JMR

Journal of Misan Researches

Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354

Volume 21 Issue 42, (2025)

العدل الإلهي ـ دراسة في التحليل العقلي

أ.م.د. اياد نعيم مجيد

جامعة ميسان/ كلية التربية

eyad.naaem@uomisan.edu.iq

https://orcid.org/ 0009-0009-8538-5280

Assistant Professor Dr. Ayad Naeem Majeed

University of Maysan / College of Education

DOI: https://doi.org/10.52834/jmr.2025.214202

Divine Justice – A Study in Mental Analysis

ABSTRACT

Justice is one of the oldest studies directed at human thought, and it is the basis for the virtues and merits of morality. The Mu'tazilites and Imamis have a special importance, as it is one of the principles for them, and it is the principle on which the Islamic religion is based after monotheism, while the Ash'aris do not accept that from the principles. The discussion of justice between the Mu'tazilites and the Ash'aris revolves around the criterion of the goodness and ugliness of actions (subjective, rational, or legal), as the Mu'tazilites believe that the criterion is subjective, and the Imamis believe that as well, but for them the mind, independently of revelation, is able to diagnose the goodness and ugliness of some actions, but not all of them, as is the case with the Mu'tazilites. On the other hand, the Ash'aris believed that the criterion for the goodness and ugliness of actions was legitimate, because they believed that reason, independently of revelation, was unable to diagnose the goodness and ugliness of actions.

On the issue of imposing unbearable obligations, the Mu'tazilites and Imamis believed that such an act was ugly and could not be done by God Almighty, while the Ash'aris permitted imposing unbearable obligations. As for the issue of purpose in the actions of God Almighty, both the Mu'tazilites and the Imamis believe that God Almighty does not do any action without a purpose, but the purpose according to the Imamis is the perfection and goodness of creatures and not an independent goal in addition to itself, and on the other hand, the Ash'aris believe that God has the right to do whatever He wants without the necessity for His action to include a purpose.

As for choice, it was never, according to the Imamis, in the form of delegation, as is the case with the Mu'tazilites, which leads to the selection being taken away from the essence of God Almighty, and the emergence of a kind of divinity for man that ends with the rejection of actual monotheism.

ARTICLE INFO

Received: 2 /10 / 2025
Accepted: 20 /12 / 2025
Published: 27 /11 / 2025

استلام البحث: ٢/ ١٠ /٢٠٢٥
التعديل الأول: ٢٠/ ١٢ /٢٠٢٥
القبول للنشر: ٢٧/ ١١ /٢٠٢٥

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

Which made the Imamis refute and reject this, and agree with the Ash'aris, but with this difference between them: the Ash'aris denied the system of causes, reasons, causes and reasons, while the Imamis did not deny that. For the Imamis, justice is the axis on which the four principles are based, and the basis for the necessity of their existence.

Keywords: Divine justice, rational analysis.

الملخص

العدل من أقدم البحوث التي توجّه إليها الفكر البشري، وهو الأساس في مكارم الأخلاق وفضائلها. وله أهمية خاصة عند المعتزلة والإمامية، فهو عندهم من الأصول، وهو الأصل الذي يرتكز عليه الدين الإسلامي بعد التوحيد، بينما الأشاعرة لم تقبل ذلك من الأصول. وبحث العدل ما بين المعتزلة والأشاعرة يدور حول معيار حسن الأفعال وقبحها (ذاتي عقلي أو شرعي)، فالمعتزلة تعتقد بأنّ المعيار عقلي ذاتي، والإمامية تعتقد بذلك أيضاً، ولكن العقل عندهم بصورة مستقلة عن الوحي قادر على تشخيص حسن بعض الأفعال وقبحها وليس جميعها كما هو الحال عند المعتزلة. وفي المقابل اعتقد الأشاعرة بأنّ معيار حسن الأفعال وقبحها شرعي؛ لأنّهم يعتقدون بأنّ العقل بصورة مستقلة عن الوحي غير قادر على تشخيص حسن الأفعال وقبحها. وفي مسألة تكليف ما لا يطاق اعتقد المعتزلة والإمامية بأنّ مثل هذا الفعل قبيح لا يفعله الله تعالى، في حين جوز الأشاعرة التكليف بما لا يطاق. وأمّا مسألة الغرض في أفعال الله تعالى، فإنّ كلّاً من المعتزلة والإمامية يعتقد بأنّ الله تعالى لا يفعل أي فعل دون غرض، ولكن الغرض عند الإمامية كمال المخلوقات وخيرها وليس غاية مستقلة زائدة على ذاته، وفي المقابل ترى الأشاعرة أنّ الله له أن يفعل ما يشاء من غير لزوم أن يشتمل فعله على غرض.

وبالنسبة للاختيار لم يكن يوماً ما عند الإمامية بصورة تفويض كما هو الحال عند المعتزلة، مما يؤدي إلى سلب الاختيار عن ذات الحق تعالى، وبروز نوع من الإلوهية للإنسان ينتهي برفض التوحيد الأفعالي. الأمر الذي جعل الإمامية يفندون ذلك ويرفضونه، ويتوافقون مع الأشاعرة، ولكن بوجود هذا التفاوت ما بينهما: أنّ الأشاعرة نفت نظام العلل والمعلولات والأسباب والمسببات، في حين أنّ الإمامية لم تنفِ ذلك. فالعدل عند الإمامية هو المحور الذي ترتكز عليه الأصول الأربعة، والأساس في ضرورة وجودها.

الكلمات المفتاحية: العدل الإلهي، التحليل العقلي.

المقدمة:

بحث العدل بحسب اعتقاد الفلاسفة الكبار وفلاسفة الإسلام أساس مكارم وفضائل الأخلاق. وفي هذا المجال كان لفلاسفة اليونان القديم سوابق في بحث هذا الموضوع. فمثلاً قد تعمق أفلاطون في البحث حول العدل، إذ يعتقد أنّ العدالة توجب سعادة الإنسان. وعمل أرسطو على طرح مفهوم

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

العدل بمعناه الفردي والاجتماعي، ففي معناه الفردي، الفضيلة في الاعتدال، وفي معناه الاجتماعي، العدالة هي الفضيلة الأكمل التي هي نتاج وثمرة جميع الفضائل الأخرى. وكان العدل عند علماء المسلمين من المباحث الكلامية الأولى التي اختلف فيه، وتصارع عليه كل من المعتزلة والأشاعرة، إذ اعتقد المعتزلة بأنّ العدل الإلهي من الأصول، بينما لم تقبل الأشاعرة ذلك. وأمّا الإمامية فقد توافقوا مع المعتزلة في موضوع العدل الإلهي، ولهذا أطلقوا عليهما بمصطلح العدلية في مقابل الأشاعرة.

والمحور الأساس في بحث العدل يدور حول معيار حسن الأفعال وقبحها (ذاتي عقلي أو شرعي)، فالمعتزلة تعتقد بأنّ المعيار عقلي ذاتي، والإمامية تعتقد بذلك أيضاً، إلّا أنّ العقل عندهم بصورة مستقلة عن الوحي قادر على تشخيص حسن بعض الأفعال وقبحها وليس جميعها كما هو الحال عند المعتزلة. وفي المقابل اعتقد الأشاعرة بأنّ معيار حسن الأفعال وقبحها شرعيّ؛ لاعتقادهم بأنّ العقل بصورة مستقلة عن الوحي غير قادر على تشخيص حسن وقبح الأفعال، فالفعل الحسن في الأمور التكوينية هو ما يفعله الله تعالى، وفي الأمور التشريعية الفعل الحسن ما يأمر به الله تعالى. وأمّا موضوع التكليف بما لا يطاق فقد جوّزه الأشاعرة، بأنّ الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ومنعه المعتزلة والإمامية؛ لقبحه عقلاً. وبالنسبة للغرض في أفعال الله تعالى، اعتقد المعتزلة بأنّ الله تعالى لا يفعل أي فعل دون غرض، بينما الأشاعرة نفوا وجود الغرض في أفعال الله تعالى، فالله يفعل ما يشاء من غير لزوم أن يشتمل فعله على غرض. وعلى هذا الأساس اختلفوا فيما بينهم في تفسير أن الله تعالى لا يُسأل عن فعله. وأمّا الغرض في أفعال الله تعالى عند الإمامية فهو كمال المخلوقات وخيرها وليس غاية مستقلة زائدة على ذاته.

وفي موضوع التوحيد الأفعالي، لاترى المعتزلة وجود الأفعال عين إرادة الله تعالى ومشيئته؛ لاعتقادهم باختيار الإنسان، مما جعلهم يرفضون التوحيد الأفعالي. وفي المقابل اعتقد الأشاعرة بأن العالم كله من صنع الله تعالى، وكل ما سواه عين إرادته تعالى ومشيئته. وأمّا الإمامية فلم يقولوا بالتفويض في مجال الاختيار كما هو الحال عند المعتزلة، مما يؤدي إلى سلب الاختيار عن ذات الحق تعالى، وبروز نوع من الإلوهية للإنسان ينتهي برفض التوحيد الأفعالي. الأمر الذي جعل الإمامية يفندون ذلك ويرفضونه، ويتوافقون مع الأشاعرة، ولكن بوجود هذا التفاوت ما بينهما: أنّ الأشاعرة نفت نظام العلل والمعلولات والأسباب والمسببات، في حين أنّ الإمامية لم تنفِ ذلك. فالعدل هو المحور الذي تقوم عليه الأصول الأربعة، والأساس الذي يبرّر ضرورة وجودها، وهو ما سنسعى إلى توضيحه في هذا البحث، لا سيما أنّ هذا الجانب لم يعالج بالقدر الكافي في الدراسات السابقة التي تناولت مبحث العدل.

