العدالة عند الإمام الرضا عليه السلام

تأمّلات في فكرة العدالة
من راولز إلي الإمام الرضا حتى أفلاطون

ادريس هاني

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات أو أفكار يتبناها مركز عين للدراسات والبحوث
المعاصرة وإن كانت تقع في دائرة اهتماماته وأولوياته

الطبعة الأولى
١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩م

من أهداف مركز عين:

مركز "عين" للدراسات الفكرية المعاصرة، يعنى بتفاعلات الواقع الإسلامي، ويحاول أن يؤصل للحلول والمقترحات تجاه مشكلات الإنسان المعاصر..

كما وينطلق من رؤية راسخة بقابلية الحضارة الإسلامية على قيادة الحياة وتقديم نموذج يتناسب مع احتياجات العصر من غير أن ينقطع عن أصوله ومنطلقاته وثوابته..

يسعى المركز ضمن برامج بحثية وهموم ثقافية ودورات لكتابة البحوث وتصديرها، لتعزيز الوعي الاجتماعي بقضايا الثقافة والأفكار ومناقشة مطاريح التخلف والتسيد لقيم غير أصيلة في المجتمع..

ليس من أهداف المركز أو مطاريحه الاعتناء بالتبشير الطائفي، ويؤمن أن ما يحدث اليوم هو طائفية سياسية تسعى لتجيير كل الدين والإنسان في أتون معركة مصالح دنيئة.. ولا نمانع من دراسات تنطلق من التسامح في التعايش والإيمان بمشتركات الإنسان دون إلغاء الآخر مع الاحتفاظ بالرصانة العلمية وشروطها..

كما يؤمن المركز أن الحلول الإسلامية تنطلق من جذورها المناسبة، ولهذا فهي تحاول التأسيس من منطلقات اسلامية خالصة، بعيداً عن كل التحيزات المحيطة..

مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة

المقدمة

هذا الكتاب هو تطوير لمضمون ورقة قدّمتها في مؤتمر دولي حول نظرية العدالة انعقد في جامعة فردوسي بمدينة مشهد الإيرانية بتاريخ ٢٠١٧/٤/١٤، أعقبته مناقشات طويلة ومثمرة عبر لجان متعددة تناولت إشكالية العدالة من وجوه تخصّصية شتّى فلسفيا وتاريخيا وسوسيولوجيا وقانونيا... وتعتبر جامعة فردوسي من كبرى الجامعات الإيرانية: جامعة سيد جلال الدين الآشتياني وعلي شريعتي... والأهم ما رافق تلك الرحلة العلمية من نشاطات على هامش اللّقاء تناول المشكلات والأزمات الحضارية، وفي هذا الصّدد قدّمت محاضرة حول المشكلة الحضارية تبعا للتساؤلات التي قدمناها في اللقاء وبقيت تتطلب مزيدا من الإضاءات، وذلك بدعوة من مركز الأبحاث والدراسات التابع للجامعة، محاضرة خاصة برؤساء الشُّعب المختلفة، أعقبها نقاش حيوي حول مشكلات الحضارة وأزمة القيم.

كما استمر هذا النّقاش من خلال سلسلة من المحاضرات في قم وطهران، محاضرة في مركز الدراسيات الحضارية بجامعة باقر علوم ومحاضرتين بمركز الدراسات الحضارية بدفتر تبليغات بقم، وأيضا محاضرة بجامعة الصادق وأخرى بجامعة الشهيد بهشتي

بطهران، رحلة مليئة بالنقاشات الجادة وهو ما سنستحضر مضمونه في هذا العمل. ويبقى أنّنا سنضطر أن نشير إلى فكرة مكمّلة لهذا العمل جاء أيضا في سياق المشاركة في مؤتمر بمشهد حول المدينة الروحية، وذلك بمناسبة الفعاليات التي جاءت في إطار اختيار منظمة العلوم والثقافة والتربية الإسلامية(إيسيسكو) مشهد عاصمة الثقافة الإسلامية(٢٠١٧)، سأتناول خلال تلك الفعاليات موضوعا أساسيا يتعلّق بجدوى الحضارة الروحية، وهو موضوع رأيت أنّ شطرا منه يناسب فكرة العدالة ومجمل الحديث في القيم. وكان لا بدّ من إثارة فلسفة القيم من خلال رمز من أئمة أهل البيت تدور حياة المدينة حول مركزيته الروحية، وذلك أيضا عبر جولة من العرض والنقاش حيث تمّ تناول قضية المدينة الروحية من منظورات شتّى، وبعد ذلك ألقيت إلماحة عنها في قاعة المؤتمرات في المشهد الرّضوي.

أهمية هذا الكتاب تكمن في النظر في فكرة العدالة ودور القيم في قيام الحضارة وجدوى الحضارة الروحية باعتبارها ضامن للاستمرارية إذ ما عدا الحضارات الروحية تبدو سائر الحضارات المادية في طريق الانهيار. حتى في الحضارات ذات الأسس الروحية يأتي يوم فينهار الجانب المادّي منها لكن يظل الجانب

الروحي والثقافي يلحّ في استئناف النهوض. ويجيب هذا الكتاب عن المعضلة القيمية وفكرة العدالة عند أفلاطون من خلال مضمون الخطبة الرّضوية بل أيضا سنحاول حلّ بعض ثغرات نظرية راولز في العدالة من خلال الخطبة ذاتها. فالعدالة من حيث المبدأ والجوهر اكتملت لكن يبقى النقاش في إطار تنزيل هذا المبدأ في مختلف الأنساق والأجيال والمجتمعات. هناك إشكالية تتعلق بفكرة الحداثة من حيث المبدأ والتصور الفلسفي العام وهناك إشكالية تطبيق العدالة ومأسستها وهو النقاش الذي يجري اليوم حول العدالة.

في هذا الكتاب سأقدّم رؤيتي الجديد حول منظومة القيم وطريق تفاعل عناصر هذه المنظومة وكيف تنتظم تلك العناصر وفق قيمة القيم، على أنّ قيمة القيم وهي القيمة المركزية تارة هي قيمة ثابتة في نفس الأمر وتارة هناك قيمة قيم نسبية تدير بها منظومة القيم نفسها في أنساق محدّدة وعصور معيّنة. سنعتبر العدالة هي قيمة القيم في نفس الأمر لكنّ هذا لا يمنع من أن يختار كل عصر أو نسق قيمة قيم تنتظم من خلالها قيمة العدالة نفسها. وقد تصبح الإشكالية بالغة التعقيد حينما نشير إلى أنّ عملية استبدال موقع العدالة من مقام المركزية إلى أن يصبح جزء فاعلا في نسق

قد تنجم عنها صدمة قيمية. هذه الإشكالية لم نتطرق إليها بتفصيل هنا لكن التأشير إليها قائم في هذه المحاولة. ثم سنحاول إبراز عدم وجود أي إشكال في حال انتظام النسق الأخلاقي على أرضية قيمة قيم نسبية ما باعتبار أن ما سأسمّيه بهولوغرامية القيم سيسهّل علينا استيعاب تولّد سائر القيم الأخرى من بعضها البعض.

ونعتبر أنّ تاريخ العدالة وفكرتها مُطالب باستدخال هذا المنعطف التاريخي في فكرة العدالة في تجربة الحضارة الإسلامية وتحديدا في الخطبة الرضوية التي شكّلت في عصرها حدثا مميّزا حينما نقرأها في سياقها التاريخي ونمطها الاجتماعي ونسقها الفلسفي ناهيك عن المقام الروحي لصاحب الخطاب.

ولكي نفهم طبيعة منظومة القيم في انتظامها الإسلامي لا بدّ من وضعها في سياق مفهوم الحضارة الروحية باعتبارها ضامن استمرار مضمونها. في عالم يسعى لإقامة العدالة على أسس تدبير إداري وعقلاني يقوم على حساب المصالح وليس على منظومة أخلاقية تمنح الروحانية(la spiritualite) مركزيتها في بناء الحضارة والإنسان سيجعلها حضارة مرتهنة للدورة الخلدونية في نشوء وسقوط الحضارات، السقوط الحتمي الذي ينتج عن اختلالات روحية وأخلاقية. وهذه حقيقة لا يخفّف عنها الإمعان في مواصلة

أخطاء الإنسان ذاتها. فالعالم يبتكر مسلّيات سطحية وأنماط استهلاك فارغة المحتوى وأشكال من المتعة المفارقة، وهو في هذا العناد يجعل الحضارة نفسها خاضعة لأشكال من الأنماط المضرّة بالبيئة المادية والرمزية للإنسان: تردّي روحي وأخلاقي ونفسي وعقلي وبيئي. وهذا يظهر من سورة حضارة تعيش لحظات احتضارها على أنواع من الإنعاش المؤقّت الذي يهدر كل الطاقات والإمكانات ويجعل من الوهم سبيلا لتجاوز وضعية القلق: وهم الأفكار والسياسات والاستهلاك والسيادة والعدالة... مسلسل وهم الحضارة المادّية لا حدود له، ومهما بدا من مظاهر حضارتنا المعاصرة فهي تتآكل بشكل عميق حيث نعيش اليوم في مرحلة يتيحها قانون القصور الذّاتي لحضارة في حالة سقوط. وهذا ما يجعل المطارحة حول العدالة أكثر تعقيدا من النّقاش الذي يرمي إلى حلّ معضلتها من خلال تنمية التدابير الممكنة في نمط حضاري يشكوا من الإفلاس، وهو مع ذلك لا يعلن عن فشل النموذج الحضاري القائم بل ينفي إمكانية وجود أي بديل.

إنّ المقاربات الأخلاقية والروحية للحضارة المعاصرة مشروعة وملحّة مهما اختلفت من حيث متانتها ودقتها وأبعادها، فهناك مقاربات أخلاقية غير مقنعة من حيث أنّها تعيد إنتاج الموقف

المتطرّف من الحضارة الإنسانية في غياب حلول عملية ما عدا الدعوة الأيديولوجية التي تضفي مزيدا من الالتباس على منظومة القيم البديلة وتجعل البديل مرتهن لضرب من الخداع "المُلاوغ" للمفاهيم الكبرى. ويمكن اعتبار هذا العمل تتميما لما كنّا دشّنّاه في عمل سابق تحت عنوان "أخلاقنا: في البحث عن فلسفة أخلاق بديلة"، ذلك بأنّ النظر في المسألة الأخلاقية هو نظر ملحّ ودائم وليس نهائيّ، غير أنّ هذه القيم في نهاية المطاف موصولة بقيم الفرسان(chevaliers)، فالفروسية هي ضامن للقيم، وهذا ما سندعم به الحاجة والجدوى من الحضارة الروحية التي سنختم به هذا الكتاب.

أفترض أن يكون للقارئ الحد الأدنى من الإلمام بالجدل التاريخي الفلسفي عن تفاصيل النقاش الفلسفي حول فكرة العدالة من أفلاطون حتى راولز ونقاده، لأن غرضنا هنا ليس عرض تفاصيل نظريتهم بل الإشارة فقط وصولا إلى غايتنا هو أن نخلص من خلال مناقشة نتائج تلك النظريات إلى وضع نافذة لأفكار جديدة في القول الفلسفي للعدالة. وقد يبدو العنوان الشّارح ملفتا للقارئ لأنه بخلاف التحقيب الذي يفرضه تاريخ فكرة العدالة، غير

أنّ مقصودنا من ذلك هو إخراج فكرة العدالة من حساب التّاريخ إلى المعالجة الفلسفية لموقع العدل في خريطة القيم.

مدخل

يصعب على القارئ أن يهضم عدم التقيد بالتراتبية الزمنية للتاريخ، ولكن عن أي تراتبية نتحدّث إذا كان التاريخ ليس إلاّ فضاء لتكرار أخطاء البشر والجمود والنكوص والرجعات؟ وعن أي تاريخ إن كان الزمان يشهد تحوّلا مفهوميّا في مجال الفلسفة والعلم؟ وإذن ليس التّاريخ هو الزمان الكرونولوجي كما في سباق المسافات القصيرة والمتوسطة في العدو الريفي بل هو مخاض تنتابه غواية العود الأبدي. وهكذا فالتحقيب الغريغوري لتطور أو نكوص الأفكار والقيم لا قيمة له في هذه المحاولة ما عدا ما كان من باب الاستئناس، فزمانية القيم لا تتحدد بالسلطة التي تفرضها صيرورة الأطر المعرفية والتاريخية، لأنّه قبل أن يُصار إلى المحدّد الزمني لشكل القيم التاريخية، يوجد موقف أنطلوجي ما قبل تاريخي حول الشكل الانتربولوجي للسعادة. وهكذا ندرك أنّ قصة تاريخانية القيم وبالتالي العدالة هنا ليس إلاّ عملية اختزال قصوى رهنت تاريخ القيم بأنماط الإنتاج وهكذا باتت هذه الأخيرة هي المحدد الأسمى للقيم الإنسانية في عصر الـ(economicus)، وهو النزيف الأنطولوجي الذي سيجعل تاريخ القيم هو فرع لتاريخ الاقتصاد السياسي، الأمر الذي دفعنا إلى الحديث قبل سنوات عن

وضعية الكائن الأنطو _ قياسي (ontho_metrique)، حيث عنيت بهذا المفهوم كائنا تتحدّد أنطولوجياه بمقاييس العدالة الرياضية التي نحا إليها أمثال فالراس، الكائن الذي تحدّدت ماهيته في حاسوب ثروات الأمم. سنجد أنّ مفهوم العدالة لا زال مترنّحا داخل هذا الباراديغم الأنطو_قياسي حتى مع الجدل المستحدث حول العدالة بين جان راولز وساندل وأمرثيا صن وهبرماس وريكور وغيرهم. نعم، لا شكّ أنّ ما نصطلح عليه هنا بالأخلاق الفرعية تتجلّى في أنساق جماعية ومجرى التّاريخ، لكن الأصل الأنطولوجي للإنسان يقتضي هذا الشّكل من التعالي عند الأصل الذي يجعل الفعل الخلقي خاصيّة إنسانية، وهنا يتطلّب الأمر ميلا إلى شلايرماخر وبالتّبع هيدغر في إزاحة هذا التشويش التّاريخاني الذي كان هو التعويض الأيديولوجي عن نسيان الوجود.

نتساءل عن مفهوم العدالة في زمن الالتباس المفهومي الذي أورثته صدمة القطيعة بين عصرين ارتهنا إلى نماذج معرفية على طرفي نقيض، عصر هو بالأحرى في مرحلة انتقالية قبل أن يبلغ رشده المفقود.

من ناحية أخرى يتعيّن التأكيد على أنه لا يستقيم فكر من دون مقارنة، هذا شأن المفاهيم الكبرى والأساسية التي تؤثّر وتتأثّر

بالشروط التّاريخية. ينبئنا تاريخ العدالة أو على الأقل تاريخ فكرتها أنّنا إزاء قضية ظلت في صلب كلّ التطور الذي شهده الفكر السياسي قديما وحديثا، من الآداب السلطانية حتى نظرية العقد الاجتماعي نحن أمام منعطفات كبيرة ذات تفاصيل متنوعة لمفهوم العدالة. ولا يخفى أنّ فكرة العدالة تزداد اليوم إلحاحا أكثر من أي وقت مضى. يعني أنّنا اليوم نستطيع أن نتحدّث ببجاحة فائقة عن بعض من أبعاد العدالة بالمقارنة مع الماضي غير أنّنا لا نفعل إلاّ أن نخفي أبعادا أخرى تفجّرت فيها إشكالية العدالة بسبب إفرازات البنية الاجتماعية للعصر الحديث. ستظلّ العدالة قضية راهنية، بل زادتها تعقيدات العصر الحديث مزيدا من الالتباس المفهومي والمؤسّسي، حيث طغى عنصر الاختزال على هذا المبدأ الكوني.

في هذه الورقة نسعى لتأمّل فكرة العدالة تحت ضغط المقارنة بين القديم والحديث، ذلك لأنّ المقارنة وحدها تفضح سيرورة مفهوم لا زال يبرح مكانه باستمرار، مما يؤكّد أنّ فكرة العدالة ظلت وستظل مطلبا مستداما، الأمر الذي يجعلنا ننطلق من قضية محسّة وليست فرضية، هي أنّ الظّلم هو قضية مركوزة في بنية نّشاط كائن خطّاء. سنتجنّب بطبيعة الحال تفاصيل ذلك الجدل لنقف على كبرى النتائج التي آل إليها وضع العدالة وفكرتها في

التاريخ الإسلامي والعصر الحديث، المقارنة هنا ليست تاريخانية، حيث لا جدوى من هذا الشكل من المقارنة ولكنها مقارنة بنيوية هدفها الذهاب إلى أنّ فكرة العدل تستند إلى إحساس فوق تاريخي، لا يترك للتاريخ غير تمظهراته وتمأسساته. ففي كل عصر كانت هناك احتجاجات ضدّ الظلم ومطالب من أجل العدل. وبما أنّ التراث الإسلامي زاخر بالكثير من التعاليم والمواقف المتعلّقة بالعدل وقضاياه، فإنّنا سنركّز النّظر على فكرة العدل لدى أحد كبار أئمة العالم الإسلامي بلحاظ تجربته السياسية في سياق مليء بالأحداث، وفي لحظة تاريخية ألحّت فيها فكرة العدالة إلحاحا كبيرا. كيف نستطيع إعادة إنتاج موقف العادل من داخل التراث الإسلامي؟ كيف نقرأ موقف الإمام الرضا(عليه السلام) من الوضع السياسي لعصره ومدى حضور فكرة العدالة من خلال ما قاله عن العدالة؟ وكيف نستطيع استلهام فكرة عن العدالة من تجربة إمام داعية للعدل حتى لمّا يعرض عليه الحكم ملتبسا وملغوما؟ ولكن قبل كلّ هذا أسعى إلى وضع جملة من المقدّمات حول فكرة العدالة وتموضعها في منظومة القيم وبعض الأفكار الفلسفية التي تشغل تأمّلاتي للإطار المعرفي الذي يؤطّر هذه الإشكاليات، بتعبير

أوضح لا بدّ أن أضع مقدّمات لخلاصة تأمّلي وفكرتي عن العدل والعدالة، والتي تجد إطارها في هذه المدرسة الرضوية.

البحث هنا يتعلّق بفكرة العدالة والأسس الفلسفية التي تنهض عليها مبادؤها، ذلك لأنّنا إن نحن تناولنا الجانب التطبيقي منها كما في مجال العقوبة والنوازل الجنائية في الممارسة التّاريخية سنقف على مخالفات تخرم هذه الأسس نفسها، بل هنا سنجد على الأقل في التجربة الإسلامية والتجربة الأوربية نوعا من المفارقة التي تحكم التجربتين: في التجربة الإسلامية ظلّت المعايير النظرية قائمة وآبية للممارسة ولم تكن محلّ إجماع حقيقي، بينما في التجربة الأوربية كان تاريخ العقوبة وتطبيقها يتمتّع بالإجماع إلى حدّ ما على أسس عقلانية، وهو ما عرف شكلا من النقد والإدانة في تاريخ العقاب والسجون كما درسه ميشيل فوكو.

نقف هنا عندما يتعلق بالإطار الذي وجب أن نبحث فيه فكرة العدالة، استبدال باراديغمي[1] قوامه تجديد القول في الكوجيتو الديكارتي، واستبدال باراديغمي آخر قوامه تجديد القول في الأرسطية_ يعني العدالة من وجهة نظر الحكمة المتعالية_ ثورة

(١) نسبة إلى باراديغم(منطوقا بالفرنسي) أو بارادايم(منطوقا بالإنجليزي) ، بمعنى النموذج الإرشادي كما عند توماس كون

على نماذج راسخة لا تحقق لها من دون قيام ثورة ضد الدماغ في الشروط البيو-معرفية التي يشتغل داخلها، وكذلك من خلال تعزيز المنظور الهولوغرامي للقيم ، حيث من خلال ذلك نستطيع تجاوز النزاع "التليولوجي" (deontology) الناظر في غاية الفعل الأخلاقي و"الدنطولوجي"téléologie)) النّاظر في قيمة الفعل الخلقي ذاته _من أرسطو إلى كانط إلى راولز والواقعيين وبول ريكور _ بنزع القيمية عن العدل بوصفه هو نفسه قياس القيمة، كما يتعزز بمقتضى ذلك نقد تاريخانية القيم. إنّ هولوغرامية القيم هي فكرة جوهرية في مقاربتنا وسأبيّن مقتضاها فيما بعد.

وحينما نقترب من تجربة إمام عادل في عصر تمأسس فيه الظلم حتى بات الظلم ليس مرتبطا بأحداث بل بكيفية تدوين تلك الأحداث وبالتالي الفلسفات التاريخية الأيديولوجية التي انبنت على هذا الشّكل الزائف من الإخبار، نكون أمام ظلم مكثّف جاوز الجغرافيا إلى الزمان، مما يجعل التاريخانية عاجزة عن حلّ معضلة العدالة، حيث الظلم وقع في التاريخ(الماضي) والتأريخ(التدوين) والتّاريخانية (التطور والتعليل). لعبت الأيديولوجيا بوصفها محددا قابلا لوظيفة الزيف دورا كبيرا في هذا الظلم. على هذا الأساس يتأكد المطلوب في توسيع الدرس الأنتربولوجي باعتبار أن

الأنتربولوجيا كانت دائما علما يملأ فراغات التاريخ، والآن بما أنّنا نحن أمام فراغ مفتعل في تاريخ القيم، تصبح الأنتربولوجيا منهجا فاضحا للتاريخ كأيديولوجيا.

إنّ مقاربتنا تستند إلى أساس منهجي لا يفتأ يتكامل ويتجدّد بحثا عن الجودة المنهجية لتحرير الدماغ البشري من القيود التي تفرض عليه حصارا، ولقد باتت منهجيتنا هي حصيلة تركيب خلاّق بين ثلاثية لعلها أروع ما اهتدى إليه العقل الفلسفي، قديما وحديثا، حيث تتجلّى قيمته في أنّه أعاد القول الفلسفي أو لنقل قرّبه من قوانين الطبيعة والخطاب النّبوي وخرج من حالة التطرف من أقصى الميتوس وأقصى اللّوغوس إلى منتهى التركيب الخلاّق الذي يتيح للدماغ أن يمارس اللّوغوس في عين الميتوس والميتوس في عين اللّوغوس، هذا ما باتت تقترب منه الثورات العلمية في علوم الإنسان والطبيعة معا والتي عادت لتنتعش من قلب المتخيّل وتمارس من داخله إمكانيات أخرى من اللّوغوس، أي إعلان المصالحة بين العقل وآخر- العقل:(l autre de la raison)، وهذا الثلاثي الأثير عندنا يؤمّن ثلاث مستويات تحرّرية من ثلاث هيمنات هي:

- الحركة الجوهرية وتحرير الوجود من هيمنة الماهية

- العبر- مناهجية وتحرير الأنطولوجي من هيمنة الطريقة

- الهولوغرامية وتحرير الصورة من هيمنة قوانين المادة

ولقد سبق وعقدنا وصالا بين الحكمة المتعالية والعبر – مناهجية[٢]، وهنا نضيف إليها لمزيد من الدينامية أساسا آخر هو المنظور الهولوغرامي للأشياء الذي تؤمّن لنا ليس فقط تحرير الصورة من قوانين الميكانيكا بل يحقق بلغتنا التي سميناها التركيب الخلاق بين العقلين: الميتوس في عين اللّوغوس، وهما مخرج الدماغ البشري من أزمة الثنائية الديكارتية القاتلة؛ الثلاثي الذي نعتبره مدماكا ثوريا في مجال تاريخ الفكر والعلم، من شأنه أن يحدث تحوّلا في مسارات وشروط المعرفة[٣].

(٢) انظر فصل : الطريقة المتعالية في فهم الحكمة المتعالية من كتابنا: المعرفة والاعتقاد: مقاربة عبر مناهجية لأنساق الفكر الإسلامي، مركز الحضارة، بيروت ٢٠١٢.

(٣) ليس هذا المدماك الثلاثي نهائيّ، فسوف نظهر في مقاربات قادمة مداميك إضافيّة سنستعمل فيها مقاربات جديدة منها ما تتيحه المعالجات الجديدة في مجال الكوانتوم سواء ما يتعلق بفكر الهولوغرام التي سنقف على جانب منها هنا وأيضا بعض حساب المصفوفات وسنؤجّل بعض المقاربات المعزّزة لهذه المداميك مثل تحرير الصورة من هيمنة المادة وهذا سنتناوله في غير هذا المورد، وتحديدا فيما تتيحه الميزوميرية في مجال الكيمياء العضوية. .

في البدء: عن أي عدالة يتحدّثون؟

إننا لا ننطلق من جذور ردّات الفعل أو خيبات الأمل التي تركها الفعل الدراماتيكي للظلم عبر التاريخ، حتى ليخيل إلى دارس السياسة وتاريخها أنها ليست إلاّ فعل حجب مستمر لجوهرها الشرير، لكن يبدو أيضا أننا مكرهون ونحن نتحدث عن العدالة أن نرتكز على آمال المستقبل لا خيبات التاريخ. فخلال عشرات القرون والأمم تعيش فكرة العدالة على أنها قضية مستقبل. ويكاد التاريخ البشري يختزل في تاريخ حروب ومظالم وغياب بنيوي للعدالة. هذا ما يجعل فكرة العدالة بقدر ما هي محور آمال الأمم هي فكرة أكثر مثالية، ربما لهذا السبب تم التعاطي معها بنوع من الواقعية، حيث باتت العدالة منذ أرسطو في الأخلاق عند نيكوماخوس هي شيء يقع تحت قيمة الإنصاف، أي العدالة بوصفها عدالة قانونية توزيعية.

