

معياريّة العدالة في البناء
الحضاريّ-دراسة مقارنة-الشيخ شفيق جرادي⁽¹⁾

خلاصة المقالة:

تعالج هذه المقالة معياريّة العدالة في البناء الحضاريّ الاجتماعيّ والإنسانيّ برؤية مقارنة بين الإسلام والغرب، وتقوم على مرتكزات ثلاثة؛ هي:

- تحديد معنى القيم؛ كالعدالة، وكيف ومتى يمكن اعتبارها معياريّة؟ ثمّ الانشغال بتراطيب مجال القيم الإسلامية بالعدالة، وعلى أيّ أساس اعتبرناها معياريّة في البناء الحضاريّ، بعد تأكيد معياريّتها في البناء المجتمعيّ. وهذا على المستوى الإسلاميّ، لا بدّ من أن ينطلق من محوريّة العدالة في تهذيب الذات والنفس الإنسانيّة؛ إذ تمثّل الذات الإنسانيّة في فريديتها ركيزة كلّ بناء يتمثّل بالنشاط الإنسانيّ المجتمعيّ منه أو الحضاريّ.

- التفريق بين معنى «حضارة» و«الحضارة»؛ إذ باتت الدراسات المعاصرة تتحدّث عن أنّ كلّ زمن يمثّل فريدة حضاريّة خاصّة، وهو الذي نسّميه ب«الحضارة» مع «ال» التعريف؛ كأنما هي في قيمها وسياساتها وعلومها تمثّل روح هذا العصر أو ذلك، في الوقت الذي لا ننفي فيه وجود حضارات؛ بما هي أمم وشعوب، ولكنّها حضارات غير سياديّة؛ بحيث يبقى السؤال الذي يحتاج إلى إجابة: إنّ الحضارات بما هي قابلة للولادة والهرم والموت، هل يمكن لها بعد هرمها أن تعود لتسود من جديد في أيّ عصر من العصور الآتيّة؟ وهنا، بالنسبة إلى الحضارة الإسلاميّة، هل ما زالت الحاجة إليها قائمة؟

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ ورئيس معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، من لبنان.

وهل يمكن للحضارة الإسلاميّة أن تستعيد سيادتها يوماً؟

- هل بإمكاننا أن نجد ونتلمّس وجه العدالة في الحضارات الفاعلة في عالم اليوم؟ وفي العلاقات الدوليّة؟ أم إنّ العدالة الحضاريّة هي الفريدة الخاصّة للإسلام والمسلمين؟ وعليه، فإنّ الحاجة للإسلام الحضاريّ ما زالت قائمة بوصفها حاجة معاصرة اليوم. وكيف هو المشهد الدوليّ المعاصر اليوم أمام تطّعات عالم المسلمين نحو بناء حضارتهم العادلة، بل بناء «الحضارة العادلة»؟

كلمات مفتاحيّة:

الإسلام، الغرب، الإنسان، المجتمع، الحضارة، العدل، الحق، العدالة الاجتماعيّة، المعياريّة، العقيدة، الأخلاق، ...

مقدّمة:

عمل الباحثون كثيراً على كشف العلاقة بين العدل والميزان، ومقاربتهما من معنى المعياريّة والحق، حتّى ماهى بعضهم بين الحقّ والعدل، وذهب إلى القول بأنّ الحقّ الفطريّ، وإن اختلف مع العدل والعدالة مفهوماً؛ فإنّه يساويها على مستوى المصاديق؛ بل يمكن القول إنّ العدل هو الحقّ؛ فبالحقّ، كما بالعدل، قامت السموات والأرض.

وقد استحوذ هذا الأمر على عناية خاصّة عند مفكّري المسلمين فلاسفتهم ومتكلمهم، الذين أسسوا عليه أفهاماً وتأويلات عقديّة وتشريعيّة وأخلاقيّة ورؤيويّة.

وإنّ كانت هذه المقالة قد جاءت لتعالج موضوع الحضارة في أفق التأويل الإسلاميّ، فمع ذلك لا بدّ -ولو باختصار- من تحديد مفهوم العدالة بأبعادها النظرية؛ لما لذلك من تأثير خاصّ على قراءة الحضارة وفق مقاربة إسلامية.

وعليه؛ يكمن سؤال مفاده: هل العدالة بوصفها قيمة عليا في منظومة

القيم الإسلامية تعتبر قيمة معيارية حاکمة على هوية الحضارة ونسقتها
ومسارها؟

والمقصود بالمعيارية ما تبانى عليه أهل الاصطلاح من كونها ميزاناً
كاشفاً أو:

«أ. علامة ظاهرة تسمح بالتعرف إلى شيء أو إلى مفهوم.

ب. سمّة أو خاصيةٍ لعرضٍ ما (شخص أو شيء) يُصار بموجبها إلى إصدار
حكم تقويمي عليه. وبوجه خاص يُقال: معيار الحقيقة هو ميزانها على
علامة خارجية أو سمّة ذاتية داخلية، تسمح بالتعرف إلى الحقيقة،
وتمييزها اليقيني من الضياع»⁽¹⁾.

فهل العدالة هي القيمة المعيارية التي بموجبها يمكننا استكشاف
حقيقة الحضارة الإسلامية، أو حقيقة أي حضارة من الحضارات؟

أولاً: الحضارة في الرؤية الغربية:

الحضارة هي «ظاهرة إنسانية عامة... فكل أجناس البشر متحضرة، وما
من شعب إلا وله مستواه الحضاري، والفرق في المستويات»⁽²⁾.

لقد لحظ هذا التعريف الجماعة من الناس أو الأمة من الناس؛ بما
يقابل البداوة أو التخلف الثقافي والمعنوي. ومن هنا، نتابع مع صاحب
هذا التعريف قوله وتساؤلاته «هل للحضارة مقاييس؟ هل هناك معايير
نحكم بمقتضاها على إنسان أو جماعة بالتحضر؟ الحق - كما قلنا - أنه
لا يوجد إنسان غير متحضر أصلاً ولا جماعة لا نصيب لها من الحضارة.
والمسألة - كما قلنا - مسألة فرق في المستوى، ولكن كيف نستطيع تحديد
ذلك المستوى؟ إن الحضارة هي ثمرة أي مجهود يقوم به الإنسان لتحسين

(1) لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريف: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً: أحمد
عويدات، ط1، بيروت؛ باريس، منشورات عويدات، 1996م، ج1، ص237.

(2) مؤنس، حسين: «الحضارة - دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها»، سلسلة عالم المعرفة،
الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978م، ص44.

ظروف حياته على وجه الأرض مادياً أو معنوياً؛ فمقياس الحضارة -إدًا- هو مدى ذلك التحسّن مادياً ومعنوياً. ومن الواضح أنّ التحسّن المعنوي مقدّم على التحسّن المادّي»⁽¹⁾.

وفق هذا المعنى، فإنّ الأمة الأقلّ تطوّراً في المجال المادّي، إذا توافرت لديها الظروف المعنويّة الصالحة، فستكون أكثر حضارة من الأمة الأوسع في التطوّر المادّي والأقلّ في الأبعاد المعنويّة.

وهنا يأتي التساؤل عن ماهيّة هذه الأبعاد المعنويّة للحضارة، وأين تقع القيم الأخلاقيّة والثقافيّة منها، وما مدى موقع العدالة في مثل هذه السمات أو المعياريّة الحضارية؟ إلا أنّ تعريفات أخرى ينقلها معجم لالاند تظهر آفاقاً جديدة من استنباش هذه التساؤلات. فهو ينقل أنّ «حضارة» ما هي مجموعة ظواهر اجتماعيّة مركّبة، ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمة دينيّة، أخلاقيّة، جماليّة فنيّة، تقنيّة أو علميّة، ومشاركة بين كلّ الأجزاء في مجتمع عريض أو عدّة مجتمعات مترابطة (الحضارة الصينيّة/ الحضارة المتوسّطيّة)⁽²⁾.

إنّ ما يميّز هذا التعريف هو:

- انطلاقه من توصيف واقع حضاريّ يلحظ الارتباط بين شعوب أو قوميات أو جماعات متوحّدة بإطارٍ ما (متوسّطيّة مثلاً...).
- اعتباره أنّ الحضارة مرتبطة بالمجتمع.
- ملاحظته أنّ سمة حضارة ما هي سمات مجتمع أو مجتمعات ما تتباني على قيم: دينيّة ثقافيّة، فنيّة جماليّة، تقنيّة علميّة، وينبغي -أولاً- أن يتوافر فيها الامتداد على الهيئة العامّة لهذا المجتمع، كما ينبغي -ثانياً- أنّ تكون هذه القيم قابلة للانتقال والتعميم على بيئات مجتمعيّة أو حضاريّة أخرى.

(1) مؤنس، الحضارة -دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطوّرها-، م.س، ص 48.

(2) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، م.س، ص 172.

ويبين لالاند في تعريفاته للحضارة أن «الحضارة مقابل الوحشية، وهي مجمل المزايا المشتركة بين الحضارات، التي تُعدّ هي الأعلى والأرقى -أي عملياً حضارة أوروبا والتي تبنتها في خطوطها الكبرى...- فلا تتعارض الشعوب المتحضرة مع الشعوب الوحشية أو البربرية بهذه السمة المحددة أو تلك، بقدر ما تتعارض معها بتفوق علمها وتقنياتها، وبالطابع العقلائي لتنظيمها الاجتماعي... كما تتضمن كلمة حضارة المفهومة على هذا النحو، وإلى حدّ كبير جدّاً، فكرة أنّ البشرية تنزع إلى أن تغدو متشابهة أكثر فأكثر في مختلف أجزائها»⁽¹⁾.

