تأصيل مبدأ العدالة في الفكر السياسي العربي الاسلامي

أ.د. غانم محمد صالح

معهد العلمين للدراسات العليا

مبدأ العدالة، في تقاليد الحضارة الإسلامية، هو المبدأ العام المطلق الذي يسيطر على جميع مظاهر الوجود السياسي، حيث اتخذت تقاليد الإسلام موقفاً متميزاً في هذا الصدد: فالحرية في إطلاقها اعتبرت، في تلك التقاليد، هي نوع من الفوضى، والمساواة في إطلاقها هي إهدار لآدمية الأنسان، لذا فإن المحور الأول الذي يجب أن تنبع منه قيم الحرية والمساواة، هو مبدأ العدالة.

Establishing the principle of justice in Arab Islamic political thought

Abstract

The principle of justice, in the traditions of Islamic civilization, is the absolute general principle that controls all aspects of political existence, as the traditions of Islam took a distinct position in this regard: freedom to release them was considered, in those traditions, to be a kind of chaos, and equality in its release is a waste of human The human being, so the first axis from which the values of freedom and equality must flow is the principle of justice.

الكلمات المفتاحية: العدالة – الفكر السياسي – المساواة – الانصاف

المقدمة

نظرت الحضارة الإسلامية إلى مبدأ العدالة على أنه جوهر نظام القيم السياسية. فهو حقيقة كلية تمثل النظام، وهو حقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن. هو نظام يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهو مثالية والتزام يفرض على الدولة الإسلامية، ورغم أنها دولة عقيدية، أن تتعامل من منطلق معين مع غير المسلم، بل ومن نفس المنطلق الأخلاقي مع العدو أيضاً.

وبصفة عامة يمكن تحديد خصائص التراث السياسي الإسلامي، من الناحية الفكرية، في مبادئ عديدة منها أن الفكر السياسي الإسلامي يقوم على مبدأ التوفيق والاعتدال، وكذلك على مبدأ العدالة الذي هو المبدأ الاصيل خصوصاً عند تحليل أبعاد الوجود السياسي.

فمبدأ العدالة، في تقاليد الحضارة الإسلامية، هو المبدأ العام المطلق الذي يسيطر على جميع مظاهر الوجود السياسي، حيث اتخذت تقاليد الإسلام موقفاً متميزاً في هذا الصدد: فالحرية في إطلاقها اعتبرت، في تلك التقاليد، هي نوع من الفوضى، والمساواة في إطلاقها هي إهدار لآدمية الأنسان، لذا فإن المحور الأول الذي يجب أن تنبع منه قيم الحرية والمساواة، هو مبدأ العدالة.

فالفرد، في تاريخه الطويل، إنما يبحث عن الطمأنينة والشعور بأن كل صاحب حق يستطيع أن يحمي ذاته ويحصل على حقه، العدالة وكل ماله صلة بالتوازن بين الحقوق هو الجوهر الذي تنبع منه جميع القيم السياسية في التقاليد الإسلامية، وأمرت أن أعدل بينكم[1]. على هذا الأساس أعتبر النموذج الحضاري الإسلامي هو النموذج الذي جعل من العدالة القيمة العليا التي منها وبها تتحدد جميع أبعاد الممارسة السياسية[2].

ومع إن الحضارة الإسلامية اتصفت بالتفاعل مع معطيات غيرها من الحضارات الأخرى إلا إنها لم تتلقف فمن تلك الحضارات إلا الشيء الذي يتواءم مع واقعها وبعد أن قامت بإخضاعه لعملية تحليل دقيق قدمت نتائجه لخدمة نموذجها الفكري المتميز.

١- فالحضارة الإسلامية لم تقبل الفردية اليونانية لأنها تعاملت مع السلطة على أنها خطاب اجتماعي وجماعي في آن واحد.

٢- وهي رغم اقترابها من هيكل التعامل الفارسي، إلا إنها، ولو في إطار شكلي في بعض مراحل التاريخ الإسلامي، أطلقت مفاهيم أخرى، كالبيعة والاجماع، لا يمكن أن تتجانس بل وترفض بالمطلق ذلك النموذج.

٣- وكنتيجة مترتبة على الحقائق أعلاه كان من المتوقع ان يتميز الفكر الإسلامي بالتوفيق والاعتدال، طالما أنه يرفض المبالغة ويأبى إلا التوسط والتوفيق وعدم التطرف. لقد اتخذت الحضارة الإسلامية خطاً وسطاً في منهجها نابعاً من كونها دين الفطرة دون مبالغة وهي دين التنظيم دون إكراه، وهي تقبل التواجد مع الديانات الأخرى ولكن بشرط ألا تنازعها تلك الديانات تعاليمها وقيمها[3].

والعدالة في الإسلام لم ترتبط، فقط، بالسماء وإنما ارتبطت، أيضاً، بتجربة الإنسان ومنحه للحياة، وبالتالي فإن تعريف العدالة أخذ عدة أوجه مفصلية تجتمع، كلها، في الغاية الإسلامية المشتركة. ومن ذلك أن العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور، ويقال عدل عن الطريق عدولاً، مال عنه وانحرف.

والعدل: الحكم بالحق، يقال: هو يقضي بالحق، ويعدل. والعدل والعَدل والعديل سواء أي النظير والمثيل، فعَدل الشيء مِثلُه من ضده أو مقداره. والتعادل هو التساوي، وعدّلته تعديلاً فاعتدَل/ سوّيته فأستوى، وعَدَلْتُ فلان بفلان، إذا سويت بينها، وتعديل الشيْ تقويمه، يقال: عدلته تعديلاً فأعتدل، إذا قومته فاستقام، فيصبح العادل هو الشخص المتوازن أخلاقياً وسلوكياً وروحياً[٤].

وتعرف العدالة، أيضاً، بدلالات القوام وألقسط والانصاف والوسط[٥].

١- فالقوام يعني العدلوالاعتدال ويقال قوام الأمر أي عماده ونظامه، وفي القرآن الكريم يردٍ (وكان بين ذلك قواماً) (الفرقان: آية ٦٧).

٢- والقسط والقسطاس يعني العدل والميزان. وأقسط الرجل أي عَدَلَ. يقول الله تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط) أي العدل (آل عمران: الآية ١٨).

ويرد في الحديث "أنهم إذا حكموا أعدلوا وإذا قسموا أقسطوا" أي عدلوا.

وكذلك لينفق الرجل بالقسط أي بالعدل، وأقسط في حكمه: عَدَلَ، فهو مقسط. وفي القرآن (وأقسطوا إن الله يحب المقسطين) (الحجرات: الآية ٩).

وفي مادة (قَسَطَ) ينصرف المعنى إلى الجور "وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً " (الجان: الآية ١٥). أي الجائرون. من القسوط وهو الجور والعدل عن الحق.

٣- والنَصْف والأنصاف والنَصَفة كلها تنصرف إلى معنى إعطاء الحق. فيقال: أنَصف أذا أخذ الحق وأعطى الحق. وهنا ينصرف الامر إلى تقسيم الشيء إلى جزئين متساويين.

٤- كما ينصرف لفظ العدالة إلى الوسط الذي يعني: اسماً لما بين الشيئين وهو منه.

مثلما يأتي صفة من جهة أن أوسط الشيء أفضله وخياره وأعدله (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً...) (البقرة: الآية ١٤٣). وجاء في الحديث "خير الأمور أوسطها" أي أعدلها.

واستناداً إلى ما تقدم يمكن التقرير بان الوسط يعني: بين الكثرة الزائدة والفئة الضئيلة أي بين الإفراط والتفريط. أو أنه ينصرف، أيضاً، إلى معنىالعدل. أي التماس التوسط في تصرفات الأنسان، فلا يفرط، مثلاً، في الإكثار في الصلاة، أو يترك الصلاة من أصلها، بل عليه أن يصلي حسبما هو مكتوب ووفقاً لحدود إمكانياته، والوسيلة الاستطالية قريبة جداً من الوسط في القرآن سوى أن الوسط في القرآن يضيف عنصر الإيمان[٦].

