

A critical study of moral values in the theory of humanism and religious thought

Ali Ahmadi Amin

Assistant Professor at Al-Mustafa International University, Ph.D. in the Philosophy of Ethics, Iran.

E-mail : Ali_AhmadiAmin@miu.ac.ir

Summary

Humanism, as a modern school of thought, has been able to be a foundation for moral values. However, it is basically different from religious thinking. Moral values can be divided into basic values and secondary values. Perfection, freedom, and justice are the three basic values that play a significant role in the understanding of all other moral values. The principle of perfection in the humanistic view is limited to the worldly perfection, and this is what determines the principle of freedom and its scope. There are essential differences between the theories of justice in the humanistic thinking; for it is concerned, in general, with one element, or a few specific elements in social relations. As for the religious view that we mean and focus on in this study, it is the Islamic view, as it offers a complete and comprehensive view about the principle of perfection. Therefore, the principle of freedom includes a wide variety of permissible freedoms, and prevents a much more damages and dangers. The principle of justice in Islam also observes the following elements and more others: 1- The system of human purposes. 2- the officials who carry out Justice. 3- Individual and social requirements. 4- Social relations. 5- Available talents. 6-Individual capabilities and capacities. 7- lawful methods of transfer of ownership, possession and dispossession. 8- The role of power and politics. In this article, we have followed the analytical descriptive approach, when discussing the three general values in a comparative study between religious thought and the humanistic school of thought.

Keywords: religion, humanism, moral values, perfection, freedom, justice.

Al-Daleel, 2023, Vol. 5, No. 4, PP .115-144

Received: 20/12/2022; Accepted: 29/01/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



دراسة نقدية للقيم الأخلاقية في نظرية الأنسنة والفكر الديني

علي أحمدي أمين

أستاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية، دكتوراه في فلسفة الأخلاق، إيران.

البريد الإلكتروني: Ali_AhmadiAmin@miu.ac.ir

الخلاصة

إنَّ الأنسنة باعتبارها مدرسة حديثة تمكّنت من أن تصبح مبنًى للقيم الأخلاقية، وهذه القيم تختلف اختلافًا أساسيًا مع التفكير الديني وقيمه. ويمكن تقسيم القيم الأخلاقية إلى قيم أصلية وقيم ثانوية. إنَّ مبادئ القيم الثلاثة (الكمال والحرية والعدل) هي القيم الأصلية التي تلعب دورًا مؤثرًا في فهم سائر القيم الأخلاقية. ومبدأ الكمال في الرؤية الأنسنية يقتصر على الكمال الدنيوي، وهذا الأمر هو الذي يُحدّد مبدأ الحرية ونطاقه. وهناك اختلافات كبيرة بين نظريات العدل في التفكير الأنسني؛ لأنّها بنحو عامّ تهتمّ بعنصر واحد أو بضعة عناصر محدّدة في العلاقات الاجتماعية. وأمّا الرؤية الدينية التي نريد منها في هذا المقال الرؤية الإسلام خاصّة، فإنّها تقدّم رؤية كاملة شاملة لمبدأ الكمال؛ ولذلك يشمل مجال مبدأ الحرية نطاقًا أوسع من الحريات المشروعة، ويمنع مقدارًا أكبر من الأضرار والمخاطر. ومبدأ العدل في الإسلام أيضًا يلاحظ على الأقلّ العناصر التالية: 1- نظام الأهداف الإنسانية. 2- مسؤولو تنفيذ العدل. 3- المتطلّبات الفردية والاجتماعية. 4- العلاقات الاجتماعية. 5- المواهب المتوقّرة. 6- قدرات الأفراد وقابلياتهم. 7- الطرق المشروعة لتمليك والتملك وسلبهما. 8- دور بنية القوّة والسياسة. وفي هذا المقال نبحث على أساس المنهج الوصفي التحليلي حول ثلاث من القيم العامّة في دراسة مقارنة بين الفكر الديني والمدرسة الأنسنية.

الكلمات المفتاحية: الدين، الأنسنة، القيم الأخلاقية، الكمال، الحرية، العدل.

مجلة الدليل، 2023، السنة الخامسة، العدد الرابع، ص. 115 - 144

استلام: 2022/12/20، القبول: 2023/01/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

إنّ القيم الأخلاقية التي تؤمن بها المدارس المختلفة ليست مشتركة فيما بينها وسبب ذلك اختلاف مبانيها. فإنّ كلّاً من التفكير الديني والمدرسة الأنسنية قدّما فهماً مختلفاً للقيم الأخلاقية. وما يطمح إليه هذا المقال هو إجراء دراسة مقارنة للقيم الأخلاقية العامّة فيما بين هاتين المدرستين. ونحن نركّز على الإسلام ممثلاً للدين. وفي البدء نرى لزماً توضيح بعض المفاهيم ولو بنحو إجمالي، فنقول في البدء إنّ التعريف التقليدي للأخلاق يجعل من الصفات والملكات الراسخة موضوعاً للأخلاق ويجري في هذا العلم تقويمها. [ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق،

ص 36؛ النزاهي، جامع السعادات، ج 1، ص 55]

ويعرّف الخواجة نصير الدين الطوسي علم الأخلاق بأنّه: «العلم بكيفية قدرة النفس الإنسانية على اكتساب الخلق بحيث تكون جملة أحوالها وأفعالها الصادرة عنها بإرادتها جميلةً ومحمودةً» [الطوسي، اخلاق ناصري، ص 14]. وأمّا العلامة الطباطبائيّ فإنّه يقول في تعريف الأخلاق: «علم الأخلاق هو الفنّ الباحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، وتميّز الفضائل منها من الرذائل، ليستكمل الإنسان بالتحليّ والاتّصاف بها سعادته العلمية، فيصدر عنه من الأفعال ما يجلب الحمد العامّ والثناء الجميل من المجتمع الإنساني» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 370 و 371]. وأمّا اليوم فإنّ موضوع القيم الأخلاقية يشمل نطاقاً أوسع، فإنّه بالإضافة إلى الصفات والملكات، يشمل الأفعال الاختيارية أيضاً [هدايتي، مناسبات اخلاق و فقه در گفت وگوي اندیشوران، ص 19]، وعلى أساس هذا الفهم في تعريف علم الاخلاق يمكن القول إنّ العلم الباحث حول السلوك الاختياري الحسن والسيّئ، وكذلك الصفات الاختيارية الصالحة (الفضائل) والطالحة (الرذائل). وفي هذا العلم يجري البحث حول قيمة السلوكيات أو الصفات الاختيارية وإلزامها [شريفى، دانشنامه اخلاق كاربردى، ج 1، ص 73]، والمقصود هنا من القيم الأخلاقية هو معناها العامّ الشامل لتقويم الصفات والسلوك الاختياري.

لقد كان لمفردة "الأنسنة" في القرن الثامن عشر معنىً تاريخيّاً، وكان هذا المعنى يغطّي تقريباً كلّ جوانب الحياة الفكرية في عصر النهضة. وحينما استعملت مفردة الأنسنة في عام 1808 من قبل فريدريش نيثامير (Friedrich Niethammer) كانت تشير في مجال تعليم الآداب اليونانية واللاتينية إلى التعليم والتعلّم في هذا المضمار. [Bernasconi, humanism, p: 800 – 803]

وكانت الأنسنة في بداية أمرها نهضةً فكريةً تشكّلت في عصر التجديد (النهضة)، وسعت في بداية انطلاقها إلى إيجاد الرغبة والتوجّه نحو التراث اليوناني والروماني البارز. ويستعمل الاصطلاح

الفلسفي "الأنسنة" اليوم فيما يشير إلى مجموعة من المفاهيم المرتبطة في علاقة الماهية، والخصائص، والقدرات، والتربية وقيم أفراد الإنسان. وتشير الأنسنة في أحد معانيها إلى نظام فلسفي منسجم، يقدم تعاليم في مختلف المجالات الوجودية والمعرفية والإنسانية والتعليمية والجمالية والأخلاقية والسياسية. [LUIK, Humanism, p: 3672-3676]

لقد قدم الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (Auguste Comte) تقسيماً لمراحل الفكر البشري، فهو يرى أن البشر يسرون في حركتهم من المرحلة الإلهية إلى المرحلة الفلسفية، ثم أخيراً إلى المرحلة العلمية. واللطف هو أن كونت يعترف بضرورة الدين للناس، لكنه يعتقد أن المعبود يجب أن يكون "الإنسانية". وقد حصلت ديانة عبادة الإنسان - التي تمثل النموذج الأكمل للأنسنة - على أتباع لها في فرنسا وإنجلترا والسويد وأمريكا الشمالية والجنوبية، وشغل أتباعها أنفسهم بعبادة الإنسان.

[انظر: اغبورن، زمينه جامعه شناسی، ص 385 - 397؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 1، ص 50]

«إن جوهر الأنسنة هو الفهم الجديد المهم لشأن الإنسان باعتباره موجوداً معقولاً ومستقلاً عن المقدرات الإلهية، والفهم الأعمق لهذا المطلب يشير إلى أن الأدبيات التقليدية لماهية البشر تتجلى في حرية الإنسان التامة في المجال الفكري والأخلاقي. لقد كانت الأنسنة إلى حد ما رد فعل تجاه استبداد الكنيسة، وقد مثّلت إلى مستوى ما جهداً من أجل الوصول إلى نقطة اشتراك واتحاد لأفكار الإنسان وسلوكياته كلها، وصّبّها في بوتقة ذهنية، بما يرجع إلى الوعي بقوته الفارقة» [شجاعى زند، عرفى شدن در تجربه مسیحى و اسلامى، ص 83].

والمقصود من الدين في هذا المقال هو الأديان السماوية المؤمنة بالله ﷻ، ونحن نركز بحثنا حول الدين الإسلامي. ونسعى هنا إلى تبين القيم الأخلاقية القائمة على الفكر الديني والفكر الأنسني وفقاً للمنهج الوصفى التحليلي. وطبيعي أننا لا نبتغي البيان والشرح المفصل للقيم المقصودة، بل نحاول أن نحلل بنحو عام القيم الأصلية، وندرس دراسة مقارنة مبادئها الأساسية من قبيل مبدأ الكمال والعدل والحرية في الفكر الأنسني والفكر الديني وفقاً لمحورية الإسلام.

المبحث الأول: القيم الأخلاقية وتمييزها عن القيم الأخرى

تختلف القيم الأخلاقية عن سائر القيم في أنّ القيم الأخلاقية ناظرةً إلى الهدف النهائي والغاية القصوى للإنسان وهي المسماة بالخير أو السعادة. [راجع: الفارابي، فصول منتزعة، ص 80] إنّ تعيين مصداق السعادة في كلّ نظامٍ فكري يؤثّر بنحوٍ خطير في كلّ القيم الإنسانية التي يؤمن بها ذلك النظام والمدرسة الفكرية. ومن أهم الاختلافات بين الأيديولوجيات المختلفة ومنها الرؤية الإسلامية والأنسية في مجال القيم، تلك التي ترجع جذورها إلى رؤية هذه المدارس للإنسان وأهدافه.

