

مجيد خدوري عقل عراقي مستنير بامتياز

واشنطن وتولى ادارته بين عامي ١٩٤٩- ١٩٨٠ في عام ١٩٥٧ انتدب للعمل على تاسيس الجامعة الليبية واصبح رئيساً لها في ذلك العام. عاد الدكتور مجيد خدوري بعد ذلك الى واشنطن ليؤسس جمعية الشيباني للقانون الدولي ولينتخب رئيساً لها ثم اصبح رئيسا لمؤسسة دراسات الشرق الاوسط الدولية حيث منحته جامعة نيويورك دكتوراه الشرف في القانون ومنحته جامعتها التي يعمل فيها (جونز هوبكنز) دكتوراه الشرف في الدراسات الانسانية.

في الوقت ذاته اصبح د.مجيد خدوري عضواً مراسلاً لـمجمع اللغة العربية في القاهرة وللمجمع العلمي العراقي. اصدر الدكتور مجيد خدوري الكثير من الكتب باللغتين العربية والانكليزية منها: اسباب الاحتلال البريطاني للعراق (الموصل ١٩٣٣) وكتاب الحرب والسلم في الشريعة الاسلامية (١٩٤٤) وكان قد صدر بالانكليزية عن جامعة بولتيমور سنة ١٩٥٥ واعادت طبعه جامعة نيويورك سنة ١٩٧٩، وكتاب المسألة السورية (الموصل ١٩٣٥) وتحرق العراق من الانتداب (بغداد ١٩٣٦)، وكتاب الصلات الدبلوماسية بين هرون الرشيد وشارلمان (بغداد ١٩٤٦) وقضية الاسكندرونة (دمشق ١٩٥٥) وافقه الاسلامي (١٩٦٠) وليبيا الحديثة (١٩٦٣) والشريعة الاسلامية للامم (١٩٦٥) والعراق المستقل (١٩٦٩) والعراق الجمهوري (١٩٦٩) واتجاهات سياسية في العالم العربي (١٩٧٠) ومن كتبه الاخرى: عرب معاصرون- مشاكل الشرق الاوسط الرئيسية في القانون الدولي- الحرب في الخليج.
ساهم ا.د. مجيد خدوري في الكثير من المؤتمرات التاريخية

باسم عبد الحميد حمودي

الكتاب الذي تقدمه صفحة (ذاكرة) هذا اليوم هو (مفهوم العدل في الاسلام) للاستاذ الدكتور مجيد خدوري ويأتي استذكاره وعرض قسم منه وفاء لجهد الدكتور خدوري الذي رحل عنا حديثا بعد ان قدم صورة مشرفة للعقل العراقي اللامع بامتياز.

ولد مجيد خدوري في مدينة الموصل في ايلول سنة ١٩٠٨ واكمل دراسته الثانوية فيها ثم ارسل في بعثة الى بيروت حيث حصل على شهادة البكلوريوس في التاريخ في الجامعة الامريكية هناك ثم سافر الى الولايات المتحدة الامريكية حيث حصل على شهادة الدكتوراه في القانون الدولي في جامعة شيكاغو عام ١٩٣٨ عن اطروحته (الانتدابات في عصبة الامم) وعاد بعدها ليعين مدرسا في دار المعلمين العالية عام ١٩٣٩ واستاذا محاضرا في كلية الحقوق العراقية. وفي عام ١٩٤٩ اسس مركز دراسات الشرق الاوسط في معهد الدراسات الدولية العالمية في جامعة (جونز هوبكنز) في

تغيرات في مفهوم العدل في ظل الظروف الحديثة

وعالم ينتميان الى المدرسة ذاتها ايضا، كانت كبيرة الى درجة يصعب معها التوفيق بينهما. واخذ الجدل ينتقل من مناقشة أحد مظاهر العدل الى مناقشة مظهر آخر فمضحا عن هموم كل جيل واماله حول معنى العدل وغرضه وكيفية تحقيقه على نحو يتلاءم مع الظروف السائدة.

