العدل الإلهي بين المعتزلة والنورسي

الأستاذ الدكتور : الربعي بن سلامه
جامعة منتوري .قسنطينة الجزائر

ملخص:

اشتهرت مدرسة المعتزلة بصرامتها العقلية؛ التي طبقتها في كل الميادين، بما فيها العدل الإلهي؛ الذي أخضعته لمقاييس العقل البشري. ومن المعاصرين الذين اهتموا بقضية العدل الإلهي المفكر التركي بديع الزمان سعيد النورسي؛ الذي ناقش الموضوع بطريقة أخرى. وتقوم هذه الدراسة على الموازنة بين مفهوم المعتزلة ومفهوم النورسي للعدل الإلهي، بهدف التعرف على وجوه التشابه والاختلاف بينهما.

Résumé:

L'école des muatazilites est connue pour sa rigueur mentale qu'elle a appliqué dans tous les domaines notamment dans la justice divine qui a été soumise aux critères de l'esprit humain. Badii Ezzaman Said Ennawrassi,penseur turc, est parmi les penseurs contemporains qui se sont intéressés à la question de la justice divine, a traité la question d'une autre façon. Cette étude est basée sur la comparaison entre la conception de la justice divine chez les muatazilites et celle d'annawrassi qui a pour but de reconnaitre les similitudes et les différences entre eux

يتحدث جميع الناس عن العدالة وتهفو نفوسهم إليها، وتتطلع كل المجتمعات إلى تحقيق العدالة بين أفرادها، كما تطمح جميع الشعوب والأمم إلى العيش ضمن مجتمع دولي تسوده العدالة ويخيم عليه السلام. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نعثر على تعريف جامع مانع، أو متفق عليه للعدالة، ولذلك فإننا سنحاول ـ قبل التطرق إلى مفهوم العدالة عند المعتزلة أو عند بديع الزمان النورسي ـ أن نتعرف على ماهية العدالة، بصفة عامة، حتى يتضح لنا الفرق بين المفاهيم، وحتى نستطيع التعرف على ما يميز المعتزلة والنورسي عن غيرهما، وعلى ما يميز كل واحد منهما عن الآخر.

.أولا: مفهوم العدالة:

أ . عند الغربيين

لم يتفق الفلاسفة والمنظرون على تعريف محدد للعدالة، وإنما اختلفوا وتعددت تعريفاتهم بتعدد منطلقاتهم، ويكفي أن نلقي نظرة على ما أورده أفلاطون في الكتاب الأول من جمهوريته المخصص للعدالة، لنتعرف إلى بعض هذا الاختلاف في العصور القديمة، حيث نجد للعدالة مفاهيم متعددة، مثل : " العدالة مصلحة الأقوى "[1] أو أن العدالة هي ما يأمر به القانون، أو ((هي وسط بين أفضل الطرفين، وهو ارتكاب الظلم وأسوأهما، وهو احتماله))[2]

وهذا رأي من يعتبرون الإنسان ظالما أو شريرا بطبعه مثل (غلافكن) الذي يرى أن الناس إنما يمارسون العدالة رغم إرادتهم ((لأنهم عاجزون عن خرقها والخروج عليها، فلو أعطينا كلا من الرجل العادل والظالم، على السواء، الحرية المطلقة لفعل كل ما يسره، ولو تتبعناهما لنرى كيف ينساق كل منهما بدافع ميله فسنفاجئ العادل وهو يسير في نفس اتجاه الظالم، لرغبة كل منهما في المال، وهي نزعة طبيعية، يسعى كل مخلوق لإشباعها))[2] ويُدلل على صحة وجهة نظره بأسطورة الراعي الذي عثر على

خاتم يخفيه عند تحريكه عن أعين الناس وكيف تصرف دون مراعاة لأدنى مبادئ العدالة، ((وهذا دليل على أن الإنسان لا يكون عادلا باختياره وإرادته وإنما بالإكراه))[3]

ويبدو أن أبا الطيب المتنبي كان ممن اعتنقوا هذه الفكرة حين قال:[4]

والظلم من شيم النفوس فإن تجدْ ** ذا عفة فلعلة لا يظلم

وبذلك تحتاج العدالة عند هؤلاء إلى نوع من العقد الاجتماعي الذي يتجسد في هيئة قوانين يجبر الناس على الخضوع لها.

