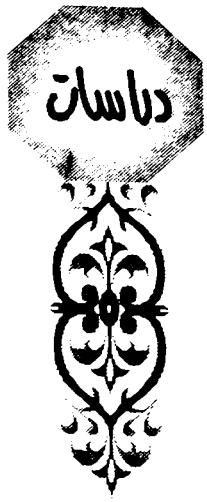

العدالة والتّنمية في منهج الإمام علي عليه السلام

د. صادق البختياري*

العدالة مفهوم من المفاهيم التي أُشبعت بالأبحاث والنِّقاشات منذ سالف الدُّهور، بيد أنها رغم ذلك تحتاج لتعريف محدَّد جامع مانع. والتنمية، هي الأُخرى، مفردة قد تبدو بديهية وجليَّة، إلاّ أنّ تعريفها يكتنفه نوع من الغموض والإبهام. وقد خلصنا، في هذه المقالة، بعد التحليل التاريخي لمفهوم العدالة في المدرسة الإسلامية، إلى تعذّر إمكانية التوصل لجوهر المفاهيم المتعارفة في الحقل الاقتصادي، من خلال الاستغراق في الدراسة والتعمق اللغوي في تلك المفاهيم.

وعليه فالأسلوب الناجع الذي يمكن أن ننتهجه، في هذا المجال، إنّما يكمن في بحث الأصعدة والسبل التي تسهم في دفع عجلة التنمية والنهوض، وتمهد الطريق أمام تحقُّق العدالة، وبسط نفوذها في أوساط المجتمع.

ولذلك استعنّا بالمواضيع ذات الصلة، والتي وردت في نهج البلاغة، بهدف بيان الدعائم الأساسية للتنمية على أساس الرؤية العلوية، والتي سيتضح من خلالها بيان الإمام عليه السلام بكون العدالة تمثِّل البنية التحتية للتنمية الإنسانية التي ينشدها عليه السلام.

مفهوم العدالة في آراء الفلاسفة

أ ـ العدالة في ضوء رَأيي أفلاطون وأرسطو

قال أفلاطون، في كتاب الجمهورية، في شأن مدينته الفاضلة: «لقد قلنا، منذ تأسيسنا لدعائم تلك المدينة وتشييد بنيتها الأساسية، إنَّه لا بد من أن يسودها مبدأ

---

* باحث من إيران، ترجمة: أ. عبد الرَّحيم الحمراني

العـدالـة، وقـد ذكرنا مراراً أنَّه ينبغي أن يكون هناك عمل يختصّ به كل فرد في تلك المدينة؛ أي عمل يتناسب وطبيعة ذلك الفرد في ممارسته. وصرّحنا مراراً بأنّ جوهر العدالة إنّما يعني ممارسة الأعمال الموكولة له من دون التدخل في أعمال الآخرين. وخلاصة القول: إنَّ ممارسة الفرد لوظائفه فقط إنما تمثِّل العدالة»[١].

أمَّا أرسطو فإنّه يعتقد بأن العدالة إنّما تعني مساواة الأفراد في الممتلكات؛ وإن كـانت لا تهـدف إلى تحقيق التكافؤ الرياضي، وبعبارة أُخرى، فإنّ العدالة، في ضوء وجهة نظر أرسطو، إنّما تعني «الفضيلة التي ينبغي بموجبها إعطاء كل فرد حقّه»[٢].

فالمعيار الأرسطي، في تعريف العدالة، هو مراعاة التماثل في المعاملة حيال القضايا التي تحكمها المساواة، أو عدم ذلك، فأرسطو يعتقد بأنّ «البشرية قد اتّفقت كلمتها على أنّ العدالة وليدة المساواة»، أضف إلى ذلك أنّها «اتفقت، مع ما تعرضنا له من أخلاقيات في أبحاثنا الفلسفية، على أنّ العدالة إنّما تشمل الأفراد وأشياءهم، وعليه فمساواة الأفراد تعني امتلاك أيٍّ منهم الأشياء نفسها التي يمتلكها الآخر. أمّا مجالات تجسّد المساواة وعدم ذلك فهي قضية شائكة معقدة، تتطلب فلسفة سياسية بغية سبر أغوارها والوقوف على حقائقها»[٣].

لقد صنّف أرسطو العدالة، في كتابـه «أخـلاق نيكو ماخس»، في صنفين هما: العـدالـة الطبيعيـة، والعـدالـة القـانـونيـة. والمقصود بالعدالة الطبيعية تلك الأُسس والقواعد العامّة والنوعية التي تنشأ من طبيعة الأشياء، ولا تمت بصلة لعقائد الأفراد والقوانين التي تحكم المجتمع، في حين أنّ للعدالة القانونية ارتباطاً وثيقاً بالمقررات والمحظورات القانونية. وبعبـارة أُخرى، فإنّ كل ما يصرح به القانون هو عدل؛ وإن ورد في شأن البيع والشراء.

وفي تقسيم آخر، ووفق رؤية أُخرى، يقسِّم أرسطـو العدالة إلى عدالة عِوضية وعـدالـة تـوزيعيـة، «والمـراد مـن العدالـة العوضيـة، هو التوازن بين العوضَين في المعاملة، بحيث لا يكون فقر أحد طرفي العقد ثمن ثراء الطرف الآخر، أو أن يتمكن أحـدهمـا مـن نيل العوضين. إنّ هذا المفهوم للعدالة إنّما يحصل بصورة تلقائية في العقد، أما التطبيق العملي لذلك فإنّما يكمن في تعويض الخسارة التي تلحق بالطرف المتضـرّر لتعيـده إلـى حـالـة الاتّـزان وتـأميـن العدالة. وعلى العكس، فإنّ العدالة

التوزيعية تعالج تفتيت الثروة وتقسيم المناصب الاجتماعية، وبالتالي فهي تعنى بشؤون الحياة العامّة ومسؤولية الدولة»[٤].

ب ـ العدالة في آراء هابس وراولز

يعدّ هابس أحد الفلاسفة الجدد الذين يرون أنَّ العدالة تمثّل فضيلة أخلاقية إلاّ أنّه يختلف تماماً مع الفلسفة الأرسطية التي تعتقد بأنّ المجتمع تركيبة طبيعية وبأنه مقدَّم على الفرد، فقد منح ـ هابس ـ الأصالة للفرد، وقال بتقدُّمه على المجتمع؛ وذلك لأن المجتمع، في نظره، قضية مصطنعة وليس الفرد كذلك. لذا فهو يرى: «أنّ المسألة الأخلاقية، إذا كانت فقط عبارة عن الحق الطبيعي الذي يمارسه كل فرد للحفاظ على ذاته، وأن أية وظيفة، أو أي تعهد، لطرف مقابل طرف آخر إنّما يفرزه مضمون العقد، فإنّ العدالة لا بدّ من أن تكون بمعنى عادات الأفراد وأعرافهم في تنفيذ العقود والالتزام بالمواثيق، وعليه فلم تعد العدالة تعني التعامل على أساس الضوابط والمقرَّرات المستقلة عن الإرادة البشرية، وليس هناك من اعتبار بعد لأيّ من الأُسس المادية للعدالة...، وأنّ كافة الأُسس والوظائف المادية إنّما تختزنها طبيعة القوانين التي يتفق عليها طرفا العقد»[٥].

أمّا سائر الفلاسفة، أمثال هيوم وبنتام وجان استيوارت ميل، أصحاب المدرسة القائلة بأصالة المنفعة[٦]، فقد فسروا العدالة على أساس ما توفِّره من منافع لأكبر عدد ممكن من الأفراد. وبالطبع، فقد تعرّضت هذه النظرية لبعض الانتقادات، منها تلك التي أوردها الفيلسوف جان راولز، في كتابه «نظرية العدالة»، الذي استعرض فيه آراءه في شأن العدالة.

لقد سعى الفيلسوف المذكور إلى طرح الدعامة اللاَّزمة لتحقُّق العدالة، فقد صرَّح، في إحدى مقالاته التي حملت عنوان: «العدالة والإنصاف»، قائلاً: «قد يتبادر للذهن، للوهلة الأُولى، عدم وجود الفارق بين مفهوم العدالة والإنصاف، وأنّه لا دليل على الفصل بينهما أو أنّ أحدهما أولى من الآخر».