كم نحتاج من الجهد لإحصاء أنواع الظّلم التي تواجه الإنسان في حياته داخل الجماعة البشرية؟ متى تراجعت السلطة بكل مستوياتها لكي نعلن عهد تراجع المظالم؟ حلم الحكماء بالعدالة المطلقة لم يعد اليوم ممكنا كما كان في كلّ العصور. حتى هذا الأمل لم يعد من معقولات عصر تتحدّد فيه العدالة على أساس

اجتهاد قانوني خاضع للرّقابة أو توافق حول أشكال نسبية منها تتغيّر حسب الشروط القاهرة التي يفرضها تحكّم اقتصاد الندرة وسياسة الهيمنة. العصر هو عصر الرّقابة والعقاب الأكثر شمولية من كل الحقب التاريخية. هو عصر الحروب الأكثر فتكا من كل زمان، ولكنه العصر الأكثر ثرثرة باسم القوانين.

كانت العدالة ولا زالت تعاني من تعقيدات الأنماط السّائدة في دنيا الإنسان. مع كلّ نمط تفتح أبواب وتغلق أخرى أمام العدالة. وقد بات لكل عصر توازناته وظلاماته وعدالته الممكنة، وكل عصر يرى نفسه أبا العصور كلها في تثبيت العدالة. ليت التّاريخ يمشي القهقرى أو يملك أن يقرأ تجارب الأمم بأثر رجعي. فلربما نظرت أمم قد خلت إلى حوادث اليوم بعين منكرة. ومثل الحداثة دائما كلّ أشيائها تحمل أثرها بموجب سلطة وحتمية الهولوغرام. والنظر فيما بعد الحداثة هو نظر فيما بعد العدالة بشكلها المتاح اليوم. إنّ القوانين في كل عصر هي ناظرة في حدود المصالح كما تحدّدها إمبريالية العصر. روح القوانين ومقاصد الشريعة تدور مع المصالح وجودا وعدما وروح القوانين هي روح العصر نفسها. لا توجد بين أيدينا فكرة عن عدالة مطلقة وإنما توجد فقط فكرة عن عدالة مبرّرة بشروط وإكراهات معاصرة فقط.

كيف تتحقق العدالة المطلقة في أزمنة بلغت فيها الإمبريالية أوج سلطانها؟ إنّ العدالة التي باتت واحدة من أزمات عصرنا لا حلّ لمعضلتها طالما العدالة باتت جزءا من وظيفة الإمبريالية التي قد تخوض حروبا تحت عنوان الحقوق والديمقراطية والعدالة. تذكّرنا خدعة إمبريالية العدالة في الموقف الثّنوي لجورج بوش الإبن حينما قسّم العالم إلى فسطاطين: من ليس معنا فهو ضدّنا. كان يتحدّث عن روح عدالة العصر الأمريكي، عدالة تمنع الضعيف من أن يتساوى مع القويّ، عدالة داروينية بامتياز، هي نفسها العدالة النفعية التي تقوم على فكرة التضحية بالضعفاء. لقد أصبح القانون نفسه في زمن الأرستقراطيين حكرا على أبناء النبلاء، ربما الثورة الأمريكية كانت قد أنزلته إلى وضعية الفرصة، مع انسياح حالة الشعوب نزلت الصناعة القانونية إلى محيطها الشعبوي. لكن كل هذا يؤكّد أن القوانين منذ البداية هي صناعة إمبريالية تحقق روح عصر قائم على عدالته الخاصّة. كبار المقيمين والمستعمرين والمتسلطين والمخابرات في هذا العالم هم قانونيون وحقوقيون، ماذا بعد؟ إن تفكيك مفهوم العدالة يضعنا أمام قصّة هذا التّردّي في حقوق الكائن، حقوقه التي يعرفها هو منذ الأزل. تظلّ العدالة هي أمّ الإشكاليات في كوننا الحديث، لقد أتعب راولز عقله بحثا عن

حدّها الممكن، ولكنّني أعتقد أنّها تعمل وفق قوانين الترموديناميكا، إنّ تحقّقها يجعل لا معنى لما بعدها، أي نهاية تاريخ العدالة.

الظلم في العالم المعاصر بات مُمأسسا أكثر، بل لم تعد وضعية القانون الدولي نفسها كافية لتحقيق الاستقرار. وباتت الحرب كما كانت هي وحدها الرهان لتحقيق توازن القوى، أي لم يعد السلم مطلبا أخلاقيا يصار إليه بالتوافقات السلمية بل بات قضية فيزيائية تستند إلى مبدأ توازن القوى. وفي هذا الإطار لم يعد القانون الدولي نفسه كافيا لتحقيق العدالة الدولية، ذلك لأنّ القوى العظمى لا زالت تمارس سياسة التمييز خلافا لميثاق الأمم المتحدة نفسها. وقد ساد ضرب من التأويل الإمبريالي لقانون تكتنفه الثغرات الوظيفية التي يصار إلى استعمالها لأغراض التدخل وانتهاك السيادات. إنّ انهيار مفهوم السيادة – عالم بلا سيادات كما يذهب برتراند بادي– التفاف على ميثاق الأمم المتحدة الذي يكرس الحق في المساواة أمام القانون، لكن أين هو القانون؟ إنه خارج التنفيذ بقوة الحضور السياسي الذي يجعل السياسة في نهاية المطاف حاكمة على القانون، وبالتالي اهتزاز مفهوم العدالة الدولية الذي ينعكس على المجتمعات بالقهر والحصار والتجويع والحروب. في نظر "رولان وايل" أول نائب لرئيس التجمع العالمي للحقوقيين

الديمقراطيين، وجب إخراج الميثاق الأممي من الخزينة، لكن في نظري لن يخرج أبدا، مادام القانون الدولي يتيح من خلال ثغراته والتباساته مجالا للتأويل والاستعمال، هذا ما يجعل قضية العدالة ملحّة في عصرنا أكثر من كل العصور على الرغم من التقدم الحضاري والنمو السياسي لعصرنا.

هل العدل قيمة؟

أنطلق من أنّه لا يوجد نصّ أصلي في الفلسفة، ففي كل مرحلة من مراحل تاريخ الأفكار كانت هناك آراء تتناظر مع أشباهها في حقب أخرى مع اختلاف السياقات والأنساق. ومن هنا مرارا أكّدنا أنّ حكاية التجدد هي في الأنساق التي تحمل الأفكار ذاتها لكن وفق توزيع مختلف يمنحها معاني أكثر جدّة وكثافة. وعليه، فإنّني مصرّ على أنّ كل ممارسة ميتا ـ فيزيكية هي في حدّ ذاتها ممارسة ميتا ـ ميتافيزيكية. وأريد من خلال هذا الأمر، أن أقرأ الأفكار في سائر الأنساق وأبحث عن تناظرها العميق وكيف أنّ لا شيء لم يمرّ على العقل في تجاربه التاريخية مما يؤكّد عندي فكرة أنّ العدالة كفكرة تمّ التفكير فيها بالمستوى الذي تبحث فيه اليوم ولكن أثر التّاريخ على الأفكار هو في نهاية المطاف أثر ميلاد البنى والأنساق المختلفة التي يستدعيها كل عصر بحسب متطلبات

النموذج المعرفي المهيمن على لحقبة من الحقب. أي أنّ العدالة التي ظلّت من المفكّر فيه، ككل القيم والأفكار الأخرى لا يتجدّد فيها سوى النسق الحامل لها في سياق ما. وهذا سيفيدنا في تفسير الحالات التي يكون فيها الفكر سابقا لزمانه، أي لم يولد بعد النسق المعرفي الذي يمكن أن يحمله. هذا سيبعدنا من خطر المفارقة التّاريخية ونحن نعالج جانبا من تاريخ القيم، لأنّ مفهوم النسق/الحامل الذي نستعمله هنا يعفينا من تاريخانية القيمة والمفهوم، أي يضعنا أمام التفاعل البنيوي للنسق، فيكون للتاريخ هنا فقط دور المحدّد الزمني لتحوّل البنى والأنساق.

عند التّأمّل في النصوص التي تعتبر أصلية نقف على آراء يتيح لنا تاريخ الأفكار أن نعرف في أي سياق وفي أي إطار معرفي تسبح: تتفاعل الأفكار والقيم داخل بلازما تمنحها الرسوخ التّاريخي.

في محاورة أفلاطون لمينون حول الفضيلة نقف على زخم من التلقين البيداغوجي لمعنى الفضيلة، وهو ما يعكس رؤية متقدّمة على طريق فلسفة القيم. لقد لفتت انتباهي هذه المحاورة لأنّني كنت قد فكّرت مسبقا فيما أنوي الاستدلال عليه هنا. ولكن المحاورة عززت لدي هذا الذي أشتغل عليه منذ سنوات. أقول هذا

لأنّني أدرك أنهّ قد يوجد قارئ يمكن أن يستنبط من هذا النّص فهما آخر قد يكون نقيضا لما أتحدث عنه الآن، هذا ما يعني أنّ فعل القراءة أو بالأحرى التّناص يضعنا أمام دينامية أخرى أساسية تتعلّق بمفهوم التّلقّي، أي أنّ عملية إنتاج المفاهيم ، وهو وظيفة الفلسفة، تقوم على ضرب من التّناص(intertextualité) وتجعل القارئ طرفا في تحقق معنى المعنى. وهذا الذي حدث وأنا أطالع محاورة أفلاطون لمينون[٤]. في هذا النص الذي ينتمي إلى الحقبة ما بعد السقراطية، نتعرّف على الفضيلة باعتبارها علما، ولأنّها علم فلا بدّ أن تكون قابلة للتعلم. في النهاية، للفضيلة صلة بالبعد التربوي. لكن قبل ذلك سعى أفلاطون بقوة إلى إقناع مينون بأنّ لا جدوى من الحديث عن فضائل كثيرة بل الأولى أن يجري الحديث عن فضيلة واحدة. وهذه في نظري هي اللحظة القصوى والأساسية في هذه المحاورة. كان أفلاطون في الحقيقة لا يبرهن على معنى الفضيلة بل يبحث عن الفضيلة خارج تجلّياتها. نستطيع القول أنّ أفلاطون كان ممن يؤمن باتحاد الصفات، ولكن وحدة الصفات إن صحّ هذا التقريب غايتها ليس وضع الصفات في فضاء

(٤) ـ أفلاطون: في الفضيلة ، محاورة مينون، تـ د. عزة قرني، الناشر دار قباء ، القاهرة، ٢٠٠١

من الإبهام بل الغاية منها توحيدها وصولا إلى جوهرها. وهكذا ربط بين الفضيلة والعدل. لقد اعتبر مينون أن الفضيلة هي إرادة فعل الخير والقدرة عليه، ولكن عند تعميق الحوار، صار به أفلاطون إلى وضع العدل في صلب كل فضيلة، حيث دعا مينون إلى عدم كسر الفضيلة وتعريفها بما هو جزء منها أي العدل مستندا إلى استدلال رياضي[٥]. ولا شكّ أنّ هذا سيحيلنا إلى أمر سبق وأشرت إليه في موردين:

المورد الأوّل في جواب فولتير على إشكالية وحدة الأخلاق حينما قال بأنّ الأخلاق واحدة مثل الهندسة، وهذا مما يعزّز الانطباع بأنّ عصر فولتير صار على منحى النزعة الإغريقية نفسها حدو النعل بالنعل، حيث اعتبرنا ذلك نابعا من الإحساس بهيمنة العقل الرياضي، لكن كلّ تلك الأحكام من شأنها أن تنهار لمجّرد ما ندخل في عين الاعتبار أنّ الهندسة ليست واحدة. فهذا قياس مرفوض، لأنّ الهندسة لم تبق أقليدية بل أصبحنا أمام هندسات لاأقليدية: هندسة ليوباتشوفسكي وريمان ، وعليه، فإنّ الحديث عن وحدة الأخلاق يتطلّب مقاربة أكثر لأنه لم يعد مسلّما لدى عدد

(٥) م ، ن ، ص ٩٩.

ممن قرؤوه على أساس تعددي، حيث هنا ينشط الفكر الجغرافي. نستطيع مع هردر(herder) أن نقف على شكل من الجيوـ أخلاق، وهي الرؤية التي تجرف كونية القيم ووحدتها. التعددية القيمية الجيوثقافية نفسها التي ستبرّر فكرة صدام الحضارات عند هنتنغتون باعتبار أنّ كل شعب له قيمه الخاصة، وبالتالي هناك خطوط صدع بين الحضارات.

حاول هيردر تعزيز المقولة الشهيرة لمونتسكيو في روح القوانين والقائلة بأن ثمة أكثر من عنصر يتحكم في الإنسان، الطقس والدين والقوانين وغيرها، سعى إلى القول بعدم جدوى تنزيل قيم مستنبتة في سياقات معيّنة وفي بيئات أخرى، أي عدم جدوى التناص والصيرورة إلى شكل من اللاّتناص ، باعتبار أنّ هذه القيم لها ميلاد وسياق خاصين، وبالتالي لا توجد سوى قيم جهوية، ومن هنا وقف هيردر موقفا سلبيا من فكر الصيرورة والتاريخ، فليس التاريخ هو العقلاني أو الواقعي ولكن العقل هو التّاريخي. وهكذا في نظر هيردر تبدو خطيئة فولتر حين سعى بكبرياء الغازي أن يهيمن على محيط الشعوب والأزمنة والأمكنة، وهكذا سعى هيردر إلى خرق القاعدة الإمبريالية وتحرير مبدأ الهوية ومنح كل أمة حقها في الاختلاف القيمي، بتعبير ألان

فينكيلكروت في هزيمة الفكر فإنه منذ أفلاطون حتى فولتير كانت التعددية أمام محكمة القيم، بينما مع هيردر باتت القيم العالمية أمام محكمة التعدّدية.

أي مصير للعدالة إذا هي كانت القيمة المركزية أو حتى جزء من الفضيلة على مذهب أفلاطون إذا كان قدر السياق والبيئة والإقليم سيكون له دخل في تحديد المعنى الخاص للعدالة، فهل يا ترى سنكون أمام عدالة جهوية أو بتعبير أوضح: هل من الممكن بعد كلّ هذا أن نتحدّث عن عدالة كونية؟

قبل سنوات اهتزّ العالم أمام مقالة لهينتنغتون تقوم على ضرب من أقلمة القيم تماما كما ذهب هردر، ولكن سيكون للأمر خطورة بالغة لأنّه جاء في سياق التأسيس لقيم سياسية جديدة كانت تلحّ في إعادة نظم العالم على أساس نموذج معرفي مختلف. هنا يتذكّر العالم بأنّ لا شيء بات كونيّا، حتى القيم الغربية باتت شأنا إقليميا وهو ما جعل فكرة الديمقراطية التي تمثل أساس الليبرالية السياسية التي تبنّاها فوكوياما ولكنها أيضا ستكون أرضية صلبة لراولز أمرا جيو_قيميا.

المورد الثاني هو الرّد على استشكال طه عبد الرحمن على ترتيب مقاصد الشريعة، حيث اعتبر أنّه ليس من المنطقي أن يكون

حفظ الدّين جزء من المقاصد الخمسة، لأنّ هذه الأخيرة كلها أجزاء في أمر كلّي هو حفظ الدين. وهنا سنجدنا أمام الإشكالية نفسها لعلاقة الكلّي بالجزئي التي ترتكز هنا كما في محاورة مينون على شكل من المنطق والهندسة قديم، غير أنّنا إذا أخذنا بعين الاعتبار وجود منطقيات وهندسات متعددة فسيتراجع هذا النوع من الأحكام، هذا ناهيك أنّ علاقة الكل بالجزء في مثل هذه القضايا هي أعمق وأكثر ديناميكية مما يمكن أن تبثّ فيها الرياضيات والمنطق الكلاسيكيين.

سنراهن على هذا الربط ولكننا سنقيم عليه بناء مختلفا. لنتذكّر أنّ لا فضيلة يمكنها أن تقع خارج إطار العدل، فهذا أساس فكرة العدالة في البناء النظري الذي سنقيمه هنا. وبهذا نعتبر بأثر رجعي أنّ موقف مينون صحيح، كما أنّ موقف أفلاطون صحيح بخصوص قيد العدالة في كل فضيلة عند مينون ، ووحدة الفضيلة عند أفلاطون، خلاف الأسس المنطقية الكلاسيكية للاستقراء.

لنتذكّر أيضا أنّ المدرسة العدلية(الإمامية والمعتزلة) في الإسلام تؤمن بتوحيد الصفات، وهي إذ وقفت هذا الموقف كانت مدفوعة بقوة منطق الأشياء، ذلك لأن القول باستقلال الصفات في نهاية المطاف قد يخرم العدل كأصل في منظومة الإلهيات. وفي

مجال الإلهيات طبعا لا تتصور العدلية أنّ الله عالم بعلم ليس هو قدرته ولا هو رحمته ولا هو جلاله وجماله، بل هو عالم من حيث هو قدير، رازق من حيث هو جليل، وهكذا. ولكن صفة الصفات التي بها توزن كل الصفات هي العدل. ليس فقط لأن كل صفة تتميز بأنها عادلة بل لأنه لا يصار إلى أن يكون هو جميل من حيث هو جليل إلاّ إذا كان العدل هو غاية هذه الصفات وحقيقتها. لذا ففي عالم الوحدة تندك الأضداد لأنّ قوامها العدل.

وليس العدل هنا مجرد قيد كما يفهم من جواب مينون في محاورة أفلاطون ، بل تتيح لنا فكرة الهولوغرام إمكانية دفع الاستشكال الأفلاطوني على مينون حول العدل كجزء من الفضيلة وليس كلها، إنّ العدل مقوم لكل قيمة، وحقيقة في كل قيمة، وهو كل القيم ومعيارها. ومن هذا المنطلق أؤكّد هنا على أنّ العدل ليس قيمة وما ينبغي له أن يكون قيمة بل هو معيار القيم الذي به تتقوم منظومتها. كل شيء يوزن بميزان العدل، ولا يصار إلى وصفه بالقيمة إلاّ من باب هولوغرام القيم، أي العدل كقيمة ولكنه كلّ القيم.

الفكرة التي سأدافع عنها هنا هي أنّ العدل ليس قيمة جزئية بل هو معيار القيم، بمعنى أدق هو المحدّد الأسمى لكل شيء. فما من

قول أو حقيقة إلاّ وتستند إلى قضاء، وكل قضاء وقضية هي مشروطة بالعدل أو عدمه. إذا أخذنا العدل كقيمة وأخذنا بعين الاعتبار جملة الإشكاليات التي تواجه مفهوم القيمة فسنقع في تحدّي كبير. إن تاريخ العدالة حتى الآن لا يعطينا فكرة عن الصورة الواقعية لكنه يعطينا تكثيفا مثاليا عن قيمة العدالة. وإذا أخذنا بوجهة النظر التي يسندها البعض إلى ما استوحي من كلام روح القوانين، أي القيمة المتغيرة، القيمة كحدث، كنا أمام تاريخ متغير لقيمة العدالة وليس لإجرائيتها. والحقيقة هي أنّنا نرى أنّ هذه الرؤية التاريخانية للعدالة قاصرة عن حسم النظر في حقيقة العدالة ومصائرها، لأنها لا تنطلق من الفكرة الأثيرة أو النسق الذي نسعى لتطويره: النسق الهولوغرامي للقيم، تجنّبا للإغراق في تاريخانية القيم التي قد يكون لها قدرة على رصد إجراءات المنظومات القيمية في تمظهراتها العملية ولكنها عاجزة عن الحسم في جوهر القيم. فالتاريخانية قوامها النظر في أشكال من القيم المنقرضة والقيم الجديدة المتولّدة دون تعزيز البعد المعياري للقيم. فإذا ما اعتبرنا العدالة معيارا للقيم فهذا معناه أننا تجاوزنا تاريخانية العدالة باعتبار أن تحقيق العدالة هو في حدّ ذاته نهاية التاريخ. ومن هنا سنقف عند ضرورة وجود الضامن، كما في حديث الإمام الرضا:"

وأنا من شروطها"، أي أنّ القيمة لكي تتحرر من شروط التاريخ وجب التحصن بشروط سوبرا_تاريخية : دور الإمام العادل. فحركة الإمام هنا هي ضامن تاريخي لقيم يكون شرط تحققها أن تكون متعالية. إن الأساس الهولوغرامي للقيم يعزز وحدتها، وهذا يتطلب وجود مركز أو قيمة القيم التي يصار إليها في نظم القيم وتفاعلها الخلاّق، هنا فيزياء التمركز الأخلاقي، فلا بدّ من مركز ظاهر أو باطن، فحتى في مقام المثل والممثول يوجد مركز يسند المماثلة، الحقيقة التي عزّزتها الأساطير كما يعززها العلم.

لا يمكن تصور أي قيمة من القيم من دون العدالة، لأن أي قيمة لا يتحقق معها شرط العدالة فهي لا تنتمي للطبيعة الهولغرامية لوحدة القيم.

توحيد القيم وفق رؤيتنا للمحدد الأسمى لها: العدل، يمنح لنظرتنا الهولغرامية للقيم دورا خلاّقا، حيث إنّ رسوخ قيمة واحدة يكفي لكي تكشف وتستدعي في أطوار تاريخية ما سائر القيم التي تكمن حقيقتها في كل القيم. إنّنا سنكتشف في الممارسة البيداغوجية للأئمة وفي مثال الإمام الرضا كما في خطبته الشهيرة حول التوحيد بأنّه يعزز الرؤية الهولغرامية للقيم، حيث الانطلاق من القيمة المتعارف عليها يكفي في تعزيز الأساس الذي قد يستدعي

سائر القيم الأخرى. فلا مجال للاستهانة بالقيم لأنّ لا تجزيء في القيم، فتعزيز إحداها يهتف بالأخرى في مقام تراكم الفعل القيمي ورسوخه في الزمان. فالفعل الخلقي يبدأ من التصدق بشق تمرة ويصل إلى منتهى الإحسان[٦].

هناك أهمية تربوية بالغة الأثر لهذا المنظور الهولوغرامي للقيم، يضوّي على سرّ من أسرار تواتر البعثات والرسالات ويعطي فكرة عن كمال الدين وختم النبوّة، بما يضفي قيمة حيوية على أصول الدين. سأشرح ذلك بالقدر الممكن، وهي الرؤية التي ستتطلّب تنمية متواصلة. تقوم الرؤية الهولوغرامية هنا على ذلك الوصل الذي نقيمه بين التكويني والشريعي، فالأمور كما تحدّدت عند علي بن أبي طالب تناظرية، وليس الخلاف الممكن دائما إلاّ في الوظيفة: "الأمور أشباه". ووجه الشبه هنا هو أنّ الهولوغرامية ثورة في حقول علمية عديدة وتمثل فتحا بالغ الدهشة في مجال

(٦) نساير المنطق التقليدي في نظرته التفاضلية فنتحدث عن التصدق بشق تمرة على أنه الحد الأدنى بينما قد يصبح في سياق ما هو منتهى الإحسان، حيث يمكن أن يتحقق به الإيثار أيضا، ومن هنا قول الإمام علي: لا تحتقر عمل خير. . . ، ذلك لأنه ومن خلال منظورنا الهولغرامي للقيم ليس كل الخير وحده يستخرج من أقل الخير بل كل الشر قد يستخرج من بعضه. .

البيولوجيا كما في مجال تقنية الصورة. إنّ علاقتي بالرؤية الهولوغرامية نابعة من ثورتي المبكرة على الأرسطية و الديكارتية حتى في مجال الرياضيات والفيزياء، ذلك لأننا أكدنا مرارا على أن الكوجيطو لم يتأسس على فراغ، بل على الجزء الذي أخفاه ديكارت، أي مبدأ التناقض، لأنّ كل أجزاء منظومة المسبقات تمكن من إعادة إنتاج الكل، ومن هنا أمكن الارتكاز على أصل التناقض في إعادة استقراء سائر الأصول الأخرى، فتنتفي بديهيتها لأنها تشكل المعمار الكلي للمعرفة.

لقد اعتقدت دائما بالعلاقة الحيوية بين الكل وأجزائه. هذه العلاقة الدينامية التي تتعالى على المقارنات الرياضية الكلاسيكية، فهي علاقة حيوية أقرب إلى منطق البيولوجيا حيث سنكتشف أنّ أصغر وحدة في تكوين الجسد هي الخلية تنطوي على مقومات الكلّ. وعلى أساس أنّ الكل يكمن في الجزء الذي يحتويه الكل، قامت بيولوجيا الاستنساخ حيث تتيح هذه النظرة الهولوغرامية للخلية إمكانية إعادة بناء جسد انطلاقا من خلية جسدية. ولكن هذه الرؤية قبل أن تتأكد عندي من خلال التطور المذهل لميكانيكا الكم، وكذلك من خلال تحيين ادغار موران لحيوية الهولوغرام في مجال التوليد المعرفي، فلقد بدأ تفكيري في أهمية الرؤية

الهولوغرامية للأشياء بناء على نتائج نظرية كانتور في المجموعات، ذلك لأنّني اعتبرتها أفضل طريقة لدحض المنظور الكلاسيكي للعلاقات. فنظرية المجموعات تعزّز هذه الرؤية الهولوغرامية للأشياء وهي أصل في توليد الكلمات والأشياء لأنه من الممكن تطبيقها على اللغة، بل يمكن أن تفيد كثيرا في تعزيز النظرية التوليدية الكونية لتشومسكي بأقل كلفة من البرهنة، فالإبداع ينطلق من الوحدة الصغرى للأشياء التي تنطوي على كل الحقيقة[٧].

