

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

أثر الفكر اليوناني في فلسفة المعتزلة
(مفهوم القانون الطبيعي نموذجاً)

د. أشرف حافظ يوسف عبد الرازق / عضو هيئة تدريس بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة طبرق



أثر الفكر اليوناني في فلسفة المعتزلة (مفهوم القانون الطبيعي نموذجاً)

الملخص :

يُعد مفهوم القانون الطبيعي ومضامينه من الموضوعات التي لاقت جدلاً كبيراً عبر مسار الفكر الفلسفي، حيث اهتمت الفلسفة اليونانية بدلالة القانون الطبيعي وما يتضمنه من مقولات وقيم كالعدل وأنواعه وصلته بالعدالة والقانون الوضعي، ذلك لأن الفكر الإنساني بعمامة والفلسفي بخاصة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكر السابق عليه واللاحق به، وذلك من خلال عملية التأثر والتأثير سواء من المنظور الإيجابي أو السلبي، وأيضاً التأثير المتبادل بين تيارات الفكر الرئيسة إبان العصر الواحد، فعلى الرغم من تنوع الأعراق واللغات والثقافات وأمط التفكير بين الأمم والحضارات المختلفة، إلا أن ذلك لم يُشكل حائلاً في طريق العملية الجدلية التفاعلية للتأثيرات المتبادلة بينهم.

ويظهر فرقة المعتزلة وإيمانهم بالمنهج العقلي وإطلاعهم على علوم اليونان، كان من الطبيعي أن تحدث عملية التأثير الفكري والمنهجي، فتحدثت المعتزلة عن مفهوم القانون الطبيعي من خلال مفهومهم عن العدل والعدالة والأفعال الإنسانية بما يُعرف بمشكلة "الحسن والقبح العقليين".

لذا يهدف هذا البحث إلى تبيان مفهوم القانون الطبيعي لدى فلاسفة اليونان ومدى تأثير فرقة المعتزلة بهذا المفهوم، وكيفية تطويعه ليناسب قضايا الفكر الإسلامي في ضوء طبيعة الدين الإسلامي الحنيف، وذلك بمنهجية تحليلية تاريخية.

الكلمات المفتاحية : القانون الطبيعي - الفكر الفلسفي - الحضارات المختلفة - العملية الجدلية التفاعلية .

The impact of Greek thought on the philosophy of Mu'tazilah (The concept of natural law as an example)

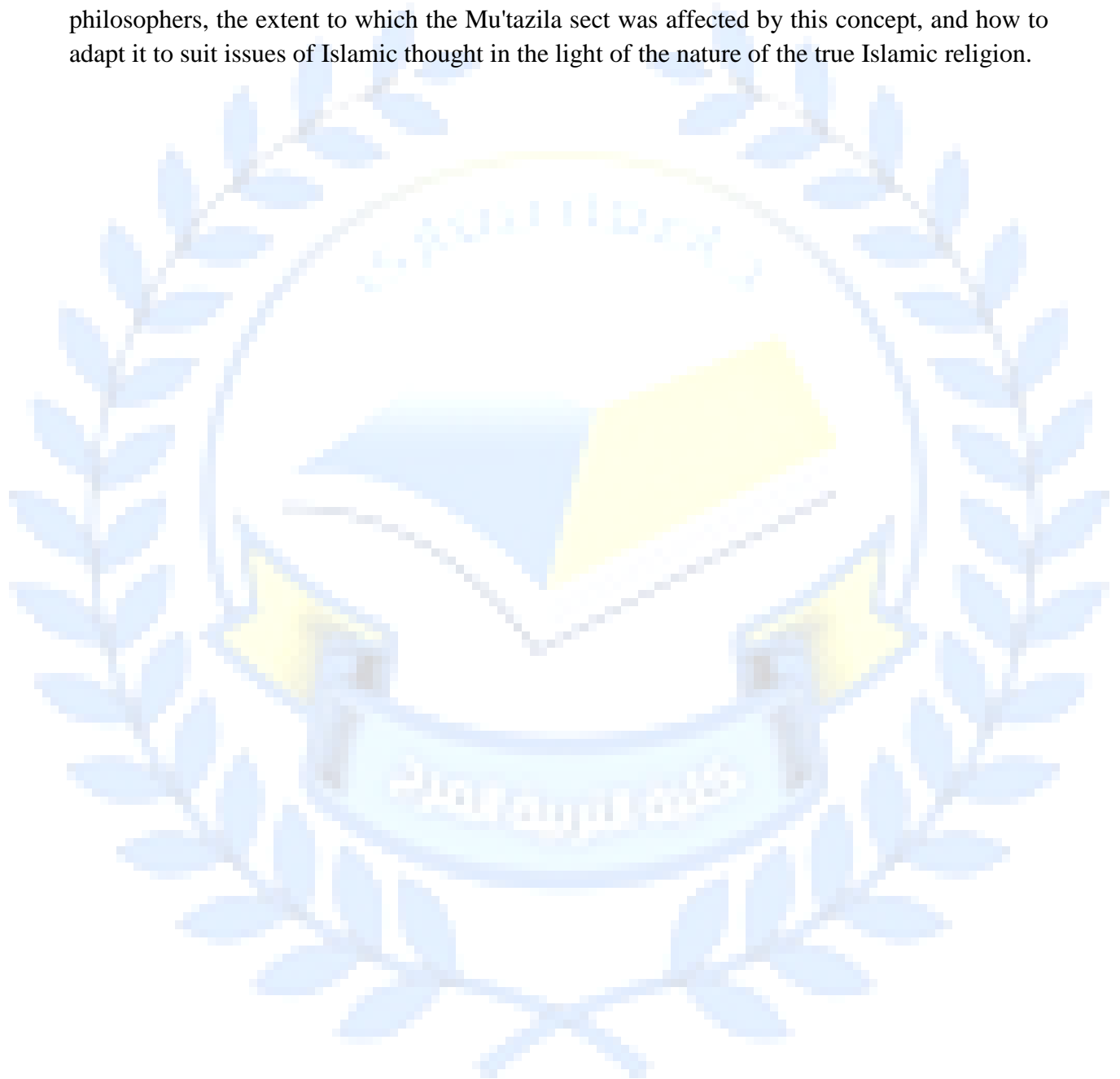
The concept of natural law and its implications are among the topics that have met with great controversy throughout the course of philosophical thought, as Greek philosophy has been concerned with the significance of natural law and the categories and values it contains such as justice, its types and its relevance to justice and positive law, because human thought in general and philosophical in particular is closely related to the preceding thought and following it Through the process of influencing and influencing both from a positive or negative perspective, as well as the mutual influence between the main currents of thought during the same age, despite the diversity of races, languages, cultures and patterns of thinking between nations and civilizations the brain Damage, but this was not a barrier in the way of the interactive dialectical process of the mutual effects between them.

