العدالة كإنصاف وكقيمة اخلاقية في نهج الامام علي بن ابي طالب ع وانعكاساتها النظرية في فلسفة القانون المعاصر - جون رولز أنموذجا

Justice as fairness and as a moral value in the approach of Imam Ali bin Abi Talib, peace be upon him, and its theoretical reflections in the philosophy of contemporary law - John Rawls as a model

م.م. مرتجى جياد عباس البرقعاوي

كلية القانون / جامعة الكوفة

mortajaj.barqawe@uokufa.edu.iq

الكلمات الافتتاحية:

العدالة ،القيمة اخلاقية ، نهج الامام علي بن ابي طالب ع ، فلسفة القانون المعاصر ،جون رولز

Keywords:

Justice, moral value, the approach of Imam Ali bin Abi Talib, contemporary legal philosophy, John Rawls

Abstract

The research addresses one of the philosophical problems in the philosophy of law, which is the problem of justice, which modern and contemporary philosophies have differed in their treatment of. Some of them made justice an application of the law regardless of the moral dimension, while other philosophies considered it inseparable from the philosophy of ethics and the moral aspect. Some believed that it was objective, while others considered it subjective. On this basis, some contemporary philosophers took it upon themselves to give it a moral dimension, including the philosopher John Rawls, who considered justice to be fairness, and thus gave it a moral dimension. Perhaps modern and contemporary philosophies have benefited from

historical theories that have developed historically with the movement of history in time and place. The foundations of justice in human society have been laid by great men at the theoretical and practical levels, and Imam Ali bin Abi Talib was one of the most prominent of those who laid these foundations. Therefore, the research attempts to shed light on a term from the terms of contemporary legal philosophy, which is justice as fairness for the philosopher John Rawls and its historical manifestations during the era of Imam Ali bin Abu Talib to Malik Al-Ashtar

الملخص

يعالج البحث مشكلة من المشكلات الفلسفية في فلسفة القانون ، وهي مشكلة العدالة التي اختلفت الفلسفات الحديثة والمعاصرة في معالجتها، فمنها ما جعلت العدالة تطبيقا للقانون بغض النظر عن البعد الاخلاقي ، فيما عدتها فلسفات اخرى بانها لايمك ان تنفك عن فلسفة الاخلاق والجانب الاخلاقي ، وقد اعتقد البعض بانها موضوعية واعتبرها اخرون بانها ذاتية ، وعلى هذا الاساس انبرى بعض الفلاسفة المعاصرون الى اعطائها بعدا اخلاقيا ومنهم الفيلسوف جون رولز الذي عد العدالة انصافا وبذلك فقد اعطاها البعد الاخلاقي، ولعل الفلسفات الحديثة والمعاصرة استفادت من النظريات التاريخية التي تطورت تاريخانيا مع حركة التاريخ في الزمان والمكان ، وقد ارسى دعائم العدالة في المجتمع الانساني رجال عظماء على المستوى النظري وعلى المستوى التطبيقي ، وكان الامام علي بن ابي طالب ﷺ من ابرز من ارسى هذه الدعائم ولذلك يحاول البحث تسليط الضوء على مفردة من مفردات فلسفة القانون المعاصر وهي العدالة كإنصاف للفيلسوف جون رولز وتمظهراتها التاريخية في عهد الامام علي بن ابي طالب ﷺ الى مالك الاشتر .

المقدمة

انعكست مضامين النظريات الحقوقية للامام علي ﷺ ومنهجه القيادي والاداري للامة على مجمل المنظومة التشريعية والاخلاقية الاسلامية, بل وتعدت ذلك الى مجمل الفكر الانساني ، ذلك ان تاريخانية أي فكرة تاتي من خلال وجودها الاول

وتقلبها في التاريخ البشري في الزمان والمكان لتصل الى مستوى من الانتشار والمقبولية ، ولعل العدالة من اهم المشكلات الفلسفية التي طرحت على مستوى الفلسفية الاخلاقية والقانونية ، وتمظهرت في التشريعات الدينية والقانونية ، وكان نهج الامام علي بن ابي طالب (ع) النظري والعملي في مدة امامته ومدة حكمه تجسيدا للعدالة باعتبارها بعدا دينيا وانسانيا على حد سواء، فاذا كانت النظريات الفلسفية المعاصرة في فلسفة القانون والتي تناولت العدالة باعتبارها بعدا اخلاقيا اعتبرت العدالة انصافا قبل ان تكون تطبيقا لمقولة اخلاقية ، فان الامام المير المؤمنين (ع) قد اركز ذلك في عهده الى مالك الاشتر وقد وقد جعل هذه الفكرة عن العدالة ثابتة في ضمير الانسانية ، ما جعلها تنتقل بين الفلسفات . وسنتناول في هذا البحث مفهوم العدالة عند امير المؤمنين علياً عليه السلام من خلال تسليط الضوء على عهدهِ الى واليه على مصر مالك الاشتر النخعي, واثر ذلك العهد في الصياغات التشريعية والقانونية الاسلامية ومدى موائمتها مع القيم الإنسانية التي يهدف الاسلام كدين الى ايجادها في المجتمع الاسلامي, ومقارنتها مع احدث النظريات العالمية فيما يتعلق بالعدالة باعتبارها قيمة اخلاقية وانصاف قبل ان تكون قيمة قانونية, وقد تطلب ذلك مجموعة من الخطوات للوصول الى هدف البحث ومبتغاه.

مشكلة البحث:تتمحور في الأسئلة التالية:

١ ـ هل هناك جهة ارتباط ما بين القيم الاخلاقية التي يشير اليها عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الاشتر النخعي, ومنظومة القيم الانسانية.

٢ ـ الى أي حد يمكن لكلمات امير المؤمنين عليه السلام ان تكون ذات تاثير واضح في فلسفة العدالة المعاصرة .

٣ ـ هل يمكن ان نعد نظرية العدالة كإنصاف التي قدمها جون رولز تصور قانوني قابل للتحقق على ارض الواقع ويجد صداه في فلسفة القانون المعاصر.

٤ ـ الى أي حد تمكن المشرع الاسلامي المعاصر من التوفيق بن الحرية والمساواة الاجتماعية , كما فعل رولز في نظرية العدالة كإنصاف.

فرضية البحث: ينطلق البحث في الاجابة عن الاسئلة المطروحة من خلال :

١ ـ من خلال استعراض المقالات الواردة عن امير المؤمنين عليه السلام يظهر انها جاءت كمعالجات تربوية وسلوكية لبعض الانحرافات القيمية التي أصابت المجتمع الاسلامي .

٢ ـ بلحاظ تأثير التأسيس التربوي والاخلاقي للامام علي عليه السلام في المنظومة التشريعية , فقد رفدت هذه المنظومة الفكر التشريعي الانساني بالكثير من المفاهيم القانونية بفعل التلاقح والتأثير في العقل القانوني والحقوقي .

٣ ـ يعتبر جون رولز من مؤسسي فلسفة القانون المعاصر والذي أثرى بنظرياته أهم الجوانب المظلمة في فلسفة العدالة في الغرب الاوربي والامريكي .

٤ ـ لم يزل المشرع الاسلامي يتحرى العدالة في منظومته التشريعية بهدي النصوص المحكمة حتى وقف على أهم مرتكزات الانصاف للفرد والمجتمع سواء من الاخر النوعي او من المعنوي , ولم يزل يخطو في هذا الاتجاه بما تفرضه طبيعة تطور العقل القانوني الانساني .

منهجية البحث من أهم المناهج البحثية التي تم استعمالها في البحث:

١. المنهج التحليلي: الذي يوفر أمكانية تحليل النصوص والوقوف على جذورها الفكرية.

٢. المنهج المقارن: الذي يوفر امكانية بيان اللقاء او الافتراق في الافكار التي طرحها البحث.

خطة البحث: اشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وتركز في مبحثين وخاتمة, وقد تناول المبحث الاول (العدل كقيمة اخلاقية) من خلال مطلبين كان المطلب الاول يتتبع

مفهوم العدالة كقيمة اخلاقية في نصوص عهد امير المؤمنين عليه السلام لمالك الاشتر النخعي,اما المطلب الثاني فقد تناول روح القانون ونظرية تطابق العدل والخير عند الإمام علي عليه السلام,وجاء المبحث الثاني(العدالة كانصاف) في اول مطالبه مهتما بدراسة مفهوم العدالة كانصاف في كتاب(نظرية في العدالة) لجون رولز, اما المطلب الثاني فقد تتبع الجذور الفلسفية لنظرية العدالة كانصاف. المبحث الاول: العدالة كقيمة أخلاقية : يختلف اسلوب سن التشريعات والقوانين بتنوع الأوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية, كما ان لطبيعة نظام الحكم اثر في فلسفة سن القوانين, اذ يلعب الأسلوب المتبع في وضع القوانين دوراً هاما في كشف المذهب السياسي للتكوينات الاجتماعية ذات العلاقة, ذلك لأن كل قانون هو نتاج مستوى التطور الذي بلغه النظام القانوني الاجتماعي ومنظومات التقاليد والاعراف والخبرات السياسية، التي تتطور بتطور أنظمة الحكم في كل دولة من الدول، وفي هذا السياق جاء عهد امير المؤمنين عليه السلام لمالك الاشتر ممثلا لتطور النظرية السياسية والقانونية والاجتماعية الاسلامية خاصة فيما يتصل بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم وكذلك تمظهرات الوعي السياسي الجديد الذي اتضح بصورة جلية بعد قتل عثمان بن عفان. ولما كان الغرض الاساسي لوضع القوانين هو تنظيم احتياجات أي مجتمع بما يتوافق مع مقتضيات التعايش بين طبقاته, فكان لزاما ان يصبح القانون بهذا الاعتبار برمجة اجتماعية للعلاقات داخل أطر ذلك المجتمع، منشأه الحاجة إلى قواعد معيارية ملزمة تحقق التوازن والتناسق بين المصالح المختلفة لأفراد المجتمع، وإيجاد تنظيم لمختلف العلاقات القانونية بصفة دائمة ومستمرة، وهذا ما يتحقق عن طريق حفظ النظام وتحقيق العدل الاجتماعي والتقدم الإنساني في إطار احترام حقوق الإنسان والحق في المساواة. ومن أجل تحديد الواجبات والحقوق لكل من السلطات المتعددة وعموم المجتمع وتفضيلاته, وذلك بإتباع طرق تختلف باختلاف الدولة ودرجة النضج

القانوني والسياسي والاخلاقي لدى الرأي العام فيها, لان هناك من يرى انه: مهما كان النظام الاجتماعي عقلانيا أي متبعا للمعايير القانونية الصحيحة, فانه قد لا يساوي شيئا على الصعيد الاخلاقي اذا لم يعالج الظلم الصارخ, لذلك فان أي تصور للعدالة لابد ان يكون معتمدا على اعتبارات اخلاقية مستقلة[1], وهو ما يمكن فهمه وبوضوح في عبارات امير المؤمنين ﷺ في عهده لمالك الاشتر, قال ﷺ: "أَنْصِفِ اللهَ وَأَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ، وَمِن خَاصَّةِ أَهْلِكَ، وَمَنْ لَكَ فِيهِ هَوَى مِنْ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّكَ إِلاَّ تَفْعَلْ تَظْلِمْ! "[2]وهو ما سوف نركز الضوء عليه في هذا المبحث, حيث يتناول المطلب الاول منه: استيضاح فلسفة العدالة عند امير المؤمنين ﷺ, اما المطلب الثاني فيتناول: روح القانون ونظرية تطابق العدل والخير عند الإمام علي ﷺ.