المبحث الأول: المسار التاريخي لموضوع العدل

المدخل:

بحث العدل من أقدم البحوث التي توجّه إليها الفكر البشري، وكلُّ مفكر - بالاعتماد على مباني متفاوتة وطرق خاصة- قد بحث بعمق حول العدل؛ لأنّ العدل بحسب اعتقاد الفلاسفة الكبار وفلاسفة الإسلام أساس مكارم الأخلاق وفضائلها. وفي هذا المجال فلاسفة اليونان القديم لهم سوابق قديمة قبل الميلاد في بحث هذا الموضوع. فمثلاً قد تعمق أفلاطون في البحث حول العدل، إذ اعتقد أنّ العدالة توجب سعادة الإنسان؛ لأنّ العدالة فضيلة مهمتها تحقيق الانسجام بين جميع الفضائل، وأمّا أرسطو فقد طرح مفهوم العدل بمعناه الفردي والاجتماعي، وفي المعنيين فضيلة العدل هي الأساس.

وأمّا العدل عند المسلمين فالصراع قد كان ما بين المعتزلة والأشاعرة، إذ تعتقد المعتزلة بأنّ العدل الإلهي من الأصول، بينما الأشاعرة لم تقبل ذلك من الأصول، ورغم ذلك فهم لا يرفضون العدل الإلهي، ولا يعتبرون

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

الله تعالى ظالماً. فالبحث ما بينهم يدور حول ضوابط الأفعال ومعيارها، بمعنى هل يمكن للعقل دون اعتماد الكتاب والسنة أن يدرك ويتوصل إلى معيار الأفعال، فالمعتزلة تعتقد بأنّ القبيح ما قبحه العقل، والحسن ما حسنه العقل، فيحكم العقل على أساسها بلزوم القيام بهذا الفعل، وترك الفعل الآخر. بينما تعتقد الأشاعرة بأنّ الفعل الحسن في الأمور التكوينية ما يفعله الله تعالى، وفي الأمور التشريعية ما يأمر به تعالى، وليس الفعل في ذاته حسناً، ولأجل ذلك يفعله الله أو يأمر به. في حين أنّ الإمامية قد توافقت مع المعتزلة في موضوع العدل الإلهي، ولهذا أطلقوا عليهما بمصطلح العدلية في مقابل الأشاعرة.

العدل لغة واصطلاحاً:

العدل في اللغة مصدر عدِل يعدِل عدلاً، والعدل بمعنى السويّة والتسوية وهو في مقابل الظلم (ابن منظور، ١٩٨٨م، ج٩، ص٨٣) ، وقال الراغب: العدالة والمعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة ويستعمل باعتبار المضايفة... فالعدل هو التقسيط على سواء وعلى هذا روي بالعدل قامت السماوات والأرض (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢ه، ص٣٢٥). والعدل بمعنى النظم والميزان (المطهري، ١٩٩٢م، ص٥٤) ((وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ. وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ. وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ)) (الرحمن: ٧-١٠)، وفي الحديث النبوي ((بالعدل أقام الله السماء والأرض)) (الفيض الكاشاني، ١٤١٦ه، ج٥، ص١٠٧) فالعدل بهذا المعنى ليس في مقابل الظلم، بل في مقابل عدم النظم والتوازن والانسجام. والعدل بمعنى المساواة بحسب الاستعدادات ولياقة الأفراد، أمّا تساوي الجميع دون أخذ استعداداتهم ولياقتهم بنظر الاعتبار فهو عين الظلم. والعدل بمعنى العدالة الاجتماعية على أساس مراعاة حقوق الأفراد (المطهري، ١٩٩٢م، ص٥٦- ٥٧). فالعدل " هو التوسّط في كل شيء. ومعناه: وضع الأشياء مقدّرة بمقادير فوائدها، من غير إفراط وتفريط. أي وضع الشيء في موضعه وبحسبه في موضعه، وقدره الواجب" (دغيم، ٢٠٠١م، ص٤٤١).

وفي الاصطلاح استعمل بمعنى (رعاية حقوق الآخرين في مقابل الظلم الذي هو الاعتداء على حقوق الآخرين). وأيضاً يعرف العدل بأنه (إعطاء كل ذي حق حقه). ومن خلال هذا التعريف يتضح أنّ هناك موجوداً له حق، لتكون رعاية حقه (عدلاً) والاعتداء عليه يكون (ظلماً). وهناك تعريف اصطلاحي أوسع حيث يعرف العدل على أنّه: (وضع الشيء في موضعه أو القيام بكل فعل على وجه حسن)، ووفقاً لهذا التعريف فإنّ مفهوم العدل يكون مرادفاً لمفهوم الحكمة، ويكون الفعل العادل مساوياً للفعل الحكيم (ينظر: مصباح اليزدي، ١٩٩٥م، ج١، ص١٩١).

إذن يمكن أن يُتصور للعدل مفهومان: خاص وعام، أحدهما: رعاية حقوق الآخرين، والثاني: إصدار الفعل على وجه الحكمة، بحيث تعتبر رعاية حقوق الآخرين من مصاديقه. وعلى ضوء ذلك لا يلزم العدل القول بالتسوية بين البشر جميعاً، أو بين الأشياء كلها، فليس المعلم العادل من يتخذ موقفاً واحداً من جميع طلابه، فيساوي بين الجميع في التأنيب أو التشجيع سواء المجد من طلابه والكسول. وكذلك " فإنّ مقتضى الحكمة والعدل الإلهي، لا يعني خلق المخلوقات بصورة متساوية...، بل مقتضى حكمة الخالق أن يخلق العالم بصورة تترتب عليها أكثر ما يمكن تحققه من الخير والكمال " (مصباح اليزدي، ١٩٩٥م، ج١، ص ١٩٢). ومقتضى الحكمة والعدل الإلهي أن يكلف كل إنسان بمقدار استعداده وقابليته {لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا} (البقرة: ٢٨٦)، وأن يقضي ويحكم عليه على حسب

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

قدرته وجهده الاختياري {قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ} (يونس: ٤٧)، وأن يجازيه ثواباً أو عقاباً بما يتلائم مع أفعاله {فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلا تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ} (يس: ٥٤).

وأمّا أحسن وأفضل تعريف للعدل فهو عن أمير المؤمنين الإمام علي ((ع)): ((العدل يضع الأمور مواضعها)) (أمير المؤمنين علي «ع»، ١٣٩٥ه، ص٥٥٣)، أي إنّ العدل هو رعاية الوضع الخاص لكل شيء بحكم العقل والشرع، وعدم الانحراف نحو الإفراط والتفريط في رعاية المصالح العامة. " فعدل الله هو إفاضة نور الوجود على الأشياء وإدامتها وحفظها وإبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويّته وأمّا النقائص والقصورات فهي لها من ذاتها " (الشيرازي، ج١، ص٢١٩).

وبالنسبة إلى معنى العدل في قوله تعالى: {إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} (النحل: ٩٠) " قال عثمان بن مظعون الجمحي: ما أسلمت يوم أسلمت إلاّ حياء من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وذلك أنّه كان كثيراً ما يدعوني إلى الإسلام، فاستحييت منه وأسلمت، ولكنّ الإسلام ما كان مستقرّا في قلبي، ثم إنّه عليه السلام دعاني يوما فجلست إليه، فبينما هو يحدثني إذ وقع بصري على شخص ينزل من السماء، فإذا هو جبريل عليه السلام، فقال: يا محمّد، {إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} (النحل: ٩٠). العدل: شهادة ألا إله إلاّ الله، والإحسان: القيام بالعبوديّة. قال عثمان: فوقع الإسلام في قلبي. قال ابن عباس: العدل: شهادة ألا إله إلاّ الله، والإحسان: الإخلاص فيه. وقال آخرون: العدل مع الناس بالرعاية، والإحسان مع نفسك بالطاعة قال تعالى: {إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ} (الاسراء: ٧) " (دغيم، ٢٠٠١م، ص٤٤١).

أقسام العدل:

موارد العدل بالنسبة إلى الله تعالى يجمعها أقسام ثلاثة، وكما يأتي (السبحاني، ١٤٢١ه، ص٢٤٧):

١- العدل التكويني: وهو إعطاؤه تعالى كلّ موجود ما يستحقه ويليق به من الوجود فلا يهمل قابلية ولا يعطل استعداداً في مجال الإفاضة والإيجاد.

٢- العدل التشريعي: وهو أنّ الله تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان وسعادته وبه قوام حياته المادية والمعنوية، الدنيوية والاخروية كما أنّه لا يكلف نفساً فوق طاقته.

٣- العدل الجزائي: هو أنّه تعالى لا يساوي بين المصلح والمفسد والمؤمن والمشرك في مقام الجزاء والعقوبة، بل يجزي كل إنسان بما كسب، فيجزي المحسن بالإحسان والثواب، والمسيء بالإساءة والعقاب، كما أنّه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفة التكاليف إلّا بعد البيان والإبلاغ.