With the emergence of the Mu'tazila sect, their belief in the mental approach, and their knowledge of the sciences of Greece, it was natural for the process of intellectual and methodological influence to take place, Mu'tazilah spoke about the concept of natural law

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

through their concept of justice, justice and human actions in what is known as the problem of "good and rational ugliness".

Therefore, this research aims to clarify the concept of natural law among Greek philosophers, the extent to which the Mu'tazila sect was affected by this concept, and how to adapt it to suit issues of Islamic thought in the light of the nature of the true Islamic religion.



المقدمة :

يرتبط الفكر الإنساني بعامة والفلسفي بخاصة ارتباطاً وثيقاً بالفكر السابق عليه واللاحق به، وذلك من خلال عملية التأثر والتأثير سواء من المنظور الإيجابي أو السلبي، وأيضاً التأثير المتبادل بين تيارات الفكر الرئيسة إبان العصر الواحد، فعلى الرغم من تنوع الأعراق واللغات والثقافات وأنماط التفكير بين الأمم والحضارات المختلفة، إلا أن ذلك لم يُشكل حائلاً في طريق العملية الجدلية التفاعلية للتأثيرات المتبادلة بينهم.

ومفهوم القانون الطبيعي ومضامينه من الموضوعات التي لاقت جدلاً كبيراً عبر مسار الفكر الفلسفي، حيث اهتمت الفلسفة اليونانية بدلالة القانون الطبيعي وما يتضمنه من مقولات وقيم كالعدل وأنواعه وصلته بالعدالة والقانون الوضعي، وبظهور فرقة المعتزلة وإيمانهم بالمنهج العقلي وإطلاعهم على علوم اليونان، كان من الطبيعي أن تحدث عملية التأثير الفكري والمنهجي، فتحدثت المعتزلة عن مفهوم القانون الطبيعي من خلال مفهومهم عن العدل والعدالة والأفعال الإنسانية بما يُعرف بمشكلة "الحسن والقبح العقليين".

لذا يهدف هذا البحث إلى تبيان مفهوم القانون الطبيعي لدى فلاسفة اليونان أمثال: سقراط (ت 399 ق.م) وأفلاطون (ت 348 ق.م) وأرسطو (ت 322 ق.م)، ومدى تأثر فرقة المعتزلة بهذا المفهوم، وكيفية تطويعه ليناسب قضايا الفكر الإسلامي في ضوء طبيعة الدين الإسلامي الحنيف، وذلك بمنهجية تحليلية تاريخية.

أولاً: مفهوم القانون الطبيعي

تعني فكرة القانون الطبيعي أن العالم يسير وفق قانون عام، لا يخرج عن سلطانه شيء، ثابت أزلي، لا يتغير بتغير الزمان أو المكان، هذا النظام الذي يسود العالم وذلك الانسجام والتوافق بين عناصره المختلفة، يوحي بأن هناك قوة عليا تنظمه وتسيره وفق سنن ثابتة، وهذه القوة المنظمة أسماها الفلاسفة باسم الطبيعة، ولقطة الطبيعة هذا تُطلق أحياناً على تلك القوة التي أحدثت الأشياء في العالم، كما تُطلق على القوة التي تجعل فيه الحركة والنظام، فهي مرادفة لكلمة "الله" خالق الكون ومنظمه، ونسبوا ذلك القانون الذي يسير العالم وينظمه إلى تلك الطبيعة فأسموه قانون الطبيعة.^{[4](1)}

وقانون الطبيعة هذا لا يخرج عن حكمه شيء في العالم، فهو يحكم سائر الكائنات في السماء أو الأرض أي الكون بأسره، ويهدف إلى تنظيم العلاقات بينها بغية تحقيق الانسجام والتناسق في العالم، ولكن الطبيعة وإن كانت لم تفرق بين الإنسان والحيوان في بعض الحالات، إلا أنها ميزت الإنسان عن سائر الحيوانات بأن وهبته العقل، ومن ثم افترق عنها في كثير من الحالات، ولذلك أوجدت الطبيعة بعض النظم المشتركة بين الإنسان والحيوان، بجانب النظم التي اختصت بها الإنسان ولكن أعطت للإنسان العقل، وأوحت إليه ببعض الأفكار مثل الديانة وحب التملك والدفاع عن النفس والاحترام والصدق، إلى آخر تلك الأفكار العديدة التي تفترض وجود روابط متعددة في المجتمع.^{[15](2)}

وفكرة الديانة تتضمن القيام بطقوس خاصة وعبادة معينة، والمحبة تتضمن القيام بخدمات معينة وتقديم المعونة لذوي القربى، والدفاع عن النفس أو عن المال يتضمن دفع كل اعتداء أو كل ظلم يقع من الآخر، وفكرة الاحترام هي التي تدفع الناس إلى معاملة من هم أرفع منهم شأنًا معاملة طيبة، والصدق هو الذي يدفع الناس إلى احترام الكلمات المعطاة والابتعاد عن الفشل في المعاملات، إلى آخر تلك الأمور في تفاعل أفراد المجتمع بعضهم مع بعض.^{[11](3)}

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

وهذه الأفكار العديدة أوحى بها الطبيعة بقصد تحقيق الانسجام بين أفراد المجتمع لتحقيق نفعهم العام، وتطبيق هذه الأفكار في العلاقات الاجتماعية هو الذي يؤدي إلى تحقيق العدالة، أي وضع كل شخص في المكان المناسب له، والعمل على تحقيق التعادل بين ما يعطيه وما يأخذه، ومجموعة هذه الأفكار يتضمنها قانون الطبيعة. ولهذا دعى الفلاسفة الإنسان أن يسير على مبادئ القانون الطبيعي، سواء في حياته اليومية من خلال معاملاته مع الآخرين، أو في عمله كالفقيه أو القاضي أو المشرع أو السياسي، فالمشرع يجب عليه أن يسير وفق مبادئ هذا القانون الطبيعي، وحماية الحقوق الناشئة من تطبيق هذه المبادئ تتحقق عن طريق الجزاء الذي تضعه الديانة أو التشريع الوضعي.