ومثلما حدد لفظ العدالة لغة تم تحديدها، من قبل المشرع، في الثقافة الإسلامية حيث قدم للعدل بعداً اصطلاحياً. فالعدل هو الأمر المتوسط بين الإفراط

والتفريط، وهذا التحديد ينصرف إلى نظرية الوسط التي قال بها أرسطو وهو يتجه، في موضوعه، إلى العدالة العامة. والعدل هو في الآصل مصدر ينصرف إلى مصطلح العدالة، هو عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور ديناً. وهذا التعريف يتجه نحو العدالة الخاصة[٧].

هكذا يبدو أن العدالة هي فضيلة أخلاقية، عامة خاصة، وهي مبدأ من المبادئ الأساسية في الإسلام، وتشكل المحور الأصيل لقيم البناء السياسي الإسلامي. ترجمة ذلك يقدمها كل من القرآن الكريم والسنة النبوية والتاريخ، ومفكرو الإسلام وفلاسفته تباعاً.

أولاً: العدالة في القرآن الكريم

ينص القرآن الكريم على مجموعة من المبادئ الأساسية التي من نسيجها يتكون إطار القيم السياسية الإسلامية، والتي تكاد تعبر عن مبدئ القانون الطبيعي[٨]. والآيات القرآنية عامرة بالنص على مبدأ العدالة بوضوح. ويكفي للدلالة على ذلك ما ورد في سورة ألنساء قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) (النساء: الآية ٥٨). والذي يبدوا من تحليل هذه الآية أنها تفرق الوظيفة، وهي التي بدئ بها، عن المرفق الذي جعلته الآية مرادفاً لكلمة ألحكم، أي العدالة الوظيفية والعدالة القانونية[٩]. كما ويقرر المفسرون لكتاب الله أن المراد من الحكم في هذه الآية هو ما كان ولاية عامة أو خاصة[١٠].

بعبارة اخرى أن دلالة الآية يشير إلى إنها تفرق بين تطبيقين هما موضع التحليل العلمي لمفهوم العدالة: العدالة كمحور للسلوك الفردي من جانب، وكوظيفة، أو مرفق، يتعين على الدولة والمجتمع أن تحمي إداءه من جانب آخر. بالمعنى الأول هي قيمة تتجه إلى الفرد حيث على كل مواطن أن يؤدي الأمانات إلى أهلها، ولكنها، في المعنى التالي، تصير محور التعامل في الخلافات والصراعات حيث تتدخل الدولة، أو المجتمع، لتقول كلمة القانون[١١].

ويرى ألبعض أن كلمة العدل في القرآن– بمعنى أن يعطي كل ذي حق حقه– يمكن تصنيفها في اتجاهين رئيسيين: عدل عام هو من مسؤولية الحاكم (السلطان) وأولي الأمر، وعدل فاصل ينصرف فيه الخطاب إلى معاملات ألمسلمين باعتباره قيمة ينبغي أن يتحلى بها الأنسان ويعكسها على واقعه وسلوكه. وهذا العدل الخاص تتعدد مجالاته من تحرير الديون (وليكتبه بينكم كاتب بالعدل) إلى التحذير من تعدد الزوجات (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) إلى الحض على عدم المجاملة في التقييم والحساب (واذا قلتم فأعدلوا لو كان ذا قربى)[١٢].

ولأن سياقات مفردة العدل في القرآن جاءت متعددة ومختلفة فأنه يمكن تحديد أنماط هذه المفردات بالآتي[١٣]:

١– النمط التأسيسي الذي يعتبر العدل، أو القسط، أساس الاجتماع والعمران البشري (لقد أرسلنا رسلنا بالبنيان وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس. وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز) (الحديد: الآية ٢٥).

٢- النمط الخلقي الفردي والاجتماعي (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، يعظكم لعلكم تذكرون) (النحل: الآية ٩٠).

٣- النمط القضائي (وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين) (المائدة: الآية ٤٢).

٤- العدل الأخروي أو الجزاء في قوله تعالى (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفساً شيئاً) (الأنبياء: الآية ٤٧)[١٤].

ولم تقتصر نصوص القرآن على الأمر بالعدل في سياسة الحكم والممارسة حسب، بل تعدت ذلك إلى الأمر بالعدل قولاً أيضاً: (وإذا قلتم فأعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون) (الانعام: الآية ١٥).

كما أوجب القرآن الكريم فرض العدل على الناس ولو بالقوة فقال تعالى (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط. وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز) (الحديد: الآية ٢٥).

ويبين شراح هذه الآية أن المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه... فمن عدل عن الكتاب قوّم بالحديد[١٥].

ثانياً: العدالة في سلوك الرسول الكريم

كان الرسول عليه الصلاة والسلام يعالج مظالم الرعية بنفسه وليحكم في النزاع بين الناس بما طلبه الله منه: (وإذا حكمت فاحكم بالقسط إن الله يحب المقسطين) (المائدة: الآية ٤٢)، (وأمرت أن أعدل بينكم) (الشورى: الآية ١٥).

ولأن الناس الذين أرسل اليهم النبي لهدايتهم لم يدخلوا جميعاً في الإسلام، ولأن عدداً منهم من أهل الكتب السماوية السابقة أوجب الإسلام على معتنقيه أن يكونوا عادلين معهم.

من هنا وجب الأهل الذمةالحماية والرعاية بحيث لا يجوز لأحد من المسلمين أن يتعدى عليهم أو يصيبهم بسوء. وقد ترجم هذا المبدأ قول رسولنا الكريم في أذى ذمياً فأنا خصمه يوم القيامة.

ولتعزيز هذه الشواهد عن عدالة الرسول الكريم يمكن إيراد تلك الواقعة الشهيرة بينه وبين ذلك الرجل من بني تميم (ذي الخويصرة) وهو يقسم الغنائم فقال النبي: يا رسول الله أعدل، فقال النبي: ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل. قد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل.

هذا الأمر بالعدل اقترن عند الرسول (ص) بترك الظلم والنهي عنه. فبين عاقبة العدل في حق الحكام فجعل أول السبعة الذين يظلهم الله بظله يوم القيامة هو (الإمام العادل) وحذر من الظلم في أي شأن من شؤون الحياة فقال: (اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة)[١٦].

ثالثاً: العدالة في التاريخ الإسلامي

يقدم التاريخ الإسلامي وقائع عديدة كلها تعكس أمام من يريد الإحاطة بمجرياته. إن من ملك زمام أمور المسلمين، منذ وفاة نبي المسلمين محمد عليه الصلاة والسلام، وحتى العصور الحديثة، أظهر التزامه الواضح بمبدأ العدالة من منطلق أنه أساس لأي حكم

صالح: فالخليفة الأول (١١-١٣ه) يعلن للمسلمين في أول خطبة له "إن الضعيف فيكم قوي عندي حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله"[١٧]. والخليفة الثاني (١٣-٢٣) يطلق عبارته الشهيرة في وجه عمرو بن العاص، حين اعتدىابنه على أحد أقباط مصر، متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً. إن وقائع هذه الحادثة تظهر، في أحد جوانبها، كيف ان مفهوم الحرية في تصور الحاكم إنما يتحقق مـــــــــن خلال مرفق العدالة. بمعنى آخر إن العدالة، هنا، ترتفع لمرتبة القيمة العليا Top value[١٨].

