مفهوم العدالة

العدالة في الإسلام

العدالة في الفكر الإنساني

مقارنة وتحليل

آفاق العدالة في العصر المعاصر

مَفْهوم العَدَالَة

في الإِسلام والفِكُر الإِنسانيَّ

دراسةٌ تَحليلية تأصيلّية

إعداد

الدَّكْتُوْرَ مُحَمَّد أحَمُد عَبْد الغَنيّ



العدل قيمة خالدة

مَفهوم العَدالَة
في الإسلام والفِكْر الإنسانيّ
دراسة تحليلية تأصيلية

اعداد
الْدُكْتُور مُحَمَّد أَحْمَد عَبْد الغَنيّ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

الحمد لله الذي شرّع الإسلام، فسهَّل شرائعه لمن وَرَدَه، وأعزَّ أركانه على من غالبه، فجعله أمناً لمن علقه، وسلماً لمن دخله وبرهاناً لمن تكلم به، وشاهداً لمن خاصم به، ونوراً لمن استضاء به وأنعم علينا بإرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام إرشاداً للعباد ودلالة وإنقاذاً لهم من السقوط في دركات الظلم والضلالة، وجعل المصطفى المجتبى رحمة مهداة، ونعمة مسداة، لروام النجاة، وقصّاد العَدالَة وناهلي الاستقامة، وأرسله والناس صنفان : ظالم ومظلوم. فأمضى بالعدل حكمه، وقرن بالصواب تدبيره وأبرم بالسداد أموره، ووصل بالجد عمله والحق بالقصد سيرته، وأمر بالعدل والقسط غيره وحذر من الوكس والشطط من لحقه فما أصبح بالعباد نعمة إلا هو طريقها، وما رام غاية إلا هو دليلها.

فصلِّ اللّٰهُمَّ على محمد المبعوث بالدلائل الواضحة والحجج القاطعة والبراهين الساطعة الذي انتهت إليه أصول الرسالات، وتجمعت لرسالته تجربة النبوات، فحمل القرآن بين دفتيه الشهود التاريخي، بما قصّ من أخبار الأمم، والشهود الحضاري بما تجسد من سيرة الرسول ﷺ ،وتمثل في خير القرون، والشهود المستقبلي بما أصَّل من قواعد، ووضع من معالم، وكلَّف من نظر وتدبر في سُنَن الله في الأنفس والآفاق التي هي السبيل للتمكين في الأرض، والقيام بالشَّهادَة على الناس والقيادة لهم : ﴿ وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ [1] .

وأصدق الدعوات للمؤمنين بحبل الله المتين، أن يرشدهم تعالى إلى الصواب لإدراك ما يُحاك لهم ويُمكر بهم من نوازع الشر فيعملوا على لـمِّ شعتهم ورتْق فتقهم ورَأْب صدعهم وسدِّ ثغرهم لتكون لهم يد متينة تحول دون تحقيق ما يراد لهم من تبديد لشملهم وشقٍّ لعصاهم حتى تُرسى قواعد الخلافة ويُبرم حبلها فتحفظ الحوزة وترعى الرعية وتكف الجنف وتدرأ

(1) ص / 88 .

الحيف وتنتصف للمظلومين من الظالمين وتقوم باستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفائها على المستحقين دون فصل للدنيا عن الدين لإشاعة عدالة السماء بين ربوع الإنسانية جمعاء.

وبعـــد :

فهذه إضاءات هادية، أقدمها بين يديِّ هذه الرسالة، لتوضيح بعض الجوانب فيها، تتعلق بالأمور التالية :

أ- الدوافع وراء اختيار هذا البحث

ب- أهمية البحث

ج- منهج البحث وطريقة السَّير فيه

د- خطة البحث.

و- واجب الشكر لكل من أعان على البحث.

الدوافع وراء اختيار هذا البحث

تتعدّد الدوافع التي حفزت الباحث إلى اختيار موضوع مفهوم العدالة بين الإسلام والفكر الإنساني، ويمكن إجمال أبرزها فيما يأتي:

أولًا: أهميةُ موضوع العدالة؛ إذ يُعَدُّ من القضايا المحورية التي قامت عليها الشرائع السماوية، واهتمّت بها الفلسفات والنظريات الفكرية على اختلاف توجهاتها، لما له من أثرٍ بالغٍ في استقرار المجتمعات وصلاحها.

ثانيًا: الحاجةُ إلى تحرير مفهوم العدالة وضبطه ضبطًا دقيقًا؛ نظرًا لما وقع فيه من اضطرابٍ وتوسّعٍ في الاستعمال، حتى أُطلق على معانٍ متباينة، بل ومتناقضة أحيانًا، الأمر الذي يقتضي ردَّه إلى أصوله الشرعية وبيان حدوده ومضامينه.

ثالثًا: بروزُ العديد من التصورات الفكرية المعاصرة التي تناولت مفهوم العدالة، لا سيما في الفلسفات الغربية، مما يستدعي دراستها وتحليلها، وبيان ما فيها من صوابٍ أو قصور، على ضوء التصور الإسلامي.

رابعًا: إبرازُ تميّز التصور الإسلامي للعدالة، من حيث شموله وتوازنه، وربطه بين البعد العقدي والأخلاقي والتشريعي، بخلاف كثيرٍ من التصورات الوضعية التي تنظر إلى العدالة نظرةً جزئية أو مادية.

خامسًا: الرغبةُ في تقديم دراسةٍ تجمع بين التأصيل الشرعي والتحليل الفكري، تُسهم في بناء فهمٍ صحيحٍ لمفهوم العدالة، وتكون عونًا لطالب العلم والباحث في هذا المجال.

سادسًا: قلةُ الدراسات التي تُعنى بتحرير مفهوم العدالة من جهةٍ اصطلاحيةٍ تأصيلية، قبل الخوض في تطبيقاته، الأمر الذي يجعل هذا البحث محاولةً لسدّ هذا الجانب.

ولعلي بهذا الموضوع أضع لبنة بسيطة في المعمار الإسلامي الحضاري فأقدم جهداً في العمل على إعادة ثقة الأمة بأفكار الإسلام ومعالجته لقضايا العصر ليكون قاعدة تأصيلية تُحصّن الإسلام وتدرأ المثالب عن الدعاة.

والله تعالى أسأل أن يجعل فيما عزمت عليه وشرعت به نفعاً وهداية ورشداً وأن يوشحه بالتوفيق والإخلاص.

أهمية البحث

تنبع أهمية هذا البحث من كونه يتناول مفهوم العدالة، وهو من المفاهيم المركزية التي قامت عليها الشرائع السماوية، وشغلت حيّزًا واسعًا من الفكر الإنساني قديمًا وحديثًا، وتتجلّى أهمية هذا البحث في الأمور الآتية:

أولًا: أنَّ العدالة من المقاصد الكبرى في الشريعة الإسلامية، وبها يتحقق انتظام حياة الناس، ويُصان بها الدين والنفس والمال والعِرض، مما يجعل تحرير مفهومها وضبط دلالاتها أمرًا بالغ الأهمية.

ثانيًا: الإسهام في تحرير المصطلح، وبيان مفهوم العدالة بيانًا دقيقًا منضبطًا، في ظل ما يشهده هذا المصطلح من توسّعٍ واضطرابٍ في الاستعمال في الدراسات المعاصرة.

ثالثًا: إبرازُ التصور الإسلامي للعدالة، وبيان خصائصه ومقوّماته، بما يُظهر تميّزه وشموليته واتّزانه، مقارنةً بغيره من التصورات الفكرية.

رابعًا: تحليلُ مفهوم العدالة في الفكر الإنساني، خاصة في الفلسفات والنظريات المختلفة، بما يُسهم في فهم جذوره وتطوّره، وتمييز ما فيه من حقٍّ أو قصور.

خامسًا: ربطُ البحث بين التأصيل الشرعي والتحليل الفكري، بما يُسهم في بناء رؤية علمية متكاملة لمفهوم العدالة.

سادسًا: خدمةُ طلاب العلم والباحثين، من خلال تقديم مادة علمية تُعنى بالمفهوم قبل التطبيقات، مما يُعدّ أساسًا لفهم كثيرٍ من القضايا المرتبطة بالعدل في الواقع المعاصر.

منهج البحث وطريقة السَّير فيه

وضعت نصب عيني للبحث منهجاً أوجز أركانه، وأفند دعائمه في النقاط التالية:

1- عُنيتُ بالرجوع إلى الأدلة الشرعية من مصادرها الأصلية، مع الاستفادة من كتب التفسير المعتمدة، وشروح السنة النبوية ، ومصادر الفقه عند الأئمة الأربعة، ومن أبرزها: المُغْني لابن قُدامة (620 هـ) ومجموع الفتاوى لابن تَيْمِيَّة (728 هـ) ، ونيل الأوطار للشوكاني (1250 هـ).

2- عُنِيتُ بكتب السِّياسَة الشَّرْعية عند أئمة الإسلام، مثل: الأحكام السلطانية للماوردي (450هـ)، والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (728هـ).

3- رجعتُ إلى كتب التاريخ والسير ومناقب الرجال ذات الصلة بالموضوع، ومن أهمها: سير أعلام النبلاء، وميزان الاعتدال للإمام الذهبي (748هـ)، والأعلام للزركلي، ووفيات الأعيان لابن خلكان، وحلية الأولياء للأصفهاني.

4- استفدتُ من الدراسات الإسلامية الحديثة في عدد من مسائل البحث، فناقشتُ ما ورد فيها، موافقًا أو مخالفًا، دون تجريح، إلا في سياق الرد العلمي على بعض الكتابات الاستشراقية أو المتأثرة بها، مع الالتزام بأدب الحوار العلمي، اللّٰهُمَّ إلا إن كان في معرض الرد على المستشرقين والمستغربين على عكس ما نجده في بعض الأقلام التي تلتزم جانب الأدب الجم مع المفاهيم الغَرْبيّة في ميدان من أخطر ميادين الصراع بين الإسلام

والكفر وتراها في مناقشة العاملين في حقل الدعوة الإسْلاميَّة تبرز الأقلام المؤدَّبة التي تندلع منها ألسنة حداد تقطر شدّة ورهقا.

5- رجعتُ كذلك إلى بعض الدراسات الفلسفية الحديثة العربية والغربية، بهدف توضيح المفاهيم الغربية وتوثيق مصادرها.

6- عند تحديد المصطلحات العامة كالحَضَارَة والثَّقافَة أسعى لبيانها بطريق الإجمال عند الآخرين ثم أحدد معنى ثابتاً لها أسير عليه في البحث رجاء بلورة المفاهيم الإسْلاميَّة وتنقيتها مما علق لها من الشوائب لتصبح ضوابط لسلوك المسلمين ولينهضوا النهضة الصَحِيْحة على أساسها.

7- عند التعرض لمفهوم العَدالَة عند فلاسفة الإغريق اقتصرت على بعض الفلاسفة دون غيرهم ممن أخذ عنهم متفلسفة المسلمين من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو.

8- عند التعرض لمتفلسفة المسلمين في القرون الوسطى اقتصرت على ثلّة ممن اتصل بالفِكْر الفلسفي اليوناني مبرزاً نمطين من التفكير :

الأول : نمط المتفلسفين الذي تسوده الروح الفلسفية المحضة كالفارابي (المعلم الثاني) وابن مسكويه (الأرسطي) وابن باجة (الأفلاطوني) كلٌّ في آرائه الخلقية.

الثاني : نمط المُتَكَلِّمين الذي تسوده النـزعة الدينية ويتضاءل فيه نصيب البحث النظري الفلسفي في المسائل المتصلة بالبحث كالإمام الماوردي والغَزَالي وبعض الفرق الإسْلاميَّة كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

9- اعتمدتُ منهج الموازنة والتحليل والمقارنة بين آراء المفكرين، بهدف الوصول إلى تصور أقرب للحلول الإسلامية للمشكلات السياسية والاجتماعية المعاصرة.

10- زُيّنت هذه الرسالة بالهوامش، وكان من أبرزها::

أ- عزو الآيات إلى سورها مع ذكر أرقامها.

ب- تخريج الأحاديث النبوية، مع الاعتماد على تصحيحات أهل العلم قديمًا وحديثًا.

ج- التعريف بغالب الأعلام الواردين في البحث.

د- توثيق النقول بذكر المؤلف والكتاب.

هـ- الإحالة عند الاختصار أو التصرف بعبارة: (انظر حول هذه المسألة).

11- ذيلتُ الرسالة بفهرس موضوعات شامل.

12- حرصتُ في أسلوب الكتابة على وضوح العبارة وسهولتها ودقتها، مع تنويع الألفاظ دون تكلف أو إطناب، بما يحقق الإيضاح والتقريب.

خطة البحث: لقد بنيت قواعد هذه الرسالة على خمسة فصول وخاتمة.