إنّ هذا النصّ بالغ الأهميّة، بل وبالغ الخطورة، يستفاد منه أمور عدّة؛ هي:

- أنّ القيم الثقافيّة والدينيّة هي المقوِّمة لمعنى الحضارة والموجّهة لحركتها، وليس السياسة.
- أنّ القيم الحضاريّة هي سمات مشتركة بين الحضارات، وأنّ الحضارة الأعلى هي أوروبا وما لحق بها.
- أنّ معيار التمايز هو في موردين اثنين؛ هما: العلم والتقنية، والعقلانية في المبنى المجتمعي.
- وهذان الموردان، كما لا يخفى، هما وليدا الحضارة والعقليّة الأوروبيّة القائمة على جنوح التفوّق والاستعلاء.

- وجود فارق مفهومي بين مفردة «حضارة» و«الحضارة»، فإذا كان من الصحيح أنّ كلّ مجتمع له حضارته، فإنّ ما تستهدفه حركة التأويل الأوروبيّ للحضارة هو نشوء «الحضارة»؛ أي المركز المهيمن على كلّ حضارة والباقي لمشاركات القيم عند كلّ حضارة أخرى.

وعليه؛ فإذا كان التعريف الأوّل بما يحمل من سمات البيئّة الشرقيّة الإسلاميّة ينطوي على احترام لكلّ ظاهرة إنسانيّة متحضّرة، ويأخذ الرقي

(1) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، م.س، ص172-173.

في المستوى الحضاريّ إلى بُعد التميّز المعنويّ في القيم والأخلاق، لا بفعل التفوّق التقني والمادّي، فإنّ هذه السجّية من الفهم هي بفعل سيادة الثقافة الدينيّة في رؤيتها وتقويمها للواقع الإنسانيّ.

ثانيًا: موقع العدالة في الرؤية الغربيّة!

في الوقت الذي يعكس فيه لالاند وأمثاله سياق الرؤية الأوروبيّة؛ انطلاقًا من الثورة التنويريّة في مواجهة السلطة الكنسيّة، التي أوصلت الأمور مع الحداثة الأوروبيّة إلى الانغماس في الرؤى المادّيّة؛ بوصفها معيارًا وأصلًا ومرتكزًا لتقويم أيّ شأن في الوجود والحياة الإنسانيّة؛ ومنها: موضوع الحضارة، ولتأكيد منظور بقاء الأقوى وصلاحه، كان المعيار الثقافيّ والقيميّ عندهم هو التفوّق التقنيّ والعلميّ الذي يؤسّس لزحزة معنى الحضارة عن مدار الخصويّة عند هذه الأمة أو تلك، إلى الحضارة بمعنى الأمة الأكثر تفوّقًا في القوّة والسلطة، والتي تحتضن الزمن لتجعل من كلّ عصر مركزًا لحضور منتج حضاريّ متفوّق يهيمن على حضارات وأمم ويجعلها هامشيّة. وهذا ما دفع إلى إبعاد قيمة العدالة عن معياريّة النشوء الحضاريّ، فقد تصلح العدالة للداخل المركزيّ للحضارة المهيمنة، لكنّها بموجب هذه الرؤية لا تصلح أبدًا في علاقة المركز الحضاريّ بالهامش الحضريّ.

وعليه؛ لمّا تفتتقت عبقرية هذا الغرب الأوروبيّ في القيم والثقافة السياسيّة، أولدت مصطلحات أخرى بوصفها معايير ضابطة؛ منها: «السلام - العالمي»، «الأمن - الدولي»، «حقوق - الإنسان»، وغير ذلك... ولا يخفى أنّ هذه المفردات المعيارية تشكّلت داخل مبدأ المصلحة الاستكباريّة، لتخدم المشروع الكونيّ للحضارة المهيمنة. فلا معنى للسلام، أو الأمن، أو الحقوق إن لم يتمأسس وينتظم داخل مؤسّسات دوليّة ترعاها دول الهيمنة الساعية إلى تحقيق مصالحها وقيمها الرابطة للأمم الحضر أو حضارات الهامش.

ولعل ما أفرزته في دراستها للعدل ارتبط بمؤسّسات داخلية وقطاعات محلّية قائمة على الموازنة في التفاعل الاقتصادي والاجتماعي بين القطاعات، هو الذي أصبغت عليه معنى العدالة.

وعليه؛ بُني فهم الضرائب على أنه إعادة تدوير اقتصادية - اجتماعية، حيث إنّ تحقيق «المساواة يحتاج إلى تسويغ، والتسويغ الوحيد الممكن إنّما يكون في تحسين حالة الفقراء والمحرومين، -مثلاً- عبر تعزيز النمو الاقتصادي»، ثمّ يخلص إلى نتيجة مفادها أنّه «في الظروف الحالية تكون الضريبة المُعاد توزيعها هي التي ستموّل الخدمات الاجتماعية في ما تتطلبه العدالة»⁽¹⁾.

وفي هذه الحالة التي تنظّم فيها العدالة إيصال مكسب للطبقات الفقيرة يمكن أن يتمّ خرق حقّ المساواة، «فإذا كان ناتج تطبيق مبادئ الكسب العادل والأهلية العادلة للمساواة جسيمة، فإنّ التسامح مع مثل هذه اللامساواة سيكون ثمنًا لا بدّ من دفعه للعدالة»⁽²⁾.

وإذا صحّ، حسب تحليل صاحب النص، أنّ تتسامح القطاعات فيما بينها بالتخلي عن المساواة من أجل العدالة؛ فإنّ السبب في ذلك إنّما هو تحقيق مصلحة نفعية لكلّ قطاع أو شريحة اجتماعية، فالدافع هو المصلحة والمنفعة، وليست العدالة، أو المساواة، أو التسامح، كما يبيّن صاحب النصّ.

ومن هنا، فقد نُقل عن فيلسوف العدالة المعاصر جون راولز قوله مناقشاً: «إنّ مبادئ العدالة هي تلك المبادئ التي يختارها إنسان عاقل موجود خلف حجاب الجهل، بحيث لا يعرف المكانة التي سوف يحتلّها في المجتمع؛ أي ما ستكون طبقته أو مرتبته الاجتماعية، وما هي المواهب والقدرة اللتان سيحوز عليهما، وما مفهومه للخير أو أهدافه في الحياة، وما

(1) ماكنتاير، ألسدير: بعد الفضيلة... بحث في النظرية الأخلاقية، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: هيثم غالب الناهي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013م، ص477.

(2) م.ن، ص478.

هو مزاجه، وفي أي نوع من النظام الاقتصادي، السياسي، أو الثقافي، أو الاجتماعي سوف يقيم»⁽¹⁾.

بمثل هذه الشخصية القلقة وغير المتوازنة يصف راولز الجماعات أو الأفراد المتعاملين مع العدالة، فالشيء الوحيد الواضح أنها أمرٌ نستعمله من أجل تحقيق ما نحتسبه مصلحة. وهذا الأمر سيضعنا -بمعنى ما- أمام مسؤولية التحري عن أي بناء إنساني يقبل تلقي موضوع العدالة بالعموم، والعدالة الحضارية منها بنحو خاص. فهل العدالة مسند أتكاء الجهل والقلق والضعف، أم يمكن أن تكون تعبير الذات المقتردة، كما يعتبرها الإسلام، وعلى نقض ما يذهب إليه مصنّفو الفلسفات السياسية في عالم الهيمنة الحضارية؟

ثالثاً: الغرب في مواجهة العدالة:

يرى فيلسوف الأخلاق السياسية جون راولز، ضمن التأسيس النظري المعاصر للأخلاق السياسية، «أن أحد مهمّات الفلسفة السياسية- ولنقل دورها العملي- هو التركيز على المسائل التي يدور حولها نزاع عميق، والنظر فيما إذا كان ثمة - على الرغم من المظاهر- قاعدة أساس يمكن اكتشافها لاتفاق فلسفي أخلاقي»⁽²⁾.

فهو يعتبر أن المجتمعات الغربية في انقساماتها لم تستطع أن تتوافر على قاعدة فلسفية وأخلاقية مشتركة.

وبالتالي، فهذا إقرارٌ ضمني بأن الغرب لم ينطلق من مثل هذه القاعدة الأخلاقية في تشكيل منظومته السياسية. ولذا، كان لا بدّ من التركيز «على أصل آخر للنزاع؛ وهو: العقائد الفلسفية والأخلاقية المختلفة التي تعالج كيفية فهم دعاوى الحرية والمساواة المتنافسة، وكيفية تنظيمها

(1) م.ن، ص 480.

(2) راولز، جون: العدالة كإنصاف... إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: ربيع شلهوب، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009م، ص 86.

وموازنة بعضها مع بعضها الآخر، وكيفية تسويغ أيّ طريقة خاصّة من طرق تنظيمها»⁽¹⁾.

وبالتالي، فالعدالة بوصفها واحدة من الخيارات التي يمكن اعتمادها في تأويلات الحرّية والمساواة لا تمثّل الحلّ الوحيد أو المرجّح على غيره... وإنّ كانت هي إحدى تلك الخيارات.

فالعدالة -هنا- إنّما تعني مفهوم الإنصاف والاشتغال على بناء المؤسّسات فقط، وإلى ذلك يشير راولز بقوله: «نحاول صياغة مبادئ العدالة السياسيّة حتّى إذا حقّقت البنية الأساسيّة للمجتمع تلك المبادئ -ونعني بالبنية الأساسيّة: المؤسّسات السياسيّة والاجتماعيّة الرئيسيّة، وطريقة تلاؤمها بعضها مع بعض على ترسيم نظام تعاونيّ واحد- فإنّنا عندئذ نقول، بلا ادّعاء ظاهريّ وزيف، إنّ المواطنين أحرار ومتساوون فعلاً»⁽²⁾.