وسوف أجعل من هذه النظرة الهولوغرامية للمعرفة أساسا لوضع تفسير منطقي للاستقراء نفسه، الذي عزّ على المناطقة إيجاد تفسير رياضي منطقي له. قبل فترة اعتبرت أنّ مسألة الاستقراء مرتبطة بطريقة اشتغال الدّماغ البشري، ثم في مرحلة ما ربطته بفلسفة الوجود واعتبرت أنّ حلّ معضلة الاستقراء هو فلسفي وليس منطقيا[٨]، ولكنّني اليوم أعتبر حل معضلة الاستقراء هي فيزيائية وتحديدا هو حلّ هولوغرامي. فالكلّ الذي عزّ علينا إدراك

(٧) لقد اعتمدت على هذه الرؤية نفسها لتقويم وجهة نظر طه عبد الرحمن لفكرة المقاصد، انظر كاتبنا: المعرفة والاعتقاد. .

(٨) ذكرت ذلك في معرض الرّد على عرب حرب في محاولته في المنطق التحويلي، انظر كتابنا: الإسلام والحداثة، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٣

علاقته الحقيقية بالجزء سيخضع لفهم بعيد عن الرياضيات الكلاسيكية وعن فيزياء نيوتن، بل سنجه كامنا في الجزء نفسه. الهولوغرام هنا ليس قضية صورة فيزيائية ثلاثية الأبعاد من شأنها أن تجعل للصورة تضاريس توحي بها لشعور المتلقّي، بل الهولوغرام هنا مبدأ قابل للتعميم في حقول أخرى كالبيولوجيا والسوسيولوجيا والانتربولوجيا، مبدأ ينهض على تعقيد الظواهر والتنظيم، وهو الفكرة التي تعزّز أيضا المنظور العبر_مناهجي بوصفه أيضا وبتعبير باسراب يرتكز على حقيقة تعقيد الواقع. تعميم مبدأ الهولوغرام موقف أثير له أنصاره أيضا، لنتحدّث عن إدغار موران، هنا الهولوغرام يساعد على استعادة الكل من خلال الجزء، اذ كل نقطة من الهولوغرام تشمل الموضوع برمته[٩].

يضعنا هذا المنظور الهولوغرامي للقيم أمام ما سأسميه بالتمركز التناوبي للقيم، حيث في كل عصر أو إقليم تبرز أسباب نزول موضوعية تتعلق بشروط سوسيو _ثقافية أو جيو_ثقفية تؤدّي إلى بروز قيمة محورية تهيمن أو لنقل تحكم سائر القيم الأخرى، بينما يعمل العصر على حجب قيم أخرى، فلا يوجد عصر من

(٩) ادغار موران: المنهج، تـ: د. يوسف تيبس، ص ١٠٨، ط ١، أفريقيا الشرق ٢٠١٣

العصور خلو من قيمة من القيم تكون هي النواة التي يستعاد منها كمال القيم. وفي مثل هذه الأحوال يحدث أن تستدعي القيمة البارزة سائر القيم فتصبح تلك القيمة هي القيمة المركزية، بينما سائر القيم المستدعاة تمثل جزء من منظومة قيمية تدور حول تلك القيمة المحورية. وبما أنّ كل قيمة قابلة أن تلعب هذا الدور في تاريخ وجغرافيا القيم، فإن مجرد تنوع القيم المركزية يعطي وضعا خاصا لمنظومة القيم تلك، وهو ما يتراءى للناظر ضربا من الخصوصية، يحدث هذا في الأقاليم المختلفة وكذا في العصور المختلفة. يظل السؤال القائم هنا: كيف يتم استدعاء سائر القيم الضميرة من قبل القيمة المحورية العليا في الإقليم أو العصر المعيّن؟ لا طريق لفهم ذلك إلاّ عبر المنظور الهولوغرامي للقيم.

الإطار الذي وجب أن نبحث فيه فكرة العدالة

قلنا أنّ تاريخ العدل لا زال غير منجز لأنّ الصناعة التاريخية برمّتها هي صناعة أيديولوجية قاصرة عن مدّ العلم بالصورة الحقيقية للتحوّلات التي شهدتها فكرة العدالة. ومن هنا تتميّز وجهة نظرنا هنا بإعطاء أهمية للمقاربة الأنتربولوجية التي تجعل التأويل دائما ممكنا وتعزز نتائجها من خلال تعاليم ونصوص وجدت في كل الحقب التاريخية، بعيدا عن أي تهويل تاريخاني، حيث أنّه لا

يمكن أن تقوم تاريخانية من دون تاريخ محقّق. وهذا ما يمكن أن نلاحظه من كتاب "مختصر تاريخ العدالة" لديفيد جونستون(David Johnston). والذي غطّى المساحة الممتدة من تاريخ العدالة من كيلكامش حتى راولز ولكنه قفز على قرون من تاريخ العدالة في الفكر والتاريخ الإسلاميين، في الوقت الذي تعاطى مع التعاليم التوراتية في العدالة. لا شيء يبرر موقف المؤرّخ، حيث أنّ التجربة الإسلامية عرفت تراثا ضخما من التعاليم والنظم والممارسات ومواقف العدالة ومقاومة الظلم ومواقف الاحتجاج، الحضارة التي شهدت بيانات كثيرة من أجل العدل بدء من النّص التأسيسي(القرآن والسنة النبوية) وانتهاء بتجارب وبيانات: حلف الفضول، ميثاق أهل المدينة، عهد الإمام علي لمالك الاشتر، رسالة الحقوق . . .

على هذا الأساس لا نبالي أن نقرأ فكرة الحداثة في سياق معكوس، أي تحقيقا لشكل من السّفر في الزمن القيمي، تاريخ العدالة من راولز إلى الإمام الرضا مرورا بأفلاطون، فلا قيمة للكرونولوجيا في تحديد قيمة العدالة هنا.

استبدال باريغمي قوامه تجديد القول في الكوجيتو

تقوم وجهة نظرنا في مجال المعرفة والقيم على المنظور

الأنتربولوجي بعيدا عن سلطة الأيديولوجيا التّاريخانية من حيث تبدوا في هذه المرحلة من تاريخ الأفكار والقيم أكثر تضليلا، لأنّها تؤمّن قفزة مغالطة من تأريخ غير مكتمل إلى أحكام ناجزة. ومن هنا تكون المراهنة أيضا في أن نمنح التفكير في العدالة إطارا خارج سلطة الكوجيتو، حيث إنّنا ننطلق فلسفيّا من مفهوم نقيض تماما، أسميه باليقين المنهجي: من المستيقن الجزئي إلى الأيقن الكلّي المضمّن هولوغراميا في الجزئي، حيث القفزة الاستقرائية لا يمكن إلاّ أن تكون حدسا والاكتشاف الاستنباطي يكون برهانيّا. القيمة التي يرخي بظلالها هذا المفهوم على المعرفة والقيم لا حدود لها. فهو يحرّر العقل النظري والعملي من سلطة الكوجيتو وثنائياته القاتلة. تنطلق فكرتنا عن اليقين المنهجي من الاعتبارات التالية:

- كونه يقين منهجي لا يعني أنه يقين ساذج
- كونه منهجي فهو يقوم على تعريف المجهول انطلاقا من معلوم
- لاستحالة قيام اليقين على نقيضه: الشّك
- لإخفاء ديكارت مبدأ التناقض في مبرهنة الكوجيتو
- لأنّ اليقين وحده ينتج اليقين، لليقين نواة، وهذا يعزّز مبدأ

السّنخية

ـ لأنّ اليقين المنهجي هو الحدّ الأدنى من مراتب اليقين ولكنه يؤدّي إلى مراتب عليا. .

لم يتحرر ديكارت من أرسطو، حيث سلطة علم الكلام الكنسي استمرت ، وهو المأزق الذي أوقعتهم فيه الرشدية اللاتينية والذي سيستمر إلى اكتشاف أوربا الأفلاطونية وليس الأرسطية، ارازموس صاحب مديح الحماقة نكتشف كم أن تاريخ الأفكار في أوربا تنتابه الكثير من أعراض الزيف، وبأنّ أرسطو لم يكن قد احتوى ميلاد عصر النهضة الأوربية[١٠].

إنّ أعمل ديكارت تحقيق القول في القيم التي أنزلها منزلة الفرع في خطاب المنهج، فالقيم والأخلاق هي فروع لشجرة جذورها الحكمة والرياضيات، وهو لهذا السبب فضّل السكوت عن القيم أو لنقل استثناءها من شكّه المنهجي، بل سلّم بها مؤقّتا. في هذا التسليم لم يكن يستثني الشك في القيم لأسباب تتعلّق بانتمائه لعصره والسياق الحاد الذي مثّلت فيه الرقابة الكنسية سلطة بالغة مع احتمال ذلك، بل لأنّ ديكارت وقع ضحية ثنائيات قاتلة

(10)ELOGE DE LA FOLIE par ERASME (1466? - 1536) Traduction par Pierre de NOLHAC (1859 - 1936) Editions Garnier-Flammarion, Paris 1964, 94 pages.
Première édition : Paris, Strasbourg, Anvers, 1511.

وفصل تعسّفي في زمن استبدت به الرياضيات. وهكذا سيصبح بالإمكان واستنادا إلى هذا الإهمال أن يصار فيما بعد إلى التمييز لدى فلاسفة لاحقين بين العدالة والحق، بين الأخلاق والعلم. هذا مع أنّ النزعة الديكارتية عرفت انحرافا من قبل متمثّليها المتأخرين حينما اعتقدوا أنّ الكوجيتو الديكارتي يشمل القيم والأخلاق، والواقع أنّ ديكارت جعل الكوجيتو محصورا في المعرفة النظرية فحسب. وهنا يبدو أنّ القيمة الأخلاقية يصعب تحقيقها بالكوجيتو حتى لو تمت محاولة جريانه عليها، لأنّ القيمة الأخلاقية فضلا عن القيمة المعرفية نفسها لا يمكن أن ينتجها الشّك، فلئن كان ديكارت أخفى يقينه في الكوجيتو، فإنّ هذه الحيلة لا يمكن تكرارها في مجال القيم لسبب رئيسي هو استحالة الوصول حتى بحيلة الإخفاء تلك لأنّ القيمة تقتضي تمثّلا عمليا. ومقتضى التمثّل هو اليقين بالقيمة، أو اليقين المنهجي القائم على التسليم المنهجي بها، ومن هنا فالقيمة لا تكشف عن قيمتها إلاّ بتمثّل يقوم على شكل من أشكال اليقين. وهنا يلعب الحدس دورا بارزا. وحتى لو جارينا ديكارت في شكّه المنهجي، فإنّنا نقرّر هنا أنّ الغاية مختلفة فيما بين الشّك في النّظر والشك في العمل، فإذا افترضنا جدلا أنّ الشّك المنهجي أساس منتج في النّظر فإنّ ما أسميه اليقين المنهجي

أساس منتج في العمل. ولا يخفى أنّ القيمة عند الشّك لا تنتج شيئا فلا بدّ أن يصار إلى اليقين بها لأنّه شرط تمثّلها، ولأنّ اختبار القيمة لا يعقل دون تمثّلها لأنّ نتائجها تفرض تمثّلها على أساس من اليقين. فالقيمة المشكوك فيها لا يمكن تمثلها فبالأحرى أن تنتج ثمارها العملية.

وهذا النقد الذي نقدمه هنا سيكون له دور أساسي في بناء القيم على الحدس، بما في ذلك العدالة حيث تطوّح الفكر الفلسفي قديما وحديثا في إيجاد مرجعية لها، هل نعيدها إلى العقل أم إلى مجرد إجراءات بلغت مع راولز حدّ تأكيده على مبدئية حاجز الجهل. إننا ندفع ضريبة هذا الإهمال الديكارتي والنكوص بالأمر الأخلاقي إلى مراتب الإهمال، بينما عادت السياسة لتفرض زخمها وبالتالي إلى إعادة إحياء القول الفلسفي في العدالة، مما اضطر البعض لتمييزه عن أصله الفلسفي والأخلاقي وبحثه كإجراء. لم يخفف من هذه اللحظة الديكارتية جملة الثورات الفلسفية بما في ذلك الديكارتية. لقد أجّل ديكارت الحديث عن القيم بالصرامة التي أظهر فيها نزعته العارمة إلى الشّك والاقتصاد في العلم كما في الكوجيطو، وسوف تتولى أجيال أخرى تحيين النظر في القيم تحت صدمة العدالة التي يطرحها النقاش العمومي في السياسة.

المسار الذي أتبعته فكرة العدالة من العهد ما قبل السقراطي إلى ما بعده وإلى العصر الحديث كان ملتويّا، بحيث يمكن القول أنه تاريخ مستويات مختلفة من حلّ واحد: الفصل أو الوصل بين العدالة والأخلاق. فأمّا السوفسطائي فقد كان سبّاقا لتأكيد نزعة براغماتية ونسبية للعدالة قبل ظهور نفعية آدام سميث، ذلك لأنّ العدالة هي تمكين الأقوى مما يستحقه وعدم التسوية بينه وبين الضعيف. المساواة ليست في شيء من العدالة. القضية التي تقوم على الاختلاف الطبيعي. وهو الاختلاف الذي لا ينكره أحد من أرسطو إلى كانط إلى راولز نفسه. الخلاف حول وضع الحق الطبيعي في أساس تعريف العدالة أدى إلى جدل مستمر، وهو ما يعزز نسبية العدالة وباعتبارها فكرة تاريخية ناشئة من منظومة الشرائع والقوانين.

مآلات فكرة العدالة

ـ خضع القول الفلسفي للعدالة لأشكال مختلفة من التّناص، حيث شكل سقراط محور هذا الجدل الذي أوقف هدير السوفسطائية التي عادت في العصر الحديث مع الرأسمالية المتوحشة، حيث نؤكّد هنا أنّ لكل عصر نصيب كامل من السوفسطائفية، أو لنقل أنّ المغالطة لم تعد موضوعا للعقل النظري

بل باتت أيضا إشكالية للعقل العملي. وهكذا كان كلّ من أفلاطون وأرسطو ثمرة للموقف الأخلاقي السقراطي من فكرة العدالة، حيث باتت هذه الأخيرة في نظرهم قيمة ترتبط بالفضيلة. كذلك سار ركب العصور التي تلت وصولا إلى السكولاستيكي حتى النهضة، كله مدين للحظة السقراطية كما طورها أفلاطون وأرسطو لنصل إلى اللّحظات الحديثة التي اكتنفتها بعض المواقف ما قبل السقراطية، مذهب اللّذة، ولكن تبقى اللحظة الكانطية هي من فرض تحولا باريغميا إلى حد ما لكنه تحرر منقوص لازال جزء منه مدينا بالولاء للباراديغم القديم ، ثم مع راولز الذي استقطب الجيل المعاصر اليوم حول فكرة العدالة الذي أثار نقاشا واسعا. تبقى اللحظة الإسلامية منعطفا في هذا التّاريخ لأنّها راكمت شكلا من التنظير حول العدالة والفكر السياسي احتوى فضلا عما كان من صلب المرجعية الإسلامية الخاصة تفاعلا خلاّقا مع الإرثين: اليوناني والفارسي.

استند راولز إلى فكرة العقد الاجتماعي في تسويغ نظريته الجديدة التي قام بتعديلها من خلال عملين رئيسيين: نظرية العدالة والعدالة كإنصاف. العقد في منظور راولز أمر محسوم لا بدّ منه، وهو ليس أساسا لقيام مبادئ العدالة بقدر ما هو اختبار لها. العقد هنا

يأخذ معنى توافقيا، لذا فإن راولز لم يكن معنيّا بالنقاش في جوهر العدالة بقدر ما كان مهتما بالحديث عن إجرائيتها منصبا جهده على البعد الاجتماعي والمؤسسي للعدالة. وهكذا فالمنطلق هو في الأصل التوافقي لجماعة من العقلاء، فرض عليه شرط حاجز الجهل الذي يعني وضع مسبقاتهم الفلسفية بين قوسين لكي يضمنوا حيادية الإجماع. هذه الإجرائية التي تؤمن بتكافؤ الفرص والتساوي في الوضعية الأصلية. وبما أنّ الإطار الذي ينطلق منه راولز هو المجتمع الليبرالي فهو يعطي الحق في الفوارق شريطة أنّ يستفيد الضعفاء من النشاط الذي يقوم به الضعفاء.

راوولز أو العدالة كإنصاف

إنّ النقاش حول العدالة هنا يستند إلى النزعة التفاؤلية والبراجماتية ما لا يزال يتقيّد بمعيقات نقد المؤسسة المدعومة من قبل الأغلبية، ما يجعل الحلول المقترحة عادة مشوبة بالحذر والترقيعية. تتيح البراجماتية لراولز أن يتحرر من النظرية ويجعل منها إلى حدّ ما بقليل من الوفاء لها مجرد وسيلة كما رآها قبل ذلك وليام جيمس، للخروج برؤية مختلفة عن العدالة تحمل شيئا من التفاؤلية البراجماتية التي تنزع بها نحو المثال. ولكن يبقى الفضل لجون راولز الذي أحيى النقاش في العدالة بشكل منهجي وجاد من

خلال كتابه الشهير الموسوم بـ"نظرية العدالة" والذي سيردفه بعد سنوات طويلة بكتابه المدة:" العدالة كإنصاف". وهي محاولة لإحياء أفكار سابقة عن العدالة يؤكّد راولز في " نظرية في العدالة" أنّه مدين فيها إلى كانط. فالأفكار الكلاسيكية في نظره مهمّة ومعروفة وأنّ مهمّته تتجلّى هنا في تنظيمها وتبسيطها قصد تداولها على مستوى المجتمع. استطاع راولز أن يزحزح الجمود الذي وسم النقاش حول العدالة الذي كاد يختفي تحت قهر المؤسسات. تناهض نظرية العدالة عند راولز الفكر النفعي وذلك باجتراح شكل من الديمقراطية الاجتماعية. يبني راوولز على فكرة العقد الاجتماعي وحالة الطبيعة عند توماس هوبز. ويؤسس فكرة التعاقد على الوضعية الأصيلة، بناء على ما أسماه بحجاب الجهل الذي يسم حالة المتعاقدين الذين يجهلون خصائصهم الشخصية وأهدافهم لكنهم يعرفون مصالح العامة. أي أنّ الشخص لا يعلم إلاّ أنه إنسان، دون سائر الخصوصيات الأخرى. فيكون التعاقد على العدل خلف حجاب الجهل هذا مما يجعل اختيارهم لمبادئ العدل لا إشكال فيه. إنّهم سيقدّمون بدائل وتصورات عن مبادئ العدل يفترض أن يوجد بينها ما يخدم أغراضا عنصرية أو تصنيفية ولكنّ لا بدّ من أن نسمع لكل هذه الأطاريح. ففي نهاية المطاف لن يوجد في سير

التفاوض من سيتحمّس أو يقبل بمبادئ عن العدالة تميل لمصلحة الأقوياء. وهنا يبدو أن راوولز ينفي حقيقة تفاوت المصالح والنزعات في المجتمع. وتبدو نظرية راولز في العدالة محاولة لتصحيح الليبرالية. أي تجاوز أزمة الليبرالية المتوحّشة إلى ضرب آخر من الليبرالية تراعي حقوق المجتمع. ويضع لقيام عدالة حقيقية ممكنة في المجتمع شرط التعاون من أجل ضمان رفاهية للجميع. وتتجلّى أهم مبادئ العدالة كإنصاف عند راولز في الحرية والمساواة لكلّ النّاس. وبما أنّ تحقيق الحرية للجميع تنتج عنه حتما حالة تفاوت اجتماعي فقد اقترح حلاّ لذلك بأن تكون هذه الحرية في صالح الأكثر حرمانا من ضحايا الليبرالية. وأن تقوم على تكافؤ الفرص. سوف يقبل راولز في "العدالة كإنصاف" بحتمية الفوارق الاجتماعية الناتجة عن مجال الحريات الواسع، لكن هذا يتم في ظل وضع ليبرالي قائم على نوع من تكافؤ الفرص. وبما أنّ التكافؤ في الحرية مقدّم على التكافؤ في الفرص فلا يمكن التضحية بمبدأ الحرية من أجل مبدأ تكافؤ الفرص. وتلعب المؤسسات دورا مهمّا في تحقيق العدالة كإنصاف والتي تقوم على نوع من الإجماع المستوعب لتعددية الآراء. فكرة رواولز عن العدالة هو البحث لها عن حلول من داخل ما هو متاح من داخل

مبادئ الليبرالية نفسها. إنها ليبرالية مثالية وإن خفف من مثاليتها في " العدالة كإنصاف: لما قبل بتعددية الثقافة وأهواء المجتمع وإمكانية قيام ديمقراطية تستجيب لإكراهات هذه الخصوصية، ليبرالية ما بعد الحداثة، تقطع مع التيار النفعي المؤسس لليبرالية المتوحّشة التي تتنكّر لمصالح الفئات المهمّشة وتقوم على تكريس الفوارق وضرب مبدأ تكافؤ الفرص. إنّ محاولة راولز إذن هي كيف نرسي العدالة دون أن نجهز على الحرّية. وسعى راولز لإنشاء نظرية عالمية عن للعدالة تستند مشروعيته على اعتبار حقوق الإنسان هي الحدّ الأدنى للتعامل بين الدّول. وهو ما جعله في نهاية المطاف ينزع نزعة المحافظين الجدد في تشريع التدخل ضدّ ما سمّاه الدّول المارقة[11].

أمارتيا صن: العدالة على أساس الاختيار الاجتماعي

في نظر أمارتيا صنّ لا ينبغي أن تقف نظرية العدالة عند راولز. ومع أنّه يعتبره لحظة فارقة في تطور القول الفلسفي حول العدالة فهو يسعى لمزيد من إنقاذ نظرية العدالة عند راولز. فهذه الأخيرة على أهمّيتها لا تبدو عملية وقادرة على التطبيق. لأنّ السؤال لا

(١١) د. عبد الرزاق الدواي:الفلسفة في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال الجديدة، عالم الفكر، عدد ٤١ ، ٢٠١٢ـ الكويت

يتوقف في نهاية المطاف عند وجود المؤسسات المنبثة عن المجتمع العادل بل في كيفية عمل هذه المؤسسات بالشكل الذي يجعلها تفي بمطابقة النظرية مع الواقع. إنها دعوة لإنزال فكرة العدالة من برجها المثالي إلى واقع عملي. ولذا ينتقد صن هذه النزعة الترانسندنتالية للعدالة عند راولز باعتباره مهتم فقط بتعريف المؤسسات العادلة. إنها في نظره محاولة للبحث عن المجتمع العادل انطلاقا من الجمع بين المؤسسات المثالية والسلوك المثالي المناسب. وفي نهاية المطاف ستجنح المؤسسات في غياب هذا السلوك المناسب إلى تحقيق مجتمع لا يمكن أن يكون عادلا تماما. إنّ تحقيق الشكل المطلوب من العدالة والإنصاف يكمن في تشخيص مظاهر الظلم. وهنا تكمن خطورة موضوع العدالة في نظر أمارتيا صن. فهي فكرة عظيمة حركت ولا زالت ستحرك الناس في المستقبل، ولكنه لا يتوقع لها أن تحلّ في الواقع بمجرد التدقيق المدروس. " فكل مسألة قرار قد تكون لفكرة العدالة بها صلة". ولكن هذا لا يمنع أيضا أن نصل إلى الحدّ المعقول منها بناء على ما نتوفّر عليه من أسس[١٢]. يبني أمارتيا صن فكرته عن العدالة على

(١٢) أمارتيا سن: فكرة العدالة، ص٥٥٩، تـ: مازن جندلي، ط ١، ٢٠١٠م، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت

أساس بديل عن العقد الاجتماعي. فهو يتبنى فكرة استلهمها من كوندورسي حول الخيال الاجتماعي. وهي البديل الممكن عن كل أشكال المقاربات الترنسدنتالية للعدالة التي انتهت إليها نظرية راولز، والقائمة على ما أسماه صن بالمؤسسية الترنسدنتالية. إنه التركيز على التبلورات الاجتماعية المختلفة وأخذها بعين الاعتبار عبر المقارنة التقييمية. يشكك صن في مسألة حقوق الإنسان ولا ينظر إليها بذات النظرة المثالية التي نظر بها إليها راولز. فهي في نظره ليست بيغ بن وسط لندن وإنما هي مجرد تصريحات حول ما ينبغي عمله[١٣].