الى جانب الخلافات الناشئة بحكم تغيير الاحوال والظروف كان احد الاسباب المستمرة للخلافات بين العلماء منهجيا، الاختلاف في ربط نظرية العدل

ا.د. مجيد خدوري

شريعة الحاكم العادل وواجهها
فالعدل الالهي في طبيعته الخاصة مفهوم مجرد، وكان معظم الذين حاولوا تعريفه ينظرون الى الامر من زاوية مصير الانسان دون الالتفات الى الواقع اما الذين عرفوه من زاوية الواقع، فقد تناولوه على مستويين: الهي وانساني لكنهم عجزوا عن ربط هذين المستويين احدهما بالآخر ولم يبدأ المسلمون توجيه الجدل في طبيعة العدل من منظور مختلف الا في العصر الحديث تحت تأثير الفكر العلماني الغربي وشرعوا يطبقون منهجا برامغماثيا يلائم الظروف الحديثة.

ابتدأ الجدل في العدل اول ما ابتدا بمظهره السياسي، فالمجتمع الذي يعتقد بان مقر السيادة قائم في السماء وبأن النبي موكل بممارستها لايد له من ان يسلم بان العدل السياسي تعبير عن مشيئة الله كما يفسرها وينفذها النبي فالله المستوي على عرشه في السماء هو الحاكم النهائي، والنبي الناطق باسمه هو الحاكم الذي يليه مباشرة، لكن النبي توبى من دون ان يترك قاعدة واضحة للخلافة (الامامة) فصارت شرعية الامامة هي المسألة المركزية التي دار حولها الجدل في العدل السياسي وذلك انه تبين ان خليفة النبي ان كانت تنقصه الشرعية فلن تكون قراراته تعبيرا عن مشيئة الله السامية بل تعبيرا عن ارادته هو ولذلك تكون افعاله فاسقة ظالمة وبهذه الصورة تحول الجدل في العدل السياسي الى مسألة الشرعية التي قسمت المجتمع السياسي الى احزاب سياسية باذى الامر، ثم تطورت هذه الاحزاب فيما بعد الى مجتمعات عقائدية عندما اخذ كل حزب يسعى الى تبرير موقفه بحجج دينية وكان لايد للجدال في العدل من ان يتحول من مظهر سياسي الى مظهرين: كلامي وديني وكان هذا التحول في بادئ الامر نتيجة ثانوية للمناقشات في مسائل سياسية (مسألة الشرعية) ثم للمناقشات في مذاهب كلامية من حيث الأساس (ارادة الله وعدله) وعلاقتهما بمصير الانسان.

على ان الجدل في العدل الكلامي لم يقتصر على العلماء

المتكلمين لأنه تناول مسألتين اكثر اتساعاً، هما مجال العدل ومنهجه وكيفية تعريف العدل الالهي بمصطلحات انسانية فانجر الفلاسفة والمفكرون الآخرون الى ساحة الجدل، واصبح من غير الطبيعي الا تتطرق المناظرات الكلامية الى العدل الفلسفي والعدل الاخلاقي ومظاهر العدل الأخرى ونتيجة لذلك أدخل الى الجدل بعد جديد بدأ الفلاسفة وغيرهم من المفكرين يبحثون في العدل كتعبير عن العقل وعن مسؤولية الانسان عن افعاله وهكذا تشعب الجدل ليشمل تقريبا كل مظاهر العلاقات البشرية التي يمكن ان يمدھا العدل بمعيار للافعال.

بين الزعماء والفقهاء

لما بدأ الجدل في العدل كانت المناظرات بين المتنافسين من الزعماء السياسيين (العدل السياسي) والفقهاء المتكلمين (العدل الكلامي) تستند بصورة شبه حصرية الى الوحي المتجسد في الصديقين الشرعيين: القرآن والسنة.
واول من ادخل العقل دليلاً في الجدل هم القدرية الأوائل لكن العنزلة استخدموه بصورة منتظمة اكثر في المناقشة الكلامية ورفضه في بادئ الامر كل المتكلمين (ما عدا الفقهاء) ولم يقبله الاشعري واتباعه الا ضمناً لكن قدموا الوحي عليه.