الجذر التاريخي لموضوع العدل الإلهي:

العدل بحسب اعتقاد الفلاسفة الكبار وفلاسفة الإسلام أساس مكارم الأخلاق وفضائلها. فمثلاً افلاطون يقسم الفضائل على أساس تقسيمه للنفس، فإذا كانت النفس تنقسم إلى قوى ثلاث: القوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العاقلة، فكذلك الفضائل تنقسم هذه الأقسام... وتبعا لهذا فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية...أي أن فضيلتها هي العفة أو ضبط النفس. والفضيلة الثانية تقابل القوة الغضبية، وفضيلتها أن تنفذ كل ما تريد الأولى تحقيقه، وأن تكون مقبلة من أجل هذا التحقيق على كل المكاره التي يتطلب تحقيق الخير مواجهتها، وهذه هي فضيلة الشجاعة. والفضيلة الثالثة تقابل القوة العاقلة، وفضيلتها التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، وتحديد النفع على أساس الطبيعة؛ أي إنّ مهمتها أن تحكم وتميز، وهذه هي فضيلة الحكمة. ولكن هذه القوى المختلفة لا بد أن تجمعها وحدة تعلو عليها جميعا

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

لكي يتحقق هذا الانسجام التام بين ما تؤديه من جمال. فلا بد إذن من فضيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام بين جميع الفضائل: فهي فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من هذه القوى. ومن أجل هذا سميت باسم العدالة (ينظر: بدوي، ١٤٢٩ ه، ج١، ص١٨٢). وبهذا الخصوص يقول افلاطون: " العدالة إذا حصلت للإنسان أشرق بها كل واحد من أجزاء النفس وذلك لحصول فضائلها أجمع فيها، فحينئذ تنهض النفس فتؤدي فعلها الخاص بها على أفضل ما يكون، وهو غاية قرب الإنسان السعيد من الإله تقدس اسمه " (ابن مسكويه، ١٤٠٥ه- ١٩٨٥م، ص ١٠٤).

وأمّا أرسطو فقد طرح مفهوم العدل بمعناه الفردي والاجتماعي، وفي المعنيين " فضيلة العدل هي الأساس، ففي معناه الفردي رأى أنّ الفضيلة في الاعتدال " (الصليبا، ١٤١٤ه، ج١، ص ٦١٤). وأمّا في معناه الاجتماعي فيرى أنّ العدالة هي الفضيلة الأكمل، وهي نتاج جميع الفضائل الأخرى وثمرتها " فالفضيلة الاجتماعية هي العدل وكل الأخريات لا تجيء بالضرورة إلا نتائج لها " (أرسطو، ٢٠٠٨م، ص٢١٤). فإذا كانت العدالة هي رأس سلسلة مراتب الفضائل الأخلاقية، فتحقق مكارم الأخلاق تتجسد في تحقق العدالة. وهذا الأمر هو المطلوب في الحديث النبوي الشريف ((بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)) (الطبرسي ١٣٩٤ه، ج٢، ص٢٠٩، المجلسي، ١٣٩٦ه، ج٦، ص ١٤٦- ١٤٧)، وهو الغرض المقصود من بعثة الأنبياء والمرسلين «عليهم السلام» {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ}، وهذا ما نستنتجه عن طريق البرهان المنطقي (من الشكل الأول) وكما يلي:

الصغرى: كانت بعثة النبي الخاتم «ص» والأنبياء والمرسلين «عليهم السلام» لإتمام مكارم الأخلاق وقيام الناس بالقسط.

الكبرى: إتمام مكارم الأخلاق وقيام الناس بالقسط تحقق العدالة

النتيجة: كانت بعثة النبي الخاتم «ص» والأنبياء والمرسلين «عليهم السلام» لتحقق العدالة.

وبقول ابن مسكويه: " العدالة تجمع الفضائل كلها ولا مزيد عليها، بل يجب أن تكون الزيادة عليها مذمومة كما أنّ النقصان عنها مذموم ليكون شرف الوسط الذي تقدم وصفه في سائر الأخلاق حاصلاً للعدالة " (ابن مسكويه، ١٤٠٥ه- ١٩٨٥م، ص١٠٨). وللعدالة باعتبارها فضيلة جانبان: أحدهما فردي، والآخر اجتماعي. فإذا نظرت إليها من جانبها الفردي دلت على هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال المطابقة للحق. وجوهرها الاعتدال، والتوازن، والامتناع عن القبيح، والبعد عن الإخلال بالواجب. وإذا نظرت إليها من جانبها الاجتماعي دلّت على احترام حقوق الآخرين، وعلى إعطاء كل ذي حق حقه وقد بيّن الفلاسفة أن أساس العدالة المساواة، وأنّ مبدأها هو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. فـ " العدالة أشرف الفضائل وأفضلها، إذ قد عرفت أنها كل الفضائل أو ما يلزمها، كما أن الجور كل الرذائل أو ما يوجبها، لأنها هيئة نفسانية يقتدر بها على تعديل جميع الصفات والأفعال " (النراقي، ١٩٦٣م، ج١، ص ١١٢- ١١٣). " وهذه الهيئة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال العادلة متى نسبت إلى صاحبها سميت فضيلة، وإذا نسبت إلى من يعامله بها سميت عدالة، وإذا اعتبرت بذاتها سميت ملكة نفسانية " (ابن مسكويه، ١٤٠٥ه- ١٩٨٥م، ص١١٠).

وأمّا بالنسبة للعدل الإلهي في الكون، فالعدل أساس كل ما فيه من تعادل وتوازن وتنظيم، وفي أعلى درجات الحسابات الدقيقة التي تفوق الحسابات البشرية {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} (القمر:٢٩)، {وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ} (الرحمن: ٧). وبقول الغزّالي: " ليس في الإمكان أبدع مما كان " (بدوي، ١٤٢٩ه، ج٢،

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

ص٢٠٢)، فلا توجد صورة أجمل من هذا الكون المنسجم والمنظم باتزان " لو أحالت عناصر الكون - الماء والهواء والنار- بعضها بعضاً لفنى العالم في أقرب مدّة، ولكن الباري تقدّس اسمه عدل بين هذه العناصر بالقوة فتقاومت فليس يغلب أحد الآخر بالكلية... لانّ قواها متساوية متعادلة على غاية التسوية والتعادل. وبهذا النوع من العدل قيل: بالعدل قامت السماوات والأرض، ولو رجح أحدهما على الآخر زيادة يسير قوة لأحال الزائد الناقص وقوى عليه فبطل العالم، فسبحان القائم بالقسط لا إله إلّا هو " (ابن مسكويه، ١٤٠٥ه- ١٩٨٥م، ص ١٠٩).

الصراع ما بين المعتزلة والأشاعرة حول العدل الإلهي:

لقد كانت مسألة الجبر والاختيار من أوائل المباحث الكلامية في الإسلام؛ لأنّ الاختيار له ارتباط وثيق بالعدل، والجبر مرتبط بالظلم، فالبحث عن الاختيار ينتهي إلى بحث موضوع العدل. وعليه بحث العدل من أوائل المباحث الكلامية التي انتهت إلى بحث مسألة حسن الأفعال وقبحها، والمستقلات العقلية، والغاية الحكيمة للذات الإلهية في وجود المعاد وبحث التوحيد الأفعالي والصفاتي فيما بعدها. وقد لاحظنا من قبل كيف هو الصراع ما بين المعتزلة والأشاعرة حول مواضيع متعددة ومختلفة، ومن تلك المواضيع العدل الإلهي، حيث أنّ المعتزلة تعتقد بأنّ العدل الإلهي من الأصول، بينما الأشاعرة لا تقبل ذلك من الأصول، ورغم ذلك فهم لا يرفضون العدل الإلهي، ولا يعتبرون الله تعالى ظالماً (تعالى الله سبحانه عن ذلك علواً كبيرا)، مع وجود الآيات القرآنية الصريحة التي لا تقبل التأويل، والتي تثبت العدل الإلهي، وتنفي كل لون من ألوان الظلم على الله تعالى. فالخلاف ما بين المعتزلة والأشاعرة حول العدل الإلهي قد كان واضحاً وجلياً في الأمور التالية:

١- حسن الأفعال وقبحها:

البحث في العدل الإلهي يدور حول ضوابط ومعيار حسن وقبح الأفعال، يعني هل يمكن للعقل دون اعتماد الكتاب والسنة أن يدرك ويتوصل إلى معيار حسن وقبح الأفعال، وخاصة الأفعال الإلهية، فيكون القبيح ما قبحه العقل، والحسن ما حسنه العقل، فيحكم العقل على أساسها بلزوم القيام بهذا الفعل، وترك الفعل الآخر. فمثلاً يحكم العقل: أنه يلزم على الله تعالى أن يُدخل المؤمنين الجنة، والكفار النار. أو أن يكون القبيح ما قبحه الشرع، والحسن ما حسنه الشرع، أي أنّ معيار الأفعال الشرع، ولو غُض النظر عن الوحي فلا يمكن للعقل من الحكم والقضاء.

فالمحور الأساسي في هذا الخلاف حول العدل الإلهي هو موضوع (الحسن والقبح العقليين)، حيث أنكره الأشاعرة، واعتقدوا بأنّ الفعل الحسن في الأمور التكوينية هو ما يفعله الله تعالى، وأما في الأمور التشريعية فالحسن ما يأمر به الله تعالى، وليس الفعل في ذاته حسناً، ولأجل ذلك يفعله الله أو يأمر به. بينما الإمامية قد توافقت مع المعتزلة في موضوع العدل الإلهي، ولهذا أطلقوا عليهما بمصطلح العدلية في مقابل الأشاعرة. وتعتقد العدلية بأنّ الأفعال في ذاتها تتصف بالحسن والقبح بغض النظر عن انتسابها التكويني والتشريعي لله تعالى. فالعقل يكتشف تناسب أي فعل ما مع الصفات الكمالية الإلهية فيكون حسناً، وفي حال اكتشاف عدم التناسب يكون الفعل قبيحاً.

