تطور مفهوم العدالة الأخلاقي و السياسي بين الفكر اليونانى والفكر الإسلامى (*)

د. عثمان محمد عثمان عثمان

كلية الآداب – جامعة العريش

الملخص

يمكننا القول بإن مفهوم العدالة سواء فى مدلوله الأخلاقي أو السياسي قد اكتسب مكانه بارزة بين القيم الأخلاقية، ولذلك كان لمفهوم العدالة قيمة كبيرة فى حياة الإنسان سواء كان ذلك سلوكاً عملياً أو معالجة نظرية متجسدة فى الاعتقادات الدينية والأعراف، ولما لهذا المفهوم من تأثير فى الترهيب والترغيب من الآله أو فى حياة الإنسان الدنيوية و الأخروية أو حتى فى واقع الاهتمام السياسي وخلاصة القول أنه لم توجد حضارة من الحضارات البشرية إلا وقد اهتمت بفكرة العدالة وتطبيقها ابتداءً من الحضارة القديمة فى مصر الفرعونية مروراً بالحضارة اليونانية و الحضارة العربية الإسلامية، ولكن السؤال الذي لا مفر من طرحه هل تمكنت الإنسانية من تحقيق العدالة على أرض الواقع أم أنها ظلت حبيسة أفكار الفلاسفة فقط.

Development of the Moral and Philosophical concept of Justice in Greek and Islamic thoughts

Absract

The concept of Justice, whether moral or political, got its rank among ethic values. This concept has its impact in human life, be it a practical behavior, a belief, a tradition or even a theory. It has God's policy of reward and punishment. Whether in the present life or after life. All civilizations gave priority to the concept and application of Justice, starting with the pharaohs to Greeks to Islamic civilization. The undeniable question is: could humanity realize and achieve the concept of justice? Or is it just a mere idea kept in philosophers' minds?

(*) **مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد (٨١)، العدد (٣)، أبريل ٢٠٢١.**

تقديم:

يمثل الفكر الأخلاقي العنصر الأساسي في قيام الحضارات، ولما كان الشرق مهدا لأقدم الحضارات. فهل كان لهذه الحضارات القديمة فكر أخلاقي؟

يذهب جيمس هنري برستد في كتابه "انتصار الحضارة " إلى القول بإن بلاد الشرق القديم وليست بلاد اليونان هى التى كانت مهد المدنيات والحضارات وهى المعلم الأول للبشرية فى النواحى المادية والروحية ففى مصر القديمة ومنذ آلاف السنين بدأ الإيمان بالبعث والحياة الأخرة كما بدأت الدعوة إلى التحلى بالأخلاق الفاضلة التى تكسب الفرد الذى يتحلى بها رضا الإله وبالتالي السعادة الأخروية(١).

تشير لنا الدراسات إلى أن حضارات الشرق القديمة لها قيم أخلاقية وإن لم يصلنا منها إلا القليل وهى عبارة عن مجموعة من الوصايا سواء كانت فى مصر القديمة أو الهند أو الصين أو بلاد فارس، وأن هذه الحضارات لها في الحقيقة أساس ديني، وهذا الأساس يمثل المعيار الأخلاقى أو مصدر الإلزام الخلقى فى تلك الحضارات، وبالتالى كان لهذه الحضارات فلسفة ومنهج لبناء الإنسان وذلك لبلوغ غايات أو أهداف تكون القيم الأخلاقية فيها ذات أهمية بالغة نظرا لأن سلوك الإنسان يستند لمثل وقيم عليا.

وبالتالى فهى المسئولة عن تحديد سلوكه وسلوك المجتمع أيضا؛ والواقع أن التفكير الأخلاقى فى معظم الحضارات يقدم صورة من صور الحكمة، فتبدأ الأفكار بالحياة اليومية، ثم يرتفع بها الإنسان على مستوى الأعراف والتقاليد، ويكون فى هذا التفكير الأخلاقى عنصر تفكير عقلى ظاهر، ويرى بعض الباحثين أن التفكير الطبيعى سابق على التفكير الأخلاقى، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هى التى تحدد القيم لحوادث الطبيعة الإنسانية. فقد حاول "رينيه برتلو" "R.Brtlo" (٢) أن يبرهن أن

التفكير الطبيعى والمسائل فى الطبيعيات هى التى حددت الأوضاع الأخلاقية التى ظهرت فيما بعد. إلا أن هذه المحاولة وغيرها لم تصل إلى تحديد نقطة البداية. أهى أخلاقية أم طبيعية؟

ولكن من الملاحظ أن القيم الأخلاقية من العناصر الرئيسية التى تسهم فى بناء كل حضارة ففى الحضارة الإغريقية يرى "هون رس" فى بداية الفكر اليونانى أن التفكير الأخلاقى واضح تمام الوضوح، كما يؤكد بعض الباحثين أن التطور الأخلاقى فى الفكر اليونانى القديم سبق المسائل الطبيعية(٣).

وتاريخ الحضارات القديمة يشهد أن للأخلاق أهمية فى المجتمع، وقد جاء الفكر الأخلاقى فى هذه الحضارات فكرا أخلاقيا عاما لا يتجزأ إلا فى بعض الحالات، وإن كانت بسيطة نحاول إدراكها على سبيل الإيضاح للمفهوم الذى نعالجه وهو مفهوم " قيمة العدل ".

ولما كان للقيم الأخلاقية أهميتها فى المجتمع وسلوك الإنسان وتحضره رأى الباحث أن هذه القيمة جديرة بالدراسة لعلنا نتعرف على أهميتها وكيف نظر إليها كل من المفكرين الأخلاقيين عبر التاريخ القديم مرورا بالفكر الفلسفى اليونانى مقارنين ذلك بمفهوم العدالة كما جاء فى الفكر الإسلامى وكيف أن مفهوم العدالة كقيمة أخلاقية عامة ترسخ معنى العدل فى ضمير الإنسان، كما أنها تنعكس على سلوكه الشخصى وسلوكه العام تجاه الأخرين، لكن التطور التاريخى لهذا المفهوم لم يقف به عند حدود المدلول الأخلاقي ولكنه تعداه إلى المفهوم السياسي خاصا بعد أن نمت المجتمعات وتحولت من نظم قبلية الى دول لها دستورها وقانونها وانظمة حكمها وهو ما سنحاول أن نوضحه فى ثنايا بحثنا سواء فى الحضارة المصرية القديمة ومفهوم العدالة السياسي والاخلاقى فبها او فى الحضارة اليونانية والصراع السياسي بين أسبرطه وأثينا حول النظم السياسية القادرة على إقامة العدل وكيف تناول أفلاطون وأرسطو هذا

المفهوم بمعناه الأخلاقي والسياسي ثم كيف تأثرت الحضارة الاسلامية بهذا التراث الحضارى سوا فى المشرق أو التقاليد وأنظمة الحكم الفارسية أو فى الفاسفة السياسية والاخلاقية عند فلاسفة الإغريق أفلاطون وأرسطو.

ولدراسة هذا الموضوع، فلقد اتبع الباحث المنهج التحليلى المقارن والذى يتضمن تقسيم المشكلة إلى عناصرها البسيطة وتناول كل جزئية على حدة وصولا إلى جوهر الموضوع ككل والمقارنة فيما بين رؤية الفلاسفة اليونان والمفكرين المسلمين لهذه القيمة، كما أن طبيعة الدراسة تلزمنا فى بعض الأحيان اتباع المنهج التاريخى لتتبع تطور مفهوم العدالة عند مفكرى اليونان والمسلمين.

وتكمن إشكالية البحث فى عدة تساؤلات ولعل السؤال الرئيسى هو هل كان لمفهوم العدالة الأخلاقى والسياسى عند فلسفة اليونان أثر فى الفكر الإسلامى وهل امتد هذا التأثير فى فكرة العدالة أم أن المؤثرات كانت الإسلامية فقط؟ ويتبع السؤال الرئيسى أسئلة فرعية منها ما هو مفهوم العدالة فى الحضارات الشرقية القديمة؟ وما مفهوم العدالة فى الفكر اليونانى؟ وما مدى صحة الإفتراض الذى افترضه أفلاطون فى التشبيه بين الفرد والدولة فى مفهوم العدالة؟ وأيضاً نتساءل عن العدل وقيمته فى الفكر الإسلامى؟

أما عن الدراسات السابقة، فهناك العديد من الرسائل التى تناولت مفهوم العدالة منها رسالة دكتوراه بعنوان "سؤال الإنسان فى الفكر العربي الإسلامى والليبرالى الغربي: دراسة فلسفية فى المفهوم و الحقوق" إعداد بن على محمد كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم الفلسفة جامعة وهران الجزائر ٢٠١٢ – وأيضًا بحث بعنوان "العدالة الاجتماعية بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الاسلامية أنماط ونماذج" إعداد محمد السيد عبد المنصف حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا مصر ٢٠١٧ وأيضاً رسالة دكتوراة بعنوان " إشكالية العدالة وأبعادها الأخلاقية والسياسية

عند فلاسفة اليونان فى العصر الهلينى وآثارها فى الفلسفة الاسلامية" اعداد أحمد عبد السلام السيد كلية الآداب قسم الفلسفة جامعة المنصورة مصر ٢٠١٩.

وتنقسم الدراسة إلى عدد من المباحث وهى كالتالى: أولا: تعريف العدل لغة واصطلاحا، ثانيا: مفهوم العدالة فى الحضارات القديمة بين الأخلاق والسياسة، ثالثا: مفهوم العدالة فى الفكر اليونانى بين الأخلاق والسياسة، رابعا: الأبعاد الأخلاقية والسياسية لمفهوم العدالة عند مفكرى الإسلام وخاتمة ونتائج.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن؛ ما الذى يعنيه مفهوم العدل كقيمة أخلاقية وسياسية لغويا وفلسفيا؟ لذلك سنتعرض لإجابة هذا السؤال قبل الدخول فى مفهوم العدالة عند اليونان.

أولا: – تعريف العدل أو العدالة (لغة واصطلاحا):

العدل ما قام فى النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور.... وفى أسماء الله سبحانه: العدل وهو الذى لا يميل إلى الهوى فيجور فى الحكم.... والعدل الحكم بالحق[٤] ". والعدل عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفى الإفراط والتفريط... وقيل العدل مصدر بمعنى العدالة وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق [٥]".

والعدالة فى اللغة هى الاستقامة، وعند أهل الشرع الانزجار عن المحظورات الدينية. وعند الفلاسفة. هى ملكة فى النفس تمنعها عن الرذائل، وتتركب العدالة من الحكمة والعفة والشجاعة. والعادل من شأنه أن يساوى بين الأشياء غير المتساوية[٦].

والعدل صفة للأشياء ويراد بها المطابق للحق الطبيعى والوضعى ومنه المضبوط والصواب.... والعادل من يحترم حقوق غيره، ولا يخضع لميل أو هوى ولا يجور فى حكمه على أحد [٧] "وهنا نلاحظ تداخل

الجانب الأخلاقي والجانب السياسي فى التعريف اللغوى والاصطلاحى.

والعدالة ليست جزءا من الفضيلة. بل هى الفضيلة كلها[٨]، وللعدالة جانبان؛ جانب فردى "وهو وجود هيئة راسخة فى النفس تصدر عنها الأفعال المطابقة للحق، وجوهرها الاعتدال والتوازن والامتناع عن القبح والبعد عن الإخلال بالواجب". أما جانبها الاجتماعى "فهو يدل على احترام حقوق الآخرين وإعطاء كل ذى حق حقه [٩]" فالجانب الاجتماعي هو أكثر ارتباطا بالجانب السياسي من الجانب الأخلاقي.

وللعدالة عدة مفاهيم أخرى منها على سبيل المثال: العدالة التوزيعية، وغالبا يرتبط هذا المفهوم بالجانب الاقتصادى الذى يخص الدولة فى توزيع ثروة المجتمع على أفراده.

ومن هذه المفاهيم أيضا: العدالة التعويضية، وغالبا يرتبط هذا المدلول بالجانب القانونى الذى يرجع إلى القضاء فى تعويض المظلوم من الظالم فى المعاملات الإرادية واللاإرادية كالسرقة واعتداء [١٠].

ثانيا: مفهوم العدالة (بين الأخلاق والسياسة) فى الحضارات الشرقية القديمة:

بادئ ذى بدء فى أرض مصر القديمة عاش الكثير من الحكماء الأوائل نذكر منهم على سبيل المثال المفكر " بتاح حتب " "2700" ق.م تقريبا. كان رئيسا للوزراء فى تلك الفترة. ومن أشهر أقواله: "لا تكن خجولا إلى حد ألا تذكر الحق. ولا مقهورا فتنطق زورا وبهتانا"، وقد كان بتاح حتب يحث على تعليم الفضيلة، ومن أهم نصائحه للملك الفرعونى ضرورة تطبيق العدالة واتخاذها معيارا للسلوك البشرى، وخصوصا العدالة الاجتماعية التى لا تعرف الفوارق بين الطبقات [١١].

ومن أروع الأمثلة لصور العدالة الاجتماعية فى حضارة مصر القديمة: تلك التى ألقاها فلاح مصر فى عهد الحاكم "زفرى" وذلك سنة

٢٠٠٠ ق. م تقريبا فقدم هذا الفلاح مجموعة خطب إلى الحاكم يشكو فيها الظلم ويؤكد على أهمية وضرورة تطبيق العدالة؛ أيضا نلاحظ فى الآثار الفرعونية القديمة شعار العدالة. وهو عبارة عن امرأة معصوبة العينيين تمسك بكفتى ميزان على استقامة واحدة رمزا للعدالة الحقة التى لا تبصر إلا الحق والمساواة [١٢]، وهذه إشارة واضحة على بدء عصر الضمير الاجتماعى حيث أدى إلى بزوغ عصر الأخلاق.

وحقيقة الأمر إذا كان قدماء المصريين قد تحدثوا عن المثل العليا كالعدالة والحق والخير والإستقامة وغيرها من القيم فإن تناولهم لها لم يكن ككليات مجرده وإنما اهتموا بمدى تطبيقها فى الواقع المعاش ولذلك كان اهتمامهم بالمحافظة على الأواصر الأسرية كبر الوالدين ومساعدة الأخوات والإحسان الى ذوى القربي وقد وجد فى النقوش المرسومة على الأهرامات ما يفيد هذه القيم كقولهم "إن هذه من صنع الأبناء البرره لابائهم المؤمنين" كذلك تشير هذه النقوش إلى أن قوة العدالة كانتا أقوى من سلطان الملك نفسه الذي كان من أهم ألقابه "مقيم العدالة ماعت" ومن وصايا الفرعون لوزيره عند تعيينه " لا ننسي أن تحكم بالعدل لان التحيز بعد طغيانا على الاله" وبذلك صارت العدالة الاجتماعية هى الأساس الذي قام عليه النظام السياسي والإجتماعي المصرى وظهر الضمير كقوة اجتماعية موجهة يدعو إلى إحلال الحق والعدالة وربطهما بالمسئولية الخلقية. [١٣]

وإذا انتقلنا من مصر القديمة إلى بلاد فارس فسوف نجد أن من أهم المشكلات التى عولجت فى تلك الفترة قضية الصراع بين الخير والشر وذلك" أيام زرادشت ١٥٥٥ ق.م تقريبا، حيث كانت المنطقة فى ذلك الوقت مسرحا للاستبداد والوحشية والحروب، ويلخص "زرادشت" قضية هذا الصراع فى أن البشر مجندون مدى الحياة (فى هذا الصراع)، وكانت إرادة الله هى أن نحارب لجانبه لنجعل من هذا العالم شيئا أفضل ونبطل الشر ونرسم طريق الخير. فنحن بذلك جنود الله لنصرة الخير على الشر،

ويتوقف فهمنا لله ومعرفتنا به بأن نفهم إخواننا فى الإنسانية، وفى طريقنا لهذا الفهم نمر بعدد من الطرق التى تؤكد سيرنا إلى هدفنا. ومن هذه الطرق: العدالة – التعاون – الإيمان – السعى وراء الكمال.. فالعدالة هى أول معالم الطريق: وهى التخلص من الخطأ عن طريق المعرفة الحقة لكل ما هو صواب؛ والنور الذى يكشف المعرفة، والتناسق الأبدى، فإن تعرف الحق تعرف الله(١٤).

أما فى بلاد الهند (وهى بلاد الحكم) فمن أهم دياناتها "الأوبانيشاد" وهى عبارة مجموعة من الأفكار تحاول اختراق العقل إلى ما وراء ذلك من حقيقة، وكانت فترة ظهورها ٨٠٠ – ٥٠٠ ق.م، وظلت الأوبانيشاد هى الديانة الأولى إلى أن جاءت " البوذية " ٥٦٣ – ٤٢٤ ق.م ولم تكن البوذية طائفة خاصة. بل كانت جماعة واحدة يتعاون أفرادها على الوعظ والإرشاد، ويلتزمون حياة شعارها ضبط النفس من الشهوات، ومن تعاليم " بوذا": الوصول بالنفس إلى سعادتها فى عالم الخلود عن طريق " النرفانا" وهى المحور الأساسى فالبوذية تدعو لتدعيم الأخلاق النظرية، وهى ابتعاد النفس عن كل الشرور والشهوات واتباع الفضيلة، وقد عبر بوذا عن هذا المحور فى الكلمات الآتية: "عندما تمتد نار الشهوة تلك هى "النرفانا"، عندما تمتد نار الكراهية ويتاح جماح الكبرياء تلك هى النرفانا، ليس لبوذا أن يعلم شيئا إلا شيئا واحدا وهو محو العذاب" (١٥). وكانت جملة القيم الأخلاقية تحتوى على أن الكل عند الله سواء، ومعاملة الجميع برفق، والمحبة هى القانون الطبيعى وبها تستحق السعادة.

إن النرفانا تدعو الإنسان إلى عدم الصدام مع الواقع بل التكيف معه، وهذا التكيف يتم عن طريق كفاح النفس الفردية ضد رغبات البدن ونزعاته المادية وعندما يتحرر الإنسان ويقوم السلام فى داخله يصبح قادرا على الاتحاد "بالبراهما" أو النفس الكلية الشاملة ويصل الى مرحلة النرفانا أو السعادة الغامرة(١٦).