ثانياً: الفكر اليوناني

تصور فلاسفة الإغريق وجود القانون الطبيعي، ويمكن تعريفه بأنه "مجموعة من المبادئ السامية الخالدة التي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان لأنها مشتركة بين الجميع، أوحى بها الطبيعة نفسها (أو خالق الكون) إلى بني الإنسان ووهبتهم العقل ليكشفوا عنها ويسيروا على هديها"، والعدالة لا تخرج عن كونها مجموعة المبادئ التي يوصى بها العقل السليم والضمير الحي، ويطبقها الناس في علاقاتهم الاجتماعية. [8](4)

والقانون الطبيعي هو قانون غير مكتوب، وبجانبه قانون آخر مكتوب هو القانون الوضعي، وهذا الأخير مشتق من القانون الطبيعي، ولكنه مع الزمن أصبح يختلف من بلد إلى بلد ويتغير بتغير الزمان فظهرت القوانين الوضعية، ولقد كانت المدرسة السوفسطائية (القرن الخامس قبل الميلاد) لا تعترف بالطلق، فالأشياء نسبية ولا تعترف إلا بشيء واحد هو المنفعة الفردية، وبالتالي ترتب على ذلك إنكارهم لفكرة الخير المطلق لفكرة العدالة نفسها، "فكل ما يحسه الإنسان باعتباره مقياس كل الأشياء كفرد هو الحق أو الخير بالنسبة له". [19](5)

ظهرت بعد ذلك نزعة مضادة لدى الفلاسفة أمثال سقراط ((399 ق.م) وأفلاطون (348 ق.م) وأرسطو (322 ق.م)، يشير سقراط إلى فكرة القانون الطبيعي والمطلق في حوار مع هيبياس بقوله "أن هناك قوانين غير مكتوبة تسود سائر بلاد العالم وهي ليست من وضع الأفراد، تمثل مبدأ عام مطلق، وهي القوانين المطلقة التي لا تخضع لتغير الزمان والمكان. وتسمى باسم القانون الطبيعي". [18](6)

أ- أفلاطون

من خلال نظرية أفلاطون عن عالم المثل وتكوين العالم الطبيعي يتضح معنى القانون الطبيعي، فهو يرى أن "الصانع قد جعل للعالم نفساً كلية، وقد ركب هذه النفس من الجوهر الإلهي البسيط المسمى بجوهر الذاتية والجوهر المسمى بجوهر الغيرية". [5](7) ومن ذلك تكوّن العالم الطبيعي والقانون غير المكتوب (الطبيعي)، وبناء على هذا فهو يتحدث عن معنى العدالة من خلال الميتافيزيقا، فنراه يفسر خير الجماعة والأفراد بأنه تحقيق التوازن بين المطالب الروحية والمطالب المادية لهم، وهذا هو معنى العدالة. [6](8)

والعدالة هي الموضوع الرئيس لمحاورة الجمهورية، وعليها تدور المناقشة خلال هذه المحاورة التي يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثلى، ويربطها بنظريته في المثل والأخلاق والقانون الطبيعي والفضيلة والسعادة باعتبارها نتيجة لتحقيق العدالة، لأن العدالة ضرباً من الفضيلة، فالعدالة إن كانت مجودة في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضاً في الدولة من حيث أنها تمثل الصورة

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

الكبيرة للعدالة، وهي متخذة من القانون الطبيعي الذي يُعد أساس الوجود ككل، ولكي يوضح أفلاطون مفهوم العدالة في دولته المثالية التي تقترب إلى درجة كبيرة من مفهوم القانون الطبيعي، يتحدث عن النفس وقواها والفضائل المقابلة لها، والنفس لها ثلاث قوى هي الناطقة والغضبية والشهوانية، ولكل منها فضيلة خاصة بها، وكذلك نجد أن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالي. [5](9)

النفس الناطقة تقابل طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة، والنفس الغضبية تقابل طبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة، أما النفس الشهوانية فتقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وفضيلتها العفة أيّ اعتدال المزاج، والعدالة تتمثل في الطريق الصحيح لمبدأ تقسيم العمل، فلما كان خلاص النفس مشروطاً بعدم مبالغة إحدى قواها وطغيانها على القوى الأخرى، أيّ في حفظ التناسب بينها، كذلك في التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس، وهذا هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقّة بالنسبة للنفس، أما ضد العدالة فهو طغيان إحدى قوى النفس على قواها الأخرى، كذلك تكون العدالة في الدولة التي تتمثل في حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث وهذه هي وظيفة الحاكم الفيلسوف، وبهذا تصبح فضائل النفس هي بعينها فضائل الدولة من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق في الدولة المثالي [5](10).

فالدولة المثالي أو الفاضلة هي أقرب ما تكون للقانون الطبيعي، وهي تُعد صورة له لأنها أقرب محاكاة للقانون الطبيعي، وهنا نرى تطبيق فكرة المثل وعلاقتها بالعالم المحسوس، فكما أن المثل لا يمكن أن تكون مفارقة كل المفارقة، لأنها إذا كانت تامة المفارقة فلا يمكن أن يوجد بينها وبين الأشياء دون أن تشتمل على أيّ مدلول مادي، وكما أنه يمكن إثبات وجود الكثرة من وجود الوحدة وأن هناك نوعاً من الارتباط في التصور وفي الوجود بين الوحدة والكثرة، وهذا ما يسمح بقيام مشاركة بينها أيّ بين عالم الحقيقة وعالم الظواهر، وكذلك الحال بين القانون الطبيعي والدولة المثالي.

ب- أرسطو

تبلورت فكرة القانون الطبيعي في أوضح صورها عند أرسطو (322 ق.م)، ونقطة البداية في نظرية أرسطو عن القانون الطبيعي أن الإنسان حيوان "أيّ كائن حي" اجتماعي بطبعه، فهو لا يستطيع أن يعيش منعزلاً عن الناس، بل من الضروري والطبيعي أن يعيش في مجتمع سياسي منظم، والمجتمع لا يكون منظماً إلا من خلال القوانين، وهذا القوانين هي التي تُعبر عن الدولة، فالدولة تنعدم بانعدام القوانين، والمجتمع السياسي المنظم هو ما يُطلق عليه اسم المدينة أو الدولة، ويرى أرسطو أن المدينة ترجع إلى طبيعة الأشياء، أما الإنسان فإنه أيضاً بحسب الطبيعة قد خُلق من أجل المجتمع السياسي، فإذا وُجدَ شخص يعيش بحكم طبيعته لا بحكم المصادفة بغير وطن ينتمي إليه لكان شخصاً غير سوي. [3](11)

يشير أرسطو إلى أن الفضيلة لازمة لوجود المجتمع ووجود الأفراد على السواء، وعندما تصبح الفضيلة هي الأساس في تصور الأفراد وفي نظام المجتمع، فإنه يحدث في الحال انسجام كامل بين الخير العام للمجتمع والخير الخاص للأفراد [2](12)، ويشير أرسطو إلى وجود اليسر المادي لمباشرة الفضيلة، فيقول: "فإنه يحسن أن توجد بجانب الفضيلة شيء من اليسر المادي حتى يمكن مباشرتها". [2](13)

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

ومن مفهوم الفضيلة يستنتج أرسطو معنى العدل في القانون الطبيعي، فالأخلاق تتضمن عنده أربعة فضائل هي الأمانة والشجاعة والعدل والحذر، ولكن هناك فضيلة واحدة من هذه الفضائل الأربعة تحتويها جميعاً، وتُعد لهذا السبب مرادفة للأخلاق وهي فضيلة العدل^[14]^[2]، فالعدل يشمل كل الفضائل وهو الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الدولة لتحقيق الغاية منها، وهي الخير العام للمجموع والخير الخاص لكل فرد.