وهذه المؤسّسات السياسيّة والاجتماعيّة المقصودة إنّما يراد بها ما يشكّل بناء الوطن الواحد، لا ما يبني أفق العلاقات الإنسانيّة أو الدوليّة المفتوحة. وتلك الغاية التي رسمها صاحب الأطروحة؛ وهي المواطنون الأحرار والمتساوون في الأهداف (القاعدة الفعليّة للديمقراطيّة)، لا تمتلك قيمًا ذاتيّة -حسب رأيه-، بل الذي لديه هذه القيم هو المجتمع، والمجتمع في الوطن ليس واحدًا، بل متعدّد. ومن هنا، لا بدّ من البحث عن الجامع المشترك في هذا التعدّد المجتمعيّ. وإذا كان الفرد أو الجماعة ينتسبان للوطن جبرًا، بحكم الولادة، لا اختيارًا، فلا بدّ من تحديد الفاعليّة في المشاركة الوطنيّة؛ بوصفها أصلًا للانتماء الوطنيّ. وهو ما يفتح الطريق أمام بحث العدالة في المساواة والحرّية والوفاق الديمقراطيّ النابع من حيثيّة كلّ مجتمع متعدّد، ووطن واحد. وعليه، يتأتّى السؤال التالي: «ما هي المثلّ العليا والمبادئ التي يمكن لمثل هذا المجتمع أن يحاول تحقيقها

(1) راولز، العدالة كإنصاف، م.س، ص 87.

(2) م.ن، ص 90.

نسبة إلى ظروف العدالة التي نعرفها في الثقافة الديمقراطية؟ وتشمل هذه الظروف واقع التعددية المعقولة»⁽¹⁾.

وبناءً عليه، فلنحدّد ما الهدف من بحث العدالة -هنا-، وهل هي مقصد أم إجراء مفيد في تكوين أصل سياسي؟

«إنّ أحد الأهداف العمليّة للعدالة كإنصاف: هو توفير أساس فلسفيّ وأخلاقيّ مقبول للمؤسّسات الديمقراطيّة، وبالتالي التوجّه إلى السؤال عن كينيّة فهم دعاوى الحرّيّة والمساواة. ولإصابة هذا الهدف، ننظر في الثقافة السياسيّة العامّة لمجتمع ديمقراطيّ، وفي تقاليد التأويل الخاصّة بدستوره وقوانينه الأساسيّة؛ طلباً لأفكار مألوفة معيّنة يمكن صياغتها في مفهوم العدالة السياسيّة»⁽²⁾.

إنّه مشروع لا ينمو -إذا- إلا في رحم منظومات سياسيّة وحضاريّة خاصّة، تقوم على التعدديّة التي تجمعها الديمقراطيّة الغربيّة بتوجّعاتها الليبراليّة. ومن الخصويّة هذه، يعمل المشروع على تعميم قيمه الأهليّة والمحليّة على ميدان العالميّة. «والنتيجة هي أنّ مجموع ما لدينا يتألّف من ثلاثة مستويات للعدالة تمتدّ من الداخل إلى الخارج؛ وهي أولاً: العدالة المحليّة (أي المبادئ المطبّقة مباشرة على المؤسّسات والجمعيّات). ثانياً: العدالة الأهليّة (أي المبادئ التي تنطبق على البنية الأساسيّة للمجتمع)، وأخيراً: العدالة العالميّة (أي المبادئ المنطبقة على القانون الدوليّ).

وينبغي التركيز على «تصوّر العدالة كإنصاف، مفهوماً سياسياً ينطبق على بنية المؤسّسات السياسيّة والاجتماعيّة، لا عقيدة أخلاقيّة شاملة»⁽³⁾. إذاً، فالعدالة المعنية -هنا- ليست القيمة المعياريّة الموجهة؛ بل هي الإجراء المفيد في تسويخ بناءات الديمقراطيّة الغربيّة وليبراليّتها. إنّ

(1) راولز، العدالة كإنصاف... إعادة صياغة، م.س، ص 91.

(2) م.ن، ص 92.

(3) م.ن، ص 103.

العدالة أمرٌ نستخرجه من جملة مصالح نبنها على ضوء حركة المؤسسات، ولا تلحظ الفرد، أو الخلق المصالح أو القاعدة الأخلاقية والدينية والفلسفية البانية للسلوك العملي والحراك السياسي والحضاري.

وهذا ما يؤكد أنّ الأصل الباني لمفهوم الحضارة، ضمن هذه الرؤية، لا يعتمد ولا يتكئ على العدالة بوصفها قيمة معيارية مؤسّسة.

إلا أنّ الحراك التنظيري في الغرب قد يجد شعارات نقدية أخرى تشتغل على نواح جديدة في مساحات الاشتغال الإنساني، ومن ذلك ما قام به إمارتيا في كتابه «فكرة العدالة» الذي اعتبر أنّ «الذي يحرّكنا، عقلاً، ليس إدراكنا أنّ العالم يفتقر إلى العدل الكامل -وهو عدلٌ لا يتوقّعه كثير منّا- بل لأننا نوّد رفع ما حولنا من مظالم لا يختلف اثنان على إمكانية رفعها»⁽¹⁾.

إنّ الخطّ الذي رسمه هذا الباحث هو أمرٌ سلبيّ في الممارسة؛ بمعنى أنّ المطلوب هو «رفع الظلم»؛ لأنّ العدل بمعناه الكامل أمرٌ مثالي لا يُرتجى الوصول إليه. وبهذا المعنى فإنّ السلب، أي «رفع الظلم»، هو الذي يشرح ما نتوخّاه من معنى العدالة، بقوله: «إنّ إدراك المظالم التي يمكن رفعها لا يدفعنا إلى التفكير في العدل والظلم فحسب، بل هو لبّ نظرية العدالة أيضاً»⁽²⁾.

ولا ترتبط هذه النظرية بما اهتمّ به قسمٌ كبير من فلاسفة السياسة، والسياسة الأخلاقية منذ عصر التنوير، وصولاً إلى جون راولز الذي صاغ مقولته (العدالة بصفاتها إنصافاً عام 1958م)؛ من إيلاء المؤسسات والعقد الاجتماعيّ الدور الأكثر أهميّة في بحث العدالة، بل ارتأت أنّ تهتمّ بحراك آخر في فهم مسألة العدالة مثله رجال؛ أمثال: سميث، وماركس، وجون ستيوارت ميل، منذ عصر التنوير أيضاً، والذي تفتّق عن مقاربات ترتبط

(1) سن، أمارتيا: فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010م، ص9.

(2) م.ن.

بالناس في ارتباطهم بالمؤسسات، وهو ما يطيب لرواد هذا التيار أن يسمّونه «نظريّة الخيار الاجتماعي».

وفي اتجاهه إلى قراءة سياقات الحراك المجتمعيّ في بناء الموقف من العدالة، يقوم على الدوام بتقويم السؤال التالي: «إلى أيّ مدى يمكن أن يُقدّم التفكير أساساً مكيّناً لنظريّة العدالة؟»⁽¹⁾.

فالأصل هو «طرق الحياة التي يستطيع الناس أتباعها؛ حسب مفهومهم الفكريّ للقيمة. ويمكن أن تكون المؤسسات كذلك مهمّة لتسهيل قدرتنا على تدارس ما قد يهّمنا من قيم وألويّات»⁽²⁾.

وهنا -أيضاً- نكون أمام نظريّة ثانويّة لدور العدالة في توجيه الحراك المجتمعيّ والمؤسّسي الباني لأفق المشروع الحضاريّ. والسبب في ذلك هو التشكيك في قدرة العقل البشريّ على صياغة مضمون هادٍ للعدالة المتوخّاة.

وهذا ما يضعنا أمام حقيقة أنّ العقل وإن أقرّ بأهميّة العدالة، بوصفها قيمة مثاليّة عظيمة، فهو عاجزٌ عن بناء عدالة حضاريّة خارج هدي الدين والوحي، الذي أكّدت عليه أطروحة الرسالة الإسلاميّة في بناء حضارة الإنسان العادلة المستهدية بخطّ شهادة الوحي.

رابعاً: منطلقات العدل والعدالة الاجتماعيّة في الإسلام:

يعتقد الشهيد مطهري «أنّ الخطّ الأساس الذي يربط طرح مسألة العدل في المجتمع الإسلاميّ، علمياً وعملياً، لا بدّ من أن نبحت عنه بالدرجة الأولى في القرآن الكريم. إنّ هذا الكتاب العظيم هو الذي بذر فكرة العدل في قلوب الناس وأرواحهم، ثمّ سقاها ونماها فكرياً وفلسفيّاً وعملياً واجتماعياً»⁽³⁾.

(1) سن، فكرة العدالة، م.س، ص21.

(2) م.ن، ص15.

(3) مطهري، مرتضى: العدل الإلهي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط3، بيروت، الدار الإسلاميّة للنشر والتوزيع، 1997م، ص44.

ومن حيث كان هاجس المطهري إثبات الأصالة الإسلامية بطرح موضوع العدل، وأن هذا الموضوع ليس من ثمار الانفتاح الحضاري بين عالم المسلمين والحضارات اليونانية وغيرها في فترات عهود الترجمة، وما عكسته من معارف فلسفية وغيرها، بل إن مسألة العدل كانت قد نشأت في حاضنة القرآن الكريم، ومن حيث كان كذلك؛ فقد جال في موارد الطرح القرآني للعدل والعدالة وفق التالي:

1. «يصرح القرآن بأن نظام الوجود مبني على أساس العدل والتوازن، وعلى أساس الاستحقاق والقبليّة»⁽¹⁾.

فالفاعلية الإلهية والتدبير الإلهي قائمان على أساس العدل: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾⁽²⁾.

2. «لقد اهتم القرآن الكريم اهتماماً استثنائياً بالعدل التشريعي... وقد صرح الكتاب المعجز بأن الهدف من إرسال الأنبياء وبعثه الرسل إنما هو قيام النظام البشري وإرساء الحياة الإنسانية على أساس العدل والقسط: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾⁽³⁾، ومن البديهي أن تأسيس الأنظمة الاجتماعية على أساس العدل يتوقف على أن يكون النظام التشريعي والقانوني عادلاً أولاً، ثم نعمل في مرحلة التنفيذ ثانياً»⁽⁴⁾.

3. «إن الأصل الكلي الذي نسبه القرآن إلى كل الأنبياء بخصوص النظام التشريعي، ولا سيما في الشريعة الإسلامية هو: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.