فى الحضارة الصينية نجدهم اهتموا بالعدالة يظهر هذا واضحًا عند كونفوشيوس (٥٥١ ق.م تقريبا) وكانت فلسفة الأخلاق عنده تستهدف دراسة علاقة المحبة بين أفراد الجنس البشرى، ومن آرائه أننا يجب أن ننظر إلى الآخرين ليس كما نريدهم نحن أن يكونوا، وإنما كما هم كائنون فعلا ومن أقواله: "لا تفعل بالآخرين ما لا تحب أن يفعل الآخرون بك". إننا لا نتعامل مع الملائكة. إنما مع بشر نصفهم خير، ونصفهم شرير، فلنشجع الخير بتطبيق مبدأ العدالة"(١٧).

ثالثا: مفهوم العدالة فى الفكر اليونانى بين الأخلاق والسياسة:

من الملاحظ أن فكرة الانسجام سادت معظم التفكير اليونانى، ففى مجال الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال وهى الانسجام بين مختلف قوى النفس. هى الفكرة الأولى أو الفضيلة الأولى التى أكد عليها معظم مفكرى اليونان، ونجد أيضا فكرة الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية، فالأخلاق طبيعية من ناحية، روحية وسامية من ناحية أخرى، وهذا الازدواج فى الطابع ظهر فى الأخلاق اليونانية بوجه عام.

يمكن تقسيم الفكر اليونانى إلى مرحلتين: الأولى، بداية الفكر اليونانى ما قبل سقراط وهى تلك الفترة التى تبدأ مع بداية التفكير فى اليونان وحتى ظهور السوفسطائيين والثانية، تبدأ من سقراط، المرحلة الأولى: نجدها غنية بالمعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية والمذاهب الطبيعية. إلا أن هذه المعتقدات الدينية لا تقوم على علم حقيقى بالإله،

كما كانت المذاهب الأخلاقية مجموعة من العادات والتقاليد أكثرها شعبى أو عبادات استخلصت عرضا على يد بعض ممن يسمون بالحكماء فلم يكن مذهبا أخلاقيا بالمعنى الصحيح(١٨)

معنى هذا أن التصورات الدينية والأخلاقية فى المجتمعات البدائية اليونانية القديمة وقبل العصر الكلاسيكى كانت مستمدة من الجماعات القبلية والمجتمعات البدائية، فمفهوم العدالة فى المجتمع القبلى القديم كان

يعنى تحديد نصيب معلوم من ثروة القبيلة لأفرادها. وكان إلتزام كل فرد بهذا النصيب وعدم اعتدائه على نصيب غيره من الأفراد هو المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه العدالة الاجتماعية.

وسوف نرى كيف انعكس هذا المبدأ الأخلاقى على عالم الطبيعة عند الفلاسفة الطبيعيين الذين أكدوا ان لكل موجود من موجودات الطبيعة مكانه وحدوده التى لا يجب أن يتعداها وفى ذلك يقول هرقليطس "إن الشمس لا ينبغى ان تتعدى حدودها وإلا فإن"الابريندیات" تابعات العدالة سوف يدركنها(١٩).

تطورت الحياة الفكرية والروحية فى بلاد اليونان تطورا هائلا بعد القرن الخامس ق.م، إذ أن مطالب الحياة من الناحية الأخلاقية اتسعت حتى أصبحت تلك القواعد الأخلاقية التى وضعها الحكماء غير كافية لإشباع الحاجات الجديدة فى تلك الفترة، وهكذا بدأت بوادر ظهور المرحلة الثانية فى الفكر اليونانى القديم متمثلة فى السوفسطائيين وسقراط، ومن أقدم ما وصلنا من شواهد الفكر اليونانى: ملحمتا "هوميروس" وهما: الإلياذة والأوديسة(٢٠)" وتحتوى الملحمتان على جملة من الأفكار الفلسفية فى الطبيعة والإنسان والأخلاق، لكننا نجد الأوديسة أكثر تقديرا للأخلاق فهى تمجد الرجل الحكيم والزوجة الوفية والابن البار والخادم الوفى، ولم يكن اليونانيون يجهلون الأخلاق القديمة حسب الرواية. بل كانوا على جانب كبير من الارتباط بالشرف والقبول بحكمة العقل، وكبح جماح الشهوات، وضبط اللسان ونبذ الكذب وتحقيق العدل بين الناس كما تقتضى العدالة تكريم الآلهة(٢١).

وفى القرن الثامن ق.م ظهر شاعر يونانى يدعى " زيود " كان فلاحا بعيدا عن مؤثرات الحياة الحضارية فى تلك الفترة، له مجموعة من الآراء فى الدين والأخلاق فى مجموعة قصائد شعرية مليئة بالحكمة والأفكار، وخصوصاً فكرة العدالة.

وخلاصة أقواله: "أن الحق فوق القوة والإنسانية فوق الحيوانية وأساس هذه الأخلاق هو الإله(٢٢)"

وهنا تكمن العلاقة بين العمل الأخلاقى والحكم الدينى، والجدير بالذكر أن أغلب فلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط كان تفكيرهم مطبوعا بالطابع الأخلاقى، فـ "هيرقليطس" مثلا يرى أن العدالة أو الضرورة هى القانون الذى يسير عليه الوجود، وأن هذا القانون يخضع له كل شئ، "وبارمنيدس" يرى أن العدالة هى الحارس لباب الحقيقة، فعقيدته فى الطبيعة تقوم على أفكار أخلاقية، وهى التى تكون مذهبه الطبيعى، كذلك نجد " أنباذوقليدس " والذى يجعل المحبة والكراهية أساسا للوجود، فعن طريق المحبة تتكون الأشياء، وعن طريق الكراهية تنفصل، أما المدرسة "الفيثاغورية" فكانت جماعة يغلب عليها الطابع الأخلاقى حيث جعلوا للأعداد صفات عينية. فهم لم يضعوا علم الأخلاق. بل سلكوا سلوكا أخلاقيا، وهم بدأوا بالعلم وانتهوا بالأخلاق (٢٣).

ومع بداية النصف الثانى من القرن الخامس ق.م برزت مجموعة من المجادلين فى بلاد اليونان لهم القدرة على الخطابة والمحاجة فى مختلف المسائل والمواقف، فتناولوا المذاهب الفلسفية والمبادئ الأخلاقية والاجتماعية، وهؤلاء هم "السوفسطائيون" الذين بحثوا فى القيم الأخلاقية ومن أبرز مفكريهم "بروتاجوراس" صاحب المقولة الشهيرة: "الإنسان مقياس الأشياء جميعا" حيث يرى أن الإنسانية انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة عن طريق القانون والنزعة الفردية.

لكن هذا القانون ليس مفروضا من الخارج، إنما هو ما يمليه الحس العام ففيه تتمثل الفردية على أساس أن العقل الإنسانى هو الذى شرعه " أى القانون"، ومن ناحية أخرى تطبق فيه الفردية لأن هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع، ويرى هبياس "أن الطبيعة هى الصالحة، أما القانون فيجب التخلص منه (٢٤).

أما المتطرفان فى المذهب السوفسطائى فهما "كالكليس" و"ترازيماخوس" ويرى كلاهما أن العدالة فى حقيقتها نداء للخضوع للطبيعة، وأن الدولة هى من صنع الضعفاء، ولذا فإن الطبيعة هى وحدها المشرع، أما القانون فى جوهره هو إضعاف الأقوياء، فلا يجب أن تخضع له إذن. فالحرب يجب أن تكون والقوة هى المصدر وبها يبرر كل شيئ(٢٥)(*).

ويرى "بروتاجوراس" أن القوانين والعادات والأخلاق نسبية، وأن معيار الصدق والصواب فيها هو المجتمع التى تطبق فيه. فلا معيار للجمال ولا الخير ولا العدالة، فكلها ترجع إلى معايير نسبية، فما هو عدل هنا يجوز أن يكون ظلما هناك (٢٦).

وهكذا كانت لحركة السوفسطائيين بداية مرحلة جديدة فى الفكر اليونانى اختلفت حولها الآراء، وفى هذا الإطار يرى "عبد الرحمن بدوى": أنها تعبير عن روح العصر، وهى قوة جديدة شعرت برغبة ملحة فى اتخاذ نظرية جديدة للوجود، فهى بقدر ما كانت حركة هدم للقديم كانت حركة لبناء الجديد. إنها نزعة تمثل فيضان قوى الروح اليونانية (٢٧).

بينما اعتبرها يوسف كرم حركة عبث بالفلسفة أيما عبث، فقد كادت أن تقضى عليها لولا قدوم سقراط الذى انتشلها من هذا المأزق (٢٨)

ولا تحمل فلسفة سقراط فى ثناياها تعريفات محددة للمفاهيم الأخلاقية كمفهوم العدالة مثلا. فكانت جولة فى الأخلاق عامة، إذا نظر إليها نظرة صورية فهو من واضعى المبدأ الرئيسى الذى تقوم عليه الأخلاق، والذى يتمثل فى قوله "إن الفضيلة هى العلم وأنه بغير علم لا يتم عمل " ومعنى ذلك. أن تحقيق الغاية لا يتم إلا بمعرفة الوسائل التى تؤدى إلى تحقيقها، كما يشير سقراط إلى أن كل فضيلة أساسها علم، وأن الإنسان لا يمكن أن يفعل الشر، وأن الإنسان ليس شريرا بطبعه، ولكن الشر مصدره الجهل(٢٩).

ويؤكد سقراط أن للواجب ثلاثة أوجه تتمثل فى ثلاث فضائل:

واجب الإنسان نحو الإله وفضيلته التقوى، وواجب الإنسان نحو أخيه الإنسان وفضيلته العدالة، وواجب الإنسان نحو نفسه وفضيلته العفة. غير أن الفضيلة عنده واحدة مهما اختلفت وجوهها، فالمتقى لابد أن يكون عادلا، والعادل لا بد أن يكون عفيفا، والبعد الحقيقى للفضيلة هو التربية أو التنشئة. فإن اختلفت الفضائل فهو قصور فى الشخصية مرجعه اختلاف فى التنشئة أو التربية، وفى بيان مهمتها يرى أنها هى الخير الذى هو ماهية الشيئ بوصفه غاية، وأن فعل الخير هو تحقيق لماهية الشيئ(٣٠).

وفى بيانه لماهية الشيئ لم يضف لنا سقراط جديدا. لكنه عندما أراد أن يحدد الفضائل وماهيتها سلك مسلكين، فنجده فى بادئ الأمر يشير إلى أن ما تعارف عليه الناس خيرا فهو خير، وقد يقصد هنا القانون. ويؤكد ذلك فى قوله:- "أن الفضيلة هى أن يتبع الإنسان القانون.(٣١)

ولعلنا نلمس ذلك واضحا فى موقفه من قضية إعدامه، والقانون فى رأيه " عمل ثبتت صلاحيته فى المجتمع، ومرة أخرى يرجع الفضائل إلى المنفعة فيعتبرها قضايا للأخلاق فيقول: "إن الفضيلة هى ما فيها نفع للإنسان، والرذيلة ما فيها أذى يلحق به، فالعدل محمود لأنه يؤدى إلى منفعة الإنسان، بينما الظلم شر لأنه يؤدى للإضرار بالإنسان(٣٢)".

والمنفعة عند سقراط هنا باعتبارها مقياسا أخلاقيا – تعد فردية، وعلى هذا الأساس فلا وجود للشر المطلق ولا للخير المطلق، ومن ثم نلاحظ هنا التقارب بينه وبين السوفسطائيين فالأخلاق السوفسطائية تقوم على النسبية، أى على الفردية، فالاختلاف بينهما فى الوسيلة والغاية، ويؤكد سقراط على النفع والسعادة التى تعود على المجموع وهى غاية القيم عنده، ووسيلته إلى ذلك تعتمد على التوليد عن طريق الجدل والمنطق، حيث يصل الإنسان إلى معرفة نفسه بنفسه، وعندما يحقق المعرفة، فقد حقق الفضيلة وهكذا.. أما الأخلاق السوفسطائية غايتها هى سيطرة

الإنسان على الآخرين أى سيطرة الفرد على المجتمع فهى موغلة فى الفردية، ووسيلتها فى تحقيق الغاية اعتمادها على الخطابة والتلاعب بالألفاظ.

يروى لنا أفلاطون وخصوصًا فى المحاورات التى كتبها بعد موت سقراط بزمن قليل، أن المعيار الأخلاقى الذى اتخذه سقراط هو السمو الروحى، فالخير أو الفضيلة من صحة الروح، بينما الشر أو الرذيلة مرصد لها (٣٣)، وهذا معناه أن يكون مقياس الأعمال فى تحقيق الغاية هو السمو الروحى، بينما يروى لنا " أكسانوفان " أحد تلاميذ سقراط أن الأخلاق عند أستاذه نفعية وأنها تطلب السعادة (٣٤). وهنا نجد أنفسنا بين رأيين متناقضين لمفكر واحد. فكيف يقول سقراط بهذين الرأيين المتعارضين؟

فهو من ناحية يقول: إن الأخلاق مرجعها المنفعة المادية، ومن ناحية أخرى يرى أن غاية الأخلاق هى تحقيق السمو الروحى، بصرف النظر عن تحقيق أى منفعة مادية. وهذا ما يرويه لنا أفلاطون عن أستاذه سقراط، وهذا تعارض واضح.

يرى "تسلر" (٣٥) Tsiller أن مثل هذا التعارض فى الأخلاق السقراطية قد حدث لكثير من الفلاسفة الأخلاقيين. انظر مثلا "كانط" وفكرة الواجب عنده أمر مطلق ليس مشروطا بشرط، فهو لا يتوقف عن إيجاد منفعة. وعندما أراد أن يحدد ماهية القيمة لهذا الواجب. وجد نفسه أمام الأشياء التجريبية فوقع فى التناقض الذى أراد أن يتخلص منه، وهو أن يجعل الواجب شيئا خالصا مستمدا من العقل وحده وليس من واقع التجربة.

وقد يكون من الممكن أن جعل "سقراط" غاية الأخلاق القصوى هى تحقيق السمو الروحى، أما أصل تقويم الأخلاق فهو المنفعة، وتفسير ذلك فى قوله "أن رغبة الإنسان فى تحقيق السعادة إنما هى رغبة مغروسة فى أعماق أنفسنا وهى سابقة عن كل اختيار" ونطرح هنا سؤالا: هل تكفى المعرفة وحدها لتحقيق الفضيلة كما يرى سقراط؟

إن معرفة الشيئ والعلم به لا يحقق فضيلة، فلا بد من إرادة تكون منسجمة مع العلم والمعرفة لتحقيق الفعل الأخلاقى أو القيام به.

مفهوم العدل عند أفلاطون بين الأخلاق والسياسة:

تصدرت القيم الأخلاقية فلسفة أفلاطون حتى آخر حياته، ونجدها أحيانا قد تداخلت مع فلسفته السياسية والطبيعية، وقد يرجع ذلك إلى أمرين: الأول: تأثيره بأستاذه سقراط فى مناقشة ماهية الأخلاق وفضائلها، والأمر الثانى. أن اعصر أفلاطون كثرت فيه التيارات الفكرية، وخاصة فى الجانب السياسى والأخلاقى. فقد عاصر أفلاطون أزمة سياسية وهى هزيمة أثينا على يد أسبرطة، واستيلاء الديمقراطيين على الحكم. وأزمة أخلاقية تتمثل فى الطرح السوفسطائى القائل بنسبية القيم وسيادة الطبيعة لا القانون وإقرار مبدأ القوة. وتكمن العدالة فى تفوق من يستطيع أن يستعمل قدرته وشجاعته وذكاءه، وماعدا ذلك فهو عجز وجبن وقصور. هكذا وجد أفلاطون عصره فجاءت فلسفته متأثرة بهذه المعطيات، فنجده فى كثير من محاوراته يرفض النسبية فى الأخلاق ويدعو إلى أخلاق مثالية تقوم على الفضيلة (٣٦).

فمذهب أفلاطون عموما يغلب عليه الطابع الأخلاقى، وهذا واضح من خلال النظر إلى محاوراته الأولى، فنرى على سبيل المثال محاورة " بروتاغوراس " يمجد فيها النظام والقانون وذلك لتحقيق العدالة سواء كان على مستوى الفرد أو الدولة، وفى محاورة " جورجياس" يعرض بوجه عام أهم المشاكل الأخلاقية مؤكدا على حياة التفلسف والسعى فى تحقيق الفضيلة، أما فى محاورة "فيدون" و"فيدروس" و"الجمهورية" نخص بالذكر الجانب الأخلاقى. وهو المفاضلة بين اللذات النافعة والتى تنتهى بتحقيق الخير كقيمة أخلاقية، وبين اللذات غير النافعة التى تطلب المزيد، وتنتهى بجلب الشقاء، ولا تطلب اللذات النافعة لذاتها. بل التمسك بالفضيلة (٣٧).

والفضيلة تعنى " الزيادة أو الوفرة فى النفس، وفى اللاتينية تدل

على القوة البدنية أو المعنوية – وتعنى عند سقراط، الاستعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران، أو هى تمام تأدية القوة لوظيفتها[٣٨]". والفضيلة خلاف الرذيلة، وهى مشتقة من الفعل فضل، ومعناها فى اللغة الزيادة على الحاجة، وفضل الشئ أى ميزه، والفضيلة فى علم الأخلاق هى "الاستعداد الدائم لسلوك طريق الخير أو مطابقة الأفعال الإرادية للقانون الأخلاقى.. أو مجموع قواعد السلوك المعترف بقيمتها"[٣٩].

والفضيلة عند أفلاطون هى العلم بالخير والعمل به، وفى قول آخر "إن الفضيلة الحقيقية تقوم بالجهود الجبارة للهروب من الشر وممارسة الخير لغرض التشبه بالإله، وتشبهنا به هو تحقيق ذاتنا بتحقيق القيم الإنسانية[٤٠]".