الفصل الأول : تحديد الألفاظ الشَّرْعية والمصطلحات الإسْلاميَّة وأثرها في ضبط المفاهيم

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : أهمية تحديد الألفاظ الشَّرْعية والمصطلحات الإسْلاميَّة

المبحث الثاني : المرجع في بيان معاني الألفاظ الشَّرْعية

المبحث الثالث: تحديد مصطلحات البحث :

1- الفِكْر
2- المفهوم
3- الغرائز
4- الحاجات العُضْويَّة
5- الشخصية
6- الثَّقافَة
7- الحَضَارَة والمَدَنيَّة
8- المجتمع
9- النظام
10- التوفيق ، ومن مصطلحاته :

a. التقارب الثقافـي

b. التفاعل الثقافـي

c. الاختراق الثقافـي

d. تعايش الثقافـات

الفصل الثاني: مفهوم العَدالَة فـــي اللغة والفِكْر الإنسانـي

ويشمل على أربعة مباحث :

1- المبحث الأول : مفهوم العَدالَة في اللغة والشَّرْع.

ويشتمل على أربعة مطالب :

1- العَدالَة في الوضـع اللغوي.

2- العَدالَة في الوضع الشَّرْعي.

3- العَدالَة في الوضع العرفي العام.

4- العَدالَة في الوضع العرفي الخاص.

2- المبحث الثاني : مفهوم العَدالَة عند الأمم والديانات السماوية السابقة.

3- المبحث الثالث : مفهوم العَدالَة عند الفلاسفة والمتكلمين.

4- المبحث الرابع : مفهوم العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر السياسي الغَرْبيّ .

الفصل الثالث: مفهوم العَدالَة عند الأمم والديانات السماوية السابقة

ويشتمل على أربعة مباحث:

1- المبحث الأول: العَدالَة في المجتمع البشري القديم.

2- المبحث الثاني: العَدالَة عند اليهود .

3- المبحث الثالث: العَدالَة عند النصارى.

4- المبحث الرابع: العَدالَة في شبه الجزيرة العربية.

الفصل الرابع :مفهوم العَدالَة عند الفلاسفة والمتكلمين

ويشتمل على ثلاثـة مباحث :

المبحث الأول: العَدالَة في الفلسفة اليونانيَّة

المبحث الثاني: العَدالَة عند المُتَكَلِّمين المسلمين

المبحث الثالث: العَدالَة عند متفلسفة المسلمين

الفصل الخامس :مفهوم العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر السياسي الغَرْبِيّ

ويشتمل على ثلاثـة مباحث:

المبحث الأول: العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الرأسمالي الحر.

المبحث الثاني: العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الاشتراكي الديمقراطي.

المبحث الثالث : العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الماركسي الشيوعي.

شكر وعرفان

وقبل أن أختم المقدمة، يقضي عليّ الواجب أن أتقدم بجزيل الشكر وجميل العرفان إلى فضيلة الأستاذ الدكتور نايف معروف الذي قبل مشكوراً الإشراف على الرسالة وما بذله من توجيهات حسنة وملاحظات قيّمة لكي يُجنّب الرسالة بعض المآخذ والعيوب ممّا يدل على رغبة صادقة في جعلها أبعد عن النقد، وأكثر إشراقاً وأعظم فائدة... فله الشكر الوافر والثناء العاطر.

كَمَا أتوجه بالشكر الجزيل إِلَى أساتذتي الأفاضل الَّذِيْنَ تفضلوا بقبول مناقشة هَذِهِ الرسالة وتقويمها ، وشرفوني بالنظر فِيْهَا، وأخص منهم فضيلة الاستاذ الدكتور الشيخ كامل موسى وفضيلة الأستاذ الدكتور علي دحروج فجزاهم الله عني خير الجزاء .

وأتقدم بالشكر ، لكل من أسدى إليّ أيَّ عونٍ خلال الكتابة بدلالةٍ على مصدرٍ أو بإعارةٍ لكتاب، أو بزيارةٍ لمكتبة أو بكلمة طيّبة.

وفي الختام أرجو أن يرزق هذا العمل بالقبول عند الله، وأن أكون خالصاً لوجهه الكريم وأن ينتفع به المسلمون، معتذراً عمّا قد يكون فيه من نقص أو فهم أن فيه انتقاص،

وأسأل الله أن يجعله في إصلاح الدين ورجحانا في ميزاني عند خِفَّة الموازين إنه خير مأمول وأكرم مسؤول...

الْدُكْتُور مُحَمَّد أَحْمَد عَبْد الغَنيّ

الفصل الأول

تحديد الألفاظ الشَّرْعية والمصطلحات الإسْلاميَّة

وأثرها في ضبط المفاهيم

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : أهمية تحديد الألفاظ الشَّرْعية والمصطلحات الإسْلاميَّة

المبحث الثاني : المرجع في بيان معاني الألفاظ الشَّرْعية

المبحث الثالث: تحديد مصطلحات البحث :

1- الفِكْر
2- المفهوم
3- الغرائز
4- الحاجات العُضْويَّة
5- الشَّخصيَّة
6- الثَّقافَة
7- الحَضَارَة والمَدَنيَّة
8- المجتمع
9- النِّظام
10- التَّوفيق، ومن مصطلحاته :

e. التَّقارب الثقافـي
f. التَّفاعل الثقافـي
g. الاختراق الثَّقافـي
h. تعايش الثَّقافـات

المبحث الأول

أهمية تحديد الألفاظ الشَّرْعية والمصطلحات الإسْلاميَّة

إنّ فهم مصطلحات البحث هو مفتاح فهم مرامي الباحث ومقاصده، لأنَّ تلك المصطلحات – في الغالب – ألفاظ جامعة ينبني عليها كثير من مسائل البحث وموضوعاته. كما أنَّ العلم بحقائق الأشياء، والوعي بمفاهيمها يُعد مدخلاً أساسياً لتضيق دائرة الخلاف، أو إزالته، إذ ما تكاد أن تجد خلافاً في حكم إلا ومن ورائه اختلاف أو سوء فهم أو جهل بحقيقة الأمر المختلف فيه. يقول شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّة[2] : « إنّ كثيراً من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة ومعان مشتبهة، حتى تجد الرَّجُل ين يتخاصمان، ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها، ولو سُئل كل منهما عن معنى ما قَالَه لم يتصوره، فضلاً عن أن يعرف دليله »[3].

فأحكام الناس على الأفكار أو على الأشخاص عائدة إلى التصور، وفي المأثور من أقـوال أسلافنا « الحكم على الشيء فرع من تصوره ».

والأصل في الألفاظ أنها لغوية المنشأ، قد وضعت في الأساس لتدل على معانٍ كان يتخاطب بها العرب قبل الإسلام، غير أنه بعد تدوين العلوم، وظهور المبادئ والمذاهب الفلسفية فقدَ الكثير من تلك الألفاظ مدلولاتها اللغوية لتكتسب مدلولات اصطلاحية لتلك العلوم والمبادئ أو مدلولات شرعية، ومنها مصطلحات خاصة تُخيرت لتدل على معانٍ تنفرد بها الجهة التي تخيَّرتها كالاشْتِراكِيَّة والرَّأْسُماليَّة، وغيرها.

---

(1) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيميّة، الحراني، الدمشقي. شيخ الإسلام وبحر العلوم.ولد في سنة (661هـ) قَالَ عنه ابن الزملكاني: " كان إذا سُئل عن فنّ من الفنون ظنّ الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن ، وحكم أنّ أحداً لا يعرف مثله ". تصانيفه قيمة منها : " الفتاوى " و " الإيمان " و " منهاج السنة النبوية " و " السِّياسَة الشَّرْعية في إصلاح الراعي والرعيّة ". توفي سنة (728هـ). أنظر ترجمته في ذيل طبقات الحنابلة (387/2)، البدر الطالع (63/1)، المنهل الصافي (336/1)، طبقات المفسرين للداودي (45/1).

(2) ابن تَيْمِيَّة، أحمد بن عبد الحليم : مجموع الفتاوى (114/12).

وكمـــا للمبـادئ والمذاهب مصطلحاتـها فللإسـلام مصطلحاتـه، غير أن ثمةَ فارقاً مهماً بين هذه وتلك.

فاللفظة حين تكون منتمية إلى الإسلام فإنها تكتسب المعنى الشَّرْعي الذي يجب الالتزام به اعتقاداً وعملاً، ويترتب على هذا الانتماء حظر أيّ تداخل بين الألفاظ ذات المصطلحات الإسْلاميَّة من جهة وكل المصطلحات غير الإسْلاميَّة من جهةٍ أخرى، ويترتب على هذه الاستقلالية للإسلام حظر استعمال كل مصطلح له انتماء إلى عقيدة غير الإسلام. بل المفترض أن يكون منع التداخل في المفاهيم والمصطلحات عاماً لكل مذهب أو عقيدة، غير أنّ هذا الأمر غير معمول به واقعياً اليوم فلا يفتأ أصحاب المذاهب في التفنن في إجراء التعديلات على مذهبهم دون أن يروا حرجاً في أن يقتبسوا من آخرين.

ويرجع هذا الاقتباس والسماح بالازدواجية أنّ عامة المذاهب وأنماط الفلسفة هي وضعية وبالتالي فهي فاقدة للقداسة وطالما أنها اجتهادات لبشر فلا بد وأن تتفاوت العقول في فهم الواقع وتقدير الأمور.

لذلك اهتم العلماء المسلمون بالألفاظ الشَّرْعية اهتماماً جعلهم يحرصون على تحديد مفاهيمها لأمور أهمها :

1- أن لا تكون هذه الألفاظ والمصطلحات نسبية غير محررة يستخدمها كل فريق كما يحلو له، بناء على ما تدفعهم إليه الأهواء، وما تمليه عليهم العقائد والمذاهب والمبادئ الفاسدة[4].

2- أن لا تحمل الألفاظ الشَّرْعية على الاصطلاح الحادث لقوم أو فئة، فكثير من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في النُّصُوص الشَّرْعية، أو في كلام أهل العلم، فيظن أن مرادهم بها نظير مراد قومه، ويكون مراد الشَّارِع خلاف ذلك[5].

---

(4) ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة، محمد بن أبي بكر : الصواعق المرسلة، (3/925-955)

(5) ابن تَيْمِيَّة : مجموع الفتاوى، (1/243). وأنظر بعض تلك الاطلاقات والتسميات عند ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة في الصواعق المرسلة (1/925-955).

وهذا الأمر اتضح في العصر الحديث وضوح الشمس في رابعة النهار لما للإعلام من أثر في تغيير المصطلحات بكثرة استعمالها مراداً بها معانٍ غير المعاني التي كانت لها أصلاً.

وبهذا تصبح الألفاظ والمصطلحات أدوات في الصراع الفِكْري، إذ يهتم أعداء أي فكرة أو مبدأ في صراعهم مع الأفكار الأخرى بالألفاظ والمصطلحات العلمية من خلال تحريفها وتغييب القول الحق فيها.

ويقوم عملهم هذا على محورين أساسين :

الأول : جلب الألفاظ والمصطلحات الفاسدة لتنفير الناس بجرسها اللفظي – ناهيك عن معناها – من الفِكْرة أو المذهب الذي يعادونه، أو مما يتضمنه من الحق. وممن حورب بهذا رسل الله عليهم الصلاة والسلام « فأشد ما حاول أعداء الرسول محمد ﷺ من التنفير عنه سوء التعبير كما جاء به، وضرب الأمثال القبيحة له، والتعبير عن تلك المعاني بألفاظ منكرة ألقوها في مسامع المغترين المخدوعين، فوصلت إلى قلوبهم فنفرت منه، وهذا شأن كل مبطل »[6].

ومن الأمثلة على استخدام المصطلحات كأداة للصراع الفِكْري والمذهبي ما ظهر واضحاً في تاريخ مذاهب الإسلاميين، حيث سمي أهل السنة والجماعة بمجموعة من التسميات والمصطلحات المُنفِّرة من هذا المذهب وأهله: فالمعطِّلة[7] أسموهم المشبِّهَة[8]، والمشبِّهَة أسموهم المعطِّلة، وهم بين ذلك على صراط مستقيم لم تتقاذفهم الأهواء[9].

---

(6) ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة : الصواعق المرسلة، (944/3).

(7) التعطيل : هو نفي الصفات الإلهية عن الله وإنكار قيامها بذاته أو إنكار بعضها، والمعطلة اسم للطوائف التي تنفي الصفات كالجهمية. أنظر : السلمان، عبد العزيز محمد : الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، ص (87).

(8) المشبهة : اسم لطوائف وفرق متعددة، وهم الذين شبهوا الله بخلقه وهم صنفان : صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف شبهوا صفاته بصفات غيره. أنظر : البغدادي، عبد القاهر بن طاهر البغدادي : أصول الدين، ص(214) والشَّهْرَسْتانيّ : الملل والنحل، (103/1-108).

(9) أنظر : ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة : الصواعق المرسلة، (925/3-955).

ومن أمثلة ذلك في الصراع الفِكْري في الحياة المعاصرة، ما نُعت به الإسلام من مصطلحات مُنفِّرة من الشَّرِيعَة الإسْلاميَّة، كالأصولية[10] والإرهاب[11].

ظهر مصطلح الأصولية **Fundamentalism** أول ما ظهر في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك للدلالة على موقف الكنيسة من العلوم والفلسفة الحديثة، وعلى الالتزام التام بمعتقدات النصارى. وتعتبر حركة البروتستانت أساس الأصولية، فهي تقوم على عقائد نصرانية تعارض التقدم العلمي الناجم عن المبدأ الرأسمالي الذي يقوم على عقيدة فصل الدين عن الحياة، ومع أن هذه الحركة قد تلاشت مع الحرب العالمية الثانية إلا أنه استقر في أذهان الأوروبيين أن الأصولية عدوة التقدم والعلم، وهي تخلف عقلي لا يليق بعصر النهضة، ويجب أن تُحارب حتى تزول جميع آثارها من المجتمع والحياة.