4. «يعتبر القرآن الكريم الإمامة والقيادة «عهداً إلهياً» ينبعث عنه النضال

(1) مطهري، العدل الإلهي، م، س، ص، 44.

(2) سورة آل عمران، الآية 18.

(3) سورة الحديد، الآية 25.

(4) مطهري، العدل الإلهي، م، س، ص، 45.

(5) سورة الأعراف، الآية 29.

(6) مطهري، العدل الإلهي، م، س، ص، 45.

«ضد الظلم»، و«التلاؤم مع العدل»...: ﴿وَإِذْ أَسْبَغَ إِبْرَاهِيمَ رُبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَاتَّمَهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾⁽¹⁾ «(2)».

إن هذه الميادين الأربعة تندمج فيما بينها تكويناً، وتشريعاً، وأنظمة رسالية، وقيادة، وولاية ضمن وحدة معيارية العدل والعدالة؛ بل إن ما يُلفت النظر -هنا- أن العدل يحمل واقعية ذاتية مستقلة بموجبه قامت السموات والأرض على أصول القابلية والاستحقاق، وبموجبه كانت شرائع السماء ورسائل النبوة في الحياة على كل وجوهها، بل وبمقتضى العدل والعدالة يتحدد معنى القيادة ومشروعيتها.

والإشارة التي طرحها العلامة المطهري بالغة الأهمية؛ وذلك عندما تحدّث عن أن تأسيس الأنظمة الاجتماعية يجب أن يكون على أساس العدل؛ لنتطلب تنفيذاً وممارسة إجرائية عادلة؛ فالعدل بذاته حسن وسليم، وهو بذاته يمكن أن يُدرك، لا أننا نحتاج إلى رصده في هذه البيئة وتلك المصالح لنستخرج معنى العدالة ولنرسم لها مساراتها، كما عليه الأمر في الغرب! وبناءً عليه، فإذا كان من مطمح إنساني للتوافر على العدل والعدالة، فإنما هو في ما أثمره هذا النصّ القرآني الشريف.

ولا يوجد بين أيدينا اليوم مشروع حضاري ناهض يقوم على معيارية العدالة، سوى المشروع الإسلامي. بل يمكن أن نخصّ القول بأن الرؤية التي تبنتها الثورة الإسلامية في إيران، والتي حضرت إلى الساحة الدولية بمشروعها الحضاري، إنما تؤسس فرادتها القيمية على أساس هذه المعيارية في البناء الحضاري؛ بمحورية العدالة.

وليس هذا التأسيس المعياري وليد تجربة فقط، أو اجتهاد فقط؛ بل هو وليد نصّ قرآني إلهي.

(1) سورة البقرة، الآية 124.

(2) مطهري، العدل الإلهي، م، ص، 45.

ثم، ومن جهة أخرى، فإنّ للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رأي يتقاطع مع هذه الوجهة؛ إذ يعتبر أنّ الأخلاقية التي يطرحها الإسلام تنبع من الفطرة الإنسانية، والفطرة هي توأم الهدى، بل هي وعاء الهدى الإلهي الأحسن. ففي الوقت الذي يعتبر فيه السيد الشهيد أنّ الإسلام راعى ورعى الفطرة والقوى النفسية للإنسان، فقد اعتبر أنّ «حبّ الذات هو الغريزة التي لا نعرف غريزة أعمّ منها وأقدم»⁽¹⁾. وحبّ الذات هذا، كان السيد الشهيد قد فسّره بأنّه «الذي يعبر عنه بحبّ اللذة وبغض الألم»⁽²⁾. واللافت عنده أنّه لا يصنّف حبّ الذات ضمن الدائرة السلبية؛ بل إنّ الاستعدادات النفسية في مداراتها الخيرة أو السيئة هي التي تقرّر وجهة حبّ الذات، «فغريزة حبّ الذات -من وراء هذه الاستعدادات جميعاً- تحدّد سلوك الإنسان؛ وفقاً لمدى نضج تلك الاستعدادات، فهي تدفع إنساناً إلى الاستئثار بطعام على آخر، وهو جائع. وهي بنفسها تدفع إنساناً آخر لإيثار غيره بالطعام على نفسه... فمتى أردنا أن نغيّر من سلوك الإنسان شيئاً فيجب أن نغيّر من مفهوم اللذة والمنفعة عنده، وأن ندخل السلوك المقترح ضمن الإطار العام لغريزة حبّ الذات»⁽³⁾.

لذا، فإنّ الطريق الذي يمكننا من خلاله تغيير مسار هذا العالم إنّما يكمن في تغيير المضمون النفسيّ فينا؛ إذ ينبغي أن نطوّر نظريّتنا للعالم؛ بما يجعل من عالم الغيب امتداداً لعالم الشهادة والمملك، بحيث تتطوّر أهدافنا والمعايير التي نعتمدها في رسم مسار هذا العالم.

ويذهب السيد الشهيد إلى أنّ رؤيتنا التي أسّسها الإسلام تقوم على ركنين اثنين؛ أولهما: أنّ الحياة «منبثقة من مبدأ مطلق الكمال»؛ وثانيهما: تحقيق «رضا الله»؛ وهو ركن أخلاقيّ عالٍ وسامٍ «فالهدف الذي رسمه

(1) الصدر، محمد باقر: الإسلام يقود الحياة (الإنسان المعاصر وقدرته على حلّ المشكلة الاجتماعية)، ط1، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 2012م، ص66.

(2) م.ن، ص66.

(3) م.ن، ص67.

الإسلام للإنسان في حياته هو الرضا الإلهي، والمقياس الخُلقي الذي توزن به جميع الأعمال إنما هو مقدار ما يحصل بها من هذا الهدف المقدس»⁽¹⁾. وما المعالجة الأوليّة والركيزة إلا الربط «بين المقياس الخُلقي الذي يضعه للإنسان، وحبّ الذات المرتكزة على فطرته»⁽²⁾؛ فبهذا المعنى يشكّل البعدُ النفسيُّ، والأخلاقيُّ-القيميُّ منه بنحو خاصّ، محورَ الحراكِ الإنسانيِّ والنشاطِ المجتمعيِّ والحضاريِّ بكافةِ مستوياته وتلاوينه؛ بل يمكن لنا القول، انطلاقاً من تأسيسات الشهيد الصدر، والتي لا يبتعد عنها الشهيد مطهري بتحليله القرآنيِّ: إنّ البنية التحتيّة لكلِّ نشاطٍ بشريٍّ وحراكٍ إنسانيٍّ هي النفس، وطبيعة الملكات والقوى والتربية التي تقوم عليها. فمن مضامين هذا الإنسان ترتسم صورة الحضارة ولونها وأطيافها الخاصّة. وهنا، تظهر العلاقة البيّنة بين الفطرة والنصّ القرآنيِّ؛ إذ «إنّ الدين يوحد بين المقياس الفطريِّ للعمل والحياة-وهو حبّ الذات- والمقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة، ليضمن السعادة والرفاه والعدالة»⁽³⁾.

وأما كيف يحصل ذلك؟ فإنّه يتمّ من خلال أسلوبين:

- الأسلوب الأوّل: يقوم على أساس أنّ «الدين يأخذ بيد الإنسان إلى المشاركة في إقامة المجتمع السعيد، والمحافظة على قضايا العدالة فيه، التي تحقّق رضا الله تعالى؛ لأنّ ذلك يدخل في حساب ربحه الشخصيِّ؛ ما دام كلّ عمل ونشاط في هذا الميدان يعوّض عنه بأعظم العوّض وأجلّه»⁽⁴⁾؛ وذلك من خلال الجزاء الأخرويِّ الموعود والمؤكّد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا»⁽⁵⁾، «وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ

(1) الصدر، الإسلام يقود الحياة، م.س، ص74.

(2) م.ن، ص76.

(3) م.ن.

(4) م.ن، ص77.

(5) سورة فصلت، الآية 46.

مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١﴾، حيث «يربط بين الدوافع الذاتية وسُبُل الخير في الحياة، ويطور من مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأنّ مصالحه الخاصّة والمصالح الحقيقيّة العامّة للإنسانيّة -التي يحدّدها الإسلام- مترابطان»⁽²⁾.

- **الأسلوب الثاني:** هو توفير التربية التي تغذي العواطف والدوافع بنحو خاصّ ينسجم مع الأهداف، وتقوم هذه التربية بهدي من رعاية نهج العصمة، بحيث يصبح «العمل في سبيل تلك القيم والمثل، تنفيذاً كاملاً لإرادة حبّ الذات؛ فإنّ القيم بسبب التربية الدينيّة تصبح محبوبة للإنسان، ويكون تحقيق المحبوب بنفسه معبراً عن لذة شخصيّة خاصّة، فتفرض طبيعة حبّ الذات بذاتها السعي لأجل القيم الخلقية المحبوبة؛ تحقيقاً للذة الخاصّة بها»⁽³⁾.

إنّ كلّ هذا المسار من التحليل يوصل السيد الشهيد إلى النتيجة التالية: وهي أنّ «الإسلام في أخصر عبارة وأروعها: عقيدة معنويّة وخلقية ينبثق عنها نظام كامل للإنسانيّة، يرسم لها شوطها الواضح المحدّد، ويضع لها هدفاً أعلى في ذلك الشوط، ويعرّفها على مكاسبها منه»⁽⁴⁾.

فالحياة الإنسانيّة تقوم على فهم طبيعة الإنسان واحتياجاته الفرديّة؛ كما على معرفة دقيقة وعميقة بالمصالح الإنسانيّة العامّة. ومن هنا، يقوم الإسلام بربط تلك الطبيعة الفرديّة بالمصالح الإنسانيّة، بحيث تصير تحقيق المصالح رغبة عظيمة لدى الإنسان في عمق كيانه وطبيعته.

وفي السياق نفسه، فإنّ العدل الذي وعاه الإسلام؛ بوصفه أصلاً تقوم عليه موازين الوجود، وخيرات الحياة، هو عينه الذي به قوام ملكات الطبيعة البشريّة، وقوام المصالح الإنسانيّة العامّة. ولذا، فقد جرى التأكيد

(1) سورة التوبة، الآية 121.