والفضائل عند أفلاطون أربع: ثلاث منها تقابلها قوى النفس وهى القوى الشهوانية وتقابلها فضيلة العفة، والقوة الغضبية وتقابلها فضيلة الشجاعة، والقوة الصادقة وتقابلها فضيلة الحكمة، وهذه القوى المتباينة لا بد أن تجمعها وحدة علو عليها جميعا كى يتحقق الانسجام فيما تؤديه من أعمال، وجمع الفضائل، وذلك من أجل الموازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة. ولهذا سميت باسم فضيلة العدالة. تلك هى القوى الأربع التى أشار إليها أفلاطون، أما محتوى كل فضيلة من هذه الفضائل والطرق التى بها تتحقق والكيفية التى تسير بها وعلى نحوها، فهذا لم يبحثه أفلاطون بحثا عميقا يستحق الذكر. إنما مجرد أقوال كقوله مثلا "بعدم فعل الشر مهما كان سواء للعدو أو الصديق"، أما فكرة الانسجام التى يشير إليها أفلاطون بين هذه القوى المختلفة فى النفس لتحقيق العدالة – فالانسجام بالمعنى العام هو " تنظيم الأجزاء فى الشيئ وتآلف وظائفه المختلفة، فلا تعارض ولا تنافر. بل اتفاق واتجاه إلى غاية واحدة.. فهو إذن وحدة فى كثرة أو تأليف متوافق وترتيب جميل ومتناسق [٤١].

والأخلاق الكامنة فى الانسجام عند أفلاطون هى التى تدعو إلى

انسجام قوى النفس، وغاية هذا الانسجام عنده بين قوى النفس هو تحقيق فضيلة العدالة التى تبدو منتمية إلى مجال الأخلاق بقدر ما هى منتمية إلى مجال السياسة.

المدلول الأخلاقي والسياسي لمفهوم العدالة عند أفلاطون:

تكاد تكون فضيلة العدالة عند أفلاطون هى المعيار الخلقى للأخلاق الفاضلة عنده...تلك العدالة التى عرفها أفلاطون بقوله" حالة النفس التى توفرت لها المعرفة الفلسفية فانتظمت بحيث تحققت فيها الفضائل الثلاث التى تناسب قواها المختلفة".

وما مثال العربة الذي أورده أفلاطون سوى تطبيق عملي لذلك فهناك العربة التى يجرها جوادان أحدهما أبيض والآخر أسود ويقودها سائق، يرمز للجواد الأسود بالشهوة، والحصان الأبيض بالشجاعة. يحاول الحصان الأسود ان يتفوق على الأبيض ويحاول الحصان الأبيض هو الاخر التغلب عليه. ولكن يظهر السائق الذي يرمز له أفلاطون بالعقل ويحاول ان يكبح جماح الحصان الأسود وكذلك الأبيض بان يجعلهما يسيران معا فى اتزان فتتحقق العدالة التى ينشدها يقول أفلاطون " فالعدل فى النفس ليس الا هذا الانسجام وهذا الاتزان اللذين يصيرانها (أى العربه) سليمة[٤٢] (١).

وفى محاورة الجمهورية الكتاب الأول يطرح أفلاطون مقدمة عن الآراء الشائعة عن مفهوم العدالة سواء فى مضمونه الأخلاقي أو السياسي.

ففى الكتاب الثانى والثالث والرابع يقدم مفهوم العدالة فى الفرد والدولة، وذلك على لسان سقراط فى حوار مطول، يبدأ أفلاطون بحثه فى مفهوم العدالة فى الكتاب الثانى "محاورة الجمهورية" بالعبارة الآتية: "هب أن شخصا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد، ثم أنبأه شخص آخر أنه من الممكن الاهتداء إلى نفس الحروف فى مكان آخر

بحجم أكبر، فلا شك فى أن تكون فرصة رائعة.. فى قراءة الحروف الكبيرة... والعدالة هى موضوع بحثنا إن كانت توجد فى الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضا فى الدولة... إذن ففى الصورة الكبيرة للعدالة يكون من السهل إدراكها... لذا اقترح أن نبحث فى طبيعة العدالة أولا كما تبدو فى الدولة، كما نبحثها بعد ذلك فى الفرد فننتقل من الأكبر إلى الأصغر ونقارن بين الاثنين(٢).

ومن هذا النص نتساءل:

١- ما مدى صحة الافتراض الذى افترضه أفلاطون فى التشبيه بين الفرد والدولة فى مفهوم العدالة؟ فمفهوم العدالة فى الفرد مفهوم أخلاقى. ومفهوم العدالة فى الدولة مفهوم سياسى !! كذلك الفرد فى حقيقته لا يمكن أن يشابه الدولة، فالدولة أو المجتمع كيان تتشابك فيه العلاقات وتتعدد فيه الاتجاهات، وتختلف فيه المشاعر والرغبات، فالفرد كيان بسيط، والدولة مركب ومعقد. فالافتراض باطل وفاسد، وما بنى على افتراض فاسد كانت النتيجة كذلك، فعملية التكبير التى قصدها أفلاطون أدت إلى تعقيد الفكرة، لا تبسيطها.

٢- بنى أفلاطون المحاورة على أساس الوصول إلى مفهوم العدالة فى الفرد. وغاية بحثه هى دراسة مفهوم العدالة فى الإنسان الفرد، وهذه النتيجة قد وصل إليها فى نهاية الكتاب الرابع على أساس تطبيق المبدأ القائل "أداء كل لوظيفته ". ولكن المحاورة لم تنته فيبدأ بالكتاب الخامس فى الحديث عن نظام الأسرة، فالمحاورة بدأت فى محاولة للوصول إلى مفهوم العدالة كقيمة أخلاقية وانتهت بوضع نظام سياسى للحكم فى المجتمع، فكأن الفرضية التى وضعها الباحث "هى محاولة يبعد بها القارئ عن الاتجاه الحقيقى للكاتب" (٤٣).

لندع ذلك جانبا وننظر فى بعض النصوص المقتبسة من المحاورة فى مفهوم العدالة عنده. يقول: "العدالة إنما هى أن يمتلك المرء ما ينتمى

إليه فعلا ويؤدى الوظيفة الخاصة به [٤٤]" كما يقول: "أعظم أسباب كمال الدولة هى تلك الفضيلة (العدالة) التى تجعل كل الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدى كل عمله دون أن يتدخل فى عمل غيره[٤٥]". ويؤكد فكرته بقوله أيضا: "لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة هى ذلك النظام البديع الذى ينبغى بمقتضاه لمن ولد ليكون حذاء أن يقتصر على صناعة الأحذية، ولمن ولد ليكون نجارا أن يقتصر على النجارة، وهكذا بالمثل فى بقية الصناعات[٤٦]".

وفى إطار التناظر الذى افترضه أفلاطون بين العدالة فى الإنسان والعدالة فى الدولة يقول: (الرجل العادل لو أننا اعتقدنا فكرة العدالة فقط فإنه سوف يشبه الدولة العادلة [٤٧]) ويقول: (العدالة هى صحة الدولة)، ويعرف الرأى لرأى آخر هو: (إن العدالة هى فن يعطى الخير للأصدقاء ويلحق الأذى بالأعداء) ويوافق أفلاطون على هذا الرأى فيقول: (ولو وسعنا هذا المفهوم للعدالة من الفرد إلى الدولة فلا شك أننا سنصل إلى أقصى درجات الكمال) [٤٨] ومن هنا فإن (الذى لديه مشاركة فى العدالة يكون ميالا إلى أن يتصور أنه ليس لديه أى نصيب فى الدولة ككل) [٤٩]

ثم يعرض لرأى آخر على لسان أحد محاوريه (إن العدالة لا شيئ آخر سوى صالح الأقوى) لكن أفلاطون يعترض على هذا التعريف: (أنى لا اتفق على أن العدالة هى نفع الأقوى[٥٠])

ثم يقيم النظرة التى ترى أن العادل هو أسعد الناس فيقول: (إن وجهة النظر التى تشخص العادل بالسرور، لديها ميول دينية وأخلاقية عظمى، لأنه لا يقنع إنسان بأن يفعل هذا الذى يشعره بالألم أكثر من اللذة)[٥١]، وهذا على اعتبار أن العادل يتحمل المشقة فى سبيل العدالة فيقول: (الكل مجمع على أن العدالة والفضيلة ممدوحتان لكنهما فيهما مشقة وجهد بينما ملذات الشر والظلم أسهل فى اكتسابها) [٥٢]

ويعرض للعدالة بوصفها مساواة قانونية فيقول: (يجب أن ينظر

المشرع ليس إلى مصالح الطغاة أو إلى قوة الشعب، ولكن إلى العدالة والتى هى توزيع المساواة القانونية بين غير المتساويين الطبيعيين)[٥٣].

وينظر إليها من وجهة دينية، فيقول: (العدالة هى عقوبة هؤلاء الذين يقصرون فى حق القانون المقدس) ويقول: (العدالة تحرر مرتكب الخطيئة من الظلم). كما يجردها عن المادية: (العدالة هى طبيعة الأنباء الروحانية) [٥٤]

والملاحظ من خلال النصوص المشار إليها أن مفهوم العدالة عند أفلاطون يضم عددا من المعانى ومن أهمها: المعنى السياسى والمعنى الأخلاقى، وهناك اتجاه سائد فى الفكر اليونانى يربط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة السياسية. فإن ربط المفكر بين معنى العدالة كمفهوم سياسى وبين الأزلية والثبات كمفهوم فلسفى. كان اتجاه هذا المفكر اتجاها محافظا كما فعل أفلاطون، وإن ربط المفكر بين المفهوم النسبى للعدالة ومفهوم الفلسفة للطبيعة كان مفكرا ديمقراطيا، وذلك كما فعل السوفسطائيون، ودليل ذلك هو الصراع الذى دار بين سقراط وأفلاطون من ناحية والسوفسطائيين من ناحية أخرى. كما نلاحظ أن هذا الصراع كان فى الحقيقة صراعا نظريا حول مفهوم الحقيقة، هل أزلية أم متغيرة؟

امتد هذا الصراع وأخذ الوجهة السياسية، كما تضمنت أبعاد هذا الصراع قضية محاكمة سقراط واتهامه بإفساد عقلية الشباب وإعدامه، حيث كان نظام الحكم آنذاك نظاما ديمقراطيا.

فأفكار أفلاطون الأخلاقية وخاصة مفهوم العدالة متأثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بمواقفه السياسية. فالفرد فى وجهة نظره كدولة وحدة غير متجانسة، فهو يقسم النفس إلى ثلاث قوى كما سبق أن أشرنا، ولهذا التقسيم أثره فى مجال الأخلاق. حيث نظر إلى القوة الشهوانية على أنها مبدأ غريب على الإنسان، ونظرا إلى العقل على أنه وحده الحاكم وبين الاثنين فرقة ونزاع، وهذا التعريف للشخصية الإنسانية كان له الانعكاس

الواضح على مفهوم التكامل الأخلاقى فى الإنسان(٥٥).

فقد حاول أفلاطون تحقيق مبدأ العدالة بين قوى النفس عن طريق فكرة الانسجام بين قوى النفس، ولكن أى نوع من الانسجام كان يقصد أفلاطون؟

هل هو انسجام ظاهرى "قهرى"؟ وذلك فى تحقيق القوة العاقلة فضيلة الحكمة على حساب بقية القوى؟ وهو إشارة إلى مبدأ الزهد وكبت بقية العناصر الموجودة فى الطبيعة البشرية، كما يؤكد ذلك فى محاورة "فيدون "إن الجسم مقبرة النفس: وفى "محاورة الجمهورية" "إن الأمور المادية لا تستحق من المرء أى اهتمام(٥٦)". أم هو انسجام فى تحقيق كل قوى النفس بصورة متآلفة ومتكاملة ومتعادلة فى الأهمية حيث تكتمل الشخصية الإنسانية فى كل هذه العناصر معا، دون أن تحتوى قوة قوى أخرى، وبهذا يكون الانسجام هو حالة التحقيق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية، وما يؤكد هذا التفسير عند أفلاطون ما ورد فى محاورة "المأدبة" حينما يتحدث عن الحب. فهو يدعو إلى تأمل الوجود الحسى والأخذ باللذات للدفع بالحياة وللتأهب والاستعداد لنوع من الأخلاق. كذلك فى محاورة "فيلايوس" حيث يبحث فى مفهوم اللذة وصلتها بالوجود ثم صلتها بالخير، ويشير إلى أن اللذة إن لم تكن خيرا كلها فهى ليست شرا كلها. إنما عندما تخلو من الألم هى نوع من الخير فيجب على الإنسان أن يأخذ بها(٥٧).

ومن هنا تكون فكرة الانسجام بوصفها أحد المحاور الرئيسية فى التفكير الأخلاقى عند أفلاطون والتى أراد أن يحقق بها مبدأ العدالة ذات طابع مزدوج، فقد يكون لمعنى العدالة وغاياتها معنيان أو غايتان: معنى نسبى وهو توفيقى أى أنها خطوة مرحلية تمثل حالة الانسجام بين جميع القوى فى الشخصية الإنسانية، والثانية: هى البعد الحقيقى لنتيجة الصراع بين قوى النفس حيث تكمن الغاية المطلقة عن طريق تحقيق العدالة المطلقة فى سيطرة العقل على بقية قوى النفس فى الوصول إلى الخير

الأعلى وهو "الله".

مفهوم العدل والعدالة عند أرسطو: ٣٤٨ – ٣٢٢ ق.م:

سمى المعلم الأول لأنه وضع قواعد المنطق أو قوانينه (قانون الهوية، وقانون عدم التناقض، وقانون الثالث المرفوع) وقد تبنت الكنيسة معظم آرائه الفلسفية حتى ظهور عصر النهضة ومن أهم مؤلفاته والتى تعنينا فى هذا المجال الأخلاق إلى نيقوماخوس أيضًا الأخلاق الكبرى كذلك كتاب السياسة، أول ما يدركه قارئ فلسفة أرسطو الأخلاقية فكرة الاعتدال فى معظم الفضائل والقيم، ونحن بصدد تحديد مفهوم العدل نجد شيئا من الصعوبة فى تحديد كل مفهوم على حدة وسط فلسفة تضم مجالات عدة تتسم بالعمق والترابط.

حاول أرسطو أن يتحسس الواقع ويضع أصول المنهج الواقعى وبذلك تجاوز حدود فلسفة أفلاطون الأخلاقية وإن لم يتجاوزها سياسيا، فكان من تعاليمه العامة أن الإنسان من سائر الموجودات الذى جمع إلى قوة الشعور والرغبة قوة العقل، وهو بحسه ورغبته يشبه الحيوان، وبتعقله يشبه الإله وباتحاد تلك القوتين فيه كان كائنا أخلاقيا، فالأخلاق هى الاتفاق بين عناصر الرغبة والشعور وبين عناصر العقل، وهذا الاتفاق بين إرادة الإنسان وعقله ينتج الفضائل الأخلاقية[٥٨] فإذا كان الانسان عند أرسطو كائنا أخلاقيا فهو أيضا حيوان سياسي حيث يستطيع ان يتكيف ويتلاءم مع جميع الكائنات بأساليب وآليات ينسجها له عقله ومعرفته.

وللحياة العقلية عند أرسطو مظهران: حياة التأمل ويقصد بها المعرفة والعلم " الفلسفة " لكنها ليست فى مقدور كل إنسان، أما المظهر الثانى للحياة فهو إخضاع تصرفات الإنسان لأحكام العقل. وهذا ما يتعين السير فيه بالنسبة للإنسان الطبيعى، فيتطلب ذلك تنمية بعض الفضائل الأخلاقية وممارستها حتى تصبح جزءا من عادات الإنسان. فليس الكريم من جاد مرة، ولكن من تعود الجود حتى أصبح من طبعه، فتأتى الفضيلة نتيجة

المران والتربية حتى تصير عادة ثابتة " كما أن الفرد لن يصبح شجاعا بفطرته وحدها، بل لا بد من التعود على الصعب والشاق من الأمور وأيضا لن يصبح عادلا إن لم يتعود معاملة الناس والقضاء بينهما على اساس العدل.

والفضائل عنده قسمان: وذلك حسب طبيعة الفعل، إما أن يكون الفعل عاقلا أو متعقلا وهذا النوع يصدر عن طريق التعقل أو عن علم وبرهان وفضائل هذا النوع من الفعل هى نظرية عقلية، وإما أن يكون الفعل لا متعقلا وهذا النوع يصدر عن الشهوات التى لا تخضع فى اندفاعها إلى العقل، وإن كان من الممكن بعد ذلك أن تخضع له، وفضائل هذا النوع منها العفة والعدالة (٥٩).

مفهوم العدالة عند أرسطو:

يمكن تحقيق العدالة عند أرسطو من خلال مبدأ الوسط، فعلى كل جوانب الحياة هناك إفراط أو نقص. إفراط يجب تجنبه ونقص يجب تلافيه، والفضيلة الحقة هى الوسط بين هذا وذاك، وبرهن على ذلك بمجموعة من الأمثلة.

ومن أمثلة الإفراط: "التهور – الكبرياء – الحماقة – التملق". أما أمثلة النقص فمنها مثلا: "الجبن – تبلد الإحساس – إلخ ". ومن هنا يكون المعيار الخلقى عند أرسطو هو الاعتدال فى اتخاذ الوسط دون جانبى الإفراط أو التفريط، أو بمعنى آخر الوسطية المعتدلة بين رذيلتين. ففى كل أحوال الحياة جانب إفراط يجب تجنبه وجانب تفريط يجب الابتعاد عنه والفضيلة وسط بينهما.

ويوضح لنا أرسطو مفهوم العدل وما يقابله فى مفهوم (الظلم) فيقول: "لما كان الرجل الشره الذى يطلب أكثر مما له هو أيضا ظالم.. وأنه كذلك ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البغى عام يتناول أيضا هذا

المعنى من معانى الظلم [٦٠].

وفى مجال العدالة الاجتماعية يقول: "كان غرض القوانين فى نصوصها إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالى وإما حماية مصلحة كبرائهم، بل قد يكون أيضا المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملكة.... إذن فالعدل هو الفضيلة التامة، ولكن ليس فضيلة مطلقة... بل يشبه أن يكون أهم الفضائل... فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالإعجاب[٦١] ".