المطلب الاول : مفهوم العدالة كقيمة أخلاقية : من الخصائص المميزة لأي حضارة انسانية, مجموعة تشريعاتها وانظمتها القانونية والتنظيمية، لارتباط تلك التنظيمات بمنظوماتها ألأخلاقية وتقاليدها وثقافتها، وبالرغم من تسليم جل المتاخرين ممن تعرضوا لتاريخ الفكر الاخلاقي في الحضارة العربية ـ الاسلامية بفكرة: ان العرب لم ينتجوا لا في الجاهلية ولا في الاسلام فكرا اخلاقيا باستثناء مارددده بعض فلاسفتهم من اراء في اطار مانقلوه عن فلاسفة اليونان[3],الا ان المتتبع يجد استثناءآت واضحة لهذا التعميم لعل ابرزها واوضحها يقف شامخا في الفكر القانوني الذي يُعد احد ابرز اركان التشريع الاسلامي, وهو ما نجده في مواد العهد المشهور لامير المؤمنين ﷺ الذي ارسله لعامله على مصر, والذي يظهر منه جليا ارادته ﷺ لخلق نظم القيم بعيدا عن الصراعات السياسية والاجتماعية التي كانت محاثية لخلافته, حيث جعل مفهوم العدالة كقيمة اخلاقية, ثابت بنيوي يخترق مفعوله جميع نظم القيم الاخرى.

فكون الإسلام دينا اجتماعيا يجعل من شريعته قانونا اجتماعيا معياريا بامتيا, بحيث يكون القانون متناغما مع طبيعة أي مجتمع يدين بمناهجه, ويستنير بمبادئه العامة, فيعتبره امير المؤمنين(عليه السلام) ذلك محوريا ومركزيا في حركة وفهم المُشرع والمُقنن وحتى في اتخاذه مستشارين من اهل الخبرة في الجانب التنفيذي او التنظيمي في اطارهما القانونيين, قال: "وتوخ منهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة والقدم في الإسلام المتقدمة، فإنهم أكرم أخلاقا، وأصح أعراضا، وأقل في المطامع إشرافا، وأبلغ في عواقب الأمور نظرا"[٤], وهنا يشير امير المؤمنين الى جهة اخرى من سياسات العدل التي ينبغي الاتيان بها في المجتمعات الاسلامية تتمثل في جوهر القصد من وضع القوانين, لان هناك فرق اساسي يتمثل في دائمية التشريعات الدينية ومرحلية التشريعات الوضعية, وهذا بحد ذاته ما اعتبره بعض الباحثين اختلافا جوهريا بين قسمي التشريعات في المنظومة القانونية الاسلامية وهو ما يعبر عنه باختلاف جهة المقاصدية في التشريع, ذلك أن التشريع الوضعي قابلٌ للتعديل والتغيير باستمرار، فليس بحاجة ماسَّة إلى نظرة مقاصدية، تستخرج منه الحِكَم والغايات المصلحية المقصودة منه[٥], بلحاظ تغير الاسباب الداعية الى وجود القانون مثلا, او انتفاء الحاجة الى وجود قانون قد سن في فترة معينة لمعالجة ظاهرة ما, ايضا, والدولة بوضع القانون تؤهل نفسها لإقامة حوار بين السلطة والحرية بمفهومها السياسي التي تتكفلها القوانين وتحرص على وجودها, فكأنها تعلن للغير بأنها وصلت إلى مرحلة النضج السياسي والقانوني, يقول امير المؤمنين(عليه السلام): الحرية منزهة من الغل والمكر[٦], والدولة بذلك ترعى مجموعة القواعد القانونية العامة و المجردة الآمرة و المكملة و الملزمة, فالحرية هي الشرط الاول في المسؤولية سواء تعلق الامر بالمسؤولية امام الله او القانون او الضمير اعني (المسؤولية الاخلاقية) بمعناها المجرد, فالحرية اساس المسؤولية فهي اذن شرط قيام الاخلاق نفسها[٧],

بعد ان اصبحت المقاصد الاصلية في اطارها العام مفضية الى النتيجة ذاتها في ضرورة الاصلاح[٨].

اولا: مفهوم المؤسسات الاجتماعية عند امير المؤمنين

ادراك المصالح الاجتماعية عند امير المؤمنين يبدأ بالمؤسسة الاجتماعية التي لابد ولها ان تكون هادفة لايجاد العدالة باعتبارها مؤسسة للحريات والحقوق الفردية في مجتمع منظم وحر, وعند ذلك يكون هذا المجتمع وفي ظل ظروف احساسه بالحرية والمساواة داعما للمؤسسات التي تحقق له هذا المقدار من العدالة, والتي كونت بمجملها صورة البنية الاساسية (النظام) الذي ينظم المؤسسات والافراد على حد سواء ويجعلها هادفة لتحقيق الاستقلال الذاتي لكل شخص يقول: "وإن أفضل قرة عين الولاة استقامة العدل في البلاد، وظهور مودة الرعية" [٩]. تمثل النصوص القانونية التي وصلت الينا في عهد الامام علي للاشتر النخعي قمة الاشتغال القانوني ببعده السياسي الاصلاحي فهي تشير إلى منطلقات وركائز كانت غائبة في الوعي القانوني من قبيل نظرية التعايش في الاسلام, التي اسس لها رسول الله, حتى اصبحت مثار اعجاب مفكري الانسانية واصحاب الالباب منهم, قال العلامة الفرنسي جوستاف لوبون: رأينا من آي القرآن أن مسامحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة للغاية[١٠] , وقد تجسدت تلك المبادئ في سلوك وافكار امير الموحدين علي بن ابي طالب ايما تجسد, فهو القائل في عهده المشهور لمالك الأشتر: "وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبّة لهم واللطف بهم، ولا تكونّن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزّلل وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحبّ أن يعطيك الله من عفوه وصفحه"[١١], وذلك يُظهِر بوضوح الخطاب المألوف منه المؤيد لمبادئ العدالة في الحريات الاساسية لمختلف الانتماءات العرقية والدينية الاساسية المتساوية والمساواة المنصفة في الفرص

وجملة الواجبات الطبيعية للافراد اللازمة لدعم المؤسسات العادلة, التي تنادي بها النظريات الحديثة لمفهوم العدالة باعتباره قيمة انسانية واخلاقية[١٢], وقد ضرب الامام علي ﷺ اروع امثلة توفير الدولة للحريات الاساسية (الشخصية والسياسية)[١٣] والاقتصادية وغيرها. وهو بذلك يؤسس لمفهوم قانوني ضامن للتعايش بين الافراد والمكونين للجماعة (سواء كانت الجماعة اسلامية خالصة ام فيها مجتمعات غير اسلامية) في رقعة جغرافية معينة, في وقت مبكر جدا من تاريخ العقل القانوني, ولا يكتفي بمجرد رعاية السلطة للرحمة والمحبة واللطف في التعامل مع الرعية وبجميع مكوناتها المختلفة، بل يدعو الى الانطلاق من الذات، باعتبارها مسؤولة عن اختياراتها, وتلك هي الغاية المقصودة من القوانين في جملتها وتفاصيلها لا فرق بين أن يكون هذا القانون قانونا وضعيا أو كان تشريعا سماويا [١٤], ان الهدف الاساسي للمؤسسات الاجتماعية عند امير المؤمنين ﷺ تاسيس مبدا احترام الانسان للانسان على اختلاف الاعراق والاديان أي حماية الحريات الاساسية الخاصة فيما يتعلق بالانتماء والهوية في ظل قانون متفق عليه بين جميع افراد المجتمع وتوفير القدر المناسب والمتساوي لجميع الافراد لتحقيق فرص منصفة وصولا الى بلوغ مستوى الاستقلال الاجتماعي والاكتفاء الفردي الحر والارادي. ثانيا: مفهوم الحريات الأساسية : يرى بعض الدارسين ان مصطلح الحريات من المصطلحات الحديثة, لكن ذلك من التجني على الفلسفة السياسية الاسلامية بمكان, اذ تداولت هذه الفلسفات مصطلح الحرية بشكل لم نعهده في الفلسفات الحديثة اليوم, وان كان ثمة مائز للفكر السياسي الاسلامي هو ذلك التاثير في الفلسفة الاوربية الحديثة خاصة في مجال فكر الحريات, وعلى سبيل المثال فان اغلب نظريات الفيلسوف ايمانويل كانط في كتابه (نقد العقل المحض) جاءت كمحاولة لفهم كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي[١٥]. ان التاكيد على مصطلح الحريات في الفكر الاسلامي يستدعي استحضار النماذج الواقعية لتطبيقات مفهوم الحرية في الحياة السياسية الاسلامية, كما ويعتبر حالة واعية للتنظيمات القانونية التي شهدها العالم حدد اطرها العامة واوضح مرتسمات تفصيلاتها الامام علي ﷺ في فترة خلافته على المسلمين, لتجسد الواقع القانوني والتشريعي