(2) الصدر، الإسلام يقود الحياة، م.س، ص78.

(3) م.ن، ص78-79.

(4) م.ن، ص80.

على العدالة في كل ما يرتبط بأحكام الإسلام، بحيث إننا لو أردنا تعريف حضارة دين الرحمة لقلنا: إنها (حضارة العدالة). ولمعرفة هذه النتيجة، وكيف وصلنا إليها، ينبغي أن نحدّد فهمنا للعدالة بمستوياتها وتنوّعاتها. ثم نرى بعد ذلك كيف يوصلنا الأمر إلى حضارة العدالة هذه...

خامساً: تحديد العدل والعدالة في الإسلام:

يذهب علماء الأمة إلى أن محور البحث في معنى العدل قام على رواية وردت عن الإمام علي عليه السلام: «العدل يضع الأمور مواضعها»⁽¹⁾. وهذا ما يستدعي البحث عن العدل بمعناه اللغويّ، والعدل في الاصطلاح والمعالجات الإسلاميّة، وفيّم وعلام يمارس العدل؟ إنّ العدل والعدالة في الجانب اللغويّ، حسب الراغب الأصفهاني؛ هي: «لفظ يقتضي معنى المساواة، ويستعمل باعتبار المضايقة. والعدّل والعدّل يتقاربان، لكنّ العدل يستعمل فيما يُدرك بالبصيرة... والعدّل فيما يُدرك بالحاسة... فالعدل هو التقسيط على سواء، وعلى هذا رُوي: (بالعدل قامت السموات والأرض)؛ تنبيهاً أنّه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائداً على الآخر أو ناقصاً عنه على مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظماً»⁽²⁾.

وفي هذا النصّ تلويحٌ بالعلاقة بين العدالة والمساواة، وبين العدل وتوازن الكون؛ بمقتضى الحكمة. ثمّ إنّّه يعود ليشير إلى أنّ العدل تارة هو ممّا يقتضي العقل حسنه؛ إن كان مطلقاً، وأخرى عدل تشريعيّ تعود مقتضياته إلى عوامل الأزمنة، إلى أنّ يقرّر أنّ العدل هو المساواة في

(1) العلوي، محمد بن الحسين بن موسى (الشريف الرضي): نهج البلاغة (الجامع لخطب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ورسائله وحكمه)، شرح: محمد عبده، ط1، قم المقدّسة، دار الذخائر؛ مطبعة النهضة، 1412هـ/ق / 1370هـ-ش، ج4، حكمة437، ص102.

(2) الأصفهاني، حسين (الراغب): مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ضبطه وصحّحه وخرّج آياته وشواهده: إبراهيم شمس الدين، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1997م، حرف العين، مادة «عَدَل»، ص363...

المكافأة. وهذا خلاف من ذهب ليقول إنه إعطاء كل مستحق ما يستحقه. وأما في موقع «المعاني»، فإنه ذهب للقول: إنه «عَدَل بين المتخاصمين؛ أي أنصف بينهما وتجنّب الظلم والجور، وأعطى كل ذي حقّ حقه... وَعَدَل في أمره عدلاً، وعدالة ومعدلة: استقام... وَعَدَل الشيء: أقامه وسوّاه»⁽¹⁾. هذا، ويمكننا من خلال الجمع بين مجموعة من المعاجم التي تناولت معنى العدل أن نقول: إنَّ العدل إحقاق الحقِّ، وعكسه الظلم. وقد ذهب بعضهم إلى القول: «ذكروا للعدل معاني أو إطلاقات مختلفة؛ كالقصد في الأمور، والتعادل والتساوي، والاستواء والاستقامة، والأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، لكنها ليست إلا مصاديق لمعنى واحد؛ وهو: جعل كلِّ شيء في موضعه المناسب له، بأن يستوفي حظه من الوجود والحقيقة، ولا يزاحم حظَّ غيره من الأشياء»⁽²⁾.

وهنا مرةً أخرى نكون أمام ربطٍ وثيق بين خلق العدالة وخلق الحكمة، بحيث يصعب تصوّر عدالة من دون حكمة في التدبير، وهذا ما يوائم بين الدلالة اللغويّة والمقاصد الإنسانيّة في مقتضيات سلوكها المجتمعيّ والحضاريّ.

أما لو أردنا أنْ نمحور العدل في سياق حياة الإنسان، وهو المطلوب هنا- في بحثنا، لوجدنا أنْ صاحب الميزان قد جمعها في فقرة جاء فيها: «العدل في الاعتقاد أنْ يؤمن بما هو الحقُّ، والعدل في فعل الإنسان في نفسه أنْ يفعل ما فيه سعادته، ويتحرّر ممّا فيه شقاؤه باتّباع هوى النفس، والعدل في الناس وبينهم أنْ يوضع كلُّ موضعه الذي يستحقّه في العقل أو في الشرع أو في العرف، فيثاب المحسن بإحسانه، ويعاقب المسيء على إساءته، وينتصف للمظلوم من الظالم ولا يُبعض في إقامة القانون ولا يستثني»⁽³⁾.

(1) <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>

(2) الربّانيّ الكلبايكانيّ، علي: القواعد الكلاميّة، ط1، قم المقدّسة، مطبعة اعتماد، 1418هـ، ص138.

(3) م.ن، ص138.

وخلاصة الأمر أنّ العدل الاعتقاديّ هو قصد الحقّ لذاته، وأمّا الأخلاقيّ والمسلكي فهو انتهاج درب السعادة وترك الشقاء بصنوفه وألوانه، وهو ما يؤسّس لرعاية الشأن العامّ؛ سواءً في توزيع الحقوق، أم في النُصفة بين المتخاصمين.

وهذا ما يدفع إلى البحث عن نظام التوزيع والقضاء، ومَن هم أهل الاستحقاق؟

ومن المعلوم على المستوى الكلاميّ أنّ ما يذهب إليه العدليّون هو ما يتضمّنه المعنى اللغويّ، ولكنّ الملحوظ في المبحث الكلامي هو فعل الله سبحانه، وأمّا على مستوى المعالجة النفسيّة والأخلاقيّة، فالعدل هو إيجاد الاعتدال في قوى النفس وفق العقل والشرع، أو وفق الحكمة، وقد اعتبره بعضهم الحدّ الوسط بين الإفراط والتفريط في كلّ مفردة أخلاقيّة.

وهنا يطرح بعض علماء المسلمين إشكالاّ كلاميّا ذهبوا فيه إلى هذا القول: كيف نُحدّد أهل الاستحقاق؟ ومن هم أهل الاستحقاق؟ وهذا الإشكال في طبيعته له منحيان:

- **المنحى الأوّل:** مرتبط بالله سبحانه، وهو يذهب إلى القول بأنّ لا أحد له أيّ استحقاق عليه سبحانه، ومن هنا، فلو فسّرنا العدالة بعدم الظلم، فإنّ مفهوم الظلم لا يصدّق مطلقاً بحقّ الذات الإلهيّة.

- **المنحى الثاني:** هو الاستحقاق؛ بمعنى العدالة الإنسانيّة، والتي تتداخل في تحديدها جملة من الأمور الثابتة والمتغيّرة؛ بدءاً من تفاوت القابليّات والروابط والأحداث وغير ذلك... الأمر الذي يقبل الاختلاف في نسبة رعاية الحقوق بين جهة وأخرى. وعند هذا المنحى، لا بدّ من أنّ تتشارك قيم جديدة لحفظ معياريّة العدالة؛ من قبيل: الحكمة، والحقّ أو الاستحقاق، والمعرفة التدييريّة، والإرادة الراشدة، وغير ذلك...

وما يعيننا بشكل مباشر -هنا- هو هذا المنحى من بحث العدالة؛ إذ هو المرتبط مباشرة بموضوع الحضارة والعدالة الحضاريّة. وهذا لا

يعني أن الأفق الأخلاقي أو الكلامي لا أهميّة له؛ إذ للجانب العقديّ دور حاسم في تحريك المسار الاجتماعيّ، كما إنّ من غير الممكن رسم فرادة سلوك اجتماعيّ وحضاريّ متميّز من دون إحداث تنظيم الأبعاد النفسيّة والأخلاقيّة.

لكنّ مقارنة الوضع الأخلاقيّ هي أقرب التصاقاً بالبحث الحضاريّ منها بالجانب الكلاميّ، إلاّ أنّا نلاحظ انعكاسات وتجليات المعتقد في رؤية الإنسان الكونيّة التوحيدية على أخلاقه وسلوكياته.

وفعلاً، فإنّنا لن ندرك طبيعة العدالة الاجتماعيّة [والحضاريّة] في الإسلام، حتّى ندرك -مجمالاً- التّصوّر الإسلاميّ عن الألوهيّة والكون والحياة والإنسان. «فليست العدالة الاجتماعيّة إلاّ فرعاً من ذاك الأصل الكبير الذي ترجع إليه كلّ التعاليم الإسلاميّة»⁽¹⁾.

ولم يكتفِ سيّد قطب بإرجاع العدالة الإسلاميّة إلى التوحيد؛ بل إنّهُ فصّل في خطوطها على ضوء التوحيد، وسنذكر موارد هذا الارتباط الذي عمل على تبيانه سيّد قطب؛ ومنه:

- «حين ندرك هذا الشمول في طبيعة النظرة الإسلاميّة للألوهيّة والكون والحياة والإنسان، ندرك معها الخطوط الأساسيّة للعدالة الاجتماعيّة في الإسلام، فهي قبل كلّ شيء عدالة إنسانيّة شاملة لكلّ جوانب الحياة الإنسانيّة ومقوماتها، وليست مجرد عدالة اقتصاديّة محدودة. إنّها تتناول جميع مظاهر الحياة وجوانب النشاط فيها، كما تتناول الشعور والسلوك، والضامائر والوجدانات والقيم التي تتناولها هذه العدالة، ليست القيم الاقتصاديّة وحدها، وليست القيم المادّيّة على وجه العموم؛ إنّما هي ممتزجة بها القيم المعنويّة والروحيّة معاً»⁽²⁾.

