العلاقة بين العدل والحكمة الإلهيين وآثارهما التكوينية والتشريعية

ياسين بن جابو*

الخلاصة

تعدّ صفتا العدل والحكمة من أهم مباحث الصفات الإلهية التي أثارت الكثير من النقاش، ونالت النصيب الأوفر من الاستفهام، ولا زالت مثاراً للكثير من الإشكالات، إذ يشكل عليهما في الأساس من الناحية المفهومية، وأنهما صفتان متقاربتان إلى حدّ كبيرٍ ومرتبطتان ترابطاً وثيقاً، حتّى أنّه قد يخلط الكثير من المحقّقين بينهما، بل قد لا يفرّق بينهما الكثير، فتؤخذان على أنّهما لفظتان مترادفتان تعبّران عن صفةٍ واحدةٍ، في حين يعتبرهما البعض صفتين متباينتين. فما حقيقة هاتين الصفتين؟ وما العلاقة بينهما؟ بالنسبة لظهور هاتين الصفتين في مجال التكوين؟ فإنّه يستلزم كون النظام

(* ياسين بن جابو، الجزائر، باحث في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

أحسن وأصلح أن تكون جميع موجودات العالم مصاديق لما يندرج تحت مقولات الكمال والخير والحسن والهدفية... لا ما يناقضها، بيد أننا قد نصطدم في العالم بظواهر وحوادث توصف بالنقص والشرّ والقبح والعبث، على غرار المصائب والبلاءات والكوارث الطبيعيّة والأمراض والتبعيض في الخلقة. أمّا في مجال التشريع، فالتشريعات تستلزم أن تكون وفقاً للنظام الأكمل من حيث تناسب التشريعات وأهداف خلقة الانسان، ولكن يبدو في بعض التشريعات أنّ فيها نوعاً من الظلم، كعدم المساواة بين الرجل والمرأة في كثيرٍ من التشريعات كما في الإرث والشهادة والقيومة، وجزاء غير متكافئ، كقبول توبة المذنبين وغفران ذنوبهم، أو شفاعة الشافعين، أو عدم تناسب العمل والجزاء أحياناً، فكيف يمكن توجيه ما يبدو ظاهراً أنّه نقصٌ وشرٌّ وعبثٌ في ظلّ اتّصافه - تعالى - بصفتي العدل والحكمة، والتوفيق بينهما، لتبرز حقيقة تجلّيها لهاتين الصفتين الكماليتين؟

بحسبنا كلّ هذه الإشكالات وغيرها باستقصاء مختلف آراء والمتكلمين المحقّقين وتحليلها ومناقشتها، وردّ ما نرى أنّه يعارض العقل أو القرآن وما صحّ من الأخبار، وتوصّلنا أخيراً إلى القول في حقيقة العدل والحكمة الإلهيّة والعلاقة بينهما، وأنهما ليستا صفتين مترادفتين، ولا متفاوئتين بالكامل، بل هناك ترتّب طويّ بينهما؛ إذ إنّ الحكمة صفةٌ تجمع بين مقامي الذات والفعل، وهي أوسع من العدل الذي هو صفة فعل، ومن شؤون كونه - تعالى - حكيمًا. فيما يخصّ الآثار التكوينيّة والتشريعيّة والجزائيّة، أشرنا إلى أنّها لا تعدّ ولا تحصى، وأنّه ليس هناك من موجودٍ إلّا وتضمّن الكثير من آثار حكمته وعدله سبحانه وتعالى، لهذا فقد ذكرنا بعض المصاديق الكليّة لهذه الآثار التي تتفرّع عليها مصاديق جزئيّة.

ثمّ أشرنا إشارةً عابرةً إلى كفيّة التوفيق بين ما يبدو من بعض الآثار أنّه يتعارض وعدله سبحانه وتعالى، كمسألة الشرور، وذكرنا بعض الحكم التي توجّه بعض الشرور والبلاءات.

المفردات الدلالية: الصفات الإلهية، العدل، الحكمة، الآثار التكوينية، الآثار التشريعية.

التمهيد

يعدّ مبحث الصفات الإلهية من المباحث الفلسفية والعقدية المهمة التي حازت على اهتمامٍ خاصٍّ من لدن الفلاسفة والمتكلمين والمحققين في العالم الإسلامي وفي غيره على طول التاريخ، إذ تناولوه بكثيرٍ من البحث والتمحيص. ويأتي في صدارة هذه الصفات صفتا العدل والحكمة اللتان أثارتا الكثير من النقاش، ونالتا النصيب الأوفر من الاستفهام، وأثيرت حولهما الكثير من الإشكالات.

تتمثّل أهميّة هذا البحث في أنّه كلّما كان فهم هاتين الصفتين صحيحًا ودقيقًا، كانت معرفتنا للمولى وتوحيدنا له عزّه خاليًا من الشوائب، ومنزّهاً عن كلّ ما يחדش كماله تبارك وتعالى، وبهذا نستطيع أن نفهم الكثير من الأمور والقضايا والشبهات التي يطرحها المشكّكون كمسألة الشرور وكيف تصدر عن المولى عزّه، وشبهة الظلم والتمييز في بعض التشريعات... إلخ؛ لهذا سنهدف إلى إعطاء نظرة صحيحة ودقيقة لحقيقة العدل والحكمة، تتناسب والعقل السليم والقطعي من النصوص.

وسنحاول في هذه الدراسة الموجزة أن نتناول أهمّ هذه الإشكالات بالدراسة والتمحيص، وستكون خطوتنا الأولى ببحتٍ مفهوميٍّ لصفتي العدل والحكمة في أمهات كتب اللغة، وبيان معانها الاصطلاحية عند العلماء ومشاهير متكلمي المذاهب وزعمائهم، وبعد أن نذكر الآراء المختلفة المتناقضة أحيانًا، نخلص إلى التعريف الاصطلاحية الأنسب لهما، ونستنتج من خلال ذلك العلاقة بينهما.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى ذكر آثارهما التكوينية والتشريعية والجزائية، ولكثرتها واستحالة إحصائها جميعها سنورد أمثلةً كليّةً لها.

أولاً: التعريفات

1 - العدل

أ - لغةً:

العدل والعدالة والمعادلة بمعانٍ عدّةٍ منها: الْقَصْدُ فِي الْأُمُورِ وَهُوَ خِلَافُ الْجُورِ، وَالْعَدْلُ وَالْعَدْلُ يَتَقَارَبَانِ، (عَدْلٌ) الشَّيْءُ بِالْكَسْرِ مِثْلُهُ مِنْ جِنْسِهِ أَوْ مِقْدَارِهِ فِيمَا يَدْرِكُ بِالْحَاسَّةِ كَالْمُوزَوْنَاتِ وَالْمَعْدُودَاتِ وَالْمَكِيلَاتِ، وَ(عَدْلُهُ) بِالْفَتْحِ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ مِنْ غَيْرِ جِنْسِهِ، فِيمَا يَدْرِكُ بِالْبَصِيرَةِ كَالْأَحْكَامِ [الفيومي، المصباح المنير، ج 2، ص 396]، وَالْمَسَاوَاةُ وَالْمُضَايِفَةُ [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ج 1، ص 555]، وَقِيَمَةُ الشَّيْءِ وَمِثْلُهُ، وَرَجُلٌ عَدْلٌ، هُوَ الَّذِي لَا يَمِيلُ بِهِ الْهَوَى فَيَجُورَ فِي الْحُكْمِ، وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ سُمِّيَ بِهِ فَوُضِعَ مَوْضِعَ الْعَادِلِ، وَهُوَ أَبْلَغُ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ جُعِلَ الْمُسَمَّى نَفْسُهُ عَدْلًا، وَالْعَدْلُ الْحُكْمُ بِالْحَقِّ. [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 430]

114

هذه المعاني الكثيرة والمتقاربة جاءت في معنى العدل، وكان منها معنى المساواة والحكم بالحق وعدم الجور، وهذه المعاني هي الأقرب والأكثر توافقاً مع ما نرؤمه في هذا البحث كما نرى في التعريف الاصطلاحي.

ب - اصطلاحاً

في حدود ما تقصينا من التعاريف المختلفة التي وردت على لسان المتكلمين - خاصة المتقدمين منهم أرباب الفرق الكلامية العدلية (الشيعة بمختلف طوائفهم ومن وافقهم من المعتزلة) - يمكن القول إن كلمة جلهم اتفقت على تعريفين رئيسين:

- العدل هو تنزيه ذات الباري عز وجل عن فعل القبيح والإخلال بالواجب.

[السيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص 75؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ص 253؛ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 84؛ المفيد، النكت الاعتقادية، ص 32؛ العلامة الحلي، نهج الحق، ص 85، الباب الحادي عشر، ص 25؛ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 82]

- العدل هو أن يثيب على الحسنة، ويعاقب على السيئة. [الشيخ الصدوق،

الاعتقادات، ص 69]

وبعد الرجوع إلى الروايات الشريفة لأهل البيت عليهم السلام، وجدنا أنّ التعريفين المذكورين أنّما مقتبسان من تلك الروايات النورانية للأئمة عليهم السلام، وخاصة كلمات مولى الموحدون الإمام علي عليه السلام.