ثم يضيف: «أظن أنّ هذا التصور خاطئ، وسأُبرهن، في هذه المقالة، على أنّ الإنصاف يمثل الفكرة الرئيسية في مفهوم العدالة... وسأُشير في البداية إلى مفهوم

خـاص عـن العدالة، من خلال تسليط الضوء على ركنين أساسيّين يبينان هذا المفهوم الخاص. . . »[٧].

فـالـركـن الأول الـذي يبيِّنـه راولـز هـو أنّ لكل فرد حق المساواة في التمتُّع بالحريات الأساسية التي تماثل حريات الآخـريـن. أما الركن الثاني فهو الذي يتكفّل ببيان أنواع هذه المساواة.

يعتقـد راولـز بـأنّ القيم الاجتماعية الأوَّلية، من قبيل: الحرية، المساواة في الإمكانات، الثروة والدخل والعائدات، ينبغي أن توزَّع بصورة متساوية ومتكافئة، أو أن تـراعـى فيهـا المنفعـة العامّة إن لم توزَّع بصورة متساوية. ويعتقد أيضاً بأنّ عدم المسـاواة الاجتمـاعيـة يجب أن تنظَّـم بحيث تـؤخـذ بنظـر الاعتبـار منـافع الجميع ومصالحهم من جهة، وأن تكـون الفـرص متساويـة، في بلوغ الأهداف والمناصب، بالنسبة لكافة الأفراد الذين يمتلكون المؤهلات نفسها من جهة أُخرى.

إنّه يقـول بصريـح العبـارة: «لـو كـانت هنـاك فئة معدودة تتمتع بمنافع جمّة، بحيـث يقـود ذلـك إلـى إصلاح أوضاع المجتمع والطبقات المسحوقة، فإنّ هذا لا يتنافى والعدالة أبداً»[٨].

ثم يتعرَّض راولز لمبـدأيـن رئيسيين، في العدالة، بموجب المبدأ الأول يكون الأفرادُ متساوين في حقوقهم وواجباتهـم: «كل فرد يتمتع بحقوق متساوية في مجال الحريات الأساسية التي تنسجم مع الحريات المماثلة للآخرين»[٩].

أمّا في المبدأ الثاني فهو يقرّ بعدالـة عدم المساواة الاجتماعية «إذا ما أدّت إلى تحسّن أوضاع الطبقات المحرومة والضعيفة وارتقائها».

إنّ عدم المسـاواة الاجتمـاعيـة والاقتصاديـة لا بد من أن تبرمج بالشكل الذي يجعلها تنطوي على تـأمين أقصـى المنـافـع للأفراد الذين يتمتعون بالحد الأدنى من الامتيـازات، هـذا، أوّلاً، وثانيـاً، من الضَّروري توفير الظروف والشّروط المتكافئة والمنصفة للأفراد كافَّة في ممارسة الوظائف والحصول على فرص العمل[١٠].

والـذي يتَّضـح ممَّـا تقدم أنّ نظرية راولز في العدالة إنّما تقوم، بادئ ذي بدء، على ضرورة تحقق الحريـات الأساسية المتكافئة والمساواة في الفرص بين الأفراد،

ثم قبول طرح مسألة عدم المساواة والإقرار بعدالتها، شريطة أن تكون مقرونة بشروط من شأنها أن تؤدي إلى تحسين أوضاع الطبقات الضعيفة والمسحوقة في المجتمع.

أمّا الفوارق والاختلافات بين النظرية الإسلامية في العدالة ونظرية راولز فيمكن الوقوف عليها من خلال الأُصول والمباني الإسلامية الواردة في هذا الشأن.

وهنا تنبغي الإشارة إلى أنّ المراد من الحرية الشخصية والمساواة بين أفراد المجتمع كافَّة، وهي الحريَّة التي صرَّح بها راولز في نظريته، الحرية الشخصية والرغبات والميول التي يشترط عدم اصطدامها بحرِّيات الآخرين وعدم تعارضها معها.

مفهوم العدالة في كلمات الإمام علي عليه السلام

لا تفتقر العدالة إلى تعريف واحد مقبول فحسب، بل إنّ مصاديقها هي الأُخرى مختلفة. العدالة، على صعيدي السياسة والحقوق، إنّما تعني مساواة الجميع أمام القانون. أمّا من الناحية الاقتصادية والاجتماعية فالمراد بها التكافؤ في الإمكانات والقدرات المادية بين الأفراد الذين يتمتعون بالحقوق نفسها.

ومن البداهة ألّا يكون المقصود بالعدالة، في التوزيع، تقسيم الإمكانات بصورة متساوية بين الأفراد كافَّة[١١]. فالفرض المفروغ منه هو عدم تكافؤ الأفراد وتساويهم في القضايا الاجتماعية والاستعدادات والقابليات. وطالما كان الاستحقاق هو الملاك الأصلي للعدالة، فمن البديهي أن تبرز قضية عدم المساواة والتكافؤ. فالعدالة، في التوزيع، على أساس المبدأ الاقتصادي القائل بمحدودية المصادر والإمكانات، إنّما تدعو لظهور العلاقة الطردية بين استعداد كل فرد وقابليته، ومدى استحقاقه أو استثماره لهذه المصادر والإمكانات. وعليه فإقرار هذا التعريف للعدالة سيستلزم حالة عدم المساواة والتكافؤ التي ستسود المجتمع.

العلاّمة المرحوم الشهيد مرتضى المطهري يعتقد بأنّ «العدالة، في المدرسة الإسلامية، تتفرع إلى فرعين هما: العدل الإلهي والعدل الإنساني. والعدل الإلهي بدوره يقسم إلى العدل التشريعي والعدل التكويني. أمّا العدل الإنساني فهو الآخر يشمل العدل الفردي والعدل الاجتماعي»[١٢].

ويخلص العلاّمة إلى القول: إنَّ العدل الإلهي هو المراد بالعدل الذي أكّده مبدأ التشيُّع (المدرسة الشيعية)، وإنّ العدالة الفردية هي الأساس والبنية التحتية للعدالة الاجتماعية، بينما يشكّل الإيمان والعدل الإلهي الأساس والبنية نفسيهما بالنسبة للعدالة الفردية.

ويشير (رحمه الله)، في تقسيم آخر ـ بهدف بيان التعاريف العملية الأكثر استعمالاً وممارسة ـ إلى أربعة معانٍ، أو مجالات، لاستعمال العدل والعدالة:

أ ـ التوازن

ويقصد به رعاية الانسجام، أو الموازنة بين الأجزاء المؤلفة لمجموعة. وبعبارة أُخرى فإنّه يعتقد بأنّ حسن ترتيب أجزاء مجموعة وانسجامها إنّما يفيد رعاية العدالة في إنشاء تلك المجموعة وتأليفها. فمثلاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار مجموعة تحتوي على أجزاء مختلفة، فمن اللازم أن نعد المقادير المطلوبة لكل جزء، ونقوم بتنسيق كيفية ارتباط الأجزاء بعضها مع بعضها الآخر؛ لتتمكّن تلك المجموعة من ممارسة دورها الموكل إليها وتحقيقها للهدف الذي تشكّلت من أجله... ؛ فإذا ما أراد المجتمع، على سبيل المثال، أن يحافظ على ديمومته واستقراره وجب أن يعيش حالة التوازن، أي أن يحظى كل عنصر فيه بمقداره اللازم (لا بالمقدار المتساوي).

ب ـ المساواة وعدم التمييز

ويقصد بها رعاية المساواة بين الأفراد الذين يتمتعون بالاستحقاقات والقابليات نفسها. وأنموذج ذلك العدالة في القضاء وإصدار الأحكام؛ فإذا قيل: إنَّ القاضي الفلاني عادل، فهذا لا يعني أنّه ينظر بعين واحدة إلى الأفراد والدعاوى كافَّة، بل يراد به عدم تسرُّب التمييز إليه في شأن الأفراد الذين يتمتعون بشروط متساوية ولهم القضايا والدعاوى نفسها. وعليه فالعدالة لا تعني المساواة، بل تعني رعاية المساواة في المجالات التي تحكمها وتسودها الاستحقاقات المتساوية.