صحيح أنّ سيّد قطب كان كما جميع رواد الثقافة والفكر الإسلاميّ

(1) الشاذليّ، إبراهيم (سيد قطب): العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، بيروت، دار الشروق، 1995م، ص20.

(2) م.ن، ص26.

في زمانه؛ مهجوسين بطروحات الماركسيّة الاقتصادية والليبراليّة المادّيّة وأحاديّتها؛ وهذا ما ينعكس في نصّه، لكنّه كان واضحًا في تبيان وسعة اهتمام الإسلام في رعاية جميع شؤون الإنسان واحتياجاته، لتكون في دائرة التربية والتنشئة على العدالة. وإذا كان النصّ مشغولًا بالبعد الاجتماعيّ، فإنّنا نذهب أبعد من ذلك لنقول: بما أنّ المجتمع هو البنية الركيّزة للحضارة، فما يصلح في حقّه فهو صالحٌ في حقّ الحضارة -أيضًا-، وكلّ ما ينقله سيّد قطب حول المجتمع وعدالته يمكننا تعميمه على العدالة الحضاريّة.

- «لن تتحقّق عدالة اجتماعيّة كاملة، ولن يُضمن لها التنفيذ والبقاء، ما لم تستند إلى شعور نفسيّ باطن باستحقاق الفرد لها، وبحاجة الجماعة إليها، وبعقيدة في أنّها تؤدّي إلى طاعة الله، وإلى واقع إنسانيّ أسمى، وما لم تستند كذلك إلى واقع مادّيّ يهيئ للفرد أن يتمسك بها، ويحتمل تكاليفها ويدافع عنها. ولن يستحقّها الفرد بالتشريع قبل أن يستحقّها بالشعور وبالقدرة العمليّة على استدامة هذا الشعور. ولن تحافظ الجماعة على التشريع إن وُجد، إلا وثمة عقيدة تؤيّد من الداخل، وإمكانات عمليّة تؤيّد من الخارج، وهذا ما نظر إليه الإسلام في توجيهاته وتشريعاته جميعًا»⁽¹⁾.

ومن الواضح مدى التوافق بين السيّد الشهيد في المدرسة الإسلاميّة، وسيّد قطب في العدالة الاجتماعيّة في الإسلام؛ فكلاهما يستحضران الذات الإنسانيّة بطبيعتها الفطريّة، كما يستحضران القيم والتربية القرآنيّة الهاديّة نحو الرشاد، ليضيف سيّد قطب العامل الخارجيّ؛ وهو الذي أسماه السيّد الشهيد «عامل الحكومة الإسلاميّة». وبمجموع هذه العوامل نتوافر على المقدّمات التأسيسيّة لبناء الحضارة الإسلاميّة العادلة من خلال بناء الفرد العادل، والمجتمع العادل، والدولة العادلة؛ وصولًا إلى الحضارة العادلة، أو إن شئت فقل: حضارة العدالة.

(1) سيّد قطب، العدالة الاجتماعيّة، م.س، ص 32.

ومن هذه التربية الداخليّة للفرد أولاً، ثمّ للمجتمع والدولة ثانيًا، لا يمكن تحرير البناء الإنسانيّ ورسم معالم حضارة العدالة؛ بل سيبقى الإنسان عبد ذاته، وهو ما سيلحق به المذلة الإلهية: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾⁽¹⁾.

ومن هنا، اعتبر الإمام الخامنئي (دام ظلّه) أنّ الحضارة أو المجتمع، أو الدولة العادلة، وإن كانت هدفًا لكنّه هدف وسطي. «إنّ العدالة - بلا شك - هدف، لكنّه هدف وسطيّ، والهدف النهائيّ هو عبارة عن فوز الإنسان». فالإنسان هو محور العمليّة الحضاريّة، وعدالته المحقّقة لسعادته هي مؤلّدة هيكل الحضارة العادلة، لكنّه لا صلاح للحكومات من دون عدالة. «إنّ العدالة هي معيار حقانيّة الحكومات أو بطلانها»، وبموجب هذا، فقد أسّس لمجموعة مقولات؛ منها:

- إنّ تقديم التنمية على العدالة هو عين الظلم.
- إنّ ماهيّة العدالة ترتبط ارتباطًا مباشرًا بالحقّ.
- إنّ محور التنمية وأنموذج التنمية الإسلاميّ يجب أن يكون عبارة عن العدالة.
- إنّ العدل في القرآن هو رديف التوحيد، وركن المعاد، وهدف تشريع النبوة، وفلسفة القيادة والإمامة، ومعيار كمال الفرد، ومقياس سلامة المجتمع.

سادسًا: العدل في سياق الحضارات المعاصرة:

تقدّم في ما سبق أنّ ثمة فارقًا اليوم بين حضارات؛ بمعنى الأمم والأقوام، ببناءها الاجتماعيّة وقيمها العلميّة والأخلاقيّة والثقافيّة والسياسيّة المتنوّعة،

(1) سورة التوبة، الآية 24.

وبين الحضارة بما هي تقدّم حضارة على بقيّة الحضارات، ومحاولتها فرض هيمنتها السيادية والاقتصادية والقيمية والعلمية والثقافية. وإن كان لا يمكن لأحد أن يزيل ذكّر حضارة ما، حتّى ولو كانت ميتة ولم يبقَ منها سوى الذكري؛ إذ من المعلوم أنّ الحضارات تولّد وتنتعش بشبابها، وهي قابلةٌ لتهرم، ثمّ تموت، لكن لا يمكن لأحد أن يزيل ذكرها واسمها وموقعها في الزمن. والحضارة الإسلامية، وإن كانت قد قامت فعلاً، وتسيّدت على امتداد العالم، بحيث فرضت سطوتها لتكون هي «الحضارة» آنذاك... إلّا أنّها شاخت وهرمت. وبقي السؤال: هل ماتت الحضارة الإسلامية؟ ذلك أنّنا لا نجد أحداً ينفي وجود ذكر للحضارة الإسلامية، كما لا نجد من لا يعتقد أنّ سيادتها قد انتهت، لكن هل هي ما زالت إلى الآن حضارة من بين تلك الحضارات القائمة، أم باتت مجرد عنوان من عناوين التاريخ؟

ثمّ هل استنفذت الحضارة الإسلامية أغراضها، أم إنّها ما زالت حاجة عميقة في الحياة الإنسانية؟

في الواقع، لن أستهلك كثيرَ وقتٍ للإجابة عن السؤال الأوّل؛ لما يحتاج ذلك من حوارٍ جدليٍّ بخصوصه، لكنّ الشيء المؤكّد أنّ نجاح الثورة الإسلامية في إيران بإقامة دولة، وتفاعل شعوب العالم الإسلاميّ معها، قد أعاد إلى الواجهة الحديث حول المجتمع والدولة، والقيم والثقافة الإسلامية، وهذه هي العناصر المؤسّسة لأيّ حضارة.

لكن هل استنفذت الحضارة الإسلامية أغراضها؟

في اعتقادي أنّ ثمة أربعة أصولٍ ومرتكزاتٍ تقوم عليها الحضارة الإسلامية، فإن كان هناك مَنْ يحملها مجتمعة ويؤدّي الوظيفة الحضارية التي تؤدّيها الحضارة الإسلامية؛ حينها بإمكاننا أن نعتبر أنّ هذه الحضارة قد استنفذت أغراضها، وسلّمت دورها إلى حضارةٍ بديلة. أمّا تلك الأصول فهي:

- تقوم الحضارة الإسلامية على رؤيةٍ توحيديةٍ شاملةٍ تتّسع للمعتقد، والأخلاق، والفنّ، والثقافة، والعلوم، والعمران، والنظم التشريعيّ

التوحيديّ؛ بمعنى أن التوحيد هو الباني لهويّة الفرد والجماعة والدولة والتاريخ الإنسانيّ في نظام الحضارة الإسلامية. واللافت في هذا النظام الحضاريّ توحيدَه بين قيم الأصول الثابتة والزمانيات واحتياجاتها؛ فضلاً عن توحيدَه بين البعد المعنويّ والماديّ في حياة الإنسان، والبعد الدينيّ- العباديّ والسياسيّ اليوميّ فيه والمنظوميّ أيضاً.

- يمثّل الاقتدار؛ بوصفه نظاماً فلسفيّاً- قيمياً، الأصل الذي عليه تقوم الحضارة الإسلاميّة، ولا نقصد بالاقتدار هنا القوّة؛ بل هي موقعيّة العزّة التي تُستخدَم كلُّ إمكانيّة متاحة، بما فيها القوّة، شرط أن تكون مسؤولة ومقيّدة بقيد الشرع والعقل. وعليه، نستطيع أن نتحدّث عن الاقتدار في الهويّة، والاقتدار السياسيّ، والثقافيّ، والعلميّ، والعسكريّ، وغير ذلك...

- تقوم الحضارة الإسلاميّة على تمثّل الوحي؛ بوصفه مصدراً ومنبعاً هادياً للسلوك البشريّ في موقفه من الوجود، والعالم، والحياة، وموقفه من الطبيعة، والإنسان، بل من الذات والآخر.

- تقوم الحضارة الإسلاميّة على مجموعة من القيم المُوجّهة، ومن بين هذه القيم تأتي العدالة قيمةً معياريةً أولى في حراك الشأن المجتمعيّ والإنسان، حيث يمكننا القول: إنّ مقياس العدالة هو الميزان الذي به نقيس إمامة الأمة، وقيادة المجتمع أو العالم، وقضاء المحاكم أو الشهادة فيها، والسّمّت الذي يجب أن تحمله الأنظمة الداخليّة لأيّ مجموعة، أو مؤسّسة، أو دولة، بل للمنظّمات الدوليّة وغير الدوليّة، والعلاقات الدوليّة أيضاً...