إنها مجرد بيانات تشبه بيانات الأدبيات النفعية. فكلاهما يناضل في جبهة واحدة، جبهة المعتقدات والبيانات الأخلاقية. فهي إذن تصلح في تفعيل ورفد النقاش العام في مجال سنّ القوانين ومواجهة انتهاكات حقوق الإنسان. تنطلق فكرة صن من مبدأ العمل على تشخيص مواضع الظلم لوضع إجراءات مناسبة لتفاديها. وهو هنا يراعي خصائص البيئات والثقافات وهو يكفي لدفع فكرة إمكانية قيام نظرية عالمية للعدالة. ولكن هذا لا يمنع من أن تنطلق

(١٣) م ، ن ، ص ٥٠٢

تجارب ديمقراطية يتم التفكير فيها داخل تلك البيئات. لقد أدّى النقاش الطويل في موضوع الديمقراطية خلال السنوات القليلة الماضية إلى جعلها أكثر التباسا. وقد تواطأ عليها موقفان متطرّفان أحدهما يفرضها بالقوة والثاني يعارض ذلك. فالقاعدة التي يستند إليها الموقف المتطرّف هو أنّ الديمقراطية فكرة غربية بامتياز. وهذا ما يجعل أماتريا صن سيكون بلا شكّ قد اختار طريقا يتناقض مع فكرة نهاية التاريخ عند فوكوياما وفكرة صدام الحضارات عند هينتنغتون. فكلاهما تكاد تكرّس هذه النظرة التي يرفضها صن. فهو يستند إلى فكرة دي توكوفيل حيث ما جرى من ثورة ديمقراطية في الغرب هي تعبير عن ميل قديم ودائم ومتواصل في التاريخ. غير أنها أوسع من أن تكون الحكم بالانتخاب بل هي الحكم بالنّقاش. إن الديمقراطية المؤسسية تبدو جديدة كل الجدّة على العالم كله، لكن إن نحن اعتبرنا سماتها فلقد كان لها حضور في تاريخ الشرق الأوسط أيضا. وذلك في جواب عن سؤال طرحه: هل الشرق الأوسط استثناء؟ هنا صن وبطريقة غير مباشرة أعاد النقاش إلى مستوى خارج المقولات الكلاسيكية التي كرّسها المستشرق برنار لويس وشكّلت أرضية تاريخية لفكرة الصدام عند هينتنغتون الذي قدّم فكرة بالغة الغلو عن فرادة الديمقراطية الغربية. ففي تاريخ

المسلمين كما يقول أمارتيا صن توجد أمثلة وافرة عن النقاش العام والمشاركة السياسية من خلال الحوار. إنّ الديمقراطية وحدها غير كافية لبناء مجتمع عادل. فالأمر يتطلّب جهودا إضافية. وهذا هو ما يتكفّل به النقاش العمومي حول فرة العدالة اليوم. إنّ قيمة هذا النقد الحيوي لفكرة العدالة كما رأيناه عند راولز وأمارتيا صن هو بمثابة إحياء لقضية قديمة وراهنية ومستقبلية. وقد بات واضحا أنّ النقاش العام كما توسّع في بيان أهميته كل من هابرماس وراولز وصن سيفتح مجالا لاختبار كلّ أشكال العقلانيات التي تناولت فكرة العدالة. لكن واضح من كلّ ذلك أنّ العدالة التّامة لا توجد في ما تكشف عنه المؤسسة من ممكنات. فالنظرة الترنسندتالية التي اعتمدها راولز هي هروب من انسداد المؤسسة. غير أنّ تعثّر الإمكانات المؤسسية عن النهوض بمجتمع عادل على نحو التمام لا ينفي إمكانية بلوغ المجتمع العادل على نحو تام. غير أنّ النقاش حول العدالة سيضعنا على طريق سيؤدّي حتما إلى الكشف عن استحالة تحقيق عادلة حقيقية في إطار مجتمعاتنا المعاصرة. وبأنّ بيانات الحقوق والحريات ومؤسسات الديمقراطية ما هي في نهاية المطاف سوى وعد بالعدالة، في انتظار جواب نهائي عنها. وتلك هي العنصر الأهم المؤسس للتّفاؤلية السياسية.

مع هابرماس

النقاش المثمر الذي خاضه هابرماس مع مفهوم راولز للعدالة يصدر عن مرجعية فلسفية بلورها هبرماس على مبادئ وأسس مدرسة فرانكفورت والتي لم تبرح نظرته المائلة إلى السياسة الاجتماعية التي لا زالت العدالة كإنصاف في منظور راولز تتفادى الإيغال في دراستها، فراولز غير معني بتفسير بنية الظلم نفسه الناتج عن النمط الليبرالي ومؤسساته. وإذا كان النقاش الذي يلهم قيام مبادئ العدالة وعموم التعاقد الاجتماعي هو فعل نخبوي ومؤسسي فهو في المنظور التواصلي لهابرماس أمر مفتوح على مصراعيه لا يستثني أحدا.

بالنسبة إلى هابرماس فإنّ ثمة جملة من الملاحظات قد تفيد في نقد هذا التوجه الراولزي لفكرة العدالة، أحدها أنّ قضية الوضعية الأصلية في تحقيق التوافق هي عملية لا تقتصر على العقلاء بل يفترض أن تنفتح على عموم الفضاء العمومي، من ناحية ثانية فإنّه لا مجال لفرض إيحاء وتقييد للمتوافقين تحت طائلة حاجز الجهل، لأنّ عملية تبرير الأسس الفلسفية لجملة الآراء أمر ضروري ويغذّي النقاش. النقاش الذي خاضه هابرماس مع راولز يعكس نقاشا بين وجهة النظر الألمانية ووجهة النظر الأمريكية،

وربما كان هبرماس أكثر واقعية حينما سعى إلى توسيع دائرة الوضعية الأصلية وإشراك القدر الأوسع من المعنيين بالنقاش العمومي والواقعي[١٤].

مع بول ريكور

إنّ العدالة ليست بالضرورة مقرونة بالسعادة أو الخيرات، وهذا ما يصار إليه قديما بطريقة خجولة لكنه ظهر بشكل صارم مع كانط ليعود الربط بين العدالة والخير في مدارس العدالة المتأخرة.

ربما كان بول ريكور قد التفت إلى المأزق الراولزي من حيث أنّ هذا الأخير بدا في ضوء القراءة الريكورية في وضعية تلفيقية صعبة، ذلك لأنّ الميل إلى أفلاطون هنا يتم من دون خيانة أرسطو، فالعدل يقابل في المؤسسة ما تمثله الحقيقة في المعرفة. السؤال الأكثر إلحاحية هنا والذي صاغه ريكور على شكل مفارقة: كيف يمكن أن نقيم العدل على أسس إجرائية، طالما أنّ محاولة الركون إلى كانط هنا لا ينفع من منطلق أنّ الإنشاء الذي يفرضه التقيد بالعقد لا يتواءم مع الاكتشاف الذي يفرضه الأصل الميتافيزيقي

(١٤) محمد عبد السلام الأشهب: العدالة السياسية: مناظرة هابرماس – رولز، كتاب جماعي: سؤال العدالة في الفلسفة المعاصرة، تنسيق محمد المصباحي، جامعة محمد الخامس ، أكدال، ط ١، ٢٠١٤ دار أبي رقراق للطباعة والنشر

المسبق للعدل. ثمة دافعان أساسيان يفسران اختيار راولز لبحث فكرة العدالة حسب بول ريكور: الأوّل كون راولز يبدو على طريق كانط وليس أرسطو الذي يعتبر أنّ العدالة هي فضيلة خاصّة (توزيعية وتصحيحية) تستند إلى أساس تيليولوجي ينظر في نتائج القيم وما يترتّب عنها، بل إن راولز يستند إلى الانقلاب الكانطي الذي يمنح أولوية للعدل على حساب مبدأ الخير والسعادة ، استنادا إلى نزعة ديونتولوجية[١٥]. أما الدافع الثاني ، هو تميّز راولز عن كانط من حيث أن العادل لدى هذا الأخير هو موضوع علاقة بين شخص وشخص، بينما عند راولز هو موضوع فضيلة للمؤسسة.

في نظر ريكور فإنّ السؤال المطروح حول كيفية أو إمكانية الانتقال من الاستقلالية إلى العقد الاجتماعي هي أهم ما أتى به راولز والذي ظل عالقا منذ كانط، أي كيف بالإمكان قيام عدالة إجرائية من دون الركون إلى مسلّمة الخير والسعادة، وهو يرى أن هذه الفكرة موجهة للنظرية التليولوجية المتمثلة في النزعة النفعية، أي أن راولز حينما يتحدث عن النزعة التليولوجية فهو لا يقصد أرسطو ولا أفلاطون بل يقصد النفعانيين، حيث يستند ريكور على

(١٥) بول ريكور: العادل، ج ١، ص ٨٥، تعريب مجموعة من الباحثين، بيت الحكمة، قرطاج ٢٠٠٣

مقولة جان بيار دوبوي ترى أنّ النفعية في حدّ ذاتها تنطوي على مبدء تضحوي يضفي المشروعية على استراتيجيا كبش الفداء[١٦].

ولا شك أنّ ريكور التفت إلى أنّ فكرة الوضعية الأصلية عند راولز هي حالة افتراضية وليست تاريخية، فالتصور الراولزي للعدالة في نظر ريكور هو شمولي وتوزيعي في آن واحد:" ومن هنا يتفق رولز مع أرسطو دون خيانة أفلاطون"[١٧].

(١٦) م ، ن ، ص ٨٩ ـ ٩٠

(١٧) م ، ص ٩٩

في جدوى الحضارة الروحية
العدالة في مفهوم الحضارة الإسلامية

انطلاقا من قول الإمام الرضا: " استعمال العدلِ والإحسان مُؤْذِنٌ بدوام النعمة ".

تلهمنا سيرة الإمام الرضا فصولا مهمّة من الرؤى والمواقف التي تضعنا أمام علاقة الحضارة بالمعنوية، لأنّنا قد نجد وفاقا عاما حول البعد المادي للحضارة باعتبارها ظاهرة تاريخية سمتها الأساسية القوة، لكن الوقوف عند مظاهر القوة المادية للحضارة غالبا ما يحجب مظاهر القوة المعنوية، وحينئذ تبدأ مسيرة انحطاط الحضارات، أي حينما تنفصل القوة عن المعنى وتفقد الحضارة سلطانها الرمزي تدور مدار الحضور المادّي لها، فتبدأ مسيرة انتحار الحضارات بأيدي قادتها. إنّ الحضارة في تاريخ البشر هي النعمة الكبرى التي تُحوّل حياة الجماعات إلى حالة من الرّفه واليسر والقوة بدل الشتات والعسر والشّظف. إنّ رحلة الإنسان نحو الحضارة هي رحلة بحث شاقة، لكنها ظلت شبيهة برحلة سيزيف الذي كلّما حمل حمله الثقيل نحو قمّة الجبل إلاّ وحلت عليه لعنة العود الأبدي إلى السّفح. ظلت حضارة الإنسان في حالة من الصعود والانحطاط لم تستقرّ قطّ. كانت لحظة سقوط الحضارات

ونهاية تاريخها بمثابة لحظة تاريخية مأساوية، لكنها كانت في حقيقتها لحظة استئناف إمكانيات حضارية جديدة على أنقاض أخرى. هنا يجري على الحضارة ما يجري على النعم من عطاء وزوال وفق جدلية الشكر والظلم، حيث لا ديمومة للحضارة إلاّ بدوام العدل والإحسان وبأنّ الظلم هو سبب كافي لسقوط الحضارات وزوال نعمتها.

ومن هذا المنطلق تنطلق أسئلتنا التالية:

ـ ماذا تعني الحضارة(=إشكالية المفهوم)؟

ـ ماذا يعني أن تكون الحضارة تجسيدا للنعمة؟

ـ هل للإسلام مفهوم خاص عن الحضارة؟

ـ هل بناء الحضارة هدف وتكليف إسلامي؟

ـ ماذا يعني أن تكون الحضارة روحية؟

ـ ما هي آفاق الحضارة المعاصرة وماذا يمكن أن يقدم الإسلام لحضارة الإنسان في عصر انحطاطها؟

ـ ما المأمول من الحضارة الروحية أن تقدمه في زمن شيوع فكر التطور والإرهاب والإساءة للنموذج الإسلامي بعد اندحار النموذج الداعشي؟

ـ ماذا تفيدنا تعاليم ومواقف الإمام الرضا في هذا المجال؟

ماذا تعني الحضارة(=إشكالية المفهوم)؟

هناك حيرة ألمّت بمفهوم الحضارة ولا تزال في حالة التباس غير محسوم. ومثل كثير من المفاهيم يحمل مفهوم الحضارة بعضا من الالتباس الذي لازال يتسبب في نقاشات تبدو شبه عقيمة لأنها تحيل على الباب المسدود. تبدأ الأزمة المفهومية في تدبير العلاقة بين الثقافة والحضارة، ومع أنّ الاتفاق قائم على أنّ الثقافة هي ميزة إنسانية من حيث أنها تخرج الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة التي هي طبيعة ثانية قائمة على التعايش والتواصل عبر المشترك الرمزي فإنّ الالتباس يصبح أكبر حين ننتقل إلى تعريف الحضارة وصلتها بالثقافة. وأستطيع دفعا لهذا اللبس أن أجترح مفهوما أرتئيه مانعا للالتباس ومساعدا على تدبير أمثل للعلاقة بين الثقافة والحضارة، أعني هنا أنّ الثقافة هي ملكة –اختصّ بها الإنسان– تمكنه من تحويل المادي إلى رمزي والعكس. وهنا أدفع بالتعريفات الوصفية من حيث أنّ الحياة الجماعية ليست حكرا على الإنسان، بل في عالم الحيوان توجد أنماط خاصة بكل مجتمع وحركات وطرق في التواصل، مما يعني أنّ الثقافة ليست مجرد تعايش في نمط جماعي له أنساقه الدلالية. وحده الإنسان في التعريف الأثير الذي اجترحته ليتكامل مع هذه الحقيقة هو كائن

يمتلك خيار اللاّمعقولية أيضا، القدرة على الحماقة، لأنّ الأنماط التي تعتبر حتمية للحيوانات يمكن أن لا تكون حتمية لإنسان خاصيته: التمرد. وعليه، فإن الإنسان يخلق بدائل ثقافية متنوعة، وهو بما أنه ملول يملك القدرة على أن يجدد في المعنى، وكذلك تتميز ثقافته بعدم الرتابة، حيث في عالم الإنسان وحده يمكن للرتابة أن تكون عامل انحطاط. وفي عملية البحث الدائم عن المعنى المتجدد، يكتشف الإنسان مدارك في القوة تجعله ينتج نماذج فائقة تتمتع بالجذب الكوني الذي يجعل مجتمعات أخرى تنظر إلى منتجه ذاك نظرة خاصة محكومة بالجذب والإعجاب: إنها الحضارة. فالحضارة هي لحظة تفوق ثقافي تستطيع الثقافة أن تتحول فيه إلى قوة مادية. إذن تتميز الثقافة بخاصية الإنسان وليست الإنسانية هي التي تتميز بخاصية الثقافة، بمعنى آخر إنّ الثقافة حينما تكون إنسانية فميزتها أنها متجددة وقادرة أن تتحول إلى قيمة مادية تظهر في الابتكار والصنائع والعمران المادي والبشري، ويمكن للإنسان أن يتحكم في مصيرها ويخضع لها ويتمرد عليها في آن معا. وتتميز الثقافة من جهة أخرى عن الحضارة تميز ما بالقوة عما هو بالفعل. فالثقافة هي حضارة بالقوة والحضارة هي ثقافة بالفعل. وتدين الحضارة _أي حضارة_ لجوهرها الثقافي

الـذي أمـدها بدينامية النشـوء والارتقـاء، ولكـن لحظـة خـروج الحضارة عن مقتضى هذه الدينامية والاستقالة عـن روحهـا يوشـك أن يجعلها أمام حتمية الانحطاط.

ماذا يعني أن تكون الحضارة تجسيدا للنعمة؟

مرت البشرية من مراحل عديـدة انعكسـت علـى أنماطهـا فـي الإنتاج والاستهلاك وصولا إلى العصـر الحـديث الـذي اعتبـر فـي مدارك الاقتصاد السياسي بعصر الوفرة. لكن هذه الوفرة اصطدمت مع أنماط في توزيع هـذه الثـروة رهـن البشـرية لشـكل جديـد مـن الظلـم. إن وجـود مسـاحات واسـعة مـن الفقـر فـي المجتمعـات المعاصرة يؤكد على أنّ وجود الوفرة لا يكفي. فالأرقـام والبيانـات تؤكد بأن محصولا زراعيا في منطقة واحـدة مـن العـالم يمكنـه أن يكفي كل العالم، غير أنّ أنماط الإنتاج والتوزيع والحسـابات التـي تخضع لها عملية توزيع الوفرة تقع تحت هيمنة أنماط ظالمة. وهذه الخاصية تؤكد على أنّ الحضارة التي تستطيع اليوم أن تتحدث عن تقدم كبير في إنتاج الوفرة والتعايش والعلم هي عاجزة عن تحقيـق العدالة. إنها نعمة مهدورة. فالحضارة بما هي إنسانية في المبتدأ قـد تتخلى عن إنسانيتها في الخبر. بل شأنها شأن كل نعمـة تـم هـدرها. وهذا ما يساعدنا على مقارنة الحضارة بالنعمة في التصور الإسلامي

باعتبارها معطى مشروط بالعدل والإحسان، وبأن انهيارها متوقف على طروّ الظلم وتراكمه عليها. إنّ الظلم يذهب النعم ويؤذن بزوالها كما يؤذن بزوال الحضارات باعتبارها تجسيدا متقدما لمفهوم النعمة.

هل للإسلام مفهوم خاص عن الحضارة؟

يهيمن الانسداد اليوم على الفكر وليس أمامنا من حضارة الإنسان سوى سلطة التكرار المقنّع، أما التحيين المستمر للمحتوى نفسه للنزعة المادية فهو لم يهدّئ من روع هذا الاختزال الذي يستبعد المعنوية ويختزل الخيال معه في ضرب من الخيال المتّصل بالمادة نفسها التي تخضع هي الأخرى لسلطة الاحتكار والضحالة. ويبدو العقل أمام هول هذا الإنسداد في حيرة وجري دائم لتوفير مبرر كافي – ولكن عبثا – لأهمية الصبر على هذا التكرار والفشل. وبات العقل ليس في تشوق وتشوف للحقيقة بل هو اليوم في حالة تأهّب جديدة لإعلان ثورته على هذا الانسداد. ستكون هناك مقاومة عارمة من قبل إمبريالية هذا الخيار الحضاري بنزعاته المادية حيث بين الفينة والأخرى تسعى الإمبريالية لتقطير بعض أشكال الانتفاضات المعنوية في بحر من التسلط المادّي للتنفيس وبالتالي تأجيل الثورة الأنطولوجيا الكبرى التي هي الوسيلة إلى

عـودة الروحانيـة الحضـارية بعـد فقـد طويـل. لقـد ارتبطـت بهـذا الباراديغم الحضاري مصالح ورغبات ومؤسسات كثيـرة. لا يوجـد هناك فراغ بقدر ما هناك مقاومة تمثلها الإمبريالية التي تجـد نفسـها مهددة بثورة الإنسان على كل نظامها الاحتكاري والمادي.

يبقى الأمل هنا كبيرا علـى الـرغم مـن مواجـع الإنسـان، وهنـا مكمن وسرّ هذا الخلق العجيب الذي يحمل روحا تمرّدية في الحق على الرغم مـن كـل أخطائـه. ولا توجـد فـي المخلوقـات كائنـات تضارعه في هذه الروح الثورية حتى أنـه كـان أسـرعها فـي تحمّـل الأمانة التي أشـفقت عـن حملهـا كـل الخلائـق. وللإنسـان خاصـية الصعود والنزول، وهذا ما يعني أنّ مستقبل حضارة الإنسان ستعرف تمردا كبيرا مهما استحكم هذا النظام الحضاري شديد المادية. وفي تأمل قوله تعالى على لسان الملائكـة:(أتجعل فيهـا مـن يفسـد فيهـا ويسفك الدماء؟)، يجيب: (إني أعلم ما لا يعلمون). ونفهم من ذلك في ما نفهمه من وجـوه التأويـل أنّـه مهمـا بلـغ أنـين الأرض ومهمـا جرى فيها من سفك الدماء ومهما أحاط بـه مـن وجـوه الانحطـاط، فهذا لا ينفي أن وراء كل هذه الهمجية توجد خلية "تحضّر" نائمة، وخلف كل هذه الشرور تكمن بـذرة خيـر عظمـى، وإلاّ سنصـدّق الملائكة فيما تشابه عليهم قبل الجواب الإلهي الحاسم.

يحصل أنّ تمر البشرية من منعطفات مأساوية كالزلازل والفيضانات والحروب، فتترك تلك المآسي آثارا على الرؤية الأنطولوجية لدى الإنسان عادت ما تدفع باتجاه اختيارات فلسفية يائسة. ولكن أيضا يعلمنا تاريخ الدول والحضارات بأنّ من رماد التراجيديا تنبثق الخيارات البديلة. حينما كتب فولتير رواية كانديد لم يفعل أكثر من ردّ فكرة فلسفية كبيرة عند لايبنيتز في المونادولوجيا، وعن الأمل والكون الأفضل من كل الأكوان. وهي الفكرة التي دان بها ركب البشرية التي كانت مقتنعة بسداد نظام الأشياء وتعايشت مع الكوارث الطبيعية بوسائل من التكيّف كبيرة، غير أن فولتير وانطلاقا من حادثة الزلزال والتسونامي الذي ضرب ليشبونة سيقارع كل هذا النسق الذي عبر عنه لايبنيتز. وهكذا سوف يجد برتراند راسل في بعض من مقاطع كنديد دليلا على نقض فكرة الإله. ولكن هذا الأمر لم يحسم على امتداد العصر الحديث، فلقد سعى نيتشه إلى وضع شروط لهذه الروح متى ما استطاعت أن تحضر بقوة وتعانق الطبيعة ولا تناقضها. إنه كان يجسدها في فعل القوة والإرادة لذا كانت نظرته للإسلام مختلفة تماما عن نظرته للكنيسة من جهة أنّ اللاهوت الكنسي ابتعد عن طبيعة الكائن وعن إرادة الحياة.

هنا لا بدّ من البناء على أنّ قانون استبدال الأنماط والنماذج هو كناية عما سماه جان بودريار بنهاية الواقع. وهي النهاية التي تبعث للوهلة الأولى على اليأس. وفق هذه الرؤية تبدو المهمة اليوم متجهة نحو فهم هذا التفكك الدراماتيكي للواقع حيث لا فائدة من تقديم البدائل، وقد رصد من بين مظاهر تفكك الواقع عمليات تبديل المواقع والتداخل المفارق بين النقائض. هنا يبدو أنّ الاعتقاد بالواقع هو نوع من الأنماط الدينية البدائية، وبالتالي بالغريزة الأهم هي غريزة الصراع ضد الواقع. يبدو بودريار للوهلة الأولى قاسيا ضدّ الحقيقة الموضوعية لكنه في الواقع يحمل موقفا احتجاجيا ضدّ الزيف واستبعاد الوقائع الممكنة، يتساءل: "لم لا يمكن أن توجد عوالم واقعية بنفس عدد العوالم المتخيلة؟" . من هنا فالعلاقة بين الفكر والواقع في نظر بودريار هي علاقة توتر دائم. وقد بدا لنا في ما عالجناه من أنّ خاصية الإنسان بل ماهيته في كونه كائنا متمردا، فهو يشارك في إنجاز الصورة التاريخية ويساهم في الانقلاب عليها، وله غواية الشرود خارج منطق التاريخ وقهر البنى وهي الأشكال اللاّفتة للانتحار الذي تبديها الكثير من الثقافات والحضارات. وهذه الخاصية التمردية أحيانا تؤدّي إلى الفوضى وأحيانا إلى تقويض النماذج المهيمنة لصالح ولادة جديدة. غير أنّ

هذه الرؤية التشاؤمية في نظر البعض مثل إدغار موران هي فرصة لانطلاق بدائل جديدة على أنقاض الأنساق السابقة. موت الواقع عند بودريار ليس له ذات الأثر عند موران، حيث الواقع موجود ولكنه شديد التعقيد، وهو لذلك وبناء على قوة الكومبليكسوس يكتشف بدائلها من هذه النهايات التي تستهدف الأنساق المهيمنة. إنها قوة إعادة التوليد الثاوية في طبيعة الكائن، القوة التي يطلق عليها موران" "arche_كلمة يونانية تعني القديم _ من حيث هي عبارة تعني أيضا الأصيل: " لتتحقق بداية جديدة في البشرية ينبغي أن نعود إلى الأصل، أو بالأحرى ينبغي أن يستيقظ الأصل" . ويضع موران مثالا لهذه القدرة التوليدية(=آرشي) من داخل حقل البيولوجيا، الخلايا الجذعية التي تملك قدرات فائقة لتوليد جميع الخلايا. وهكذا يعتبر أن هذه القدرات الخلاقة يمكن أن تنبعث من جديد إذا توفرت ظروف أزمة، إذ مهما بدا من مخاطر للأزمات فهي تولد إلى جانب الانحرافات ردود ارتجاعية إيجابية وإمكانيات خلاّقة.

إنّ الحضارات في انبعاثها الجديد تستند إلى هذه القوة الخلاّقة الكامنة في ذات الطبيعة البشرية، هذا الكائن الذي يتعايش مع بيئته ويعيد إنتاج الأنماط ذاتها وفق الهابيتوس بالمعنى الذي

ذهب إليه بيير بورديو ولكنه في طبيعته يوجد مكر لتبديد البنية والتآمر على النسق لفائدة أنساق بديلة في تواطؤ مع مكر التاريخ بالمعنى الهيغلي. هذا الكائن ولأنه ملول، عجول، جهول بالمخاطر، يملك هذه القدرة على إعادة بناء الكلّية وفق موقف جديد كما هي قدرة الخلايا الجذعية كما هي إمكانية الهولوغرام في إعادة تشكيل الكلّ من أدقّ أجزائه، وهذا ما نادينا به قبل سنوات من حديثنا عن الإمكان الإسلامي في محاولتنا لإيجاد مصالحة بين الإمكان الإسلامي والإمكان الحداثي ، وذلك دحضا لكل أشكال الدوغما التي تحول دون تفتّق الإمكان الخلاّق من داخل نظام المعرفة والأشياء.