وعلى الرغم من تعدد التعريفات فإنها ـ في معظمها ـ تدور حول منبع العدالة الذي يعتبره البعض ناتجا عن القوانين، ويعتبره آخرون فضيلة تنبع من ذوات الأفراد، وهذا ما نجده في هذين التعريفين الموجزين لمعجمي (لو بوتي روبير) و (بوتي لاروس) حيث يعرف الأول العدالة بأنها ((التقدير الصحيح والاعتراف الكامل بحقوق وجدارة كل فرد واحترامها)) [5] والاعتراف هنا يعني العقد الاجتماعي. أما لاروس فيعرفها بأنها ((المبدأ الأخلاقي principe moral أو الفضيلة والخصلة الأخلاقية vertu,qualité morale اللتان تحفزان على القسطاس واحترام حقوق الغير))[6]

ويتكرر ما يشبه هذا عند الفلاسفة المتأخرين، بحيث نجد الفيلسوف الألماني كانط (Kant) ينظر إلى العدالة على أنها قيمة أخلاقية ترتبط بثلاثة معايير أخلاقية هي: الحرية، والكرامة، والواجب، فالإنسان موجود حر يملك كرامة تفوق كل سعر، ويعمل كذلك بمقتضى الواجب الأخلاقي الذي يتطلب من الفرد أن يعمل كما لو كان أسوة لغيره من الأفراد، وأن يسلك كما لو كان مشرعا وفردا يتعامل مع الآخرين عبر احترام متبادل يمليه عليه احترامه لنفسه[7]

ويذهب المفكر الفرنسي ميشال فوكو (M. Foucault) إلى أن العدالة ليست قيمة أخلاقية لأنها " يغلب عليها الطابع المؤسسي (أو المؤسساتي) فالمجتمع يعمل من خلال مؤسسات تعمل بطريقة سلطوية، تقوم بنشر مفهوم معين للعدالة، وتسهر على احترامه وتنفيذه، ولا تطلب من الفرد إلا أن يكون خاضعا طيعا.

أما الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (F. Nietzsche) فيشك في إمكانية وجود العدالة، حيث يرى أن منطق القوة وحده هو الذي يؤطر السلوك البشري، فإرادة القوة تفرض هيمنة أخلاق القوة (أخلاق السادة) أما المساواة والحرية. . فهي من شيم الضعفاء؛ ومن الطوباوية الاعتقاد بأن العدالة يمكنها أن تؤطر العلاقة بين الأقوياء والضعفاء، فالعدالة لا تكون إلا بين الأقوياء الأنداد. [8]

ب . عند المسلمين

وعلى الرغم من أن موقع (Wikipedia) قد أشار في تتبعه لاشتقاق كلمة (justice) إلى أن أصلها الأول ديني (le sens premier de ce terme jus et religieux) وأكد أن العدالة في أصلها الاشتقاقي ذات طابع إلهي (la justice tymologiquement est donc d'ordre divin: les hommes se doivent de respecter les lois éternelles édictée par les dieux)[9] فإن معظم منطلقات الغربيين ـ خاصة المتأخرين ـ عن مفهوم العدالة جاءت منطلقات وضعية. أما بالنسبة للمسلمين ـ على اختلاف اتجاهاتهم ـ فالعدالة ذات منطلق ديني، ولذلك فهي عندهم قيمة مقدسة لأنها صفة من صفات الله عز وجل قبل أن تكون صفة لبعض عباده المصطفين، وقبل أن تكون مطلبا إنسانيا تهفو إليه نفوس البشر على اختلاف أجناسهم وأوطانهم وأزمانهم.

ومن أسماء الله تعالى (العدل) ومن المعروف أنه تعالى حرم الظلم على نفسه كما حرمه على عباده، حيث ورد في الحديث القدسي الذي رواه الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ((عن الله تبارك وتعالى أنه قال: يا عبادي إني حرّمتُ الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تَظَالَمُوا))[10]، ولهذا فالعدل والعدالة جزء من عقيدة المسلم الذي لا يكتمل إيمانه حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه. وإذا كان لا يحب لنفسه أن يكون مظلوما، فإنه بالضرورة لا يجيز لنفسه أن يظلم أخاه المسلم، أو أخاه في الإنسانية، بل هو مأمور أن يحكم بين الناس بالعدل (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) (النساء: 58) ولفظ الناس هنا عام في دلالته على جميع أبناء البشر، بغض النظر عن دياناتهم وأجناسهم، بل أُمر المسلمون بأن يكونوا عادلين حتى مع أعدائهم ومبغضيهم، (ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى) (المائدة: 8) والعدالة عند المسلمين تنبع من فكرة المساواة بين البشر في القيمة الإنسانية كما أقرها القرآن الكريم في قوله تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (الحجرات: 13)

وجاء في السنة النبوية الشريفة من خطبة حجة الوداع قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : ((أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد؛ كلكم لآدم وآدم من تراب، وليس لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى))[11]

