنجم عن نوع من القصور العقلي الذي هو بدوره ناتج عن ضعف الإيمان -أو لنقل الإحاد الصارخ- إذ أن الكفر بالله هو إنكار للحقيقة الإلهية وبالتالي فهو نوع من سوء الظن به. وإذا عكسنا هذا الطرح، فإن المسألة تمضي منطقياً على النحو التالي: إن الإيمان القوي والعميق يولد حسن الظن بالله -وهو إدراك عقلي صحيح نتيجة المكاشفة للحقيقة الإلهية- يؤدي بالروح إلى أن تنطبع (وليس أن تتأثر فقط) بالصفات الإلهية التي تتضمنها هذه الحقيقة. وعلاوة على أن هذه الصفات تسمو على حدود الإدراك، كونها متحدة إحداداً مطلقاً بالذات الإلهية وبالتالي تتجاوز قدرة النفس البشرية؛ فهي أيضاً تعتبر بمثابة النماذج أو الأمثلة أو الأنماط أو الكوامل التي يتعين على النفس

عَلَى غَارِبِهَا، وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِهَا، وَلَا لَفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنزٍ!⁵⁸ ولعلنا نرى في هذا تجسيدا مذهلاً لموقف أفلاطون المثالي من السلطة كما يعبر عنه فيلسوف صادق حقاً: فالذي يعمل حاكماً (يجب أن يعمل) من أجل الناس فقط «ولا يعتبر ذلك مزية أو فضيلة، بل واجباً حتمياً، صارفاً جل اهتمامه إلى اكتساب الحق والشرف، وفوق ذلك كله إلى العدل بوصفه الشيء الوحيد الذي لا يمكن الاستغناء عنه، والذي في خدمته وصيانته سيقوم الحكام بإعادة تنظيم دولتهم».⁵⁹

والمبدء الذي يقف وراء هذا المسلك إلى السلطة والحكم يتمثل بوضوح في أن النبل واجب: فلو أن المرء خُوِّلَ فضل أو نعمة أو ميزة العلم، مقرونة بحس ظاهر بالعدل فإن واجباً أكبر يتولد داخله وفق هذه المعطيات. ويزداد واجب المرء نحو الله تعالى بقدر النعم الممنوحة له. وهذا هو ما يعبر عنه الإمام في إحدى خطبه رداً على مدح أحد أنصاره له: « فَإِنَّهُ لَمْ تَعْظُمُ نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا أَزْدَادَ حَقُّ اللَّهِ عَلَيْهِ عِظْمًا ».⁶⁰

حسن الظن بالله

والآن نأتي إلى نقطة خفية في خطاب الإمام، بحيث يسهل على الكثير جاهلها وغض الطرف عنها، وذلك نظراً إلى أن التعبير عنها كان شديد الإيجاز، كما

لهذه الفضيلة. إن كل هذه الفضائل من قبيل التواضع والذلة والإيماء ما هي إلا وسائل للتعبير عن حاجة الإنسان المطلقة إلى الله تعالى أو لتجسيد استحالة المقارنة بين النسبي والمطلق. وهكذا فيما يتعلق بالعلاقة بين الإنسان والله. يوجد قياس إيجابي وقياس عكسي: فطبقاً للأول، الذي لا يَرْحَمُ لا يُرَحَمُ⁶²؛ وطبقاً للآخر (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) [فاطر 15] ولا بد أن يحدث تأليف بين الفضائل الإنسانية الفاعلة - بوصفها تأملات إيجابية في الصفات الإلهية - والوعي الروحي باللاشيئية بالنسبة للحقيقة الإلهية - أي التأملات المقلوبة من جانب الإنسان في السمو الإلهي: على نحو يصبح معه المرء عبد الله وخليفته. إن هذا الوعي من شأنه أن يحمي الإنسان من انزلاقه من العبودية لله إلى منازعته العظمة. وإن بصورة لاشعورية؛ كما أن الوعي الفاعل بخلافته لله يضمن له أن وعيه بالعبودية لن ينزلق به إلى نوع من الشلل أو التفريط في واجباته الدنيوية. والتوازن بين هذين البعدين الذين ينطوي عليهما وجود



محاكاتها في حدود إمكاناتها. ويختلف هذا بالطبع عن (مقارنة النفس بالله في العظمة) : صحيح أن المرء يجب أن يتشبه بالله قدر ما يستطيع. إلا أن هذا التطور الروحي من شأنه أن يكشف له عن عبوديته لله وبعبارة أخرى يجب أن يكون المرء كريماً لأن الله هو الكرم؛ لطيفاً لأن الله هو اللطيف؛ وهكذا. ولكن في نفس الوقت يجب أن يكون متواضعاً ذليلاً منمحيماً (بالنسبة لله) حتى ولو لم توجد صفة إلهية يمكن أن تمثل النموذج

الإنسان يعتبر مظهراً آخر من مظاهر العدل الروحي: وضع الأشياء مواضعها: كما أنه يوائم بين صفة الفعل الأخلاقي وتناغم الوجود الخالص.

الدولة والمجتمع

ويمضي الإمام في وصف كافة طبقات المجتمع المختلفة: مِنْهَا جُنُودُ اللَّهِ، وَمِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ، وَمِنْهَا قُضَاةُ الْعَدْلِ، وَمِنْهَا عُمَّالُ الْأَنْصَافِ وَالرَّفِيقِ، وَمِنْهَا أَهْلُ الْجَزِيَّةِ وَالْخَرَاجِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَمُسْلِمَةِ النَّاسِ، وَمِنْهَا التُّجَّارُ وَأَهْلُ الصَّنَاعَاتِ، وَمِنْهَا الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ ذَوِي الْحَاجَةِ وَالْمُسْكِنَةِ، وَلِكُلِّ حَقْوَقِهِ وَوَأَجْبَاتِهِ. والتوجيهات المعطاة في هذا الجزء من الكتاب تعتبر تعبيراً عن أهم مكونات العدل في الممارسة الفعلية طبقاً لمقتضيات الحياة الاجتماعية والسياسية. وفي هذا الصدد، يتعين على الحاكم أن ينظر إلى أي طبقة اجتماعية تحت سلطته على أن لها حقوقاً وعليها واجبات. بيد أن الذي يحدد علاقة الحاكم بالمجتمع ككل هو واجبه الأول والأخير نحو الله تعالى. «وَكُلُّ قَدْ سَمَى اللَّهُ سَهْمَهُ، وَوَضَعَ عَلَى حَدِّهِ وَفَرِيضَتِهِ فِي كِتَابِهِ أَوْ سُنَّةِ نَبِيِّهِ (صلى الله عليه وآله) عَهْدًا مِنْهُ عِنْدَنَا مَحْفُوظًا»⁶³.

إن واجب الحاكم نحو المجتمع إذن هو جزء من العهد الشامل الذي بينه وبين الله تعالى، وهو العهد الذي غالباً ما

نلقاه في القرآن الكريم. ومرةً أخرى، نشعر أنه يستخدم هذا المصطلح القرآني (العهد) لتعزيز الالتزام بالعدل مع كافة طبقات المجتمع. كان الإمام يعلم تماماً أن الأثر المرجو من كلماته سوف يصبح أعمق بكثير عندما تكون مشفوعة بآيات قرآنية من قبيل: {أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابُ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ} [الرعد 19 - 20] {وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا} [الإسراء 34]

ومن المفيد أن الإمام، قبل هذه الفقرة من الكتاب مباشرة، يوجه مالكا إلى أن يكثر «مُدَارَسَةَ الْعُلَمَاءِ، وَمُنَافَسَةَ الْحُكَمَاءِ، فِي تَثْبِيَتِ مَا صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرٌ بِبِلَادِكَ، وَإِقَامَةِ مَا اسْتَقَامَ بِهِ النَّاسُ قَبْلَكَ»⁶⁴. والتمييز هنا بين العلماء والحكماء من الأهمية بكان، والذي يبدو أنه يلتمح إلى الأحكام الرسمية الثابتة في القرآن والسنة، والروح الكامنة وراءها، روح الحكمة، والتي بدونها ما كان يمكن لهذه الأحكام أن تنفذ بعناية وحرص.

وفي الفقرة التالية، يصف الإمام بإيجاز كيف أن كل طبقات المجتمع تعتمد على بعضها البعض، بدءاً بحماة الدولة من الجنود، وانتهاءً بالحاكم نفسه بوصفه المركز الذي تتمحور حوله كافة العناصر والمكونات. بيد أن هذا المركز الأفقي ليس

شيئاً بدون المحور الرأسي الذي يربطه. وكافة طبقات المجتمع من خلاله. بالحق. ويصف الجنود. في الفقرة. بأنهم حصون الرعية. وفي نهايتها يخبر بأنه "لَيْسَ يَخْرُجُ الْوَالِي مِنْ حَقِيقَةِ مَا أَلْزَمَهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِالْأَهْتِمَامِ وَالْأَسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ". وسوف يتم التشديد على هذه النقطة المحورية بعد ذلك في الكتاب. عندما يتم تناول حاجات الفقراء والمساكين.

وبالنسبة للتوجيهات الخاصة بكافة عناصر المجتمع والدولة. يكفينا هنا لفت الانتباه إلى بعض النقاط البارزة: ففيما يتعلق بقائد الجند. أمر مالك أن يولي "أَنْصَحَهُمْ فِي نَفْسِكَ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَوَالِيهِمْ. [وَأَنْفَاهُمْ] جَيْبًا. وَأَفْضَلَهُمْ حِلْمًا مِمَّنْ يُبْطِئُ عَنِ الْغَضَبِ. وَيَسْتَرْبِحُ إِلَى الْعُدْرِ. وَيَرَأْفُ بِالضُّعْفَاءِ. وَيَنْبُو عَلَى الْأَقْوِيَاءِ. وَمَنْ لَا يُثِيرُهُ الْعُنْفُ. وَلَا يَقْعُدُ بِهِ الضُّعْفُ".⁶⁵

وغني عن البيان أن هذا الوصف للمحارب المثالي يعكس طبيعة الإمام نفسه. بيد أن الأهم هنا التأكيد على صفتي الرأفة والحلم. وهما لا يرتبطان عادةً بالمحاربين. ونحن هنا إزاء توجه ينزع إلى تهذيب ذلك النشاط الذي. إن ترك لحاله. قد يخرج عن قواعد الآداب واللياقة. ومرة أخرى. لا يملك المرء إلا أن يلاحظ التشابه بين وصف الإمام للمحارب الكامل. ووصف أفلاطون للحارس المنوط به حماية المدينة الفاضلة. ويحدد أفلاطون

مشكلة تشكيل القوات المسؤولة عن حماية المدينة الفاضلة على هذا النحو: "كيف نضمن أن هؤلاء الجنود المجبولين على البسالة والشجاعة. لن يتصرفوا بعنف وشراسة مع بعضهم البعض وكذلك مع بقية بني جلدتهم؟ ذلك أن المطلوب منهم أن يكونوا رحماء على بني شعبهم. وأشداء فقط على أعدائهم".⁶⁶ وهو في الحقيقة تكرر للآية القرآنية التي تصف المؤمنين {الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ} [الفتح 29]. ومن هنا يأتي تأكيد الإمام على صفتي الرحمة والرأفة المطلوبتين للمحارب لتكملة الفضائل العسكرية.

وإذا انتقلنا إلى الصنف التالي وهم قضاة العدل. نجد أن الإمام يشير إلى الفضائل الأساسية التي ينبغي أن يتوفر عليها هؤلاء المنوط بهم إنفاذ العدل: «نَمَّ اخْتَرْتُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ. مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورَ. وَلَا تَحْكُهُ الْخُصُومُ. وَلَا يَتَمَادَى فِي الرِّزَّةِ. وَلَا يَحْصِرُ مِنَ الْفِيءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ. وَلَا تُشْرِفُ نَفْسُهُ عَلَى طَمَعٍ. وَلَا يَكْتَفِي بِأَدْنَى فَهْمٍ دُونَ أَقْصَاهُ. أَوْفَقَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ. وَأَخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ. وَأَقْلَهُمْ تَبَرُّمًا بِمِرَاجِعَةِ الْخِصْمِ. وَأَضْبَرَهُمْ عَلَى تَكْشُفِ الْأُمُورِ. وَأَصْرَمَهُمْ عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ. مِمَّنْ لَا يَزْدُهِهِ إِطْرَاءٌ. وَلَا يَسْتَمِيلُهُ إِغْرَاءٌ. أُولَئِكَ قَلِيلٌ». ⁶⁷ كما أنه يوصي بأن يُفَسَّحَ للقاضي في البذل فإن ذلك كما يقول «يُزِيلُ عَلَيْهِ. وَتَقِلُّ مَعَهُ

حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ».

يَشْكُونَ فِي أَنْ تَبْقَى سُلْطَنُهُمْ طَوِيلًا. مَا يَتِيحُ لَهُمْ اسْتِغْلَالُ مَا لَدَيْهِمْ مِنْ فُرْصٍ سَانِحَةٍ قَدْرَ مَا يَسْتَطِيعُونَ. وَبِالنِّسْبَةِ لَنَا، فَإِنَّ التَّفْسِيرَ الْأَوَّلَ هُوَ الْأَرْجَحُ لِأَنَّهُ يَرُدُّ الْآيَةَ الْقُرْآنِيَّةَ التَّالِيَةَ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تُؤْخَذَ عَلَيَّ إِنَّهَا الْعِبْرَةُ الَّتِي أُشَارُ إِلَيْهَا بِالْإِمَامِ فِي مَقُولَتِهِ {وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ، الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ، يُحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ، كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ} [الهمزة 1 - 14].

ويستخدم الإمام نفس الكلمة القرآنية (جَمَعَ). وهكذا يتضح الدرس المستفاد على النحو التالي: الطمع عرض من أعراض الحسر الروحي؛ ونسيان ما يبقى حقيقةً يؤدي إلى الطمع بدرجات متفاوتة، والذي يعني هنا الرغبة في الغنى المادي الوهمي ليحل محل الثراء الروحي الحقيقي؛ وهذا بدوره يؤدي إلى الاستغلال والظلم. ولعلنا نلاحظ مرة أخرى كيف أن رذيلة الظلم، من وجهة نظر الإمام، لا تؤدي فقط إلى الفساد، ولكنها أيضاً تعتبر نتيجةً لسلسلة من الأسباب الناجمة عن إنقلاب القيم الروحية، أعني العجز عن تمييز فطرة الأشياء.

ثم إن النصيحة التي يسديها الإمام بالنسبة لتعيين الكتّاب مختومة هي الأخرى برسالة روحية. فهو يقول له: « ثُمَّ لَا يَكُنْ اخْتِيَارَكَ إِيَّاهُمْ عَلَى فِرَاسَتِكَ وَاسْتِنَامَتِكَ وَحُسْنِ الظَّنِّ مِنْكَ، فَإِنَّ الرِّجَالَ يَتَعَرَّفُونَ لِفِرَاسَاتِ الوُلَاةِ بِتَصْنُوعِهِمْ وَحُسْنِ خِدْمَتِهِمْ، لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ

ثم ينتقل بعد ذلك إلى العمّال، حيث يأمر مالكا أن يستعملهم « اخْتِبَارًا، وَلَا تُؤَلِّهِمْ مُحَابَاةً وَأَثَرَةً، فَإِنَّهُمَا جَمَاعٌ مِنْ شُعْبِ الْجُورِ وَالْخِيَانَةِ ». وكما لاحظنا من قبل فيما يتعلق بالعقوبات المستحقة، فيجب إنفاذها إذا وجد دليل على ارتكاب مخالفة أو استغلال مزية أو غلول من بيت المال.

أما الزرّاع الذين يجبي منهم خراج الأرض فإن الإمام يقرر تلك القاعدة الحكيمة: « وَلْيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الخِرَاجِ، لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ، وَمَنْ طَلَبَ الخِرَاجَ بِغَيْرِ عِمَارَةٍ أَخْرَبَ الْبِلَادَ، وَأَهْلَكَ الْعِبَادَ، وَلَمْ يَسْتَقِمَّ أَمْرُهُ إِلَّا قَلِيلًا⁶⁸ ». كما أن الإمام يرغب كثيراً في ضرورة الإنتباه إلى احتياجات الزرّاع، والإنصاف إلى الذين يسعون إلى إصلاح أخطائهم وهو ما يتجلى في التحذير التالي: « وَإِنَّمَا يُؤْتَى خَرَابُ الْأَرْضِ مِنْ إِعْوَازِ أَهْلِهَا، إِنَّمَا يُعْوَزُ أَهْلُهَا لِإِشْرَافِ أَنْفُسِ الوُلَاةِ عَلَى الجَمْعِ، وَسُوءِ ظَنِّهِمْ بِالْبَقَاءِ، وَقِلَّةِ انْتِفَاعِهِمْ بِالْعِبَرِ⁶⁹ ».

وتعليقاً على معنى قوله « وسوء ظنهم بالبقاء»، يقول الشّراح إنها تختمل واحدة من إثنين: إن الحكام يعتقدون أنهم سوف يبقون إلى الأبد متناسين أنهم سيموتون إن عاجلاً أو آجلاً، وسيلقون حسابهم في الآخرة؛ كما أنهم قد

النَّصِيحَةِ وَالْأَمَانَةِ شَيْءٌ، وَلَكِنْ اخْتَبَرَهُمْ
بِمَا وَلُوا لِلصَّالِحِينَ قَبْلَكَ، فَأَعْمَدُوا لِأَحْسَنِهِمْ
كَانَ فِي الْعَامَّةِ أَثَرًا، وَأَعْرِفَهُمْ بِالْأَمَانَةِ
وَجَهًا، فَإِنَّ ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى نَصِيحَتِكَ لِلَّهِ
وَلَنْ وَلِيَتْ أَمْرَهُ.⁷⁰

ثم يوصي الإمام بعد ذلك بالتجار
والصناع ويصفهم بأنهم «مَوَادُّ الْمَنَافِعِ،
وَأَسْبَابُ الْمُرَافِقِ، وَجَلَابِهَا مِنَ الْمُبَاعِدِ
وَالْمَطَارِحِ، فِي بَرِّكَ وَبَحْرِكَ، وَسَهْلِكَ
وَجَبَلِكَ، وَحَيْثُ لَا يَلْتَنِمُ النَّاسُ لِمَوَاضِعِهَا،
وَلَا يَجْتَرُونَ عَلَيْهَا، فَإِنَّهُمْ سَلَمٌ لَا تَخَافُ
بِإِنْفَتِهِ، وَصَلْحٌ لَا تُخْشَى غَائِلَتُهُ، وَتَمَقَّدُ
أُمُورَهُمْ بِحَضْرَتِكَ وَفِي حَوَائِشِي بِلَادِكَ
وَأَعْلَمُ - مَعَ ذَلِكَ - أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ
ضِيْفًا فَاحِشًا، وَشَحًّا قَبِيحًا، وَاحْتِكَارًا
لِلْمَنَافِعِ، وَحُكْمًا فِي الْبِيَاعَاتِ».

الفقراء: هم أحوج الناس إلى العدل

والحقيقة أن الإمام يأتي إلى نقطة في
كتابه يريد من مالك أن يوليها إهتماماً
خاصاً، حيث يبدأ الفقرة بالتشديد
قائلاً: «اللَّهُ اللَّهُ» وذلك للتأكيد على مدى
إلحاحها، ويرتبط التوجيه هنا بهؤلاء الذين
لا يملكون شيئاً - أعني المعوزين والعجزة
واليتامى وكبار السن- ويطلب إليه أن
يعاملهم « بِالْإِعْذَارِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى يَوْمَ
تَلْقَاهُ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ مِنْ بَيْنِ الرَّعِيَّةِ أَحْوَجُ إِلَى
الْإِنْصَافِ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَكُلُّ فَاغْذُرُ إِلَى اللَّهِ
تَعَالَى فِي تَأْدِيَةِ حَقِّهِ إِلَيْهِ»⁷¹ فيجب على
الحاكم مساعدة كل هؤلاء وغيرهم من

ذوي الحاجة الذين يتعففون عن السؤال،
حيث يجب عليه أن يعين عاملاً تكون
مهمته الرئيسية رفع حاجات الأكثر عوزاً،
وإمدادهم بما يكفيهم، مضيفاً: «وَذَلِكَ
عَلَى الْوَلَاةِ ثَقِيلٌ، وَالْحَقُّ كُلُّهُ ثَقِيلٌ، وَقَدْ
يُخَفِّفُهُ اللَّهُ عَلَى أَقْوَامٍ طَلَبُوا الْعَاقِبَةَ
فَصَبَرُوا أَنْفُسَهُمْ، وَوَثِقُوا بِصِدْقِ مَوْعُودِ
اللَّهِ لَهُمْ».