ج ـ رعاية حقوق الأفراد وإعطاء كل ذي حق حقه

لا بد من مراعاة هذا النَّوع من العدالة في القوانين البشرية، كما يتحتم على الأفراد احترامها. يعتقد الشهيد المطهري أنّ هذا المفهوم للعدالة إنّما يقوم ـ من

جانب ـ على أساس الأولويات التي يكتسبها أفراد البشر بالنسبة لبعضهم بعضاً، ثم ينسبه من جانب آخر لصفاتهم الذاتية التي تحتم عليهم ممارسة بعض المقررات المطلوبة في حياتهم اليومية، واجتناب بعض المحظورات على أساس انتزاع «الحسن» و «القبح»، والعدالة ليست إلاّ رعاية هذه الأُمور.

د ـ رعاية الاستحقاقات في العطاء والإفاضة

هناك معنى للعدل المرتبط بالتكوين من قبيل الإفاضة والرحمة المتوقِّفتان على الإمكان والاستعداد، وهو معنى لا نرى له من صلة ببحثنا الحاضر.

إذا أمعنّا النظر في التصنيف الذي وضعه الشهيد المطهري فإنّ تعريفاته الأربعة ـ باستثناء التعريف الرابع الذي ساقه في شأن العدل الإلهي الذي أخرجناه من موضوع البحث ـ قد ألمحت للتَّعريفات المشهورة التي ذكرت في هذا الخصوص، من قبيل: «إعطاء كل ذي حق حقه» و «يضع الأُمور مواضعها»، غير أنّها سكتت عن تعيين مصاديق الحق وأصحاب الحق وما إلى ذلك. الأمر الذي يجعل من المتعذِّر اعتماد التَّعريفات آنفة الذكر، بهدف خلق صورة واضحة للعدالة الاجتماعية في المدرسة الإسلامية.

وعليه، وبغية الوقوف على هذه المسألة، فبالإضافة إلى الأبحاث اللغوية لا بد من تسليط الضوء على سبل تحقُّق العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية التي تستند إلى تلك الأبحاث واستعراضها، لذلك سنعمد، عقيب البحث اللغوي في مفردة «التنمية»، إلى مناقشة الأصعدة والميادين التي أكّدها الشارع والتي لها بالغ الأثر في تحقُّق العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية الناجعة.

وللوقوف على مراد الإمام علي عليه السلام من العدالة، في شأن القضايا الاجتماعية، نرى من الأفضل التوقُّف عند الجواب الذي أورده عليه السلام حين سُئل عن العدل والجود، سيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار كونه عليه السلام مصدر الجود والكرم.

فقد سئل عليه السلام: أيُّهما أفضل العدل أم الجود؟ فقال عليه السلام: «العدل يضع الأُمور مواضعها، والجود يخرجها من جهتها، والعدل سائس عام، والجود عارض خاص، فالعدل أشرفهما وأفضلهما»(١٣). «إنّما تنتظم شؤون الرعية وتصلح أحوالها بالعدل»(١٤). أمّا الجود فهو حالة استثنائية قد تتطلبه بعض الحالات والظروف.

وقد صرّح الشهيد المطهري، في هذا الشأن، قائلاً: «لا يمكن اعتماد الجود والإيثار مبنيين رئيسيين للحياة العامّة، وسن القوانين والمقررات على أساسهما؛ ذلك لأنّ الجود والإيثار إنّما يفقدان مسمياتهما إذا ما خضعا لقوانين ومقررات نافذة المفعول. فالجود والإيثار إنّما يكتسبان صفتهما الواقعية إذا ما كان وراءهما والدافع لهما الكرم والمروءة والعفو والمحبة، بعيداً عن القانون والمقررات، والالتزام بالتطبيق والتنفيذ. وعليه فالعدل أفضل من الجود»(١٥).

القضية المهمَّة الأُخرى التي ينبغي التعرُّض لها والوقوف عليها، بغية إدراك مفهوم العدالة، هي المفهوم المخالف للعدل، والملموس في الحياة اليومية، ولا نعني به سوى مفهوم «الظلم». فكما أنّ الصحة تعني السلامة من المرض وعدم السقم، فإنّ وجود العدالة في المجتمع إنّما يعني انعدام الظلم في المجتمع أيضاً. وإنّ الاعتداء على حقوق الآخرين المظلومين وهضم حقوقهم إنّما يمثل أحد المصاديق البارزة لمفهوم الظلم.

وهذا ما صرّح به الإمام علي عليه السلام في إطار قبوله للخلافة؛ إذ قال: «أما والذي فلق الحبَّة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألاّ يقارُّوا على كَظّة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أوّلها، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز»(١٦).

نهج الإمام عليه السلام، إبَّان خلافته، هو الآخر انطوى على الإصرار والتأكيد على ضرورة إصلاح مفاسد المجتمع، واسترداد كافّة الأموال التي أُخذت ظلماً وعدواناً من بيت المال. فالإمام يرى ضرورة إعادة هذه الأموال لأصحابها، وهو القائل: «والله لو وجدته قد تُزوِّج به النساء، ومُلك به الإماء، لرددته؛ فإنَّ في العدل سعة...»(١٧).

وزبدة الكلام، فإنّه عليه السلام يعدّ العدالة مدعاة للتنمية وإصلاح جميع شؤون الأُمة سيّما ضعفائها. وهذا ما أكّد عليه عليه السلام في عهده الذي عهد به لمالك الأشتر حين ولاّه مصر قائلاً: «لن تقدَّس أُمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متتعتع»(١٨).

إنّ انقسام المجتمع إلى طبقتين: طبقة مسحوقة وأخرى ثرية يعدّ أحد إفرازات انعدام العدالة، خصوصاً عند توافر الأرضية المناسبة لنمو الثروة بشكل غير عادل عند بعضهم من دون بعضهم الآخر في المجتمع. والتاريخ الإسلامي يحدّثنا عن هكذا شواهد مني بها المجتمع، فقد شهدت مرحلة خلافة عثمان، سيما أواخرها، توزيعاً ظالماً للثروات، وإغداقاً للأموال دونما استناد لأية ضابطة من حكم أو قانون؛ ما حدا بالإمام علي عليه السلام إلى أن يعلن مراراً بصراحة، أنَّ بسط العدالة الاجتماعية كان هدفه الأصلي من قبول الخلافة(١٩).

من جانب آخر، كان عليه السلام يشير، في غير موضع، إلى آثار العدل المادية والمعنوية الجمّة، إلى جانب نزول البركات الإلهية التي تستتبع تطبيق العدالة وبسطها في أوساط الأُمة والمجتمع(٢٠).

إنّ بسط العدل الذي يجعل الأُمة تحب ولاتها يشكّل إحدى الوظائف المهمة التي يجب أن تنهض بها الحكومة، كما يرى ذلك الإمام علي عليه السلام حيث يقول: «وإنّ عين الولاة استقامة العدل في البلاد، وظهورُ مودّة الرعية. وإنّه لا تظهر مودَّتُهم إلا بسلامَة صدورهم. . . »(٢١).

ولا يفوتنا، هنا، أن نورد ما صرّح به الكاتب إبراهيم العسل في شأن هذه النظرة للعدالة من أنّها ستؤدي إلى أن «ينتظم سير الأعمال والوظائف، ويحصل رضى الرعية على سياسة ولاتها، فلا تتردّد في الوفاء بعهودها ومواثيقها التي قطعتها على نفسها تجاه الحكومة، فيسودها الأمن والاستقرار والدعة، الأمر الذي يجعلها تفجّر طاقاتها لإعمار البلاد والنهوض بها قدماً»(٢٢).

مفهوم الازدهار/ «التنمية»

إنّ مفردة التنمية تعادل في الانجليزية «Development» المشتقة من «Develop» التي تعني التفتح التدريجي للشيء وظهور أجزائه، وتقابلها المفردة «envelope» التي تعني الإخفاء وستر الشيء، أو الظرف الذي تحفظ فيه الرسائل، وهو يفيد المعنى نفسه.