إنّ الهدف النهائي (The ultimate goal) والقيمة الذاتية (Intrinsic value) في رؤية الإسلام تختلف عن الرؤية الأنسية لها، ويؤدّي هذا الاختلاف إلى قيم مختلفة أيضًا. يرى الإسلام أنّ سعادة الإنسان الحقيقية تكمن في ارتباطه بالله ﷻ وتقربه منه. [انظر: سورة هود: 105 - 108؛ سورة المؤمنون: 1؛ سورة الجمعة: 10؛ سورة الشمس: 9 - 14؛ سورة النساء: 13 و14؛ سورة الأنعام: 16؛ سورة التوبة: 20 و21] ومن هنا يرى الفلاسفة الإسلاميون الإنسان موجودًا ذا بعدين، وأنّ حقيقة وجوده بنفسه المجردة، وبعد أن يفنى بدنه تبقى نفسه، وأن السعادة والشقاء مرتبطان بنفسه. [ملا صدرا، الشواهد الربوبية، 211 - 214]

إذا استطاعت الأخلاق تلبية الهدف النهائي للإنسان، فإنّ الأهداف الوسيطة له يمكن توفيرها من خلال العلوم الأخرى كالقانون والسياسة والاقتصاد وسائر العلوم الإنسانية، وإن كلّ واحدٍ منها يسعى وراء تلبية غاية من غايات الإنسان، ولا ريب أنّ مطلوبة هذه الغايات الوسطى وقيمتها هي من أجل الوصول إلى هدف الإنسان النهائي وهو السعادة. إنّ تلبية الحاجة المالية، وتحقيق النّظم والانضباط الاجتماعي، وتعيين بنية القدرة السياسية إنّما هي من أجل أن يبني الإنسان مجتمعًا يصل في أحضانه إلى السعادة، ويحقّق فيه هدفه النهائي. وفي ضوء ما تقدّم اتّضح بجلاء التمايز بين القيم الأخلاقية وسائر القيم الإنسانية، ويمكن القول إنّ العلوم كلّها تمثّل مقدّمةً وتمهيدًا ليستطيع الإنسان تحصيل هدفه النهائي.

أولاً: القيم الأخلاقية القائمة على نظرية الأنسنة

تعدّ الأنسنة نوعًا من الدين والاعتقاد كما أنّها تقدّم قيمًا خاصّةً. وبحسب قول كالين براون (Colin Brown): «الأنسنة نفسها نوعٌ من الدين؛ لأنّها تشتمل على قائمةٍ من الاعتقادات. ومع ذلك فهي دينٌ دون إله، وإذا كان فيها إله، فإنّه مجهولٌ لا يمكن معرفته بل لا ينبغي عدّه موجودًا.

ويجب على الإنسان أن يعيش فقط من أجل الإنسان؛ لأن الإنسان سواء اعترف بذلك أم أنكره قد رُمي في هذه الدنيا ويجب عليه الحفاظ على نفسه فيها. والإنسان خالق لنفسه بنفسه بالمعنى الحقيقي، ويجب عليه أن يضع المعايير لنفسه، وكذلك عليه أن يحدد الأهداف لنفسه، وأن يدفع نفسه في مسير الحركة تجاهها» [براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ص 233]. وعلى أساس هذا الفهم للإنسان وللاله وللعالم تحظى القيم بتفسير مختلف تمامًا.

وهنا نقوم بدراسة المبادئ الثلاثة: مبدأ الكمال، والحرية، والعدل وفقًا لرؤية الأنسنة. والجدير بالذكر أن هذه المبادئ الثلاثة المهمة مرتبطة فيما بينها، وتشير إلى المبادئ العامة في معرفة المدارس الفكرية. إن مبدأ الكمال في كل مدرسة يُعدّ المبدأ الأهم؛ لأنه مبني وقائم على طبيعة رؤية تلك المدرسة للإنسان. كما أن مبدأ الكمال مبني على طبيعة رؤية المدارس المختلفة للإنسان والخيرات الإنسانية، وتبينها لها يكشف عن اتجاه القيم الأخرى في كل مدرسة من المدارس. وطبيعي أن الشيء الذي لا يُعرف على أنه خير إنساني ويُغفل عن هذه الصفة فيه، لن يجري الحديث عن الحرية فيه، ولا العدل في سبيل توفيره أيضًا. وبناءً على هذا فإن مبدأ الحرية أيضًا في المجال الاجتماعي يشير إلى اختيارات الفرد في تلبية وتوفير الخيرات المقصودة له، ويحظى بأهميته التبيين؛ نظرًا إلى التعارض القائم بين المصالح في الحياة الاجتماعية. فإن أمورًا من قبيل الأسرة والمعنويات والتدين والسلامة الأخلاقية في المجتمع وأمثالها إذا عُدت ضمن الخيرات المشروعة للفرد، فإنه يتم التعامل حينئذٍ مع إلحاق الضرر بها على أنه عامل وسبب لسلب الحريات الفردية. وأخيرًا فإن مبدأ العدل أيضًا وهو الكاشف عن الإطار المطلوب في تخصيص الخيرات، هو أعمّ القواعد الأخلاقية في تبيين التمايز بين الخيرات. كما أن مبدأ العدل الذي يقسم الحريات الفردية المشروعة في نظام التوزيع العادل يتأثر بشكل واضح بتبيين مبدأ الكمال في كل مدرسة فكرية. وهذه المبادئ العامة هي التي تمهد الطريق لمعرفة سائر القيم الأخلاقية. وفي ضوء التأثير الذي يتركه مبدأ الكمال في سائر المبادئ الأخلاقية العامة، يجب أولًا التعرّض لبيان هذا المبدأ، ثم نتعرّض بعده لبيان مبدأ الحرية ومبدأ العدل.

قيمة الكمال في نظرة الأنسنة

يتوقّف تبيين مبدأ الكمال (principle of perfection) على نوع النظرة للإنسان ولهدفه النهائي وسعادته. وبعبارة أخرى إن تبيين القيم النهائية والقيم الذاتية لازم للحديث عن مبدأ الكمال. ومبدأ الكمال كاشف ومبين لذلك الشيء من السعادة الذي يجب على الإنسان الأخلاقي تحصيله.

وقبل كل شيء ينبغي أن نلقي نظرة على تقسيم للنظريات الأخلاقية، فنقول إنّ النظريات في مجال الأخلاق يمكن تقسيمها إلى مجموعتين: الواقعية، وغير الواقعية. وعند بيان الفرق بين الواقعية (realism) وغير الواقعية (Antirealism) ينبغي أن نقول: ترى الواقعية أنّ مفاد القضية متحققٌ وعينيٌّ، وأمّا غير الواقعية فإنّها لا ترى أنّ هناك ما بإزاء خارجي للقضايا وراء إحساس الإنسان ورؤيته. [قلعه بهمن، واقع گرایي اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم، ص 20 و 21]

وبناءً على واقعية القضايا الأخلاقية فإنّها ليست أموراً ذوقيةً، بل كاشفةً عن حقيقة واقعية ومشيرة إليها.

ومن جهةٍ أخرى لا تتوافق النظريات الأنسنية كلّها، فإنّ بعضها يتّخذ الواقعية منجًى له، وبعضها ينحى منجًى غير واقعي. إنّ أتباع الاتجاه الأنسني من ذوي الميول الواقعية يقدّمون فهمًا واقعيًا ومحدّدًا لسعادة الإنسان، وأمّا غير الواقعيين من أتباع هذا التيار فهم يخالفون هذا الأمر؛ لذلك يمكن تقسيم أتباع المدرسة الأنسنية في تعيين القيمة الذاتية أو سعادة الإنسان إلى فريقين: فريقٌ يعتقد أنّه لا يمكن تحديد مصداق معين لسعادة الإنسان، وبعبارة أخرى إنّ كلّ إنسان انطلاقًا من حرّيته يفسّر السعادة ويبيّنّها، كما أنّ الكمال في رؤية كلّ شخص يتحدّد في ضوء رغباته وميوله. والنظريات غير الواقعية في الأخلاق ونظريات حرّية الإرادة أو الليبريتارية (Libertarianism) تدخل ضمن هذا الفريق. وفي المقابل هناك آراء ونظريات تقدّم نوعًا من التفسير النفعي لسعادة الإنسان أو المجتمع الإنساني وتقدّمه بعنوان القيمة الذاتية والهدف النهائي.

[برلين، چهار مقاله درباره آزادی، 243 و 297 - 304]

كما أنّ الواقعيين من أتباع الأنسنة أنفسهم لم يتّفقوا في بيان القيم الذاتية، وقاموا بتقديم أمور من قبيل اللذة والريح والمنفعة والسلطة والكرامة الإنسانية وموارد أخرى على أنّها قيم ذاتية. وفي ضوء الفهم الدنيوي الخاص لأصل الكمال في العصر الحديث حصل تغيير أساسي في الحُسن والقبح الأخلاقي مقارنةً بالرؤية الدينية، فما كان يعدّ فيما مضى من الصفات القبيحة غير المقبولة، تحوّل إلى صفة حسنة مقبولة وحديثة، وفي هذا المجال يقول غيندز:

«إنّ ما كان يُعدّ في الماضي رذيلةً في رؤية الأخلاق الدينية، صار يُحسب فضيلةً في الأخلاق المعاصرة، فحلّ أحدهما محلّ الآخر. وقد تمّ تأييد وتصحيح الجوانب الذميمة في الوجود الإنساني والأبعاد الأخلاقية القبيحة فيه، وتمّ الاعتراف بها رسميًا؛ لأنّ الأنانية والنفعية والتكبر والتبجح والإسراف - وهي كلّها من الأخلاق والصفات التي ذمها علماء أخلاق الدين - تقدّم اليوم خدمةً مهمّةً في تعديل الحياة الاجتماعية وتوازنها. وإذا تمّ القضاء على السيئات الفردية، وسلك الجميع

طريق الزهد والقناعة، فسوف يضطرب نظام الحياة، وتتفكك أواصر الحياة الجماعية. إنَّ النفعيين والجشعين والمستهترين هم الذين يمنحون سوق التجارة رونقه وحيويته، وإذا زالت في يوم من الأيام هذه الأغراض والرغبات الهابطة الذميمة من العالم، فإنَّ الموت الاختناق سوف يسود الحياة والمعيشة الجماعية. وخلاصة القول هي أنَّه في عالمنا المعاصر أصبح العقل تابعاً للنفس، وقد اختار العقل الجلوس في الخارج بدل أن يتربّع في الداخل، وحلّت الرذائل محلّ الفضائل» [غيندز، پیامدهای مدرنیت، 44 - 48].

يشير الواقع إلى أنَّ هذا النمط من التفكير هو الذي أوصل الاستهلاكية إلى أعلى مستوياتها، وخلق مشاكل كثيرة للحضارة الإنسانية وأدّى إلى تدمير البيئة. وكان طيف أضرارٍ واسعاً، وذلك بدءاً من الأضرار التي لحقت بالبيئة وتدمير الطبيعة إلى الانغماس في اللذات الدنيوية والغفلة عن الأمور المعنوية السامية نتيجةً لهذا النمط من التفكير. وكذلك كان الحرص على الثروات والمنافع الدنيوية - باعتبارها محدودةً - والجشع في الحصول عليها من الأسباب الأساسية لنشوب الحروب في القرون الأخيرة نتيجةً للإفراط في السعي وراء الدنيا، ونسيان الفضائل الإنسانية.

والنموذج الآخر هو فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) في كتابه "الدجال" إذ يقول:

«أي شيء يعدّ حسناً؟ كلّ ما ينمي الشعور بالقوّة، وبارادة القوّة، والقوّة نفسها داخل الإنسان. وأي شيء يعدّ سيئاً؟ كلّ ما يتأتّى من الضعف. ما السعادة؟ الإحساس بأنّ القوّة في تنامٍ، وأنّ هناك مقاومة يتمّ التغلب عليها. ليس الرضا، بل مزيداً من القوّة، ولا السلم في كلّ الأحوال، بل الحرب، لا الفضيلة، بل البسالة. لا بدّ أن يضمحلّ الضعفاء وذوي التكوينة المعوّقة: المبدأ الأوّل لمحبة الإنسان لدينا. وعلينا أن نساعدهم على ذلك أيضاً. أي شيء أكثر ضرراً من أيّة رذيلة؟ الشفقة الفاعلة لخدمة الضعفاء وذوي التكوينة المعوّقة: المسيحية» [نيتشه، نقيض المسيح [الدجال]، 26 و 27].