للفكر الاسلامي ببعده التنظيمي لانه ﷺ أستشعر خطورة العقيدة المناهضة للحرية(عقيدة الجبر)التي كان الامويون يؤسسون لها في صفوف الامة كبديل رسمي عن نظرية الحرية والاختيار, ولانه ادرك ومن البداية ان الفكر الذي ينطلق منه الامويين يحاول ترويج نظام خاص من القيم يحتل فيه السلطان موقع القيمة المركزية[١٦]وخطبة معاوية بجنوده في صفين[١٧] خير دليل على الفلسفة التي يرمي الى تثبيتها في العقل القانوني والسياسي الاسلامي, في معارضة واضحة لأهداف التشريع في تحقيق المقاصد من التشريعات والقوانين[١٨] واستباب الاوضاع السياسية في مجتمع متعدد الانتماءآت العقائدية, اذ لا يمكن ان يتكفل غير القانون في ايجاد ذلك الاستتباب المنشود كقصد غائي للتنظيمات باختلافها, اذ الغاية تاسيس حقوق تحمي الحريات الاساسية[١٩],فلابد ان تُراعى البعد المقاصدي في فهم النصوص القانونية وتفسيرها على اعتبار أن المقاصد لا تُبحث في الأحكام، ولكن في ثمرات الأحكام ومآلاتها الشَّرعية[٢٠],ولعل الامام علي ﷺ اشار في خطبه اخرى الى هذا المفهوم بما يرتبط بمقوّمات التعايش وتحديداً بما يتعلّق بإنصاف الناس والصبر على حوائجهم ودون تمييز, قال: أنصفوا الناس من أنفسكم واصبروا لحوائجهم فإنكم خزّان الرعية ووكلاء الأمّة "[٢١], فالأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما تقصد بها أمور أخرى هي معانيها وهي المصالح التي شرعت لأجلها كما يذهب الى ذلك الشاطبي في الموافقات[٢٢],وتاتي في مقدمة ذلك- استقامة العدل في البلاد-[٢٣],فيأمن كلّ إنسان للعدالة المطبّقة فلا يتعدّى بعض الرعية على الآخر فينتعش التعايش وبذلك تظهر مودّة الرعية " أي حبّهم للدولة " فعلي ﷺ يرى ان الناس" لا تظهر مودّتهم إلا بسلامة صدورهم "بسبب تكريس العدل, وهنا تاتي اجابة التساؤل الكبير الذي اطلقه جون راولز[٢٤] في كتابه(نظرية في العدالة)[٢٥]حول سبب اندفاع الناس الى الاهتمام بالعدالة, فليس السبب الذي اورده فريمان كافيا لتبرير ذلك الاهتمام[٢٦],فالإمام ﷺ لم يكتف بمجرّد إرساء أسس العدالة كقيمة اجتماعية في مجتمع حر، بل يدعو للتعامل والتعاطي على أساس الحبّ الصادق الذي يستند إلى العدالة, أي محبة العدل بذاته لا لأجل منفعة ثانية, ومن ثم حب من يعمل على وجوده,

وهو من قبيل اعرف الحق تعرف اهله, وهوﷺ بذلك يشير بوضوح الى اعتبار العدل انصافا أي باعتباره قيمة اخلاقية اولا وبالدرجة الاساس, قبل اعتباره قيمة قانونية تهدف التنظيمات والشرائع الى توخي غاياته. وبذلك ساهم أمير المؤمنين عليا‌ﷺفي تغير وظيفة الدولة التقليدية المكلفة بالحراسة والأمن، إلى الوظيفة الجديدة المتمثلة بفكرة الدولة الحانية القائمة على تحقيق الخير لمواطنيها ولجميع البشر، بفعل انتشار أفكار المساواة والعدل التي تخطت الحدود الوطنية إلى نطاق انساني اوسع، وما يصاحب ذلك من اعتبار هذه القيم ضرورية لتحقيق السلام والأمن, انطلاقا من مبدأ السيادة بصفتها مفهوماً قانونياً، والعدل باعتباره انصافا للمجتمع, اي اعتبار العدل قيمة اخلاقية بالدرجة الاساس, لذلك أدت العلاقة بين المفاهيم القانونية والعلاقات الاجتماعية المؤثرة إلى انفصال المفاهيم القانونية عن الوقائع كي تصبح مستقلة عنها تماماً، حيث الحق في التشريع وتحقيق العدالة وغيرها من مضامين تصبح اخلاقية بصورة ادق مما كانت عليه من قبل, فان اسمى الدوافع الاخلاقية الرغبة في فعل ماهو حق وعادل لمجرد كونه حقا وعدلا دونما حاجة الى اي توصيف آخر[٢٧],وذلك هو جوهر الحق في نظرية امير المؤمنين ﷺ القانونية, والتي تعتبر الحق والعدل قيم لابد من تحقيقها بدوافع انسانية تحتمها الفطرة, ومن دون توصيفات اخرى ربما تشير الى دوافع واسباب اخرى لضرورات معينة بعيدة عن تلك المقاصد الاساسية لوجود هذه المعاني في فلسفة التشريعات, قال امير المؤمنينﷺأَنْصِفِ اللهَ وَأَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ، وَمِن خَاصَّةِ أَهْلِكَ، وَمَنْ لَكَ فِيهِ هَوَى مِنْ رَعِيَّتِكَ،فَإِنَّكَ إِلاَّ تَفْعَلْ تَظْلِم[٢٨]. المطلب الثاني : روح القانون ونظرية تطابق العدل والخير عند الإمام عليﷺ : ينطلق امير المؤمنينﷺفي خطابه من خلال تاسيسه لمشروع اجتماعي عادل وايمانه بان هذا المشروع قابل للتطبيق العملي, وهذا بالذات التحول الرئيسي في الفلسفة السياسية ـ الاخلاقية المعاصرة التي احالت مسالة العدالة الى الاخلاق بدلا من السياسة, وهي بذلك تمثل نسخة مطورة لمقولات المازق القديم والسؤآل الاكثر الحاحا: هل العدالة جزء من الخير البشري, ووفقا لكلمات امير المؤمنينﷺيصبح الجواب بالايجاب امرا بديهيا بمراجعة بعض

فقرات عهده للاشتر النخعي او رسائله الاخرى الى عماله في الامصار والتي ينبه فيها الى ضرورة العدل بين الرعية بمختلف اعراقهم واديانهم فهم" اما اخ لك في الدين او نظير لك في الخلق " وذلك بطبيعة الحال ناظر الى انصاف اخلاقي باعتبار الاشتراك في الانسانية اولا وقبل كل شي,ويشمل مصطلح التعايش جوانب متعددة ومتداخلة,فبدأ من تعايش الانسان مع ذاته,الى تعايشه مع افراد آخرين من جماعته او من غيرها,مرورا بتعايش الجماعة مع الفرد العضو فيها او مع الفرد من الجماعات الأخرى,وايضا التعايش بين الجماعات الأفقية كـ(المؤسسات والهيئات والنقابات) والعمودية كـ(الأديان، والمذاهب والطوائف والقوميات),والتعايش بين الأكثرية أو الأغلبية مع الأقلية أو الأقليات من جهة اخرى,وهذا الاتجاه واضح في كلمات امير المؤمنين(ع)قال:اعلم يا مالك،إني قد وجهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول قبلك من عدل وجور،وإن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم[٢٩],وبالرغم من اعتقاد البعض ان اخضاع اعلى سلطة سياسية الى حدود قوة القانون لايعدو الا ان يكون فكرة نظرية سياسية معيارية[٣٠],ومن ثم استتباع هذا الاعتقاد عدم تبنيها لمفاهيم حقوق الانسان والتعايش المجتمعي اسقاطا على تجربة الكنيسة الكاثوليكية التي رفضت الاقرار بحقوق الانسان والمواطن اذ لم تعتمد اولا على الاقرار بحقوق الله[٣١],أي انها تخضع لمجموعة من الشروط والمحددات العرفية المختلفة باختلاف المجتمعات, الا ان هذه الفكرة كانت في صلب وظيفة الحاكم بمثالية مفرطة في طبيعة حركته عند علي بن ابي طالب (ع),في تجسيد واقعي للافكار السياسية بصيغتها المثلى, بالإضافة لكونه مجالا لظهور حالات الابداع في المجتمع كذلك هو مجال لإختبار قدرة الفرد على الاندماج في المجتمع ,وقدرته ايضا على التنافس الخلاق لتحقيق ذلك المبدا. اولا: مقاصدية الاخلاق عند الامام علي(ع) : تصور امير المؤمنين(ع)للعدالة اخلاقي بالدرجة الاساس ويعتمد على معايير اخلاقية, ويمكن فهم صيغ الاستقرار الاجتماعي التي يهدف خطابه(ع) لايجادها من خلال المفهوم الاخلاقي للعدالة الذي يقدم رعوية السلطة وتبنيها لمجمل الفعاليات الاجتماعية على القسر السياسي ـ القانوني

بصورة مستقلة لمعالجة الظلم الاجتماعي, التوزيع العادل للثروة, التنافس الطبقي, الانتماء الايدلوجي, حرية التعبير, حرية الدين, المعارضة السياسية, وهو ما يعبر عنه رولز بعبارة يراها مكافئة عن مدى:قدرة عقائد معقولة متناقضة بعمق على التعايش والاجماع على صواب التصور السياسي لاي نظام قانوني[٣٢],وهو فهم يقترب كثيرا من اعتقادنا اليوم بامكانية تحقق مشروعية سياسية في مجتمعات تعددية من خلال مبرر او داعي اخلاقي لفرض تلك القوانين والتي ياتي في مقدمتها اعتبار العدالة كانصاف او تحقيق العدالة باعتبارها قيمة اخلاقية تلتزم بها السلطة السياسية بذلك الاعتبار وليس باعتبار الزامها القانوني الصرف, ولعل هذا الجانب من النظرية القانونية لامير المؤمنين(ع)لم يكشف عنه النقاب بالصورة التي يكون فيها مساهما في بلورة مفاهيم سياسية تُشبع فلسفة التعددية باطارها القانوني الا في العصور المتاخرة التي تلت تطبيق نظرياته السياسية ـ القانونية في الواقع الخارجي, وقد جسد جون رولز كل ذلك من خلال تبنيه لمبدا التعاقد الدستوري بين الحاكم والرعية بحيث يكون كل فرد متاثر يحاكم بكفاءة اعتمادا على الراي القائل بان رؤية المرء للقانون منسجما على نحو مقبول مع اسباب منطبقه عليه ومن منطلق مصالحه[٣٣],فلا يمكن بعد ذلك ان يكون التطابق الا في اطار الخير والعدالة, ويكون لهما وجه واحد يُعبر عنه القانون, الذي يضعه في حيز التطبيق مجموعة محترمة من القضاة, ومن هنا جاء تاكيد امير المؤمنين(ع)في عهده على اختيار دقيق للقضاة لانهم الوسيلة الاولى لتحقيق مصالح الافراد الخاضعين بالارادة للقانون, قال(ع):ثم لا قوام لهم [٣٤] الا بالقضاة والعمال والكتاب، لما يحكمون من المعاقد[العقود] ويجمعون من المنافع، ويؤتمنون عليه من خواص الأمور وعوامها [٣٥].

