جامعة محمد بوضياف –المسيلة–
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية

إشكالية مفهوم العدالة بين النّظم الغربية والفقه الإسلامي

مذكرة مكملة لمقتضيات نيل شهادة الماستر في العلوم الإسلامية.

تخصص: شريعة وقانون

إعداد الطالبتين:
- حجيلي خولة
- عيساني حفصة

إشراف الدكتور:
أ.د زروخي الدراجي

السنة الجامعية: 2022/2021

شكر

الشكر لله عز وجل على نعمة الوصول إلى هذه المرحلة وعلى توفيقه بأن سخر لنا أشخاصا عند كل عثرة وأوقد لنا نورا عند كل ظلمة

والشكر لله أن سدد خطانا لاختيار أفضل مشرف *زروخي الدراجي* والذي نقدم له جزيل الشكر على دعمه وعلى حسن معاملته وصبره علينا وعلى تواضعه فلم يكن الأستاذ بل كان الأب فبارك الله فيه ونفعنا بعلومه

حفصة و خولة

الإهداء

لو كان باليد حيلة وبالقلم سبيلا وباللسان أروع التعبير ما كنا مقصرين معكِ يا فلسطين

هذا العمل نهديه إليكِ لنأمل في الغد أن نكتب بريشتنا ودماءنا في قضيتك

وبعد:

نهدي هذا العمل للعائلتين الكريمتين عائلة عيساني وحبي، وعائلة حجيلي وحواس وبوقرن وبالأخص الوالدين الكريمين اللذين كانا العمود الذي لم ينحني يوما من أجلنا بل كانا السند فقد غزلوا من الريش أرواحنا

ولن تُوفيَّ السطور بحر مدحنا

قائمة المختصرات

ط: الطبعة

د ط: دون طبعة

د م ن: دون مكان نشر

د ت ن: دون تاريخ النشر

ج: الجزء

مج: مجلد

ت: توفي

ص: صفحة

مقدمة

مقدمة

إنَ تطور الفكر والمعارف الذي يرجع إلى تغيّر الأوضاع عبر الزمان والمكان يجعل الجدل بين المفكرين والعلماء قائم عبر الأجيال ولهذا نجد أنّ لكل مفكر ولكل مجتمع تصورات معيّنة، حتى إنّ المجتمع نفسه قد يغيّر من منطلقات تفكيره المرتبطة ضرورة بالأوضاع الاجتماعية والسياسية للتماشي ولتغيير الأوضاع والوقائع الراهنة كما أنّ لهذه التغيرات والمبادئ التي يعتمدها ويسلم بها العقل البشري تأثير مباشر على تبلور المصطلحات والمفاهيم الذي يستدعي قولبة كل مفهوم في إطار فكري ملموس وليس مجرد تنظير وتأصيل خال من الجانب الواقعي التطبيقي الذي يؤدي إلى الانفصال بين الواقع والفكر، وبما أنّ هناك مفاهيم لها ارتباطات وثيقة بما يحصل في المجتمعات من صراعات فبالضرورة نجد هذه المفاهيم تعكس خلفيات المنظومة المعتمدة في الواقع الاجتماعي والسياسي.

وعلى هذا الأساس يتبنى كل مفكر ومؤسس مفهوما يدعم فيه المنطلق والمنظومة التي يراها صالحة أن تكون خادمة للإنسانية، ومن هذه المفاهيم مفهوم العدالة الذي يمثل المسألة التي أخذت مساحة تفكير تتخطى الأبعاد المتصلة بمجال الديانة وحتى المجال الجغرافي كونها موضوع مشترك بين الشعوب وعلى اعتبارها مطلب إنساني يسعى الجميع لإقامته والسؤال الذي كان ظاهرا في طيات التاريخ منذ بدء الخلق، وبهذا يكون مفهوم العدالة محل انشغال فكر البشرية ليأخذ النطاق الواسع في مباحث التّصور الإسلامي والغربي، وهذا الذي يؤدي إلى خروج التفكير من الإطار العام لمفهوم العدالة لينشغل بالبحث عن الأمر الذي جعل من هذا الموضوع مبحثا مشتركا بين تصورين مختلفتين منهجا وتأسيسا.

كان مفهوم العدالة محل اهتمام ونقاش العديد من المفكرين المسلمين على فترات متفرقة، وكذلك الأمر بالنسبة للفلاسفة الغربيين فقد كان عظيم الأثر لمفهوم العدالة ظاهرا في العصر المعاصر فلا زالت المسألة تمثل مرتكزا ومحورا جذابا في الفلسفة الأخلاقية

والسياسية، والحاضر في هذا أنّ العدالة لم يتناولها مفكر أو فيلسوف معيّن كمبحث فقط بل كدراسات مستقلة بذاتها ممّا يجعل الذهن في حالة تساؤل عن المقصود بالعدالة ومحاولة ايجاد تفسير لإشكالية مفهوم العدالة بين النّظم الغربية والفقه الإسلامي.

أهمية الموضوع

تظهر أهمية سؤال العدالة في كونه موضوع يغطي جوانب الحياة الواقعية إضافة لامتداداته التي لا تقف عند حدود وضع مفهوم للعدالة بل يتعدى ذلك إلى وضع خطوط عريضة توضح البنود التي شكلت منظومة التّصور الإسلامي والغربي على اعتبار أنّها تحتل مكانة موضوعية فكرية وقيمية في مجال الأخلاق والسياسة إذ تمثل مطلبا إنسانيا يضمن تطور وسعادة المجتمعات.

أسباب اختيار الموضوع

الدوافع الموضوعية التي كانت سببا في اختيار هذا الموضوع:

- ✓القيمة الفكرية المرتبطة بالواقع المعاش.
- ✓الجدل الأخلاقي والسياسي القائم حول مفهوم العدالة وأبعادها ممّا يجعل الباحث في هذا المجال يرغب في الغوص والتعمق لمعرفة الطبيعة والمبادئ التي أسست للإشكال.
- ✓محاولة فك الغموض واللبس الواقع في الذهن بخصوص ارتباط مفهوم العدالة بين فكرين على الغالب لا يمثلان فكرا مشتركا.

أهداف الموضوع

الهدف من هذه الدراسة هو:

- ✓ايضاح المعنى الجوهري للمقصود حقيقة من العدالة بعيدا عن تبني مفاهيم عامة.
- ✓معرفة المبادئ التي تأسس لمفهوم العدالة في كل من التّصور الإسلامي والغربي.
- ✓محاولة ايجاد ومعرفة إن كان هناك نقاط اتّفاق واختلاف بين التّصور الإسلامي والغربي لمفهوم العدالة.

إشكالية الموضوع

هل استطاع العقل الغربي أن يضبط مفهوم العدالة وأبعادها وفقا للتّصور الإلهي القائم لدى علماء ومفكري الإسلام؟

وتنبثق عن هذه الإشكالية المشكلات التالية:

- هل العدالة تختص بشريعة بعينها؟ وهل لها مبادئ كامنة فيها؟
- كيف نظر علماء الإسلام إلى مفهوم العدالة انطلاقا من النصوص الإسلامية؟ وما هي أسسها في نظرهم؟
- ما هي أسس العدالة لدى العقل الغربي؟
- هل هناك نقاط تقارب والتقاء بين التصور الإسلامي والتصور الغربي لمفهوم العدالة؟

المنهج المتبع

خلال هذه الدراسة تمّ الاعتماد على المناهج التّالية:

✓ المنهج التحليلي: المعتمد عند تقديم تفسيرات للأقوال والأفكار، وكذلك في وضع استنتاجات مستندة إلى التحليلات والتعقيب عن الأفكار المطروحة.

✓ المنهج المقارن: وذلك على اعتبار أنّ الهدف من طرح هذه الدراسة هو المقارنة بين التّصور الإسلامي والغربي وهذا يستدعي استعمال آلية المقارنة عن طريق مقابلة هذه التحليلات والتفسيرات التي من شأنها أن تثري في التوصل إلى استنتاجات تمثل نقاط اتفاق واختلاف في مفهوم العدالة بين التّصور الإسلامي والغربي.

الدراسات السابقة

تمت دراسة موضوع العدالة في العديد من البحوث الأكاديمية، والواضح أنّ هناك اختلاف في زوايا طرح الموضوع، وحتى يتسنى توضيح هذا نذكر هاتين الأطروحتين:

1. ربّاني الحاج، العدالة والقيم الإنسانية، أطروحة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2012، من خلال المنهج التحليلي المعتمد تمّت دراسة موضوع العدالة من حيث هو قيمة متداولة منذ العصور القديمة، فكانت الدّراسة عبارة عن

ذكر السياق التاريخي للعدالة وتحديدا في الإطار الفلسفي الغربي مع ذكر لمحة بسيطة عنها في مبحث من مباحث الفكر الإسلامي (مبحث المتكلمين) كإشارة دون تفصيل، ومن بين أهم النتائج المتوصل إليها أنّ سبب اختلاف وتعدد صور العدالة راجع إلى موقعها من مسألة الذات وهذا كان استنتاجا ممّا طرحه "رولز"و"ريكور" في نظرية العدالة.

2.أيمن بوطرفة، سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة، أطروحة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2020، إنّ المنهج المعتمد هو المنهج التاريخي، النقدي التحليلي والمقارن بحيث كان موضوعها العدالة في العصور وصولا إلى الكلام عن الخطاب الرّاهن بخصوص العدالة والنظريات والنقاشات الحاصلة في العصر المعاصر، من بين أهم ما توصلت إليه هذه الدراسة أنّ العدالة لم تعد مبدأ واحد مطلق صالح لكل زمان ومكان كما هو الحال في الفلسفة الكلاسيكية بل أصبح الخطاب يتحدث عن عدّة مراحل انتقالية لتطبيق العدالة سياسيا.

الواضح أنّ الهدف من هذين الدراستين يختلف عن الهدف المرجو من دراستنا حيث أنَ الإضافة والتجديد متمثل في التركيز على استخلاص مفهوم العدالة في التّصور الإسلامي والغربي على حد سواء لا ترجيح كفة الفلسفة الغربية فقط، وهذا الأمر الذي يعاب على الدراسات المذكورة سابقا.

الصعوبات والعوائق

تكمن الصعوبة التي واجهتنا خلال هذه الدراسة في فهم المصطلحات السياسية وأفكار الفلاسفة الغربيين، إضافة إلى قلة مصادرهم المترجمة.

خطة الموضوع

لحل الإشكال المطروح تمّ تأطير المادة العلمية في الخطة المدرجة من فصلين بدءا بمقدمة وخاتمة وهذا بيانها:

مقدمة:

وتضمنت تمهيدا لموضوع لإشكالية مفهوم العدالة التي تمّ تحليلها ضمن المتن إضافة لبيان المنهج المتبع والأهمية التي دفعتنا لإنجاز هذا الموضوع.

الفصل الأول: المعنون بالعدالة في التّصور الإسلامي والذي تضمن دلالاتها وصورها وذلك في إطارها العام، كما تمّ تخصيص الكلام عن مفهومها في المباحث الفقهية، الكلامية، والفلسفية ليتم الانتقال بعدها لتوضيح معنى العدالة بين الأنا والغير من خلال مبدأ تكافؤ الفرص، المكافأة في الإستحقاق ومحاربة الإستغلال، ويحتوي هذا الفصل على ثلاث مباحث هي:

المبحث الأول/ السياق المفاهيمي للعدالة

المبحث الثاني/ ايديولوجيا العدالة في الفكر الإسلامي

المبحث الثالث/ العدالة بين الأنا والغير

الفصل الثاني: وكان بعنوان مفهوم العدالة في الفكر الغربي بحيث تضمن الكلام على أهم محاور العدالة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية ليتمّ تحليل ارتباط العدالة بالإرادة الخيّرة وأخلاق الواجب وارتباطها بالحرية، ثمّ الانتقال إلى تغطية الموضوع من جانب آخر الذي يمثل محور الفلسفة السياسية المعاصرة ولتفسير ارتباط مفهوم العدالة بالمجال القانوني بين مبدأي المساواة والتفاوت وصولا للمقارنة بين الأفكار المؤسسة لمفهوم العدالة بين التّصورين، وقد كان إجمال هذه الأفكار في المباحث التالية:

المبحث الأول/ العدالة بين الواجب والحرية

المبحث الثاني/ العدالة في الفلسفة السياسية

المبحث الثالث/ العدالة بين التّصور الإسلامي التّصور الغربي

خاتمة: وكانت خلاصة لأهم النتائج المتوصل إليها من خلال طرح الموضوع من وجهتين مختلفتين (التّصور الإسلامي والتّصور الغربي) مستخلصين بذلك مفهوما للعدالة والذي يمثل إجابة عن الإشكال المطروح.

الفصل الأول

العدالة في التّصور الإسلامي

واحتوى على ثلاث مباحث:

المبحث الأول:

السياق المفاهيمي للعدالة

المبحث الثاني:

ايديولوجيا العدالة في الفكر الإسلامي

المبحث الثالث:

العدالة بين الأنا والغير

لا سلطان إلا بالرجال، ولا رجال إلا بمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل

عمرو ابن العاص

إنّ أساس أي موضوع والبحث في مضامينه يتطلب معرفة مفهومه أولا وذلك لكون أن المفهوم يعطي الإطار النظري والنظرة الشمولية لأي موضوع كان، حتى يتسنى من ثمّ التعمق داخل تفاصيله، والأمر ذاته ينطبق على قضايا العدالة المطروحة في الساحة العالمية، حيث أنّ البحث في مفهوم العدالة من المنظور الإسلامي يعكس سبب الاهتمام الكبير بها، حيث أنّ مفهومها شغل فكر العلماء إذ تعددت الآراء والطّروحات رغم أنّه حال ما يطرح التساؤل عن مفهومها يظهر أنّ المقصود منها واضح، لكن عمليا لا تكاد تجد معنا شامل لا تختلف فيه المرادفات التي تطرح كمصطلاحات مساوية لها في المعنى وهذا إذا طرحت المسألة بشكل عام، إذ نجد أنّ مفهوم العدالة في التصور الإسلامي قد تضمنته المباحث الفقهية، المباحث الكلامية، والفلسفية إلاّ أنّ التّصور قد اختلف من ناحية الطرح ومن ناحية المرادفات الموازية لها والذي يمكن تبريره مبدئيا على أنّه اختلاف في وجهات النّظر، ولعلّ اهتمام المفكرين المسلمين بمفهوم العدالة راجع إلى كون أنّ الشّريعة الإسلامية لطالما كان هدفها العدالة ولطالما سعت لتأسيس مفهومها على قواعد ومرتكزات جعلت المباحث التي عرّفت العدالة تستند إليها، ونظرا لوجود هذه الالتباسات في الطروحات نجد أنّ البحث في موضوع العدالة يطرح العديد من التساؤلات منها: ما مفهوم العدالة في إطارها العام؟ والمقصود بمفهومها في التّصور الإسلامي؟

وعلى هذا الأساس تمّ تأطير المادة العلمية بهذا الخصوص إلى ثلاث مباحث كالتالي:

***-المبحث الأول / السياق المفاهيمي للعدالة**

***-المبحث الثاني / ايديولوجيا العدالة في الفكر الإسلامي**

***-المبحث الثالث / العدالة بين الأنا والغير**

المبحث الأول / السياق المفاهيمي للعدالة

الولوج إلى أي موضوع في الأصل يستدعي تحصيل وإدراك الحقيقة المقصودة منه وتحديد الإطار والمرادفات التي من شأنها أن تزيل الغموض وتوضح وتأصل المعنى وبذلك ترسم الخطوط النظرية العريضة لأي فكرة، وكذلك هو الأمر بالنسبة لموضوع العدالة ولتحصيل المفهوم لا بد أن نتطرق إلى ما تناولته المعاجم اللغوية ومدى اتفاقها حول المقصود من العدالة بحيث يتسنى لنا الحديث عن المعنى الاصطلاحي الذي يعطي الصورة العامة لتعريفها، وحتى يمكن الإلمام بمعنى العدالة لابد من التطرق إلى المرادفات التي تطلق ويراد بها العدالة، ومدى مطلقية هذا الترادف.

المطلب الأول / التعريف اللغوي

أطلقت العدالة عند الكثير من علماء اللغة على معان عديدة تبعا لورود استعمالها والوضع الذي سيقت فيه، وهذا بيانها:

عرّفها "الفيروز آبادي" في قاموسه المحيط بقوله: «**العدل ضد الجور، وما قام في النّفوس أنه مستقيم، كالعدالة والعدولة والمعدلة والمعدلة**»[1]، فتعريف العدالة بضدها في الغالب لا يفي ببيان المعنى الجامع المانع لمفهوم أي مصطلح وهو ما يظهر في تعريف المعجم لمصطلح العدالة، ولهذا يمكن القول أنّ هذا التعريف يُتناول من ناحيتين:

- **ناحية سلبية:** من حيث كون تعريف الأمر بضده يمثل التباس كما سلف القول.
- **ناحية ايجابية:** تتمثل في إزالة الغموض وجعل العدالة مرادفة للاستقامة.

عرّفت أيضا في معجم لسان العرب بـ:

«**عَدَلَ الحَاكِمُ في الحُكمِ يَعدِلُ عَدلًا، وهو عَادِلٌ من قَومٍ عُدولٍ وعَدلٍ وفي أسماء الله سبحانه: العَدلُ، هو الذي لا يميل به الهوى فيجورَ في الحُكمِ وهو في الأصل مصدر سمّي به فوضع موضع العادل، وهو أبلغ منه، لأنه جُعل المسمّى نفسه**

[1]– الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب (ت:817هـ)، القاموس المحيط، مادة عدل، دار الحديث، القاهرة، (د ط)، 2008، ص1061.

عدلا. العَدلُ الحُكمُ بالحَقِ، يقال هو يقضي بالحق ويَعدِلُ وهو حُكم عَادلٌ : ذو مَعدَلَةٍ في حُكمه»[1]، يلاحظ أنّ تعريف "ابن منظور" للعدالة يقصد به جعلها وصفا في الفرد وبالضبط في الحاكم وكذا استقرار الاستقامة في النّفس فيكون بذلك عادلا ومنه جاء اسم الله تعالى "العدل".

نُسب كذلك العدل إلى الحق بالإضافة، فإذا كان الحكم بالحق يقال عنه حكما عادلا ممّا يعني أنّ العدل يرادف الاستقامة ويرادف الحق.

عرّفت العدالة كذلك في المعجم الوسيط من الناحية الفلسفية على أنّها إحدى الفضائل الأربع التي سلّم بها الفلاسفة من القديم وهي: الحكمة، الشجاعة، العفّة والعدالة ما يتضح أنّ الفلاسفة يعتبرونها أحد الفضائل الأربعة، أي العدالة مرادفة للفضيلة والمقصود من هذه الأخيرة في اللغة هو الدرجة الرفيعة في حسن الخلق، وفضيلة الشيء مزيته أو وظيفته التي قصدت منه يقال فضيلة السيف إحكام القطع، وفضيلة العقل إحكام الفكر[2]، وبهذا قصد معنى العدالة.

كما يأتي العدل بمعنى الانصاف وهذا ماجاء في المعجم الوسيط« **العدل: الانصاف وهو إعطاء المرء ماله وأخذ ما عليه ويقال: إمرأة عَدلُه أيضا والمثلُ والنّظيرُ والجزاءُ الفداءُ»**[3] فباعتبارها انصاف يلاحظ أنه تناولها في دائرة الذات والغير بحيث جعل العدالة مساواة بين العطاء والأخذ.

يتضح من خلال تعدد مرادفات العدالة في التعريف اللغوي أنها ليست ثابتة على معنا واحد فأحيانا تطلق ويقصد بها الاستقامة، وفي موضع آخر يقصد بها الحق وكذا الفضيلة والأنصاف.

---

[1]– ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري (ت:711هـ)، لسان العرب، مادة عدل، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، (د ت ن)، ص2838.

[2]– شوقي ضيف، المعجم الوسيط، مادة العدالة، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، ص588.

[3]– شوقي ضيف، المرجع نفسه، ص693.

المطلب الثاني / التعريف الاصطلاحي

نظرا لأنّ التعريفات من الناحية الإسلامية فيما يخص العدالة متشابهة وتحوي نفس الجوهر نطرح على هذا الأساس تعريفين فقط على النحو التالي:

عرّف "الإمام الطوفي"* العدالة بقوله: «**أنّها اعتدال المكلف في سيرته شرعا، بحيث لا يظهر منه ما يشعر بالجرأة على الكذب، ويحصل ذلك بأداء الواجبات واجتناب المحضورات ولواحقها**»[1]، الظاهر من خلال تعريفه أنّه جعل العدالة مرادفة للاعتدال النابع من ذات الشخص، وحسب ما يفهم من قوله أنّ هذا الاعتدال الكامن في النّفس لا يستطيع الإتيان بما يخالف به الشارع عز وجل لأنّ اصطباغ ورسوخ العدالة في الذات تجعله يمتنع عن القيام بالمحضورات ويحصل هذا بالقيام بالواجبات وماكلفه به الشرع على أكمل وجه إذن يمكن القول أنّه قد ركز في تعريفه للعدالة على ركيزتين هما:

- **الاستقامة في النّفس:** ويظهر ذلك بقوله: "لا يظهر منه ما يشعر بالجرأة على الكذب".
- **الاستقامة في التكليف:** القيام بما أمر به الله عز وجل و كذا اجتناب ما نهى عنه، وهذا يظهر في قوله "أداء الواجبات واجتناب المحضورات ولواحقها".

عرّفت العدالة عند "الجرجاني"** بحيث لايخرج عن مفهومها عن المفهوم الذي جاء به "الطوفي" بقوله: «**عبارة على الاستقامة عن طريق الحق بالاجتناب عمّا هو محظور دينه**»[2]، فالمفهوم من هذا التعريف هو:

---

* الطوفي: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري (ت:716هـ) فقيه حنبلي من العلماء، ولد بقرية "طوف" ودخل بغداد (691هـ) ورحل إلى دمشق (704هـ)، زار مصر وجاور بالحرمين، من مصنفاته: "بغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين"،"الأكسير في قواعد التفسير"، "تعاليق على الأناجيل". الزركلي: خير الدين (ت:1396 هـ)، الأعلام، دار الملايين، لبنان، ط7، 1986، ج3، ص128.

[1]- الطوفي، شرح مختصر الروضة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988، ج2، ص143.

** الجرجاني: علي بن محمد بن علي (ت:816هـ) ولد في تاكو ودرس في شيراز، فيلسوف ومن كبار العلماء بالعربية له نحو خمسين مصنف منها: "شرح مواقف الإيجي"، "مقاليد العلوم" ، "الكبرى والصغرى في المنطق". الزركلي، المرجع نفسه ج5، ص7.

[2]- الجرجاني، معجم التعريفات، مادة العدالة، مكتبة لبنان، بيروت، (د ط)، 1985، ص124.

- **الاستقامة:** المقصود بها السير على الطريق القويم ويخرج بذلك الانحراف.
- **طريق الحق:** ويخرج بذلك الإتباع أو الميل إلى طريق الباطل.
- **الاجتناب عمّا هو محظور دينه:** ترك النواهي ويخرج بذلك ما نهى عنه غير الدين.

ما يلاحظ على هذا التعريف أنّ فيه التباس ألا وهو: هل يقتصر قول "الجرجاني" فقط على أنّ العدالة تتحقق باجتناب النواهي؟ أم يمكن أن يكون هناك معنا أبعد من هذا التعريف؟

الالتباس الوارد في هذا التعريف يجعل منه تعريفا غير جامع ومانع لكل ما يتطلبه تعريف العدالة، فنجد بعدا آخر مقارب لها عند "جميل صليبا" في معجمه حيث يعرّفها بقوله: «**العدالة عند الفلاسفة هي المبدأ المثالي أو الطبيعي، أو الوضعي الذي يحدد معنى الحق، ويوجب احترامه وتطبيقه، فإذا كانت العدالة متعلقة بالشيء المطابق للحق دّلت على المساواة والاستقامة، وإذا كانت متعلقة بالفاعل دّلت على إحدى الفضائل الأصلية وهي: الحكمة والشجاعة والعفّة والعدالة وليست العدالة جزءا من الفضيلة وإنّما هي الفضيلة كلها**»[1]، يلاحظ في تعريف العدالة عند الفلاسفة أنّهم أسندوها إلى اعتبارين اثنين على النحو التالي:

- اعتبارها معيار إجرائي لتحديد إن كان الفعل صحيح أم لا أي العدالة هي مبدأ يحدد مدى صحة الفعل، وذلك يتضح في قوله: "مبدأ مثالي، أو طبيعي أو وضعي".
- اعتبارها معيار في إلزام الغير على احترام الحقوق وتطبيقها وهذا ظاهر من خلال قوله: "يوجب احترامه وتطبيقه".

ومن ثمّ جعلها مرادفة للمساواة والاستقامة عند الحديث عنها في مجال الممارسات والمحسوسات في حالة مطابقة الشيء للحق هذا من الناحية الأولى، أمّا من الناحية الثانية اعتبر تحققها في الشخص يعني أنّها فضيلة أي مبدأ أخلاقي، وبهذا يكون هذا التعريف قد

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مادة العدالة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1982، ج2، ص58–59.

تناول العدالة من أبعاد ثلاث: بالنسبة للفعل، الفاعل وبالنسبة لكونها ممارسات في العالم الحسي.