ويرى أرسطو أن كل فضيلة توجد فى طي العدل، ويعتبر العدل فضيلة تامة، وذلك لأن صاحبها يمكن أن يحقق الخير للغير لا لنفسه فقط، وشر الناس من يضر نفسه والناس، أما أكملهم فهو الذى لا يستخدم فضيلة لنفسه بل لغيره.

وعلى هذا يرى " أن الفضيلة تبقى هى بذاتها، فمن حيث إنها متعلقة بالغير فهى العدل، ومن حيث إنها عادة بعينها خلقية. فتلك هى الفضيلة على إطلاقها[٦٢]".

ومع هذا يرى أرسطو أننا ندرس العدل من حيث كونه جزءا من الفضيلة، فالعادل هو الإنسان القانونى والمساوى فى الأخذ والعطاء، وللعدل عند أرسطو معنيان: أولهما عام والثانى جزئى وهو المتمثل فى الأنواع المختلفة للعدل، أما العدل العام فيقصد به الالتزام بالقانون، وهو التزام لما تقتضيه القواعد العامة من حيث مبدأ شكلى فى المقام الأول قوامه مدى انطباق سلوك معين على الصورة العامة التى تقررها قاعدة ما، ومن الجائز أن ينحرف مضمون القاعدة القانونية الذى يطالبنا العدل العام باتباعها عن مضمون العدل كما يقرره حدسنا الفطرى، أو كما تقرره قاعدة معينة مستقلة.

وفى هذا المجال يفرق أرسطو بين نوعين من العدل: **العدل**

التوزيعى والعدل التعويضى "العلاجى": ففى **العدل التوزيعى** يربط أرسطو بين فكرة العدل وفكرة المساواة على نحو يتفق مع تصوره للفضيلة على اعتبارها وسط بين طرفين متضادين كلاهما رذيلة "يقول أر سطو" ما دام أن طبع الظلم عدم المساواة، وما دام الظالم هو غير المساوى فينتج عنه جليا أنه يحب أن يكون هناك وسط لغير المساوى وهذا الوسط إنما هو المساوى؛ لأنه فى كل فعل مهما كان، حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل فللمساوى محل أيضا، وحينئذ كان الظالم هو غير المساوى، فالعادل هو المساوى، وهذا ما يراه كل منا من غير نظرا أو استدلال، وإذا كان المساوى وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره(٦٣)".

ويقصد **بالعدل التوزيع** ما يتعلق بتقسيم أو توزيع ثروة المجتمع، والتى تقبل القسمة بين أفراد المجتمع فيقول: "العادل يقتضى بالضرورة كلها أربعة عناصر على الأقل، فإن الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم فى عدد الاثنين، والأشياء التى فيها يوجد العادل هى اثنان أيضا(٦٤)". ومعنى ذلك أنه هناك مجموعتان يتم التوزيع بينهما وهناك مجموعتان وهى الأشياء التى ستوزع وبالتالى تكون لدينا الحدود التالية:

(أ)، و(ب) هى المجموعات أو الأشخاص الذين سيتم التوزيع بينهم، والحدود (أ)، و(ب) وهم الأشياء التى ستوزع. فإذا تحققت العلاقة الرياضية التالية (أ، ب) = (جـ، د) أى إذا تساوت النسب بينهم أو إذا تحقق التناسب بين الحدود وهو تساوى النسب، ولما كان معيار التناسب هو الاستحقاق أو الجدارة فإن العلاقة " سالفة الذكر" تعنى أنه: – إذا كان الشخص (أ) يبلغ من الاستحقاق والجدارة ضعف ما يبلغه الشخص (ب). فإن العدل التوزيعى يعنى أو يجب أن يكون المقدار (جـ) الذى ينبغى أن يحصل عليه الشخص (أ) معادلا لضعف المقدار (د) الذى ينبغى أن يحصل عليه الشخص (ب) معادلا لضعف المقدار (د) الذى ينبغى أن يحصل عليه الشخص (ب) ويبقى التساؤل حول ماهية هذه الجدارة أو

أسس هذا الاستحقاق. يذهب أرسطو إلى أن الناس يختلفون فى هذا المجال، فالديمقراطيون يؤسسون الجدارة أو الاستحقاق على مبدأ الحرية، والمحافظون " الأوليجاركية " يؤسسونها على قدر الثروة أو درجة النبل، وأنصار الأرستقراطية يرتبونها على السمو، ويبقى من الواضح أن البشر يختلفون فى مدى الاستحقاق والجدارة لكل منهم أيا كان الأساس الذى تبنى عليه هذه النظرية(٦٥).

وهذا يبين لنا أن نظرية أرسطو فى مفهوم العدل التوزيعى نظرية تفاضلية مبنية على أساس المفاضلة أو الاستحقاق بين البشر، ومعنى هذا أن البشر فى نظره غير متساوين، وهذه النظرية التفاضلية تذهب إلى أن المساواة الحسابية التامة قد لا تكون عدلا على الإطلاق. أما عن **العدل التعويضى** يقول أرسطو فى بداية الباب الرابع "المقالة الخامسة" من "كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس": "إن النوع الآخر من العدل فهو العدل التعويضى، وهو الذى يضبط علاقات الأفراد فيما بينهم سواء العلاقات الإرادية أو العلاقات اللإرادية(٦٦)".

لم يقدم أرسطو شرحا أو توضيحيا لتحديد ماهية هذه العلاقات ؛ وقد يكون المقصود منها أن العلاقات الإرادية هى تلك التى تتم بالاتفاق والاختيار الحر مثل: البيع والشراء والاستبدال.. إلخ بين المواطنين، والعلاقات اللاإرادية هى التى تقع مثلا عن طريق الاغتصاب أو الإكراه مثل السرقة والاختلاس، وفى هذا المجال يقول: "من أجل ذلك كلما وقعت المنازعات التجأ إلى القاضى وما الذهاب إلى القاضى إلا ذهابا إلى العدل لأن القاضى يشبه أن يكون العدل الحى المشخص(٦٧)". فمهمة القاضى فى كونه العدل المتجسد تتركز فى تقدير مدى الضرر الذى لحق بالمتضرر ومدى الكسب الذى استولى عليه مرتكب الضرر، فيتم تقدير المتوسط الحسابى للمقدارين حيث يساوى مجموعهما مقسوما على اثنين دون النظر إلى مكانة هذا أو ذاك فيعامل الجمع على قدم المساواة(٦٨).

والعدل التعويضى عنده قائم على العدل التوزيعى، أى توزيع الثروات، وذلك حسب الأحقية أو الاستحقاق بجدارة على أفراد المجتمع، فإذا ما قام أحد الأشخاص بارتكاب فعل معين يجنى من ورائه قدرا من المكاسب يكون العدل التعويضى تصحيح الانحرافات عن العدل التوزيعى، وبالتالى لا يمكن مراعاة الاستحقاق أو الجدارة مرة أخرى، ولهذا سميت بعدالة التصحيح، والتى تتناول الجزاء والعقاب، والجدير بالذكر أن العدل التعويضى لا ينطبق إلا على المعاملات المدنية، أما قضايا الاعتداء وما شابه ذلك فإنها نوع من الظلم شأنها إلحاق الأذى المتعمد بالآخرين، وهو يستوجب العقوبة ولا يكفى أن تكون عادلة. حيث تقوم على مبدأ السن بالسن، والعين بالعين. بل لا بد أن تقوم على نحو يكفل التوازن الاجتماعى، فهى قائمة على مبدأ المفاضلة شأنها شأن العدل التوزيعى.

يقول أرسطو فى هذا المجال: "غير أنه يوجد من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب "يقصد مذهب المساواة". مثال ذلك:

" إذا كان هذا الذى أحدث الضربات هو القاضى فلا ينبغى أن يضرب هو أيضا، وإذا كان على ضد ذلك ضرب القاضى، فإنه لا يكفى أن يضرب بل لزم أيضا أن يعاقب، ويجب زيادة على هذا أن يفرق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت الجريمة قد وقعت عمدا أو خطأ[٦٩]"

ويميز أرسطو بين الفعل الإرادى والفعل اللاإرادى فيقول:

"لما كانت الأفعال المطابقة للعدل والأفعال الظالمة هى كما أتينا على بيانه، كان لا يمكن أن ترتكب جريمة، أو يؤدى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدا فى حالتين، غير أنه متى فعل الإنسان بلا إرادة لا يكون عادلا ولا ظالما[٧٠]".

وهذا ما يتناقض مع أفلاطون وسقراط فى قولهما بأن الرذيلة ليست إرادية، بينما يرى أرسطو أن الظلم إرادى، وأن الإنسان من المستحيل أن

يقبل على الظلم أو يرضاه، كما يؤكد أرسطو على الحرية الإنسانية، وأن الإنسان لا يوصف بأنه عادل إلا إذا كان فعله العادل إراديا، ولا يوصف أيضا بأنه ظالم ما لم يكن ظلمه متعمدا [٧١].

ويطرح لنا أرسطو مفهوما آخر للعدل على اعتباره قيمة أخلاقية مرنة، وهو ما يسميه "العدل وصفا والعدل اسما". يقول: "العدل وصفا الذى هو خير من العادل فى بعض الظروف... هو تصحيح للعدل القانونى... وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائما عام بالضرورة، وأنه من الموضوعات التى لا يستطاع الحكم فيها بطريق النصوص العامة حكما ملائما. كذلك فى جميع المسائل التى لا مناص فيها مطلقا من الحكم بطريقة عامة صرفة، والتى فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب... يحسن المرء تقويم نفسه والقيام بذلك كما كان يعمل الشارع "المشرع" لو كان حاضرا. أعنى أن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للحكم فيها[٧٢]".

ومعنى ذلك أن أرسطو يجعل العدل القانونى ليس ملزما فى بعض الأحوال، إذ إنه قد توجد بعض القضايا أو المواقف لم يسن لها قانون، أو ليس لها نص يقابلها أو مادة فى القانون. فعلى الإنسان "القاضى" أن يتصرف كما لو كان هو الذى يضع لها القانون أو هو المشرع فى تلك الحالة، والإنسان أو القاضى هو الذى يسيطر على القانون، فالقانون يتشكل حسب طبيعة القضية المطروحة، والقاضى العادل له أحقية المنظر فى القضية من كل أبعادها والتى لا تذكرها النصوص القانونية، فالقانون فى هذه الحالة صامت، وبالتالى سكوت القانون هنا خاضع للإنسان وفى هذه الحالة يفضل أرسطو العدل وصفا عن العدل اسما، أو العدل الذى يعتمد على ملكات الإنسان الخاصة فى بعض المواقف من العدل القانونى.

مفهوم العدل عند الإبيقورية بين الأخلاق والسياسة:

يحث " إبيقور" الإنسان على فضيلة العدالة، فيجب على المرء أن

يحرص على تحقيقها. لأنه عن طريقها يبلغ الطمأنينة ويأمن شرور الآخرين، كما يأمن عذاب الضمير. فالعدالة فى نظر صاحب هذه المدرسة: تعاقد قائم على المنفعة المتبادلة ؛ بحيث لو اقتضت المنفعة فلا ضرورة لوجود التعاقد أو تعارضت العدالة مع المنفعة، ويرى "إبيقور" أن قبول القوانين وتطبيقها يأتى ليحقق الحماية من اعتداء الغير، ويذهب إلى أنه لو رأى فى الخروج عن القوانين تحقيقا لمنفعة وأمكنة ذلك دون أذى لفعل، فالحكيم الذى يبحث عن العدالة فى رأيه إنما يبحث فى الحقيقة عن الطمأنينة وسلامة النفس(٧٣)".

أما المدرسة الرواقية:

فقد رأت أن العدالة هى الفضيلة فيما يجب توزيعه من حقوق، والحكيم هو الذى يعلم أن كل شيئ فى الطبيعة إنما يقع بالإرادة، وما الميول والهوى إلا وظائف لتحقيق هذه الإرادة، وهذا قد يؤدى إلى الزهد طالما أن الإنسان يرتفع بفضيلته فوق كل شيئ، كما يؤدى أيضا إلى حالة من حالات التواكل والجمود، فتتساوى الأشياء عند الإنسان، فلا شئ يدفع الإنسان لاختيار هذا الفعل أو ذاك (٧٤).

أما عن العدل وقيمته فى الفكر الإسلامى فهذا ما سوف نتناوله الآن.

رابعا: الأبعاد الأخلاقية والسياسية لمفهوم العدالة عند مفكرى الإسلام:

لكل فكر شارك فى بناء الحضارة الإنسانية مرجعيته الخاصة، وللفكر الإسلامى مرجعيته الخاصة به ألا وهى الكتاب والسنة، وخاصة فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية التى تشكل العلاقة المحورية بين الإنسان وخالقه وبين الإنسان وأخيه الإنسان، إذن فلا بد أن نتعرض لمفهوم العدل فى القرآن والسنة. ففى القرآن وردت كلمة العدل بمعانيها المختلفة ثلاث عشرة مرة وهى:

١- فعدلك " الذى خلقك فسواك فعدلك " آية (٧) سورة الانفطار.

٢- لأعدل " وأمرت لأعدل بينكم " آية (١٥) سورة الشورى.

٣- تعدل " وأن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها " آية (٧) سورة الأنعام.

٤- تعدلوا " فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة.." آية (٣) سورة النساء، ويتكرر اللفظ فى الآية (١٢٩) من نفس السورة.

٥- تعدلوا " فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا " آية (١٣٥) من سورة النساء، والآية (٨) من سورة المائدة.

٦- يعدلون " ثم الذين كفروا بربهم يعدلون " آية (١) سورة الأنعام، واللفظ أيضا فى الآية (١٥٠) من سورة الأنعام، وفى الآية (٦٠) من سورة النمل.

٧- يعدلون " ليهدون بالحق وبه يعدلون " آية (١٥٩) سورة الأعراف. واللفظ مكرر فى آية (١٨١) أيضا.

٨- أعدلوا " أعدلوا هو أقرب للتقوى " آية (٨) سورة المائدة، ومكرر فى آية (١٥٢) الأنعام.

٩- عدل " ولا تقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل" آية (٤٨) سورة البقرة ، واللفظ أيضا فى الآية (١٢٣) من سورة البقرة، والآية (٧٠) سورة الأنعام.

١٠- ذوا عدل "يحكم به ذوا عدل منكم" آية (٩٥) المائدة، وآية (١٠٦) المائدة أيضا، وآية (٢) الطلاق.

١١- عدلا " وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا " آية (١١٥) سورة الأنعام.

١٢- العدل " وليكتب بينكم كاتب بالعدل " آية (٢٨٢) سورة البقرة، آية (١٥٨) النساء، آية (٧٦)، (٩٠) النمل، آية (٩٥) الحجرات.

١٣- عدل "أو عدل ذلك صياما" آية (٩٥) سورة المائدة.

تأمر الآيات القرآنية الإنسان المسلم بتطبيق العدل أو تحقيق العدل قولا وعملا وحكما، والآيات القرآنية تضع للمسلمين المحاور الرئيسية لمفهوم العدل فى ثلاث نقاط:

١- تحقيق العدل فى كل صورة هو أهم المبادئ الدينية والأخلاقية يقول جل شأنه: "وأمرت لأعدل بينكم" سورة الشورى آية (١٥)

٢- الآيات القرآنية تأمر الإنسان بتحقيق العدل ومقاومة الظلم يقول تعالى "إن الله يأمركم بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى" آية (٩٠) سورة النمل، ويقول " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل".

٣- كما يأمر الله جلت قدرته بتحقيق العدالة مهما كانت العلاقة بين الأطراف المتنازعة أو بين الحاكم والمحكوم. سواء كان أحد الأطراف عدوا أو قريبا.

يقول الله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا " آية (١٣٥) سورة النساء.

ويتضح لنا من الآيات القرآنية أن مفهوم العدل والعدالة مفهوم شامل لكل جوانب الحياة أخلاقية وسياسية ودينية وهى ليست أطر للإيمان فقط ولكنها مبادئ كلية يلتزم بها الإنسان حتى تصبح جزءًا لا يتجزأ من سلوكه الفعلى وهو ما أكدته السنة النبوية الشريفة وسلوكيات وخلق وممارسة الرسول صلى الله عليه وسلم الذي كان خلقه القرآن وحياته مثلا أعلى ونموذجًا يحتذى به إنها تمثل الخطوط الرئيسية فى مفهوم العدل وتحقيقه حيث لا ميل إلى قريب فى إقامة العدل أو تحقيقه، ويقول تعالى:

"وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم" آية (١١٥) سورة الأنعام. أى صدقا فى الإخبار والمواعيد، وعدلا فى

الأحكام. كما كان الأمر بالعدل على الميول الذاتية لأنه فضيلة اجتماعية، فقد أبيح الزواج من أربعة بشرط العدل بينهن.

ومما يؤكد ذلك، ما ورد فى السنة النبوية حيث وردت بعض الأمثلة التى توضح ما للعدل من قيمة كبيرة سواء كانت اجتماعية أو أخلاقية، وما للعادلين من مكانة عند ربهم، فقد ثبت فى الصحيحين عن النعمان بن بشير قال "نحلنى أبى نخلا فقالت أمى" عمرة بنت رواحة "لا أرضى حتى تشهد عليه رسول الله، فجاءه ليشهد على صدقتى. فقال: أكل ولدك نحلت مثله؟ فقال لا، فقال الرسول الكريم: اتقوا الله وأعدلوا فى أولادكم، وقال: لا أشهد على جور ". صدق رسول الله –صلى الله عليه وسلم –، وممن يبشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم أن يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله. إمام عادل [٧٥]".