وما يحتاج إلى إيضاح هنا هو أن
العنصر الروحي هو الذي يخفف من ثقل
الععب الثقيل بحيث يصبح قابلاً للتنفيذ
على أحسن ما يكون؛ ومن ناحية أخرى
فإن معونة الله تعالى وجبت لهؤلاء الذين
ليست الدنيا أكبر همهم، لأن طلبهم
يتجاوزها إلى الآخرة، ومن المفارقات أن
التوجه نحو هذه الدنيا ليس من تمام
بالعدل إلا عندما يتم النظر إليها فقط
على أنها تؤدي للآخرة، أما هؤلاء الذين لا
يتجاوز طلبهم هذه الدنيا، فمن المرجح
أنهم سوف يقعون فريسة إهمالهم
للمعوزين بوصفه أيسر الخيارات - حيث
أنه طبقاً للمقاييس الأفقية للتقييم
السياسي، فإن ما يتكلفه الحاكم في
سعيه لتنفيذ سياسة الإحسان إلى
المعوزين قد ترجح الفوائد التي يجنيها
من ذلك، وهنا تكمن الأخطاء والزلات التي
قد تنجم عن أية سياسة أخلاقية ترتبط
بالمنافع الدنيوية فقط، أو لنقل ترتبط
بالسياسة البراجماتية أو المصلحة
الشخصية: ولكن عندما يُشَبَّع تصور

الحق بالنسبة للفقراء بطلب الآخرة. وبملؤه إيمان ثابت بعدل الله الذي لا ينفد. ورحمته اللانهائية. سوف يتولد توجه يتميز بقوة الإخلاص نحو تلبية إحتياجات المعوزين فى المجتمع . ويظل فى جدد دائم.

هذا التوجه، الذي يتجاوز بكثير التصورات التقليدية للإحسان والكرم، لن يتأثر أبداً بأية أفكار مناقضة تتولد من البرجماتية أو الفردية أو من عدم الإكتراث أو التصلب. والصفة المتولدة بصورة طبيعية عن هذا التوجه الذي يأخذ موضعه بثبات كما يذكرها الإمام هي الصبر. ذلك أنه فى ضوء التوقع الملموس -لا التصوري فقط- للقيم المطلقة موضع المناقشة، يمكن للصبر أن يتسع بصورة غير محدودة، متجاوزاً الإعتقاد على الإرادة الشخصية وحدها. بحيث يستمد قوته الحقيقية من الرحمة التي تنبع من الإيمان الذي يملأ القلب. وفى هذا السياق يختم الإمام هذه النقطة بالإشارة إلى هؤلاء أصحاب المطالب الصحيحة. الواثقين نتيجة لذلك بصدق وعد الله لهم: فإذا كان وعد الله بالثواب بفضل عدله الذي لا يخيب ورحمته التي لا تنفذ صادقاً، فإن جهد الوالي لبسط الرحمة على الفقراء وإقامة العدل بينهم سوف يخفف عنه بغير حساب، وإن كان ملموساً. وهكذا يتحول "العبء الثقيل"،

عبء مساعدة الضعفاء والمعوزين - والذين لا جتنى أية فائدة سياسية من مساعدتهم- إلى واجب حتمي ملازم

للقناعة الروحية؛ الراسخة فى اليقين بأن مثل هذا الإحسان ليس فقط شيئاً جيداً وصحيحاً وملائماً، بل أيضاً هذا الخير والصلاح والخلق الحسن متوافق مع الجوهر الأصيل للحقيقة المطلقة.

ويبدو أن مظاهر الحقيقة الروحية هذه محجوبة عن الحكام الدنيويين. نتيجة إنحيازهم المقنع على أفضل تقدير ورتائلهم السافرة على أسوأ تقدير. فهؤلاء الحكام لا يتغافلون فقط عن حقيقة الوعد الإلهي المتعلق بالفلاح النهائي، ولكنهم يغضون الطرف أيضاً عن خذيراته ووعيده بالعقاب. ويلفتنا هذا إلى مسألة الدور الذي تلعبه الآخرة فى الإطار الأخلاقي لنظرة الإيمان. صحيح أن تصور الآخرة يبدو بارزاً فى مفهوم الإمام للعدل. إلا أن الجانب الأعمق يتمثل فى إستفادته المباشرة على ما يبدو من الأثر الأخلاقي للوعيد والوعد الإلهيين على الفعل الإنساني.

وغالبا ما يردد الإمام ضمناً، إن لم يكن صراحة ذلك المبدء القرآني الذي يقضي بأن الآخرة خير وأبقى [الأعلى 71]. والآخرة لا تعني فقط "زمن" إنجاز الوعود والوعيد الإلهي: إنها كذلك المكان الذي تتجلى فيه بصورة كاملة كل السمات الإيجابية -روحية كانت أو ملائكية أو إلهية- وهي تلك السمات التي تظهر ملامحها على الأرض كإنعكاسات للحقائق العليا فضلاً عن أنها تحيط

بدنيا الوجود من جميع جوانبه. وتخلله بخفاء. ويجب أن نلاحظ أن القرآن الكريم. أكثر من أي كتاب سماوي آخر. يمد الخيال بأوصاف عديدة ومركبة لنعيم الفردوس. مشيراً إلى إحدى وظائفها الأساسية: إن التفكير المجرد في الجنة هو في حد ذاته تطهير للعقل والقلب⁷². كما أنه يذبّ عن النفس الفتنة التي تجعل أكبر همّها أن تسعى لتحقيق سعادتها وسلامتها في هذه الدنيا وحدها. ذلك أن سلامة المرء في الدنيا بالنسبة للفعل تكمن في أداء الأعمال الصالحة. وهي سلامة تقدر بمدى عمق الإيمان الذي لديه: على أساس أنه ﴿مَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ جَدَّوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا﴾ [المزمل 20]

وعلى هذا. فإن توجهاً نحو الآخرة يتجلى في إدراك السعادة السماوية وكأنها موجودة سلفاً على الأرض. في صورة الأعمال والمواقف الصالحة التي كونها خيرة بذاتها. من نفس جنس الفلاح الذي تؤدي إليه. والذي يفهم طبيعة هذه الأفعال الصالحة والنوايا الشريفة هو الذي يرى فيها من وراء الحجب الدنيوية ظلالاً حية للحقائق الأخروية. وليس مجرد شروط أخلاقية للنجاة. فالخير. بعبارة أخرى. لا يحقق فقط لصاحبه ثواباً أخروبياً. لأنه جزء من هذا الثواب موجود سلفاً: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ [الرحمن 60] ومن أجل ذلك. يصف الإمام نفسه بأنه واحد من جماعة على درجة

روحية من السمو حتى أن "قُلُوبُهُمْ فِي الْجَنَانِ. وَأَجْسَادُهُمْ فِي الْعَمَلِ"⁷³ أعني الذين تخالف أفعالهم الظاهرة في الدنيا ما هم عليه من سمو باطني يتجاوز تلك الأفعال: صحيح أنهم يعملون. ولكن ليس رغبةً في ثمرة أعمالهم. إذا استخدمنا مفهوم جيتا. وبعبارة أخرى. كون وعيهم الباطني يتناغم مع حقيقة عليا. هي أعلى بكثير من هذه الدنيا يضمن لنا أن نشاطهم الدنيوي سوف يعكس جزءاً من هذه الحقيقة العليا؛ وبالعكس. يعني أن ما في الدنيا من اضطراب ومحن لن تؤثر البتة على حالة السكينة الباطنة. أي لن تُخرج قلوبهم من الجنان حتى وإن كانت أجسادهم في هذه الدنيا وخاضعة لمقتضياتها. لنقل أن وجودهم الخارجي فقط هو الخاضع للأشياء الخارجية. أما حقائقهم الباطنة. فتظل في سكينة لا يمكن اقتحامها.

تحقيق النية

والآن. لنطور هذه التأمّلات بصورة أعمق. من خلال إضافة قضية النية. وهي غاية في الأهمية والخطورة: هب أن إنساناً عادلاً بذل جهده للعيش طبقاً لمقتضيات العدل ثم أحبطت جهوده أمام ظروف الحياة القاهرة. فإن نواياه السليمة التي تدفعه باستمرار. بالإضافة إلى وعيه بالصفات الإلهية الثابتة كنماذج أو مبادئ تهديه السبيل. تولد داخله «مسحة» باطنية

يتحرر من العواقب المادية المترتبة على أفعاله بقدر صلاحه وصدق نواياه؛ علماً بأن الأعمال في المنظور الإسلامي بالنيات لا بالنتائج التي تحقّقها. فالإنسان ينوي العدل لا رغبةً في ثواب دنيوي. أو لتحقيق نتيجة ملموسا في هذه الحياة الدنيا. ولكن من أجل العدل ذاته. وهذا العدل في جوهره وأصله لا ينفصل عن الذات الإلهية بحال. فالعدل متصل بالله لا لأن ما يأمر به الله هو العدل. فאלله يأمر بالأفعال العادلة لأنها عادلة. وهذا العدل جزء من ذاته⁷⁵ كما أُلحنا من قبل: «وأشهد أنه عدلٌ عدلٌ»⁷⁶ وإذا كان الله يعدل كما تقتضي ذاته. وهو العدل الخالص. فإن الإنسان الروحاني يعدل رغبةً في التوافق مع هذه الذات الإلهية. وليس فقط لمجرد طاعة الله في أمره بالعدل. ولا رغبة في أي ثواب دنيوي. وهذا ما يؤكد القرآن الكريم بقوله: {وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى. الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى. وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى. إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى. وَلَسَوْفَ يَرْضَى} [الليل 17 - 21]

وهو نفس المبدأ المعبر عنه في وصف الأبرار. ويرى المفسرون أن الآيات القرآنية التالية نزلت في الإمام علي وأهله عندما أمضوا ثلاثة أيام كاملة على التوالي بدون طعام. ومع نهاية كل يوم. وبالتحديد عند وقت الإفطار من الصوم. كان يأتيهم سائل أحوج منهم فيعطونه ما لديهم من الطعام. فنزل قوله تعالى: {وَيُطْعَمُونَ

حقيقية من الرحمة من شأنها أن تضع الأساس اللازم لحياته الأخلاقية. فإذا كان وعد الله صادقاً حقاً. وكان الإنسان يؤمن على وجه اليقين بهذا الصدق. فإن أثر هذا الصدق على نفس المؤمن المخلص في إيمانه من شأنه أي تحول خلقه الشخصي إلى حقيقة لا مرأى فيها. والقيمة المستحبة إلى حتمية مطلقة؛ وهكذا تتعمق الأخلاقيات عندما تتحول إلى درجة عالية من الروحانية. نمط كلي وجودي للعيش الذي لا يخفف فقط من عبء «الواجب» الفردي بغير حساب. بل يصاحب تلك المسحة من الحقيقة الروحية: فالإنسان يعدل لمجرد إحساسه بالامتنان لما حصل عليه سلفاً من نعم. وليس رجاءاً فيما لم ينله بعد. والقرآن الكريم يتحدث عن نعيم الجنان كشيء تم منحه سلفاً وليس كشيء لم يُمنح بعد. وكان المستقبل قد حدث بالفعل. وبخاصة بالنسبة للشخص الذي يوقن بالجنة يقيناً مطلقاً: {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ} [الكوثر 1 - 2] ولقد عبر الإمام في مقولته التالية خير تعبير عن عبادة الله بناءً على اليقين المطلق بالسعادة المستقبلية التي حدثت بالفعل في جانب منها: "إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ. وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ. وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ."⁷⁴ وفضلاً عن ذلك. فإن الإنسان العادل

الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا.
إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ
جَزَاءً وَلَا شُكُورًا} [الإنسان 8 - 9]

وبقدر ما يكون الفعل من أجل الخير المطلق، الذي يمثله الله تعالى، يكون الفاعل راضياً تمام الرضا، بقطع النظر عما قد يلقاه من مدح أو ذم، ولا يحبطه أو يثبط عزيمته الفشل الظاهري الذي قد يعتور فعله، ولا ينتفخ زهواً أو طرباً بما قد حققه أفعاله الخيرة من نجاح.

ومرةً أخرى يلاحظ المرء فرقا بين خلق العدل في التصور العلماني والمفهوم الديني للعدل: فبينما يتحدد صعود أو هبوط الخلق العلماني بمقدار نجاحه أو فشله في تحقيق فكرته المثالية عن العدل تحقيقاً ظاهرياً، فإن تحقيق مثال العدل في التصور الديني يتمثل في النية الصادقة التي قام عليها، وعلى الرغم من أنه قد يبدو ظاهرياً أن هذا الطرح يغض الطرف عن الفشل في تحقيق العدل في المجتمع، مما يجعله عرضةً لسوء الاستغلال بوصفه خدعة لإقرار المظالم، من خلال المناذاة بالخير ولكن النوايا لا تتحقق، إلا أن العكس هو الصحيح: فتحقيق التصور الديني للعدل يتطلب، بالدرجة الأولى، صراعاً لا هوادة فيه لإجازه - لأن الفشل يعني في الحقيقة عدم الصدق في النوايا. فعقد النية بإخلاص يتطلب جهداً جهيداً لا يعرف اللين من أجل تحقيقها. ومهما كانت جسامة العقبات

، وقوة الحجج البراجماتية ، ومهما أودت بالمرء جهوده الجهدية إلى الفشل بسبب ظروف الحياة الخارجية القاهرة ، فالإنسان العادل لا ييأس أبداً، ولا يتخلى عن بذل الجهد لتحقيق العدل، ببساطة لأن تحقيق العدل فقط في هذه الدنيا ليس هو جل أهدافه، لأنه يعلم تمام العلم أن النية هي تحقيقه، بطريقة غير مرئية للعين المجردة، وإن كانت محسوسة معنوياً وروحياً؛ كما أنه يعلم أيضاً من خلال الواقع المعاش، أن التحقيق الخارجي للنوايا يعتمد على ظروف خارجة عن سيطرته، وأولاً وأخيراً، على فضل الله تعالى.

وبعيداً عن القصور في إيجاد الحل من جانب الإنسان الذي يحركه تصور مقدس للعدل، فإن جهده لا يتوقف ولا يضعف، مثله مثل الثواب الذي يعتقد المرء أنه خالد وبقيني الوقوع؛ وعلاوةً على ذلك، فإن هذا الجهد يقويه وعي بتلك الصلة الخفية بين نية العدل، والصفة الإلهية للعدل، إن لم تكن الذات الإلهية نفسها، وثم إحساساً حميمياً بالمقدس يقوي من جهود الإنسان العادل لتحقيق العدل. أما مثال العدل في المنظور العلماني، فسرعان ما يتحلل تحت أول ضغط يتعرض له، نظراً لاعتماده شبه الكلي على شئنين نسبيين: نسبية النفس البشرية المتأثرة دائماً بالعوامل غير الحاسمة، خارجياً وداخلياً؛ ونسبية العالم الخارجي نفسه، الذي يرتبط به التصور المثالي العلماني ارتباطاً وشيخاً.

ومجموعة الرسائل والوصايا التي وجهها إلى عماله وولاته. بما فيها بالطبع تلك التي نحن بصددتها.

فضيلة العبادة

والآن. نأتي إلى ما يمكن اعتباره محور الكتاب برمته. أعني أهم الوسائل التي يستوعب بها الحاكم لب الفضائل، ألا وهي الصلاة. لقد رأينا كيف أوصى الإمام أولاً في بداية كتابه بأداء الصلوات المفروضة. والآن. وبعد التشديد على ضرورة أداء المهام الإدارية على الوجه الأكمل في أوقاتها الملائمة. يوجه الإمام مالكا قائلاً: "وَأَجْعَلْ لِنَفْسِكَ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى أَفْضَلَ تِلْكَ الْمَوَاقِيتِ. وَأَجْزَلَ تِلْكَ الْأَقْسَامِ".⁷⁸ وهو يشير بالطبع إلى العبادات والطاعات. لقد أمر مالك أن يعنى عناية خاصة بأداء الصلاة المفروضة. والتي بها «يخلص» دينه لله أو يجعل طاعته خالصة لوجه الله. بيد أن هذا التوجيه ليس مجرد ترغيب إلى أداء الصلوات المفروضة. بل يجب أن يتم فهمه أيضاً. وفوق ذلك كله. في ضوء المعنى الأعمق لـ«إخلاص المرء دينه لله تعالى». أو لنقل. إخلاص جوهر العلاقة بين النفس والله تعالى؛ حيث أن عمق هذه العلاقة هو الذي سيحدد الطابع الذي تتميز به الفضيلة البشرية برمتها. «وَأَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِصَلَاتِكَ»⁷⁹ كما يقول الإمام. وما يهم ليس الأداء الجسدي للصلاة. بقدر

ومحكوم بسلامته. ولسنا في حاجة إلى الادعاء بأن كافة التصورات العلمانية عن العدل مصيرها الفشل على مستوى الممارسة العملية. ويكفي لمقارنتها بالتصور المقدس للعدل القول بأنها تفتقر إلى هذه المصادر الروحية التي لا تعرف حدوداً أو نفاذاً لأنها تنبع من الإيمان الصادق. «وإذا كان هذا مستحيلاً بالنسبة للبشر فبالنسبة لله كل شيء ممكن» كما يقول عيسى في الإنجيل. وإذا وضعنا هذا في السياق الحالي. يمكن صياغة هذه الحقيقة على النحو التالي: عندما يتم تصور العدل في المنظور العلماني. تتعلق المثالية الشخصية بخيط الطارئ الاجتماعي؛ بينما طبقاً للتصور المقدس للعدل. الفضل الإلهي يدعم دائماً مثال العدل الغير قابل للفساد. والذي يعلو. نتيجة لذلك. على الهشاشات والتقلبات التي تحكم النفس الإنسانية والمجتمع البشري. ويمكن رؤية الصورة البارزة لهذا المثال في تجربة الإمام كخليفة: صحيح أن سلسلة الصدمات الدموية التي خاضها مع خصوم أقرؤا بالإسلام حالت دون تطبيقه لكثير من المبادئ والسياسات النابعة من تصوره للحق والعدل المقدس. بيد أن ذلك أبداً لم يودي به إلى اليأس أو الإحباط أو التشاؤم. ولم يقلل قيد أملة من الجهود التي ظل يبذلها لتحقيق العدل أينما وكلما كان ذلك ممكناً.⁷⁷ كما يتجلى في إدارته الخاصة للدولة.

ما هو السمة الباطنية التي تصاحبه وحيه من الداخل.⁸⁰ ذلك أن الإخلاص والتركيز في الصلاة، والإكثار منها شروط جوهرية لصحتها. ثم يمضي الإمام قائلاً: " فَأَعْطِ اللَّهُ مِنْ بَدَنِكَ فِي لَيْلِكَ وَنَهَارِكَ، وَوَفِّ مَا تَقَرَّبْتَ بِهِ إِلَى اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ كَامِلًا غَيْرَ مَثْلُومٍ وَلَا مَنْقُوصٍ، بِالْغَا مِنْ بَدَنِكَ مَا بَلَغَ."

والتأكيد هنا يجب أن يكون على "التقرب": فالعبد يصبح أقرب ما يكون إلى الله أثناء أداة الطاعة (الصلاة) وحده في هدأة الليل، بكل قلبه.⁸¹ وما إن يتقرب العبد إلى ربه، حتى تصطبغ كل أفعاله في الدنيا بذلك الطابع الروحاني الناجم عن التقرب إلى الله. وحيث تستوعب كل الأفعال في «الطاعة» بالمعنى الأوسع، تصبح كل الأفعال الخارجية محكومة بنية العبد الصادقة أن يتجه إلى الله: فإذا حكمت الصلاة في الحياة الباطنة للفرد فسوف تتخلل حياته الخارجية. هكذا قال الإمام بعد أن أمر مالكا أن يجعل «لله تعالى أفضل تلك المواقيت، وأجزل تلك الأقسام، وإن كانت كلها لله إذا صلحت فيها النية، وسلمت منها الرعية». وبعبارة أخرى، كل أفعال الحاكم سوف تشترك في المقدس بقدر ما تداخل طاعته مصدر ذلك المقدس. ولنتخيل أيضاً، وكأنه يتدفق من عين الفروض والنوافل إلى ميدان الأفعال الخارجية. وما أجمل التعبير عن هذه الحقيقة الخفية

في الحديث القدسي الشهير، والذي يشار إليه عادة بأنه حديث التقرب: "وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا."²⁸ ومعنى الرؤية والفعل من خلال الله، في أحد مستوياتهما على الأقل، أن يرى الحق حقاً.⁸³ ثم يتصرف بناءً على هذه الرؤية، وبعبارة أخرى، يعني العدل التام الذي هو وضع كل شيء مواضعه. ومن المهم أن نلاحظ التمييز في الحديث القدسي المذكور آنفاً بين الفروض والنوافل من الطاعات: صحيح أن كلاً منهما يعتبر وسيلة للتقرب إلى الله إلا أنه بواسطة النوافل فقط يستطيع العبد أن يرى ويفعل من خلال الله تعالى.

ومن المهم أيضاً أن نلاحظ عبارة «بالغا من بدنك ما بلغ»، فهي تؤكد على ضرورة بذل الجهد الجهد، وهو بعيد كل البعد عن أداء الصلوات والطاعات بطريقة ميكانيكية روتينية؛ لأن هذه العبادات يجب أن يؤديها المرء بكل كيانه. وكما لاحظنا من قبل فإن الإخلاص الذي يطالب به الإمام طبقاً لتصوره عن وحدانية الله يتطلب أن تكون النفس بكليتها؛ ولا يمكن التعبير عن أعماق ابعاد النفس إلا في الصلاة، ومن ثم يجب أن يؤدي المرء الصلاة ليس بلسانه وجسده فقط، بل بكل قلبه وكيانه لأن «الداعي بلا عمل كالرّامي بلا

إِلَيْهِ تَبْتِئًا [المزمل 18]. (وَأَذْكَرَ اسْمَ رَبِّكَ
بُكْرَةً وَأَصِيلًا) [الإنسان 52]. (سَبَّحَ اسْمَ
رَبِّكَ الْأَعْلَى) [الأعلى 1].