كما نجد ما يتوافق نسبيا مع هذا الطرح في الموسوعة الفلسفية لـ "لالاند"، حيث عرّف العدالة من خلال معنيين اثنين:

1. سمّة لما هو عدل وعادل، وهذا اللفظ يستعمل بمعناه الحقيقي تماما بخصوص الكلام عن الانصاف أو في الكلام على الشرعية، سيقال مثلا إنّ العدالة الدقيقة غالبا ما تكون ظالمة.
2. صفة من يكون عادلا، إذن العدالة هي إحدى الفضائل الأربع المسلم بها في الفلسفة اليونانية[1]، من خلال هذا التعريف يتضح أنّ العدالة قد تكون وصفا للشخص الذي يكون عادلا، وكما تكون وصفا للشيء العدل كالحكم إذا كان عدلا كما أنّ هذا التعريف يرادف بين العدالة والانصاف، والمقصود من الانصاف هو: إحساس تلقائي صادق بما هو عدل أو جور ويقضي بإعطاء كل ذي حق حقه، أمّا فيما بخصوص استعمال العدالة في الكلام على الشرعية فهي تستخدم للدلالة على مشروعية العمل.

وبالنسبة لتعريف العدالة عند ربطها بواجبات الدولة يكون مضمونها كالتالي:« **قيام الدولة بتوزيع الحقوق والواجبات بين الأفراد حسب كفاياتهم في حدود المصلحة العامة**»[2] أي تسمّى بعدالة التوزيع، فيظهر هنا أنّ تعريف العدالة المقصود منه هو التوزيع للحقوق والواجبات توزيعا عادلا بما يحقق المنفعة العامة.

ما يستنتج من ذكر التعريفات السابقة للعدالة أنّه ليس لها مفهوم محدد جامع مانع بحيث نجد أنّ تعريف العدالة في الاصطلاح يختلف باختلاف الأبعاد والمجالات، فقد تعرّف انطلاقا من البعد الديني، وهناك من يعرّفها انطلاقا من البعد الفلسفي، وحتى أنّ تعريفها

---

[1]– أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مادة عدالة، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، مج1، ص718.

[2]– إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مادة العدالة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د ط)، 1983، ص117.

يختلف من مجال لآخر، والملاحظ أيضا أنّ الاختلاف في تعريف العدالة ليس حاصل فقط في التعريف اللغوي، بل يتعدى إلى الاختلاف في المعنى الاصطلاحي، لكن من ناحية أخرى نجد أنّ المعاني الموجودة في التعريف الاصطلاحي لا تخرج عن المعنى اللغوي، إذن يمكن القول مبدئيا أنّ اختلاف التعريف اللغوي للعدالة راجع إلى اختلاف وجهة النظر، وهذا الاختلاف يرجع أساسا إلى البعد والمجال الذي أسند إليه مفهوم العدالة.

المطلب الثالث / صور العدالة

لاتساع مفهوم العدالة وتناولها في مجالات عديدة كان لابد من ضبط حدود هذا المفهوم –وإن يصعب ذلك– اخترنا بعضا من مرادفات العدالة والمعاني القريبة منها، ولبيان ذلك نورد الآتي:

1. **الحق:** من صور العدالة الحق وهو: «**من أسماء الله تعالى، أو من صفاته، والقرآن وضدُّ الباطل والعدل والإسلام**»[1]، يتضح أنّه من مرادفات العدل الحق فقد يطلق لفظ العدل ويراد به الحق، وقد يستخدم لفظ الحق ويراد به العدل ممّا يتضح أنّ لهما معنا واحد ولعلّ هذا راجع إلى وجود فكرة مشتركة أو مقصد واحد يدعو كلاهما إليه، فلا يتصور وجود حق دون عدل ولا إقامة عدل دون إعطاء حقوق، وهذا ما تشير إليه العديد من الآيات القرآنية:

– قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [سورة الفتح: 28]، ففي تفسير هذه الآية ذكر"ابن كثير" أنّ الله أرسل رسوله بالهدى والحق أي بالعلم النافع والعمل الصالح، فالشريعة تشتمل على علم وعمل فالعلم الشرعي صحيح والعمل الشرعي مقبول، فإخباراتها حق وإنشاءاتها عدل[2].

---

[1]– الفيروز آبادي، مرجع سابق، مادة حقق، ص385.

[2]– ابن كثير: أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم لبنان، ط1، 2000، ص1740.

من الطبيعي أن نرى الأديان تدعو إلى القيم الفضيلة والأخلاق الحميدة وخاصة إذا كان دين الإسلام الذي دعى إلى إرساء مبادئ الحق والعدل من خلال إرسال الرسل للبشرية كلها بغية الهداية وإظهاره على أهل جميع الأديان من سائر أهل الأرض دون تحيّز أو تمييز.

- وقال عز وجل: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الزمر: 72] شرح "ابن كثير" "وقضي بينهم بالحق" أي العدل[1].

الحكم بالعدل بين النّاس في ساحات القضاء يستدعي بالضرورة أن يكون حكما بالحق وعلى أسس من النّزاهة والحيادية وكلاهما- العدل والحق- يتحققان بعيدا عن الجور والظلم حفظا لحقوق النّاس وتثبيتا لمبدأ العدالة التي تعتبر غاية القانون.

- وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: 17] شرح "ابن كثير" في هذه الآية بأنّ الله سبحانه وتعالى أنزل الكتب من عنده على أنبيائه بالحق والميزان وهو العدل والإنصاف[2].

ربطت هذه الآية مفهوم الحق والميزان بالعدل وهي الشمائل التي جاءت بها الكتب السماوية لتبليغ الرسالة على أكمل وجه فيتضح أنّه قرن الميزان بالحق، فاعتبر بذلك دلالة على العدل ليتصور معنى الحق الذي يعتبر من أسمّى القيم والذي يتجسد من خلاله حياة طبيعية تمنح لأصحابها حقوقا في ظل التشريع الذي بدوره يقيم مبادئ العدالة.

توضح الإشارات العديدة السابقة واستخدامات القرآن لكل من كلمتي "العدل" و"الحق" أنّ هناك تفاعلا قويا بينهما أو أنّ هناك علاقة "عضوية" تربطهما إذ نستنتج منه أنّ القرآن

[1]- ابن كثير، المرجع السابق، ص1629.

[2]- ابن كثير، المرجع نفسه، ص1666.

الكريم يرى أنّ العدل هو الحق مطبقا، وأنّ الحق هو العدل مجردا فهما من أصل واحد، فكل من العدل والحق اسم من الأسماء الحسنى لله تعالى[1].

إنّ جميع المجتمعات تحتاج إلى العدل كحاجتها إلى الحق دون الإلتفات إلى أي شريعة كانت فالعدل والحق غير مرتبط بالإسلام، غير أنّها تكون أرقى إذا طبق العدل فيها فالعدل يأخذ الصفة التطبيقية العملية أمّا الحق فيأخذ الصفة النظرية، وباعتبار الحق الصورة التي يظهر من خلالها العدل يعتبر هذا الأخير الإطار الذي ينصب فيه إعمال الحق ليطبق على أرض الواقع.

2. الإنصاف:

قد يطلق لفظ الإنصاف ويراد به العدل فيقال:« **أنصف الرجل عدل، يقال: أنصفه من نفسه وانتصف هو منه وتناصف القوم أنصف بعضهم بعضا من نفسه**»[2]، هذا الترادف الحاصل بين لفظي "العدل" و"الإنصاف" يأتي بمعنى التسوية في قسمة الأشياء بين الأفراد بحسب الأولوية والاستحقاق، وبهذا المعنى أقرب ما يكون مطابقا لمفهوم العدالة.

– تشير الآية الكريمة إلى ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾. [سورة النساء: 128]، ورد شرح هذه الآية في تفسير الجلالين بأنه لن تستطيعوا أن تسووا بين النساء في المحبة ولو حرصتم على ذلك كل الحرص[3]، فمن مظاهر العدل التسوية في الأمور بين النّاس كل على حسب حاجته، إلاّ أنّ العدل التام لا يتحقق بين النساء والتسوية بينهم في المحبة ولو بذل الإنسان وسعه في ذلك، لأنّ هذا الأمر ليس بمقدوره.

---

[1]– جمال البنا، نظرية العدل في الفكر الأوربي والفكر الإسلامي، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (د ط)، (د ت ن)، ص98.

[2]– الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، بيروت،(د ط) 1986، ص276.

[3]– جلال الدين السيوطي: عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمد الخضيري (ت: 913هـ) وجلال الدين المحلي: جلال الدين أبو محمد بن شهاب الدين أحمد بن كمال الدين محمد (ت: 864هـ)، تفسير الجلالين الميّسر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2003، ج5، ص99.

كما يلاحظ أنّ بعض المواضع التي يتناول فيها الإنصاف لا تعني العدل التام –كما سبق ذكره– ولكن هذا لا يمنع وجود فكرة مشتركة والمتمثلة في المساواة والتسوية بين النّاس في الأخذ والعطاء وفي الممارسات اليومية.

3.القسط:

من مظاهر العدالة أيضا ورود مرادف القسط والظاهر في هذا التعريف:« **القسط هو النّصيب بالعدل كالنصف والنصفة، والإقساط أن يعطي قسط غيره وذلك إنصاف، أقسط إذا عدل والقسطاس الميزان ويعبّر به عن العدالة كما يعبر عنها بالميزان**»[1]، فالقسط هو العدل والعدل أن يأخذ كل أحد قسطه، فكلاهما يحملان على معنى واحد حتى اشتقاقات كلمة "القسط" ترد على معاني مماثلة كالإنصاف والميزان والتي تعد هذه المفاهيم في الغالب دلالات على ظهور مبادئ العدالة.

جعل القسط مرادفا للعدل من خلال أخذ كل فرد نصيبه من الحقوق أو الواجبات بناء على الحاجيات والإمكانيات، وقد وردت كلمة القسط وهي بمعنى العدل في الآيات القرآنية.

– قال تعالى: ﴿فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾. [سورة الحجرات: 09]، فسّر "ابن كثير" الآية بقوله:« **اعدلوا بينهم فيما كان أصاب بعضهم لبعض بالقسط وهو العدل**»[2]، كما أنّ الله يحب من عباده الإتصاف بصفة "القسط" والتي يجب أن تتجسد في معاملاتهم وتجارتهم مع النّاس وحتى مع أنفسهم.

[1]– الأصفهاني: أبي القاسم الحسين بن محمد (ت:506هـ)، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، لبنان، (د ط)، (د ت ن) ص403.

[2]– ابن كثير،المرجع السابق، ص1746.

4.الوسط:

وقد يأتي لفظ "الوسط" ويراد به "العدل"، إذ الوسط:« **من كل شيء أعدله أي: عدلا خيارا**»[1]، فالوسط في الأشياء أعدله وخياره، والأمة الإسلامية أمة الوسطية تدعو إليه دون الميل لطرف على حساب الآخر.

- يقول الله عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [سورة البقرة: 142]، فسّرت هذه الآية بأنّه كما هديناكم إليه وجعلناكم يا أمّة محمد أمّة وسطا أي عدولا خيارا[2]، وذلك لكي يتحقق العدل في الفرد لابد أن يكون عدلا في خياره، وذلك بأن يختار أوسط الأمور دون انحراف عن الحق أو الميل إلى الباطل، لكن قولنا بأنّ الوسطية تطابق تماما مفهوم "العدل" هو تضييق لمفهوم "الوسط" الذي قد يرد ويفهم منه معنا آخر، ودليل ذلك ما ذكره "الإمام الماوردي"*:

- أحدهما: يعني خيار من قولهم فلان وسط الحسب في قومه أي الرفيع في حسبه.
- والثاني: أنّ الوسط من التوسط في الأمور، لأنّ المسلمين توسطوا في الدين.
- والثالث: يريد بالوسط عدلا لأنّ العدل وسط بين الزيادة والنقصان[3]، وبالتالي تعدد معاني الوسط في القرآن الكريم دلالة على تبحر الألفاظ واتساع المفهوم ومن باب أولى الإعجاز البلاغي والنحوي وعلى المعجزة الخالدة التي أنزلها الله على رسوله صلى الله عليه وسلم ولكن يبقى لفظ الوسط والعدل مرادفان لبعضهما لأنّ العدل أخذ الأمور بالسوية والوسطية والوسط أن تأخذ بأعدل الأمور، وهذا يختلف بحسب الموضع والمقام الذي يذكر فيه.

---

[1]– الفيروز آبادي، مرجع سابق، مادة الوسط، ص1752.

[2]– جلال الدين السيوطي، جلال الدين المحلي: المرجع سابق، ج2، ص22 . انظر: ابن كثير، مرجع سابق، ص217.

* الماوردي: علي بن محمد حبيب أبو الحسن الماوردي نسبة إلى بيع ماء الورد (ت:450هـ) ولد بالبصرة وانتقل إلى بغداد أقضى قضاة عصره ومن العلماء الباحثين، من كتبه: "الحاوي"، "أعلام النبوة"، "معرفة الفضائل"، "أدب الوزير". الزركلي مرجع سابق، ج4، ص327.

[3]– الماوردي، النّكت والعيون تفسير الماوردي، دار الكتب العلمية، لبنان، (د ط)، (د ت ن)، ج،1 ص198–199.

5.الاعتدال:

الاعتدال هو الطريق الوسط بين الإفراط والتفريط، والاعتدال أخو الاستقامة التي تعتبر أشرف الفضائل وأسمّى الخلائق، إذ هي توقف صاحبها دون حدود الله فلا يتعداها وتنهض به إلى الفرائض فلا يقصر في أدائها، أو يفرط في جزء من أجزائها، وهي التي تعلمه العفّة فيكتفي بما أحل الله عمّا حرم عليه[1]، إذ الاعتدال أحد اشتقاقات لفظ العدالة نقول اعتدل السلطان في الحكم بمعنى حكم بالعدل دون انحراف عن إعطاء الحق أو ميلان نحو الباطل، ولهذا يعدل المسلم في قوله وحكمه ويتحرى العدل في كل شأنه حتى يكون خلقا له فتصدر أفعاله وأقواله عادلة بعيدة عن الجور والظلم ولا تجرفه شهوة في مقابل نيل محبة الله ورضوانه.

*** العدل والعدالة**

إنّ الملاحظ خلال البحث عن مفهوم العدالة أنّه قد يحدث ارتباط أو استعمال مصطلح العدالة والعدل بمعنى واحد، ولعلّ هذا راجع في أساسه إلى وجود إشكال في مفهوم العدل وارتباطه بالعديد من المرادفات أو بالأحرى تجليه في العديد من الصور، لكنّ الحديث بهذا الخصوص بشكل أدّق يحدث فيه التباس نظرا لأنّ تداخل المفهومين لا يعني دائما توافقهما جوهرا، فقد يحصل بأن يكون الجوهر لكلا المصطلحين نفسه، كما قد يحصل الأمر المخالف وهو تناقض المفهومين، ولإزالة هذا الغموض يكون الطرح على أساس اعتبارين اثنين:

أولا: العدل والعدالة بين المطلق والخاص

ممّا يعرّف به العدل التعريف الآتي:« **العدل نوعان: نوع يوصف به الفرد فيقال إنسان عادل، ونوع يوصف به المجتمع أو الحكومة**»[2]، فإرجاع العدل بوصفه نعت للفرد وبتعريف العدل على أنّه فضيلة يجعل الفهم يتجه إلى كون العدل مسألة أخلاقية

[1]– أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، دار الشروق، جدة، ط7، 1987، ص212.

[2]– أحمد أمين، الأخلاق، دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط3، 1931، ص173.

أساسا(فضيلة أخلاقية)، أما بالنسبة إلى ربط العدل بالحكومة ينقل المسألة من مجال الأخلاق إلى مجال السياسية (فضيلة سياسية)، والحديث عن العدالة في القانون هو مكمن وجود الفرق بين مفهومي كل من العدل والعدالة:

إذ العدل: هو ما يتعلق بالنص الجامد سواءا كان في القانون أو التشريع الإلهي.

أما العدالة: فإنّها لا تتصل بالنصوص بقدر ما تتصل بالتطبيق على أرض الواقع.

يلاحظ بأنّ العدالة أشمل من العدل لأنّ العدل يكون مطلقا والعدالة خاصة وهذا لارتباط هذين المفهومين بالمساواة.

ثانيا: العدل والعدالة بين المساواة والإنصاف

قبل التطرق إلى مسألة المساواة بين مفهومي "العدل" و"العدالة" يجب تعريف المساواة أولا إذ تعرّف على أنّها: «**مبدأ يقرر مساواة البشر أمام القانون بغض النظر عن اللون والدين أو الجنس**»[1]، أي أنّها مبدأ يقتضي خضوع كل النّاس إلى القانون وعدم التمييز بينهم فالكل سواسية أمام القانون، ولذا فإنّه يهدف إلى العدل لا العدالة لأنّ العدل هو المساواة لكنّ العدالة قد تكون في المساواة وفي اللامساواة وهذا يظهر في تعريف "أرسطو"* لكل من العدل والعدالة بقوله: «**العدل كما يبدو للجميع هو المساواة**»[2]، والعدالة بأنّها:« **تعامل المتساويين سواسية والمتمايزين خلافا**»[3]، الظاهر أنّ العدل يقصد به في نفس الوقت المساواة وهذه الأخيرة تظهر معالمها عن طريق سن القوانين المجردة التي يخضع لها الجميع لذا نجد أنّ القوانين الغربية هدفها هو إقامة العدل لا العدالة، في حين أنّ القيمة المركزية للمنظومة الإسلامية هي العدالة.

---

[1]– مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مادة المساواة، دار قباء الحديثة، القاهرة، (د ط)، 2007، ص591.

* أرسطو: (384–322 ق.م) ولد ببلدة "سطاغيرا" شمالي اليونان، كان تلميذا بأكاديمية "أفلطون" فلقبه ب"العقل" لشدة ذكائه و"القراء" لسعة اطلاعه. انظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د ط)، (د ت ن)، ص35–36.

[2]– نقلا عن: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،، 2001 ص278.

[3]– نقلا عن: علي محمد محمد الصلابي، العدالة من المنظور الإسلامي، دار المعرفة، لبنان، (د ط)، (د ت ن)، ص21.

فالمساواة التي تقوم عليها فكرة العدل هي المساواة المجردة التي تضمن إقامة النظام وتوفير الاستقرار في المجتمع، وأما المساواة التي تقوم عليها فكرة العدالة فهي مساواة واقعية تقوم على أساس التماثل بين الأشخاص المتشابهة ظروفهم التفصيلية الخاصة.

كل من مفهومي "العدل" و"العدالة" يقوم على مبدأ المساواة إلاّ أنّ الاختلاف في ذلك وارد فنجد أنّ فقهاء القانون يحددون تحقق الاستقرار والنظام في المجتمع على أساس المساواة المجردة وهو العدل، لكن لا يمكنه تحقيق العدالة المطلقة للجميع، لأنّ مراعاة البواعث الخاصة والإهتمام بدقائق الظروف وجزئيات المسائل أمر يتعارض مع ما يرمي القانون إلى تحقيقه من نظام وتجانس في المجتمع[1]، في حين أنّ المنظومة الإسلامية تشرّع أحكامها على أساس المساواة مع مراعاة العدالة في التطبيق، وهذا ما يظهر جليا في تنفيذ السلف لنصوص الشرع التي راعوا فيها المبدأين معا، ويمكن أن يشترك مفهوم العدل والعدالة في الجمع بين المساواة والإنصاف، فيكون العدل هو العدالة وذلك بالتسوية في الأمور بين النّاس كل حسب حاجته، ومن خلال ما ذكر يتضح أنّه قد يطلق "العدل" ويقصد به "العدالة" أما بخصوص الفرق فهذا لإزالة اللّبس فقط.

تعدد صور العدالة دلالة على اتساع مفهومها واشتمالها لجميع مناحي الحياة وهذا ما أشارت إليه الكثير من النصوص القرآنية حيث تستعمل حسب المقام الذي وردت فيه، أمّا بالنسبة لمفهومها من الجانب اللغوي فإنّه يحوي العديد من المرادفات فتكون العدالة مرادفة للاستقامة والإنصاف وغيرها من المرادفات، ولعلّ تعدد وتنوع هذه المرافات من حيث اللغة ينعكس على المعنى الاصطلاحي للعدالة فقد تطلق ويراد بها الانصاف كما تطلق ويراد بها المساواة وغيرها من المعاني الأخرى، ولعلّ هذه المعاني كلها تجعل من مفهوم العدالة الذي يختلف باختلاف الأبعاد والمجالات يتبلور في العديد من الصور، لكنّ السؤال الذي يطرح هنا هل تنوع مرادفات واصطلاحات العدالة يؤدي إلى اختلاف المعاني ووجهات النظر بين الفقهاء، المتكلمين والفلاسفة أم أنّهم يتفقون في مفهومها؟

[1]– محمد أحمد مصطفى الكزنى، العدالة، (د د ن)، (د م ن)، (د ط)، (د ت ن)، ص6.

المبحث الثاني / ايديولوجيا العدالة في الفكر الإسلامي

لا تكاد تخلو مباحث العلماء والمفكرين من الكلام عن مفهوم العدالة سواء كان الأمر بالنسبة للمباحث الفقهية أو الكلامية أو الفلسفية لكن مايجدر الإشارة إليه أنّه رغم أنّ الشرع الحنيف قد كان واضح المعالم في تقريره للعدالة إلاّ أنّ مفهومها قد أثرت عليه التحولات الاجتماعية والسياسية الحاصلة في التاريخ الإسلامي الواضح في هذا أنّ الطابع الأخلاقي والسياسي كان هو البوتقة التي تبلور فيها مفهوم العدالة.

المطلب الأول/ العدالة عند الفقهاء المسلمين

نظرا لأنّ دين الإسلام يهتم بتحقيق العدالة وحفظ حقوق الأفراد بعضهم ببعض فهو ما قام إلاّ لترسيخ هذه الركائز في المجتمعات وجعلها الأسس التي بنى عليها ثلة من الفقهاء المسلمين، وخاصة فقهاء المقاصد الذين أولوا اهتماما كبيرا بتعريف العدالة باعتبارها القيمة المركزية التي تتوغل في حياة الأفراد ابتداء وتعديها لحياة الآخرين، وذلك بناء على الغاية والمقصد من إقامة هذه الفضيلة وهو جلب المصالح ودرء المفاسد في المعاش والمعاد حسب مراد الشرع، وللتوضيح أكثر نورد بعضا من الفقهاء الذين تناولوا مفهوم العدالة والتي تضمنتها كتبهم.

*العدالة عند ابن تيمية

إنّ من أكثر الذين ذاع صيتهم في الكلام عن العدالة ومن الذين أفاضوا فيها هو شيخ الإسلام "ابن تيمية"* فقد تناول الحديث عنها من جوانب مختلفة:

* ابن تيمية: عبد الله بن حليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن تيمية الحراني الحنبلي (ت:728هـ)، الإمام شيخ الإسلام ولد في حرّان ثمّ تحول به أبوه إلى دمشق، وكان كثير البحث في فنون الحكمة داعية في إصلاح الدين وآية في التفسير، أفتى ودرّس وهو في سنّ العشرين، مات معتقلا بقلعة دمشق. الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت:748هـ)، سيّر أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية، السعودية، (د ط)، (د ت ن)، ج1، ص1266.انظر الزركلي، مرجع سابق، ج1، ص144.

1. العدالة في النفس

إذ عرّف "ابن تيمية" العدل بقوله: «**والعدل هو الاعتدال والاعتدال هو صلاح القلب كما أنّ الظلم فساده، ولهذا جميع الذنوب يكون الرجل فيها ظالما لنفسه والظلم خلاف العدل فلم يعدل على نفسه بل ظلمها فصلاح القلب في عدله وفساده في الظلم وإذا ظلم العبد فهو الظالم وهو المظلوم، كذلك إذا عدل فهو العادل والمعدول عليه**»[1]، الملاحظ أنّ "ابن تيمية" ربط العدل بصلاح القلب فإذا اجتنب الإنسان كل الذنوب والفواحش كان عادلا مع نفسه وبخلاف ذلك كان ظالما لها، ومن عدالة النّفس كذلك عدم تزكيتها على الآخرين يقول الله عز وجل: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ﴾ [سورة النّجم: 32]، أي تمدحوها وتشكروها وتمنّوا بأعمالكم[2]، فأولى خطوات العدل مع النّفس هو عدم تزكيتها وتفضيلها في مقابل الإساءة للآخرين وكل هذا أساسه ومنبعه هو صلاح الدين يقول "ابن تيمية": «**العدالة هي الصلاح في الدين والمروءة وفسروا المروءة باستعمال مايجمّله ويزيّنه، وتجنب مايدنسه ويشيّنه**»[3] فتصبح بهذا العدالة مسألة دينية أخلاقية والتحلي بها كفضيلة يعتبر من مكارم الأخلاق وقبل ذلك كله تعتبر بمثابة الخلفية التي تعكس صورة الدين الإسلامي الظاهرة في خلق المرء وأفعاله.

1. العدالة مع الغير

انتقل "ابن تيمية" من الحديث عن مفهوم العدالة في النّفس إلى الحديث عن العدالة بالنسبة إلى الغير، وهذا الانتقال دليل على محاسبة الذات لتحقق هذه الفضيلة قبل إلزام الآخرين بها، وهذا يظهر في قوله:« **والله تعالى بعث الرسل وأنزل الكتب ليقوم النّاس بالقسط وأعظم القسط عبادة الله وحده لا شريك له، ثمّ العدل على النّاس في حقوقهم ثمّ**

---

[1]– ابن تيمية، مجموع الفتاوى، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، (د ط)، 2004، مج10، ص98.

[2]– ابن كثير، مرجع سابق، ص429.

[3]– ابن تيمية السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرعيّة، دار علم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1429، ص178.

العدل على النّفس»[1]، العدالة مع الآخر تتمثل في معاملات النّاس فيما بينهم بإحقاق الحقوق وعدم ظلم الآخرين، ولايتوقف هذا على جانب المعاملات بل يتعدى لجوانب أخرى سياسية، اقتصادية وحتى الاجتماعية.