ثانيا: خطاب الاستقرار عند امير المؤمنين(ع) : هاجس الاستقرار الاجتماعي احد الركائز الاساسية للخطاب السياسي ـ الاخلاقي عند الامام علي(ع)وهو احد الملامح العامة لوجهات النظر القائلة بالعقد الاجتماعي(النظرية الاكثر شيوعا في فلسفة الانوار) فهو يرى ان تحقيق العدالة بين الرعية لابد وان يكون عبر وجود مؤسسات سياسية ـ قانونية, يقودها افراد متساوون في القيمة الاخلاقية والاجتماعية وبذلك فانه ينظر

الى العدالة بوصفها معايير اخلاقية حاكمة على عمل المؤسسات الهادفة الى بلوغ حالة الاستقرار الاجتماعي في ظل جو من التعاون السلمي والمنتج ومن ثم امكان الوصول الى حالة انعدام القسر السياسي لتحقيق العدالة, وفي منظور أمير المؤمنين(ع)فإنّ دائرة العدل أوسع ممّا أوردها الفقهاء أثناء معالجاتهم القضائية, فتحقيق العدل عنده(ع)هي الركن القانوني في نظام العلاقات الاجتماعية فالمسلم مسؤولٌ عن تطبيقاته الحياتية او تجلياته كمفهوم اجتماعي, فيجب على الإنسان المسلم أن يُؤدّي دوره في تحقيق مرتسماته العامة التي ياطرها القانون، ونتيجة لهذه العلاقة المتبادلة يقوم نظام العلاقات الاجتماعية بين الأفراد, والتي ياتي في مقدمتها نظامي الحقوق والواجبات, التي تحكم الأفراد كونهم يعيشون في الوسط الاجتماعي, أمّا حقّ الله فهو الدائرة الواسعة التي تشمل حقّ المجتمع، فهو غير منفصل عن حقوق الناس، بل هو تبعٌ لحقوق الناس، وليس العكس. تأمَّل ما يقوله أمير المؤمنين(ع):"جعل الله سبحانه حقوق عباده مُقدِّمة لحقوقه" [٣٦] , وهو ربط واضح لفكرة انسياق حق الفرد في سلسلة نهايتها حق الله تعالى المتعالي عن أي منفعة, ان مصدر حقوق الانسان والمواطن عند امير المؤمنين(ع)ليس في ارادة كل فرد بل في ارادة المجتمع المتحرك في اطار الشريعة الضامنة لحق كل فرد, فمفهوم الانسان في الشريعة هو الكيان المتفاعل لتحقيق المصلحة العامة التي تعتبر تحقيق مصلحة الفرد في طول تحقيقها وهذه العلاقة بين الانسان او الفرد والدولة اشبه ما تكون بالتعاقد, يتم من خلال هذه العلاقة العيش بالحرية الشخصية في اطار جامع يحترم حرية المجتمع بافراده, وهو ما تمت تجربته في العقل الاسلامي خلال حكم امير المؤمنين(ع)وليس حكرا على العقل الاوربي بعد عصر الانوار كما يرى اركون[٣٧],وهو واضح في مجمل خطابه(ع)الاخلاقي ـ السياسي, قال: واعلم أنه ليس شيء بأدعى إلى حسن ظن راع برعيته من إحسانه إليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه إياهم على ما ليس قبلهم، فليكن منك في ذلك أمر يجتمع لك به حسن الظن برعيتك، فإن حسن الظن يقطع عنك نصباً طويلاً، ... ,ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة، واجتمعت بها الألفة، وصلحت عليها الرعية, ولا تحدثن سنة تضر

بشئ من ماضي تلك السنن فيكون الأجر لمن سنها. والوزر عليك بما نقضت منها[٣٨],وفي ذلك اشارة الى ضرورة اعطاء الحرية للافراد المجتمع وعدم اكراههم على شي ليس لهم به قبل, والمحافظة على العادات والتقاليد المالوفة لديهم.

المبحث الثاني(العدالة كإنصاف) : بعد نهاية الحرب الكونية الثانية بدأت الديمقراطيات الاوربية بمراجعة منظومات الفلسفة السياسية والاجتماعية التي انطلقت منها في التاسيس للنموذج الليبرالي الديمقراطي, والتي اتكأت على مبادئ وصيغ معدلة من نظرية العقد الاجتماعي لروسو وغيره من فلاسفة عصر الانوار, والذين غالبا ما اطلعوا على فلسفة التشريع لدى الامم الاخرى, ويبدو لنا اليوم ان جاك روسو ومن في طبقته من فلاسفة الانوار اطلعوا على فلسفة وآراء الامام علي عليه السلام سواء في القانون او السياسة, فلا يستغرب الباحث بعد ذلك ان يسمع روسو يقول: ما وجدت في التاريخ ما يستحق كلمة استاذ بتمام مفهومها سوى رجل واحد هو على بن ابي طالب,هذه الفلسفة اثارت انتباه فلاسفة عصر التنوير الاوربي, يقول الدكتور مصطفى عبد الرزاق: "فإن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم، وسعة إطلاعهم، وحسن طريقتهم"[٣٩],وبهذا الاتجاه الوجداني, اقترح جون رولز نظريته في العدالة التي ركز البحث فيها بكتابه(نظرية في العدالة)حيث اعتبر تحقيق العدالة كأنصاف رؤية سياسية هادفة الى احلال القيم والاخلاق كمحور ارتكازي للقوانين والتشريعات ذات العلاقة بتحقيق هذا المبدأ, وافترض ايضا ان نظريته قابلة للتحقيق في المجتمعات الليبرالية ذات التقاليد الديمقراطية وان كانت رؤيته تلك لاتخلو من البعد الطوباوي, المختلف نوعيا عن عقل الانوار, اذ لا يخلو الفكر الغربي من محاولات نقدية لمبادئ عقل الانوار ومقدماته ومواقفه المعرفية,وهو بذلك يشاكس منهجيا القطيعة الابستمولوجية لنظرية العقد الاجتماعي, لان عقل الانوار انفصل عن العقل الديني انفصالا جذريا[٤٠],من خلال احالته العدالة الى الاخلاق,نظرية رولز في العدالة تلقي الضوء بشدة على التراث القيمي والاخلاقي المؤطر للمنظومات القانونية في التراث القانوني ـ السياسي الاسلامي, حيث تعتبر عوده الى تلك المُثل التي تدعوا

اليها الاديان السماوية, ومن هذا المبدا اتهم خصوم رولز هذه النظرية بالميتافيزيقا معتبرين انها غير قابل التحقق في المجتمع الليبرالي, ولذلك نجده (رولز) يشدد على (التطابق بين الخير والحق)[٤١].

المطلب الاول: مفهوم العدالة كانصاف في كتاب ـ نظرية في العدالة ـ لجون رولز :

يكافح رولز من اجل التوفيق الجوهري بين التحرر والعدالة ,سائرا في ذات الطريق الذي يوافق فيه روسو [٤٢]بين الحرية والعدل, لاعتبار بسيط ومبدئي يهيمن على قراءة فكرة العدالة عند رولز يؤكد كونها امتداد لنظرية العقد الاجتماعي ذائعة الصيت, بالرغم من الفوارق الواضحة بين تصورات رولز لذات المسالة في الاطر الاجتماعية والاقتصادية والقانونية, من قبيل تصوراته لـ المركز القانوني للافراد والمستوى الاجتماعي الطبقي لهم والتوجه السياسي والثقافة المكتسبة والموروث الديني والخلفية الايدلوجية والمستوى التعليمي واختلاف الموقف بالنسبة الى النظرية ذاتها باعتبار اختلاف الظروف الموضوعية وتفضيلات الافراد بين زماني روسو ورولز... وغيرها من العوامل التي تحدد طبيعة تحقيق العدالة بين الافراد,ولا اجد ما يشير الى اعتبار العدالة كانصاف مفهوما سياسيا للعدالة فقط, في الوقت الذي يرفض فيه رولز مثل هذه الاحالات في معرض دفاعه عن النظرية قبالة انصار النفعية[٤٣],بالاضافة الى انها تعد في مقدمة النظريات التي ساعدت على اعادة تاويل النظرية الاخلاقية الكانطية[٤٤],ومما يثير الانتباه ان اشارات هذا الاتجاه من التفضيلات لطبقات المجتمع واضحة في مجمل الخطاب القانوني ـ الاخلاقي لامير المؤمنين عليه السلام,قال: "اعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض. فمنها جنود الله، ومنها كتاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمال الانصاف والرفق، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها التجار وأهل الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة " [٤٥],هذه الطبقات الاجتماعية لها تمايز ضروري في مجمل كينونة العدالة واقعا اجتماعيا يقدم اساسا اكثر يقينية ومقبولية للمبادى والحقوق والحريات الاساسية, يقول رولز: "اذا كنا نتطلع لايجاد

توافق عمومي(بين طبقات المجتمع), يقول جون رولز: علينا ان نقوم بتنظيم افكار ومبادئ معروفة جيدا بكيفية جديدة بهدف تشكيل تصور للعدالة "[٤٦],وهو ما دعى اليه امير المؤمنين(ع)ايجاده في التنظيمات الطبقية الواردة في عهده القانوني المشهور. اولا: خطاب تطابق العدل والخير عند جون رولز : انطلق رولز مؤسسا بتجريدية مبتكرة فكرة ان في المجتمع حسن التنظيم قائم على اساس العدالة كأنصاف ممكن واقعيا, وهو بذلك يعود الى ذات الجذور التي انطلق منها كانط في تاسيسه لذات المبدأ, فتجدد الحديث عن التطابق بين العدالة وخير البشر, تلك النظرية التي درسها كانط في اغلب كتبه والتي حاول فيها فك عرى ارتباط العدالة عن الاخلاق وازاحتها الى السياسة, الا انه شعر بمرارة المازق الذي وقع فيه عندما اخفق في انجاح تلك الازاحة, لنشهد فصول احالته العدالة الى(الاخلاق) في نهاية المطاف, مقررا ان العدالة تتطابق مع خير البشر, ولعل مأزق كانط هذا هو الذي قاد رولز الى الليبرالية السياسية, غير انه رجع وتنازل عن رايه حينما قرر بان العدالة وفي ظل ظروف اجتماعية معينة ممكن ان تكون جزء من خير البشر(اي كونها مبدا اخلاقي)في حالة وجود مشروع اجتماعي قابل للتطبيق العملي, وبالرغم من كون نظرية رولز في العدالة جاءت كردة فعل على مجموعة الاحداث التي شهدها العالم,الا ان نظريته في العدالة تعتبر بمثابة(حفريات)في عمق الوعي الاخلاقي الانساني, وليس فقط في اساسيات عصر التنوير وفلسفتها التي نهضت على يد روسو و كانط.