وعـادة مـا يستعمـل هـذا المفهوم ملازماً لكلمة الاقتصاد، فيصبح التعبير عنه بـ «التنمية الاقتصادية» «economic Development»، وهو مفهوم خلافي بين علماء الاقتصاد يفتقر إلى التعريف الجامع والمانع.

يعتقد «غرالدمـايـر» بـأنّ التنمية الاقتصادية هي الآلية التي يتم بموجبها ازدياد العائدات الـواقعيـة لبلد ما على المدى البعيد، ولا يخفي اعترافه بعدم إمكانية طرح تعريف دقيق لمفهوم التنمية، بل ذهب أبعد من ذلك ليقول: لعل من السهولة القول مـا هـي الأشياء التي لا تعد من التنمية الاقتصادية؟[٢٣]. ويرى أنَّ التنمية الاقتصادية أعمـق مـن الازدهـار والتطـور، وأنَّـه يمكـن القول: إنَّها تمثّل الازدهار مضافاً إليه التغيير والتحوُّل.

أمّـا «تـودارو» فيعتقـد بـأنّ التنميـة قضيـة ذات عدّة أركان، وتستلزم تحولات جذرية في الهيكلية الاجتماعية، ونمط تفكير عامّة الأفراد والمؤسّسات وكذلك تؤدي إلى دفع عجلة الرخاء الاقتصادية والتقليـص مـن حالة اللامساواة، وبالتالي اجتثاث جذور الفقر والحرمان الذي تعاني منه معظم شرائح المجتمع[٢٤].

ثم يتطرق «تودارو» للتنمية فـي مـوضـع آخر، فيراها تمثل الازدهار والنهوض المتـواصـل للمجتمـع نحـو الغـد المشـرق والحياة الأفضل التي تسودها العلاقات الإنسانية الأعمق[٢٥].

طبعاً يبقى السؤال عن «الأفضل»، وهو السؤال الحي الذي يشغل الذهن البشري طوال التاريخ، إنّ قدَمَه يعود لقدَم الفلسفة والنوع البشري. إلاّ أنّ «تودارو» يعتقد بـأنّ ذلـك عبـارة عـنَ قـدرة توفَير الحد الأدنى من أسباب العيش، إضافة إلى التمتّع بعزة النفس والحرية في الاختيار[٢٦].

أمّـا «تيـرل وال» وعلـى ضوء آراء مشاهير مفكري الاقتصاد والتنمية من قبيل «كولت» و «آمارتياسن» فإنّه يعتقد بأنّ التنمية تقع حيث يطال ويشمل التحول والتطور ميدان الحاجات والمتطلبات الضرورية، ويسود الرقيّ والازدهار الاقتصادي قطاعات الحياة كافّة، حيث تتجسّد في ظله عزة المجتمع وكرامته، إلى جانب النهضة المادية التي تلقي بضلالها على جميع مرافق الحياة[٢٧].

لم ترد مفردة التنمية في القرآن الكريم إلاّ أنّ مرادفاتها ومشتقاتها قد ذُكرت في عدّة مواضع منه، من قبيل: «الواسع»، «الواسعة»، «السعة»، «الوسع»، و «الموسع»، وهي مفردات تشير إلى معنى مفردة «التنمية» التي نتحدَّث عنها.

أمّا الرشد، أو التقدّم، فقد استعملت بعض مفرداته للتعبير عن الهداية والنجاة، الصلاح والكمال المنشود؛ بالألفاظ: «رشَدَ»، «الرشد»، «الرشاد»، «المرشد»، و «الراشدون»[٢٨].

لقد وردت مفردة «الرشد» مقابل «الغي» في الآية ٢٥٦ من سورة البقرة التي قالت: ﴿**قد تبيّن الرشد من الغي**...﴾، حيث فسّرت كلمة الرشد بالطريق القويم والصراط المستقيم، بينما فسّرت كلمة الغي بأنّها تمثّل طريق الانحراف الذي يقابل الطريق المذكور[٢٩].

أمّا كلمة «الراشدين» فقد أراد بها القرآن الكريم أُولئك الأفراد الذين ما رسوا الإيمان والتقوى، فحظوا بالهداية والسعادة، وقد عبّر عنهم القرآن بالآية الكريمة: ﴿**وإذا سألك عبادي عنّي فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعانِ فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون**﴾ [البقرة/ ١٨٦].

وقد استعملت في موضع آخر من القرآن الكريم بمعنى سلوك الإيمان والتقوى، ومناهضة الكفر والفسق والعصيان: ﴿... **حبّب إليكم الإيمانَ وزيّنه في قلوبكُمْ وكرّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون**﴾ [الحجرات/ ٧].

لقد وردت مفردة التنمية في علم الاقتصاد بما يجعلها أوسع دائرة من الرشد (الازدهار)، في حين عدَّت التعاليم القرآنية الإسلامية المجتمع الراشد (المزدهر) أسمى وأرقى من المجتمع «التنموي» الذي يعيش حالة التنمية.

والذي نريد أن نخلص إليه، في هذا المجال، هو أنّه لا يمكن سبر غور «التنمية» و «الرشد أو الازدهار» والوقوف على كنههما من خلال التعرض بالدرس والتحليل لمعانيهما ومفاهيمهما اللغوية، وأفضل سبيل لإدراك هذه الحقائق هو الغوص في كلمات الإمام عليه السلام الواردة في شأن التنمية وأركانها الأساسية التي تعتمد عليها.

أركان التنمية ودعائمها في كلمات الإمام علي عليه السلام

الدنيا والتكالب عليها من منظور الإمام علي عليه السلام

يعتقد بعضهم أنّ علياً عليه السلام هو الأكثر، من بين الأئمة عليهم السلام، الذي تحدَّث عن ذم الدنيا والحط من شأنها، حتى أنّ الشهيد المطهري صرّح بأنّ علياً عليه السلام لم يول موضوعاً أهمية كتلك التي أولاها للدنيا. وقد استفاضت أحاديثه في ذمِّها والتحذير منها، «بل لم يتحدث رسول الله صلى الله عليه وآله ولا سائر الأئمة عليهم السلام بهذا القدر في شأن غرور الدُّنيا وخداعها وتقلُّبها وآفاتها ومساوئها، والأخطار الناجمة عن جمع الأموال والثروة ووفور النعمة والاشتغال بالدنيا والتكالب عليها»(٣٠).

وهذا الكلام صحيح، إلاّ أنّه يتطلب بعض البسط والتوضيح. فلا بد من الالتفات هنا إلى أمرين: الأول ـ شروط الزمان والمكان التي أُطلقت فيها تلك الكلمات، الثاني ـ لا ينبغي إهمال كلماته عليه السلام التي صرّحت بأهمية الأموال والثروات وضرورة استثمار المصادر والإمكانات التي أفاضها الله على الناس.

فقد ضم نهج البلاغة ـ هذا السفر الخالد ـ نوعين من التعابير في شأن تقييم الدنيا، يختلف أحدهما عن الآخر، فأولهما يؤكد تفاهة الدنيا ووضاعتها، من قبيل قوله عليه السلام:

«يا دُنيا، يا دُنيا إليك عنّي، أبي تعرضت... قد طلقتك ثلاثاً لا رجعة فيها»(٣١). و «حبّ الدنيا رأسُ كلِّ خطيئة». وثانيهما ينطوي على المدَح والثناء للدنيا مع الإشارة في الوقت نفسه للتذكير بالآخرة والدعوة إليها. ومن ذلك قوله عليه السلام: «إنّ الدنيا دارُ صدق لمن صدَقها، ودارُ عافية لمن فهمَ عنها، ودار غنى لمن تزوَّدَ منها، ودارُ موعظةً لمن اتعظَ بها. مسجدُ أحّباء الله، ومُصلّى ملائكة الله، ومهبطُ وحي الله، ومتجر أولياء الله»(٣٢).

