Governance in the Qur'an and Sunnah
EISSN: 2981-1783

The Theoretical Authority of the Quran and Just Governance

Ahmad Vaezi[1]

Received: 2024/08/08 ● **Revised:** 2024/08/21 ● **Accepted:** 2024/09/24 ● **Published online:** 2024/12/10

Abstract

This article examines the role and position of the Quran in shaping just Islamic governance. By distinguishing between the concepts of government and governance, it emphasizes the importance of just governance as a fundamental characteristic of the Islamic political system. Using a combined analytical-descriptive and jurisprudential inference methodology, the study explores the concept of social justice and its place in governance. It then draws upon a methodic inference and understanding of Quranic verses related to equity and justice to account for the Quran's theoretical authority in establishing just governance. The findings reveal that justice holds a universal moral value, and the Quran emphasizes this universality. Justice is recognized as the highest social value in the Islamic system, and its establishment is a social obligation requiring the participation of government institutions, the private sector, and civil society. Additionally, the personal qualifications of the officials, cultural preparation of society, and the creation of appropriate structures are crucial factors in achieving just governance. The article also examines inequality from the Quranic perspective, emphasizing that spiritual inequalities should not lead to worldly privileges, and unjust social disparities are managed through Islamic charitable practices and taxes. The article concludes that just Islamic governance requires a deep understanding of Quranic verses, a correct grasp of the concept of justice, public participation, the utilization of human knowledge, and efforts to reduce unjust inequalities. The theoretical authority of the Quran does not imply neglecting human reason, intellect, or empirical experiences.

Keywords: theoretical authority, Quran, just governance, justice, political power, political system.

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran, Qom, Iran. vaezi@bou.ac.ir

* Ahmad Vaezi, A. (2024). The Theoretical Authority of the Quran and Just Governance. *Journal of Governance in the Qur'an and Sunnah*, 2(5), pp. 9-34. https://doi.org/ 10.22081/JGQ.2025.77428

©The author(s) **Type of article:** Research Article **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

الحكمة في القرآن والسنة
EISSN: ۲۹۸۱-۱۷۸۳

المرجعية العلمية للقرآن و الحوكمة العادلة

أحمد واعظی[1]

تاريخ الإستلام: ۲۰۲۴/۰۸/۰۸ ● **تاريخ التعديل:** ۲۰۲۴/۰۸/۲۱ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲۴/۰۹/۲۴ ● **تاريخ الإصدار:** ۲۰۲۴/۱۲/۱۰

الملخص

تتناول هذه المقالة دراسة دور ومكانة القرآن الكريم في تشكّل الحوكمة العادلة الإسلامية، مع التمييز بين مفهومي الحوكمة" و"الحكومة"، مؤكدةً على أهمية الحوكمة العادلة كإحدى الخصائص الأساسية للنظام السياسي الإسلامي. وفي هذا السياق، وبالاعتماد على منهج تركيبي وتحليلي ووصفي واستنباطٍ اجتهادي، تمّ التطرق إلى مفهوم العدالة الاجتماعية ومكانتها في إطار الحوكمة، ثم تمّ عبر استنباط وفهم منهجي للآيات القرآنية المتعلقة بالقسط والعدل، توضيح مرجعية القرآن العلمية في مجال الحوكمة العادلة. وتُظهر النتائج أن العدالة قيمة أخلاقية شاملة ذات أهمية كبرى، وقد أكد القرآن الكريم على هذا الشمول؛ حيث تُعدّ العدالة أسمى القيم الاجتماعية في الدولة الإسلامية، ويُعتبر إرساؤها واجباً اجتماعياً يستلزم مشاركة أركان الحكومة، والقطاع الخاص، والمجتمع المدني. كذلك تُعد الكفاءات الفردية للسمؤولين في الدولة، والإعداد الثقافي للمجتمع، وإيجاد الهياكل المناسبة من العوامل المهمة في تحقيق الحوكمة العادلة. وتؤكّد المقالة، من خلال تناول قضية التفاوت واللامساواة من منظور قرآني، على أن التفاوتات المعنوية لا ينبغي أن تؤدي إلى امتيازات دنيوية، وأن معالجة وتقليص اللامساواة الاجتماعية غير المبررة يتم عبر آليات الإنفاق والضرائب الإسلامية. وفي الختام، تتوصل المقالة إلى أن تحقيق الحوكمة العادلة الإسلامية يتطلب فهماً عميقاً للآيات القرآنية، وإدراكاً دقيقاً لمفهوم العدالة، ومشاركة شعبية فعالة، والاستفادة من العلوم البشرية، وبذل الجهود المستمرة للحد من مظاهر اللامساواة غير المبررة. كما تؤكد المقالة أن مرجعية القرآن العلمية لا تعني إقصاء العقل البشري أو تجاهل الخبرات والتجارب الإنسانية.

الكلمات المفتاحية:
المرجعية العلمية، القرآن، الحوكمة العادلة، العدالة، السلطة السياسية، النظام السياسي.

۱. أستاذ الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة باقر العلوم(ع)، قم، إيران. vaezi@bou.ac.ir

* واعظي، احمد. (۲۰۲۴). المرجعية العلمية للقرآن و الحوكمة العادلة. *الحوكمة في القرآن والسنة*، ۲(۴)، صص۹-۳۴.
https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.77428

© المؤلفون **نوع المقالة:** مقالة بحثية **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

CC BY NC

المقدمة

على مرّ التاريخ، ارتبطت الحكومة والرئاسة السياسية للمجتمع دوماً بممارسة السلطة، وتدبير شؤون الحكم، وصنع القرار واتخاذه. وكما أن قالب وشكل الحكومة قد انتقل من البساطة إلى التعقيد والتطور التدريجي، فقد شهدت أيضاً مسألة الحوكمة، وتدبير وإدارة شؤون المجتمع، تحوّلات وتغيّرات جوهرية وعميقة في المضمون. وبناءعليه، فإن الحكومة والدولة والنظام السياسي تُعدّ مفاهيم قابلة للتمييز عن نوع الحوكمة وأسلوب إدارة المجتمع؛ حيث يُمكن لكلٍّ منها أن يكون موضوعاً للتقويم والتحليل، وقابلاً للاتصاف بخصائص وسمات محددة ومستقلة بذاتها.

يُعدّ النظام السياسي والدولة وحدة سياسية تُعرَف اليوم من خلال عناصر وأُسس مثل الإقليم، السكان، الحكومة والسيادة. وإذا قامت مجموعة سكانية خارج حدود إقليمٍ ما بإعلان تشكيل دولة، أو في حال عدم قدرتها، بسبب عوائق أمنية أو غير أمنية، على ممارسة السيادة فعلياً داخل إقليم وبين سكانه، فإنها لا تُعدّ دولةً ولا نظاماً سياسياً بالمعنى الدقيق للكلمة.

إن الدولة والنظام السياسي، وفقاً لهذا التعريف وضمن عناصره الأربعة، قد يتصفان بصفات مثل: "ديمقراطي أو غير ديمقراطي"، "ملكي أو غير ملكي"، "شرعي أو غير شرعي"، "استبدادي أو غير استبدادي"، وذلك بحسب البنية، وأصل النشأة، وآلية الوصول إلى السيادة وممارسة السلطة السياسية.

ومن جهة أخرى، يمكن توصيف الدول والأنظمة السياسية من حيث نمط تدبير الشؤون الاجتماعية الكبرى، وأسلوب إدارة المجتمع، ونوعية عملية صنع القرار واتخاذه، وكيفية ممارسة السيادة والحوكمة، بصفات مثل: "فعّال أو غير فعّال"، "بيروقراطي أو غير بيروقراطي"، "شمولي أو غير شمولي"، و"مسؤول أو غير مسؤول"، وما شابه ذلك.

في واقع الأمر، لقد شكّلت الحكومة والدولة والنظام السياسي، عبر تاريخ الفكر السياسي، محور التأمل والبحث لدى المفكرين بدرجة تفوق بكثير الاهتمام بمسألة الحوكمة ونمط تدبير قضايا المجتمع السياسي ومعالجتها. وقد انصرفت مساحة واسعة من النقاشات النظرية والفلسفية في حقل السياسة إلى بحث النظام السياسي المنشود، ومنشأ مشروعية السلطة السياسية، وآليات حفظ السلطة السياسية وتوسيعها، وبنية المؤسسات السياسية وطبيعة العلاقة فيما بينها، وحدود صلاحياتها ومسؤولياتها، والقيم الأساسية التي يقوم عليها المجتمع السياسي.

وخلال العقود الأخيرة، أصبح موضوع الحوكمة، والأسلوب الأمثل لمعالجة مشكلات وقضايا المجتمعات، وخصائص تدبير شؤونها الاجتماعية الكبرى، محلّ اهتمام خاص.

وبالتوازي مع البحث في نظريات الدولة، والقانون الدستوري، وطبيعة العلاقات بين مؤسسات السلطة السياسية، وإرساء التوازن بين قوة الدولة وصون الحقوق المدنية للمواطنين، باتت قضايا مثل

تحسين جودة الحوكمة، والسعي إلى تحقيق "الحوكمة الرشيدة"[1]، وتعزيز كفاءة مؤسسات السلطة السياسية في معالجة المشكلات، وإشراك العناصر والمؤسسات غير الحكومية في عملية الحوكمة، من المحاور المركزية للنقاش السياسي والفكري المعاصر.

كما فتحت مباحث من قبيل رفع مستوى المساءلة للسلطة السياسية، وضمان شفافية العمليات وصنع القرارات، والاستعانة بالمجتمع المدني والقطاع الخاص إلى جانب الدولة في تدبير شؤون المجتمع ومعالجة مشكلاته، أفقاً فكرياً جديداً للتأمل والتنظير.

استناداً إلى ما تقدّم، فإن فضاء التنظير حول الدولة والحكومة يختلف بوضوح عن فضاء التنظير حول الحوكمة وجودة تدبير وإدارة شؤون القضايا الكبرى للمجتمع السياسي؛ ومن ثمّ، ينفتح في فضاء الفكر السياسي الإسلامي بابٌ جديد من التأمل والتفكير، حيث تبرز، إلى جانب المباحث الفلسفية والفقهية المتعلّقة بالحكومة والنظام السياسي وأُسسه وقضاياه، ضرورة البحث في مسألة الحوكمة الإسلامية المطلوبة.