مفهوم العدل عند المتكلمين:

كانت مرحلة الاضطراب النفسى التى أصابت المسلمين منذ الفتنة والتى أطاحت بثالث الخلفاء الراشدين " عثمان بن عفان: وقتل الإمام على بن أبى طالب ومصرع الحسين فى كربلاء وما انطوت عليه من صراعات نشبت بين فريقين من المسلمين. مبعثا لتساؤل الناس: أى الفريقين أهدى سبيلا؟ إذ يستحيل أن يكون الفريقان على حق. ولا بد أن يكون أحدهما باغيا. فمن يكون؟ وما عقابه؟ فطرح مثل هذه الأسئلة يمثل مضمون الإشكالية التى دار حولها موقف الدين من فاعل الكبيرة. مثلا "القتل العمد" كسبب فى إثارة جدل واسع شارك فيه كبراء الفقه وزعماء الفرق، وأذكى ناره أبناء الديانات الأخرى الذين دخلوا الإسلام وهم يحملون فى نفوسهم بقايا من معتقداتهم القديمة، وكان السؤال فى شكله العام يبدو دينيا بحتا. فهو يدور حول قضية الثواب والعقاب، ولكنه فى الحقيقة كان يخص موقفا سياسيا فثار الخلاف بين أصحاب الآراء المتعارضة، فكان هذا الجدل الفكرى بمثابة المدخل الذى أدى إلى ظهور الفرق الاعتقادية التى أدلت

كل منها بدلوها حول قضية مرتكب الكبيرة وما تشعب عنها " فمثلا قالت الخوارج فى مرتكب الكبيرة: هو كافر فالعمل فى رأيهم لا ينفصل عن الإيمان، وقالت المرجئة: بل هو مؤمن ولا نستطيع أن نخلع عن مسلم صفة الإيمان ما دام نطق بالشهادتين. وقال أهل السنة: بل هو منافق، وعلى إثر هذا الجدل ظهرت على مسرح الفكر الإسلامى فرقة المعتزلة " أهل العدل والتوحيد ". ومن أهم أقطاب هذه الفرقة: " أبو الهديل العلاف – إبراهيم النظام – وأحمد أبو الحسين الخياط " وللمذهب خمسة أصول وهى:

١- **التوحيد:** وهو لب مذهبهم ويعنى تنزيه الذات " ذات الله عن الصفات وذلك بالتوحيد بين الذات والصفات.

٢- **العدل:** وهو الأصل الثانى – بمعنى أن الله تعالى لا يحب الفساد ولا يخلق أعمال العباد بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم.

٣- **الوعد والوعيد:** ومعناه أن وعد الله حق – أى وعد الله واقع لا محالة، وكذلك وعيده بالعقاب.

٤- **المنزلة بين المنزلتين:** " مرتكب الكبيرة " وهو مسلم عاصٍ فى منزلة بين المؤمن والكافر.

٥- **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.**

ولما كان محور حديثنا فى هذا المجال عن مفهوم العدل. رأينا من الضرورة أن نتناول مفهوم العدل عند هذه الفرقة "المعتزلة"، فيعد العدل أهم أصول المعتزلة، بل أحيانا يسمون بالفرقة العدلية، بل نجدهم أحيانا يقدمون العدل على التوحيد فيسمون بأهل العدل والتوحيد، كما نلاحظ أنه ليس من الفرق الإسلامية من أولى مفهوم العدل هذا الاهتمام، وخاصة "العدل الإلهى[٧٦]"، حيث ترى المعتزلة أن العدل هو ما يقتضيه العقل من

الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة، ويحدده القاضى عبد الجبار " أنه تعالى والمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يبخل بما هو واجب عليه [٧٧]". وأن ما يصدر عن الله فعل واحد وهو الصواب فالله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد، وقد نفى " أهل العدل " عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق. بينما يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحده هو الفاعل، وأن كل ما يصدر من فعل فى الكون إنما هو منه، وهو فى هذا يتصرف فى ملكه على مقتضى مشيئته وعلمه، وأن المشيئة قديمة والعلم قديم، فقد شاءه وعلمه وقضاه وأراده فلا ظلم ولا جور [٧٨].

والمعتزلة ينزهون الله عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضا فى صدور الظلم عنه. وتتضح النزعة الأخلاقية فى فهم المعتزلة لقيمة العدل إذا ما قورنت بمفهوم العدل لدى الأشاعرة، فالأشاعرة يرون أن الله تعالى تصرف فى حكمه ولكنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد". وهو يتصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم[٧٩]".

ونلاحظ من خلال هذا المفهوم ابتعاد الأشاعرة عن الموقف الأخلاقى، وإنما تصدير للمشيئة الإلهية، والقدرة صفة لله مطلقة. فالعدل الإلهى عند الأشاعرة أهم صفات الفعل حيث أنه لازم عن القدرة وتابع للمشيئة. أما المعتزلة فقد فسروا جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان فى ضوء العدل والحكمة، وفسرها الأشاعرة فى ضوء القدرة والإرادة، فموقف المعتزلة موقف أخلاقى سياسي، وموقف الأشاعرة موقف أعتقد أنه موقف ميتاميزيقى من حيث هو وصف للفعل الإلهى صادر عن ذات مطلقة بصرف النظر عن صلتها بإنسان مكلف ومسئول سواء كان حاكما أو محكوما، ويتبين لنا أن أسس فلسفة المعتزلة ذات هدف أخلاقى سياسي قائم على أساس عقلى بحت، وأن معظم مباحثهم التى تفسر صلة الله بالإنسان متفرعة من أصل مفهوم العدل، ويعرفون العدل بأنه ما يقتضيه

العقل من الحكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة، وهذا يعنى أن تكون جميع الأفعال الصادرة عن " الله جل شأنه " والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة ولكن العدل بالمفهوم المعتزلى لا يكفى التعريف به لبيانه. إنه يتضمن معظم مذهبهم الكلامى وتندرج تحته عدة نظريات، أهمها(٨٠):

١- نفى صدور القبح عن الله جل شأنه:

كيف يمكن تفسير الشر فى العالم دون المساس بوحدانية الله من جهة وحكمته وعدله من جهة أخرى؟

فلا سبيل إلى إنكار أن فى العالم شرا وظلما، فهو أمر واقعى. يقول: "أحمد أبو الحسين الخياط " وهو أحد أعلام الفكر الاعتزالى: "إن الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه، وإن أحدا لم يمرض نفسه ولم يسقمها، وهو المصيب للنباتات والزروع.. ولكن ذلك كله لا يعد من قبل "الله" شرا أو فسادا، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحا، وإنما القبح ما كان ضررا خالصا أو عبثا محضا، وذلك كله من الله محال (٨١)".

ويرى المعتزلة أنه ليس كل ما هو نافع حسنا، ولا كل ما هو ضرر قبيحا، فقد يكون حسنا ما هو ضار أو مؤلم، كما أن الآلام والكوارث لا تقبح متى كانت اختبارا للإنسان، يصبر عليها فيثاب بها "وبشر الصابرين". ولو كان الإنسان فى نعمة ولذة دائمتين لبغى فى الأرض وتجبر، يقول الله تعالى: "وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه " آية (٨٣) "سورة الإسراء " ولكن ليس بالضرورة أن تكون كل الآلام طريقا للصلاح ففى ذلك جبر وإكراه وقيد لحرية الإنسان، كما أنه ليس كل ضرر موجبا لصلاحه، وليس كل نعيم موجبا لبغيه، وإنما النقم هى وسائل للتذكير والاعتبار، أما النعيم الدنيوى المتواصل والذى يؤدى إلى الانغماس فى الملذات والشهوات، فهو يعمى البصيرة ويذهب بالأخلاق ويؤدى إلى نسيان الله (٨٢).

وهذا هو تفسير المعتزلة وتبريرهم لوجود الشر، وما يتعلق بمسئولية الإنسان باعتباره كائنا حرا مكلفا. فكان تفسيرهم أخلاقيا محضا لم يسبقهم إليه أحد من قبل.

٢- اللطف الإلهى:

من الحقائق العامة التى حاول مفكرو الاتجاه الاعتزالى معالجتها: قضية اللطف الإلهى وعلاقته بالعدل الإلهى، فيرى مفكرو المعتزلة على وجه العموم، أن الله خلق الإنسان حرا وبكامل إرادته، وبالتالى فهو مكلف ومسئول، وخلق فيه نزعات الشهوانية بالإضافة إلى غواية الشيطان، وخلق له أيضا عقلا يميز به بين الأفعال القبيحة والأفعال الحسنة، كما بعث له الرسل والأنبياء للتذكرة والترشيد والتبليغ، يقول أبو على الجبائى فى هذا الخصوص: "الله عادل فى قضائه، رءوف بخلقه، ناظر لعباده، لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يريد ظلما للعالمين، وهو لم يدخر عن عباده شيئا مما يعلم أنه إذا فعله لهم أتوا بطاعة وصلاح، وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن، وركب فيهم الأخلاق الذميمة وجب عليه إذا كلفهم إكمال العقل، ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به، وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه (٨٣)".

ما ورد فى النص يشير إلى أن نظرية اللطف الإلهى متعلقة بالعناية الإلهية من جهة، ومن جهة أخرى بما خلق فى الإنسان المكلف من شهوة حتى لا تكون الأمور أميل إلى الشر منها إلى الخير، الأمر الذى يتعارض مع المسئولية والجزاء.

فقد خلقت الشهوة فى الإنسان وهى التى تقوده إلى المعاصى وهذا لا يتفق وعدل الله. فكيف يحاسب الإنسان؟ إن هناك جانبا لا يهمل من الشهوة البشرية يكون نتيجة استمرار الإنسان على الأرض وتعميرها، هذا جانب والجانب الآخر هو أنه إذا زالت الشهوة تماما على وجه العموم، زال

التكليف. فإذا ما ضبطت الشهوة استمرت الحياة، فإذا ما قوت الشهوة قوى معها الامتناع كما فى الشباب، فتقدم عفة الشاب عن عفة الشيخ حيث قوة الامتناع مع شدة الشهوة ترتفع درجة الجزاء، ومن أهم مظاهر اللطف الإلهى: زوال التكليف إذا ما فقد العقل كالمجنون مثلا.

أما فيما يتعلق بغواية الشيطان، فلنا عقل يميز، ورسل بشرت وأنذرت، أما فيما يخص غواية الشيطان لنا وتبرئه منها، يقول الله تعالى فى الآية (٢٢) من سورة إبراهيم "وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم ". هذا بالإضافة إلى بعث الرسل والأنبياء وتنزيل الشرائع حتى يكمل الله للعقل الطريق المستقيم والمعرفة الصحيحة فلم تنزل الشرائع لعبادة الله فقط، وإنما نزلت أيضا لتوضيح مكانة الفعل الأخلاقى الحسن والحث على فعله، يقول الله تعالى فى سورة العنكبوت الآية (٤٥): "وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر".

ومن لطف الله وعدله، أن بعث الرسل والأنبياء يضيئون طريق العقل للوصول إلى الفعل الحسن والابتعاد عن الفعل القبيح ومعرفة الله حق معرفته وتقوى الله حق تقاته، وحتى يؤكد الله عدله، فقد بعث الرسل والأنبياء يبشرون وينذرون. يقول الله تعالى فى الآية (٢٦٥) من سورة النساء: "رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل".

٣- أفعال الله تهدف إلى غاية محمودة:

الفعل الإلهى فى هذا الكون لا يمكن أن يكون فعلا عبثيا أو دون جدوى. وبرهان ذلك ما ورد فى هذه الآيات: "إنا كل شئ خلقناه بقدر" سورة القمر – آية (٤٩) – "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا" سورة المؤمنون آية (١١٥). هذه الآيات تدل على أن الخلق والأفعال اللواحق له ليست بالأمور العبثية، وليست ذاتية فى وجودها، وإنما هى فعل إلهى منظم

ومضبط ومحكم وذلك لغايات قد نعجز فى إيجاد تفسير لها، فقد وجدت لأمر يريده الله وهو أعلم بذلك، وقد تكون هذه الأفعال فى ظاهرها مثلا عبارة عن فيضانات وزلازل وجفاف وبرد وصقيع. فالله قد خلق كل شيئ لعلة نافعة وغاية محمودة.

فهذه النظرية تضفى على الكون وما فيه من ظواهر تفسيرا أخلاقيا من حيث استحالة تصور العبث فى الوجود، كما أنه تفسير متسق مع مبدأ العقل وليس مستمدا من التجربة، لأن العقل وحده هو الذى يضفى على الموجودات والظواهر تصور التدبير والنظام، وإذا كان الخالق قد خلق كل شيئ لعلة نافعة وغاية محمودة. فإنه لا بد أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يتعقل الموجودات وهو يدرك سر وجودها فما خلق الله الجمادات والأحياء إلا ليعتبر بها العباد، ومن ثم فإن الله ينادى الإنسان أن ينظر فى ملكوت السماوات والأرض، وأن يفكر ويتدبر ويعتبر(٨٤). يقول الله تعالى: "قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق " ويقول أيضا: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت".

٤- حرية إرادة الإنسان:

يقول " القاضى عبد الجبار": "اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل ولا محدث سواهم، وإن من قال بإن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها. فقد عظم خطؤه (٨٥) "

ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن تكون أفعالنا التى هى عن محض اختيارنا وإرادتنا من خلق الله والمقصود بهذه الأفعال تلك التى يمكن أن نقوم بها أو لا نقوم بها، وذلك لفعل الاختيار القائم على العقل، وبالتالى نكون مسئولين عنها، ومن هنا يكمن الحساب والجزاء. وإلا فلماذا يكون الحساب ؛ إذا كنا مجبورون على القيام بالفعل سواء كان الفعل حسنا أو قبيحا. أما من حيث الأفعال التى نحن مجبورين عليها وليس لنا حق

الاختيار فيها أو تقريرها، أعنى لم تتدخل إرادتنا وحريتنا فى إيجادها. مثلا، بداية حياتنا ونهايتها، ومرضنا وشفاؤنا، فهى أفعال اضطرارية بفعل الله لا نحاسب عليها لأنها لا تقع فى مجال الحرية والاختيار.

وأما إذا كان الأمر غير ذلك، لزم عنه تساوى الفكر والإيمان والصلاح والفساد، ولزم عنه أيضا أن يكون الكافر والفاسق مطيعين لله، وهذا يتعارض مع العدل الإلهى بالإضافة إلى وجود آيات فى القرآن الكريم تقرر حرية الإرادة عند الإنسان فنجد قول الله تعالى: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" سورة الكهف آية (٢٩)، وقوله أيضا: "اعملوا ما شئتم" سورة فصلت آية(٤٠).

وبمقتضى العدل الإلهى أخفى الله عن الإنسان معرفة نهاية أجله. فإن علم الإنسان أنه ما زال فى العمر بقية لكان ذلك مدعاة إلى ارتكاب الآثام على أمل أن يتوب قبل أن يموت. ويكون هذا معناه أن الله أعطاه ما يعنيه على أن يضل، أما إذا علم الإنسان بأن أجله قريب: فسيكون مجبرا على الإيمان والتوبة والعمل الصالح، وقد يكون ذلك لا قيمة له، وتكاد تنتفى المسئولية والحرية ؛ إن إخفاء أجل الإنسان عن علمه به لهو دليل على حريته وهو منتهى العدل الإلهى.

ولما كان الإنسان مسئولا عن أفعاله بالإرادة والحرية والاختيار وبمقتضى العدل الإلهى. وجب وجود الجزاء. ومن هنا انبثق من مبدأ العدل لدى المعتزلة قولهم بأصل الوعد والوعيد. إذ تقتضى العدالة الإلهية أن يثاب أصحاب الأفعال الحسنة ويعاقب أصحاب الأفعال السيئة. فالإنسان يستحق عن طاعته لله الثواب، وعلى معصيته للخالق العقاب، ولا يجوز العفو عن المعاصى إلا الصغائر إن لم تقترن بالتوبة الخالصة؛ لأن فى ذلك إغراء للمكلف بفعل القبيح اتكالا منه على عفو الله، كما أن فى هذا العفو تسوية بين المطيع والعاصى وذلك ما لا يتفق مع العدل[٨٦]".

فنظرة المعتزلة إلى يوم القيامة يحكمها عدل الله وفقا لمبدأ

الاستحقاق. يقول الله تعالى فى سور الأنبياء آية (٤٧): (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وإن كنا مثقال حبة من خردل آتينا بها وكفى بنا حاسبين"، وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة إلى قولهم بإن الله عادل، ويقضى عدله بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة ليحقق أفعاله المسئول عنها، والتى سيحاسب عليها فيما بعد.

ورغم تشدد المعتزلة فى منطقهم فى هذا الجانب، فإن ثورتهم العقلية سمت بإرادة الإنسان الخلاقة الحرة فوق كل الاعتبارات؛ حيث تضع الإنسان فى المرتبة السامية التى أهله لها الله حيث قال: "إنى جاعل فى الأرض خليفة ". ورغم التحفظ فى استخدام هذا المفهوم فالخلافة للغائب والله لا يغيب –وقد يكون معناها من الخلفة أى يخلف الإنسان بعضه بعضا، من هذا نلاحظ ثورة المعتزلة على الجمود الفكرى والتواكل، فكان تأكيدهم دائما على سلطان العقل فى معرفة الخير والشر، وإذا كان هذا قول المعتزلة فى مفهوم العدل، فماذا يكون قول الفلاسفة المسلمين فى هذا المفهوم.

مفهوم العدل عند فلاسفة الاسلام:

يقول الله تعالى فى كتابه العزيز فى سورة الملك آية (١٠): "وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير"، ويقول الإمام الغزالى فى كتابه "معارج القدس": "اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع والشرع لن يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس والشرع كالبناء ولن يغنى أساس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس. فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان، بل متحدان.... ولكونهما متحدين، قال الله تعالى: "نور على نور" "نور العقل ونور الشرع(٨٧)".

ويقول الإمام الغزالى أيضا فى كتاب " إحياء علوم الدين جـ ٤: "وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن، ظن صادر عمن فى عين البصيرة (٨٨)". ويقول فى

موضع آخر: "فالداعى إلى محضر التقليد" فى الأمور الدينية "مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور[٨٩]".

وتأسيسا على ما ذكر آنفا تبوأت الفلسفة فى الحضارة الإسلامية مكانا جليا، وارتقى الفكر الفلسفى الإسلامى على يد مجموعة من الفلاسفة المجتهدين فى ساحة يمتد زمنها إلى عدة قرون. استطاعوا أن يتخذوا مواقف متميزة، خاصة بعد استقرار أمور الدولة الإسلامية، حيث بدأت حركة الترجمة مع نهاية القرن الثانى الهجرى، وتكمن مفكرو الإسلام من الاطلاع على ما أبدعه العقل الإنسانى فى الحضارات القديمة، بالإضافة إلى ما لديهم من أصول متمثلة فى القرآن والسنة، فجمعوا بين الشرع والعقل، وأنتجوا فكرا يتسم بالحيوية والشمول.