ولأن الإسلام لم يقف عند حدود العدلوإنما طلب إلى جانبهالإحسان نجد الإمام علي (عليه السلام) يترجم ذلك بقوله "العدل الإنصاف والإحسان التفضل" فالعدلهو كل مفروض من عقائد وشرائع في أداء الأمانات، والإنصاف هو إعطاء الحق وترك الظلم، أما الإحسان فهو فعل كل مندوب إليه. فإذا كان العدل هو الفرائض، فإن الإحسان هو التكميلات والمندوب إليه حسب ما فسّره الرسول الكريم بقوله "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[١٩].

ولأن سلطة الحاكم، في أحد جوانبها، تقضي بسمو القاعدة الدينية على ما عداها من القواعد، وبقوة الرأي العام، وبموقف الفقه من الخليفة، وموقف الخليفة من القضاء لم يكن بد أمام الخليفة (ألحاكم) إلا احترام القضاء ورأي القاضي باعتباره الجهة التي تترجم من خلالها العدالة. والتاريخ الإسلامي واضح في تقديم تقاليد احترام حكم القاضي في مواجهة صاحب ألسلطة أياً كان موقعه. فهذا أبو جعفر المنصور يكتب إلى قاضي البصرة يطلب منه في قضية بين قائد وتاجر أن يحكم لصالح الأول. وذكر في كتابه العبارات التالية: "أنظر الارض التي تخاصم فيها فلان القائد وفلان التاجر فدفعها إلى القائد". فكتب اليه قاضي البصرة: "إن البينة قامت عندي للتاجر فلا أخرجها من يده إلا ببينة". فأعاد المنصور الكتاب إلى القاضي قائلاً: "والله الذي لا إله إلا هو لتدفعنها إلى القائد". فأجاب القاضي: "والله الذي لا إله إلا هو لا أخرجها من يد التاجر إلا بحق"[٢٠].

ولقد ربط رجالات العصر الإسلامي الأول العدل السياسي بالشورى، أي وصول السلطان إلى السلطة عن طريق شورى المسلمين، ثم مالبثت الشورى أن تحولت، تدريجياً، إلى مدارج الفضائل الأخلاقية، وجرى التأكيد على قيمة العدل في تصرفات السلطان الشخصية والسياسية. ثم ما لبث أن تم. بحث قضية العدل خارج نطاق كل من السياسة والقضاء، في إطار علم الكلام، عند تناوله مسألة العدلالإلهي في علاقة الله بالإنسان وهو ما قدمته روئ المعتزلة على وجه التحديد[*].

رابعاً: العدالة عند فقهاء المسلمين وعلماؤهم

تناول فقهاء المسلمين وعلماؤهم مفهوم العدالة واجتهدوا في تحديد دلالته لديهم منذ الفترة الأولى لبدء ذيوع الإسلام وانتشار مفاهيمه:

١- فالحسن البصري (٢١-١١٠ه) يكتب إلى عمر بن عبد العزيز قائلاً: إن الله جعل الامام العادل قوام كل مائل، ومصدر كل حائر، وصلاح كل فاسد، قوة كل ضعيف، ونصفه كل مظلوم، ومفزع كل ملهوف... إنه كالأب

الحفيّ على ولده، يسعى لهم ويعلمهم كباراً، يكتسب لهم في حياته، ويدخر لهم بعد مماته... وهو القلب بين الحوائج، تصلح الحوائج بصلاحه وتفسد بفساده. لذلك لا تحكم يا أمير المؤمنين في عباد الله بحكم الجاهلية، ولا تسلك بهم سبل الظالمين، ولا تسلط المتكبرين على المستضعفين، فإنهم لا يرقبون في مؤمن إلاً ولا ذمة، فتبوء بأوزارك وبأوزار وتحمل ثقالاً مع أثقالك، ولا يغرنك الذين يتنعمون بما فيه بؤسك، ويأكلون الطيبات بأذهاب طيباتك في آخرتك.

٢- والراغب الاصفهاني (المتوفى موالي ٥٠٢ه) يرى أن لفظ العدالة يقتضي المساواة، وهو لا يستعمل إلا باعتبارالإضافة. وهي في التعارف، إذا اعتبرت بالقوة: هيئة في الأنسان يطلب بها المساواة، وإذا اعتبرت بالفعل: فهي القسط القائم على الاستواء. وإذا وصف الله تعالى بالعدل فليس يراد به الهيئة وإنما يراد به أن أفعاله واقعة على نهاية الانتظام، والانسان في تحريه فعل العدالة يكون تام الفضيلة إذا حصل مع فعله هيئة منتزعو لتعاطيه. وقد يقع فعل العدالة من الإنسان ولا يكون ممدوحاً به من قبيل قيامه بالعدل قراءة، أو توصلا إلى نفع خاص أو خوفاً من عقوبة سلطان. والعدل، عند الأصفهاني، نوعان:

أ- عدل مطلق يقتضي العقل حسنه ولا يكون منسوخاً في شيء من الأزمنة، ولا يوصف بالجور في حال، مثل تقديم الإحسان لمن أحسن إليك وكف الأذى عمن كفّ أذاه عنك.

ب- وعدل مقيد يعرف كونه عدلاً بالشرع، ويمكن أن يكون منسوخاً في بعض الأزمنة مثل مقابلة السوء بمثله، كاحوال القصاص، وأخذ مال المرتد، ومثل هذا الحال يمكن أن يوصف، على سبيل المجاز أحياناً، بالجور ولذلك قال الله تعالى (وجزاء سيئة مثلها) (الشورى: الآية ٤٠).

إن العدالة المحمودة هي التي لا تتحرى الرياء ولا السمعة ولا الرغبة ولا الرهبة، وإنما هي، فقط، تتحرى الحق عن صفات لدى صاحبها.

وعلى الإنسان أن يستعمل العدالة في خمس مواضع:

الأول: بينه وبين ربه بالإحاطة بأحكامه.

والثاني: بينه وبين قوى نفسه بأن يجعل هواه مستلماً لعقله، فقد قيل أعدل الناس من أنصف عقله من هواه.

والثالث: بينه وبين أسلافه السابقين في تحقيق، أو إنجاز، وصاياهم وللدعاء لهم.

والرابع: بينه وبين المتعاملين معه من أداء للحقوق والانصاف في المعاملات.

والخامس: بينه وبين الناس فيما يخص الحكم بإيصال النصيحة إلى الولاة وخلفائهم[٢١].

ونقيض ما تقدم، يقول الأصفهاني، أن المستعمل معهم الظلم خمسة هم:

رب العزة، قوى النفس، أسلاف الرجل، معاملي الرجل من الأحياء، الناس إذا تولى إنسان الحكم بين بعضهم بعضاً. وقد قيل شر الناس من جار على نفسه،

ثم من جار على ذويه، ثم من جار على كافة الناس. وأفضلهم من عدل مع كافة الناس، ثم مع عشيرته، ثم مع نفسه. فالظالم لا يكون ظالماً لغيره حتى يكون ظالماً لنفسه، لأن أول ما يباشره من ظلم هو ظلم نفسه. إذن الظالم، دائماً، يبدأ الظلم بنفسه، كذلك الحال بالنسبة للعادل بين الناس، إذا هم بالعدل وتحراه فقد عدل مع نفسه قبل أن يعدل مع غيره[٢٢].

٣- ويجعل ابنمسكويه (٣٢٠-٤٢١ه) العدل فضيلة وسطى بين رذيلتين، شأن سائر الفضائل. ويرى أن العادل، بالحقيقة، هو الذي يعدل قواه، وأفعاله وأحواله كلما حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لاعرضاً آخر سواها. ولما كانت العدالة توسطاً بين أطراف وهيئة يتقدر بها على رد الزائد والناقص إليه صارت أتم الفضائل[٢٣].