فالأصولية نشأت في أوروبا على أثر التقدم العلمي والصناعي كرد فعل لعدم قدرة النصرانية على التجاوب مع أنظمة الحياة الجديدة. وإطلاق هذا الوصف اليوم على كثير من الحركات الإسْلاميَّة من قبل السياسيين والمُفَكِّرين الغَرْبيّين، الغاية منه محاربة ومقاومة هذه الحركات، ومن خلال رأي عالمي موحد، باعتبارها تعني التخلف والرجعية، وتعني معارضة كل تقدم علمي أو صناعي. وبهذا يتضح أن الأصولية بمعناها الاصطلاحي بعيدة كل البعد عن المفاهيم الإسْلاميَّة .

الإرهاب لغة : مصدر مشتق من الفعل أرهب، بمعنى أخاف أو فزّع. قَالَ تعالى : ﴿ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال-60] أي تخيفون به العدو . إلا أن هذا المعنى تمّ صرفه إلى

---

(10) أنظر : - اللويحق، عبد الرحمن بن معلا : الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرين، ص (170-171).

- مفاهيم خطرة لضرب الإسلام وتركيز الحَضَارَة الغَرْبيّة، منشورات حزب التحرير، ص(41-42-43).

(11)

أنظر : - اللويحق، عبد الرحمن بن معلا : الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرين، ص (135)

- مفاهيم خطرة لضرب الإسلام، منشورات حزب التحرير، ص(9-10-11).

معنى اصطلاحي جديد، فقد اتفقت كل من الاستخبارات الأمريكية والبريطانية في ندوة عقدت لهذا الغرض عام **1979**م على أنّ الإرهاب هو : « استعمال العنف ضد مصالح مدنية لتحقيق أهداف سياسية ». إلا أن هذا التعريف لا يتسم بالدقة لخضوعه للاتجاهات السِّيَاسِيَّة للدول التي مهّدت للقوانين والتشريعات المتعلقة بالإرهاب. فعلى سبيل المثال : تعتبر أمريكا مقتل أنديرا غاندي عملاً إرهابياً، وأما اغتيال الملك فيصل فليس إرهابياً. كما تعتبر حركة ثوار نيكارغوا، وجيش التحرير الإرلندي، حركات مقاومة شعبية. بينما تعتبر حركة الجهاد الإسلامي، وكتائب الأقصى، وحركة حماس في فلسطين، منظمات إرهابية. وبالتالي فكل فرد أو دولة أو حركة تعارض أمريكا فهي إرهابية.

الثانـي : أنهم أخذوا بعض الألفاظ السليمة الصالحة، وجعلوها أعلاماً على ما ينفر منه أصحاب الفِكْرة المعادية ليسهل دخول أفكارهم وعقائدهم دون حصول النفرة والكراهية. ومن أمثلة ذلك في الخلاف الفِكْري بين مذاهب الإسلاميين أن التوحيد « الذي حقيقته إثبات صفات الكمال لله وتنـزيهه عن أضدادها وعبادته وحده لا شريك له اصطلح أهل الباطل على وضعه للتعطيل المحض، ثم دعوا الناس إلى التوحيد فخدعوا به من لم يعرف معناه في اصطلاحهم»[(12)].

ومن أمثلة ذلك في الصراع الفِكْري في الحياة المعاصرة أن العَلْمانية التي من مظاهرها فصل الدين عن الحياة، ألبست لبوس العلم فنسبت إليه ليسهل دخولها بلاد المسلمين. وأن الانفتاح الذي حقيقته كسر للطوق، وفتح فجوات في أسوار أحكام الإسلام، قد أضحى أملاً يرتجى، وصدى ساراً عند من يريد أن يتحرر من قيود الشَّرْع ويطلق العنان لغرائزه تتخبط في الحياة خبط عشواء.

ومما ينبغي أن نلفت إليه : ما يبدو من نزوع من بعض الشباب لهذه الألفاظ. ومن يحقق في الأسباب الحوافز لذلك يجدها تتمثل في انخداع الكثيرين بها، لما تحمل من مدلول طريّ على النفس.

(**12**) ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة : الصواعق المرسلة، (**929/3**).

فالانفتاح يستعمل كنقيض لـ " الانغلاق " الممقوت والذي يتهيب ويتحاشى كلّ فرد أن يُوصف به.

ولذلك فإنه يقبل الانفتاح في مقابل الانغلاق، ويقبل الحرِّيَّة في مقابل العبودية، ويقبل الاعتدال في مقابل التطرف والإرهاب، ويقبل المساواة في مقابل التمييز والتباين.

وإنّ أول ما ينبغي معرفته، ضرورة إقصاء المفهوم اللغوي لهذه الألفاظ والمفاهيم، ثم يُلتمس بعد ذلك ما يمكن استخلاصه من معانٍ مستحدثة تقصد من وراء إدخال هذه الألفاظ في قاموس التفاهم.

والضابط الأساس لهذه المعاني يتحدد في أنها تقرر لوناً من الفِكْر هو "فلسفي الانتماء" يُؤثِّر في مفاهيم الإنسان وسلوكه. وبهذا تخرج هذه الألفاظ عن إطار مدلولها اللغوي الوضعي إلى معنى مستحدث يناقض مفاهيم الإسلام.

وللأسف فإنّا نرى من يمارس وسائل الخداع والمغالطات في سبيل إضفاء الشَّرْعية على هذا النمط من المفاهيم غير الإسْلاميَّة، فيلتمس هؤلاء ما يدعونه أدلة من أصول الفقه من أمثال القواعد المعروفة كـ " الضرورات تبيح المحظورات"، و" المصالح المرسلة " وغيرها.

ويكفي دفعاً لهذا الجنوح والحيدة عن ضوابط العلم أن الأصول الإسْلاميَّة لها ضوابطها، ومجالٌ لتطبيقها، وهذه المفاهيم لها صفتها الاستقلالية ، ومجالات خاصة ومحددة للعمل بها، وتحمل معنى فلسفياً يتناقض مع الإسلام.

ناهيك عما يشهد له التاريخ من علاقة بين واقع الأمة وبين اهتمامها بالألفاظ الشَّرْعية، والمصطلحات العلمية الإسْلاميَّة. فحيثما كانت الأمة الإسْلاميَّة عزيزة، قوية، مهابة الجانب، كانت الألفاظ الشَّرْعية هي السائدة، وإليها المرد عند الاختلاف. وحيثما كانت الأمة واقعة تحت سلطان أعدائها، مقهورة مغلوبة، تجد الألفاظ الشَّرْعية مهجورة منبوذة،

ومصطلحات الأعداء تتلقف، ويتهافت عليها أبناء الأمة، ويعدون التلفظ بها، والأخذ بما تعنيه، عين التقدم والتحضر[13].

ولو نظرت في التاريخ الإسلامي، لوجدت الألفاظ الشَّرْعية تصيبها الغرْبة حيث كانت غربة الدين. ولا تكاد، تجد، على مر العصور، مثل غربة الحقائق والألفاظ الشَّرْعية في هذا العصر.

فما ارتفع لفظ الاشْتِراكِيَّة إلا في فترة ضعف الفِكْر الإسلامي في بلدان إسلامية تتبنى الاشْتِراكِيَّة مذهباً، أو تتسمى به شكلاً. بل هان على الكثير دينهم، فمارسوا وسائل الخداع والمغالطات في سبيل إضفاء الشَّرْعية على هذا النمط الدخيل على الفِكْر الإسلامي.

(13) أبو زيد، بكر بن عبد الله : المواضعة في الإصلاح على خلاف الشَّرِيعَة وأفصح اللغة، دراسة ونقد، ص(73-90).

المبحث الثاني

المرجع في بيان معاني الألفاظ الشَّرْعية

إنَّ مصدر الفقه بمعنى قول الشَّارِع يرجع إلى أمرين :

الأول : اللغة العربية التي خوطبنا بـها.

الثاني : مقصود الشَّارِع من الألفـاظ.

« فمعرفة العربية التي خوطبنا بها، مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه. وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع، كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يَدَّعون أنه دال عليه ولا يكون الأمر كذلك »[14].

وفهم مراد الشَّارِع بالألفاظ إنما يكون بمعرفة عادته في الخطاب بجمع النُّصُوص والنظر فيها. قَالَ شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّة: « ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن أو الحديث، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى بها الله ورسوله فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث»[15].

وهذه قاعدة مطردة حتى في معرفة معاني كلام البشر إذ لا يعرف المعنى من اللفظ ابتداءً ولكن يعرف منه ومن قرائن أخرى. قَالَ الإمام ابن أبي العز الحنفي[16] :« دلالة اللفظ على المعنى هي بواسطة دلالته على ما عناه المتكلم وأراده وإرادته وعنايته في قلبه، فلا

---

(14) ابن تَيْمِيَّة : مجموع الفتاوى، (116/7).

(15) ابن تَيْمِيَّة : مجموع الفتاوى، (115/7).

(16) هو الإمام علي بن علي بن أبي العز الحنفي الدمشقي : فقيه كان رأس القضاء بدمشق ثم الديار المصرية، له عدة مؤلفات منها : "شرح العقيدة الطحاوية"، و "التنبيه على مشكلات الهداية" و "الاتباع" . توفي عام (792هـ) ودفن بسفح قاسيون في دمشق. أنظر : الزِّرِكْلِيّ، خير الدين : الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء ، (313/4).

يعرف باللفظ ابتداء، ولكن يعرف المعنى بغير اللفظ حتى يُعلم أولاً أن هذا المعنى المراد هو الذي يراد بذلك اللفظ ويعنى به »[17].

والمخاطب لا يفهم معنى اللفظ حتى يعرف عين المقصود ولا يعرف عين المقصود في كلام الشَّارِع إلا بجمع النصوص، قَالَ ابن أبي العز :« واعلم أن المخاطب لا يفهم المعاني المعبر عنها باللفظ إلا أن يعرف عينها أو ما يناسب عينها ويكون بينها قدر مشترك ومشابهة في أصل المعنى وإلا فلا يمكن تفهيم المخاطبين بدون هذا قط»[18].

فالصلاة لم نعرف أنها الأقوال والأفعال المخصوصة المبتدأة بالتكبير والمختتمة بالتسليم، من منطوق الأمر بالصلاة، وإنما عرفنا ذلك الأمر من مجموع النُّصُوص الواردة في الصلاة وصفتها الشَّرْعية.

وهذا البحث عن المعاني اللغوية، والمقاصد المعنوية إنما أحتيج إليه بعد عهود الصحابة رضوان الله عليهم الذين كان لهم من صفاء الأذهان وثاقب الأفهام – فضلاً عن معايشتهم لصاحب الشَّرْع وعلمهم بلغته – ما يساعدهم على العلم بمعاني قول الشَّارِع دون تكلف، فقد كان يكفيهم حينما يسمعون لفظ الصلاة أن يفهموا المراد لأنهم رأوا عين المقصود من المتكلم ذاته عليه الصلاة والسلام، ورؤية عين المقصود أبلغ درجات فهم المعنى.

وللعلاّمة ابن فارس[19] في كتابه : « الصَّاحبيّ » كلام تطبيقي نفيس يؤكد ما أسلفت من أن قيام فهم الألفاظ والحقائق الشَّرْعية على معناها اللغوي واستعمال الشَّارِع لها على المعنى الذي يقصده. فقَالَ: « إن مما جاء به الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق، وأن

---

(17) ابن أبي العز ، علي بن علي : شرح العقيدة الطحاوية، (65/1).

(18) ابن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية، (64/1).

(19) هو أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين، الإمام اللغوي المفسر، أشهر مصنفاته : " جامع التأويل في تفسير القرآن " و "سيرة النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم " و " المجمل " في اللغة و " مقاييس اللغة " و " حلية الفقهاء " . توفي (325هـ) وقيل غير ذلك. أنظر ترجمته : إنباه الرواه (92/1) بغية الوعاة (352/1) شَذَرات الذَّهَب (132/3) معجم الأدباء (80/4) وفيات الأعيان (100/1) ترتيب المدارك (610/4) وسير أعلام النبلاء (103/17) الأعلام (193/1).

العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان، والإيمان وهو التصديق ثم زادت الشَّرِيعَة شرائط، وأوصافاً بها سمي المؤمن بالإطلاق مؤمناً »[20].

ومما يؤكد أهميّة الرجوع إلى قصد الشَّارِع عند الاختلاف في المعنى الشَّرْعي ما يلي:

1- إن من المتفق عليه عند الاختلاف سواء في الأحكام أم المعاني ردّ الأمر إلى الله ورسوله ﷺ كما قضى الله تعالى ذلك في قوله : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[21].