وهذا يعني أن الناس جميعا متساوون في طبيعتهم البشرية، وأن ليس هناك جماعة تفضل غيرها بحسب عنصرها الإنساني، وخلقها الأول، وانحدارها من سلالة خاصة، وما انتقل إليها من أصلها هذا بطريق الوراثة، وأن التفاضل بين الناس إنما

يقوم على أمور أخرى خارجة عن طبيعتهم وعناصرهم وسلالاتهم وخلقهم الأول، فيقوم مثلا على أساس تفاوتهم في الكفاية والعلم والأخلاق والأعمال [12]

وإذا كان ذلك هو المفهوم العام للعدالة عند المسلمين، وذلك هو منطلقها المتمثل في المساواة بين جميع البشر، وأن التفاوت بينهم إنما يكون بحسب ما يصدر عنهم من أعمال يحاسبون عليها من منطلق (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) (الزلزلة: 7) فإن مفهوم هذه الأعمال التي يترتب عنها الجزاء، إن خيرا فخير وإن شرا فشر، لم تكن موضع اتفاق أو إجماع بين المسلمين؛ الذين انقسموا في تعريفها كما انقسموا في النظر إلى علاقة الإنسان بما يصدر عنه من أفعال، وهل هو مجبر أو مخير فيما يصدر عنه من تصرفات؟ وإلى أي مدى يمكن أن يتحمل المسؤولية عنها، بحيث يثاب إن أحسن ويعاقب إن أساء أو أجرم؟

وقد كان المعتزلة من الذين حاولوا أن يقدموا أجوبة مقنعة عن كل تلك التساؤلات وغيرها انطلاقا من أحد أهم أصولهم الخمسة، وهو (العدل) كما قدم بديع الزمان سعيد النورسي أجوبة عن الأسئلة نفسها ولكن بطريقة تختلف عن طريقة المعتزلة، كما سنرى.

ثانيا: مفهوم العدل عند المعتزلة

يؤمن جميع المسلمين بالعدل الإلهي الذي يشكل عنصرا مهما من عناصر عقيدتهم؛ فهم يؤمنون بأن الله عادل وبأن الناس من واجبهم أن يكونوا كذلك عادلين، ولكن المعتزلة لم يقنعوا بهذا المفهوم البسيط للعدل وإنما توسعوا في تفسيره وتحليل منطلقه ومآله حتى أصبح موضوعا فلسفيا عقليا، بعد أن كان موضوعا إيمانيا شرعيا بالدرجة الأولى.

وقد أورد ابن حزم في تبريرهم للعدل أنهم قالوا:

((وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائرا، ومن فعل الظلم كان ظالما، ومن أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائرا عابثا، قالوا والعدل من صفات الله تعالى والظلم والجور منفيان عنه، قال تعالى:(وما ربك بظلام للعبيد) وقال تعالى:"وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) وقال تعالى: (فما كان الله ليظلمهم) وقال تعالى:(لا ظلم اليوم)))[13]

وقد فرعوا عن هذا المفهوم مجموعة من المسائل، لخصها أحمد أمين في ثلاث:

1 ـ أن الله يسير بالخلق إلى غاية، وأن الله يريد خير ما يكون لخلقه.

2 ـ وأن الله لا يريد الشر ولا يأمر به.

3 ـ وأن الله لم يخلق أفعال العباد، لا خيرا ولا شرا، وأن إرادة الإنسان حرة، والإنسان خالق أفعاله، ومن أجل هذا كان مثابا على الخير معاقبا على الشر. [14]

وعلى الرغم من أن كل هذه العناصر ـ في الحقيقة ـ مترابطة فيما بينها فإننا لن نتوقف عند النقطة الأولى مطولا، لأن علاقتها بالعدل لا تتأتى إلا من باب الحسن والقبح العقليين، حيث يرى المعتزلة أننا نستطيع بالاعتماد على العقل، وقبل ورود الشرائع، ((أن نحكم على بعض الأعمال بالحسن بمعنى أن فاعلها يستحق مدحا وثوابا، وعلى بعض الأعمال بالقبح فيستحق فاعلها ذما وعقابا.)) [15]

وأما مسألة الإرادة فإنها تحتاج توضيحا أكثر لما لها من علاقة مباشرة بالعدل، حيث يرى المعتزلة " أن مريد الخير خيِّر، ومريد الشر ـ شرير، ومريد العدل عادل، ومريد الظلم ظالم؛ فلو كانت إرادة الله تتعلق بكل ما في العالم من خير وشر لكان الخير والشر ـ مرادين لله، فيكون المريد موصوفا بالخيرية والشرية والعدل والظلم، وذلك محال على الله، فهو يقول: (وما الله يريد ظلما للعباد) [16]