وقد قسم ابن مسكويه العدالة إلى ثلاث أقسام

أولها: ما يقوم به الناس لرب العالمين، هو أن يجري الانسان فيما بينه وبين الخالق على ما ينبغي وحسب ما يجب عليه من حقه وبقدر طاقته، وذلك إذا كان العدل هو إعطاء من يجب ما يجب كما يجب فمن المحال ألا يكون الله، الذي وهب لنا هذه الخيرات العظيمة، واجب ينبغي أن يقوم به الناس.

والثاني: ما يقوم به بعض الناس لبعضهم من إداء الحقوق وتعظيم الرؤساء وتأدية الأمانات والنصفة في المعاملات.

والثالث: ما يقومون به من حقوق أسلافهم أداء الديون عنهم وإنفاذ وصاياهم وما إلى ذلك[٢٤].

٤- ويضيف الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨ه) إلى أن العدل، عند أهل السنة، هو وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده[٢٥]. أما الشيعة فيرون، متماشين في طرحهم الفكري عن العدل، أن المقصود من عدل الله هو أنه ليس بإمكان الله أن يفعل أي شيء لا يعتبر الأفضل من أجل مخلوقاته... ولهذا يعني أن الله عز وجل، قيد نفسه بما وصف به نفسه من العدل. وعند إثارة التساؤل الذي قد يرد على الذهن وهو إذا كان الله ليس مسؤولاً عن الشرور التي يقترفها الإنسان، فكيف، إذن، يمكن تقليل وجود تلك الشرور في هذا العالم؟.

يعتقد الشيعة، بهذا الخصوص، أن البشر هم الذين يصنعون أفعالهم، ولذلك هم مسؤولون عن كل ما يفعلونه من خير وشر. أما فعل الله فهو يقتصر على تهيئة القاعدة التي تقوم عليها أعمال الخير. وهذا التصور هو الذي يربط الإسلام بالقيادة وزمام السلطة. ومن عدل الله أن لا يترك مخلوقاته دون إرشاد وهدى، وبشكل لا يقتصر على الفترة التي كان ينزل من خلالها الوحي، بل وبعد ذلك أيضاً، عندما تدعو الحاجة أفراداً، أو جماعات، إلى تفسير كلام الله في القرآن وسنة الرسول ووضعها في موضع التنفيذ. ولا شك أن عدم ترك الله لمخلوقاته إنما هو تعبير عن اللطف الإلهي الذي هو، أيضاً، تعبير عن الرحمة الإلهية التي هي، بحد ذاتها، تعبير عن العدلالإلهي[٢٦].

٥- ويرى ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ-١٣٥٠م) إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدلالذي قامت به السماوات والأرض. فإذا ظهرت إمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر وجهه بأي كان، فثم تحقيق شرع الله ودينه ورضاه وأمره. فابن القيم، هنا، يعتبر، أي طريق يؤدي إلى تحثيث العدل بمثابة طريق يؤدي إلى الله، بل يعتبره داخلاً، بشكل تلقائي ضمن مشرع الله ودينه[٢٧].

هكذا يكون هناك تلازم بين الشريعة والعدل. "فالشريعة مبناها وأساسها الحكم والمصالح العباد في المعاش، والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فهي ليست من الشريعة... فالشريعة هي عدل الله بين عباده بين خلقه وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وصدق رسوله أتم دلالة وأصدقها[٢٨].

بهذه الأبعاد استقرت فكرة العدالة عند هؤلاء الفقهاء وحيث أظهروا حرصاً كبيراً على ترسيخ هذه القيمة العليا، والتأكيد عليها بكل السبل الممكنة.

خامساً: وقد حرص الفلاسفة والمفكرون الذين جاءوا من بعدهم (الفقهاء) وغمروا بنكرهم ونظرياتهم السياسية فترة العصور الوسطى، المتأخرة أو المتوسطة، على وضع العدالة في موضع الصدارة من هذه الأفكار والنظريات.

١- فالماوردي (٣٦٤-٤٥٦هـ) في (أحكامه السلطانية) اعتبر العدالة هي الشرط الأول في الأمام وإنه يخرج به من الإمامة شيئان، أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه. وإن العدل المعتبر في المحاكم أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقياً المآثم، بعيداً عن الريب، مأموناً في الرضا والغضب. فإذا تكاملت فيه هذه الصفات تصح معها ولايته وتصلح، وإن انحرف عنها لم يسمح له صوت أو ينفذ له حكم[٢٩].

وتحدث الماوردي عن العدل بمعناه الشامل: فالعدل يدعو إلى الألفة ويبعث على الطاعة وتعمر به البلاد وتنمو به الأصول، ويكثر معه النسل، ويأمن معه السلطان، وهو أحد قواعد الدنيا التي لا انتظام لها إلابه، ولاصلاح فيها إلا معه... والدنيا تصلح، عند الماوردي، بخمس قواعد هي: الدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والأمن العام، والخطبالدائم والأمل الفسيح. وبذلك يكون العدل هو القاعدة الثالثة لصلاح الدنيا وانتظامها بعد الدين والسلطان[٣٠].

وقد أكد الماوردي على فكرتي أساسيتين أولاهما هي أن الآداب الاجتماعية نوعان: أدب شريعة وأدب سياسة. فأدب الشريعة ما أدى الغرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان، لأن في ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الارض فقد ظلم غيره. وثانيهما هي امتداد للفكرة الأولى، ورأى تلازماً بين الآداب السياسية، أو المدنية، وقلة القوانين أو المحظورات والعقوبات. ويورد الماوردي، بهذا الصدد، المثال الآتي: حكي أن الاسكندر قال لحكماء الهند، وقد رأي قلة الشرائع بها "لم صارت سنن بلادكم قليلة؟

قالوا: لإعطائنا الحق من أنفسنا، ولعدل ملوكنا فينا"[٣١].

٢- والعدالة عند ابن أبي الربيع (٥٨٩٦) هي أحد أركان الدولة وهي لديه، قيمة ونظام في آن واحد: فهي قيمة حيث تصير المثالية المطلقة التي تحكم السلوك البشري أياً كانت صورة ذلك السلوك، حاكماً أو محكوماً، أيضاً نظام وبهذا المعنى تصير أحد أركان المملكة لتصنع قواعد معينة لابد أن تؤثر في شخص من يمارس السلطة[٣٢].

وتمثل العدالة، كقيمة عليا، عند ابن أبي الربيع المحور الذي تنبع منه وتصب فيه جميع القيم السياسية الأخرى. إنها قيمة لا تقف لوحدها منعزلة عن سواها من القيم الأخرى، فإلى جانبها يتعرض ابن أبي الربيع إلى مبادئ المساواةوالطمأنينة والحرية، لكنه اعتبر هذه القيم تتبع، جميعها، من مفهوم العدالة وتصب فيه[٣٣].

فالعدالة، بالنسبة له، مفهوم لم يخضع ولم يقبل أي نوع من أنواع التجهيل. إنه واضح من حيث عناصره صريح من حيث مقوماته. وإذا كانت الحرية تبدو في ألفاظ هي موضع تساؤل، وإذا كانت الطمأنينة تبرز من آن وآخر، واذا كانت المساواة لم تخضع لذلك التفصيل الذي أخضع له مفهوم العدالة، فعلى العكس يكاد يكون هذا المفهوم الأخير(العدالة) ناقوس يدق به في كل مناسبة بل وبدون مناسبة أيضاً، ليذكر الحاكم بأن محور سلوكه هو أن يكون عدلاً. وإذا كانت الشرعية مردها الاختيار فأن الطاعة محورها العدالة[٣٤].