وبما أنّ موضوعنا في هذه المقالة هو «معياريّة العدالة» في البناء الحضاريّ، فسنكتفي بالقول، بشكل مجمل، إنّنا لا نعرف حضارة تحمل هذه العناصر المؤسّسة للحضارة غير الحضارة الإسلاميّة، وهو ما يفرض فرادتها، بل واستمراريّة ضرورتها.

وأما بخصوص النقطة الأخيرة؛ أي العدالة، فهي ما سنفصل فيه بعض الشيء...

وبهذا الشأن، سأعرج على مؤتمر عُقد في طهران بين مجموعة من المؤسسات الفكرية والبحثية الإسلامية في إيران، ومجموعة من الباحثين المسيحيين الذي دعاهم «معهد القديس جبريل»؛ وهو معهد معنيّ بمشروع «لاهوت الأديان»، الذي كان له الدور الأبرز في صياغة مقررات «المجمع الفاتيكاني الثاني». والسبب في العودة إلى هذا المؤتمر أنه يمثل جهات معنيّة، وعلى مستوى عال، بقضايا العالم الإسلامي والمسيحي، وهم منخرطون في شؤون الدارات الاستراتيجية الدولية، ثم إن عنوان المؤتمر كان مبنياً ومنصباً على «العدالة»، حيث كان اسمه هو «العدل في العلاقات بين الدول والأديان»، وقد استهلّ الشيخ التسخيري هذا الملتقى بالقول: «هل يمكننا الكلام على العدل من دون أن نكون على اقتناع بأن طبيعة الإنسان هي تحديداً صالحة؟»⁽¹⁾.

ليضيف، «هل يتطابق ما تقدّمه الأديان عن الحكم والعدل، مع ما هو واقع فعلاً؟»⁽²⁾.

وهذان السؤالان قد يشيان بأمر عدة؛ منها: التلميح إلى أنّ العدالة الإنسانية لا تصلح مع الاعتقاد بأصالة الخطيئة في الإنسان؛ بل الذي يتواءم مع فكرة العدالة هو القول الإسلامي بأصالة الفطرة الدينية الخيرة. ومن الأمور التي هي ممكنة لهذه التساؤلات: الإشارة إلى التشكيك بأمرين يحتاجان إلى التدقيق؛ أولهما: انسجام مفهوم العدالة في الأديان مع السلوك الديني الذي تمارسه الجماعات والمؤسسات الدينية. وثانيهما: انسجام العدالة الدينية مع الواقع الدولي الحاكم في عالم اليوم. وهنا، دعونا نسلّم أو نطرح القضية التالية: حينما تحدّث الإسلام عن

(1) ميردامادي، عبد المجيد؛ بشته، أندراوس: العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلامية والمسيحية، لبنان، المكتبة البولسية، 2002م، ص19.

(2) م، ن، ص20.

مفهوم العدالة، اعتبر العدالة قيمة عليا. وهذا النوع من القيم المطلقة، وإن كان ضرورياً لتشكيل المدى الحيوي الأبعد والأرحب في حياة الإنسان، ولكن الحياة الإنسانية قائمة على المحدودية. ولذا، فالتطلع نحو قيمة عليا مطلقة -مثل العدالة- دائم، متطور، ولا يهدأ، وإن كان يرتطم دوماً بالمحدودية والنسبية الزمنية. وعليه، فلا يشترط لتبني أي قيمة عليا أن نحققها بشكل كامل؛ بل شرط العودة إليها هو دورها في تفعيل النشاط الإنساني وتصويبه. ومن هنا تكمن ركيزة هذه القيم ومعاييريتها في التطلع الذي لا ينقطع نحو الأمام.

فلو وجدنا في حياة الجماعات والمؤسسات الدينية أي ثغرات أو أخطاء، على الرغم من تبنيها للعدالة، فهذا لا يبرر رفضها. لكن لو كان ما تمارسه هذه الجماعات والمؤسسات هو الظلم، فحينها نقول: إنها قد خلعت قيمة العدالة، وارتدت نقيضها؛ وهو الظلم، فهذا يعني نفض اليد من أصل العدالة.

وأما السؤال في ما يرتبط بالواقع الدولي والعلاقات بين الدول والمؤسسات العالمية، فهو الذي ينبغي أن يُسأل فيه عن أصل اعتماد العدالة قيمةً ركيزةً ومعياريةً في التداول الدولي اليوم! وبخاصة إذا كانت هذه المعيارية (العدالة) هي -بحسب العلامة السيد محمد خامنئي- «موقفٌ روحي، أو صفةٌ تتيح للإنسان أن يكون في سلوكه متزناً في داخله، ومنتبهاً على الدوام للتوافق مع الحقيقة والحق، فيُعطي كل إنسان حقه، ويسيطر على مشاعره الشخصية، أو الأنانية، أو الحاقدة، أو الرديئة، ويتجنب أن يتصرف بحسب مزاجه وهوى الساعة»⁽¹⁾.

ولا شك في أن تعريف العدالة هذا إنما يلحظ الفرد العادل؛ وهو مبني على الرؤية الإسلامية للعادل من الناس، لكننا نقبله للأسباب التالية:

- السبب الأول: أن العدالة الحضارية؛ بل الحضارة، هي ثمرة البناء

(1) ميردامادي؛ بشته، العدل في العلاقات بين الدول والأديان، م.س.

المجتمعي، وما المجتمع إلا هؤلاء الأفراد في ذاتهم وقيمهم وثقافتهم. ولذا، فالحديث عن الفرد العادل بإمكانه أن يوصلنا بانعكاساته إلى الحديث عن الحضارة العادلة.

- **السبب الثاني:** أن العدالة قيمة إنسانية خيرة حسنة بذاتها، ولا تحتاج إلى اعتبارها صالحة حتى تقول الشريعة ذلك.

ومن هنا، فإذا حملت اللغة البيانية طابعاً إسلامياً، فإن جوهر القضية يبقى إنسانياً صرفاً.

- **السبب الثالث:** إننا نبحث العدالة في الحضارة، من مقاربة إسلامية تنطلق من الإسلام، متوجهة نحو العالم بشعوبه وأمامه وأقوامه. وعليه، فلا بأس بما ورد؛ ذلك أن المدعى في الإسلام صلاحه ليكون أنموذجاً عالمي التطبيق، وكما إن الديمقراطية تقدم بأنموذجها الغربي لتكون المثال المقتدى عالمياً، فما الضير أن تكون العدالة هي الأنموذج الإسلامي القابل للتعميم.

وأما مرتكز هذه العدالة الحضارية المتوخاة، فهو بناء إنسان عادل، وصنع مجتمع عادل... ومن المعلوم أن اللبنة الأساس للحضارة؛ إنما هي المجتمع. وعليه، فعندما يقول السيد محمد الخامنئي: إن «مفهوم العدالة في المجتمع مرده بحسب تحليل العلماء المسلمين الفقهي إلى الموقف العادل، والصفة العادلة للأشخاص، وكذلك إلى الالتزام بين الروح المعتدلة والمستقيمة من جهة، وبين الأعراف الاجتماعية من جهة أخرى»⁽¹⁾. فهو يؤسس -بحسب المنهج الفقهي- لحضارة العدالة المتوخاة، التي تحتفظ بأصول ثلاثة؛ هي:

- **الأصل الأول:** مصدر التشريع والقيم العليا؛ وهو الله سبحانه.
- **الأصل الثاني:** متابعة قياس الموضوعات على وفق معايير تأسيسية؛ منها: معيار العدالة؛ بل هو أهمها، وهو ما يؤدبه الفقهاء المجتهدون بتعاقد علمي مع أهل الاختصاص.

(1) ميردامادي؛ بشته، العدل في العلاقات بين الدول والأديان، م.س.

- الأصل الثالث: الممارسة التديريّة للراشخين في قيم الإيمان والعدالة والبصيرة والحكمة، وهنا تأتي الحكمة بما هي صنوّ لازم للعدالة، لا ينفكّان في بلورة المشروع الحضاريّ الإسلاميّ.

وقبل أن نطوي هذه الصفحة من تأسيس مقولة الحضارة العادلة، بوّدي الإشارة إلى أن العدالة لا تنفذ -بوصفها قيمة حقيقية- مالم تُلحظ وتُمارس في الواقع الخارجي، وهو ما يُشدّد عليه المشروع الحضاريّ الإسلاميّ. وهذا الأصل نجده غائبًا في أفق المشاريع الحضاريّة في عالم اليوم؛ إذ يقول الدكتور محمد جواد ظريف: «عندما تنظر البشريّة والأديان السماويّة إلى العدل وتطالب به، فهذا لا يعني أنه هو الذي يحدّد أسس العالم، حتّى العلاقات الدوليّة بين الدول لا تقوم عمليًّا على الإطلاق في عصرنا في نطاق العدل، فالعدل لا يمكن التعرّف إليه دومًا في العلاقات، لا في معناه العامّ، ولا في مكانته الأولى... كثيرًا ما يقع العدل ضحيّة الأفضليّة المعطاة للحفاظ على الاستقرار... حتّى في شرعة الأمم المتّحدة، التي يجب أن تعكس رغبات المجتمعات البشريّة وأهدافها العامّة باجتناّب الظلم، يمثّل الحفاظ على السلام وعلى الأمن الدوليّ وبناء الاستقرار في العالم ومنع الحروب الدور الرئيس بالنسبة إلى العلاقات بين الدول، فيما العدل، بالمقارنة مع ذلك، لا يعار سوى أهميّة جانبيّة»⁽¹⁾.

ويلفت الباحث هنا إلى أن هذه الهيئة الدوليّة نفسها لم تتشكّل على أساس عادل؛ إذ فيها أعضاء دائمون وأعضاء غير دائمين، ويعطى للدائمين امتيازات استثنائيّة؛ ما يفرض خلل توازن داخل مجلس الأمن. «والتبرير الوحيد لكلّ هذا هو دومًا الحفاظ على الاستقرار بالنسبة إلى العلاقات القائمة وإلى سيطرة الأمم الصناعيّة»⁽²⁾. ولكم أن تتصوّروا ماهيّة هذه

(1) ميردامادي؛ بشته، العدل في العلاقات بين الدول والأديان، م.س، ص288.