وهذا المجال الجديد يضمّ نطاقاً واسعاً من المواضيع والقضايا، حيث يندرج جزءٌ منها ضمن دورة الحوكمة في كلّ مجالٍ تخصصي؛ فعلى سبيل المثال، في ميدان الحوكمة الثقافية، تُطرَح تساؤلات من قبيل: هل يوجد شيء يُسمّى "السياسة الثقافية الإسلامية"؟ ما هي الخطوط العريضة والاستراتيجية للتعاليم الإسلامية في مجال رسم السياسات الثقافية؟ ما هو دور التعاليم الإسلامية في تنظيم مجال الثقافة؟ وهل الطبقة الخاصة بتسهيل العقبات وتمكين المنتجين الثقافيين، التي تشكّل جزءاً مهماً من دورة الحوكمة الثقافية، بحاجة إلى المعارف الإسلامية، أم أنّها شأن بشريٌّ بحتٌ يعتمد على العلوم الإنسانية والتجارب العقلانية للبشر؟

وهل الحوكمة الإسلامية في ميدان الثقافة تعني بالضرورة الاعتماد الحصري على المعارف والعلوم الإسلامية؟ أم أنّ الحوكمة، في كلّ طبقة من طبقات دورة الحوكمة، تحتاج إلى المعارف والعلوم المتناسبة مع تلك الطبقة؟

وفي إطار الحوكمة الإسلامية، هل تحتلّ العلوم الإنسانية والتجارب العقلائية البشرية موقعها الخاص؟ وهل يُفترض أن يكون الطابع الإسلامي للحوكمة مرادفاً لطلب الاستعانة المفرطة وغير المبررة بالمعرفة الدينية في جميع طبقات دورة الحوكمة؟

وجانب آخر من مباحث مجال الحوكمة الإسلامية لا يتّجه بصورة مباشرة وفورية إلى دورة الحوكمة في محور أو موضوع محدد كالثقافة، والاقتصاد، والتعليم والتربية أو ما شابه ذلك، بل يركّز

1. Good governance

على الأوصاف العامة للحوكمة الإسلامية، وهي أوصاف لا تقتصر على مجال محدد، بل تمثّل قاسماً مشتركاً بين جميع مصاديق الحوكمة في إطار النظام الإسلامي.

ويُعدّ البحث في الحوكمة العادلة من هذا النمط من المباحث؛ إذ إنّ اتصاف الحوكمة بالعدالة، والاهتمام بتحقيقها في كافة مصاديق الحوكمة، سواء في مجال الاقتصاد والمعيشة، أو في مجال التعليم والتربية، أو في ميدان الصناعة والزراعة، يُعدّ من الخصائص العامة والأساسية للحوكمة الإسلامية.

وتهدف هذه المقالة إلى التركيز على مفهوم الحوكمة العادلة، وبيان دور القرآن الكريم كمنبع معرفي في تحقيق الحوكمة العادلة؛ وبعبارة أخرى، تسعى المقالة للكشف عن كيفية تجلّي مرجعية القرآن العلمية في سياق الحوكمة العادلة، وأهم الدلالات المعرفية القرآنية التي تسهم في إضفاء صفة العدالة على الحوكمة.

وتعتمد المنهجية السائدة في هذا البحث على مزيج من المنهج التحليلي ـ الوصفي، ومنهج الاستنباط الاجتهادي؛ ذلك أنّ جزءاً من مباحث المقالة مخصص لفهم تحليلي ودقيق لمفهوم العدالة الاجتماعية ومكانتها في الحوكمة، بينما يتجه جزء آخر إلى استنباط وفهم منهجي للآيات القرآنية المتعلّقة بالقسط والعدل.

١. القيمة الأخلاقية الشاملة للعدالة

في الحياة الفردية والاجتماعية للبشر، نواجه مجموعة متنوعة من القيم والمطلوبات. فبعض الأمور تُعتبر ذات قيمة من الناحية الشخصية والفردية فقط، كصورة أو تذكار أبٍ راحل يحتفظ به أبناؤه. وهناك أمور أخرى ذات قيمة وجدانية، جمالية، أو ذاتية متعلقة بالأذواق، كميل الأشخاص نحو أطعمة وألوان ومناظر طبيعية، أو إعجابهم بشخصيات رياضية أو فنية.

وهناك نوع ثالث من القيم يتمثل في "القيمة الوظيفية"، مثل قيمة بعض التدابير أو الإجراءات السياسية والعسكرية والقانونية التي تحقق فوائد وآثار إيجابية تعود بالنفع على مجتمعٍ ما. ومع ذلك، فإن بعض القيم تنتمي إلى صنف خاص، هو "القيمة الأخلاقية"، التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن القيمة الفردية أو الوظيفية.

القيمة الفردية تتعلق بالمطلوبات التي يقيّمها كل إنسان انطلاقاً من شبكة ميوله، معتقداته، احتياجاته، وعواطفه الفردية؛ سواء أكان مصدر هذه القيمة توافق تلك الأشياء مع أذواقه الجمالية، أو انسجامها مع مشاعره الشخصية، أو قدرتها على تحقيق مصالحه المادية وخدمة أهدافه وخططه الخاصة.

أما النوع الثاني، الذي أشير إليه بـ"القيمة الوظيفية"، فيتعلق أيضاً بوصف الحسن والمطلوبية؛ فعلى سبيل المثال، وجود الدولة ومؤسسات السلطة السياسية في أي بلد يُعد أمراً محموداً ومرغوباً فيه، بسبب الدور الذي تؤديه في حفظ النظام الاجتماعي وتحقيق الأمن لسكان ذلك البلد.

إلى جانب هذين النوعين، ثمة صنف ثالث يتمثل في "القيمة الأخلاقية"، وهو نوع مختلف من الحسن والمطلوبية، يتميّز بخصيصتين اثنتين:

أولاً: إنّ حسن تلك الأفعال والأمور مصحوبٌ دوماً بإعجاب الآخرين وثنائهم على من يأتي بها.

ثانياً: إنّ هذه الأفعال تتمتع بقوة إلزام أخلاقية، أي أنها ليست مجرد فعلٍ محمود، بل فعلٌ يجب السعي إليه وتحقيقه.

فالعدالة تُعتبر من القيم الأخلاقية، إذ إنّ الحسن والمطلوبية التي تتسم بها الأفعال والسلوكيات العادلة، وكذلك قبح وظلم الأفعال الظالمة وغير العادلة، مترسخة في وجداننا الأخلاقي، بحيث تُقابل العدالة دائماً بالمدح والثناء الأخلاقي لمن يحققها، في حين تُقابل الظلم واللاعدالة بالذم والاستنكار والرفض الأخلاقي.

هذا الإدراك الفطري والوجداني، يبيّن الفرق الجلي بين الحسن الفردي أو الوظيفي وبين القيمة الأخلاقية الحقة (واعظي، ١٤٠١ش، صص٢٢١-٢٢٤).

غير أن ثمة رؤى منافسة تسعى إلى تفسير قيمة العدالة تفسيراً غير أخلاقي، وتدّعي أن حسن العدالة يمكن اختزاله في وظائفها القانونية البحتة، خاصةً في حفظ حقوق الملكية الخاصة وضمان الاستفادة المشروعة منها (واعظي، ١٤٠١ش، صص١٢٠-١٢٣).

وفي هذا السياق، يذهب جون رولز، في كتاباته المتأخرة، إلى الدفاع عن قيمة العدالة من منظور وظائفها السياسية فقط؛ حيث يرى أن مبادئ العدالة تستمد مطلوبيتها وضرورتها من قدرتها على تحقيق التعاون الاجتماعي المستدام في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة، التي تتسم بالتعددية الأخلاقية والدينية والفلسفية، وبذلك تؤدي وظيفة سياسية إيجابية بالغة الأهمية (واعظي، ١٣٨٤ ش).

ويرى الكاتب أنّ العدالة، فضلاً عن قيمتها الأخلاقية الجوهرية، تمتاز بصفة الشمولية؛ بمعنى أن قيمة العدالة مطلقة وغير مشروطة وغير مقيّدة بزمان أو مكان أو حال.

فحسن العدالة وإلزامها الأخلاقي لا يتوقفان على أي شرط خارجي؛ ففي أي وضعية وأي زمان أو مكان، إذا تحققت العدالة أو اللاعدالة، فإنّ الأحكام الأخلاقية المرتبطة بالحسن والإلزام، أو بالقبح والرفض، ستنطبق عليها لا محالة.

ولا فرق في ذلك بين أن تقع العدالة أو الظلم في سلوكيات فردية داخل الأسرة، أو في المجال العام

والعلاقات الاجتماعية، أو في إطار التشريعات والأنظمة والقرارات الإدارية الكبرى.

وفي الارتكاز وشهودنا الأخلاقي، لا توجد قيمة اجتماعية أخرى تتجاوز العدالة مكانة وأهمية، بحيث تقيّد سلطتها الأخلاقية أو تبرّر العدول عنها؛ بل على العكس، يمكن القول إنّ كثيراً من الأفعال والمفاهيم الأخلاقية تستمد قيمتها الإيجابية أو السلبية من مدى ارتباطها بمفهوم العدالة أو الظلم.فالسرقة، واغتصاب الأموال، وخيانة الأمانة، كلها أفعال موصوفة بالقبح والرفض الأخلاقي بسبب كونها تمثل مصاديق للظلم واللاعدالة بحق المالكين الشرعيين لتلك الأموال.

ان شمولية واطلاق قيمة القسط والعدل وفريضتهما قد اكد عليهما في القرآن الكريم وان المواقف والظروف الخاصة حتى في حالات الحرب والمواجهة والتعامل التصادمي مع الكفار والمشركين لا تبيح التخلي عن القسط والعدل ولا تجيز الظلم والجور في التعامل.

إنّ قوله تعالى: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (الأعراف، ٢٩) يُلزم بالاهتمام بالقسط والعدل إلزامًا مطلقًا وغير مشروط، ولا يحدّد مجالًا خاصًّا أو ظرفًا معينًا لهذا الالتزام، بل يوجّه أمرًا عامًا وشاملًا إلى جميع المخاطَبين في الآية.

إنّ القرآن الكريم لم يقيّد الأفعال الأخلاقية كالإحسان وفعل الخير ومراعاة القسط والعدل بدائرة الإسلام والإيمان فحسب، بل صرّح بجواز الإحسان وممارسة جميع الأفعال الإيجابية الغيرية والتزام القسط والعدل حتّى في التعامل مع المشركين والكفار الذين لم يكونوا في حالة قتال أو عداء مع المسلمين، وذلك في قوله تعالى: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» (الممتحنة، ٨).