" ويستدل المعتزلة بأن الله لو كان مريدا لكفر الكافر ومعاصي العاصي، ما نهاه عن الكفر والعصيان، وكيف يتصور أن يريد الله من أبي لهب أن يكفر ثم يأمره بالإيمان وينهاه عن الكفر، ولو فعل هذا أحد من الخلق لكان سفيها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا؛ ولو كان كفر الكافر وعصيان العاصي مرادين لله ما استحقا عقوبة، ولكان عملهما طاعة لإرادته ـ قالوا ـ هذا إلى ما في القرآن من آيات كثيرة تدل على أنه لا يريد ما نهى عنه. . . قال تعالى: (وما الله يريد ظلما للعباد) وقال تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) "[17]

وملخص فكرة المعتزلة من مسألة الإرادة أن الله سبحانه وتعالى لو كان أراد من الشرير أن يكون شريرا ومن الكافر أن يكون كافرا لما جاز له أن يعاقبهما على ما فعلاه تنفيذا لإرادته، لأن هذا يتناقض مع ما يتصف به من عدل.

ولا يختلف الأمر كثيرا حينما يدور الحديث عن قدرة الله تعالى وأفعال العباد، حينما يطرح السؤال: هل أعمال العباد مخلوقة لله أو هي مخلوقة للعبد؟ وقد أورد الدكتور محمد عمارة عن المعتزلة:

" أنهم قد اتفقوا جميعا على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه. . . كما اتفقوا جميعا على أن أفعال العباد من تصرفهم. . . حادثة من جهتهم. . .

" إن المعتزلة ـ على عكس الكثيرين من الذين خاضوا في هذا المبحث ـ قد رأوا أن وصف الإنسان بأنه فاعل لأفعاله هذه، إنما هو وصف على جهة الحقيقة، وليس على جهة المجاز، ورفضوا أن يكون ذلك الوصف، على تلك الجهة، أمرا خاصا بالله سبحانه وتعالى. . .

" إن المعتزلة بعد أن رفضوا أن تكون أفعال الإنسان مخلوقة لله ـ سبحانه ـ لم يتحرج الكثيرون منهم ـ كما صنع سواهم من الباحثين ـ عن أن يصفوا الإنسان بأنه خالق هذه الأفعال، وذلك لأن معنى الخلق عندهم، ليس هو الاختراع والإبداع على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من العدم، كما فسر البعض هذا المصطلح ـ وبخاصة الأشعرية ـ وإنما الخلق الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ " (18)

وهذا التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ هو الذي يعبر عن حرية الإنسان واختياره وهو الذي يحمله مسؤولية أفعاله.

" وأهل العدل ينطلقون إلى تقدير هذه الحرية للإنسان من موقع الهجوم على المجبرة لا من موقع الدفاع، لأن الكل مجمعون على أن الناس المميزين العقلاء مكلفون، وأنهم سيحاسبون ويجازون على الإحسان والعصيان، أي أنهم مسئولون ولا يعقل أن يكونوا مسئولين على شيء لا يد لهم فيه ولا طاقة لهم على التأثير فيه إيجادا أو عدما، سلبا أو إيجابا، والدليل على أن ما فعلوا من طاعة لله ومعصية فعلهم، وأن الله ـ جل ثناؤه ـ لم يخلق ذلك، إقبال الله عليهم بالموعظة والمدح والذم والمخاطبة والوعد والوعيد، وهو قوله: (فما لهم لا يؤمنون) (الانشقاق: 20) وقوله: (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (النساء:39) ولو كان هو الفاعل لأعمالهم، الخالق لها، لم يخاطبهم ولم يعظهم ولم يلُمْهم على ما كان منهم من تقصير، ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل وحسن، كما لم يخاطب المرضى فيقول: لم مرضتم؟! ولم يخاطب العميان فيقول: لم عميتم؟! ولم يخاطب الموتى فيقول: لم متم؟! ولم يخاطبهم على خلقهم فيقول: لم طلتم؟ ولم قصرتم؟ . . وكما لم يمدح ويحمد الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب في مجراهن ومسيرهن، وإنما لم يمدحهن ويحمدهن، لأنه هو الفاعل ذلك

بهن، وهو مصرفهن ومجريهن، وهو منشئهن، فكان في ذلك دليل على أنه لم يخاطب هؤلاء وخاطب هؤلاء الآخرين، فعلمنا أنه خاطب من يعقل ويفهم ويكسب، وإنما خاطبهم إذ هم مخيرون وترك مخاطبة الآخرين إذ هم غير مخيرين ولا مختارين، فهذه الحجة وهذا الدليل على تميز فعله عن فعل خلقه "[19]

ويرد عبد الجبار المعتزلي على من يذهب إلى أن الله هو خالق أفعال العباد اعتمادا على قوله تعالى: (الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل) (الزمر: 62) فيقول: " وجوابنا، أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية، وعلى أن هذه الآية وردت في التمدح، ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقا لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم "[20]

ومختصر رأي المعتزلة في هذه المسألة هو أنه لو كان الله تعالى قد خلق أعمال العباد، فهو إذا لا يرضى عما فعل، ويغضب مما خلق ويكره ما دبّر، ثم إنه إن عاقبهم على أفعال هو خالقها يكون ظالما، وهذا لا ينسجم مع ما اتصف به من عدل ورحمة، ولا ينسجم مع ما يجب له من تنزيه.