يقسّم نيتشه الأخلاق إلى فئتين: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، ويتصدّى للثناء على أخلاق السادة، وذمّ أخلاق العبيد. ويرى نيتشه أنّ من خصائص أخلاق العبيد محبة النوع، والتغاضي والتسامح، والتضحية والإيثار، والرحمة العطف، ويرى أنّ هذه الأخلاق ذميمة.

[المصدر السابق، 315 - 317]

إنّ الخصائص المشتركة بين النظريات الأنسنية كلّها - سواء الواقعية منها أو غير الواقعية - هي أنّها تجعل في نهاية المطاف الخير والسعادة الدنيوية معياراً وهدفاً نهائياً في تقويم الأخلاقيات. ويمكن القول إنّ الواقعيين من أتباع المدرسة الأنسنية تحدّثوا في بيان مبدأ الكمال سلبيّاً وإيجابياً، وأمّا غير الواقعيين منهم فقد اقتصر كلامهم على الكلام السلبي. فالواقعيون طرحوا الخيرات

الأخروية جانباً، وحملوا فهمًا خاصًا للخيرات الدنيوية ولمبدأ الكمال واعترفوا به، بينما نجد غير الواقعيين منهم نفوا دخول الخيرات الأخروية في مبدأ الكمال، لكنهم لم يحدّوا شيئاً من الخيرات الدنيوية لتدخل فيه. وبناءً على هذا فإنّ الفهم الأول لمبدأ الكمال في التفكير الأنسني قائمٌ على إنكار الخيرات الأخروية وعدم الاعتراف بها. وبملاحظة تأثير مبدأ الكمال في معرفة متطلّبات المشروع الإنساني، فإنّ هذا المبدأ له تأثير كبير في فهم مبدأ الحرية ومبدأ العدل. وبناءً عليه يتحقّق الاتفاق بين أتباع الأنسنة على أنّ الخيرات الدنيوية هي وحدها المشروعة والمقبولة، وفيما وراءها لا يوجد حقٌّ لأيّ شخص.

قيمة الحرية في نظرية الأنسنة

مبدأ الحرية (principle of freedom) هو المبدأ الثاني الذي يجب علينا التعرّض له بالبحث، فنقول إنّ الحرية مفهوم إضافي، بمعنى أنّ الحرية لا بدّ أن تكون في شيءٍ أو في اكتساب شيء، وذلك من قبيل حرية التعبير، وحرية الملكية الخاصة، وحرية التعليم، والحرية المعنوية، وكثير من الحريات الأخرى التي تكشف عن أنّ الفرد حرٌّ لا يحقّ للآخرين منعه من الحصول على الخيرات التي يريد الوصول إليها.

وبلحاز أنّ مبدأ الكمال في مختلف المدارس الفكرية يلعب دوراً أساسياً في تعيين الخيرات النهائية والوسيلة المشروعة للأفراد؛ لذلك يكون له تأثير محوري في فهم مبدأ الحرية. فإذا كان نظام الحرية الاجتماعي مقتصرًا على التعرّض للأمور الدنيوية، وتجاهل الخيرات المعنوية والأخروية، فلن تتوفّر إمكانية الحفاظ على هذه الحريات، ومنع التدخل فيها. وفي مثل هذا المجتمع يمكن إلحاق الضرر بمعنويات الأفراد عبر طرق مختلفة من قبيل الخطابة والدعاية وإصدار القوانين. وبملاحظة خفض مستوى الخيرات الإنسانية في رؤية مدرسة الأنسنة، فإنّ الجميع سيُبتلون بخفضٍ في مستوى حريات الأفراد. وفي الوقت ذاته فإنّ أتباع الأنسنة لم يعملوا على شاكلة واحدة. ولإيضاح الأمر نستعين بالمثال التالي: افترضوا أنّ مدرسة فكرية ما لم تر الملكية الخاصة خيرًا مشرّعًا للأفراد، فمن الواضح أنّه وفقًا لهذه المدرسة سيتمّ القضاء على حريات الأفراد في الانتفاع بما يكسبونه بكدهم وتعبهم. والشخص الذي يشتري سيارةً لن يصبح مالكًا لها، ولا يمكنه الانتفاع منها بحرية دون تدخل الآخرين. وبناءً على هذا توجد علاقة مباشرة بين الاعتقاد بخيرية الشيء والحرية في التعامل به أو معه.

انقسم أتباع الأنسنة في حديثهم عن الحرية إلى فريقين، وهما الواقعيون وغير الواقعيين. ويعدّ

جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) من النفعيين الليبراليين الواقعيين، وقد جعل مبدأ الحرية مبدئه القيمي العام الأول.

المبدأ الأول: لا يحق للمجتمع محاسبة أي فرد إنساني بسبب الأعمال التي يقوم بها (حينما لا تؤدي تلك الأعمال إلى إلحاق الضرر بمصالح أي شخص آخر غيره). [ستيوارت ميل، رساله درباره آزادي، ص 239] يوضح ستيوارت ميل مبدأ الحرية انطلاقاً من جهة كونه واقعياً، وعلى أساس المعيار الذي ارتضاه وهو المنفعة العامة، وعلى أساس هذا المعيار نراه يُقيد مبدأ الحرية بقيود واقعية، ثم يطرح المبدأ الثاني - أي مبدأ الضرر (principle of harm) - وبما أن ميل يعدّ نفعياً، فإنه يرفض الحرّيات المؤدية إلى الضرر.

المبدأ الثاني: كلّ فرد من الناس يمكن محاسبته إذا قام بأعمال تُلحق الضرر بالآخرين، وإذا شعر المجتمع بأنه يمكن إصلاح تصرّفات ذلك الفرد من خلال استعمال العقوبات الاجتماعية أو القانونية، ففي هذه الحالة يمكنه الاستفادة من أيّ واحد من هذين الطريقين التي يرى المجتمع أنها ضرورية لإصلاحه. [المصدر السابق]

على أساس المبدأ الثاني يتمّ منع الكثير من الأعمال التي تكون مخالفة لمبدأ الكمال. وبعبارة أخرى يُمنع القيام بأيّ عمل يُلحق الضرر بالكمالات المشروعة في نظر ميل؛ ولهذا لن تكون حرية العمل وحرية البيان مطلقة دون قيود.

لا يدعي شخص أنّ الأعمال يجب أن تكون حرةً بنفس مستوى حرية الاعتقادات. وعلى العكس حتّى العقائد لن تكون آمنةً حينما تكون أجواء بيانها مؤديةً إلى إثارة فعلية للقيام بأعمال شيطانية. [اربلاستر، ظهور و سقوط ليبراليسم غرب، ص 101]

لكن في الوقت نفسه نجد ستيوارت ميل رغم واقعيته ونفعيته يسمح بوقوع الكثير من الأضرار، وذلك لفهمه المحدود لمبدأ الكمال؛ ولذلك يرى أنّ إلحاق الضرر بالأخلاق والمعنويات والدين لا يعدّ ضرراً؛ لأنّ فهمه لمبدأ الكمال لم يفسح مجالاً لمثل هذه الخيرات. كما نجد ميل يبيّن رؤيته من خلال نقله لكلام أحد أعضاء لجنة مكافحة المشروبات الكحولية ثمّ نقده. وفي هذا النص نلاحظ بيان الحقوق الاجتماعية بهذا النحو من البيان والكلام هنا لمنتقد المشروبات الكحولية: «إذا كان هناك أمرٌ في هذا البلد يلحق الضرر بحقوق الاجتماعية، فذلك الشيء في الوقت الراهن هو حرية تناول المشروبات المسكرة، فإنّ هذا العمل يُلحق الضرر بأول حقوقنا الاجتماعية ألا وهو التمتع بالأمن والسكينة، التي يتمّ القضاء عليها من خلال إثارة الاضطرابات الدائمة وإثارة الناس وتحريكهم نحو الهرج والمرج. هذا بالإضافة إلى أنّه من خلال كسب النفع عن هذا الطريق

يضطرّ الناس الفقراء ونحن معهم إلى دفع الضرائب حمايةً ودعماً لهؤلاء الأشخاص البائسين. وبهذا يُلحق الضرر بحق المساواة الذي أتمتع به. وكذلك من خلال التشجيع على مثل هذه المخاطر (الناشئة عن تناول المشروبات الكحولية) يتم إغلاق الطريق أمامي للتقدم، وسيتم إضعاف وذبول الروح الاجتماعية التي هي من حقوقي، وتدعو إلى التعاون والارتباط المتبادل مع سائر أعضاء المجتمع، والنتيجة هي انتقاص حقنا المسلم في تقوية القوى العقلانية والأخلاقية التي ينبغي أن نتمتع بها في فضاء حرّ» [ستيوارت ميل، رساله دربارہ آزادی، ص 227]

وبعد أن ينقل ميل هذا المطلب يدعي أن هذا التفسير الجديد والخاص للحقوق الاجتماعية لم يتبنّه أحد لحدّ الآن. وفي الواقع إنّ مثل هذه الخيرات في رؤية ميل ليست شيئاً يمكن على أساسها منع أفراد المجتمع من إلحاق الضرر بها.

ومن بين أتباع مدرسة الأنسنة هناك فريقان على الأقلّ مخالفان لآراء ميل، الفريق الأوّل هم الليبراليون غير الواقعيين، والثاني غير الليبراليين. وسنتحدّث عن الفريق الأوّل في نهاية الحديث عن هذا المبدأ، أمّا الفريق الثاني وهم الذين يدافعون بنحو أكبر عن مبدأ العدل، فستتكلّم عنهم في نهاية البحث عن مبدأ العدل. ومن هنا نجد إشعيا برلين (Isaiah Berlin)؛ باعتباره من الليبراليين الجدد ويخالف ميل وكلّ من لديه فهم خاصّ للسعادة، وكلّ من يجعل القيم الذاتية معياراً للقيم.

يعتقد برلين أنّ هذا الاستدلال هو ما تمسّك به كلّ المستبدّين في العالم قائلاً: «إنّ هذا الاستدلال يستعين به كلّ ديكتاتور مستبدّ وكلّ رقيب صلف من أجل تقديم التبرير الأخلاقي وحتىّ الجمالي لما يقوم به من أعمال. فأنا يجب عليّ أن أقوم من أجل الناس أو معهم بأداء العمل الذي يعجزون عن فعله. ولا أستطيع أن أكون مقيّداً برضاهم؛ لأنّهم ليسوا في وضع يسمح لهم بإدراك مصلحتهم» [برلين، چهار مقالہ دربارہ آزادی، ص 275]. وأخيراً يعتقد برلين أنّ هذا الاستبداد الذي يفهم على أنّه حرّية يبقى في حقيقته استبداد، وحتىّ لو كان الاستبداد يستخدمه أفضل الأفراد وأكثرهم عبقريةً، فإنّه لن يتغيّر ولا يمكن أن يُطلق عليه عنوان الحرّية. [المصدر السابق، ص 279]

وهنا نجد برلين ينطلق ممّا يسمّيه خطر العقلانية والوحدانية الأخلاقية إلى نتيجة هي أنّه لا يمكن في مجال الأخلاق الحديث عن غاية واحدة يشترك فيها الجميع، بل الناس لهم غايات عديدة في هذا المضمار. ولا يمكن إلزام الكلّ بغاية واحدة؛ لأنّ هناك غايات كثيرة ناشئة عن اختيار الأفراد أنفسهم، وهي التي تُصبح منشأً لسلوك الناس. [المصدر السابق، ص 302 - 304]

اتّضح لحدّ الآن أنّ أتباع الأنسنة (الواقعيين وغير الواقعيين) يرون ضرورة أن يكون الإنسان

حرًا حتّى وإن ألحق سلوكه الضرر بأخلاق ومعنويات الآخرين وسعادتهم الأخروية، لكنّ بينهم اختلافًا أساسيًا في بيان الحرّية. وهذا الاختلاف انتهى إلى نزاعات في مبدأ الحرية ومبدأ العدل. ونحن قلنا إنّ الفئة الأخرى من المخالفين لستيوارت ميل هم الأشخاص المخالفين لنزعة التفكير الفردي، ممّن يميلون نحو أصالة الجماعة، ومن جملة الذين انتقدوا ستيوارت ميل يمكن أن نذكر الليبراليين من حماة دولة الرفاهية، والمجتمعيين والاشتراكيين. والوجه الذي يجمع هذا الطيف هو الاهتمام والحرص على مبدأ العدل وذهابهم إلى تقييد بعض الحرّيات الفردية من أجل الحفاظ على خير الجماعة. وسوف نشير إلى رؤية هؤلاء في ختام بياننا للمبدأ التالي.