وحيث اخفق المعتزلة نجح الفلاسفة في محاولة اخرى لاقامة العقل منهاجا مستقلا، لانهم قدموا تنازلاً للوحي. ذهبوا الى ان الحقيقة التي يتوصل اليها العقل هي الحقيقة ذاتها التي يجسدها الوحي لكنهم بينوا انهم يتناولون العدل من مستويين: إلهي وانساني، فالاول يرد من الله، والثاني نتاج العقل، ولم يخرج على الرأي السائد هذا من الفلاسفة الكبار سوى ابن رشد الذي ذهب الى ان العدل العقلي ليس هو والعدل الالهي شيئا واحدا برغم ان الحقيقة واحدة في نهاية المطاف، وباتخاذ هذا الموقف حاول توكيد نظرة طبيعية الى العدل الانساني من شأنها التمييز بينه وبين العدل الالهي.

وحاول نضر من المفكرين ادخال بعد ثالث الى المناظرة الكبيرة حول العدل فسعوا الى تأكيد عناصره الدنيوية، لكن محاولاتهم واجهت مقاومة شديدة برغم ان العلماء الذين اقترحوا البعد الدنيوي عمدوا الى تبريره بحجج قائمة على الوحي ومن الذين شددوا على هذا النحى كان ابن خلدون هو الوحيد الذي اقترح مفهومًا دنيويًا (اجتماعيا) للعدل بعبارات صريحة واضحة، وأوضح ان معيار العدل على المستوى العملي، نتاج للمعادات الاجتماعية والاعراف والتقاليد المحلية التي لا تتفق دائما مع الوحي والعقل.

لكن لم يكن لتحليل المجتمع من قبل ابن خلدون أي تأثير في المفكرين المعاصرين وعندما انشغل هو

نفسه في العدل (بعد ان استقر به المقام في

مصر) وجد انه من المحال تطبيق معيار دنيوي يتناقض مع روح العصر السائدة لكن اهمية مفهومه عن العدل الاجتماعي زادت في نظر المفكرين في العصر الحديث حين اصبح المجتمع الاسلامي متأثري من الفكر العلماني الغربي، يدرك الحاجة الى بعد جديد للعدل.

اعادة النظر في ميزان العدل
بدا المفكرون المسلمون يعيدون النظر في التصور الكلاسيكي للعدل حينما ادركوا ان ملاءمته للواقع قد تجاوزتها كثيرا المنافع المادية التي يجنيها الانسان من معايير العدل في المجتمع الغربي لكن قبل ان يكون بإمكان المجتمع الاسلامي احتمال معيار للعدل علماني غربي، كان لايد



مجيد خدوري

تغيرات في مفهوم العدل في ظل الظروف الحديثة

رسالته الرد على الدهريين الى ان الانسان لا يستطيع ان يحيا حياة سعيدة الا في المجتمعات ذات الاديان السامية والقادرة على فرض ضوابط روحية واجتماعية على حكامها تردعهم عن ارتكاب الظلم والقهر.

الفضائل الثلاث

لكن قد يسأل البعض: ماذا تعلمنا تلك العوامل الرادعة؟ وقد اجاب الافغاني بان الدين يعلمنا ثلاثة مبادئ اساسية:
اولا، ان الانسان هو اشرف المخلوقات وانه سيد الخليقة، ثانيا ان كل فرد من الناس يعتقد ان امته هي اشرف الامم في العالم وان كل معتقدات الشعوب الاخرى خاطئة، ثالثا، ان من واجب الانسان ان يبلغ الكمّال في الارض استعدادا لحياة سعيدة وابدية في الآخرة وعندما يعد المرء نفسه لبلوغ الكمّال تحذره الاديان من الاخذ بمعتقدات قائمة تحضه على الشر والاثم وتقوده الى الظلم والقهر وتُحذّره ايضا على تبني الفضائل التي تحب اليه الحقيقة والتقوى والعدل ويرى الافغاني ان تلك الفضائل هي التالية:

اولا، فضيلة الحياء التي تردع الانسان عن ارتكاب افعال تجر عليه اللوم وقد تسيء الى سمعته الحسنة، وكان الافغاني يعد هذه الفضيلة اهم من الاخلاص التي تحب اليه الحقيقة والتقوى والعدل ويري الافغاني ان تلك الفضائل هي التالية:
اولا، فضيلة الحياء التي تردع الانسان عن ارتكاب افعال تجر عليه اللوم وقد تسيء الى سمعته الحسنة، وكان الافغاني يعد هذه الفضيلة اهم من الاخلاص التي تحب اليه الحقيقة والتقوى والعدل ويري الافغاني ان تلك الفضائل هي التالية:

ثانيا، فضيلة الامانة التي تقوم عليها المعاملة الشريفة بين الانسان والانسان، والحق انها الخيط غير المرئي الذي يوحد لحمة المجتمع وسداه ومن دون الامانة يستحيل على الناس العمل معا، والاعمال بصورة ترضي الجميع.