وقد دخل عليه السلام على العلاء بن زياد الحارثي ـ وهو من أصحابه ـ يعوده، فلما رأى سعة داره قال: «ما كنتَ تصنعُ بسعة هذه الدار في الدُنيا، وأنت إليها في الآخرة كنتَ أحوج؟ وبلى إن شئتَ بلغتَ بها الآخرةَ، تقري فيها الضيف، وتَصلُ فيها الرحم، وتُطلع منها الحقوق مطالعَها، فإذا أنتَ قد بلغتَ بها الآخرة».

فقال له العلاء: يا أمير المؤمنين، أشكو إليك أخي عاصم بن زياد. قال: «وماله»؟ قال: لبس العباءة وتخلّى عن الدنيا. قال عليه السلام: «عليَّ به». فلما جاء، قال له: «يا عُدي نفسه! لقد استهامَ بكَ الخبيث! أما رحمت أهلك وولدكَ؟! أترى اللهَ أحلّ لك الطيبات، وهو يكرهُ أن تأخُذَها؟! أنت أهونَ على الله من ذلك!».

قال: يا أمير المؤمنين، هذا أنتَ في خشونةِ ملبسكَ وجشوبةِ مأكلك!

قال عليه السلام: «ويحك، إنّي لستُ كأنت، إنّ اللهَ تعالى فرضَ على أئمة العدل أن يُقدّروا أنفسهم بِضَعفة الناس، كيلا يتبيّغَ بالفقير فقره!»[٣٣].

وممَّا تقدم من كلمات الإمام عليه السلام يمكن التوصل إلى نتيجة مفادها أنّ الدنيا ليست مذمومة لذاتها، وأنَّ الإمام عليه السلام لم يهدف إلا إلى التحذير منها والتذكير بالمعنويات والتقوى والفضيلة وأداء الحقوق الاجتماعية. وعليه، فلم يكن هدف الإمام عليه السلام الحطّ من قدر الدنيا كما فهم ذلك الأعم الأغلب، بل هدف إلى لفت الأنظار إلى سمو القيم المعنوية التي لم تحظ بالاهتمام المطلوب.

القضية الأُخرى التي تطرّق لها الشهيد المطهري، كانت تكمن في الخطر العظيم الذي كان يتفاقم آنذاك، والذي يمكن تلخيصه في ما كانت تتمخض عنه الفتوحات الواسعة التي قام بها المسلمون، الأمر الذي جعل طائفة منهم تحوز أموالاً وثروات جمّة عظيمة، وبدلاً من أن تُنفق تلكَ الأموال والثروات في المصارف العامّة المشروعة التي تسهم في رفاه المجتمع وازدهاره، أصبحت في حوزة بعض الأفراد والشخصيات المعينة؛ الأمر الذي جعل الأُمة تشهد حالةً خطيرةً من عدم المساواة لم تشهدها من قبل.

وفي ظل هذه الأوضاع والظروف، انبرى الإمام علي عليه السلام ليتحدّث عن غرور الدنيا وخداعها وفنائها وتقلُّب أحوالها، إلى جانب سكر النعمة الناشئ من الانغماس بشكل مفرط في الدنيا والتكالب على لذّاتها وشهواتها. ويرى الشهيد المطهري أنّ كلماته عليه السلام كانت موجهة إلى ظاهرة اجتماعية خاصة، برزت على أثر تأليه الدنيا والعكوف عليها[٣٤].

من جانب آخر، فإنّ الإمام علياً عليه السلام يعتقد بأنّ ظهور الفقر واستفحاله لهو

من آثار الثراء الفاحش الذي يمارسه المتكالبون على حطام الدنيا ومتاعها. فقد قال في هذا الشأن: «إنّ الله سبحانهُ فرضَ في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقير إلاّ بما مُتّع به غني، والله تعالى سائلُهم ذلك»(٣٥).

فالفقر والحرمان مما يفرزه سوء التوزيع الذي تمارسه الحكومة، وغفلتها عن تحقيق العدالة الاجتماعية، العدالة التي ينبغي أن تتناسب وحجم الأعمال والجهود من جانب، وتنسجم وتلبية حاجات ومتطلبات الأفراد وفق البرامج الإسلامية في التوزيع من جانب آخر.

إنّ الإمام علياً عليه السلام لم يكن ليعارض الدنيا ومتاعها قط، بل كان كلامه منسجماً مع الظروف والأوضاع التي يعيشها المجتمع، فنراه ـ مثلاً ـ يتعرض لوصف ما يجب أن تكون عليه الأوضاع في الظروف الطبيعية عندما يتحدث ـ عن أوضاع المتقين بوصفها حالة أنموذجيَّة للمجتمع الإسلامي ـ إلى محمد بن أبي بكر حين ولاه مصر وإلى ولاته في سائر الولايات الإسلامية، بأن يمارسوا حلالها على حد الكفاف، وأن يأكلوا منها أفضل ما يؤكل، ويسكنوا في بيوتها بأفضلَ ما يُسكن، وأن يتمتعوا بكافة الإمكانات والوسائل المتوافرة لديهم، فيقول عليه السلام: «فشاركوا أهل الدنيا في دنياهم، ولم يشاركوا أهل الدنيا في آخرتهم؛ سكنوا الدنيا بأفضل ما سُكنت، وأكلوها بأفضل ما أُكلت، فحظوا من الدنيا بما حظي به المترفون، وأخذوا منها ما أخذهُ الجبابرة المتكبرون؛ ثم انقلبوا عنها بالزاد المبلّغ...»(٣٦)، بل هذا ما أكّده القرآن الكريم على لسان آياته، فقد قال في هذا الخصوص: ﴿**قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون**﴾ [الأعراف/٣٢].

العمران والبناء والإنتاج في كلام الإمام علي عليه السلام

لقد صرّح القرآن الكريم، على لسان نبي الله صالح عليه السلام، مخاطباً قوم ثمود: ﴿**هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾ [هود/ ٦١]. وقد علّق الشيخ مكارم الشيرازي، في تفسيره الأمثل على هذه الآية، قائلاً: إنّ «الاستعمار» والإعمار، في لغة العرب، يعني تفويض عمارة الأرض لشخص، وهذا ما صرّح به

اللغويون في كتبهم، كالراغب في مفرداته، وبهذا قال أغلبُ المفسرين الذين تعرضوا لتفسير هذه الآية»[٣٧].

فالقرآن لم يصرّح، في الآية، بأنّ الله سبحانه وتعالى قد عمَّر الأرض وسخّرها لكم، بل أسند هذه الوظيفة للناس ليجدّوا ويجتهدوا في استثمار إمكاناتها والانتفاع بها.

لقد أكّد الإمام عليه السلام، في عهده الذي عهد به إلى مالك الأشتر، حين ولاّه مصر، أنّ أهمية الخراج تتمثل في انتفاع الأُمّة به، ثم قال: «وتفقّد أمر الخراج بما يُصلح أهلَهُ، فإنّ في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهُم، ولا صَلاحَ لمن سواهم إلا بهم، لأنّ الناسَ كلّهم عيالٌ على الخراج وأهله. وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأنّ ذلك لا يُدركُ إلاّ بالعمارة، ومَن طلب الخراج بغير عمارة أخربَ البلاد، وأهلكَ العبادَ، ولم يستقم أمرهُ إلاّ قليلاً»[٣٨].

وقد استهلّ عهده عليه السلام قائلاً: «هذا ما أمَر به عبدُ الله علي أميرُ المؤمنينَ مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه، حينَ ولاّه مصرَ: جباية خراجها، وجهاد عدوّها، واستصلاح أهلها، وعمارَةَ بلادها»[٣٩]. ويمكن تلخيص النقاط المهمّة الواردة في ذلك العهد في أنّ ميزانية الدولة ينبغي أن تنشط في ثلاثة محاور هي:

أ) جهاد العدو.

ب) إصلاح شؤون المسلمين.

ج) عمارة البلاد.