وطالما أن العقل هو الوسيلة الإنسانية لاكتشاف العدل ومبادئ القانون الطبيعي، فيمكن تسمية القانون الطبيعي باسم آخر وهو القانون العقلي، فالعدل هو إذاً القانون العقلي الذي يدركه العقل السليم، وهو ما ينبغي أن يستوحيه المشرع عند وضع القوانين المختلفة التي يُلزم بها الفرد، وإذا كانت السلطة التشريعية يجوزها فرد أو أفراد فلا بد أن يقتصر استخدامها على ما يُوحى به العقل، وفي ذلك يقول أرسطو "إننا نرفض إعطاء السلطة للإنسان، ولكننا نعطيها للعقل"^[15]^[3].

وبهذا يمكن أن لا تخضع إرادة الإنسان لإرادة إنسان آخر، ولكن تخضع إرادة الإنسان لحكم العقل فالمشرع لا يضع القانون باعتباره إنساناً، ولكن باعتباره عقلاً مجرداً عن المصالح والأهواء وهكذا ينبغي أن يكون، وبالتالي لا تتحول السلطة التشريعية إلى سلطة قهر، بل تصبح عملاً عقلياً يسعى إلى إدراك الفضيلة، إذن فالقانون الطبيعي عند أرسطو هو القانون العقلي وهو مرادف للعدل في ذاته، كما أن العدل يشمل كل الفضائل ويُعبّر بذلك عن الأخلاق، وكل هذه الاصطلاحات تُعبّر عن الفكرة التي يجب أن يستوحيتها المشرعون عند وضع القوانين التي يلتزم بها الأفراد في المجتمع، وإذا تحقق ذلك فإن القانون الوضعي يصبح تعبيراً عن القانون الطبيعي ومعياراً للعدل في الوقت نفسه، ولكنه عدل وضعي يختلف باختلاف الدول والأزمنة والعصور، وهو بالتالي عدل متغير غير مطلق.

ومن الطبيعي إذاً كان العدل في ذاته ثابتاً لا يتغير، فإن التعبير عنه يمكن أن يتغير من وقت لآخر ومن مجتمع لآخر، بل إن اختلاف التعبير ضرورة يقتضيها كالقانون الطبيعي ذاته، فلكل شعب نظام الحكم الذي يناسبه، ولا يوجد نظام أفضل من غيره من النظم بالنسبة لجميع الشعوب^[16]^[3]، ويقدر ما يكون شكل الحكم مناسباً للشعب، ويقدر ما تكون القوانين ملائمة للظروف التي صدرت فيها، بقدر ما تكون فكرة العدل قد وجدت لها صدى حقيقياً في الواقع، وهذه القوانين المتغيرة ما هي إلا تعبيراً عن القانون الطبيعي لأنها مستمدة من طبيعة الأشياء، ولكن مهما كانت القوانين الوضعية مستوحاة من العقل وموافقة لطبيعة الأشياء فإنها لا تختلط مع القانون الطبيعي لأنها غيره.

والتعبير عن القانون الطبيعي في صيغة معينة ما هو إلا القانون الوضعي، والفارق الأساس بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي في مصدر كل منهما، فالقانون الطبيعي مصدره العقل، أما القانون الوضعي فمصدره إرادة الإنسان، ولو حاولت هذه الإرادة أن تستوحى العقل الخالص، فإنها تظل مع ذلك محكومة بحقيقة كونها إرادة إنسانية غير قادرة على التخلص تماماً من تأثيرات العالم الحسي الذي تعيش فيه، فالقانون الطبيعي هو العدل في ذاته وهو ثابت لا يتغير، أما القانون الوضعي فهو العدل الذي يصطنعه المشرع، والذي يجوز أن يتغير من وقت لآخر أو من مكان لآخر، فالتعبير إذن لا يمتد إلى القانون الطبيعي ذاته ولكن إلى وسيلة التعبير عنه، وهو التشريع الوضعي الذي يفترض أنه يُعبّر بصورة ما عن مضمون القانون الطبيعي.

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

ولقد قسم أرسطو العدالة إلى نوعين، الأول: العدالة بمعناها العام وهي ذات صلة وثيقة بعلم الأخلاق، وهي توافق وانسجام بين قوى النفس بواسطة العقل، وذلك لأن النفس البشرية تتنازعها قوى ثلاث هي: القوة العقلية والقوة الشهوانية والقوة الغضبية، والإنسان معرض للإفراط أو التفريط في استعمال تلك القوى، وكلا الأمرين مذموم، لذا يجب على الإنسان التوسط بين الأمرين، فإن فعل ذلك كان إنساناً فاضلاً، لأن الفضيلة هي التوسط بلا إفراط أو تفريط^{[17] [3]}.

ومعنى هذا أن التوسط في استعمال تلك القوى يؤدي إلى وجود فضائل ثلاث، الأولى: الحكمة وهي التوسط في استعمال القوة العقلية، والثانية: العفة أو الاعتدال عن طريق التوسط في استعمال القوة الشهوانية، والثالثة: الشجاعة وهي التوسط في استعمال القوة الغضبية، وامتزاج هذه الفضائل الثلاث وتوافقها مع بعضها يولد فضيلة رابعة وهي العدالة، والعدالة هي توافق وانسجام بين قوى النفس بواسطة العقل.

أما النوع الثاني من العدالة: فهو العدالة بمعناها الخاص، وهي جوهر القانون ومنبعه، وهي إرادة دائمة لوضع كل إنسان في المركز المناسب، وإعطاء كل ذي حق حقه، ولقد قسم أرسطو العدل إلى عدل توزيعي وعدل تبادلي، ويقسمه أيضاً إلى عدل عام وعدل خاص، ويدافع عن الملكية الخاصة وإلى غير ذلك من صور العدل^{[18] [3]}.

ويشير أرسطو في سياق حديثه عن العدل العام والعدل الخاص إلى الحالات التي لا يوجد فيها حكم في القانون، فإن ما يحكم به القاضي يكون نوعاً من العدل الخاص بالنسبة للنزاع المعروض عليه، والعدل الخاص يعطيه أرسطو اسماً خاصاً هو "الإنصاف"، ويتحقق في حالتين، الأولى: إن لم يجد القاضي نصاً يحكم به، أي عندما يوجد نقص في التشريع، فيقوم القاضي بإكمال هذا النقص وإيجاد حل للنزاع يعثر عليه بمجهوده الخاص الشخصي، والثانية: عندما لا يوجد نقص في التشريع، ولكن القاضي لا يطبق القاعدة العامة تطبيقاً حرفياً، بل يراعي المرونة في تطبيقها مراعاة للظروف الخاصة في النزاع^{[19] [16]}.

كما يرى في بيان العلاقة بين العدل والإنصاف أن خصائصهما لا تبدو متطابقة بصفة مطلقة ومع ذلك فهما لا يختلفان من حيث النوع، وفي بعض الأحيان يتم توجيه المدح للإنصاف وللرجل الذي يتمتع بهذه الصفة كمرادف للكلمة، ولا ينبغي الاعتقاد بأن الإنصاف يسمو على العدل لأنه من طبيعة مختلفة، فالعدل والإنصاف متطابقان وكلاهما مرغوب فيه، فالإنصاف هو عدل ولكنه ليس عدلاً بالمطابقة للقانون وإنما هو تحسين لما يُعد عدلاً بحسب القانون.