كذلك لا يعتبر القرآن الظروف القتالية والعداوة والتعدي والظلم من قِبَل العدو ذريعة للتخلّي عن العدل والقسط أو الميل إلى الظلم والتعدّي؛ بل يُلزم المسلم والمؤمن، حتى في هذه الحالة النفسية والروحية الصعبة، بالوفاء بالتزام العدل وتجنّب التعدّي وتجاوز حدود الإنصاف، مما يدلّ بوضوح على عالمية وقيمة العدالة الأخلاقية. كما يقول تعالى:

«وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (البقرة، ١٩٠).

وقوله تعالى: «وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا» (المائدة، ٢).

وقوله أيضًا: «وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (المائدة، ٨).

أشرنا سابقًا إلى أنّه لا توجد قيمة اجتماعية، ولا ظرف أو موقف خاص، يستطيع أن يُزاحم قيمة العدالة أو يُضعف من قوتها الأخلاقية والإلزامية، أو أن يبرّر التخلي عنها وتبرير اللاعدالة وعدم الاهتمام بها. غير أنّه قد يتوهم البعض أن هناك أمورًا كالمحبة، والإحسان، والإيثار، والتضحية بالنفس، تملك القدرة ـ لا من باب التزاحم، بل من باب كونها قيمًا أخلاقية بحد ذاتها ـ على تهميش مكانة

العدالة وتقديمها عليها؛ بحيث تؤثر هذه القيم، بدلاً من قسط العدالة، في كيفية توزيع الإمكانات والموارد لصالح الأفراد الأقل حظًا وذوي الاحتياجات، مما قد يفضي إلى تقييد شمولية العدالة وحتميتها بوصفها الأساس الذي يُبنى عليه توزيع الحقوق والمنافع في المجتمع.

وفي سياق تدعيم هذا الرأي، يمكن الإشارة إلى آراء بعض المفكرين الذين اعتبروا حاجة البشر إلى العدالة نتيجة لضمور دور المحبة في العلاقات الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، يرى ابن مسكويه أن صلاح أمور الكائنات متوقف على المحبة؛ وأن غياب هذه الفضيلة بين البشر واضمحلالها هو ما اضطرهم إلى الاستعانة بفضيلة العدالة. ذلك أنّه لو سادت المحبة في العلاقات الاجتماعية للناس، لما كان هناك صراع أو خلاف يستدعي تدخل العدالة أو يتطلب إقامة التوازن والمساواة. فبفضل المحبة، يتحقق التعاضد والتعاون الاجتماعي، وتنشأ فضيلة الوحدة في المجتمع، وتنجذب القوى المتنوعة والمتفرقة نحو التضامن والتآلف. ومن هذا المنطلق، يرى ابن مسكويه أن مهمة القائد أو المدير في المجتمع يجب أن تركز على إرساء أسس المودّة والمحبة بين الناس، بهدف ترسيخ فضيلة الوحدة الاجتماعية (ابن مسكويه، ١٤٣٧هـ، صص٢٠٤-٢٠٥).

غير أنّه يبدو واضحاً أن قبول هذه الرؤية والاعتراف بقيمة المحبة ودورها المحوري في تحسين العلاقات الاجتماعية، لا يعني ـ بحال من الأحوال ـ إلغاء أو نفي شمولية وقيمة العدالة الأخلاقية.

فالعدالة، من حيث هي معيار لتوزيع الموارد والمنافع بين المستحقين والمنتفعين، تظل قائمة ومطلقة، بغض النظر عن الموقف الشخصي لمن استحق هذا النصيب العادل، وما إذا كان سيقرر ـ طوعًا ـ أن يُحسن إلى غيره أو يقدّم المحتاجين على نفسه، مدفوعًا بالمحبة والإيثار والتضحية.

ومن الواضح أن التكاليف والواجبات التي تترتب على العدالة لا تُلغى ولا تتقلّص بسبب المحبة والإحسان؛ ذلك أن قوة العدالة الأخلاقية وإلزاميتها تتجلّى أساسًا في الالتزامات التي يتحملها المجتمع والمؤسسات تجاه ذوي الحقوق، لا في ردود أفعال الأفراد الذين حصلوا على حقوقهم المشروعة والعادلة.

كل فرد يملك كامل الحرية في أن يتصرف فيما آلت إليه حقوقه العادلة من خلال سلوكٍ أخلاقيٍ قوامه الإحسان والمحبة تجاه الآخرين. ومع ذلك، فإن هذه الفضائل لا يمكن أن تكون ذريعة أو مبررًا لأرباب السلطة والمؤسسات أو الجهات المسؤولة، كي يتملصوا من التزاماتهم تجاه إرساء العدالة الاجتماعية، أو أن يستبدلوا تحقيق العدالة بنداءات المحبة والإحسان، مطالبين المجتمع أن ينظم شؤونه على هذا الأساس.

بعبارة أخرى، فإن العدالة في الحيّز العام، وفي فضاء الحوكمة والعلاقات الاجتماعية الكبرى، تظل قيمة مُلزمة وشاملة، بينما ينحصر نطاق تأثير قيم كالمحبة والإحسان والإيثار في المجال الفردي، وفي

دائرة الاختيار الأخلاقي الحرّ للأفراد.

ولا يمكن ـ تحت أي مبرر ـ أن نتغاضى عن قوة العدالة الأخلاقية في المجال العام، استنادًا إلى فضائل المحبة والإحسان، مهما بلغت مكانتها الأخلاقية في دائرة التصرفات الفردية.

أشار القرآن الكريم إلى قيمة كلٍ من فضيلتي العدل والإحسان، في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (النحل، ٩٠). إلا أن هناك فرقًا جوهريًا بين هاتين الفضيلتين؛ إذ إن العدل، فضيلة أخلاقية تنسحب على كل من المجال الفردي واختيارات الإنسان الأخلاقية، كما تنسحب على الساحة العامة وعلاقات المجتمع ومؤسساته، في حين أن الإحسان يظل دومًا وأبدًا قيمة أخلاقية فردية، ولا يبلغ مقامًا أو منزلة تؤهله لأن يكون فضيلة ذات طابع اجتماعي، ناهيك عن أن يتمكن من إزاحة العدل وتهميش مكانته في ميدان العلاقات الاجتماعية.

إن التأمل في موارد ذكر الإحسان في القرآن الكريم يبين أن جميعها يندرج ضمن إطار السلوكيات الفردية، ولا أثر فيه لما يشير إلى كونه أساسًا أو قيمة ذات صبغة اجتماعية. على سبيل المثال، يمكن ملاحظة ذلك في الآيات التالية:

«الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» (البقرة، ٢٢٩)،

«وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (التوبة، ١٠٠)،

«لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (البقرة، ٨٣)،

«وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا» (الأحقاف، ١٥).

إن ثمرة الإقرار بقيمة العدل الأخلاقية المطلقة والشاملة، كما يؤكد عليها القرآن الكريم، تتجلى بوضوح في فضاء الحوكمة؛ حيث لا يقتصر الالتزام بالعدل على مستوى معين أو حلقة واحدة من حلقات دورة الحوكمة، بل يشملها جميعًا. فكما يتوجب في صياغة السياسات والاستراتيجيات أن يُراعى جانب العدل وتُجتنب صور الظلم والانحراف، كذلك في مجال التشريع وصياغة القوانين والأنظمة لا بد من الامتناع عن إقرار تشريعات جائرة أو ظالمة. وكذلك الأمر في مراحل التنفيذ وإعداد التدابير والإجراءات، فلا يجوز التغافل عن مقتضيات العدل وتجنب صور الظلم والتمييز.

٢. العدل كأسمى قيمة اجتماعية

إن قيام أي مجتمع بشري لا يتحقق إلا عبر منظومة من القواعد والضوابط الاجتماعية، إذ لا يمكن تصور وجود مجتمع إنساني خالٍ من القيم والقواعد والضوابط الاجتماعية المقبولة.

وقد تكون هذه القواعد مستندة إلى أصول دينية، أو قومية، أو أخلاقية، أو ثقافية؛ إلا أن المهم في هذا السياق هو إدراك أن مجرد قبول قاعدة أو هنجار اجتماعي، لا يجعل منه بالضرورة "قيمة اجتماعية"

بالمعنى الدقيق.

فالقيم الاجتماعية تندرج تحت نوع مخصوص من القواعد والضوابط السائدة في المجتمع، ولا يصح الخلط بينها وبين كل قيد أو تقليد أو عرف أو نظام قانوني يحكم العلاقات الاجتماعية. بعبارة أخرى، نطاق القيم الاجتماعية أضيق من مجموع القواعد، والقيود، والضوابط، والمبادئ الحاكمة في أي مجتمع. فالكثير من القواعد والأعراف والتشريعات القانونية السائدة في المجتمعات لا ترقى لأن تُعد من القيم الاجتماعية بالمفهوم الدقيق للمصطلح.

ومن وجهة نظر الكاتب، فإن القيم الاجتماعية تمثل تلك الفضائل والأسس الجوهرية التي يقوم عليها بناء المجتمع السياسي؛ وهي لا تقف على قدم المساواة مع القوانين والتشريعات والأعراف الاجتماعية، بل إنها تشكل الأساس والمرجعية الأخلاقية التي تستند إليها تلك التشريعات والعقود والقوانين الوضعية في المجتمع.

فالقيم الاجتماعية هي في جوهرها المثل العليا والمبادئ التي يقوم عليها تصور المجتمع لحياة إنسانية راقية ومرضية؛ ومن منظور أي مجتمع سياسي، يتحقق كماله ومعقوليته ومثاليته بقدر ما يتجسد ويستقر فيه من تلك القيم. وعليه، فإن من أبرز خصائص القيم الاجتماعية أنها تحظى بمكانة مثالية وأخلاقية رفيعة في ثقافة المجتمع، بحيث يُعد التمسك بها علامة على الرقي والتكامل الأخلاقي والاجتماعي.

إلى جانب ذلك، تتصف القيم الاجتماعية بأنها تلقى قبولًا وإجماعًا عامًا بين أفراد المجتمع، بخلاف التشريعات والقوانين والضوابط السياسية والحقوقية التي تستمد رسميتها ومشروعيتها من سلطة الدولة وضمانتها التنفيذية، في حين تستند القيم الاجتماعية إلى قبول الناس الطوعي، وميولهم الإيجابية نحوها، دون الحاجة إلى تدخل القهر أو الإلزام الخارجي.

إن السمة والمُكوِّن الثالث للقيم الاجتماعية يتمثل في قابليتها لأن تلعب دورًا في البناء الهيكلي للمجتمع؛ بمعنى أنها، بصفتها العلة الغائية والقيمة النهائية، تؤثر تأثيرًا جوهريًا في تشكيل مضمون العلاقات الاجتماعية، وتشكل الأساس في تنظيم النظام الاجتماعي في مختلف المجالات، كما تعد معيارًا لصنع القرار واتخاذ المواقف الاجتماعية.