فبالنسبة إلى التعريف الأول، جاء في نهج البلاغة: «وَسُئِلَ عَنِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ، فَقَالَ: التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ، وَالْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 20، ص 228]. ويشابه هذا المعنى ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسُبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكَمْ عَلَيْهِ» [الصدوق، التوحيد، ص 96]. فإذا تمعنا في معنى الروايتين فسنجد أنّ التعريفين المذكورين ما هما إلا تفسيراً وشرحاً لهاتين الروايتين، فالإتهام في الرواية الأولى «العدل ألاّ تتهمه» والإتهام معناه نسبة فعلٍ قبيحٍ إلى شخصٍ معيّن، والقبيح يشمل ترك الفعل الواجب والضروريّ أيضاً، هذا فيما إذا تعلق الأمر بالمخلوق، فما بالك بالخالق الكامل المطلق؟! فلا يجوز أن ننسب إليه عز وجل فعل ما يُلاحظ فيه أدنى حدّ من القبح، أو ترك ما تلاحظ فيه أدنى ضرورة؛ إذ أنّ ذلك قبيحٌ خاصّةً إذا تعلق بالمولى عز وجل، كذلك معنى «ما لا ملك عليه» في الرواية المنقولة عن الإمام الصادق عليه السلام، إذ إنّ الله - سبحانه وتعالى - لا يلوم الإنسان ولا يحاسبه إلا على فعل ما يعدّ قبيحاً ذاتاً، وسنأتي لاحقاً إلى تفصيل هذه التعاريف.

التعريف الثاني كذلك مستشَفٌّ من رواية للإمام موسى بن جعفر عليه السلام:

« والحمد لله رب العالمين ... العَدْلُ الَّذِي لَا يَجُورُ » [المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 296]، وقد جاءت روايات كثيرةٌ ومستفيضةٌ بنفس لفظ هذه العبارة أو معناها، وعند تحليلنا لهذه العبارة، فإنَّ «لا يجور» بمعنى أن لا يظلم ويعطي كل ذي حقَّ حقَّه، وذلك بأن يجازي المحسن على إحسانه ويعاقب المسيء على إساءته، أو كما جاء في التعريف الاصطلاحيّ الذي أوردناه. وبذلك يتّضح أنّ ما ذكر من تعريفٍ للعدل مستنبطٌ من الروايات الشريفة لأهل بيت العصمة عليهم السلام، ونحن بإشارتنا إلى هذه النقطة، لا نعني إنكاراً على المتكلمين والعلماء فيما أتوا به، كيف ذلك والمنهج الكلامي يعتمد على النقل كما يستند إلى العقل، وإنّما ذكرناها إشادةً واستحساناً لما بدر منهم من اعترافٍ من هذا النبع الصافي. إضافةً إلى هذين التعريفين هناك تعاريف أخرى ذكرت هنا وهناك بين طيات الكتب الكلامية القديمة والحديثة، نذكر منها على سبيل المثال:

- العدل هو أنّه لا عبث في صنعه، ولا تفاوت في خلقه عز وجل. [الشيخ المفيد،

أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص 58]

- يراد به الاعتقاد بأنّ الله - سبحانه - لا يظلم أحداً ولا يفعل ما

يستقبحه العقل السليم. [آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص 75]

هذا بالنسبة لبعض التعاريف التي ذكرت لصفة العدل الإلهي من طرف العدالة، وهي كما ترى، فما عدا التعريف الأوّل ترد على بقية التعاريف إشكالات عدّة، منها أنّ كلّ ما ذكر إنّما هو من لوازم صفة العدل الإلهي ومصاديقها وليس تحديداً لها وفق المعايير المنطقية، فعدم الجور هو تعريفٌ من قبيل تعريف الأمور بأضدادها، فمجازاة المحسن ومعاقبة المسيء... كلّها من مصاديق ولوازم صفة العدل، فلا يصحّ أن تأتي تعريفاً لها فيكون المعرفُ أخصّ من المعرف، فيكون التعريف غير جامع، ولا يقال إنّ بعضها مستنبطٌ من الروايات الشريفة لأهل البيت عليهم السلام، فكيف يستشكل عليها؟ نقول

إنهم عليه السلام في الروايات المذكورة لم يكونوا في مقام بيان التعريف المنطقي لهذه الصفة حتى يشكل عليهم، وإنما كانوا يُسألون ويخاطبون طبقاتٍ مختلفةً من الناس، فيجيبون قدر ما يتحمّله السؤال، ويخاطبون كلاً حسب مستوى عقله وفهمه كما هو مشهودٌ لهم عليه السلام؛ لذلك فإنّ هذا الإشكال غير واردٍ في حقّ أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ نعم، قد يرد على بعض المتكلمين.

ويلاحظ جلياً على هذه التعاريف أنّها تظهر هذه الصفة على أنّها من الصفات السلبية، في حين أنّ جلّ الكتب الكلامية إن لم نقل كلّها أدرجت هذا البحث منفرداً عنها، فما هو السرّ في ذلك؟ وجّه ابن مخدوم ذلك في شرحه للباب الحادي عشر؛ بأنّ هذا ما جرت عليه عادة المتكلمين من العدلية، إذ إنّه وبسبب ما يحوزه هذا البحث من أهميّة بالنسبة لهم، ولكثرة مقدماته وتفصيله وتشعباته، فقد أفرده باباً خاصّاً به، حتى أنّ المعتزلة سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، هذا من جهة، كما يمكن كذلك تحويلها وإرجاعها إلى أفعالٍ ثبوتيةٍ وسلبيةٍ على أساس أنّ الباري عز وجل يفعل الواجب ولا يفعل القبيح، وهي غير الصفات الثبوتية والسلبية التي يذكرها المتكلمون عادةً؛ ولهذا فقد وردت في مصنّفاتٍ عدّة، منها تجريد الاعتقاد في أفعال الله لا صفاته. [ابن مخدوم، الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، ص 151]

بالنسبة للمتكلمين من غير العدلية وحسب ما استقصيناه من كتبهم الكلامية المشهورة، فإنّهم لم يتناولوا هذا البحث منفرداً، وهذا ليس بالغريب عندهم؛ إذ إنّ صفة العدل الإلهي في منظومتهم الكلامية شأنها شأن سائر الصفات الإلهية ولا تتميز عنها، على عكس العدلية الذين يولون هذه الصفة مكانةً خاصّةً، ويصنّفونها ضمن أصول الدين عندهم، إضافةً لما سبق لم نجد لهذه الصفة تعريفاً عند جلّهم غير أخذها على بدايتها تارةً، أو بما هي مقابلةٌ للظلم تارةً أخرى، باستثناء القلة القليلة من الذين خصّوها

بالتعريف، ولم يشدّ ما ذكره عمدًا أوردناه من تعاريف؛ لذلك لا نرى داعيًا لذكره بسبب محدودية بحثنا وتفاديًا للتكرار.

يتّضح لدينا ممّا سبق ذكره أنّ التعريف الأوّل المذكور «العدل هو تنزيه الباري عن فعل القبيح والإخلال بالواجب»، يبقى حسب رأينا الأقرب إلى حدّ ما إلى مطابقة المعايير المشترطة في التعريف، إذ يعدّ الأشمل والأجلى، ولا ترد عليه الإشكالات المطروحة سابقًا، وأكثر من ذلك يمكن اختصاره حسب رأينا في تنزيه الباري عن فعل القبيح، وهكذا يشمل الإخلال بالواجب الذي يعدّ فعلًا قبيحًا.

الحكماء كذلك كان لهم نظرٌ في ذلك؛ فقد عرّفه الملا هادي السبزواريّ بأنّه وضع كلّ شيءٍ في موضعه، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه [السبزواري، شرح الأسماء الحسنی، ص 172]، أمّا بالنسبة للعلامة الطباطبائيّ فيعدّ حقيقة العدل إقامة المساواة والموازنة بين الأمور، بأن يعطى كلّ من السهم ما ينبغي أن يعطاه، فيتساوى في أنّ كلّاً منها واقع موضعه الذي يستحقّه. [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 12، ص 331] ويمكن القول إنّ هذين التعريفين يميلان أكثر إلى اللسان الكلامي الذي يفهمه أكثر المخاطبين على نحو أسهل من الاصطلاحات الفلسفيّة التي تحتاج إلى أهل التخصّص، دليل ذلك أنّ التعريفين ينطبقان مع ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام حين سئل عن العدل والجود أيهما أفضل فقال: «العدل يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا... فَهُوَ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا» [نهج البلاغة، الحكمة 425، ص 58]. وهذا يتناسب مع المنهج الكلامي.

وهناك تعريفٌ للأستاذ مطهري، حيث عرّف العدل أنّه رعاية الاستحقاقات في إفاضة الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة لكلّ موجودٍ بما هو ممكنٌ له من الوجود وكمال الوجود [مطهري، مجموعه آثار، ج 1، ص 81 و 82]، تفصيل ذلك أنّ للممكّنات كلّها نوعًا من الإمكان في نفسها وماهيّتها

هو الإمكان العام، فإن كان هذا الإمكان كافيًا في إفاضة الوجود عليها من الواجب وجب أن توجد بلا تروٍّ، وهذا ما يسمّى بالفيض العامّ والجود التامّ، وعلى أساسه لا يتخصّص وجود أحدها بيمينٍ دون حينٍ، وإن لم يكن هذا الإمكان كافيًا، بل لا بدّ من توفّر شروطٍ أخرى ليستعدّ لقبول الوجود؛ فلهذا الشيء إضافةً للإمكان السابق إمكانٌ آخر يسمّى الإمكان الاستعدادي، وهو طارئٌ على بعض الماهيات؛ لعدم كفاية الإمكان الأوّل في إفاضة الوجود عليها، وهو الذي يستعدّ به الشيء للخروج من القوّة إلى الفعل، ولولا هذا الإمكان لانسدّ باب الإفاضة، وتوقف عند الوجودات من النوع الأوّل، وهي الموجودات غير المادّية، والحال أنّ الموجودات من النوع الثاني هي الموجودات المادّية. [الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 231 و232]

خلاصة القول أنّه وبعد إعمال دقّة عقليةٍ خاصّةٍ في التعريفين المختارين من بين التعاريف التي أوردناها عن المتكلمين والفلاسفة، يبدو أنّهما لا يفترقان إلّا في اللغة المميّزة لكل واحدٍ منهما، بتقريب أنّ دوام الفيض ورعاية الاستحقاقات فيه أمرٌ واجبٌ عليه - سبحانه وتعالى - فلا يخلّ به، والامتناع عن الإفاضة فعلٌ قبيحٌ يتنزّه عنه.