ولما كان حديثنا فى هذا البحث مقتصرا على مفهوم العدل كقيمة أخلاقية فى الفكر الإسلامى، نحاول أن نتبع هذا المفهوم بين ثنايا هذه الفلسفة.

(١) مفهوم العدل عند الكندى ١٨٥ هـ - ٧٩٦ م:

فى فلسفة الكندى عامة لا نجد ما يشير بالتحديد إلى مفهوم قيمة العدل أو مفهوم العدالة إلا شذرات متناثرة.

فيرى الكندى أن من أهم غايات الفلسفة؛ اكتساب الفضائل، ففى رسالته إلى المعتصم بالله الذى أرسلها إليه محددا فيها ماهية الفلسفة وحقيقتها حتى يكون في مأمن من شر الفقهاء ومكائدهم وحقدهم على الفلاسفة يعرف الكندي الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها على قدر الطاقة البشرية، وقد أضاف الكندى علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه جملة علم الأشياء". (٣)

وواضح من تعريف الكندي أهتمامه بالجانب الأخلاقي فى تعريف الفلسفة كعلم للفضيلة وكيف أنه كان متأثرا بآراء أرسطو فى نظريته الوسط الذهبي واعتبار العدالة فضيلة الفضائل قد ربط بين الجانب النظرى فى تعريفه للفلسفة والجانب العملى فى ارساله تلك الرسالة للمعتصم بالله ليأخذ بها الشرعية السياسية وليصبح للفلسفة وجودا مأمون ومشروع داخل البيئة الاسلامية المحافظة والمهيمن عليها من قبل الفقهاء المتزمنين.

ففى رسالة "الحدود" يعرف الفضائل ويقسمها، حيث يرى أن الفضيلة هى وسط واعتدال بين التقصير والتفريط وكلاهما مذموم(٩٠)"، وهنا نلاحظ تأثير المدرسة المشائية "الأرسطية" فى فيلسوفنا الإسلامى على الرغم من أن الفكر الإسلامى عموما يرى أن خير الأمور أوسطها؛ والإنسان عند الكندى نوعان؛ نوع عبارة عن عدد محدود يمتاز بالسيطرة على النفس فيلزمها حد الاعتدال، ونوع ضعيف الإرادة ليست له المقدرة على إلزام النفس حد الاعتدال. وهو يمثل الكثرة، فتكون طبائعهم ملتصقة بالأشياء المادية الفانية، ويرى الكندى أن الحاكم الحق هو الحاكم العادل الملزم لنفسه حد لاعتدال الذى يبعد الظلم والجور عن الرعية، وعلى كافة البشر اتباع هذا المنهج الأخلاقى حتى تتحقق السعادة بين الإنسانية، وابتغاء مرضاة الله(٩١).

٢- أبو نصر الفارابى ٣٣٩ هـ:

يقول الفارابى فى مفهوم العدل أو الاعتدال: "كذلك متى كانت متوسطة حصل الخلق الجميل... ومتى زالت عن الاعتدال لم يكن عنها الخلق الجميل (٩٢)". فالفعل المتوسط هو الفعل الوسيط بين طرفين كلاهما شر.؛ أحدهما إفراط والآخر تفريط، فيقول: "الأفعال التى هى خيرات هى الأفعال المتوسطة بين طرفين كلاهما شر، أحدهما إفراط والآخر نقص... وكذلك الفضائل... فالسخاء متوسط بين التقتير والتبذير، والشجاعة متوسطة بين التهور والجبن (٩٣).

وهذا المتوسط الذى جعله الفارابى أساسا لفعل الخير ليس متوسطا حسابيا بل متوسطًا أقرب إلى طرف ما من طرف النقيض، فمثلا: فضيلة الكرم هى وسط بين البخل والتبذير، ولكنها أقرب إلى التبذير منها إلى البخل، وكذلك فضيلة الشجاعة هى وسط بين الجبن والتهور. فهى أقرب إلى التهور منها إلى الجبن، فالوسط هو وسط اعتبارى وليس وسطا حسابيا.

أما مقياس الفعل المتوسط يستوجب عدة شروط. منها: مكان الفعل، وزمانه، ومن يصدر منه الفعل، ومن يوجه إليه الفعل، ومن أجل من كان؟ وإذا ما جعلنا الفعل على مقدار مما ذكر نكون قد حققنا الفعل المتوسط وهو فضيلة العدل، ويشير الفارابى فى كيفية التحقق من الفعل الوسط. فيقول: "بأن ننظر إلى الخلق الحاصل لنا، فإن كان من جهة الزيادة، عودنا أنفسنا الأفعال الكائنة عن ضد الذى هو من جهة النقصان، وإن كان ما صادقنا عليه من جهة النقصان عودنا أنفسنا الأفعال الكائنة عن ضد الذى هو من جهة الزيادة (٩٤).

ولكن كيف لنا أن نعرف ما إذا كنا قد حققنا الوسط؟ يقول: "فإن ننظر إلى سهولة الفعل الكائن عن النقصان هل يتأتى أم لا؟ فإن كان على السهولة أو كانا متفاوتين، علمنا أنا قد أوقفنا أنفسنا على الوسط (٩٥)"

ويحذرنا الفارابى من أن أطراف العمل الخلقى أو السلوك الخلقى شبيهة بوسطه، ولذلك يجب التدقيق فى الأمر، وإلا سنقع فى أحد الأمرين؛ إما إفراط وإما تفريط، ومثال ذلك: التبذير شبيه بالسخاء، والتهور شبيه بالشجاعة، كما يؤكد على أن الإنسان ميالا بطبعه لبعض الأطراف من العمل الخلقى مثل ميله للخوف فى بعض الأمور المفزعة أكثر من ميله إلى الإقدام عليها، والوسط الأخلاقى ليس واحدا بالضرورة لجميع الناس، فهو يختلف باختلاف الظروف والعادات والطبائع، إذ يقول: "المتوسط والمعتدل فى الأفعال قد يكون منها ما هو معتدل لطائفة دون طائفة فى

زمان ما، وقد يكون منها ما هو معتدل للإنسان فى وقت دون وقت[٩٦]".

هذا هو مفهوم العدالة أو فضيلة الاعتدال كما وضحه الفارابى، ولا نستطيع الفصل فى ما إذا كان المصدر "يونانيًّا" كما ورد عن "أرسطو" فى مفهوم الفضيلة "وسط بين رذيلتين" أو كان المصدر. " لقرآن الكريم" كما ورد فى الآيات القرآنية التى تؤكد الاعتدال كقيمة أخلاقية كقوله تعالى: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملومًا محسورا " الإسراء آية (٢٩)، وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهدا على الناس" البقرة آية (١٤٣).

وأما فيما يراه عدلا فى تأسيس "المدينة الفاضلة" حيث يشترط قيام العدل لبناء وتماسك المدينة الفاضلة، فيقول: مراتب المدينة إن كانت ترتبط بالمحبة. فهى لا تتماسك وتبقى محفوظة إلا بالعدل[٩٧]".

ولا يمكن أن تكون العدالة فى مدينة المراتب إلا عدالة الانسجام.

يقول الفارابى: "فالعدل أولا يكون فى قسمة الخيرات المشتركة التى لأهل المرتبة على جميعهم... وإن لكل واحد من أهل المدنية قسطا من هذه الخيرات مساويا لاستئهاله له، فنقصه عن ذلك أو زيادته جور [٩٨]".

فالعدالة عند الفارابى فى المدينة الفاضلة ليست عدالة مساواة، وإنما هى عدالة انسجام بين مراتب المدينة، وليس الاختلاف شديدا بينه وبين أفلاطون عندما يؤكد فى " الجمهورية" بأن "العدالة إنما هى أن يمتلك المرء ما ينتمى إليه فعلا ويؤدى الوظيفة الخاصة به... فالتعدى على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب[٩٩]".

وإذا ما حاولنا تحليل مفهوم العدالة بأبعاده الأخلاقية والسياسية كما تناولها الفارابي فإننا نبدأ: أولا بأنه كان ينشد تحقيق العدالة وفقا لما تأثر به من ظروف سياسية عاصرها حيث يكاد يشمل انهيار الدولة العباسية

الثانية واستقلال ولايتها وتلاشت وحدة الأمة الإسلامية، وكان من الطبيعى أن ينتج عن هذا التفتت السياسي وضعف الخليفة واضمحلال الدولة انهيار فى الأخلاق وإفراط فى الملذات واستخفاف بالفضائل وفتور الشعور الدينى وكثر النفاق السياسي والاجتماعي ووصل التفاوت الاجتماعي القائم على القهر والسيطرة على الداء السبعى الذى كان حسب رأى الفارابي التبرير الوحيد الذى يبرر به الأقوياء سيطرتهم على الضعفاء الى أقصى حدوده.

أراد الفارابي أن يخرج بتصور جديد لمدينة فاضلة يتحقق فيها العدل بأوسع معانيه وأن تكون الوحدة والنظام والعدالة بحيث يتمتع كل من فيها بالأمن والاستقرار والعدالة حسب مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءتهم الوظيفية.

وكانت فكرة الوحدة هى الأساس الذي بنى عليه الفارابي فكرته وتصوره فالمجتمع أولا يقوم على أسس ثابتة وسنن لا يطرأ عليها التغيير أو التبديل. فقد تصور بناء المجتمع سياسيا على شاكله الكون. فالكون له مدبر هو الله ثم العقول الثوانى (الملائكة) ثم العقل الفعال الواسطة بين العالم العلوى والعالم السفلى ثم الكائنات الأرضية وعلى قمتها الإنسان – الحيوان – النبات – المعادن وهو ترتيب مستقر وثابت لا يتغير. وعلى شاكلته يكون المجتمع والإنسان. الخليفة فى مركز خلافته حيث ترجع اليه كل الأمور ويمثله فى الانسان الدماغ (العقل) ثم الأمير واليه تعود جميع الأعمال داخل الإمارة ويمثله القلب (الذى يقوم بتوزيع الدماء على جميع الأعضاء) ثم الكائنات ومنهم الإنسان يقومون بالأعمال المختلفة وعلى شاكلتهم جميع أعضاء الجسم وفى ذلك يقول الفارابي " الرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف وكل انسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى استيهالا له وذلك أما مرتبة خدمة وأما مرتبة رئاسة.... وتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها ببعض... ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض وتصير شبيهه بالموجودات التى تبتدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى وارتباطها واختلافها شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر

الموجودات"(١).

كانت هذه الهيكلية الكونية الشاملة بأجزائها الثلاثة من أهم ما سطره الفارابي، وقد قسمت هذه الهيكلية المجتمع الى طبقتين رئيستين باستثناء طبقة الذات الحاكمة طبقة الخاصة وطبقة العامة، أو طبقة السادة وطبقة العبيد.

كذلك ربط الفارابي بين المجتمع والكائن الحي حين شبه المجتمع بالكائن الحي من وحدته ونظامه وتكامل أعضائه وان كان الفارابي قد أعطى الأمير مكانة أعلى من الخليفة الذي لم يكن له حول ولا قوة حين رمز للأمير بالقلب الذي يوزع الدماء على جميع أعضاء الجسم بينما الدماغ أو الخليفة لا يعرف شيئا.

(٣) مسكويه: ٤٢١ – القرن الخامس الهجرى:

يقسم مسكويه قوى النفس إلى ثلاث قوى وهى القوة الغاذية والقوة الحاسة و القوة العاقلة، وفضائلها ثلاث وهى العفة والشجاعة والتعقل، ويجمع فضيلة العدل أو العدالة إلى الفضائل الثلاث السابقة ليتم التوازن بين هذه القوى فيقول: "أما العدالة فهى فضيلة النفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث، وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض(١٠٠)".

لكنه يؤكد أن معرفة الناطقة (القوة العاقلة) حق المعرفة هى الطريق الفاضل الذي تنشأ عنه الأفعال الجميلة.

وقد عرف الخلق بأنه " حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج ومنها ما يكون مستندا بالعادة والتدريب"(٢).

معنى هذا أن السلوك أو العقل لا يكون خيرا فى ذاته أو شرا فى ذاته ولكنه يتصف بذلك إذا أصبح عادة ثابتة راسخة من ناحية وإذا أداه

صاحبه بسهولة ويسر دون تكلف وإذا كان مسكويه يؤكد أن العقل أو الحكمة هو فضيلة الفضائل فما ذلك الا للأنه يؤكد متابعا أفلاطون وأرسطو لأنه هو الذي به تتحقق العدالة وينبغي الظلم وهو وسيلة التفرقة بين الحق و الباطل، الخير والشر وما الظلم فى رأيه سوى انحراف عن العدل، ولذلك يؤكد أن العدالة ليست جزءًا من الفضيلة بل هى الفضيلة كلها(١٠١).

أما عن الإنسان العادل يقول: "العادل بالحقيقة هو الذى يبدأ بتعديل قواه وأفعاله وأحواله كلها حتى لا يطغى بعضها على بعض، فإذا أكمل نفسه بهذه الفضيلة كان عليه أن يحققها خارج نفسه فى المعاملات وفى كل ما يقبل الزيادة والنقصان، إذ من شأن العادل أن يساوى بين الأشياء غير المتساوية هادفا من ذلك فضيلة العدالة فى ذاتها لا يبغى شيئا سواها"(١٠٢).

ونرى فى تقسيم مسكويه لفضائل قوى النفس أنه قد جمع فضيلة العدالة، لها، وهو تقسيم أفلاطون.

أما تحقيق الوسط المعتدل بين أطراف القوة فهو تأثير "أرسطى" فى مفهوم الفضيلة وسط بين رذيلتين، وفى نفس الوقت لا تستبعد التأثير القرآنى فى الفكرة نفسها حيث بقول الله عز وجل فى سورة الإسراء الآية (١٠): "ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا "، والعدالة عند ابن مسكويه ليس لها محددات فى النفس. بل هى فضيلة مستقلة ولكنها جزء من كل فضيلة، وهى أتم الفضائل وأشملها.

ويقسم مسكويه فضيلة العدالة إلى قسمين ؛ عدالة داخلية وعدالة خارجية، فالعدالة الداخلية تكون بين الفرد وذاته أى بين قوى النفس الثلاث، هى صراع وتغالب، فإن أحدث هذا التغالب قلقا واضطرابا جذبته كل قوة إلى الغاية التى تتجه نحوها، وإنما يزول هذا القلق والاضطراب بتعادلها وانسجامها واسترشادها بالعقل فى اتجاهاتها، فإذا تم للإنسان ذلك

كان عدلا مع نفسه، وبالتالى تتحقق العدالة الداخلية[١٠٣]".

ولكن أى نوع من الانسجام يقصد ابن مسكويه؟ هل انسجام التكامل أم انسجام السيطرة؟

أما فيما يخص العدالة الخارجية فهى تكون بين الإنسان وغيره. وهى مراتب أهمها وأعلاها ما يكون بين العبد وخالقه، وهى حسن عبادة الخالق.

فيجب على البدن الصوم والصلاة، وعلى النفس الاعتقاد والإيمان بالله والتوحيد به، ثم يلى ذلك معاملة الإنسان لبنى جنسه، وهى نوع آخر من العبادات ومرتبة من مراتب العدالة، ثم تأتى مرتبة العدالة الاجتماعية وهى حسن المعاملات فى البيع والشراء والتعاقد والكسب الحلال تطبيقا للقاعدة العدلية: "لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به[١٠٤]".

وهكذا يذهب مسكويه إلى أن العدالة وسط بين " الظلم والانظلام " أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغى وكما لا ينبغى، وأما الانظلام فهو الانتداء بمعنى العطاء والمراد هو التعبير عن معنى تحمل الظلم فى المقتنيات لمن لا ينبغى وكما لا ينبغى، ولذلك يكون للجائر أموال كثيرة لأنه توصل إليها من حيث لا يجب... وأما المنظلم فمقتنياته وأمواله يسيرة جدا لأنه يتركها من حيث لا يجب[١٠٥]".

لم ينفصل البعد الأخلاقي لمفهوم العدالة عن البعد السياسي فى رؤية مسكويه كما مر بنا، وليس أدل على ذلك من رده على سؤال أبو حيان التوحيدى فى كتابه الإمتاع والمؤانسة حين سأله التوحيدى: "لم إذا عرفت العامة حال الملك فى ايثار اللذة وانهماكه على الشهوة واسترساله فى هوى النفس استهانت به وان كان سفاكا للدماء، قتالا للنفوس، ظلوما للناس، مزيلا للنعم، وإذا عرفت منه العقل والفضل والجد هابته وجمعت أطرافها منه.

أجاب مسكويه إجابة لا ينصرف فيها الجانب الأخلاقي عن الجانب

السياسي فقد عرف الملك أو السياسة بأنها " صناعة مقومة للمدينة، حاملة للناس على مصالحهم من شرائعهم وسياستهم بالإيثار، وبالإكراه، وحافظة لمراتب الناس ومعايشهم لتجرى على أفضل ما يمكن أن تجرى عليها، وإذا كانت هذه الصناعة فى هذه الدرجة من العلو ينبغي أن يكون صاحبها أو الحاكم مقتنيا للفضائل كلها فى نفسه لأنه إن لم يقوم نفسه لم يقوم غيره.

إنه كما يؤكد مسكويه يهذب نفسه الشهوية بالعفة ويقوم الغضبية حتى تعتدل فى طلب الكرامة واحتمال الأذي والصبر على الهوان، وإذا اعتدلت هاتان القوتان فى الإنسان فكانت حركتهما معتدلة من غير إفراط ولا تفريط حصلت له العدالة التى هى ثمرة الفضائل كلها، وبحصول هذه الفضائل تقوى النفس الناطقة وتستمر للإنسان الصورة الكمالية التى يستحق بها أن تكون سائس مدينة أو مدبر بلد.