ثالثا: مفهوم العدل عند النورسي

ينطلق النورسي ـ كالمعتزلة ـ من مفهوم ديني حيث يربط قضايا الحياة بالعدل الإلهي، كما يعتمد في تحليله لمفهوم (العدل) على العقل، ومع ذلك فقد جاء العدل عنده متميزا عن عدل المعتزلة، كما تميز العقل المستخدم عنده عن العقل الذي استخدمه المعتزلة بمرونة واضحة.

وسنبدأ بالتوقف عند العقل الذي استخدمه النورسي لنرى الفرق بينه وبين عقل المعتزلة.

إذا كان المعتزلة قد وضعوا ثقتهم الكاملة في العقل، وأطلقوا له العنان ليحلل كل شيء ويؤول كل نص لا ينسجم مع طريقة تفكيرهم، فإن النورسي ـ وإن كان مثلهم ينطلق من العقل ـ يشترط فيه أن يكون عقلا حقا، حيث يقول: " من الأصول المقررة أنه: إذا تعارض العقل والنقل يعد العقل أصلا ويؤول النقل، ولكن ينبغي أن يكون عقلا حقيقيا "[21]

والعقل عنده أفضل أجهزة الإنسان وأرقاها [ولكن بشرط استعماله بسر التوحيد] إن استعمل بسر التوحيد فإنه يصبح مفتاحا ثمينا بحيث يفتح الكنوز الإلهية السامية وألوفا من خزائن الكون، بينما إذا تخبط العقل في وحل الضلالة والكفر فإنه يصبح آلة تعذيب ووسيلة إزعاج. . . "[22]

وعلى الرغم من ربطه بين العقل والتكليف بمناسبة حديثه عن محدودية المعجزة في المكان، لأن تعميمها كما يقول: ((مناف لحكمة الله الحكيم ذي الجلال ومخالف أيضا لسر التكليف الإلهي، ذلك أن سر التكليف الإلهي يقتضي فتح المجال أمام العقل دون سلب الاختيار منه.))[23] فإن الاختيار عنده ليس كليا كما هو عند المعتزلة، وإنما هو اختيار جزئي، حيث جاء عنده: ((أن إرادة الإنسان الجزئية وجزأه الاختياري ضعيف وأمر اعتباري، إلا أن الله سبحانه وهو الحكيم المطلق، قد جعل تلك الإرادة الجزئية الضعيفة شرطا عاديا لإرادته الكلية. أي كأنه يقول معنى: يا عبدي أي طريق تختاره للسلوك، فأنا أسوقك إليه. ولهذا فالمسؤولية تقع عليك))[24]

وبمناسبة حديثه عن "القدر والاختيار" اللذين يعدان جزئين من إيمان المؤمن يقول: ((أي أن المؤمن يعطي لله كل شيء، ويحيل إليه كل أمر، وما يزال هكذا حتى يحيل فعله ونفسه إليه، ولكي لا ينجو في النهاية من التكليف والمسؤولية يبرز أمامه الجزء الاختياري قائلا: (أنت مسئول، أنت مكلف)))[25]

ولذلك فالإنسان عنده لا يخلق أفعاله، ولا يتحمل المسئولية عن أفعاله التي يخلقها ـ كما هو الشأن عند المعتزلة ـ وإنما يتحملها بموجب ما يقرره الأشاعرة من كسب.

" ومن هذا السر يكون خلق الشر ليس شرا، وإنما كسب الشر شر " ويؤكد هذا المعنى في مواطن متعددة من الكلمة السادسة والعشرين.