والمقولة التالية للإمام أساسية في فهم السبب الذي يكمن وراء ذكر اسم الله: «مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا لَهَجَ بِذِكْرِهِ»⁸⁶. فالهَجِبُ لله إذن يجب أن يلهج بذكر اسمه. وأن يذكره ذكراً كثيراً. إن الجمع بين كلمتي اللهج والذكر هنا. واللذين يدلان دلالة واضحة على التكرار اللفظي للدعاء يظهر جلياً أيضاً في دعاء الإمام المشهور مع الإشارة الواضحة والإضافية للسان: «لهج به لساني من ذكرك»: متضرعاً إلى الله بالقول: «اجعل لساني بذكرك لاهجاً». كما أن الذكر كممارسة يشار إليه بوضوح في قوله: «يامن إسمه دواء وذكره شفاء»⁸⁷. وأخيراً يجسد الدعاء التالي العلاقة بين ممارسة الذكر والتقرب اللذين يذكرهما الإمام في معرض وصيته إلى مالك: فهو يشير إلى الذكر على أنه الوسيلة التي بها «أَتَقَرَّبَ إِلَيْكَ».

ولعل المرء قد يتساءل هنا عما إذا كان هذا قد يقرب من الأبعاد الاجتماعية والخارجية للعدل. بيد أنه من المفيد أن نمضي مع الخطبة المذكورة آنفاً. حيث يصف الإمام بالتفصيل صفات العباد الذين ينورهم الذكر: «وَأَنَّ لِلذَّكْرِ لَأَهْلًا أَخَذُوهُ مِنَ الدُّنْيَا بَدَلًا. فَلَمْ تَشْغَلْهُمْ جَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْهُ. يَقْطَعُونَ بِهِ أَيَّامَ الْحَيَاةِ. وَيَهْتَفُونَ بِالزَّوْجِرِ عَنِ مَحَارِمِ اللَّهِ. فِي

وفي موضع آخر يشير الإمام إلى النافلة الأساسية التي ينال بها صاحبها هذا المقام الروحي. وذلك في معرض تفسيره لقول الله تعالى: (رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ جَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ) [النور 36]: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ. تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ. وَتُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ. وَتَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانِدَةِ. وَمَا بَرِحَ اللَّهُ - عَزَّتْ أَلَاؤُهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ. وَفِي أَرْزَامِ الْفَتَرَاتِ. عِبَادٌ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ. وَكَلَّمَهُمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ. فَاسْتَضَبُّوا بِنُورِ يَقْظَةٍ فِي الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ وَالْأَفْنِدَةِ. يُذَكِّرُونَ بِأَيَّامِ اللَّهِ»⁵⁸. إن أهمية الذكر بوصفه مبدأً للوعي بالحقيقة المطلقة من جهة. ووسيلة ملموسة لتحصيل هذا الوعي من جهة أخرى. هي في الحقيقة من أعظم ما يكون في منظور الإمام. وهناك من الأدلة ما يشير إلى أن الإمام يُضَمِّنُ كلمة الذكر ممارسةً منهجيةً للدعاء بإسم من أسماء الله. ومبدأً للوعي الدائم بالله تعالى يتضمن كل طرق العبادة والتأمل والتفكير. ومرة أخرى يمكن قراءة مثل هذه الأقوال بوصفها تفسيراً لآيات قرآنية من قبيل: (وَأَذْكَرَ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ) [الأعراف 205]. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا) [الأحزاب 42]. (وَأَذْكَرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَلْ

أَسْمَاعَ الْغَافِلِينَ، وَيَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ
وَيَأْمُرُونَ بِهِ، وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَتَنَاهَوْنَ
عَنْهُ»⁸⁸.

ومن المهم أن نشدد على أنه كما رأينا من قبل من أن إخلاص النية الصادقة يثبت بالجهد المبذول لتحقيقها. فقد بات من الواضح هنا أيضاً، فيما يتعلق بالصلاة، أن الإخلاص فيها يتحقق ويصلح، بالجهد الدائب لإطالتها والتركيز فيها حتى تكون «بالغاً من البدن ما بلغ»⁸⁹ وفائدة ذلك بالنسبة للعدل يجب أن تكون واضحة على هذا النحو: لو كان العدل صفة راسخة في الحق، فإن التقرب إلى الحق ليس إلا اقتراباً أكثر من العدل. وبالتالي سائر الصفات الإيجابية، الروحية والعقلية والأخلاقية، وهكذا تترسخ العلاقة بين العبادة والعدل إذا أريد لمفهوم الأخير أن «يكون مقدساً». ومن هذا المنظور، يصبح العدل سبباً ونتيجة للعبادة في آن: فمن ناحية، يطلب منا العدل وضع كل شيء موضعه، ما يعني أن نعطي الله تعالى حقه كما ينبغي أن يكون، وهذا بدوره يقتضي، من الناحية الدينية، العبادة والصلاة، ومن ناحية أخرى، يظهر العدل على المستوى الأخلاقي، كنتيجة لهذه العبادة، شأنه شأن سائر الفضائل. وذلك بقدر مدى القرب الذي يمنحه الله لعبده.

إمعان النظر في الخير

لقد أشرنا إشارات عارضة إلى نقاط

الشبه بين أفكار الإمام في كتابه هذا (إلى مالك) وبعض التصورات الأفلاطونية في جمهوريته، ونود أن نختم هذا المقال بالقول إن ما شدد عليه الإمام في هذا الكتاب بالنسبة للصلاة، - أعني ذكر الله تعالى - يعتبر مبدأً دينياً يكمل الموقف الفلسفي الأفلاطوني كما أنه يظهر في إطار روحي، ما تضمنته التربية الأفلاطونية. فبعد أن يناقش أفلاطون مسألة العدل مناقشة مطولة يأتي في الفصل الثالث والعشرين من جمهوريته إلى تناول لبّ القضية: «الخير الأكبر الذي بهم أكثر ما بهم الحاكم المثالي «الحارس» الذي تأتي تربيته الخلقية والعقلية في صميم البعد العملي من الكتاب. إن الطبيعة الجوهرية للخير هي أسمى موضوعات المعرفة، لأن منها يستمد كل شيء خَيْرَ قيمته بالنسبة لنا... ولست في حاجة إلى أن أقول لكم أنه بدون هذه المعرفة، فإن معرفة أي شيء، مهما بلغ حسنه لن يكون ذا قيمة بالنسبة لنا»⁹⁰ ولما كان سقراط يرفض الاستجابة إلى مناقشة جلوكون التحدث عن طبيعة هذا الخير، وتكلم بدلاً من ذلك عن نتائجه، الأمر الذي قاده إلى عمل مقارنة بين الخير والشمس: فالخير يدركه العقل تماماً كما أن الشمس تراها العين. ثم يمضي في الحديث عن مجاز الكهف المشهور ثم البرنامج التعليمي الذي سوف يصرف اهتمام حكامه المنتظرين (الحراس) من



عالم الظلال إلى عالم الحقائق. وهو برنامج يتضمن علوم الرياضيات، الحساب، الهندسة، حساب المثلثات، الفلك، الأصوات والجدل. وبعد نجاحهم في اجتياز كافة مراحلهم التعليمية، «أعني مع بلوغهم الخمسين، فإنه بالنسبة للذين عبروا هذه المراحل بأمان وبرهنوا على أنهم الأفضل علماء وعملاً يجب إحضارهم أخيراً إلى الهدف المنشود: فيتعين عليهم أن يرفعوا عين الروح لإمعان النظر في ذلك الذي من شأنه أن يلقي الضوء على كافة الأشياء، وعندما يتمكنون من رؤية الخير نفسه، يجب عليهم اتخاذه نموذجاً لتنظيم الدولة والأفراد. الذين هم جزءٌ منها»⁹¹ بيد أن أفلاطون لم يبين ما الذي

يعنيه بـ«إمعان النظر» ولا كيف يتحقق. وما إذا كانت وسائل تحقيقه عقلية، تأملية أم منهجية.

وفي موضع مهم من الجمهورية، يلح جلوكون على سقراط في تعريف ذلك الخير الأكبر قائلاً: «ولكن يا سقراط، ما رأيك حول الخير؟ هل هو المعرفة، أو اللذة أم ماذا؟» وبالطبع يرفض سقراط إعطاء بيان حول ذلك، وبعد حوار يسير يعلق قائلاً: «أخشى أن ذلك قد يكون فوق قدراتي؛ وإذا فعلت ذلك سوف ألحق العار

بنفسي، وأصبح محط سخرية الناس في العالم»⁹² ومن الشيق أن نلاحظ أنه بعد جلوكون بقرون طويلة، يأتي ذو لب اليماني ليسأل الإمام بإلحاح هل رأى معبوده، ويجيب الإمام قائلاً بأنه لا يعبد ربّاً لا يراه، فسأله ذو لب كيف يراه، فأجابه بأنه ليست العين المجردة هي التي تراه، وإنما يراه الفؤاد من خلال حقائق الإيمان.⁹³

ثم يمضي مع سلسلة من الإشارات المفارقة إلى الحقيقة التي لا يمكن له تعريفها، وإن كان قد شاهدها بعين قلبه

الظاهر. ولعل هذا يذكرنا بجلاء القلوب الذي يتولد من الذكر؛ وهذه الكلمة عينها تستحضر على الفور الأساس الذي بنى عليه أفلاطون مقارنته إلى المعرفة بوصفها «استدعاء»⁹⁴ ولكن أفلاطون كما لاحظنا من قبل لم يشر إشارة مباشرة واحدة في أي من محاوراته إلى ما يمكن أن يكون نظيراً دينياً أو منهجياً أو تأملياً لمسعاہ التعليمي والأخلاقي والعقلي. ويزداد الشك حول ما إذا كان ثمة نهجاً روحياً في تعليم أفلاطون. وإذا كان. فلم لم يميظ عنه اللثام؟ ويمكن استخلاص الإجابة على ذلك من إحدى عبارات أفلاطون في خطابه السابع الشهير. حيث يرفض أن تكون الحقيقة الأصلية للفلسفة قابلة لأي شرح أو تفسير. ويشير بدلاً من ذلك إلى «الطريقة المنضبطة للحياة» و «الروتين اليومي الصارم» الذي تطلبه الذات لو أريد للفلسفة بمعناها الأعمق أن تتحقق: «لا ولن توجد رسالة لي في هذا الموضوع. إنه شيء لا يمكن التعبير عنه بالكلمات مثل فروع العلوم الأخرى؛ وبعد مشاركتي الطويلة في الحياة العامة. كرّست فيها نفسي لهذا الشيء دون غيره. لا يمكنني أن أقول أكثر من أن الحقيقة تسطع كالبرق على النفس. كجمرة أوقدتها شرارة خاطفة. وما إن تولد حتى تغذي هي نفسها بعد ذلك»⁹⁵. ويعيدنا ذلك إلى أهمية الروحانية الفاعلة بالنسبة لممارسة الفضيلة

الأصلية. ولو كان الحق -الذي لا يمكن تعريفه أصلاً- هو الأساس لكل الخير. فإن وسائل إستيعاب الحق على كافة الأصعدة. وليس فقط على صعيد العقل. مسألة يمكن قبولها. ويمكن لمقاربة أفلاطون الفلسفية إلى الخير أن تستكمل وتعمق بوسائل التقرب إلى الحق لدى الإمام. حيث يتضافر الفهم العقلي والطاعة الروحية. وهكذا يظهر العدل التام الراسخ كإحدى ثمرات «التقرب». شأنها شأن إمعان النظر في «ذلك الذي يلقي الضوء على كل الأشياء... حتى أن الخير نفسه يتمخض عن القدرة على اتخاذه نموذجاً للتنظيم الصحيح للدولة ولل فرد» كما يقول أفلاطون.

لقد حاولنا في هذه المقالة وضع تصور للخطوط العريضة الخاصة بالمسلك الروحي إلى قضية العدل. كما تتجلى -بصورة مبدئية- في كتاب الإمام إلى مالك الأشرط. ونحن على وعي تام أننا لم نفعل أكثر من نزع القشيرة الخارجية لهذا الموضوع الهام. ولكننا في نفس الوقت نأمل أولاً أن يكون هذا الموضوع المهم ملائماً لأي خطاب سياسي يستحق أن يكون «إسلامياً»؛ وثانياً أن تكون كتب الإمام وخطبه معيناً لا ينضب للأفكار الملهمة التي يمكن أن تبرز دور المبادئ الروحية في صياغة القيم الأخلاقية. وتحديد طبيعة الممارسة السياسية؛ وأخيراً ضرورة أن تأخذ أية مقاربة «إسلامية» صحيحة إلى علم السياسة أو المجتمع أو الفرد في

التحويلية وهي الأكثر أهمية. وحتى يتم فهم التصورات الإسلامية فهماً صحيحاً. يجب إستيعابها - على ما فيها من جريد - من جانب القلب لا من جانب العقل. لأن القلب - الآلة الباطنية للوعي - كما يشدد الإمام هو الذي «يرى» حقيقة الإيمان. ولعل هذا يقودنا مرة أخرى إلى ممارسات الطاعة التي غالباً ما يعتبرها البعض أنها حفاظ على أقلية - يراها البعض متصوفة ويراهم آخرون ضالة - بدلاً من فهمها على أنها وسائل معطاه من الله لتقليل الفجوة بين ما يتوق إليه الفرد. وما هو كائن بالفعل. فيما يتعلق بالانتقال من الفعلي إلى المثالي. وجليّة ما قد يظل مجرداً. ومعايشة ما يتم التفكير فيه. ودينمة ما قد يظل مثيراً على المستوى النظري فقط. وما من شيء يمكن أن يؤثر سلباً على هذا المنظور أكثر من عدم تأطيره. إذا كان ذلك يعني تجاهل تشديد الإمام المتكرر والصارم والملح على أبعاد الطاعة في الإسلام. بوصفه جزءاً من البنية الفوقية غير الضرورية. إن مبدأ العدل يقتضي أن ترتبط كافة عناصر الحياة - الروحانية. والعبادة. والأخلاقيات والفعل - في كل متكامل مترابط الأوصال. متناغم بصورة لا تقبل الانفصال. طبقاً لما يقتضيه التصور المثالي للتوحيد. كما أنه لا يمكن الحديث عن فصل عالم الفضائل عن عالم الروحانية. لأن الفضيلة الحقّة. في منظور الإمام. هي التي تستمد جذورها وقوتها

الإعتبار مقتضيات وثمرات العبادة بمعناها الأوسع. إن العبادة المخلصة حول تصور المطلق إلى حقيقة ملموسة. تمد النفس بشحنة وجودية ومورد روحي. من شأنه أن يحصن حياة المرء الأخلاقية ويجعلها أكثر عمقاً وإستقراراً. إن ما يُستمد من الوعي بالحقيقة الإلهية ليس فلسفة في علم الأخلاق بقدر ما هو «أخلاقيات روحية». وهو توجه أخلاقي يجمع بين كونه نتيجة للروحانية المعاشة. وسبباً لتحقيق الحقيقة الروحية بصورة متواصلة ودينامية ومتعمقة. وفي إطار هذا المنظور تصبح الفضيلة «حقيقة أخلاقية» أو «واقعية أخلاقية». وأعني بالواقعية هنا إستيعاب الحقيقة الروحية؛ والسلوك الأخلاقي هو الذي يترجم هذه الحقيقة إلى فعل على كافة الأصعدة والمستويات الفردية منها والإجتماعية والسياسية. وقد يثار إعتراض على أن هذا المنظور منظور مثالي يتوحي لا أمل في تحقيقه. حيث تبدو فيه المقتضيات الحادة للسياسة. والمثل العليا للروحانية قطبين منفصلين. ورداً على ذلك نقول: لو لم يُبدل أي جهد لفهم المظاهر الأعمق للتقوى والروحانية الإسلامية. فإن نتيجة أي خطاب إسلامي في الظاهر - في علم السياسة أو علم الإجتماع أو علم الأخلاق أو أي مجال آخر - سوف تُختزل إلى مجرد قشرة خارجية منزوعة الحياة الباطنية التي تعطيها معناها وقوتها

وبقاءها من الحقيقة الإلهية، وتتوجه نحوها. وختاماً نقول إن العدل، شأنه شأن سائر الفضائل الإنسانية، لن يتحقق داخل النفس - وبالتالي في المجتمع - ما لم تخالطه وتخلله الروحانية. وبعبارة أخرى، فإن ذكر الله - بمعناه الأعمق - هو الجوهر الروحي الأصيل لكافة الفضائل الإنسانية.⁹⁶ ترجمة: محمد مهدي الشريف

مراجع

- 1 هذا هو النص المنقح للورقة التي تم تقديمها في المؤتمر الدولي حول الإمام علي بن أبي طالب، والذي عقد في طهران مارس 2001، وقام بتنظيمه معهد الدراسات الثقافية والإنسانية.
 - 2 توجد هذه الرسالة أيضاً ضمن عدة نصوص سابقة على عصر مصنف نهج البلاغة، الشريف الرضي (ت 1013 هـ / 404)، انظر مصادر نهج البلاغة، عبد الله نعمة (دار الهدى، بيروت 1972) 246 - 248.
 - 3 يعتبر هذا العمل، علاوة على قيامه بمناقشة وترجمة دستور المدينة، وكتاب الإمام علي إلى مالك الأشتر، إضافة مهمة إلى الأعمال المتواضعة في الدراسات الغربية والتي تتناول مدى ملائمة التراث الفكري للإمام علي للخطاب السياسي والأخلاقي الإسلامي المعاصر.
- S.H.M. Jafri, *Political and Moral Vision of Islam* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 2000).
- 4 انظر على سبيل المثال لا الحصر: هود: 73؛ البقرة: 242؛ النساء: 82؛ الأنعام: 151؛ الأعراف: 176.
 - 5 في أحد الأقوال المنسوبة إلى علي، هناك إشارة إلى أن النبي أول من تعلم التأويل عن الله، (وهو هنا يعني إحالة المعنى إلى مصدره الأول)، وأن النبي قد علم علياً هذا العلم. وقد روي في حديث نبوي ما يشير إلى هذه المعرفة العميقة لعلي بالقرآن الكريم. كما نقل عن بعض الصوفية قوله إن علياً يزعم أنه يستطيع أن يفسر فائحة الكتاب فيما يصل إلى سبعين بغيراً من القراطيس. وتجدر الإشارة إلى أن ابن عباس الذي غالباً ما يوصف بأنه المفسر الأول للقرآن، يزعم أنه قد تعلم علم التأويل من علي. لمزيد من التفاصيل حول هذه الأقوال الأربعة ومصادرها، انظر محمد مرادي، تفسير القرآن، علي أكبر رشاد (طهران، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، 1380 / 2001، المجلد الأول: حكمة ومعرفة، 234، 235، 237، 239).
 - 6 انظر نهج البلاغة رقم 125، ص 283، وسوف نعتد في النقول من نهج البلاغة على الطبعة التي حققها الشيخ فارس الحسنون. [المترجم]
 - 7 غرر الحكم، جمع وتصنيف عبد الواحد الأمدي (ت 510 / 1116)، رقم 286 (وسوف يعتمد المترجم في النقول على النسخة العربية المنشورة بدفتر التبليغات الإسلامية بمدينة قم الإيرانية 1366؛ وهذا القول موجود أيضاً في نهج البلاغة رقم 292 - المترجم). من ناحية أخرى، فإن المقولة المنسوبة إلى موسى الكاظم "إن الله لم يرسل رسلاً إلى عباده إلا لكي يعقلوا عن الله" تعكس بجلاء التوافق بين العقل والوحي، وهو ما يميز بوضوح كيف يفهم الشيعة هذه العلاقة.
- Muhammad Baqir Sa'idi Rowshan, ('Revelation and revelatory knowledge'), in *Danish nama Imam 'Ali*, vol.1, p. 149.
- ثم إن الإمام موسى الكاظم يشير إلى العقل على أنه الحجة الباطنة، وهو خاص بالأنبياء والقديسين، في مقابل الحجة الظاهرة، انظر ميزان الحكمة، (طهران: مكتب الإعلام الإسلامي، 1983) 402:6، حديث رقم 13058.

8 يفرق الكاتب هنا بين مصطلحي "intellect"&"reason" على أساس أن الأول معني بالمكاشفة ورؤية الحق الذي يسمو على الواقع. والآخر معني بالتفكير في ذلك الحق. ووضعه في إطار مفاهيم عقلية. وعدم التمييز بين كليهما في رأيه هو الذي أدى إلى الرؤية التي اختزلت المعرفة والتي بدأت تميز بصورة متزايدة المعرفة الغربية منذ نهاية العصور الوسطى.

S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1981).

حيث يقدم شرحاً مستفيضاً معمقاً لكيفية تحول المعرفة عن ثوابتها الأصلية. وبخاصة في الفصل الأول الذي يتحدث عن المعرفة وتدنيها ص 1 - 60. وهناك أيضاً بيان مفصل عن المعرفة التقليدية في الإسلام، وكيفية ازواجها بالمقدس بصورة لا تقبل التجزئة. انظر:

Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy* (Albany: State University of New York, 1992).

وأخيراً يجب التنبيه إلى مقولة الرومي الشهيرة. والتي يبرز فيها أهمية التمييز بين كلا المصطلحين. حيث يرى أن العقل الجزئي "nosaer" هو الذي أفسد العقل الكلي "intellect"

Nasr, 'Revelation, Intellect and Reason in the Qur'an' in *Sufi Essays* (London: George Allen & Unwin, 1972), p.55.