فعلى سبيل المثال، إذا ما تم الاعتراف بالحريات الفردية كقيمة اجتماعية في مجتمع ما، فمن الطبيعي أن تتشكل كافة التشريعات والقوانين، ابتداءً من الحقوق الأساسية وصولًا إلى مجالات الاقتصاد والثقافة والتعليم، على أساس صون تلك الحريات الفردية وضمانها.

وبناءً على هذا التفسير لمفهوم "القيمة الاجتماعية"، يتضح أن العدالة تُعدّ بلا شك واحدة من أبرز وأوضح القيم الاجتماعية التي تنطبق عليها جميع السمات المذكورة؛ وإن كان من الممكن، لاعتبارات

خاصة، أن لا تحظى العدالة بمكانة مركزية ضمن منظومة القيم الاجتماعية في بعض المجتمعات، تمامًا كما هو الحال في الفلسفات الليبرالية الكلاسيكية والمدارس النيوليبرالية، وبالأخص التيارات المعروفة بـ "الاختيارية" أو "التحررية (Libertarians)"، حيث لا يُعترف بالعدالة الاجتماعية كقيمة أساسية تنظم العلاقات الاجتماعية أو كمعيار مشروع لتدخل الدولة في سوق التنافس الحر[1].

وفي هذا السياق، ومن منظور المرجعية العلمية للقرآن الكريم، يمكن طرح سؤالين جوهريين:

أولًا: هل يُقرّ القرآن الكريم العدالة كقيمة اجتماعية؟

ثانيًا: هل يمكن اعتبار العدالة في سلّم القيم الاجتماعية الإسلامية، القيمة الأسمى والأهم؟

وفي الإجابة عن هذين السؤالين، يجب قبل كل شيء الانتباه إلى أن الآيات القرآنية التي تأمر بإقامة القسط والعدل، تعتبر إقامة العدل في شبكة العلاقات الفردية والاجتماعية تكليفًا تأسيسيًا، مولويًا، ومستقلًا، يُعد في مرتبة موازية لبقية الفرائض الإسلامية الأخرى، ولا يقل عنها أهمية، كالصلاة، والصوم، والحج، والزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسائر التكاليف الشرعية وهذا يتعارض مع وجهة النظر التي ترى في تلك الأوامر القرآنية أحكامًا إرشادية أو إمضائية غير تأسيسية؛ فظاهر النصوص القرآنية، بل وصراحتها، تدل على أن المسلمين مأمورون بإقامة العدل في المجتمع، كتكليف شرعي مستقل، شأنه في ذلك شأن سائر الفرائض والواجبات.

ولا يمكن تفسير هذه الآيات باعتبارها مجرد إرشاد إلى حكم العقل بضرورة الالتزام بالعدالة، ولا بوصفها تشجيعًا وحثًا على تطبيق الشريعة والاهتمام بأداء العبادات وترك المحرمات.

ذلك أن من يفسر هذه الآيات على هذا النحو، إنما ينطلق من فرضية مفادها أن تحقيق العدالة في المجتمع الإسلامي لا يتأتى إلا عبر تطبيق أحكام الشريعة والتقيد بالتكاليف الإلهية؛ إذ إن العدالة قد تم أخذها بعين الاعتبار في معايير وملاكات الأحكام الإلهية، والله سبحانه وتعالى قد شرع هذه الأحكام تحديدًا لأنها تحقق العدالة وتقضي على الظلم.

وبناءً عليه، فإن التزام المسلمين بالعدالة الاجتماعية لا يتجاوز حدود تطبيق الشريعة والوفاء العملي بمتطلباتها، وعليه، فالأمر بإقامة القسط والعدل ليس أمرًا تأسيسيًا مولويًا مستقلًا، بل هو إرشاد محض نحو وجوب إمثال الأحكام الشرعية.

من وجهة نظر الكاتب، فإن تفسير الآيات التي تأمر بالقسط والعدل بأنها مجرد إرشاد إلى حكم العقل أو التزام بأحكام الشريعة، هو تفسير بعيد عن ظاهر النصوص ويتضمن تكلُّفاً واضحاً. وعلى

١. لمزيد من الدراسة حول الأدلة التي طرحها الليبراليون في معارضتهم للعدالة الاجتماعية، يُرجى مراجعة الصفحات ٩٥ إلى ١٠٩ من كتاب «إعادة التفكير في العدالة الاجتماعية» لمؤلف هذا النص.

سبيل المثال، يمكن التأمل في الآيتين الكريمتين: الآية ٨ من سورة المائدة والآية ١٣٥ من سورة النساء.

في الآية ٨ من سورة المائدة يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّـهِ شُـهَدَاءَ بِالْقِسْـطِ وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى».

فهذه الآية الكريمة لا تختص بمراعاة العدل في مسألة أداء الشهادة فقط، بل تطلب الاهتمام والالتزام بتحقيق العدالة في جميع الشؤون الفردية والاجتماعية؛ والدليل على ذلك أن الآية تنهى عن التعدّي والظلم في حق الكفار، مع أن هذا الظلم يمكن أن يتجلى في صور متعددة ولا يقتصر على الشهادة الزور. وكما أشار إليه المفسرون، فإن النكتة المهمة في هذه الآية هي أنه إذا كان اجتناب الظلم والالتزام بالقسط والعدل تجاه الكفار أمراً واجباً، فمن باب أولى يكون واجباً في العلاقات والمعاملات بين المؤمنين والمسلمين (انظر: فخر الرازي، ١٤٢٠هـ ج ١١، ص٣٢٠).

وفي الآية ١٣٥ من سورة النساء يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْـطِ شُـهَدَاءَ لِلَّـهِ وَ لَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ».

إن طلب الله من المؤمنين أن يكونوا "قوّامين بالقسط" يُعد دليلاً واضحاً على لزوم الاهتمام بإقامة العدالة في جميع المجالات، والسعي الجاد لتحقيقها. ومعنى "قوّامين بالقسط" كما كتب الشيخ الطبرسي هو الاستمرارية في القيام بالعدل، بحيث تكون عادة المؤمنين في القول والفعل قائمة على العدل (انظر: الطبرسي، ١٣٧٢هـ ج ٣، ص١٨٩).

وإذا كانت الآيات السابقة لهذه الآية تتحدث عن تطبيق العدالة والاهتمام بها في التعامل مع الأيتام والزوجات، فإن هذه الآية تعبّر عن إلزام عام، كقانون شامل، بضرورة تطبيق العدالة في جميع الشؤون، وتكليف المؤمنين بإقامة العدل؛ حتى يصبح العدل هو سيرة وأخلاق وطبيعة المؤمنين، ويُعد الميل والانحراف نحو الظلم بمثابة خروج عن طبيعتهم وفطرتهم (انظر: مكارم الشيرازي، ١٤٢١هـ ج ٣، ص٤٨٥).

وبناءً على ما تم بحثه بخصوص شمولية حسْن العدالة وضرورتها، فإن الآيات التي تأمر بالقسط والعدل تفرض على المؤمنين إقامة العدل في كافة المستويات والمجالات. فكيف يمكن تفسير هذا التأكيد الواضح والدلالة البينة على وجوب العدل باعتباره مجرد حكم إرشادي أو تأكيد لما هو ممضى عقلاً أو شرعاً؟! وهل يُعقل أن ينتهي الأمر إلى أن يفقد العدل محوريته تماماً، وتُفسّر آيات مثل «أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» وغيرها على أنها مجرد إرشاد إلى الالتزام بوجوب الصلاة والحج وترك المحرّمات!

ودليلاً قرآنياً آخر يمكن الاستناد إليه لإثبات أن الأمر بالقسط والعدل ليس أمراً إرشادياً أو إمضائياً بل تكليف تأسيسي ومولوي، هو ما جاء في الآية ٢٥ من سورة الحديد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ».

فهذه الآية الكريمة تصرّح بأن الغاية الاجتماعية من بعثة الأنبياء وإنزال الوحي والكتاب السماوي، هي إقامة القسط والعدل، إلى جانب الآيات الأخرى التي بيّنت أهدافاً فردية للوحي والنبوة، كالتزكية وتعليم الكتاب والحكمة، والوصول إلى الفلاح والسعادة والقرب من الله تعالى وتحقيق العبودية.

ظاهر الآية يدلّ على أن الباء في «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» هي باء التعدية، ومعنى الآية هو: «لِيُقِيمَ النَّاسُ الْقِسْطَ»؛ أي أن الناس يقومون بإقامة العدل والقسط مستندين إلى التعاليم الوحيانية.

ولكن إذا فُسّرت الباء بأنها باء التسبّب[1]، يصبح معنى هذا الجزء من الآية أن العدل والقسط هما سبب قِوام المجتمع واستقراره وثباته (لِيَقُومَ النَّاسُ بِسَبَبِ الْقِسْطِ).

وبناءً على ذلك، ومن حيث إن الهدف الاجتماعي من بعثة الأنبياء وإنزال الوحي هو إقامة العدل والقسط في جميع الأبعاد وشؤون العلاقات الاجتماعية والمعاشية، فإن جميع الآيات التي تأمر بالزامية العدل، تصبّ في خدمة تحقيق هذا الهدف، وعليه فإن مسألة العدالة تُعد من أهم الواجبات التأسيسية والمولوية في الشريعة الإسلامية.

وبعد التسليم بهذا الادعاء، أي أن العدالة وإقامة القسط الاجتماعي من وجهة نظر القرآن الكريم هما من القيم الإجماعية في الإسلام، يحين دور السؤال الثاني في هذا السياق، وهو: في سلّم مراتب القيم الاجتماعية وفضائل المجتمع السياسي الإسلامي، هل يمكن اعتبار العدالة أسمى وأعلى قيمة اجتماعية في نظام الحكم الإسلامي؟

يبدو أن النظام السياسي القائم على الإسلام، شأنه شأن أي حكومة ونظام سياسي آخر، يتحمل مهاماً عامة ومشتركة مثل إرساء الأمن، وصيانة الحدود من اعتداء الأجانب، وتيسير سبل المعاش وتوسيع الرفاه العام. ولكن، وكما أُشير سابقاً، فإن القيم الاجتماعية هي تلك الفضائل والمبادئ التي توجه وتُرشد تنظيم العلاقات الاجتماعية، وتشكل أساس الحكم وأصول صنع القرار والتشريع وسن القوانين والأنظمة، وسائر عناصر دورة الحُكم؛ ولهذا السبب لا يمكن اعتبار جميع وظائف الحكومة ومهام النظام السياسي مرادفة لمفهوم القيم الاجتماعية.