والعقل عند النورسي لكي يكون فعالا يجب أن يكون عقلا مؤمنا، وأن يظل قريبا من الفطرة، وألاّ يوغل في متاهات الفلسفة وعلم الكلام، لأنه تبين له ((أن علماء الكلام وإن تتلمذوا على القرآن الكريم وألفوا ألوف الكتب. . . إلا أنهم لترجيحهم العقل على النقل كالمعتزلة، عجزوا عن أن يوضحوا ما تفيده عشر آيات من القرآن الكريم وتثبته إثباتا قاطعا بما يورث القناعة والاطمئنان، ذلك لأنهم يحفرون عيونا في سفوح جبال بعيدة ليأتوا منها بالماء إلى أقصى العالم بوساطة أنابيب، أي بسلسلة الأسباب، ثم يقطعون تلك السلسلة هناك فيثبتون وجود واجب الوجود والمعرفة الإلهية التي هي كالماء الباعث على الحياة!! أما الآيات الكريمة فكل واحدة منها كعصى موسى تستطيع أن تفجر الماء أينما ضربت، وتفتح من كل شيء نافذة تدل على الصانع الجميل. .)) [26]

وعلى الرغم من تصريح النورسي بأنه " ليس صوفيا " [27] ورغم إنكاره لمذهب ابن عربي في (وحدة الوجود) [28] إلاّ أن طريقة تفكيره لا تخلو من ظلال الصوفية، حيث نراه وهو يتحدث مرارا عن " الذوق " وعن " الاستشعار الذوقي " الذي كان يلهمه في كل مرة إلى تفسير ما لم يصل إليه بالعقل، وقد تكرر هذا في الشعاع الثاني، ومنه قوله: ((لقد أحسست بهذه النكتة إحساسا لطيفا غاية اللطف وجميلا غاية الجمال وحلوا لذيذا غاية الحلاوة واللذة، وذلك بفيض أنوار نكتة باهرة مفاضة من الآية الكريمة (فاعلم أنه لاإله إلا الله))) [29]

وبهذا العقل المتفتح المتعدد الأبعاد عالج النورسي موضوع العدالة فجاءت عنده أكثر رحابة وأكثر شمولا، فالعدالة عنده مقصد من المقاصد الأساسية الأربعة للقرآن الكريم، وهي: ((التوحيد والنبوة والحشر والعدالة)) [30]

والعدالة عنده أوسع وأشمل مما هي عليه عند المعتزلة، لأنها لا تقتصر على بحث العلاقة بين الله تعالى والإنسان، أو بين الإنسان والإنسان، وإنما شملت الكون كله، ولذلك فهي عنده تأتي، غالبا، مرتبطة بالحكمة ومقترنة بالميزان؛ بالحكمة الإلهية التي تضع كل شيء في مكانه المناسب، وبالميزان الرباني الذي يعطي كل ذي حق من الكائنات حقه، بشكل يضمن استمرار التوازن بين عناصر الكون التي يشكل الإنسان واحدا منها.

أما مبرر العدالة عند النورسي فإنه يكمن في وجوب ضبط القوة الشهوية والغضبية للبشر، وأما مصدرها عنده فهو الشريعة أولا، وليس العقل ـ كما هي الحال عند المعتزلة ـ فبعد أن قرر ضرورة الحياة الاجتماعية للبشر الذين لا يستغني بعضهم عن بعض في تبادل المصالح قال: ((لكن لمّا لم يحدد الصانع الحكيم قوى البشر الشهوية والغضبية والعقلية بحد فطري لتأمين ترقيهم بـزَمْبَرَك الجزء الاختياري ـ لا كالحيوانات التي حددت قواها ـ حصل انهماك وتجاوز. . ثم لانهماك القوى وتجاوزها ـ بسر عدم التحديد ـ تحتاج الجماعة إلى العدالة في تبادل ثمرات السعي . . ثم لأن عقل كل واحد لا يكفي في درك العدالة احتاج النوع إلى عقل كلي للعدالة يستفيد منه عقل العموم. وما ذلك العقل إلا قانون كلي، وما هو إلا الشريعة.)) [31]

ويقول عن سبب امتداد العدالة بين الدارين:

" أمن الممكن لخالق ذي جلال أظهر سلطان ربوبيته بتدبير قانون الوجود ابتداء من الذرات وانتهاء بالمجرات، بغاية الحكمة والنظام وبمنتهى العدالة والميزان . . أن لا

يعامل بالإحسان من احتموا بتلك الربوبية وانقادوا لتلك الحكمة والعدالة، وأن لا يجازي أولئك الذين عصوا بكفرهم وطغيانهم تلك الحكمة والعدالة؟

((بينما الإنسان لا يلقى ما يستحقه من الثواب والعقاب في هذه الحياة الفانية على وجه يليق بتلك الحكمة وتلك العدالة إلا نادرا، بل يؤخر، إذ يرحل أغلب أهل الضلالة دون أن يلقوا عقابهم، ويذهب أكثر أهل الهداية دون أن ينالوا ثوابهم. . فلا بد أن تناط القضية بمحكمة عادلة وبلقاء آيل إلى سعادة عظمى.)) [32]