2 - الحكمة

أ. لغة

الحاء والكاف والميم أصلٌ واحدٌ، وهو المنع. وأوّل ذلك الحُكْم، وهو المنع من الظلم [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 91]، ويقال: حكمت السفينة وأحكمتها، إذا أخذت على يديه. والحكمة هذا قياسها؛ لأنّها تمنع من الجهل، وحُكْم فلانٌ في كذا، إذا جعل أمره إليه. والحكمة: العدل. ورجلٌ حكيمٌ: عدلٌ حكيمٌ. وأحكَم الأمر: أتقنه،

وَأَحْكَمْتَهُ التَّجَارِبُ عَلَى الْمَثَلِ، وَهُوَ مِنْ ذَلِكَ... الْحَكْمُ وَالْحَكِيمُ وَهُمَا بِمَعْنَى الْحَاكِمِ، وَهُوَ الْقَاضِي، فَهُوَ فَعِيلٌ بِمَعْنَى فَاعِلٍ، أَوْ هُوَ الَّذِي يُحْكِمُ الْأَشْيَاءَ وَيَتَقَنُّهَا، فَهُوَ فَعِيلٌ بِمَعْنَى مُفْعَلٍ، وَقِيلَ: الْحَكِيمُ ذُو الْحِكْمَةِ، وَالْحِكْمَةُ عِبَارَةٌ عَنْ مَعْرِفَةِ أَفْضَلِ الْأَشْيَاءِ بِأَفْضَلِ الْعُلُومِ. وَيُقَالُ لِمَنْ يُحْسِنُ دَقَائِقَ الصَّنَاعَاتِ وَيُتَقَنُّهَا: حَكِيمٌ، وَالْحَكِيمُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْحَاكِمِ مِثْلَ قَدِيرٍ بِمَعْنَى قَادِرٍ، وَعَلِيمٍ بِمَعْنَى عَالِمٍ. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 140-143]

ب - اصطلاحًا

اختلفت كلمة المتكلمين ونظرتهم إلى صفة الحكمة الإلهية، ومن خلال تقصينا لمصنّفات الكثير منهم من مختلف الطوائف الإسلامية، يظهر لنا في الوهلة الأولى أنّ هناك عدّة تعاريف تتضمّن في مجموعها محورين أساسيين ناظرين إلى مقامين مختلفين:

مقام الذات: إذ تأخذ الحكمة في هذا المقام بما هي وصفٌ للعلم بالأشياء ومعرفتها على أكمل وجه.

مقام الفعل: الحكمة هنا وصفٌ لفعله عز وجل، وأتته متقنٌ وحسن التقدير ويضع كلّ شيءٍ موضعه.

في حين أخذها آخرون بما هي مرادفةٌ للعدل الإلهي، وتناولوها في بابٍ واحدٍ عنوانه «في العدل والحكمة»، وتناولوها على أنّهما صفةٌ واحدةٌ.

[الفاضل المقداد، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص 75؛ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 6، ص 48؛ البغدادي، أصول الإيمان، ص 107؛ المفيد، النكت الاعتقادية، ص 27؛ الطوسي، الرسائل العشر، ص 96]

من المتكلمين، من أخذ الحكمة بالمعنى الثاني، واكتفى في تعريفه لها بمقام الفعل، فعرف زعيم الماتريديّة وآخرون الحكمة على أنّها جعل كلّ شيءٍ على ما هو عليه، ووضعه موضعه، وإصابة الأولى فيه [الماتريدي، التوحيد، ص 130 و223].

في حين عرض البعض الآخر تعاريف عدّة مختلفة تشير إلى حيثيات متفاوتة على نحوٍ منفصلٍ كما يبدو، كما فعل الرازي؛ حيث عرّفها تارةً باعتبار مقام الفعل بأنّها «إتقان التدبير في الأشياء وحسن التقدير لها» [الرازي، لوامع البيّنات في شرح أسماء الله - تعالى - والصفات، ص 279 و280]، وآخر أنّها «معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم» [الرازي، لوامع البيّنات في شرح أسماء الله - تعالى - والصفات، ص 279 و280]، فتكون هنا باعتبار مقام الذات؛ لأنّ صفة العلم من صفات الذات. في الطرف المقابل جمع بعضهم الآخر في تعريفهم بين مقامي الذات ومقام الفعل، إذ عرّف العلامة الحليّ الحكمة بالعلم بالأشياء كما هي من جهة التصوّر والتصديق، وإيقاع الأفعال على ما ينبغي وترك ما لا ينبغي أصلاً [العلامة الحليّ، الألفين، ص 277]. وعرّفها الغزاليّ بأنّها الإحاطة المجرّدة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليّة، والحكم عليها بأنّها كيف ينبغي أن تكون؛ حتّى تتمّ منها الغاية المطلوبة بها ... والقدرة على إيجاد الترتيب والنظام وإتقانه وإحكامه [الغزاليّ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 105]. وقد جاءت التعاريف بهذا المعنى وما شابهه بشكل غزير. [الغزاليّ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 105؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 301]

أمّا الحكماء المسلمون فيعبّرون عن الحكمة بالعبارة كذلك، بل واستعانوا أكثر في مصنّفاتهم باصطلاح العناية، لكنّ وجهة نظر الشهيد مطهري مخالفةً لذلك، فهو يرى أنّ اصطلاح الحكمة أفضل لتناسبه مع ما جاء في القرآن والروايات من توصيف الله بالحكيم. [مطهري، مجموعه آثار شهيد مطهري، ج 8، ص 393] وعلى كلّ حالٍ فقد ذكر الفلاسفة المسلمون تعريفًا للعناية يجمع ثلاثة معانٍ هي:

- كون الأول تعالى عالمًا لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتمّ والخير الأعظم.
- علّة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن.

- راضياً به على النحو المذكور.

[الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 57؛ ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 415]
وهذه المعاني الثلاثة بناءً على أصل التشكيك في الوجود في مدرسة الحكمة المتعالية، تشكل بتكاتفها واندكاكها في بعضها معنى العناية (الحكمة) التي هي بدورها بتفصيلها وانبساطها تتجلى في هذه المعاني الثلاثة التي هي عين ذاته، استناداً إلى مبنى عينية الذات والصفات، فذاته بذاته صورةً لنظام الخير على وجهٍ أعلى وأشرف؛ إذ لا غاية له زائدةً على ذاته ولا حدّ في الكمال وراءه، فهو يعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام والأتمّ بحسب الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه المذكور. [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 57]

هذا وقد اعتبر الملاً صدرا في شرحه لأصول الكافي الحكمة أصلاً يعني: أنّ كل راجح في العقل واجب في العناية، وأنّ هذا الأصل تبتني عليه الكثير من الأصول الفلسفية والدينية وبه تحلّ وتفسرّ مشاكلها ومسائلها من قبيل حقيقة الشرور والنبوة والمعاد.... [صدر المتألهين، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 127]
وقد ذكرت الكثير من التعاريف من قبلهم يدور بعضها في هذا الفلك، ويميل بعضها إلى التحليل الكلامي أكثر، لا نجد حاجة إلى ذكرها ومناقشتها. وكنتيجة لهذا القسم من البحث يمكن القول في تعريف هذه الصفة أنّها إجمالاً تجمع بين مقامين؛ مقام الذات ومقام الفعل، ولا يمكن تعريفها بحيثية دون الأخرى لأنّهما مرتبطتان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً ولا يستغني أحدهما عن الآخر فعلمه بالأفضل يستلزم عمله الأكمل وعمله الأكمل ينبثق عن علمه بالأفضل.

ثانياً: العلاقة بين العدل والحكمة

بعد أن ألقينا الضوء على تعريف صفتي العدل والحكمة، سنحاول في هذا المقطع من البحث أن نقوم بدراسة مقارنة لهاتين الصفتين ونحدّد موارد الاشتراك بينهما إن وجدت وموارد الاختلاف على ضوء تلك التعاريف لنحدّد العلاقة بين هاتين الصفتين هل هي علاقة تساوي مثلما أخذها البعض كما بيّنا سابقاً أم هي تباين، أم أنّ هناك علاقة أخرى بينهما؟

في البداية وقبل الخوض في هذا البحث، هناك نقطة لا بدّ من الإشارة إليها يستند إليها بحثنا هذا ونرى أنّها مقدّمة ضرورية للخوض فيه وهي تصنيف هاتين الصفتين ومكانتهما في منظومة التوحيد الصفاقي، وأقوال الحكماء والمتكلمين في تحديد ذلك، هل اتفقت كلمتهم في ذلك أم اختلفت؟ بالنسبة لصفة العدل الإلهي نكاد نجزم أن كلمة جلّ المتكلمين باختلاف طوائفهم قد اتفقت على أنّ العدل من صفات الكمال الإلهي الجمالية وأنّها من الصفات الفعلية لا الصفات الذاتية، بغض النظر عن مبناهم في الصفات والأسماء، وهذا يظهر جلياً في تعريفنا لهذه الصفة، فكلّ التعاريف التي مررنا عليها سواء التي أوردناها أو التي لم نوردّها، كانت ناظرة في تبين هذه الصفة إلى مقام الفعل الإلهي كما رأينا.

أمّا صفة الحكمة الإلهية فهي غير ذلك، فقد اختلفت كلمة المتكلمين في تصنيفها بين من يدرجها ضمن صفات الذات، ومن يضمّها إلى صفات الفعل، ومن ذكر وجوهاً متباينةً في القول في هذه الصفة، بعضها ناظرٌ إلى مقام الذات فقط، وبعضها إلى مقام الفعل؛ وهذا ما تثبته وتؤكّده تعاريفهم لها؛ كما رأينا فيما سبق في تعريف الرازي، فتعريفه الحكمة بأنّها «إتقان التدبير في الأشياء وحسن التقدير لها» يعدّ الحكمة صفة فعلٍ، أمّا «معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم» ناظرٌ إلى مقام الذات، وتكون الحكمة هنا

من شعب علمه [سبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج 1، ص 227] وتكون صفة ذات.