٢- المستقلات العقلية:

لا يختص البحث حول المستقلات العقلية بأفعال الإنسان فقط، بل التعرف على أفعال الباري تعالى أيضاً. وفي هذا الخصوص تعتقد المعتزلة بأنّ الإنسان بعقله وبصورة مستقلة عن الوحي قادر على تشخيص حسن الأفعال وقبحها، بمعنى أنّ العقل في أكثر المسائل غير

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

محتاج إلى الشرع، فإذا لم يوجد الأنبياء فالعقل بنفسه قادر على كشف أكثر الأحكام والقوانين " بالبداهة نحن ندرك أنّ الأفعال ذاتاً متفاتة، وبالبداهة ندرك أنّ عقولنا تدركها بصورة مسلم بها دون الحاجة إلى الشرع " (المطهري، ١٩٩٢م، ص٢٠). وفي المقابل رفض الأشاعرة المستقلات العقلية، ولا يرون العقل حجة عليهم أبداً، فالعقل بصورة مستقلة عن الوحي غير قادر على تشخيص حسن الأفعال وقبحها، أي إنهم لم يعترفوا باستقلالية العقل دون إرشاد وهداية الشرع في تشخيص حسن الأفعال وقبحها (ينظر: السبحاني، ١٤٢١ه، ص٢١٩).

٣- تكليف ما لا يطاق:

ومن ثمار القول بالتحسين والتقبيح العقليين، قبح التكليف بما لا يطاق " واختُلِف في جواز التكليف بما لا يطاق، جوّزه الأشاعرة بناء على أصلهم، أنّه لا يقبح من الله شيء، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ومنعه الشيعة والمعتزلة؛ لقبحه عقلاً، فإنّ من كلّف الأعمى بنقط المصحف، وعبده الطيران إلى السماء، عُدّ سفيهاً وقبح ذلك في بداهة العقول... واستدلّ عليه: بأنّ الغرض من التكليف امتثال العبد بما يكلّف به؛ ليستحقّ بذلك الثواب الموعود " (الأسترآبادي، ١٤٣٣ه، ص٢١٢) ؛ لأنّ التكليف بما هو خارج عن قدرة المكلف ظلم، وقبح الظلم من البديهيات. فإذا كانت هذه التكاليف غير قابلة للإجراء كونها فوق الطاقة البشرية فيستحيل على الحكيم أن يكلف الإنسان بما لا يقدر عليه. فـ " الله تعالى لا يكلف عباده إلّا بعد إقامة الحجة عليهم، ولا يكلفهم إلّا ما يسعهم وما يقدرون عليه وما يطيقونه وما يعلمونه، لأنّه من الظلم تكليف العاجز والجاهل غير المقصر في التعليم " (المظفر، ١٩٩٨م، ص٤٢) وباعتقاد المعتزلة أنّ مثل هذا الفعل (تكليف ما لا يطاق) قبيح لا يفعله الله تعالى {لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا} (البقرة: ٢٨٦) ، {وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ} (فصلت: ٤٦) ، بل إنّ دين الله وكل تكليف يأمر به تعالى يكون منسجماً مع الاستعداد البشري، والله تعالى قبل أن يكلف البشر بأي تكليف يوفر لهم جميع الإمكانيات اللازمة لإجراء وأداء التكليف. فدين الله في كل زمان ومكان قابل للإجراء والأداء. وفي المقابل جوز الأشاعرة التكليف بما لا يطاق، وهذا الجواز لا يعني أنّ الله تعالى يجبر عباده على هكذا تكاليف بل بمعنى أنّ الله تعالى قادر على تكليف عباده بهكذا تكاليف. وقد استدلوا بآيات تخيلوا دلالتها على ما يرتأونه، مع إنّها بمنأى عما يتبنونه في المقام (السبحاني، ١٤٢١ه، ص ٢٥٤- ٢٥٨).

٤- الغرض في أفعال الله تعالى

وبحسب الآية القرآنية {لاَ يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ} (الأنبياء: ٢٣) بدا لبعض المسلمين من تجويز فعل القبيح على الله تعالى، ومعاقبة المطيعين، وإدخال العاصين والكافرين الجنة. وجوزوا عليه تعالى تكليف العاصين ما لا يطاق، ومع ذلك توعدهم بالعقاب على ترك ما لا يطاق. وجوزوا عليه أن يفعل بلا حكمة ولا غرض ولا مصلحة ولا فائدة. إلّا إنّ هكذا عقائد- تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- فاسدة وباطلة وظالمة بحقه تعالى. والدليل على ذلك قوله تعالى {وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ} (غافر: ٣١) ، {وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ} (البقرة: ٢٠٥) ، {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ} (الأنبياء: ١٦) ، {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا...} (المؤمنون: ١١٥).

فالخلاف عميق ما بين المعتزلة والأشاعرة حول مسألة: هل تُعلل أفعال الله تعالى بالأغراض؟ وما يرتبط بها من مسائل، حيث تعتقد المعتزلة بأنّ الله تعالى لا يفعل أي فعل دون غرض، بينما نفى الأشاعرة وجود الغرض في أفعال الله تعالى. فاختلفوا فيما بينهم في تفسير أن الله تعالى لا يسأل عن فعله، فالأشاعرة لتجويزهم الإرادة

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

الجزافية واستناد الشرور والقبائح إليه تعالى ذكروا أن له أن يفعل ما يشاء من غير لزوم أن يشتمل فعله على غرض فتنطبق عليه مصلحة محسنة وليس للعقل أن يحكم عليه كما يحكم على غيره بوجوب اشتمال فعله على غرض وهو ترتب مصلحة محسنة على الفعل. بينما المعتزلة يحيلون الفعل غير المشتمل على غرض وغاية لاستلزامه اللغو والجزاف المنفي عنه تعالى فيفسرون عدم كونه تعالى مسؤولاً في فعله بأنه حكيم والحكيم هو الذي يعطي كل ذي حق حقه فلا يفعل قبيحا ولا لغوا ولا جزافا، والذي يسأل عن فعله هو من يمكن في حقه إتيان القبيح واللغو والجزاف فهو تعالى غير مسؤول عما يفعل وهم يسألون (الطباطبائي، ١٤١٧ه، ج٨، ص٥٢).

٥- أصل العدل

للعدل أهمية خاصة لدى علماء المسلمين ومفكريهم، وهو من الأصول لدى الشيعة والمعتزلة، وموقعه بين أصول الدين الثاني بعد التوحيد. وكما أنّ التوحيد كمال الواجب في ذاته وصفاته، كذلك العدل كمال الواجب في أفعاله (الخرازي، ١٤٢٣ه، ج١، ص ٩٨). فالعدل من الشؤون الفاعلية للباري تعالى، ومن صفاته الذاتية الكمالية؛ لأنّ الأفعال الإلهية تنشأ من صفاته الذاتية، وتحققها دائماً ما يكون على أساس توفر المصلحة، أي يترتب عليها الخير والكمال الغالب، وهذا ما تتعلق به الإرادة الإلهية التي هي إرادة حكيمة لا تتعلق بإيجاد الشيء عبثاً وجزافاً دون حكمة. ومن مصاديق الحكمة الإلهية العدل الإلهي، بل العدل هو الحكمة الإلهية نفسُها، ولأن الحكيم لا يظلم، فهو عادل. ومن هنا تنتزع صفة الحكيم وصفة العادل التي هي كسائر صفاته الفعلية التي تؤول وتنتهي إلى الصفات الذاتية التي تقتضي أن تكون أفعاله تعالى حكيمة وعادلة (مصباح اليزدي، ج١، ص١١١ وص١٩٢). وصفة العدل من الأصول دون الصفات الأخرى؛ لعدم وجود اختلاف ما بين الفرق والمذاهب حول الصفات الأخرى، وإن وجد فلم يطرح الخلاف كما طرح بشدة ما بينهم حول صفة العدل، حتى صار الاعتقاد وعدم الاعتقاد بالعدل صفة مميزة للمذهب، كما هو عليه الحال للشيعة والمعتزلة (المطهري، ١٩٩٢م، ص ٦٢).

ومن هنا تعتبر المعتزلة أكثر فرقة كلامية في الإسلام ذات نزعة عقلية، يعتقد أصحابها بأنّ العدل احد أصولهم الخمسة (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، الاختيار، ومنزلة بين المنزلتين) وقد قبلوا العدل على حساب عدم الاعتقاد بالتوحيد الأفعالي. وتعتقد المعتزلة أنّ للأفعال في حد ذاتها حسناً وقبحاً، وعقل الإنسان لوحده كافٍ لتشخيصها، أي إنّ حسن الأفعال وقبحها ذاتي وعقلي، فإذا عمل الباري تعالى القبيح فهو ليس بعادل. ولأنّ الله تعالى حكيم فهو لا يعمل القبيح أبداً، وهو عادل، ومن صفاته الذاتية العدل. ومن هذا الأصل يستنبط الآتي:

١- إنّ لله تعالى في أفعاله غرض؛ لأنّ الفعل بلا غرض قبيح، والقبيح مستبعد عن الله تعالى.

٢- إنّ الله تعالى لا يكلف الإنسان بما لا يطاق.

٣- المؤمن قادر على الذنب، والكافر قادر على الثواب.

بينما مشكلة الأشاعرة ليست في عدم الاعتقاد بالعدل الإلهي، بل هم يعتقدون بأنّ الله تعالى عادل، ولكن مشكلتهم في معيار وملاك تقييم العدل وتمايزه عن الظلم ليس العقل، بل هو فعل الله، أي أنّ كل ما يفعله الله أو يأمر به فهو عين العدل.

٦- العدل والتوحيد:

لقد أُعتُبِر للتوحيد مراتب عدّة، التوحيد الذاتي أنّ الذات المقدسة واحدة غير مركبة لا مثيل لها ولا ند {ليس كمثله شيء} (الشورى: ١١) ، وليس في مرتبة ذاته المقدسة شيء، والجميع مخلوقاته، وهو الغني على الإطلاق دون وجود اختلاف في هذا الأمر. وأمّا التوحيد الأفعالي،

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

فالأشاعرة التزموا التوحيد الأفعالي، والمعتزلة قائلة بالتكثر. وبالنسبة للتوحيد الصفاتي، المعتزلة التزموا التوحيد الصفاتي، بينما الأشاعرة قائلة بالتكثر، وأمّا التوحيد العبادي فلا يوجد اختلاف حوله، ولا يوجد أحد قائل بالتكثر (المطهري، ١٩٩٢م، ٢٧).