وهكذا فإن الإنصاف هو العدل وهو كذلك أسمى من العدل ولكنه ليس أسمى من العدل في ذاته، بل أسمى من العدل بما يشوبه من نقص راجع إلى صياغته العامة، والصفة المميزة للإنصاف هي إصلاح القانون في الحدود التي يبدو فيها ناقصاً بسبب صياغته العامة،^{[20] [16]} إذن فالدور الذي يلعبه الإنصاف هو تكملة النقص في القانون، أما الدور الذي يلعبه الإنصاف في تطويع القانون عند عدم وجود نقص فيه فهو ما يُعبر عنه بطريقة لا تقل وضوحاً عن عباراته السابقة.

وفي ذلك يقول أرسطو "إن القوانين تتلائم مع الظروف الخاصة، وقد أوضحنا طبيعة الإنصاف وحددنا في أي شيء يختلط مع العدل ويسمو عليه من وجهة نظر خاصة، ومما سبق تظهر بوضوح كامل طبيعة قاضي الإنصاف فهو الرجل الذي يتصرف بطريقة عملية، وهو ليس رجل العدل المترتم الذي يميل إلى الحلول الأقل ملائمة بالآخرين، بل هو مستعد لأن يترك ما يستحق له حتى ولو كان يستطيع أن يتمسك بالقانون لمصلحته، وبناء على هذا فالإنصاف هو نوع من العدل.^{[21] [17]}

ثالثاً: الفكر الإسلامي (المعتزلة)

مشكلة القانون الطبيعي عرفها فلاسفة الإسلام تحت اسم مشكلة الحسن والقبح العقلي، وذلك من خلال قضية الجبر والاختيار أو حرية الإرادة الإنسانية، وقد انقسم الرأي في هذه المشكلة بين اتجاهين: الأول اتجاه عقلي يتزعمه واصل بن عطاء، وهو اتجاه المعتزلة، والثاني اتجاه نقلي تقليدي وهو اتجاه الأشاعرة .

وبالنسبة للمعتزلة، فهم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام الإسلامي، ولا تكاد توجد فكرة مهمة فيه إلا ولها أصل لديهم، عرضوا بعض مشاكله في أوائل القرن الثاني الهجري، ولهم آراء في الأخلاق و السياسة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، ولقد أجمعت المصادر على أن واصل بن عطاء (ت131هـ) وعمر بن عبيد(ت144هـ) هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل، ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة الحسن البصري (ت110هـ)، وحدث خلاف بصدد حكم فاعل الكبيرة، فقام واصل واعتزل مجلس الحسن، فقال الحسن: "اعتزلنا واصل"، فتسمت فرقته بالمعتزلة وانضم إليه عمرو بن عبيد [9] (22).

ولقد مرت مدرسة المعتزلة بفترتين متميزتين: فترة عباسية (100 هـ - 237 هـ) وأخرى بويهية (334 هـ - 447 هـ)، كما مرت منذ نشأتها بفترة حركة النقل والترجمة في العصر الأموي والعباسي، حيث ترجمت كتب الفلسفة اليونانية، وكان من أشهر النقلة والمترجمين: يوحنا البطريق، وعبد الله بن المقفع(142هـ)، ويوحنا بن ماسويه، وكان لانتشار مدارس الترجمة أثر كبير في تأثر الفرق الإسلامية بأفكار الفلسفة اليونانية.

وأما عن منهجهم فهم يؤمنون بالعقل، ولا ينكرون النقل ولكنهم لا يترددون في أن يخضعوه لحكم العقل، فيحكمونه في الأمور على اختلافها، ويرون أن للكون نظاماً محكماً يخضع له، ومعنى هذا النظام هو معنى القانون الطبيعي، والذي بدوره يقرر حرية الإرادة الإنسانية وصلتها بمضمون العدل والعدالة [1] (23).

ويقرر المعتزلة أن "الفكر قبل السمع"، فبدأولون المتشابه من الآيات القرآنية، ويتحرزون من خير الأحاد، وفي ردهم على خصوم الدين ومعارضيه كانوا مضطرين لأن يلجئوا أولاً إلى العقل والمنطق، وقد برعوا في ذلك، ولقد ألموا بالآراء الدينية والفلسفية المحيطة بهم على اختلافها، غير أن نزعتهم العقلية الغالبة دفعتهم لأن يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء كما طبقوها على عالم الأرض. [10] (24).

أما بصدد آراء المعتزلة في مشكلة الحسن والقبح العقليين، فهو نابع من موقفهم في مسألة العدل، وكما حكموا العقل في مسألة التوحيد فهم يفعلون الشيء نفسه في مسألة العدل الإلهي، ويرون أن العدل من صفات الله، أما الظلم والجور فهما منفيان عنه، وقد رتبوا مباحثهم في العدل في جملة قضايا منها "أن الله يسير بالخلق إلى غاية، وهو تعالى يريد خير ما يكون لخلقه، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً، ولذلك فإن إرادة الإنسان حرة وهو خالق أفعاله، ولهذا كان مستحقاً للجزاء. [7] (25).

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

والله لا يفعل إلا لغاية، وذلك واضح من معرفتنا أن الحكيم لا يفعل إلا للحكمة أو غرض، والله سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها، وكذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعلمه أو ينفع به الآخرين، وتقدس الله عن أن ينتفع من خلقه، إذن تكون غاية فعله نفع غيره، فكل ما يجري في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر إنما هو مسير لنفع الإنسان وخدمته. (26) [71]

وقد تأدت بهم هذه النتيجة إلى القول بجزئية الإرادة الإنسانية وبالصلاح والأصلح وبالحسن والقبح العقليين وهذا هو مضمون القانون الطبيعي، وبالنسبة إلى حرية الإرادة الإنسانية

فلما كان الله يقصد دائماً نفع العباد، فلهذا هو لا يقبل إلا ما فيه صلاحهم، بل يجب عليه فعل الأصلح لهم، وقد رد المعتزلة على المعتزتين القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بغرض، وأنها لو كانت معللة بغرض لاستحال علينا تفسير ما في العالم من شرور، فذهب المعتزلة إلى القول "بأننا لا ندعى الإحاطة بأغراض الله، ولكن الذي نؤكد أنه مرید الخير خير، وأن مرید الشر شرير فيكون الفاعل موصوفاً بفعله، وتنزه الله تعالى أن يكون مریداً للشرور والمعاصي، بل هو مرید لما أمر من الطاعات، وغير مرید للفسق والعصيان والكفر" (27) [19]، يقول الله تعالى: - "وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ" - غافر: 31.