ثانيا: خطاب الاستقرار عند جون رولز : يقصد رولز بخطاب الاستقرار كون العدالة كانصاف ممكنة في ظل مجتمع مؤمن بمشروع اجتماعي عادل ويسعى في تطبيقه وهو بذلك يتوافق مع هوبز الذي يرى بان الاستقرار هو الموضوع الاول بالنسبة الى اي تصور للعدالة السياسية فالمجتمع العادل عنده لابد وان يكون مستقرا, فهو يرى العدالة متمثلة بقبول وتطبيق الناس المتبادل لجملة المعايير والمؤسسات الازمة لتحقيق تتعاون اجتماعي قائم لى السلم الهادف الى بلوغ حالة الاستقرار في ظل مساومة او تبادل منفعة بين جملة المصالح المتضاربة, من الواضح تاثر رولز بنظرية العقد الاجتماعي وقد ظهر هذا التاثر في مجمل خطابه السياسي ـ الاخلاقي, لكن

مفهوم الاستقرار لديه يختلف نوعا ما عن مؤسسي النظرية فـ(لوك وروسو وكانط) يرون الاستقرار رؤية مغايرة, لا لشي الا من اجل اختبار مدى ادراك المجتمع للعدالة وفق معالم هذا التصور[٤٧],وقد وجدت نظرية العدالة كانصاف جذورها في فلسفات اخلاقية أخرى حررت الفكر الديني والفلسفي المسيحي من الاجواء الاسطورية الى عالم العلم والفلسفة العقلانية الجديدة[٤٨],ولعل هذا الاتجاه في احترام المنظومات القيمية للمجتمع جعلها في صلب البنية الاساسية القانونية وفلسفتها الاخلاقية المهيمنة والتي اشار اليها امير المؤمنين عليه السلام في قوله: "ولا تنقض سنة صالحة ..، اجتمعت بها الألفة، وصلحت عليها الرعية. ولا تحدثن سنة تضر بشئ من ماضي تلك السنن "[٤٩],وهذا هو ذاته ما يشير اليه رولز عندما: "ناشد قناعات اخلاقية معينة يزعم انها كامنة في عمق احساسنا بالعدالة"[٥٠] . المطلب الثاني : خطاب الواجب عند رولز : يقول رولز بنظرية ان فعل العدل لدى الانسان هو كونه واجبا,فهو يرى ان المبادى الاخلاقية بوصفها احدى حقائق البشر " تشغل ضمائرنا " [٥١],وان الاحساس بالعدالة موجود بين"غاياتنا النهائية " [٥٢],اننا نستطيع ان نتصرف لا مسايرة لاحساسنا بالعدالة وحسب, بل والانطلاق منها ايضا[٥٣],وهو بذلك يرى بان الاحساس بالعدالة متوافق مع الطبيعة البشرية او من خير البشر,مبادى العدالة عند رولز تتمثل في(الحريات الاساسية المتساوية, المساواة في توزيع الفرص,مبدأ الفرق, واجب الفرد دعم المؤسسات الاجتماعية)كل ذلك يعتبره رولز التصور الصحيح للمبادى العامة التي تحدد البنية القانونية الاساسية لاي مجتمع, وهو بذلك يقدم للمؤسسات الاجتماعية المؤسسة لحقوق دستورية تحمي الحريات الاساسية ولقوانين تضمن المساواة المنصفة في الفرص, والديمقراطية قائمة على حيازة الملكية توفر حدودا اجتماعية دنيا تمكن الافراد من ممارسة الحقوق الاساسية وبلوغ مستوى الاستقلال الفردي, وهنا نرى رولز مقتنعا بان(الافراد في اي مجتمع حسن التنظيم قائم على اساس العدالة كانصاف سيصبحون على نحو طبيعي متوفرين على نزوع مستقر الى دعم المؤسسات التي تفيدهم) مؤكدا:ان الاحساس بالعدالة متواصل مع عواطفنا الطبيعية وهو جزء طبيعي من حياة البشر[٥٤],وهذا الاحساس سوف يكون جزء من خير

اي شخص وذلك هو خطاب التطابق عند رولز, يقول رولز في هذا المضمون: "ان نظرية العدالة كانصاف هي تصور ممنهج ومعقول بشكل كافي ومؤهل لان يقدم بديلا عن النفعية التي هيمنت في اطار تقليد فلسفتنا السياسية[٥٥],فالنفعية تؤكد استناد التمييز الاجتماعي على معيار الرفاهية او المنفعة المترتبة عليه وهي في الغالب الاعم لاتهتم بالعدالة الا اذا كانت في مصلحة طائفة خاصة من المجتمع, فهي اذن تضحي بحقوق الاقليات, وهذا بحد ذاته تحول فلسفي كبير في نظرية العدالة ابتدعه رولز في مجتمع ليبرالي طبقي. اولا: بنية الخطاب السياسي عند رولز : الامر المركزي في هذه المحاولة هو استفادة رولز من الهام ديفيد هيوم, خاصة فيما يتعلق بعدم الثقة بالتامل الفلسفي[٥٦] في تحقيق العدالة, فهو يعتقد متاثرا بروسو: ان الحرية هي امكانية الفرد دون اي جبر او شرط او ضغط خارجي على اتخاذ قرار او تحديد هدف معين,وهو بذلك يوافق كانط ايضا الذي يرى ان الحرية خروج الانسان من سباته العقلي الذي وضع نفسه بنفسه فيه عن طريق استخدام العقل[٥٧],مع لحاظ ان علم الانثربولوجيا استطاع الاهتمام بالتراث الفلسفي في اطاره التقليدي بالرغم من وجود هذا التراث بعدة مستويات او طبقات متراتبة فوق بعضها البعض والذي تندرج فيه بعض التقاليد والعقائد القديمة[٥٨],الامر الذي تمكن رولز من خلاله تاييد فكرة اننا نفعل ماهو صواب وعادل لانه صواب وعادل(المبادئ الاخلاقية تشغل ضمائرنا)[٥٩],في ذات الوقت الذي ايد فكرة ان الناس يستطيعون طبيعيا ان يؤدوا واجباتهم من منطلق الاحساس بالواجب او كرامة لعين العدالة(الاحساس بالعدالة موجود بين غاياتنا النهائية)[٦٠],مسلطا الضوء على وجوب قيام العدالة بتعزيز خير الانسان[٦١],ويترتب على ماتقدم التاكيد على ان المؤسسات وسائر الانشطة الاجتماعية لايمكننا فهمها الا اذا بحثنا فيما وراء اشكالها عن الفعالية التي تولدها, "فالبنى الجماعية لاتظهر ككليات ذات دلالة ذاتية بل مجرد شروط خارجية وموضوعية لفاعلية الاشخاص الذين يضفون دلالة ما على هذه الانشطة وذلك في ضوء التوجه الذاتي للفاعل"[٦٢],ان خيرا فخير وان شرا فشر, لذلك شدد امير المؤمنين(عليه السلام)على اختيار ذوي الكفاءة ومن ينطلق من واعز الخير باعتباره مرتكزا اخلاقيا قال في عهده

للاشتر:"إن شر وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيراً, فلا يكونن لك بطانة "فاكد على جانب الكفاءة من خلال تقلده الوزراة سابقا, وفي ذات الوقت اشار الى جانب الخير والشر في ارادة الفعل وادارة المؤسسة, فبين ان المؤسسة الاجتماعية او ذات الشان العام لابد ان يتم اختيار خبرائها من ذوي الكفاءة والفضيلة ممن ينطلقون في افعالهم من ارادة الخير, فاشار لضرورة استبدال هؤلاء بمن هم "خير الخلف ممن له مثل آرائهم ونفاذهم, وليس عليه مثل آصارهم وأوزارهم "يتقلدون ذات الشان العام, "ثم ليكن آثرهم عندك أقولهم بمر الحق لك, ... ,والصقْ بأهل الورع والصدق ..." [٦٣] ,لانهم الاقدر على ايجاد مجتمع حسن التنظيم مع الاخذ بنظر الاعتبار تصور كل شخص لمفهوم الخير, وهو مانجده في صلب اعتقادات رولز في العدالة الاجتماعية [٦٤] ,وفي ذلك يختلف رولز كليا مع فلاسفة آخرين في علم الاخلاق الذين يرون ان السياق والجماعة يخترقان محاكماتنا الاخلاقية بعمق شديد,اي ان النمط الاجتماعي والعقل العمومي يؤثران في مقدار تحقيق الخير ومطابقته للعدالة في مختلف المؤسسات الاجتماعية ,يعتقد رولز تماما ان الحرية صفة اساسية للانسان وحق غير قابل للتفويت فاذا تخلى الانسان عن حريته فقد تخلى عن انسانيته وعن حقوقه كانسان مرددا افكار روسو ذاتها, وهي نظرية تعني بمجملها تمتع الفرد بجميع حقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في اطار قانوني, وهو مايدعوه رولز بالمجتمع المنظم او يراد منه ان يطبق على الهيكل الاساسي لمجتمع جيد التنظيم [٦٥], ووضع اختيار منصف لاطراف العلاقة في مثل تلك الظروف, بسبب البنية الاساسية للمجتمع, التي تنطبق عليها مسائل العدالة الاساسية, هي التي تستدعي نوعا خاصا من التبرير [٦٦]يتوافق مع اختيار اطراف العلاقة, ان مشابهة رولز لبعض اراء كانط [٦٧],حين يرى ان البحث الاساسي في مسالة الحرية والعدالة يكمن في اطاعة الالزامات القانونية والاجتماعية والتوفيق بين هذه الالزامات والحرية الفردية [٦٨],مع بقاء الطابع الاخلاقي شرطا في الاذعان للالزامات القانونية, كمحدد للحرية الفردية, وليس عن طريق الاكراه السالب لكل معنى رضائي حر. ثانيا: مبدأ الاختيار عند رولز : يعرض رولز نموذجا لحالة اختيار منصفة حيث يفترض فيه ان تختار الاطراف مبادى عدالة يقبل بها