وفي هذا المجال ادعى الأشاعرة أنّ ما طرحه المعتزلة من عدل وعقل واختيار واستطاعة وحكمة ومصلحة، هي أولاً: من نوع قياس الخالق بالمخلوق، ثانياً: منافي للتوحيد الذاتي والأفعالي لذات الحق تعالى. وفي المقابل صرّح المعتزلة بانّ عقائد الأشاعرة هي ضد أصل التنزيه الذي صرّح به القرآن في مواقع مختلفة منه. وقالت المعتزلة إنّ ما يلزم عقائد الأشاعرة أن ننسب أشياء إلى ذات الحق هي منزهة عنها بصريح القرآن الكريم: من قبيل الظلم، العبث، الفحشاء. فإذا لم يكن في الفعل عدل واختيار، فسيكون الخالق ظالم، وعباده قد خلقوا باضطرار وجبر دون امتلاك أي اختيار من أنفسهم. وعند تكليفهم يذنبون فيعذبهم. ولأنّ ما يفعله العبد في الواقع هو ليس فعل العبد المجبر المضطر، بل هو فعل الخالق، فالخالق هو مرتكب الفحشاء والقبيح لا العبد. ولانّ فعل الخالق خالٍ من الغاية والغرض فسيكون فعله عابث ولا فائدة منه. ولذلك عقائد الأشاعرة تنسب أمور إلى الخالق تعالى، في حين أنّ القرآن والبرهان قائم على تنزيه الذات المقدسة منها: كالظلم والعبث والفحشاء (المطهري، ١٩٩٢م، ٢٥).

وعندما يقال أنّ المعتزلة (أهل العدل والتوحيد) فالمراد من التوحيد، التوحيد الصفاتي؛ لأنّ الأشاعرة تعتقد بزيادة الصفات ومغايرتها لذات الحق، وهذه الصفات قديمة بقدم الذات الإلهية، وبعدد هذه الصفات القديمة يتعدد الحق. وأمّا المعتزلة فلم تقل بتغاير الذات مع الصفات، ولم تعتقد بوجود أكثر من قديم، فهم أهل التوحيد (التوحيد الصفاتي). وعندما يقال الأشاعرة (أهل التوحيد) فالمراد من التوحيد، التوحيد الأفعالي؛ لأنّ من يعتقد بوجود فاعل غير الله تعالى فهو مشرك؛ لأنّه سيكون قائلاً بالنقص على الله تعالى، وقائلاً بوجود خالق غير الله سبحانه. ولأنّ المعتزلة قائلة باختيار الإنسان، فهم لا يرون وجود الأفعال عين إرادة الله تعالى ومشيئته، مما جعلهم يرفضون التوحيد الأفعالي. وفي المقابل اعتقد الأشاعرة بأن العالم كله من صنع الله تعالى، وهو منشأ جميع أعمال العباد والمخلوقات، وكل ما سوى الله تعالى من موجودات وأفعال هي وجودات ممكنة ناشئة ومتحققة عن طريق الذات الإلهية، وهي عين إرادة الله تعالى ومشيئته: {قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} (الرعد: ١٦).

وعلى أثر هذا الاختلاف عمل أتباع كل فرقة على تفنيد اعتقادات الطرف المقابل وبطلانها ليتمكنوا من الدفاع عن فرقتهم. فعملوا على بيان نقاط ضعف الطرف المقابل، وقد تعصبوا بمهاجمة نقاط الضعف تلك. وهذا ما حصل بين غيلان الدمشقي (معتزلي الهوى) القائل بالاختيار، وربيعة الرأي (أشعري الهوى) القائل بالجبر، (وقف غيلان على ربيعة فقال: يا ربيعة، أنت الذي يزعم أنّ الله يحب أن يعصى؟ فقال ربيعة: ويلك ياغيلان! أفأنت الذي يزعم أنّ الله يعصى قسراً؟) (ابن منظور، ١٤٠٢ه- ١٩٨٤م، ج٨، ص٢٨٨)؛ لأنّ لازمة عقيدة الجبر معصية العباد بإرادته تعالى؛ لأنّه خلقهم مضطرين ومجبرين على المعصية، في حين أنّ لازمة عقيدة الإختيار (التفويض) أنّ الله يريد، والإنسان يريد شيئاً آخر بسبب الاعتقاد بالتفويض، فتقهر إرادة الحق في مقابل العباد.

المبحث الثاني: العدل محور ارتكاز أصول العقيدة الإسلامية

المدخل:

تعتقد الإمامية بأنّ العدل من صفات الله تعالى الثبوتية الكمالية؛ لانّ الذات المقدسة للواجب تعالى هي منشأ

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

جميع الكمالات، وصفة العدل بعض من تلك الكمالات القائمة بذاته تعالى، فهو عادل لا ظلم في قضائه، يعطي كل ذي حق حقه، ويثيب المطيعين، وله أن يجازي العاصين، ولا يكلف العباد بما لا يطيقون. وهو تعالى لا يترك الفعل الحسن ولا يفعل القبيح؛ لعلمه بحسن الحسن وقبح القبح. وهو تعالى لا يتضرر بفعل العمل الحسن حتى يتركه، ولا يفتقر بترك العمل القبيح حتى يفعله، فهو حكيم، وفعله مطابقاً للحكمة على حسب النظام الأحسن والأكمل (المظفر، ١٩٩٨م، ٤٠- ٤١). فالعدل كأحد أصول العقيدة الدينية عند الإمامية، هو المحور الذي ترتكز عليه الأصول الأربعة، التي هي (التوحيد، النبوة، الإمامة، المعاد). وهو الأساس في ضرورة وجودها.

الأدلة العقلية لإثبات العدل الإلهي:

يعتبر العدل الإلهي مصداق من مصاديق الحكمة الإلهية، وفقاً لأحد التفاسير، ووفقاً لتفسير آخر فإنّ العدل هو الحكمة الإلهية نفسُها، وبطبيعة الحال يكون الدليل لإثبات العدل هو الدليل نفسه الذي يثبت الحكمة الإلهية (مصباح اليزدي، ١٩٩٥م، ج١، ص١٩٢) ؛ لأن الحكيم لا يظلم، فهو عادل. وصفاته الذاتية تقتضي أن تكون أفعاله تعالى حكيمة وعادلة، ولا توجد في الله تعالى أيّة صفة تقتضي الظلم والجور، أو اللغو والعبث.

الدليل العقلي الأول، وكما يلي:

أ–قياس استثنائي:

كل من يخطأ ويشتبه فهو جاهل
لكن الله ليس بجاهل
النتيجة: الله لا يخطأ ولا يشتبه (عالِم مطلق).

ب–قياس اقتراني (حملي)

الصغرى: الله عالِم مطلق لا يصدر عنه الخطأ والاشتباه.

الكبرى: كل من لا يصدر عنه الخطأ والاشتباه فهو حكيم عادل.

النتيجة: الله عالم مطلق حكيم عادل (العدل الإلهي مصداق من مصاديق الحكمة الإلهية؛ لأنّ الحكيم عادل) (مصباح اليزدي، ١٩٩٥م، ج١، ص١٩٢).

الدليل العقلي الثاني (المظفر، ١٩٩٨م، ٤١)، وكما يلي:

المقدمة الأولى: بحسب رأي العقلاء أنّ فعل الظلم والقبح لا يخلو عن أربع حالات:

أ– (الجهل) أي أن يكون صاحب الظلم والقبح جاهلاً بالأمر فلا يدري أنّه قبيح.

ب– (الجبر) أي أن يكون عالماً به ولكنه مجبور على فعله وعاجز عن تركه.

ج– (الافتقار) أي أن يكون عالماً به وغير مجبور عليه، ولكنه محتاج إلى فعله.

د– (العبث) أي أن يكون عالماً به وغير مجبور عليه ولا يحتاج إليه بل فعله للظلم والقبح تشهياً ولعباً وعبثاً ولهواً.

المقدمة الثانية: كل هذه الحالات (التي ذكرت في أعلاه محال على الله تعالى؛ لأنّها تستلزم النقص فيه وهو محض الكمال). وعليه يجب أن نحكم بأنّ الله تعالى منزه عن فعل الظلم والقبح، فهو عادل

النتيجة: بحسب رأي العقلاء يجب أن نحكم بأنّ الله تعالى منزه عن فعل الظلم والقبح، فهو عادل.

الدليل العقلي الثالث (مصباح اليزدي، ١٩٩٥، ج١، ص١٩٤)، وكما يلي:

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

المقدمة الأولى: العدالة في مجال التكليف، أنّ الله تعالى لو كلف العبد بما لا يطيقه ولا يقدر عليه، فإنّ هذا التكليف لا يمكن امتثاله، ويكون عملاً لا فائدة فيه.

المقدمة الثانية: العدالة في مجال الحكم والقضاء بين العباد، إنّما يتمّ الحكم والقضاء لأجل تعيين استحقاق الأفراد لأنواع الثواب والعقاب، وإذا تم خلاف ذلك يلزم نقض الغرض.

المقدمة الثالثة: العدالة في مجال تنفيذ المجازاة ثواباً وعقاباً، إنّ من خَلَقَ الإنسان بهدف التوصل لنتائج أفعاله الحسنة أو القبيحة، لو أثابه أو عاقبه على خلاف ما تقتضيه هذه الأفعال، فإنّه لن يصل إلى هدفه.