ماذا تفيدنا تعاليم ومواقف الإمام الرضا في هذا المجال؟

ثلاث عناصر في تجربة الإمام الرضا لها علاقة بالنشاط الثقافي، ومنها تتفرع قيم كثيرة، يأتي في مقدمتها العنصر الجغرافي والهجرة بمدلولها السياسي والروحي. إن للحضارة علاقة وثيقة بالجغرافيا، ليس كل مجال أو حيّز هو قابل لنشأة حضارة كاملة. فمن منظور الفكر الجغرافي تبدو الجغرافيا نسقا دلاليا أكثر مما هي مجال محايد. وهذا ما بدا واضحا في تجربة الحضارة الإسلامية. لقد فشل المسلمون في الخروج من زمن التنزيل إلى زمن التأويل،

ذلك لأنّ جغرافيا التنزيل ليست بالضرورة هي جغرافيا التأويل. لقد اقتضى التنزيل أن تكون جغرافيته حيّزا نقيّا من كل مؤثّرات الحضارات القائمة التي كانت تترنّح بحمولة رمزية هشّة. كان لجغرافيا التنزيل حيّز أو بالأحرى نسق دلالي موسوم بفطرة المجال الذي وصف بالأمّي، باعتبار أنّها لحظة انطلاق نظام تربوي من لحظة الصّفر درء لكل تشويش نسقي آخر. كانت لغة العرب هي الشكل الحضاري الذي دارت حوله قصة اجتماعهم لم تكن لهم دولة ولكن كانت اللغة هي مأوى وجودهم الأخلاقي والمعنوي وحتى السياسي. وحولهم كانت هناك حضارات كثيرة في حالة صراع وتنابذ. وما أن استحكمت تعاليم التنزيل حتى وجدت الجماعة الإسلامية الأولى في جزيرة العرب أنّ أقرب الأحياز الجغرافية المتحضرة لهم هي فارس، فبدأت تجربة المقابسات وتقاسم القيم المعنوية والحضارية. وجدت فارس في التعاليم الروحية الإسلامية ما كانت تنتظره من خلال مسارها الفلسفي الطويل. كانت إيران حسب محمد إقبال اللاّهوري على وشك القبض على فكرة التوحيد. يتّضح بشكل أوضح حين ندرك أنّ العالم القديم بما في ذلك الروم التي كانت في حرب مستمرة مع فارس كانت حضارة وثنية تقول بتعدد الآلهة. تطوحت الحضارات

في موضوع التوحيد وكانت فارس هي أقرب سائر الحضارات في موضوعين:

ـ أخلاق الملك والآداب السلطانية

ـ قطع مشوار لدحض تعدد الآلهة حيث وصلت إلى الثنوية التي كانت اجتهادا في اتجاه التوحيد فلسفيا. وكانت الثنوية هنا ليس تعددا بل تنزيها لأنها أبعدت خلق الشّر عن إله الخير.

اقتبس العرب في دورتهم الحضارية حين أصبحت فارس شريكهم في المصير الإسلامي الآداب السلطانية، حيث لعب ابن المقفع دورا كبيرا في هذا المجال كما سلط على ذلك الضوء المستشرق هاملتون جيب، كما اقتبسوا مسألة نظام الدواوين ومؤسسات الدولة من فارس. في مورد حساس من تجربة الجماعة المسلمة في نشأتها الأولى، لعب العقل الفارسي دورا مفصليا في مسار التحدي الإسلامي حيث كانت فارس حتى قبل الفتح حاضرة في الخطاب النبوي من خلال دور سلمان الفارسي الذي جاء الخطاب النبوي الذي كرّمه بصفة: المحمدية تعزيزا للآصرة التي تم التأكيد عليها منذ البداية:

ـ حادثة الخندق التي أقبس فيها سلمان الفارسي تجربة فارس في الحرب وكانت منعطفا حاسما في نصرة الإسلام، حيث جاء

التكريم لسلمان من جهة ومن جهة ثانية للأمة الفارسية:

ـ سلمان منا أهل البيت

ـ لو كان الإسلام في الثريا لناله رجال من فارس

ما قصدته هنا هو أنّ الجزيرة العربية كانت هي جغرافيا الإنزال بينما في طور من توسع الجغرافيا الإسلامية تحولت جغرافيا فارس إلى نسق دلالي للحضارة الإسلامية. ونستطيع عبر الرصد التاريخي لأهم منجزات الحضارة الإسلامية أن نقف على دور فارس في تعزيز مرحلة التأويل. وهكذا يمكننا الحديث عن أنّ الهابيتوس بتعبير بيير بورديو للحضارة الإسلامية إن صح التعبير في هذه المرحلة أصبح ثنائي التعبير: عربي الإنزال فارسي التأويل. أي أنّ خروج الإسلام من حالة التعاليم إلى حالة الحضارة كان لفارس دورا كبيرا فيه. وهنا لسنا في وارد الوقوف على ما كان من إمكانيات أخر في إنجاح هذه القضية، ذلك لأنّ هناك من كان منذ ذلك التاريخ يسعى لتكريس حاجز دلالي ومعنوي بين فارس والعرب. حاول الأمويون في مرحلة سابقة أن يعززوا هذه السياسة على الرغم من أنهم قننوا طرقا محدودة للاقتباس، وهو الأمر الذي سيتغير في العصر العباسي. واستمرت النزعة الأموية المعادية لفارس والتي كان لها دور في خلق الشعوبية بالأمس كما استمرت

في العصر الحديث حينما أعاد الإنجليز المساهمة في إنشاء تيار أموي كان غرضهم منه في البداية هو مواجهة نفوذ الأتراك العثمانيين، حيث عاد هذا الإرث ليوجه بشكل وظيفي ناحية إيران حينما قامت ثورتها التي أعادت إيران إلى حضيرة الإسلام مجددا. ظهرت حالة من الشعوبية المعكوسة التي ساهمت في إيجاد شرخ معنوي بين العرب وفارس على صعيد السياسات، وكل ذلك وفق مخطط إمبريالي مشهود. كان الصراع منذ البداية بين الروح الأموية وروح المدرسة العلوية التي دشنها محمد (صلى الله عليه وآله) وأئمة أهل البيت ومنهم الإمام الرضا(عليه السلام). تاريخيا دخل الإسلام إلى فارس بطريقة أكثر سلاسة منه في كيان بني أمية. ففي الوقت الذي كان الرسول الأعظم(صلى الله عليه وآله) يواجه الأحزاب التي جمعها بيت أبي سفيان من سائر الجزيرة العربية لإبادة الجماعة المحمّدية، كان يومها سلمان الفارسي قائدا في معسكر النبي(صلى الله عليه وآله)ضدّ الأحزاب بقيادة بني أميّة. وفي هذه المعركة التي كان فيها لسلمان الفارسي دورا استراتيجيا كانت هي المعركة نفسها التي تم فيها تكريم سلمان وتكريم فارس والتلويح إلى مستقبلها ودورها في الإسلام. كان النبي يتنبّأ ببلوغ فارس الإسلام ولو كان في الثّريا في الوقت الذي نزلت فيه الآية القرآنية تسمي الأموية بالشجرة الملعونة في

القرآن وتتنبّأ بأنّ قردة تنزوا على منبره مؤوّلا إياها ببني أمية. البدايات الصحيحة كانت هنا وهي أنّ الإسلام المحمدي الذي الذي انضم إليه سلمان الفارسي(=المحمدي بموجب التكريم)، هو المنطلق الصحيح لروح حضارة الإسلام. وسوف ندرك أن عوائق استمرار نعمة الحضارة الإسلامية على أشدها كان دائما بسبب التشويش الذي تقوم به النزعات الأموية في التاريخ الإسلامي بدأ من المعارك الأولى التي قادها الأمويون: بدر، أحد، الخندق حتى داعش التي أحيت رسوم الأموية في الفتك والتخريب ومحاولة سحب الإسلام من رهانه الحضاري بتكريس ثقافة التوحش والعنف والتخريب. وقد حاول هاملتون جيب أن يبرر موقف الدولة الأموية من محاولاتها لسنّ قوانين بدت قاسية وغير مشروعة في نظر من وصفهم بالمسلمين الذين عادت ما يجنحون إلى شخصنة الأمور ، مدافعا عن الإجراءات التي حاولتها الدولة الأموية في عهد هشام. ويبدو أنّ هذه النزعة غير الروحانية للحضارة الإسلامية كانت لها بذور عند هاملتون جيب وانتقلت بشكل أكثر حدة عند برنار لويس، هؤلاء الذين وجدوا العائق في تقدم الحضارة الإسلامية في روحانيتها لا في إجراءات دولة الجور، الروحانية التي سيعيد لها الاعتبار ماسينيون وهنري كوربان.

الصراع بين الأموية والعلوية هو أبعد مدى من مجرد صراع سياسي أو حتى ديني بالمعنى المبسّط للعبارة بل هو صراع حضاري حول الأسس والمنطلقات والأهداف. كانت الحركة العلوية ترمي إلى توطيد مداميك الحضارة الروحية بوصفها بديلا للإنسان الكوني بينما نزعت الأموية إلى اختزال ثورة الإسلام في بناء دولة مصالح تدور حول فكرة الأمبراطورية والخراج.

وفي هذا السياق جاءت رحلة الإمام الرّضا(عليه السلام) إلى خرسان، رحلة استبدال جغرافي وجد عنده الإمام الرضا فرصة للقيام بما أمكنه القيام به من تعزيز الفكرة الحضارة الإسلامية في مستواها المعنوي والأخلاقي. سنجد أنّ البحث في أسباب انتقاله هنا هل كان بالقهر أم بالإرادة سيشغلنا عن الدور العملي الذي قام به الإمام الرضا في الواقع وكإمكانية متاحة. يدخل دور الإمام هنا في إطار الممكن، فلقد كان المأمون مؤمنا بكفاءة وحق الإمام الرضا، فوجد نفسه في سياق يتطلب بعضا من الشرعية لمواجهة البيت العباسي نفسه في بغداد فضلا عن الحركة العلوية التي كان الإمام الرضا شخصيتها الأكبر، ولكن وجوده في خرسان أقنعه باستقدام الإمام الرضا وفق خطاب أشعر الإمام الرضا بأنّ الأمر له أكثر من وظيفة. لا يمكن للمأمون أن يترك علما علويا بالمدينة حيث هناك حركة

علوية كبيرة والبيت العباسي دخل مرحلة صراع الأجنحة حيث انتهى بقتل المأمون لأخيه الأمين. وطبيعي أنه كما كان واضحا لكل ذي لبّ يومئذ أنّ الخليفة الذي قتل أخاه من أجل الملك لن يكون كريما للتنازل عنه لبيت آخر، ولكنها المكيدة. إنّ إخراج الإمام الرضا من المدينة وفي الوقت نفسه تقريبه بحثا عن المشروعية وثالثا للقيام بدور إنقاذ المعنوية الإسلامية من التيارات الفكرية والفلسفية التي كانت تزخر بها خرسان، حيث كانت عاصمة للتنوع الثقافي والديني ولم يكن هناك من طريق لمقارعة هذا التحدي إلا بوجود الإمام الرضا الذي كان المأمون يقف منه موقفا مزدوجا: الموقف السياسي الموسوم بالحيطة والحذر والحصار إلى حدّ القتل والتسميم، والموقف العلمي والثقافي الموسوم بالإعجاب والقناعة.

يتضح هذا التناقض في الموقف من حادثة طلبه الصلاة بالناس ثم منعه من ذلك في الحادثة الشهيرة بعد أن بلغ المأمون خطورة التدفق الجماهيري لاستقبال الإمام الرضا. لقد كان إعجاب المأمون بالإمام الرضا مشوبا بالحذر أو لنقل إنّ حذره من الإمام الرضا كان مشوبا بالإعجاب والاعتراف. كان سبب هذا الإعجاب يعود إلى شخصية المأمون نفسه باعتباره طاغية مثقّفا، وكانت له هواية معرفية

يحسن فيها الإنصات. لم يكن المأمون طاغية مهووسا بملاعبة القرود كما كان يزيد الأموي بل كانت متعته في معرفة السلطة وسلطة المعرفة، لذا كان يعرف قدر الإمام الرضا ويحذر من سلطته المعرفية التي انتهت بقتله والسير في جنازته ودفنه إلى جوار هارون الرشيد إخفاء للجريمة وطمسا لآثار العداوة المستحكمة بين البيتين. لقد كان الإمام الرضا بالفعل مضطرا إلى خوض في هذا النقاش دفاعا عن جوهر الروحانية الحضارية الإسلامية لأنه هو المكلف الأول والمعني بالدفاع عن الإسلام وكذلك باعتبار أن المأمون منحه فرصة إظهار عبقرية الإمامة بعيدا عن السياسة، بل لربما سعى المأمون أن يستغلّ عبقرية الإمامة العلمية لصالح سلطته السياسية وهي مفارقة خطيرة لم ينجح في إتمامها لأنها تجعل الإمامة (وهي صمام العدل كله) شاهد زور على الظلم. بتعبير آخر أكثر مفارقة: كان المأمون يفكر في أن يتقمّص دور الإمام أو يتقاسم معه المهمة، أي أعترف لك بالإمامة العلمية والدينية وعليك أن تعترف لي بالإمامة السياسية: تنازل من عندك قليلا وأتنازل من عندي قليلا، في نوع من التلفيقية الإمامية التي أحبطها الإمام الرضا، فكان مقتله شاهدا على فشل هذا المخطط.

في هذه الجغرافيا الجديدة سيتطلب هذا النسق الدلالي شكلا

مختلفا من الخطاب هو ما جعل خطاب الإمام الرضا يتميز بخصائص جديدة مختلفة عن الخطابات التي سبقت من سائر الأئمة في الجزيرة العربية. إن ملامح التعقيد المفهومي للخطاب الكلامي والفلسفي يبدوا واضحا هنا، مما يعني أنّ الجغرافيا بما هي أيضا نسق رمزي شريك في تشكيل المعنى ونوع الخطاب.

العنصر المعنوي والأخلاقي وآليته في ذلك الحجاج

قلنا بأن الإمام الرضا قد نحا في الجغرافيا الجديدة نحوا مختلفا في نحت المفاهيم التي كانت تتناسب مع خاصية التعقيد الفلسفي في خراسان حيث كان المقام مقام نقاش نخبوي في مجالس أساطين الزندقة بالمعنى الفلسفي للعبارة. كان المطلوب هنا هو إبراز خصائص التسامح في الخطاب، وهو تسامح لا يعني التجاوز بما يحمله مفهوم "توليرانس" في اللغات اللاتينية، بل لنأخذه هنا بالمعنى الاشتقاقي العربي من فعل تبادل التسامح بين طرفين: (تتجاوز عني وأتجاوز عنك). كان الجغرافيا الجديدة تتميز بالتنوع وحرية التعبير، وخاض معهم الإمام الرضا هذه التجربة متوسّلا بآلية الحجاج التي هي من أقوى آليات الممارسة الفلسفية. لقد اعتمد الإمام الرضا أسلوب المناظرة الذي دعي له وأجاب. وكانت مناظراته أشبه ما تكون بمحاورات لا تقف عند مجرد الدفاع عن

العقيدة بل تأسيسا للعقل التأملي وتعزيزا للحجّة العلمية وليس مجرد الجدل على طريقة المتكلمين.

في عمق هذه المناظرة كان الإمام الرضا ينتصر للروح المعنوية للحضارة الإسلامية. فلقد كان يدرك بأنّ السياسات قد وقعت في منحدر الانحطاط، غير أن انحطاط السياسات وتراجع القوة لا يعني بالضرورة تراجع القوة المعنوية للحضارة الإسلامية التي تتميز بقدرتها على تجديد روحانيتها واستبدال تعبيراتها وأنماطها. لا يهم التصور الإسلامي للإنسان والعالم واللاهوت أن تستبدل الحضارات من منطلق استبدال الأقوام، ذلك لأنّ الثابت في التصور الإسلامي للحضارة هو جوهر المعنوية والبعد الروحي الذي يعزز مسارات تجددها واستمرارها على قاعدة العدل والإحسان بعيدا عن الظلم. والظلم لا يقف عند حدود علاقة الحاكم بالمحكوم بل هناك الظلم الذي يحلّ بالرؤية والتصور للنفس والعالم والمصير، حين تنهار المعنوية لصالح رؤية مادية تحاصر الآماد الروحية والمعنيوي للإنسان. لقد حاول الإمام الرضا أن يحاصر الظلم في مجال الرؤية والتصور والقناعات، داحضا من خلال مناظراته كل الأفكار التي تستهدف الأسس الفلسفية للروحانية الحضارية الإسلامية.

إنّ المشروع الحضاري يفترض نقاشا عموميا مفتوحا على قضايا معنوية تتعلق بالأسس. وهنا ننطلق من حقيقة كثر حولها الإلتباس، وهو أنّ الحضارة لا تبدأ من اقتدارها المادي بل هي مدينة للثورة الثقافية. وهنا لا بدّ من أن يكون للحضارة منطلق من الإرث المعنوي للمجتمع. إنها بتعبير آخر هي بنت الثقافة. ويمثل البعد الروحي قضية أساسية في الموروث الرمزي والثقافي. ففي أوربا الحديث كان النقاش حول جدل العقل والإيمان على أشده في المرحلة السكولاستيكية وصولا إلى عصر التنوير، ثم عاد النقاش مجددا على مستويات شتّى انتصارا للمعنوية والروحانية المفقودة. كانت نقاشات أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني وصولا إلى العصر الحديث مع ديكارت وسبينوزا كلها تهدف إلى كسب الرهان في إعادة الروحانية إلى صلب الانبعاث والنهضة التي كانت تتشكل مداميكها في العصر الوسيط الأوربي. إنّ المناظرات التي قام بها الإمام الرضا وخطبة التوحيد التي تحولت إلى وثيقة تاريخية وسمت عهده حيث لكل عهد بصمة خاصة ووثيقة مميزة مثل رسالة جده الإمام عليّ لمالك الأشتر أو رسالة الحقوق لجده الإمام زين العابدين أو خطبة التوحيد التي ألقاها الإمام الرضا في خراسان الخ... وجملة هذه المناظرات التي شكلت آنئذ دورة معرفية

متكاملة أعادت تحيين المضمون الرسالي للتعاليم الإسلامية بما يتماشى مع لغة عصره وتحدياته المفهومية والنسقية. وهي دورة معرفية تعزّز المحتوى الروحاني للحضارة الإسلامية وتعكس معنى آخر يتعلّق بالطريقة التي أدار بها الإمام محاوراته مع المختلف تعكس القبول بالحوار وتجعل مدار مشروعية الفكرة هو الدّليل لا السلطة، فلقد كان الإمام كما هو مفترض يحتل مرتبة في السلطة كولي عهد تكفي لاستعمال السلطة في تعزيز الموقف المعرفي، ولكنه تعامل كصاحب رؤية يصار إليها بأخلاقيات المحاورة ومنطق البرهان. وهذا الموقف السابق يضعنا أمام ثقافة جديدة في السلطة، أي منح المعرفة كيانها المستقل ومنحها سلطتها الخاصة التي تخضع لرقابة الضمير العلمي وقوة البرهان. لقد أحيى الإمام الرّضا ثقافة الحوار والمناظرة، وهي ثقافة لا تقف عند الجدل غير المسؤول، بل لا تنجح المناظرة إلاّ بموقف علمي وأخلاقي قوامه الاعتراف بسلطة المعرفة واحترام الآخر. كان الإمام الرضا يحسن الإنصات لشبهة الخصم، ولا يستعمل سخرية الغالب أو لا يخضعها لمغالطة السلطة بل يجري الحوار مع الخصم على أرضية منبسطة تتكافأ فيها وضعيات المتحاورين.

تميزن مناظرات الإمام الرضا بكونها صارمة الدليل أخلاقية

الأهداف، وشكلت قطيعة مع الجدل ما قبل السقراطي: جدل السفسطائيين، ذلك لأن الإحاطة بالمغالطة لا يعني مشروعية استعمالها. لقد صحح سقراط الوضعية حينما قضى على الجدل المفتوح على قاعدة المغالطة الدائمة. ولم يكن الإمام في وارد الاعتراض على الأدوات الكلامية والفلسفية المستعملة أنئذ بل عمل على دحض محتوى تلك الآراء بالمفاهيم المتداولة آنئذ. لقد أذهل الإمام الرضا خصومه بسعة معرفته بفتوق مختلف الكلام.

العنصر السياسي أو بتعبير آخر سياسة الممكن

لم يكن الإمام مكلّفا بالعمل على مقتضى قاعدة الكلّ أو لا شيء، بل عمل على مقتضى قاعدة الممكن. ولذلك فإنه عمل في أكثر الظروف حرجا بتكليفه على الوجه الأكمل. لقد كان الإمام يدرك بأنّ قبوله ولاية العهد لا موضوع لها لأنّ المأمون كان ينوي التخلص من كل أقطاب العلويين بعد أن يستتب له الأمر. وولاية العهد بدل القبول بتنازل المأمون والحلول محلّه هو المخرج الممكن الذي يمنح بعضا من الوقت للإمام ليمارس أقصى ما يمكن من تكليف في حدود الممكن. وهكذا وتحت طائلة المصير المجهول الذي أخضعه له المأمون قدم الإمام الرضا أعظم الخطب التي تزخر بالمعرفة والحقائق كما لو كان يعيش في بيئة تتمتع

بالسلام والطمئنينة. يقول رفاعة الطهطاوي في كتابه " طبائع الإستبداد" بأنّ الاستبداد يذهب الراحة الفكرية، غير أنّ الإمام الرّضا قدم خطابا شديد التنسيق عميق الفكرة في ظرفية تنوء بالاستبداد والتلويح بالقتل. وهذا إنما يعزز القول في كونه كان يتحرك بمنطق الواجب والتكليف، وفي كل ما قدمه من أفكار لم يتحدث إلاّ عن جوهر الروحانية الحضارية الإسلامية ولم يرد في خطبه ما يعكس أي جنوح للمشروع السياسي للمأمون. لقد أتاحت له هذه الفرصة للقيام بإصلاحات في الفكر والمعتقدات تعزز الأمن الروحي للأمّة وتحصّن الوعي من المؤثرات التي كانت تعصف بأمة في حالة انفتاح عسكري بعيدا عن شدّ العصب الروحي.

الإمام الرّضا والأسس التوحيدية لفكرة العدالة

بناء على المقدّمات الفلسفية والمنهجية السابقة والإطار المفهومي للحضارة الروحية، ليس هناك من طريقة لفهم حيوي للقول في العدالة عند الإمام الرضا إذا لم نضعها في سياق ما كانت عليه فكرة العدالة وما آلت إليه. من هنا فإنّ تموضع القول الرضوي في العدالة لا يقف عند ماضي فكرة العدالة بل فيما يبدو مستقبلها أيضا مما يجعلنا أكثر حذرا من التحقيب التاريخاني. ومثل هذا يحدث حتى في النقاش حول العدالة، فلقد اعتبر بول ريكور أنّ

أرسطو كان أكثر دقة وحسما في تناول جانب من هذه الإشكالية من كانط. فالمقاربة الأنتربولوجية تتيح تحررا من تاريخانية مضللة مما يجعل القول الرضوي في العدالة جديرا بأن ينظر في المآلات المعاصرة للقول في العدالة، لا سيما وأنّ هذه اللحظة لم تدخل في النقاش الذي عرفته فكرة العدالة، فهي هنا تصلح مقاربة استدراكية لما كان قفز عليه ذلك النقاش حول فكرة العدالة بحسب التأريخ الحديث والمعاصر لهذا النّقاش. ربما قد تجعلنا مقاربة أمارثيا صن في وارد الانفتاح على الثقافات المختلفة في إطار من حوار الحضارات، لمزيد من تعزيز هذا النقاش الذي لا زال يبدو مختزلا.

وكما أنّ فكرة العدالة عبر مراحل تاريخية عديدة كانت مدينة لمحاور باراديغمية، فإنّ المهمّة هنا تبدو ملحّة لتحديد الإطار المعرفي لفكرة العدالة في المدرسة الرضوية. وسوف لن يكون من الصعب أنّ نحدد هذا الإطار ذي المقدّمتين: مقدّمة تتعلّق بالإطار الإسلامي للعدالة من منطلق أنّ صاحب الدّعوة في الحدث الإسلامي هو جدّ الرّضا كما تصله به آصرة الدّم والتربية والمنهج وكذلك السلسلة الذّهبية التي تحتل في علم الحديث المقام الأوّل في التواتر وقرب السند بوصفها أصحّ سلسلة في الإخبار. أمّا المقدّمة الثانية فتتعلّق بالإطار العلوي للعدالة من منطلق أنّ قائد

الحركة التصحيحية هو جده أيضا. وقد تأكّد في المقولة التاريخية الشهيرة: التوحيد والعدل علويان. في تراث هذه المدرسة التي سوف تأخذ أسماء في علم الكلام كالمدرسة العدلية التي سينظم إليها المعتزلة أيضا مع فوارق في عوارض الكلام واتفاق إلى حدّ ما في الأصول، جملة من البيانات والمواقف التي تعزّز فكرة العدالة التي سوف نقف على أنها تسند الفكرة التي سنتطرق إليها حول العدالة في مستوياتها التأسيسية أو الإجرائية.

يعتبر الإمام الرّضا ركنا في بيت أكّدت التعاليم على أنّه ليس مجرد عائلة بيولوجية مميّزة بل هو بيت رمزي، وعائلة معنوية يتعيّن وضعها ميزانا في تحقيق المعنى الأقرب لميثاق الملكوت. هم أهل بيت، أي البيت الموصوف في القرآن على أنه بيت أسس على التّقوى. وحيثما تحقق التقوى تحقق معه العلم بالحقيقة: (اتقوا الله ويعلمكن الله). بيت البيوت في مجتمع دعوة نبوية للتمأسس على الفضيلة: مجتمع عاش على سبيل الشّعر والفروسية، ظهرت فيه النبوّة وجاءته التقاليد الفلسفية متأخرة لتجعل من المضمون النبوي محور القول الثيوصوفي الإسلامي. لم يترك النبيّ مجتمعا فحسب بل ترك بيتا يشدّ عصب المدينة إلى القيم النبوية حيث اكتملت الرسالة لكن لم يكتمل الرشّد في تنزيل بنودها: مرحلة التأويل التي

تعتبر منعطفا حاسما في تاريخ الجماعة المسلمة.