كما نجده قد أشار إلى أنّ "العدالة" بمعنى "القسط" التي تعد من الأهداف الأساسية والقيم المركزية التي من أجلها بعث الله الرسل وأنزل الكتب، وأعظم "قسط" حسب "ابن تيمية" هو عبادة الله عز وجل والامتثال لأوامره واجتناب نواهيه والسير على نهج رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**وكل من خالف ما جاء به الرسول لم يكن عنده علم بذلك ولا عدل، بل لا يكون عنده إلاّ جهل وظلم وظن وذلك لأنّ ما أخبر به الرسول فهو حق باطنا وظاهرا، فلا يمكن أن يتصور أن يكون الحق في نقيضه وحينئذ فمن اعتقد نقيضه كان اعتقاده باطلا والاعتقاد الباطل لا يكون علما، وما أمر به الرسول فهو عدل لا ظلم فيه فمن نهى عنه فقد نهى عن العدل ومن أمر بضده فقد أمر بالظلم فإنّ ضد العدل الظلم**»[2]، فنهج الرسول صلى الله عليه وسلم جاء مقرر للعدالة من خلال سيرته العطرة وحتى في جميع المجالات الحياتية، وهذا الإقرار ورد مربوطا بالعلم الذي جاء به الشرع، لذا لا يمكن تصور العدل بدون العلم، كما لا يتصور عدل بدون حق، فما جاء وأمر به الدين فهو الحق والعدل، وما أُمر بخلافه كان باطلا وظلما.

2. العدالة في الحكم

تحقق العدالة في الفرد والآخرين يقودنا بالضرورة إلى عدالة الحكم لكي لا يكون هناك جور وفساد الذي يسبب ضياع الحقوق وانهيار قيم المجتمعات، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [سورة النّساء: 58]، أمرٌ منه تعالى بالحكم بالعدل بين النّاس

[1]– ابن تيمية، المرجع نفسه، مجموع الفتاوى، مج10، ص99.

[2]– ابن تيمية، المرجع السابق، مج13، ص64.

يعني حكم الأمراء تجاه الرعيّة[1]، جُعلت العدالة كأساس يقوم عليه الحكم وشرطا يحقق التقدم والازدهار في الدولة، وفي غيابه يؤدي ذلك إلى خراب العمران وتخلف المجتمعات.

والظلم في الحكم يكون مقرونا بظلم الحاكم تجاه رعيّته بسلب حقوقهم والتمييز الذي يحصل على أساس الجاه أو اللون.. ومن خلال هذا يبيّن "ابن تيمية" الأمور التي يشترط أن تتوفر في الحكم العادل من الحاكم العادل الظاهرة من خلال قوله: «**إنّ الحكم بين النّاس يكون في الحدود والحقوق ويشترط فيهما المساواة بين الضعيف والقوي حتى في تطبيق العقاب على الظالم**»[2]، وكأنّ "ابن تيمية" هنا يشير إلى أنّ العدل في الحكم يتمثل في إعطاء كل ذي حق حقه وتطبيق العقوبات على قدم المساواة بين النّاس دون تمييز، فلا يعتبر الحكم عادلا إذا تمّ تطبيق العقوبة على الضعيف والوضيع والتسامح وغض النظر بالنسبة للقوي والشريف، وهذا التطبيق يتحقق بطاعة الله عز وجل وعبادته وحده لا شريك له وهو أعظم العدل، فالعدالة عند "ابن تيمية" قيمة مركزية وأصل عام في الدين من خلال ربطها بعبادة الله عز وجل وهي غاية الخلق والهدف من إرسال الرسل ونزول الكتب.

إحقاق الحقوق وتطبيق العقوبات دون عنصرية بين الأفراد جميعا راجع إلى من يمثل أمور الرعيّة ألاّ وهو الحاكم، لذا اشترط "ابن تيمية" في معرفة الأصلح لتولية المنصب ركنان: القوة والأمانة، حيث اعتبر القوة في الحكم بين النّاس ترجع إلى العلم بالعدل وهو ما يظهر في قوله: «**وينبغي أن يعرف الأصلح في كل منصب، فإنّ الولاية لها ركنان: القوة والأمانة... والقوة في الحكم بين النّاس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنّة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام**»[3]، فالقوة دون العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنّة تميل إلى التسلط واستعمالها في غير ما وضعت له فتؤدي إلى الظلم، وحتى يتمّ ضبط هذه القوة يجب أن يكون الحاكم عالما بالعدل.

---

[1]– ابن كثير، مرجع سابق، ص500.

[2]– ابن تيمية، السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة، المرجع سابق، ص83– 84،195.

[3]– ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة، المرجع نفسه، ص17–18.

العدالة عند "ابن تيمية" في مجملها تتناول الجانب الدنيوي والأخروي، وتشمل جميع المتطلبات التي يحتاجها الإنسان في ذاته ومع الآخرين وهذا انطلاقا من عبادة الله وحده لا شريك له وهو ما يُعبّر عنه: «**بالعدل الشرعي الذي يتقوم بمبدأي الحلال والحرام وبإنفاذ الأوامر والنواهي التي انطوت عليها الشريعة من حيث هي معبّرة عن إرادة الله العادل وأحكامه، وتتوخى تحقيق مكارم الأخلاق، والخير العام، وسعادة الدارين، والمصلحة، ورد الأمانات والحقوق إلى أصحابها وبهذا العدل في دين الإسلام توزن جميع أنواع العدل الأخرى ومظاهره**»[1]، فمجمل الكلام عن مبدأ العدالة عند "ابن تيمية" هو استقامة الإنسان تجاه نفسه واتجاه الآخرين في أفعاله وتصرفاته، وعلاقة الحاكم مع رعيّته بما يوافق شرع الله ونهج رسوله الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، والتي بذلك تحقق تمركز الدولة على شطر الإسلام والسعادة في الدنيا والآخرة.

3. العدل أساس قيام الدولة

ممّا يقول به ويعتقده شيخ الإسلام "ابن تيمية: «**أنّ أمور النّاس إنما تستقيم في الدنيا مع العدل الذي قد يكون فيه الاشتراك في بعض أنواع الإثم، أكثر ممّا تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم يشترك فيها إثم**»[2] فبالعدل يسود سلام النفوس والتراحم بين النّاس وقيام الدولة في جو من الاطمئنان والوئام، وعكسه الظلم الذي يجعل الإنسان يعيش في خوف على دينه، ونفسه، وماله، وعرضه فيؤدي بذلك إلى فساد وخراب المجتمعات.

يتفق"ابن تيمية" وجميع الفقهاء على: «**أنّ الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام**»[3]، فالنصر يكون حليف الدولة العادلة بصرف النظر عن الديانة التي تدين بها أي

---

[1]– امحمد جبرون وآخرون، ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، تقديم عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014، ص67. انظر: مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، دار الحصاد للنشر والتوزيع سوريا، ط1، 1998، ص223-224.

[2]– ابن تيمية، الاستقامة، إدارة الثقافة والنشر في الجامعة، السعودية، ط2، 1997، ج2، ص246-247.

[3]– ابن تيمية، الاستقامة، المرجع نفسه، ج2، ص247.

غير مرتبط بالإسلام، إذ يمكن لأي دولة كانت أن تقيم العدالة ويصاحبها بذلك النصر والتفوق في جميع المجالات «**وذلك أنّ العدل نظام كل شيء فإذا أقيم أمر الدنيا بالعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بالعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان مايجزى به في الآخرة، فالنّفس فيها داعي الظلم لغيرها بالعلو عليه والحسد له والتعدي عليه في حقه وفيها داعي الظلم لنفسها بتناول الشهوات القبيحة كالزنا وأكل الخبائث..**»[1]، فالبعدل تقوم الدنيا وتستقيم النّفوس، وبالظلم يسود الخراب وتضيع الحقوق، ولهذا يقول "ابن تيمية" أنّ: «**جماع الحسنات العدل، وجماع السيئات الظلم، وهذا أصل جامع عظيم**»[2]، يلاحظ أنّ تحقق مبدأ العدالة في نظر "ابن تيمية" له بعد أخروي ونظرة لها بعد ديني متعلقة بالحسنات الصادرة عن أخلاق الفرد ومعاملاته التي يثاب عليها فاعلها وخلاف ذلك ظلم وجمع للسيئات.

يتمحور الحديث عن مفهوم العدالة عند "ابن تيمية" أنها مسألة أخلاقية في الأساس تكمن في ذات الفرد وعلاقاته مع الآخرين، وتنتقل هذه الفضيلة من كونها أخلاق إلى مجال السياسة بمعنى علاقة الحكام بالمحكومين متمثلة في إحقاق حقوق الرعيّة من خلال سنّ القوانين وتطبيق العقوبات، وكل هذا وفق أحكام الشريعة.

****العدالة عند أبي حامد الغزالي**

"الإمام الغزالي"* هو الآخر الذي تكلم عن موضوع العدالة بالتفصيل بداية من كونه مبدأ وخلق في النّفس إلى الكلام عنه في مجال المعاملات وما تعلق بحكم الدولة، وهذا ظاهر من خلال قوله: «**الترتيب المستحب إما في الأخلاق وإما في حقوق المعاملات وإما في أجزاء ما به قوام البلد، والعدل في المعاملة وسط بين رذيلتين: الغبن والتغابن، والعدل**

[1]– ابن تيمية، الاستقامة، المرجع السابق، ج2، ص247.

[2]– ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج1، ص67.

* الغزالي: محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد حجة الإسلام (ت:505هـ) ولد في الطايران، فيلسوف متصوّف، من مؤلفاته: "تهافت الفلاسفة"، "الاقتصاد في الاعتقاد"، "مقاصد الفلاسفة". الذهبي: مرجع سابق، ج1، ص3004.

في السياسة ترتيب أجزاء المدينة ترتيبا مشاكلا لترتيب أجزاء النّفس»[1] أي أنّ العدالة مسألة أخلاقية وسياسية على حد سواء، ولبيان معاني هذا التعريف يكون الطرح كالتالي:

1.العدالة في النّفس

يعرّف "الغزالي" العدالة بقوله: «**العدالة عبارة عن استقامة السيّرة والدين، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النّفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا، حتى تحصل ثقة النّفوس بصدقه**»[2]، يظهر من خلال تعريفه أنّه ربط إقامة العدالة بالفرد والتي بدورها تحقق الاستقامة والالتزام بأمور الدين، فالهدف من الدين هو الامتثال لأوامره والاستقامة على نهجه وهذه الاستقامة هي العدالة بمفهومه، لكنّ توقف إثبات صفة العدالة في النّفس يبقي مفهومها ضيّق، إذ يجب أن لا يتوقف مفهومها في الأخلاق فقط بل يجب أن تظهر وتتجلى تطبيقاتها وتجسيداتها على أرض الواقع، وعليه التعريف الوارد لا يشمل العدالة من كل جوانبها.

2.مبدأ العدالة في المعاملات بين النّاس

شمولية العدالة والحديث عنها في مجال المعاملات بين النّاس لا يدل إلاّ على مكانة هذه الفضيلة في حفظ حقوق العباد وواجباتهم في الدين والدنيا، وهذا ظاهر في قول "الإمام الغزالي" بهذا الخصوص: «**وقد أمر الله تعالى بالعدل والإحسان جميعا والعدل سبب النّجاة فقط وهو يجري من التجارة مجرى رأس المال، والإحسان سبب الفوز ونيل السعادة، وهو يجري من التجارة مجرى الربح ولا يعد من العقلاء من قنع في معاملات الدنيا برأس ماله فكذا في معاملات الآخرة، فلا ينبغي للمتدين أن يقتصر على العدل واجتناب الظلم ويدع أبواب الإحسان، يقول الله عز وجل:** ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [سورة النحل: 90] **ونعني بالإحسان: فعل ما ينتفع به المعامل وهو غير واجب عليه ولكنّه تفضل منه فإنّ الواجب**

[1]– الغزالي، ميزان العمل، دار المعارف، مصر، ط1، 1964، ص272.

[2]– الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الميمان، السعوية، (د ط)، (د ت ن)، ص222.

يدخل في باب العدل وترك الظلم»[1]، "ابن كثير" في تفسيره لهذه الآية يقول: «**يخبر الله تعالى أنّه يأمر عباده بالعدل وهو القسط والموازنة ويندب إلى الإحسان»**[2] فمن العدالة الإحسان للغير والتفضل عليه بكل ما يحقق النفع وهذا راجع لجود ذاته وهو ما يوجبه العدل ويستحسنه الشرع في جميع المعاملات كالأمور التجارية.

3.العدالة مسؤولية أخلاقية للحاكم

ينتقل الكلام من مسؤولية الفرد الذاتية ومسؤولياته اتجاه الآخرين لتحقيق مفهوم العدالة إلى مسؤولية الحاكم أمام محكوميه، وكان "الغزالي" أكثر تحديدا لهذه المسؤولية الظاهرة في قوله: «**وأمّا مايتعلق بمظالم النّاس فإنّه لا يتجاوز به عنك على كل حال يوم القيامة وخطره عظيم، ولا يسلم أحد من هذا الخطر من الملوك إلاّ ملك عمل بالعدل والإنصاف ليعلم كيف يطلب العدل والإنصاف يوم القيامة»**[3]، فالمسؤولية الواقعة على كاهل الحاكم مسؤولية خطرة لتعلقها بحقوق الرعيّة وشؤونهم في شتى الميادين، لعلّ من باب أولى تعلقها بالآخرة والعقاب الذي يلحقه إذا جار في الحكم أو ألحق ظلما بالعباد، وإن كانت هذه المسؤولية في ظاهرها مسؤولية سياسية، إلاّ أنّها تنطوي على كونها مسؤولية أخلاقية ترجع إلى ضمير الحاكم وأخلاقه لتنبثق منه قيّم الرحمة والرفق والعطف على رعيّته، كما نجده قد جعل العدل مرادفا للإنصاف وهي الصفة التي تشترط في ذات الحاكم والمبدأ الذي يجب أن يتوفر بينه وبين محكوميه بأن يعدل وينصف بينهم.

4.العدالة كفضيلة أخلاقية

يضفي "الغزالي" على النوع الأخلاقي للعدالة أهمية خاصة وهذا يظهر من خلال قوله: «**العدالة عبارة عن وقوع هذه القوى الحكمة، الشجاعة، العفّة والعدالة على الترتيب الواجب فيها تتم جميع الأمور ولذلك قيل بالعدل قامت السماوات والأرض»**[4]، فيعتبر "الإمام

---

[1]– الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2005، ص524.

[2]– ابن كثير، مرجع سابق، ص1073.

[3]– الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1988، ص14.

[4]– الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص264.

الغزالي" بأنّ العدالة أهم الفضائل وأشملها للفضائل الأخرى وهذا ما تُعبر عنه النظرة الأفلاطونية التي تعتبر تعلق هذه الفضائل بالذات، إذ العدالة ليست جزء من هذه الفضائل بل هي جملة الفضائل، كما نجده قد أشار إلى أنّها سبب قيام السماوات والأرض وتقدم الأمم وهذا ما اتفق عليه جميع العلماء وما ذكرته النصوص القرآنية في العديد من المرات وقصص السلف.

5.السلطان العادل وعمارة الدولة

لا تظهر ملامح دولة ما إلاّ بتأسيس مبادئ العدالة فيها، ولا تتحقق هذه المبادئ إلاّ بسلطان عادل: «**والسلطان العادل من عدل بين العباد وحذر من الجور والفساد والسلطان الظالم شؤم لا يبقى ملكه ولا يدوم، فينبغي أن تعلم أنّ عمارة الدنيا وخرابها من الملوك فإذا كان السلطان عادلا عمرت الدنيا وأمنت الرعايا، وإذا كان السلطان جائرا خربت الدنيا**»[1]، فعمارة الأرض وأمان الرعيّة مرتبط بعدالة السلطان في حكمه، وفسادها وخرابها مرتبط بظلمه، لهذا عدّها "الغزالي" من كمال العقل فقال: «**واعلم أيها السلطان وتبيّن أنّ ظهور العدل من كمال العقل، وكمال العقل أن ترى الأشياء على ما هي وتدرك حقائق باطنها ولا تغتر بظاهرها**»[2]، فالعدل أمّارة على التلازم بين العدل والعقل رغم اختلاف فضيلة العقل وهي العلم والحكمة عن فضيلة العدل وهي الإنصاف، إلاّ أنّ مفهوم العدل يكون انطلاقا من إعمال العقل وبه توازن الأفعال وترجح الأقوال، فالعقل هو الضابط لمفهوم العدالة، لذا نجد أنّ "الماوردي" اشترط العدالة في تولي القضاء ومنصب الحكم وفي هذا قال: «**والشرط الخامس: العدالة وهي معتبرة في كل ولاية، والعدالة أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفا عن المحارم متوقيا للمآثم بعيدا عن الريب مأمونا في الرضا والغضب مستعملا لمروءة مثله في دينه ودنياه**»[3]، وكأنّ العدالة هنا يقصد بها: الصدق

[1]– الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، المرجع سابق، ص44.

[2]– الغزالي، المرجع نفسه، ص23.

[3]– الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989، ص89.

والأمانة، والعفّة، واجتناب الريب وتوقي الآثام، وتحقق التوازن عند الغضب في أمور الدين والدنيا بحيث جُعلت شرط في الحاكم على اعتبار أنّه من يسعى لتحقيق العدالة بين الرعيّة.

إنّ ما طرحه شيخ الإسلام "ابن تيمية" و"الإمام الغزالي" من مباحث في مسألة العدالة يدّل على أنّ العدالة من الأهداف السامية التي تجمع العديد من الخصال والفضائل التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، ولعلّ ملخص أقوالهم يكمن في كون أنّ العدالة هي: الفضيلة الأخلاقية الشرعية التي تُطبع في النّفوس البشرية فتكون عادلة في ذواتها ومن ثمّ مع غيرها فتتجسد في أفعال الحاكم وأحكامه لتنتقل من فضيلة أخلاقية إلى كونها فضيلة سياسية تحقق الأمن، والإستقرار، والسعادة في ذوات الأشخاص والدول في الدنيا والآخرة، وهذا الجانب السياسي للعدالة كان محورا أساسيا عند المتكلمين في حديثهم عن سياسة الحكم، فما العلاقة بين تعريف العدالة وسياسة الحكم من وجهة نظر الفرق الكلامية؟

المطلب الثاني / العدالة عند المتكلمين

إنّ الحديث عن العدالة في المباحث الكلامية يعني تناول العديد من الموضوعات المتفرعة عنه والتي تشكله أساسا، فقد اعتمدت الفرق الكلامية في تعريفها للعدالة التركيز على محاور تتبلور في قالب عقدي كالكلام على العدل الإلهي والعدل في أفعال الله، لكنّ العدالة التي نقصدها عند المتكلمين متمثلة في أفعال العباد والأمور المتعلقة بأحكام الحكام وعلى هذا الأساس كان الطرح معتمد على التعريفات المحصورة في الجانبين المذكورين.

1. المعتزلة*

يعتبر العدل عند المعتزلة الأصل الثاني من الأصول الخمسة المعتمدة عندهم وهي كالآتي: التوحيد، والعدل، الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يعرّف القاضي "عبد الجبّار المعتزلي"** العدل ابتداء من تعريفه اللغوي بقوله: «**اعلم أنّ العدل مصدر عدل يعدل عدلا، كما أنّ الضرب مصدر ضرب يضرب ضربا، وقد يذكر ويراد به الفعل ويذكر ويراد به الفاعل، فإذا وصف به الفعل فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينتفع به غيره أو ليضره، فالأولى أن نقول: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه**»[1]، يبدو من هذا التعريف أنّ المقصود بالفعل عندهم هو تلك الصفة الحسنة التي تحمل صاحبها على إعطاء الحقوق لأصحابها دون ظلم الآخرين، وفي مقابل هذا يتحصل الشخص العادل على حقوقه، وكذلك يتضح أنّ تعريف العدل أساسا مرتبط بالفعل والفاعل فيكون العدل صفة الفعل الحسن الذي يقوم به الفاعل لغيره، كما يكون صفة الفاعل الذي يأخذ ويعطي الحقوق بفعل حسن فيقال عنه عادلا.

ممّا يلاحظ كذلك أنّ العدل في مطلقه يكون حسنا سواء نفع أو أضر وبالتالي تكون صفة العدل صفة ذاتية في الفرد انطلاقا من اعتبار أنّه كل فعل حسن يقوم به الفاعل بغض

---

* **المعتزلة:** فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي على يد واصل بن عطاء الغزال (ت: 131هـ) الذي اعتزل حلقة شيخه الحسن البصري بعد قوله بأنّ مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين وأنّه في النّار إن لم يتب قبل موته، ولعلّ هذا سبب التسمية، اطلقت عليه أسماء مختلفة منها: "العدلية"، "القدرية"، "أهل العدل والتوحيد" اعتمدت هذه الفرقة على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة ممّا أدى إلى انحرافها في عقيدة أهل السنّة والجماعة. الجهني: مانع بن حمّاد (ت: 1423هـ)، الموسوعة الميّسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار النّدوة العالمية، الريّاض، ط4، 1420هـ، مج1، ص64-65.

** **القاضي عبد الجبّار**: ابنُ أحمد بن عبد الجبّار بن أحمد بن خليل (ت:415هـ) العلامة المتكلم شيخ المعتزلة أبو الحسن الهمذاني، صاحب "التصانيف"، "دلائل النبوة"، "طبقات المعتزلة"، من كبار فقهاء الشافعية وليّ قضاء القضاة بالرّي، تخرج به خلق في الرأي الممقوت. الذهبي، سيّر أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج17، ص 244-245.

[1]- عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، (د م ن)، ط3، 1996، 301.

النظر إن ظهر في صورة نفع أو ضرر، فالغاية بحسن العدل في الذات لابأثره على الغير وهذا ظاهر في قوله "كل فعل حسن يفعله الفاعل لينتفع به غيره أو ليضره".

فالعدل يتعلق بالأفعال الحسنة لا القبيحة بغض النظر عن كيفية تجليه في الواقع كما سلف مثال ذلك القاضي يحكم بين المتخاصمين لايقال عنه عادلا لكونه حكم بينهما، بل يقال عنه عادلا إذا صدر عنه حكما بفعل حسن عادل بين المتخاصمين وإن كان الحكم قد يضر بأحد الطرفين لمقتضى العدل.

يعرّف "الكعبي"* العدل من خلال قوله: «**هو التسوية بين العباد فيما يحتاجون إليه من إزاحة العلل والتوفيق والهداية، ويلزمه على هذا الأصل أن لايكون الإنسان عادلا بفعل لا يتعدى منه إلى غيره**»[1]، فالعدل هو المساواة بين الأشخاص في تلبية حاجياتهم وحقوقهم والتسهيل عليهم وإرشادهم إلى الصواب، لذا يتضح أنّه ينظر إلى العدالة من منطلق أخلاقي إذ جعل المبادئ أو الفضائل كلها محتواة في العدل، ثمّ يلاحظ في الجانب الثاني من تعريفه أنّ هذا الخلق العظيم وهذه الفضيلة غير مقتصرة ومحصورة في الفرد مع ذاته وإنّما يلزم وجوبا أن تكون مطبوعة في معاملاته مع الغير.

لهذا يُعتبر مفهوم العدل في الرؤية الإعتزالية من أهم المفاهيم تعلقا بالحياة الإنسانية والتأثير على مجرياتها، لأنّ هذه القيمة ذات بعد "غيري" أي اجتماعي وهو ما فطن إليه المعتزلة في تحديدهم لمفهوم العدل[2]، بحيث لم يُحصر كلامهم عن العدل في محور الأفعال والتي تصطبغ بصفة الذاتية أي العدالة كخلق ذاتي في طبع الإنسان، إلى أن تجاوز الحديث بخصوص العدل في المجال السياسي، فاشترطت العدالة عندهم كأحد أهم شروط أهل الحلّ والعقد ومن يُختار بأن يكون أهلا للإمامة.

---

* الكعبي: عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم شيخ المعتزلة (ت:319هـ). الذهبي، مرجع سابق، ج1، ص3123.

[1]– نقلا عن البغدادي: منصور عبد القاهر بن طاهر محمد التميمي (ت: 429هـ)، أصول الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2002، ص153.

[2]– نجاح محسن، الفكر السياسي عند المعتزلة، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة الزقازيق، القاهرة، 1994، ص210.

ويرى القاضي "عبد الجبّار" أنّه متى توفرت هذه الشروط في شخص ما فإنّه يُنصب للإمامة، إذن المعتزلة تعتبر أنّه من شروط قيام الحكم أن يكون الحاكم عادلا فعرّفوا العدالة في هذا المقام صفة كامنّة في النّفس توجب على الإنسان اجتناب الكبائر والصغائر والتعفف عن بعض المباحات الخارمة للمروءة، وهي مجموعة الصفات الأخلاقية من التقوى والورع والصدق، والأمانة، والعدل، ورعاية الآداب الاجتماعية، ومراعاة كل ما أوجبت الشريعة الالتزام به[1]، من هذا التعريف يتضح أنّ العدالة فضيلة أخلاقية تتسم باتباع أوامر الله واجتناب نواهيه، كما أنّها تعتبر الطابع الذي يحوي العديد من الصفات الحسنة كالتقوى والصدق، كما اعتبروا العدالة أشمّل من العدل، إذ العدل صفة داخل فضيلة العدالة وانطلاقا من تحقق هذه الفضيلة تتحقق رعاية الآداب التي يقوم بهما المجتمع.