والحسن والقبح هما في رأي المعتزلة أمران ذاتيان، مُدركان بالعقل قبل ورود الشرع (القانون الطبيعي)، أي أن الحسن والقبح لا يتعلقان بالمدرک لهما أو بنص الشرع عليهما، بل بالموضوع الذي يجلان فيه فهما قيمتان موضوعيتان تدرکان بالعقل، والعقل يستطيع التمييز بين الخير والشر وبين الجمال والقبح بدون حاجة إلى وصي، وقد قال المعتزتون عليهم بنسبية هاتين القيمتين، أو بأن الله هو الذي يُحدث الحسن في الشيء أو في الموضوع بضرب من التأثير الإلهي المباشر، ومن ثم لا يكون الموضوع حاصلًا على القيمة في طبيعته. (28) [12]

ويمكن تقسيم الحسن والقبح عند المتكلمين إلى ثلاثة معان كما ذهب إليه الإيجي في كتابه المواقف، الأول: أنه صفة الكمال والنقص، فيقال العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدرکه العقل، والثاني: ملاءمة الغرض ومنافرة وقد يُعبر عنه بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضاً عقلي، والثالث: يكمن في تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب، وهذا هو محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي، وبالنسبة للحسن والقبح بالمعنى الأول فقد كان له دوره البارز عند المعتزلة في المجال الإلهي عند بحثهم للذات والصفات، فصفتا الكمال والنقص هما من الأوليات العقلية التي ينتج عنها إثبات صفات الكمال له تعالى ونفي صفات العجز عنه.

أما الحسن والقبح بالمعنى الثاني أي ملاءمة الغرض ومنافرة، فذلك في مجال البحث في الفعل ودواعيه، والأصل في هذا عندهم أن الإنسان إذا حُيّر بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، فإنه يختار الصدق على الكذب لأنه يستغنى بالصدق عن الكذب. (29) [12]

وبناء على ذلك فالمسألة مقرونة بالنفع والضرر، فالحسن موافق للنفع، والقبح موافق للضرر دون اعتبار للذة أو ألم، لأن هناك من الأفعال ما تحصل عنده اللذة، ولكنه يؤدي إلى الضرر، وفي هذه الحالة يُقبح، كما أن هناك من الأفعال ما يؤدي إلى الألم وإن كان في النهاية يحصل منه النفع، وفي هذه الحالة يُحسن، ولذلك فالنفع أعم من اللذة والسرور التابع لها كما أنه يشمل أيضاً دفع الضرر، فعلى قدر ما يرتقي الإنسان يكون إثارة لما ينفع على ما يلذ، فليس الأصلح هو الألد بل هو الأعود في العاقبة

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

والأصوب وإن كان ذلك مؤملاً⁽³⁰⁾ [12]، وعلى ذلك فسر المعتزلة الشر الطبيعي في العالم من الكوارث بأنها لا تُقبح ما دامت امتحاناً للإنسان يستحق الثواب عندها بالصبر كما يستحق بالشكر.

ولهذا فالظلم قبيح عندهم لأنه ضرر لا نفع فيه ، فأما إذا كان الفعل يؤدي إلى نفع وضرر في الوقت نفسه، فلا بد من اعتبار إن كان الضرر أكبر أم النفع أكبر فيكون الحكم لمن له الغلبة، وعلى هذا فالحكم بالحسن والقبح هنا يرجع إلى الملاءمة للغرض والمنافرة له، وهم في ذلك متفقون مع الأشاعرة، فيقول الغزالي (ت 505 هـ) معبراً عن رأي الأشاعرة في ذلك "أما الحسن فحظ المعنى منه أن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام أحدها: أن توافقه أي تلائم غرض، والثاني: أن يناهض غرضه، والثالث: لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض، وهذا الانقسام ثابت في العقل، فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في عقله ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي يناهض غرضه يسمى قبيحاً. (31) [4]

وبهذا يكون الحسن والقبح عند الأشاعرة من المعاني التي تضاف إلى الأفعال لارتباطها بغرض الفاعل، فهما مختلفان باختلاف الأشخاص، وهنا يعود الخلاف مع المعتزلة، فإن كانت المعتزلة ترى في الحسن والقبح جلب المنفعة ودفع الضرر، فهذا النفع ليس مرتبطاً بالفاعل لموافقة غرضه فقط، بل كانت نظرهم أكثر شمولية للنفع العام، بل ربما يقال عنه النفع المعنوي غير المادي، وهو ما يترتب عن السرور الذي يصاحبه مشقة وألم، وذلك راجع إلى أن المعتزلة لم تر في الحسن أو القبح من جهة الملاءمة أو المنافرة أنها راجعة إلى الفاعل فقط بل إلى الفعل نفسه، فصفة الحسن أو القبح تابعة من الفعل وليست من الفاعل كما يرى الأشاعرة. (32) [4]

وجدير بالذكر أن الأشاعرة قد اعترضوا على هذا التفسير لملاءمة الغرض بأنه يتضمن ثلاثة أخطاء وقع فيها المعتزلة: الأول: أن الإنسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره. الثاني: أن بعض الأفعال قد تكون منافية للغرض في كل الأحوال ماعدا حالة واحدة نادرة تكون فيها ملاءمة للغرض، وقد لا يلتفت المرء إلى هذه الحالة فيحكم بالحكم على الإطلاق.

الثالث: إذا اقترن فعل ما قبيحاً افتراضاً مطلقاً فإنه يسبق إلى الوهم أن هذا الفعل قبيح أيضاً. (33) [13]

ولقد تطورت نظرة المعتزلة للأحكام القيمية على الأفعال، سواء في المجال التشريعي أو في المجال العقلي فالأحكام فيها واحدة، لأن الحسن العقلي لا يتعارض مع الحسن الشرعي، فلولا حسنه العقلي لما شرعه الله تعالى، وذلك يرجع إلى أن أقسام الأفعال العقلية عند المعتزلة هي نفسها أقسام الأفعال الشرعية من وجوب وتحريم وندب وكراهة وإباحة، فالعقل عند المعتزلة قادر على أن يدرك صفات الحسن والقبح في هذه الأفعال وإصدار أحكامه عليها، وذلك من منطلق أن صفات الأفعال ذاتية فيها وليست تابعة لأمر ونهي.

وهذه النظرة الذاتية لأفعال الإنسان وكونها مطلقة أو نسبية هي التي طرأ عليها بعض التغيير في فكر المعتزلة، وذلك ربما يكون للاعتراضات التي وُجّهت إلى أوائل المعتزلة القائلين بذاتية صفات الأفعال من الأشاعرة، فعمل من تلاهم على تخفيف حدة كون الأحكام القيمية مطلقة. (34) [13]

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

والأوائل أمثال أبي الهذيل والنظام يذهبون إلى أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأفعال، أما المتأخرون كالجبائي والقاضي عبد الجبار فيذهبون إلى أن الحسن والقبح وإن كانا من الصفات الذاتية فإن ذلك لا يعني أنهما مطلقان وعمان، فالفعل الواحد تارة حسناً وتارة أخرى قبيحاً، وذلك وفقاً لوجه أو للاعتبار الذي يقع عليه.