وهذا ما دأب عليه علماء السلف من الحرص على تحرير موضع النـزاع في كثير من المصطلحات كالإيمان[22] و الكفر[23] و الشرك[24] و النفاق[25] فعلموا أن تلك الألفاظ لغوية المنشأ في الأصل إلا أنها اكتسبت مدلولاً شرعياً وأن ورود تلك الألفاظ يستعمل في دلالات مختلفة، فالإيمان عند إطلاقه يراد به الإقرار باللسان والتصديق بالجنان

---

(20) ابن فارس ، أبو الحسين أحمد : الصاحبي ، ص (79).

(21) النساء / 59.

(22) الإيمان : هو ما يجمع عند إطلاقه الإقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالأركان وإليه أشار ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة،

وأشهد عليهم أن إيمان الورى قول وفعل ثم عقـد جنـان

أنظر : الشرفي، أحمد بن إبراهيم بن عيسى : شرح قصيدة ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة، (2/139-140-141).

(23) يرد الكفر بمعنى الجحود والتكذيب وهو المتضمن إنكار الربوبية أو الطعن فيها وقد يرد بمعنى الردة عن الإسلام وقد

يرد بمعنى المعاصي والذنوب . أنظر : ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة ، مدارج السالكين (3/335).

(24) الشرك الأكبر أقسام ثلاثة: الشّرك في الربوبيّة، الشّرك في توحيد الأسماء والصفات والشرك في توحيد الألوهية والعبادة

والشرك الأصغر وهو الموجب للعقاب دون الخلود بالنار.

(25) النفاق منه العملي الذي لا يتجاوز حكم مرتكب الكبير ويعبر عنه بالأصغر، نحو « إذا حدَّث كذب » ومنه الإعتقادي الذي يستحق الخلود بالنار.

والعمل بالأركان ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ۝الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾[26]وقد يطلق الإيمان ولا يراد أصله، كقولنا ليس برجل من لا يغار على أهله،وليس بعالم من لم يعمل بعمله فالنفي هنا لكمال الرجولة لا لأصلها ولكمال العلم لا أصله، كقوله ﷺ : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» [27] . « مراده أنه غير مؤمن في حين ركوبه الزِّنَا، وقيل غير مستكمل للإيمان أي ليس بكافر كما تقول الخوارج، لأنه قد جاء في رواية أبي ذر في الصَحِيْحين « أن من مات على التوحيد دخل الجنة وإن زنى وإن سرق»[28] [29]

فلا بد من مراجعة النُّصُوص لفهم الحقيقة وتصورها تصوراً سليماً ومن ثمّ يكون الحكم في ضوء ذلك.

إن الألفاظ والمصطلحات التي وقع فيها الخلاف وكثر فيها العجاج لابد فيها من الرجوع إلى معيار ثابت، إذ لو وكلت القضية إلى البشر لأصبحت نسبية بحسب اختلاف أهوائهم، ومشاربهم وانتماءاتهم، وإتباع الهوى يفضي لاختلاف غير متناهٍ وفساد غير منقضٍ ﴿ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾[30].

---

(26) المؤمنون / 1 .

(27) أخرجه البُخَارِيّ (119/5) في فتح الباري ومسلم (41/2) من حديث أبي هريرة في شرح النَّوَويّ .

(28) والحديث « من قَالَ لا إله إلا الله مخلصاً، فهو في الجنّة وإن زنى وإن سرق ». أخرجه البُخَارِيّ (110/3)، في فتح
الباري ومسلم (93/2) في شرح النووي، من حديث أبي ذر رضي الله عنه .

(29) ابن منده ، محمد بن إسحاق بن يحي : الإيمان ، (595/2-687) .

(30) المؤمنون / 71 .

وهذا ما وقعت به الخوارج[31] حين كفَّروا واستحلوا دماء وأموال مسلمين بسبب عدم ضبطهم لمفاهيم ومصطلحات كثيرة وردت في نصوص الشَّرْع فأساؤوا فهمها ووصفوا لها مدلولات من أنفسهم غير ما أراده الشَّارِع منها، فضلوا وأضلوا.

ومما يوضح أن الحقيقة عندما يوكل بيانها إلى البشر تصبح أمراً نسبياً يتفاوت ويتشكل بحسب الأهواء : ما نراه في كثير من المفاهيم المعاصرة كالعَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة التي نحن بصددها إذ ترى طائفة أنها من صميم النِّظَام الإسلامي بل ألحوا على أن العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة والإسلام شيء واحد مع اختلافهم في المنهج الذي على ضوئه أدخل مفهوم العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الإسلامي.

بينما ترى طائفة أخرى منْعَ تداول هذا المفهوم في الفِكْر الإسلامي ويعتبرون الدعوة إليه والترويج له في بلاد المسلمين وقوعاً في الشرك الغَرْبيّ وتأثراً بالفِكْر المعادي لما يكتنف من دلالة خاصة تتناقض مع مفاهيم الإسلام وتخالف الأحكام الشَّرْعية[32].

وإلى جانب هذا المفهوم هناك الكثير من المفاهيم المعاصرة: كالرَّأْسُماليَّة والدِّيمُقْراطِيَّة والاشْتِراكِيَّة والعَلْمانية[33] والقومية والغلو[34] والتطرف والأصولية والإرهاب وغير ذلك مما تتفاوت الأذهان في فهمه وتتشكل معانيه بحسب الأهواء.

---

(31) سمي الخوارج بهذا الاسم لخروجهم على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهم فرق شتى يكفّرون بالكبائر ويخرجون
على أئمة الجور ويكفّرون بعض صحابة رسول الله في بعض آرائهم . أنظر : الشَّهْرَسْتانيّ : الملل والنِحل (1/114-139).

(32) ابن عابدين، محمد أمين (1252هـ) حاشية رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، (4/502).

(33) العَلْمانية هي مذهب عقائديّ غربي الأصل والمنشأ، والعَلْمانيةباللغة الإنكليزية ***Secularism*** وترجمتها الصَحِيْحة "اللادينية" أو الدنيوية وإقامة الحياة على غير الدين. أنظر : البعلبكي : موسوعة المورد (9،17) والندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب المعاصرة، ص(367).

فثبات المعيار الذي ينظر بواسطته، وتفهم الحقائق في ضوئه أمر لا محيد عنه وتركه يفضي إلى فساد عريض وفكر مريض.

وجرياً على هذا المنهج – وهو بيان معنى الألفاظ الشَّرْعية – بدراسة المعنى اللغوي ودراسة استعمال الشَّارِع سيكون شرحنا لمفهوم العَدالَة في الفصل الأول.

---

(34) قَالَ شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّة : الغلو : مجاوزة الحد بأن يزاد في الشيء في حمده أو ذمه على ما يستحق ونحو ذلك.

وقَالَ ابن حجر: إنّه المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد وبمثله عرّفه الشَّاطِبِي. وهذا يعني أن الغلو هو تجاوز الحد الشَّرْعي بالزيادة، والحدود هي النهايات لما يجوز من المباح المأمور به وغير المأمور به وهذا مؤدى الإفراط ويقابله التفريط في الدين وهو التقصير في أحكامه وتضييع حقوقه وإظهار العجز عن القيام بواجباته ومن هنا نشأت مقولة « لا إفراط ولا تفريط في الإسلام » . إلا أن الغَرْب حين يطرح فكرة التطرف أو الغلو فإن طرحه لم ينطلق من منطلق شرعي كما بينا وإنما من موقف سياسي يعمل على تكريس توجه عند الأمة يناسب الغَرْب من خلال استعمار العقول فإنه ينعت الإسلام بالتطرف والحركات الإسْلاميَّة بالتطرف لأنهم لا يقبلون التعامل معه، فالغَرْب يريد من وراء طرحه أن يقضي على ما يشكل خطراً على وجوده واستعماره. أنظر : ابن تَيْمِيَّة : اقتضاء الصراط المستقيم ص(289)، وابن حجر : فتح الباري (278/13) والاعتصام (304/3). عبد الوهاب ، سليمان : تيسير العزيز الحميد ص(256) . المحمود ، أحمد : الدعوة إلى الإسلام ، ص (316).

المبحث الثالث

تحديد مصطلحات البحث

إن فهم مصطلحات البحث هو مفتاح مرامي الباحث ومقاصده وإن بيان مدلولها بدقة ووضوح يرفع عنها الغموض والاشتباه.

وفي هذا البحث كثير من المصطلحات المبثوثة في ثناياه والتي يمكن تصنيفها إلى صنفين

الصنف الأول : المصطلحات التي هي من صميم موضوع الباحث وذلك مثل: العَدالَة .

الصنف الثاني :المصطلحات العامة التي استخدمت في العناوين الرئيسة في البحث، وذلك مثل: الفِكْر والمفهوم والمعاصرة...

وكلا الصنفين حقيق بالبيان والإيضاح لتكون كالمفاتيح بيد القارئ يفتح بـها ما ينغلق عليه من معانٍ، بيد أن بعض المصطلحات تتجاذبه مواضع عدة من هذا البحث، ولاعتبارات عدة أهمها عدم قطع المصطلح عن سياقه كان إرجاء بيانها إلى مواضعها الخاصة بها. وما كان غير ذلك فقد عقدت هذا المبحث لبيانها، وهي إجمالاً عشرة مصطلحات وهذا شرحها:

أولاً : الفِكْر:

من المعلوم أن للإنسان العاقل المدرك قدرة على إصدار الحكم على الواقع بناءً على ما تحصله الحواس الخمس من أحاسيس ومدارك تنقل إلى الدماغ المنطوي على معلومات سابقة يُفسر بواسطتها الواقع، وهذه القدرة على الربط والتمييز هي خاصية رئيسة لدى الإنسان دون سائر الكائنات الأرضية وهذا الحكم هو الفِكْر.

فالفِكْر حكم على الواقع بعد عملية عقلية تحصل للمفكر الذي ينتج الفِكْر لا من يُنقل إليه الفِكْر . أما من ينقل إليه الفِكْر فلا تحصل له هذه العملية لأن الفِكْر نتج وانتهى فيعطيه منتجُه للناس، وينقله الناس لبعضهم، ثم يعبرون عنه باصطلاحات اللغة، واللغة ليست فكراً وإنما هي أداة للتعبير عن هذا الفِكْر فقولنا: « الإنسان حيوان ناطق » جملة لغوية لها مدلول وهذا المدلول هو الفِكْر. وأما الكيفية التي يجري بموجبها إنتاج العقل

للأفكار فيطلق عليها طريقة التفكير العقلية وهي الطريقة التي يسير عليها الإنسان من حيث هو إنسان في تفكيره وحكمه على الأشياء وإدراكه لحقيقتها وصفاتها من خلال قدرة العقل على الربط بين المعلومات السابقة وما ينقل من الحواس وهذه الطريقة هي الطريقة الأَسَاسيَّة في التفكير والتي إذا ما استعملت على وجهها الصَحِيْح فإنها تعطي نتائج صَحِيْحة، فإن كانت هذه النتيجة هي الحكم على وجود الشيء فهي قطعية لأن الحكم جاء عن طريق الإحساس بالواقع وإن كانت النتيجة هي الحكم على حقيقة الشيء أو صفته فإنها تكون نتيجة ظنيّة لأن تحليلات الواقع المحسوس مع المعلومات مما يمكن أن يتسرب إليها الخطأ ولكن تبقى فكراً صائباً حتى يتبين خطؤها[35].

وهذا الفِكْر قد يُنسب إلى الناس الذين يحملونه ويتبنونه فيقَال: الفِكْر الغَرْبيّ، والفِكْر العربي، وقد يُنسب إلى واضع أساس هذا الفِكْر، فيقَال: الفِكْر الماركسي، والفِكْر الأفلاطوني، ولكن نسبة الفِكْر إلى القاعدة الأَسَاسيَّة التي بُني عليها هو الصَحِيْح، فيقَال: الفِكْر الإسلامي لبنائه على العقيدة الإسْلاميَّة، وعليه فإذا كان الفِكْر هو الحكم على الواقع، فإن الفِكْر الإسلامـــي هـو: « الحكمُ على الواقع من وجهة نظر الإسلام » فتكون عناصر الفِكْر الإسلامي ثلاثة: الواقع والحكم، والربط بينهما.

والواقع قد يكون شيئاً ، وقد يكون فعلاً، فإن كان شيئاً فإما أن يكونَ حكمه مباحاً أو حراماً فيُقَال : العِنب مُباح، والخمرُ حرام، وإن كان الواقع فعلاً، فإما أن يكون حكمه

---

(35) أنظر حول هذا الموضوع :

- عبد الله ، محمد حسين : مفاهيم إسلامية ، ص (34-48)
- الشواف، د. محامي منير محمد طاهر، تهافت القراءة المعاصرة، الصفحات (47-111)
- النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدِّين : التفكير ، الصفحات (8-20)
- صالح، حافظ : النهضة ، ص(28-32)
- الزين، سميح عاطف : طريق الإيمان ، أو الإيمان بالله عن طريق الفِكْر المستنير، الصفحات (19-49).

فرضاً أو مندوباً أو مباحاً أو مكروهاً أو حراماً. فصيام رمضان فرض والصّدقة مندوبة، وأكل الخبز مباح ، وأكل الثوم عند الصلاة مكروه، والرِّبَا حرام.

والفِكْر الإسلامي نوعان: نوع له علاقة بالعقيدة، كأصول الإيمان، ونوع له علاقة بالأحكام الشَّرْعية العملية كأركان الإسلام.