يقول القاضي "عبد الجبّار":« **أنّه يجب أن يتوفر صفة العدالة في الإمام والأمير حتى تقام الحدود وتنفذ الأحكام، وعلى هذا فلا تصح إمامة الطاغي**»[2]، وعلى هذا يمكن القول أنّ المعتزلة عرّفت العدالة من بُعديها الأخلاقي والسياسي، وبالتالي يمكن إجمال أقوالهم بخصوص العدل في هذا التعريف:" الصفات الحسنة الكامنّة في ذات الشخص والتي تظهر في أحكامه العملية بإعطاء الحقوق لأصحابها والقيام بالواجبات، وتجسيد هذه الصفة في حكم الحاكم ليكون الحكم عدل والحاكم عادلا".

2.الأشاعرة*

إنّ المذهب الأشعري يعتمد على فكرة مغايّرة تماما لفكرة المعتزلة، من حيث أنّ كلامهم عن العدالة في أفعال العباد ينسبونها إلى الله عز وجل، وكذا ينفون إرادة وحريّة

[1]– الدميجي: عبد الله بن عمر بن سليمان، الإمامة العظمى عند أهل السنّة والجماعة، دار طيبة، الريّاض، (د ط)، 1403هـ، ص251.

[2]– عبد الجبار، المفتي في أبواب التوحيد والعدل، دار الكتب العلمية، لبنان، (د ط)، 1971، ج 20، ص 218.

* الأشاعرة: فرقة كلامية إسلامية تنسب لأبي الحسن الأشعري الذي خرج عن المعتزلة، وقد اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاججة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم، لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية على طريقة ابن كلاب. الجهنّي، مرجع سابق، ص83.

العباد، وهذا التفكير مقتضاه أنّ ما يصدر عن العباد سواءا كان ظلما أو عادلا كله يعتبر عدلا ذلك لأنّ الله عز وجل لا يصدر عنه إلاّ ما هو عدل، فيدخل بذلك الحيرة والإشكالات العديدة، ولعلّ كلها يتمحور في السؤال التالي: هل ما يصدر من ظلم وقهر من العباد هو عدل؟ هل من العدل أن يقهر الحاكم رعيّته؟ وهل العدل يتساوى مع الظلم؟

تعريف العدل هنا يكون غير واضح لذا فإنّ مباحث العدل في هذا المذهب لاتحتوي على تعريفات واضحة، إلاّ أننا نذكر على سبيل ما عُرّف عند "أبي الحسن الأشعري"** بقوله: «**العدل هو فعل ما للفاعل أن يفعله**»[1]، ممّا يلاحظ على هذا التعريف أنّه لايحوي معنى واضح الدلالة على المقصود حقيقة من العدل فالقول بأنّ العدل هو فعل ما للفعل أن يفعله يزيد الأمر غموضا وتعقيدا، فالمفهوم من هذا التعريف يقتضي أنّ كل مايفعله الإنسان هو عدل، وكذا ظلم الإنسان لغيره ونهبه لحقه عدل، وظلم الحاكم لرعيّته هو عدل والحكم الصادر عن هذا الحاكم هو عدل، لكنّ العبد العاقل يعلم أنّه لا يمكن أن يكون فعله من ظلم وقهر ونهب هو من العدل أو بالأحرى يكون مفهوما للعدل، فمن المعلوم أنّ الحاكم لايقال عنه عادلا وهو ظالم، ولايقال عن حكمه بأنّه عدل وفيه ظلم، إذ المعقول أنّه إذا صدر حكما عادلا من الحاكم يقال أنّ الحكم فيه عدل وهذا الحاكم عادل.

لكنّ هذا التعريف الذي ذكره "أبي حسن الأشعري" للعدل يظهر أنّه يتناقض وما قدمه في بداية فصل التعديل والتجوير حيث يقول: «**اعلم أنّ معنى التعديل والتجوير هو نسبة العدل إلى من نعدله وإضافة ذلك إليه والحكم له، وكذلك معنى التجوير هو نسبة الجور إليه والحكم بأن جائز فإذا قيل هذه مسائل التعديل والتجوير فالمراد بذلك أنّها من المسائل التي يضاف فيها العدل أو الجور إلى من ينسب إليه الفعل. لذلك فيقال: إنّه فاعله حتى**

** أبي الحسن الأشعري: علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن (ت: 324هـ) ببغداد، مؤسس مذهب الأشاعرة ولد في البصرة وكان من الأئمة المتكلمين المجتهدين، قيل بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب منها: "إمامة الصديق"، "الإبانة عن أصول الديانة"، "رسالة في الإيمان. الزركلي، مرجع سابق، ج4، ص263.

[1]– نقلا عن: محمد بن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005، ص141.

يحكم بأنّه عادل أو جائر لأجله»[1]، ولعلّ هذا التناقض ما جعل الكتاب يعرض وجهة النظر في تعريفه للعدل عن التعريف الذي قدمه "أبي الحسن الأشعري": "ما للفاعل أن يفعله" معقبا برأيه بأنّ ذلك ممّا لا يتحقق معناه بشيئ مفرد لأنّه يقال عدل السهم الهدف إذا جار، وعدل فلان عن الحق إذا زاغ، وعدل فلان على فلان عدلا ومعدلة إذا اعتدل واستقام[2]، قد يزيل اللّبس هذا التعريف عن التعريف الذي قدمه "أبي الحسن الأشعري" حيث فسّر أنّ المقصود منه قد يطلق العدل ويقصد الجور ويفهم هذا من الطبيعة والمقام الذي ذكر فيه مصطلح العدل.

يلاحظ على أنّ هذا التفسير وارد في التفاسير اللغوية وهذا لا يفي بالمعنى الجوهري المقصود، في حين يتضح أنّ هذا التعريف لو يُأخذ من بعده السياسي لكان الأمر وخيما أي يستباح للحاكم أن يقول عن ظلمه للرعيّة أنّه حكم بالعدل وأيضا يطلق الحاكم على نفسه أنّه حاكم عادل.

يذكر في كتاب أصول الدين لـ "البغدادي"* القول في هذا المقام بأنّ منهم من قال ويقصد بذلك الأشاعرة بأنّ العدل هو ما للفاعل أن يفعله، فإذا قيل له: يلزمك على هذا أن يكون كل كفر ومعصية عدلا من أجل أنّها عندك من أفعال الله تعالى وله أن يفعلها أجاب عنه بأنّ كلها عدل منه، وإنّما هي جور من مكتسبها ومنهم من قال: العدل من أفعالنا ما وافق أمر الله عز وجل به والجور ماوافق نهيه، وفي هذا يقول: فإن أردت طرد هذا الحد قلت العدل ما لم يوافق نهي الله[3]، هذا التفسير الذي أورده "البغدادي" قد يزيل ويرفع اللّبس

---

[1]– محمد بن الحسن بن فورك، المرجع نفسه، ص141.

[2]– محمد بن الحسن بن فورك، المرجع نفسه، ص141.

* البغدادي: طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني أبو منصور (ت: 429هـ) ولد ونشأ في بغداد ورحل إلى خرسان، عالم متفنن من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره وكان يدرس في سبعة عشر فنا، من تصانيفه: "الناسخ والمنسوخ"، "تفسير أسماء الله الحسنى"، "فضائح المعتزلة"، "الفاخر في الأوائل والأواخر". الزركلي، المرجع السابق ج7، ص48.

[3]– البغدادي، المرجع السابق، ص153.

الحاصل، إذ يمكن أن يكون مقصودهم بالعدل هو: موافقة أفعال العبد لأوامر الله والامتثال لها فيكون بذلك صاحبها عادل.

وممّا نقله "الشهرساني"* في تعريف العدل عند الأشاعرة بأنّ:« **العدل وضع الشيء وضع الشيء موضعه وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعمل والظلم بعده**»[2] فالعدل على هذا الأساس متحقق في تصرف الشخص في ملكه وفق ما أمر به الخالق ويمكن أن يحدث الظلم عند التصرف في ملك الغير، لكنّ الحاصل إذا كان العدل متحقق في النّفس يتحقق بالضرورة مع الآخرين.

إنّ ما ذكره الأشاعرة في تعريفهم للعدالة وإن كان يعكس بزاوية نظر أخرى غير الزاوية التي عرّفت بها المعتزلة العدالة، إلاّ أنّ تعريفاتهم تبلورت في طابع عقدي رغم أنّها تمثّل أساسا تبريرات وتفسيرات وآراء سياسية.

3.الخوارج**

أولت فرقة الخوارج اهتماما كبيرا في موضوع العدالة بالجانب السياسي وأضفت عليه الطابع الديني في ذلك، فكان تركيزها بالأخص على عدالة الحاكم تجاه رعيّته، فقد قال "ابن حزم"***: «**اتفق جميع أهل السنّة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأنّ الأمة واجب**

---

* الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت: 548هـ) وولد في شهرستان، من فلاسفة الإسلام كان إماما في علم الكلام وأديان الأمم، انتقل إلى بغداد سنة (510م)، من كتبه: "الملل والنحل"، "نهاية الإقدام في علم الكلام" الإرشاد في عقائد العباد". الزركلي، المرجع نفسه، ج6، ص215.

[2]– الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، (د ط)، 1968، ج1، ص42.

** الخوارج: نشأت فرقة الخوارج في حياة العرب المسلمين على يد كوكبة من القراء أشهرهم الإمام القريشي عبد الله بن وهب الراسبي (ت: 38هـ) من الأزد، سمّوا أنفسهم "المؤمنون" أو "جماعة المؤمنون"، وقيل سبب تسميتهم بهذا الاسم خروجهم على أئمة الحق والعدل، اجتمعوا على عدة مبادئ عامة "نظام الحكم"، "الثورة"، "الإمامة"، "مرتكبي الكبائر"، "العمل" "التوحيد"،"الوعد والوعيد"، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". محمد عمارة، تيّارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، مصر، ط4، 2011، ص21،18،14.

*** ابن حزم: داود بن علي بن حلف الأصبهاني أبو سليمان الملقب بالظاهري نسبة إلى الطائفة الظاهرية (ت: 456هـ) ببغداد وولد بالكوفة، انتهت إليه رياسة العلم فيها، أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام. الزركلي، المرجع السابق، ج2، ص333.

عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم»[1]، من المبادئ العامة التي تعتمدها أغلب فرق الخوارج فيأسس عليها قيام دولة هو تعيين خليفة أو إمام عادل، وأنّ للأمة والرعيّة الانقياد والخضوع فقط لإمام اتصف بصفة العدالة بينهم في شؤون البلاد والعباد وتنفيذا لأحكام الله عز وجل ووفقا لنهج الرسول صلى الله عليه وسلم.

تبنى الخوارج هذا الربط بين عدالة الحكام وأحكام الشريعة لأنّ ماجاءت به أحكام الله من تحقيق أسس العدالة في حراسة الدين وسياسة أمور النّاس في الدنيا هو غاية كل مجتمع من المجتمعات أو فرقة من الفرق بلا خلاف.

غير أنّ هذا الربط قد ينقطع إذا ما خولفت أحكام الشرع من طرف الحاكم أو إذا جار في حكمه أو صد عن إعطاء حق أو إقامة حد، فكل من نصبّوه برأيهم وعاشر النّاس بإثبات حقيقة العدل واجتناب الجور كان إماما، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه، وإن غيّر السيّرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله[2]، تعدى أمر الخلافة عند هذه الفرقة إلى الخروج عن الحاكم أو عزله وقد يصل حتى إلى قتله إذا حكم بغير العدل أو أخطأ خطأ في حق رعيّته أو شؤون بلدته، لأنّهم لا يعترفون بإمامة جائر وينكرون الجور أشد إنكار ولأنّهم يقيمون لمبدأ العدالة حسبانا كبيرا وأنّه من الأسس الهامة لقيام الدولة بالإضافة إلى شطر الدين.

لهذا جعل شرط العدالة من شروط تولّي منصب الإمامة «**فمن المعلوم أنّ الطريقة الشرعيّة لتولي منصب الإمامة هو أن يقوم أهل العقد باختيار من يتولى هذا المنصب ويبايعوه على السمع والطاعة، ومن أهم الشروط ...العدالة**»[3]، إنّ انشغال الخوارج بإقرار العدالة في أمور الخلافة وبالضبط اشتراطها في الحاكم كفضيلة سياسية يفسّر سبب الحرص

---

[1]– ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، (د م ن)، (د ط)، (د ت ن)، ج4، ص72.

[2]– الشهرستاني، المرجع السابق، ج1، ص116.

[3]– سليمان بن صالح الغصن، الخوارج: نشأتهم، فرقهم، الرد على أبرز عقائدهم، دار كنوز اشبيليا، السعودية، ط1، 2009، ص174.

الشديد عليها كفريضة دينية، إذ المنقول عنهم أنّ الأحكام التي تصدر من الحاكم تكون موافقة لأحكام الشرع.

في مقابل ذلك نجد بعض فرق الخوارج تنفي حكم الحاكم وترفض أمر الولاية أساسا إذ لا حكم إلاّ لله، بينما ذهبت فرق الخوارج كالنجدات* وكذلك الأصم من المعتزلة إلى أنّ الخلافة ليست واجبة بأي وجه وإنّما الواجب هو تحقيق حكم الشرع وتنفيذ ما أراده الله، وقد يتمّ ذلك باتفاق أفراد الأمّة فيها بينهم على إقامة العدل وتنفيذ أحكام الشرع من غير حاجة إلى حاكم أو سلطان[1].

في الواقع أنّ هذا الأمر لا يتوافق مع طبيعة البشر ولا تتقبله العقول السليمة لأي حال من الأحوال، إذ كانت القبائل فيما مضى تعيش حالة من الفوضى والاضطراب فدعت الحاجة إلى تعيين أحد الأفراد القادر على سياسة أمورهم وتلبية حاجياتهم، أمّا الاقتصار على الحكم الإلهي دون حكم النّاس فيما بينهم يبقي ثغرة لغياب سلطة سياسية تحكم حريّات الأفراد وتضبط سلوكياتهم، ومع ذلك نحن لا ننفي الحكم الإلهي لأنّه الدعامة والركيزة الرئيسة التي تقوم عليها الدولة في ظل حاكم يحكم بالعدل وفي إطار تنظيمي يحدد تصرفات المحكومين وفقا لأحكام الشرع.

الواضح أنّ الحديث عن العدالة عند الخوارج محصور في المجال السياسي، لكن لا ينفي هذا وجود الطابع الأخلاقي ولو كان تركيزهم الأكثر على العدالة السياسية، بحيث أنّ من مبادئهم تحمل كل فرد مسؤولية أفعاله الصادرة عنه ليتحقق أسمّى مفهوم للعدالة وهو تحققها كفضيلة يظهر أثرها في علاقة الفرد تجاه نفسه وتجاه غيره، وكذا علاقته بالسلطة وفق نهج الشريعة، لذلك اتفق الخوارج على نفي الجور عن الله تعالى بمعنى إثبات القدرة والاستطاعة المؤثرة للإنسان، ومن ثمّ تقرير حريّته واختياره، ففعله المقدور له من صنعه

* النجدات: أصحاب نجدة بن عامر الحنفي وقيل عاصم. انظر: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1993، ص392.

[1]– عبد القادر البحراوي، الخوارج، مكتبة النور، (د م ن)، ط2، 1408هـ، ص65-66.

حقيقة لا على سبيل المجاز، ومن ثمّ فإنّ مسؤوليته متحققة عن فعله هذا فجزاؤه بالثواب والعقاب عدل[1]، فالمسؤولية الإنسانية تتحقق بتحمل كل فرد من الأفراد نتائج أفعاله واختياراته إذ كل ما يقوم به هو من صنعه وقدرته واستطاعته سواء كان خيرا أو شرا وهذا التحمل للمسؤوليات نتاجه قطف ثمار العدالة وظهور مبادئ التعاون والقيّم الأخلاقية.

اعتبرت العدالة في الإنسان كفضيلة أخلاقية يتحلى بها الفرد بحد ذاته وكل نتائج أفعاله يجازى بها سواء بالثواب أو العقاب هو عدل من الله سبحانه وتعالى وكل جور هو منفي عنه حسب قول الخوارج.

إنّ العدالة عند الفرق الكلامية المعتزلة، الأشاعرة، والخوارج هي من المبادئ والقواعد الأساسية التي تبنى عليها سياسة الحكم، وهذا الطابع الذي جعل كل من المفاهيم التي طرحوها لها خلفيات تاريخية سياسية من الأصل، إذ كل فرقة عرّفت العدالة حسب الطابع السياسي الذي تبنته، وإن كان هناك تعريفات للعدالة طرحوها توحي بأنّهم تبنوها كفهوم أخلاقي ذاتي في الفرد لكن الجلي في حديثهم عن العدالة هو الجانب السياسي، ومنه العدالة هي المبدأ الذاتي المتجسد كخلق في الفرد ومعاملة الحاكم في حكمه، ولعلّ تفرق المذاهب وتبنيهم لأفكار مختلفة راجع لاستخدامهم الملكة العقلية في فهمهم وتفسيراتهم لما يجب أن يكون في الحاكم من شروط وأساسيات ليتولى منصب الحكم، وهذا المنطق العقلي يظهر جليّا في تعريف العدالة عند الفلاسفة المسلمين حيث تعريفهم للعدالة كان مؤسس عن طريق العقل.

المطلب الثالث / العدالة عند الفلاسفة المسلمين

لم تخلو مباحث الفلسفة الإسلامية من الحديث عن مفهوم العدل والعدالة وإن كان هناك اعتراضات في مصطلح الفلسفة الإسلامية، فقد اهتم الفلاسفة المسلمون بموضوع العدل وأولوه أهمية كبيرة بحيث عرّجوا وأعطوا أرائهم في المسألة كغيرهم من الفقهاء

[1]– محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، مصر، ط4، 2011، ص24.

والمتكلمين لكن ما سيذكر من تعريفات هذا على سبيل الاختصار لا على سبيل الحصر والإلمام.

لقد تناول "ابن سينا"* تعريف العدالة وهذا ظاهر من خلال قوله: «**ولأنّ الدواعي شهوانية وغضبية وتدميرية، فالفضائل ثلاث: هيئة التوسط في الشهوانية، مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية، وهيئة التوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك وهيئة التوسط في التدبيرية ورؤوس هذه الفضائل عفّة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي خارجة عن الفضيلة النظرية**»[1]، ما يلاحظ على هذا التعريف أنّ "ابن سينا" والذي كان يتكلم في هذا المقام بخصوص سنّ القوانين أنّ العدالة عبارة عن فضيلة تجعل من النّفس البشرية توازن وتتوسط بين ما قد يصدر عن الإنسان من دوافع تجعل منه مفسدا غير عادل والتي سمّاها بالقوى الثلاثة للنّفس الشهوة، الغضب، والتدبير فاعتبر أنّ العدالة هي المبدأ والسريرة التي إذا توفرت ولازمت النّفس بفعلها يتحقق التوازن والتوسط في جميع مايصدر عن الشخص، فالعدالة التي يتحدث عنها هي العدالة الحاصلة في النّفس، إذ يجعل منها فضيلة أخلاقية أساسا، لكن مايجعل هذا التعريف للعدالة متصلا بالسياسة هو كلامه على ما يجب للمشرّع أن يتخذه معيار أساسا في تشريعاته وبهذا ذكر معيار العدالة في الفلسفة على أنّه مسألة أخلاقية وسياسة في المجتمع: «**وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه العدالة في اصطلاح الحكماء هي عدالة في النّفس في مقابل العدالة المدنية المتعلقة بالمدينة، التي لم يتناولها الشيخ الرئيس بلفظ العدالة ولعلّه اكتفى فيها بلفظ الشريعة**»[2]

* ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا البلخي البخاري (ت: 428هـ) صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق منها: "الشفاء"،"الإنصاف"،"القانون"، وقد كفره الغزالي في كتاب "المنتقد من الضلال". الذهبي، مرجع سابق، ج17، ص531,535.

[1]– ابن سينا، الشفاء، (د د ن)، (د م ن)، (د ط)، (د ت ن)، ج2–9، ص544.

[2]– امحمد جبرون، مرجع سابق، ص 188.

إذن العدالة من منظور "ابن سينا" هي التوسط بين إفراطين إلى جانب تحقيق التوازن إذ هو أقرب ما يكون إلى ماجاء به الفقهاء المسلمين في تعريفاتهم.

أمّا بالنسبة إلى تعريف العدالة عند "الفارابي"* فقد عبّر عنها على النحو التالي: «**فما في الطبع هو العدل، فالعدل إذا التغالب والعدل أن يقهر ما اتفق منها والمقهور إمّا أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف وانفرد القاهر بالوجود. أو قهر على كرامته وبقي ذليلا ومستعبدا تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أنّ ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضا من العدل، وأن يفعل المقهور ماهو الأنفع للقاهر، هو أيضا عدل فهذه كلها هو العدل الطبيعي وهي الفضيلة**»[1]، إنّ العدل من المنظور الذي طرحه "الفارابي" لايحوي أي معنى للعدالة فمتى كان المقصود من العدل البقاء للأقوى؟ ومتى كان المقصود منه الطائفة القاهرة هي الغالبة؟

على هذا النحو أين حق الضعيف؟ وأين حق المقهور؟ أم أنّ السعادة كما يذكر هي لصالح القوي فقط، لكنّ العاقل يعلم أنّ العدالة تحقق الخيرات لا ضدها، لذا فهذا لا يرمي البتة إلى العدل الذي جاءت به الشريعة الإسلامية بل هذا ظلم وقهر، ولعلّ "أبو نصر الفارابي" كان يقصد أنّ هذا المفهوم الذي حوته طبائع النّفوس وهذا مايتضح في بداية قوله "فما في الطبع" وقد يظهر أو يتهيأ أو لتبرير غاية يقال في النّفوس أنّ هذا هو عين العدل وأقرب مايكون في هذا ماهو حاصل في الأراضي الفلسطينية، فأي عدل يتكلم عنه الإسرائيليون فهُم وأمثالهم من ينطبق عنهم هذا التعريف وهذا ليس عدلا بل هذا هو عين الظلم.

* الفارابي: محمد بن محمد بن طرحان بن أوزلغ أبو نصر الفارابي (ت: 339هـ) يعرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو، أكبر فلاسفة المسلمين، تركي الأصل ولد في فراب وانتقل إلى بغداد وألّف بها أكثر كتبه وكان زاهدا في الزخارف له نحو مئة كتاب منها: "الفصوص"، "إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها"، "الآداب الملوكية"، "جوامع السياسة". الزركلي، الأعلام، ج7، ص20.

[1]– الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، لبنان، ط2، 1986، ص157–158.

كما نجد أنّ "الفارابي" يعرّف من ناحية أخرى العدل التوزيعي بأنّه هو: «**العدل أو لا يكون في قسمة الخيرات المشتركة لأهل المدينة على جميعهم ثمّ من بعد ذلك في حفظ ما قسم عليهم وتلك الخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات التي يمكن أن يشتركوا فيها فإنّ لكل واحد من أهل المدينة قسطا من هذه الخيرات مساويا لاستئهاله فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور**»[1]، الملاحظ من هذا التعريف الأخير أنّه يناقض ماجاء في التعريف الأول ممّا يجعل القارئ يتساءل عن المعنى الأول الذي لا يمد بصلة للمقصود بالعدل والمعنى الثاني الذي يتكلم فيه عن المساواة والمكافأة في الاستحقاق ولعلّ هذا المعنى هو الأقرب أو الذي يتصوره العاقل لمفهوم العدل إذ هذا ما يوضح أنّ المعنى الأول المذكور في كتاب "الفارابي" لا يتبناه بل هو مذكور من باب تقصي المعنى الذي ترصده النّفوس.

ومن الأمور التي يجدر الإشارة إليها أنّه وإن كان "الفارابي" قد أتى بمعنى إضافي للعدالة غير الذي قال به "ابن سينا" ألا وهو التساوي في توزيع خيرات الدولة وأخذ كل ذي حق حقه إلاّ أنّهما يشتركان في اعتبار أنّ العدالة نقطة محورية في المنظور الأخلاقي والسياسي، ولذا نجد أنّ "الفارابي" يتكلم عن العدالة في مجال القانون حيث اعتبر من يتعدى هذا المعنى الذي يتناول التساوي والكفاءة في الاستحقاق أنّ القانون يفرض له عقوبة لأنّ الحاكم العادل هو الذي يسعى للمحافظة على تحقيق هذا المعنى وعلى حسب الاستحقاق إن حصل تجاوز فإنّه من العدل القانوني المحاسبة أي فرض العقوبة، هذا الكلام يجعل خيوط العدالة غير مرتبطة فقط بمجال الأخلاق بل تطال لتشتمل مجال السياسة ومن المعروف أنّ العدل إذا تحقق في النّفوس تحقق في الواقع.

[1]– الفارابي، فصول منتزعة، (د د ن)، (د م ن)، (د ط)، (د ت ن)، ص20.

وبالنسبة ل"ابن الرشد"* يعطي تعريفا للعدالة بقوله: «**ينبغي على كل واحد من أهل المدينة، ممّن يسكنونها، أن لا يقوم إلاّ بعمل واحد من الأعمال التي تحتاجها، وهو العمل الذي أعدّ له بالطبع وهذه هي العدالة التي تمنح المدينة السلامة والبقاء طالما بقيت قائمة فيها... ويحصل لها ذلك عندما يجتمع رأي السادة والجمهور على احترام ما توجبه النواميس... أعني أن يعمل كل واحد منهم العمل الذي أعدله بالطبع ولا ترغب نفسه فيما ليس له**»[1]، إذن العدالة من خلال هذا التعريف هي: أن يقوم كل شخص بواجبه الذي أعدّ له، وكأنّ "ابن رشد" يتكلم عن حس الواجب الذي يطبع في النّفس البشرية وكذا روح المسؤولية التي تجعل الإنسان يقوم بما عليه دون رفض لأنّها فضيلة كامنّة في شخصه فيفهم من كلامه أنّ العدالة لها صلة وثيقة بالمسؤولية النابعة من الفطرة الإنسانية وبالمسؤولية المفروضة من الدولة فيسعى الإنسان دائما لتحقيق هذه العدالة، وفي الأصل أنّه متى تحققت هذه المسؤولية الأخلاقية** يتمّ تبعا لها تحقق العدالة السياسية وهذا التعريف الذي قدمه كان لتعريف العدل في المدينة، لكن قد تكلم عن العدل في النّفس واعتبره بنفس المعنى الذي يكون في المدينة حيث قال: «**فبالضرورة ما يوجب وجود بالعدل في نفس الفرد سيكون هو بعينه ما يوجبه في المدينة الواحدة**»[2]، إذن العدل في المدينة مرهون بتوفره في نفوس الأفراد.