فاذا لم يستطع أن يصل الى هذه الدرجة فينبغى حينئذ أن يكون مسوسا بغيره مدبرا بمن يقومه ويعدله(١٠٦).

(٤) مفهوم العدل عند " أبى حامد الغزالى" ٤٥٠ هـ القرن الخامس الهجرى:

نهج أبو حامد الغزالى نهج أفلاطون فى تقسيمه للنفس وفضائلها، كما أخذ عن أرسطو نظرية التوسط التى يسميها الاعتدال، فقوة الغضب إن مالت عن الاعتدال إلى طرف الزيادة سميت تهورا، وإن مالت إلى النقصان سميت جبنا، أما إذا ظلت وسطا بين الزيادة والنقصان فهى الشجاعة، كما يؤكد أن العدل ليس له طرفان: زيادة ونقص بل له ضد واحد ومقابل واحد وهو الجور.

يقول الغزالى فى تقسيم النفس وفضائلها: "وكما أن حسن الصورة الظاهرة لا يتم مطلقا بحسن العين دون الأنف والفم والخد ؛ بل لا بد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك فى الباطن أربعة أركان لا بد من

الحسن فى جميعها حتى يتم حسن الخلق ؛ فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق، وهذه الأركان هى: قوة العلم – قوة الغضب – قوة الشهوة – وقوة العدل. وأما قوة العلم فحسنها وصلاحها فى التمييز بحيث يسهل بها إدراك الفرق بين الصدق والكذب فى الأقوال، وبين الحق والباطل فى الاعتقادات، وبين الجميل والقبيح فى الأفعال، فإذا صلحت هذه القوة حصل منها الحكمة، والحكمة رأس الأخلاق الحسنة، وأما قوة الغضب فحسنها فى أن يصير انقباضها وانبساطها فى حد ما تقتضيه الحكمة، وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها فى أن تكون تحت إشارة الحكمة، أعنى إشارة العقل والشرع(١٠٧)".

ومن خلال تتبعنا للنص تبين لنا الأثر اليونانى "أفلاطون وأرسطو"، والجدير بالذكر أن الغزالى قد أشار بصورة واضحة إلى العقل والشرع، ويقصد بالشرع ما ورد فى القرآن والسنة فى مفهوم العدل أو فى تطبيق العدالة بشتى أنواعها، والعدالة عنده هى كمال الإنصاف، وهى جامعة لجميع الفضائل، والجور مقابل لها وهو جامع لجميع الرذائل.

وقيمة العدل والعدالة عنده جامعة لكل الفضائل، كما أن كمال فضيلة الشجاعة لديه يتحقق بالمجاهدة والعدالة ؛ وذلك لما تقتضيه من قوة فى الحياة. فالعدالة تقتضى الحق، والحق يقتضى القوة إذ أنه لا بد أن يكون مقابل الحق باطلًا، والباطل لا بد له من قوة تقاوم الحق أو العدل.

يقول الغزالى فى كتابه "ميزان العمل": وأما العدل فهو حالة للقوى الثلاث فى انتظامها على التناسب بحسب الترتيب والواجب فى الاستعلاء والانقياد، فليس هو جزء من الفضائل. بل هو عبارة عن جملة الفضائل... والعدل فى أخلاق النفس يتبعه لا محالة العدل فى المعاملة والسياسة ويكون كالمتفرع منه(١٠٨)"، كما يقسم الغزالى العدل إلى: عدل أخلاقى وهو التوفيق بين قوى النفس ثم العدل الاجتماعى فى حسن المعاملة فى البيع والشراء والتعاقد.

يقول: "ومعنى العدل الترتيب المستحب إما فى الأخلاق وإما فى حقوق المعاملات... والعدل فى المعاملة وسط بين رذيلتين: " الغبن والتغابن "..... فالغبن أن يأخذ ما ليس له، والتغابن أن يعطى فى المعاملة ما ليس عليه حمد وأجر [١٠٩]". وفى العدل السياسى يقول الغزالى: " والعدل فى السياسة أن ترتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل لترتيب أجزاء النفس. حتى تكون المدينة فى ائتلافها وتناسب أجزائها وتعاون أركانها على الغرض المطلوب من الاجتماع[١١٠]".

وهنا سار الغزالى على شاكلة أفلاطون وكذلك الفارابي فى تشبيهه لأجزاء المدينة بأجزاء قوى النفس فى الإنسان، كما بين أن العدل السياسى ليس له وسط بل له ما يقابله وهو الظلم أو الجور، كما يؤكد أن العدل نوع من الترتيب فيقول: "وبمثل هذا الترتيب والعدل قامت السماوات والأرض حتى صار العالم كله كالشخص الواحد متعاون القوى والأجزاء[١١١]".

فالغزالى ينظر إلى العالم على أنه ما يبدو عليه من تناسق ووحدة متكاملة الأجزاء كالشخص الواحد إنما هو العدل، وجملة القول أن العدل عند الغزالى هو جماع كل فضيلة، كما أن الجور هو جماع كل رذيلة، ومعيار الاعتدال عنده العقل والشرع معا ؛ فبرجوع الإنسان إليهما يعلم ويدرك حد الاعتدال المحمود، وبالتالى يحقق الإنسان الخير الأخروى والذى هو تتويج لخير الدنيا. ولاشك أن مفهوم العدالة ومدى ارتباط الجانب الأخلاقي بالجانب السياسي فيه كما تناوله الغزالي الذي ظهر فى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) والذي تبلورت فيه هذه المفاهيم بمدلولها الثقافى و الدينى عند المتكلمين والفلاسفة (فلاسفة المشرق) ومن سبقهم من فلاسفة اليونان. كل هذا التراث بأبعاده المختلفة كان المعين الذي استقى منه الغزالي رؤيته لمفهوم العدالة فى بعده الأخلاقي والسياسي. فقد لجأ الى جمهورية أفلاطون ليأحذ منها تقسيم النفس الى ثلاث قوى (لقوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية)

ويتابع أفلاطون فى قوله إن العدل هو التوازن بين هذه القوى فيقول "وكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقا لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد، بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر فكذلك فى الباطن أربعة أركان لابد من الحسن فى جميعها حتى يتم حسن الخلق فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت، حصل حسن الخلق وهو قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث"(١١٢).

أخذ إذن الغزالي من أفلاطون نظرية الفضائل السقراطية الأربع كما ذكرنا سابقا، لكنه اعتمد أيضا على نظرية أرسطو فى الوسط الذهبي واعتبر مثله أن الفضيلة وسط بين حدين متقابلين(١١٣). ويؤكد الغزالي ذلك بقوله "فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت، فهو حسن الخلق مطلقا" ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض فهو حسن الخلق بالإضافة إلى ذلك المعنى خاصة كالذي يحسن بعض أجزاء وجهه دون بعض، وحسن القوة الغضبية واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة، وحسن قوة الشهوة واعتدالها يعبر عنه بالعفة، فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهورا، وإن مالت قوة الشهوة الى طرف الزيادة تسمى جبنا وخورا، وإن مالت إلى النقصان تسمى جمودا والمحمود هو الوسط وهو الفضيلة والطرفان رذيلتان مذمومتان، والعدل إذا فات فليس له طرفا زيادة ونقصان، بل له ضد واحد ومقابل وهو الجور.... فإذن أمهات الاخلاق وأصولها أربعة: هى الحكمة والشجاعة والعفة والعدل.

وفى النهاية يعتبر الغزالي أن جميع الفضائل يمكن اكتسابها والتعود عليها ولذلك كان للتربية اثر كبير فى الحصول عليها والاتصاف بها ولذلك عارض من اعتبر إن الأخلاق لا تتغير وأنها من مقتدى المزاج والطبع وقال: لو كانت الاخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، ولما قال الرسول صلي الله عليه وسلم "حسنوا أخلاقكم"(١١٤).

خاتمة ونتائج

من خلال بحثنا يمكن القول إن مفهوم العدالة سواء فى مدلوله الأخلاقي أو السياسي قد اكتسب مكانة بارزة بين القيم الأخلاقية لما تجمع من فضائل كثيرة، ونلاحظ مدى أهمية قيمة العدل فى حياة الإنسان منذ نشأته، سواء كان ذلك سلوكا عمليا أو معالجة نظرية متجسدة فى الاعتقادات الدينية والأعراف، ولما لهذه القيمة من تأثير فى الترهيب والترغيب من الإله أو فى حياة الإنسان الدنيوية والأخروية. أو حتى فى واقع الاهتمام السياسي وأهم الأفكار والنتائج التى استخلصها الباحث فى تأمله لمفهوم العدالة فى أبعاده الأخلاقية والسياسية وتطوره من الفكر اليونانى إلى الفكر الإسلامي ما يلى:

(١) فكرة الانسجام:

سادت فكرة الانسجام روح التفكير اليونانى حيث يكمن مفهوم العدل فى تحقيق الانسجام بين قوى النفس وذلك بإلزام النفس بأحكام العقل "كما جاء عند أفلاطون" وهو نوع من الانسجام القهرى الذى تفرضه القوة العاقلة على باقى أجزاء الجسم، كما أن تقسيم النفس فى الفلسفة اليونانية عامة وفى فلسفة أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص، هو تقسيم ذاتى للنفس، أى أن بها ثلاثة أجزاء تكاد تكون منفصلة خاصة عندما قسم المجمع على غرار تقسيمه للنفس فى كتابه "الجمهورية". ولحل هذه الإشكالية حاول أن يخلق اتفاقا بين قوى النفس بإدخال فكرة الانسجام بين عناصرها المتنافرة –حسب رأيه– لتحقيق مبدأ العدالة.

غير أن فكرة الانسجام تحمل فى طياتها مفهومين: هل هو انسجام التكامل؟ أى أن تؤدى كل قوى النفس وظائفها المنوطة بها لتستمر الحياة دون أن تبطل قوة فعل قوة أخرى فينتج عن ذلك مبدأ التعادلية فى القيمة، وبالتالى فى الفعل أيضا. أم هو انسجام ظاهرى؟ تحقق فيه القوة العاقلة

فضيلة الحكمة على حساب بقية أجزاء الجسم، وهو تعبير عن الاتجاه إلى الزهد وكبت لبقية العناصر الموجودة فى الإنسان، ويؤكد أفلاطون هذا المفهوم فى محاورة "فيدون" فى قوله: "إن الجسم مقبل للنفس"، وفى محاورة "الجمهورية": "إن الأمور المادية لا تستحق من المرء أى اهتمام". فالذى يقصده أفلاطون "فى رأيى" هو انسجام "التغالب" فى تحقيق العدالة، كما يؤكد هذا المبدأ فى مفهومه للعدالة السياسية فى جعله الفلاسفة حكاما وإلزامه لبقية طبقات المجتمع بالطاعة والخضوع.

وربما كان أرسطو أكثر واقعية من أفلاطون، حيث ربط فكرة العدالة بأبعادها الفيزيقية معتبرا أن قدرة العقل على تحقيق التوازن بين قوى النفس الثلاث سوف يحدث الانسجام وتتحقق العدالة فكانت رؤيته أقرب للتحقق من أفلاطون رغم صعوبة تحديد ما يسمى بالوسط الذهبي أو الاعتدال.

وعموما فقد تأثر الفكر الإسلامى سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة بهذا المفهوم الأفلاطونى والأرسطى للعدالة سواء فى بعدها الأخلاقي أو السياسي وذلك فى التأطير النظرى فقط وليس التحقق الواقعي.

(٢) الفكر الإسلامى:

وعلى سبيل المثال فى الفكر الكلامى حيث العلاقة وطيدة بين النفس والجسد، نجد بعض التأثير اليونانى، وخاصة فى مسألة تقسيم النفس، لكن لم يكن تقسيما تعسفيا، وجعل الصراع دائما بين مختلف القوى؛ فالنفس واحدة وإن كان لها وجوه فى المدلولات وذلك وفقا للنص القرانى فقد تكون "أمارة"، وقد تكون "لوامة"، وقد تكون "مطمئنة". إذن النفس فى الأصل واحدة، لكن الفعل بمدلولاته وآثاره يعطى الوجوه الأخرى، فالتقسيم هنا غير سابق للفعل، فالفعل متعدد الوجوه، والنفس وقواها واحدة.

(٣) فكرة العدل السياسى وأبعادها الأخلاقية:

مفهوم العدل عند أفلاطون غلب عليه الطابع السياسى، يقول فى

محاورة "الجمهورية": "عظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة (المقصود بها العدالة) التى تجعل كل الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدى كل عمله دون أن يتدخل فى عمل غيره[١١٥] "

وهو بهذا يرفض مبدأ الحراك الاجتماعى بكل صوره، وجعل الدولة فى حالة ثبات دائم، وهذه هى العدالة السياسية، كما أنه اعتمد على فرضية خاطئة فى توضيحه لمفهوم العدالة حين اعتبر العدل فى الفرد ذاته هو نفسه العدل فى الدولة، **فقد خلط بين مفهوم السياسة الاجتماعية والأخلاق الفردية** ناهيك عن أنه جعل فضيلة العدالة (العقل) أسمى الفضائل وهى التى تسوس البشر جميعا وخاصة الفلاسفة، وهى كما نعلم ذات بعد يوتوبي يصعب تحقيقه فى الواقع.

فى الفكر الإسلامى **نجد فكرة العدل السياسى** عند الفارابى "المدينة الفاضلة" وخاصة فى كتابه "فصول منتزعة" يقول: "مراتب المدينة إن كانت ترتبط بالمحبة فهى لا تتماسك وتبقى محفوظة إلا بالعدل[١١٦]". فالفارابى جعل حاكم المدينة إماما دينيا وهى **نزعة شيعية،** كما جعل ارتباط أجزاء المدينة يقوم **على المحبة لا على القهر**. فالعدالة عند الفارابى عدالة محبة وانسجام، وتقسيم الخيرات فيها مساو للاستحقاق، ورئيس المدينة إمام فإن لم يوجد فالحكم لمجموعة تليه كما يقول القرآن الكريم: "وأمرهم شورى بينهم" وإن كان تصور الفارابي اليوتوبي فى اعتباره الانسجام فى الكون والترتيب الموجود فيه يماثل الترتيب فى المدينة الفاضلة (رئيس و مرؤوسون وخدم) وكذلك الترتيب فى الانسان عقل وقلب وباقي الأعضاء. هذه المماثلة غير واقعية لأنه تناسي أن الكون يدبره مدبر قادر على كل شيئ وإن الإنسان له قدرة اختيارية، بينما المجتمع سياسيا لا يمكن مماثلته بذلك.

(٤) إشكالية الوسط الاعتبارى أو مبدأ التعادلية:

ظهرت هذه الإشكالية على وجه الخصوص فى فلسفة أرسطو الأخلاقية فى تحديد مفهوم الفضيلة فاعتبرها وسطا بين رذيلتين، كما وردت هذه الإشكالية بشكل واسع فى الفكر الإسلامى؛ قد ورد هذا المفهوم فى كثير من الآيات القرآنية التى تؤكد على مبدأ الوسطية، كما سبق أن أشرنا إلى آيات قرآنية تقر هذه الدلالة، وتناولها معظم فلاسفة الفكر الإسلامى بالشرح والتحليل، **ويضيف الفارابى لهذه الوسطية أنها اعتبارية وليست حسابية**، ويضرب لنا مثلا على ذلك فى فضيلة الشجاعة فهى أقرب إلى التهور منها إلى الجبن، وقد تكون فضيلة الكرم أقرب إلى الإسراف منها إلى الشح، إذن فهى ليست بالوسط المحدد تعيينا ؛ كذلك يختلف هذا الوسط الاعتدالى – كما يؤكد الفارابى – باختلاف الزمان والمكان واعتقاد الإنسان نفسه، فالاعتدال نسبى يختلف باختلاف الظروف والمعطيات؛ ففى حالة الحرب مثلا: تعتبر فضيلة الشجاعة حيث الإقدام والتضحية من الفضائل المرغوبة والتى تكون قريبة جدا من التهور، كذلك فضيلة الكرم فى حالة الفقر فهى إلى الإسراف أقرب منها إلى البخل.

(٥) العدالة هى الوسطية:

هذه الوسطية أكدها أرسطو كما أكد عليها **منهج الفكر الإسلامى** "المرجعية الأساسية" "القرآن والسنة" وجعلها منهجا للقيم الأخلاقية والسلوك العملى، والعدل حكما.

فقد سبق أن أشرنا إلى آيات كثيرة فى القرآن تقر هذا المفهوم، لكننا فى نفس الوقت لا نستطيع أن نستبعد التأثير اليونانى، ولا نستطيع أن نهمل التأصيل القرآنى لهذه الفضيلة، فقد تأثر مفكرو الإسلام بما جاء فى الفكر اليونانى وما جاء فى القرآن والسنة وقد جمعوا الشرع والعقل.

(٦) تعرضت فلسفة أرسطو لمفاهيم العدل المختلفة:

منها ما يسميه بالعدل التوزيعى، والعدل التعويضى، والعدل وصفا، والعدل اسما. وقد ربط أرسطو بين الفعل والإرادة وخاصة فى فضيلة العدل.

هذه القضايا التى تعرض لها أرسطو فى كتابه " علم الأخلاق إلى نيقوماخوس " بالشرح والتحليل ؛ لم يتعرض لها الفكر الإسلامى بمثل هذا العمق من التحليل إلا ما ندر على اعتبار أن هذه القضايا قد حسم فيه الجدل والنقاش بالتنزيل الإلهى والسنة النبوية، وإن أى تناول لمثل هذه القضايا فهو خاص بالفقه والشرع الإسلامى التزاما بما ورد فى القرآن والسنة وكان جلىًّا اهتمامهم بتطبيق فكرة العدالة فى جانبها السياسي أكثر من أى جوانب أخرى وهو ما لم يتحقق بعد.

(٧) الفكر الأخلاقى اليونانى:

الفكر الأخلاقى اليونانى قائم على الديانة الوثنية، والوازع الأخلاقى ليس له علاقة بمبدأ التوحيد، فالقيم الأخلاقية مردها للمفكرين أنفسهم، فهى تمثل وجهات نظر قد تختلف من مفكر لآخر، كما لا حظنا مثلا بين سقراط والسوفسطائيين فى مجتمع واحد وزمن واحد.