وقد ورد في ذلك العهد أيضاً:

«فإن شَكَوْا ثقلاً أو علّة، أو انقطاع شرب أو بالّة، أو إحالَةَ أرض اغتمرها غرق، أو أجحفَ بها عطشٌ، خَفَّفت عنهم بما ترجو أن يَصلُح به أمرُهُم، ولا يثقُلَنّ عليك شيءٌ خَفّفتَ به المؤونةَ عنهم، فإنّه ذخرٌ يعودون به عليك في عمارة بلادك، وتزيين ولايتك، مع استجلابكَ حسنَ ثنائهم، تبجّحكَ باستفاضة العدل فيهم، مُعتمداً فضل قوّتهم، بما ذخرتَ عندَهم من إجمامكَ لهم، والثقةَ منهم بما عودتَهُم

من عدلكَ عليهم ورفقكَ بهم، فرُبما حدَثَ من الأُمورِ ما إذا عوَّلتَ فيه عليهم من بعدُ احتملوهُ طيّبةً أنفُسُهُم به»[٤٠].

ونلاحظ بوضوح قضية التأكيد على العمران الذي يعدّ الدعامة الأصلية لرفاه المجتمع.

النقطة الأُخرى التي أولاها الإمام علي عليه السلام عنايته الفائقة هي بسط العدل والقسط بين أفراد المجتمع، وهو ما يسهم بصورة مباشرة في نيل ذلك الرفاه الذي ينشأ على أثر العمارة والبناء. فقد قال عليه السلام في هذا الشأن: «فإنّ العمرانَ محتملٌ ما حمّلْتَهُ، وإنّما يؤتى خرابُ الأرضِ من إعواز أهلها، وإنّما يُعْوزُ أهلُها لإشرافَ أنفسِ الولاة على الجمع وسوء ظنهم بالبقاء، وقلة انتفاعهم بالعبر»[٤١]، وقد رويَ في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قالَ: «فمن أحيا أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها إلى الإمام... فإن تركها أو أخربها وأخذها رجل في المسلمين من بعده فعمرها وأحياها، فهو أحق بها من الذي تركها...»[٤٢].

تشير هذه المطالب بوضوح إلى الأهميَّة القصوى التي كان يوليها أمير المؤمنين عليه السلام لقضية العمران. وعليه فالهدف الأصلي هو ترغيب الأُمة بالعمارة والبناء، والحق ليس هذا إلاّ غيض من فيض السياسات العلوية التي أدّت إلى اتّساع قضية الإعمار وبلوغها ذروتها.

وعليه، فإذا ما التفتنا إلى رؤية الإمام عليه السلام للدنيا بصورة عامّة ولقضية العدالة بصورة خاصة، سنلاحظ مدى الانسجام والتفاعل بين هذه الأركان المؤلّفة للتنمية على ضوء المبادئ الإسلامية.

التأكيد على الإنسان والقيم الإنسانية في نهج البلاغة

يمثّل العلم والتعلم قيمة إنسانية عند الإمام علي عليه السلام؛ وذلك أنّه يربو ويزداد عند الاستفادة منه، على العكس من المخزون المادي الذي يُنقصه الاستعمال والاستهلاك، فقد قال عليه السلام:

«يا كميل، العلمُ خيرٌ من المالِ، العلمُ يحرسُكَ وأنت تحرس المالَ، والمالُ

تنقُصهُ النفقة، والعلمُ يزكو على الإنفاق، وصنيعُ المال يزولُ بزواله. يا كميل، هلكَ خـزّانُ الأمـوال وهُم أحياءٌ، والعلماءُ باقونَ ما بقي الدَهرُ، أعيانُهمَ مفقودةٌ وأمثالُهم في القلوبِ موجودةٌ»(٤٣).

فـأبـرز اختـلاف أشـار إليه عليه السلام هو نقصان الرصيد المادي واضمحلاله من جرّاء الاستعمال والاستهلاك، في حين يتضاعف الرصيد الإنساني المعنوي على أثر الممارسة والاستفادة. إلى جانب ذلك، فإنّ الإسلام لا يرى من قيمة إنسانية للعلم بصورة مستقلة لذاته، ما لم يتوّج باستثماره من قبل المجتمع ليُنتفع به، ولا يوصف بالعلم إلاّ أُولئك الذينَ يمارسون عملياً ما بحوزتهم من علوم.

وقـد ورد تأكيد نهج البلاغة على العلم والتعلّم في ظلّ تلك الأجواء التي كانت تسـود المجتمـع الحجازي، والتي يصورها عليه السلام في أروع بيان حين قال: «وليسَ أحدٌ منَ العـرب يقـرأ كتـابـاً»(٤٤). آنذاك تعرّض الإمام لتلك القضية على أنّها تمثل حقـاً: «أيّهـا النَـاس... ولكـم عليّ حق... وتعليمكم كيلا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا»(٤٥).

إنّ الإمام عليه السلام قد سار على خطى رسول الله صلى الله عليه وآله الذي حثّ على العلم حين قـال: «اطلـب العلم من المهـد إلى اللّحد»، و «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمـة»، فكان يقول: «إنّ من حق الأبناء على الآباء تعليمهم وتأديبهم و ﴿**يعلمه الكتاب...**﴾».

القضية المهمة التي ينبغي الانتباه إليها، في هذا الخصوص، هي أنّ الفلسفات والنظريـات الغـربيـة نظرت إلى الإنسان بوصفه كائناً مادّياً لا غير، الأمر الذي جعل مذاهبها الفكريـة تعطـي الأولـويـة للفـرد وتمنحه الأصالة، في حين شملت النظرة الإسلاميـة التـي جسـدهـا نهج البـلاغـة الفرد بأبعاده كافة، فكانت القيم الإنسانية، والقضايا المعنوية إلى جانب نزعاته وميوله الماديّة.

فالإنسان الكامل، الذي رسم نهج البلاغة صورته، هو خليفة الله ووليّه: «ولهم خصائصُ حـق الولاية»(٤٦)، «أُولئكَ خلفاءَ الله في أرضه»(٤٧). فمثل هؤلاء الأفراد يتمتعون بقدرات فائقة، «وهم كنوز الرحمن»(٤٨).

بل يراهم عليه السلام عقلاء، والعاقلُ عند الإمام عليه السلام : «هو الذي يضع الشيء مواضعه»[٤٩]. أحرار ذوو إرادة واختيار، ليسوا عبيداً لغيرهم، وذلك أنّ اللهَ خلقهم أحراراً: «ولا تكنْ عبدَ غيركَ وقدْ جعلكَ اللهُ حرّاً»[٥٠].

ويرى آية الله الشيخ حسن زاده آملي أنّ الإمام عليه السلام ، في نهج البلاغة، قد تعرّض في أكثر من مئة أربعين موضعاً لخصائص أولياء الله وصفاتهم، بمن فيهم الرسل والأنبياء والأوصياء، والتي تمثل المبادئ والأُصول الإسلامية السامية[٥١].

أهمية السعي والعمل وذم الفقر والبطالة والدعة

يعدّ العمل، في مختلف المجالات، من قبيل الانتاج وتوفير السلع والبضائع الاستهلاكية والخدمات التي تقتضيها متطلبات المجتمع وحاجياته، من العناصر المهمة في عملية التنمية. وقد أولى الإمام علي عليه السلام هذه المسألة عناية خاصة، ناهيك عن ممارسته للأعمال المختلفة طوال حياته الشريفة.

لقد علّق العالم الجليل عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي على قول الإمام عليه السلام : «آفة العمل البطالة» بأنّ الإنسان قد يعتاد الخمول والبطالة، فإذا فعل ذلك أخلد إلى الراحة والدعة، وبذل قصارى جهده لينأى بنفسه بعيداً عن الأعمال ذات الطبيعة الإنتاجية، والتي تنطوي ممارستها على نوع من العناء والجهد والتعب، فإذا ما انهمك في عمل لم يكن همه سوى الفراغ منه بغض النظر عن جودته واتقانه، وعليه فلا ينبغي للفرد أن يجعل الشعور بالميل للبطالة والقعود عن العمل يتسرب إلى قلبه[٥٢].

إلى جانب ذلك، فقد وردت تأكيداته عليه السلام على التخصُّص وكسب المهارات؛ فهو لا يحبذ ممارسة الفرد لجميع الأعمال على مرور الزمان، وينهى عن ذلك، مصرحاً بخسارة من «يومئ إلى متفاوت» وخذلانه وعجزه عن الظفر بغايته، يقول عليه السلام : «من أومأ إلى متفاوت خذلته الحيل»[٥٣]. ثم يوصي بالإتيان بالأعمال بدافع الرغبة والمحبة، فالعمل عبادة، ويقول عليه السلام : «قليلٌ مدومٌ عليه خيرٌ من كثيرٍ مملولٍ منه»[٥٤].