فكل ذلك ممّا يُطلق عليه الفِكْر الإسلامي، لا فرق بين الفِكْر الذي نقل عن الشَّافِعِي أو البُخَارِيّ، أو أبي الأعلى المَوْدودِي، فهو فكر إسلامي رغم اختلاف جنسية أو لغة الأشخاص الذين اجتهدوا فيه أو نقلوه ما دام الفِكْر ينطلق من وجهة نظر الإسلام.

ثانياً : المفهـوم :

الفهم هو: « معرفتك الشيء بالقلب »[36] . والمفهوم لغة : « مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلي »[37] وقد يكون كلمة نحو العَدالَة ، أو يكون تركيب إضافة، نحو : الصدق في العمل.

ومن حيث علاقة المفهوم بالمعنى، يرى الدكتور جميل صليبا: « أن المفهوم والمعنى متحدان بالذات، فإن كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل أو عنده وهما مختلفان باعتبار القصد والحصول، فمن حيث أن الصورة مقصورة باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها حاصلة في العقل سميت بالمفهوم »[38].

وقد سبق قولنا إن الفِكْر حكم على واقع فقولنا: « الإنسان حيوان ناطق » جملة لغوية لها مدلول وهذا المدلول هو الفِكْر، فإن كان لهذا المدلول واقع خارجي يدركه العقل كما في جملة « الإنسان حيوان ناطق » كان هذا الفِكْر مفهوماً عند من يدرك هذا المدلول وإن لم

---

(36) ابن منظور : لسان العرب ، مادة فهم، حرف الميم فصل الفاء.

(37) المعجم الوسيط ، ص (704).

(38) صليبا ، د. جميل : المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، (403/2).

يكن لهذا الفِكْر مدلول لم يكن لهذا الفِكْر مفهوم لأن الحواس لا تقع على مدلول هذا الفِكْر ولأن العقل البشري لا يدرك واقعاً لهذا المدلول كأفكار أفلاطون عن جمهوريته فلا تعتبر مفاهيم لأن مدلولات هذه الأفكار لا واقع محسوساً لها في الحياة.

فالأفكار حتى تكون مفاهيم لدى الإنسان، لا بد أن يكون لمدلول هذه الأفكار واقع عند هذا الإنسان.

وعليه، « فالمفاهيم هي المعاني المدرك لها واقع في الذهن سواء أكان واقعاً محسوساً في الخارج أم واقعاً مسلماً به أنه موجود في الخارج تسليماً مبنياً على واقع محسوس »[39].

ومن هنا تصنف المفاهيم إلى حسيّة وعقلية ووحييه[40]، فالحسية يدركها العقل، كمفهوم الإنسان مكون من مادة فقط، باعتباره مفهوماً له مدلول في الواقع الخارجي، يدركه العقل مباشرة.

وأما العقلية المجردة فلا يدركها العقل مباشرة، وإنما يدركها من إدراكه لأثرها، أو مظاهرها، كمفهوم « في الإنسان خاصية تسمى غريزة النوع » فالغريزة تدرك من خلال مظاهرها فيحس الإنسان بحبِّ أولاده والميل إلى والديه، ومن ذلك المفاهيم المعاصرة كالعَدالَة والحرِّيَّة والدِّيمُقْراطِيَّة وغيرها.

وأما الوحيية فلا يتم إدراكها من العقل مباشرة، ولا من آثارها ومظاهرها، وإنما عن طريق الدليل النقلي المقطوع بصحته كالجنة والنار من مفاهيم العقيدة عند المسلم والتي أدرك واقعها من مدلول الوحي.

ومن هنا كان من المحتم على الشخص أن يتلقى الكلام تلقائياً فكرياً بمعنى أن يفهم معاني الجمل كما تدل عليه من حيث هي لا كما يريدها لافظها أو يريدها هو أن تكون.

---

(39) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدِّين : الشخصية الإسْلاميَّة ، (12/1).

(40) ثمة تصنيفات كثيرة للمفاهيم في كتب علم النفس التربوي، ولعل أحدثها ما أورده جانييه سنة 1988، من تصنيفها

إلى نوعين رئيسين هما المفاهيم المحسوسة والمفاهيم المجردة.

وأن يدرك في الوقت نفسه واقع هذه المعاني في ذهنه إدراكاً يشخص له هذا الواقع حتى تصبح هذه المعاني مفاهيم.

وبتكوّن هذه المفاهيم في الإنسان تتكون عقليته ويتحدد سلوكه وتتبلور ميوله وتتميز شخصيته. ومن هنا يأتي اختلاف العقليات كالعقلية الإسْلاميَّة، والعقلية الرَّأْسُماليَّة، والعقلية العَلْمانية والعقلية الفوضوية التي تربط الدوافع بمفاهيم غير المفاهيم التي تكونت بها عقليته، فتصبح شخصية مختلفة متباينة أفكاره غير ميوله، لأنه يفهم الألفاظ والجمل ويدرك الوقائع على وجه يختلف عن ميله للأشياء[41].

ثالثاً : الغرائـز :

الغرائز خاصيات في الإنسان تدفعه لأن يميل إلى أشياء وأعمال، أو لأن يُحجم عن أشياء وأعمال وذلك من أجل أن يشبع أمراً داخله.

وقد اختلف الباحثون في عدد هذه الغرائز والسبب عدم وقوع الحواس على واقعها وعدم إدراك العقل هذا الواقع مباشرة، فاعتبروا مظاهر الغرائز غرائز كالخوف والميل الجنسي والعطف والتَّمَلُّك والتقديس وغيرها. وبعد استقراء هذه المظاهر وجد أن هذه المظاهر تنتظم في ثلاث مجموعات، كل مجموعة تنتمي إلى غريزة.

فمظاهر الخوف، وحب التَّمَلُّك وحب الاستطلاع، وحب الوطن، وحب القوم، وحب السيادة، وحب السيطرة وغيرها ترجع إلى غريزة البقاء لأن هذه المظاهر تؤدي إلى أعمال تخدم بقاء الإنسان كفرد ذلك أن الإنسان يحرص على بقاء ذاته فهو يملك ويتجمع ويخاف ويندفع بالإقدام من أجل بقاء ذاته.

---

(41) أنظر حول هذه المسألة :

- النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : الشخصية الإسْلاميَّة ، ص (12-13).
- عبد الله،محمد حسين : مفاهيم إسلامية ، ص (7-8-9).

وأما مظاهر الميل الجنسي، والأمومة، والأبوة، وحب الأبناء والعطف والميل لمساعدة الفقراء وغيرها ترجع إلى غريزة النوع لأن هذه المظاهر تؤدي إلى أعمال تخدم بقاء النوع الإنساني كنوع وليس كفرد وأما مظاهر الميل لاحترام الأبطال و الميل لعبادة الله والشعور بالنقص والاحتياج وغيرها ترجع إلى غريزة التدين أو التقديس.

فالغريزة خاصية فطرية موجودة في الإنسان من أجل المحافظة على بقائه ونوعه وهدايته إلى وجود الخالق.

وهذه الغرائز لا يمكن القضاء عليها أو سلبها من الإنسان لأن الغريزة جزء من ماهية الإنسان وإنما يمكن كبت أو محو أو إحلال مظهر غريزي محل الآخر كأن يحل حب الزوجة محل حب الأم وحب السيادة محل حب التَّمَلُّك وتقديس البشر والأصنام محل عبادة الله.

ولا بد من التمييز بين المظهر والعمل للمظهر فالميل للتملك غير التَّمَلُّك، لأن الميل للتملك شعور في نفس الإنسان تجاه الأشياء لضمها إليه وحيازتها بينما التَّمَلُّك هو القيام بالعمل كشراء متاع أو سرقة مال. فالمظهر لا يشبع الغريزة وإنما العمل الذي يحقق جزءاً من الإشباع.

هذه الغرائز وما يتفرع عنها من مظاهر تتفاوت قوة وضعفاً بين إنسان وآخر، وتتباين قوة وضعفاً في الفرد نفسه، وتختلف قوة وضعفاً تبعاً لنوعية المثيرات الخارجية لها، وتبعاً للعمر الذي وصل إليه الإنسان. فنجد إنساناً ممتلئاً حيوية يريد أن يشبع غرائزه الثلاث بنهم، ونجد آخر في سنه يكتفي بالقليل القليل ومن جهة أخرى نجد إنساناً منصرفاً ليشبع غريزة البقاء وغير مهتم لإشباع غريزة التدين، أو نلاحظ أن حنان الأم يصرف شخصاً عن حبه لزوجته أو العكس.

هذا التفاوت في الغرائز ومظاهرها بين الناس جعل بعضهم يقدم على القيام بأعمال لا يقدم عليها بعضهم الآخر مما جعل أحكام الناس على الأفعال والأشياء التي لها علاقة بإشباع غرائزهم تختلف وتتأثر بالبيئة أي المثيرات الخارجية، وقد أدى ذلك إلى تنوع في الإشباعات،

منها : إشباع صَحِيْح عند المسلم كإتيان المرأة بعقد صَحِيْح إشباعاً للميل الجنسي وأما إن أتى الرَّجُل امرأة لا تحل له، أو أتاها بدون زواج كان إشباعه للميل الجنسي خاطئاً، لأنه مخالف للنظام الصَحِيْح، وإشباع غريزة البقاء بما أمر الله به من أعمال مباحة كالتَّمَلُّك بالشراء إشباع صَحِيْح، وإشباعها بالسَّرِقَة لأموال الآخرين إشباع خاطئ.

هذا هو الصَحِيْح في الغرائز ولو سلك علماء الغَرْب الطريقة العقلية بنقل الإحساس بالإنسان وأفعاله وفسروا هذا الواقع أو هذا الإحساس بالواقع المصحوب بالمعلومات السابقة لاهتدوا لحقيقة هذا الواقع ولكن سلوكهم الطريقة العلمية واعتبارهم أن الإنسان كالمادة وظنهم أن ملاحظة أفعال الإنسان هي كملاحظة المادة ضللهم عن الحقيقة وغمرهم في نتائج خاطئة عن الغرائز وفي غيرها من أبحاث علم النفس وعلم الاجتماع وعلوم التربية وهذا شأن من يخضع الإنسان وعمله كما تخضع المادة للتجربة ومن هنا كان الخطأ هو اتخاذ الطريقة العلمية أساساً للتفكير وجعلها حَكَماً في الحكم على الأشياء[42].

رابعاً : الحاجات العُضْوِيَّة :

إن احتياج جسم الإنسان لأمور معينة وطلب الإنسان لهذه الأمور، هي خاصية أودعها الله في الإنسان وهي ما تُسمى بالحاجات العُضْوِيَّة. وهذه الحاجات تتطلب إشباعاً ومن أجل إشباعها يحتاج الإنسان إلى أوضاع وأشياء وأعمال معينة، فمن هذه الأوضاع الحاجة إلى النوم والراحة، ومن هذه الأشياء الهواء ، ومن هذه الأفعال التنفس والأكل والتغوّط.

---

(42) أنظر حول هذه المسألة :

- الزين ، سميح عاطف، لمن الحكم ؟ لله أم للإنسان، للشرع أم للعقل ، ص (110-126).
- الشواف، د. محامي منير محمد طاهر ، تهافت القراءة المعاصرة ، ص (74-75-76).
- الزين، سميح عاطف : الإسلام وثقافة الإنسان، ص(16-17).

والغرائز والحاجات العُضْويَّة تتشابه في أنها خاصيات فطرية في الإنسان كخاصية السيولة في الماء « وتختلف فيما بينها من وجهين :

الأول : إن إشباع الحاجات العُضْويَّة حتمي فإن لم يأكل أو لم ينم الإنسان هلك في الحياة. وأما الغرائز فإن إشباعها غير حتمي وبالتالي فإن عدم إشباعها لا يؤدي إلى الهلاك وإنما يؤدي إلى القلق والشقاء كما هو كائن عند الزوجين اللذين لا ينجبان أطفالاً بسبب عقم أحدهما أو كليهما.

الثاني : إن الحاجات العُضْويَّة تثار من الداخل فالإنسان يشعر بحاجة إلى الطعام إذا جاع وإلى النوم إذا سهر ولا يستطيع له رداً. وأما الغرائز فإنها تثار من خارج جسم الإنسان فمن رأى مالاً ثار لديه حب التَّمَلُّك الصادر عن غريزة البقاء ومن فكَّر بالمثيرات الجنسية ثـارت غريزته لأنه أحَسَّها سابقاً» [43].

ورغم أن وجود هذه الحاجات العُضْويَّة مدرك للإنسان فقد أشار إليها تعالى في قولــه: ﴿ وَمِنْ ءَايَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[44] وقَالَ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾[45] حتى إنه أباح أكل ما حرمه عليه من الأطعمة من أجل إشباع الحاجة العُضْويَّة حين يتعرض للهلاك. قَالَ تعالى : ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[46].

خامساً : الشخصيــة :

يقوم الإنسان بأعماله ليشبع حاجاته العُضْويَّة وغرائزه ومجموع هذه الأعمال هو سلوك الإنسان، وهذا السلوك مرتبط بمفاهيم الإنسان عن الأشياء والأفعال والحياة، والسلوك

---

(43) عبد الله، محمد حسين : مفاهيم إسلامية ، ص(29).