قيمة العدل في نظرية الأنسنة

إنّ اختلاف الآراء فيما يرتبط بالعلاقة بين الفرد والمجتمع بما يمثله من أساس لمبدأ محورية العدل (principle of justice) يرجع إلى القيم. تقسم هامبتون (Hampton) النظريات المرتبطة بالعدل إلى أربع نظريات، وترى أنّ نظريات العدل عبارة عن: النفعية، والتعاقدية لجون رولز، والاختيارية، والمساواتية (Egalitarianism). [هامبتون، فلسفه سياسى، ص 215]، وفقًا لنظرية النفعية فإنّ معيار معرفة القيم يتحقّق من خلال إيجاد أكبر مقدار من المنفعة والربح لأكبر كميّة من الأفراد. يقول ميل في هذا المجال: «إنّ المذهب الذي يرى النفع أو أيّ مبدأ أعلى مستوًى من السعادة مبنيّ وأساسًا للأخلاق، يعتقد أنّها صحيحةٌ بنسبة ما تؤديّ إلى تمهيد الأرضية لتحقيق اللذة، وتكون غير صحيحة بنفس المستوى الذي تؤديّ فيه إلى التعاسة والشرّ» [Mil, Utilitarianism, p:10]، وعلى أساس هذه الرؤية فمن العدل أن يتمّ تجاهل الخير المشروع للأقلية حفاظًا على منفعة الأكثرية؛ ولذلك تعرّضت هذه النظرية إلى انتقادات كثيرة في مجال العدل.

يعدّ جون رولز أحد منتقدي النظريات النفعية، وهو يختزل مبادئ العدل بمبدئين عامين. فهو مع إعطائه الأولوية لمبدأ الحرّية يسعى إلى الاهتمام بالعدل أيضًا؛ لذلك يعنون نظريته بعنوان: "العدل بوصفه إنصافًا" (Justice as Fairness)، ويقدمها ضمن المبدئين التاليين.

المبدأ الأول: كلّ شخصٍ يجب يمتلك حقًا مساويًا لحقّ الآخرين في أوسع مجموعة كاملة من الحرّيات الأساسية، بحيث يكون تمتّعه بهذا الحقّ مشابهاً لتمتّع الآخرين به في هذه المجموعة من الحرّيات.

المبدأ الثاني: أنّ عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية يجب أن تكون بحيث: أ- تؤديّ إلى أكبر مقدار من النفع لأقلّ الأفراد انتفاعًا، ومن الطبيعي أنّ ذلك يجب أن يؤديّ إلى أصل الادّخار

العادل (من أجل الأجيال الآتية). ب- تفسح المجال أمام الجميع بنحو متساوٍ من أجل الوصول إلى المناصب والفرص. [Rawls, A Theory of Justice, p: 266]

وأما المبدأ الثاني لرولز الذي يهتم بعدم المساواة الاجتماعية، فإنه يقوم بتحديد وتقييد المبدأ الأول وهو مبدأ الحرية؛ ولذلك خالفه الكثير من الليبراليين. وفقاً للقسم (أ) من المبدأ الثاني يمكن إعادة توزيع (Redistribution) جزء من الثروة الاجتماعية من أجل توفير المتطلبات الأساسية للأشخاص المحتاجين، مثلاً يجري السعي نحو تحقيق العدل عن طريق أخذ الضرائب من الأثرياء وإعادة توزيعها على الفقراء.

لقد قام روبرت نوزيك (Robert Nozick) بطرح نظريته في مجال العدل تحت عنوان: "العدل بوصفه استحقاقاً" (Justice as entitlement)، فوقف بذلك في الطرف المقابل لرولز. وقد أكد نوزيك الفردانية ورفض كل أمر وراء الفرد يؤدي إلى ضياع حقوقه. وفي ضوء رؤيته هذه لا يوجد كائن اجتماعي يتمتع بالخير ليتم تحمّل شيء من التضحية في سبيل تحقيق خيره الخاص. وعالم الخارج لا يتواجد فيه سوى الأفراد، وهم مختلفون ولكل واحد منهم حياته الفردية الخاصة. إن الانتفاع من فرد ما لأجل تحقيق النفع للآخرين ما هو إلا استفادة من الزمان وإعطاء النفع للآخرين، وليس شيئاً آخر.

[Nozick, Anarchy State and Utopia, p: 32-33]

وقد أكد نوزيك على مبادئ التملك والانتقال العادلة، وطرح محتوى نظريته في إطار الفقرات التالية:

1- كل فرد حاز مالاً مراعيًا مبدأ التملك المنصف، فهو مستحقّ لتملك ذلك المال والانتفاع منه .

2- إذا انتقل مالٌ من شخص يستحقّ ملكيته إلى شخص آخر عبر الانتقال المنصف، فإنه يستحقّ تملك ذلك المال.

3- لا يحقّ لأي شخص تملك المال وحيازته إلا من خلال الطريقتين المتقدمتين.

ومن هنا نجد نوزيك يوضح نظريته للملكية من خلال بيانه لهذه الموارد، ويخالف إعادة توزيع

الثروة المذكور في نظرية رولز. [المصدر السابق، ص 319 - 331]

يختار نوزيك عنوان "مبدأ العدل في التملك" لهذا الركن، ودون أن يبحث فيه بشكل مفصل يقوم بإيضاحه بأن شخصاً إذا حاز مالاً لا مالك له يصبح مالكاً له. وفي ضوء هذه الرؤية فإن عالم الطبيعة أولاً وبادئ ذي بدء ليس له مالك، ويتحول إلى ملكية الناس عبر الحياة الأولية.

يرتبط الركن الثاني من نظرية نوزيك ببحث انتقال الملكية، وفي هذا القسم يخصص البحث

لكيفية انتقال الملكية بواسطة المبادلة، أو الهبة، أو أي نوع من العقود أو العرف السائد بين الناس. واسم هذا الركن هو "مبدأ العدل في الانتقال". والنقطة المهمة في نظرية نوزيك هي أن النظام التوزيعي إنما يكون عادلاً فيما لو قام على أساس هذين المبدئين، وكل شخص يملك شيئاً طبقاً للمبدأ الأول، فسيكون له "استحقاق" ذلك الشيء، والاستحقاقات اللاحقة تتعين وفقاً للمبدأ الثاني. واتضح لحد الآن بشكل جيد أن المبدأ الأول - وهو العدل - مرتبط بتاريخ الملكيات، وبعبارة أخرى الحيازات الأولى التي نواجهها، ولها تاريخ طويل، وليس من الواضح أنها تمت بطريقة منصفة عادلة أم لا. ومن هنا نجد نوزيك يطرح الركن الثالث من أركان بحثه، أعني "مبدأ الإصلاح". ويهتم هذا المبدأ بالظلم وعدم العدل الذي حصل في الحيازات الأولى التي تمت بشكل جائر، من قبيل الاستيلاء على أموال سكان أفريقيا الأصليين وسلبها منهم من قبل الأوروبيين، فيجب إصلاح ذلك على أساس هذا المبدأ. ونوزيك نفسه يعترف بأن هذا الأصل في غاية الغموض، وربما يكون العمل به وتطبيقه غير ممكن. [المصدر السابق، ص 149 - 153]

وهنا نسأل حقاً إلى أي زمان ينبغي الرجوع في تاريخ المال والتحقيق حوله، وإذا كان المفروض ضرورة مراجعة وتحقيق الحال في الأموال بنحو صحيح، فما هو حال أموال المستعمرين وكيف يمكن إصلاحها. وبناءً عليه فإن المبدأ الثالث سيتم تعطيله، وهذا الإشكال سوف يجعل النظرية كلها تواجه مشكلة أساسية. [شهريارى، فلسفه اخلاق در تفكر غرب از دیدگاه السدير مك اينتاير، ص 355 - 357]

يقف نوزيك في الجهة المقابلة لرولز، وهو يخالف النظريات التي تسعى وراء نموذج خاص للتوزيع. وأما رولز فهو يهتم بمتطلبات الفرد واحتياجاته، ويعتقد أن الإنصاف يكمن في رفع احتياجات الأفراد الأولية، لكن نوزيك معارض لأخذ الأموال من الأثرياء ثم توزيعها على المحتاجين تحت عنوان الضرائب أو أي عنوان آخر، ويرى أن هذه عملية سرقة من الأثرياء. وبناءً عليه يعتقد نوزيك أن التملك إذا تحقق عن طريق الاستحقاق كما لو انتقل المال للشخص عن طريق الإرث، فهو مقبول وإن لم يتحقق طبقاً لنموذج الاستحقاق (الفرد الوارث لم يبذل أي جهد في تحصيل المال). [Nozick, Anarchy State and Utopia, p:198-204]

وكذلك طبقاً لهذه الرؤية إذا استولى شخص على شيء في عملية الإنتاج أو الاكتشاف، فإنه يمتلك الحق في بيعه للناس بأي ثمن شاء؛ لأنه يستحقه ولا يحق لأي شخص أن يفرض عليه قيوداً في هذا المجال. وطبيعي أنه يهتم بضروريات الحياة ويعتقد أنه لا يحق لأي شخص الاستيلاء على البئر الوحيدة الموجودة في الصحراء، ليبتر الناس العطشى ويأخذ منهم أي مقدار يريده من المال مقابل سقيهم الماء. [شهريارى، فلسفه اخلاق در تفكر غرب از دیدگاه السدير مك اينتاير، ص 358 - 360]

تعرّضنا لحدّ الآن للنزاع القائم بين نوزيك ورولز في الاهتمام باحتياج الأفراد واستحقاقهم. وهناك طيف آخر من أتباع الأنسنة يحملون رؤيةً مختلفةً عن رؤية رولز ونوزيك معاً في مبدأ العدل، وهو الجماعانيون أو أتباع التكتاف المجتمعي (communitarianism) من قبيل السدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، ومايكل والترز (Michael Walzer)، وتشارلز تايلور (Charles Taylor)، ومايكل ساندل (Michael Sandel). فمثلاً نجد ساندل يعتقد بأن رولز تبعاً لإيمانويل كانط (Kant) ميّز بين الفرد وغياته ورغباته من جهة، وبين الغايات الاجتماعية من جهةٍ أخرى، وهذا باطلٌ من أساسه. [64-27-Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, p: 20]