أمّا أبو منصور الماتريدي، فقد عرفها بما هي صفةٌ للفعل كما رأينا، إلا أنه استناداً إلى مبناهم في التوحيد الصفاتي الذي يثبتون قدم الصفات الإلهية كما فعل أسلافهم الأشاعرة، فهم في نفس الوقت الذي يثبتون صفات الفعل يرجعونها ويدغمونها كلّها في صفة التكوين التي يلحقونها بالصفات الثبوتية السبع، إلا أنهم يختلفون في الاعتقاد في تصنيف صفة التكوين بين من يقول إنها صفةٌ نفسيةٌ، ومن يقول إنها صفةٌ إضافيةٌ، بناءً على هذا تكون صفة الحكمة الإلهية صفةً للذات.

أمّا بقية المتكلمين وجلّ الحكماء، فصفة الحكمة عندهم جامعةٌ لمقامي الذات والفعل في آنٍ واحدٍ، وهو ما يعتقده جلّ علماء الإمامية. وهكذا يتضح أنّ تصنيف هاتين الصفتين يختلف باختلاف المباني واختلاف زاوية النظر. ممّا سبق يمكن لنا أن نستخلص العلاقة بين صفتي العدل والحكمة الإلهيتين، فهي تختلف باختلاف النظر في تصنيفهما، إذ شكّلت لنا في الوهلة الأولى وجهات نظرٍ عدّة.

وقد سبق أن أشرنا في التعاريف أنّ بعضهم أخذهما بما هما صفتان مترادفتان، وتناولوهما في بابٍ واحدٍ على أنّهما صفتان للفعل الإلهي. أمّا إذا أخذنا بقول من يقول إنّ الصفتين متميزتان عن بعضهما: فمنهم من اقتصر في تحديده في الحكمة على مقام الفعل فقط، وكذلك جعل صفة العدل من صفات الفعل الإلهي كما رأينا فيما سبق، إلا أنّ تعاريفهم للحكمة والعدل الواردة في هذا المقام متطابقة عند بعضهم كما عند الماتريدي، وتختلف عند بعضهم الآخر كالذي أورده الرازي. ومنهم من جمع في تعريف الحكمة بين مقامي الذات والفعل، إضافةً كذلك إلى أنّ العدل الإلهي من صفات الفعل.

فعلى الأول - أي القول بأنهما صفتان متساويتان تمامًا - فهو حسب رأينا نظرًا لا يخلو من إشكالٍ؛ وتوضيح ذلك أن هناك طريقتين يعدّان المرجع في تحديد الصفات الإلهية؛ إمّا الطريق العقلي وإمّا الطريق النقلي. أمّا العقل فهو يحكم بتمايز الصفتين عن بعضهما وعدم التطابق الكامل بينهما، فإذا تمعّنا في صفة العدل وجدناها غير صفة الحكمة كما أوضحنا في مواضع سابقة. نعم، قد يشتركان في بعض الجوانب، كما قد تشترك سائر الصفات مع بعضها، غير أنّ ما نريد أن نفيه هو التطابق الكامل بحيث تكونان صفتين متساويتين مفهومًا ومصداقًا. وأمّا بالرجوع إلى النصّ الشرعي، فنجد أنّ صفتي العدل والحكمة ذكرتا في كثيرٍ من المواضع معطوفتين على بعضهما، ما يشعر بأنّ الشارع الحكيم يريد أن يخبر أنّهما صفتان متغايرتان، فقد جاء في خصال الشيخ الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال نقلًا عن أبيه عليه السلام: «...وَهُوَ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ عَدْلٌ فِي قَضَائِهِ وَحَكِيمٌ فِي أَعْمَالِهِ...» [الصدوق، الخصال، ج 2، ص 400]، والروايات في هذا الصدد وفيرةٌ لا تكاد تحصى، فيتبيّن بهذا أنّ القول باشتراك الصفتين قولٌ لا أساس له.

وعلى الثاني - أي القول بأنهما صفتان متميزتان في عين كونهما متطابقتين تعريفًا - ففي نفس الوقت الذي يبحثونهما في موضعين مختلفين (ما يشعر بأنهما متميزتان)، فإنّهم يعرّفونهما متقاربتين إلى حدٍّ بعيدٍ، بل ومتطابقتين أحيانًا. «وتأويل الحكمة بالإصابة، وهو وضع كلّ شيءٍ موضعه، وذلك معنى العدل» [الماتريدي، التوحيد، ص 73]. فإن كانتا متساويتين فهو نفس وجهة النظر الأولى المذكورة، ويبطل بنفس ما بطلت به، وإن لم يكونا كذلك فما الملاك في تمايزهما إن لم يكن في تعريفهما؟ هذا ما لم نجد له توجيهًا عندهم في حدود ما استقصيناه من أشهر مصنّفات كبار متكلميهم. وأمّا على الثالث وهو ما ذكره الرازيّ ومن ذهب إلى قوله في أنّهما صفتا

فعلٍ متميزتان، إلا أنه أورد للحكمة بالإضافة - إلى كونها صفةً للفعل - تعريفاً آخر يحددها بما هي صفةٌ للذات، ومن شعب علمه ﷺ كما سبق ذكره؛ ففيه نظراً؛ فإن كان يقصد أنه يمكن النظر إلى الحكمة من منطارين وحيثيتين مختلفتين وتحديدتها تحديدين متميزين في مقامين مختلفين، فيبدو أنّ الكلام هنا يدور عن صفتين مختلفتين: الكلام عن الحكمة في مقام الذات الذي لا يعدو أن يكون كلاماً عن علمه سبحانه وتعالى لا أكثر، كما أورد هو نفسه في تعريفه الذي تمت الإشارة إليه سابقاً، وكلاماً عن عدّها من صفات الفعل، ويبقى في نظرنا الاحتمال الأوحّد بناءً على المقصد الأوّل، وبناءً على هذا تكون صفتا العدل والحكمة صفتي فعل، أمّا العلاقة بينهما فسنبيّنها لاحقاً.

أمّا إن كان قصده غير ذلك بأن تكون كلّ تلك الحيثيات باجتماعها هي معنى حكمته سبحانه وتعالى، فيكون هذا النظر هو نفسه وجهة النظر الرابعة التي سنشير إليها فيما يأتي.

وعلى الرابع، أي ما ذكره بعض المتكلمين وجّل الفلاسفة كما ذكرنا سابقاً؛ وهو جامعية صفة الحكمة لمقامي الذات والفعل، وهو الرأي الأصحّ في نظرنا حسب ما حُقّق؛ حيث ذُكر في التعريف الاصطلاحيّ للحكمة - إضافةً إلى التعريف الأخصّ الذي ذكرناه - تعريفٌ أعمّ، وهو أنّ الحكمة كذلك تنقسم إلى حكمةٍ نظريّةٍ وحكمةٍ عمليّةٍ؛ فالحكمة النظرية هي معرفة الأشياء على ما هي عليه، وهذه المعرفة متجلية عند الله بشكلها الأكمل، والحكمة العمليّة هي صدور الفعل من الفاعل على صورته الأكمل والأتمّ، وأفعال الله باعتبارها الأكثر استحكاماً وإتقاناً هي المصداق الأجلّ للحكمة العمليّة.

[الحيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن زاده آملي، ص 301]

فإذا طبّقنا هذا مع ما سبق ذكره وأسقطناه على بحثنا، ينتج أنّ الحكمة

الإلهية هي معنى أعمّ يشتمل على جانبٍ عمليّ يتجلى في صدور أفعاله - سبحانه وتعالى - بحيث تكون ملائمةً لذاته الأكمل المتعينة في علمه الأفضل والأكمل الذي يختصّ بمقام ذاته. فيظهر أنّ الحكمة الإلهية من الصفات المنتزعة من مقام الفعل، لكنّ حيثية الفعل ترجع صعودياً إلى حيثية ذاتية، وتستند إليها وتكون مسببةً لها. إلاّ أنّه يمكن النظر إليها من جهةٍ أخرى في قوس النزول فتكون ذاته العاملة بالأشياء سبباً في ظهور أفعاله، بحيث تكون ملائمةً لأفعاله، وهذا ما حققه العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار، وهو ما يبدو برأينا رأياً صائباً ودقيقاً [الشيرازي، الأسفار، ج 7، ص 58 و59]، وهو خلاف ما يعتقد صدر المتألهين من أنّ هذه الصفة من الصفات الذاتية؛ إذ إنّ معانيها الثلاثة من علمٍ وعليةٍ ورضىٍ كلّها عين ذاته [الشيرازي، الأسفار، ج 7، ص 59]، ولا يخفى أنّ نظرية عينية الذات والصفات التي تطرح عند متكلمي الإمامية تختصّ بصفات الذات دون صفات الفعل، إلاّ أنّه لا مشاحة بين هذين الطرحين إذا علمنا أنّ الأمر لا يعدو أن يكون اختلافاً في جهة النظر إلى المسألة، إذ ينظر إليها صدر المتألهين نظرةً وجوديةً في قوس الإيجاد، في حين ينظر إليها العلامة بمنظارين: قوس الإيجاد وقوس العود. تبين ممّا سبق أنّ الحكمة جامعةً لمقامي الذات والفعل، في حين أنّ العدل يتجلى في مقام فعله عزّ وجلّ، بناءً على هذا يمكن أن نستنتج العلاقة بين هاتين الصفتين؛ حيث تكون حكمة الله منشأً لعدله ﷻ، والأصل الذي يترعرع منه، ويكون العدل من شؤون كونه ﷻ حكيماً، وظهوراً لحكمته العملية، وتجلياً له في مخلوقاته، إذ إنّ العدل الذي هو رعاية الاستحقاقات في إفاضة الوجود لكلّ ممكنٍ بما هو ممكنٌ له من الوجود، ما هو إلاّ أحد مصاديق صدور الفعل من الفاعل - تعالى - على الصورة الأتمّ.