(44) الروم / 23.

(45) البقرة / 172.

(46) البقرة / 173.

هو الذي يدل على شخصية الإنسان، فالشخصية هي طريقة عقل الإنسان للواقع، وهي أيضاً ميوله نحو الواقع. وبمعنى آخر فهي عقليته ونفسيته.

« والعقلية هي الكيفية التي تجري على أساسها عقل الشيء أو إدراكه، أو هي الكيفية التي يربط بها الإنسان الواقع بالمعلومات بقياسها إلى قاعدة أو قواعد معينة »[47].

فالبترول – مثلاً – واقع يحس به الإنسان، ويثير عنده حب التَّمَلُّك، فيحكم عليه الإنسان بأنه يشبع غريزة البقاء. ولكن القاعدة الفِكْرية التي يتخذها الإنسان مقياساً للحكم على الأشياء تضيف للحكم السابق بعداً آخر.

فالمسلم يرى أن البترول يجب أن يكون ملكية عامة يأخذ منها حصته كما يأخذ غيره حصصهم، فلأفراد المجتمع حق فيه، ويرى الرأسمالي أن البترول ملكية فردية يحق له أن يتملك ما يستطيع تملكه منه دون أن يراعي حقوق الآخرين.

والمرأة الجميلة واقع يثير الميل الجنسي عند الرَّجُل فيحكم عليه أنه امرأة تشبع جزءاً من غريزة النوع، إلا أن المسلم يرى أن المرأة هي عرض يجب أن يُصان، بينما يرى الرأسمالي أن المرأة هي سلعة يستفاد منها في إشباع غريزة النوع، وفي تحقيق المكاسب المادية كالتجسس والدعاية وجلب الزبائن، وتحقق له قيمة مادية.

وسبب الاختلاف في الحكم الذي أطلقه المسلم والرأسمالي على البترول وعلى المرأة آتٍ من اختلاف القاعدة الفِكْرية التي يفكر على أساسها كل من الاثنين.

فالعقيدة الإسْلاميَّة التي تنبثق عنها أحكام المسلم غير العقيدة الرَّأْسُماليَّة التي تنبثق عنها أحكام الرأسمالي.

وعليه فمن يسلك الطريقة الإسْلاميَّة في إدراك الواقع والحكم عليه يحمل عقلية إسلامية، فيحكم على الجهاد بأنه فرض، وعلى الصدقة بأنها مندوب.

« وأما النفسية فهي الكيفية التي يربط بها الإنسان دوافع الإشباع بالمفاهيم »[48]. وهذه المفاهيم تعود إلى أفكار معينة تنبثق عن العقيدة.

---

(47) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : الشخصية الإسْلاميَّة ، (13/1) بتصرف.

فإن كانت المفاهيم تنبثق عن العقيدة الإسْلاميَّة كانت النفسية نفسية إسلامية وإن كانت تنبثق عن العقيدة الرَّأْسُماليَّة كانت النفسية نفسية رأسمالية وإن كانت تنبثق عن قواعد متعددة كانت النفسية فوضوية.

والنفسية هي التي تجعل الإنسان يقدم على القيام بالعمل أو يحجم عنه، فهي التي تتحكم في دوافع الغرائز والحاجات العُضْويَّة[49].

فالمسلم قبل تحريم الخمر كان يقدم على شربها لأن مفهومه عنها أنها مباح ولما نزل حكم الله باجتنابها قَالَ المسلم : سمعنا وانتهينا.

فتغيير المفهوم عن الخمر غيَّر الميل إلى الخمر وهذا الميل الجديد الناتج عن ربط الدافع بالمفهوم هو النفسية.

ومن الأمثلة الدالة على الشخصية الإسْلاميَّة أنس بن مالك بن النضر رضي الله عنه فقد مرّ في غزوة أُحد برجال من المهاجرين والأنصار، ألقوا سلاحَهم بعدما أُشيع أن رسول الله ﷺ قد قُتل فقَالَ لهم أنس : ما يجلسكم ؟ قَالوا : قُتل رسول الله ﷺ، فقَالَ : فماذا تصنعون بالحياة بعده؟ قوموا فموتوا على ما مات عليه رسول الله ﷺ ثم استقبل قريشاً فقاتل حتى قُتل رحمه الله تعالى[50].

هذا السلوك من أنس بن النضر يدل على شخصية إسلامية متميزة، ويدل على ارتباط وثيق بين عقليته ونفسيته، فلما أحسّ بالواقع وهو إحجام بعض الصحابة عن القتال بعد صدور الإشاعة، ربط هذا الواقع بالمعلومات السابقة (مرارة الهزيمة، وتحريم التَّوَلي يوم

---

(48) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : الشخصية الإسْلاميَّة ، (13/1) بتصرف.

(49) أنظر حول هذا الموضوع :

- الزين، سميح عاطف : الإسلام وثقافة الإنسان، ص(94-95).
- عبد الله، محمد حسين : مفاهيم إسلامية، ص (83) وما بعدها.

(50) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (414/1)، .وانظر: عبد الله ، محمد حسين : مفاهيم إسلامية ، ص (92).

الزّحف، وأثر إشاعة مقتل الرسول على الصحابة) وحكم على هذا الواقع بقياسه إلى القاعدة الأَسَاسيَّة لأفكاره، وهي العقيدة الإسْلاميَّة، بأن القتال فرض، وأن مآل الشهيد الجنة، وأن الأجل محدود، وأن الفرار محظور وهذه الأفكار هي مفاهيم عنده لأنه يتصورها ويؤمن بصحتها، ثم ربط بين المفاهيم ودوافع غريزة البقاء التي من مظاهرها، المحافظة على الحياة والخوف من الموت فسيّر هذه الدوافع بمفاهيمه، وصار يميل إلى القتال.

فعقلية أنس بن النضر غيرت دوافعه، وجعلتها ميولاً إسلامية فصارت نفسيته تميل إلى القتال وإلى الشَّهادَة واللحاق برسول الله ﷺ [51].

سادساً : الثَّقافَة :

الثَّقافَة لغة : مشتقة من المادة – ث ق ف – بمعنى صقل، ويقَال ثَقُف ثَقفاً وثقافة: أي صار حاذقاً خفيفاً فطناً[52].

والثَّقافَة اصطلاحاً تتعدى التعريف الواحد[53]، إلا أنها في صورتها العامة عند الباحثين لا تخرج عن كونها حصيلة فكر الأمة، ووجدانها، فهي نسق من القيم يرتبط بأفراد

---

(51) انظر حول كيفية بناء الشخصية الإسْلاميَّة ، أبو الشباب ، د. أحمد عوض. مقومات النصر في القرآن والسنة ، الفصل الثاني، (رسالة دكتوراه) ، (114/1).

(52) ابن منظور : لسان العرب، حرف الفاء فصل الثاء، (19/9).

(53) تطور مفهوم الثَّقافَة في استعمالات المحدثين والمعاصرين فقيل: هي الدراسات الأدبية والنظرية والعقلية والفلسفية وقيل إنها جملة من الأفكار والأشياء ، وقيل مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجْتِمَاعِيَّة التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه وقيل مجموعة الأفكار والمثل والمعتقدات والتقَاليد والعادات والمهارات وطرق التفكير، وأسلوب الحياة والنِّظَام الأسري، وتراث الماضي ووسائل الإنتقَال والإتصال وطبيعة المؤسسات الاجْتِمَاعِيَّة في المجتمع الواحد.

أنظر :

- الخطيب، عمر عودة : لمحات في الثَّقافَة الإسْلاميَّة ، ص (42).

مجتمع معين يكتسبون خبرات مختلفة إلى حد ما ولهذا فمن المتوقع دائماً أن تنطوي ثقافة أي مجتمع على قدر من عدم التجانس تفرضه الاختلافات الجبليّة والإقليمية والدينية والطبقية والمهنية.

يقول تايلر : « إنها الكل المركب الذي يتضمن المعارف والعقائد والاختلاف والقوانين والعادات والفنون »[54].

بيد أن التعريف يخلط بين العلم والثَّقافَة، فالعلم عالمي لجميع الأمم ولا تختص به أمّة دون أخرى، وهو المعرفة التي تؤخذ عن طريق الملاحظة والتجربة والاستنتاج كعلم الطبيعة والكيمياء، بينما الثَّقافَة تكون خاصة تنسب للأمة التي نتجت عنها أو تكون من خصوصياتها ومميزاتها كالأدب وسير الأبطال والتاريخ واللغة والفقه والفلسفة وسائر المعارف غير التجريبية وهناك معارف غير تجريبية تلحق بالعلم وإن كانت تدخل في الثَّقافَة مثل الحساب والهندسة والصناعات فإنها وإن كانت من الثَّقافَة، ولكنها تعتبر اعتبار العلم من حيث كونها عامة لجميع الناس ولا تختص بأمة من الأمم.

وعليه، فإن للثقافة خصوصية ترتبط بالمجتمع وحياته وتاريخه وهذه الخصوصية جانبها المميز ومدلولها المعين ومن هنا يقَال ثقافة غربية وثقافة إسلامية.

« والثَّقافَة الإسْلاميَّة هي جملة المعارف التي كانت العقيدة الإسْلاميَّة سَبباً في بحثها سواء أكانت هذه المعارف تتضمن العقيدة الإسْلاميَّة وتبحثها مثل علم التوحيد أم كانت مبنية على العقيدة مثل الفقه أم كان يقتضيها فهم ما ينبثق عن العقيدة الإسْلاميَّة من

- بن نبي، مالك : مشكلة الثَّقافَة ، ص (39).

(54) الخولي ، محمد علي : قاموس التربية، (عربي إنكليزي)، ص(103).

وأنظر :

- مطاوع، إبراهيم عصمت : أصول التربية ، ص (34).
- الجندي، أنور : الثَّقافَة العربية إسلامية ، أصولها وانتماؤها، ص(22).
- حسن، د. الشحات أحمد : دراسات الفِكْر التربوي الإسلامي، ص (16-17).

الأحكام مثل المعارف التي يوجبها الاجتهاد في الإسلام كعلوم اللغة العربية ومصطلح الحديث وعلم الأصول فهذه كلها ثقافة إسلامية لأن العقيدة هي السبب في بحثها وترجع بمجملها إلى الكتاب والسنة»[55].

سابعاً : الحَضَارَة والمَدَنيَّة:

إنّ كلمتي الحَضَارَة والمَدَنيَّة هما من أكثر المصطلحات شيوعاً في أيامنا هذه، ويجدر بنا أن نقف عند مدلول هاتين الكلمتين حتى يدرك القارئ ما نرمي إليه من معنى عند إيراد هذين المفهومين.

الحَضَارَة كما ورد في لسان العرب : « الإقامة في الحَضَر ... والحَضَر والحَضْرة والحاضِرة، خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف »[56]. فالحَضَارَة في اللغة ما هو عكس البداوة، أي سكن المدن والقرى. إلا أن هذا المعنى اللغوي ليس هو المراد حين الكلام عن الحَضَارَة في النُّصُوص الفِكْرية والتاريخية والسِّيَاسِيَّة المعاصرة.

إنّ نشأة هذا الاصطلاح تعود إلى الدراسات الأوروبية حين درج الغَرْبيّون[57] على استخدام كلمة ***Civilisation*** - وترجمتها إلى العربية الحَضَارَة أو المَدَنيَّة – للتعبير بها عن التطور المادي والصناعي والعمراني الذي أخذ يطّرد بسرعة خلال العصور الحديثة التي تلت القرن الخامس عشر الميلادي والتي سُميت بعصور النهضة. إلا أن تلك العبارة تحولت مع مرور الوقت لتأخذ مدلولاً آخر فقد أصبحت تطلق على جملة مظاهر الرقي المادي والعلمي والفني والأدبي والاجتماعي في مجتمع من المجتمعات أو أمة من الأمم وأصبح المؤرخون

---

(55) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : الشخصية الإسْلاميَّة، (265/1).

(56) ابن منظور : لسان العرب، حرف الراء فصل الحاء ، (196/4).

(57) الغَرْبيّون نسبة إلى الغَرْب و أقصد بهم: المنظّرون والساسة والإعلاميون الموجهون للرأي العام في الدول الليبرالية : أوروبا وأمريكا ومن درج درجهم وسلك مسلكهم.

والمفكرون والكتاب يتكلمون عن حضارات سالفة ومعاصرة كالحَضَارَة المصرية القديمة والحَضَارَة الإسْلاميَّة والحَضَارَة الغَرْبيّة المعاصرة[58].

إلا أن المشكلة في هذا الاصطلاح[59] أنه يُدخل في مدلوله كل ما يملكه مجتمع ما أو يرثه أو يبدعه من أفكـــار وتشريعـات وفنـون وإنجـازات بصرف النظر عما هو من مميزات ذلك المجتمع وما ليس من مميزاته.

مع أننا حين نتكلم عن حضارة مجتمع ما، فإننا نتكلم عن طريقة العيش التي تميزه عن غيره وتجعل منه جماعة بشرية ذات شخصية معينة ولون متميز وهوية خاصة، لذلك يجب أن يلحظ حين استخدام ذلك الاصطلاح أَنْ لا يدخل ضمنه إلا ما هو مقومات شخصية المجتمع التي تجعل منه مجتمعاً يختلف عن غيره من المجتمعات في طريقة عيشه، فلا تدخل الأشكال والوسائل المادية، فالمصانع والسيارات التي تنتجها أمة ليست هي التي تميزها وتعطيها هويتها لأن الإنجازات المادية عامة لكل البشر.