النتيجة: إنّ صفات الله الذاتية، تقتضي أن تكون أفعاله تعالى حكيمة وعادلة، ولا توجد في الله تعالى أيّةُ صفة تقتضي الظلم والجور، أو اللغو والعبث.

الدليل العقلي الرابع، وكما يلي:

الإمام زين العابدين «ع»: في دعائه يوم الأضحى والجمعة: (وقد علمت أنه ليس في حكمك ظلم، ولا في نقمتك عجلة، وإنما يعجل من يخاف الفوت، وإنما يحتاج إلى الظلم الضعيف، وقد تعاليت يا إلهي عن ذلك علوا كبيرا) (الإمام زين العابدين «ع»، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، ص٢٨٤-٢٨٥). وبيان البرهان كما يلي:

المقدمة الأولى: الله سبحانه، ليس في حكمك ظلم؛ لأنه ليس بضعيف.

المقدمة الثانية: الله سبحانه، ليس في نقمته عجلة؛ لأنّه لا يخاف الفوت.

المقدمة الثالثة: الله سبحانه، تعالى عن ذلك علواً كبيرا،

المقدمة الرابعة: وكلما هو كذلك فهو عادل

النتيجة: الله سبحانه عادل.

أثر أصل العدل في وجود الأصول الأربعة:

العدل هو لأصل الذي يرتكز عليه الدين الإسلامي بعد توحيد الله سبحانه، وكل شيء في الوجود قائم على اعتبار العدل وإعطاء الاستحقاقات المترتّبة عليه على وفق الموازين والقيم الإلهية. ولهذا جاءت الآيات القرآنية تترى لتحث العباد على إقامة العدل وإتّباعه {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ} (النحل:٩٠)، {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعزِيزُ الْحَكِيمُ} (آل عمران: ١٨)، لبيان أنّه تعالى قائم بالعدل في عطاءه ومنعه بحسب استحقاق الموجودات. فالعدل هو المحور الأساس الذي تدور حوله باقي الأصول (التوحيد، النبوة، الإمامة، المعاد)، وهو الأساس في ضرورة وجودها.

أثر أصل العدل في وجود أصل التوحيد:

من أعظم أنواع العدل توحيد الله تعالى وعبادته وإخلاص الدين له؛ لأنّ التوحيد هو رأس العدل وقوامه. فالعدل أن يسعى الإنسان إلى توحيد الله سبحانه وعدم الشرك به؛ لأنّ الشرك ظلم عظيم {يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} (لقمان: ١٣). وإذا كان الشرك ظلم عظيم، فالتوحيد عدل عظيم؛ لأنّ التوحيد وصف يقابل ويخالف الشرك، والعدل وصف يقابل ويخالف الظلم. فالعدالة إذا حصلت للإنسان وتحققت في وجوده، استطاع أن يبتعد عن شراك الشيطان التي تصطاد الإنسان عندما يكون في حالة الإفراط أو التفريط؛ لأن أساس العدالة الوسطية ما بين الإفراط والتفريط. فبالعدالة يكون الإنسان فاضلاً موحداً على فطرته التي فطره الله عليها (إذا حصلت العدالة فاض النور الشديد ولمع على النفس؛ لأنّ العدالة أصل جميع الفضائل؛ فالنفس على أداء الفعل الخاصّ الذي لها يكون أقدر على أفضل الوجوه) (الشهرزوري، ٢٠٠٤م، ج١، ص ٥٣٧) ، وعليه يكون التوحيد أعدل العدل. وفي المقابل إذا لم تتحقق العدالة في وجود الإنسان، فسيكون إمّا في جانب الإفراط أو في جانب التفريط، وسيكون مرتعاً للشيطان

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

مكبلاً بشراكه مقترفاً للكبائر التي تتفاوت بحسب قربها من الشرك، وأكبر الكبائر ما كان فيه منافاة لما خلق الله سبحانه وتعالى من أجله الناس ولما أمرهم به ((لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)) (الحديد: ٢٥)، وعليه يكون الشرك أظلم الظلم.

أثر أصل العدل في وجود أصل النبوة:

النبوة عبارة عن إرسال رسالة الباري تعالى المتمثلة برسالة الإسلام عن طريق الأنبياء «عليهم السلام» الّذين هم من جنس البشر، لهداية البشر، وإقامة العدل بينهم. فغاية إرسال الرسل الهداية وتحقيق العدالة وإقامة القسط بين الناس {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} (الحديد: ٢٥)، وفي تفسير هذه الآية يقول ملا صدرا: " أقسم سبحانه إنه أرسل الرسل المبعوثين منه – وهم الملائكة والأنبياء عليهم التقديس والتسليم – بالحجج والمعجزات الباهرة، وأنزل معهم الوحي والميزان. والأول للهداية إلى العلوم والتعليمات، والثاني للإرشاد إلى الأعمال والمعاملات، و لهذا عقّبه بقوله: لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ – أي: في معاملتهم بالعدل. وروي أن جبرئيل عليه السّلام نزل بالميزان فدفعه إلى نوح وقال: «مر قومك يزنوا به». وعن ابن زيد والجبائي ومقاتل بن سليمان معناه: وأنزلنا معهم من السماء الميزان ذا الكفّتين يوزن به – وفيه سرّ –. وعن قتادة ومقاتل بن حيان: معناه أنزلنا صفة الميزان، أي أمرنا الناس بالعدل، كقوله: اَللّٰهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتٰابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزٰانَ " (الشيرازي، ١٩٨١م، ج٦، ص٢٧٣).

أثر أصل العدل في وجود أصل الإمامة:

من الناحية النظرية وطبق الآية ٢٥ من سورة الحديد فإنّ غاية النبوة والدين هي العدالة، وطبق الآية الثالثة من سورة المائدة {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} (المائدة: ٣) أنّ الإمامة مكملة للنبوة، والهدف واحد فهدفها العدالة أيضاً. فمنطقاً هدف الإمامة تكميل النبوة، وتكميل النبوة عدالة، فهدف الإمامة عدالة أيضاً. وهذا ما يستدعي أن يتصف الإمام بمواصفات النبي باستثناء الوحي والمعجزة. فالإمام منصوص عليه من قبل الله تعالى ويمتلك العلم اللدنّي والعصمة والقدرة على الأعمال الخارقة للعادة بعنوان الكرامة وليست المعجزة.

وإذا استعمل العدل بمعنى (وضع الشيء في موضعه)، فمعرفة الموضع المناسب للشيء يحتاج إلى علم لدني وعصمة، وهما متوفرتان لدى الإمام. وأمّا كلام افلاطون أن الرئيس في المدينة الفاضلة يجب أن يكون حكيماً؛ للتشبه بالباري تعالى، حتى يكون حكيم له شأن إلهي لا يخطأ " المدينة الفاضلة يجب أن تدار من قبل الإنسان الكامل، يعني الحكيم، وهذا ما لا يتحقق إلّا من خلال التعليم والتربية " (المنياوي، ٢٠١٠م، الكتاب السابع، ص١٨٣). وكلامه هذا يشبه كلام الشيعة الإمامية عندما يقولون أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً. ولكن كلام افلاطون في حكمة الحكيم تحصل عن طريق خاص للتربية والتعليم، بينما عصمة الإمام شأن إلهي وليس بشرياً. وعليه تحقق العدالة بحسب أفلاطون يحتاج إلى الحكمة، فالحاكم يجب أن يكون حكيماً، بينما عند الشيعة تحقق العدالة يقتضي العصمة. وعليه تعتقد الشيعة في " الآية الثالثة من سورة المائدة أنّ العدالة في إكمال الدين هو في تحقق تعيين الإمام المعصوم ليقوم بالعدل " (الطوسي، ١٤٠٧هـ، ص٢٨٠– ٢٨٢).

وبالإضافة إلى ذلك تستند الإمامية على الآية {لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ} (البقرة: ١٢٤) في إثبات قيام الإمام بالقسط والعدل، بأن الإمام يجب أن لا يكون قبل إمامته مشرك؛ لأنّ الشرك ظلم عظيم، فلا يمكن له أن يقوم بالقسط والعدل بين الناس. وهذا هو طريق الأئمة المعصومين «عليهم السلام» إلى الإمام الغائب المنتظر «عج»، فـ" الشيعة تعتقد بأنّ الإمام المنتظر «عج»

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

سيملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملأت ظلماً وجوراً " (المفيد، ١٣٧٧هـ، ص٣٢٦).

ومن الناحية العملية فالمسيرة التاريخية للأئمة الأطهار «عليهم السلام» شاهد عيان على عدالتهم وإقامتهم بالعدل والقسط، ولهذا يؤكد مولى الموحدين علي «ع» بصراحة {الغرض من قبول الحكومة إحقاق الحق، وإقامة العدل، ومحاربة الظلم والجور} (أمير المؤمنين علي «ع»، ١٣٩٥هـ، الخطبة ٣، ص٥٠، والخطبة ٣٣، ص ٧٦). فالغرض نظرياً وعملياً من تعريف الإمام هو إقامة العدالة والقسط بين الناس. وهذا هو سبب تمسك الشيعة بيوم الغدير في إكمال الدين وتبليغ الرسالة المكمل لرسالة جميع الأنبياء «عليهم السلام» والتي ستتحقق إن شاء الله تعالى بظهور الإمام الحجة وتأسيس دولة العدل الإلهي على وجه الكرة الأرضية.