إن قراءة كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك بشيء من التأمل سيتيح المجال لملاحظة كيف أن العدالة، في ذلك الكتاب، هي بمثابة علاقة تربط جميع مستويات الوجود السياسي. فهي تتحكم في العلاقة الأسرية، وهي تنظم علاقة المالك بملكه، وهي تغلف علاقة صاحب السلطة بأعوانه. هي، بعبارة أخرى، تعبير عن وظيفة من جانب وحق من جانب آخر: فهي وظيفة لأنها محور الممارسة وهي حق لأنها جوهر العلاقة بينالحاكم والمحكوم. ولعل هذا يفسر لماذا نلحظ أن عناصر الملك قد يختفي بعضها أو يقبل وزنه أو تضعف كثافته خلافاً لعنصر العدالة الذي يظل دائماً وثابتاً في أي موقف من مواقف السلطة الحاكمة أو المواجهة بين المواطن وصاحب السلطة[٣٥].

ويبلغ ابن أبي الربيع قمة طرحة حينما يجعل مصادر شرعية العدالة ليس فقط المثالية الوظيفية وليس مجرد التعاليم، بل استقرار التاريخ والجماعات، فهذه، فقط، هي التي عرفت معنى العدالة، وهي التي قدر لها الاستمرار.

فمفهوم العدالة يمثل،عند ابن أبي الربيع، الوضعية، الديمومة، الكلية المطلقة، حتى يتوج كل ذلك الطرح بمبدأ العالمية الذي يصير محور التعامل الخارجي بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم والشعوب الأخرى. بمعنى أن العدالة تصير عنده محور نظام القيم في التعامل الداخلي، والعالمية هي القيمة العليا المطلقة في التعامل الخارجي[٣٦].

وإذا كان هناك من إضافة لما سبق فإنه يمكن التلميح إلى أن ابن أبي الربيع مع إنه أفرد للعدالة موضعاً خاصاً متماشياً، في هذا السياق، مع التقاليد الإسلامية، إلا إنه، مع ذلك، أدرج هذا المفهوم في كلية أخرى

وأوسع وأشمل ألا وهي ظاهرة القيادة السياسية. وعندما يتعرض لهذا المفهوم فإنه يتعرض له من ناحيتين:

أولا هما شرط الصلاحية وثانيها قيود المزاولة. بعبارة أخرى هناك شروط لابد من توافرها فيمن يريد أن يتولى القيادة ويحددها، ابن أبي الربيع، في ثلاثة عشر شرطاً، ثم هناك قيود على المزاولة بمعنى أنه حينما يزاول أعمال السلطة يتعين عليه أن يخضع، وأن يحترم، ما تفرضه عليه مفاهيم ثلاثة أخرى هي: العدالة، احترام القانون، مبدأ التسامح[٣٧].

٣- وابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) جعل مركز فكره يدور حول مبدأي العصبية والعدالة، ولم يميز بين هذه الأخيرة والحرية. بهذا المعنى إنه جعل الحرية عنصراً من عناصر ، بعد أن رفع هذه الأخيرة إلى مرتبة الحقائق الكلية لا تعرف قيوداً، العدالة، لا موضوعية ولا شكلية، فإذا بالعدالة تصير تعبيراً عن إحدى خصائص النظام السياسي، وهو يصل في هذا إلى حد المغالاة فيجعل من العدالة لا فقط حقيقة شكلية، بمعنى الشرعية النظامية، بل يجعلها، أيضاً، معياراً لتفسير الحكم على التصرف السياسي من حيث غايته إزاء الصالح العام.

فالتصرف الصالح، فقط، هو العادل ولذلك يحكم على "تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق" بأنها "من أشد الظلامات وأعظمها". ثم يضيف إلى ذلك في نفس الحديث وفي سياق تحديده للتصرفات الظالمة بقوله "وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الاثمان في وجه الغصب والإكراه"[٣٨].

لقد واجه ابن خلدون السلطة كحقيقة تصاعدية، وناقشها باعتبارها تعبيراً وضعياً عن بلورة اجتماعية لقوى وطاقة دافعة وظيفية، دون أن يتناولها من الناحية الذاتية، أي كأمر يتضمن إخضاعاً وتوجيهاً، لعضو الجماعة: هو ينظر إليها كتعبير عن التطور النظامي وليس كقوة فتكبل بقيود لم يتعودها عضو الجماعة، ومن ثم يتعين تفسيرها، وهو بهذا يعبر عن الاتجاه الذي يميز الفلسفة السياسية السابقة على عصر النهضة، وبصفة خاصة فلسفة العصور الوسطى. كما إنه يجعل منه، من حيث تقديسه لمبدأ العدالة، صوتاً ناصعاً في التعبير عن التقاليد الإسلامية[٣٩].

لقد رفض ابن خلدون اعتبار العدالة مرادفة لفكرة الشرعية القانونية التي أقرتها الحضارة اليونانية. العدالة لدية فكرة عامة شاملة تنصهر في بوتقتها مفاهيم التعاون والإخاء وتصير مرادفاً لاختفاء الظلم واحترام الحريات والتسليم بالمساواة[٤٠]. العدالة بعبارة أخرى، تصير عند ابن خلدون، هي القيمة العليا التي تعلو الحاكم والمحكوم في آن واحد. وهو في تناوله هذا يستبعد من نموذجه السياسي المثالي، كلية، تلك التقاليد التي طرحها أفلاطون في جمهوريته. فلا هي التي يجب أن تسيطر على سلوك المحكوم وتقييد الحاكم[٤١].

ويطرح ابن خلدون موضوع العدالة في سياق معالجته للدولة. فالدولة، في فقه ابن خلدون، لا تحقق الرقي والحضارة إلا اذا قامت على مبدأ العدالة. وهو يعلن، صراحة، أن الدولة عندما تجعل الظلم محورها فإن مصيرها لا يمكن أن يكون إلا الانحطاطالسريع ثم الموت

أو الفناء. وهو في هذا إنما يعبر عن تقليد ثابت في جميع الكتابات السياسية الإسلامية[٤٢].

هكذا يبدو أن ابن خلدون جعل من مفهوم العدالة أحد خصائص النظام السياسي المثالي التي يجب أن تنصف سياسته بالعدل التي تعني إسعاد الأمة والعمل على تحقيق مصالحها[٤٣].

وإذا كان زوال الدولة وخرابها مرهون، في أحد جوانبه، تفشي مظاهر الظلم فيها والذي في علاماته، الاقتصادية، قعود الناس عن المعاش وانقباض أيديهم عن المكاسب وكساد أسواق العمران، فإن دلالات الظلم هذه، عند ابن خلدون، أوسع من مظاهره الاقتصادية حسب. فالظلم ليس هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب، كما هو مشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو عيبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فحياة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الانسان ظلمة، وغصاب الأملاك، على العموم، ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها[٤٤].

يتضح أن ابن خلدون استطاع توصيف الطرف السياسي الاجتماعي الذي يقترف الظلم. فالظلمة، عنده، أصحاب السلطان، والظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه، لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان، وطالما أن الجور مؤذن بخراب العمران فإن التنبيه إليه والتنذير بمقترفيه، يصبحان من بين أوكد الأعمال التي يتوجب القيام بها، لأجل هذا يعين أصناف الظلم، وهي كثيرة، مثل هذا العدوان على الناس في أموالهم، وحرمهم ودمائهم، وأسرارهم وأعراضهم[٤٥].

إن صاحب السلطة السياسية، عند ابن خلدون، هو المنبع الاساس للظلم متى كان فاسداً. فحل هذه الإشكالية مرهونة باستتباب العدل أو ضموره وبالتالي فإن الشأن السياسي يصبح على جدول أعمال المفكر من حيث أنه تمثله عقلياً ييسر على المدينة سلوك سبيل العدل[٤٦].

إن الحاكم الذي يتنكر للعدل ويسلك سبيل الجوار بجد نفسه مضطراً لإنشاء أجهزة القمع المختلفة ليحافظ على حكمه أو ملكه، ولكن تلك الأجهزة تتحول إلى عين يثقل كاهله فيحاول التخلص منها، ولكن هيئات، فالأوان يكون قد فات فيهلك ملكه[٤٧].