كل ذلك يحتم علينا أن نضبط المصطلح الدال على نمط العيش وهوية المجتمع فنميز بينه وبين ما يدل على مجموعة الأشكال والوسائل المادية في شؤون الحياة وبالرجوع إلى واقع المجتمعات نجد أنّ المفاهيم التي يعتنقها مجتمع ما عن الحياة هي التي تعطيه هويته

---

(58) القصص، أحمد : أسس النهضة الراشدة ، ص(65).

(59) توسع الباحثون في العصر الحديث في إطلاق هذا المصطلح فمنهم من قَالَ أنه « مجموعة المعارف العلمية والتشريعات والنظم والعادات والآداب التي تمثل الحالة الفِكْرية، والاقتصادية والخلقية والسِّيَاسِيَّة، والفنية، وسائر مظاهر الحياة المادية والمعنوية في مراحل= = التاريخ، وفي أيِّ بقعة من بقاع الأرض، سواء شملت شعباً أو أكثر». وقيل : « قصة الإنسان في كل ما أنجزه على اختلاف العصور وتقلب الأزمان، وما صورت به علاقته بالكون وما وراءه».

أنظر : - المبارك، محمد : الفِكْر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغَرْبيّة، ص(27).

- حسين، محمد محمد : الإسلام والحَضَارَة الغَرْبيّة ، ص(6).

وشخصيته وبناء عليه « يمكن تعريف الحَضَارَة بأنها مجموعة المفاهيم عن الحياة، ويمكن تعريف المَدَنيَّة بأنها مجموعة الأشكال والوسائل المادية المستخدمة في شؤون الحياة»[60].

وعليه، فإنه لا يجوز للمسلم أخذ حضارةٍ غير الحَضَارَة الإسْلاميَّة، لأن أخذها يعني الاحتكام لغير الإسلام. أما المَدَنيَّة فهي قسمان: قسمٌ له علاقة بالحَضَارَة، ويكون جزءاً منها وهي الأشكال المَدَنيَّة المادية التي تنتج عن وجهة النّظر في الحياة كالتماثيل والصّلبان، فلا يجوز أخذها. وقسمٌ ناتج عن العلم والصناعة كأدوات المختبر والأثاث والسيارة، فلا يُراعى في أخذها أي شيء لأنها ليست ناجمة عن الحَضَارَة ولا تتعلق بها.

ثامناً : المجتمــع :

تباينت التعريفات في تحديد معنى المجتمع ، فمنهم من قَصَره على مجموعة من الأفراد أو جماعة وحّدتهم الآمال والآلام أو وحدة سياسية جمعها نظام سياسي واحد، أو ثقافة واحدة أو أهداف مشتركة.

ومن المعروف بداهة أن « الإنسان مدني بالطبع »[61] لا يعيش منفرداً وأن كل إنسان يسعى دائماً لسد حاجاته وإشباع جوعاته وإرضاء رغباته ، لذلك لا بدّ وأن تنشأ علاقات يتمكن بها الأفراد من سدّ حاجاتهم وإشباع جوعاتهم ولتحقيق ذلك لا بدّ من اتفاق بينهم على أفكار معينة لتنظيم علاقاتهم.

فالمجتمع حسب نشأته الطبيعة يتكون من جماعة من الناس بينهم علاقات دائمة مبنية على أفكار ومفاهيم واحدة ومسببة مشاعر واحدة نحو الميل للأشياء والأفعال أو الإحجام عنها ينظم هذه العلاقات نظام يضبط سلوك الأفراد ويرعى شؤون الجماعة ويفض

---

(60) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : نظام الإسلام، ص(59-63).

أنظر حول مفهوم المَدَنيَّة : - شلبي، د. أحمد : المناهج الإسْلاميَّة ، أصولها، انحرافاتها، وجوب تصَحِيْحها،

ص(19-20-21).

(61) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، ص (49).

المنازعات ويفصل في الخصومات ويمنع المخالفات. وبهذا تكون مقومات المجتمع قائمة على أسس ثلاثة: الأفكار والمشاعر والنظام.

والمجتمع إما أن يكون متميزاً إذا اجتمعت المقومات الثلاث في مجموعة من الأفراد كالمجتمع الإسلامي المكون من أفراد يعتنقون العقيدة الإسْلاميَّة التي تنبثق منها أفكارهم وتتكون من خلالها مشاعرهم ويطبقون نظام الإسلام في علاقاتهم ومثله في التمييز المجتمع الرأسمالي، والمجتمع الاشتراكي لاعتقاد أفرادها بمبدأ يطبقونه على أنفسهم ويحملونه إلى غيرهم.

وإمّا أن يكون مجتمعاً غير متميز إذا تباينت مقومات المجتمع عند الأفراد كالمجتمع الهندي فأفراده يعتنقون عقائد لا تنبثق عنها أفكار أو نظم لمعالجة مشكلاتهم ، فلا علاقة بين النِّظَام والعقائد والأفكار لتعدد أديانهم وأفكارهم ومفاهيمهم واختلافها عن النِّظَام الرأسمالي المطبق عليهم[62].

تاسعاً : النِّظَام:

النِّظَام مجموعة من القوانين التي تنظم العلاقات التي تقوم بين الناس الذين يعيشون في مجتمع معين، بغض النظر عن اجتماعهم أو تفرقهم. وهو ما يعبر عنه بأنظمة المجتمع وهي تشمل الاقتصاد والحكم والسِّياسَة والتعليم والعقوبات والمعاملات وغير ذلك.

« فالنِّظَام معالجات لمشكلات الإنسان، وبيان لكيفية تنفيذ المعالجات »[63].

---

(62) أنظر حول هذه المسالة :

- صالح، حافظ : النهضة، ص(107-113).
- عبد الله، محمد حسين : مفاهيم إسلامية ، ص(101) وما بعدها.
- القحطاني، حسن بن فلاح : الطريق إلى النهضة الإسْلاميَّة ، ص(15) وما بعدها.

(63) النَّبَهَانِيّ ، تقيّ الدّين : نظام الإسلام ص(22).

وهذه المعالجات وكيفية تنفيذها تنبثق عن العقيدة العقلية التي يؤمن بها مجتمع من المجتمعات. فالإسلام عقيدة ونظم، وعقيدته هي الإيمان وأركانه ونظمه هي الأحكام الشَّرْعية التي تنظم شؤون الإنسان. وبتعدد العلاقات واختلافها في المجتمع تعددت واختلفت أنظمة المجتمع إلى:

النِّظَام الاجتماعي : « وهو النِّظَام الذي يُنظم اجتماع المرأة بالرَّجُل ، والرَّجُل بالمرأة وينظم العلاقة التي تنشأ بينهما عن اجتماعهما وكل ما يتفرع عن هذه العلاقة »[64] ومن أمثلة ذلك منع الخلوة بين الرَّجُل والمرأة، ومتى تملك المرأة طلاقها، وأما ما ينتج عن مصالحها في المجتمع كالتجارة والميراث فهو مما يدخل في النِّظَام الاقتصادي.

النِّظَام الاقتصادي : والاقتصاد هو تدبير شؤون المال إما بتكثيره وتأمين إيجاده وهذا يبحث فيه علم الاقتصاد وإما بكيفية توزيعه وهذا يبحث فيه النِّظَام الاقتصادي، فعلم الاقتصاد والنِّظَام الاقتصادي كُلٌّ منهما يبحث في الاقتصاد ولكنهما شيئان متباينان، فالأول يتعلق بالوسائل ولا علاقة له بوجهة النظر في الحياة، والثاني يتعلق بالفِكْر باعتباره فكراً يؤثر في وجهة النظر في الحياة ويؤثر فيها.

فالنِّظَام الاقتصادي، نظام يبحث في كيفية توزيع الثروة بين الناس بناء على وجهة النظر في الحياة[65].

نظام الحكم، هو النِّظَام الذي يبين شكل الدَّوْلَة وصفتها وقواعدها وأركانها وأجهزتها، والأساس الذي تقوم عليه والأفكار والمفاهيم والمقاييس التي ترعى الشؤون بمقتضاها والدستور والقوانين التي تطبقها[66].

---

(64) النَّبَهَانِيّ ، تقيّ الدّين : النِّظَام الاجتماعي في الإسلام ، ص(9).

(65) أنظر حول هذه المسألة :

- يُونُس المصري ، د. رفيق : أصول الاقتصاد الإسلامي ، ص(19).

- النَّبَهَانِيّ ، تقيّ الدّين : النِّظَام الاقتصادي في الإسلام ، ص(57-58).

عاشراً : التوفيـق :

التوفيق في الأصل : هو التسديد، وتقول : وفَّقْتُ بين القوم : أصلحت بينهم والتوفيق بين الأشياء المختلفة : ضمّ بعضها إلى بعض لمناسبة بينها[67].

والتوفيق بين الإسلام وغيره، أو بين الحَضَارَة الإسْلاميَّة والحَضَارَة الغَرْبيّة منهج حديث سلكه بعض المُفَكِّرين والكتاب لأغراض مختلفة.

أ- إبراز سمو الإسلام على غيره وأنه دين حضاري قائم على العلم، ولا يتناقض مع الحقائق والاكتشافات العلمية الحديثة، حتى يشعر الجيل الحاضر بنفاسة ما عنده فيؤثره ويرتضيه، كما فعل صاحب كتاب[68] (التوفيق العلمي بين الحَضَارَة والإسلام) ويتمثل هذا النمط الانتقائي التوفيقي في تفكير كل من المَوْدودِي وسَيِّد قطب والغَزَالي والسباعي بقصد رد المفتونين بالمبادئ الجديدة إلى مواريث أسمى وأغنى.

وأبرز ما يمتاز به هذا النمط هو الاهتداء بالمصالح المرسلة وتحقيق المنافع في تعاملهم مع الفِكْر الإسلامي التراثي أو في تعاملهم مع النُّصُوص الشَّرْعية أو في تسويغهم للفكر الغَرْبيّ في الفِكْر الإسلامي بهدف الدعاية للإسلام[69].

ب- وقد يكون للغرض نفسه ولكن من منطلق انهزامي جرفهم التيار خارج دائرة الإسلام وهم يظنون أنهم يحسنون للإسلام صنعاً كما فعل صاحب كتاب (الكتاب

---

(66) النَّبَهَانِيّ ، تقيّ الدّين : النِّظَام الحكم في الإسلام ، ص(13-15).

وأنظر : البياتي ، د. منير حميد : النظم الإسْلاميَّة ، ص(207) وما بعدها.

(67) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري : المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ص(667).

أنظر : مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط ، ص(1046).

(68) وهو الشيخ رضوان شافعي المتعافي والكتاب نشرته المطبعة السلفية في لاهور سنة 1354هالطبعة الثانية.

(69) انتقد د. محمد سعيد البوطي هذا المنهج ولم يوافق عليه.

أنظر : مجلة الأمة القطرية العددين 31، 32 من السنة الثالثة عام 1983م.

والقرآن قراءة معاصرة)[70] ونظريته تتلخص بأنه لا بد من نظرية جديدة لإنهاض العرب والمسلمين تقوم على تلبيس الإسلام طاقية الماركسية بعد إدخال بعض التعديلات الجوهرية على الماركسية والإسلام. وأن يُغلَّف ذلك بالحريات التي أطلقها المبدأ الرأسمالي وألغتها الماركسية وأن يُبَهَّر الناتج بالعواطف القومية والوطنية حتى لا يبقى لنظريته لون أو طعم وبذلك يكون المسلم الذي أرضى الجميع عند ظنه ووضع نظرية جديدة للنهضة قد توصل إليها من بين فرث ودم لبناً سائغاً للشاربين.

ج- ربما كان ذلك بسبب الجهل بالإسلام ذاته، وبمقاصده، وحكمه كما يفعل بعض تلامذة المستشرقين، الذين يجمعون بين الإسلام والعقائد الفاسدة كالعَلْمانية والديمقراطية.

ومن المصطلحات التي تدور في فلك التوفيق ما يلي:

1- التقارب الثقافي:

والتقارب: دنو الشيء من الآخر[71]، وهو تفاعل، أي أن الشيء يقترب من الآخر. وهو تعبير يراد به تقريب الثَّقافَة الإسْلاميَّة إلى غيرها من الثقافات الأخرى[72].

وقد يؤدي إلى التوفيق، وقد يكون وسيلة إلى الوصول إلى التوفيق. ثم إن التقارب قد يأخذ معنى عاماً في أمور شتى كالفِكْر والاقتصاد وقد يكون في مجال محدد كالاعتقاد كما هو

---

(70) هو د. المهندس محمد بن ديب شحرور، أنفق من عمره كما يقول عشر سنوات كاملات يدرس الإسلام فاكتشف أنه مسلم يعتقد الإسلام عقيدة ونظاماً ومنهجاً للحياة وأن السنة ليست وحياً وأن الفقه هو من التراث وأن الفقهاء من حجّر الإسلام وأن الماركسية هي مصدر التفكير وأن فهم القرآن يعتمد على العقل فقط.