ومن هنا، ورغم أن مهاماً مهمة كإقرار النظام، والتصدي لاعتداءات الأعداء، وحفظ الأمن، تُعد حيوية وضرورية، إلا أنه لا يمكن عدّها من مصاديق القيم الاجتماعية.

---

١. التعبير بـ«القيام» في ما يتعلق بالعدل في قوله تعالى «ليقوم الناس بالقسط» يحتمل احتمالين: الاول ان يكون كناية عن العزم والارادة الراسخة في امر خطير كاقامة القسط والعدل، اذ ان الانسان عادة يقوم على قدميه للقيام بالامور التي تحتاج الى عزم وارادة جادة ويبذل جهده لتحقيقها. والاحتمال الثاني ان الشيء الذي يستقر على الارض في حالة قيام ووقوف يكون خالياً من الانحراف والميل يميناً وشمالاً، ومن حيث ان اقامة القسط والعدل تحتاج الى ادنى قدر من الانحراف والميل والتحيز، فقد عبر عنه بالقيام والثبات على الاقدام.

وبالرجوع إلى القرآن الكريم والروايات المعتبرة، يمكن إدراج العناصر التالية كقائمة إجمالية لأهم مكوّنات منظومة القيم الاجتماعية الإسلامية:

أ) إقامة العدل ونفي الظلم والتمييز.

ب) الالتزام بأصول وأحكام الشريعة في العلاقات الاجتماعية وعملية الحوكمة[1].

ج) مكافحة الفقر ورعاية المحرومين[2].

د) مراعاة مصالح الناس وتحقيق رضا العامة.

هـ) احترام حقوق الأفراد وكرامتهم.

و) صيانة الأخلاق والمعنوية الإسلامية.

ز) اعتماد الكفاءة والاستحقاق في إسناد المسؤوليات والصلاحيات.

ح) تعزيز الوحدة والتماسك داخل المجتمع الإسلامي.

ومن جهة أخرى، فإن تعدد القيم الاجتماعية في كل المجتمعات البشرية هو أمر واقعي، ومن الطبيعي أن هذه القيم ليست في مرتبة واحدة من الأهمية والاعتبار، بل إن وجود تراتبية في القيم الاجتماعية لأي مجتمع أمر حتمي لا مفرّ منه.

في فضاء القيم الاجتماعية، لا توجد قيمة حظيت بتأكيدٍ صريحٍ ومباشرٍ في آيات القرآن الكريم بقدر ما حظيت به العدالة؛ وقد أُشير في هذا المقطع والمقطع السابق إلى بعض تلك الآيات. إنّ هذا

---

١. ان تأكيد القرآن الكريم على ضرورة الالتزام بالشريعة والاحكام الاسلامية هو تأكيد بالغ يجعل التعهد بالتطبيق العملي للشريعة في مختلف شؤون الحياة من جملة الفضائل والمطلوبات في المجتمع السياسي الاسلامي. وفي آيات عديدة، اعتُبر الاستخفاف واللامبالاة تجاه الاحكام التي شرّعها الله وانزلها، كفراً وظلماً وفسقاً.

«ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» (المائدة، ٤٤).

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» (المائدة، ٤٥).

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» (المائدة، ٤٧).

«وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك» (المائدة، ٤٩).

٢. الفقر والحرمان من الحاجات الأساسية لا يؤدّيان فقط إلى تقليل المنزلة الاجتماعية وإيجاد فجوة طبقية، بل يصبحان سبباً في زوال الإيمان ونقصان الالتزام بالشريعة أيضاً. وقد أكدت الروايات هذا الأمر. فعلى سبيل المثال، أوصى النبي الأعظم(ص) في خطبته التي أخبر فيها أصحابه بوفاته، الولاة والحكام بعده بأن لا يدفعوا المسلمين إلى وادي الفقر، حتى لا يقع الناس بسبب الفقر في هاوية الكفر وفقدان الإيمان، وحذّرهم من أن يقطعوا الطريق على تواصلهم مع الناس، كي لا يبتلع الأقوياء الضعفاء: «اذكر الله الوالي من بعدي على أمّتي ألا يرحم جماعة المسلمين، فيجلّ كبيرهم ويرحم ضعيفهم ويوقّر عالمهم، ولم يضرّ بهم فيذلّهم، ولم يفقرهم فيكفرهم، ولم يغلق بابه دونهم فيأكل قويّهم ضعيفهم» (الكليني، ١٤٠٧هـ ج ٢، ص٢٦٣).

التأكيد الواضح والصريح يُعد دليلاً قاطعاً على تقدُّم وأولوية العدالة الاجتماعية على سائر القيم المذكورة في القائمة.

وفوق ذلك، فإن العدالة تملك قيمة ذاتية وشاملة، بحيث لا نجد قيمة أخرى تماثلها في كونها مطلوبة ومُعتبرة بشكل مطلق وواسع النطاق؛ لدرجة أنه لا يمكن لأيّ قيمة أخرى أن تشكّل قيداً أو مانعاً أمام العدالة، أو أن تبرّر في أي ظرف أو وضعٍ ما حالة من الظلم واللاعدالة وتُجيزها.

إنّ إطلاق العدالة وكونها شاملة على هذا النحو، يجعلها بلا شك تحتل مكانة متقدّمة على باقي القيم الاجتماعية. ولكن لا يعني هذا التقدُّم أنّ كل تصور وكل تفسير لمفهوم العدالة واللاعدالة يُعدّ مبرَّراً وصحيحاً وملزِماً؛ فمع أن العدالة تملك قيمة ذاتية ومطلقة وشاملة، إلا أن تحديد مصاديق ومظاهر العدالة واللاعدالة قد يكون محل اختلاف، ويتأثر بالنظريات المختلفة حول الإنسان والمجتمع، وبشبكة المعتقدات والميول، وقد يؤدي ذلك إلى بروز رؤى وتفاسير مختلفة في محتوى ومصاديق العدالة.

وعليه، لا يمكن التعامل بمسلك التسامح والنسبية مع كل تفسير أو تصور عن العدالة الاجتماعية، واعتباره مقبولاً لمجرد كونه منطلقاً من نزعةٍ نحو العدالة أو ادعاء الالتفات إليها. ومن هنا، فإنّ التنقيح الدقيق للأبعاد النظرية للعدالة الاجتماعية، وتحديد المبادئ الحاكمة عليها في كل مجال من مجالات الحياة الجمعية، هو من أهم وظائف الفقهاء والعلماء في الإسلام، وذلك كي يتحقق الفهم والتفسير الدقيق والمتناغم مع التعاليم الأصيلة للشريعة الإسلامية في مجال إرساء العدالة الاجتماعية.

٣. مخاطب إرساء العدالة الاجتماعية

إذا افترضنا أنّ العدالة، باعتبارها أهم قيمة اجتماعية في الإسلام، هي من السمات والمقومات الأساسية للحكم الإسلامي، فحينئذٍ يطرح هذا السؤال نفسه: من هو المخاطب والمنفذ لتحقيق العدالة الاجتماعية واستقرارها؟ ومن هو المعنيّ بالأوامر القرآنية التي تحث على إقامتها؟

ثمة تصور خاطئ وشائع في مقاربة موضوع الحوكمة، يفترض أن المخاطب الأساسي والوحيد لها هم الفاعلون السياسيون وأركان السلطة فحسب؛ وهذا التصور ناشئ من إهمال التحولات التاريخية التي طرأت على مفهومي الحكومة والحوكمة.

فكلما تقدّمت المجتمعات البشرية، ازدادت العلاقات الاجتماعية فيها تعقيداً، وظهر فاعلون جدد ذوو تأثير مباشر في شبكة العلاقات الاجتماعية. ففي المجتمعات السابقة، وبسبب بساطة تركيبة المجتمع وعلاقاته، كانت مهمة الحكم وإدارة الشأن العام تخلو من التعقيدات المعاصرة، ولذلك كانت أدوار الحكومة ومؤسسات السلطة السياسية بارزة للغاية، وأحياناً احتكارية بالكامل ولكن في

العالم المعاصر، إلى جانب مؤسسات الدولة وأركان السلطة السياسية، نشهد فاعلية عنصرين أساسيين آخرين، هما: القطاع الخاص، والمجتمع المدني (بما في ذلك المنظمات غير الحكومية)، واللذان يمتلكان القدرة على لعب دور مهم في معالجة قضايا المجتمع والمشاركة في الحوكمة بمختلف مجالات الحياة الجمعية.

فعلى سبيل المثال، في المجتمعات النيوليبرالية الحديثة، يتجاوز دور القطاع الخاص في الاقتصاد والثقافة بكثير حدود دور المؤسسات الحكومية، حيث تُدار أسواق الاقتصاد الرأسمالي الحر من قبل شركات عملاقة تملكها عائلات نافذة ومساهمون من القطاع الخاص.

وعليه، لا يمكن تعليق الأمل في إدارة شؤون الحوكمة على أداء مؤسسة أو مؤسسات رسمية محدودة تابعة للدولة؛ ذلك أن مفهوم الحوكمة اليوم يعني أن أي مسألة لا يمكن حلّها إلا عبر تضافر جهود مختلف أطراف السلطة السياسية والمجتمع المدني والقطاع الخاص، فهي وحدها التي تُعدّ موضوعاً ومصداقاً لدورة الحوكمة. وإلا، فإن القضايا التي تُحلّ بمجرد تدخل مؤسسة محددة من مؤسسات السلطة، وتُعد ضمن مهامها الجوهرية، لا تقع ضمن نطاق موضوع الحوكمة أصلاً؛ كما هو الحال بالنسبة للوظائف الأساسية للبلديات، والسلطة القضائية، وبعض الوزارات المعنية بتقديم الخدمات اليومية.

يُعلّمنا القرآن الكريم، من خلال تعبيره «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد، ٢٥)، أنّ إقامة القسط والعدل في المجتمع هو تكليف اجتماعي بامتياز. فالتكاليف الشرعية تنقسم إلى نوعين: تكاليف فردية وتكاليف اجتماعية. فالصلاة والحج والصوم، كلّها واجبات فردية يمكن لكل شخص امتثالها بصورة فردية؛ أمّا كما نبّه العلّامة الطباطبائي، فالتكاليف التي من قبيل إقامة الدين «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (الشورى، ١٣) أو حفظ كيان الإسلام والمسلمين والجهاد في سبيل الله «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (الحج، ٧٨)، فهي من الأمور التي لا يستطيع الفرد الواحد الإتيان بها بمفرده، بل إن امتثالها يقع على عاتق المجتمع الإسلامي ككل، والخطاب موجه إلى الأمة الإسلامية (الطباطبائي، ١٣٩٦ق، ج٤، ص١٣٠).