وفساد الحكام، برأي ابن خلدون، هو مرض عضال لا يصيب أصحابه فقط، وإنما يلحق أذاه المواطنين أيضاً. فالسلطان الفاسد يعمد إلى إفساد المحكومين، فتكونإزاء كيان اجتماعي–سياسي يخترقه الفساد من أقصاه إلى أدناه. فالحاكم المستبد يكثر الإسراف في النفقات وينشر تلك في الرعية، لأن الناس على دين (الدولة) وعوائدها. ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس... لإدرار الجباية... لما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده... وتكون الدولة قد استفحلت فيها الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا... ويكون الجند في ذلك الطور قد (تجاسروا) على الدولة.... ويكون جباة الأموال في الدولة قد عظمت ثروتهم... بكثرة الجباية... فتتوجه اليهم آلتهم باحتجان الأموال من الجباية، وتغشوا الغلبة فيهم... بعضهم من بعض للمنافسة و(الحسد)، فتعمهم النكبات

والمصادرات، واحداً واحداً... ويفقد ما كان للدولة من الأبهة والجمال، ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة وضعفت عن الاستطالة والقهر، فتنصرف سياسة صاحب الدولة، حينئذ، إلى مداراة الأمور ببذل المال، فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند ولا تغني فيما يريد، ويعظم الهرم الدول، ويتجاسر عليها أهل النواحي، وتنحل عراها في كل طور من هذه إلى أن تفضي إلى الهلاك[٤٨].

٤- ويعرف ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) العدالة بأنها قيام كل فرد من أفراد المدينة بالعمل الذي يتناسب مع طبيعته وإحجامه عن تأدية أي وظيفة أخرى تتجاوز حدود تلك الطبيعة. فالعدل يتطلب من كل فرد أن لا يقوم إلا بعمل واحد من الأعمال التي تحتاجها (المدينة) وهو العمل الذي أعد له بالطبع. فالحدود بين المهن يجب أن تكون بينة، وكل مهنة ينبغي أن يقوم لها من هو أهل لها. ويجب أن تسير دواليب الدولة على أساس تقسيم صارم للوظائف، بحسب طبيعة كل صنف من أصناف البشر، وعندما يحصل ذلك ينتشر العدل، ويسود احترام ما توجبه النواميس[٤٩].

ويندرج انشغال ابن رشد بتحليل مفهوم العدالة ضمن ذلك الاهتمام الذي حظي به هذا المفهوم في الفكر العربي الوسيط. ولذلك حرص على تلمُس ما يمكن أن يميل عليه من معاني فلسفية، فنراه يخفي عليه دلالة فلسفية تقضي بالإصغاء إلى أولئك الذين نختلف معهم في مسألة من المسائل. فالعدل يعني، في وجه من وجوهه، التحاور مع المخالفين، لأن العدل هنا يقتضي ألا ننتصر لرأي معين دون حجة، وإنما ينبغي علينا إبراز حجج كل طرف. فالموضوعية في الحكم تدفعنا ألا تغلب هذا الرأي على ذاك من دون سبب وجيه، إذ من العدل، كما يقول الحكيم، أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه، أي أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه[٥٠].

وحين يسحب هذه الرؤية إلى الجانب السياسي نجد ابن رشد يصل إلى نتيجة هي أن من مقتضيات العدل تنظيم العلاقة بين الأطراف السياسية المتصارعة على النحو الذي يصغي فيه كل طرف للطرف المقابل، وأن يحاول تفهم وجهات نظره قدر الإمكان وألا يفتري عليه الأكاذيب، بل يجب أن يبحث له عن الحجج التي تدعم رأيه تماماً كما يبحث عنها لصالح وجهة نظره الخاصة. وعندما يسود هذا الأسلوب في التعامل بين الأطراف السياسية المختلفة، فإن النزاهة في حقل السياسة تكون قد سادت. فالعدل ممارسة وليس مجرد أقاويل ترددها الالسن[٥١].

ثم يشير ابن رشد إلى مظاهر ظلم الحكام المستبدين لأصحاب الفضائل العادلين الصالحين من الظلم العظيم أن يجتمع على الانسان أخذ ماله وتعذيبه، ومن الظلم العظيم، أيضاً، أن يكون العادلون والصالحون وبالجملة ذوو الفضائل يُعذبون على فضائلهم، ولذلك يكون الظلم الواقع بهؤلاء فخراً لهم وكرامة ليست يسيرة. ويقدم ابن رشد أمثله منتقاة في تلك المظالم الكثيرة التي تعرض لها بعض المفكرين العرب الذين اختلفوا، فكرياً، مع السلطان السياسي فسلط عليهم بطشه، فيقول ولذلك نرى كثيراً ملوك الجور

يقصدون إهانة العلماء بالضرب وغير ذلك من الشر، فيكون ذلك فخراً لهم في الحياة وبعد الممات[٥٢].

هذا الاستبداد في الحكم جعل ابن رشد يتعامل معه، مثلما فصل أفلاطون في كتاب الجمهورية بشكل تجاوز فيه التلميح إلى الخطاب المباشر الصريح، مستعملاً مصطلحاً أصيلاً هو (وحدانية التسلط).

فالطاغية الذي هو (وحداني السلطة)، عند ابن رشد يعظم التسلط منه على الجماعة فيرون أن فعله هو عكس ما قصدوه في تسليمه الرئاسة، لأنهم إنما قصدوا بذلك أن يحميهم من ذوي اليسار، [ويقربهم من] ذوي الفضائل والخير وأمثالهم من المدينة ليستتب (أمرهم) بسياسته وسياسة خدامه. ولذلك تسعى الجماعة الغاضبة عندها إلى إخراجه من مدينتهم، فيضطر هو إلى استعبادهم والاستيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم، فيصير حال الجماعة معه كالمستجير من الرمضاء بالنار، ذلك أن الجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه، فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة. وهذه الأعمال هي جميعاً من أعمال رئاسة وحداني التسلط، وهي شيء بين من أهل زماننا، هذا ليس بالقول فحسب ولكن أيضاً بالمس وللشاهدة[٥٣].

ويضيف ابن رشد إلى ما تقدم الصفات التي تطبع شخصية الطاغية فيقول أن وحداني التسلط أشد الناس عبودية وليس له حيلة في إشباع شهواته، بل هو أبداً من حزن وأسى دائمين. ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس وهو حسود وظالم لا يحب أحداً من الناس، غايته تحقيق منفعته وحده (أناني) لا يرى النفع لعموم الناس وإنما يقدم لهم بالأحرى، ما هو ضروري، فقط، مثلما هو شأن السيد مع عبيده[٥٤].

إن حالة المستبد هي حالة لا يظهر فيها أي اعتبار للقوى العاقلة فيه، مما يعني أن حالة تشبه حال الرجل المضطرب والمتمحور وكذلك عقله... وبهذا فإن طباعه تشبه طباع الناس المضطربين والسكارى، ولهذا السبب فإن أمثال هؤلاء، المختلّي العقول، إنما يرغبون أن يبسطوا حكمهم ليس فقط على الناس بعامة وإنما حتى على الملائكة إن كان ذلك ممكناً لهم[٥٥].

والواقع أن الدلالة السياسية لمفهوم العدالة عند ابن رشد تمارس حضوراً قوياً ضمن دلالات أخرى لها (الدلالة النفسية، والدلالة الكوسمولوجية {الكونية} والدلالة المدنية)[*]، حيث يعمد في كل مرة يتكلم فيها عن هذه الدلالة، أو تلك، الرجوع إلى شؤون المدينة ونوعية النظام السياسي الذي تعتمده. فهذا هو الذي يحدد ما إذا كانت المدينة عادلة أو جائرة– فإذا كان ذلك النظام يحترم القوانين ويسير وفق مقتضياتها ساد العدل. لذلك نراه يعرض للشروط التي توافرها كي تسود هذه القضية (العدالة).