(2) م.ن، ص289.

الحضارة السائدة أو الحضارات التي أنتجت مثل هذا الفقدان في التوازن الدوليّ المجحف والظالم.

هذا، ولم يرد العدل في شرعة الأمم المتحدة إلا مرتين؛ مرة في المادّة الأولى، الفقرة (1) في ذكر حماية الأجيال من الحرب والدفاع عن العدل؛ بوصفه شرطاً لتجنّب الحرب، ومرة في المادّة الثانية، الفقرة (3) حول ضرورة حلّ النزاعات بطريقة سلمية لئلا يتعرّض السلام العالميّ والأمن الدوليّ، والعدل، للخطر. و«يجدر الانتباه إلى أنّ الكلام على العدل في كلتا الحالتين يأتي في العلاقة بالحفاظ على السلام الدوليّ، وعلى الأمن، فهذان الأمران لهما الأولويّة بالنسبة إلى العدل»⁽¹⁾. وعليه، فإنّه «لا يؤتى على ذكر العدل، لا كهدف ولا كمعيار»⁽²⁾.

وما هذا إلا انعكاس لحضارة السطوة والقوّة التي ترفع جميع قيم السلام والرفاه؛ من أجل حفظ سيطرتها ونفوذها على جميع الخصوصيات الدوليّة والحضاريّة في العالم.

وهذا ما سبّب انفلات قواعد التوازن العادل الذي يحفظ فعلاً مقوّمات الأمن والسلام العالميّ، ويسمح بالنموّ والازدهار العلميّ والاقتصاديّ لكلّ شعب أو أمة، وهو ما يمكننا تسميته «ظلم العلاقات الدوليّة الناشئ من تفشّي الظلم في قيم الحضارة السائدة». ولو أردنا إعطاء نماذج على ذلك لطلال بنا المقام، لكننا سنكتفي ببعض ما أورده الخبير المتخصّص في الفكر السياسيّ والشأن الدوليّ؛ وزير خارجيّة الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة الدكتور محمد جواد ظريف، في مقالته آنفة الذكر، والتي سنستفيد منها التالي:

- إنّ الظلم في العلاقات الدوليّة الناشئ عن ظلاميّة قيم الحضارة السائدة يتبلور في «القضية التي طالّت أكثر من جميع القضايا، على جدول الأمم

(1) ميردامادي؛ بشته، العدل في العلاقات بين الدول والأديان، م.س، ص 291.

(2) م.ن.

المتّحدة؛ وهي قضية فلسطين، فهي هناك منذ إنشاء الأمم المتّحدة، وحتى الآن لم تُحلّ. والاقتراحات التي عُرضت إلى الآن لم يُقدّم أيّ منها حلًّا عادلًا ومحكمًا لهذه القضية العالقة في منطقة حسّاسة من الشرق الأوسط؛ بل كانت ترمي بالحرب إلى تثبيت وتعميق العلاقات الظالمة القائمة حاليًّا والتي يتمّ الحفاظ عليها بالقوّة»⁽¹⁾. ومن الواضح -هنا- إشارته إلى أمور ثلاثة: ظلمٌ في ميزان العلاقة، تسييد لأهداف ومصالح خاصّة، حماية المصالح والمظلمات بالقوّة.

- إنّ أولّ ميزة للحضارة السياديّة وأهمّها؛ هي تعميم أنموذجها القيمي وثقافتها الخاصّة. ومن هنا، ف«في نطاق المعضلات الاجتماعيّة الدوليّة تعتبر الطبقة الحاكمة، وخصوصًا في زمن ما بعد الحرب الباردة، أنّ أحد أهدافها الأساس كسب الاعتراف العالميّ لبعض القيم؛ بغية نشرها في جميع المجتمعات البشريّة، دون الأخذ بالاعتبار الثقافات والتّيّارات والمعتقدات الخاصّة بكلّ مجتمع»⁽²⁾. وهذا النحو من الظلم في فرض السطوة الحضاريّة هو المشكلة التي أولاها الإمام الخامنّي (دام ظلّه) بالغ الأهمّيّة، حينما عبّر عنها بالغزو الثقافيّ. ويغلب على ظنيّ أنّ المعركة في هذا المضمار يبدو فيها تشكّل جبهة العدالة في مطالب التحرّر والاستقلال، قبال الظلم في فرض السطوة الاستكباريّة، بأجلّ ما يكون عليه مشهد صراع الحضارات، وبالأخصّ بين الحضارة السياديّة، والحضارة الناشئة، وهي -هنا- القوى الإسلاميّة؛ ممثّلة بإيران...

- إنّ الاستحواذ الاستكباريّ على مفاعيل حقوق البشر، بما فيها التطوّر العلميّ والصناعيّ والسياسيّ، وإقصاء؛ بل وتدمير الطاقات والقابليّات التي تحملها شعوب وأمم وحضارات هامشيّة... لهو من أسوأ الممارسات غير العادلة التي تقوم بها الحضارة السياديّة اليوم؛ إذ إنّها «تندرج أيضًا

(1) ميردامادي؛ بشته، العدل في العلاقات بين الدول والأديان، م.س، ص292.

(2) م.ن، ص296.

[ضمن] تصرفات حزبية معينة ومتعلقة بمصالح خاصة حيال آخرين، وهي تصرفات مبنية على معايير متناقضة ومصالح سياسية، وتستند إلى مجالات متنوعة؛ كحقوق الإنسان مثلاً؛ مثل: حق التنمية، وحق الوصول إلى تطبيق المعارف والمكاسب العلمية والتقنية التي تخص البشرية كلها، حق التوزيع العادل للموارد الاقتصادية والطبيعية (كالنفط، وغيره)، وبنوع خاص بالعلاقة مع التباينات التي تقام بين حقوق الإنسان الغربي وحقوق الإنسان الشرقي على مختلف المستويات»⁽¹⁾. ومن هذه الشواهد والأسس يخلص الباحث إلى النتيجة التالية: «إذا نظرنا إلى الأمور واقعية ومستقبلية، يتبين لنا في الخلاصة أن الاستقرار لا يمكن أن يتحقق من دون الالتزام بتطبيق العدالة والمساواة بوجه دائم. هذه الحقيقة تستحق انتباهاً خاصاً على صعيد السياسة والأمن؛ كما في مجال الاقتصاد والثقافة»⁽²⁾. بل ويمكننا الذهاب أبعد من ذلك؛ بأن نقول إن هذه الملاحظة تستحق أن تلقى كل الانتباه على الصعيد الحضاري؛ في بناء أي حضارة من الحضارات وقيامها وحركتها؛ لأننا نعتقد أن سقوط أي ازدهار حضاري إنما هو نتيجة أكيدة لفقدان معيارية العدالة في قيمها وسلوكها.

خاتمة:

ما تقدم ذكره يستدعي التطلع إلى نهوض الحضارة الإسلامية، والحاجة إليها في هذا الزمن؛ لما تحتضنه من عقيدة معيارية تنتسب للعدالة، على كل مستوى وصعيد. وهو ما بتنا نتلمسه في قيادة المشروع الإسلامي الذي يمثله الولي الفقيه، والذي يعمل بسبب طموحه في بناء الحضارة الإسلامية الصاعدة على تأسيسات في بناء مجتمع ودولة إسلامية قادرة وعادلة.

(1) ميردامادي؛ بشته، العدل في العلاقات بين الدول والأديان، م، س، ص 298.

(2) م، ن، ص 302.

وقد عمل هذا المشروع على صياغة هذه الأطروحة على الأصل التوحيدي الذي لا يمكن تجليه في الحضارة إلا بأصل العدالة وقيمتها النافذة؛ لأنَّ الشرك، وهو نقيض التوحيد، هو ظلم، وهو نقيض العدالة. وقد اعتبر أنَّ توافر المقومات المعنوية في البناء الحضاريّ مقدّم على أيّ بناء آخر اقتصادي، أو سياسي، أو غير ذلك...

وهنا تأتي العدالة في سياقها الحضاريّ هدفًا للنبوة، مسؤولٌ عن تحقيقها كلُّ فرد رسالي، أو جماعة مؤمنة.

والعدل صنو الحق الذي لا بدّ من إحقاقه؛ مهما عظمت المهمّات؛ سواءً أفي مجال الدين، أم الأسرة، أم الدولة، أم المالكية، أم النظام.

وعليه، لا يمكن النظر إلى العدالة على أنّها أمر اعتباري أو هامشي، بل له هوية حقيقية تتشكّل من الأفكار، والعقيدة، والثقافة، والقيم، والوجدان الإيمانيّ التوحيديّ... وبالمناسبة، فلقد صاغت هذه الأطروحة فكرة العدالة في العلاقات والتوزيع على أساس أنّ الاختلاف في الجماعات والقابليّات أمر طبيعيّ ومقبول، لكنّ التمييز هو المرفوض؛ لما ينطوي على عصبية جاهليّة.

ثمّ إنّ هذه القيم التي أقرّت بمعياريّة العدالة ألقت على كاهلها مسؤوليّة حفظ العدالة بين الأجيال؛ من خلال حفظ مصالحهم، وعلى قاعدتي الاستخلاف الإلهي، وأداء الأمانة، وبروح تستمرّ فيها وتتصاعد مقومات الإرث الاجتماعيّ والعلميّ.

إنّ الفعل المباشر لنهوض حضارة العدالة الإسلاميّة التي يُرشد خطواتها ومساها الولي الفقيه إنّما تنبني في عصر الغيبة، على أنّ العدالة في هذا الزمن نسبيّة، والحافظ لقيمتها وربطها بالعدالة المطلقة المتوخّاة بظهور المعصوم عليه السلام؛ إنّما يكون بالاجتهاد، وبالافتقار في تدبير حياة الأمة وعلاقتها بالأمم.