فلقد انحدر الإمام الرّضا من مدرسة كان فيها جده الأكبر صاحب الدّعوة قد أرسى الأسس العقائدية والتاريخية للعدالة، وهو شريك في معاهدات سابقة للحدث الإسلامي كما هو تعاقد حلف الفضول الذي يعتبر مرحلة من التطور الحقوقي في عصر موسوم بالجاهلي، ثم اتفاق أهل المدينة. وتعتبر تجربة جده الثاني الإمام عليّ بن أبي طالب رائد معارك التأويل حيث تعتبر تجربته تصحيحا لانحراف تاريخي في الأسس النظرية والعملية للعدالة، وقد كان عهده لمالك الأشتر أعظم برنامج في تدبير العدالة في مستواها المؤسسي. أما جدّته السيدة الزهراء فقد ماتت حزنا واحتجاجا على خروج الأمّة من زمن العدل المعصوم بضمانات من البيت المحمدي المؤسس على التقوى والعلم: "ولايتنا أمان للأمة ونظام للملة" إلى زمن التعاقدات خارج البيت الضامن. لأنّ هذا في موقفها التّاريخي شكّل حالة ارتداد على جوهر الرسالة، حيث جاءت هذه الأخيرة لتخرج الأمة من حالة التعاقد التاريخي إلى حالة الميثاق الملكوتي، حيث تبدو التعاقدات التاريخية في ما بعد نوعا من التجسيد لذلك الميثاق، بينما رأت جدة الإمام الرضا أنّ الذي حصل هو ارتداد من الميثاق الكوني الملكوتي إلى التوافق القبلي

التاريخي.

أما جده الإمام الحسين الذي ترك أكبر الأثر على حياة الأئمة من بعده، فقد فجّر أكبر ثورة في تاريخ الحرية والعدالة، بل معه تحوّلت فكرة العدالة إلى حالة مأساوية. ويأتي جده الإمام زين العابدين ليقدم منظومة حقوقية كاملة: رسالة الحقوق. وهكذا، فنحن أمام شريط من التجارب وتراث من التراكمات في القول والفعل كلها ساهمت في تعزيز فكرة العدالة في الفكر والتاريخ الإسلاميين. وتبقى تجربة الإمام الرضا لها فرادتها في طريقة تنزيل هذه التعاليم في شروط تاريخية مختلفة، أهم ما فيها هو أنّ الإمام الرضا جاء في سياق سياسي معقّد وتوازنات وصراعات داخل العائلة الحاكمة اقتضت أن تجعل منه شاهد زور لتعزيز الشرعية. وكان الموقف الرضوي هو التعاطي وفق سياسة شبه محايدة تحت طائلة الإكراه، دون أن يلتقط التاريخ أي جنوح لمنح المأمون العباسي شهادة لتعزيز شرعيته التاريخية. وثمة ميزة أخرى في مظاهر العدالة في تعاليم الإمام الرضا تتعلق بالجانب السيري، فهي ليست تعاليم نظرية فحسب بل هي قيم معاشة وممارسة، أي أنّ الأمر لا يتعلق بنموذج إرشادي في النظر بل تقوم على نموذج عملي يشخّص الموقف العادل باعتبار أنّ الإمام جسّد فكرة العدل

في سلوكه الاجتماعي اليومي. ففكرة العدالة هنا ترتكز أيضا على منحى تربوي: كما مرّ معنا في محاورة أفلاطون: الفضيلة علم.

إذا كان الإطار المعرفي لفكرة العدالة الرضوية هو الإسلام في تنزيله المحمّدي وفي تأويله العلوي، فإنّ المسألة الأساسية التي تأتي بعد تحدي النموذج الإرشادي لفكرة العدالة هنا هو كيفية فكّ النزاع بين تليولوجيا العدل وبين دنطولوجيا العدل. . أي الأسس التي ينهض عليها العدل، وهي المسألة التي تتعلق بالعلاقة بين الخير والعدل ومسألة الاستقلالية.

وطبقا للإطار المعرفي الرضوي فإنّ العدل لا ينشأ عن التوافقات بل يستند إلى حقيقة في التكوين، من هذه الناحية فهي عدالة اكتشافية لا إنشائية، عدالة أخلاقية وليس إجرائية. غير أننا سنرى أن البعد الإجرائي هنا لا يحدد العدالة ولا جوهرها ولا مصيرها وإنما يصار إلى التوافق على الإجراءات المؤسسية للعدالة حسب السيرة العقلائية.

الموقف الراولزي من فكرة العدالة كإنصاف بما أنه ناظر في دور المؤسسة والخلفية التعاقدية التاريخية، فإنّه مبدأ لا يتعارض مع الموقف الراولزي إلاّ في حدود الأرضية التي تنطلق منها آمال راولز نفسه في تحقيق الإنصاف، هذا الأخير يراهن على دور

المؤسسات نفسها في النهوض بهذه الغاية على الرغم من أنّ هذه المؤسسات تعمل في بيئة تنتج جيوب مقاومة مستدامة ضدّ العدالة، لسبب بسيط هو أنّ الرأسمالية التي هي الإطار الاجتماعي لليبرالية التي يمنحها راولز أهمية قصوى في استدراك العدالة هي تنتج باستمرار مأسسة الظلم الاجتماعي، كما أنّ شروط ضمان قوة العقد تحتاج إلى مقوّم سنجد له في الموقف الرضوي بوصفه موقف ركيز في المدرسة التي آلت رآستها حينئذ إلى الإمام الرضا، شكلا مختلفا من الضمانات.

وبناء على فكرة العدالة في تعاليم الإمام الرضا نخلص بناء على الإطار المعرفي العام، إلى أنّ فكرة العدالة هي أبعد من أن تكون مجرّد قضية شرعية أو تكوينية بل هي فكرة توحيدية تقوم على منظور أنطولوجي يجعل في نهاية المطاف العقل والشرع مجرد كاشفين عنها، وما ينشأ من ضروب العدالة إجرائيا وتشريعيا هو مجرد كشف عن جوانب ممكنة من جوهر الأمر العادل في نفس الأمر.

ومن هنا سوف يكون المنطلق في مقاربة فكرة العدالة عند الإمام الرضا من خطبته الشهيرة في التوحيد، حيث هي الخلفية الحكمية لفكرة العدالة وعلى أساسها تنهض سائر العوارض

الأخرى من تشريع ومؤسسات. لقد اختار الإمام الرضا أن يتحدّث أول ما يتحدّث عن التوحيد في الوقت الذي كان انتقاله أو هجرته إلى خراسان ذات أسباب ترتبط بالعدالة. هنا الشرط الجيوسياسي والثقافي يفرض نوعية الخطاب، أي التأسيس الأنطولوجي والثيولوجي للعدالة.

ترتبط العدالة بالحق، ولكن الحقوق في نهاية المطاف ليست حقوقا من جهة واحدة، بل هي حقوق تخضع لفيزياء التوازن الاجتماعي بل الأنطولوجي. وفي التعبير اللاهوتي هناك مجاز عن العرش: اهتزاز عرش الرحمن، حيث العرش في مجازات التّكلّم الإسلامي غير الظاهري كناية عن النظام الملكوتي، مما يعني وجود علاقة بين عالم الملك وعالم الملكوت، في نظام وجودي قائم على التوازن والعدل: (ومن كل شيء موزون).

فأمّا الاجتماعي منها فتكفله الشرائع والقوانين، حيث تصل هذه الأخيرة إلى غايتها حينما تتحقق وفق مقاصدها المقررة، وأمّا الأنطولوجي منها فهو الذي يتكامل فيه الحق السوسيولوجي مع الحق الأنطولوجي، وهو أمر لا تكفله الشرائع البشرية، بل هو في صلب اهتمام الثيوصوفيا أو الحكمة الخالدة والمتعالية.

ما هو المحور الباراديغمي الذي نفهم من خلاله كل الأفكار

التي قدمها الإمام الرضا عن العدالة؟ لم يكن الإمام الرضا حالة فارقة في التاريخ بل هو جزء من تاريخ قدسي يسعى لتفريد النوع بمقولات خاصة عن العدالة وسائر القيم. فهو ابن تاريخ دشنه جده محمد واستمر عليه علي وبنوه. ولهذا البارادیغم خصوصيته، فهو يتعالى على التاريخ الأفقي بتأسيس تاريخ عمودي همه حفظ المسار الأنطولوجي للإنسان.

تنتفي هنا أهمية محاكمة هذه المدرسة من خلال مقولات تاريخانية جاءت لاستدراك الحرج التاريخي الناتج عن الإخفاق من الخروج من زمن التنزيل إلى زمن التأويل، والنكوص من التعاقد الملكوتي حول الحقيقة إلى التعاقد التّاريخي الذي قد لا يحتاج إلى دين.

فالتّاريخي هنا ليس هو مقوّم فكرة العدالة بل إنّ التاريخ هو المجال الذي تتحقق فيه فكرة العدالة وفق شروط يقرّرها أصل الغلب. الشروط التي تعطينا فكرة عن الشكل الذي آلت إليه فكرة العدالة، والذي نسميه مجازا: تاريخها.

العدالة في التعاليم التي قدمها الإمام الرضا في مجال العدل متنوعة على ندرة المنقول عنها ولكن يمكن تأملها في سائر القيم التي تناولها الإمام الرضا، باعتبار أنّ العدالة هنا هي صفة لكل أنواع

القيم الأخرى: النظرة الهولوغرامية للقيم.

الجوهر التوحيدي للعدالة

إنّني ارتأيت أن أربط بين العدالة وأصلها: التوحيد عند الإمام الرضا، لأسباب منها أنّ بناء تصور عام عن العدالة لا يقف عند مجرد نصوص مباشرة عن العدالة، بل العدالة هنا هي منظومة قيم متكاملة يحيل بعضها على بعض. وكما سبق وقررنا في كتابنا " أخلاقنا: في البحث عن فلسفة أخلاق بديلة" بأنّ الإشكالية القيمية تتعلق بموقع القيمة في نسقها الذي يمنحها الفعالية، بينما حينما تفقد تموقعها ذاك تصبح قيمة شاردة مفصولة عن منظومتها النسقية فتتحوّل إلى عبارات شعرية غير قابلة للتمأسس. ومن هنا فالقول الفصل في العدالة يقضي بأن نربطها بنسقها العام في المنظومة الأخلاقية في الثقافة الإسلامية حيث مبدؤها التوحيد.

ثم من ناحية منهجية نرى في هذا الربط إعادة تصويب وتهذيب الموقف الأفلاطوني نفسه الذي لفت في زمن مبكّر إلى أهمية تهذيب تصوّر الإنسان للإله، وذلك في سياق جوابه عن نشأة العدل والظلم في الجمهورية. وكان أفلاطون قد جعل هذا الأمر بمثابة القاعدة الثانية التي يتعين قيام الدّولة عليها، حيث يبدو الموقف الأفلاطوني في عموم ما رامه من هذا الربط على ضرب

من الذكاء المنطقي، غير أنّ الخلاف سيكون في تفاصيل هذا التصور باعتبار أنّ الموقف الأفلاطوني كان جزء من منظومة فلسفية مرتهنة لتصور غير توحيدي للألوهية، بتعبير آخر، مع أفلاطون نحن أمام واحدة من المحاولات التي تقترب من إنصاف الآلهة ولكنها لم تحسم في جوهر هذا الإنصاف الذي هو التوحيد. ونعتقد أنّ مقاربة توحيدية بناء على ما تضمنته خطبة الإمام الرضا للإله للقاعدة الثانية الأفلاطونية في الجمهورية من شأنه أن يمنح رؤية أكثر حيوية وجذرية لقيام العدالة في المدينة.

تهذيب القول في الألوهة أفلاطونيا

لكي نمضي في بيان موقف الإمام الرضا من العدالة انطلاقا من خطبته الشهيرة في التوحيد لا بدّ أن نظهر طبيعة وأهمية هذه العلاقة في الموقف الأفلاطوني لا سيما في الجمهورية، فهذا الأخير سيضعنا أمام ربط حيوي ولكنه في الوقت نفسه أمام ربط غير مكتمل. قيمة الربط الأفلاطوني هنا نابع من جملة الأسباب التي قد نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أنّ القيم ليست معزولة عن بعضها وليست متجاورة. وكأنّ أفلاطون استطاع أن ينصف الألوهية في كل صفاتها ولكنه لم ينصفها في أخص تلك الصفات ألا وهي التوحيد، وهكذا حينما نجعل الألوهية تخضع لعالم الكثرة فهذا

يعني أنّها لا تتمتع بكمالها. أما السبب الثاني فهو أنّ هذا الربط يرتكز على أنّ القيم تنهض في المدينة على قيمة القيم الركيزة التي تمنح منظومة القيم معناها وجدواها وتوفر لها الضمانة المطلقة، وهكذا فإنّ الأمر يصبح ذا صلة بالتربية. يعتبر أفلاطون أنّ التربية تقتضي تهذيب النّتنشئة وتحصين الناشئة من خلال حماية ذهن الطفل من مضمون الأقاصيص غير المناسبة، ومن هنا وجب فرض رقابة على مبدعي الأقاصيص الخيالية وكذلك تحسيس الأمهات والمرضعات وتحريضهن على عدم رواية هذه الأقاصيص لأولادهم. ويعتبر أفلاطون أنّ القصص الشائعة في عصره مما يجب استبعاده[١٨].

ولا يخفي أفلاطون امتعاضه من الأساطير السائدة في عصره لكبار المؤرخين والشعراء لا سيما روايات هومروس وهزيوس باعتباره يروون قصصا كاذبة، ويعني أفلاطون بالكذب هنا الذي يصفه بالكذب الآثم الشرير، ما ينسب للآلهة والأبطال من صور مشوّهة. يضرب أفلاطون مثالا برواية هزيوس عن أورانوس وكيف انتقم كرونوس من والده، واعتبر أنّ الأمر حتى مع افتراض صحته

(١٨) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ص ٦٤، تـ: د. فؤاد زكريا، ط: فضاء الفن والثقافة، القاهرة بلا تاريخ

لا ينبغي روايته أمام أطفال سذّج، لأن من شأن ذلك أن يؤثّر في سلوكهم لمقام الاقتداء، لأنّ الأطفال قد يؤتون تلك الأفعال التي قد تبدو لهم مألوفة طالما أنّ الآلهة والأبطال يؤتون مثلها. والأمر نفسه عن رواية قصص محاربة الآلهة لبعضها البعض مما قد يؤثر على المواطنين، لذا يدعو أفلاطون لتنزيه الجمهورية من الصور الخيالية التي ابتكرها هومروس، ما دام الطفل أيّا كان معنى الأسطورة فهو لا يميز بين الأسطورة والواقع. القيمة السياسية لهذا الاعتراض الأفلاطوني على شعراء عصره تتجلّى في أنه وكما يقول لمحاوره أديمانتوس بأنه ليس شاعرا ولكنه منشيئ دولة وهي مهمة تخوله وضع القوالب العامة التي يجب على الشعراء أن يضعوا فيها أقاصيصهم. كان أفلاطون بصدد تأسيس لاهوت يوناني جديد ينسجم مع قيم الجمهورية، وقد رأى أنّ تطهير الجمهورية من الشرور والمفاسد وقيام العدالة يتطلب إقرار تصور آخر عن الألوهية، وعليه فهو يرى أنّ الشّر لايصدر عن الخير، ومادام الإله خير محض فلن يصدر عنه إلا الخير، والخير قليل مقارنة بالشّر، لذا يطالب أفلاطون بأن نجعل الإله على فقط لأشياء قليلة وليس لمعظمها، بينما وجب البحث عن علّة الشرور في مصدر آخر. فالإله ليس علة لكل شيء بل فقط لبعضها، وهي القاعدة الأولى في

معايرة ما يرويه الشعراء عن الآلهة. لكن أفلاطون يستند إلى فكرة الكمال في وصف الإله، ومن هنا نفى عنه التغير وهي القاعدة الثانية في تصور الألوهة، وكانت اللحظة الأفلاطونية خطت خطوة أبعد في اتجاه تحديد التصور العادل للإله حين يقول: " وإذن فالله بسيط بساطة تامة، صادق في أفعاله وأقواله، لا يبدل ذاته أو يخدع أحدا، لا بالأشباح ولا بالكلام، ولا بأمارات أو علامات يبعثها في النّاس في منامهم أو يقظتهم"[١٩].

علاقة التصور الذي تحمله أمة عن الإله لها صلة بالسلوك الثقافي والاجتماعي والسياسي، القضية الأساسية التي سنجدها عند جون جاك روسو أيضا في "الكتابات السياسية"، حيث يعتبر أنّه لم يكن لدى الشعوب في بداية الأمر من ملوك سوى الآلهة ومن الحكومات سوى الثيوقراطيات، ما يعني أنّ الأمر اقتضى زمنا طويلا لكي يحصل تحوّل في مشاعر الناس للقبول بسيادةالإنسان، أي اتخاذ نظيره سيدا. وعليه بما أن لكل شعب كان هناك إله أصبحت عدد الآلهة بعدد الشعوب، حتى تعذر وجود شعبين متخاصمين يعتقدان بإله واحد، غير أن جون جاك روسو يعتبر أنّه في العهد

(١٩) م ، ن، ص ٧٢.

الوثني لم تكن هناك حروب نظرا لاستقلال كل أمة بإله خاص بها[٢٠].

(٢٠) جان جاك روسو: الكتابات السياسية، ج ١، ص ٢٩٦، ط ١، مطبعة المعارف الجديدة، ٢٠١٣، الرباط ، مركز دراسات الأزمنة الحديثة

الامام الرضا عليه السلام
التوحيد من منظور المدرسة العدلية
إستعمالُ العدلِ والإحسان مُؤذِنٌ بدوام النعمة(الامام الرضا)

إذا كان أفلاطون قد أبقى على حقيقة تكاثر الآلهة وربما تنازعها، وهو ضرب من التعثر في بلوغ التوحيد الذي كان يقتضي عناية نبوية فكت الحصار عن الفلسفة نفسها ومنحتها باراديغم جديد للتفسير، فإنّ الإمام الرضا ينطلق من المبدأ التوحيدي ولكن في مستوى من التّكلّم مختلف يمنح التوحيد والعدل أساسهما وموقعهما من حيث هما قيمة القيم. وهكذا سنقف على مفهوم تداخل هذه القيم والحقائق، حيث مقتضى المدرسة العدلية التي تمتح أصولها من المدرسة الرضوية الممتدة في البيت العلوي أنّه لا يمكن تصور عدالة في مدينة الله حين لا يكون الله عادلا. ومن هناك تنشأ مداميك العدالة الأولى حيث قام الناموس الكوني على موازين الحق والعدل، فالله شرّع لنفسه تحريم الظلم من خلال الحديث القدسي: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي فجعلته حراما بينكم فلا تظالموا".

ومع أنّ أهل الحديث والحنابلة يروون هذا الحديث، كما يرويه أهل التكلم الإسلامي إلاّ أنهم لم يلتفتوا إلى أنّ الأمر هنا يجب أن يؤخذ بالتنسيب، أي أن مقتضى مضمون الكلام هو

بيداغوجي ولا يصار إلى تحقيقه على نحو المقايسة إذ كل هنا بحسبه. ومعنى ذلك أنّ مقتضى الألوهة أن تكون عادلة دون الحاجة إلى تشريع، فما هو شأنية في توصيف الخالق هو تشريعي في توصيف المخلوق. وهذا التصور يستلزم تحرير القول في التوحيد، فلا يصار إلى تحقيق القول في العدالة من دون تحقيق العدالة في التصور الذي نحمله عن الإله، لتستقيم المدينة على فهم عادل هو ذاته سؤال تهذيب المدينة على فكرة الإله الكامل التي رامها أفلاطون في الجمهورية.

القيمة المضافة لما هي عليه العدلية أنّ القيم متواصلة متخاطبة فيما بينها وهو ما ستعززه رؤيتنا الهولوغرامية للقيم. بل إنّ هذه العلاقة الحيوية بين القيم تنطلق من أصل آخر هو دحض القول بتجاور الصفات الإلهية من حيث أنّ الصفات هنا تقرأ بعضها في بعض كما تقرأ القيم بعضها في بعض، فأسماء الله هي أساس القيم. فلا يخفى أنّ أصل التكلم في الإسلام كان سياسيا، بل أصله كان يتعلق بالعدالة، وهو ما تفرع عنه القول في الجبر والاختيار. فكان المخرج في تبرير ظلم المخلوق بنسبته إلى الخالق، حيث يصبح النسبي هنا مجرد تنفيذ لإرادة المطلق. وحينما يصبح الحديث عن العدل الإلهي سيسهل تكييفه وقراءته انطلاقا من كونه على كل

شيء قدير. فالقدرة هنا على فعل أي شيء تتيح الحق في عدم التقيد بأي صفة أخرى غير القدرة وهذا في حدّ ذاته عين العدل في نظر أنصار الجبر في تاريخ التكلم الإسلامي. غير أنّ مقتضى تعاليم الإمام الرضا هنا تؤكّد على أصول الاعتقاد العدلية أي أنّ الصفات لا تفعل فعلها بمعزل عن الصفات الأخرى، فالقدرة ليست في معزل عن العدل ولا سائر الصفات، فهو قادر، أي نعم، ولكنه قادر من حيث هو عادل، فلا يتصور الظلم أصلا في شأنية إله قادر من حيث هو عادل، وهي صفة هي هي عين الذات فلا يصار إلى كونها جعلا ذاتيا تشريعيا. وحين يتحدث الحديث القدسي بذلك القياس التشريعي الجعلي في مقامين غير متناسبين فالمغزى البيداغوجي هو أنّ على الإنسان من خلال تمثّل الموقف العادل أن يتألّه بوصفه كائنا متألّها.

إن المدرسة الرضوية تربط بين الصفات في تكامل وظيفي خلاّق ثم تربطها بالذات لتجعلها منظومة صفاتية تتقوم بالتوحيد. إنها مدرسة لم تقف عند إشكالية توحيد الآلهة بل سعت إلى توحيد الصفات من حيث أنّ القول بتعددها وتجاورها واستقلالها عن بعضها وعن الذات من شأنه أن يعيدنا إلى حكاية تعدد الآلهة.

العدالة والعصمة

ارتبط إسم الإمام الرضا بالسلسلة الذهبية في حديثه عن التّوحيد، حيث اشتملت هذه السلسلة على إسناد فائق في رواتها باعتبارهم في اصطلاح علماء الحديث بالثّقاة والعدول. إحدى أسس وتقنيات قبول الحديث وتصحيحه عند علماء الرجال تحقق صفة العادل في كل رواته. وهكذا سميت رواية الإمام الرضا عند المحدّثين بالسلسلة الذهبية لأنّها غاية في صحة الإسناد ولأنّ رواتها في غاية العدالة. وهي في نظر المدرسة الرضوية: العصمة، إذ منتهى العدالة تحيل إلى العصمة.

تضمّ السلسلة الذهبية رواة هم في الوقت نفسه أعضاء الإمامة في البيت النبوي، أي أنّ العدل شرط في قيام الإمامة والعصمة، بل هي الضامن كما سنرى لقيام العدل أيضا من باب أن العادل هو ضامن لفكرة العدالة وتطبيقها. لكن ما هي العلاقة بين العدالة والعصمة؟

لست هنا في وارد تحيين التّكلّم الكلاسيكي حول العصمة، وتحيين ذلك النقاش الخاطئ الذي يهدف إلى الحجاج والمناكفة بل يهمّني هنا أن أتحدّث عن العصمة ليس باعتبارها أن لا تخطئ. إنّ تعريفا كهذا هو قاصر عن تعريف العصمة تعريفا واقعيّا وعادلا.

لنتذكّر أن واحدة من الردود التي انتقدت فكرة العصمة قديما وحديثا هي نسبة الظلم إلى الله، باعتبار أنّ في ذلك تمييزا بين عباده، ذلك لأنّ من خلقوا معصومين حتما وضعهم ميسر للنجاة ممن لم يخلقوا كذلك. وهذا الاعتراض صحيح إذا ما سلّمنا بأن العصمة هي متقومة بأمرين:

- كونها حالة جبرية
- كون معناها أن المعصوم هو من لا يخطئ

والحقيقة أنّ التّكلّم الكلاسيكي لا زال لم يبيّن ضمن رؤية نسقية متجددة المفهوم الأكثر عمقا للعصمة، حيث كيف يصار إلى أن تصبح الصفة التي تلخّص منتهى العدالة إلى صفة مناقضة للعدل الإلهي؟

ودائما ووفق نظرتنا الهولوغرامية ندرك تماما بأنّ المقدمات التي بني عليها هذا الرأي خاطئة من الأساس، حيث يمكن ردّ فكرة مناقضة العصمة للعدل الإلهي بالتعاقد الملكوتي الذي يعطينا فكرة عن أنّ الاختيار هنا فوق تاريخي، بمعنى هو سابق على التحقق التاريخي نفسه، فلا يصار إلى تقييم الملكوتي بالملكي أو المطلق بالنسبي أو اللاّتاريخي بالتّاريخي، وعليه، فإنّ المائز سيكون بين قوم مرتهنين لخطاياهم وآخرون متحررون منذ الاختبار

الأكبر:(كل نفس بما كسبت رهينة).