9 قتل عمار بن ياسر في موقعة صفين على أيدي جنود معاوية. مما سبب بضربة قاصمة في أخلاقيات جيشه. نظراً للنبوة المشهورة التي كان قد أطلقها الرسول بقوله: "عمار تقتله الفئة الباغية." انظر صحيح مسلم، حديث رقم 6966 - 6970.

10 يذكر أن هذا الاغتيال حدث سنة 38 هجريا / 638 ميلاديا.

Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad—A Study of the Early Caliphate* (Cambridge, 1997), p.266.

11 نهج البلاغة رقم 334. وفيما يتعلق بذلك. فإن له قبرا بمدينة بعلبك. وصفه أبو علي الهروي (ت 116 هجريا / 512 ميلاديا) في كتابه "الإشارات إلى معرفة الزيارات" (دمشق 3591). ص.9.

Josef Meri, *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage* (Princeton, 2004).

12 الكلمة المستخدمة هنا هي العدل. وبالطبع هناك كلمات أخرى تشير إلى معنى العدل مع اختلافات طفيفة في مدلولاتها مثل الإنصاف والقسط. وإن كانت تنطوي على معاني المساواة والنصفية. ولزيد من المناقشة الشاملة حول مفهوم العدل في السياقات الدينية. انظر العلامة مطهري. العدل الإلهي (طهران. منشورات صدره 2001).

13 نهج البلاغة رقم 427.

14 وسوف يعتمد المترجم على هذه الترجمة في كل النقول عن جمهورية أفلاطون.

The Republic of Plato, Translation by F.M. Cornford (Oxford: The Clarendon Press, 1951) p.124.

ومن أجل دراسة أثر مفهوم العدل لدى أفلاطون والأفلاطونية الجديدة على تطوير الخطاب الأخلاقي في الإسلام. انظر:

M. Fakhry, *Ethical Theories of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1994),

وبخاصة الجزء الثالث بعنوان "الأخلاقيات الفلسفية" ص 61 - 147. فالعدل في هذا الخطاب ليس أحد الفضائل

بقدر ما هو تنمة سائر الفضائل وبخاصة الفضائل الأفلاطونية الأساسية الثلاث: الاعتدال، والشجاعة والحكمة. وهذه تميز أبعاد الشهوة، والغضب والعقل في النفس. فعندما يكون كل بعد من هذه في موضعه الصحيح، الذي تفرضه الفضيلة التي تحكمه، فإن هذه النفس توصف بـ"العادلة". انظر المقال الذي كتبه بهرام كاظمي، "تحليل مقارنة بين مفهوم العدل عند الإمام علي وأفلاطون"، ضمن أعمال المؤتمر الخاص بالإمام علي (طهران، معهد الدراسات الثقافية والإنسانية 2001)، ص 170. حيث مقولة الإمام توازي تقريبا المقولة الأفلاطونية.

15 نهج البلاغة ص 699، خطبة رقم 53.

16 نهج البلاغة ص 789، خطبة رقم 84.

17 نهج البلاغة ص 523، خطبة رقم 214.

18 نهج البلاغة ص 527، خطبة رقم 216.

19 انظر مجموعة المقالات المنشار إليها أنفا بمناسبة أعمال المؤتمر الخاص بالإمام علي، والتي تتناول المظاهر المختلفة والمتعددة لموضوع العدل، في حياة الإمام وفكره: مجموعة الأحكام القضائية التي أصدرها الإمام (قضاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، جمعها العلامة شوشتان، (طهران، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 2001): مجموعة المقالات السبعة والعشرين حول الإمام علي،

Farhang-Quarterly Journal of Humanities and Cultural Studies, vol.13. Winter, 2001;

وأخيراً فمن أهم السير الذاتية المكتوبة عن الإمام، والتي تظهر، كما يبدو من عنوانها، كيف كان موضوع العدل محورا مركزيا في حياته:

The Voice of Human Justice, George Jordac (Tr. M. FaZal Haqq), (Qom: Ansanyan Publications, 1990).

20 نهج البلاغة ص 816، رقم 152.

21 نهج البلاغة ص 696، خطبة رقم 53.

22 نهج البلاغة ص 696، والقرآن الكريم يشير إلى النفس اللوامة (القيامة 2)، وهي التي يصحو ضميرها ويلومها على ما اقترفت من ظلم وطفغان؛ والنفس المطمئنة (الفجر 27)، التي تتجاوز الرذيلة ولوم الذات. لمزيد من الشرح لهذه المصطلحات، في سياق مناقشة سيكولوجية الصوفية، انظر:

'Sufi Science of the Soul', by M. Ajmal, in *Islamic Spirituality*, S.H. Nasr ed., vol. 1, Foundations. London: Routledge and Kegan Paul, 1987, pp.294-307.

23 يتم التعبير بإيجاز عن هذه الطبيعة الساقطة، ووسائل علاجها في إحدى سور القرآن الكريم، أعني سورة العصر. حيث يقول الله تعالى: وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ [العصر 1 - 3]

24 نهج البلاغة ص 696.

25 الحق لا يكون أساس الفضيلة، بقدر ما يكون أساس كل صفة إيجابية، وكل كيان موجود، كما يبدو في التحليل الأخير. تماما كما تعبر عنها كلمات الإمام في أحد أكثر أدعيته المشهورة: "وبعظمتك التي ملأت كل شيء، وبأسمائك التي ملأت أصول كل شيء، وبعلمك الذي أحاط بكل شيء، وبنور وجهك الذي أضاء كل شيء".

Du'a' Kumayl, in *Supplications-Amir al-Mu'minin*, trans. W.C. Chittick (London: Muhammadi Trust, 1995), verses 4, 6, and 7 (emphasis added).

وانطلاقاً من هذا تعتبر كل فضيلة انعكاساً من جانب الإنسان للذات الإلهية.

26 في المرة الأولى جلت الرحمة الإلهية في أنه رأى برهان ربه. كما يقول تعالى: (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ) [يوسف 24] وفي المحاولة الثانية عندما راودته زليخة والنسوة اللاتي دعتهن جلت الرحمة الإلهية بصورة أوضح على لسان يوسف نفسه عندما قال: (رَبِّ ... وَإِلَّا تَصْرِفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ) [يوسف 34]

27 أعني النفس المطمئنة التي أشار إليها القرآن الكريم صراحةً في قوله: (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (72) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (28) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (29) وَادْخُلِي جَنَّاتِي (30) [الفجر 27 - 30]

28 ترتبط هذه القواعد أو لنقل النصائح باستبصارات نافذة إلى طبيعة النفس البشرية. وتلك الاستبصارات. جنباً إلى جنب مع الافتتاحيات المشار إليها في أول الكتاب هي التي تجعل من هذه الوثيقة تتجاوز كونها رسالة في الحكم.

29 نهج البلاغة ص 696.

30 نهج البلاغة ص 449.

31 نهج البلاغة ص 450 - 454.

32 نهج البلاغة ص 703.

33 المستدرک رقم 3148: كنز العمال. رقم 8850. انظر أيضا المحيط الأعظم والبحر الخضم في تفسير كتاب الله العزيز المحکم. 1:284؛ مسند أحمد بن حنبل. 4:403؛ والطبري في تفسيره للآية 108 من سورة الأنعام.

34 نهج البلاغة رقم 58.

35 نهج البلاغة ص 449.

36 نهج البلاغة ص 697 - 698.

37 نهج البلاغة ص 698.

38 لعل وصف أفلاطون للتعااسة الظاهرة التي تتسم بها نفس الطاغية ملائم هنا. "إن نفس الحاكم. يا عزيزي جلوكون. غاية في الشقاوة. ... ومهما يعتقد الناس بشأنه. فهو لا يعدو أن يكون من أخس العبيد ويشبه الأمم الأوغاد. ولأنه لا يستطيع إشباع رغبته. فتجده محتاجاً دائماً. وبالنسبة للعين القادرة على رؤية النفس بكاملها. يبدو أفقر الفقراء. وحاله أشبه ما يكون بحال الدولة التي يحكمها: تسكنه الخواف وتهيجه الهموم. وسلطته تعينه على تعظيم أي خطأ وجعله أشد حسداً. وغدراً وظلماً وعداوةً وجأسةً. يجمع في طياته كل الرذائل. وفي النهاية. فهو كارثة على نفسه أكثر منه على كل المحيطين به." الجمهورية 299. وعلى العكس من ذلك. فإن السعيد هو الفاضل. حيث لا تتحقق السعادة الحقيقية إلا في الحياة الفاضلة. وطبقاً للتراث الأخلاقي المستمد من أفلاطون وأرسطو. فإن الإنسان يصبح سعيداً فقط عندما تتحقق الحكمة التي تميزه كإنسان (عن غيره من المخلوقات). وتلك الحكمة تكتمل فقط عندما يجعله يتجاوز مستوى التفكير فيها إلى القدرة على التحكم في سلوك الفرد برمته.. هذا المبدأ يعبر عنه الإمام بإيجاز عندما يقول بأن العالم الحقيقي هو الذي يعمل بما يعلم ويصدق عمله علمه.

Ahmad Daylami, in 'Mabani wa nizam-i akhlaq'¹ ('The foundations and system of ethics'), in *Danish nama Imam 'Ali*, p. 136.

39 وهو ما يشير إليه النبي بـ"الجهاد الأكبر" انظر في هذا الموضوع مقالنا بعنوان:

"Recollecting the Spirit of Jihad", in *Sacred Web*, no.8, 2001, pp.137-155.

40 انظر الغرر. 237. رقم 4765. في هذا السياق. تعتبر المقولات التالية للإمام ذات صلة بالموضوع: "أَقْوَى النَّاسِ

مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ" (4902): " إِنَّ الْمَجَاهِدَ نَفْسَهُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَعَيْنَ مَعَاصِيهِ عِنْدَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِمَنْزِلَةِ بَرِّ شَهِيدٍ"
(4909): " جِهَادُ النَّفْسِ بِالْعِلْمِ عُنْوَانُ الْعَقْلِ" (4922): " غَايَةُ الْمَجَاهِدَةِ أَنْ يُجَاهِدَ الْمَرْءُ نَفْسَهُ" (4932): " مَنْ عَرَفَ
نَفْسَهُ جَاهَدَهَا" (4636): " مَا مِنْ جِهَادٍ أَفْضَلَ مِنْ جِهَادِ النَّفْسِ" (4946). غرر الحكم 242 - 243.

41 كان ذلك سنة 657 / 36 هجريا. أي قبل حوالي عام من تولية مالك هذا المنصب. انظر:

Madelung, *The Succession*, p. 192.

42 نهج البلاغة ص 616.

43 نهج البلاغة ص 700.

44 نهج البلاغة ص 515. رقم 209.

45 هذا جزء من حديث قدسي انظر:

Wensinck et al, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden: E.J. Brill 1936- 1969, 2:239;

والحديث رواه البخاري عن أبي هريرة. رقم 3194. والنسائي في السنن الكبرى. رقم 7750 - 7751. 7757.

46 غرر الحكم. 5054.

47 غرر الحكم. 10338.

48 غرر الحكم. 10334.

49 نهج البلاغة ص 680.

50 نهج البلاغة ص 605. خطبة رقم 20.

See Madelung, *The Succession*, p. 264, for the context of this request and the consequences of its refusal.

52 نهج البلاغة ص 554.

53 هذا الخطاب الذي يأخذ رقم 41 في معظم النسخ موجه إلى أحد عمّال علي بن ابي طالب والذي يشير إليه هنا بابن عمه ليس إلا. ويشك بعض المؤرخين والمفسرين في أن ابن العم هذا المذكور هو ابن عباس. انظر منهاج البراءة في شرح نهج البلاغة 20: 75- 76. ولقراءة مناقشة موجزة حول هذا الخطاب وفيها تفاصيل للرسائل الغاضبة المتبادلة بينهما إعتقاداً على المصادر التاريخية المختلفة انظر:

Madelung, *The Succession*, pp. 271-278.

54 نهج البلاغة ص 670 - 671.

55 وذلك للحصول على تقييم متوازن وغير منحاز للمظالم التي كانت تميز حكومة عثمان. والمظالم التي كانت ضده كخليفة. والثورة التي أدت إلى قتله.

Madelung, *The Succession*, pp. 81-113.

56 نهج البلاغة ص 696 - 697.

Shaykh Husayn Nuri Hamadani in '*Usui wa mabani-yi hukumat-i Islami az manzar-i Imam 'Ali'* 57 ('Principles and Foundations of Islamic government from the perspective of Imam 'Ali'), in *Proceedings of the Congress on Imam 'Ali*, p.8.

- 58 نهج البلاغة. خطبة رقم 3.
- 59 جمهورية أفلاطون. ص 256.
- 60 نهج البلاغة. ص 530. خطبة رقم 216.
- 61 نهج البلاغة. ص 702. خطبة رقم 53.
- 62 هذا قول مشهور للنبي. انظر ميزان الحكمة (1403هـ) 4: 69 حديث رقم 6963.
- 63 هج البلاغة ص704.
- 64 نهج البلاغة ص704.
- 65 نهج البلاغة ص706.
- 66 الحل هو أن هذه الطبيعة الباسلة. التي تتطلب رياضة بدنية أيضاً من الممكن أن تهذب بالموسيقى. أو لنقل كل الفنون التي يعتبر التأمل فيها عنصراً مهيناً. من قبيل الموسيقى. والفن. والأدب والثقافة. والفلسفة. انظر الفصل التاسع من الجمهورية ص65 - 99.
- 67 نهج البلاغة ص 709 - 710. خطبة رقم 53.
- 68 نهج البلاغة ص712 - 713.
- 69 نهج البلاغة ص714.
- 70 نهج البلاغة. ص 715 - 716.
- 71 نهج البلاغة. ص 719.
- 72 ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذُكِّرَى الدَّارِ﴾. [ص 46].
- 73 نهج البلاغة ص477. خطبة رقم 192.
- 74 نهج البلاغة ص829. خطبة رقم 228.
- 75 لعلنا هنا نستعيد المسألة المثيرة للجدل بين علماء الكلام: هل الأمر الإلهي عادل فقط لأن الله يأمر به أم هل الله يأمر به لأنه عادل؟ والأشعرة يميلون إلى الطرح الأول. بينما يتبنى العدلية. من الشعة والمعتزلة. الآخر.
- 76 نهج البلاغة ص523. رقم 214.
- 77 يقول الإمام: "وَلَا يَقِلُّ عَمَلٌ مَعَ التَّقْوَى". انظر نهج البلاغة ص791. رقم 89.
- 78 نهج البلاغة ص722.
- 79 نهج البلاغة ص617. وهو من كتاب له إلى محمد بن أبي بكر إبان توليته مصر (قبل مالك).
- 80 كان الإمام إذا ذُكر له أن أحد الخوارج معروف بطول صلاته في الليل. يقول: "تَوَمَّ عَلَى يَقِينٍ خَيْرٌ مِنْ صَلَاةٍ فِي شَكٍّ" انظر نهج البلاغة ص791. رقم 91.
- 81 انظر وصف الإمام البليغ والمؤثر للمتقين رداً على سؤال أحد أصحابه ويدعى همّام. الذي صُعِق ومات على أثر سماعه له.
- 82 صحيح البخاري رقم 6502.

83 "اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه..." الحديث. وهو يلخص العلاقة بين الإيمان والموضوعية. أساسا العدل.

84 نهج البلاغة ص 857، رقم 328.

85 نهج البلاغة ص 545-546، خطبة رقم 221.

86 غرر الحكم، رقم 859.

87 *Supplications*, Tr. W. Chittick, p.28, verse 63; p.36, verse 132; p.38, verse 148; p.40, verse 156

انظر في هذا السياق الوصف الذي يقدمه الإمام لذي اللب الذي "شَغَلَ التَّفَكُّرُ قَلْبَهُ، وَأَنْصَبَ الخَوْفُ بَدَنَهُ، وَأَسْهَرَ التَّهَجُّدُ غِرَارَ تَوَمِيهِ، وَأَظْمَأَ الرَّجَاءُ هَوَاجِرَ يَوْمِيهِ، وَظَلَفَ الزُّهْدُ شَهَوَاتِهِ، وَأَوْجَفَ الذِّكْرُ بِلِسَانِهِ" نهج البلاغة، خطبة 82. وفيما يتعلق بالقوة الشافية للدعاء، يمكن ملاحظة الصورة التالية التي يقدمها النبي: "طَبِيبٌ دَوَّارٌ بِطَبِيهِ، قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ، وَأَمْضَى مَوَاسِمَهُ، يَضَعُ مِنْ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ، مِنْ قُلُوبِ عُمِي، وَأَذَانِ صَمٍّ، وَالسِّنَّةِ بَكْمٍ؛ مُتَّبِعٌ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الْغَفْلَةِ، وَمَوَاطِنَ الْحَيْرَةِ." نهج البلاغة، ص 241.

88 نهج البلاغة، ص 546-547. انظر أيضا ما قاله الإمام: "مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَحْيَا اللَّهُ قَلْبَهُ وَنَوَّرَ عَقْلَهُ وَلُبَّهُ." الغرر 3645.

89 يخبرنا القرآن الكريم أن النبي وطائفة معه (من أصحابه) كانوا يقيمون الليل: {إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِيمٌ لِّئِنْ حُصِّهُ} [المزمل 02]

90 جمهورية أفلاطون ص 210.

91 جمهورية أفلاطون ص 256.

92 جمهورية أفلاطون، ص 211.

93 William Chittick's translation; this is from his *A Shī'ite Anthology* (London, 1980), pp.38-39.

94 انظر لمزيد من الشرح والبيان لهذا المذهب المحاوره الشهيرة تحت عنوان مينو بين براتاغورس ومينو.

95 Phaedrus and Letters VII and VIII, Tr. W. Hamilton (London: Penguin, 1978), p. 136

وهذه الجملة تتناقض مع حكم أفلاطون كما بينه بيتر كينجسلي في كتاب أصدره حديثاً. حيث يجادل بأن أفلاطون يمثل تحوُّلاً في تراث فيثاغورس وأرفيوس من الإهتمامات العملية والصوفية والسحرية التي كانت سائدة بين أسلافه من الفلاسفة إلى إقامة مدخل أكثر عقلانية إلى الفلسفة: ويقول في هذا السياق إن الحياة الفلسفية مع كل من أفلاطون وأرسطو بوصفها مزيجاً متكاملًا من الممارسة والنظرية، قد انفصم عراها. وحل محلها مثال آخر: أعني نمط جديد من الإنسان. طالب ودارس روحاني ومنسحب من هذا العالم المادي "إذا استخدمنا كلمات جيجر"

Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 158.

وإذ يبدو أن هذا الإنسان الجديد يعكس الفيلسوف في نظر أرسطو فإن مفهومه يتسع بالنسبة لأفلاطون كما أنه لا يتطابق مع صورة أفلاطون في التراث الإسلامي لفلسفة التصوف. علاوة على أنه يتجاهل الإشارات الخفية بين السطور "التحويلات الروحية" إلى المواقف والممارسات والتوجهات التي يفرضها النص. انظر:

Sara Rappe, *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000.)

أما العمل الممتاز الذي كتبه أجدافينيس، الفلسفة كشعيرة من شعائر النهضة، فهو يبين رياضة التصوف.

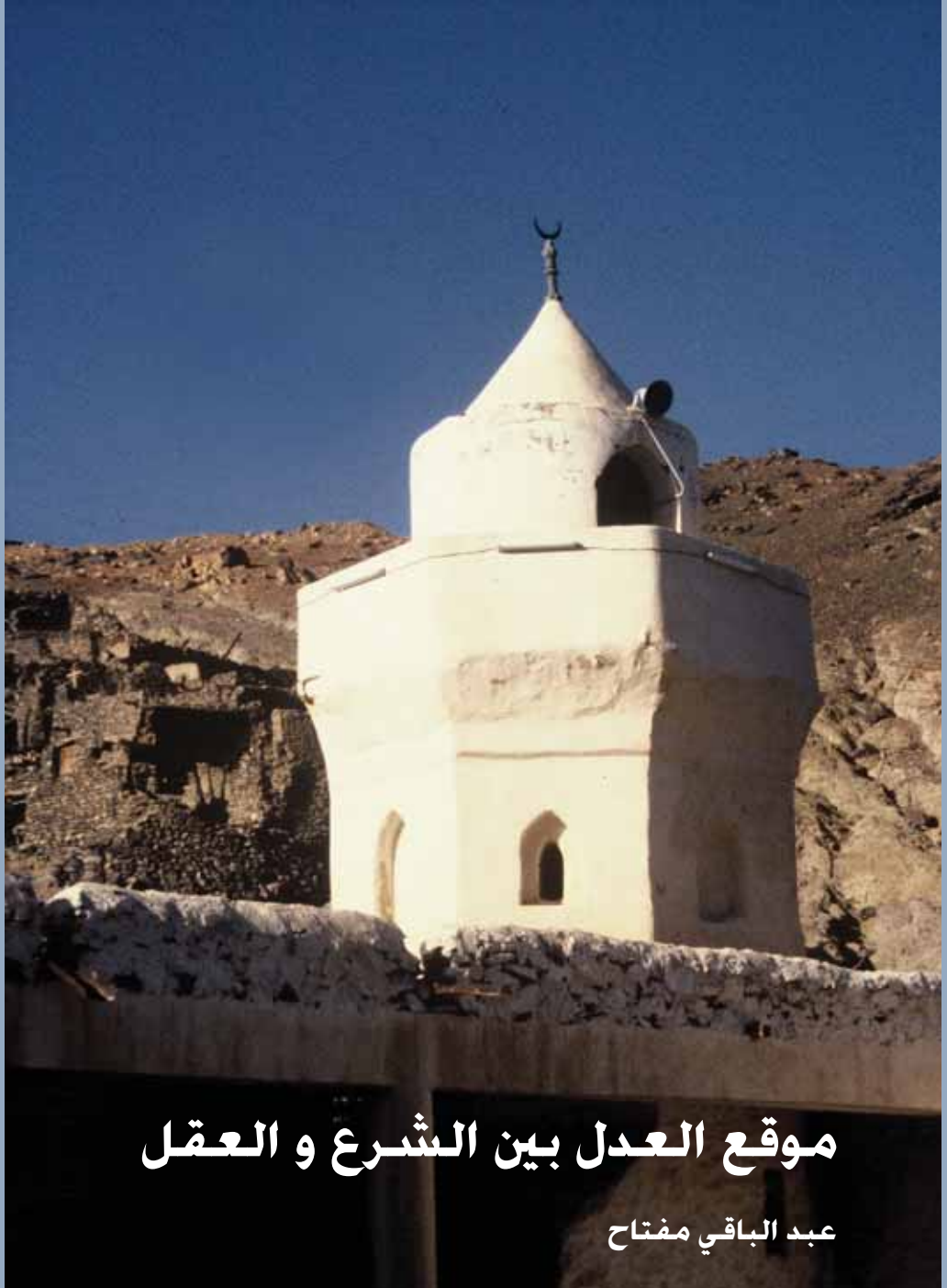
أو التدريب الروحي الذي يميز مقارنة أفلاطون إلى المعرفة: فالخطاب الفلسفي ما هو إلا طرف كتلة جليدية طافية،
وتعبير خارجي عن ذلك التحول الروحي الذي يشير إليه أزدافينيس على أنه النهضة.