والدليل على أنّ العدالة يجب أن تتوفر أولا في ذات الفرد قبل الدولة هو القول أنّ العدل في المدينة هو أن تكون كل واحدة من القوى الثلاث وهي قوة الفهم العقل وقوة الغضب، الشجاعة، وقوة الشهوة، والعفّة تعمل ما ينبغي بالمقدار الذي ينبغي وفي الوقت

---

* ابن رشد: محمد بن أحمد ابن رشد أبو الوليد (ت: 520ه) قاضي الجماعة بقرطبة من أعيان المالكية له تآليف منها "المقدمات الممهدات"،"مختصر شرح معاني الآثار للطحاوي". الزركلي، مرجع سابق، ج5، ص 316-317.

[1]- ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلطون، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، 1998، ص 119-120.

** المسؤولية الأخلاقية: المسؤولية الناشئة عن إلزامية القانون الأخلاقي، وعن كون الفاعل ذا إرادة حرة. جميل صليبا، مرجع سابق، مادة المسؤولية، ج2، ص370.

[2]- ابن رشد، المرجع السابق، ص 121.

الذي ينبغي وبهذا المعنى قلنا إنّ المدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة، وإن وجدت الثلاث خصال في نفس الإنسان فلن يتحقق فيها ضبط النّفس والعدل إذا لم تكن هذه القوى وجهها الحق في المدينة بأن يكون الجزء الناطق (العاقل) هو الحاكم في سائر القوى وتكون سائر القوى خاضعة له، ومن الجيّد هنا أنّه إذا لم تكن هذه القوى موجودة في النّفس فإنّه لا يمكن أن تكون في المدينة لأنّ هذه الأشياء لا يمكن أن توجد فيها إلاّ بوجود النّاس[1]. فتحقق العدل في السياسة يكون ناتجا عن توفره في الخلق، إذن العدل هو الفضيلة الجامعة لجميع الفضائل.

إنّ مفهوم العدالة فيما طرحه الفلاسفة المسلمين طغى عليه التفكير الفلسفي الغربي فأغلب ما طرح من تعريفات العدالة كان مكسوا برداء الفكر الأفلطوني، إذ كان تعريف العدالة يمس في بعض الأحيان ما هدفت إليه الشريعة الاسلامية حقيقة من جوهر العدالة لكن غابت في أحيان أخرى معاني العدالة التي لطالما حث وسعى الشرع لتحقيقها، رغم هذا يوجد جانبا مهم ركّز عليه الشرع ملموس في تعريفاتهم للعدالة ألا وهو التركيز على مفهومها كفضيلة وكمبدأ في النّفس تجعل من الإنسان يتحلى بمبادئ أخلاقية سامية، إضافة للعمل بمبدأ المساواة بين النّاس في توزيع الحقوق ومراعاة الكفاءة في الاستحقاق الذي تسعى له المدينة الفاضلة (الدولة) وفرض عقوبات للمحافظة على هذا التوازن، وهذا المنطلق الذي يسعى لتحقيق العدالة كخلق وقاعدة ترتكز عليها الدولة هو ما غرسته الشريعة الإسلامية قبل 14 قرنا.

تنوعت المعاني والمرادفات في تعريف العدالة بين الفقهاء المسلمين أمثال شيخ الإسلام "ابن تيمية" و"الغزالي" أو بالنسبة للفرق الكلامية كالمعتزلة، الأشاعرة والخوارج وكذلك الفلاسفة المسلمين ك"ابن سينا" و"الفارابي" و"ابن رشد" بين الاستقامة والورع، وبين المساواة ومراعاة الاستحقاق، وبين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية القانونية وواجب الفرد نحو الغير.

[1]– ابن رشد، المرجع نفسه، ص 121.

والذي يوضح أنّ للعدالة مفاهيم واسعة ومختلفة باختلاف المقام الذي توضح فيه حيث نجد لها معنا على مستوى النّفس البشرية كالاستقامة، الصدق، التقوى، التعفف والأمانة وعلى مستوى المجتمع واجب مراعاة حق الغير، التسهيل عليه، التحلي بالآداب الاجتماعية تعدي حب الخير من النّفس إلى الغير وعلى مستوى الدولة المساواة في الحقوق، رعاية الاستحقاق، المسؤولية وتحري الحكم بالحق واجتناب الظلم ممّا يدل على أنّ مفهوم العدالة له ارتباط وثيق بالأخلاق وكذا بالسياسة، وانطلاقا من المعاني سابقة الذكر يتسنى طرح التساؤل القائل: ما العلاقة بين العدالة والمساواة؟ وما العلاقة بين العدالة والحقوق والواجبات؟ وما علاقة العدالة بالمسؤولية والعقاب وسياسة الحكم ؟

المبحث الثالث / العدالة بين الأنا والغير

المعلوم أنّ التشريع الإسلامي جاء لتحقيق العدالة وعادة ما يطلق اصطلاح المساواة ويقصد به العدالة، في حين نجد تاريخ التشريع الإسلامي والذي أقرّ العدالة في كل المجالات وبسبل مختلفة لم يساوي في كل الأحوال بين النّاس، فما تفسير ارتباط العدالة بالمساواة رغم أنّ المساواة لم تقرر في جميع الحالات؟ ومن الحاضر كذلك في التشريع الإسلامي أنّ عدالته ارتبطت بتقرير عقوبات مضمونها يمس ببعض حقوق المعتدين والتي لطالما كانت أساس حافظ الإسلام عليه حتى يعيش الإنسان في أمن وأمان على دينه ونفسه وعرضه وماله، فما تفسير ارتباط العدالة بتقرير هذه العقوبات؟

المطلب الأول / مبدأ تكافؤ الفرص

إنّ من واجبات الدولة والرّاعي على رعيّته أن يساوي بينهم في إعطاء الحقوق والإلزام بالواجبات، وذلك بما يحقق التكافؤ بين الأفراد ولا يكون هناك تمييز غير مرغوب فيه على أساس الغنى والفقر، القوة والضعف إذ تمنح الحقوق وتقسّم على أساس التساوي الذي يحقق العدالة وعمارة الأرض.

المساواة في الحقوق والواجبات:

من مبادئ العدالة التي يتناولها المجتمع البشري هي تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص والذي يقصد به تحقيق المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات، ونظرا لأهمية حقوق الإنسان فإنّ الإسلام قد كان من شعاراته العدالة هي المساواة في إعطاء الحقوق، ومن بين هذه الحقوق حق الحياة، حق الملكية وحق التعلم، ولعلّ التطبيق العملي لقيمة المساواة ظاهر في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم مثال ذلك ما قاله في حجة الوداع: «**أيها النّاس إنَّ دِماءَكُم وأمْوالَكم وأعْراضَكُم حرامٌ عَلَيْكُم كَحُرْمة يومِكُم هَذَا، في شهرِكُمْ هَذَا، في بلَدِكُم هَذَا...**»[1] فما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والشريعة السمحاء من تكافئ جميع النّاس في حرمة

[1]– محمد بن محمد أبو شهبة، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، دار القلم، دمشق، ط2، 1996، ج2، ص572.

أموالهم ودماءهم بالنسبة لبعضهم البعض دون الالتفات إلى الجنس، اللون، الجاه، القوة الضعف هو عين تحقق جوهر العدالة.

إنّ من أهم الحقوق التي حثّ عليها الإسلام هو حق الحرية ليخرجهم من كنف الرّق والعبودية إلى نور العيش حرا معتوقا، فتعرّف بأنّها: «**المكنة العامة التي يقررها الشارع للأفراد، بحيث تجعلهم قادرين على أداء واجباتهم واستيفاء حقوقهم واختيار ما يجلب المنفعة ويدرأ المفسدة دون الحاق الضرر بالآخرين**»[1]، يتضح من خلال تعريف الحرية بأنّها حق عام يتمتع به الجميع دون استثناء، والدليل على ذلك أنّها مقررة من عند الشارع الحكيم، كما أنّها تمكنهم من القيام بالتصرفات كلها دون الإضرار بالآخرين، إلاّ أنّ هذا الحق ليس على إطلاقه بل يجب أن يرد كحق مقيّد أي أن يمارس الفرد حقه دون تعسف أو اعتداء على حريات الآخرين أثناء ممارسة حرياتهم.

إنّ عتبار الحرية كحق يمنح للفرد لا بد من تحققه لأنّه بذلك طريق إلى إثبات العدل فكما يقال: «**حق الحرية ملزم بواجب العدل**»[2]، بمعنى تساوي الأفراد في حقوقهم وخاصة حق الحرية يلزم ويضمن إقامة العدل بينهم كلما وفرت حقوقها في الحرية والسواء من طريق العدل كثرت واجباتها فيما يحفظ تلك الحقوق[3]، إنّ الترابط الحاصل بين كون النّاس أحرار جميعهم على قدم من المساواة ليكتمل مبناه لا بد من تأدية الواجبات وبترسيخ هذه المفاهيم في الدولة الإسلامية يترسخ مفهوم العدالة فيها.

من عدل الشرع أثناء تطبيق المساواة بإعطاء الحقوق والإلزام بالواجبات بين الجميع إلى عدله في تنفيذ العقوبات وإقامة الحدود دون تمييز، فعن عائشة رضي الله عنها: أنّ أسامة كلّم النبي صلى الله عليه وسلم في امرأة، فقال: «**إِنَّما هَلَكَ مَن كانَ قَبْلَكُمْ، أنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الحَدَّ علَى الوَضِيعِ ويَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ، والذي نَفْسِي بيَدِهِ، لو أنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذلكَ**

[1]– رحيّل محمد غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، دار المنار، الأردن، ط1، 2000، ص41.

[2]– أديب إسحاق، الدّرر، مكتبة لسان العرب، بيروت، (د ط)، 1909، ص441.

[3]– أديب إسحاق، المرجع نفسه، ص440.

لَقَطَعْتُ يَدَهَا»[1]، يظهر من هذا أنّ مفهوم العدالة يكون في المساواة بين الجميع في إقامة الحد وفرض العقوبة وهي عبارة عن مسؤولية قانونية* يتحملها الحاكم ويطبقها وبه يصبح عدلا في حكمه مع رعيّته، ولأنّ دين الإسلام دين العدل و دون محاباة لأحد على الآخرين على سبيل الجاه أو القوة أو الضعف، وأصدق مثال هو تأكيد الرسول على إقامة الحد حتى لو كانت فاطمة ابنته، فالنّاس كلهم سواسية في تطبيق الأحكام وتشريع العقوبة وهذا كله تطبيقا لمبدأ العدالة وتجسيدا لها في تصرفاتنا.

نرى من جهة أخرى مبدأ المساواة حاضرا في توزيع المال العام والخزينة العامة في الدولة، فقد كان عمر رضي الله عنه يحلف على أيمانٍ ثلاث بقولهِ: «**والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد، وما أنا أحق به من أحد والله ما من المسلمين أحد إلا وله في هذا المال نصيب إلا عبدا مملوكا ولكن على منازلنا من كتاب الله تعالى وقسمنجا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فالرجل وبلاؤه في الإسلام والرجل وغناؤه في الإسلام، والرجل وحاجته، ووالله لئن بقيت لهم ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو يرعى مكانه**»[2]، فمما يدل على المساواة في هذا الشاهد أنّه ذكر لفظ الرجل فلم يخصص ضعيف أو غني فأكد عموم اللفظ على أن الحاكم في الإسلام يعامل الجميع على قدم المساواة حرصا منه على توفير لكل أحد ما يحتاجه وهذا من عدل الحاكم وتقوى نفسه في الرعيّة.

المطلب الثاني / المكافأة في الاستحقاق

إن من العدالة أن يأخذ كل ذي حق حقه، فينصّب كل شخص على حسب ما يستحقه بالكفاءة والجدارة فلا يعقل أن نولي شخصا الحكم وهو لا تتوفر فيه من الشجاعة

---

[1]– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع، رقم الحديث:6787. صحيح البخاري، البشرى، باكستان، (د ط)، 2016، ص2981.

* المسؤولية القانونية: هي المسؤولية التي تستوجب الجزاء ممثلة بالعقاب أو التعويض. مصطفى إبراهيم الزلي، فلسفة المسؤولية القانونية في ضوء المقولات الأرسطية، (د د ن)، (د م ن)، ط1، 2014، ص13.

[2]– أخرجه أحمد (ت: 241هـ) في مسنده، كتاب الخلافة والإمارة والقضاء، رقم الحديث:292. مسند الإمام أحمد، دار المعارف، مصر، ط 4، 1954، ج 1، ص 281–282.

والعدالة والعلم وغيرها من الخصال التي لابد من توفرها في الحاكم وليس من العدالة أن ينصب الجاهل والظالم حاكما على الرعيّة، ففي الأخير فإنّ تحمل المسؤولية من المنظور الشرعي هو موضع تكليف لا تشريف، فمن عدالة الفرد في ذاته أنّه لا يتجرأ على أخذ حق ليس حقه وأن لا يتولى منصبا يعلم في نفسه أنّه ليس كفء له، ولو كانت مطالبة الفرد لحقه على أساس الكفاءة في الاستحقاق وتركيز كل فرد على ما هو مسؤول عليه لحصلت سعادة الأفراد وعمارة الأرض، وفي هذا قول الله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾﴾. [سورة يوسف: 55]، وقد جاء في التفسير المقصود بـ: "حفيظ عليم" أي: «**حفيظ للذي أتولاه، فلا يضيع منه شيء في غير محله وضابط للداخل والخارج، عليم بكيفية التدبير، والإعطاء، والمنع، والتصرف في جميع أنواع التصرفات، وليس ذلك حرصا من يوسف على الولاية، وإنّما هو رغبة منه في النفع العام وقد عرف من نفسه من الكفاءة والأمانة والحفظ ما لم يكونوا يعرفونه**»[1].

الملاحظ أنّ الفرد في الإسلام لا يطالب بالاستحقاق على فرض أنّ المطالب به حقه وإنّما بصفته فردا مسؤولا، فالمسؤولية الأخلاقية التي غرسها الإسلام تجعل الفرد لا يتعدى لامتلاك ما ليس حقه، بل يسعى إلى حفظ حقوقه والالتزام بواجباته وعدم التعدي على حقوق الغير والمطالبة بما يكون جديرا وأهلا لاستحقاقه، ولهذا فالمساواة المطلقة في كل شيء لا تمكن وليست من العدل، خصوصا بعد ظهور أنّ النّاس مختلفون بالطبيعة إنّما هناك أشياء تعقل فيها المساواة وهي عدل وعدمها ظلم، من ذلك:

المساواة أمام القانون: بمعنى أنّه لا فرق أمامه بين غني وفقير، وشريف وغير شريف.

المساواة في الحقوق: فكل إنسان له من حق الحرية، وحق الحياة، ونحو ذلك ما للآخر.

[1]– عبد الرحمان بن ناصر السّعدي، تيسير الكريم الرحمن، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 2002، ص377.

المساواة في المناصب: أي أنّ المساواة ليست مقتصرة على فئة خاصة، بل هي حق لكل شخص تتوفر فيه الصلاحية للمنصب الذي يتولاه شريطة العمل بجدارة، وليس للاعتبارات الأخرى كالغنى والجاه دخل في التفضيل[1].

إنّ التشريع الإسلامي لا يأخذ بمبدأ المساواة بين النّاس إلاّ بما يحقق العدالة فيساوي في نصوصه الشرعية بين الأفراد، لكن حال ما يكون في تطبيق النص يراعي جوهر العدالة إن كان سيتحقق بالمساواة أم لا فمن عدالة التشريع أنّه في نصوصه تأكيد على إعطاء الحقوق والإلزام بالواجبات نجده يؤسس له على مبدأ المساواة أو فيما يعرف بمبدأ تكافؤ الفرص، لكن متى كان لابدّ من تقرير مبدأ المكافأة في الاستحقاق من أجل تحقيق العدالة يسعى الشرع لذلك فيعطي كل ذي حق حقه، أي كل على حسب استأهاله، لأنّه إذا وكّل الأمر إلى الذي لا يستحقه يحصل الخراب والظلم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إِذَا أُسْنِدَ الأَمْرُ إِلى غيرِ أَهْلِهِ فانْتَظِرِ السَّاعَةَ**»[2]، والمقصود من الأمر جنس الأمور التي تتعلق بالدين كالخلافة والإمارة والقضاء والإفتاء وغير ذلك والمعنى المستقى هو أنّ الأئمة قد ائتمنهم الله على عباده وفرض عليهم النصيحة لهم فينبغي تولية أهل الدين، فإذا قلدوا غير أهل الدين فقد ضيّعوا الأمانة التي قلدهم الله إياها[3]، ولأنّ الإسلام مبني على أسس أخلاقية فقد اعتبر أنّ وضع كل شخص في الموضع الذي يستحق أن يناله من العدالة ومن الأمانة وفي كون المسألة مسألة أخلاقية نابعة من كون الفرد يشعر بأنّه مسؤول في ذاته أخلاقيا فضلا عن مسؤوليته في مجال السياسة.

انطلاقا من هذا تعتبر العدالة: مبدأ أخلاقي كامن في ذات الشخص يبعث فيه روح المسؤولية نحو الغير بالحفاظ على حقوقه والالتزام بالواجبات التي عليه على اعتبار أنّ هذا الخلق سيحقق له احترامه وكيانه في المجتمع انطلاقا من مقابلة غيره له بنفس الخلق لتصبح

---

[1]– أحمد أمين، مرجع سابق، ص180–181.

[2]– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، رقم الحديث: 6496. صحيح البخاري، المرجع السابق، ص 2870.

[3]– التزام عبد الرحمان محمد، فتح الباري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1402هـ، ج11، ص 279–280.

العدالة مبدأ سياسيا تقوم عليه الدولة من خلال المساواة بين الأفراد، فتنتظم العلاقة بين الفرد وغيره وبين الفرد ودولته لثقة الفرد في كل ما يقرره الحاكم على اعتبار أنّه يتخلق بفضيلة العدالة التي تمنعه الظلم أو الغش، وعلى هذا فإنّه يقرر المساواة متى كانت تحقق العدالة ويقرر الأفضلية في الاستحقاق على أسس أخلاقية التي لا يمكن حتى لظالم الاعتراض عليها، لكن الالتباس الذي قد يطرح هو: هل العدالة محدودة في تطبيق مبدأي المساواة والكفاءة في الاستحقاق؟ وما مصير من انتهك واستُغل حقه ممّن لا تنطبع في أخلاقه فضيلة العدالة؟

المطلب الثالث / محاربة الاستغلال

إنّ العدالة لا تتوقف في تقرير المساواة بين الأفراد ولا تتوقف عند إعطاء كل ذي حق حقه، بمعنى أنّ العدالة لا تقتصر عند تطبيق القانون بل يتعدى هذا إلى محاربة أي استغلال يمس بحق الفرد أو أي تهاون في الواجبات الذي من شأنه أن يؤدي إلى ضياع حق الغير، أو أي غش يحصل به الخراب، وهذا كله راجع لكون الحاكم في الإسلام مسؤول أخلاقيا قبل أن يكون مسؤول سياسيا للحفاظ على حقوق الرعيّة.

إنّ العدالة السياسية كمفهوم يراد بها تقرير المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات ومن ثمّ إعطاء الحقوق لأصحابها المستحقين لها، إلاّ أنّه نظرا لانتهاك الحقوق التي قد تحصل من الظلّام، وكذا الغش الذي قد يحصل في المعاملات وغيرها من الرذائل التي تعكر صفوة عدالة التشريع، فإنّ التشريع الإسلامي قد تصدى لهذه المخاطر بتقرير عقوبات رادعة من شأنها أن تحفظ حقوق الأفراد وتحقق العدالة في الأرض، وكذا تحريم المعاملات التي تبث الفساد، وضياع الحقوق، وظلم النّاس في المجتمع كالغش، وفي هذا ما قاله الرسول الله صلى الله عليه وسلم عندما مرّ على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللا، فقال: «**ما هذا يا صاحِبَ الطَّعامِ؟ قالَ: أصابَتْهُ السَّماءُ يا رَسولَ اللهِ، قالَ: أفَلا جَعَلْتَهُ**

فَوْقَ الطَّعامِ كَيْ يَراهُ النَّاسُ، مَن غَشَّ فليسَ مِنِّي»[1]، فلطالما سعى التشريع الإسلامي لتحقيق العدالة بطرق مختلفة من تحريم جميع ما يكون فيه من الفساد والغش والخديعة والغدر، ففي قول الرسول صلى الله عليه وسلم برهان على أنّه من العدالة مع الغير عدم غشه، كما يظهر ذلك في قول الله عز وجل: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾. [سورة الإسراء: 35]، جاء في تفسير هذه الآية: «**وهذا أمر بالعدل وإيفاء المكاييل والموازين بالقسط، من غير بخس ولا نقص ويؤخذ من عموم المعنى، النهي عن كل غش في ثمن، أو مثمن، أو معقود عليه والأمر بالنصح والصدق في المعاملة**»[2] ممّا يعني أن التشريع يحارب أي استغلال ومن أي نوع كان، إذ المجتمع الإسلامي قائم على صدق المشاعر والنصيحة لذا فمن عدالته أنّه لا يرضى بهذه المعاملات التي يحصل فيها استغلال ضعف وقلة حيلة وفطنة الغير، ومثلما نهى الشرع عن الغش كونه استغلالا ورذيلة نهى عن العديد من الأمور التي من شأنها أن توقع الفرد في شباك الاستغلال، ومن أمثلة ذلك أيضا ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «**قالَ اللهُ: ثلاثةٌ أنا خصمهم يومَ القيامةِ: رجلٌ أعطى بي ثم غدر ورجلٌ باع حرًّا فأكل ثمنَه، ورجلٌ استأجرَ أجيرًا فاستوفى منهُ ولم يُعْطِه أجرَه**»[3]، والمعنى المتضمن: «**أنّ الله سبحانه وتعالى خصم لجميع الظالمين إلاّ أنّه أراد التشديد على هؤلاء بالتصريح، من عاهد عهدا وحلف عليه بالله ثمّ نقضه، من وباع حرا فقد منعه التصرف فيما أباح الله له وألزمه الذل الذي أنقذه الله منه فكان إثمه أكفاء في الحرية ومن استوفى منفعته بغير**

---

[1]– أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم "من غشنّا فليس منّا"، رقم الحديث:102. صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط1، 1991، ج1، ص99.

[2]– عبد الرحمان بن ناصر السعدي، مرجع سابق، ص432.

[3]– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب إثم من باع حرا، رقم الحديث: 2150. صحيح البخاري، المرجع السابق، مج1، ص526.

عوض وكأنّه أكلها ولأنّه استخدمه بغير أجرة وكأنه استعبده»[1] فالإسلام حافظ على حقوق الناس وجعل الاعتداء عليها سببا في خصام الله يوم القيامة للعبد وفي هذا إقامة للعدالة في المجتمع الإسلامي.

علّم الإسلام من خلال نهيه عن هذه المعاملات أنّ العدالة خلق لا بدّ من أن يتصف به الشخص حتى لا يظلم ولا يُظلم، لكن إن حصل وتعدى شخص على حق الغير لابدّ أن يقرر ما يحد من هذا الظلم ويحفظ حقوق النّاس وذلك بتقرير عقوبات تحوي في طايتها الردع والتوجيه والحفاظ على الحقوق وغيرها من الأغراض، ولعلّ هذا راجع إلى الحاكم ومدى حرصه وتقديره لهذه المسؤولية التشريعية الموكلة إليه في تطبيقه للعقوبات التي شرّعها الله من أجل منع الظلم والاستغلال. وهذا يأتي تحت مسمّى المسؤولية القانونية في القوانين الوضعية وعلى هذا الأساس وضعت الحدود في الجرائم الاجتماعية وشددت تشديدا لأنّ العدالة والتعاون لا يمكن أن يتحققا إلاّ على أساس صيانة حياة كل فرد في دار الإسلام وماله وحرماته، لذلك شرع القصاص في القتل وجعلت عقوبته كعقوبة جريمة الكفر ممّا يدل على تعظيم حق الحياة، فحث على القصاص فجعله حياة للأمّة، قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 179]، والمعنى أنّ قتل القاتل على الصفة التي قُتل عليها المقتول إقامة للعدل والقسط بين العباد وهكذا سائر الحدود الشرعية، فيها من النكاية والانزجار ما يدل على حكمة الحكيم الغفّار[2]، ففي هذه العقوبة ضمان للحياة بالكف عن القتل ولما فيه من حفظ لكيان الجماعة، كما جعل الله عقوبات الحدود من أجل إقامة العدالة فشدد في عقوبة الزنا لما فيها من اعتداء على العرض وعبث بالحرمة، وكذلك هو الأمر بالنسبة لعقوبة السرقة التي جعلها الخالق في قطع يد السارق والتي قد يستضعفها بعضهم حين يقيسها إلى سرقة مال من فرد، ولكنّ الإسلام نظر فيها إلى أمن الجماعة

[1]– العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر (ت: 852هـ)، فتح الباري، المكتبة السلفية، (د م ن)، (د ط)،(د ت ن)،ج4، ص418.