الجميع, اعتمادا على اختيار يعتمد قيمة الحياة الاجتماعية والمعاشرة والالفة كمعيار اساسي, وان الاشياء الجديرة بالالتماس ليست محصورة بالغايات الخاصة التي يحققها المرء لذاته وحسب, بل في تحقيق غايات مشتركة معينة ايضا يتعاون الجميع بغية تحقيقها, وبهذا المعنى هي ايضا غايات خاصة, لاهميتها لدى كل فرد, باعتبار تقاسم منافعها مع بقية الافراد, الا ان العمل على بلوغها او حصولها, في مجتمع حر و متساوٍ, يبدو مشتركا,بل يكون كل شخص مستمتعا بمشاركة الاخرين في الفعالية ذاتها[٦٩],وفي ذلك اشارة الى الارادة العامة المفهوم الاصلي للعقد الاجتماعي عند روسو[٧٠],حيث توصف الاطراف بالتشاور وفق مبادئ الاختيار العقلاني [٧١],واعتقاد الافراد بدون ادنى شك ان العقل هو المعيار الذي يمكن به ادراك الحقائق وبلوغ الخيرات[٧٢],هذا الاعتقاد الذي استطاع روسو ان يطيح به ويمزج هذه الفكرة مع اراء كانط ,والتي كان تمظهرها في نظرية رولز الجماعوية التي يتضح بين ثناياها ايمانه الراسخ بأولوية النسيج الاجتماعي على الفرد [٧٣],يقول رولز:الحياة الاجتماعية شرط لتطوير قابلياتنا, حتى تصورتنا كثيرا ماتستبق افتراض خلفية اجتماعية معينة الى جانب منظومة معتقدات وافكار هي حصيلة جهود جمعية لتقليد عريق[٧٤],ومن هنا نجد التركيز على هذا الجانب واضحا في عهد امير المؤمنين عليه السلام,واعتبار التجربة الانسانية ومنظومة القيم والمعتقدات المتحصلة منها تجربة انسانية جديرة بالرعاية والاهتمام بسبب هيمنتها الواضحة على مدى استجابة الجماعة وتفاعلها مع القوانين والتنظيمات التي تفرضها السلطة عليها, قال: "اعلم يا مالك أني قد وجهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول قبلك من عدل وجور، وأن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم" [٧٥],يعتقد رولز ان الاطراف قد ترى مبادى العدالة التي تفضلها ذات جاذبية بشكل خاص تتفوق على بدائل متنوعة, ومن هنا رحب الليبراليين بكتابه(نظرية في العدالة)باعتباره الاعلان الاكثر منهجية للنظرية الليبرالية, التي تؤكد على حرية كل فرد باعتباره طرفا واغفال الاهمية التكوينية للسياقات الاجتماعية واهمية العلاقات البينية الاخلاقية[٧٦]بين تلك الاطراف, وبذلك تظهر اهمية الخطا المنهجي الذي كشف عنه

الجماعويّن الذين وقفوا ضد نظرية الليبرالية الرولزية, باعتبار ان ذلك الخطا احدث حركة في عمق الوعي[٧٧] للقضايا الحقيقية والمهمة التي يثيرها النقد الجماعوي, ومن ذلك يمكن التماس اهمية(الجماعة)وتفضيلها على حرية الفرد ليس فقط عند الميالين الى نقض الليبرالية بل حتى عند غيرهم لان الجماعة عبارة عاطفية ومفهوم مطمئن من شان اي عقيدة سياسية ان تكون راغبة في تبنيها واستيعابها[٧٨],وقد نجد اشارات هذا المعنى في كلام امير المؤمنين عليه السلام عندما قال: "فاعمد لأحسنهم كان في العامة أثراً"[٧٩] فجعل للعامة(الجماعة)في مقام اسمى من الفرد(الخاصة)في الحقوق والحريات.

الخاتمة

يؤشر هذا البحث الى جهة تاثير الطروحات التشريعية للعدالة(ذات الطبيعة الاخلاقية)التي ينطق بها عهد امير المؤمنين عليه السلام لمالك الاشتر, على مجمل نظرية العدالة في المنظومة التشريعية الاسلامية والتي كانت محل اهتمام فلاسفة الغرب منذ القرون الفلسفية الوسطى في الحضارة الاوربية, وتأتي نظرية الفيلسوف جون رولز في العدالة كأنصاف خاصة في كتابه(نظرية في العدالة), باعتبارها الوليد الشرعي لتلك النظريات الفلسفية, وعلى الرغم من ان رولز في فلسفته الاخلاقية والسياسية لم يصل إلى حد التطابق التام على مستوى المنهج الفلسفي او المفاهيمي مع الفلسفة الاخلاقية الاسلامية، الا ان نظريته تلك تعد مدخلا ممكنا للنظر في مجمل تاثير تلك النظرية في المتبنيات القانونية والاخلاقية عند طيف واسع من فلاسفة الغرب, يعد رولز في مقدمتهم, وفي الوقت الذي دافع رولز فيه عن فكرة تبنيه اراء فلسفية قديمة, او لا تنتمي الى مرحلة الحداثة التي عاصرتها فلسفته السياسية, نجده يحاول اثبات الاسس الاخلاقية لتصورات سياسية في العدالة, بالاتكاء على الدوافع الاخلاقية واسئلة الميتافيزيقيا التي ذاع صيتها عند

فلاسفة عصر ما قبل الانوار, في مفارقة واضحة للنظريات السائدة في الفكر القانوني والتشريعي الغربي,واقتراب حذر من ذات الاسس التي تؤسس عليها الفلسفة الحقوقية الاسلامية للعدالة, فينطلق رولز في تاسيسه للعدالة كقيمة اخلاقية من ذات الاسس التي تعتبر العدالة في أي مجتمع هو انصاف له من الدولة الراعي الرسمي للتنظيمات التشريعية, وهذا هو جوهر نظرية العدالة كانصاف التي قال بها رولز, والتي وجد البحث لها اثار واضحة في الفلسفة السياسية ـ الاخلاقية التي تتضمنها فقرات العهد العلوي.

المصادر

١. سذرن , نظرة الغرب الى الاسلام ,تعريب علي فهمي , دار الفكر ـ طرابلس ليبيا , ط١ ـ ١٩٧٥

٢. ابراهيم مدكور , في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق , دار المعارف ـ بيروت , ط١ ـ ١٩٤٧ م .

٣. ابن أبي الحديد, شرح نهج البلاغة , تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم , دار إحياء الكتب العربية ـ بيروت ، طبعة ١٩٦١م.

٤. ابن الاثير، عز الدين ابو الحسن علي (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م) , الكامل في التاريخ، مطبعة دار الفكر (بيروت – ١٩٧٨م.)

٥. ابن الاثير، عز الدين ابو الحسن علي (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م) , الكامل في التاريخ، مطبعة دار الفكر , (بيروت – ١٩٧٨م.)

٦. ابن المقفع , اثار ابن المقفع , الادب الصغير والادب الكبير , منشورات دار مكتبة الهلال ـ بيروت , بلات.

٧. ابن المقفع , الدرة اليتيمة، تصحيح الأمير شكيب أرسلان، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٩٧م.

٨. ابن النديم ، محمد بن اسحق ، الفهرست ، طهران ، طبعة شعبان ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م .

٩. ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكاتب العربي، بيروت , بلات.

١٠. الأشعري: علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، المكتبة المصرية ـ القاهرة , طبعة ١٩٩٠ م.

١١. إمانويل كانط " تأملات في التربية " ترجمة : محمود بن جماعة ، دار محمد على للنشر ، سلسلة أضواء ، ط ١ ـ ٢٠٠٠م.

١٢. الامدي , الغرر , تصحيح حسين الاعلمي , مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ـ بيروت , ط١ ـ ٢٠٠٢ م.

١٣. البرقي,المحاسن,تقديم محمد صادق بحر العلوم , المطبعة الحيدرية ـ النجف الاشرف , ط ـ ١٩٦٤

١٤. البيهقي , المحاسن والمساويء , دار المعارف ـ بيروت , طبعة ١٩٩١ م.

١٥. سكانلون , رولز عن التبرير , المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات ـ الدوحة , ط١ ـ ٢٠١٥

١٦. تشارلز لارمور , العقل العمومي ,مقال , المركز العربي للابحاث والدراسات ـ بيروت , ط١ ـ ٢٠١٥م.

١٧. توفيق ابو العلم، في علي بن ابي طالب، مؤسسة اهل البيت ـ القاهرة، ط١ ـ ٢٠٠٣م.

١٨. جورج جرداق , روائع نهج البلاغة , (ايران , قم : مركز الغدير للدراسات الاسلامية , مطبعة باقري , ١٩٩٧).

١٩. جوستاف لوبون , حضارة العرب , ترجمة عادل زعيتر , مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة , طبعة ٢٠١٢ م.

٢٠. جون رولز , السياسة الليبرالية , مقال , صحيفة جامعة كولومبيا ـ نيويورك , ١٩٩٦ م.