الأدلة والشواهد

تبيّن ممّا سبق أنّ القدر المتيقّن المتّفق عليه في الحكمة هو أنّها من صفات الفعل الإلهيّ، وأنّ العدل من لوازم كونه عزّه حكيمًا، فتكون الحكمة أعمّ من العدل؛ لهذا فقد ارتأينا أن نعرض أدلّة حكمته عزّه، فتشمل العدل كذلك.

يتّفق علماء العدليّة على أنّ وصف الباري عزّه بالعدل والحكمة فرعٌ لقاعدة الحسن والقبح العقليّين؛ لأنّ العدل والحكمة حسنان، والظلم والعبث قبيحان عقلاً، أمّا غير العدليّة من أشاعرة وغيرهم فهم يقولون بالحسن والقبح الشرعيّين؛ ولهذا فهم يستدلّون على حكمته وعدله عزّه بما صدر عن الباري - تعالى - والرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله من آياتٍ ورواياتٍ.

ثالثاً: الأدلّة على حكمته وعدله

لما تبيّن ذلك، لا بأس أن نذكر بعض الأدلّة على حكمته سبحانه وتعالى:

لما كانت الحكمة جامعةً لصفتي العلم وإتقان الصنع وحسن التدبير، كان عدم اتّصافه بالحكمة إمّا لجهله وعدم علمه بالنظام الأحسن، وإمّا لغفلته عن ذلك أثناء الفعل، وإمّا لقصورٍ في مقام الفعل وعدم قدرته على إيقاع فعله على ما يستوجبه علمه من الصنع المتقن والتدبير الأحسن؛ لاحتياجه إلى ما يعينه على ذلك، وكلّ هذه كما هو ظاهرٌ نقائص لا تصحّ في حقّه عزّه، وقد ثبت أنّه واجب الوجود، وقد ثبت في محله أنّه الكمال اللامحدود والغنيّ المطلق، فثبت بذلك أنّه حكيمٌ بهذا المعنى، ويتفرّع عليه عدله بمعنى امتناع صدور الفعل القبيح منه عزّه، وكذا فروعها التي تقع تحته، كالظلم والكذب والعبث، وهي كلّها من لوازم إتقان الصنع وحسن التدبير. لهذا تقريرٌ للبرهان الأساسي المشهور عند المتكلمين، وقد قرّره في مصتفاتهم بأشكالٍ مختلفةٍ [الصدوق، التوحيد، ص 396؛ الفاضل المقداد، الاعتماد، ص 75؛ الخواجة الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 193؛ الخواجة الطوسي، تلخيص المحصل، ص 340؛ سبحاني، الإنصاف، ج 3،

ص 36]، إلا أن بعضهم قرّر البرهان بصيغةٍ أخرى، بأن أرجع حكمته وعدله إلى استغناؤه وعلمه تعالى، وهو برأينا فرعٌ لهذا البرهان ليس إلا؛ إذ إنّ علمه واستغناؤه - تعالى - فرعٌ لكونه واجب الوجود؛ لهذا فإنّ هذا البرهان يبقى هو الأصلي، وتتفرّع عليه الكثير من البراهين.

أما الشواهد القرآنية وأحاديث المعصومين عليهم السلام، فقد جاءت مفصلةً في هذين المبحثين، وأثرتهما من جهاتٍ مختلفةٍ؛ منها ما دلّ بشكلٍ صريحٍ على هاتين الصفتين، ومنها ما يستظهر منها الدلالة عليها ضمناً. ولأنّ هذه الشواهد جاءت مقترنةً ومتضمنةً في أغلبها لمصاديق لآثار هاتين الصفتين في مجال التكوين والتشريع التي سنبيّنهما في قسمٍ لاحقٍ من هذا البحث؛ فقد ارتأينا أن نكتفي بالإشارة إليها هناك رعايةً للإيجاز، وتفادياً للإطناب المخل.

رابعاً: الآثار التكوينية والتشريعية

قبل الدخول في ذكر آثار هاتين الصفتين، ارتأينا أنّه لا بدّ من ذكر أقسام هاتين الصفتين أولاً، ثمّ ذكر آثارهما؛ لأنّه وكما سنرى فإنّ هذه الآثار تندرج ضمن هذه الأقسام، وهذا ما سيسهل على القارئٍ تتبّع البحث بشكلٍ منظمٍ. التقسيم المشهور للعدل الإلهي بين المتكلمين والعلماء عادةً هو تقسيمه إلى ثلاثة أقسامٍ: [سبحاني، محاضراتٌ في الإلهيات، ص 160]

العدل التكويني: وهو ما ذكرناه سابقاً من التعريف الذي ذكره للعدل، وأنّ الله - سبحانه تعالى - يراعي الاستحقاقات في إفاضة الوجود، ولا يمتنع عن الإفاضة والرحمة لكلٍّ موجودٍ بما هو ممكنٌ له من الوجود.

العدل التشريعي: وهو أنّ الله - سبحانه - عادلٌ في وضعه للتكاليف على الإنسان، بحيث يراعي ما هو أصلح له من السعادة ويجنّبه ما يسبّب له البؤس والشقاء، إضافةً إلى ذلك فهو لا يكلفه بما لا يطيق، فتكون التشريعات الإلهية عادلةً بهذين المعنيين.

العدل الجزائي: وهو أنّ الله - سبحانه وتعالى - يجازي الإنسان بما يتناسب والأعمال التي قام بها بنفسه، ولا يساوي بين محسنٍ ومسيءٍ ويعطي كل ذي حقّ حقه؛ فيجازي المحسن إحساناً على ما فعله من خيرٍ وإصلاحٍ، ويعاقب المسيء على ما اقترفه من مفسدٍ وشرورٍ، ولا يجازي أيّ أحدٍ إلاّ بعد أن يبلغه التكليف. هذه زبدة ما أورده العلماء والمحقّقون في هذه النقطة، إلاّ أنّه بعد إعمال دقّة يمكن أن نورد ملاحظةً بسيطةً حول هذا التقسيم، وهو أنّه حسب رأينا لا يصدق عليه اصطلاح التقسيم بمعناه المنطقيّ، بل هي من وجهة نظرنا مراتب؛ إذ إنّ التشريعات والجزاء هما بلحاظٍ فلسفيٍّ أمورٌ تكوينيّةٌ وجوديّةٌ كذلك؛ باعتبار أنّ الجزاء مثلاً كما أورد جملةً من المحقّقين ما هو إلاّ تجسّمٌ لحقيقة الأعمال التي يقوم بها المكلف، إن خيراً فخيرٌ، وإن شراً فشرٌ، فتكون هذه الأقسام الثلاثة مراتب وجوديّةً من قبيل الحقيقة والرقيقة، وتكون النصوص والتشريعات تدويناً لكتاب التكوين كما أورد بعض العلماء والمحقّقين.

والمتكلّمون والمحقّقون إذ يذكرون هذا التقسيم فهم يفرّدونه للعدل الإلهي، إلاّ أنّه يمكننا أن نعمّمه ليشمل الحكمة كذلك، فيكون الله حكيمًا في تكوينه وحكيمًا في تشريعه وحكيمًا في جزائه، وهو موجّهٌ وفق ما بيّناه سابقًا من العلاقة بين العدل والحكمة، وهو موجّهٌ كذلك طبق رأي البعض ممّن يأخذ العدل والحكمة على أنّهما مترادفان كما رأينا سابقًا.

هذا وإن قبلنا هذا الترتيب فلا بدّ عند ذكرنا للآثار أن نذكر آثار عدله في مقام الجزاء، فقد لوحظ على بعض المحقّقين أنّه رغم تقسيمهم السابق للعدل إلاّ أنّهم عند ذكرهم للآثار يكتفون بذكر الآثار التكوينيّة والتشريعيّة فقط، فالأفضل حسب ما نرى ولمراعاة تناسق البحث وانسجامه، فإنّما أن يقسّم العدل إلى أقسامٍ ثلاثة، ثمّ يعقّب بذكر آثاره في المقامات الثلاثة (التكوين والتشريع والجزاء)، وإنّما أن يقسّم العدل إلى تكوينيٍّ وتشريعيٍّ ويكون العدل الجزائيّ مدرجًا تحت أحدهما، ثمّ يكتفى بذكر الآثار التكوينيّة والتشريعيّة فقط.

بالنسبة إلى عرضنا لهذا، سنعتمد على التقسيم الثلاثي للعدل المشهور، وعند ذكرنا للآثار، سنذكر إضافةً إلى الآثار التكوينية والتشريعية والجزائية.

الآثار التكوينية

آثار صفتي العدل والحكمة الإلهيين في مجال التكوين والتشريع والجزاء كثيرةٌ جدًّا، بحيث لا يمكن لأحدٍ حصرها أو عدّها؛ ولهذا سنكتفي فيما سنعرضه ببعض الآثار الكليّة التي تتفرّع عليها الكثير من الآثار الفرعية، ولن نخوض في الجزئيات، بل سنشير إليها إشارةً عابرةً.

الهدفية في الخلق ونفي العبث

ينفي الله ﷻ عن نفسه العبثية واللعب والباطل في أكثر من موضع من القرآن الكريم، فيقول ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 16]، ويقول كذلك: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115]، ويقول - تعالى - في آيةٍ أخرى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ [سورة ص: 27]. ويثبت أنّ خلقه كله حقٌّ: ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [سورة يونس: 5].