[2]– عبد الرحمان بن ناصر السعدي، المرجع السابق، ص69.

وسلامتها وتضامنها وغيرها من الأغراض ومن عدالة الإسلام مراعاته لتفاصيل ودقائق حياة النّاس فكان تطبيق هذه العقوبة الحازمة مرهون بمقاييس فعلى سبيل ذلك أنّه إن كانت هذه الجريمة قد حصلت في حالة اضطرارية فيدرأ هذا الحد[1]، وهذا فيه رحمة ومراعاة لجوهر العدالة عند تطبيق التشريع، إذ لم تتقتصر العدالة في المساواة بين الجميع في العقوبة، لكن راعت مدى تحقق جوهر العدالة في تطبيق النصوص الشرعية وهذا من عدالة الإسلام.

من هذا نقول أنّ العدالة هي تطبيق التشريع بما يقره من مساواة في إعطاء الحقوق والإلزام بالواجبات مع فرض عقوبات حتى لا يحصل استغلال وانتهاك، إضافة إلى مراعاة حيثيات حصول الجرم حتى لا ينقلب تطبيق التشريع إلى الاعتداء والظلم.

إنّ العدالة مرتبطة بذات الشخص فمتى تحققت فيه كمبدأ أخلاقي سامي تجد الشخص من الورع والحكمة في مراعاة حقوق الآخرين ومسؤوليته تجاههم للقيام بالواجبات على أكمل وجه، كما أنّ اتصاف الحاكم بهذا المبدأ أو بالأحرى بهذا الخلق يجعل منه حاكما بالحق لا فيساوي بين جميع الأفراد في إعطاء الحقوق وفي الالزام بالواجبات مع مراعاة الاختلافات في القدرات والاحتياجات بين الناس، والأخذ بعين الإعتبار التفاوت الذي بينهم والذي يقتضي عدم المساواة بل إعطاء كل ذي حق حقه أي إعطاء كل شخص على حسب الجدارة سواءا كان ذلك في توفير الفرص أو توزيع الخيرات أو غير ذلك ممّا تقتضيه الحياة ولا تنحصر العدالة في مراعاة المساواة والتفاوت بين الناس بل تتعدى إلى محاربة أي استغلال لهذه الحقوق والفرص التي تشكل ظلما وقهرا في المجتمع وذلك بتجريم المعاملات التي تضع الفرد موضع ظلم واستغلال، ولذلك فرضت عقوبات على قدم المساواة بين الناس والتي تطبق على كل متعدٍ للحقوق، كما أن التشريع حرص على أنّ لا يكون في تطبيق هذه العقوبة مجافاة للمقصد الذي وضعت لأجله وهو العدالة فمن عدالتة أنّه راع ظروف الجرم حتى لا يكون في تطبيق العقوبات ظلما بدلا من محاربة الاستغلال، وهذا كله لتحقيق الأمن

[1]– سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، (د ط)، 1995، ص 60، 61، 62.

في الدين والنّفس والمال والعرض فينتفي الظلم الذي يؤدي إلى الخراب ولعل كل هذا مرتبط بمسألة المسؤولية الأخلاقية في الفرد والمسؤولية القانونية في الحاكم.

خلاصة الفصل الأول

إنّ العدالة في التّصور الإسلامي تعتبر مسألة أخلاقية فطرت عليها النّفوس فهي جماع الفضائل من ورع وحكمة وصدق وغيرها من الصفات الحميدة، كما تعتبر مسألة سياسية والدليل على هذا أنّها من شروط اختيار ولاة أمور الناس والركيزة تقوم عليها الدولة فتحقق رضا النّفوس وعمارة الأرض وذلك لارتكازها على مبدأ تكافؤ الفرص الذي يقضي بمساواة الحاكم بين جميع الأفراد في إعطاء الحقوق والإلزام بالواجبات مما تجعل الفرد يشعر بكرامته في المجتمع لعدم تمييز وتفضيل غيره عنه، فضلا عن تحقق هذه المساواة بين الأفراد في معاملاتهم فتحقق العدالة في ذات الشخص تطبع لا محالة في معاملات الأفراد لذا اشترطها التشريع في العديد من المجالات.

ومن المبادئ التي يبني عليها مفهوم العدالة مبدأ المكافأة في الاستحقاق والذي يقضي بتقييد هذه المساواة فمتى كان يجب مراعاة التفاوت بين الأفراد فذلك من العدالة فباعتبار أنّ العدالة فضيلة سياسية يستلزم على الحاكم وكل من يتولى أمر رعاية شؤون النّاس أن يراعي الاختلاف بينهم بإعطاء كل ذي حق حقه.

كما يوجد مبدأ محاربة الاستغلال الذي يستنتج منه أنّه من عدالة الحاكم منع الظلم والاستغلال في جميع المجالات والمعاملات بإيقاع العقوبة على ضرب من التساوي بين النّاس على كل معتد ظالم، ولهذا وإن كانت للعدالة العديد من التعريفات والمرادفات إلاّ أنّ المقصود منها لا يخرج عن كونها: **فضيلة أخلاقية تحمل صاحبها إلى التحلي بمكارم الأخلاق وعدم التعدي على الغير، وفضيلة سياسية تراعي المساواة بين النّاس في العطاء والإلزام وفرض العقاب والتي تحمّل صاحبها مسؤولية الحفاظ على تحقيق التوازن بين النّاس في العطاء والمحافظة على الأمن العام.**

الفصل الثاني

مفهوم العدالة في الفكر الغربي

واحتوى على ثلاث مباحث:

المبحث الأول:

العدالة بين الواجب والحرية

المبحث الثاني:

العدالة في الفلسفة السياسية

المبحث الثالث:

العدالة بين التّصور الإسلامي والتّصور الغربي

إذا ماتت العدالة، فقدت الحياة البشرية على الأرض معناها

إمانويل كانط

يبقى مفهوم العدالة محل جدل ونقاش كبير في الفكر الفلسفي الغربي، ليكون الصراع حاضرا والنقاش فعَالا بين الفلاسفة في تحديد ووضع مفهوم شامل متفق عليه للعدالة ونظرا لارتباطها بالواقع المعاش فبالضرورة إن مفهومها يتأثر بالأوضاع الحاصلة سواءا كان ذلك في المجال الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو غيرها من المجالات، لذا نجد أنَ موضوع العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة أصبح حديث الساعة والساحة العالمية، ولعلَ هذا من بين الأسباب التي جعلت منه محل نظر ودراسة واهتمام بالنسبة للكثير من الفلاسفة سواءا في العصور القديمة أو في العصر المعاصر، وعلى اعتبار أنّ مفهومها يمس الواقع الأخلاقي للفرد كما يمس الواقع الاجتماعي، الاقتصادي والقانوني يجعله واسعا غير مقتصر على الفلسفة الأخلاقية فقط بل يتعدى إلى الفلسفة السياسية.

إضافة إلى ذلك مفهوم العدالة مرتبط تماما بالتطورات والتغيرات الحاصلة في الواقع الاجتماعي والاقتصادي، وليس حبيس فترة زمنية معينة بل وهذا يجعل الذهن في حالة تساؤل وتفكير بخصوص المبادئ والمرتكزات التي يقوم عليها مفهوم العدالة لتكون شاملة لكل الوقائع المتغيرة ومواكبة للعصر المعاصر، ليشوب الذهن كذلك إشكالا آخر عن مدى اتفاق واختلاف مفهوم العدالة في الفلسفة الغربية والتّصور الإسلامي، ولذا يكون هناك العديد من التساؤولات يذكر منها: ما المقصود بالعدالة في التّصور الفلسفي الغربي؟ وأين يكمن محل الاتفاق والاختلاف بين مفهوم العدالة في التّصور الاسلامي والتّصور الفلسفي الغربي؟

وعلى هذا الأساس كان تقسيم المادة العلمية على النحو التالي:

***-المبحث الأول/ العدالة بين الواجب والحرية**

***-المبحث الثاني/ العدالة في الفلسفة السياسية**

***-المبحث الثالث/ العدالة بين التّصور الإسلامي والتّصور الغربي**

المبحث الأول / العدالة بين الواجب والحرية

إنّه من الأسس الهامة التي بنيّت عليها فضيلة العدالة من الجانب الأخلاقي هو الإرادة والواجب والحرية التي اعتمدها فلاسفة الغرب لتأطير هذا المفهوم، بحيث كان تركيزهم على ترسيخها في الفرد وكان لكل من "كانط"،"هيجل" و"رولز" نظرة خاصة وتعريف معيّن كل حسب النظرية والمبادئ التي يعتمدها، ومن هذا يكون التساؤل المطروح كالتّالي: ماهو الواجب الأخلاقي؟ وماالمقصود بالحرية؟ وما علاقة كل من الواجب الأخلاقي والحرية بالعدالة من المنظور الفلسفي؟

المطلب الأول / العدالة بين الإرادة الخيّرة وأخلاق الواجب

اهتم المفكر الألماني "امانويل كانط"* في فلسفته الأخلاقية بالنسبة لموضوع العدالة بالتركيز على فكرة الأخلاق في الأفراد وفقا للواجب**، ولكن لا يمكن التوصل إلى الواجب إلاّ بوجود عناصر تحقق معناه الحقيقي، وفي هذا يقول أنّه: «**ما دام العقل بمثابة سلطة عملية أي سلطة لها نفوذ على الإرادة فينبغي أن يكون مقصده الحقيقي أن يولد إرادة خيّرة*** في ذاتها لا كوسيلة لغاية أخرى من أجل ذلك يكون العقل ضروريا ضرورة مطلقة**»[1]، تميّز الإنسان بالعقل الذي يعتبر البوصلة التي توجه تصرفاته إلى الأفعال الخيّرة باعتبار سلطة هدفها ضبط أفعالنا وذلك من خلال النية أو الدافع الذي من أجله فعل الفعل

---

* امانويل كانط: (1724-1804) ولد بكونجسبرج في بروسيا الشرقية استمر تدريسه في الفلسفة مدة 42 سنة، جاءت كتاباته مرتبة ومنظمة بشكل أكاديمي من بينها: "نقد العقل العملي"، "السلام الدائم"، "المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعي"، سيّطرت فلسفته على القرن 19 برمته، وميّز في فلسفته ظهور تيارين الفلسفة الأوربية أحدهما "النزعة العقلية" والتيار الآخر "النزعة من تيار التجريبية". عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د ط)، (د ت ن)، ص372-373.

** الواجب: هو الإلزام الأخلاقي الذي يؤدي تركه إلى مفسدة، وفي فلسفة "كانط" هو الأمر الجازم الذي يتقيد به المرء لذاته دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة. جميل صليبا، مرجع سابق، ج2، ص542.

*** الإرادة الخيّرة: هي التي تعمل بمقتضى الواجب دون أي اعتبار اخر ولهذا فهي الشرط الضروري والكافي للخلقية. جميل صليبا، المرجع نفسه، ص41.

[1]- امانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، (د م ن) (د ط)، 1991، ص226.

لا لأجل غاية أخرى، فمفهوم العدالة في أخلاقية "كانط" ينطلق من الإرادة الخيّرة التي تجعل الفضيلة نفسها خيرا دون قيد أو شرط.

ولهذا نجد أنّ "كانط" في تحليله للمسؤولية يبدأ من فكرة مفادها أنّ الإنسان سيّد نفسه وصانع أفعاله مؤكدا على فكرة النيّة التي تمثل العنصر الأساس في بناء الفعل الخلقي باعتبارها تهتم بالإرادة من حيث مبدأها الصوري القبلي بغض النظر عن النتائج والأهداف الناتجة عن السلوك، فهي وحدها من تقرر فيما إذا كان هذا الفعل خيرا أم شرا حتى ولو كانت النتائج عكس ما حددته النيّة فهي تعطي الشرعية القيمية للفعل[1]، إذن يمكن القول أنّ المسؤولية ترتبط أساسا بالإرادة التي من خلالها تعطي للفعل القيمة الأخلاقية بحيث أنّ هذه الإرادة تكون خيّرة إذا كانت مرتبطة بخروج الفعل بدافع الواجب.

يعطي "كانط" تعريفا للواجب وهذا مايظهر في قوله: «**الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام القانون**»[2]، فالواجب هنا هو ذلك الإلزام الأخلاقي الذي يجعل الفرد يقوم بالفعل احتراما للقانون الأخلاقي فهو جزء من الإرادة الخيّرة، إذ أنّ دوافع القيام بالفعل ولو كانت خيّرة إلاّ أنّها تختلف، والدافع الذي يمثل الإرادة الخيّرة والفعل الأخلاقي هو دافع الواجب.

فنراه بذلك يضرب لنا مثالا على الدافع الذي يقصده من القيام بالفعل وهو دافع الواجب إذ المحافظة على الحياة واجب ولكن إن رأينا شخص انتزعت منه عاديات الزمن والحزن بلا أمل، فإذا كان هذا البأس ذو النّفس القوية رغم استنكاره الشديد لمصيره لا ييأس ولا يدحر ومع هذا يحافظ على الحياة لا ميلا ولا خوفا بل بمقتضى الواجب فإذن لمسلكه قيمة أخلاقية[3]. فمن خلال كلامه يتبيّن بأنّ الدّافع الذي يجعل من الأفعال تكتسي قيمتها الأخلاقية هو دافع الواجب، فالحفاظ على الحياة رغم كل الصعاب لم يكن ناتجا عن دافع

---

[1]– سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز، أطروحة دكتوراه، فلسفة القيّم، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة المسيلة، 2020، ص30.

[2]– امانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكّاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002، ص51.

[3]– امانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، المرجع السابق، ص228–229.

الهوى أو المصلحة الذاتية بل بدافع الواجب وهذا ما يعبر عنه في الشريعة الإسلامية بمقصد حفظ النّفس الذي يعد من الكليات التي يقوم عليها الدين.

الكلام عن الأخلاق في فلسفة "كانط" يعني الحديث عن العدالة، والتي أسّس لها انطلاقا من مبادئ ومفاهيم أخلاقية، وهذا ظاهر من اهتمامه الكبير بفكرة الواجب بحيث جعل منها محورا أساسيا لتّفرقة في مدى صحة الأفعال، وهذا يظهر في قوله: «**العدل أو الظلم هو على العموم واقعة متفقة أو غير متفقة مع الواجب**»[1]، من وجهة نظر "كانط" أنّ العدالة منطلقها ذاتي أخلاقي فقد ربط معرفة الفعل إن كان عدلا أو ظلما بما هو كائن في النّفس، حيث جعل من الواجب مقياسا للأفعال ومرتكزا أخلاقيا في الفرد.

نجد أنّ فكرة الواجب كذلك حاضرة في سياق كلام "رولز"* عن العدالة، ولعلّ تعريفه يظهر في مضمون جزئي الواجب حيث يقول: «**أولا: علينا التقيد بالمؤسسات العادلة والقيام بدورنا فيها حين تكون موجودة ومطبقة علينا، وثانيا: علينا أن نساعد في تأسيس ترتيبات عادلة حين لا تكون موجودة**»[2]، فالعدالة عند "رولز" متمثلة في احترام العلاقات التي تعكس صورة العدالة والمساهمة بدعمها، هذا بالنسبة لواجب الفرد عند تحقق العدالة أما بالنسبة لواجبه تجاه العلاقات غير العادلة فالواجب هو العمل على تحقيق تبادل علاقات محترم وعادل.

أما بالنسبة إلى وجهة نظر "هيجل" بخصوص الواجب فهي ترتبط بمبدأين اثنين:

الأول: أن يقوم بالواجب طبقا للحق.

---

[1]– عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، (د ط)، 1979، ص22–23.

* جون رولز : ولد في بلتيمور بالولايات المتحدة الامريكية درس ثم درس بجامعات برنستاون وكومل قبل الالتحاق بجامعة هارفارد، تقع اعماله تحت التاثير الفكري لكثير من المقاربات "فلسفة كانط الاخلاقية"، "العقد الاجتماعي للوك"، من كتاباته: "العدالة والديموقراطية"، "الليبيرالية السياسية". جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، اعلامها وقضاياها، ترجمة ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009، ص206–207.

[2]– جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2011، ص410.

والثاني: أن نكافح من أجل الرفاهية الخاصة للمرء، والرفاهية بمعناها الكلي أعني خير الآخرين[1]، أي أنّ المقصود بالواجب هنا: أن يعمل الإنسان على كسب حقوقه في إطار تحقيق رفاهية الذات و الغير.

يلاحظ أنّ "كانط" يركز في فلسفته الأخلاقية بخصوص حديثه عن الواجب على ضرورة تحققه في ذات الفرد أي على مستوى النّفس، في حين كان ل"رولز" نفس الاهتمام بهذا المبدأ- الواجب- إلاّ أنّه تبنى الحديث عنه على مستوى المؤسسات الاجتماعية أي انتقل الكلام عن الواجب إلى علاقات الأفراد مع بعضهم، أما بالنسبة ل"هيجل" فقد ركّز على ضرورة أن يكون هذا الواجب يحقق سعادة كل الأفراد.

المطلب الثاني / العدالة والحرية

باعتبار الحرية حق يتمتع به الجميع بلا خلاف يربط الفلاسفة العدالة بهذا الحق الذي يترتب عنه تحققها، فهل تعريف الحرية الذي يقصده الفلاسفة هو التّملص من جميع القيود أم لها معنًا آخر؟ وما العلاقة التي تربطه بالعدالة؟

يبيّن "رولز" في كلامه عن الحرية بأنّها: «**بنية معيّنة من المؤسسات، نظام معيّن من القواعد العامة المحددة للحقوق والواجبات بعضها في هذه الخلفية، يكون الأشخاص في حرية للقيام بشيئ ما حين يكونوا أحرار من قيود معيّنة إما للقيام به أو عدم القيام به حين يكون قيامهم به أو عدم قيامهم به محميا من تدخل أشخاص آخرين**»[2]، بمعنى أنّ الحرية مقتضاها أن يتصرف الشخص وفق ما يريده لكن مع قيد عدم التدخل في الأشخاص الآخرين وكأنّها قانونا يحمي حقوق وواجبات الأفراد من أي ضرر.

البنية المشكّلة من مجموع الأفراد تضمن توفر حق الحرية كمبدأ من المبادئ الرولزية والتي تحقق القيام بالأفعال بعيدا عن القيود المفروضة، وبتوفر هذا الحق في ذات الفرد والآخرين تجعل من المجتمع مجتمعا ديموقراطيا قائم على أسس من النّزاهة والعدالة.

---

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007، مج1، ص238-239.

[2]- جون رولز، المرجع السابق، ص259.

تركيز "رولز" على فكرة الحرية في الفرد يأخذ بنا إلى طرح تساؤل عن كيفية اعتبار المواطنين أحرار؟

ومن وجهة نظره يكون المواطنون أحرار إذا كان مضمون الحرية يتناول الأمرين:

الأول: المواطنون أحرار بمعنى أنّهم يتصورون أنّفسهم والآخرين بوصفهم يحوزون على القوة الأخلاقية القادرة على تكوين مفهوم الخير.

أمّا الأمر الثاني: الذي يرى فيه المواطنون أنّفسهم أحرار أي أنّهم يعتبرون أنّفسهم مؤهلين لمطالبة مؤسساتهم بالأخذ بمفاهيم للخير[1]، فالبعض يعتقد بأنّهم أحرار إذا ارتبطت أفعالهم وحرياتهم بمفاهيم الخيريّة التي تشكل القوة الأخلاقية، وهذا لا يتشكل إلاّ في مجتمع قائم على الديموقراطية الحقّة والذي من خلاله تظهر ملامح العدالة السياسية فالظّاهر أنّ ما يركز عليه "رولز" هو الجانب الأخلاقي أي حرية الفرد فيما يقوم به ثمّ ينتقل إلى علاقة المواطنين بحاكمهم أي العدالة كفضيلة سياسية.

جعل "كانط" الحرية مرتبطة بعقلانية الإنسان وهذا يظهر في قوله: «**إنّ الإنسان بوصفه كائنا عاقلا، ولكونه تبعا لذلك عضوا منتميا إلى عالم المعقول، لا يمكنه أن يتصور علّية وإرادته الذاتية إلاّ من خلال فكرة الحرية**»[2]، ربط "كانط" حق الحرية بتصرفات الإنسان كونه إنسانا تميّز بالعقل وفقا للقانون الذي يضعه لنفسه من خلال إرادته الذاتية بمعنى ربط الحرية بالأخلاق، ولكنّ الملاحظ أنّ تعريفه أبعد من التعريف المشهور للحرية بحيث ركّز على حرية الأفراد بعيدا عن علاقات الآخرين.

فمفهوم العدالة مرتبط أساسا بالخير بحيث أنّ تصرفات الفرد تكون عادلة كلما كانت نتاج إرادة خيّرة خصوصا إذا تمّت تأدية الفعل لأجل الواجب، أي أن يتعامل الفرد في نفسه ومع غيره بما تمليه عليه فضيلة العدالة على اعتبار أنّها المبدأ الشامل للأخلاق، وعلى هذا

---

[1]– جون رولز، العدالة كإنصاف، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص116، 119.

[2]– امانوين كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المرجع السابق، ص159.

النحو يمكن القول بأنّ العدالة في فلسفة "كانط" تعتبر فضيلة أخلاقية وإلزام يفرضه الإنسان على نفسه قبل أن تكون فضيلة سياسية، ولا يتوقف الكلام في العدالة عند الفلاسفة بل يتعدّى إلى علاقات الآخرين فما هي مظاهر تجسيدها؟

المبحث الثاني / العدالة في الفلسفة السياسية الغربية

إنّ من بين القضايا التي لاقت رواجًا فكريًا كبير، بل وكانت محل نظر وجدل في العصر المعاصر هي مسألة العدالة والمساواة، إذ نجد أنّ الفلاسفة الغربيون أولوها اهتماما كبيرا، وفي الحين نفسه نجد فكرة أخرى تربط العدالة بالتفاوت، فالواضح أنّ العدالة مرتبطة بمفهومين غير متوافقين –المساواة والتفاوت– ولعلّ الرّابط والجامع بينهما هو الإطار القانوني الذي يظهر كضمان لتحقيق العدالة، وعلى هذا كيف يمكن تفسير هذا التناقض؟ وهل هذا التناقض اصطلاحي فقط أم أنّه جوهري؟ وما مفهوم العدالة في ظل مفهومي المساواة والتفاوت؟

المطلب الأول / العدالة والمساواة

إنّ من بين الفلاسفة الغربيين الذين تكلموا عن العدالة والمساواة في العصر السياسي المعاصر"جون رولز" حيث أنّ كتاباته عن مفهوم العدالة كان لها صدى كبير في المجتمع الأمريكي، وليتّضح المقصود من الرابط بين العدالة والمساواة نذكر بعض مقولاته بهذا الخصوص.

يعتقد "رولز" بخصوص مسألة اعتبار أنّ العدالة تكمن في المساواة بين جميع الأفراد في المجتمع أي معاملتهم على ضرب من التساوي سواء في توزيع الحقوق والإلزام بالواجبات وفي الاستفادة من الفرص للوصول إلى وظائف ووضعيات معيّنة، فمن بين المبادئ التي تقوم عليها العدالة مبدأ المساواة إذ نجده يركّز على مبدأ الحريات المتساوية بقوله: «**يجب أن يحصل كل شخص على حق متساو في المخطط الأكثر اتساعا من الحريات الأساسية المتوافق مع مخطط ممّاثل من الحريات للآخرين**»[1]، على اعتبار أنّ توزيع الحقوق والحريات حق بين النّاس على حد سواء، أي أنّه يعتقد أنّ مكمن تحقق العدالة هو المساواة في تخصيص الحقوق والواجبات الأساسية، فلا يكون هناك اعتبار للتمييز غير العادل كالقرابة أو غيرها من الأمور المخالفة لما هو شرعي، ونجده مؤكدا على هذا بقوله:« **لكل**

[1]– جون رولز، نظرية في العدالة، مرجع سابق، ص92.

شخص الحق ذاته لا يمكن إلغائه في ترسيمة الحريات الأساسية الكافية وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات للجميع»[1]، أي ضمان تبادل علاقات في إطار من الاحترام المنطبع بالمساواة بين الأفراد في منح الحريات.

يعطي "رولز" مثالا عن الحريات التي تمنح على ضرب من المساواة، إذ نجده يقول: **«وبين هذه الحريات المهمة الحرية السياسية: حق التصويت واستلام منصب عام وحرية التعبير والاجتماع، حرية الضمير وحرية التفكير، والحرية الشخصية...كما تعرف من خلال مفهوم سيادة القانون»**[2]، بمعنى أنّ الحريات السياسية تكون مضمونة عن طريق سيادة القانون الذي يوزعها بالمساواة بين الجميع.

لكن هناك من يعقب على هذا الرأي بحيث يرى أنّ العدالة لا تكمن في المساواة وهذا ما يقول به "هيجل" فهو لا يعترف بالمساواة ويظن أنّها قاعدة لا يمكن تبنيها وذلك يظهر من خلال قوله: **«للذهن الفراغ الذي يظن أنّ تجريداته وما يجب أن يكون في نظره هي أمور واقعية حقيقته عقلية أن يعترض بمقتضيات المساواة على الحق الموضوعي لخصوصية الروح المتضمنة في الصورة Idee، هو حق ليس فقط لا يقضي في المجتمع المدني على التفاوت الطبيعي بين النّاس، لأنّ الطبيعة هي الوسط الذي تبنت فيه اللامساواة، بل هو ينتجها ابتداء من الروح ليجعلها تفاوتا في الاستعدادات والثروات بل وفي التكوين العقلي والأخلاقي»**[3] يتّضح من خلال قوله أنّه ينكر المساواة بين أفراد المجتمع على اعتبار أنّ ذلك مخالف للتفاوت الحاصل بين البشر في القدرات والمواهب وغيرها كما يتعارض مع نظام الطبيعة.