Algis Uzdavinyas, *Philosophy as a Rite of Rebirth* (London, 2006, forthcoming)

96 انظر عملنا القادم حول العدل والذكر: التعريف بروحانية الإمام علي بن أبي طالب، والتي سيظهر فيها هذا
الفصل في إصدار أطول. علاوة على مقالة أخرى حول بيان معنى وممارسة ذكر الله لدى الإمام.

Justice and Remembrance - Introducing the Spirituality of Imam Ali b. Abi Talib (London, 2006).





موقع العدل بين الشرع و العقل

عبد الباقي مفتاح

مقدمة

مسكة ميزانا ذا كفتين بإحدى يديها وباليد الأخرى سيفاً. وعصب العينين يرمز إلى أن القاضي يجب أن يعمى عن الاعتبارات التي تجعله يتحيز إلى غير حق

عموما يُعرف العدل بأنه الإنصاف بإعطاء كل ذي حق حقه؛ ولذلك كان الرومان يمثلون آلهة العدل بامرأة معصوبة العينين

كالغنى والجاه وابتغاء مصلحة شخصية ونحو ذلك، ورمزوا بالميزان إلى أن القاضي يجب أن يزن لكل إنسان حقه بالدقة والضبط، وبالسيوف إلى أنه يجب أن ينفذ العدل بالقوة إذا احتيج إليها.

ونفس هذا المفهوم تؤكد عليه جُل الأديان. ففي القرآن مثلاً نجد قرابة ثلاثمائة آية تأمر بالعدل. وفي نحو ثلاثمائة آية أخرى تنديد بالظلم وتحذير منه؛ كآية 130 من سور النساء: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ]، أو آية 8 من سورة المائدة: [وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ]، أي أن سلطان العدل يتجاوز حدود الدين والعقيدة والقرابة والوطن لأنه حق مشترك بين جميع الناس، بل بين جميع المخلوقات في الدنيا والآخرة. ففي الآية 8 من سورة الرحمن نقراً: [وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ]، وفي آخر سورة الزلزلة: [فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ]، والأحاديث النبوية في هذا الموضوع كثيرة جداً إذ هدف بعثة الرسل هو العدل الذي هو قوام الدنيا والدين لارتباطه بجميع مناحي التشريعات والنظم، فهو مرتبط بنظام الحكم والإدارة والقضاء والعهود، كما هو مرتبط بنظام الأسرة والتربية والاقتصاد والاجتماع والسلوك والتفكير وكل مجالات الحياة الأخرى.

وبالتالي فكل التعاليم الدينية والمدنية تحث كل واحد على أن يجعل العدل سجية وخلقاً يحركه من داخله في جميع تصرفاته، وهو أكثر من مجرد امتثال للقوانين واللوائح، بل هو خلق يجعل من الفرد أن يحب لأخيه كما يحب لنفسه.

الدولة العادلة

من المجمع عليه عند أكثر العلماء المسلمين، وكذلك عند حكماء وعلماء الملل والأمم الأخرى، تفضيل الحاكم الكافر العادل على الحاكم المسلم المستبد الجائر. لأنَّ سبب دمار الدول هو الجور، إذ العدل هو أساس دوام كل حكم. ومما يروى في هذا السياق قول الصحابي أبي هريرة (ت: 57 هـ / 676 م): (عمل الإمام العادل في رعيته يوماً أفضل من عبادة العابد في أهله مائة سنة)، وكتب أحد الولاة إلى الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز(99 هـ / 720 م) يطلب منه مالا كثيراً ليبنى سورا حول عاصمة الولاية، فأجابه عمر: (ماذا تنفع الأسوار؟ حصَّنها بالعدل ، ونقَّ طرقها من الظلم).

ويُحليل ابن خلدون(808 هـ / 1406 م) في مقدمته سبب اختلاف أحوال الدول فيقول: [اعلم أنَّ العدوان على الناس في أموالهم، ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أنَّ غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم،

وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب. والعمل ووفوره: ونفاق الأسواق إنما هو بالأعمال. فإذا قعد الناس عن المعاش، كسدت أسواق العمران. ونقصت الأموال. وتفرق الناس في الآفاق في طلب الرزق. فخف ساكن القطر وخلت دياره. وخربت أمصاره. واختل باختلاله حال الدولة [1].

وفي النصوص الدينية عند جُلّ الأمم بيان كون الهلاك نتيجة لغياب العدل: وفي القرآن والأحاديث النبوية تأكيد لهذه الحقيقة عشرات المرات. فمثلاً نقرأ في الآية 17 من سورة المومنون: [وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ.] وفي الآية 102 من سورة هود: [وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ.] وفي صحيح البخاري عن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : [إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنْهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ. وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ.] وبالتالي فالعدل بمعناه الشامل. هو فضيلة الفضائل؛ أو كما يُقال هو " المابسترو" - أي قائد الفرقة الموسيقية - الذي يضبط إيقاع كل الفضائل الأخرى. حيث كل واحدة تقوم بدورها في سيمفونية المجتمع بما ينبغي لها دون نقص أو زيادة.

وقد نظر أفلاطون (ت: 348 ق.م.) - وهو من فلاسفة اليونان القدامى - نظرة راقية جداً إلى الحكومة العادلة في

جمهورية المدينة الفاضلة فقال: [إن خير دولة أو خير حكومة هي التي تضع كل فرد من أفراد الأمة في خير مكان يليق به حسب استعداده ويستطيع أن يظهر فيه مواهبه. ثم تمدّ الدولة بجميع ما يحتاج إليه لأداء ما عهد إليه به [1]. وهو مطلب للعدالة الاجتماعية عسير لم تستطع أية دولة - مهما رقت - الوصول إليه إلى الآن. ولكن وصل كثير من الأمم الحية إلى بعض هذا. كضمان وسائل الصحة والتعليم والعيش الكريم نسبياً لكل الأفراد. وإفساح الطريق لذوي الكفاءات أن يُظهروا كفاءتهم ومواهبهم بقطع النظر عن حسبتهم ونسبهم. وبالعكس. هذا هو المفقود بنسبة كبيرة جداً في غالبية دول العالم الثالث. وهو من أهم أسباب تخلفها.

تعريف العقل كضرورة لتحقيق العدل

أُلصق تعريفات العقل بموضوعنا هو التعريف بماهيته التي عبّر عنها أبو البقاء الكفوي (ت: 1094 هـ / 1683 م) بقوله: [جوهر تُدرِكُ به الغائبات بالوسائل. والمحسوسات بالمشاهدة]. كما أجمل وظيفته قائلاً: [العلم بصفات الأشياء من حسننها وقبحها. وكمالها ونقصانها. وهو مناط التكليف] (1). وهذا التعريف أجمله الإمام الشافعي (ت: 204 هـ / 820 م) في قوله: (العقل آلة التمييز). أمّا أبو حامد الغزالي (ت: 505 هـ / 1111 م)

الدينيّة جاءت لتحقيق العدل والمصلحة في عالم الإنسان. كما يتفق منظروا القوانين الوضعية أنّ الهدف منها هو تحقيق السعادة للبشر. ولا يحصل ذلك إلا بهيمنة العدل على جميع مناحي الحياة. لكن الخلاف بين المشرعين وكذلك بين منظري القوانين الوضعية إنما نشأ بينهم في تفسير مصدر العدل والمصلحة. وفي كيفية تنزيل الشرائع على المصالح. وجاوب المصالح مع الشرائع. وفي تحقيق الانسجام بين مصالح الفرد والمجتمع في إطار العدالة الشاملة بين جميع الناس.

وقد ظهر هذا الخلاف في التراث الإسلامي. مثلما ظهر في تراثيات المثل الأخرى. على شكل طيف من المواقف يبتدأ من أقصى اليمين عند غلاة الظاهرية. وينتهي عند أقصى اليسار عند غلاة الباطنية. وما بينهما مواقف أشهر المدارس العقيدية. أي السلفية والأشاعرة والمعتزلة والشيعة والصوفية. ثم ظهر في العصور الأخيرة طيف آخر من مدارس الحداثة والعلمنة المتأثرة بالحضارة الغربية الحديثة ونجاحاتها المادية والعلمية والتقنية والاجتماعية والسياسية الباهرة. مُشكّلة أكبر حدّ واجه المفكرين المسلمين. والجدل العقيدي والفكري العنيف الحاصل بين كل هذه المدارس. ألقي بظلاله على الصورة التي ارتسمت عن مفهوم العدل وقيمته وكيفية تحقيقه في أذهان أصحاب تلك

فيعطي تعريفا للعقل هو أقرب للمفاهيم الصوفية. فيقول ما خلاصته: [في القلب غريزة تسمى النور الإلهي لقوله تعالى: "أفمن شرّح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه". وقد تسمى العقل أو البصيرة أو نور الإيمان واليقين. فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة بها يدرك المعاني التي ليست بمتخيلة ولا محسوسة. وهذه الغريزة خلقت ليُعلم بها حقائق الأمور كلها. فمقتضى طبعها المعرفة والعلم.] ولابن تيمية (ت: 728 هـ / 1328 م) تعريف للعقل هو أقرب للعقيدة السلفية فيقول: [العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال. وبه يكمل العلم والعمل. ولكنه ليس مستقلا بذلك. فهو غريزة في النفس. وقوة فيها. بمنزلة قوة البصر التي في العين. فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار. وإذا انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن إدراكها. فإن عُزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورا حيوانية قد يكون فيها حجية ووجد وذوق كما يحصل للبهيمة. فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة. والأقوال المخالفة للعقل باطلة]⁽²⁾. وهذا التعريف يدخل بنا مباشرة إلى موضوع "موقع العدل بين الشرع والعقل".

اختلاف المواقف من مفهوم العدل
لا خلاف عند المتدينين في أنّ الشرائع

المذاهب وتصوّراتهم المختلفة الشكل والمتفاوتة المنحى والمغزى⁽³⁾، ومدارها حول "موقع العدل بين الشرع والعقل".

موقف المدرسة السلفية والمدرسة الظاهرية

يُمثل هذا الموقف نخب من علماء المذاهب الفقهية والعقيدية، خصوصاً الحنفية والشافعية وكثير من الماتريدية وبعض الأشاعرة. وتمتدّ جذوره إلى عهد الصحابة والتابعين، أي قبل نشأة علم الكلام وتياراته المتصارعة. وخلاصة هذا الموقف هو أنّ العدل مُدرك للعقل، والشرع مصدر الإلزام به. وهذا المذهب هو الذي اختاره ابن تيمية وتلميذه ابن القيم (751 هـ / 1349 م). وما استدللّ به قوله تعالى: [قل إنَّ الله لا يأمرُ بالفحشاءِ أتقولونَ على الله ما لا تعلمونَ قل أمرَ ربِّي بالقسطِ] (الأعراف:28) حيث قال: [أخبر عن نفسه - في سياق الإنكار عليهم - أنّه لا يأمر بالفحشاء... فعَلِمَ أنه لا يجوز عليه الأمر بالفحشاء، وذلك لا يكون إلا إذا كان الفعل في نفسه سيئاً... وهذا قول من يثبت للأفعال في نفسها صفات الحسن والقبح، كما يقوله أكثر العلماء]⁽⁴⁾.

وما استدللّ به ابن القيم قوله تعالى: [وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ] (الأعراف:751) حيث قال: [فهذا صريح في أنّ الحلال كان طيباً قبل حله، وأنّ الخبيث كان خبيثاً قبل حرمة]⁽⁵⁾. لكنّ هذا الموقف السلفي

الوسطي اتّجه عند البعض إلى الالتزام الصّارم بحرفية النصوص الدّينية، بحجّة أنّ تعليلها العقلي وتطويعها للمصالح يفقدها صبغتها المقدّسة ويجعلها عرضة لزيغ الأفكار المتناقضة وتلاعب الأهواء، إلى أن تفقد كل فرق بينها وبين القوانين الوضعية. فالحق تعالى الذي شرع الشرائع هو أحكم الحاكمين الأعلّم بمصالح خلقه جملة وتفصيلاً. والسلامة هو التطبيق الحرفي الصّارم للنّص الشرعي الثابت بلا تعليل ولا تأويل. وعلى هذا المبدأ نفت الظاهرية أن يكون للحكمة المستنبطة بالعقل - في مجالات العدل وغيرها - سلطاناً على النصوص. والعدل كل العدل عندهم هو في إقصاء الفكر تماماً عند تطبيق الأحكام الشرعية تطبيقاً حرفياً مهما تغيّرت الأحوال.

لكنّ جمهور علماء الأُمَّة لم يسلكوا هذا السبيل الصّارم، ورأوا ضرورة التنسيق بين ظواهر النصوص وحكمها وعللها وغاياتها، وضرورة تجديد الاجتهاد في فهمها تبعاً لمقاصدها وتغيّر الأحوال المستجدة. لأنّ الشريعة ليست مجرد أقوال محتّظة منفصلة عن ظروف الإنسان ومجتمعهم وزمانه ومكانه، وإنما هي تعاليم حيّة مرتبطة عضويًا بتلك الظروف⁽⁶⁾.

وهذه الاجتهادات، أي السلفية الوسطية والظاهرية، وكذلك الأشاعرة والمعتزلة

والصوفية وحتى غالبية الشيعة. أجمعت على تفنيد وبطلان اتجاه غلاة الباطنية الذين أفرطوا في الابتعاد عن ظواهر النصوص الشرعية. ولم يعملوا بأحكامها. وصرفوها إلى معان عقلية أو مواقف خلقية وتأملات فكرية بحتة خاضعة إلى عقائدهم البعيدة جدا عن دلالة النصوص مبنى ومعنى⁽⁷⁾.

إشكالية العدل بين المعتزلة والإمامية والأشعرية⁽⁸⁾

يتفق المعتزلة والشيعة الإمامية على اعتبار العدل. أي عدل الله تعالى وتشريعه العدل بين عباده. من أهم أصولهم العقائدية. حتى كانوا يسمّون أنفسهم أهل العدل والتوحيد. وقالوا أنّ في الأشياء حسنا وقبحا ذاتيين يستطيع العقل معرفتهما. وهو مسؤول عن ذلك سواء بلغته الرسالة أم لم تبلغه⁽⁹⁾. وبالتالي فقواعد العدل ثابتة لا تتغير ولا تُنسخ. وهي تستلزم حرية العبد في كلّ ما يعمل. ولا بدّ أن يثيب الله المطيع ويعاقب العاصي. أما الأشعرية فعمادهم أنّ الله لا يُسأل عما يفعل. وإثابة المطيع وطاعته تفضل منه تعالى. وعقاب العاصي مقدّر. وأجازت نسخ تشريعات العدل الجزئية المرتبطة بالأحوال المتغيرة. لا المبادئ الكلية للعدل. يقول أبو حامد الغزالي: [ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافا للمعتزلة. فإنهم قالوا: من الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضي

حسنها وقبحها. فلا يمكن نسخها. مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم. فلا يجوز نسخ وجوبه. ومثل الكفر والظلم والكذب. فلا يجوز نسخ حرمة. وبنوا هذا على تحسين العقل وتقيحه⁽¹⁰⁾. لكنّ المدرسة الأشعرية التي تنكر أن يدرك العقل الحسن والقبح في الأفعال. إنّما تنكر ذلك قبل ورود الشرع؛ أمّا بعد وضع الشرع للأسس. فيقرّ المحققون من الأشاعرة التكامل بين النقل والعقل. ودور العقل في إدراك مقاصد النصّ وغاياته التشريعية⁽¹¹⁾؛ لكنهم يخالفون المعتزلة في غلوهم في تقدير العقل حتى جعلته الرسول الأول⁽¹²⁾.

وربما كانت نقطة الخطأ عند المعتزلة ومن تابعهم. تصورهم عدل الله كما يتصورون عدل الحاكم من البشر. وفاتهم أنّ العدل تختلف معانيه. حتى باختلاف الناس أنفسهم. فأرسطو(ت: 223 ق.م). كان يرى الرّق عدلا ويعطيه طابع الشرعية الطبيعية والضرورة الاجتماعية. بينما تقبله أفلاطون على مضمض واعتبره كضرورة سيئة. وكذلك الإسلام. فمع أنه سدّ منافذ الرّق عندما قال القرآن عن أسرى الحرب: [فإمّا منا بعدُ وإمّا فداءً حتى تضع الحرب أوزارها] - محمد: 4 - فإنّ واقع المجتمع لم يسمح بالتنطبق الحقيقي للآية وفرض بقاء الرّق. ووضع الإسلام سبلا لإلغائه نهائيا حيث حث على العتق وجعله من أعظم القربات. وأوجب قبول المكاتبه

المفضية إلى العتق ناهيك بالذنوب التي كفارتها "عتق رقبة" ... فإذا كان مفهوم العدل يختلف باختلاف البشر أنفسهم، فما بالننا نحاول أن ندرك عدل الله وعقولنا لا تستطيع. ثم إن نظرنا للعدل يتصل ببيئتنا، والعدل عند النظر إلى البيئة غير العدل عند النظر إلى الدنيا كلها، وليست الأرض وسكانها إلا كنقطة ماء في محيط بالنسبة للعالم، والله تعالى يحكم العالم كله، وهو في عدله ينظر إلى العالم كله ويراعيه، ونظرنا القاصر المحدود كنظرة نملة في محيطها الصغير، فكيف نحكم على عدل الله وعلى أحكام شرعه في خلقه، ونحن لا ندرك شؤون الكون ومخلوقاته، فضلا على أننا لا ندرك منه عدل الله وسائر صفاته، وكم من نعمة في طياتها ألف رحمة: [وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون] - البقرة: 612.

والملاحظ أيضا في شأن المعتزلة الذين نادوا بالعدل والحرية الإنسانية وتحكيم العقل كمرجع أول لكل معيار، أنهم لما انغمسوا في السياسة، وصاروا وزراء وعمالا، وذلك في عهد المأمون والمعتصم والوائق في الدولة العباسية، طبّقوا سياسيا عكس ما كانوا يدعون إليه، فنكلوا بخصومهم وأذاقوا الناس وأئمة الدين العذاب إذا هم لم يقولوا بخلق القرآن، وأقاموا في البلاد إرهابا ليس له

مثيل لحمل الناس على مذهبهم، ومن لم يمثل عذب وأهين. وكذلك الشيعة الإمامية الموافقون للمعتزلة في مسائل التحسين والتقبيح والعدل والتوحيد، لما تغلبوا وصار الحكم لهم في عهد الصفويين، نكلوا بكل من لم يجاريهم، متناسين مبادئهم النظرية التي جعل العدل أحد أصولهم الأربعة، والثلاثة الأخرى هي التوحيد والنبوة والإمامة.

ونفس هذه الممارسات هي التي نراها في عصرنا، فكثير هم الساسة الغربيون والمنظرون لمبادئ العدل والحرية والمساواة والديمقراطية، يطبقونها - جزئيا على الأقل - في مجتمعاتهم، فتمكنوا من الرقي المادي والاستقرار السياسي والرخاء الاجتماعي، ولكنهم يعملون بعكسها تماما مع الشعوب الأخرى حيث تكون المصلحة هي المعيار الأوحى الأقدس، وشواهد الاستعمار وجرائمه وكوارثه بأشكاله القديمة والحديثة الجليلة والخفية أوضح شاهد على ذلك، والدول الكبرى اليوم تتفاخر بالدعوة إلى العدالة والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، لكنها في الواقع المشهود تتعامل بعكس ذلك وفق مصالحها لتبقى مهيمنة على العالم، وتنفق أموالا لا حد لها في تنافس محموم لصنع وتكديس أسلحة الدمار الشامل، مع العلم أن جزءا هينا من تلك الأموال كاف لإزالة الفقر من العالم لو استثمرت بكيفية رشيدة.