وأما التكاليف الفردية، حتى لو وردت في النصوص الإلهية بصيغة الجمع والعموم كـ «أقيموا الصلاة»، فهي من نوع العموم الاستغراقي، حيث ينحلّ الخطاب العام إلى أفراد، ويصبح كل فرد مأموراً بها على نحو الاستقلال والتكليف الفردي؛ بينما في التكاليف الاجتماعية، يكون المخاطب هو المجتمع من حيث كونه مجتمعاً، ويُعرف هذا النوع من العموم بـ «العموم المجموعي»، وليس الاستغراقي (المنتظري، ١٤٠٨ق، ص٥٦٩).

وعليه، فإن الآيات الكريمة مثل: «أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»، و«اعدلوا هو أقرب للتقوى» التي تشمل في

دلالتها الوجوه الفردية والاجتماعية للعدالة، تخاطب كلاً من الفرد والمجتمع معاً؛ ولكن الآية ٢٥ من سورة الحديد: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»، تشير بشكل واضح إلى العدالة الاجتماعية وإقامة القسط في المجتمع، بالاعتماد على الوحي والهداية الإلهية، تماماً كما هو الحال في إقامة الدين، حيث يتوجه الخطاب إلى المجتمع الإسلامي كمكلف بإقامة العدالة الاجتماعية.

ومن منظور آخر، يمكن الاستدلال على دور الناس والمجتمع الإسلامي في إرساء الحوكمة العادلة في الإسلام؛ إذ أن الإصلاح الاجتماعي وإحداث التحولات في أي مجال من مجالات الحياة الاجتماعية ـ من الاقتصاد والتعليم والتربية والسلوك السياسي وصولاً إلى الصحة العامة ـ هو أمر يعتمد بالدرجة الأولى على "الثقافة"؛ أي أنّ إصدار القوانين ووضع السياسات وتأسيس المؤسسات ذات الصلة، لا يؤدي بذاته إلى وقوع الإصلاحات والتغييرات المطلوبة، ما لم تتكيّف ثقافة المجتمع وتنسجم مع تلك التغييرات. فإذا كانت الثقافة الاقتصادية أو السياسية في مجتمع ما متلائمة مع مضمون تلك الإصلاحات، فإن احتمال نجاح الحوكمة الاقتصادية أو السياسية سيكون أكبر. ومن ثمّ، فإن الحوكمة العادلة لا تتحقق إلا بمشاركة نشطة من قبل المجتمع، بما يتلاءم مع محتوى نموذج العدالة المقترح؛ ولا يمكن إغفال الدور الجوهري للشعب في هذا السياق، سواء عبر الفاعلين المدنيين غير الحكوميين كالمؤسسات الأهلية والقطاع الخاص، أو عبر عامة الناس بوصفهم متلقّين ورافدين لمسار الحوكمة وإجراءاتها.

من هنا، فإن إرساء الحوكمة العادلة يتطلب، إضافةً إلى إشراك الفاعلين الاجتماعيين، إيجاد تغييرات ثقافية تتناغم مع التصوّر المقترح للعدالة في كل مجال من مجالات الحوكمة.

ومن جهة أخرى، فإن توفر الكفاءة والجدارة الأخلاقية في الأفراد العاملين ضمن نظام الحكم الإسلامي هو شرط لازم ـ وإن لم يكن كافياً ـ لتحقيق الحوكمة العادلة. ومن الواضح أن العدالة الفردية وصلاح الفرد لا تكفيان وحدهما لضمان إقامة العدالة الاجتماعية؛ فوجود أفراد صالحين وعادلين في مواقع السلطة لا يعني بالضرورة تحقق العدالة في المجال الاجتماعي؛ إلا أن ذلك يمثل شرطاً ضرورياً ولا غنى عنه.

وقد أشار الشهيد بهشتي، الذي لعب دوراً محورياً في تصميم النظام السياسي لما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، إلى هذه الحقيقة. فهو يؤكد أن الطريق إلى إقامة قسط إسلامي جامع في ظل كتاب الله وميزانه، يستدعي وجود نظام "إمامة العدل". فالإمام هو تجسيد حيّ للميزان، ونظام إمامة العدل لا يقتصر على عدالة الإمام كشخص، بل العدالة شرط في كل مراحل الإمامة والقيادة والإدارة، حتى في الإمامة الجماعية. وأقصى درجات العدالة هي العصمة، والتي تعد شرطاً أساسياً في الإمام المعصوم.

ومن ثم، فإن وجود مؤمنين عادلين وكفوئين في إدارة المجتمع الإسلامي يمثل شرطاً ضرورياً لإقامة قسط إسلامي، مع العلم بأن إقامة هذا القسط يتطلب أيضاً الاحتكام إلى التشريع الإلهي، والعمل بكتاب الله وسنة نبيه. ولم يغفل الشهيد بهشتي أيضاً عن أهمية الجانب الثقافي والمعنوي، حيث يضع "العدل الأخلاقي" كأساس لجميع أشكال العدالة؛ فحتى العدالة الاقتصادية والسياسية تحظيان بقيمتهما بسبب صلتهما وتأثيرهما في تحقيق العدل الأخلاقي، ومن هنا يحذّر من إهمال العدالة الأخلاقية تحت ذريعة أولويات اقتصادية أو سياسية (بهشتي، ١٣٦١ش، صص٢٣-٢٧).

ويعلّمنا القرآن أيضاً أن الحكم والحوكمة أمانة إلهية لا بد أن تُسند إلى أهلها ومن هم أهل للثقة والجدارة، كما في قوله تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا» (النساء، ٥٨)،

وقوله: «أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ» (الدخان، ١٨)،

وقوله تعالى على لسان يوسف(ع): «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (يوسف، ٥٥).

بناءً على ما تقدَّم، يمكن الادّعاء بأن الحوكمة العادلة في الإسلام تتسم بكونها ثلاثية الأبعاد: فهي أولاً "محور الفرد"، من حيث إن القائمين على شؤون المسؤوليات في مؤسسات السلطة السياسية يجب أن يتحلّوا بالكفاءات الفردية اللازمة، وعلى وجه الخصوص وصف العدالة، والإمامة، والعلم، والإدراك المتناسب مع حجم المسؤولية الملقاة على عاتقهم؛ وهي ثانياً "مرتكزة على الثقافة"، إذ لا يمكن التعويل على تحقّق العدالة العينية في المجتمع ما لم يتم إعداد البنية الثقافية بشكل يتناسب مع ذلك الهدف؛ وهي ثالثاً "مرتكزة على الهيكلية"، بمعنى أن العدالة لا يمكن تحقيقها بمعزل عن تأسيس المؤسسات والهياكل المناسبة في كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية، وضبط اللوائح والقوانين على نحو دقيق، وفقاً للفقه والشريعة الإسلامية.

٤. القرآن ومسألة عدم المساواة

لا يمكن الحديث عن العدالة دون التطرّق إلى قضيّة المساواة وعدم المساواة. فالتأمل الدقيق يكشف لنا أنّ العدالة لا تُعادِل المساواة، ولا يصحّ اختزال مفهوم العدالة الاجتماعية ـ بمختلف أبعادها الواسعة ـ في مجرد مراعاة المساواة عند توزيع الموارد والنعم؛ ومع ذلك، لا يمكن التنظير في مبحث العدالة الاجتماعية دون اتخاذ موقف واضح حيال أشكال عدم المساواة القائمة في المجتمع، ودون الانخراط في النقاشات النظرية الجوهرية التي تتعلّق بالمساواة وعدم المساواة، لا يمكن صياغة رؤية متكاملة حول مفهوم العدالة الاجتماعية.

وفيما يتعلّق بالمساواة وعدم المساواة، هناك سلسلة من القضايا الجوهرية التي يمكن ترتيبها في

المحاور التالية:

أ) هل توجد علاقة مفهومية بين العدالة والمساواة؟ وهل العدالة تعني بالضرورة طلب المساواة؟ وهل العدالة الاجتماعية تقتضي صيانة المساواة في شؤون العلاقات الاجتماعية ومناسباتها؟

ب) هل المساواة قيمة اجتماعية مستقلة عن العدالة؟ وهل يمكن إقامة حجج أخلاقية تبرّر قيمة وأهمية المساواة، ورفض عدم المساواة، دون اللجوء إلى ضمّها تحت مظلّة العدالة؟

ج) تتنوع أشكال عدم المساواة في المجتمعات البشرية؛ فهل تعتبر جميع أشكال عدم المساواة ـ كالعِرقية، والقومية، والجنسية، والطبقية، والاقتصادية، والبدنية، والاستعدادية ـ مرفوضة أخلاقياً وباطلة على نحو متساوٍ؟ وما هي الحجج التي تؤسس لرفض وعدم مشروعية هذه الأنواع من عدم المساواة؟

د) ما هي منابع ومنشأ عدم المساواة الاقتصادية والمادية؟ وأيّ من هذه الأشكال من عدم المساواة يمكن اعتباره عادلاً ومشروعاً ومقبولاً؟

هـ) ما هي التحديات النظرية التي تواجهها النظريات المساواتية التي ظهرت في سياق العدالة التوزيعية والاجتماعية؟

ز) ما هي الحلول المقترحة للتغلّب على الآثار السلبية لأنواع عدم المساواة غير المبررة وغير العادلة؟ وما مدى قوة ومتانة هذه الحلول، لا سيما تلك التي تعتمد مفهوم "تكافؤ الفرص"؟

ح) هل يمكن لمبادئ من قبيل "المساواة الذاتية بين البشر"، أو "ضرورة المعاملة المتساوية للناس"، أو "المساواة أمام القانون" أن تشكل منطقياً أساساً نظرياً لضرورة التوزيع العادل والمتساوي للموارد الطبيعية، والخيرات، ومستويات الرفاه والدخل وما شابه ذلك؟

ط) هل "التمييز الإيجابي" (التفضيل الإيجابي) يمثل حلاً مناسباً لمعالجة عدم المساواة الاجتماعية غير المبررة؟ وما هي حدود وضوابط هذا التمييز الإيجابي، وعلى أي معايير يجب أن يستند تحديدها؟

كما أُشير سابقاً، لا يمكن للحُكم العادل أن يتجاهل كلياً مسألة المساواة وعدم المساواة وما يرتبط بها من قضايا. إنّ ضرورة الالتفات إلى مقولة المساواة وعدم المساواة تنبع من جذور نظرية وفلسفية؛ إذ إنّ هذه الأسئلة الجوهرية تتطلّب إجابات علمية ونظرية وافية، كما تشكّل هذه الضرورة استجابةً لحقيقة تاريخية أيضاً؛ إذ نتيجةً للتطوّرات الفكرية والثقافية التي طرأت على التفكير البشري وعلى رؤية الإنسان لنفسه ولمجتمعه ومستوى توقعاته من العدالة، أصبح الإنسان المعاصر أكثر حساسية تجاه أشكال عدم المساواة المختلفة مقارنةً بالإنسان في العصور السابقة، ويسعى جاهداً لتقليصها، بغضّ النظر عن مدى مشروعية هذه المطالب وانتظاراته من الناحية النظرية والفلسفية.