وكما هو مبينٌ في هذه الآيات، فإنّ هدفيةً وغائيةً الله ﷻ في خلقه تتفرّع عليها الكثير من الآثار والمصاديق؛ منها ما هو مذكورٌ في هذه الآيات كالمعاد في الآية الثانية، إذ إنّ نفي القيامة والمعاد يطعن في حكمته تعالى؛ إذ كيف ينجو الطغاة والظالمين ولا يجازون على أفعالهم إذا خرجوا من هذه الدنيا دون أن يذوقوا وبال أمرهم، وهذا برهانٌ يستند إليه في إثبات المعاد، ويطلق عليه عادةً برهان الحكمة.

إضافةً إلى إثبات الغائية من الخلق ونفي العبثية، يذكر ﷻ لذلك الكثير من الغايات والأهداف، وأحد أمثلة هذه الغايات ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ

فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لَايَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿[سورة البقرة: 164]؛ إذ يبين أنّ الهدف من الخلق هو أن يعتبر الإنسان ويعرف خالقه، ويستكمل بمعرفته، ويذكر في مواضع متعددة أنّ الهدف من كلّ هذا الخلق هو الإنسان ورفاهه وتنعمه في هذه الدنيا، فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِيَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 14].

ويبين كذلك أنّ الغاية من خلق الإنسان إذ يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، وقد جاء في تفسير «ليعبدون» في هذه الآية رواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «(ليعبدون) أي ليعرفون» [الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 17، ص 142].

وإثبات غائية أفعاله عز وجل لا يذهب بذهن القارئ إلى أن يتوهم بأنّ الله بحاجة إلى هذا الهدف والغاية كما ذهب البعض من منكري الغائية في أفعاله - سبحانه وتعالى - من الأشاعرة، بحجة أنّ نتيجة الاعتقاد بهذا الأمر هي القول بنقصانه تعالى، وافتقاده لتلك الغاية واحتياجه إليها ليستكمل بها، وقد أجاب عن هذه الشبهة المحققون من المتكلمين، إذ أكدوا أنّ هذا الهدف وهذه الغاية هي في حقيقتها ترجع إلى الفعل لا إلى الفاعل عز وجل وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا [الحلي، كشف المراد، ص 306]، إلا أنّ الفلاسفة يرفضون هذا الرد؛ لإمكان تأثير غيره فيه إذا كانت الغاية هي ما تتوقف عليه فاعليته تعالى، وأجاب العلامة الطباطبائي بأنّ غاية الفاعل بما هو فاعل ما هي في الحقيقة إلا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة، ولا يبعثه نحو الفعل إلا نفسه، أمّا الغاية المترتبة على الفعل فهي غاية بالتبع. [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 59]. ونفي العبيثية في الخلق هي نفي للظلم في حقّ كلّ موجود من الموجودات، وإعطائها حقّها من الوجود الذي تستحقّه، وهذا هو معنى العدل الذي تقدّم

ذكره، وهي تجلّ لعلمه بنظام الخير على الوجه الأتمّ، والإفاضة على الوجه المذكور كما عرّفنا الحكمة.

نظم العالم وإتقانه وحسن تقديره

والوقوف على نظم العالم وإتقانه يتمّ بالتأمّل في مختلف آياته سبحانه وتعالى، وهو المنهج الذي يستند إليه برهان النظم لإثبات أنّ هناك ناظمًا لهذا الكون، إضافةً إلى ذلك العودة إلى الشواهد من الآيات والروايات، فالله - سبحانه وتعالى - في مقابل نفي العبث يثبت لنفسه في مواضع كثيرة إحسان خلق كلّ شيء وإتقان الصنع، فيقول: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [سورة السجدة: 7]، وفي آيةٍ أخرى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة النمل: 88].

ويتفرّع على النظم والإتقان حسن تقدير كلّ شيء وإعطاؤه أفضل ما يستحقّه، فيقول: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 2]، وللمفعل المطلق هنا دلالةٌ على أنّه لا يمكن أن يكون أيّ شيءٍ مقدّرًا أفضل ممّا هو عليه من التقدير، ويجمع في موضعٍ آخر بين إبداع الخلق وحسن تقديره، ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [سورة الأعلى: 2 و3]، وهو كذلك ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في (نهج البلاغة) حيث قال: «... قدّر ما خلق فأحكم تقديره...» [نهج البلاغة، الخطبة 91].

هذا ويذكر - عزّ وجلّ - آثارًا ومصاديق جزئيةً دالةً على نظم العالم وإتقانه وحسن تقديره، فيقول حول خلق الإنسان: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [سورة التين: 4]، ويؤكد في سورة المؤمنون بعد أن يذكر مراحل خلق الإنسان أنّه لا يمكن تصور خلقٍ أفضل للإنسان ممّا هو كائنٌ وموجودٌ، ولا أن يكون هناك خالقٌ أحسن خلقًا من الله [سورة المؤمنون: 12-14]، وهناك

الكثير من الشواهد الأخرى المذكورة كخلق السماوات والأرض والشمس والقمر والبحار والأودية والأنعام و... والقرآن يعجّ بها، وهي كلّها شواهد على أعلى مراتب النظم والإتقان التي يتّصف بها الفاعل وفعله. ولما كان العدل رعاية الاستحقاقات في إفاضة الوجود لكلّ ممكن بما هو ممكن له من الوجود، فهو مطابقٌ لحسن التقدير والنظم، إذ إنّ نظم الشيء ما هو إلاّ إيجاد حسب ما يتطلبه استحقاقه، وكلّ زيادةٍ أو نقصانٍ فهي ظلمٌ في حقّه، وهي كذلك موافقةٌ لحكمته؛ إذ إنّ أيّ خللٍ في الخلق ينتج إمّا بسبب الجهل بالنظام الأحسن أو العجز عن إيقاع الفعل على ذلك الوجه، وهما منتفیان وفقاً لحكمته الشاملة لمقامي الذات والفعل.

حكمة الله ووجود الشرور في العالم

مسألة الشرور من المسائل التي كانت ولا تزال تثير الكثير من الجدل، والكلام فيها مفصّل ويتطلّب بحثاً منفرداً يختصّ بها كما فعل الكثير من العلماء والمحقّقون، أمّا نحن ولعدم اختصاص بحثنا؛ فسنطرّق فقط لبعض حكمه من وجود الشرور، ولن نخوض في التفسيرات الفلسفية التي ذكرت لها. لقد جعل البارئ - عزّ وجلّ - للشرور والمصائب حكماً من ورائها، منها ما نعلمه ومنها ما ليس لنا اطلاعٌ عليه لقصورنا وجهلنا. سنقوم هنا بذكر بعض الفوائد التربوية والاجتماعية للشرور والبلايا التي توصلنا إليها:

- المصائب محطّاتٌ لتنبية الإنسان وإيقاظه من غفلته؛ إذ إنّ الإنسان قد ينغمس في الملذّات الدنيوية، وتأخذه الغفلة، ويأخذ الغرور بنفسه وماله وقدراته، وينسى خالقه ورازقه، ويغفل عن الهدف الذي خلق لأجله، فتأتي البلايا والمصائب لتنبهه وترشده للعودة إلى فطرته السليمة وهدفه الأسمى؛ ولهذا أشار الحقّ - تعالى - بقوله: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [سورة الروم: 41].

- البلى سببٌ ليعرف الإنسان قدر النعم التي تحيط به؛ ولأنّ الأمور تعرف بأضدادها، ولأنّ النعمة لا يعرفها ولا يحسّ بها إلا من يفقدها، وهذه سنة الحق ﷺ في التعامل مع بعض الجاحدين لنعم الله عليهم؛ فالإنسان لن يعرف حقيقة الحلاوة ويستسيغ طعمها، ولن يتمتع بنعمة الصحة والعافية، ما لم يجرب طعم المرارة والقساوة والآلام والأمراض، ولن يحسّ بقيمة الأمن والسلام ما لم يلامس المخاطر ويصارع التهديدات ويصمد مقابل الكوارث والمصائب.

- المصائب محقّرةٌ للتقدّم والكمال، سواءً المادّي منه أم المعنويّ، فالإنسان يتميّز عن سائر المخلوقات بأنّه يسعى دائماً إلى الكمال ورفع النواقص التي تقف في طريقه وتعيق تقدّمه، ولطالما كانت تلبية حاجيات الإنسان ورفع نواقصه المعيشيّة هي الدافع وراء اكتشافه الأساليب والوسائل التي تجعل العيش أكثر رفاهيّةً، وتدفع بعجلة الحياة نحو الأمام، ولهذا هو مفاد المثل المعروف «الحاجة أمّ الاختراع». ومن الناحية المعنويّة كذلك أكّدت الآيات والروايات على أنّ الله في ابتلائه حكماً وغياباً، من بينها كما أشرنا سابقاً هو كمال الإنسان المعنويّ، فهناك الكثير من الأمور التي ظاهرها شرٌّ وألمٌ ومعاناةٌ، لكنّها في الحقيقة وسائل وأساليب يمتحن بها صبر الإنسان، فإذا صبر فقد خطا خطوةً وارتقى درجةً في سلم الكمال المعنويّ وتقرّب إلى الحضرة الإلهيّة. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ عَظِيمَ الْأَجْرِ لَمَعَ عَظِيمِ الْبَلَاءِ، وَمَا أَحَبَّ اللَّهُ قَوْمًا إِلَّا ابْتَلَاهُمْ» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 634].