أما هذه الشروط فهي[٥٦]:

١– أن يتصدى الفلاسفة لقيادة المدينة، فهم يتولون هذه المهمة عن جدارة باعتبارهم يتمتعون بصفات لا تتوفر عند غيرهم (كالحكمة مثلاً) مما يجعلهم يتحرون العدل.

٢– أن يتوافر للمدينة حراس على قدر عالٍ من الانضباط والمسؤولية يتصفون بالشجاعة وسلامة البنية الجسدية.

٣– أن تكون المدينة، كلها، سائرة على طريق الحكمة والعدل.

وتجد الإشارة إلى أن الذي حرك ابن رشد وجعله يتناول موضوع العدالة إنما هو الجانب السياسي في الموضوع. فلأن الفساد أصبح ظاهرة عامة في حياة المجتمع لذا فإن الإصلاح لا يمكن إلا أن يكون عاماً أيضاً. وحتى يمكن إنجاز ذلك لا بد من العمل على إصلاح الشأن السياسي، إذ بصلاح ألحكام يصلح حال المدينة، وصلاح الحكام إنما يكون بسيرهم على طريق الحكمة والفضيلة وسيرهم على سيادة القانون على النحو الذي يلزم فيه كل صنف من أصناف الناس الوظيفة التي هو معدلها.

ويرى ابن رشد أن العدالة لا يمكن أن تستتب إلا بسيادة كل من النظام والكمال والسعادة.

أ- فالخروج عن النظام، في حقل السياسة، معناه، إلحاق الأذى بالبشر وذلك هو الظلم بعينه. ومهمة الفيلسوف هي التنبيه إلى ذلك الأذى وتوضيح سبل تلافيه. ويشترط ابن رشد الحكمة في النظام. فلو بطل النظام بطلت الحكمة. وطالما أن النظام يتبعه العدلويقتضيه فإن ذلك معناه الارتباط، أيضاً، بين العدل والحكمة[٥٧].

ب-ومفهوم العدل يمكن قراءته، عند ابن رشد، في ضوء فكرةالكمال أيضاً. فعلى الرغم من تمايز المجالين اللذين يتحرك فيها مفهوما الكمال والعدل، باعتبار أن العدل يحيل على الأخلاق والسياسة، بينما يحيل الكمال على ما هو طبيعي، فإن هناك تقاطعاً بينها إذ الدولة تبلغ كمالها المدني عندما تصبح عادلة، وبالمثل عندما يحقق الإنسان توازنه بين قواه النفسية المتصارعة، يستحق أن يوصف بفضيلة العدل[٥٨].هكذا تصبح الدولة الكاملة بالضرورة هي دولة عادلة كما هو الحال بالنسبة للفرد الكامل فهو بالضرورة سيكون شخصا عادلا

ج- وسعادة الفرد، عند ابن رشد، لا تحقق إلا بسعادة الدولة. وأي حل للمعضلة السياسية يتوجب انتشار العدل ورسوخ أركانه في المدينة. فالمهنة المتطلبة هي تأسيس المجتمع العادل. فمتى حصل ذلك التأسيس وجدت السعادة مجال انبثاقها. فالمجتمع العادل سعيد، بالضرورة، كما أن العكس صحيح. ومن هنا تنبع وجاهة قراءةالعدل والعادل في ضوء تشابكها وتداخلها. ولأجل هذا فإن انكباب الفيلسوف على المسألة السياسية، واهتمامه بإصلاح حال المدينة، يصبح ضرورياً ليس فقط من حيث انشغاله بالشأن العام وإنما، كذلك، من حيث توفير سعادته الفردية

إن قيام كل طبقة من طبقات المدينة بالوظيفة التي هي من اختصاصها... إنما هو الأساس الذي يقوم عليه العدل في معناه السياسي. فمعنى العدالة التي هي غاية العلم والتدبير المدني، ينصرف إلى استكمال كل طبقة لكمالها الخاص بها، أو لفضيلتها الخاصة بها، أو لسعادتهاالخاصة بها، كل بحسب مقداره الحاصل الذي وهبته إياه الطبيعة[٦٠]. أو بعبارة أخرى اقتصار كل إنسان على اتباع أحسن ما يستطيع من الفعل المؤهل له بطبعه[٦١].

هذا الاستعراض لمفهوم العدالة الذي بدأناه بتحديد مفهومها ثم توضيح تطوراتها اللاحقة كما عرضها عدد من الفقهاء والمفكرين المسلمين حتى مشارف العصر الحديث يجعلنا نقرر الآتي: إن مبدأ

العدالة هو المبدأ الأصيل الذي يشكل ويتحكم في جميع المبادئ الأخرى المرتبطة بكل حاله صلة بالتعامل مع السلطنة، وهو وحده الذي يمكن المواطن من الحصول على الحرية التي هي، في إطار الفكر الإسلامي، رهن بمبدأ العدالة وليس العكس، مما يعني أن العدالة ترتفع، هنا، لتصل إلى مصاف القيمية العليا.

وقد تميزت هذه القيمة العليا، في تقاليد الحضارة الإسلامية الخصائص منها أنها ارتبطت بظاهرة السلطة، ولم تكن مقتصرة على ولاية القضاء وإنما كانت، أيضاً أحد عناصر استخدامالسلطة، كما اشترطتالحياد وعد التمييز وحسن التقييم عند من يتولى المناصب العليا في الدولة كالولاية والإمامة، مما حجم عن ذلك ربطها بين الفكر والحركة، أو بين القول والعمل.

بعبارة أخرى أن العدالة في مضمونها الإسلامي المشتق من القرآن الكريم قد تميزت بسمات مشتركة هي:

١- أنها قيمة مطلقة وليست قيمة نسبية بمعنى إنها واجبة الالتزام في كل الظروف أو في مواجهة الخصوم والأعداء، كما هي واجبة مع الأهل والحلفاء.

٢- أنها عامة للناس أجمعين، وورودها، في القرآن، جاء لاعلى سبيل الاستحسان وانما آخذ مظهر الأمر والوجوب(إن الله يأمركم بالعدل والإحسان...".

٣- إنها قيمة شاملة تبدأ من العدل في القول، وترتفع بالإنسان إلى العدل مع البغض والكراهة، لتصل إلى العدالة الشاملة التي لا تترك أمراً من أمور الناس إلا كان لها مدخل فيه.

الهوامش

(١) الدكتور حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك (تحقيق وتعليق وترجمة)، القاهر، مطابع دار الشعب، ١٩٨٠، ص٩٧.

(٢) الدكتور حامد ربيع، المصدر السابق، ص١٢٣.

(٣) المصدر السابق، نفس المكان.

(٤) بخصوص هذه الجوانب أنظر مرزوك بن صنيتان، موسوعة القيم ومكارم الأخلاق العربية الإسلامية (٤٠)، الرياض، دار رواح للنشر والتوزيع ١٤٢١ه، ص٧. وكذلك بن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، ج٢، ص٤٣٠.

(٥) محمود أيوب، مفهوم العدل في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٩، ص٤١-٤٣.

(٦)محمود أيوب،المصدر السابق، ص٤٢-٤٣.

(٧) الدكتور عبد القادر بو عرفة، سؤال العدالة وحفريات المفهوم، وفي بو مدين (إعداد وتنسيق) فلسفة العدالة في عصر العولمة، بيروت الدار العربية للعلوم والنشر، ٢٠٠٩، ص١٥. وانظر علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨، ص٣٥.

(٨) الدكتور حامد ربيع: تطور الفكر السياسي، القاهرة، مطبعة القاهرة الحديثة، ١٩٧٥-١٩٧٦، ص١٢٣.