ويعتقد ساندل أنّ رؤية رولز لخيرات المجتمع آليّة، وأنّ الفرد ينظر إلى المجتمع من أجل خيرات نفسه فقط [المصدر السابق، ص 148]، كما يعتقد أنّه يمكن تقديم ثلاثة أنحاء فهم عامّة للعدل. الأوّل: العدل في ضوء فهم النفعيين من قبيل ستيوارت ميل الذين يسعون إلى تحقيق أكبر مقدار من النفع أو الرفاهية. الثاني: العدل الذي يحترم حريّة الاختيار، من قبيل الاختياريين (أتباع حريّة الإرادة) مثل روبرت نوزيك، إذ وصفها بأنها تتحقّق بصورة اختيار حقيقي في سوق حرّ، أو بصورة اختيار افتراضي في فرصة متساوية، وبما يتطابق مع آراء الليبراليين الداعين إلى المساواة من قبيل جون رولز. وأمّا ساندل فقد رفض هذا الفهم للعدل، وقدم تفسيراً ثالثاً يستلزم فيه العدل تربية الفضيلة والتعقّل حول الخير الجمعي. ومن خلال تبنيّه الفهم الثالث للعدل اعتقد ساندل أنّه من أجل الوصول إلى المجتمع العادل يجب الاستدلال على معنى الحياة الجيدة، ولا بدّ من ظهور ثقافة قبول اختلاف الرأي الذي سيظهر حتماً. [المصدر السابق، ص 135]

وبناءً على هذا فإنّ الجماعانيين من خلال ترجيحهم أصال الجماعة على أصالة الفرد قالوا بوجود هوية للمجتمع يجب أن تحظى بالاهتمام في مبدأ العدل. وكذلك أدرك ساندل بشكل جيّد أنّه بدون الفهم الصحيح لمعنى الحياة والسعادة، وبدون الدفاع العقلاني عن هدف الإنسان النهائي لا يمكن الدفاع بنحو مبرّر مقنع عن المبادئ والقيم. وهذا هو الإشكال الذي يرد على مبدأ الكمال في الرؤية الأنسنية. وبالإضافة إلى ساندل اهتم الكثير من أتباع ما بعد الفضيلة من قبيل ماكنتاير بهذا النقص في الفكر الحديث والرؤية الأنسنية. [MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality, p: 187-191]

يقدم هارفي رؤية أخرى في تفسير مبدأ العدل الاجتماعي ويشير من خلالها إلى ثلاثة عناصر وهي: الحاجة، والمنفعة العامة، والاستحقاق. ويبين أنّ العدل الاجتماعي هو "التوزيع العادل عبر الطرق العادلة". كما يذكر هارفي في كتابه: "العدل الاجتماعي والمدينة" عوامل من قبيل الدخل، ومجال الحياة المختلف، والعنصر، وأمثال ذلك وآثارها في التسمّم، وفقر الدم، والرعاية

الصحية إلخ، وبذلك يدرس تأثير مختلف العوامل الجغرافية المرتبطة بالعدل الاجتماعي.

[Harvey, justice, Nature & Geography Of Difference, p: 140]

وعليه فإن ترتيب العدل يبدو أشد تعقيداً، ولا يمكن تفسيره بمجرد الاستحقاق أو المساواة وأمثالها، وهو بحاجة إلى تحليل في كل موقع. وسوف نوضح هذه المسألة بنحو أكبر حينما نتعرض لتبيين العدل في رؤية الإسلام.

في ضوء النظريات المتقدمة اتضح أن اختلاف الآراء في تبين مبدأ العدل أكثر شيوعاً بين أتباع الأنسنة. وبالرغم من أن أكثر أتباع الأنسنة فسروا العدل في نطاق الخيرات الدنيوية، لكنهم لم يتفقوا فيما بينهم حتى في هذا النطاق، ونشب بينهم جدل وخلاف واسع. وقد جعل بعضهم محور نظريته يدور حول الاهتمام بالمحتاجين والتوزيع العادل للخيرات الدنيوية، وبعضهم ركز على الطريقة المشروعة لتملك المال والاستحواذ عليه، وبعضهم الآخر أكد أهمية الجماعة في مقابل الفرد، وكذلك اهتم آخرون بتبيين الاستحقاق والفضائل في فهم مبدأ العدل، وهناك أيضاً نظريات اهتمت بعدة عناصر مجتمعة.

القيم العلمانية نتيجة لنظرية الأنسنة

تقدم بيان أن القيم الأخلاقية الأنسنية متأثرة بنحو تام برؤيتهم للإنسان ومبدأ الكمال. وعلى هذا الأساس فإن الفهم الضيق لخيرات الإنسان، وتقليلها إلى الخيرات الدنيوية، ينتهي إلى تضيق مبدأ الكمال نفسه. وكذلك يتضيق تبعاً لخيرات الإنسان، وعلى أساس مبدأ عدم جواز إلحاق الضرر يتم الحفاظ على الخيرات الدنيوية الضيقة فقط. ومن هنا يتم تجاهل الكثير من الخيرات الإنسانية السامية والمعنوية والقيم الأسرية والاجتماعية، ولا تهتم هذه النظريات مطلقاً بإلحاق الضرر بهذه القيم.

لقد قدمت النظريات الأنسنية تفسيرات مختلفة للعدل تُعد أساساً لتنظيم العلاقات الاجتماعية من أجل وصول الأفراد إلى حرياتهم المشروعة؛ لكي يتمكنوا من نيل الكمالات الضرورية. فبعضهم اهتم بنحو أكبر بالفرد، وبعضهم منح الأصالة للجمع، وقد اختلفوا أيضاً في طرق الاستحقاق، فأدى ذلك إلى اختلاف الرؤى تجاه الدولة، وسلطة إنفاذ القوانين. ومع وجود كل هذا التعارض بين هذه النظريات، بيد أن الكل متفق على العلمنة، وتجاهل العدل في مجال الكمالات المعنوية.

ثانياً: القيم الأخلاقية القائمة على الفكر الديني

يمكن تقسيم النظريات الدينية في مجال الأخلاق ضمن تقسيمات مختلفة، وفي أحد تلك

التقسيمات يمكن تقسيمها إلى فئتين: الواقعية، وغير الواقعية. ويدخل في الفريق غير الواقعي "الأمريون" من قبيل الأوكاميين في المسيحية، والأشاعرة في الإسلام، فإنهم يعتقدون بأن القيم الأخلاقية تؤخذ من الأوامر الإلهية، وليس هناك أي تحقق فيما وراء الأوامر الإلهية، وهو ما يعبر عنهم بقولهم: "الحسن ما حسنه الشارع، والقبيح ما قبحه الشارع"، وكذلك قولهم الآخر: «الحسن ما عدّه الشارع حسناً، والقبيح ما عدّه الشارع قبيحاً». [الأمدي، أ بكر الأفكار في أصول الدين،

ج 2، ص 121 - 124]

ومن الطبيعي أنهم يرون أنّ مبادئ الأخلاق تؤخذ من الأوامر الإلهية، وأنّ الحرية والعدل وكل مبدأ آخر يتمّ تعيينه وفقاً للأمر الإلهي. وفي مقابل هذه النظرية يوجد طيف من النظريات الدينية ترى القيم الأخلاقية أموراً واقعية، وتعتقد أنّ الأوامر الإلهية أيضاً تبين هذه الحقائق. ونحن نرى أنّ الرؤية الأمرية مرفوضة، وأنّه وفقاً للآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: 90] قد تعلّقت الأوامر الإلهية بالعدل والإحسان، والأمر لا يمكن أن يكون متعلقاً لنفسه، وبناءً عليه فإننا في هذا المقال سنتصدّى لبيان المبادئ الأخلاقية العامة على أساس الرؤية الواقعية، ونجعل الرؤية الإسلامية محوراً لبحثنا.

قيمة الكمال في الفكر الديني

يلعب فهم الكمال والهدف الإنساني في الرؤية الدينية - كما هو الحال في الرؤية الأنسنية - دوراً محورياً في تعيين المبادئ الأخلاقية. إنّ فهم مبدأ الكمال في الإسلام يختلف اختلافاً كبيراً عن الرؤية الأنسنية، وترجع جذور هذا الاختلاف إلى الرؤية المختلفة للإنسان والعالم في هاتين المدرستين. وقد استعملت في الإسلام تعبيرات مختلفة لبيان الهدف النهائي والسعادة والفوز والفلاح وأمثالها. وتعيين مصداق هذا الهدف له علاقة واضحة مع الكمال المطلق والتقرب إلى الله تعالى. وفي رؤية الإسلام يصل الأفراد السعداء إلى درجات عالية من القرب الإلهي. ومن هنا يتحدث القرآن الكريم عن رجوع النفس المطمئنة إلى الساحة الإلهية بصورة سعيدة قائلاً: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۖ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۖ وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ [سورة الفجر: 27 - 30]، ومن ذلك أنس المؤمنين بالنظر إلى الوجه الإلهي كما في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 22 و 23]، وكذلك ما ورد في الأدعية الواصلة إلينا من المعصومين عليه السلام مراراً وتكراراً من الإشارة إلى حقيقة أنّ التقرب الإلهي هو أسمى مطلوب

وأعلى سعادة، كما ورد في دعاء كميل عن أمير المؤمنين عليه السلام: «وَأَجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ عِبِيدِكَ نَصِيبًا عِنْدَكَ وَأَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ» [الكفعمي، المصباح، ص 559]. وقد ورد في دعاء آخر: «لِقَاؤِكَ قَرَّةَ عَيْنِي، وَوَصْلِكَ مِنِّي نَفْسِي، وَإِلَيْكَ شَوْقِي، وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهْيِي، وَإِلَى هَوَاكَ صَبَابَتِي، وَرِضَاكَ بَغِيَّتِي، وَرَوْيَتِكَ حَاجَتِي» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 91، ص 147]، وبقليل من التأمل في المصادر الإسلامية يمكن الوصول إلى أن سعادة الإنسان إنما تتحقق في ظل التقرب إلى الله تعالى. وقد أشار الفلاسفة المسلمون إلى هذه الحقيقة أيضًا، ومن هنا نجد صدر الدين الشيرازي يقول: «وعلة الشرف والكمال هي الدنو من الحق المتعال» [ملا صدرا، الشواهد الربوبية، ص 180]. وكذلك العلامة مصباح يزدي يبين معاني مختلفة للقيم، ثم يوضح أن رؤية الإسلام للقيم الذاتية تكمن في التقرب إلى الله تعالى، ثم يشير إلى لوازم التقرب الإلهي. ويرى أن المعرفة الحضورية بالله والرضا المتبادل بين العبد والمولى من لوازم ومصاديق السعادة التي يمكن الاستفادة منها في تحليل المبادئ القيمة.

[مصباح يزدي، اخلاق در قرآن، ص 7 - 14]

وبما يتطابق مع التبيين المعروض للقيمة والهدف النهائي في رؤية الإسلام، فإن هناك أهدافًا وسطى وقريبة أيضًا يمكن معرفتها، وتبينها وفقا للمبادئ الأخلاقية العامة. إن الأهداف القريبة من قبيل رفع الاحتياجات الفردية والمحيطية، والأهداف الوسطى من قبيل الأهداف الاجتماعية في كل مدرسة فكرية يتم تعيينها وتبينها على أساس الهدف النهائي.

قيمة الحرية في الفكر الديني

إن مبدأ الحرية في التفكير الديني عامة وفي الإسلام خاصة يتم تعييه كسائر القيم الأخرى على أساس المصالح والمفاسد الواقعية. كما أن مبدأ الكمال الذي يشير إلى المصالح الواقعية في رؤية الإسلام له تأثير كبير في مبدأ الحرية. ويرى الإسلام أن مصالح الإنسان تشمل نطاقًا واسعًا يضم المصالح الفردية والاجتماعية والمادية والمعنوية والدينية والأخروية.