---

[1]– جون رولز، العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص148.

[2]– جون رولز، نظرية في العدالة، المرجع السابق، ص93.

[3]– عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996، ص131.

وبين القول بأنّ العدالة تكمن في المساواة وبين مخالفة هذا الرأي يتّضح أنّها المبدأ العام والفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية التي تراعي المساواة بين الأفراد في منح الحقوق والإلزام بالواجبات.

لكن السؤال المطروح: هل توزيع الوظائف والفرص والثروة على قدم المساواة يمثل العدالة؟

المطلب الثاني / العدالة والتفاوت

إنّ القول بالمساواة الدائمة بين أفراد المجتمع مع وجود الاختلافات بينهم ومع وجود الفوارق في المواهب وحتى في الطبيعة يستدعي حقيقة الذّهن إلى التفكير بأنّ المساواة هنا تمثل ظلما لا عدلا، ولذا نجد طرحا آخر يفرض تبني مبدأ التفاوت في مثل هذه الحالات.

وعلى هذا الأساس يذكر المبدأ الثاني الذي اعتمده "جون رولز" في تأسيسه لنظرية العدالة حيث ينص على حالات اللامساواة (التفاوت) الاجتماعية والاقتصادية، على سبيل المثال حالات اللّامساواة في الثروة والسلطة عادلة فقط إذا نتجت عنها منافع تعويضية لكل شخص، وخصوصا للأعضاء الأقل انتفاعا في المجتمع[1]، إنّ مراعاة التفاوت في توزيع الثروات والوظائف ضروري لضمان وجود مجتمع عادل، لكن هذا المبدأ مشروط دائما بما يخدم الأقل حظّا في المجتمع فيطبق هذا المبدأ على حسب قول "رولز" عند «**توزيع الدخل والثروة وعلى تصميم المنظمات التي تستفيد من الفروق في السلطة والمسؤولية وبينما لا توجد حاجة لجعل توزيع الدخل والثروة متساويا**»[2]، وانطلاقا من هذا يعتبر أنّه لا حاجة ولا ضرورة لتطبيق المساواة في توزيع الثروات والفرص والوظائف، بل إنّ العدالة في مثل هذه الحالات تكمن في مراعاة الفروق بين الأفراد، وحتى تتحقق ظواهر العدالة الاجتماعية والاقتصادية لابدّ من توفر شرطين وفي هذا يقول "رولز": «**يجب أن تحقق ظواهر اللاّمساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين:**

[1]– جون رولز، نظرية في العدالة، مرجع سابق، ص43.

[2]– جون رولز، مرجع نفسه، ص93.

أولهما يفيد أنّ اللّامساواة يجب أن تتحقق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شرط مساواة منصفة بالفرص.

وثانيها يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع اللذين هم الأقل مركزا»[1]، من خلال هذين الشرطين يتضح أنّ هذه الرؤية الجديدة (التفاوت) تتكامل مع مبدأ المساواة وليست مناقضة له، بحيث يعتقد "رولز"بفكرة مبناها يدمج المبدأين مع بعضهما وهي المساواة المنصفة أي أنّ كل شخص يأخذ الفرصة على حسب استأهاله لا لأمر آخر.

وممّا سبق يمكن القول أنّ المقصود بالمساواة هو أنّ يتكافأ جميع الأفراد في الحصول على الفرص لكن متى كان لابدّ من نفي المساواة مراعاةً للاختلاف فهذا عدل لذا يقول "رولز": «**يجب أنّ يكون للجميع فرص عادلة في للحصول على الوظائف والمراكز الاجتماعية، وليس مجرد أن تكون الوظائف العامة والمراكز الاجتماعية مفتوحة بالمعنى الصوري»**[2]، أي أنّ الفرص مبدئيا توفر بين النّاس على ضرب من المساواة وحينما تختلف الكفاءات والمواهب ينتقل الأمر إلى الحديث عن الشرط الثاني والذي يمثل مبدأ الفرق أي إقرار الاختلاف بين النّاس، وممّا يجدر الإشارة إليه أنّ "رولز" في كل مرة يؤكد على ضرورة خدمة الأقل حظا لتكون المساواة محققة للعدالة، وهذا يظهر جليا في بيانه للمقصود بمبدأ الفرق حيث يقول: «**أنّه مهما عظمت حالات اللّامساواة في الثروة والمدخول، ومهما كانت إرادة النّاس للعمل لكسب حصصهم الأكبر من الناتج، فإنّ حالات اللّامساواة القائمة يجب أن تسهم وبكفاءة في فائدة الفئة الأقل انتفاعا، وإلاّ فالمساواة غير مسموح بها»**[3]، إنّ تطبيق المساواة ومراعاة التفاوت بين الأفراد لا يمكن أن يمثل العدالة إذا لم يحقق انتفاع الأقل حظا، وذلك بأن يمنح لهم توقع المصير الأفضل على الوجه الممكن، بحيث أنّ الأفراد

[1]– جون رولز، العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص148.

[2] جون رولز، العدالة كإنصاف، المرجع نفسه، ص150.

[3]– جون رولز، المرجع نفسه، ص182.

الذين يشغلون أسوأ الوضعيات بإمكانهم يحصلوا على نصيب أفضل[1] وهذا أمر إيجابي ما لم يكن سببا في ظلم طبقة أخرى.

وانطلاقا مما سلف يجب الإشارة إلى أنّ لمبدأ تساوي الفرص الأسبقية على مبدأ الفرق ذلك أنّه ليس لنا أن نضيف مجال تساوي الفرص لصالح تحسين ظروف معيشة كل فرد[2]، إذن من وجهة نظر"رولز" العدالة هي تطبيق المساواة في إعطاء الحقوق والواجبات وكذلك هو الأمر بالنسبة لتوزيع الثروات والفرص بين الأفراد مع مراعاة الاختلاف بينهم وهذا بما يخدم الأفراد الأقل حظا في المجتمع.

المطلب الثالث / العدالة والقانون

تصور العدالة في المجال السياسي وفي المذهب الكانطي يتناول الحديث عن الحق على اعتبار أنّ العدالة في القانون تتناول موضوع الحقوق، وذلك راجع إلى ارتباط موضوع العدالة السياسية بالضمانات التي تسعى الدولة وتحرص عليها من أجل تحقيق العدالة بين الأفراد وذلك سواء تحققت في المساواة أو في غيرها.

التعرف على مفهوم العدالة في المجال القانوني يستدعي ذكر ما قاله "كانط" في إجابته عن المقصود بالقانون، حيث يقول: «**مجموع الشروط التي تخضع لها ملكة الفعل الحرة لكل شخص حتي تتفق مع الملكة الحرة للفعل لدى الآخرين تبعا لقانون كلي للحرية**»[3] يظهر من خلال تعريفه للقانون يعتبر أنّ أفعال النّاس تكون عادلة مع بعضهم إذا كان هناك اتفاق في الحريات المتبادلة حرية الفاعل مع حرية الغير، وهذا من خلال ذكره لحد الخضوع إذ أنّ القانون يستعمل الجبر من أجل تحقيق علاقة عادلة بين الأفراد تضمن احترام الحريات، ولعلّ هذا هو سبب ذكره للقاعدة القائلة: «**إفعل خارجيا بحيث يمكن للاستعمال**

[1]– مراد دياني، حرية، مساواة، اندماج إجتماعي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، ط1، 2014، ص96-97.

[2]– جان فرانسو دوريتي، فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009، ص208-209.

[3]– عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، المرجع السابق، ص26.

الحر لإرادتك أن يتفق مع حرية الجميع وفقا لقانون كلي»[1]، أي على الفرد أن يلتزم باحترام القانون الذي يضمن تبادل محترم للحريات وهذا الإلزام لا ينفي مطلقا حرية إرادته بل العكس من ذلك فهو الضامن لممارسة هذه الحرية في نطاق آمن، لذا فالقانون العادل هو الذي يمكّن ويعزز تعايش كل فرد مع غيره مع ضمان حرية كل منهما، ولعلّ هذا مايتضمنه مبدأ الحق والذي يعني عند تحليله التفويض في استخدام القسر والإجبار بواسطة الأساس القانوني أو بغيره ضد أي شخص يقوم بإنتهاك الحريات بصورة غير شرعية، وهذا ماجعل "كانط" يعتبر هذا مبدأ هو: «**الفكرة الضرورية التي ينبغي أن تكون ليس فقط القاعدة لأول مسودة مخطط دستور سياسي، ولكن لكل القوانين أيضا**»[2]، فيعتبر"كانط" من خلال تصوره أنّ هذا المبدأ هو القاعدة العامة للحق السياسي فعلى الفرد العمل بهذا المبدأ واحترامه واعتباره القانون العام، وهذا ماجعله يقول أنّه يجب طاعة صاحب السيادة مهما كانت القوانين التي يفرضها على أساس أنّ هذا القانون الوضعي محكوم بالمعايير والضوابط الموجودة في مبادئ الحق، لذا يكون من واجب الحاكم إخضاع الرعيّة بفرض القوانين.

ولعلّ كل ماذكر يلخص في القسمين الأساسين للقانون، القسم الأول: يعالج العلاقة بين القانون الخاص أو الطبيعي، وبين القانون العام خصوصا القانون (الحق) السياسي، فأمّا القانون الخاص: فيتناول ما يخصني ويخصه بوجه عام أي حقي وحقه، ويبقي "كانط" هنا اعتماده الأول وحديثه على العقل حيث يميّز بين الملك الحسي وبين الملك العقلي: فالأول هو أنّ الشيء المملوك بين يديك، والثاني هو أن تملك الشيء دون أن تحوزه بالضرورة بطريقة مادية، أي أن تحوزه بمنأى عن شروط الزمان والمكان، ويقول في هذا: «**لكي يكون الشيء ملكي يكفي أن أستطيع التصرف فيه دون الإضرار بالغير، كذلك يقال عن الشيء**

[1]– عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، المرجع السابق، ص26.

[2]– أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2010، ص311.

أنّه ملكي إذا أضر الغير في استعماله له إيّاه وأمّا القسم الثاني يتناول القانون (الحق) السياسي والعلاقة القانونية بين المواطن من ناحية والوطن الأجنبي من ناحية أخرى»[1].

فما يجدر الإشارة إليه أنّ "كانط" يطلق حد القانون ويريد به الحق أي أنّه يرادف بينهما، ومن خلال ماسبق ذكره فإنّه يدعم نظريته في العدالة عن طريق ما يتضمنه هذين القسمين، ففي كلامه عن الملكية والتعاملات والعقود (القسم الأول) كانت الفكرة الأساسية التي تبلور فيها هذا القسم لها أساس أخلاقي أي ما تبناه في فلسفته الأخلاقية، فهو يعتبر حق الملكية يستند إلى الحرية الكامنة في نفوس البشر إذا نظرنا إليهم كنومينية* إنسانية والقول بحرية البشر يعني أنّ لديهم حرية الإرادة، أي أنّ قراراتنا وأفعالنا ليست ناجمة حصريا وبشكل ثابت عن ميول ورغبات تجريبية، بل يعني ذلك أنّنا بطبيعتنا قادرون على اخضاع هذه الأفعال لإرادتنا وبما يتلاءم مع قوانين الحرية، وعلى هذا الأساس تجده عرّف الحرية بأنّهامالي بحسب القانون هو ما أنا مرتبط به إلى درجة أنّ استعمال الغير له دون موافقتي من شأنه أن يضر بي، والملكية هي الشرط الذاتي لإمكان الاستعمال بوجه عام[2]، ولعلّ كل هذا راجع لكون أنّ البشر متساوون بمعنى أنّهم جميعا مؤهلون لعدم الخضوع لقيود يفرضها عليهم الآخرون أي الكل سواسية أمام القانون، إذ لا ينبغي لأي واحد منهم الحصول على امتيازات خاصة أو الخضوع لأشكال بغيضة من التمييز في الأمور القانونية.

رغم أنّ "كانط" يؤكد المعاملة بالمثل إلاّ أنّه يراعي التفاوت بين النّاس بحيث أنّ كل فرد في الدولة ينبغي أن يكون من بين حقوقه أن يتنافس للحصول على أي موقع اجتماعي

---

[1]– عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، المرجع السابق، ص6-7.

* النومن: هو ما لا يمكن معرفته، وله معنيين: أحدهما هو دلالته على مالا يمكن معرفته، والثاني: دلالته على إحدى مسلّمات العقل العملي كالحرية. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مادة النومن، مرجع سابق، ج2، ص513.

[2]– عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص24.

يمنحه نوعا من الإمتيازات التي يوفرها المجتمع[1]، ممّا يعني أنّ العدالة هي المساواة بين الأفراد في الحريات القانونية والعمل بمبدأ التفاوت في حالة وجود اختلاف.

أمّا بالنسبة إلى كلامه عن العدالة في القانون العام فهو يتناول الحديث عن القانون (الحق) السياسي في مجال الدولة أي العلاقة بين الأفراد في شعب من الشعوب وكذلك علاقة الدولة بالشعوب الأخرى أو كما تسمّى الأمة[2]، نقتصر على ذكر نقطتين هامتين بشأن العدالة داخل الدولة والتي تدور كلها على مبدأ الحق كما سبق الذكر، الأمر الأول أنّ للفرد بصفته مواطن داخل الدولة له حق الحرية وكذا المساواة فكذلك له «**حق الإستقلال أو كما سمّاه "كانط" selbstan dkeit ويقضي بأن ينبغي على كل مواطن أن يحصل على حق المشاركة في الحكومة ولا ينبغي بذلك مباشرة ولكن بصورة غير مباشرة بواسطة استخدامه لصوته**»[3]، والمقصود به أنّه يجب على كل فرد أن يساهم بصفته في الدولة بوضع قانونا مشتركا يجعلها قائمة على التفاهم والاحترام في علاقات الأفراد والدولة وبه تحقق السعادة.

إذن الحقوق الأساسية في القانون هي حق الحرية، المساواة، والاستقلال الذاتي وحتى تضمن هذه الحقوق في إطار تحقيق العدالة لابد من فرض عقوبات لحفظها حيث أنّ "كانط" يعتمد مرة أخرى على مبدأ المساواة وذلك في تطبيق العقوبات: «**فالمبدأ الذي ينبغي أن تستند إليه العقوبة ويشمل كل النّاس بغض النظر عن مراتبهم الإجتماعية، هو مبدأ التبادل المتوازن حتى إن لم يكن في الإمكان جعل العقوبة التي تفرض على الأشخاص الذين من منزلة أرفع تماثل دائما العقوبة التي تفرض على من هم أدنى منزلة يرى"امانويل كانط" أنّ تأثيرات العقوبة التي تفرض ذوي الإمتيازات الرفيعة ينبغي أن تماثل تأثيرات**

[1]– ديفيد جونسون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 2012، ص190–192.

[2]– عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، المرجع السابق، ص316.

[3]– أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص313.

العقوبة التي تفرض على النّاس العاديين»[1]، أي معاملة القوي والضعيف بالمساواة أثناء فرض العقوبة على منتهكي الحقوق.

يلاحظ كذلك أنّ "هيجل" يؤمن بطاعة القوانين على اعتبار أنّها تحقق العدالة وذلك من خلال قوله: «**في نظام الحاجات يكون معاش ورخاء الفرد إمكانية يتوقف تحقيقها على حريته وخصوصيته الطبيعية، وكذلك على النظام الموضوعي لحاجاته، وإرادة القضاء مهمتها هي معاقبة كل اعتداء على الملكية وعلى الشخصية والحق الواقعي...أن يعامل الرخاء الخاص كحق وأن يحققه بهذه المتانة**»[2]، أي أنّ عدالة القانون تمكّن من تعايش الأفراد في أمن وسعادة على اعتبار أنّ حقوقهم محفوظة قانونا، إذن القانون يعاقب على أي شخص يعتدي على هذه الحقوق المحمية من طرفه.

فالعدالة هي قدرة الأفراد على ممارسة حق الحرية باستقلال ذاتي مع معاملة الجميع على قدم المساواة في فرض العقاب على كل متجاوز لها.

إنّ الحديث عن العدالة في ظلّ مفهومي المساواة والتفاوت يعني أن تتكافأ وتتساوى الأفراد في إعطاء الحقوق والإلزام بالواجبات، إضافة إلى تحقيق التساوي في الفرص بين الأفراد مع مراعاة الفروقات بين النّاس والتي تقتضي اللّامساواة، إضافة إلى وجوب إعمال هذا المبدأ دائما في صالح الأقل حظا، ولعلّ هذه المبادئ تعتبر مسائل وحقوقا راعاها القانون إلى جانب الحرية والحفاظ على الاستقلال الذاتي للفرد.

فالقانون إذن عبارة عن آلية تحفظ الحقوق من خلال المساواة بين النّاس في فرض العقاب على كل معتد عليها، إذن العدالة من هذا المنطلق هي احترام القانون الذي يفرض المساواة في إعطاء الحقوق والواجبات وتوزيع الثروات والفرص وهذا لضمان العيش في جو آمن، وتبادل محترم للحريات الأساسية إضافة إلى الخضوع للعقوبات المفروضة على قدم المساواة، بمعنى أنّ العدالة تقتضي معادلة أساسية وهي أن يطبق القانون على النّاس جميعا

[1]– ديفيد جونسون، المرجع السابق، ص195.

[2]– عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، عمان، ط1، 1996، ص144.

وبنفس الدّرجة، والعدالة أيضا تقتضي مراعاة تفاوت قدرات الأفراد في توزيع مناصب الدولة وفي توزيع الثروة، والظلم هو أن يأخذ أناس غير متساوين حصصا متساوية.

المبحث الثالث / العدالة بين التّصور الإسلامي والتّصور الغربي

إنّ الحديث عن مفهوم العدالة بين التّصور الإسلامي والفكر الغربي يستدعي الذّهن لتفكير في العديد من التساؤلات التي يذكر على سبيلها: هل الأسس والمبادئ والمعاني التى أسس عليها مفهوم العدالة في كل من التّصور الإسلامي والغربي متوافقة أم أنّ هناك اختلاف؟ ويمكن إجمال هذه التساؤلات في الصياغة الآتية: إلى أي مدى يمكن القول أنّ هناك توافق بين المبادئ المعتمدة في تأسيس مفهوم العدالة في التّصور الإسلامي وتلك المعتمدة في التّصور الغربي؟

المطلب الأول / العدالة بين تكافؤ الفرص والمساواة

إنّ الظّاهر عند طرح كل من اصطلاح تكافؤ الفرص والمساواة يدل على أنّهما يهدفان إلى نفس المعنى، أو بالأحرى مترادفان ولمعرفة مدى إتفاق أو إختلاف مبدأ تكافؤ الفرص في التّصور الإسلامي مع مبدأ المساواة في التّصور الغربي، يطرح التساؤل: ما مدى إمكانية توافق مبدأ تكافؤ الفرص في التّصور الإسلامي والمساواة في التّصور الغربي؟

وللإجابة عن هذا التساؤل يعرض موجز –عمّا ذكر سلفا– على المقصود من كل منهما:

❖ **مبدأ تكافئ الفرص:** بمعنى مساواة الحاكم بين جميع الأفراد في إعطاء الحقوق والإلزام بالواجبات، فضلا عن ذلك أنّ هذا المبدأ قد اعتبر شرطا في التشريعات التي كانت تصدر عن الخلفاء الراشدين، مثال ذلك ما فعله الخليفة أبو بكر الصديق في توزيع المال «**فأعطى أول عام الحرّ عشرة، والمملوك عشرة، وأعطى المرأة عشرة، وأمتها عشرة. ثمّ قسّم في العام الثاني، فأعطاهم عشرين عشرين...**»[1]، بمعنى أنّ التّوزيع بين النّاس على قدم المساواة.

ومن بين أهم الحقوق التي لابدّ أن توزع بالمساواة والتي لها أهمية كبيرة في التصور الإسلامي حق الحرية، والذي يقصد به الإمكانية التي يوفرها الشارع للأفراد من أجل القدرة

[1]– الطنطاوي: محمد علي (ت: 1999)، أبو بكر الصديق، دار المنارة، السعودية، ط1، 1986، ص187–188.

على التّصرف في أخذ الحقوق والقيام بالواجبات مع الحرص التام على عدم إلحاق الفساد والمضرة بالغير.

❖ **المساواة:** بالنسبة لمفهوم العدالة كمساواة فهو لا يختلف عمّا تضمنه مبدأ تكافؤ الفرص الذي ينص عليه التشريع الإسلامي، حيث يقول "رولز" في كلامه عن المساواة أنّها طريقة لتخصيص الحقوق والواجبات في المؤسسات الأساسية للمجتمع[1] أي أنّها الوسيلة العادلة في توزيع الحقوق والإلزام بالواجبات بين الأفراد وغالبا ما تطرح مسألة المساواة مع الحرية فنجد ما يسمّى بـ «**مبدأ الحريات المتساوية والذي يرمي إلى ضمان حقوق وحريات متساوية للجميع**»[2]، بمعنى أنّ مبدأ المساواة يتجسد في تمتع الجميع بنفس الحقوق والحريات، وهذا ما كان ظاهرا في مفهوم العدالة كمساواة في التّصور الإسلامي.

مفهوم الحرية في التّصور الإسلامي مرتبط بقيد عدم إلحاق الضرر والفساد بالغير وهذه الفكرة ذاتها تسعى لها النّظم الغربية، فارتباط العدالة بالحرية يمثل نقطة هامة في تحديد مفهومها على اعتبار أنّها من أهم الحقوق التي يطالب بها الأفراد.

المطلب الثاني / العدالة بين المكافأة في الاستحقاق والتفاوت

من بين الركائز والمبادئ التي يقوم عليها مفهوم العدالة في التّصور الإسلامي المكافأة في الاستحقاق والذي يقابله في التّصور الفلسفي الغربي اصطلاح التفاوت، ولمعرفة مدى اتفاق واختلاف المفهوم لكل منهما يعرض موجز عن المقصود بهذين المبدأين:

❖ **المكافأة في الاستحقاق:** المقصود منه أنّ الأفراد وإن كانت تتساوى مبدأيا في التوزيع إلاّ أنّه متى كان لابد من إقرار عدم المساواة لوجود تفاوت بين الأفراد فهذا من العدالة، أي أن نعطي كلٌ على حسب عمله وحسب ما ينجزه أكثر من غيره، بحيث أنّ المساواة بين المختلفين يمثل ظلما لا عدلا، وعليه يجب أن يأخذ كل على حسب ما يستحقه –كما سلف الذكر– وهذا يظهر فيما قاله "الفارابي": «**لكل واحد من أهل المدينة قسطا من الخيرات**

[1]– جون رولز، نظرية في العدالة، مرجع سابق، ص31.

[2]– جان فرانسو دورتي، مرجع سابق، ص208.

مساويا لإستئهاله، فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور»[1]، فلا يوجد فرق بين الأفراد إلاّ في حالة وجود تفاوت الذي يفرض إعطاء كل ذي حق حقه وعلى هذا يعتبر ظلما وجورا إن أخذ شخصا منصبا أو فرصة ليس كفؤا لها، لأنّ في هذا ظلما للنّفس وللغير، وهذا لا يمكن محاربته في وقتنا الحالي إلاّ بأمر واحد وهو تغيير ما بالنّفس لأنّه لم تعد هناك سياسة تكشف عن هذا الفساد ولا يوجد في الأصل سياسة تحارب مايحصل حاليًا، يمكن أن نتوقع التغيير إذا وفقط تغير الفساد الذي في النّفس إلي صلاح، أي التغيير يكون في الأخلاق قبل السياسة الحاكمة، على اعتبار أنّه إذا صلُحت الأخلاق صلُحت السياسة.

❖ **التفاوت:** المقصود به مراعاة الاختلاف بين الأفراد الذي على أساسه توّزع الثروة والدخل لكن يجب أن يراعي هذا التفاوت دائما شرط خدمة الأقل حظا حسب ما قاله "رولز".

من خلال ذكر جوهر كل من المكافأة في الاستحقاق والتفاوت في التّصور الإسلامي والغربي يُلاحظ أنّهما بنفس المعنى مع وجود فرق دقيق بحيث أنّ المساواة في التّصور الإسلامي المقصود منها هو مراعاة الاختلاف القائم بين الأفراد بغض النظر عن القوة والضعف، فالإستئهال على حسب العمل والأحقية لا لمنطلقات أخرى، أمّا بالنسبة للتفاوت من المنظور الغربي المقصود به مراعاة الاختلاف بين النّاس الذي على أساسه يكون الاختلاف في توزيع الثروات والدخل، إلاّ أنّ التركيز دائما على أن يكون هذا التفاوت يخدم أساسا الأقل حظا.

المطلب الثالث / العدالة بين محاربة الاستغلال والعقاب القانوني

يتعدى مفهوم العدالة مبدأي المساواة ومراعاة التفاوت إلى المحافظة على الحقوق المقررة للأفراد، وعلى هذا الأساس يوجد ما يسمّى بمبدأ محاربة الاستغلال في التّصور الإسلامي، وفي المقابل يوجد العقاب قانوني في التّصور الغربي، وللتوضيح يعرض موجز عن جوهر كل من هذين المفهومين اللّذان يشكلان مفهوم العدالة:

[1]– الفارابي، فصول منتزعة، مرجع سابق، ص20.

❖ **محاربة الاستغلال:** يقتضي وجود تشريعات تضمن حفظ حقوق الأفراد من الضياع وتجريم أي فعل من شأنه أن يشكل خطر على الغير.