مفهوم العدل عند الصوفية

العدل عند الصوفية من أسماء الحق تعالى التي ينبغي أن يتخلق بها الإنسان الطالب للكمال. يقول شيخهم الأكبر محيي الدين ابن العربي (ت: 638 هـ / 1240 م): [وللعبيد بأسماء الحق تعالى تعلق وحقق وتخلق... والتعلق بالاسم "العدل" هو افتقار إليه في تحصيله وتعيين محال تصريفه. وأما التحقق: فالعدل الميل إلى الحق الحكمي (أي الشرعي) والحكمي (أي الذي وضعه الحكماء). كما أنّ الجور الميل عنهما. وكلاهما ميل. فلهذا لا يكون إلا ميلا خاصا. وهو إعطاء كلّ ذي حق حقه بعد وجود الطلب من المستحق لحقه. إما بالطلب بالنطق وإما بالحال. وإما بحصول شرطه إن كان له شرط من زمان أو مكان أو حال. والمتخلق باسم "العدل" هو أن تميل إلى الحق على ما ذكرناه. ولكن بالحق لا بنفسه. فكما أنك تطلب من الحق العدل في حكمه عليك. كذلك يطلب منك العدل. في حكمك عليه بما تطلبه منه على حد ما شرعه لك؛ ثم تُضي في العالم هذه الصفة على هذا النحو. فمن كان بهذه المثابة فقد تخلق باسمه العدل

[⁽¹³⁾

العدالة في تصور العلمانيين والحدائين

في موضوع العدالة يرى أنصار الحدائين والعلمنة بمختلف ألوانهم أنه ينبغي إقصاء الدين تماما عن مجالات التشريع

السياسي والاجتماعي والاقتصادي⁽¹⁴⁾. لأن العقل السليم وحده هو المعيار الكافي لمعرفة المصلحة ووسائل بلوغها بما فيها قضايا العدل. ولأن العقل هو الحد الأوسط المشترك بين جميع البشر رغم اختلاف مللهم ونحلهم. أما أتباع الأديان فتختلف مفاهيمهم للعدالة - من حيث تطبيقاتها على الأقل - باختلاف عقائدهم. بل الاختلاف حاصل بين أتباع الدين الواحد والمذهب الواحد حسب اجتهاداتهم المتباينة التي تصل أحيانا إلى حد التناقض. وكل واحد منهم يضي على تصويره طابع القداسة والعصمة. ثم إن التاريخ يثبت أن الدين استعمل في كثير من الأحيان لبلوغ مآرب شخصية مناقضة تماما لكل عدل. خصوصا من طرف الحكام المستبدين - وما أكثرهم في التاريخ الإنساني سواء منه الإسلامي أو غيره - ومن طرف طوائف من علماء الدين أنفسهم⁽¹⁵⁾. وأوضح شاهد على هذا ما تفتشى في عصرنا من ظواهر الإرهاب الديني. حيث يقترف أنصاره أشنع الجرائم تقريبا إلى الله تعالى وحقيقا للعدالة الإلهية في زعمهم. والحكومة العادلة في نظر هذا الاتجاه العلماني. ليست هي التي تحتكم لشرائع الدين. وإنما تحتكم لقوانين هي محصلة تجارب إنسانية تهدف إلى إسعاد أكبر عدد من أفراد المجتمع من حيث الرخاء المادي. وذلك بحل معادلات العلاقات بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع.

مواقف التيارات الإسلامية المعاصرة من مسألة العدل

أمام العلمنة الكاسحة والحداثة المهيمنة، كيف واجه المفكرون المسلمون تحدياتها وهي التي عزلت تماما العدل عن الشرع؟ وكيف يتم الجمع بين قدسية النص الديني والمصلحة التي يفرضها العقل؟ ولماذا تأخر المسلمون رغم تمسك أغلبيتهم بالدين في الوقت الذي تقدم فيه غيرهم من الغربيين والشرقيين رغم علمانيتهم؟ للإجابة عن هذه الأسئلة الأساسية كتبت مئات الكتب والبحوث⁽¹⁶⁾. والكثير منها بين أن من أهم أسباب تأخر المسلمين الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي الذي تفضى في نظمهم. وظهرت تيارات تسعى لعلاج هذا التأخر في زعمها. فبرز تيار معاكس للحداثة تماما ويرى أن الإصلاح للمسلمين لا يتحقق إلا بالعودة إلى ما كان عليه الرعيل الأول، فكل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداع من خلف. وانحرفت جماعات من هذا التيار إلى الإرهاب الديني العنيف الذي نشهد كوارثه اليوم.

وبرز أيضا تيار آخر يؤكد على أن لا تناقض بين الفهم الصحيح للدين والحداثة الواعية ولا مع العلم الرصين، ويرى أن التصور الفقهي الذي يعزل الاجتهاد الشرعي عن الرؤية الكونية والحقائق العلمية والتطور الإنساني تصور جامد خاطئ، كما أن التصور الذي

يعزل العدل عن التوحيد والإيمان بالنبوة والجزاء الآخروي مفهوم خاطئ هو أيضا. وأنصار هذا المنحى التوفيقي يرون أن الأمور الكونية والاجتماعية، بما فيها العدل، لا تقف معرفتها على ورود الشرع. والأمور التشريعية لا يمكن للعقل أن يستقل بسنها من غير أن تأتي الشرائع السماوية، وعند تداخل المجالين في خطاب شرعي لا ينبغي إنكار ما هو عائد إلى أحد الطرفين أو تجاهله على حساب الآخر بل لابد من تقييد كل منهما بالآخر فإن الحقائق الكونية كالحقائق الشرعية مقصودة للشارع، فلئن كانت الشريعة مصدر التكليف، فإن الكون مستقره ومستودعه، ولا يمكن تصور الانفصام بين الأمرين⁽¹⁷⁾. وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس حكيمًا يستهدف اعتقال الإرادة الإنسانية ومصادرة الحريات، وإنما هو توجيه للإرادة الإنسانية كي تستقيم في نشدان المصالح الحقيقية التي أراها الشارع. وهي الجامعة بين متطلبات المادة والروح، والحس والمعنى، فأقرها المنطق والعقل القويم وارتضاها القلب السليم⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁸⁾. والنقص إنما يأتي عند تطبيق الحق لا من "نسبية" هذا الحق، ولكن من نسبية فهمه، ويتوقف ذلك على مستوى الثقافة والوعي والفكر وغلبة الضعف البشري والأغراض الذاتية.

وأخيرا هناك تيار آخر برز هو أيضا في ساحات الفكر الإسلامي المعاصر.

من الدول الإسلامية، لأنها أدركت بالتجربة ضرورة التطبيق الحقيقي للعدل في كل دواليب الحكم وسائر مجالات الحياة، دون أن تبنتى بمن يجمد فكرها بحجة قدسية نصوص غيبت مقاصدها، وبدون أن تصاب بطبقات من يريدون احتكار فهم الدين لهم وحدهم ليسخروه لأغراض أولياء نعمتهم حتى إن كانوا طغاة مجرمين.

ولن يتحقق العدل إلا إذا فهم المسلم أن الشريعة بدون عقل مفكر متأمل، ووعي متبصر متسائل، يستفيد من تجارب الآخرين ويلتقط الحكمة أين وجدها، تصاب بالتحجر وتمسي نصوصها محنطة لا روح فيها، ويؤول أمر أصحابها إلى مزيد من التخلف والهزيمة. وفي مثل هذا السياق يقول الصوفي المجاهد الأمير عبد القادر الجزائري (ت: 1300 هـ / 1883 م): (أهل طريقنا - رضي الله عنهم - يعني الصوفية - ما ادعوا الإتيان بشيء في الدين جديد، وإنما ادعوا الفهم الجديد في الدين التليد، وساعده الخبر المروي أنه "لا يكمل فقه الرجل حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة")⁽¹⁹⁾.

هذه لمحة سريعة حول مواقف أشهر اتجاهات الفكر الإسلامي أمام مسألة "موقع العدل بين الشرع والعقل"، وهي اتجاهات لا تزال إلى اليوم في احتدام أو تداخل وتلاقح، وأحيانا في اصطدام وصراع. والله تعالى أخبر أنه لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم⁽²⁰⁾. ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا⁽²¹⁾.

وانتصر له بقدر يزيد أو ينقص كثير من أهل الفكر. وهو يرى أن عقلية التقليد الديني، أو "الدوغماتية"، كان لها في العالم الإسلامي أثر كبير في إعاقة التطور الاجتماعي، لأنها تزعم احتكار الحقيقة المطلقة الثابتة لها وحدها، وهي غير قابلة للنقاش. لكن حقيقة أن العدل شيء مقدس في الإسلام، لا يعني أن المسلمين فعلوا أكثر من غيرهم عدلا. لأن العدل لا يكفيه نص ديني مقدس تمارس احتفالاته الشعائرية وتتلى نصوصه رجاء الثواب الأخرى، بدون توفير حد أدنى من الأدوات ووسائل تحويل العدل إلى قيمة مجسدة في كافة ممارسات السلطة وسلوك الأفراد ومواقف المجتمع، داخل أطر دستورية وقانونية وقضائية، وبرقابة مؤسسات يشارك المجتمع في صياغتها ونشاطها. ولا يتم هذا إلا بخلق مناخ فكري متطور يفهم الواقع ومتغيراته، ويتجاوز حرفية النص الديني لينفذ إلى غاياته ويسبر مقاصده.

وبالتالي فما جدوى التفاخر بأسبعية الإسلام للفكر الغربي الحديث حول محورية وقدسية العدل إذا لم تتجسد مكانته على أرض الواقع الملموس المنزل لكل استبداد سياسي أو فكري أو اقتصادي أو ثقافي. وما الإيمان إلا شعور زائف يغر أكثر ما ينفع إذا لم يكن له أثر في الواقع المعاش. لذا تجد دولا ليست لها مرجعيات دينية هي أقوم عدلا في أنظمتها من كثير

مراجع

1. نظر: أيوب بن موسى أبو البقاء الكفوي، الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ/1992م) ص 617، وينظر أيضا: ص 67.
2. مجموع فتاوى ابن تيمية: ج3 ص 338.
3. ينظر: عرفان عبد الحميد، دراسات إسلامية (كوالالمبور: دار التجديد، 1425هـ/2004م)، ص356-327.
4. ينظر: أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي (الرياض: دار عالم الكتب، 1412هـ/1991م) ج8، ص 42.
5. ينظر: ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ج2، ص6-7/ وينظر كذلك: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، تعليق وضبط: محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/2000م) ج1، ص356/ وينظر أيضا: محمد معروف الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه (القاهرة: دار النشواف، ط 6، 1415هـ/1995م)، ص159-160/ أحمد الريوسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (فيريغينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 4، 1416هـ/1995م)، ص263-280.
6. ينظر: محمد أبو زهرة، ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص 435 وما بعدها.
7. ينظر: عرفان عبد الحميد، دراسات إسلامية (كوالالمبور: دار التجديد، 1425هـ/2004م)، ص327-356.
8. ينظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955م)، ج4، ص80-77.
9. ينظر: صالح قادر الزكي، "فكرة التحسين والتقيح العقليين حقيقتهما وأثرهما في البعد المقاصدي"، مجلة الأحمدية (الإمارات: العدد التاسع، رمضان 1422هـ) ص158-113/ ينظر أيضا: إمام حنفي سيد عبد الله، "التحسين والتقيح بين الأشاعرة والمعتزلة"، ضمن كتاب "عقد اللآلي في الردّ على أبي حامد الغزالي" للإمام يحيى بن حمزة العلوي، (القاهرة: دار الآفاق العربية، 1422هـ/2002م) ص50-13.
10. ينظر: الغزالي، المستصفى، تحقيق: نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي: 1418هـ) ، ج1، ص121.
11. ينظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة مع تعليقات دراز، تحقيق: إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط 3، 1417هـ)، مج1، ج2، ص360-359/ ينظر أيضا: الريسوني، نظرية المقاصد، ص273-275 / وينظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد بن علي بن أبي زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ) ج1، ص285 وما بعدها/ سيف الدين أبو الحسن علي الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ) ج1، ص114 وما بعدها.
12. ينظر: القاضي أبو الحسن ابن أحمد عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1384هـ) ص76/ أبو الحسن ابن أحمد القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاؤه، 1385هـ) ج 11، ص 506 - 508.
13. ابن عربي، كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، تحقيق بابلوبينيتو (مرسية، اسبانيا: دار الثقافة والتربية، 1996م) ص 73.
14. ينظر: عبد الله المسيري، وعزيز عظمة، العلمانية تحت المهر، (دمشق: دار الفكر، 1421هـ / 2000م)، ص119-122 / ينظر أيضا: عرفان عبد الحميد، الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة ضمن "دراسات إسلامية" (كوالالمبور: دار التجديد، 1425هـ) ص 29.
15. من أحسن ما كتب حول كوارث الاستبداد ومقارنة الحكومة المستبدة بالحكومة العادلة كتاب "طبائع الاستبداد" لعبد الرحمن الكواكبي (1265 - 1320هـ).

16. ينظر: محمد عماره، النص الإسلامي بين الإجهاد والجمود والتأريخية (دمشق: دار الفكر، 1421 هـ / 2000 م).
17. ينظر: جُم الدين قادر كرم الزنكي، نظرية السياق، دراسة أصولية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1427 هـ) ص 387 / ولنفس المؤلف: "قيمة العدل وأثرها في الوصل بين قوانين الوحي والكون: قراءة خليلية في رسائل النور لسعيد النورسي"، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد 6، العدد 2، ديسمبر 2001 م.
18. ينظر: فتحي الدربي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي (د.م: الشركة المتحدة للتوزيع، 1983 م) ص 308.
19. الأمير عبد القادر، المواقف، تحقيق عبد الباقي مفتاح (الجزائر، عين ميله: دار الهدى، 2007م) ج 1، الموقف الأول، ص 101.
20. الآية 11 من سورة الرعد.
21. الآية 43 من سورة فاطر.



أهمية العدل الاجتماعي في الفكر
الديني: من لاهوت العدل إلى عدالة
الضمير

علي بن مبارك



”ويلٌ لمن يبني بيته بغير عدلٍ وعلايه
بغير حق، الذي يستخدم صاحبه مجاناً
ولا يعطيه أجرته“¹

”يَا عِبَادِي، إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى
نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا
تَظَالَمُوا“ حديث قدسي

”أمر الله الإنسان بالعدل فيما بينه وبين
نفسه، وفيما بينه وبين ربه، وفيما بينه
وبين الخلق؛ فالعدل الذي بينه وبين نفسه
منعها عما فيه هلاكها، والعدل الذي
بينه وبين ربه إيثار حقه تعالى على حظ
نفسه، وتقديم رضا مولاه على ما سواه،
والتجرد عن جميع المزاج، وملازمة جميع
الأوامر و العدل الذي بينه وبين الخلق
يكون ببذل النصيحة وترك الخيانة فيما
قل أو كثر، والإنصاف بكل وجه وألا تسي
إلى أحد بالقول أو بالفعل، ولا بالهم أو
العزم“². الفشيري

يعتبر ”العدل“ (justice/Justice) من
المفاهيم الأساسية في الفكر الديني
قديماً وحديثاً، فكل الأديان بشرت بالعدل
وحدثت بإطباب عن العدالة بكل
مستوياتها وأشكالها، ولئن حدثت الأديان
عموماً والديانات الإبراهيمية بصفة
أخص عن العدل الاجتماعي ودعت إلى
مقاومة الظلم والقهر والطاغوت وعملت
على ترسيخ قيم التضامن الاجتماعي
والتعاون، فإن الفكر الديني في بعض
مراحل تطوره اهتم بلاهوت العدل في

بعده التنظيري المجرد، وفي هذا السياق
اهتم الفكر الديني بالعدل الإلهي وعدالة
السماء، وأسّس من أجل ذلك عدّة معارف
”لاهوتية“ ”كلامية“ تبجرت في القضايا
العقدية النظرية المتعلقة بعدالة الذات
الإلهية وإشكالية الجبر والاختيار وقضايا
الالتزام والتكليف والوجود (...).

وتنبّه رواد الإصلاح الديني إلى أهمية
العدل الاجتماعي في الطرح الديني،
وصرح أعلام الإصلاح الديني المسيحي
منذ القرن السادس عشر الميلادي بضرورة
التحرر من هيمنة القضايا اللاهوتية
المغلقة والانفتاح على قضايا الجمع
أفراداً ومجموعات، كما رفع رواد النهضة
الإصلاحية الإسلامية في المشرق والمغرب
شعار ”محورية العدل الاجتماعي في
الإسلام“، فالدين جاء من أجل الإنسان،
وعلى هذا الأساس اجتهد رواد النهضة
الإسلامية منذ القرن التاسع عشر في
ترسيخ قيم العدل الاجتماعي والتحرر
من التنظير العقدي، فالمسلم مطالب بأن
يكون عادلاً مع نفسه وأهله وغيره عادلاً
في مجتمعه وعمله وعي وسلوكاً وثقافة،
ولذلك كان حديثنا عن ضرورة التحول من
لاهوت العدل إلى عدالة الضمير ومن عدل
التنظير إلى عدالة التأسيس.

أثارت التحركات الاجتماعية
والسياسية التي صاحبت ثورة الربيع
العربي سؤال العدالة من منظور مختلف
لم يتفطن إليه أغلب رجال الدين والمثقفين

أولاً: في البدء كان العدل وكان العدل الله/ محورية مقالة العدل في الخطاب الديني الإبراهيمي

نقصد بالخطاب الديني الإبراهيمي أساساً ذلك الخطاب المتعلق بالديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية. إذ تتفق جميعها في مرجعية إبراهيم الخليل الروحية والفكرية وحبّه الخير والعدل. ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ التقليد الديني الإبراهيمي اهتم اهتماماً مخصوصاً بالعدل واعتبره قوام الحضارة وأساس العمران المدني. به تتواصل الأفراد والجماعات. ومن خلاله يتدعم الملك. ولم يكن من الصدفة اهتمام الكتب التوحيدية المقدسة بالعدل. إذ أكدّ التوراة قيم العدل. وعمل الكتاب المقدس المسيحي على ترسيخ مبدأ عدالة السماء. وجعل القرآن من العدل جوهر المنظومة الدينية والفكرية التي اقترحها. ولئن تباينت المقاربات والتصوّرات. فإنّ الأديان الإبراهيمية بمختلف تياراتها ومللها حافظت على مطلب العدل واعتبرته مطلباً محورياً لا يمكن التنازل عنه.

اقترن عدل الخلق في التقليد اليهودي بعدل الخالق. إذ لا قيمة لعدالة تسبح في السماء وخلق في عالم المثل والفضيلة دون أن تستحيل مشروعاً حياتياً وسلوكاً اجتماعياً. لذلك اقترب الله من البشر واندمج في حياتهم الاجتماعية وشاركهم أفراحهم وأتراحهم. وكان الربّ - في التراث اليهودي العبراني- يتجول

طوال عقود من زمن التردد والخيبة. تراجع الخطاب الديني الذي يعنى بقضايا المجتمع ويفضح كلّ أشكال الظلم والاستغلال. إذ هيمنت الأنظمة السياسية الشمولية على الدين ومؤسّساته ورجالاته. وجعل السياسة من الدين أداة تسخر لتدجين المؤمنين وإخضاعهم. كما اهتمّ خطاب المثقفين بقضايا افتراضية لا تعكس عمق معاناة الإنسان العربي وهموم المسلم المعاصر. وعندما انفجر الشارع العربي غضباً واحتجاجاً وجد رجال الدين أنفسهم في مواقف محرّجة بين التردد والتخوّف. وشعر نخبة من المثقفين بأنّهم كانوا على هامش قضايا المجتمع الحقيقية. ودفعتهم الصدمة إلى مراجعة أطروحاتهم وتجديد آليات عملهم. ولا نبالغ إذا اعتبرنا العدل أساساً للوعي السياسي الاجتماعي الجديد. فقد سنمّ الناس في كلّ أنحاء المعمورة التمييز والتفضيل واستضعاف الخلق والاستئثار بنعم الله واحتكارها وتوظيفها في استعباد الناس وإذلالهم. ولذلك انتشرت حركة الاحتجاج في كلّ أنحاء العالم استئناساً بحركة الربيع العربي. وأصبح من المشروع تجديد الحديث في العدل في بعده الاجتماعي في علاقته بالعدل في بعده اللاهوتي. ويدفعنا هذا الحديث إلى طرق باب الخطاب الديني في علاقته بمشاغل العدالة في مستوياتها المختلفة.

ولذلك دعا الربّ بكلّ صرامة: "أيّها السّادة قدموا للعبيد العدل والمساواة عالمين إنّ لكم انتم أيضا سيّدا في السموات"¹¹. وكان يسوع المسيح يتجوّل بين القرى" يقضي بالعدل للمساكين ويحكم بالانصاف لبائسي الأرض"¹². وينتصر للمظلومين ويكرّس عدالة الربّ عند البشر مناديا: "عادل أنت أيّها الربّ وجميع أحكامك مستقيمة وطرفك كلّها رحمة وحق وحكم"¹³. وعلى البشر أن يتبعوا هذا النداء وأن يشيّدوا بيوتا قوامها العدل والبرّ. إذ "ويل لمن يبني بيته بغير عدل وعلاليه بغير حق، الذي يستخدم صاحبه مجانا ولا يعطيه أجرته"¹⁴. وليس من اليسير استخراج معاني العدل وسياقاته من أسفار الكتاب المقدس. فالحديث عن العدالة كثير ومتعدد الوجوه ومتنوع الدلالات.