أثر أصل العدل في وجود أصل المعاد:

أهم دليل عقلي لإثبات ضرورة وجود المعاد مبني على قبول العدالة، فالحقيقة وجود المعاد لتحقيق أصل العدل. والقول باختيار الإنسان ومسؤوليته عما يقوم به من أعمال خير وشر، أنّ ثمرة هذه الأعمال ليس بالضرورة أن تصل أصحابها في هذه الحياة الدنيا، ولكن هناك عالم آخر (المعاد) لتحصيل ثمرة تلك الأعمال الدنيوية، فيثاب الإنسان أو يعاقب على ما اقترف من أعمال خير وشر في الدنيا، وإذا لم يكن ذلك العالم موجوداً، فإنّ الأمر سيكون خلاف العدالة الإلهية بحكم العقل. وعليه لا بد من وجود المعاد لتحقيق العدالة الإلهية. وبإنكار الحاجة إلى العدالة تنتفي الحاجة إلى ضرورة وجود المعاد. وفي هذا المجال هناك آيات قرآنية كثيرة جداً لبيان أثر أصل العدل في وجود أصل المعاد، والتي منها قوله تعالى {وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا} (الكهف: ٤٩)، {يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ. فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ} (الزلزلة: ٦-٨).

وبالنتيجة بيان ضرورة وجود الأصول الأربعة مبني على أساس وجود أصل العدل، فالعدل هو المحور المركزي والأساسي الذي تدور حوله الأصول الأربعة عند الإمامية.

الشبهات الواردة على العدل الإلهي والردّ عليها:

الشبهة الأولى (الخرازي، ١٤٢٣هـ، ج١، ص١٣٦-١٣٧): كيف تتلاءم الاختلافات الموجودة في المخلوقات، وخاصة الموجود في البشر مع العدل والحكمة الإلهية؟ ولماذا لم يخلق الله الحكيم العادل المخلوقات جميعاً بصورة متساوية؟

الجواب: إنّ اختلاف المخلوقات في المعطيات الوجودية أمر لازم لنظام الخلق، وخاصة لقوانين العلية والمعلولية الحاكمة على ذلك النظام، وافتراض تساويها هو أمر ساذج. ولو تأملنا جيداً في ذلك لأدركنا أنّ هذا الافتراض معناه ترك الخلق! ذلك لأنه لو كان كل أفراد البشر رجالاً أو نساءً لما تحقق التوالد والتناسل أبداً، ولانقرض النوع الإنساني، ولو كانت المخلوقات جميعها من نوع الإنسان لما وجدت شيئاً للغذاء. ولو كانت جميع الحيوانات والنباتات نوع واحد لما حصل التنوع والمناظر الخلابة الجميلة في الكون.

الشبهة الثانية (مصباح اليزدي، ١٩٩٥م، ج١، ص١٩٥): إذا كانت الحكمة الإلهية مقتضية لحياة الإنسان في هذا العالَم، فلماذا يميته وينهي حياته؟

الجواب: هناك أربع نقاط للإجابة عن هذه الشبهة، وهي كما يأتي:

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

١- حياة الموجودات أو موتها في هذا العالَم خاضع لقوانين الكون وعلاقات العليّة والمعلوليّة اللازمة لنظام الخلق.

٢- إذا لم تمت الموجودات الحيّة، فسوف لن تتوفر الأرضية لوجود الموجودات اللاحقة، وبذلك تحرم الأجيال القادمة من نعمة الوجود والحياة.

٣- إذا افترضنا استمرارية الحياة للبشر جميعاً فسوف لن يمضي زمان طويل إلّا وترى الأرض كلّها قد امتلأت بالناس، فتضيق عليهم الأرض برحبها، ليتمنى كلّ واحد منهم الموت لما يشعر به من متاعب وألم وجوع.

٤- الهدف الأصلي من خلق الإنسان هو الوصول إلى السعادة الأبدية، فإذا لم ينتقل الناس من هذا العالَم بالموت إلى الحياة الأخرى، فسوف لن يتمكنوا من الوصول إلى ذلك الهدف النهائي.

الشبهة الثالثة (السبحاني، ١٤٢١هـ ص٢٥١- ٢٥٢): لا شك في وجود أمراض ومصائب اجتماعية وكوارث طبيعية يتضرر منها الجميع دون فرق بين المؤمن والكافر، فكيف يتلاءم وجود الأمراض والكوارث الطبيعية (أمثال السيول والفيضانات والزلزال) والمصائب الاجتماعية (أمثال الحروب وألوان الظلم المختلفة) مع العدل الإلهي؟

الجواب: الإجابة على هذه الشبهة كما يلي:

١- الحوادث الطبيعية المؤلمة ملازمة لأفعال العوامل المادية وانفعالاتها وتصادماتها والتزاحم الذي يحصل بينها. وبما أنّ خيرات هذه العوامل أكثر من شرورها لذلك لا تكون مخالفة للحكمة. وكذلك الأمر بالنسبة لظهور المتاعب والمفاسد الاجتماعية مما تقتضيها اختيارية الإنسان، وهذه الاختيارية تقتضيها الحكمة الإلهية. ولكن الملاحظ أنّ فوائد الحياة الاجتماعية وإيجابياتها أكثر من مفاسدها، ولو كانت المفاسد هي الأكثر لما بقي إنسان على وجه الأرض.

٢- إنّ وجود هذه الكوارث والمتاعب والمصائب تدفع الإنسان من جهة إلى البحث عن معرفة أسرار الطبيعة والكشف عنها، وبذلك تظهر الثقافات والإكتشافات والصناعات المختلفة، ومن جهة أخرى فإنّ خوض هذه المصائب والمتاعب ومواجهتها ومعالجتها له دور كبير في تنمية الطاقات والإستعدادات وتفجيرها في طريق تكامل الإنسان ورقيّه وتقدّمه.

٣- وجود الكوارث والبلايا والمصائب هي عين ما اقتضته الحكمة العدالة الإلهية لابتلاء الناس وامتحانهم واستكمالهم {وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمْوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ. الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ} (البقرة: ١٥٥-١٥٧). وعليه فإن تحمل أية مصيبة عليها إذا كان لتحمله ما يبرره من مبررات صحيحة ومشروعة فسوف يكون له الثواب الجزيل في العالَم الأبدي، وسوف يُجبر بصورة أفضل.

الشبهة الرابعة (مصباح اليزدي، ١٩٩٥م، ج١، ص١٩٦- ١٩٧): كيف يتلاءم العذاب الأبدي للذنوب المحدودة والمؤقتة التي يرتكبها المذنبون في هذا العالَم مع العدل الإلهي؟

الجواب: هناك علاقة علّية بين الأعمال الحسنة والقبيحة وبين الثواب والعقاب الأُخرويين، وقد كشف الوحي الإلهي عنها، ونبّه الناس عليها. وكما أننا نلاحظ في عالم الدنيا أنّ هناك بعض الجرائم المحدودة المؤقتة تعقبها آثار سيئة تمتد إلى مدّة طويلة من الزمن رغم قصر مدة الجريمة. فمثلاً لو فقأ شخص عين إنسان ما فأعماها، فإنّ هذا الفعل عادة يتم في مدّة قصيرة جداً، ولكن نتيجته – وهي العمى – تمتد إلى نهاية العمر.

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

فكذلك الذنوب الكبيرة لها آثارها الأخروية الأبدية، وإذا لم يوفر الإنسان في هذه الدنيا مستلزمات جبرانها (كالتوبة مثلاً) فإنه سوف يعيش آثارها السيئة وإلى الأبد. فكما أنّ بقاء عمى الإنسان إلى نهاية العمر بجريمة لم تستغرق إلّا لحظة واحدة لا ينافي العدل الإلهي، فكذلك الابتلاء بالعذاب الأبدي نتيجة لارتكاب الذنوب الكبيرة لا ينافي العدل الإلهي، وذلك لأنه نتيجة الذنب الذي ارتكبه المذنب عن سابق وعي وإصرار.

الشبهة الخامسة (السبحاني: ١٤٢٧هـ، ج٢، ص ٣٨٠– ٣٨١): ربما يقال إنّ كون الشيء حسناً عند الإنسان أو قبيحاً عنده، لا يدل على كونه كذلك عند الله سبحانه. فكيف يمكن استكشاف أنّه لا يترك الواجب ولا يرتكب القبيح؟

الجواب: إنّ مقتضى التحسين والتقبيح العقليين، هو أنّ العقل بما هو هو يدرك أنّ هذا الشيء بما هو هو حسن أو قبيح، وأنّ أحد هذين الوصفين ثابت للشيء بما هو هو من دون تدخل ظرف من الظروف أو قيد من القيود أو إدراك مدرك خاص، بل الشيء يتمتع بأحد الوصفين بما هو هو. وعليه العقل في تحسينه وتقبيحه يدرك واقعية عامة، متساوية النسبة إلى جميع المدركين والفاعلين، من غير فرق بين الممكن والواجب، بأنّ العدل حسن ويمدح فاعله عند الجميع، والظلم قبيح ويذم فاعله عند الجميع. وعلى هذا الأساس الله المدرك للفعل ووصفه (استحقاق الفاعل للمدح أو الذم من غير خصوصية للفاعل) كيف يقوم بفعل يحكم هو بنفسه بأنّ فاعله يستحق الذم، أو يقوم بفعل يحكم هو بنفسه بأن يجب التنزّه عنه؟ وعلى هذا فهو سبحانه عادل، لأنّ الظلم قبيح، والعدل حسن، ولا يصدر القبيح من الحكيم. فالاتصاف بالعدل من شؤون كونه حكيماً منزّهاً عمّا لا ينبغي له. وعلاوة على ذلك الإنسان يدرك أنّ القيام بالعدل كمال مطلق لكلّ أحد، وارتكاب الظلم نقص لكل أحد. وهو كذلك عنده سبحانه بحسب إدراك العقل. ومعه: كيف يمكن أن يرتكب الواجب تعالى خلاف الكمال، ويقوم بما يجرّ النقص إليه؟ فما أدركه العقل من حسن العدل وقبح الظلم وممدوحية فاعل الأول ومذمومية فاعل الثاني معلوم للحق المتعال، ومن المعلوم أنّه تعالى لا يفعل إلّا على ما اقتضاه علمه، فلا يفعل القبيح ولا يترك الحسن (الخرازي، ١٤٢٣هـ، ج١، ص١٠١).