وقال عليه السلام أيضاً: «أبواب الرزق مؤصدة، ألا فافتحوها بالعمل، فإنّ العمل يجلب البركة».

لقد كان عليه السلام يعمل بيده لتعود ثمار عمله على الأمّة فتنتفع بها، وهذا ما يمكن ملاحظته بكثرة في سيرته العملية، والأمثلة على ذلك كثيرة، فقد روي أنّه كان يتفقّد البساتين، ليقف ذات يوم على قناة كان قد حبس فيها الماء، فتناول مسحاته واشتغل بها حتى تصبب عرقه، ثم تمكّن من فتحها فلما جرى ماؤها، دعى بدواة وقلم، ثم أوقفها على فقراء المدينة(٥٥).

كان عليه السلام غالباً ما يؤكد على الموازنة والاعتدال في شأن العمل والعبادة والراحة فقال عليه السلام: «للمؤمن ثلاثُ ساعات: فساعةٌ يناجي فيها رَبَّهُ، وساعةٌ يَرُمّ معاشه، وساعةٌ يُخلّي بين نفسه وبين لذّتها في ما يحل ويجمل. وليس للعاقل أن يكون شاخصاً إلا في ثلاث: مرمّةٍ لمَعاشٍ، أوَ خطوةٍ في معاد، أو لَذّةٍ في غيرِ محرم»(٥٦).

إنّ علياً عليه السلام بالرغم من كونه خليفة المسلمين، وبحوزته بيت مالهم، إلاّ أنّه كان يعمل، ولم يكن يكتفي بالأكل من كد يده، بل كان يطعم الجائع ويكسي العريان، ويعتق الرقيق لوجه الله. وقد نسب إليه قوله:

لحملُ الصخرِ من قلل الجبالِ ... أحبّ إليّ من منن الرجالِ
يقول الناس لي: في الكَسب عار، ... وإنّ العار في ذلّ السؤالِ

وقد نسب إليه أيضاً قوله: من كان لديه الماء والتراب، ثم بقي فقيراً، فليعلم أنّ الله طردهُ من رحمته.

لقد وصف عليه السلام الفقر بأسوأ العبارات والكلمات، ومن ذلك أنّه أوصى ولده محمد بن الحنفية قائلاً: «يا بنيّ، إنّي أخافُ عليكَ الفقرَ، فاستعذ بالله منهُ، فإنّ الفقرَ منقصةٌ للدين، مدهشةٌ للعقل، داعية للمقت»(٥٧). وعبّر عنه في موضع آخر بأنّه الموت الأكبر، فقال عليه السلام «الفقر الموت الأكبر»(٥٨). وقد روي عنه أيضاً أنّه قال للحسن عليه السلام: «يا بنيّ، من ابتلي بالفقر ابتلي بأربع خصال: بالضعف في يقينه، والنقصان في عقله، والرقة في دينه، وقلّة الحياء في وجهه، فنعوذ بالله من الفقر»(٥٩). فهو يذمّ الفقر من جانب، ويحثّ على السعي والعمل من جانب آخر.

وفي الوقت نفسه يرى عليه السلام أن وظيفة الدولة الإسلامية، في قضاء حوائج

الفقـراء تتمثـل فـي إزالة الفقر عنهم وهنا تبرز عظمتها وخطورتها. ومن هنا نكتشف عمق نظرة الإمام عليه السلام لقضية التنمية التي تنشدها الرؤية الإسلامية.

فـالأفراد لا بد من أن ينظروا إلى الفقر على أنّه مناهض للقيم والمثل، فيسعون بجدّ واجتهاد لضمان معاشهم وتأمين متطلّبات حياتهم الاجتماعية، فإن تعذّر ذلك بسبب بعض الشرائط التي لم تمكّنهم من حل مشاكلهم، واجتياز الصعاب التي تكمن في طـريقهـم، جاءت وظيفة الدولة التي تكمن في تلبية حاجتهم ومتطلباتهم، آنذاك ستتوافر أسباب الراحة والرفاه والسعادة التي يصبو إليها المجتمع.

روى الشيـخ الحـر العـاملـي أنّـه مـرّ شيـخ مكفـوف كبيـر يسـأل، فقـال أميـر المـؤمنيـن عليه السلام: «مـا هـذا؟» قـالـوا: يـا أميـر المؤمنيـن نصـرانـي، فقـال أميـر المـؤمنيـن عليه السلام: «استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال»[٦٠].

حرية الاختيار ومسألة القضاء والقدر

إنَّ حرية الاختيار والإرادة تعدّ إحـدى الدعائم الأساسية التي تؤدِّي دوراً مهماً فـي قضيـة التنميـة، وقـد ذهب بعضهـم إلى أبعد من ذلك، فرأى أن حرية الاختيار والتنمية الاقتصادية تمثلان الانبثاق الواقعي لمدى سعة الحريات الإنسانية وشمولها. ومـن هنـا تأتي ضرورة مناقشة مسألة الجبر والاختيار والاعتقاد بالقضاء والقدر التي يمكن أن تؤدِّي دوراً مهماً في دفع عجلة التنمية.

فقـد ذهـب بـعض المستشـرقين إلـى أنّ العلـة الرئيسيـة التي أدّت إلى تخلّف المسلمين وانحطاطهم إنّما تقف وراءهـا قضية الاعتقاد بالقضاء والقدر. وقد خلصوا إلـى نتيجـة مفـادهـا أنّ مثـل هـذا الاعتقاد جرّد الإنسان من إرادته وحرّيته. فأفكاره ومعتقـداتـه تملـي عليـه الاقتناع بعدم جدوى بذل الجهد والسعي والحركة، فجميع الأُمور عائدة لله مستندة لإرادته ومشيئته، فإن كان فقيراً رأى أنّ فقره من جانب الله، وإن كان عاطلاً قاعداً عن العمل فليس هناك ما يدفعه للبحث عن العمل، بالرغم من تحمله الذل والهوان، فهو يعتقد بأنّ إرادة الله هي التي اقتضت ذلك.

طبعاً إنّ ما ذكره هؤلاء المستشرقون لا يمثل الحقيقة كلها، وليس الأمر بهذا الشكل من أنّ الاعتقاد الصحيح بالقضاء والقدر يسوق إلى هذه الحالة إنما الفهم الخاطئ عند بعضهم أدى إلى بروز هذه النظرة السلبية للقضاء والقدَر.

بشكل عام، نخلص، بالنتيجة، إلى أنّ أحد أهم عناصر التنمية، وهو الجهد الإنساني، قد عُطِّل عن العمل وشلت حركته نتيجة التَّسليم للقضاء والقدر، الأمر الذي يوقف عجلة التنمية.

من جانب آخر، نلاحظ أنّ هناك ارتباطاً بين العدالة ومبحث الجبر والاختيار؛ وذلك لأنّ التكليف والثواب والعقاب إنّما تكتسب مفهوم العدالة فيما إذا كان هناك اختيار وإرادة، وإلاّ فلو كان الإنسان مجبراً مسلوب الحرية والإرادة فإنّ الثواب والعقاب والتكليف ستفقد مفاهيمها. نعم إن كان المراد بالجبر والقضاء والقدر هو المصير المحتوم والمعدّ مسبقاً والذي سيبلغه الفرد ـ والأُمة ـ شاء أم أبى، فإنّ مثل هذا المفهوم للقضاء والقدر إنّما يتنافى والتنمية المتعارفة اليوم في عالمنا المعاصر. غير أنّ رؤية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إلى هذه المسألة تختلف عما ذكروا، وقد صرح قائلاً: «طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكُوهُ، وبحر عميقٌ فلا تَلجُوهُ، وسر الله فلا تتكلّفوه»[٦١]، وقد أجاب الرجل الشاميّ الذي سأله: أكان مسيرنا هذا إلى الشام بقضاء من الله وقدره؟ قائلاً: «ويحك! لعلك ظننتَ قضاءً لازماً وقدراً حاتماً! ولو كان ذلك كذلكَ لبطل الثَّوابُ والعقابُ وسقطَ الوعدُ والوعيدُ. إنّ الله سبحانه أمرَ عبادَهُ تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلّف يسيراً، ولم يكلّف عسيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعص مغلوباً، ولم يُطع مُكرَهاً...»[٦٢].