٢١. جون رولز ,العدالة بين السياسة والميتافيزيقيا,ترجمة محمد هاشمي,مجلة مدارات فلسفية , ٢٠٠٤م.

٢٢. جون رولز , العدالة كانصاف اعادة صياغة , ترجمة حيدر الحاج اسماعيل , المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت , ط١ ـ ٢٠٠٩م.

٢٣. جون رولز , نظرية في العدالة , دار نشر جامعة هارفرد ـ نيويورك , طبعة ١٩٧١ م .

٢٤. حاجي خليفة (ت ١٠٦٧ هـ) , كشف الظنون، دار احياء التراث العربي ـ بيروت , طبعة ١٩٤١ م.

٢٥. حاجي خليفة , كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر ـ بيروت , طبعة ١٩٨٢م

٢٦. الحلي الحسن بن يوسف، منهاج الكرامة في إثبات الإمامة طبع حجري، بخط حجي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م.

٢٧. حوار مع نوفل الحاج لطيف , حول طروحات حول العدالة في الفكر الفلسفي المعاصر , منشور في الموقع الرسمي لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث.

٢٨. الدينوري , عيون الاخبار ضبط يوسف الطويل , دار الكتب العلمية ـ بيروت , ط٢ ـ ٢٠٠٣م.

٢٩. زينب محمود الخضيري , اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى , دار التنوير للطباعة ـ بيروت , طبعة ٢٠٠٧ م.

٣٠. ستيفن مولهال وآدم سويفت , رولز والجمعاوية , مقال , المركز العربي للابحاث والدراسات ـ بيروت , ط١ ـ ٢٠١٥م.

٣١. سلطان العميري , التداول الحداثي لنظرية المقاصد , دراسة نقدية , موقع مجلة البيان الكتروني , العدد ٢٩٥ , بتاريخ ١٦ / ١ / ٢٠١٢ م.

٣٢. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، سنة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٣٣. الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ) نهج البلاغة , تحقيق هاشم الميلاني , العتبة العلوية المقدسة ـ النجف الاشرف , طبعة ٢٠١١م.

٣٤. صموئيل فريمان , التطابق وخير العدالة , مقال ,اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة , المركز العربي للابحاث وراسة السياسات ـ الدوحة , قطر , ط١ ـ ٢٠١٥ م.

٣٥. الطبري , محمد بن جرير (ت ٢٢٥ هـ ـ ٨٣٧ م) , تاريخ الامم والملوك , دار الكتاب العربي ـ بغداد , ط١ ـ ٢٠٠٥م.

٣٦. ماهروزادة,فلسفة كانط التربوية ,تعريب عبد الرحمن العلوي , دار الهادي بيروت , ط١ ـ ٢٠٠١م.

٣٧. عباس القمي , سفينة البحار ,دار الاسوة للطباعة ـ قم , ط٢ ـ ١٤١٦ هـ .

٣٨. عبد الرحمن بدوي ,موسوعة الفلسفة , المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت , طبعة ١٩٨٤

٣٩. عبد الزهراء الخطيب،مصادر نهج البلاغة و أسانيده , مؤسسة الأعلمي ـبيروت , ط٢ـ ١٩٧٥م.

٤٠. عبد الكريم سروش , العقل والحرية , ترجمة احمد القابنجي , دار الفكر الجديد ـ النجف الاشرف , بلات , سلسلة ثقافة اسلامية معاصرة (١٤).

٤١. عبد المجيد النجار؛ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة؛ دار الغرب الإسلامي؛ ط٢ ـ ٢٠٠٨م.

٤٢. عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية،المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ط ٢٠٠٨م.

٤٣. علي بن عيسى الاربلي , كشف الغمة في معرفة الأئمة، نشر أدب الحوزة ـ قم ،طبعة ـ ١٣٤٦هـ

٤٤. فرانك . أ . ميتشلمان , رولز عن النزعة الدستورية والقانون الدستوري , المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات ـ الدوحة , ط١ ـ ٢٠١٥ م.

٤٥. فيليب رينارد , ماكس فيبر والحداثة السياسية , بي يو اف ـ باريس , ط١ ـ ١٩٩٦م.

٤٦. كحالة ,عمر رضا، معجم المؤلفين، الناشر دار صادر ـ بيروت. , طبعة ١٩٦١م.

٤٧. كوبلستون , تاريخ الفلسفة , " كانت " , المشروع القومي للترجمة ـ القاهرة , طبعة ٢٠٠٢ م.

٤٨. مارتاك .، رولز والحركة النسوية،المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات ـ الدوحة , ط١ ـ ٢٠١٥

٤٩. الماوردي , التاج في أخلاق الملوك، تحقيق أحمد زكي، مطبعة الأميرية، القاهرة، ط١، ١٩١٤م..

٥٠. الامين أعيان الشيعة، تحقيق حسن الامين , دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت , ط٥ ـ ١٩٩٨

٥١. محمد اركون , الفكر الاسلامي من نقد واجتهاد , ترجمة وتعليق هاشم صالح , دار الساقي ـ بيروت , ط٥ ـ ٢٠٠٩م.

٥٢. محمد آركون , اين هو الفكر الاسلامي المعاصر , دار الساقي , بيروت , ط٤ ـ ٢٠١٠م.

٥٣. محمّد السند، بحوث معاصرة في الساحة الدولية،مركز الابحاث العقائدية ـقم،ايران،ط١ ـ ٢٠٠٠م.

٥٤. محمد سليم العوا، فكرة المقاصد في التشريع الوضعي، - مقاصد الشريعة وقضايا العصر-، منشورات مؤسسة الفرقان للتراث الثقافي ـ لندن ، ط١، ٢٠١١م.

٥٥. محمد عابد الجابري,العقل الاخلاقي العربي,مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت , ط٢ ـ ٢٠٠٦.

٥٦. محمد هاشمي , نظرية العدالة عند جون رولز : نحو تعاقد اجتماعي مغاير , دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء , ط١ ـ ٢٠١٤ م.

٥٧. عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب ـ طرابلس ط ـ ١٩٨٢م

٥٨. محمود زقزوق , المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت , دار المعارف ـ بيروت , ط١ ـ ١٩٩٨م

٥٩. مصطفى عبد الرزاق,تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،القاهرة:مكتبة الثقافة الدينية ـالقاهرة ،بلات

٦٠. الخوارزمي: المناقب،تقديم محمد رضا الموسوي، المطبعة الحيدرية ـ النجف الاشرف ،ط ـ ١٩٦٥م.

٦١. ميشيل هاملتون مورغان , التاريخ الضائع، مكتبة الكونغرس ـ واشنطن، ط١ ـ ٢٠٠٧م.

الهوامش

١ . صموئيل فريمان,التطابق وخير العدالة,مقال,اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة,المركز العربي للابحاث وراسة السياسات ـ الدوحة,قطر,ط١ ـ ٢٠١٥ م,ص ٣٤٣.

٢ .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٣٣ .

٣ .الجابري,العقل الاخلاقي العربي,مصدرسابق,ص٨ .

٤ .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٧٤ .

٥ .محمد سليم العوا،فكرة المقاصد في التشريع الوضعي،مقاصد الشريعة وقضايا العصر،منشورات مؤسسة الفرقان للتراث الثقافي ـ لندن،ط١، ٢٠١١، ص٢٧١.

٦ .الامدي,الغرر,تصحيح حسين الاعلمي,مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ـ بيروت,ط١ ـ ٢٠٠٢ م, ١ : ٣٨٥.

٧ .الجابري,العقل الاخلاقي العربي,مصدر سابق,ص ٧٩ .

٨ .محمد كمال الدين إمام،مدخل أصولي للمقاصد الشرعية،منشور ضمن كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية،مصدر سابق،ص ١٢.

٩ .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٦٠ .

١٠ .جوستاف لوبون,حضارة العرب,ترجمة عادل زعيتر,مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة,طبعة ٢٠١٢ م,ص١٢٨ .

١١ .الشريف الرض ,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٦٦ .

١٢ .صموئيل فريمان,التطابق وخير العدالة,مقال اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة,مصدر سابق,ص ٣٤٥ .

١٣ .الطبري,تاريخ الامم والملوك,دار الكتاب العربي ـ بغداد,ط١ ـ ٢٠٠٥ ,٥: ٧٢،انظر ايضا:ابن الاثير,الكامل في التاريخ،مطبعة دار الفكر،(بيروت – ١٩٧٨م): ٣٣٤/٣.حواره مع الخوارج في مسالة التحكيم,وانظر:ابن الأثير، الكامل:٣: ٣٣٥,وحواره مع طلحة والزبير في امر خروجهما عن طاعته.

١٤ . عبد المجيد النجار؛مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة؛ دار الغرب الإسلامي؛ط٢ ـ ٢٠٠٨,ص٥.

١٥ .ويظهر هذا الاتجاه من خلال ملاحظة ردوده على مختلف المواضيع التي ذكرها الغزالي ففي:

١ ـالقسم الأول بسط كانط الكلام في نظريات الزمان والمكان والأحكام بالقسم المتعلق بالحساسية المتعالية والتي وردت كذلك عند الغزالي في كتابيه(التهافت)و(معيار العلم) في توضيح الصراع بين علماء الكلام من جهة، وفلاسفة الإسلام من جهة أخرى.

٢ ـالقسم الثاني والمتعلق بمشكلة العلية،فإنه وإن ادعى أنه يرد على ديفيد هيوم، إلا أنه ينتقد موقف الغزالي من علاقة السبب بالمسبب، باعتبار أن فلسفة هيوم ، تعتمد أولا وأخيرا على تحليل المسألة السابعة عشر من التهافت,لهذا فإن نقد "كانط" ليس جديدا،إذ اعتمد فيه على نظرية الأحوال الكلامية، التي رفضها الغزالي في تهافته حفاظا على منهجه الجدلي.

٣ ـالقسم الثالث نقد "كانط" للميتافيزيقا،جاء مطابقا لما ورد في كتاب التهافت للغزالي من دون أن يتقدم عليه خطوة واحدة.انظر في كل ذلك وغيره:محمد ياسين عريبي،مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن،الدار العربية للكتاب ـ طرابلس طبعة ـ ١٩٨٢م،ص٩.

١٦ .الجابري,العقل الاخلاقي العربي,مصدر سابق,ص ٢٢٧.