والعدالة عند النورسي لا ترتبط بالحكمة والميزان فقط، وإنما ترتبط بالجمال أيضا، وهي سبب البعث والنشور، وهي الجسر الذي يربط بين الحياة الدنيا والآخرة، حيث يقول:

((وترى العدالة المطلقة تضع كل عضو من الكائن الحي في موضعه اللائق به، وتنسقه بموازين دقيقة حساسة ـ ابتداء من ميكروب صغير إلى كركدن ضخم، ومن نحل ضعيف إلى نسر مهيب، ومن زهرة لطيفة إلى ربيع زاه بملايين الأزهار. . وتراها تمنح كل عضو تناسقا لا عبث فيه، وموازنة لا نقص فيها، وانتظاما لا ترى فيه إلا الإبداع، كل ذلك ضمن جمال زاهر وحسن باهر حتى تغدو المخلوقات نماذج مجسمة للإبداع والإتقان والجمال. . . فتلك الحكمة الأزلية، وتلك العدالة السرمدية لن تتحققا تحققا كليا إلا بحياة أخرى خالدة، لذا لن ترضيا أبدا ولن تساعدا بحال من الأحوال على نهاية لا عدالة فيها ولا حكمة ولا إحقاق حق، تلك هي الموت الذي لا بعث بعده، والذي يتساوى فيه الظالمون العتاة مع المظلومين البائسين! فلا بد إذن أن تكون وراءه حياة أخرى خالدة كي تستكمل الحكمة والعدالة حقيقتهما.)) [33]

* * *

ولو تتبعنا مواطن العدالة وشمولية نماذجها عند النورسي لطال بنا الحديث إلى أكثر مما تسمح به هذه المناسبة، ولذلك فإننا سنكتفي بهذا القدر من الأمثلة التي يمكن من خلالها، ومن خلال ما تقدم أن نستخلص مجموعة من الملامح نجعلها خاتمة لهذا العرض وهي:

* * *

- أن مفهوم العقل كآلة لإدراك الحقائق جاء عند المعتزلة جافا قاسيا، لا يفرق بين أفعال الله تعالى وأفعال العباد، ويقيس مفهوم العدل الإلهي على العدل الإنساني، ويوجب على الله تعالى ما يوجبه العقل على العباد، وهو وإن اتسم بالجرأة التي مكنته من تحميل الناس مسئولية أفعالهم فإنه لم يفلح في الإجابة عن كل أسئلة العدل وما يتفرع عنها من مسائل.
- بينما جاء مفهوم العقل عند النورسي أكثر مرونة؛ فهو وإن كان مناطا للتكليف، وأساسا لتحمل المسئولية، إلا أنه كان أكثر تأدبا مع الله سبحانه وتعالى، إذ لم يوجب عليه شيئا مما أوجبه عقل المعتزلة، كما اشترط في العقل لكي يكون عقلا حقيقيا أن يكون عقلا إيمانيا، ولذلك جاء العقل عنده متعدد الأبعاد، يمتزج نوره بضياء القلب، ويهتدي بهدي الفطرة وإشراقات المتصوفة التي تمكنه من إدراك الحقائق ـ ومنها حقيقة العدالة ـ بعيدا عن تعقيدات المتكلمين وجفاف منطقهم.

* * *

- أن مفهوم العدالة عند المعتزلة إنما جاء للرد على الجبرية، ولتحميل الناس مسئولية أفعالهم، ولكنه تجاوز العباد إلى تحميل الخالق جل وعلا بعض

الواجبات نحو خلقه، كما هو واضح في أصل (الوعد والوعيد) المكمل لأصل العدل عندهم، حينما أوجبوا على الله معاقبة المذنب وإثابة المحسن.

- أما عند النورسي فمفهوم العدالة يبدو أكثر رحابة لأنه يشمل الكون بأسره، وهو في شموليته مرتبط بالحكمة والرحمة، وقد أكسبت هذه النظرةُ الشاملةُ النورسيَّ الكثير من التفاؤل ـ حتى في أحلك الظروف ـ انطلاقا من إيمانه بأن العدالة لابد أن تتحقق، إن لم يكن اليوم فغدا.

* * *

- الإنسان عند المعتزلة مسئول عن أفعاله لأنه هو خالقها بحريته وإرادته واختياره، لأنه لو لم يكن حرا في تصرفاته وقادرا على خلق أفعاله، لما أمكن مدحه أو ذمه، ولما كان للثواب والعقاب ما يبررهما.
- أما عند النورسي فالإنسان ليس خالقا لأفعاله، وإنما يتحمل مسئولية ما يصدر عنه من كسب يعود إلى استعداده وطبيعة تكوينه، وإلى الجزء الاختياري في هذا الكسب الذي يشعره بالمسئولية عن أفعاله ويبرر ما ينزل به من عقاب أو يناله من ثواب.