إن سعة الكمالات الإنسانية تُقدّم تفسيرًا وتبيينًا مختلفًا لحرية الإنسان، ففي ضوء رؤية الإسلام يجب أن يكون الإنسان حرًا لكي يتمتع بهذا المدى الواسع من الحريات، وبعبارة أخرى إن حرية الأفراد يجب أن تتعين في إطار تأمين هذه المصالح كلها. ومن جهة أخرى يرى الإسلام أن سلوكيات الناس ما هي إلا تصرف في ملك الله تعالى، وقد جعل عليه السلام الأصل الأولي جواز الاستفادة من النعم الموجودة على الأرض. وقد ورد في القرآن الكريم قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة: 29]، وقد تجلّى هذا الموضوع بصورة قواعد منضبطة في بحوث

فقهية عديدة، من قبيل قاعدة أصالة الإباحة، وأصالة الجواز، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 143؛ القمي، قوانين الأصول، ج 2، ص 14]، يقول الشيخ الطوسي في هذا المجال: «إنَّ الأصل الإباحة في جميع الأشياء، فمن ادَّعى التحريم فعليه الدلالة» [الطوسي، الخلاف، ص 68 و 98]. وبناءً على هذا فإنَّ التدخل في شؤون الآخرين والتضييق عليهم لا يجوز أخلاقاً ما لم يتوقَّر الدليل الكافي عليه. وقد ورد في رواية عن نبيِّ الإسلام الأكرم ﷺ: «إنَّ الله (تبارك وتعالى) حدَّ لكم حدوداً فلا تتعدَّوها، وفرض عليكم فرائض فلا تضيِّعوها، وسنَّ لكم سنناً فاتَّبِعوها، وحرَّم عليكم حرماً فلا تنتهكوها، وعفا لكم عن أشياء رحمةً منه من غير نسيان فلا تكلِّفوها» [الطوسي، الأمالي، ص 510]. وقد تقدَّم أيضاً أنَّ هذه الأوامر إنما صدرت لتأمين المصالح الواقعية.

يعدّ مبدأ عدم الإضرار في الإسلام واحداً من محدّدات مبدأ الحرّية، كما أنَّ قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" من القواعد الفقهية الشهيرة التي تؤدّي دوراً هاماً في أكثر الأبواب الفقهية [المراغي، العناوين الفقهية، ج 1، ص 304]، وهذه القاعدة فيها نحوٌ من الحكومة على سائر القواعد الأخرى، بحيث إنّها تقوم بتخصيصها. يقول الأستاذ مطهري إنّ هذه القاعدة هي من عوامل حيوية الفقه وحياته، ويعبر عنها بأنّها تشبه حقّ النقض (الفيتو).

«من الجهات الأخرى التي منحت هذا الدين خاصية الحيوية والحركة والانطباق على كلّ العصور، وجعلته حياً وساهمت في خلوده هي سلسلة القواعد والقوانين الموضوعية في هذا الدين نفسه، والتي تلعب دوراً هاماً في السيطرة على القوانين وتعديلها. وقد سمّى الفقهاء هذه القواعد بالقواعد "الحاكمة"، من قبيل قاعدة "لا حرج"، وقاعدة "لا ضرر" التي تحكم في الفقه كلّها. وهذه السلسلة من القواعد تؤدّي دور السيطرة على سائر القوانين وتعديلها. وفي الحقيقة إنّ الإسلام منح لهذه القواعد حقّ النقض (الفيتو)، فهي تحكم به على سائر القواعد» [مطهري، مجموعه آثار، ج 19، ص 122].

ومع امتلاك مبادئ الكمال والحرّية وعدم الإضرار يفتح الطريق أمام الوصول إلى الكثير من القيم الأخلاقية، فإنّنه طبقاً لمبدأ الكمال يصبح الوصول إلى مقام القرب الإلهي هو الخير النهائي. ومن أجل الوصول إلى هذا المقام هناك أيضاً أهداف وسطى وقريبة يمكن بيانها. إنّ المال والثروة، والصحة الجسدية، والأسرة والمجتمع السالمين، والتعاليم الصحيحة، والكثير من الموارد الأخرى تعدّ ضروريةً من أجل الوصول إلى الهدف النهائي؛ ولهذا تصبح هذه الأمور لازمةً على أساس مبدأ الكمال، ومن باب لزوم تحصيل المقدمات. وبناءً عليه يصبح إلحاق الضرر بهذا الهدف ممنوعاً أيضاً. ومن باب المثال يمكن عرض رواية سمرة بن جندب المعروفة: «إنَّ سمرة ابن جندب كان

له عذق في حائط رجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن، فقال: إنك تجيء وتدخل ونحن في حال نكره أن ترانا عليه، فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك وتدخل، قال: لا أفعل! هو مالي أدخل عليه ولا أستأذن! فأتى الأنصاري رسول الله ﷺ فشكا إليه وأخبره، فبعث إلى سمرة فجاءه، فقال له: استأذن عليه، فأبى، وقال له مثل ما قال للأنصاري، فعرض عليه رسول الله ﷺ أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه، وجعل يزيده فيأبى أن يبيع، فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ قال له: لك عذق في الجنة فأبى أن يقبل ذلك، فأمر رسول الله ﷺ الأنصاري أن يقطع النخلة فيلقيها إليه وقال: لا ضرر ولا ضرار» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 233]. وهذه الرواية تشير إلى أنّ سلب راحة الأسرة نتيجة لسلوك سمرة يعدّ ضرراً في رؤية الإسلام. وهناك الكثير من الأحكام الإسلامية من قبيل لزوم الحجاب، وحرمة العلاقات غير المشروعة وأمثالها مستفادة من طبيعة الفهم لتلك المبادئ والأسس المتقدمة. إنّ إشاعة الفحشاء في المجتمع يدخل في عنوان إلحاق الضرر بالصحة الأخلاقية للمجتمع، والقرآن الكريم عدّه أمراً مذمومًا، ويّنه قائلاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النور: 19].

إنّ هذا الحديث المختصر عن مبدأ الحرية في رؤية الإسلام كشف النقاب عن التزام الواقع بين المنافع في الحياة الاجتماعية، ومن أجل بناء النموذج المثالي في العلاقات الاجتماعية المطلوبة؛ نحن بحاجة إلى مبدأ آخر هو مبدأ العدل.

قيمة العدل في الفكر الديني

ومن المبادئ العامة مبدأ العدل، وقد حظي بأهمية كبيرة في الرؤية الإسلامية. فمبدأ العدل في مجال الاجتماع يكشف عن بنية مطلوبة ضمن علاقات حسنة. وفي ضوء الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: 90]، نرى كيف يبيّن الإمام علي عليه السلام حقيقة العدل قائلاً: «العدل يضع الأمور مواضعها» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 553]، وقد جاء هذا البيان في كلمات الحكماء في توضيح العدل الإلهي: «وضع كلّ شيء في موضعه، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه» [السبزواري، شرح الأسماء الحسنی، ص 172]. إنّ حسن العدل بهذا المعنى يدخل ضمن الأحكام التحليلية، بمعنى أنّه قد أخذ مفهوم الحسن في تعريف العدل [مصباح يزدی، آموزش فلسفه، ج 3، ص 128]. وهذه التعاريف للعدل لا تكشف عن مصاديق العدل، لكنّها تكشف النقاب عن أنّ مبدأ العدل في هذه التعاريف

مرتبط ببنية، بحيث إنّه من الممكن وضع الشيء في موضعه أو عدم وضعه. ومفهوم العدل يدخل في نطاق المعقولات الثانية الفلسفية، ويُنتزع من التناسب. وأمّا بياننا للعدل بأنّه وضع الشيء في الموضع المناسب فهو بمعنى أنّ هناك نموذجاً من بين نماذج كثيرة يمكن افتراضها، تتوفّر فيه أفضل الظروف. وتعبير الشهيد الصدر العدل يمثل مطلباً للمدرسة الفكرية، ويُطرح كمبنى لتقييم تلك المدرسة ومنحها القيمة الأخلاقية. [الصدر، اقتصاد ما، ص 19]

ما تقدّم بيانه لحدّ الآن كان إشارة إلى مبدأ العدل باعتباره مبدأً قبلياً وتحليلياً، وأمّا البحث في كلّ أمرٍ وما هو المكان المناسب له، فإنّه لا يمكن اكتشافه بهذه المبادئ، وهو بحاجة إلى توضيح أكثر. وبناءً على هذا يُعلم أنّ الأحكام العادلة يجب أن تلاحظ الظروف الواقعية في كلّ حالة، فتقدّم النموذج المناسب لها. ونمثّل لذلك بالعدل في مجال الاستحقاق في نطاق الأسرة فإنّه مختلفٌ عن العدل في مجال السوق؛ لأنّ الأسرة توجد فيها علاقة خاصّة (العلاقة العائلية) ولا تتوفر هذه العلاقة في السوق. وعلى أساس الرؤية الإسلامية فإنّ الجزئيات المرتبطة بالأحكام العادلة يتمّ تشخيصها بواسطة الأحكام الإلهية. كما ورد في رواية عن الإمام الكاظم عليه السلام: «إنّ الله لم يترك شيئاً من صنوف الأموال إلّا وقد قسّمه، وأعطى كلّ ذي حقّ حقه، الخاصّة والعامة، والفقراء والمساكين وكلّ صنف من صنوف الناس ... لو عدل في الناس لاستغنوا» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 541].

يعرف السيد محمد باقر الصدر العدالة بأنّها الاستقامة على الشريعة الإسلامية وطريقتها، وهي الصراط المستقيم [الصدر، الفتاوى الواضحة، ج 16، ص 64 و 131]، وهذا البيان يكشف بوضوح أنّ الشريعة تمثّل مصدراً لتحديد مصاديق العدل وخاصّةً في الموارد الجزئية. طبيعياً أنّنا في هذا المقال لا يتوفّر أماننا مجالاً للتعرّض للأحكام الجزئية، لكن يمكننا الإشارة إلى بعض أهمّ المؤشّرات التي اهتمّ بها الإسلام في مبدأ العدل. وبنحو إجمالي يمكن الإشارة إلى العناصر الأصلية في فهم الأحكام المرتبطة بالعدل ضمن العناصر العامّة التالية، رغم أنّ العنصر نفسه متألّف من جزئيات أخرى. وهذه العناصر عبارة عن: 1- نظام الأهداف والغايات الإنسانية. 2- الأشخاص الذين يتحمّلون مسؤولية تحقيق العدل. 3- المتطلّبات الفردية والاجتماعية. 4- العلاقات والنسب الاجتماعية. 5- المواهب الموجودة في المجتمع. 6- قابليات الأفراد. 7- طرق التملك وطرق سلبهما ونماذجهما المشروعة. 8- دور بنية القوّة والسياسة. وينبغي هنا التأكيد على أنّ مؤشّرات العدل العامّة تمّ تجميعها هنا أولاً بصورة استقرائية، ومن الممكن زيادتها وإضافة إليها، وثانياً أنّنا قمنا بالتعرّض لها بشكل موسّع في بحث آخر، وهناك سيتمّ تقديمها بصورة مفصّلة. وفيما يأتي من بحثنا هذا نسعى إلى الإشارة باختصار إلى رؤية الإسلام في أهمّ العناصر المؤثّرة في فهم العدل الاجتماعي.