ونلاحظ ممّا سبق أنّ الكتاب المقدّس بعهديه القديم والحديث ركّز على قيم العدل. وجعل من العدالة جوهر الفكر الديني ومنشود العقيدة. فلا جدوى من دين لا يحقق العدل بين الناس ولا يحارب المظالم والاستغلال.

وحافظ القرآن على المسار ذاته. فأكد على قيم العدل وجعل منه قوام الأعمال وأساس كلّ بناء حضاريّ، ويقوم مبدأ العدل في القرآن على فرضية قوامها أنّ الناس سواسية لا فرق بينهم إلاّ بالتقوى والعمل الصّالح. فلا تفاضل بين الخلق من

في مدينة أورشليم ينتصر للمظلومين وينشر العدل بين خلقه. لذلك جاء مصطلح العدل نقيضا لكلّ ظلم وجور. فالله عادل لأنّه يبغض الظالمين والمتجبرين. ويعني عدل الله أن "ليس عنده ظلم ولا محاباة ولا يعوّج القضاء ولا يأخذ بالوجوه ولا يتزعزع"³. ويقف دائما إلى صفّ المقهورين والبائسين واليتامى والمساكين⁴ والعبيد والأرامل⁵. وأصبح من علامات الإيمان نشر العدل والدفاع عنه. فالظلم كفر بلطف الله ورحمته. ولا خير في عدل لا يستحيل سلوكا يعتمد في المعاملات والقضاء وفي هذا السياق يتنزّل قول الربّ "لا ترتكبوا جورا في القضاء، لا في القياس ولا في الوزن ولا في الكيل. ميزان حق ووزنات حق وأيفه حق وهين حق تكون لكم"⁶. ولا فرق بين إسرائيليّ وغريب⁷ أمام القاضي. فالجميع أمام العدالة سواء "لا تحرف القضاء ولا تنظر إلى الوجوه ولا تأخذ رشوة.. العدل العدل تتبّع"⁸. و"بدون العدل، يصبح لا قيمة للذبائح والسبوت وسائر الواجبات الدينية"⁹. وهكذا نلاحظ أنّ العدل تبوأ مكانة مخصوصة في التراث اليهودي وارتبط بالإيمان والعبادة. وأصبح العدل من تمام الإيمان.

وتواصل هذا الاهتمام بالعدل في التقليد المسيحي كما تجلّى أساسا في أدبيات العهد الجديد. ووأكّد بولس الرسول أنّ "الله ليس يظالم حتى ينسى عمَلَكُمْ وَتَعَبَ الْحَبَّةِ الَّتِي أَظْهَرْتُمُوهَا نَحْوَ اسْمِهِ"¹⁰.

حيث الجنس والعشيرة والدين والمذهب، فكلّ البشر ينتسبون إلى آدم، وآدم من تراب، وكان الخلق في البدء من نفس واحدة "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ"¹⁵، وعلى هذا الأساس لا بدّ أن يعامل البشر المعاملة ذاتها من منطلق الإنصاف، فلا فرق بين عربيّ وأعجميّ إلّا بالتقوى، ويصبح العدل من منظور القرآن واجبا لا مردّ عنه وشرطا لا تقوم الحضارة إلّا به، ولذلك كان العدل أمرا مقضيا: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ"¹⁶، وذهب المفسرون في تأويل هذه الآية مذاهب شتى تؤكد كلّها محورية العدل في التقليد الديني الإسلامي، وذهب محمد الطاهر بن عاشور إلى أبعد من ذلك، واعتبر هذه الآية موجزا مختزلا لأهداف الدين "فهذه الآية جمعت أصول الشريعة"¹⁷، فالعدل منشود الشرائع ومبتغى الحكمة "وهو الأصل الجامع للحقوق الراجعة إلى الضروري والحاجي من الحقوق الذاتية وحقوق المعاملات، إذ المسلم مأمور بالعدل في ذاته... ومأمور بالعدل في المعاملة، وهي معاملة مع خالقه بالاعتراف له بصفاته وبأداء حقوقه؛ ومعاملة مع المخلوقات من أصول المعاشرة العائلية والمخالطة الاجتماعية وذلك في الأقوال والأفعال"¹⁸، واعتبر ابن عاشور العدل الكلمة المفتاح في الثقافة الإسلاميّة

"فالعدل هنا كلمة مُجملة جامعة فهي بإجمالها مناسبة إلى أحوال المسلمين حين كانوا بمكّة، فيصار فيها إلى ما هو مقرّر بين الناس في أصول الشرائع وإلى ما رسمته الشريعة من البيان في مواضع الخفاء، فحقوق المسلمين بعضهم على بعض من الأخوة والتناصح قد أصبحت من العدل بوضع الشريعة الإسلاميّة". وتبيّن من خلال تعريف الشيخ ابن عاشور للعدل أنّ العدالة ليست مسألة لاهوتية كلامية فحسب، بل هي مطلب اجتماعيّ روحي يمسّ الأفراد والجماعات وكلّ ما ينجزه الإنسان في حياته "من آداب وحقوق وأقضية وشهادات ومعاملة مع الأمم"¹⁹، وعلى هذا الأساس دعا القرآن إلى العدل في القول "وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ"²⁰، فالكلام العادل يريح النفوس ويزيل الأحقاد ويهون من الشكوك، وآية ذلك أنّه كلام لا يجامل ولا يعادي، يعطي لكلّ ذي حقّ حقه دون أن يهول أو ينقص، وما أحوجنا في حوار الأديان إلى هذا المنهج في الكلام، إذ لا تواصل بين الأديان والثقافات دون توفّر حدّ أدنى من العدل في الخطاب: عدل يحزّرنّا من وهم امتلاك الحقيقة وسطوة الإقصاء والتعصّب، ويتكامل العدل في الكلام مع العدل في الأفعال، فلا خير في كلام لا يستحيل سلوكا وأعمالا، ولا فائدة من عدل لا يتجاوز حدود الخطاب والكلام، وعلى هذا الأساس أكّد القرآن ضرورة اعتماد العدل

في منجز الأفعال والأحكام "وإذا حكمتهم بين الناس أن تحكموا بالعدل"²¹.

ونلاحظ من خلال قراءة ابن عاشور أن العدل مطلب متعدّد الوجوه ومتفرّع المسالك، وعيّر القشيري عن هذا التعدّد بقوله "أمر الله الإنسان بالعدل فيما بينه وبين نفسه، وفيما بينه وبين ربه، وفيما بينه وبين الخلق؛ فالعدل الذي بينه وبين نفسه ممنوعها عما فيه هلاكها.. والعدل الذي بينه وبين ربه إيثار حقه تعالى على حظ نفسه، وتقديم رضا مولاه على ما سواه، والتجرد عن جميع المزاجر، وملازمة جميع الأوامر أو العدل الذي بينه وبين الخلق يكون ببذل النصيحة وترك الخيانة فيما قل أو كثر، والإنصاف بكل وجه وألا تثنّى إلى أحد بالقول أو بالفعل، ولا بالهّم أو العزم"²².

ولئن اقترن العدل في مواضع مختلفة من الكتاب المقدس المسيحيّ بالبر²³ فإنه ارتبط في السياق القرآنيّ بالإحسان والتقوى. فالله يأمر بالعدل والإحسان، والإحسان يكون إلى الناس²⁴ دون تفضيل بعضهم على بعض، و"الإحسان معاملة بالحسنى من لا يلزمه إلى من هو أهلها.. ثم الإحسان في المعاملة فيما زاد على العدل الواجب، وهو يدخل في جميع الأقوال والأفعال ومع سائر الأصناف"²⁵. والإحسان مقترن بالتقوى اقترانه بالعدل، فالإحسان أساس التقوى، وهو أن تعبد الله كأنك تراه، وإذا علمنا أنّ العبادة

تشمل حياة الإنسان كلها أدركنا أنّ الإحسان عنوان كلّ عمل صادق يهدف إلى تحقيق المصالح ودرء المفسدات، ولذلك اقترن العدل بالتقوى في قوله تعالى "وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ إِلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ"²⁶، ولا يجرمكم شَنَاَنُ قَوْمٍ يعني "لا يحملنكم بغض قوم على أن لا تعدلوا"²⁷. فالمسلم الحقيقي لا يضعف أمام نفسه ولا ينحاز إلى طرف دون آخر، وصاحب الحق يظفر بحقوقه مهما كانت ديانته أو مذهبه أو وضعه الاجتماع. وإذا تصفّحنا سيرة الرسول محمد صلى الله عليه وسلّم²⁸ وسيرة من جاء بعده من الصحابة والعلماء والأخيار والحكام والأئمّة سنلاحظ مدى تشبّثهم بقيم العدل.

ولأنّ الأمور تعرف بأضدادها حاول القرآن تعريف العدل وأبعاده من خلال أضداده فنهى عن "ألفحشاءٍ وألنكرٍ وألبغي" باعتباره مفسد تخلّ بالعمران البشري وتقوّضه، "فأما الفحشاء: فاسم جامع لكل عمل أو قول تستفظعه النفوس لفساده من الأثام التي تفسد نفس المرء: من اعتقاد باطل أو عمل مفسد للخلق، والتي تضرّ بأفراد الناس بحيث تلقي فيهم الفساد من قتل أو سرقة أو كذب أو غصب مال، أو تضرّ بحال المجتمع وتدخل عليه الاضطراب من حرابة أو زنا أو تقامر أو شرب خمر، فدخل في الفحشاء كل

ما يوجب اختلال المناسب الضروري. وقد سمّاها الله الفواحش²⁹. "وأما المنكر فهو ما تستنكره النفوس المعتدلة وتكرهه الشريعة من فعل أو قول"³⁰. ويتميز البغي بأنه "الاعتداء في المعاملة"³¹. ولئن كان العدل أساس العمران وسبب الاستقرار والأزدهار. فإنّ البغي أساس الخراب وسبب الاضطراب والتخلّف. ولنا في ثورات الرّبيع العربيّ خير مثال على ذلك. إذ ندّد الثائرون بالظّلم والظّالمين. وطالبوا بسقوط كلّ أشكال الاستبداد والاستغلال والسرقات. ونادوا بسيادة العدل على كلّ المستويات. فقد أثقل جور القرون الخوالي كاهلهم. وتنفّسوا الصّعداء عندما تهاوت مالك الطواغيت. واهتزّت من تحت أقدامهم صروح من الطواغوت ما كان أحد يتصور زوالها يوماً.

يتّضح لنا من خلال ما سبق أنّ العدل كان مطلباً أساسياً في الديانات الإبراهيمية على تباينها واختلافها. فمختلف التجارب الدّينية الإبراهيميّة أكدت أهمية العدل وحاول ترسيخه في كلّ المجالات. واستطاع مطلب العدل أن يصبح مع تطوّر المعارف الدّينية مسألة نظرية تستدعي البحث والاستدلال.

ثانياً: العدل اللاهوتي والعدل الاجتماعي ومحورية الإنسان في الفكر الدّيني

رأينا سابقاً أنّ الديانات الإبراهيميّة نزعَت عند ظهورها منزعا اجتماعياً في طرحها

لمطلب العدل. وعملت على تحقيق العدالة في الأسرة والمجتمع والقضاء ونظم الحكم. ولذلك كان العدل الاجتماعي المشغل الأساسيّ الذي شغل الفكر الدّيني واستقطب رجال الإصلاح الدّيني في تجاربه الدّينية المختلفة. ولذلك نادى أغلب حركات الإصلاح والاحتجاج بسيادة العدل ومقاومة الفساد والظّلم. ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ القاسم المشترك بين ثورة الحسين بن علي بالعراق وثورة الزوج بمصر وثورة صاحب الحمار بإفريقيّة هو الطوق إلى العدل بمفاهيمه المختلفة. واستعداد مفهوم العدالة الاجتماعية حيويته في العصر الحديث مع الحركات الإسلاميّة. وتحدّث حسن البنا في رسائله ودروسه عن العدل الاجتماعيّ. وألّف سيّد قطب كتاباً خطيراً عنوانه "العدالة الاجتماعية في الإسلام". وأكد سيّد قطب بأنّ العدل مسألة محوريّة في الإسلام تفتح على بقية المسائل العقديّة والفقهية وعمليّة. "فليست العدالة الاجتماعية إلا فرعاً من ذلك الأصل الكبير الذي ترجع إليه كلّ تعاليم الإسلام"³². وتعني العدالة الاجتماعية "إنّاحة الفرص المتساوية للجميع. فلا يقف أمام فرد حسب أو نشأة. ولا أصل ولا جنس. ولا قيد واحد من القيود التي تغلّ الجهود"³³. إنّ الإصلاح الحقيقيّ يكمن أساساً في إصلاح نمط العلاقة الاجتماعية والانتقال بها من علاقات جائرة إلى علاقات تقوم أساساً

إعطاء الأفراد والمجموعات حقوقها كاملة دون مجاملة أو تفضيل. فكل فرد من أفراد المجتمع من حقه أن يتمتع بالفرص نفسها والامتيازات ذاتها التي تنح لغیره. ومن غير العدل أن يحرم المرء من خدمة أو مصلحة أو عمل بسبب دينه أو مذهبه أو طبقته أو قبيلته. ولذلك اعتبر الإسلام إقامة القسط واجبا شرعيا وهدفا أساسيا عملت الرسالات السماوية كلها على تحقيقه: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ"³⁵. وفي هذا السياق تنزل دعوة القرآن المؤمنين "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ.." ³⁶. وذهب الزمخشري إلى القول بأن "قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ" تعني "مجتهدين في إقامة العدل حتى لا تجوروا"³⁷. ونفهم من حديث الزمخشري عن الاجتهاد في إقامة العدل أن العدل ليس أمرا هيئا أو مطلباً سهل المنال. بل هو منشود وعمر المسالك يتطلب بذل جهد وتضحيات ويحتاج مقاومة للنفس"³⁸. ونفهم من كلام الزمخشري أن الإسلام تعامل مع مسألة العدل تعاملًا واقعيًا. فالنفس الأمارة بالسوء لا تستسيغ العدل وتميل دائما إلى التفضيل والتبجيل وتصنيف الخلق ضمن دوائر وطبقات. فتجعل المرء يحن إلى أبناء دينه أو مذهبه أو طائفته أو جنسه أو عشيرته أو مدينته أو حيّه. وربما عاملهم معاملة مخصوصة دون

على العدل والمساواة. فالناس "سواسية كأسنان المشط" في الصلاة والقضاء والمعاملات والصوم والحج والزكاة والجزاء. ففي الصلاة لا يتقدم غني على فقير بسبب فقره. ويقف المسلمون متراضون في صف واحد لا تفاوت بينهم ولا تفاضل وهم يتوجهون إلى الله ويطلبون غفرانه. وكذلك حال الصوم والحج والزكاة. ففي شهر الصيام يصوم أهل الإسلام شهرا كاملا ولا يسقط هذا الفرض على شخص بسبب مركزه الاجتماعي أو مكانته. وفي موسم الحج يرتدي الحجاج اللباس نفسه وينادون النداء ذاته متجهين إلى قبله واحدة مقبلين على رب أحد. وعند حلول فرض الزكاة يتساوى المسلمون كلهم في نسبة ما يفرض عليهم من أديات. ويستوي كل الناس أمام القضاء مهما كانت ديانتهم أو قبيلتهم أو مكانتهم الاجتماعية. وعامل الإسلام غير المسلم معاملة المسلم فأعطاهم الحقوق نفسهم استئناسا بقوله تعالى "لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"³⁴.

ولا نبالغ إذا قلنا بأن الإسلام ركز في أدبياته المختلفة على العدالة الاجتماعية. واعتبر النشاط الاجتماعي الفضاء الطبيعي لترسيخ العدل وقيمه. وتعني العدالة الاجتماعية في أبسط مفاهيمها

بقية البشر. وعلى هذا الأساس يتطلّب تحقيق العدل مجاهدة النفس والمكابدة والتحرّر من قيود الانتماءات الضيقة واكتساب روح إنسانية تشمل الإنسان المطلق. ولذلك ذهب ابن قيم الجوزية إلى القول بأنّ "الشريعة عدل كلّها ورحمة كلّها وحكمة كلّها. فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة"³⁹. ونظرا إلى صعوبة مقارعة النفس الأمّارة واعتماد النزاهة والعدالة افترن العدل في القرآن بالتقوى: "اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى"⁴⁰. وترتبط التقوى بالإيمان والإحسان والعبادة. فهي أساس الدين وركنه المتين. ولا نستغرب إذا وجدنا أهل العدل في التقليد الإسلامي من العليين الفائزين بالمقامات السامية: "إنّ المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمن. وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولّوا"⁴¹. و "أحبّ الخلق إلى الله إمام عادل. وأبغضهم إليه إمام جائر"⁴².

ومن دلالات العدل في القرآن محاربة الظلم بكلّ أشكاله ومستوياته. وآية ذلك أنّ "اللّهُ لَا يُحِبُّ الظّالِمِينَ"⁴³. ورفض الظلم يعكس تنافرا على مستوى الطبيعة والماهية. فالله عادل بالضرورة والعدل اسم من أسمائه الحسنی. ولذلك رفض الجور ومنع المظالم وألحقت

مفاسد الظلم بأعمال الشيطان وتدبيره. ويعبّر الله تعالى عن هذه القيم في حديث قدسيّ طريف نصّه: "يا عبادي إنّي حرّمت الظلم على نفسي وجعلته محرّما بينكم فلا تظالموا". فالعدل نور وإشراق و"الظلم ظلمات"⁴⁴. ولقد وجد علماء الكلام والفلسفة في العدل مسألة نظرية خلافيّة. فتباينوا في تعريف العدل وطبيعة علاقته بالذات الإلهيّة. وغالوا أحيانا في طرح القضايا النظرية الكلامية حتى أصبح العدل مبحثا لاهوتيا لا يعكس هموم الواقع ومشاكل الناس بقدر ما يتناول قضايا ذهنيّة مجردة. ونجد في تاريخ الثقافة الإسلاميّة من جعل من العدل عنوانا له وشعارا لفكره وخطابه. ولنا في جماعة العدل والتوحيد خير مثال على ذلك. فقد جعلت المعتزلة من العدل أصلا من أصول الاعتزال. ووصلوا بين هذا المبحث وقضايا الحرية والجبر والاختيار والتدخّل الإلهي في أفعال العباد. ويعني العدل في عرفهم أنّ الله بريء من كل سيئة نهى عنها وأنّه لا يحبّ الفساد ولا يخلق أفعال العباد. ونجد من الفلاسفة من جعل من العدل جوهر الفكر ومحدّد تصوّر الدّيني. واعتمادا على مبدأ العدل جدّد أبو بكر الرّازي النظر في النبوّة والوحي⁴⁵ وجعل من العدالة الإلهيّة أصل الأصول.

وتبيّن من خلال دراسة الأدبيات الإسلاميّة الكلاميّة والفلسفيّة المتعلّقة

إلى جانب الفضائل الأخرى ومستقلة عنها. بل هي عين الفضائل الأخلاقية⁴⁸. فالعدل جوهر المنظومة الأخلاقية التي أرساها الإسلام، وهو روح تسري في جسد الثقافة الإسلامية بكل فروعها. ولا يمكن بحال عزل العدل والتعامل معه باعتباره مطلباً مستقلاً بنفسه يمكن التركيز عليه في مقابل المساس بقيم إنسانية أخرى من قبيل الحرية والكرامة. و"لا يمكننا سحق الفضائل الأخرى باسم العدالة.. فلا ينبغي أن تقول: إنني ومن أجل تحقيق العدالة أتعامل مع الآخرين من موقع الكذب والتزوير والغش"⁴⁹. ولا يمكن من منطلق نظرية "زيادة العدالة" أن ننسف الفضائل كلها باسم تحقيق العدالة و"إذا حرك الإنسان بعيداً عن خط الفضائل الأخلاقية ولم يهتم بمراعاتها في سلوكياته وأفعاله، فهو إنسان غير عادل"⁵⁰.