الآثار التشريعية

1- لزوم تكليف العباد

تحدّث الكثير من الآيات والروايات على أنّ الله خلق الإنسان وخصّه بمختلف نعمه، وكرّمه بأعظمها التي هي العقل؛ ولهذا فقد جعل الهدف

الأساسي من خلق الإنسان هو جعله خليفة له في الأرض، وأكد أن هذه الخلافة مسؤولية ثقيلة، وأمانة عظيمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [سورة الأحزاب: 72]، إذ فسّر العلماء الأمانة هنا بأنها الولاية الإلهية التي لا يقدر على حملها إلا من تهيأت له مقومات التكليف، وتمكن من أن يمثل للتكليف على أكمل وجه، فعلى من يتصدى لحملها أن يكون في أعلى مراتب العبودية، وتحقق فيه أعلى مراتب الكمال الإنساني، وتما هذه الصفة لا يتم إلا بالتزام بأوامر الله وتشريعاته من قبل هذا الإنسان الكامل، من قبيل الرسل والأنبياء والأئمة والأوصياء؛ باعتبار أن الله هو خالق كل شيء؛ ولهذا فهو أعلم بما هو أنفع للإنسان، وبما هو ضار له: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [سورة ص: 26]، وما على بقية المكلفين الذين بلغتهم الرسالة إلا الطاعة لأولياء الله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [سورة النساء: 64]، فيتبين من كل هذا أن هناك حكمة من التكليف، وأته أمر لازم للإنسان الذي يتوقر على مؤهلات التكليف؛ لكي يرتقي في مدارج الكمال.

2 - اختيار الإنسان

ولما كان الإنسان مختاراً في الامتثال للتكليف والتشريعات أو تركها، فقد كان من حكمته - تعالى - أن جعله جديراً بالتكليف، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: 3]، وقال كذلك: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7 و 8]، فالتكليف والاختيار أمران متلازمان، وقد استدلل المتكلمون على هذا الأمر، فإنه لو لم يكن الإنسان مختاراً وكان مجبراً، فما المبرر لإثابة المحسن ومعاقبة المسيء؟

والقول بالاختيار لا يعني الاعتقاد بأن أفعال الإنسان خارج مشيئة الله، وهو القائل: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة التكويد: 29]؛ لهذا ففعل الإنسان ينسب من جهة إليه، ومن جهة أخرى لله ﷻ؛ إذ إنّه لا يخرج عن مشيئته، فينتج من هذا نظرية مذهب أهل البيت في هذه النقطة، وهي «الأمر بين الأمرين»، وهي النظرية التي يؤيدها العقل، وتنسجم مع مختلف النقول، وهذا ما روي عن أبي عبد الله الصادق ﷻ: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 160].

3 - التكليف بما يطاق

وإلى جانب تكليف الإنسان وجعله مختاراً، فقد اقتضت حكمة الله ﷻ أن تكون هذه التكليف والتشريعات في حدود قدرة الإنسان ولا تتجاوز طاقته، وهذا ما أشار إليه المولى ﷻ في العديد من المواضع، منها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [سورة البقرة: 286]، وهذا الأمر بدهي في حكم العقل كما أشار إليه المتكلمون؛ إذ إن غرض الله من تكليف العباد هو قيامهم بالتكليف؛ ليصلوا إلى كمالهم المطلوب، فإذا كلفوا بما لا يقدر على فعله فهو نفي للغرض، وهو عبث وقبيح في حق الله ﷻ [الشيخ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 111]. إضافة إلى ذلك فإن معاقبة الإنسان على عدم قيامه بما يفوق استطاعته أمر قبيح ينافي الحكمة الإلهية، وهذا ما أشار إليه الإمام الصادق ﷻ في قوله: «لَيْسَ مِنْ صِفَتِهِ الْجُورُ وَالْعَبَثُ وَالظُّلْمُ وَتَكْلِيفُ الْعِبَادِ مَا لَا يُطِيقُونَ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 5، ص 19].

4 - لزوم بعث الأنبياء

من شروط تكليف الإنسان أن تصله التكليف والتشريعات التي ألقىت إليه؛ ولهذا كانت حكمة الله على أن يجعل للإنسان حججاً محتج بها عليه، فجعل له حجّتين كما جاء في الروايات [الكافي، ج 1، ص 35]، حجة باطنة هي العقل، وحجة ظاهرة هي الأنبياء والرسول والأئمة عليهم السلام: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [سورة النساء: 165]. وكانت مهمة الأنبياء هي هداية البشر في مجال التشريع وإيصال التكليف الإلهية إليهم وهدايتهم إلى طريق السعادة الحقيقي الإلهي، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ آيَاتٍ يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 73]؛ لأن العقل بمفرده لا يستقل في إدراك التكليف، ولا يستطيع أن يشخص سبيل الرشاد من آلاف سبل الضلال والتهيه؛ لهذا فهو يحتاج إلى الرسل لكي ترشده، وهذا ما أشار إليه مولى الموحدين في خطبته: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ؛ لَيْسَتْ أَدْوَاهُهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُدْكَرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوهُ عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» [نهج البلاغة، الخطبة 1].

5 - شمولية الشريعة

وبناءً على ما سبق فقد اقتضت حكمته ﷺ وكان من عدله أن لم يترك أي أمة في أي زمان وفي أي بقعة من بقاع الأرض إلا وخصها بشريعة يلتزمون بها، ومنهاج ينتهجونه في حياتهم، مع عدم انقطاع هذه الهداية التشريعية، وهذه سنة الله في خلقه، ولا تتخلف أبداً: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [سورة فاطر: 24] و﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [سورة المائدة: 48]. وفي الخطبة السابقة للإمام علي عليه السلام:

«وواتر إليهم أنبياء»؛ لكي يستمر الغرض من خلق الإنسان، وهو الوصول إلى الكمال باستمرار تلقّيه للأحكام السماوية، ولتكتمل حجّته على عباده «وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ».

6 - جامعية التشريعات الإلهية وإحكامها

ولأنّ التشريعات الإلهية وسيلة لرقّي الإنسان مادّيًا ومعنويًا، ولأنّ الله هو الأعلّم بما هو أصلح للإنسان والأنسب لرقّيه، وبما هو أضرّ له ومنافرٌ لكماله؛ فقد اقتضت حكمته ولطفه عز وجل أن لا يترك أمرًا من أمور الإنسان الدنيوية والأخروية إلا وجعل له حكمًا يحده وتشرعًا يسيّره، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل: 89]، وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانًا كُلَّ شَيْءٍ، حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: «لَوْ كَانَ هَذَا أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ» إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ» [أصول الكافي، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والستة، الحديث 1]، هذه التشريعات في منتهى الدقّة والتفصيل: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ ﴿أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَبْتغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [سورة الأنعام: 114].

أمّا فيما يخصّ بعض التشريعات التي يدعى أنها غير عادلة ومجحفة في حقّ قسم من الناس، كعدم المساواة بين الرجل والمرأة في كثير من الأمور، كقيمومة الرجل، وعدم التساوي في الإرث، وجعل عصمة الطلاق في يد الرجل، وانفراد الرجل بإمكانية تعدّد الأزواج دون المرأة... إلخ. فقد ذكرها المحققون حكمًا وأهدافًا، إضافةً إلى ذلك فقد اكتشف العلم الحديث أمورًا توجّه هذه التفاضلات، ولا يتّسع هذا البحث لذكرها، وتحتاج إلى بحث مفصّل منفرد. إذن تبين أنّ الله بعد أن زوّد الإنسان بنعمة العقل ألزمه بمجموعة

من التكليف التي تفجر هذا الاستعداد، وكان التكليف ملازمًا للاختيار ومتناسبًا وطاقة الإنسان، وكان لا بد من بلوغ هذا التشريع إلى الإنسان من خلال الأنبياء والرسول، فلا يكفي صدوره فقط. وكانت شريعته ﷺ شاملةً لكل البشر، وأحكامها جامعةً لكل مجالات الحياة، وكما هو واضح فإن كل هذه الآثار ما هي إلا مصداقٌ لعلمه بالنظام والأحسن وإيقاعه على ذلك الوجه، فتكليف من لا يتوقر على مؤهلات التكليف، أو سلب الاختيار منه، أو تكليفه بما يفوق طاقته، أو تحميله كلفة ما لم يصل من تكاليف؛ كل هذه أمورٌ ليست من النظام الأحسن، وهي كذلك عدم رعاية استحقاقات كل موجود بما يستحقه من الوجود.

الآثار الجزائية

1 - ضرورة البعث والثواب والعقاب

إثابة المحسن على إحسانه ومعاقبة المسيء على إساءته من مسلمات القضايا العقلية التي يسلم بها كل عاقل، ويفصح عن قبح معارضتها والعمل على خلافها، وعلى هذا فقد كانت حكمة الله ﷻ أن سوي نظم خلقته وأجراه بناءً على هذه السنن الكونية، فيؤكد المولى ﷻ في مواضع كثيرة على ضرورة بعث الإنسان؛ ليجازي من أحسن ويعاقب من أساء: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115]، والكلام هنا لا يختص بالثواب والعقاب الأخروي فقط، بل أعم من ذلك، فيشمل الدنيوي كذلك. يقول تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ فَذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَأَلْهُمُ عَذَابَ أَلِيمٍ﴾ [سورة التغابن: 5]، فيؤكد المولى على ضرورة العذاب الدنيوي والأخروي، وأنه سنة جرت على كل الأقسام، وأن الله إذا أمهل قومًا ولم يعذبهم في هذه الحياة الدنيا فليس ناسيًا لهم ولا مهملاً بل لحكمة ارتآها،

فيقول: ﴿وَرُبُّكَ الْعَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا﴾ [سورة الكهف: 58].

2 - قبح العقاب بلا بيان

سنّة الله الجارية على عقاب المسيئين جرت كذلك على أنّ عقاب المسيئين لا ينفذ حتى تتمّ الحجّة عليهم، فمقتضى عدله - سبحانه - أن يبعث الله إليهم الرسل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء: 15]، ويبلغ الرسل رسالتهم على أكمل وجه حتى تنفذ لديهم جميع الأساليب، فلا يقصروا ولا يتهاونوا في ذلك، قال تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [سورة الجن: 28]. بل ويلزم أن تصل الرسالة إلى كلّ البشر، فلا يكون هناك مانع من تلقّيهم إيّاها، وبعد أن تتمّ الحجّة كاملة، ويتأكد ظلمهم يأتي دور تنفيذ الحساب.