بعد أن وضحنا العناصر والغايات الإنسانية في خاتمة بحث مبدأ الكمال، لا بأس بالتعرض لعنصر آخر من العناصر المكونة للبنية الاجتماعية العادلة، وهو عنصر الأشخاص الذي يتحملون مسؤولية تحقيق العدل، وهنا نقول: وفقاً للرؤية الإسلامية يتحمل المسلمون كلهم مسؤولية في مجال تنفيذ العدل: «كلّكم راعٍ، وكلّكم مسؤولٌ عن رعيّته» [الديلمى، إرشاد القلوب، ج 1، ص 184]، وقال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 163]، وهنا ملاحظة مهمة وهي أنّ كلّ واحد من المسلمين مسؤولٌ تجاه المشاكل التي يواجهها سائر المسلمين، وهذا الأمر يقلل من حالة ثنائية الفرد المجتمع، ويجعل هذين الأمرين مرتبطين مع بعضهما ارتباطاً وثيقاً. وبحسب هذا النموذج تتجلى مفاهيم من قبيل التكافل، والتعاون في البناء الاجتماعي الإسلامي، ممّا يقدم تفسيراً مختلفاً للمجتمع العادل. وقد ورد في الآيات القرآنية بيانات لذلك كقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [سورة المائدة: 2]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [سورة النساء: 75]، وكذلك فيما يرتبط بمساعدة المحتاجين ورود قوله ﷻ: ﴿كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ ۖ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [سورة الفجر: 17 و 18]، ومن خلال هذا الفهم للأشخاص المسؤولين عن تطبيق مبدأ العدل، تنشأ مفاهيم أخرى من قبيل التكافل الاجتماعي، والتكافل الأسري، بحيث تنشأ مسؤوليات في عهدهم إلى جانب المسؤولية التي تقع على عاتق الدول والحكومات، لكي يتحقق العدل الاجتماعي. [قطب، عدالت اجتماعی در اسلام، ص 103 - 105]

ومن العناصر الأخرى المهمة في العلاقة بين الفرد والمجتمع هو عنصر الاستحقاق الفردي والاجتماعي؛ لأنّ المجتمع العادل يكون بنحو يصل فيه كلّ شخص إلى ما يستحقّه (الاستحقاق الفردي)، وتكون فيه الظروف الاجتماعية مناسبة للنمو والسمو (المنافع العامة). إنّ استحقاق الفرد يتحقّق بالأساليب المشروعة، بحيث تتعلّق بعض المنافع الاجتماعية الموجودة بشخص خاص، ومثال ذلك: «إنّ المال لله ملكاً حقيقياً جعله قيماً ومعاشاً للمجتمع الإنساني، من غير أن يقفه على شخص دون شخص وفقاً لا يتغيّر ولا يتبدّل، وهبة تنسلب معها قدرة التصرف التشريعي، ثمّ أذن في اختصاصهم بهذا الذي خوّلهم الجميع على طبق نسب مشرعة كالوراثة والحياة والتجارة وغير ذلك، وشرط لتصرفهم أموراً كالعقل والبلوغ ونحو ذلك. والأصل الثابت الذي يراعى حاله ويتقدّر به فروعه هو كون الجميع للجميع، فإنّما تراعى المصالح الخاصة على تقدير انخفاض المصلحة العامة التي تعود إلى المجتمع وعدم المزاخمة، وأمّا مع المزاخمة والمفاوتة فالمقدّم هو صلاح المجتمع من غير تردّد. ويتفرّع على هذا الأصل الأصيل في الإسلام فروع كثيرة هامة

كأحكام الإنفاق ومعظم أحكام المعاملات وغير ذلك» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 171]. وكذلك: «إن جميع الأموال لجميع الناس وإنما قسمه الله تعالى بينهم تقسيماً حقاً بوضع قوانين عادلة تعدل الملك تعديلاً حقاً يقطع منابت الفساد لا يتعداه تصرف من متصرف إلا كان باطلاً» [المصدر السابق، ج 2، ص 52]. وبناءً على هذا لا يجوز الاستفادة من الأموال الشخصية في جهة تؤدي إلى المخاطرة بالمنافع العامة، وهو خارج عن نطاق الاستفادة العادلة، هذا بالإضافة إلى أن الكثير من الأموال التي يحصل عليها الفرد يلعب المجتمع دوراً أساسياً في تحصيلها، ومن هنا لا ينبغي تجاهله. [المصدر السابق، ج 9، ص 386 - 388]

والملاحظة الأخرى هي أن الاستحقاق يمكن أن يكون اكتسابياً وغير اكتسابي، فموارد من قبيل الإرث والنفقة والهبة تؤدي إلى استحقاق، رغم أن من ينالها ربما لم يبذل جهداً فيها. كما أن بعض الاستحقاقات تتحقق نتيجةً للجهد الذي يبذله الفرد وتكون ثمرةً لسعيه. إن الاستحقاق الذي يناله الإنسان من باب الجهد الذي يبذله يجب أن يكون متناسباً مع ذلك الجهد المبذول، ومتماشياً مع الطاقات المبذولة في سبيل تحقيقه، وأما الاستحقاق غير الاكتسابي، فلا يشترط فيه ذلك. إن وجه الاستحقاق غير الاكتسابي مختلف عن الاستحقاق الاكتسابي، والتعرض لتفاصيل هذا الأمر بحاجة إلى مجال أوسع.

إن القدرة والحاجة عنصران يمكن أن يؤثرتا في الأحكام العادلة. كما أن الأشخاص الأقوياء ما داموا يمتلكون القوة فإن استحقاقهم يكون على أساس جهودهم التي يبذلونها، وأما الأفراد العاجزين سواء كانوا أطفالاً أو من كبار السن أو المعاقين فإنهم تكون لهم استحقاقاتهم الخاصة. ومن هنا يرى الإسلام أن الأفراد المحتاجين وإن لم يقدموا خدمات فعلية للمجتمع، لكنهم يمكن أن يستحقوا المساعدة من جهات عديدة. وهذه الجهات متعددة لكننا نشير هنا إلى نماذج منها: أن الأطفال لديهم استحقاق باعتبارهم الأشخاص الذين سوف تقع عليهم مسؤولية المستقبل، والمجتمع بحاجة إليهم في مستقبله. وأما الطاعنون في السن والمتقاعدون عن العمل فإنهم يمتلكون الاستحقاق بسبب الخدمات التي قدموها فيما سبق. ومن هنا نجد الإمام علياً عليه السلام يسير بهذه السيرة، فإنه قد: «مَرَّ شَيْخٌ مَكْفُوفٌ كَبِيرٌ يَسْأَلُ، فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: مَا هَذَا؟ فَقَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، نَصْرَانِيٌّ! قَالَ: فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: اسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا كَبِرَ وَعَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ! أَنْفَقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ» [الطوسي، التهذيب، ص 292 و 293]. وكذلك من الممكن أن يوجد شخص معاق أو عاجز عن العمل لم يقدم خدمات للمجتمع لا في الماضي ولا يمكنه تقديمها في المستقبل، وهؤلاء يستحقون المساعدة في الرؤية الإسلامية، وهذا الاستحقاق ربما يكون من جانب أقربائهم

الذين يقدمون خدمةً للمجتمع، من قبيل الأشخاص الذين يتحملون مسؤولية الإنفاق على هؤلاء العاجزين، ومن الممكن من جهة الحق الذي جعله الله ﷻ لهؤلاء على الناس، ومن هذه الجهة نجد أن أحد موارد صرف الصدقات الواجبة والواجبات المالية في الإسلام هو مساعدة المستضعفين والعاجزين.

وكذلك عملية تملك الأمور الفاقدة للمالك، يمكن أن يخطط لها بشكل عادل، فمثلاً إحياء الأرض الموات والحيازة والصيد وأمثالها يمكن أن تكون عادلةً أو غير عادلة، ومن هنا يجب الالتفات إليها في تبين مبدأ العدل. وكذلك فترة الاستفادة من الأموال العامة التي تم تملكها للفرد محدّدة في الإسلام، فمثلاً الأرض التي أحيها شخص بعد أن كانت مواتاً تصبح ملكاً له، وهذه الملكية تكون محدّدة بزمان الإحياء، وإذا تركها فعادت مواتاً فإنّها تخرج عن ملكيته.

ومن العناصر المهمّة في مبدأ العدل هو محتوى العقود، والسيد الطباطبائي من خلال بيانه لحاجة الناس بعضهم إلى بعض في حياتهم الاجتماعية، وأنّ بعضهم يسخر بعضاً في سبيل الوصول إلى أهدافه، يبيّن العدل في كيفية استخدام الأفراد قائلاً: «العدل الاجتماعي، وهو الركن الذي يلوذ به ويأوي إليه الإنسان من إساءة الاستخدام والاستثمار... وجملة الأمر أنّ الإسلام يرى حرمة العهد ووجوب الوفاء به على الإطلاق، سواءً انتفع به العاهد أو تضرّر بعد ما أوثق الميثاق، فإنّ رعاية جانب العدل الاجتماعي ألزم وأوجب من رعاية أيّ نفع خاصّ أو شخصي إلّا أن ينقض أحد المتعاهدين عهده فللمتعاهد الآخر نقضه بمثل ما نقضه والاعتداء عليه بمثل ما اعتدى عليه، فإنّ في ذلك خروجاً عن رقية الاستخدام والاستعلاء المذمومة التي ما نهض ناهض الدين إلّا لإماتها» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 159 و160]، وعلى هذا الأساس فإنّ كيفية انتقال المنافع بنحو عام ممّا يتحقّق ضمن عملية انتفاع الأفراد بعضهم من بعض، يمكن أن تكون عادلةً أو غير عادلة، ويجب حينئذٍ تبين ميزات العادلة منها. والنقطة المهمّة هي أنّ العقود والاتفاقات لا تكون بالضرورة عادلةً كلّها، بل من الممكن أن يتوافق طرفا التعامل الاجتماعي على نوع من العقود لأيّ سبب كان، وتكون الظروف غير العادلة هي التي أجبرت الطرفين على ذلك العقد غير العادل. ومن الممكن أن يخضع شخص مضطراً ويوافق على عقد ربوي، لكنّ هذه الموافقة على مثل هذا العقد لا تجعله عادلاً. وبناءً على هذا فإنّ محتوى العقد يجب أن يكون عادلاً أيضاً. فإنّه مثلاً في مجال الأمور الاقتصادية يُعدّ العقد الربوي غير عادل. ومن أشهر المعاملات المرفوضة في الرؤية الإسلامية والتي تؤدّي إلى توزيع خاطئ للثروة هي المعاملات الربوية. وقد صرح القرآن الكريم بجرمة الربا. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك قائلاً: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا

يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» [سورة البقرة: 275]. وكذلك هناك آيات تنهى عن أكل المال بالباطل وهو عمل يُعدّ ضرراً اقتصادياً، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: 29].

ومن الأمور الأخرى التي تجعل محتوى العقد عادلاً إمكانية تداول المنافع بين أفراد المجتمع كلهم. إنّ بنية التملك والتملك قد تكون بنحوٍ يجعل الأموال متداولةً بين مجموعة ضيقة من الأفراد ولا يسمح بخروجها عن هذه الدائرة، وقد خالف الإسلام هذا الأمر وبيّنه في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر: 7]، وبناءً على هذا فإنّ القوانين العادلة تمنع انحصار تداول الأموال في يد عدد محدود من الناس. وهناك مصادر عديدة متوفرة لكسب المال منها الثروة السابقة، وقدرة الفرد، والعلاقات الاجتماعية، والثروات الطبيعية، وهبات الدولة وهذه العناصر الخمسة يمكن عدّها مؤثّرةً في ذلك. وفيما عدا المورد الأوّل الذي يختصّ بالشخص الثري، فإنّ بقيّة الموارد يمكن عدّها طرقاً من أجل تحقيق العدل وإيجاد التوازن في المجتمع وتنتهي إلى تداول المال فيه. [انظر: الصدر، اقتصادنا، ج 3، ص 783 - 786]

وقوانين الدولة هي من العوامل التي يمكنها تحديد التملك بأفراد محدّدين على أساس غير عادل، وهو ما سنتعرّض له فيما يأتي من بحث.