إذن فالعقل عند المعتزلة كاشف عن قدر الأفعال ومثبت لها، وهو الذي يحكم عليها بالقبح والحسن، ولا يمكن إيجاد مقياس للحكم على الأفعال خارج حدود العقل، فتحديد معنى الحسن والقبح إنما يتم عقلاً، والعقل هو الذي يحتاج إليه لأن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل قبل ورود الشرع، أما دور الشرع فإنه يقتصر على تأكيد أحكام العقل، وعلى الأخبار فقط على أن الأفعال قبيحة أو حسنة، وهو بذلك لا يثبت لها قدرها بل يخبر عنها، فإذا تعلق الأمر والنهي ببعض الأفعال، فإن ذلك دلالة على أنها قبيحة أو حسنة لا أنها تُعد بالأمر والنهي كذلك.^{[1] (35)}

ويشير المعتزلة إلى أن الحسن هو الأصل في أفعال الله تعالى وما خلق عليه عقول عباده، فالحسن والقبح لديهم هو ضمن القانون الطبيعي، لأن المعتزلة إيماناً منهم بدور العقل لم يُرجعوا المقياس الخُلقي إلى سلطة خارجية، بل جعلوا هذا المقياس إلى العقل، واتفقوا على أن النظر العقلي المؤدي إلى معرفة الله وشكره ومعرفة الحسن من القبح يجب معرفتها بالعقل، وكل هذا واجب على المكلف قبل ورود الشرع، وبناء عليه فالإنسان عند المعتزلة مُكلف بالفطرة.

ويذهب المعتزلة إلى أن ما يميز وجه الحُسن في الفعل ويجعله واجباً هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه، فالشرط في القيام بفعل الواجب هو أن يكون الفاعل قادراً عليه، أيّ مما يقع تحت مقدراته حتى يصح التكليف واستحقاق الثواب، ويتبع هذا عدم استحقاق الذم إذا كان الفاعل غير قادر على القيام به، أما إذا توفرت شروط الاقتدار عليه ولم يحصل من الفاعل استحقاق الذم، فالوجوب إذن لازم في وجه الحُسن من الفعل والإخلال به يعرض المكلف للعقاب.^{[1] (36)} وكما أن الحسن يُحسن لوجهه يقتضى ذلك منه ولا يرجع إلى نفي وجهه عنه، كذلك أيضاً الواجب المتفرع عنه، فالواجب لا يحدد سلباً بانتفاء وجه معين عنه، بل يُعد فيه وجه حُسنه الإيجابي، أنه واجب لأنه كذلك في حد ذاته ولأنه يقع على وجوه تجب، وهذا المعنى يتضمن صفة إلزام لا تقتصر فقط على القيام بالفعل، بل تتطلب ترك كل ما منع الواجب من حصوله، وتتطلب أيضاً استحقاق الذم على عدم القيام به.

وبناء عليه فالعقل يعلم الواجب واجباً وإن لم يعلم أن عدم فعله يقبح أو أن هناك أمراً ونهياً، إنه واجب لصفة ذاتية تخصه أو تخص الوجه الذي يقع عليه، والعلم بالواجب من كلا الطريقتين العقل والسمع لا يؤثر في حد ذاته، لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقتان للعلم بوجوب وإضافة، وجوب الواجب إلى العقل لا تغير معناه، فالعقل هو طريق الدلالة إلى الواجب والكاشف عنه، لا أنه يصير به كذلك، وهنا تبدو فاعلية الإرادة الإنسانية من حيث وقوعها على قدر ذاتي، متضمنة اختيار حالة وقصدها نحوه، واختيار الواجب والاقتدار عليه هو اقتدار على الخير واستحقاق لحكم المدح.^{[1] (37)}

أما بالنسبة للقبح، فقد يُطلق القبح ويراد به النقص، وهو يقع بهذا المعنى وصفاً للأفعال الاختيارية، فيقال الجهل قبيح وإهمال التعليم قبيح، وقد يُطلق ويراد به عدم الملاءمة للنفس والمنافرة لها، مثل قولنا في الأفعال الندم على الشبع قبيح، وفي متعلقات الأفعال هذا المنظر قبيح، ويرجع معنى القبح هنا إلى عدم الملاءمة للنفس أيّ الألم، ولكن هذا المعنى يتسع إلى أكثر من ذلك، فقد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئز النفس منه، وهذا حكم عقلي من غير توقف على حكم الشرع.

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

وقد يُطلق القبح ويراد به استحقاق الدم، ويقع في ذلك تحت باب الأفعال الاختيارية، والعقل يحكم على هذا الفعل بأنه مذموم أيّ أنه مما ينبغي تركه، وهنا وجه الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة الذين أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون حكم الشرع، لأن معنى القبيح عندهم متعلق بالأوامر والنواهي الشرعية، فالقبح ليس قبيحاً بحد ذاته أو لوجه يقع عليه، بل أنه كذلك لورود الأوامر والنواهي عليه، وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة الذين جعلوا القبح صفة ذاتية في الفعل الواحد أو الصفة لوجه أو لاعتبار يقع عليه بفاعله، وضمن هذا الاعتبار لابد من تحديد معنى القبح في الأفعال. [38] [12]

وهناك تلازم بين وجه القبح وكون الفعل قبيحاً، فالحكم بالذم على الفعل لأنه قبيح، يرتبط بوجه القبح الذي يقع عليه، فما يقتضي قبح القبيح من كون القول كذباً يجري في ذلك مجرى العلة الموجبة التي لا تنفك عن معلولها، فالعلة هنا وجه القبح والمعلول هو الفعل القبيح.

والأمور التي يكون التحسين والتقبيح فيها بالعقل الإنساني وحده، هي التي تبين فيها هذا العقل وجوه الحسن والقبح، والعلاقة بينها وبين النفع والضرر، ويذكر القاضي عبد الجبار في كتابه "المغني" عن ذلك فيقول: أن الخير هو النفع والحسن، والشر هو الضرر القبيح، وأنه قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة ولا ضرر عليه فيه وانتفت وجوه القبح عنه وجب القضاء بحسنه. [39] [12]

فالسبيل إلى الحكم بالحسن أو القبح هنا إذاً هو الحكم على العمل بمعيار المنفعة مع انتفاء الضرر والقبح، وهو سبيل العقل الإنساني والمعيار الذي يميز به الإنسان النافع من الضار، ومن ثم فليس الأمر والنهي هو معيار الحكم بالتحسين أو التقبيح، إذ لو أذن الله تعالى لنا في الكذب لم يُحسن لأن الإذن لا يخرج من كونه كذباً، كما أن الحكم على الفعل بأنه ظلم أو عدل لا يكون لجنس الفعل هكذا بشكل مطلق، وإنما يكون بناء على تبين العقل الإنساني في النفع أو الضرر المترتب عليه، فلو كان الظلم أو القبح لجنسه لوجب أن يُقبح كل ضرر وألم. [40] [12]