ومن الواضح أن بعض هذه القضايا المذكورة تتسم بالطابع التحليلي النظري أو تتطلب براهين

واستدلالات فلسفية، أو ترتبط بتقويم نقدي للحلول والنظريات المطروحة في هذا المجال، ومن الطبيعي ألا يُنتظر من القرآن الكريم أن يقوم بوظيفة إنتاج المعرفة العلمية الدقيقة في مثل هذه القضايا، أو أن يكون مرجعاً علمياً مباشراً لها. وعليه، ينصبّ تركيزنا على تلك المسائل التي أولاها القرآن الكريم اهتماماً واضحاً ووجّه فيها هدايةً مباشرة.

والحقيقة أنّ القرآن الكريم قد أكّد على وجود أشكالٍ من المساواة بين البشر، في الوقت نفسه الذي صرّح فيه بوجود بعض أشكال عدم المساواة، وهو ما أشير إليه هنا بإيجاز. لكنّ السؤال المحوري والأساسي في هذا السياق هو: من منظور القرآن، أيّ أشكال من التفاوتات الفردية يمكن أن تكون سبباً لنشوء التفاوتات الاقتصادية والمادية؟ وأيّ منها لا ينبغي أن يكون منشأً للتفاوتات الطبقية والاجتماعية؟

لقد شهد القرآن الكريم على المساواة الجوهرية بين بني الإنسان، حيث تتجلّى هذه المساواة في طوائف متعددة من الآيات. ومن ذلك تلك الآيات التي تعلن أن البشر جميعاً قد خُلقوا من نفسٍ واحدة، كقوله تعالى:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (الأعراف، ١٨٩)،

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (النساء، ١)،

«أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (يس، ٦٠)،

«يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (الأعراف، ٣١).

كذلك الآيات التي تؤكد وحدة الفطرة والطبيعة الإنسانية المشتركة، كقوله تعالى:

«فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم، ٣٠)،

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (الشمس، ٧-٨)،

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» (الأعراف، ١٧٢).

ومن جانب آخر، نجد القرآن يصرّح بوجود بعض أشكال التفاوت وعدم المساواة. فعلى سبيل المثال، يُشير إلى التمايز القبلي والقومي، كما في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (الحجرات، ١٣).

كما أن سُنَّة الله اقتضت أن يصل كل إنسان إلى نتيجة سعيه واجتهاده، سواء كان يسعى للدنيا أو للآخرة. وهذا الاختلاف في مستوى الجهد والسعي يُفضي بطبيعته إلى اختلاف في النتائج والجزاءات، ما يؤدي إلى نشوء نوع من التفاوت الاجتماعي المشروع. ومن أمثلة ذلك ما ورد في الآيات التالية:

«إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى» (الليل، ٤)،

«وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (النجم، ٣٩)،
«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ» (هود، ١٥)،
«مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (الشورى، ٢٠).

ويُقرّ القرآن الكريم بحق التملّك والتفاوت في نصيب الأفراد من الثروة، بشرط أن يكون ذلك نتيجة سعي مشروع وكسب حلال، كما جاء في قوله تعالى:
«وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ» (النساء، ٣٢)،
«لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (الطلاق، ٧).

وفضلاً عن ذلك، فإنّ القبول بحقّ التملّك عن طريق الإرث يُعتبر أحد أهم العوامل التي تؤدي إلى نشوء تفاوتات اقتصادية بين أفراد المجتمع في كافة الأنظمة الحقوقية البشرية. فمن الطبيعي أن ينال قسم من المجتمع نصيباً من ثروات آبائهم وأجدادهم دون سعي أو جهد شخصي، مما يخلق نوعاً من عدم المساواة الاقتصادية بالمقارنة مع من لم يُمنحوا هذا الامتياز. وقد صرّح القرآن الكريم، ومعه الفقه الإسلامي، بشرعية الإرث وملكياته، ومن ثمّ فإنّ التفاوت الناتج عن الإرث يُعد تفاوتاً مشروعاً ومقبولاً.

ومن جملة مظاهر عدم المساواة التى يُشير إليها القرآن الكريم مرارًا وتكرارًا، عدم المساواة بين الأفراد فى ظل الإيمان والكفر، والعمل الصالح والفسق والفجور، والعلم والجهل، والتقوى وقلّة التقوى؛ كما قال تعالى: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ» (الزمر، ٩)، وقوله: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلاَ الْمُسِيءُ قَلِيلاً مَا تَتَذَكَّرُونَ» (غافر، ٥٨)، وقوله: «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً» (النساء، ٩٥)، وقوله: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (الحجرات، ١٣)، وقوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ» (التوبة، ٧١).

والنقطة المهمة من حيث الحوكمة العادلة أنّ جميع هذه التفاوتات التى تنشأ من الإيمان والعمل الصالح والتقوى والجهاد فى سبيل الله وطاعة الله، لا يترتب عليها أىّ مؤشر لنيل الامتيازات الدنيوية أو الاستفادة من الموارد الاجتماعية، ولا تعتبر ذريعة أو سببًا لتوفير الامتيازات والمنافع المادية أو الثروة أو النفوذ أو الجاه الاجتماعى الذى يجلب السلطة والمصالح. فجميع ما يتحقق نتيجةً لاكتساب

المنزلة المعنوية والإيمانية، يتمثل فى الأجور الأخروية والتكريم الإلهى والقرب من الله، والتمتع بنعيم الجنة.

وفى منطق القرآن، إنّ التفاوتات والاختلافات فى المواهب والملكية والعمل والجهد والثروة والسلطة، كلها تُعد ابتلاءً إلهيًا، فضلاً عن أن تكون هذه التفاوتات الدنيوية نتيجةً أو مكافأةً للسعى المعنوى والإيمانى: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (الأنعام، ١٦٥).

أما التعليم القرآنى الآخر فى هذا السياق، فهو أنّه حتى فى الحالات التى يكون فيها التفاوت الاقتصادى نتيجةً لأسباب مشروعة ومقبولة، فلا يجوز أن يكون ذلك مبرّرًا لعدم المبالاة تجاه الأفراد المحرومين من هذه الموارد والمميزات، سواءً من قبل أفراد المجتمع الإسلامى أو من قبل المسؤولين فى نظام الحكم الإسلامى. بل إن تقليص هذه الفجوات الطبقية يتحقق عبر الزكاة والإنفاق، وهى وسائل لإعادة توزيع الثروة:

«وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (المعارج، ٢٥-٢٦)،

«وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (الذاريات، ١٩)،

«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ» (التوبة، ١٠٣)،

«الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى» (البقرة، ٢٦٢).

إنّ تقليص الفوارق الاجتماعية غير المشروعَة فى مختلف صورها، قضية معقدة وطويلة الأمد، ذلك أنّ أسباب هذه التفاوتات متنوعة ومتشابكة، والعلاقات الاجتماعية تتسم بالتغير والتعقيد، ودائمًا ما يكون هناك ميل لتحويل بعض أشكال التفاوت، كالتفاوت الاقتصادى أو التفاوت فى النفوذ والسلطة، إلى وسائل تؤدى إلى تفاوتات أكبر فى سائر المجالات الاجتماعية، ما يؤدى إلى توسيع الفجوة الطبقية فى تلك المجالات أيضًا.

٥. الاستفادة من المعارف والتجارب البشرية فى الحوكمة العادلة

إن الحوكمة المثلى والعادلة، لا شك فى أنّها تعتمد على الاستفادة من العلم والمعرفة اللازمة فى كل مرحلة من مراحل دورة الحوكمة. وهنا يُطرح سؤال أساسى: إذا كانت هذه الحوكمة العادلة تقوم على مرجعية علمية قرآنية وتتصف بالإسلامية، فهل يعنى ذلك أنّ المصدر الوحيد للمعرفة اللازم لهذا النوع من الحوكمة هو القرآن والروايات الواردة عن المعصومين(ع)؟ بعبارة أخرى: هل القول بمرجعية القرآن العلمية فى الحوكمة العادلة يعنى إنكار الجانب الإنسانى والعقلائى للحوكمة وتسليم جميع أعباء المعرفة والفكر إلى المصادر الوحيانية والدينية؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تتوقف على إثبات صحّة واعتبار ادعاءين أساسيين:

الادعاء الأول هو أن مرجعية القرآن فی مجال المعرفة لا تعنی مطلقًا إنكار حجّية العقل أو التقليل من شأنه أو رفض الاستفادة من التجارب الإنسانية ومنجزات العلم البشری؛ بل القرآن نفسه أكد علی حجّية العقل وأهمية التفكير العقلی.

أما الادعاء الثانی، فهو أنّ دورة الحوكمة تتكون من مراحل متعدّدة تتطلب أشكالًا متنوعة من العلوم والمهارات، وبعض هذه المعارف ضرورية وتندرج تحت نطاق العلوم البشرية، ولا يمكن استنباطها مباشرة من النصوص الدينية، بل تعتمد على الخبرة العقلية والتجربة الإنسانية؛ ومن ثم فإن الاستفادة من هذه العلوم والمعارف البشرية، لا سيما فی بعض مراحل الحوكمة، أمر حتمی لا مفر منه، ولا يمكن اعتبار الحوكمة القرآنية العادلة بمثابة استبعاد أو إلغاء لهذه المعارف الضرورية.

القرآن الكريم يدعونا بكل وضوح إلى التفكير الصحيح وإلى السعی وراء العلم والمعرفة. ويرى العلامة الطباطبائی أن فی القرآن نحو ثلاثمائة آية تحثّ الإنسان على التعقل والتفكر والنظر العقلی، ولا توجد فی القرآن آية واحدة تأمر الإنسان بالإيمان الأعمی أو الاعتقاد بغير دليل أو حجّة، دون استخدام الشعور والوعی والبصر والبصيرة (الطباطبائی، ١٣٩٦ق، ج٥، صص٢٧٣-٢٧٦).