ثم لا يخفى أنّ العصمة ليست أن لا تخطئ فحسب، بل أن لا تخطئ بحرّية لوجود الملكة الممتنعة عن الخطأ. أن لا تخطئ برسم الأنسنة، لأنّ الحيوانات لا تخطئ برسم الحيوانية ولكن على نحو الجبر المتقوم بشروط غريزتها، وهذه صفة لا توجد في غير الإنسان. أن لا تخطئ هذا أمر تشترك فيه الكائنات الدنيا نفسها، فالحيوانات لا تخطئ فيما هي مخلوقة له، والظلم ليس واقعا في ممالك النّمل والنحل. ومن هنا فإنّ مغالطة المبالغة التي يستند إليها معارضوا القول بالعصمة من حيث أنّها ترقى بالإنسان الخطّاء إلى مقام الآلهة، لا معنى لها باعتبار أنّ العصمة هي قضية تكتسب قيمتها من فكرة الإنسان الخطّاء، وهي ليست موضوعا للألوهة. إنّ العصمة صفة لها علاقة بالإنسان، بقدر رسوخ هذه الملكة تأتي العصمة، فكل إنسان له مرتبة في العدالة، ففي حياة الناس هناك إنسان خطّاء وآخر أعصم منه وأعدل إلى حدّ المرتبة التي يصبح فيها الإنسان مؤهّلا للنبوة والإمامة المعنوية، فالفرق بين عادل وأعدل، بين معصوم بالقوة ومعصوم بالفعل اختلاف في المراتب التي تتعلق بشأنية الإنسان واقتداره على الامتناع عن الخطأ، يستطيع الأقل عصمة أن يرى في من هو أعلى منه في التمنع عن الخطأ عادلا

وهكذا تتفاوت ملكات التمنع إلى حدّ الامتناع التي هي ذروة العدل: العصمة. فالعصمة ليست إلاّ ذروة العدالة وليست غير ذلك. فالناس متفاوتون في عدالتهم، ولا بدّ لهذا التفاوت من أقصيين: الحد الأدنى للعدالة وهو الظلم المشوب بالإنصاف والحد الأعلى منها وهو العصمة. وهكذا بات واضحا أنّ مقابل العصمة هو الظلم في حياة الإنسان، لذا تعززت هذه الحقيقة قرآنيا انطلاقا من موردين:

- آية التطهير
- تأميم ابراهيم

في آية التطهير ارتبطت العصمة بالتطهير من الرجس الذي هو الذنب، الذي هو ضرب من الظلم باعتبار المذنب هو ظالم لنفسه وظالم لغيره. أما آية اختيار الله لإبراهيم إماما فقد جاء الرّد على سؤال إبراهيم: ومن ذريتي؟ قال (لا ينال عهدي الظالمين). .

لا تعني العصمة أن لا تكون جزء من التكوين البشري، بل أن تستعصم وتمانع إلى حدّ بلوغ ملكة الامتناع، وتحقيق حقيقة أن الإنسان كائن متألّه وذلك من أجل حفظ التوازن في المجتمع البشري. الفرق بين المعصوم ومطلق العادل هو الفرق بين الممانع والممتنع(= عن الخطأ). فالمعصوم هو في النهاية العادل الأقصى في

عالم الإنسان الخطّاء.

في مقاربة سيغموند فرويد لعلم نفس الأخطاء أو ما سمّاه بعلم نفس الحياة اليومية، يقدم تفسيرا ملفتا لحقيقة النسيان والأخطاء التي نرتكبها بشكل يومي بينما هناك قسم منها يرتبط بميكانيزمات لاشعورية، تسبب النسيان. ولا نجد فيما نحى إليه فرويد هنا ما يناقض رؤيتنا التي تقوم على أنّ الأصل في الإنسان أن لا ينسى، لأنّ ميكانيزمات الاستذكار تعمل ديماغيا بشكل يفترض أن يكون أشبه بعمل وظائف الأعضاء. لكن لماذا ننسى، لماذا نخطئ. هنا ومن المنظور الفرويدي وأيضا قبله من جوابات أحد الأئمة عن سبب الأخطاء، تكمن دائما نقيصة نفسية سببها الضعف وفقدان التوازن ولأنّنا نحن من يريد الخطأ. إنّنا ننسى لأنّ ثمة ما يستدعي أن ننسى طلبا للراحة النفسية، عملية دفاعية لا شعورية هادفة. فبالنتيجة وعند فرويد أنّ اللّاشعور دقيق، يمكن القول أن اللاشعور ليس معنيا بالخطأ، اللاشعور لا يخطئ، ولا ينسى ولا . . . . فالجانب المعني بالعصمة هو الشّعور، لأنّ اللاّشعور كما هو حال سائر الحيوان هو غريزيّا لا يخطئ.

قي حياة البشر لا بدّ من وجود شيء صائب لا يحتمل الخطأ، فإذا كان الضّامن في عالم الحيوان والكائنات الدّنيا هو حتمية

النمط والقانون الطبيعي فإنّه في عالم البشر الذي تتصف ماهيته المعنوية بالتخارج النّوعي، فإنّ وجود المعصوم تفرضه الحرّية نفسها، ففي عالم الإنسان وجود معصوم أمر يقتضيه واقع الإنسان الخطّاء ودرء للفوضى بينما في عالم الحيوان لا أحد يخطئ، وبما أنّ عالم الإنسان خطير، كان بالدرجة نفسها المعصوم فائق الأهمية والخطورة.

مقتضى العدل والعدالة أن يجعل الإله العادل رسالته في أعدل خلقه، وأيضا أن يكون الأعدل هو موقف العدالة في التخاطب حتى لا يكون التخاطب من المطلق إلى النسبي من دون واسطة تحول القول العمودي إلى تخاطب أفقي بين متخاطبين يحملون ذات السنخية لكنهم يختلفون في مراتب العدالة. فالكائن البشري هو كائن متألّه بالقوة، والمعصوم متألّه بالفعل، ومقتضى العدالة أن يأخذ الأعدل بيد المعدول: (أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتّبع أمن لا يهدي إلاّ أن يهدّى، ما لكم كيف تحكمون).

فكرة العصمة تحلّ إشكالية الوضعية البدئية وحجاب الجهل عند راولز نفسه، ففي نهاية المطاف لم يكن للوضعية الأصلية سوى بعد مخيالي وافتراضي انتهى إلى تعزيز الإشكال الإبستيمولوجي للعدالة كما يرى نقاد راولز أو إلى شكل من الترانسندتالية في

تحديد أسس مبادئ العدالة، هذا في حين اعتبر راولز أنّ المسألة تتعلق بمعيارية العقد. إنّ أساس قيام مبادئ العدالة ينهض هنا افتراضيا على الوضعية الأصلية، بينما الضّامن هو حجاب الجهل وهو أمر متخيّل غير أنه يمنح قواما معصوما على الجماعة المعنية بتأسيس العقد الاجتماعي. فالجماعة المعنية بالتوافق في إطار حجاب الجهل هي جماعة تنسى فوارقها ودوافعها ومصالحها، وكأنّ النسيان هنا غفلة عما هو في حقيقة الأمر مانع من تحقيق العدالة، ففي الأصل يجب أن ينسى الكائن أخطاءه، وهذا أمر يؤكّد أن راولز الهارب من تعدد أسس قيام العدالة وقع في معيار افتراضي غير واقعي.

التوحيد الرضوي

مقاربتنا لفكرة العدالة في تعاليم الإمام الرّضا لا تقف عند تعاليم جزئية، بقدر ما ترمي إلى إظهار الأسس اللاّهوتية المتينة لمبادئ العدل والتي هي نفسها تمثل عودة إلى أصل الأصول: التوحيد، فالمقاربة تسعى لوضع الخطبة التاريخية الشهيرة للإمام الرّضا التي ألقاها في خراسان في سياق استعادة القول في العدالة نفسها باعتبار أنّ لا فكاك بين الأمرين. إنّ التوحيد هو عنوان ديوان الأخلاق الإسلامية التي يمثل الإمام الرضا أحد أئمتها في زمانه، أي

القيم والمسؤول الأول عن تدبير مفاهيم ومعاني التوحيد وآثارها على الفكر والسياسة.

عصر الإمام الرضا ، أي عصر المأمون، هو عصر تأسيس ثقافة أخرى، العدالة بمنظورها الأرسطي. عصر المأمون هو عصر الترجمة ونقل التراث الإغريقي إلى مجال الثقافة العربية والإسلامية، غير أنّ الرقابة السياسية مارست انتقاء كبيرا في مجال النقل. ومع أنّ ناقد العقل العربي محمد عابد الجابري حاول في كتابه: العقل السياسي العربي أن يعطي دورا كبيرا لابن المقفع وما سماه بالتراث السياسي الفارسي دورا في التأسيس لعقيدة الطاعة ، فإنّ الحقيقة هو أنّ العصر العباسي تبنّى الثقافة السياسية الأموية نفسها واستصحب جوهرها، فالعصر العباسي لا هو عصر الثقافة اليونانية في المجال العربي والإسلامي نظرا لغياب الشورى ولا هو عصر الثقافة الفارسية مع وجود مظاهرها نظرا لغياب أخلاقيات الملك والآداب السلطانية والسياسة الشرعية على ما تأطّرت به من ثقافة الاستبداد، بل هو نظام جمع بين الإرث العربي الجاهلي ومظاهر الإدارة والتمدن الفارسي، أما العدالة فلم تكن فضيلة المؤسسة كما سنرى مع راولز بعد قرون، ولا هي مرتهنة للوضعية الأصلية التي يشكّلها التنزيل والوحي بل صارت موضوعا للتأويل

وفضيلة مشروطة باستعباد الخليقة، التصور الذي أثبتوه لإله لا يمكن أن ننظر إلى عدله نظرة عقلية قائمة على الحسن والقبح العقليين هي نفسها ستنحدر إلى حيز الحاكم غير المقيّد حيث سلطاته غير مقيدة، فما يفعله الحاكم أيّا بلغ من الظلم فهو حقّ. لقد كان العصر العباسي عصر ثأر لا عصر عدل، وقد افترق العباسيون عن العلويين بمجرد أن حكموا، فقرّب المأمون العباسي الإمام الرضا لكي يعزز به الشرعية وكذلك ليكون حصانته أمام ثورة العلويين من الأغلبية الحسنية، الإمام الرضا حفيد الإمام الحسين الذي يحمل رمزية استثنائية وحدها تستطيع تفادي ثورات العلويين. أمّا كيف استطاع العباسيون الانتصار على العلويين، فبسبب اختلاف وتناقض القيم التي يرتكز عليها كل طرف في الصراع. كان العباسيون أهل ثأر بينما العلويون أهل مبادئ. سوف يتكرر المشهد نفسه بين علي والأمويين[٢١]. إنّ تقريب المأمون للإمام

(٢١) وحدهم داعش في "ادارة التوحش" أدركوا هذه الحقيقة بوضوح وطبقوها بوضوح أيضا، ففي نظرهم أنّ حركة يحيى كانت صائبة لكن مشكلة يحيى وأهله كانوا إذا ظفروا بخصومهم يتسامحون ويسلكون فيهم مذهب الرحمة والعدل بينما العباسيون اذا ظفروا بأعدائهم نكّلوا بهم، ومن هنا كانت سياسة داعش ومذهبها في الذبح والقتل نابعة من سلوك السّفاح العباسي.

الرضا موقف سياسي لتعزيز الشرعية، ذلك لأنّ الشوكة بالمفهوم الخلدوني كانت للأمويين، بينما قيام بني العبّاس ارتكز منذ البداية على الثّأر لبني عمّهم لكن سرعان ما التفّوا عليهم، وكان لا بدّ من تقريب أبناء الحسين، لتستمر مشروعية قيام دولتهم التي رفعت شعار "آل محمد". لقد كان الإمام الرضا ضحية سياق شديد الخطورة والإلتباس، وخوف العباسيين من العلويين بلغ مداه، يصف المنصور العباسي تلك اللحظة التي كان يحارب فيها العلويين بقيادة محمد بن عبد الله وأخيه إبراهيم قائلا: " . . . ليست هذه الأيام من أيام النساء، لا سبيل لي إليهما(أي المرأتين القرشيتين اللتين قيل أنهما مخطوبتين للمنصور) حتى أعلم: أرأس إبراهيم لي أم رأسي لإبراهيم"(٢٢).

التوحيد والعدل

ارتباط قضية العدل بالتوحيد لها أكثر من علاقة ووجه كما لها آثار عميقة، فالتوحيد هو عين العدالة: (لو كان فيهما آلهتان إلا الله لفسدتا)، لأن مقتضى الشرك أن يكون إله أقوى من الآخر أو

(٢٢) ذكره الطبري وابن الاثير وابن خلدون وآخرون، انظر: الحياة السياسية للامام الرضا: جعفر مرتضى العاملي، ص ٦٧، ط ٣ ، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ١٤٠٣

مساويا له، ففي الأول يصبح الإله الأضعف تحت هيمنة الأقوى فيسلب منه صفة الإلهية، حيث لا يوجد إله غير مهيمن، وإذا كانا متساويين فهذا يقسم العالم ويجعل الاعتقاد عبارة عن تقاسم نفوذ، وتظهر مصالح ومنافع بين الإلهين مما ينفي عنهما العدل. فالعدل المطلق صفة لمن لا حاجة له للتنافس مع الشريك، لأن هذا التنافس ينسف فكرة العدالة. إنّ القول بتعدد الآلهة مناقض للعدالة الإلهية، لأنه معه إن في مستوى افتراض التساوي أو اللاّتساوي تكون الحاجة إلى الظلم والانتفاع به. ومن هنا كما في قول الصدوق في التوحيد: " والدليل على أنه لا يقع منه عز وجل الظلم ولا يفعله، أنه قد ثبت أنه تبارك وتعالى قديم، غني، عالم، لا يجهل، والظلم لا يقع إلا من جاهل بقبحه أو محتاج إلى فعله منتفع به"[٢٣].

ومن هنا فقد كان عالم الشرك عالم منازعات، ويكاد يصبح التسليم بصدور القبيح عن الآلهة أمرا مسلّما ومورد قياس مع المخلوق عند من يعتقدون بتعدد الآلهة لأنّ الحاجة إلى الظلم تكون منسجمة مع طبيعة التصور الذي يحملونه عن الآلوهية. فالتوحيد ينطلق من العدالة نفسها المؤطّرة للتوحيد باعتبار أنّه لو

(٢٣) التوحيد للصدوق: ص ٣٩٦ – ٣٩٧.

كان فيهما إلهان فما فوق فالنتيجة هي الفساد وصدور القبيح. وحتى في اليونان كانت الأساطير فضاء لصراع الآلهة حيث ينعكس على البشر في صورة قهر وظلم بينما مقتضى التوحيد: (ولا يظلم ربك أحدا). ومن هنا أدركنا كيف سعى أفلاطون لحلّ هذه المشكلة ودعا إلى تحرير مفهوم الإلوهية من تصورات الشعراء وفي مقدمتهم هومروس وكذلك تجنيب الناشئة الأساطير حتى لا تنتقل تلك التصورات غير العادلة عن الإله إلى أذهان الناس فيبررون كل أخطائهم، وهو ما يعني أن التكلم الجبري في التاريخ الإسلامي حين انزاح بالظلم من عالم المخلوق إلى الخالق إنما لكي يبرر من خلال نظرية الجبر كل الظلم السياسي الذي كان يمارس باسم الإله. وأكّدنا بأنّ أفلاطون لم يستطع أن يحسم في الأمر لأنّ جوهر القول بصدور القبيح من الآلهة كما في أشعار هومروس وغيره في اليونان القديمة هو أمر منطقي ومنسجم أكثر من قول أفلاطون، ذلك لأنّ القول بتعدد الآلهة لا يمكن أن يصدر عنه إلاّ الظلم، وكأنّ أفلاطون لم يعمل أكثر من أن يقيس الآلهة بالمخلوقات الطّيبة بعد أن كان يقيسها غيره بالمخلوقات الشريرة، فلقد أبقى على تعدّدها ولكنه قال بخيريتها، بينما المخرج الجوهري لهذه المشكلة تكمن في التوحيد، أي انطلاقا من العدل

نفسه نستطيع تأكيد التوحيد.

هناك علاقة وطيدة بين العدل الإلهي والعدل بين الناس. ولقد اهتدى أفلاطون إلى هذه الحقيقة حينما دعا إلى إلغاء الأساطير الشعرية التي تحمل مضمونا عن الألوهية زاخرا بالفساد من المنهاج التربوي في الجمهورية، وذلك حتى لا يتأسّى النّاس بأخلاقهم. إنّ قضية العدل شهدت الأمر نفسه في تاريخ التّكلّم الإسلامي، مما يؤكّد أن التغيير الذي يطرأ على مفهوم العدل ينعكس على التوحيد. ويعتبر عصر الإمام الرّضا عصر انهيار منظومة تصور العدالة الإلهية وبالتالي العدالة الاجتماعية. فلا زالت ثقافة الجبر منتشرة غالبة على مفهوم الحرية والعدالة. بما أنّ نشأة التكلّم كانت سياسية تتعلّق بالجبر والاختيار، فإنّ الجبر بدأ سياسيا وانتهى عقائديا. ولكي يثبتوا الجبر والظلم في المدينة نسبوه إلى الله لأنهم يدركون أنّ هذا هو أفضل طريق للقضاء على العدالة الاجتماعية. فإذا كان الظلم أي القبيح يصدر عن الله، كان أيسر لهم التطبيع معه في حدود تدبير المدينة. وهكذا جوّزوا على الله معاقبة المحسن وإثابة المسيء والتكليف بما لا يطاق وما شابه. بينما يقول الإمام الرضا جوابا على سؤال الحسن بن علي الوشاء الإمام الرضا : "هل الله أجبر العباد على المعاصي؟ فقال : الله أعدل وأحكم من

ذلك"[٢٤].

وحينما نسبوا الظلم إلى الله انتهى الأمر إلى القول باستقلال الصفات، حتى لا تقرأ أي صفة في الأخرى، وحتى لا تكون كل صفة تقدّر بصفة الصفات وهي العدل، وهذا انتهى بهم إلى القول بتعدد القديم وتأسيس ضرب من التّكلّم يحاكي في جوهره الاعتقاد بتعدد الآلهة. فخطبة الإمام الرضا كانت في صلب القول بالعدالة، لأنه من العدل عدم نسبة الظلم له، وهذا لا يتأتّى إلا بالقول بتوحيده.

إنّ المسألة التي أريد أن أؤكد عليها هنا هي أنّ الإمام الرضا هو أحد الأئمة الذين أثّروا في ما يعرف بالمدرسة العدلية: الشيعة والمعتزلة، ولقد تبين أنّ فكرة التوحيد نفسها لا تخرج عن العدالة، ذلك لأنّ أشكال القول في التوحيد التي خرجت عن أصول العدلية وقعت في أشكال من الانحراف والظلم في تقدير التوحيد ، حيث انتهى إلى تكفير أهل التوحيد أنفسهم. إن التوحيد الإسلامي بلغ درجة من المركزية إلى حدّ غلو بعض تياراته غلوا فاحشا جعلنا نكتشف أنّ التوحيد نفسه إذا لم يتقيد بأصول العدالة يمكن أن

(٢٤) التوحيد للصدوق،ص ٣٦٣، الحديث ١٠.

يتحول إلى ضده أو إلى ظلم، وهذا مقتضى قوله تعالى: (**ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون**)، ماذا أنزل الله؟

ولقد اختلف المسلمون أول ما اختلفوا حول فكرة العدالة. بدأ الجدل في مجال تدبير العدالة السياسية ليصل إلى مسألة الخلاف حول العدل الإلهي. وكان ذلك في تاريخ تأسيس الكلام الأوّل في أصول الاعتقاد والذي بدأ من إشكالية العدل ليصل إلى جدل كلامي حول التوحيد. من هنا كان تحيين القول في التوحيد له صلة بمفهوم العدل، حيث كلّ من أعاد التفكير في التوحيد كان بالفعل يعيد التفكير في العدل والعدالة بطريقة ما.

لقد عاش الإمام الرّضا في وضع سياسي لعلّه الأخطر، لأنّه ليس فقط كان مطالبا بالانزواء والاستقالة عن السياسة بل كان مجبورا أن يمارس السياسية في شروطها الأدنى كما قرّرها المأمون، أي تمت محاولة جبره على أن يصبح شاهد زور على مرحلة من الانحطاط السياسي قوامه الظّلم، لكنه انتصر للعدالة في قوله وموقفه، حيث ارتقى بالمشاركة السياسية إلى مستوى أن تكون السياسة عادلة أو لا تكون. وإحدى مقتضيات تطبيق العدالة طبقا لتعاليم المدرسة العدلية هو أن الشرط الأول لقيام العدل في المدينة أن يقدّم الفاضل على المفضول، والعادل على المعدول.

إنّ خطبة الإمام الرضا حول التوحيد لم يكن الغرض منها إنشاء شعريا، بل هي بيان تصحيحي لمنظومة كاملة تبدأ من التوحيد بشرط العدل وتنعكس على سائر القيم الأخرى.

ومع أنّ المحدّثين أجمعوا على أنها سلسلة ذهبية في الرواية إلاّ أنهم قلّما وقفوا على مضامينها الذهبية في الدراية.

التوحيد في تعريف الرضا حصن، وحدّ، فالحدود في التصور تحمي من الشطط في الأفهام، والشطط في الفهم من شأنه أن يورد صاحبه إلى موارد الظلم. فالظلم العملي ينشأ من ظلم نظري، والشروط المعرفية للعدالة تبدأ من الحدود والتعريفات.

يبدأ العدل في ضمير الإنسان، في شروط المعرفة التي هي عين الوجود. فالعدل إن لم يتأسس في صقع الأذهان فلن يكون له وجود في الواقع. فبقدر رسوخه في الأذهان يكون رسوخه في الوقائع، وهكذا كان القول في التوحيد بشرط الحق فيه أي التوحيد الحق الذي ينتج قيم العدل في النّفس وفي العالم. ففي خطبة الإمام الرضا(عليه السلام)، لما ذهب إلى خراسان باشر الحديث في التوحيد، ليؤسس قاعدة جديدة في حركته. فلقد لاحظنا أنّ الخطبة جاءت وفق مذاقات أهل التعمّق في النظر، لأنّ الشرط الجيو-ثقافي للمتلقّي اختلف، وبأنّ السياق هو سياق اختراع آراء في التوحيد

تنتهي بزعزعة استقرار العدل، توحيد من دون عدل أو فكاك بين التوحيد والعدل وهو ما قاومه الأئمة منذ علي بن أبي طالب وكذلك فعل حفيده الإمام الرضا باعتباره فكاكا مغالطا ومستحيلا.

لقد بدأت تتولّد آراء في العدل تسعى إلى استبعاد إمكانية المعرفة باعتبار أنّ الموقف العقلاني قاضي بأنّ ما يفعله الخالق هو العدل وليس العدل هو ما يفعله الخالق. وكان لهذا الموقف آثار كبيرة على السياسات حيث بات القول في العدالة الاجتماعية فرع للقول في العدل الإلهي وفق مدارس التفكيك بين التوحيد والعدل. فالحاكم بأمر الله في الثقافة السياسية كان لا يسأل وكذلك لا يرتكز على فقه ودليل غير مزاج تبرره بطانة السّوء. إن المقولة التاريخية التي تؤكّد على أنّ التوحيد والعدل علويان والتشبيه والجبر أمويان ، تعزّز العلاقة الأيديولوجية بين ما يتحقق في علم الكلام وما يجري في السياسات. فلقد بدأ الجدل في التوحيد انطلاقا من تبرير الظلم الذي بدأ بالحديث حول الجبر والاختيار، وذلك في محاولة لإسناد الظلم بتصور في التوحيد والعدل يشكل دارقة لظلم الحاكم. سيتبيّن عبر تاريخ الكلام وطبقاته أنّ الإطار المعرفي لهذا الجدل يستند إلى الموقف السياسي. ومن هنا فإن حديث الأئمة المناهضين للظلم في التوحيد هو محاولة لإعادة تأسيس الأسس أو

تحيين القول في الأصول التي يجب أن تنهض عليها سائر الفروع في النظر والعمل.

ومع أنّ المدرسة المعتزلية منحت العدل مكانة خاصة في منظومتها الكلامية، حيث تأثّر المعتزلة في أصول اعتقادهم في التوحيد والعدل بأئمة أهل البيت لكن سرعان ما انفردوا بفروع في التّكلّم عادت في الطبقات اللاحقة لتؤثّر في المدرسة الكلامية الإمامية لا سيما في الطبقات الأولى منها. وهو ما أدّى في النهاية إلى تحوّلات في فروع الكلام أدّى بالكثيرين إلى الاقتراب من بعض مقالات الأشاعرة. ومن ذلك قولهم بعدم إلزام الخالق بالعدل لأنه مالك كلّ شيء وبأنّ التقبيح والتحسين العقليين هنا لا موضوع لهما إلاّ ما كان من باب الجعل الشرعي. وهذا تواسط في خطاب العدل يتيحه علم الكلام دون الحكمة. ولقد جاءت رسالة الحقوق للإمام زين العابدين لكي تنهي الجدل في هذا الموضوع، حيث أنزلت الحقّ سائر المنازل، وجعلت للخالق حقا على المخلوق وللمخلوق حقّا على الخالق هو أقره فضلا عن أنه مناسب لشأنيته من حيث هو عادل. أمّا التفكيك بين ما كان تحسينه وتقبيحه عقليا وما كان تحسينه وتقبيحه شرعيا فهي تقسيمات تجريدية إجرائية، لأنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان هي في مقام الجعل فيما يتوقف

إدراكه وتمثله على الجعل الشرعي، مع أنّ الشرائع هي مظهرة للحقيقة، فما أوجبه الخالق على نفسه أو حرمه على نفسه هو مظهر لحقيقة غير الجعل ، بل حقيقة أنّ الخالق هو الحق في نفسه والعدل في نفسه، وما كان منه في نفسه فهو بنفسه في نفسه لنفسه.