١٧ .الطبري,تاريخ الامم واللملوك ,مصدر سابق, ٣ : ٢٥٢ .

١٨ .عبد النور بزا؛ مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية؛الناشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي,ط١ـ ٢٠٠٨، ص١٨.

١٩ . صموئيل فريمان,التطابق وخير العدالة,مقال,مصدر سابق,ص ٣٤٥ .

[٢٠] .سلطان العميري,التداول الحداثي لنظرية المقاصد,دراسة نقدية,موقع مجلة البيان الكتروني,العدد ٢٩٥,بتاريخ ١٦ / ١ / ٢٠١٢ م.

[٢١] .جورج جرداق,روائع نهج البلاغة,(ايران,قم:مركز الغدير للدراسات الاسلامية,مطبعة باقري, ١٩٩٧),ص ٩٩.

[٢٢] .الشاطبي،الموافقات في أصول الشريعة،تحقيق:أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان،دار ابن عفان،ط١،سنة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج٢؛ ص٣٧٥.

[٢٣] .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٥١.

[٢٤] .جون رولز(١٩٢١ ـ ٢٠٠٢)فيلسوف اخلاقي وسياسي امريكي,يعتبر رولس من منظري ومؤسسي ليبرالية اجتماعية،حيث اهتم بالعدالة الاجتماعية,يقول الفيلسوف الإنجليزي جوناثان وولف أنه"قد يكون هناك نزاع حول الفيلسوف السياسي الثاني الأكثر أهمية في القرن ٢٠، ولكن لن يختلف أحد على أن الفيلسوف الأول الأكثر أهمية هو: جون رولس".

[٢٥] .جون رولز,نظرية في العدالة,دار نشر جامعة هارفرد ـ نيويورك,طبعة ١٩٧١ م.

[٢٦] .صموئيل فريمان,اتجاهات معاصره في فلسفة العدالة,مصدر سابق,ص ٣٤٦(يرى فريمان ان السبب يكمن في:التوجهات الطبيعية لدى البشر).

[٢٧] .صموئيل فريمان,اتجاهات معاصره في فلسفة العدالة,مصدر سابق,ص ٣٤٧ .

[٢٨] .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٥١.

[٢٩] .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٤٤.

[٣٠] .فرانك.أ.ميتشلمان,رولز عن النزعة الدستورية والقانون الدستوري,المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات ـ الدوحة, ط١ ـ ٢٠١٥ م,ص٤٨١.

[٣١] .محمد آركون,اين هو الفكر الاسلامي المعاصر,دار الساقي,بيروت,ط٤ ـ ٢٠١٠ , المقدمة .

[٣٢] .جون رولز,السياسة الليبرالية,مقال,صحيفة جامعة كولومبيا ـ نيويورك,١٩٩٦ م,ص ٢١٧.

[٣٣] .فرانك.أ.ميتشلمان,رولز عن النزعة الدستورية والقانون الدستوري, مصدر سابق,ص ٤٨٣.

[٣٤] .يقصد اصناف المكون الاجتماعي التعددي .

[٣٥] .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٣٠ .

[٣٦] .علي بن عيسى الاربلي,كشف الغمة في معرفة الأئمة,نشر أدب الحوزة ـ قم,طبعة ـ ١٣٤٦هـ , ٢ : ١٦٣

[٣٧] .محمد اركون,اين هو العقل الاسلامي المعاصر,مصدر سابق,المقدمة .

[٣٨] .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٧٥.

[٣٩] .مصطفى عبد الرزاق,تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،القاهرة:مكتبة الثقافة الدينية-القاهرة،بلات،ص٢٧.

[٤٠] . محمد اركون,اين هو الفكر الاسلامي المعاصر,مصدر سابق , المقدمة .

[٤١] . ولا غرابة في ذلك الاتكاء من رولز على مفاهيم القانون والسياسة الاسلامية ففكرة السببية لدى الغزالي هي نفسها لدى ديفيد هيوم،ومذهب الذرات الروحية لدى ليبنتز له ما يماثله في مذهب الجوهر الفرد لدى فلاسفة المسلمين ،وهناك صلة وثيقة بين اسبينوزا والفكر الإسلامي عن طريق الترجمات اللاتينية،وعن طريق موسى بن ميمون،ولدى ابن عربي أفكار لها ما يماثلها لدى اسبينوزا،ولابن سينا أفكار لها ما يماثلها لدى ديكارت وغيره، ولا نعدم أن نجد صلة بين ميتافيزيقا الغزالي وكانط وهذه كلها مجرد أمثلة وليس حصرا للمجالات التي يمكن البحث فيها عن صلات بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة .

[٤٢] .جان جاك روسو(١٧١٢ ـ ١٧٧٨)كاتب واديب وفيلسوف وعالم نبات من جنيف في سويسرا,يعد من ابرز كتاب عصر التنوير ساعدت كتابات روسو في الحرية والعدالة على قيام الثورة الفرنسية .

[٤٣] .جون رولز,العدالة كانصاف اعادة صياغة,ترجمة حيدر الحاج اسماعيل,المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت,ط١ ـ ٢٠٠٩ ,ص٢٤٩ ـ ٢٥٠ .

٤٤ .محمد هاشمي,نظرية العدالة عند جون رولز:نحو تعاقد اجتماعي مغاير,دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء,ط١ ـ ٢٠١٤ م,ص١٥٩ .

٤٥ .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٦٨ .

٤٦ .جون رولز,العدالة كانصاف,مصدر سابق,ص ١٠١.

٤٧ .جون رولز,نظرية في العدالة,مصدر سابق,ص ٦.

٤٨ .عبد الكريم سروش,العقل والحرية,ترجمة احمد القابنجي,دار الفكر الجديد ـ النجف الاشرف,بلات,سلسلة ثقافة اسلامية معاصرة(١٤),ص ٢١٥ .

٤٩ .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـص٣٥٩.

٥٠ .صموئيل فريمان,اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة,مصدر سابق,ص ٣٤٤ .

٥١ .رولز,نظرية في العدالة,مصدر سابق,ص ٤١٦ ـ ٤٧٦.

٥٢ .رولز,نظرية في العدالة,مصدر سابق,ص ٤٣٢ ـ ٤٩٤ .

٥٣ .صموئيل فريمان,اتجاهات معاصرة,مصدر سابق,ص ٣٤٩ .

٥٤ .صموئيل فريمان,اتجاهات معاصرة,مصدر سابق,ص ٣٤٦ .

٥٥ .جون رولز,العدالة بين السياسة والميتافيزيقيا,ترجمة محمد هاشمي,مجلة مدارات فلسفية,سنة ٢٠٠٤,ص ٩٩ .

٥٦ .عبد الرحمن بدوي,موسوعة الفلسفة,المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت,طبعة ١٩٨٤ م ادة ديفيد هيوم, ٢ : ٦١١ ـ ٦١٢ .

٥٧ .إمانويل كانط" تأملات في التربية" ترجمة:محمود بن جماعة،دار محمد على للنشر،سلسلة أضواء،ط ١ /٢٠٠٥ , ص ٢٨٥ .

٥٨ .محمد اركون,الفكر الاسلامي من نقد واجتهاد,ترجمة وتعليق هاشم صالح,دار الساقي ـ بيروت,ط٥ ـ ٢٠٠٩,ص ١٠٧ .

٥٩ .رولز,نظرية في العدالة,مصدر سابق,ص ٤١٦ ـ ٤٧٦ .

٦٠ .رولز,نظرية في العدالة,مصدر سابق,ص ٤٣٢ ـ ٤٩٤ .

٦١ . صموئيل فريمان,التطابق وخير العدالة,مقال,مصدر سابق,ص ٣٤٨.

٦٢ .فيليب رينارد,ماكس فيبر والحداثة السياسية,بي يو اف ـ باريس , ط١ ـ ١٩٩٦م , ص ٤٤ ـ ٤٥ .

٦٣ .الشريف الرضي,نهج البلاغة,العهد,ص٣٢٦

٦٤ .مارتاك .نوسباوم,رولز والحركة النسوية,مقال,المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات ـ الدوحة , ط١ ـ ٢٠١٥ م, ص ٥٩٥ .

٦٥ .صموئيل فريمان,التطابق وخير العدالة,مقالة,مصدر سابق,ص ٣٥٧ .

٦٦ .ت.م.سكانلون,رولز عن التبرير,مقال,المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات ـ الدوحة,ط١ ـ ٢٠١٥ م , ص ٢٠٥ .

٦٧ .ايمانويل كانت(١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ :)فيلسوف العاني عاش كل حياته في مملكة بروسيا , يعتبر اخر فلاسفة عصر التنوير.

٦٨ .طيبة ماهروزادة,فلسفة كانت التربوية,تعريب عبد الرحمن العلوي,دار الهادي بيروت,ط١ ـ ٢٠٠١ , ص٢١٨

٦٩ .صموئيل فريمان,التطابق وخير العدالة,مصدر سابق,ص٣٥٧.

٧٠ .طيبة ماهروزادة,فلسفة كانت,مصدر سابق,ص ٦٨ .

٧١ .تشارلز لارمور,العقل العمومي,مقال,المركز العربي للابحاث والدراسات ـ بيروت , ط١ ـ ٢٠١٥ ,ص ٤٥١

٧٢ .طيبة ماهروزادة,فلسفة كانت,مصدر سابق,ص٧٨ .

٧٣ .ستيفن مولهال وآدم سويفت,رولز والجمعاوية,مقال,المركز العربي للابحاث والدراسات ـ بيروت,ط١ ـ ٢٠١٥ ص٥٦٥ .

---

٧٤ .رولز,نظرية في العدالة,مصدر سابق,ص ٤٥٨ ـ ٥٢٢ .

٧٥ .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٦٢ .

٧٦ .ستيفن مولهال,رولز والجماعوية,مصدر سابق,ص ٥٥٥ .

٧٧ .سروش,العقل والحرية,مصدر سابق,ص ٣٤ .

٧٨ .ستيفن مولهال وآدم سويفت,رولز والجمعاوية,مصدر سابق ص ٥٥٧ .

٧٩ .الشريف الرضي,نهج البلاغة,مصدر سابق,العهد ـ ص٣٤٢ .