أما الفكر الإسلامى فالقيم الأخلاقية فيه قائمة على مبدأ التوحيد، كما أن العلاقة بين مبدأ التوحيد ومبدأ العدل هى علاقة وطيدة أكدها مفكرو الإسلام " المعتزلة " حيث تناولوها بالشرح والتحليل وهى " العدل والتوحيد "، كما أكدوا على وجود حقيقة العدل الإلهى وعلاقة ذلك بالكون والإنسان وما مدى مسئولية الإنسان الأخلاقية فى كونه حر الإرادة، وما يترتب عليها من تكليف وجبر واختيار وجزاء، كل هذه القضايا تم تناولها بالشرح والتحليل والإتيان بالبراهين والأدلة، وكل ذلك يرجع إلى مبدأ التوحيد فى العقيدة المعتمدة على القرآن والسنة.

(٨) تفرد الفكر الإسلامى فى تعريفه للعدالة:

إن ما وجدناه فى مفهوم العدل الإلهى وعلاقته بالكون والإنسان فى الفكر الإسلامى لم نجده فى الفكر اليونانى، فهو إبداع يخص مفكرى الإسلام دون غيرهم، فقد أصبح للقيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى مدلول دنيوي ومدلول أخروي ومحوره الإيمان ومحكه السلوك العملى، وبالتالى يكون سلوك الإنسان حسنا ومحمودا فى الدنيا، مثابا عليه فى الآخرة .

(٩) تأثر المفكرين المسلمين بالمصطلحات اليونانية:

كما نلاحظ أن فلاسفة الإسلام قد استخدموا بعض مصطلحات الفلسفة اليونانية للتعبير عن آرائهم وشرحها ؛ وهذا جعل بعض الباحثين يرى أن الفكر الإسلامى لم يأت بجديد؛ فاستعمال المصطلح يوحى للقارئ بالانسياق والتبعية، لكن هذا القول غالبا ما يتبدد بالاهتمام على الأفكار وتحليلها لأصولها وخاصة بردها إلى أصل العقيدة الإسلامية، ويظهر هذا الشكل واضحًا عند تناول المتكلمين لمفهوم العدالة من وجهة نظر دينية رغم أنها تحمل أبعادا سياسية وأخلاقية وبذلك افترقوا عن الفلاسفة المسلمين الذين كانوا أكثر ارتباطا بالفكر اليوناني وتأثروا به سواء فى تصورهم الأخلاقي لمفهوم العدالة أو تصورهم السياسي، ولم يتحول هذا المفهوم الى ايديولوجية قابلة للتعديل والتغيير فى المجتمعات الإسلامية طوال العصور الحاكمة.

الهوامش:

(١) جميس هنرى برستد: انتصار الحضارة تاريخ الشرق القديم، ترجمة أحمد فخرى – مكتبة الأنجلو القاهرة ١٩٦٦م ص ٤.

(٢) عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، دار العلم بيروت ١٩٧٩م، ص ٧.

(٣) عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، دار العلم بيروت ١٩٧٩م، ص ٩

(٤) ابن منظور: لسان العرب، مجلد ١١ طبعة بولاق مصر، ص ٤٣٠.

(٥) الجرجانى: التعريفات، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٦١.

(٦) عبد المنعم الحنفى: المعجم الفلسفى، الدار الشرقية، القاهرة، ط ١، ١٩٩١، ص٢٠١.

(٧) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفى، الهيئة العامة لشئون المطابع، القاهرة ١٩٨٣، ص ١١٧.

(٨) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، شرح وتحقيق د.معتز الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية ص ١١٧.

(٩) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢م، ص ٨٥، انظر كذلك: John. s Mackenzic. A monuel of ethics. P. 93 university tutorial. press LTD London

(١٠) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة الطبعة الخامسة، القاهرة ٢٠٠٧، ص٢٦٦.

(١١) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة، ترجمة مترى أمين، دار النهضة العربية، ١٩٦٤، ص ٤٥. انظر كذلك: توملين Too mlin – فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٨٠ م ص ٢٧.

(١٢) سهير مختار: محاضرات فى الأخلاق، القاهرة، مطبعة الامتياز ط ٢، ١٩٧٨، ص٥٥.

(١٣) شارل فارنر: تطور الفكر الدينى فى مصر القديمة ص٣٣٩ ترجمة زكى موسي القاهرة، ١٩٥٦.

(١٣)

(١٣) شارل فارنر: تطور الفكر الدينى فى مصر القديمة ص٣٣٩ ترجمة زكى موسي القاهرة، ١٩٥٦.

(١٤) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة ترجمة مترى امين مرجع سابق ص ٢٢_٢٤.
(١٥) حسام الدين الالوسى: من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان بغداد ١٩٦٢، ص٢٤٧.
(١٦) عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط ١، ١٩٧٩، ص ٤١.
(١٧) د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان تاريخها و مشكلاته ص ٣٥ _٤٠ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٨م.
(١٨)
(١٩)
(٢٠) الإلياذة: ملحمة شعرية تتكون من ١٥٥٣٧ بيتا ومقسمة إلى ٢٤ أنشودة، والأوديسة: ملحمة أخرى تتكون من ١٢٠٠ بيتا من الشعر وما يقرب من ٢٤ أنشودة وكلاهما لشاعر يونانى كبير عاش ما بين القرنين الحادى عشر العاشر ق.م، وهو هوميروس
(٢١) هوميروس " الإلياذة " ترجمة عنبر الخالدى، دار العلم بيروت، ط ٣، ١٩٧٩، ص ١٢.
(٢٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٩، ص ٤١، ٤٢.
(٢٣) عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص ٩٢.
(٢٤) عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص ٩٣
(25) W.T.STACE. Acritical Histo. vy of greek. ph ilosophy p. 106
(*) هنا يمكننا الإحساس بجذور نظرية " نيتشه " المفكر الألمانى الحديث فى نظريته عن الإنسان المتميز.
(٢٦) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ١٠٢.
(٢٧) عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مرجع سابق، ص ٣.
(٢٨) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٤٩.
(٢٩) عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، ص ٤٤.
(٣٠) أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٥٧.
(٣١) أميرة حلمى مطر: نفس المرجع، ص ٥٧.
(٣٢) عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مرجع سابق، ص٤٥.

(٣٣) عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مرجع سابق، ص ٤٨.
(٣٤) يوسف كرم: المرجع السابق، ص ٥٤.
(٣٥) عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مرجع سابق، ص ٤٩.
(٣٦) أمير مطر: المرجع السابق، ص ٢٢٤.
(٣٧) أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٤٢.
(٣٨) مراد وهبة: المعجم الفلسفى، مرجع سابق، ص ٣٥٨.
(٣٩) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، مرجع سابق، ص ١٤٨.
(٤٠) جيروم غيث: أفلاطون، منشورات الجامعة الليبية، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٧٧.
(٤١) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، مرجع سابق، ص ١٥٥.
(٤٢)
(١٣) شارل فارنر: تطور الفكر الدينى فى مصر القديمة ص٣٣٩ ترجمة زكى موسي القاهرة، ١٩٥٦.
(٤٣) انظر تحقيق: فؤاد زكريا: الجمهورية لأفلاطون، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٥، ص ٦٥.
(٤٤) أفلاطون، الجمهورية، مصدر سابق، ص ٣١٤.
(٤٥) المصدر نفسه، نفس الموضع
(٤٦) أفلاطون، الجمهورية، مصدر سابق، ص ٣٢٨.
(47) Morris. steickhommer plato dictionary littlegield , Adams & co. totawa mev jersey pate. 140.
(48) Ibed. Page. 142.
(49) Ibed. page. 143.
(50) Ibed page 141.
(51) Ibed page 140.
(52) Ibed page 140.
(53) Ibed page 141.
(54) Morris. steickhommer plato dictionary littlegield 142.
(٥٥) أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص ١١٨ .
(٥٦) أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص ١١٩ .
(٥٧) عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مرجع سابق، ص ٢١٣.
(٥٨) أ.س رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٨، ص ٥٢، ٥٣.
(٥٩) عبد الرحمن بدوى: أرسطو، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ١٩٦٤، ص ٢٥٩ وأيضا د. نجيب بلدي – مراحل الفكر الأخلاقي ص ٢١–٢٣ مكتبة النهضة ١٩٧٣م.

(٦٠) أرسطو طاليس: علم ٦الأخلاق إلى نيقوماخوس" ترجمة أحمد لطفى السيد " دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤ جـ ٢ ص ٥٧
(٦١) المصدر السابق، ص ٦٠
(٦٢) المصدر السابق، ص ٦٨.
(٦٣) أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد: مصدر سابق، ص ٦٨
(٦٤) المصدر السابق، ص ٦٩.
(٦٥) نصار عبد الله: فلسفة العدل الاجتماعى: نماذج عبر العصور، دار الهلال للطباعة، ١٩٨٧، ص ٢٣.
(٦٦) أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، مصدر سابق، ص ٧٢.
(٦٧) نفس المصدر، ص ٧٤.
(٦٨) نفس المصدر، ص ٧٥.
(٦٩) أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، مصدر سابق، ص ٧٨.
(٧٠) نفس المصدر، ص ٩٣.
(٧١) نفس المصدر، ص ٩٧.
(٧٢) نفس المصدر سابق، ص ١٠٧ – ١٠٨.
(٧٣) يوسف كرم: مرجع سابق، ص ٢٢٢، وانظر أيضا عبد الرحمن بدوى " خريف الفكر اليونانى "، مرجع سابق، ص ٦٦.
(٧٤) نفس المرجع، ص ٢٣٠.
(٧٥) يحيي ابن شرف النووى: كتاب رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، تحقيق على الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي، ص ١٢٦.
(٧٦) أحمد محمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ص ٤٥.
(٧٧) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد ابن أبي شاهم حققه وقدم له د.عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٣، ١٩١٦.
(٧٨) على سامى النشار " نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام "، دار المعارف، القاهرة، جـ ١، ط ٨، ص ٤٣٣.
(٧٩) أحمد محمود صبحى: المرجع السابق، ص ٤٧.

(٨٠) أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، جـ ١، المعتزلة، موسوعة الثقافة المصرية – الإسكندرية، ١٩٨٢، ص ١٤١.
(٨١) أحمد محمد صبحى: ا لفلسفة الأخلاقية فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٩.
(٨٢) نفس المرجع، ص ٦١.
(٨٣) نفس المرجع، ص ٦٢.
(٨٤) أحمد صبحى: فى علم الكلام، مرجع سابق، ص ١٤٥.
(٨٥) أحمد محمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٤٩.
(٨٦) أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، مرجع سابق، ص ٦٥.
(٨٧) الإمام الغزالى: معارج القدس، القاهرة، ١٩٢٧ .ص ٥٩ – ٦٠.
(٨٨) الإمام الغزالى: أحياء علوم الدين، جـ ٣، مطبعة مصطفى الحلبى، ١٩٣٩، ص ١٧.
(٨٨) نفس المصدر، جـ ٣، ص ٦.
(٨٨) د. عبد الهادى أبو ريده: رسائل الكندى الفلسفية. دار المعارف ١٩٦٠.

(٩٠) د. عبد الهادى أبو ريده: رسائل الكندى الفلسفية. دار المعارف ١٩٦٠.
(٩١) محمد ممدوح: الأخلاق السياسية، ص ١٢٦.
(٩٢) الفارابى: التنبيه إلى سبيل السعادة " حيدر آباد، الهند، ١٣٤٦ هجرية، ص، ٩.
(٩٣) الفارابى: فصول المدنى، نشر ة دنلوب، لندن ١٩٦١، ص ١١٣.
(٩٤) الفارابى: فصول المدنى، ص ١٣٤ .
(٩٥) المصدر السابق، ص ١٣٥.
(٩٦) الفارابى: فصول المدنى، مصدر سابق، ص ١٣٦
(٩٧) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة
(٩٨) الفارابى: فصول منتزعة، ص ٧١
(٩٩)
(١٠٠) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة ١٩٤٨م، ص٣٢.
(٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، شرح وتحقيق معتز الحطيب، مكتبة الثقافة الدينية ص ٢١ القاهرة ١٩٥٩م.
(١٠١) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص١٣٨ وانظر أيضا مسكويه: الفوز الأصغر ص ٩٠– ٩١.
(١٠٢) نفس المصدر، نفس الموضع.

(١٠٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق، مصدر السابق، ص ٢
(١٠٤) نفس المصدر، ص ٢٩
(١٠٥) نفس المصدر، صـ ٢٨١، وانظر كذلك محمود حمدى أمين: مقدمة فى علم الأخلاق الكويت، دار القلم، ١٩٧٣، ص ١٤٧.
(١٠٦) أبو حيان التوحيدى: الهوامل والشوامل ص ١٧٠ تحقيق أحمد أمين القاهرة ١٩٥١، مسكويه: تهذيب الأخلاق ص١٣٦، مسكويه: تجارب الأمم ص٥٢.
(١٠٧) زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى، دار الجيل، بيروت ١٩٨٨، ص ١٦٩.
(١٠٨) أبو حامد الغزالى: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١١٧.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(١١١) نفس المصدر، نفس الموضع.
(١١٢) الغزالي: أحياء علوم الدين، القاهرة دار أحياء الكتب العربية، ج١ ص٦٨.
(١١٣) الغزالي: أحياء علوم الدين، ج١ ص ٩٥.
(١١٤) الغزالي: أحياء علوم الدين، ج٣ ص ٦٢-٦٣.
(١١٥) أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص ٣١٤.
(١١٦) الفارابى: فصول منتزعة، مصدر سابق، ص ٧١.

المراجع

أولا: الكتب بالغة العربية:

١) أبو حيان التوحيدى: الهوامل والشوامل تحقيق أحمد أمين، القاهرة ١٩٥١.

٢) أحمد شلبى " أديان الهند الكبرى"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٦ – ١٩٧٣.

٣) أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٥.

٤) أحمد محمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة.

٥) أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، جـ ١، المعتزلة، موسوعة الثقافة المصرية – الإسكندرية، ١٩٨٢.

٦) أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.

٧) الغزالى: ميزان العمل، تحقيق دنيا، القاهرة، ١٩٦٤.

٨) الغزالي: أحياء علوم الدين القاهرة، دار أحياء الكتب العربية.

٩) الفارابى: التنبيه إلى سبيل السعادة " حيدر آباد، الهند، ١٣٤٦ هجرية.

١٠) الفارابى: فصول المدنى، نشر ة دنلوب، لندن ١٩٦١.

١١) الفارابي: اراء أهل المدينة الفاضلة القاهرة ١٩٤٨م.

١٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد ابن أبي شاهم حققه وقدم له د.عبد الكريم عثمان مكتبة وهبه طبعة ثالثة، ١٩٩٦.

١٣) بركات محمد مراد: الكندى، رائد الفلسفة العربية الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٠.

١٤) حسام الدين الالوسى: من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان بغداد ١٩٦٢

١٥) زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى، دار الجيل، بيروت ١٩٨٨.
١٦) سهير مختار: محاضرات فى الأخلاق، القاهرة، مطبعة الامتياز ط ٢، ١٩٧٨.
١٧) عبد الرحمن بدوى: أرسطو، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ١٩٦٤.
١٨) عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط ١، ١٩٧٩.
١٩) عبد الرحمن بدوى: أفلاطون _ دار العلم بيروت ١٩٧٩ م.
٢٠) عبد الهادى أبو ريده: رسائل الكندى الفلسفية. دار المعارف ١٩٦٠
٢١) على سامى النشار " نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام "، دار المعارف، القاهرة.
٢٢) الغزالى: معارج القدس، القاهرة، ١٩٢٧.
٢٣) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٠.
٢٤) محمد ممدوح: الأخلاق و السياسية فى الفكر الإسلامى والليبرالي والماركسي الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٢م.
٢٥) مسكويه: تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، شرح وتحقيق معتز الحطيب مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ١٩٥٩م.
٢٦) نجيب بلدي: مراحل الفكر الأخلاقي ص ٢١-٢٣ مكتبة النهضة، ١٩٧٣م.
٢٧) نصار عبد الله: فلسفة العدل الاجتماعى نماذج عبر العصور، دار الهلال للطباعة، ١٩٨٧.
٢٨) يحيي ابن شرف النووى: كتاب رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، تحقيق على الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي.

٢٩) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٩.

ثانيا: كتب مترجمة إلى العربية:

٣٠) أ.س رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٨.

٣١) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" ترجمة أحمد لطفى السيد " دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

٣٢) توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٨٠م.

٣٣) جميس هنرى برستد: انتصار الحضارة تاريخ الشرق القديم، ترجمة أحمد فخرى، مكتبة الأنجلو القاهرة ١٩٦٦م.

٣٤) جيروم غيث: أفلاطون، منشورات الجامعة الليبية، بيروت، ١٩٧٠.

٣٥) شارل فارنر: تطور الفكر الدينى فى مصر القديمة، ترجمة زكى موسي ١٩٥٦ القاهرة.

٣٦) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة، ترجمة مترى أمين – دار النهضة العربية، ١٩٦٤.

٣٧) هوميروس " الإلياذة " ترجمة عنبر الخالدى، دار العلم بيروت، ١٩٧٩.

ثالثا: الكتب باللغة الإنجليزية:

38) John. s Mackenzic. A monuel of ethics. university tutorial. press LTD London

39) Morris. steickhommer plato dictionary littlegield , Adams & co. totawa mev jersey pate.

40) W.T.STACE. Acritical Histo. vy of greek. ph ilosophy p.

رابعا: المعاجم والموسوعات العلمية:

٤١) ابن منظور: لسان العرب، مجلد ١١، طبعة بولاق مصر.

٤٢) الجرجانى: التعريفات، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩١.

٤٣) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

٤٤) عبد المنعم الحنفى: المعجم الفلسفى، الدار الشرقية، القاهرة، ط ١، ١٩٩١.

٤٥) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفى، الهيئة العامة لشئون المطابع، القاهرة ١٩٨٣.

٤٦) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، الطبعة الخامسة، القاهرة ٢٠٠٧.