ومن هنا تصبح دعوى البعض باطلة في النقد الأخلاقي والذي نزل به إلى مجال الشريعة ليتحدث عن ذات النقد بناء على التفكيك التاريخي بين الشريعة والأخلاق في مدارك الفقهاء، فإنّ شبهة هؤلاء في المقام ترتكز على الإطار المعرفي للتّكلّم، وهو إطار حجاجي غير مضمون العواقب البرهانية، بل لأنه ينطلق من شبهة كلامية ترتكز على مدارس كلامية معينة عمّمها على سائر الأقوال والآراء، لأنّه نظر في التبويبات الإجرائية واعتبر أنّ تفريد باب الأخلاق عن باب الشريعة تفكيك بينهما على نحو الحقيقة لا الإجرائية البيداغوجية، بينما لو علم الأساس الذي تنهض عليه فكرة العدالة في أصول الاعتقاد للمدرسة العدلية لاكتشف أنّ العدل هو المحدّد الأسمى لمنظومة القيم التي تعتبر الشريعة ظاهرها الأدنى، أي أنّ الأدنوية هنا ناظرة في المشترك العام والقدرة المتاحة لكل النّاس، وبالتالي لإدراك أنّ العدل في منظور المدرسة العدلية لا شي يزيد عليه وإنما هناك مراتب في العدل وليس أنواع في العدل. أي

أنّ الإحسان نفسه مقيّد بالعدل، لأنّه هو ميزانه، فلولا العدل لما عرف الإحسان، وفي كل الأحوال فإنّ العدل هو الأصل العام والإحسان هو الفرع الخاص، وما كانت ثمرته عامة فهو الأفضل، فلا يكون محسنا من ليس عادلا.

ومن هنا سبق وأثرنا إشكالية الفكر المقاصدي حينما لا ينهض على التّكلّم العدلي والعقلاني، لأنّ المقاصد في غياب ضوابط تحددها روح الشريعة يبقى ضربا منفلتا من الاستحسان، أي شكلا من البراغماتية القائمة على ذات الفكرة النفعية القائمة على التّضحية بقيم ومصالح أخرى. فإذا أقمنا المقاصد على ضرب من التّكلّم المناهض للقاعدة الكلامية: القبح والحسن العقليين والذاتين، والمناهض للقاعدة الأصولية: قبح العقاب بلا بيان، والمستند إلى قاعدة التصويب، فإنّ المقاصد ستجري حينئذ مجرى مدارك الاستحسان الذي يمليها المزاج.

إنّ الشريعة تؤسس أرضية العدل التي تشكّل أساسا لقيام كل أشكال النموّ القيمي، هكذا يصبح العدل الشريعي أساسا للإحسان الأخلاقي، فلا قيام للإحسان من دون عدل، فهو قائم بالعدل ورسوخ في أرضيته.

تحدد خطبة الإمام الرضا أنّ التوحيد في أول مظاهره هو

معرفة الله التي هي أساس عبادته. فنحن إزاء وضع حدود لما يجب أن تجري عليه الحقائق. ومن هنا نعتبر أنّ إحدى أهم تجلّيات العدل هو تطبيق الحدود والالتزام بها في النظر والعمل. فالعادل هو الذي يحترم الحدود. وفي المنطق يكون التعريف هو الحدّ الذي تتفرع عنه سائر الأحكام. فقبل الحكم لا بدّ من تصور الشيء، ولتصوره لا بدّ من حدّ. وذلك هو الأساس الأوّل للمعرفة العادلة التي ينبثق عنها سائر فروع ومظاهر العدل في الخارج. الحدود التي تتحدث عنها خطبة الإمام الرضا، ترمي إلى بناء تصور عادل عن الخالق الذي وجبت عبادته. فالعبادة تتطلب معرفة، والمعرفة هي التي تكشف عن مستوى هذه العبادة. لأنّ أيّ عبادة تقوم على تصور غير عادل للإله من شأنها أن تؤدّي إلى الظّلم، ذلك لقوله تعالى:(ومن لم يحكم بما أنزل الله، فأولئك هم الظالمون).

لكي تكون عادلا مع المخلوق وجب أن تكون عادلا في تصور الخالق. ولقد جاءت خطبة الإمام الرّضا لتؤسس فهما عادلا للخالق، تحقيقا لقول جدّه علي بن أبي طالب:" التوحيد أن لا تتوهّمه والعدل آن لا تتّهمه". بل وكما في نهج البلاغة: "وارتفع

عن ظلم عباده وقام بالقسط في خلقه وعدل عليهم في حكمه"[٢٥].

جعل الإمام الرضا أصل العبادة في معرفة الله بشروطها المقرر في سائر الخطبة المذكورة، ذلك لأنّ مطلق العبادة لا يصار بها إلى تحقيق العدل، فالعبادة التي يتحقق معها العدل يجب أن تستوفي شروط العدالة في نطاق التصور، أي في المعرفة. فقد تتحول العبادة على أساس جهل بالإله إلى تكريس الظلم. لكن المعرفة المقررة هنا هي توحيده، وبما أنّ توحيده باتت مشتركا لدى فرق التّكلّم الإسلامي فكان لا بدّ من وضع التوحيد في نسق معرفي متكامل، سماه الإمام بنظام التوحيد، وهو نظام يقوم على نفي تحديده. فهو مانح الحدود لا شيء يحدّ من قدرته التي غلبت كلّ شيء: " أوّل عبادة الله معرفته ، وأصل معرفته توحيده ، ونظام توحيده نفي التحديد عنه".

لقد مرّ معنا أنّ أفلاطون قرّر أن يتم إقامة نظام تربوي في جمهوريته الفاضلة قوامه البدء بتهذيب التعريف بالإله على أنه الأكمل، ولكنه لم ينف عنه الحدود حتى وهو يصفه بالأكمل، ذلك لأنه وقع في محذور التشبيه، بينما تقرر في خطبة الإمام الرضا

(٢٥) نهج البلاغة خطبة:١٨٥

أنه من شبهه لم يكن يعنيه، فبالتالي مقايسة أفلاطون للإله بالبشر كانت قد حالت بين تقديم تصور منطقي غير وقابل للمفارقة، فالخطبة الرضوية تتحدث عن نظام توحيد مختلف عن نظام تعريف البشر. ويتبيّن الفارق الكبير بين التصور الأفلاطوني للإله وبين التصور الرضّائي له وهو ما قد ينسحب على مفهوم العدل، حيث إنّ محتوى إلهيات الرّضا كانت بمثابة الغائي الذي كان يبحث عنه أفلاطون، لأنه هو الكمال المطلق الذي أراده لآلهة الجمهورية عبثا. وهذا واضح من نفي الحدود والقيود والتشبيهات عنه في قوله: " لشهادة العقول بأنّ كل محدود مخلوق ، وشهادة كل مخلوق أنّ له خالقاً ليس بمخلوق".

هنا توضع الإلهيات اليونانية على المحك، لأنّ العقل في مجال الكينونة والخلق والإله عورض بمنطق الميتوس. لا نتحدّث هنا عن أسطورة بل حشو من الأساطير جعلت الآلهة عبارة عن مخلوقات متفوّقة ليس إلاّ وهي تحمل مشاعر وأحاسيس المخلوقات التي تبدو كما لو أنّها هاربة من آلهة تطاردها بلا انقطاع وتسعى بطرق تكتيكية للوقيعة بها. إنّ الموقف الأفلاطوني كان خطوة مهمّة في مجال الإلهيات فيما لو استحضرنا الحشيّ من الأساطير التي أنتجها شعراء الإغريق من أمثال هومروس. العقل هنا كما في الخطبة

الرضوية يؤكّد من دون حاجة إلى كثير مقدّمات منطقية على أنّ المحدود مخلوق، لأنّه في حدّه تتأكّد حاجته إلى المحدّد، وقد حكم العقل نفسه بأنّ كمال الخالق أن يكون خالقا لا مخلوقا. تعتبر خطبة الإمام الرضا هي الجواب عن الدعوة الأفلاطونية لتهذيب القول في الإله الذي في تصوره الصحيح يقوم العدل في الجمهورية. يقول الإمام الرّضا:

"، الممتنع من الحدث هو القديم في الأزل ، ليس الله عبد من نعت ذاته، ولا إيّاه وحّد من اكتنهه ، ولا حقّقه من مثّله ، ولا به صدق من نهّاه ، ولا صمد صمده من أشار إليه بشيء من الحواس ، ولا إيّاه عنى من شبّهه ، ولا له عرف من بَعَّضه ، ولا إيّاه أراد من توهّمه ، كل معروف بنفسه مصنوع ، وكل قائم في سواه معلول . بصنع الله يستدل عليه، وبالعقول تعتقد معرفته سبحانه ، وبالفطرة تثبت حجّته ، خلق الخلق بينه وبينهم حجابُ مباينته إيّاهم ومفارقتهم له ، وابتداؤه لهم دليلهم على أن لا ابتداء له ، لعجز كل مبتدأ منهم عن ابتداء مثله ، فاسماؤه تعالى تعبير ، وأفعاله سبحانه تفهيم ، قد جهل الله سبحانه من حدّه ، وقد تعدّاه من اشتمله ، وقد أخطأه من اكتنهه . من قال : (كيف) فقد شبّهه ، ومن قال : (أين) فقد حصره ، ومن قال : (فيم) فقد وعاه ، ومن قال : (علام)

فقد شبّهه ، ومن قال : (متى) فقد وقّته ، ومن قال : (لِمَ) فقد علّله ، ومن قال : (فِيم) فقد ضمّنه ، ومن قال : (إلام) فقد نهاه ، ومن قال : (حَتّام) فقد غيّاه ، ومن غيّاه فقد جَزّأه ، ومن جَزَّأه فقد ألحد فيه .

لا يتغيّر الله تعالى بتغاير المخلوق ، ولا يتحدّد بتحديد المحدود ، واحد لا بتأويل عدد ، ظاهر لا بتأويل مباشرة ، متجل لا باستهلال رؤية ، باطن لا بمزايلة ، قريب لا بمداناة ، لطيف لا بتجسيم ، موجود لا عن عدم ، فاعل لا باضطرار ، مقدّر لا بفكر ، مدبّر لا بعزيمة ، شاء لا بهمّة ، مدرك لا بحاسة ، سميع لا بآلة ، بصير لا بأداة ، لا تصحبه الأوقات ، ولا تضمّه الأماكن ، ولا تأخذه السِنات ، ولا تحدّه الصفات ، ولا تقيّده الأدوات . سبق الأوقات كونُه ، والعدَم وجودُه ، والابتداءَ أزله ، وبمشابهته بين الأشياء عالم أن لا شبه له ، وبمضادّته بين الأضداد علم أن لا ضدّ له ، وبمقارنته بين الأمور عرف أن لا قرين له ، ضاد النور بالظلمة ، والظل بالحرور ، مؤلّف بين متدانياتها ، مفرّق بين متباياتها ، بتفريقها دل على مفرقها ، وبتأليفها دل على مؤلّفها ، قال سبحانه : (وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زوجين لعلكم تَذَكَّرُونَ) . له معنى الربوبية إذ لا مربوب ، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه ، ومعنى العالم إذ لا معلوم ،

ليس منذ خلق استحق معنى الخالق ، ولا من حيث احدث استفاد معنى المحدث ، لا تنائيه (منذ) ، ولا تدنيه (قد) ، ولا تحجبه (لعل) ، ولا توقّته (متى) ، ولا تشتمله (حين) ، ولا تقاربه (مع) ، كلّما في الخلق من أثر غير موجود به ، وكل ما أمكن فيه ممتنع من صانعه ، لا تجري عليه الحركة والسكون .

وكيف يجري عليه ما هو أجراه ! أو يعود فيه ما هو أبداه ! إذاً لتفاوتت دلالته ، وامتنع من الأزل معناه ، ولمّا كان البارئ غير المبرأ ولو وجد له وراء لوجد له أمام ، ولو التمس له التمام لزمه النقصان ، كيف يستحق الأزل من لا يمتنع من الحدث ! وكيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء! لو تعلّقت به المعاني لقامت فيه آية المصنوع، ولتحوّل من كونه دالاً إلى كونه مدلولا عليه، ليس في محال القول حجّة، ولا في المسألة عنه جواب ، لا إله إلاّ هو العلي العظيم".

هذه الخطبة التي أوردناها على طولها ولكنها تختزل معاني يصعب اختزالها في ورقة أو حتى كتاب تلخّص قصّة لاهوت التوحيد الذي يؤسس للعدل الإلهي، وهو وحده التصور الذي يمنح الكائن فكرة عن عدل لا ثغرة فيه، من شأنه أن يجعل الأسماء والصفات معيار قيم ومرآة لما يجب أن تكون عليه صورة العدل

والعادل في عالم الملك، بل ومعيارا لفضح ثغرات العادل والعدل هاهنا. إذا أخذنا بوجهة النظر الديونطولوجية القاضية بأنّ معيار العدل هو التصور المسبق عن العدل والجور أيّا كانت ثمار الفعل، فإننا ندرك أي قيمة يصبح لهذا التصور التوحيدي الذي كان يبحث عنه أفلاطون، وسنجد الجواب الأسدّ عليه في خطبة التوحيد الرضوية. إنّ العادل منزّه عن النقائص، بل لا يصار إلى تصور عادل للعادل إلاّ بنفي القبيح نفيا عقليّا لمقام التحسين والتقبيح العقليين والذاتيين في المدرسة العدلية، إذ المنزه عن القبيح وحده لا يصدر منه القبيح كالظلم، ومن هنا جاء في كلام الصّدوق:" والدليل على أنه لا يقع منه عز وجل الظلم ولا يفعله، أنه قد ثبت أنه تبارك وتعالى قديم، غني، عالم، لا يجهل، والظلم لا يقع إلا من جاهل بقبحه أو محتاج إلى فعله منتفع به"(٢٦).

إنّ الأساس الأخلاقي للشريعة العادلة هو تحقيق القول في التوحيد والعدل، فلا يمكن أن تصدر شريعة من خالق غير عادل، ولا يمكن قيام لاهوت تحرير على أساس تصور فيه ظلم واتهام للإله. ولقد كشف التّاريخ عن أنّ القول في التوحيد ليس مطلقا بل

(٢٦) مستدرك الوسائل ج : ١٢ ص : ٢١٥ج١٩ص ١٣٩.

مشروطا بشرطها وشروطها، أي بميزان الحقّ. ليس الكفر هو كفر بوجود الإله فحسب، بل الكفر أيضا يتجلّى في تصور إله غير عادل، فكله يقع في الجهل بالإله بينما أوّل الدين معرفته. ولا تقوم معرفة إذا نسب الظلم إليه، ولا يتحقق العدل في دنيا الناس إذا كان تصورهم للإله بلا تنزيه عن الظلم، حيث في القول بالتكليف بما يطاق نسبة للظلم إليه. فالإله هنا خلافا للأساطير الأولى هو العادل الذي أقام نظام العالم على العدل. فالإمام الرضا الذي يوصي أتباعه بالعدل والإحسان على أسس في الاعتقاد تنهض على التنزيه المطلق، يؤكّد في خطابه على العدالة الكونية:" بالعدل قامت السماوات والأرض"، وهذا ما يؤكّد على أنّ منطق الأشياء آبي للظلم، بل خبر آخر يقول: " بالعدول قامت السماوات والأرض"، ما يؤكّد أنّ الاختلال في العدالة الإنسانية هو إرباك للنظام الكوني نفسه، إنّ الإله في الخطاب الرّضوي يساوق توحيده عدله، بل لقد قام بالقسط في خلقه".

في الختام

العدالة في تعاليم الإمام الرّضا هي في الخلاصة تعزز الحقائق التالية:

العدالة معيار لكل القيم وعلى رأسها التوحيد وتحقيق عدالة التصور الأولى لحقيقة العبادة، فالعدل هنا ينزل منزلة قيمة القيم ومعيارها، هو أفضلها وهو كلّها. ويتعيّن هنا أن نفهم ذلك على قاعدة هولوغرامية القيم، حيث الكل يحضر في الجزء أيضا، فالعدالة هي قيمة ولكنها في الوقت نفسها هي كلّ القيم.

أنّ للتوحيد شروطا ليس عدالة التحديد العادل للصفات لكي لا نقع في ظلم الخالق باتهامه وإسناد الظلم إليه حيث يبدأ الظلم من عدم امتثال الحدود فحسب بل إنّ أحد شروطها: الإمام. وتصبح الضمانة أقوى مع تحقق العصمة، أي انعدام الدوافع التي تمنع تحقق العدالة. هنا حتى العصمة لها معنى ينسجم مع العدالة إذ لا ضامن للعدالة إلاّ من كان عادلا نموذجيّا. والأمم نفسها تنظر إلى موازين العدالة من خلال نماذجها المشخّصة لتضارب المصالح بين الفئات، ولأنّ العدل في التواصف ممكن لكن في التناصف مستبعد لغلبة الأهواء. فالوضعية البدئية وحجاب الجهل كما يقدمها راولز هي فكرة خيالية وغامضة ولكنها ضرورية لنشأة التعاقد، وهي في

الواقع التاريخي لا وجود لها، فالعصمة هي هنا درجة فائقة من العدالة نفسها أي العادل الذي لا تتوقّع منه الظلم. ومن هنا استدل الأئمة على العصمة من الآية: (ومن ذريتي، قال لا ينال عهدي الظالمين).

إنّ الظلم هو من العدل كالملكة من عدمها. وبالتالي فالمعصوم هو العادل الذي بلغ كمال العدل ولا يتوقّع منه غير ذلك، حيث بعض مستويات العدالة مشروطة بالوفاء بتلك الشروط. وما كان متوقع الحيد عن العدل يصار فيه للتعاقد. فالتعاقد في العادل الكامل هو تأكيد ونصرة وفي غيره اكتشاف وشرعية. لأنّ مقتضى العدالة التكوينية لا تقوم على التوافق بل هي حقيقة قائمة بذاتها وشرعيتها من ذات حقيقتها.

وقد رأينا أنّ شرط العصمة في قيام العدالة وتحقق العدل: أنا من شروطها، أي اشتراط العصمة في التوحيد هو عنوان آخر لاشتراطها في العدالة، نرى أنّها هي الجواب العملي والمنطقي عن الوضعية الأصلية وحجاب الجهل الذين شكّلا جوهر قيام العقد الاجتماعي الذي هو بدوره أساس تحقق العدالة وقيام مبادئها الأولى عند راولز، هنا العصمة هي وحدها من يوفر الحجاب لتحديد مبادئ العدالة خارج النزعات والانتماءات والتمثّلات

القبلية. وقد بات واضحا أنّ هذه المبادئ لن تقوم في المعمار النظري لراولز في غياب الوضعية البدئية وحجاب الجهل، حيث أصبحت وضعية مأخوذة بعين الاعتبار على الرغم من عدم واقعيتها، ولكنها في نهاية المطاف تعطينا فكرة عن أهمية وأساس قيام مبادئ العدل من دون حجاب الجهل والتي نعتبرها هنا بتعبير يتناسب مع المدرسة العدلية، أسميه هنا: الوضعية المعصومة بدل الوضعية البدئية، لأنّ هذا الحجاب يساوي في التعريف الكلامي للمدرسة العدلية: العصمة. ذلك لأنّ هذا الأساس الراولزي ليس فقط غير عملي بل هو واحدة من الأساطير التي لا تقلّ عن الأساطير اليونانية القديمة. ولكنّه من ناحية أخرى هو يضع بديلا عن فكرة العصمة أساسا، أو إمضاء المعصوم لأمر توافقيّ ما.

وترتبط القيم هنا بحسب تعاليم الإمام الرضا بكل المديات بدء من الاجتماعي الذي تنظمه الشرائع إلى الأنطولوجي التكويني باعتبار أن كل أمر هو مبني على العدل.

لم يهتم أئمة أهل البيت بالجانب الإجرائي للعدالة لأنّ ذلك متروك للشروط التّاريخية لتحقيق الإنصاف، ولكنهم انشغلوا بتأصيل معانيها وأصولها النظرية والعملية. ومن هنا تعززت رابطة العدل بالعلم والمعرفة، فمن يجهل أصول الدين والقوانين لا يكون

عادلا، ومن كان ضعيفا غير شجاع لا يكون عادلا. ويظهر الضعف في الحاكم من خلال التمكين للفاسدين وعدم محاسبتهم خوفا من مشاغباتهم.

كما تؤكد تعاليم الإمام الرضا وتكشف أيضا عن أنّ الدين بشرط العدل هو الدين الحق، وأنّ الدين نفسه إن حاد عن العدل أفرغ من أساسه، وبات كما قال جده علي بن أبي طالب: "ولبس الإسلام لبس الفرو مقلوبا".. وتلك كانت هي محنة العدالة في التمثل التّاريخي للإسلام، حيث كان الإمام الرضا كما أجداده وأحفاذه شهودا على مأساوية أحداث تؤرّخ لفشل بدأ تاريخيا وانتهى بنيويا، هو ما أسميناه: فشل الانتقال من زمن التنزيل إلى زمن التأويل وغياب مركزية القيم (العدل) وشرط التوحيد(العادل_الضّامن) والخروج من منطق لاهوت العدالة ومنطق التعاقد في الوقت نفسه.

العدل ليس إجراء فحسب بل هو نشأة تكوينية لا تاريخية لأنها ترتبط بالجوهر وتاريخها هو تاريخ الجوهر نفسه. ومن هنا فإن الجدل الذي استمر قديما وحديثا حول العدالة سيجد في الموقف الرضوي ميزانا مختلفا، فالعدل تكويني به قامت السماء والأرض الملك والملكوت، فلا يصار إلى القول بتاريخانيته، لأنّ تاريخانيته

هي الشيء نفسه الذي تلهمه جغرافيته، أي أنّ موضوع تاريخانيته هي جغرافيته، فتكون البداية التاريخية هنا هي بداية الجغرافيا السياسية للعدل ونهاية التاريخ هو نهاية الجغرافيا، بينما العدالة بالمعنى الرضوي تأكيدا على المفهوم النبوي والحكمي أيضا هو شأن تكويني لا تاريخي.

العدل مثل سائر القيم إن هي انتقلت عند فلاسفة الأخلاق من إثيقا إلى استيثيقا، فإنها مع الإمام الرضا ومدرسته العلوية العدلية تنتقل من الاثيقا الى الاستيثيقا لتعانق الأنطولوجيا: كل الحقائق والمديات تحيل على الأخرى في منظومة التوحيد الأسمى. وفي مثل هذه الحالة يصبح الكلام في العدالة أبعد مدى حتى عن كونها فضيلة المؤسسة بتعبير راولز، لأنّ المؤسّسة وإن كانت بالفعل هي المعني بتطبيق مبادئ العدل في الواقع إلاّ أنّ محاولة الإلتفاف على التمثّلات الأيديولوجيا بواسطة حجاب الجهل ستعود من داخل السياسة اللبرالية بوصفها أيديولوجيا تحمل تمثّلاتها وأهدافها وهي في نهاية المطاف تعزّز بنية الظّلم في المؤسسات الاجتماعية التي تفادتها نظرية راولز قدر الإمكان ولم تبق منها إلاّ على مقاربات تقترب إلى الخيال أكثر وتبتعد عن الواقع أكثر، إنّها في نظرنا تشبه حكاية المرأة التي تغلي الحجر في الماء في تمويها لأولادها

الجوعى بينما تفعل ذلك في انتظار أن يغالبهم النوم.

الفهرس

المقدمة ٥
مدخل ١٣
في البدء: عن أي عدالة يتحدّثون؟ ٢١
هل العدل قيمة؟ ٢٥
الإطار الذي وجب أن نبحث فيه فكرة العدالة ٣٩
استبدال باريغمي قوامه تجديد القول في الكوجيتو ٤٠
مآلات فكرة العدالة ٤٥
راوولز أو العدالة كإنصاف ٤٧
أمارتيا صن: العدالة على أساس الاختيار الاجتماعي ٥٠
مع هابرماس ٥٥
مع بول ريكور ٥٦
في جدوى الحضارة الروحية ٥٩
العدالة في مفهوم الحضارة الإسلامية ٥٩
ماذا تعني الحضارة(=إشكالية المفهوم)؟ ٦١
ماذا يعني أن تكون الحضارة تجسيدا للنعمة؟ ٦٣
هل للإسلام مفهوم خاص عن الحضارة؟ ٦٤
ماذا تفيدنا تعاليم ومواقف الإمام الرضا في هذا المجال؟ ٦٩

العنصر المعنوي والأخلاقي وآليته في ذلك الحجاج ٧٨
العنصر السياسي أو بتعبير آخر سياسة الممكن ٨٢
الإمام الرّضا والأسس التوحيدية لفكرة العدالة ٨٣
الجوهر التوحيدي للعدالة ٩٢
تهذيب القول في الألوهة أفلاطونيا..... ٩٣
الامام الرضا ٩٨
التوحيد من منظور المدرسة العدلية ٩٨
إستعمالُ العدلِ والإحسان مُؤْذِنٌ بدوام النعمة(الامام الرضا)..... ٩٨
العدالة والعصمة ١٠١
التوحيد الرضوي..... ١٠٧
التوحيد والعدل..... ١١٠
في الختام ١٢٩
الفهرس..... ١٣٥