2 - تناسب الجزاء والعمل

الأثر الآخر لعدل الله وحكمته، والذي يتسحسنة العقل بل وبوجبه، هو أن يكون الجزاء عادلاً: ﴿وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [سورة الأعراف: 8]. فيكون هناك تكافؤ وتلاؤم بين نوعية الجزاء ومقداره وجنس العمل ودرجته، فينفي المولى عز وجل أن يكون هناك أي نوع من الظلم والتمييز في الحساب يوم القيامة، فيجازي كلّ عامل على قدر عمله: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [سورة غافر: 17]. ولا يحاسب أحداً على عمل لم يعمل: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [سورة الأنعام: 164]. ولا يضيع أجر من عمل صالحاً: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ نَسَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ... ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [سورة آل عمران: 195].

ولا يهمل عقاب من اقترف عملاً سيئاً من ظالمين وكفارٍ ومشركين ومنافقين مهما أمهلهم: ﴿فَمَهَّلِ الْكَافِرِينَ أَهْمَلُهُمْ رُوَيْدًا﴾ [سورة الطارق: 17]

وفوق كل هذا، فقد اقتضت حكمته ورحمته أن يضاعف أجر العمل الصالح، ولا يضاعف عقاب عمل السوء، بل يجزى بمثله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [سورة الأنعام: 160]، وكانت حكمته من ذلك هي أن يبعث المنافسة على فعل الخيرات واجتناب المنكرات: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة آل عمران: 133].

وأحد الأهداف الأساسية للبعث هي إقامة العدل من قبل المولى ﷺ، خاصة بالنسبة لأولئك الطغاة الذين أمضوا حياتهم كلها في ظلم الناس والتسلط على أموالهم ومقدراتهم والاعتداء على أعراضهم، ثم رحلوا من هذه الدنيا دون أن يذوقوا وبال أعمالهم، وعلى عكسهم تماماً الأنبياء والأولياء والصالحون الذين تخلّوا عن الدنيا وملذّاتها في سبيل خدمة الناس وإصلاح المجتمع، بل وقاسوا أمرّ المرات وذاقوا أقسى الأذى فلم يئنهم ذلك كلّ عن أداء رسالتهم تجاه أقوامهم، وسيقفون يوم القيامة أمام محكمة العدل الإلهي؛ ليروا حقيقة ما عملوه ويجزوا كلّ بعمله، إن خيراً فبرداً وسلاماً، وإن شراً فحميمًا وغساقًا، هذا كلّ بالنسبة لأولئك الذين بلغتهم حجة الله ﷻ وشملتهم تشريعاته. أما غير هؤلاء فإنّ قلم الحساب مرفوعٌ عنهم، وهذا كلّ تجلّ لعدل الله بصورته الكملي، وهو كذلك مصداقٌ للنظام الأمثل والتقدير الأحسن الذي هو حكمته تعالى، إذ إنّ نفي البعث أو محاسبة الناس على ما لم يبلغهم، أو عقابهم على ما لم يقترفوه، أو مجازاتهم على ما لم يفعلوه، كلّ منافٍ للعقل والحكمة.

الخاتمة

تمّ في هذه الدراسة مناقشة مسألة مهمّة في التوحيد في مبحث الصفات الإلهية، ألا وهي العدل والحكمة الإلهيين، وبعد استقصاءٍ وعرضٍ لآراء المتكلمين والفلاسفة والعلماء من زعماء المذاهب والمشارب ومشهورهم، وإثرائها بالنقاش والتحليل، وردّ ما يمكن رده لمخالفته للصريح والصحيح من المعقول والمنقول، توصلنا إلى بعض النتائج والتوصيات نوجزها فيما يلي:

- على خلاف ما يعتقد الكثير من أنّ العدل والحكمة إمّا أنّهما اصطلاحان لصفة واحدة، أو أنّهما صفتان متباينتان كلّ التباين، فقد بيّنا وأثبتنا رأياً آخر يمكن نسبته إلى الفلاسفة خاصّةً، وهو رأيٌ بين الرأيين، وهو أنّ صفة الحكمة صفةٌ جامعةٌ لمقامي الذات والفعل، فيمكن النظر إليها في مقامين مختلفين مترتبين على بعضهما، فتكون الحكمة الإلهية من الصفات المنتزعة من مقام الفعل، لكنّها ترجع صعودياً إلى حيثيّة ذاتية، وتستند إليها وتكون مسبباً لها، أمّا العدل فهو صفة فعلٍ إلهي.

143

- بناءً على ما سبق من توضيح في العلاقة بين هاتين الصفتين، قلنا إنّ العدل شأنٌ من شؤون صفة الحكمة في مقام الفعل ومظهرٌ من مظاهرها، والحكمة هي منشأ عدله سبحانه وتعالى، والعلاقة بينهما علاقة مظهرٍ ومُظهرٍ، أو اشتمالٍ وظهورٍ؛ إذ إنّ بناءً على أنّ كلّ ما غير ذات الله - سبحانه وتعالى - هو ظهورٌ وآيةٌ له، وأنّ هذه الظهورات مشكّكةٌ شدّةً وضعفاً، وأنّ كلّ صفةٍ كليّةٍ تحوي الصفات الجزئية الأخرى بشكلٍ اندماجيٍّ من جهةٍ، وتسري فيها من جهةٍ أخرى؛ فإنّ صفة الحكمة كما قلنا هي صفةٌ جامعةٌ لمقامي الذات والفعل، فتكون أشدّ من صفة العدل التي هي من صفات الفعل؛ وشاملةٌ ومُظهرَةٌ لها، وتكون صفة العدل ظهوراً لها.

- ذكرنا بعد ذلك الآثار التكوينية والتشريعية والجزائية لهاتين الصفتين،

وقلنا إنّ هذه الآثار لا تعدّ ولا تحصى؛ لذلك اكتفينا بذكر الكليات منها في مقام التكوين والتشريع والجزاء، التي تتفرّع عليها أمورٌ جزئيةٌ. وأوضحنا في الأخير الملازمة بين كلّ أثرٍ من الآثار التكوينية والتشريعية والجزائية، وبين صفتي العدل والحكمة.

- أشرنا إشارةً مختصرةً إلى إحدى أهمّ الشبهات التي تطرح حول هذه المسألة، وهي مسألة الشرور، وذكرنا بعض الحكم التربوية والاجتماعية التي تندفع بها هذه الشبهة، وقلنا إنّ هذه المسألة هي من الشبهات الجدّية، والكلام فيها متشعبٌ ويحتاج إلى تفصيلٍ، ومجثنا لا يتّسع لهذا؛ فإنّنا نوصي بأن يخصّص لهذه المسألة بحثٌ منفردٌ يختصّ بها لبحث مختلف جوانبها وتبيينها أحسن تبين، كما نوصي كذلك بأن تبحث بعض الشبهات التي تطرح حول الآثار التشريعية والجزائية كالقول بعدم عدالة تشريعات الله عزّ وجلّ، أو بعدم عدالته - تعالى - في مجال الجزاء.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن سينا، الحسين بن عليّ، إلهيات الشفاء، مكتبة آية الله المرعشيّ،
2. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، الطبعة الأولى.
3. ابن مخدوم، مير أبو الفتح، الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، مؤسّسة الدراسات الإسلاميّة، طهران، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
4. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، الطبعة الثالثة.
5. الأزهرّي، محمّد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى.
6. آل كاشف الغطاء، محمّد حسين، أصل الشيعة وأصولها، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، 1413 هـ، الطبعة الرابعة.
7. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1406 هـ.
8. البغداديّ، عبد القاهر، أصول الإيمان، مكتبة الهلال، بيروت، 1424 هـ.
9. الحليّ، الحسن بن يوسف، الألفين، المؤسّسة الإسلاميّة، قم، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
10. الحليّ، الحسن بن يوسف، نهج الحق، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1982 م.
11. الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، الطبعة الرابعة، 1413 هـ.
12. الرازيّ، فخر الدين، لوامع البينات في شرح أسماء الله - تعالى - والصفات،
13. الراغب الأصفهانيّ، حسين بن محمّد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى.

14. سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الثالثة، 1412 هـ.
15. سبحاني، جعفر، الإنصاف في مسائل دام فيها الاختلاف، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
16. السيزواري، هادي، شرح الأسماء الحسنى، منشورات جامعة طهران، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
17. السيوري، المقداد بن عبد الله، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، 1412 هـ.
18. السيوري، المقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1405 هـ.
19. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، تهران، چاپ دوم، 1383 هـ.ش.
20. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، مؤسّسة الأبحاث الثقافية.
21. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، منشورات طليعة النور، قم، الطبعة الخامسة، 1425 هـ.
22. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1398 هـ.
23. الصدوق، محمد بن علي، الخصال، جماعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، 1403 هـ.
24. الصدوق، محمد بن علي، الاعتقادات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
25. الطباطبائي، محمدحسن، تفسير الميزان، مكتبة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، 1417 هـ.

26. الطباطبائي، محمدحسن، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1427 هـ.
27. الطبرسي، الفضل بن الحسن، إعلام الوري بأعلام الهدى (ط. الحديثة)، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
28. الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
29. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ.
30. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ.
31. الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
32. الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
33. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر هجرت، قم، الطبعة الثانية.
34. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مؤسسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية.
35. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
36. الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1398 هـ.
37. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار (ط - بيروت)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

38. مطهري، مرتضى، مجموعه آثار، صدرا، تهران - قم، چاپ هشتم، 1377 هـ.ش.
39. المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، تحقيق وتصحيح إبراهيم محمد أبو الفضل، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.
40. المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية، القاهرة، 1962-1965.
41. المعتزلي، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
42. المفيد، محمد بن النعمان، النكت الاعتقادية، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
43. المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
44. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
45. نهج البلاغة، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، الطبعة الخامسة، 1431 هـ.