(٩) الدكتور حامد ربيع: نظرية القيم السياسية، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٦، ص١٧٧.

(١٠) محمد بخيت المطيعي: حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، بلا، ص٣٧-٣٨.

(١١) الدكتور حامد ربيع، سلوك المالك، مصدر سبق ذكره، ص١٥٥.

(١٢) فهمي هويدي: القرآن الكريم والسلطان، هموم إسلامية معاصرة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٧، ص١٦٠-١٦١.

(١٣) رضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر- مراجعات ومتابعات، بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٦٧، ص٢٨١.

(١٤) محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، دار الشروق، ١٩٦٥، ص٢٠٨.

(١٥) الدكتور محمد سليم العّوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط٣، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٨، ص٢٠٨، وكذلك فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، المستقبل العربي (١٦٦)، ١٩٩٢/١٢، ص١٩.

(١٦)فهمي هويدي، القرآن الكريم والسلطان، مصدر سبق ذكره، ص١٦٠-١٦١.

[١٧] الدكتور ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط٢، بيروت، دار النفائس، ١٩٧٧، ص٩٦.

[١٨]الدكتور حامد ربيع، سلوك المالك، مصدر سبق ذكره، ص١٥٥.

[١٩]القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٧، ص١٦٥.

[٢٠] الدكتور حامد ربيع: سلوك المالك، مصدر سبق ذكره، ص١٥٨-١٥٩.

[*]لقد أعطى المعتزلة لقيمة العدل أهمية بالغة فجعلوها في مستوى (التوحيد) توحيد الله وتنزيهه، فسموا أنفسهم (أهل العدل والتوحيد) وجعلوا أصول مذهبهم وما يتفرع من آراء محكومة كلها بهذين المبدأين: العدل والتوحيد. ويتلخص رأي المعتزلة في هذا الصدد بالقول: أنه لما كان المقصود بالعدل هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه، وإن المراد من وصف الله بالعدل هو "لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وإن أفعاله كلها حسنة" يترتب على هذا الفعل المعتزلي لـــ(العدل الالهي) أن ما يأتيه الناس من أفعال قبيحة، من ذنوب وجرائم ظلم الحكام، هي منهم وليس من الله وبالتالي فهم مسؤولون عنها ويحاسبون عليه يوم القيامة: وبما أن الله قد أكد في غير ما آية أن أعمال الناس في الدنيا توزن بميزان العدل (فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره، ومن يعمل مثقال خيراً يره)(الزلزلة، الآية ٧-٨) وبعبارة المعتزلة "إن الله قد أوجب العدل على نفسه" فإن وعده ووعيده = = سيكونان نافذين يوم القيامة على الجميع، وذلك على العكس مما ارتاه الأشاعرة وأهل السنة الذين يقولون أن الله حر في تصرفاته وافعاله في الدنيا والآخرة، وبالتالي يجوز ألا يعاقب المسيء فيعفوا عنه، وهذا ما يرفضه المعتزلة لأنه، في رأيهم، إذا عفى الله عن مسيء فإن العدل يقتضي أن يعفوا عن كل مسيء مثله، مما يجعل الثواب والعقاب -مسألة غير ذات موضوع. انظر الدكتور محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣، ص٧٣-٧٤.

[٢١] الراغب الاصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات الفاظ القرآن الكريم تحقيق صفوان عدوان داوودي، دمشق، دار القلم والدار الشامية، بيروت،١٤١٧ه، ص٥١١-٥٥٢. وكذلك مجلة فكر (٦) فبراير ١٩٩٨، ص١٣٢-١٣٣.

[٢٢] الراغب الاصفهاني، المصدر السابق.

[٢٣] ويوضح الرازي (٢٥٠- ٥٢٠) الوسطية هذه من خلال تفسيره لسورة النحل فيقول "أما العدل فهو الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وذلك واجب الرعاية في كل الأشياء". قال ابن عباس "العدل قول لا الله إلاإلا الله. وتحقيق القول فيه أن نفي الإله فيه تعطيل محض، وإثبات أكثر من إله إشراك وتشبيه وكلاهما مذمومان، والعدل هو إثبات الإله الواحد".

[٢٤] مرزوق بن صنيتان، مصدر سبق ذكره، ص١٦.

[٢٥]الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط١، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٧٦، ص١٠.

[٢٦]محمد أيوب، مصدر سبق ذكره، ص٤٤.

[٢٧] الدكتور محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط٤، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٨، ص٢٩.

[٢٨] ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج٣، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٥٥، ص١٤-١٥.

[٢٩] الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط٣، مطبعة البابلي الحلبي، ١٩٧٣، ص٦٦.

[٣٠] رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص٢٧٩.

[٣١] الماوردي، المصدر السابق، ص١٤١.

[٣٢] الدكتور حامد ربيع، سلوك المالك، مصدر سبق ذكره، ص٢٩٦.

[٣٣]الدكتور حامد ربيع، المصدر السابق، نفس المكان.

[٣٤]المصدر السابق.

[٣٥] المصدر السابق.

[٣٦]الدكتور حامد ربيع،المصدر السابق، ص٢٩٦- ٢٩٧.

[٣٧] الدكتور حامد ربيع: أبحاث في النظرية السياسية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠، ص٢٥٠-٢٥١.

[٣٨] الدكتور حامد ربيع، تطور الفكر السياسي، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية-جامعة القاهرة، ٧٦- ١٩٧٧، ص٢٤٨.

[٣٩] المصدر السابق، ٢٧٦.

[٤٠] المصدر السابق، نفس المكان.

[٤١] المصدر السابق، نفس المكان.

[٤٢] الدكتور عبد الحميد متولي، نظام الحكم في الإسلام، الاسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧٨، ص٦٩ وما بعدها.

[٤٣] الدكتور حامد ربيع، سلوك المالك، مصدر سبق ذكره، ص١٥٦، وكذلك أبحاث في النظرية السياسية، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٩٧٠، ص٢١٤.

[٤٤]ابن خلدون: المقدمة، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤، ص٣٥٠.

[٤٥]المصدر السابق، ص٣٥٠-٣٥٢.

[٤٦]الدكتور فريد العليبي: رؤية ابن رشد السياسية، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧، ص١٨٩-١٩٠.

[٤٧] المصدر السابق، ص١٩١.

[٤٨] المقدمة، مصدر سبق ذكره، ص٣٥٩-٣٦٠.

[٤٩] أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨، ص١١٩-١٢٠.

[٥٠] أبو الوليد محمد بن أحمد تهافت التهافت، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨، ص٢٨٠.

[٥١] الدكتور فريد العليبي، مصدر سبق ذكره، ص١٨٤.

[٥٢]ابن رشد، تخليص الخطابة، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، ص١١٥-١١٦ نقلاً عن مصدر سابق.

[٥٣] الدكتور محمد عابد الجابري: الفصل الاخلاقي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١، ص٣٩٠-٣٩١.

[٥٤] الدكتور فريد العليبي، مصدر سبق ذكره، ص١٩٥.

[٥٥]ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية) نقله إلى العربية الدكتور حسن مجيد العبيدي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠٤، ص٢١٨.

[*] للتعرف على تفاصيل هذه الدلالات انظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سبق ذكره، ص١٢١، وكذلك الدكتور فريد العليبي، مصدر سبق ذكره، ص١٩٥-١٩٧.

[٥٦]ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، نقلاً عن المصدر السابق.

[٥٧]ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر السابق، ص٤١٩.

[٥٨]المصدر السابق، ص٤٣٧.

[٥٩] المصدر السابق، ص٢٠١.

[٦٠]ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر السابق، ص١٨.

[٦١]ابن رشد، تخليص السياسة، مصدر سبق ذكره، ص٧١.