ويزيد من أهمية هذه العلاقة التي أقامها المعتزلة بين الحسن والقبح وبين النفع والضرر، أن النفع والضرر قد تُعدى عندهم المفهوم الفردي المقصور على المصلحة الفردية للإنسان، ذلك أنهم قد اعتبروا مصلحة الآخرين معياراً لتحديد المنفعة والمضرة، كما اعتمدوا المنفعة والمضرة معياراً لتحديد وتمييز الحسن من القبيح، فهم يرون أن الفعل إنما يوصف بأنه عدل وحكمة إذا تعلق بالآخرين، وأما ما يفعله الفاعل بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة فإنه لا يوصف بذلك، وأنه إذا جاز للإنسان أن يفعل الضرر تحت إكراه السلطة القاهرة مثلاً، فإن جواز ذلك مشروط بأن لا يكون فيه ما يُتعدى ضرره إلى الغير، وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك، فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه، بل يلزم المكروه أن يؤمن بأن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكروه، فالحسن والقبح هنا قد صارت لهما أبعاد اجتماعية لارتباطهما بالمنفعة والمضرة. [41] [1]

وليس الأمر والنهي علة في التحسين والتقبيح، لأنهما لا يخرجان عن كونهما طريقاً من طرق الدلالة على الشيء، هذا الشيء الذي هو حسن أو قبيح بصرف النظر عن هذه الدلالة، بل ومن قبل حدوث هذه الدلالة أن الأمر والنهي مثلهما مثل العقل عبارة عن وسيلة من الوسائل للاستدلال أو الدلالة، فالعقل والسمع والعلم وكل ما يتعلق بأدوات الدلالة والاستدلال لا

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

تحدد طبيعة الأشياء ولا تجعلها حسنة أو قبيحة، إذ أن لهذه الأشياء قياماً خاصاً ومستقبلاً خارج مصدر هذه الأدوات، ولحسنها وقبحها مرجع غير هذه الأدوات.

ويمكن أن نستنتج مما سبق تأثر الفكر المعتزلي بمضمون ودلالة القانون الطبيعي الذي أشار إليه الفكر اليوناني لدى سقراط ((399 ق.م) وأفلاطون (348 ق.م) وأرسطو (322 ق.م)، وهو متبلور في مفهوم وجوب حرية الإرادة الإنسانية، ومدى منطقية الفكر العقلي الإنساني من حسن وتقييح الأفعال، ومعنى العدل وأنواعه، وأيضاً الحكم الخاص بصحة الأفكار بمعيار قربها من القانون الطبيعي والمنطق والعقل السليم، ولا يتوقف صدقها على مصدرها الشخصي، أي أن صحة الأفكار مستتبط من ذاتها وليس مصدرها، وهذا ما أسماه المعتزلة بالحسن والقبح العقليين.

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

هوامش البحث

- 1- منتسكيو، روح القوانين أو (روح الشرائع)، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1953م، ص 422.
- 2- هنرى باتيفول، فلسفة القانون، ترجمة: سموحي فوق العادة، بيروت، 1984م، ص 111-112.
- 3- د. عبد الله دراز، الدين، القاهرة، 1988م، ص 32.
- 4- ديورانت، قصة الحضارة، دار صادر، بيروت، 1988م، ج 1، ص 18.
- 5- Sumner Maine, Earl law and custom, London, 1910, pp, 23-25.
- 6- Maine; Ancient law, London, 1948, P. 146.
- 7- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار العلم، بيروت، 1969م، ص 32، 41.
- 8- أفلاطون، محاورة فيدون، بيروت، 1969م، ص 24، 26.
- 9- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ص 54.
- 10- المصدر السابق، ص 63.
- 11- أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، تقديم الدكتور: أبو بكر التلوع، منشورات جامعة الجبل الغربي، ليبيا، 1998م، ص 107.
- 12- أرسطو، السياسة، القاهرة، 1958م، ص 69.
- 13- المصدر السابق، ص 76.
- 14- المصدر السابق، ص 82.
- 15- أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، ص 137.
- 16- المصدر السابق، ص 138.
- 17- المصدر السابق، ص 142.
- 18- المصدر السابق، ص 149.
- 19- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1966م، ص 106.
- 20- المرجع السابق، ص 113.
- 21- Gray; The nature and sources of Law, Oxford, 1943. p.286.
- 22- الشهر ستاني، الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، 1983م، ج 1، ص 90.
- 23- د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار المعارف، 1982م، ج 2، ص 37.
- 24- الشهر ستاني، حماية الاقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، بغداد، (د.ت)، ص 215.
- 25- البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت المكتبة العصرية، 1990م، ص 123.
- 26- المصدر السابق، ص 156.
- 27- الشهر ستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 114.
- 28- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، الدار المصرية، 1958، ج 5، ص 196.
- 29- المصدر السابق، ص 201.
- 30- المصدر السابق، ص 203.

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

- 31- د. أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، دار النخلة، ليبيا، 1998م، ص76.
- 32- المرجع السابق، ص78.
- 33- د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة، بيروت، 1986م، ص83.
- 34- المرجع السابق، ص86.
- 35- د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ص203.
- 36- المرجع السابق، ص206.
- 37- المرجع السابق، ص208.
- 38- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 213.
- 39- المصدر السابق، ص214.
- 40- المصدر السابق، ص216.
- 41- د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ص211.

العدد التاسع والأربعون / أكتوبر / 2020

المراجع العربية

- 1- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار المعارف، 1982م.
- 2- أرسطو، السياسة، القاهرة، 1958م.
- 3- أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، تقديم الدكتور: أبو بكر التلوع، منشورات جامعة الجبل الغربي، ليبيا، 1998م.
- 4- أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، دار النخلة، ليبيا، 1998م.
- 5- أفلاطون، محاوراة الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار العلم، بيروت، 1969م.
- 6- أفلاطون، محاوراة فيدون، بيروت، 1969م.
- 7- البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت المكتبة العصرية، 1990م.
- 8- ديورانت، قصة الحضارة، ج1، دار صادر، بيروت، 1988م.
- 9- الشهر ستاني، الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، 1983م.
- 10- الشهر ستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، بغداد، (د.ت).
- 11- عبد الله دراز، الدين، القاهرة، 1988م.
- 12- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج5، القاهرة، الدار المصرية، 1958.
- 13- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة، بيروت، 1986م.
- 14- منتسكيو، روح القوانين أو (روح الشرائع)، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1953م.
- 15- هنري باتيفول، فلسفة القانون، ترجمة: سموحى فوق العادة، بيروت، 1984م.
- 16- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1966م.

المراجع الأجنبية :

- 17-Gray; The nature and sources of Law, Oxford, 1943.
- 18-Maine; Ancient law, London, 1948.
- 19-Sumner Maine, Earl law and custom, London, 1910.