العدل في وجود الإمامية:

تطرقت الإمامية لمسائل العدل والتوحيد، وقد كان بيانهم عميقاً جداً، وفي المسائل الاربعة (العدل والعقل والإستطاعة والحكمة) التزموا جانب المعتزلة، ولكنّ بيانهم ودفاعهم مختلف عن بيان المعتزلة ودفاعهم. فالاختيار لم يكن يوماً ما بصورة تفويض مما يؤدي إلى سلب الاختيار عن ذات الحق المقدسة، وحصول حالة الاستقلال في الفاعلية وبروز نوع من الإلوهية للإنسان مما يلازم الشرك، فالإمامية قائلة بمقولة الإمام الصادق «ع»: ((لا جبر ولا تفويض بل الأمر بين أمرين)) (أنظر: المطهري، ١٩٩٢م، ص٢٨– ٢٩).

وعند الإمامية قد تم تأييد أصل العدل بمفهومه الجامع دون ورود أي إشكال على التوحيد الأفعالي والتوحيد الذاتي، فالعدل قد صار إلى جانب التوحيد (العدل والتوحيد علويّان والجبر والتشبيه أمويّان). فـ " العدل أن لا تتهمه، والتوحيد أن لا تتوهمه، فتشبهه وتجسمه وتجعله محدوداً موصوفاً ناقصاً فقيرا ممكناً فتبتعد عن التوحيد " (المطهري، ١٩٩٢م، ص٢٩). وبالنسبة لأصالة العدل، وحرية اختيار الإنسان، ونظام الكون المنسجم بأحكام الأسباب والمسببات دون ورود خدشة على التوحيد الذاتي أو الأفعالي، فقد تم تأييد اختيار الإنسان دون أن يكون شريكاً في الملك الإلهي، أي دون أن تكون إرادة الإنسان غالبة قاهرة لإرادة ومشية الحق تعالى.

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

وفي هذا المذهب تم إثبات وتأييد التوحيد الصفاتي ورفض عقيدة الأشاعرة، والتوافق مع عقيدة المعتزلة بوجود هذا التفاوت ما بينهما: أنّ المعتزلة عملت على نفي الصفات ونيابة الذات عنها، بينما الإمامية تعتقد باتحاد الصفات مع الذات المقدسة، وعينية الذات مع الصفات. وفي التوحيد الأفعالي " توافقت الإمامية مع الأشاعرة، ولكن بوجود هذا التفاوت ما بينهما: أنّ الأشاعرة نفت نظام العلل والمعلولات والأسباب والمسببات، في حين الإمامية لم تنفِ ذلك " (المطهري، ١٩٩٢م، ص٢٩).

وبالنسبة للمستقلات العقلية تعتقد الشيعة بأنّ العقل بصورة مستقلة عن الوحي قادر على تشخيص حسن وقبح بعض الأفعال وليس جميعها كما تعتقد المعتزلة " الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه، هذا أولها وتقريره أنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى الشرع، فإنّ كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاد من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع " (الحلي، ١٤١٧هـ، ص٤١٨).

وبالنسبة للغرض في أفعال الله سبحانه يتضح مما تقدّم أنّ القيام بفعل لأجل مصلحة، لا يعني أنّ المصلحة هي العلة الغائية لله تعالى، بل إنّ المصلحة تعتبر هدفاً ثانوياً وتبعيّاً، وأمّا الغاية الأصلية لأفعال الله تعالى فهي حبّه للكمال اللامتناهي الذاتي، الذي يتعلق بالتبع بآثاره، أي بكمال الموجودات. فالعلّة الغائية للأفعال الإلهية هي العلة الفاعلية نفسها، فكل فعل له غاية، والذات المقدسة غاية كل الغايات، فالأشياء جميعها منه وإليه {وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى} (النجم: ٤٢). فليس لله غاية مستقلة وزائدة على ذاته، ولكن هذه الفكرة لا تتنافى واعتبار الكمال والخير والمصلحة في الموجودات غاية فرعية وتبعيّة. ولذلك " علّلت الأفعال الإلهية في القرآن الكريم ببعض الأمور التي تنتهي إلى كمال المخلوقات وخيرها " (مصباح اليزدي، ١٩٩٥م، ص١١١).

وقد بيّنت الآيات القرآنية أنّ الامتحان والابتلاء واختيار أفضل الأعمال، وعبادة الله، والوصول إلى الرحمة الخاصة الأبدية الإلهية هي الغايات والأهداف لخلق الإنسان. وكل واحدة من هذه الغايات ممهدة للغاية الأخرى، على الترتيب المذكور: {لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً} (هود: ٧) ، {الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلا} (الملك: ٢) ، {إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلا} (الكهف، ٧)، {وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ عَطَاء غَيْرَ مَجْذُوذٍ} (هود، ١٠٨)، {قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ. الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ. الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ} (آل عمران: ١٥– ١٧)، {وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} (التوبة: ٧٢).

الخاتمة:

الإنسان بطبيعته يأمل ويتمنى من الخالق الذي يؤمن به أن يساعده في تحقيق آماله وطموحاته الخاصة فيما يتعلق بأصل العدل، كون هذا الأصل هو المدار الذي تدور حوله الأصول الأخرى. ولكي يتحقق له ذلك لا بد أن يقوم هو في هذا الأمر؛ لأنّ الله أراد من الناس أن تقوم بالقسط والعدل {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} (الحديد، ٢٥)، وبعد ذلك سيحصل تحقق العدالة التي هي زبدة وخلاصة فضائل الأخلاق بمساعدة الباري تعالى

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

للمستضعفين القائمين بطلب العدالة {وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ} (القصص، ٥).

المصادر:

١- القرآن الكريم

٢- ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، الناشر: دار الفكر، دمشق، سوريا، ط١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٤م.

٣- ابن منظور، لسان العرب، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٩٨٨م.

٤- ابن مسكويه أبو علي أحمد بن محمد، تهذيب الأخلاق، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٥-الأسترآبادي عبد الوهاب بن علي، شرح الفصول النصيرية، الناشر: العتبة الحسينية المقدسة (قسم الشؤون الفكرية والثقافية)، كربلاء المقدسة، العراق، ١٤٣٣هـ

٦- أمير المؤمنين علي ((ع))، نهج البلاغة، طبع في بيروت، ١٣٨٧هـ، ضبط نصه وابتكر فهارسه العلمية د.صبحي صالح، وطبع بالافست في قم، ايران، ١٣٩٥هـ بإشراف انتشارات الهجرة.

٧-البدوي عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، الناشر ذوي القربى، قم، إيران، ١٤٢٩هـ.

٨-الحلي كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، إيران، ط٧، ١٤١٧ هـ.

٩- الخرازي محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ١٤٢٣هـ.

١٠-دغيم سميح، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، ٢٠٠١م.

١١- الراغب الاصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، الناشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

١٢-زين العابدين علي بن الحسين ((ع))، الصحيفة السجادية، الدعاء ٤٨ في دعائه يوم الأضحى والجمعة، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

١٣-السبحاني جعفر، بحوث في الملل والنحل، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق((ع))، قم، إيران، ١٤٢٧هـ.

١٤-السبحاني جعفر، محاضرات في الإلهيات، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ط٨، ١٤٢١هـ.

١٥-الشهرزوري محمد بن محمود، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، الناشر: المؤسسة الدراسية الإيرانية للحكمة والفلسفة، طهران، ٢٠٠٤م.

١٦- الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

١٧- الشيرازي صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، الناشر: بيدار، قم، إيران، ١٩٨٧م.

١٨-الطباطبائي محمد حسين، تفسير الميزان، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ.

١٩-الطبرسي أبوجعفر محمد، الامالي، الناشر: المكتبة الاهلية، بغداد، ١٣٩٤هـ.

٢٠-الطوسي نصير الدين، تجريد الإعتقاد، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، إيران، ١٤٠٧هـ.

٢١-الفيض الكاشاني محسن، الصافي في تفسير القرآن، محسن الفيض الكاشاني، الناشر: مؤسسة الهادي، قم- ايران، ١٤١٦هـ.

٢٢- المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، الناشر: المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٩٦هـ.

٢٣-مصباح اليزدي محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، الناشر: الشركة العالمية للطباعة والنشر، طهران، إيران، ط٢، ١٩٩٥م.

JMR
Journal of Misan Researches
Print ISSN: 1815-6622| E-ISSN: 2789-7354
Volume 21 Issue 42, (2025)

٢٤-المطهري مرتضى، عدل إلهي، الناشر: انتشارات صدرا، طهران، ١٩٩٢م.
٢٥-المظفر محمد رضا، عقائد الإمامية، الناشر: إنتشارات أنصاريان، قم، إيران، ١٩٩٨م.
٢٦-المفيد، الإرشاد، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ.
٢٧-المنياوي أحمد، جمهورية أفلاطون، الناشر: دار الكتاب العربي، دمشق- القاهرة، ٢٠١٠م، الكتاب السابع.
٢٨-النراقي محمد مهدي، جامع السعادات، الناشر: مطبعة النجف، النجق الأشرف.
نهج البلاغة، الخطبة ٣ و٣٣.