ثالثا، فضيلة الصدق، والصدق هو المفتاح لفهم العلاقة الاجتماعية وللتعامل بين الناس، لأنه اذا انعدم الصدق وحل الافساد والشك بين الناس شاع الكذب وعندئذ لا مناص من انهيار اساس النظام الاجتماعي.

هذه الفضائل الثلاث- الحياء والامانة والصدق- هي الازكان التي يقوم عليها معيار العدل والنظام وفي تشديد افغاني بوصفها الخصال البشرية لتحقيق العدل كان يتحدث بلغة العلماء المسلمين الكلاسيكيين لكنه بوصفه عالما حديثا يسعى الى توحيد المعايير الاسلامية والغربية. قال بعبارات صريحة ان هذه الفضائل ليست ضرورية لحفظ النظام والعدل في المجتمع الاسلامي فقط بل لحفظ النظام والعدل في جميع ارجاء العالم.

يقول الافغاني اذا ما تلاشت هذه الفضائل تعرض المجتمع لخطر السيطرة الأجنبية ولقهرها، كما كان حال البلدان الاسلامية من القوى الاوروبية. يشارك الافغاني في افكاره في العدل وسواه من القضايايا محمد عبده،نشر تلامذته، ونصره في جهوده لتحقيق هذه الاهداف، لكنه رأى ان الاساليب التي اعتمدها الافغاني غير مجدية بعد ان اخفقت حركة عربي (١٨٨٧) التي شارك فيها ولما عاد الى مصر من منفاه عام ١٨٨٨ بدأت افكاره تتبلور بصورة مستقلة عن تأثير استاده وبرغم انه ظل يهتم بالعدل ويتدابير اصلاح الأخرى، اخذ بنظر القضا من زاوية مختلفة وعلى غرار ابن خلدون لهما بينة حياته بعد عودته الى مصر

يفكر لا في نظرية العدل بل في تطبيقه -لا سيما العدل الاجرائي- سواء بصفته قاضيا ام مفتيا اكبر للديار الاسلامية وادرك في اثناء قيامه بعمله اهمية النظام القضائي فصمم على تحقيق العدل من خلال الاجراءات القضائية، غير انه ادرك ايضا الحاجة الى اصلاح النظام القضائي لتلبية مطالب الظروف المتبدلة وكان يعلم ان الغرب قد تفوق في تطوير نظام قضائي ناجع ولما اصبح تبني الممارات الغربية امرا مالوفا بل شيئا يصعب مقاومته لم يعد في وسع المسلمين تجاهلها وظل بعض القضاة والعلماء يقولون على خطى اصحاب مذهب الوحي، ان التحديثات الغربية لا تخالف العدل الاجرائي الاسلامي من حيث الجوهر وكان بصفته قاضيا ثم مفتيا قدوة في كيفية اقامة العدل وتفسير الشرع، صحيح ان بعض ما اُفتي به، كفتوى الترانسفال التي اقرت شرعية اكل المسلمين لحم الحيوانات التي يذبحها المسيحيون واليهود والفتوى التي اجازت ابداع اموال في مصارف التوفير البريدية التي تدفع الفوائد قد لقيت مقاومة من العلماء الذين تمسكوا بالتأويل الحرفي للشرعية على طريقة انصار مذهب الوحي من العلماء القدامى، لكن عبده لم يلتفت لنقدهم وآلج على وجوب تأويل الشريعة بالعقل وكان يقول انه اذا حدث أي تعارض بين المعنى الحرفي للشرعية والعقل، فيجب ان تعطى الاولوية للعقل على نحو ما فعل اهل العقل من العلماء فيما مضى.