كما يعارض القرآن صراحة الفكرة القائلة بأن «حسبنا كتاب الله» بمعنی الاستغناء عن التجربة العقلانية ومنجزات العلم والمعرفة البشرية. فالمسلم الذی يستنير بتعاليم القرآن، يرتكز إلى الحق ويطلب المعرفة، وهو ما يعتبر علامة على الحكمة والعقل: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (الزمر، ١٧-١٨). وربما تكون أقوى الآيات الدالة على حجّية العقل ودوره فی حياة الإنسان، آية ١٦٥ من سورة النساء: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ».

فمفاد هذه الآية أن الإنسان، فی غياب البعثة والرسالة، يملك حجّة وعذرًا أمام الله عز وجل، وأن العقل البشری إذا استدل بشكل صحيح فهو حجّة ملزمة حتى عند الله؛ ومن هنا جاء إرسال الرسل لقطع هذا العذر وتوفير الحجة البالغة.

والعقل الإنسانی يمتلك تجليات وأدوارًا متنوعة، بدءًا من العقل التجريدی الذی يتولى البراهين والاستدلالات العقلية، إلى العقل شبه التجريدی الذی يعمل فی مجال الرياضيات والهندسة، إلى العقل التجريبی، وأيضًا العقل الذی يمارس الفهم والتفسير المنهجی للنصوص، وجميع هذه الأدوار العقلية يحظى بالاعتبار والحجيّة.

كما أنّ العقل العملی الذی يُقيّم الوسائل والغايات ويتخذ القرارات بناءً على النتائج والعبر، يحتل مكانة هامة فی حياة الإنسان، ولا يمكن إغفاله.

ومن ثم فإن جعل الوحي مصدرًا أساسيًا في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، لا يعني أبدًا الاستغناء عن العقل أو الاستهانه بدوره في مختلف مجالات الحياة والمعرفة.

من جهة أخرى، فإن دورة الحكم تحتاج إلى أنواع مختلفة من المعرفة. على سبيل المثال، في الحكم الاقتصادي، إذا كانت السياسة والاستراتيجية الشاملة تهدف إلى تحقيق العدالة في العلاقات الاقتصادية في مجالات الإنتاج والتوزيع والخدمات، أولاً نحتاج إلى تشخيص الوضع الراهن. في تشخيص الوضع، تُستخدم المعارف الوصفية، أي الفهم الصحيح للوضع الاقتصادي الحالي للبلد استنادًا إلى الأساليب الكمية والإحصائية، وبعد ذلك نحتاج إلى المعرفة التفسيرية، أي التعرف الدقيق على الأسباب والجذور التي أدت إلى الوضع الحالي، وتشخيص المشاكل في مجال الاقتصاد الوطني. ومن ثم، نحتاج إلى تصميم نموذج ونموذج للعدالة الاقتصادية المثلى، بحيث يمكن تصميم وتنفيذ التدابير والإجراءات للخروج من الوضع غير العادل الحالي نحو النموذج الاقتصادي العادل المثالي. بعد ذلك، نحتاج إلى تصميم مؤشرات ومعايير لتقييم الأداء، حتى نتمكن من الحكم على ما إذا كانت هذه التدابير والإجراءات قد حققت فعلاً النموذج الاقتصادي العادل أم لا.

من الملاحظ أنه في هذه العملية للحكم الاقتصادي، العديد من المعارف والعلوم هي في الحقيقة من نوع المعرفة الإنسانية وليست مستمدة من الكتاب والسنة وفهمهما. المعارف الوصفية والتفسيرية هي بالكامل بشرية ومعتمدة على الأساليب الكمية والنوعية التي ابتكرها الإنسان، رغم أنه في بعض مراحل دورة الحكم قد نحتاج إلى المعرفة الدينية والفقه الإسلامي. نظرية العدالة وتقديم النماذج والنماذج بالتأكيد لها أبعاد فقهية – قانونية ويجب أن تكون مستندة إلى القيم والمبادئ الإسلامية؛ لكن ليس من الضروري أن تكون جميع أنواع المعارف في كل مرحلة من مراحل دورة الحكم مرتبطة بشكل حصري بالمعرفة الدينية.

النتائج

في هذا المقال، حاولنا أن نقدم صورة شاملة حول كيفية تحقيق العدالة في النظام السياسي الإسلامي من خلال التركيز على مفهوم الحكم العادل في الفكر السياسي الإسلامي، مع التأكيد على مرجعية القرآن الكريم العلمية. تُظهر نتائج هذه الدراسة أن الحكم العادل ليس مجرد مثالية أخلاقية فحسب، بل هو ضرورة أساسية لاستقرار وازدهار المجتمع الإسلامي. في هذا السياق، لا يكفي الاعتماد فقط على الفهم السطحي للعدالة أو حصرها في الأطر الفقهية والقانونية، بل نحتاج إلى منهج شامل ومتعدد الأبعاد يأخذ في اعتباره جميع الجوانب الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

إن مرجعية القرآن العلمية في الحكم العادل تعني الفهم العميق والمنهجي للآيات القرآنية التي تتحدث عن العدالة، والقسط، والإحسان، ونفي الظلم والتمييز، وحقوق الإنسان، ومسؤوليات الحكام. هذا الفهم يتطلب دراسة السياق الدقيق للآيات، وأخذ بعين الاعتبار أسباب النزول، والاستفادة من التفاسير المعتبرة وأحاديث أهل البيت(ع). ومع ذلك، فإن مرجعية القرآن لا تعني نفي دور العقل البشري والتجارب الإنسانية، بل هو مصدر إلهام وهداية يوجه الطريق الصحيح نحو العدالة.

في هذا السياق، من الضروري الانتباه إلى أن العدالة هي مفهوم متعدد الأبعاد ومعقد، ولا يمكن اختصارها فقط في توزيع متساوٍ للموارد. العدالة تتطلب توفير فرص متساوية لجميع أفراد المجتمع، وضمان الحقوق الأساسية والحريات المدنية، ومكافحة الفساد والتمييز، ودعم الفقراء والمحرومين، وتوفير نظام قضائي عادل وفعال. كما أن العدالة تتطلب أخذ الاحتياجات الحقيقية والقدرات الكامنة للأفراد في الاعتبار، والعمل على توفير بيئة مناسبة لنموهم وازدهارهم.

علاوة على ذلك، فإن الحكم العادل يتطلب المشاركة الفعالة لجميع أعضاء المجتمع في عملية اتخاذ القرارات ومراقبة أداء الحكام. يمكن أن تتم هذه المشاركة من خلال المؤسسات المدنية، ووسائل الإعلام الحرة والمستقلة، وآليات الديمقراطية. يجب على الحكام أيضًا أن يكونوا مسؤولين أمام الشعب وأدائهم دائمًا تحت المراقبة والتقييم.

وأخيرًا، فإن الحكم العادل يتطلب جهودًا مستمرة ومتواصلة للحد من الفوارق غير المبررة وتحقيق التوازن في توزيع الثروة والسلطة. يتطلب هذا تبني سياسات اقتصادية واجتماعية عادلة، وإصلاح النظام الضريبي، ودعم الإنتاج المحلي، وتوفير فرص العمل، وإنشاء نظام تأمين اجتماعي شامل.

من خلال هذه النقاط، يمكن استنتاج أن تحقيق الحكم العادل في النظام السياسي الإسلامي هو عملية معقدة ومليئة بالتحديات تتطلب جهودًا مشتركة من جميع أعضاء المجتمع والحكام. في هذا الطريق، يمكن أن تكون مرجعية القرآن العلمية بمثابة دليل لنا في العثور على الطريق الصحيح وتحقيق أهداف العدالة والسعادة.

المصادر

القرآن الكريم.

ابن مسكويه. (١٤٣٧ هـ). *تهذيب الأخلاق*. سيد حسين مؤمني (محقق). قم: مركز البحوث و الدراسات الإسلامية.

بهشتي، سيد محمدحسين. (١٣٦١ ش). *دراسة وتحليل الجهاد، العدالة، الليبرالية، والإمامة*. طهران: مكتب حزب الجمهورية الإسلامية.

طباطبائي، سيد محمدحسين. (١٣٩٦ هـ). *الميزان في تفسير القرآن*. (ج. ٤-٥). طهران: دارالكتب الإسلامية.

طبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢ ش). *مجمع البيان في تفسير القرآن*. (ج. ٣). طهران: منشورات ناصر خسرو.

فخرالرازي، محمد بن عمر. (١٤٢٠ هـ). *التفسير الكبير* (مفاتيح الغيب). (ج. ١١). دار إحياء التراث العربي.

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. (١٤٠٧ هـ). *الكافي*. (ج. ٢). طهران: دارالكتب الإسلامية.

مكارم الشيرازي، ناصر. (١٤٢١ هـ). *الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل*. (ج. ٣). قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب.

منتظري، حسين علي. (١٤٠٨ هـ). *دراسات في ولاية الفقيه*. قم: المركز الإسلامي للدراسات الإسلامية.

واعظي، أحمد. (١٣٨٤ ش). جان رولز، *من نظرية العدالة إلى الليبرالية* السياسية. قم: بوستان كتاب.

واعظي، أحمد. (١٤٠١ ش). *إعادة التفكير في العدالة الاجتماعية*. قم: بوستان كتاب.

References

The Quran.

Beheshti, S. M. H. (1982). *Barrasī va taḥlīlī az jihād, ʿidālat, lībirālīsm va imāmat*. Tehran: Office of the Islamic Republican Party. [In Persian]

Fakhr al-Rāzī, M.b.ʿU. (1999). *Al-Tafsīr al-kabīr (Mafātīḥ al-ghayb)*. (Vol. 11). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Ibn Miskawa. (2015). *Tahdhīb al-akhlāq*. (S. H. Momeni, ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Arabic]

Kulaynī, M.b.Y. (1986). *Al-Kāfī*. (Vol. 2). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]

Makarem Shirazi, N. (2000). *Al-Amthal fī tafsīr kitāb Allāh al-munzal*. (Vol. 3). Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School. [In Arabic]

Montazeri, H. (1987). *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh*. Qom: Islamic Center for Islamic Studies. [In Arabic]

Ṭabarsī, F.b.Ḥ. (1993). *Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*. (Vol. 3). Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]

Tabatabai, S. M. H. (1976). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*. (Vols. 4-5). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]

Vaezi, A. (2005). *John Rawls, az naẓariyi-yi ʿidālat tā lībirālīsm-i siyāsī*. Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]

Vaezi, A. (2022). *Bāzandīshī-yi ʿidālat-i ijtimāʿī*. Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]