إنّ الفلسفة الإسلامية ترى أنَّ إرادة الفرد والأمة واقعة ضمن العلل الطبيعية التي تقرر مصيرها، وبعبارة أخرى فإنّ الفرد ـ أو الأمة ـ باختياره وإرادته يصنع ذلك المصير، وهذا يتعارض تماماً وما قيل سابقاً من أنّ هناك مصيراً محتوماً لا بد للأفراد أو الأُمة من بلوغه، وذلك أنّه عُيِّن مسبقاً، بالشكل الذي لم يعد للفرد أو الأمة أدنى تأثير عليه.

وعلى ضوء ما صرح به الشهيد مرتضى المطهري، فإن كان المقصود بالمصير

والقضاء والقدر هو إنكار الأسباب والمسببات، ومنها الإرادة والاختيار، فإنّ هذه العقيدة مرفوضة جملة وتفصيلاً في الإسلام وتعاليمه السمحاء، والرؤية الإسلامية للإنسان هو أنّه خُلق حرّاً ثم زوّده الله بالعقل والفكر والإرادة، فهو ليس جسماً طافياً لاحول له ولا قوة، تتقاذفه الرياح حيثما شاءت كالحجر الذي يسقط نحو الأرض بفعل الجاذبية شاء أم أبى، بل ديدنه الاختيار في الأمور كافة(٦٣). وهذه النظرة إلى القضاء والقدر التي ترى لإرادة الإنسان واختياره بالغ الأثر في صنع القرار، لا تتعارض قط والمفهوم الشائع المتعارف للتنمية، بل بالعكس يمكنها أن تؤدّي دور العامل المساعد الذي يسهم في دفع عجلة التنمية، وذلك أن عقيدة الإنسان بالله سوف تسوقه لاقتحام الصعاب، وعدم التسليم والقعود والنكوص أمام مطبّات الحياة ومعتركاتها الشائكة.

الهوامش:

(١) أفلاطون، الجمهورية، طهران، مكتب الترجمة ونشر الكتب، ص ٢٣٦.
(٢) نقلاً عن كاتوزيان، ص ٣٧.
(٣) أرسطو، السياسة، طهران، ط ـ دار الثورة الإسلامية، ص ١٣٢.
(٤) نقلاً عن كاتوزيان، ص ٣٧.
(٥) أوشتراوس، الحقوق الطبيعية والتاريخية، ط ـ طهران ١٣٧٣، ص ٢٠٧.
(٦) Utlitarianism.
(٧) جان راولز، العدالة والإنصاف والنزعة العقدية، نقلاً عن مجلة نقد ونظر، العدد ٢ و٣، ص ٨٣.
(٨) المصدر نفسه، ص ٨٨ و٨٩.
(٩) Rawls.j. (1971), A theory of justic P60.
(١٠) المصدر نفسه.
(١١) Distribution Justice.
(١٢) مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ط ـ صدرا، ص ٣٦.
(١٣) نهج البلاغة، الحكمة، ط ـ صبح الصالح، ٤٣٧: ٥٥٣.
(١٤) الآمدي، غرر الحكم، الرقم ٤٢١٥، ط ـ جامعة طهران، ٣/ ٢٠٥.
(١٥) المطهري، العشرون مقالة، مؤسسة النشر الإسلامي، ص ٩.
(١٦) نهج البلاغة، الخطبة ٣: ٥٠، ط ـ صبحي الصالح.

(١٧) المصدر نفسه، الخطبة ١٥ : ٥٧، ط ـ صبحي الصالح.
(١٨) المصدر نفسه، الرسالة ٥٣ : ٤٣٩.
(١٩) تاريخ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط ـ مكتب الترجمة ونشر الكتب، ص ٣٤٠ وما بعدها.
(٢٠) غرر الحكم، الرقم ٤٢١١، ٣: ٢٠٥.
(٢١) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣ : ٤٣٣، ط ـ صبحي الصالح.
(٢٢) غرر الحكم، الرقم ٩٥٤٣، ٦ : ٦٨.
(٢٣) I. Ch (1995). G Melar.
(٢٤) Todaro (1989) pp. 80 - 89.
(٢٥) Todaro (1989) pp. 80 - 89.
(٢٦) Todaro (1989) pp. 80 - 89.
(٢٧) تيرل وال، الازدهار والتنمية، ص ٤٠.
(٢٨) على أكبر القرشي، ٣: ١٠٠ و١٠١.
(٢٩) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ٢ : ٢٠٤ و٢٠٥.
(٣٠) مرتضى المطهري، بيت گفتار (بالفارسية).
(٣١) نهج البلاغة، الحكمة ٧٧ : ٤٨٠.
(٣٢) المصدر نفسه، الحكمة ١٣١ : ٤٩٢.
(٣٣) المصدر نفسه، الخطبة ٢٠٩ : ٣٢٥.
(٣٤) مرتضى المطهري، سيرى در نهج البلاغة (بالفارسية)، ص ٢٦٣.
(٣٥) نهج البلاغة، الحكمة ٣٢٨ : ٥٣٣، ط ـ صبحي الصالح.
(٣٦) نهج البلاغة، الخطبة ٢٧ : ٣٨٣، ط ـ صبحي الصالح.
(٣٧) تفسير نمونة ٩ : ١٥٠.
(٣٨) نهج البلاغة، الرسالة ٥٢ : ٤٣٦.
(٣٩) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣ : ٥٦٤ ـ ٥٦٦، ترجمة محمد دشتي.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.
(٤١) المصدر نفسه.
(٤٢) أُصول الكافي، ١ : ٤٠٧.
(٤٣) نفسه، الحكمة ١٤٧ : ٤٩٦.
(٤٤) نفسه، الخطبة ٣٣ : ٧٧.
(٤٥) نفسه، الخطبة ٣٤ : ٨٤.
(٤٦) نفسه، الخطبة ٢ : ٤٧.
(٤٧) نفسه، الخطبة ١٤٧ : ٤٩٧.

(٤٨) نفسه، الخطبة ١٥٤ : ٢١٥ .
(٤٩) نفسه، الخطبة ٢٣٥ : ٥١٠ .
(٥٠) المصدر نفسه، الرسالة ٣١ : ٣٩١ ـ ٣٩٩ .
(٥١) حسن حسن زاده آملي، الإنسان الكامل في نهج البلاغة، ط ـ المؤتمر الألفي لنهج البلاغة، ص ٥١ .
(٥٢) غرر الحكم، ٣ : ١١٢، الرقم ٣٩٦٧ .
(٥٣) نهج البلاغة، الحكمة ٤٠٣ : ٥٤٧، ط ـ صبحي الصالح .
(٥٤) المصدر نفسه، الحكمة ٤٤٤ : ٤٠٤ .
(٥٥) محمود الطالقاني، الملكية في الإسلام، ص ١٦٩ .
(٥٦) نهج البلاغة، الحكمة ٣٠ : ٥٤٥ .
(٥٧) المصدر نفسه، الحكمة ٣١٩ : ٥٣١ .
(٥٨) المصدر نفسه، الحكمة ١٦٣ : ٥٠٠ .
(٥٩) بحار الأنوار، ٧٢ : ٤٨ .
(٦٠) وسائل الشيعة ١٥ : ٦٦، ب ١٩ من أبواب الجهاد، ح١، نقلاً عن اقتصادنا، محمد باقر الصدر، ط ـ طهران، مؤسسة النشر الإسلامي .
(٦١) نهج البلاغة، الحكمة ٢٨٧ : ٥٢٦ .
(٦٢) المصدر نفسه، الحكمة ٧٨ : ٤٨١ .
(٦٣) مرتضى المطهري، الإنسان والقدر، ط ـ صدرا، ص ٣٨ ـ ٤١ .

□□□