* * *

- ويمكن أن نستخلص مما سبق أن العدالة ـ وإن اختلفت مفاهيمها ـ تظل مطلبا إنسانيا، تهفو إليه نفوس كل الأفراد، وتطمح إليه كل الشعوب والأمم. وقد حاولت الشرائع السماوية والوضعية ـ منذ القدم ـ أن تقدم الحلول العادلة لكل المشاكل، على المستوى الفردي والجماعي، كما حاولت الأمم المعاصرة أن تقدم حلولا لمشاكل العالم المعاصر، من خلال المؤسسات الدولية كعصبة الأمم ومنظمة الأمم المتحدة، ولكن العالم المعاصر بكل

هيئاته ومنظماته لم يستطع تحقيق السلام لسكان المعمورة، ولم يستطع القانون الدولي أن يضمن الاستقرار والوئام والتعايش السلمي بين الشعوب والأمم، بدليل ما نراه في مختلف مناطق العالم من حروب ونزاعات. ولا شك أن السبب في هذه الإخفاقات يرجع إلى عدم قيام الحلول المقترحة لمشاكل العالم على فكرة العدالة، وتبنيها لمعايير مزدوجة في ما تقدمه من حلول للنزاعات القائمة. وما على الأمم القوية المتنفذة في هذا العالم، إذا أرادت، حقا، أن تسير بالعالم نحو الأمن والسلام، إلا أن تتخلى عن مفهوم (تراسيماخس) الذي يعرف العدالة بأنها مصلحة الأقوى، ومفهوم (نيتشه) الذي يرى أن العدالة لا تكون إلا بين الأنداد الأقوياء. كما يجب أن تتخلى عن سياسة المعايير المزدوجة، في ما تقترحه من حلول، وأن تقترح للنزاعات القائمة حلولا عادلة، لأن السلام الحقيقي في أي منطقة من مناطق العالم هو السلام المبني على العدالة، ولا قيمة لأي سلام لا يستند إلى العدالة بين الشعوب والأمم، لأن العدالة هي الضامن الوحيد لدوام التوازن والسلام في العالم.

الهوامش:

(1) أفلاطون. جمهورية أفلاطون. تر: نظلة الحكيم و محمد مظهر سعيد. ط3. دار المعارف بمصر، 1969م، ص 30.

(2) نفسه. ص 42.

(3) نفسه. ص 43.

(4) المتنبي. ديوان المتنبي. بيروت: دار الجيل، ص 571.

(5) ولد الكتاب، محمد الأمين. أخبار نواكشوط.
www.akhbarnouakchott.com/mapeci/Ar/401/kadaya.htm

(6) (LAROUSSE, petit larousse.1991 art:(justice

(7) عيدان، عقيل. " ما هي العدالة؟ " ع 1480ـ 2006 م
www.rezgar.com/debat/show_art:asp?aid=58752

(8) نفسه. وقد تمت زيارة الموقع يوم 10/ 07/ 2007

(9) Htto://wikipedia.org/wiki/DicussionUtilisateur:Aurevilly/Archives3 وقد تمت زيارة الموقع يوم 07/ 07/ 2007

(10) أبو الحسن، مسلم. صحيح مسلم. بشرح النووي. ط2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972م، مج8، ج16، ص ص 131، 132.

(11) وافي، علي عبد الواحد. المساواة في الإسلام. ط3. إقرأ . 1965م، ص 11.

(12) نفسه. ص9.

(13) ابن حزم، علي بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. دار الفكر.ج3.ص 98.

(14) أمين، أحمد. ضحى الإسلام. ط10. بيروت: دار الكتاب العربي،ج3.ص 45.

(15) نفسه. ص 51.

(16) نفسه. ص ن

(17) نفسه. ص 52.

(18) عمارة، محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. ط2. دار الشروق، 1988م، ص ص 70، 71.

(19) نفسه. ص ص 88، 89.

(20) المعتزلي، عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. الجزائر: الأنيس ـ موفم للنشر، 1990م، ج2. ص70.

(21) صيقل الإسلام/ محاكمات. ص 30.

(22) الشعاع الثاني. ص 20.

(23) المكتوب التاسع عشر + الكلمة الحادية والعشرون.

(24) الكلمة السادسة والعشرون.

(25) نفسه. المبحث الأول.

(26) الكلمة الخامسة والعشرون.

(27) اللمعة الحادية والعشرون.

(28) اللمعة التاسعة.

(29) الشعاع الثاني.

(30) إشارات الإعجاز. ص 23.

(31) نفسه. ص 148.

(32) الكلمة العاشرة + الشعاع الحادي عشر. ص 265.

(33) الشعاع الحادي عشر. ص 265.