فالعدالة في التّصور الإسلامي تعتبر كفضيلة في ذات الفرد قبل أن تشمل معاملاته مع الغير ومن ثمّ ترتقي لتكون أساس تنصيب الحاكم الذي يشترط فيه مراعاة العدالة بين الأفراد، ومن بين الأسس التي تكون محل اعتبار في العدالة هي أنّ من واجبات الحاكم محاربة استغلال الحقوق على اعتبار أنّه مسؤولا أخلاقيا قبل مسؤوليته التشريعية، ليس فقط في التوزيع العادل للحقوق والواجبات والثروات وإنّما حتى في الحفاظ على الحقوق التي تعد مبنى وأساس البحث عن العدالة وذلك بفرض عقوبات على ضرب من المساواة بين الجميع دون تفريق بين ضعيف أو غني، وهذا ظاهر في كلام أبي بكر الصّديق:« **أنّ أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه، وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق**»[1]، أي المساواة بين الأفراد في ارجاع الحقوق ورد المظالم لأصحابها.

❖ **العقاب القانوني:** المقصود منه فرض عقوبات على أي فعل من شأنه أن يلحق ضررا أو انتهاكا لحقوق الأفراد، بحيث تطبق هذه العقوبات على ضرب من المساواة وهو ما يؤكده "كانط" في تبنيه لفكرة تطبيق العقاب على الأرفع منزلة والأقل منزلة بوجه متماثل.

ومن الملاحظ أيضا أنّ من النّقاط الرئيسة التي تعتبر مرتكزا بنّاء لمحاربة الاستغلال فكرة المسؤولية التي تقع على عاتق الأفراد وصولا إلى الحاكماتجاه رعيّته في التّصور الإسلامي والتي تنتقل من كونها فكرة أخلاقية إلى مسؤولية سياسية، وهذا لا نجده واضحا في التّصور الغربي بل إنّ تركيزهم الأهم على كون المسؤولية مرتبطة بالمجال الأخلاقي ولو كان في ذلك أبعاد سياسية، ومن جهة أخرى نجد فكرة الواجب التي لها اتصال وثيق بالمسؤولية والذي كان جوهره في التّصور الإسلامي يعبّر عن ضرورة قيام الحاكم اتّجاه رعيّته بما يلزم وذلك بأن يوفّر لهم العيش في أمن وأمان واستقرار دون الخوف من ضياع

[1]– ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت: 276هـ)، عيون الأخبار، كتاب العلم والبيان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ج2، ص234.

الحقوق، أمّا واجب الفرد نحو غيره هو ممارسة حقوقه في حدود عدم التعدي والإضرار بالغير في المقابل نجد هذه المعاني يُتحدث عنها عند فتح باب حقوق الملكية في التّصور الغربي، انطلاقا ممّا سبق الواضح أنّ الأفكار التي تسعى التّصورات الغربية لتطبيقها هي الأصل مرتكزات أساسية في التّصور الإسلامي.

يمكن القول أنّ مفهوم العدالة الذي تقول به الفلسفة الغربية يتفق مع ماجاء به التّصور الإسلامي في فكرة العمل بمبدأ المساواة المنصفة ومحاربة الاستغلال من خلال فرض عقوبات هدفها ضمان الحفاظ على الحقوق والواجبات، مع وجود اختلاف في تكييف مبدأ المكافأة في الاستحقاق والتفاوت في الفلسفة الغربية الذي يجعل هذا التوزيع يخدم دائما الأقل حظا في المجتمع.

خلاصة الفصل الثاني:

الحديث عن مفهوم العدالة في الفلسفة الغربية ينبني تأسيسه على مجال الأخلاق إلاّ أنّ تطوراته عبر الأوضاع الراهنة جعلت منه مفهوما سياسيا أي انتقاله من مجال الفلسفة الأخلاقية إلى الفلسفة السياسية، فمفهوم العدالة في المجال الأخلاقي يتضمن الأساس الذي يجب أن يتبناه الشخص في معاملاته ليكون الفعل صحيحا دالاً على أنّ فاعله شخص مسؤول، وحتى يكون الفعل عدلاً صحيحا في الفلسفة الغربية عند "كانط" يجب أن يُفعل لأجل الواجب وبهذا يكون الفعل مطابقا للإرادة الخيّرة، الذي يستدعي ضرورة أن يكون الإنسان حرًا مستقلا ذاتيا، وتنتقل هذه المعاني إلى العدالة السياسية إلاّ أنّ هناك معالم أخرى تتبناها الفلسفة المعاصرة كون العدالة هي المساواة المنصفة التي تراعي الفوارق بين الأفراد وهذين المبدأين الضامن لهما هو إلزامية احترام القانون، إذن العدالة تكمن في: احترام الأفراد للقانون المطبّق للمساواة المنصفة، وهذا المعنى نفسه في التّصور الإسلامي.

من هذا يتبيّن أنّ العدالة من القيم المركزية التي اعتمدتها المنظومة التشريعية الإسلامية، بل وتعتبر من الأهداف الرئيسة التي سعت الرّسالة المحمدية لتبنيها على جميع المستويات، وهذا يظهر جليا في التّصور الفلسفي الغربي للعدالة فمفهومها قائم على مبدأ التفاوت والمكافأة في الاستحقاق وخضوع الجميع لسلطة القانون على قدم المساواة، وهذا التّقارب بين التّصور الإسلامي والتّصور الغربي في مفهوم العدالة يدل على أنّها لا شريعة لها فهي استقامة أخلاقية بالنسبة للذّات والغير.

خاتمة

خاتمة:

تتخطى اشكالية مفهوم العدالة بين التّصور الإسلامي والتّصور الغربي الإطار الفكري وصولا إلى الحديث عن ممارسات ومرتكزات تؤسس لمفهوم دولة عادلة، فأصبح هذا الموضوع عملة لوجهين وجه يثبت العدالة في المجال الأخلاقي والذي يتناول معالم الواجب مع المسؤولية والضمير في ارتقاء الفرد في ذاته ومع غيره لتكون هذه الأخلاق منصّة للوجه الثاني للعملة وهو إثبات العدالة في المجال السياسي الذي يطمح لتغيير الأوضاع الاجتماعية، الاقتصادية، والسياسية التي تؤكد على ضرورة الحق والمساواة المنصّفة والحرية لتتأسس دولة عادلة تضمن تبادل علاقات محترمة بين الراعي والرعيّة، وهذا الفكر التأسيسي الدقيق كان مبنًا مشتركًا بين التصورين –الإسلامي والغربي– والطريق الذي تسعى إليه النّظم الغربية المعاصرة، ومن هنا تكون نتائج الدراسة كالتّالي:

✓إنّ العدالة ليست مختصة بشريعة معيّنة، بل متى أقامتها دولة في أرضها فثمّ شرع الله.

✓مبادئ التّصور الإسلامي البوتقة التي تحوي أي نظام يسعى للعدالة من خلال:

مبدأ تكافؤ الفرص: الذي يضمن المساواة بين الجميع وهذا مطلب الأفراد.

مبدأ المكافأة في الاستحقاق: إعطاء كل ذي حق حقه بالمساواة بين المتماثلين والتفضيل بين المختلفين وهذا هو العدل الذي يوصف به الله عزّ وجل.

مبدأ محاربة الاستغلال: منع استغلال ضعف وجهل الأفراد وفرض عقوبات على كل فعل من شأنه أن يلحق ضررا ومفسدة بحقوقهم أو يحدث خللا في تأدية الواجبات.

تركيز التّصور الإسلامي هو تحقيق العدالة كمبدأ أخلاقي ثمّ اعتمادها كركيزة تبنى عليها الدولة.

✓تتجسد مظاهر العدالة في العقل الغربي ضمن الأفكار الفلسفية التالية:

اعتماد الواجب كأساس لأفعال وتصرفات الأفراد انطلاقا من توجيه أي دافع خيّر ضمن هذه الوجهة التي تعمل في حرية واستقلال.

تأسيس سياسة حاكمة تعمل على تقرير مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات وفرض العقوبات، ومبدأ التفاوت الذي يضمن إعطاء كل شخص على حسب استئهاله.

الفكرة العامة هي أنّ مفهوم العدالة الذي يسعى التّصور الغربي لتأسيسه هو في أصله تصور إسلامي، لكن رغم هذا التقارب بين مفهوم العدالة وأسسها بين هذين التصورين إلاّ أنّه يفترض أن يكون مفهوم العدالة في التّصور الإسلامي أشمل وأدق، لأنّ الرّد في الإسلام يفترض أنّه خاضع لرقابة إلهية تجعله يراقب نفسه ويخضع للمسؤولية الأخلاقية قبل المسؤولية الاجتماعية، لكنّ الواقع يفند ذلك لأنّ الأفراد اليوم في المجتمع الإسلامي تفتقر للمبادئ الإسلامية إذ لم يعد هناك فرق بينهم وبين الأفراد في المجتمعات غير الإسلامية التي تحررت من الرقابة الإلهية، وهذا ماجعل العدالة تغيب واقعيا في المجتمع الإسلامي سواء كفضيلة أخلاقية أو كفضيلة سياسية واجتماعية.

التوصيات والمقترحات:

لذا من التوصيات التي نأمل أن ترى وتأخذ بعين المسؤولية والاعتبار هي:

- ✓اتخاذ العدالة كفضيلة في النّفس والخلق بتجسيدها في تصرفات الأفراد وعلاقاتهم.
- ✓دعوة الدول الإسلامية إلى اتخاذ مفهوم العدالة كحقيقة إجرائية بعيدة عن الطابع النظري المحصور في طيات الكتب وذلك من خلال تحرك الأنظمة التي تحكم المجتمعات وعملها على تطبيق فضيلة العدالة.

ويمكن اجمال هذه الدراسة في مقترح لمفهوم العدالة بين الفقه الإسلامي والنّظم الغربية كالتالي:

"فضيلة أخلاقية وسياسية ناصّة على حس المسؤولية والقيام بالواجب من أجل الواجب قبل المطالبة بالحقوق والمساواة المنّصفة التي يضمنها القانون".

الفهارس

فهرس سور وآيات القرآن

السورة والآية	رقم الآية	الصفحة
سورة البقرة		
﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾	142	16
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	179	53
سورة النّساء		
﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾	58	23
﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾	128	15
سورة يوسف		
﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾	55	49
سورة النّحل		
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾	90	27
سورة الإسراء		
﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾	35	52
سورة الزمر		
﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	72	14
سورة الشورى		
﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾	17	14
سورة الفتح		
﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾	28	13
سورة الحجرات		
﴿فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾	09	16

سورة النّجم		
﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ﴾	32	22

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة
«إذا أُسْنِدَ الأمْرُ إلى غيرِ أهْلِهِ فانْتَظِرِ السَّاعَةَ»	50
«إنَّما هَلَكَ مَن كانَ قَبْلَكُمْ، أنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الحَدَّ علَى الوَضِيعِ ويَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ، والذي نَفْسِي بيَدِهِ، لو أنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذلكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»	47
«أيها النّاسُ إنَّ دِماءَكُم، وأمْوالَكم وأعْراضَكُم حرامٌ عَلَيْكُم كَحُرْمة يومِكُم هَذَا، في شهرِكُمْ هَذَا، في بلَدِكُم هَذَا...»	46
«قال اللهُ: ثلاثةٌ أنا خصمهم يومَ القيامةِ: رجلٌ أعطى بي ثم غدر، ورجلٌ باع حرًّا فأكل ثمنَه، ورجلٌ استأجرَ أجيرًا فاستوفى منهُ ولم يُعْطِه أجرَه»	52
«ما هذا يا صاحِبَ الطَّعامِ؟ قالَ أصابَتْهُ السَّماءُ يا رَسولَ اللهِ، قالَ: أفَلا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعامِ كَيْ يَراهُ النَّاسُ، مَن غَشَّ فليسَ مِنِّي»	51

فهرس المصطلحات:

Justice	العدالة
Right	الحق
Equity	الإنصاف
Moderation	الاعتدال
Middle	الوسط
Equality	المساواة
Disparity	التفاوت
Responsibility	المسؤولية
Low	القانون
Duty	الواجب
Good will	الإرادة الخيرة
Freedom	الحرية
Inequality	اللامساواة
Moral virtue	الفضيلة الأخلاقية
Political virtue	الفضيلة السياسية

فهرس الأعلام

Toffee	الطوفي
Ebn Taimia	ابن تيمية
Djerdjani	الجرجاني
Mawardi	الماوردي
Al-Ghazali	الغزالي
Abd Ul-Djabbar Al Mutazili	عبد الجبار المعتزلي
Al Kaaabi	الكعبي
Abu Al-Hasan Al-Ashari	أبو الحسن الأشعري
Al-Baghdadi	البغدادي
Shahrastani	الشهرستاني
Ibn Hazm	ابن حزم
Ibn Sina	ابن سينا
Al-Farabi	الفارابي
Ibn Rushd	ابن رشد
Immanuel Kant	إمانويل كانط
John Rawls	جون رولز
Hegel	هيغل

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم

كتب التفسير:

1. ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم لبنان، ط1، 2000.

2. الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، لبنان، (د ط).

3. السعدي، عبد الرحمان بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 2002.

4. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري،المحلي، جلال الدين أبو محمد بن شهاب الدين أحمد بن كمال الدين محمد، تفسير الجلالين الميّسر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2003.

كتب الحديث:

5. الإمام أحمد، المسند، دار المعارف، مصر، ط 4، 1954.

6. البخاري، صحيح البخاري، البشرى، باكستان، (د ط)، 2016.

7. مسلم، صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط1، 1991.

المعاجم والقواميس:

8. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، (د ت ن).

9. الجرجاني، معجم التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، (د ط)، 1985.

10. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1982.

11. ضيف، شوقي، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004.

12.الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، (د ط)، 2008.

13.مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د ط)، 1983.

14.وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، (د ط)، 2007.

الكتب:

15.ابن تيمية، الإستقامة، إدارة الثقافة والنشر في الجامعة، السعودية، ط2، 1997.

16.ابن تيمية، السياسة الشرعيّة في إصلاح الرّاعي والرعيّة، دار علم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1429هـ.

17.ابن تيمية، مجموع الفتاوى، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، (د ط)، 2004.

18.ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، (د ط)، (د ت ن).

19.ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلطون، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1998.

20.ابن سينا، الشفاء، (د د ن)، (د م ن)، (د ط)، (د ت ن).

21.ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، كتاب العلم والبيان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.

22.أبو شهبة، محمد بن محمد، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، دار القلم، دمشق، ط2، 1996.

23.أديب، إسحاق، الدّرر، مكتبة لسان العرب، بيروت، (د ط)، 1909.

24.أمين أحمد، الأخلاق، دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط3، 1931.

25.البحراوي، عبد القادر، الخوارج، مكتبة النور، (د م ن)، ط2، 1408هـ.

26.بدوي، عبد الرحمان، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، (د ط)، 1979.

27.بدوي، عبد الرحمن، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996.

28.البغدادي، منصور عبد القاهر بن طاهر محمد التميمي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2002.

29.بن فورك محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005.

30.البنا، جمال، نظرية العدل في الفكر الأوربي والفكر الإسلامي، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (د ط)، (د ت ن).

31.التميمي، منصور عبد القاهر بن طاهر محمد، أصول الدين، دار الكتب العلمية، لبنان ط1، 2002.

32.الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

33.جبرون، امحمد وآخرون ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، تقديم عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014.

34.الجزائري أبو بكر جابر، منهاج المسلم، دار الشروق، جدة، ط7، 1987.

35.جونسون، ديفيد، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 2012.

36.خدوري، مجيد، مفهوم العدل في الإسلام، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1998.

37.الدميجي، عبد الله بن عمر بن سليمان، الإمامة العظمى عند أهل السنّة والجماعة، دار طيبة، الريّاض، (د ط)، 1403هـ.

38.دوريتي، جان فرانسو، فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009.

39.دياني، مراد حرية، مساواة، اندماج إجتماعي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، ط1، 2014.

40.الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سيّر أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية، السعودية، (د ط)، (د ت ن).

41.الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، بيروت، (د ط)، 1986.

42.رولز، جون، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2011.

43.رولز، جون، العدالة كإنصاف، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

44.الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار الملايين، لبنان، ط7، 1986.

45.الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، (د ط)، 1968.

46.الصلابي، علي محمد محمد، العدالة من المنظور الإسلامي، دار المعرفة، لبنان، (د ط)، (د ت ن).

47.الطنطاوي، علي، أبو بكر الصديق، دار المنارة، السعودية، ط1، 1986.

48.الطوفي، شرح مختصر الروضة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988.

49.عبد الجبار، المفتي في أبواب التوحيد والعدل، دار الكتب العلمية، لبنان، (د ط)، 1971.

50.عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، (د م ن)، ط3، 1996.

51.العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري، المكتبة السلفية، (د م ن)، (د ط)، (د ت ن).

52. عطية، أحمد عبد الحليم ، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2010.

53. عمارة، محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، مصر، ط4، 2011.

54. غرابية، رحيّل محمد، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، دار المنار، الأردن، ط1، 2000.

55. الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2005.

56. الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1988.

57. الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الميمان، السعوية، (د ط)، (د ت ن).

58. الغزالي، ميزان العمل، دار المعارف، مصر، ط1، 1964.

59. الغصن، سليمان بن صالح، الخوارج: نشأتهم، فرقهم، الرد على أبرز عقائدهم، دار كنوز اشبيليا، السعودية، ط1، 2009.

60. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، لبنان، ط2، 1986.

61. الفارابي، فصول منتزعة، (د د ن)، (د م ن)، (د ط)، (د ت ن).

62. قطب، سيّد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، (د ط)، 1995.

63. كانط، امانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكّاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002.

64. كانط، امانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، (د م ن) (د ط)، 1991.

65. الكزنى، محمد أحمد مصطفى، العدالة، (د د ن)، (د م ن)، (د ط)، (د ت ن).

66. الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989.

67. الماوردي، النكت والعيون تفسير الماوردي، دار الكتب العلمية، لبنان، (د ط)، (د ت ن).

68. محمد، عبد الرحمان، فتح الباري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1402هـ.

69. مصطفى إبراهيم الزلي، فلسفة المسؤولية القانونية في ضوء المقولات الأرسطية، (د د ن)، (د م ن)، ط1، 2014.

الموسوعات:

70. الجهنّي، مانع بن حمّاد، الموسوعة الميّسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار النّدوة العالمية، الريّاض، ط4، 1420هـ.

71. الحنفي، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د ط)، (د ت ن).

72. الحنفي، عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1993.

73. لالاند، أندريه، الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

الرسائل الجامعية:

74. فيروز، سيفي، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز، أطروحة دكتوراه، فلسفة القيّم، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة المسيلة، 2020.

75. محسن، نجاح، الفكر السياسي عند المعتزلة، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة الزقازيق، القاهرة، 1994.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People'sDemocraticRepublic of Algeria
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social Sciences
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

وثيقة ايداع مذكرة ماستر

الموضوع:

"إشكالية مفهوم الدولة بين النظم الغربية والفقه الإسلامي"

إعداد الطلبة:

1- عيساني حفصة رقم التسجيل: 171735084156

2- جحيلي خولة رقم التسجيل: 171735084182

القسم: العلوم الإسلامية **الشعبة:** شريعة وقانون **التخصص:** شريعة وقانون

إشراف: زروخي المرجي **الرتبة:** أستاذ التعليم العالي

أقر بأنني تابعت العمل المذكور أعلاه في جلسات إشرافية طيلة الموسم الجامعي: 2021-2022 وأسمح بإيداعه على مستوى ادارة القسم للمناقشة والتقييم.

موافقة وإمضاء الاستاذ(ة) المشرف(ة): بالموافقة

رئيس فريق الاختصاص

رئيس القسم

لتحميل الوثيقة يرجى نسخ الرمز

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات و المسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: /2022

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Affairs

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضي ادناه :

السيد(ة): حسيلي خولة

الصفة(طالب, استاذ باحث, باحث دائم): طالب

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 207502558

الصادرة بتاريخ : 2022/02/22 عن دائرة : عين خضرة

المسجل بكلية: العلوم الإنسانية والاسلامية قسم: العلوم الإسلامية

تخصص: شريعة وقانون تحت رقم التسجيل: 198735084382

والمكلف بإنجاز اعمال بحث(مذكرة التخرج, مذكرة ماستر, مذكرة ماجستير, اطروحة دكتوراه)

عنوانها: استطلاعية مفهوم العدالة بين النظم الغربية والفقه الإسلامي

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: 28 جوان 2022

امضاء المعني (ة): خولة

المرجع القرار الوزاري رقم 933 المؤرخ في 2016-07-28 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: /2022

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضى ادناه :

السيد(ة): حفصة عيساني

الصفة(طالب, استاذ باحث, باحث دائم): طالبة

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 207506875

الصادرة بتاريخ : 2022/02/22 عن دائرة : سيدي عيسى

المسجل بكلية: العلوم الانسانية والاجتماعية قسم: الحقوق والشريعة الإسلامية

تخصص: سريعة و قانون تحت رقم التسجيل: 171735084156

والمكلف بإنجاز اعمال بحث(مذكرة التخرج, مذكرة ماستر' مذكرة ماجستير' اطروحة دكتوراه) .

عنوانها: مذكرة ماستر " إشكالية مفهوم العدالة بين النظم الغربية والفقه الإسلامي "

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: 02 جوان 2022

امضاء المعني (ة):

المرجع: القرار الوزاري رقم: 933 المؤرخ في: 28-07-2016 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.

قائمة المحتويات

شكر

إهداء

قائمة المختصرات

مقدمة ..... أ

الفصل الأول/ العدالة في التّصور الإسلامي 6

المبحث الأول / السياق المفاهيمي للعدالة 9

المطلب الأول / التعريف اللغوي.....9

المطلب الثاني / التعريف الاصطلاحي 11

المطلب الثالث / صور العدالة 14

المبحث الثاني / ايديولوجيا العدالة في الفكر الإسلامي..... 24

المطلب الأول/ العدالة عند الفقهاء المسلمين 24

المطلب الثاني / العدالة عند المتكلمين..... 33

المطلب الثالث / العدالة عند الفلاسفة المسلمين..... 42

المبحث الثالث / العدالة بين الأنا والغير..... 49

المطلب الأول / مبدأ تكافؤ الفرص 49

المطلب الثاني / المكافأة في الاستحقاق 51

المطلب الثالث / محاربة الاستغلال..... 54

خلاصة الفصل الأول..... 59

الفصل الثاني/ مفهوم العدالة في الفكر الغربي 60

المبحث الأول / العدالة بين الواجب والحرية 63

المطلب الأول / العدالة بين الإرادة الخيّرة وأخلاق الواجب 63

المطلب الثاني / العدالة والحرية 66

المبحث الثاني / العدالة في الفلسفة السياسية 69

المطلب الأول / العدالة والمساواة..... 69

المطلب الثاني / العدالة والتفاوت 71

المطلب الثالث / العدالة والقانون 73
المبحث الثالث / العدالة بين التّصور الإسلامي والتّصور الغربي 79
المطلب الأول / العدالة بين تكافؤ الفرص والمساواة 79
المطلب الثاني / العدالة بين المكافأة في الاستحقاق والتفاوت 80
المطلب الثالث / العدالة بين محاربة الاستغلال والعقاب القانوني 81
خاتمة: 86
الفهارس 88
فهرس سور وآيات القرآن 89
فهرس الأحاديث النبوية 91
قائمة المصادر والمراجع: 95
فهرس المحتويات

ملخص:

يتناول هذا البحث العدالة من منظور التصور الإسلامي والتصور الفكري الغربي، ونشير في بحثنا هذا الى أن قيمة العدل هي أحد القيم المركزة إن لم تكن القيم المركزية المسيطرة على طبيعة المنظومة التشريعية الإسلامية والمنظومة القانونية الغربية. ويعتبر تحقيق العدل أحد اهداف الرسالة الإسلامية، بل إن النصر والتفوق مرتبط بتحقيق العدالة على جميع المستويات داخل المجتمع ويمكن تلخيص فلسفة العدالة في الإسلام في العبارة التالية "إن الله لينصر الأمة العادلة ولو كانت كافرة ويذل الأمة الظالمة ولو كانت مسلمة" اما التصور الفلسفي الغربي لمفهوم العدالة فهو قائم على مبدأ التفاوت والمكافأة في الاستحقاق وخضوع الجميع لسلطة القانون بنفس الدرجة وهو ما يوافق التصورات الإسلامية أيضا. وهذا يعني أن العدالة ليست مرتبطة بشريعة بعينها بل هي مرتبطة بالمبادئ الكامنة فيها. لذا نجد بان هناك تقارب كبير جدا بين التصور الإسلامي والتصور الغربي لمفهوم العدالة الذي يعني في النهاية الاستقامة في الاستحقاق بالنسبة للذات و بالنسبة للغير.

Abstract:

This research deals with equatability from the perspective of Islamic perception and Western intellectual perception. In our research, we indicate that the value of equatability is one of the central values that dominate the nature of the Islamic legislative system and the Western legal system.

Achieving justice is considered as one of the Islamic goals. Rather, victory and superiority are linked to justice achievement at all levels within society. And the philosophy of equatability in Islam can be summarized in the following statement: “Allah helps the fair nation, even if it is faithless and humiliates the unfair nation, even if it is Muslim”.

For the Western philosophical perception of the concept of equatability is based on the principle of inequality and reward in entitlement and the submission of everyone to the authority of law to the same degree, which is in accordance with Islamic perceptions as well. This means that justice is not related to a specific law, but rather is related to its principles. Therefore, we find that there is a big convergence between the Islamic perception and the Western perception of the equatability concept, which ultimately means probity in entitlement for oneself and the others.