ومن الأمور التي يجب ملاحظتها في مبدأ العدل أيضاً التقسيمات المبنية على قرارات الدولة. إنّ تقسيم بيت المال، وتخصيص الأموال للمشاريع ذات النفع العام يجب أن يتحقّق بنحو عادل. إنّ العدل في قرارات الدولة قائمٌ بدوره على عناصر عديدة بحاجة إلى دراسة جغرافياً كلّ منطقة بخصوصها. ومن هنا يشير السيّد محمد باقر الصدر إلى دور الدولة في بحث العدل الاقتصادي، ويرى أنّ إحدى وظائف الدولة نشر العدل في البعد الاقتصادي.

«ففي مجال التطبيق تتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية لضمان تطبيق أحكام الإسلام التي تتصل بحياة الأفراد الاقتصادية، فتحول - مثلاً - دون تعامل الناس بالربا، أو السيطرة على الأرض بدون إحياء. كما تدرس الدولة نفسها تطبيق الأحكام التي ترتبط بها مباشرة، فتحقق مثلاً الضمان الاجتماعي والتوازن العام في الحياة الاقتصادية بالطريقة التي سمح الإسلام باتباعها لتحقيق تلك المبادئ» [الصدر، اقتصادنا، ج 1، ص 799].

وعلى أساس ما تقدّم نقول إنّّه من أجل معرفة مصاديق مبدأ العدل وفقاً لرؤية الإسلام يجب

أولاً معرفة العناصر الموجودة في كلّ حالة وظرفٍ بشكل جيّد، ثمّ بعد ذلك يتمّ إصدار الأحكام المتناغمة مع المصلحة العامّة والفردية بنحوٍ عادلٍ، وذلك في ضوء الأهداف النهائية والوسطى والقريبة، ووفقاً للظروف (القدرة وعدمها) واستحقاق الأفراد (الاكتسابي وغير الاكتسابي)، وتكون الدولة بما تمتلكه من قدرات وسلطة هي الضامن لتحقيق هذا النموذج في المجتمع.

القيم الإلهية نتيجة الفكر الديني

إنّ رؤية الإسلام العامّة للخيرات والكمالات الإنسانية المشروعة تجعل مبدأ الكمال مختلفاً. وفي ضوء هذه المنظومة تتحقّق الأهداف القريبة والوسطى والنهائية. وتصبح حرّيات الإنسان أسمى بكثير في ظلّ هذه الأهداف، ولا يُسمح بإلحاق الضرر بحرّيات الإنسان المشروعة. إنّ مبدأ العدل في الإسلام مبنيٌّ بدوره على عناصر عديدة تختلف بحسب اختلاف الظروف. وبامتلاك هذه المبادئ العامّة، يصير من الممكن استنباط القيم الأخلاقية الإسلامية واستكشافها. إنّ القيم الإلهية توقّر مجموعةً واسعةً من الأمور ممّا ينير طريق وصول أفراد المجتمع إلى خيراتهم المشروعة في المجالات الفردية والاجتماعية والإلهية.

الخاتمة

علمنا أن الاختلاف في الأحكام القيمية في الأنسنة والإسلام ترجع جذوره إلى الفهم المختلف لمبدأ الكمال. فمدرسة الأنسنة رغم حديثها عن محورية الإنسان، لكنها اعتقدت بأن كماله وخيره محدود بالشأن الدنيوي؛ ولهذا فإن الكمالات المعنوية والإلهية السامية لا تُستنتج من مبدأ الكمال. وتبعاً لهذا التفسير الضيق لمبدأ الكمال، فإن مبادئ من قبيل الحرية وعدم الإضرار تحظى بتفسير ضيق وتقتصر على نطاق الحياة الأرضية. وطبقاً لهذا الفهم فإن الكثير من الأضرار التي تلحق الخيرات المعنوية للفرد والمجتمع لا تُعدّ مصادقاً للإضرار، ولا يتم حماية الخيرات المرتبطة بها. وفي المقابل فإن الإسلام يقدم فهماً مختلفاً لمبدأ الكمال يدفع نحو السعي لنيل مستوى أوسع من الكمالات المطلوبة والضرورية. والنتيجة هي أنه يعترف بطيف أوسع من الخيرات للإنسان؛ ولهذا نجده قد منع كمّاً أكبر من مصاديق إلحاق الضرر بخيرات الأفراد. وفيما يرتبط بمبدأ العدل أيضاً فإن الاختلاف الأول بين هاتين الرؤيتين ترجع جذوره إلى مبدأ الكمال. إن العدل الإسلامي بالإضافة إلى اهتمامه بالعدل في تقسيم الأموال، والملكيات، وسائر الخيرات الدنيوية، اهتم أيضاً بالعدل فيما يرتبط بالخيرات السامية. والاختلاف الآخر بين الإسلام والنظريات المطروحة في المدارس الأنسنية يكمن في رؤيته الشاملة لعناصر العدل.

إن نظريات الأنسنة المتقدمة بعضها يوجّه اهتمامه نحو مقولة الاستحقاق، وبعضها نحو مقولة الحاجة، وأحياناً نحو المنافع العامة. وفي مقابل ذلك فإن التأمل في الأحكام الإسلامية النافذة إلى العدل يكشف بوضوح الاهتمام الذي أولاه الإسلام إلى مقولات عديدة من قبيل الغايات النهائية والوسطى والقريبة، وقدرة الأفراد واحتياجاتهم، وطرق الاستحقاق، وطرق التملك وسلبه، والاهتمام بظروف أفراد المجتمع، والانتفاع المتبادل بين الفرد والمجتمع، وتأثير الدولة في توزيع الخيرات وأمثالها. إن نظرية العدل يجب تكون شمولية بمعنى أنها تلاحظ العناصر الدخيلة في أحد الظروف أو الحالات الخاصة المؤثرة في إصدار الحكم العادل.

إن البحث في مجالات العدل المختلفة بحاجة إلى الاهتمام بهذه الحقيقة، وهي أن تجاهل أي واحد من العناصر أو الشروط ينتهي إلى تقديم نموذج ناقص للعدل. ونحن نقترح أن تتعرض بحوث مستقلة لمعرفة الأهداف الوسطى والقريبة في مختلف المجالات الجزئية من الحياة الفردية والاجتماعية، وذلك على أساس المبادئ القيمية العامة في الإسلام، لكي يتم في ظل ذلك الحفاظ على الخيرات المشروعة للأفراد من الأضرار التي يمكن أن تلحقها، أو التدخل فيها، ويتم بذلك تقديم نموذج عادل منسجم وصالح في مجال العلاقات الاجتماعية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

آربلاستر، آنتوني، ظهور و سقوط ليراليسم غرب، ترجمه عباس مخبر، نشر مركز، تهران، 1367 ش.

آگ برن و نيمكوف، زمينه جامعه شناسي، ترجمه آريان پور، نشر گستره، تهران، 1388 ش.
ابن مسكويه، أحمد، تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، منشورات الجمل، بيروت، 2011 م
استوارت ميل، جان، رساله درباره آزادي، ترجمه جواد شيخ الاسلامي، نشر كتاب، تهران، 1358 ش.

الآمدي، سيف الدين، ألكار الأفكار في اصول الدين، دار الكتب والوثائق القومي، القاهرة، 1423 هـ.

الديلمي، الحسن، إرشاد القلوب، الشريف الرضي، قم، 1371 ش.
السبزواري، هادي، شرح الأسماء الحسنی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1372 ش.
الشيرازي، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية، المركز الجامعي للنشر، مشهد، 1360 ش.
الصدر، محمدباقر، اقتصاد ما، ترجمه سيد مهدي برهانی، پژوهشگاه علمی تخصصی شهيد صدر، قم، 1393 ش.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، (موسوعة الشهيد الصدر ج 3)، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، 1429 هـ.

الصدر، محمد باقر، الفتاوى الواضحة (موسوعة الشهيد الصدر، ج 16) مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، 1429 هـ.

الصدوق، محمد، من لا يحضره الفقيه، انتشارات جامعه مدرسين، قم، 1413 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، جامعه مدرسين، قم، 1417 هـ.

الطوسي، محمد، الأمالي، انتشارات دار الثقافة، قم، 1414 هـ.

الطوسي، محمد، التهذيب، دار الكتب الإسلامية، تهران، 1365 ش.

الطوسي، محمد، الخلاف، كتاب الطهارة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1407 هـ.

الطوسي، نصير الدين، اخلاق ناصري، نشر علميه اسلاميه، تهران، 1413 هـ.

الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، نشر مكتبة الزهراء، تهران، 1363 ش.

- القمي، أبو القاسم، قوانين الاصول، نشر المكتبة العلمية الاسلامية، قم، 1363 ش.
- الكفعمي، إبراهيم، المصباح، انتشارات رضى، قم، 1405 هـ.
- الكليني، محمد، اصول كافى، دار الكتب الإسلامية، تهران، 1389 ش.
- المجلسي، محمداقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت.
- المراغي، سيد مير عبد الفتاح بن علي، العناوين الفقهية، دفتر انتشارات اسلامي، قم، 1417 هـ.
- المفيد، محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية، نشر كنجره شيخ مفيد، قم، 1414 ق.
- النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، منشورات الأعلمي، بيروت.
- براون، كالين، فلسفه و ايمان مسيحي؛ ترجمة ميكائيليان، انتشارات علمي و فرهنگي، تهران، 1384 ش.
- برلين، آيزايا، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمد علي موحد، انتشارات خوارزمي، تهران، 1392 ش.
- شجاعی زند، علیرضا، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، 1381 ش.
- شریفی، احمد حسین، و همکاران، دانشنامه اخلاق کاربردی، موسسه امام خمینی، قم، 1396 ش.
- شهریاری، حمید، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدير مك اينتاير، نشر سمت، تهران، 1388 ش.
- قطب، سيد إبراهيم، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه محمد علي گرامی و هادی خسروشاهی، سوره، قم، 1379 ش.
- قلعه بهمن، اکبر، واقع گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ یکم، 1383 ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، موسسه امام خمینی، قم، 1394 ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، موسسه امام خمینی، قم، 1391 ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، نگاه دوباره به قرب الهی، ماهنامه معرفت، شماره 179، 1391 ش.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، تهران، 1385 ش.
- نیتشه، فریدریک ویلهلم، نقیض المسیح، ترجمة علي مصباح، بغداد، 2011 م.

- نیچه، فردریش ویلهلم، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، آگاه، تهران، 1385 ش.
- نیچه، فردریش ویلهلم، دجال، ترجمه عبدالعلي دستغیب، آگاه، تهران، 1352 ش.
- هاروی، دیوید، عدالت اجتماعی و شهر، ترجمه: فرخ حسامیان، محمدرضا حائری و بهروز منادی زاده، شرکت پردازش و برنامه ریزی شهری، تهران، 1376 ش.
- هدایتی، محمد، مناسبات اخلاق و فقه در گفت و گوی اندیشوران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، 1392 ش.
- همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، تهران، 1391 ش.
- گیدنز، آنتونی، پیامدهای مدرنیت، نشر مرکز، تهران، 1377 ش.
- Craig, Edward (1998) "Realism and antirealism" in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, cd, London and New York.
- efrenceBernasconi, Robert (2001). "humanism" in: Encyclopedia of ethics, Lawrenc C Beker, vol1.
- Harvey, David (1996): justice, Nature & Geography Of Difference, Blackwell Publishers , Oxford ,UK.
- JOHN C. LUIK, (1998). Humanism, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge.
- MacIntyre, Alasdair, (1988) Whose Justice? Which Rationality?, London, University of Notre Dame.
- Mil, John, S., (2001) Utilitarianism, Kitcheners, Batch books.
- Nozick, Robert, (1999) Anarchy State and Utopia. Blackwell Oxford Uk & Cambridge.
- Rawls, John (1999) A Theory of Justice, Oxford University press.
- Sandel, Michael, (1982) Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge university press.
- Sandel, Michael, (2009) Justice: What's the Right Thing to Do?, New York: Farrar, Straus and Giroux, (E-Book).