ويثير هذا الكلام مسألة خطيرة طرحت في الثقافة الإسلامية كما طرحت في بقية الثقافات الإبراهيمية تتعلق بعلاقة العدل بالذات والذاكرة. فهل العدالة مسألة ذاتية داخلية أم خارجية. وإذا سلّمنا بوجود هذين النمطين من العدل فهل يعني ذلك أن "العدل الخارجي انعكاس للاعتدال الباطني". ويمثل التدين رافداً أساسياً من روافد الاعتدال الباطني. وهنا تكمن أهمية الدين في ترسيخ قيم العدل والحرية. فثقافة العدل تبدأ

بالعدل أن العدالة لا يمكن فصلها عن الحرية والمسؤولية. فعدالة السماء حينما تنزل إلى الأرض وتتخذ لها سياقات تاريخية مخصوصة ترتبط بمجموعة من الاعتبارات والضوابط تتصل بالعرف والخيال الجماعي والذاكرة الثقافية. وتدخل الحرية أحياناً في صراع مع العدل. فقد تتطلب دواعي العدالة الحد من بعض الحريات. ومن هذا المنطلق برّر المستبدون استبدادهم. ويقوم هذا الموقف على فرضية تقول بأن "الشيء الوحيد الذي يمكنه تقييد الحرية وله الصلاحية لرسم حدودها هو مفهوم (العدالة). فلا يوجد أي مفهوم أو حقيقة تقف في مقابل الحرية إلا أن يكون ذلك المفهوم أهم وأعظم وأوسع دائرة وأبعد آفاقاً وهذا مفهوم (العدالة)"⁴⁶. وحل هذه المشكلة اقترح عبد الكريم سروش مفهوماً جديداً أسماه "الحرية العادلة" واعتبره بمثابة "الدواء الشافي للأمراض مجتمعاتنا وتطلعات شبابنا. وبإمكانه أن يفي بالغرض المطلوب من الحرية ومن العدالة على السواء"⁴⁷. ويقصد بالحرية العادلة الحرية التي تراعي حاجيات العدل. فلا يمكن التفكير في مجالات الحرية دون ضبط محاور العدالة المتعلقة بها. ونظراً إلى صعوبة الفصل بين المشغلين اقترح سروش نظرية في العدل أسماها "زيادة العدالة". ولا ندري إن كان المترجم قد وفق في تعريبها عن اللغة الفارسية. ولكن هذه النظرية تعني "أن العدالة لا تعتبر فضيلة

من بناء الذات وعيا وفكرا ووجدانا. وأول مراحل التربية على العدل تكون في العائلة. إذ يتوجب على الأبوين المساواة بين الأبناء مهما كان جنسهم أو سنّهم: "اتقوا الله واعدلوا في أولادكم". وتسهم التربية العادلة في نشر ثقافة العدل في العائلة ثم بعد ذلك في المجتمع والعمل. وذهب المتصوّفة في العدل مذهباً طريفاً. جعلوا فيه العدالة الباطنيّة أصل العدل. واعتبروا العدل رياضة روحية يتدرّب عليها المرء كما يتدرّب على العبادة والشوق. ويتسلّق فيها المراتب. ويتداخل العدل عندهم مع الحبّ والنور والجمال. فالعدل بهذا المعنى محبّة الله ومحبة الآخرين. وهذا ما يكشف عنه محي الدين بن عربي حينما قال:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا
الهوى في القلب ما عبد الهوى

ونستنتج ممّا سبق أنّ "حديث العدل" و"الحديث العادل" قد يوفّر فضاء ملائماً للحوار بين الأديان عموماً وبين الأديان الإبراهيمية بصفة خاصّة. فكلّ الديانات تبتغي تحقيق العدل وترسيخ العدالة بكلّ مستوياتها. ويمكن للأديان المتحاورة أن تضبط وجوه العدل وما ينفع الناس فتطوّره وتحوّله إلى مشاريع تواصل حقيقيّة. وقد يجد المتحاورون في هذا المشغل مادّة معرفيّة قادرة على التقريب بين المنظومات الدينيّة. فالأديان كلّها تبتغي تحقيق العدل وتعمل الديانات

الإبراهيمية على نشر عدالة السّماء في الأرض بين المؤمنين. ولذلك اختارت عدّة مؤتمرات وندوات حوارية موضوع العدل لدراسته⁵¹. ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ "العدل هو أساس الحوار الهادف الذي ينفع النّاس ويمكث أثره في الأرض"⁵². وأدركت المنظمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) أهمية مدخل الحوار في توجيه الحوار الدينيّ الوجهة المنتظرة. وأرست في مطلع التسعينات مشروع اتخذت له عنوان "ثقافة العدل والسلام من خلال التربية والعلوم والثقافة"⁵³. وفي نفس السياق اختار فريق البحث الإسلامي المسيحي⁵⁴ (GRIC) موضوع العدل محورا من المحاور التي وضعت للدراسة. و عنون كتابه الثاني "الإيمان و العدل: تحدي للمسيحية و الإسلام"⁵⁵. واضطلع فريق تونسي⁵⁶ و بروكسل⁵⁷ بإعداد القسم الأول المنعقد حول "قراءات" العدل في مجتمعاتنا الكتابية. كذلك اضطلع في هذا الكتاب فرع باريس بإعداد القسم الثالث المتعلّق بـ "العدل والعنف و النبوة". و في نفس السياق تكفّل فريق الرباط بإعداد القسم الرابع الذي اهتمّ بـ "سلوك المؤمن في العالم المعاصر".

وعمل هذا الكتاب الجماعي على تتبّع تطوّر مفهوم العدل في المسيحية والإسلام من خلال دراسة مختلف التجارب والمدونات. وتناول كلّ من سعد غراب ومقداد منسية وعبد المجيد الشرفي

مسألة العدل في الثقافة الإسلامية من خلال القرآن والحديث النبوي والبحوث الكلامية والفلسفية والمقاربات الفكرية المعاصرة. وتوصل هذا العمل الجماعي الذي تواصل لمدة تزيد عن خمس سنوات إلى نتائج علمية مفيدة. لعل أهمها:

* التقاليد الدينية المسيحية والإسلامية بمختلف اتجاهاتها اهتمت بالعدل اهتماما مخصوصا.

* الإصلاح الديني المسيحي والإسلامي في القرون الوسطى وعصر الأنوار والعصر الحديث تمحور أساسا حول مسألة العدل. فكل حركة دينية احتجاجية تبغي الإصلاح تنادي بتطبيق العدالة ومحاربة الظلم والاستبداد: ظلم الساسة واستبداد رجال الدين.

* أهمية التطرق إلى مبحث العدل من خلال عدة مداخل وعدة مناهج. وعلى هذا الأساس تم تناول العدل من عدة جوانب اجتماعية وثقافية وسوسيو-ثقافية وقانونية وأخلاقية.⁸⁵

* العلاقة القانون والشريعة فيما يتعلق بالعدل. هل هي علاقة تضاد أم علاقة تكامل؟

ولعل بعضهم يتساءل عن سر وجود مفارقات في تاريخ الفكر الدين. وتعكس هذه المفارقات تناقضا بين النص والتطبيق وبين تعاليم الدين وممارسات المتدينين، فالنصوص الدينية الإبراهيمية التأسيسية تدعو إلى العدل وتؤكد

محورية العدالة في البناء الفكري والعقدي. ولكننا نجد ممارسات دينية يهودية ومسيحية وإسلامية لا تمت بصلة للعدل. بل تكرس البغضاء والتمييز الديني والطائفي. وتظهر بين الفينة والأخرى جماعات دينية تعتقد أنها الحق ذاتها. وترى غيرها في ضلال. وتصنف الآخرين تصنيف ازدراء وانتهاك بناء على انتماءاتهم العقديّة. فاليهود المتشدّدون يتعاملون مع الفلسطينيين مسيحيين ومسلمين معاملة وحشية غير إنسانية لا عدالة فيها ولا اعتدال. وتتعمد بعض الحركات المسيحية المعاصرة إلى استفزاز المسلمين والتعدي على مقدّساتهم ونشر صور نمطية تؤكد ضلال المسلمين وفساد عقائدهم. ونسي هؤلاء أنّ عدالة السماء تشمل كل الخلق وأن يسوع مبعوث في كل النفوس. وليس من العدل أيضا أن نقصي الآخر مهما كان معتقده أو فكره. وتتعمد اليوم بعض الحركات الإسلامية المتشدّدة نسف كل ما شيّده التقليد الإسلامي في مجال العدل والعدالة. فيعتقد أتباع هذه الحركات المتعصبة أنّ عقيدتهم هي الحق بعينه وأنّ تمثلاتهم الدينية حقائق صارمة لا تشكيك فيها. وكل من خالفهم الرأي من المسلمين أو غيرهم فهو فاسق وكافر. وينتج عن ذلك انتشار المفاسد من ترهيب وإضرار بأمن الناس وأرواحهم وأموالهم وتعطيل مصالحهم وأعمالهم. وهذا ما نلاحظه بجلاء في تونس بعد نجاح

ثورتها وإجراء الانتخابات التشريعية. إذ ظهرت عدّة جماعات دينية متشدّدة نادى بالعدالة ولكنّها نسفت كلّ بنود العدل عندما استعملت العنف والتعنيف وعطّلت عدّة مرافق ضرورية يحتاجها المواطن.

ونستنتج من تحليلنا أنّ العدل جزء لا يتجزأ من التقاليد الدينية الإبراهيمية. لذلك تنادي في كلّ حقبة عدّة أصوات إصلاحية بضرورة إحياء ثقافة العدل والمساواة، وتطالب بتجديد الفكر الديني وتنقيته من الشوائب التي لحقت به طوال قرون خلت، فغيّرت من تعاليمه وشوّهت رسالته، وكادت تجعل من العدل مطية لممارسة أبشع أنواع الظلم، وكم نحتاج اليوم بعد ظهور الاضطرابات في

العالم العربيّ إلى فكرٍ إصلاحيّ جديد يكرّس قيم العدالة في زمن كادت تختفي منه مؤشرات العدل، ومّا يثير الانتباه والاستغراب أنّ بعض الدعاة وعلماء الدين أصبحوا أكثر تعصّباً بعد نجاح ثورات الربيع العربيّ. فكثير التمييز المذهبيّ وتعدّدت الاعتداءات على من يخالف في فكره أو عقيدته، لقد قامت الثورات من أجل تحقيق العدالة، ويفترض أن يضطلع الفكر الدينيّ بمؤازرة أهداف الثورات ومساعدتها على تحقيق منشورها المتمثل أساساً في محاربة الفساد والظلم والاستبداد والانتصار للإنسان وكرامته وترسيخ قيم المواطنة والحرية. فمتى سيضطلع الخطاب الدينيّ بهذا الدور ومتى سينتقل بنا من لاهوت العدل إلى عدالة الضمير ومحبة الإنسان؟

مراجع

- 1 إرميا 13:22
- 2 أبو القاسم عبد الكريم القشيري تفسير "لطائف الإشارات" <http://www.altafsir.com>
- 3 الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التثنية، 10:17
- 4 سفر أشعيا 20:16
- 5 المزامير 106:3
- 6 "انصفوا المظلوم، افضوا لليتيم، حاموا عن الأرملة" أشعيا: 17 / 17
- 7 بدل مصطلح غريب (ἄλιος) في التراث الدينيّ اليهوديّ على كلّ من هو ليس يهوديّ مهما كانت جنسيته أو دينه.
- 8 سفر التثنية 16:18
- 9 سفر أشعيا 1:11

- 10 رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين 6: 12
- 11 رِسَالَةُ بُولُسَ الرَّسُولِ إِلَى أَهْلِ كُولُوسِّي 1:4
- 12 إشعياء 4:11
- 13 سفر طوبيا 2:3
- 14 إرميا 13:22
- 15 النساء: 1
- 16 النحل 90
- 17 محمد الطاهر بن العاشور تفسير "التحرير والتنوير". <http://www.altafsir.com> تفسير الآية 1 من سورة النساء
- 18 محمد الطاهر بن العاشور تفسير "التحرير والتنوير". <http://www.altafsir.com> تفسير الآية 1 من سورة النساء
- 19 محمد الطاهر بن العاشور تفسير "التحرير والتنوير". <http://www.altafsir.com>
- 20 الأنعام: 152
- 21 النساء: 58
- 22 أبو القاسم عبد الكريم القشيري تفسير "لطائف الإشارات" <http://www.altafsir.com>
- 23 نذكر على سبيل المثال: " وَالْإِنْسَانَ الَّذِي كَانَ بَارًّا وَفَعَلَ حَقًّا وَعَدْلًا ". حزقيال 18 : 5
- 24 تفسير معالم التنزيل/ البغوي (ت 516 هـ) <http://www.altafsir.com>
- 25 محمد الطاهر بن العاشور تفسير "التحرير والتنوير". <http://www.altafsir.com>
- 26 المائة 8
- 27 تفسير مفاتيح الغيب، التفسير الكبير/ الرازي (ت 606 هـ) <http://www.altafsir.com>
- 28 نذكر على سبيل المثال الأحاديث التالية:
- * عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: بينما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقسم شيئا، أقبل رجل فأكبّ عليه، فطعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرجون - وهو عود النخل - كان معه، فخرج الرجل، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (تعال اقتصّ مني)، فقال الرجل: قد عفوت يا رسول الله) رواه النسائي .
- * عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: " أهدت بعض أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - إليه طعاما في قصعة ، فضربت عائشة القصعة بيدها فألقت ما فيها، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم: (طعام بطعام، وإناء بإناء) رواه الترمذي، وأصله في البخاري .
- * في قصة المرأة الحزومية التي سرقت، استعان أهلها بأسامة بن زيد كي يشفع لهم عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلم يقبل شفاعته، وقال كلمة خلدتها التاريخ: (أيها الناس، إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) متفق عليه .
- 29 محمد الطاهر بن العاشور تفسير "التحرير والتنوير". <http://www.altafsir.com>

- 30 محمد الطاهر بن العاشور تفسير "التحرير والتنوير". <http://www.altafsir.com>
- 31 محمد الطاهر بن العاشور تفسير "التحرير والتنوير". [moc.risfatla.www://:ptth](http://www.risfatla.moc.ptth)
- 32 سيّد قطب. العدالة الاجتماعيّة في الإسلام. دار الشروق، ط13، 1993، القاهرة، ص 20
- 33 سيّد قطب. المرجع نفسه، ص 29
- 34 الممتحنة: 8
- 35 الحديد: 25
- 36 النساء: 135
- 37 تفسير الكشاف/ الزمخشري (ت 538 هـ)
- 38 تفسير الكشاف/ الزمخشري <http://www.altafsir.com>
- 39 ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين.
- 40 المائة: 8
- 41 صحيح مسلم 3 / 1458
- 42 مسند أحمد
- 43 آل عمران: 57
- 44 حديث
- 45 أنكر أبو بكر الرّازي (الفيلسوف/الطبيب) النبوّة والإمامة حفاظاً منه على مبدأ "العدل الإلهي" فالله عادل بالضرورة لا يميّز بين خلقه ويساوي بينهم في فرص الحياة والخلّاص. لمزيد التعمّق انظر:
- * أبو بكر محمّد بن زكريّا الرّازي. رسائل فلسفيّة مضاف إليها قطعاً من كتبه المفقودة. منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، ط5، 1982، ص ص 294-295
- 46 عبد الكريم سروش، السياسة والتدين، الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص 255
- 47 عبد الكريم سروش، المرجع نفسه، ص 255
- 48 عبد الكريم سروش، المرجع نفسه، ص 153
- 49 عبد الكريم سروش، السياسة والتدين، ص 154
- 50 عبد الكريم سروش، المرجع نفسه، ص 155
- 51 ففي ندوة طرابلس للحوار بين الأديان التي انعقدت بطرابلس الغرب من 1 إلى 6 فيفري 1976 شارك المسلمون بأربعة بحوث، من بينها بحث يتعلّق بـ "العدل الاجتماعي ثمرّة الإيمان بالله" تقدّم به إبراهيم الغول.
- 52 عبد الستار إبراهيم الهيّتي (رئيس قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية صحار، سلطنة عمان)، الصحوة الإسلامية وحوار الثقافات والأديان (الفصل الرابع: التخطيط الاستراتيجي لمواجهة التحديات)، المؤتمر الدولي السابع عشر للوحدة الإسلامية: الصحوة الإسلامية آفاقها المستقبلية وترشيدها، طهران، 1383 هـ.ش. المعاونة الثقافية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط1، 2005، مراجعة عثمان يوسف، الجزء الثاني، ص ص 17-18.

53 عبد العزيز بن عثمان التويجري. ثقافة السلم والتعايش من خلال رؤية حضارية إسلامية المؤتمر الدولي العشرون للوحدة الإسلامية "خصائص السيرة النبوية الشريفة". ربيع الأول 1428 هـ. ق. الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية. 1428. 2007 م. ص 544.

54 تأسس فريق البحث الإسلامي المسيحي (GRIC) سنة 1977 بتونس. ثم توسع الفريق وأرسي له فروعاً في باريس والمغرب والجزائر وبيروت والسينغال وبروكسل. ومازال هذا الفريق ينشط إلى حدّ الآن. ولزيد التعرّف على فريق البحث الإسلامي المسيحي يمكن تصفّح موقعه الرّسمي: <http://www.gric.asso.fr>

55 عنوان الكتاب باللغة الفرنسية:

Foi et justice: Un défi pour le christianisme et pour l'Islam, Éditions du Centurion, 1993, Paris. ,GRIC

56 أجز العمل من فريق تونس: سعد غراب و مقداد منسية و عبد المجيد الشرفي

57 أجز العمل من فريق بروكسل: جان جول فابيس و دانيال مادريد

58 فريق البحث الإسلامي المسيحي. الإيمان و العدل: خدي للمسيحية و الإسلام. ص ص 71 - 201

قائمة المصادر

- القرآن الكريم
- الكتاب المقدس
- التويجري (عبد العزيز بن عثمان). ثقافة السلم والتعايش من خلال رؤية حضارية إسلامية المؤتمر الدولي العشرون للوحدة الإسلامية "خصائص السيرة النبوية الشريفة". ربيع الأول 1428 هـ. ق. الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية
- قطب (سيّد). العدالة الاجتماعيّة في الإسلام. دار الشروق. ط13. 1993. القاهرة
- الرّازي (أبو بكر محمّد بن زكريّا). رسائل فلسفيّة مضاف إليها قطعاً من كتبه المفقودة. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط5. 1982
- سروش (عبد الكريم). السياسة والتدين. الانتشار العربي. بيروت. 2009. ترجمة: أحمد القباجي
- مجموعة مؤلفين. المؤتمر الدولي السابع عشر للوحدة الإسلامية: الصحة الإسلامية آفاقها المستقبلية وترشيدها. طهران. 1383 هـ.ش. المعاونة الثقافية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية. ط1. 2005. مراجعة عثمان يوسف. الجزء الثاني
- يوسف (هاشم إبراهيم). أصل العدل عند المعتزلة. دار الفكر العربي. القاهرة. 1993
- موقع التفسير <http://www.altafsir.com>
- الموقع الرسمي لفريق البحث الإسلامي المسيحي (<http://www.gric.asso.fr>) (GRIC)

سير الكتاب المساهمين

طارق رمضان أستاذ الدراسات الإسلامية المعاصرة في جامعة أكسفورد. وهو أستاذ زائر في كلية الدراسات الإسلامية في قطر ومدير مركز البحوث والتشريع الإسلامي والأخلاق (CILE). وهو نشط في الأكاديمية، يلقي المحاضرات على نطاق واسع على جميع المستويات في جميع أنحاء العالم في علم اللاهوت والأخلاق، والعدالة الاجتماعية، والبيئة والحوار بين الأديان والحوار بين الثقافات أيضا.

رضا شاه كاظمي متخصص في التصوف المقارن والدراسات الإسلامية. وهو حاليا باحث مشارك في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن في قسم البحوث العلمي والنشر. ومن بين مؤلفاته كتاب المقدس وأسس العدل في الإسلام، ورحمتي وسعت كل: تعاليم القرآن الكريم على السلام والرحمة والحب.

عبد الباقي مفتاح أستاذ في العلوم الفيزيائية بالجزائر. متخصص في التصوف عموما وبالأخص في الشيخ ابن العربي الأمير عبد القادر الجزائري. له مقالات في هذا الميدان. بعضها مترجم إلى لغات أخرى. ترجم من الفرنسية إلى العربية عدة كتب للعلامة الصوفي الفرنسي المولد الشيخ عبد الواحد يحي (René Guénon).

علي بن مبارك أستاذ جامعي بالمعهد الأعلى للغات التطبيقية والإعلامية بنابل (جامعة قرطاج تونس). عضو وحدة البحث وحوار الثقافات بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس. عضو هيئة تحرير مجلة "دراسات أندلسية" التونسية وعضو الهيئة العلمية بمجلة "Le Débat" الفرنكفونية اللبنانية. رئيس عدة جمعيات علمية وثقافية بتونس وصاحب عدة مؤلفات ومقالات تهتم أساسا بحوار الأديان وتجديد الفكر الديني.



محتويات العدد (الانجليزية)

٤	افتتاحية العدد: باتريك لود
٥	لقاء مع طارق رمضان
٩	البحث عن مفاهيم الهارب من العدالة الإسلامية في سياقات بعيد المنال: فريد اسحق
١٧	اليهودية والعدل الاجتماعي: خمس قيم أساسية من التراث الحاخامي: الحاخام سيد شوارتز
٣١	تأملات بشأن العدالة في سياق فيروس نقص المناعة البشرية/الإيدز: الياس ك بومجبا
٤٧	التسابق إلى تحقيق العدل الإبراهيمي: بيتر أوستش
٥٥	الفقر والغنى والعدل الاجتماعي في أفريقيا: كوابينو أسامواه جياو
٧١	مسؤوليات تنفيذ العدل: دور المسلمين في الماضي والحاضر: الدكتور جون تيلور
٨١	البحث عن عالم كامل: المسعى اليهودي نحو العدل: الحاخام جيل جاكوبس
٩١	العدالة؛ الجوهر والخطوط العريضة: روبرت دي كرين
١٠٧	محنة الإيمان؛ العدل والتحرير في أعمال إنجلترا مفتوح: أكينتنند أكينيد
١١٧	مكان القدس المتنازع عليه في التراث المقدس: الموقر الدكتور ستيفن سيزر
١٢٧	العدالة الاجتماعية والتربية الروحية في الإسلام؛ وجهة نظر الغزالي: طيب شرف
١٣٧	ملخص كتاب
١٤٣	سير الكتاب المساهمين
١٤٦	محتويات العدد (العربية)