أنظر : الشواف، د. محامي منير محمد طاهر، تهافت القراءة المعاصرة ، ص (11-46).

(71) المعجم الوسيط ، ص(723).

(72) الطريقي، د. عبد الله بن إبراهيم بن علي : الثَّقافَة والعالم الآخر، الأصول والضوابط، ص(21).

صنيع دعاة التقريب بين ما يُسمى بالأديان السماوية (الإسلام والنصرانية واليهودية) ونحو التقريب بين منهج أهل السنة والشيعة[73].

2- التفاعل الثقافـي :

والفعل في الأصل بمعنى: التأثير من جهة مُؤثِّر، وتفاعلا: أثّر كل منهما في الآخر. والفاعلية: وصف في كل ما هو فاعل[74].

والتفاعل الثقافي: مصطلح حديث يراد به تقريب الثقافات بعضها إلى بعض لتؤثر كل منها في الأخرى[75].

3- الاختراق الثقافـي:

والخرق: القطع والثقب، ومخترق الرياح: مهبها، واخترق الثوب: شقه، واخترق القوم: مضى وسطهم[76].

والاختراق الثقافي تعبير يراد به: كسر الحواجز النفسية القائمة بين الثَّقافَة الإسْلاميَّة وغيرها، لتدخل كلٌّ منها في الأخرى[77].

---

(73) الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على وجه الخصوص وقَالوا بإمامته وخلافته، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن ولده وهم فرق شتى . أنظر : الشَّهْرَسْتانيّ : الملل والنحل (1/146-191).

(74) الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل (502هـ) : المفردات في غريب القرآن، ص(382). وأنظر : المعجم الوسيط ص(695).

(75) الطريقي، الثَّقافَة والعالم الآخر، الأصول والضوابط، ص(22).

(76) الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب : القاموس المحيط، ص(1135). وأنظر : المعجم الوسيط ص(329).

(77) الطريقي، الثَّقافَة والعالم الآخر، الأصول والضوابط ، ص(23).

4- تعايش الثقافـات[78]:

والعيش: هو الحياة، وتقول عايشه: عاش معه، مثل عاشره، وقَالَ في المُعجَم الوسيط[79]: تعايشوا: عاشوا على الألفة والمودة، ومنه التعايش السلمي.

التعايش السلمي: التعاون بين دول العالم على أساس من التفاهم وتبادل المصالح الاقتصادية والثقافية[80].

وتعايش الثقافات يراد منه: كسر الحواجز المانعة من التقاء الثقافات وتفاعلها وتأثير بعضها في بعض في جو سلمي بعيد عن الروح العدائيّة والتعصب ضد الثقافات الأجنبيّة[81]. وهذا شعار ترفعه الأمم المتحدة المتقدّمة والمتخلّفة، فأما الأولى فبقصد توطين الأمم الأخرى وتخديرها تمهيداً لغزوها. وأما الثانية فبسبب ما يكللها من الانهزام والضعف والانحطاط[82].

و بالتالي فإنّ من المبالغة الدعوة إلى يُسمى بالسلام العالمي، أو النِّظَام العالمي، أو التعايش السلمي، أو تعايش الثقافات لما يترتب على هذا الأمر من تذويب الفروق بين العقيدة الإسْلاميَّة والعقائد الأخرى، وكسر الحواجز النفسيّة بين المسلم وغير المسلم وإيقاف الجهاد. ومن ثمّ ذوبان الشخصية الإسْلاميَّة في جملتها بالشخصيّة الأجنبيّة إلى غير ذلك من مظاهر التفريط.

---

(78) من أبرز من استعمل هذا المصطلح الأستاذ مالك بن بني. أنظر : كتابه مشكلة الثَّقافَة الفصل الثالث.

(79) المعجم الوسيط ، ص(639).

(80) عطية الله، أحمد : القاموس السياسي، ص(420).

(81) الطريقي، الثَّقافَة والعالم الآخر، الأصول والضوابط، ص(24).

(82) من أبرز من استعمل هذا المصطلح الأستاذ مالك بن نبي. أنظر كتابه: مشكلة الثَّقافَة الفصل الثالث

فالواجب على المسلم أن يكون على هدى قول الله تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [83].

وإذا بان الطريق المستقيم، بانت السُبل المتعرجة والمناهج المغايرة، فبضدها تتميز الأشياء.

وهذا الطريق المستقيم يُلزمنا بالحذر والحَزْم. والحذر: « هو الاحتراز، والاحتراس وتوقي ما يُخاف منه »[84]. والحَزْم هو: « النظر في الأمور قبل نزولها، وتوقي المهالك قبل الوقوع فيها، وتدبير الأمور على أحسن ما تكون من وجوهها »[85]. ولذلك قيل: « الحازم يحذر عدوّه على كلّ حال»[86]. وقد قَالَ الله تعالى: ﴿ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴾[87]، وقَالَ الله تعالى: ﴿ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾[88]. « فالعدول أو التعديل في شريعة الله لا يعني شيئاً إلا الفساد في الأرض وإلاّ الانحراف عن المنهج الوحيد القويم، وإلاّ انتفاء العَدالَة في حياة البشر وإلاّ عبوديّة الناس بعضهم لبعض أرباباً من دون الله، وهو شرٌّ عظيم وفسادٌ عظيم»[89].

لذا فإننا عند تعاملنا مع الآخرين من غير ملّة الإسلام، لا بدّ أن نكون متيقظين حذرين من نواحي ثلاث:

الأولى: التأكد من عدم مصادمة ما نؤخذه مع مبادئنا وقيمنا، أو تعارضه مع مصالح الأمّة العامّة.

الثانيّة: عدم الاغترار بما يُزيّنه الباطل-من الكفرة أنفسهم أو من بني جلدتنا- من تحسين للقبح وزخرفة للباطل وقلبٍ للحقائق كما قَالَ تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا

---

(83) الأنعام / 153.

(84) الطريقي، الثَّقافَة والعالم الآخر، الأصول والضوابط، ص(107).

(85) ابن الأزرق، بدائع السلك في طباع الملك، تحقيق د. علي سامي النّشار ، (498/1).

(86) ابن قتيبة: عيون الأخبار، (112/2).

(87) النساء / 102.

(88) المائدة / 49.

(89) قطب، سَيِّد : في ظلال القرآن ، ص(903).

شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ۞وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ ﴾ (90).

الثالثة: الانتباه إلى كيد العدو ومكره، بغية الإساءة إلى المسلمين في عقيدتهم وعبادتهم وأخلاقهم وعاداتهم وزعزعة كيانهم، وقد قَالَ تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ۞ هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَا لوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ۞ إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴾ (91).

وبتقرير هذه الحقائق يتبين عور تلك الدعاوى والتمويهات التي يُرددها البعض كقولهم: الإسلام دين التسامح في معرض التنازل عن أحكام الإسلام والتقريب بين الحضارتين الإسْلاميَّة والغَرْبيّة وبتقرير هذا تتأكد أهميّة الحذر والحَزْم في التعامل الثقافي مع الآخرين وأنه لا يجوز التساهل فيه.

---

(90) الأنعام / 112-113.

(91) آل عمران / 118-120.

الفصل الثاني
مفهوم العَدالَة فـــي اللغة والفِكْر الإنسانـي

ويشمل على أربعة مباحث :

1- المبحث الأول : مفهوم العَدالَة في اللغة والشَّرْع.
2- المبحث الثاني : مفهوم العَدالَة عند الأمم والديانات السماوية السابقة.
3- المبحث الثالث : مفهوم العَدالَة عند الفلاسفة والمتكلمين.
4- المبحث الرابع : مفهوم العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر السياسي الغَرْبِيّ .

المبحث الأول

مفهوم العَدالَة في اللغة والشَّرْع

ويشتمل على أربعة مطالب :

5- العَدالَة في الوضـع اللغوي.

6- العَدالَة في الوضع الشَّرْعي.

7- العَدالَة في الوضع العرفي العام.

8- العَدالَة في الوضع العرفي الخاص.

المطلب الأول

العَدالَة في الوضـع اللغوي

أطلقت مادة – ع د ل – عند كثير من علماء اللغة وجمع من حذاق البيان على معانٍ جمّة تبعاً لورود استعمالها في الوضع الذي وقع فيه التخاطب واقتضاءً لاشتقاقها في الكلام فأتوا بمعانٍ متفاوتة منها ما يغلب استعماله في التخاطب ومنها ما يندر ويقلُّ شيوعه.

ويمكن عند التأمُّل إرجاع تلك المعاني إلى أصلين صَحِيْحين، لكنهما متقابلان كالمتضادين: أحدهما يدل على الاستواء، والآخر يدل على الاعوجاج.

فمن الأصل الأول :

- العدل من الناس : المرضي المستوي الطريقة. يُقَال : هذا عَدْلٌ وهما عَدْلٌ، وعَدْلانِ، وهم عُدولٌ، وإنّ فلاناً لعَدْلٌ بيّن العَدْل والعُدُولة[92].

قَالَ زهير بن أبي سلمى[93] :

متى يشتجرْ قومٌ يَقُلْ سَرَواتُهـم وهم بيننا فهم رِضاً وهُمُ عدلُ[94]

- والعدل الحكم بالاستواء: ويقَال للشيء يساوي الشيء : هو عِدْلُه. والمشرك يَعْدل بربه، كأنه يسوي به تعالى غيره، وعدّل الموازين والمكاييل: سواها، وعَدَلت فلاناً بفلان إذا سويّت بينهما.
- والعدل قيمة الشيء وفداؤه، قَالَ الله تعالى : ﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ ﴾[95] أي فدية، وكل ذلك من المعادلة، وهي المساواة.

---

(92) وردت لفظة العدولة في القاموس المحيط ومقاييس اللغة دون اللسان.

(93) هو زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رباح المزني، من الشعراء الجاهلين، ولد في مزينة من نواحي المدينة، وتوفي قبل الهجرة بثلاث عشر سنة له ديوان مطبوع.

(94) ابن أبي سلمى، زهير : الديوان ، ص( ).

- والعدل: ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو نقيض الجور. نقول: عَدَل في رعيته، ويوم معتدل، إذا تساوى حالا حره وبرده. وكذلك في الشيء المأكول. ويقَال عَدَلته حتى اعتدل، أي أقمته حتى استقام واستوى.
- والعدل: التزكية، يقَال عَدَّل الرَّجُل : زكاه والعَدَلَة والعَدْلة : المزكُّون، ورجل عُدَله وقوم عُدَله: هم الذين يزكُّون الشهود وهم عدول.

وأما الأصل الثاني :

فيقَال في الاعوجاج: عَدَل وانعدلَ، أي انعرج وعَدل عن الشيء: حاد عن الطريق: جار وعَدَل الطريق: مال ويقَال : انظروا إلى سوء معادله، ومذموم مداخله: أي إلى سوء مذاهبه ومسالكه.

وبعد كل ما تقدم من هذه النُّقول المُعجَم ية[96] لمادة « عدل » ومشتقاتها نلحظ إفادتها معنى: الإنصاف، والتسوية، والاستقامة، والنـزاهة والفدية والتزكية، ونقيض الجور والقيمة والقوامة، والمماثلة والانعراج والميل.

وثمة معانٍ واشتقاقات أخرى في الأصل اللغوي لا تدعو الحاجة لبيانها لتوقفنا عن جلّ المقصود في تحقيق ابن فارس[97] لأصول مادة « عدل » طلباً للطريق الواضح وهما

---

(95) البقرة / 123.

(96) أنظر :

- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، ص(588).
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب : القاموس المحيط، (13/4) فصل العين باب اللام.
- ابن منظور، محمد بن مكرم : لسان العرب (10/ 106- 449).
- ابن فارس، أبي الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، (246/4).

الاستواء والاعوجاج ليتناسب مع المقصود الذي ينبني عليه أسُّ البحث وهو العدل بمعنى الاستواء والاستقامة في المقَال والفعال والحال.

(97) سبق التعريف به ص( ).

المطلب الثاني
العَدالَة في الوضع الشَّرْعي

إن لفظة العَدالَة نقلها الشَّرْع في الكتاب والسنة من أصل الوضع اللغوي العام وقصرها على الدلالة التي يستفاد من جهة الشَّرْع وضعها وهي: «الاستقامة في الدين والدنيا»[98].

وهذه الدلالة مستقاة من المعاني المختلفة الموضوعة من جهة الشَّارِع للفظة العَدالَة كلفظ مشترك، فتكون بهذا لفظة مشتركة دلّت على أزيد من معنى واحد مختلفة في حقائقها على الظهور بوضع واحد[99] وفي كونها لفظة واحدة ينتفي إثبات التباين والترادف في حقها لإنهما لا يقعان إلا في مجموع الألفاظ لفظتين فصاعداً وفي كونها دالة على أزيد من معنى واحد احتراز عن اللفظة المفردة التي لا تدل إلا على معنى واحد، وفي كونها مختلفة في حقائقها احتراز عن المتواطئة فإن اختلافها ليس في الحقائق وإنما اختلافها في العدد وفي كونها أمراً ظاهراً احتراز عن الألفاظ المشتبهة التي تدل على أكثر من حقيقة واحدة مختلفة في حقائقها.

وعليه، فإن الناظر في النُّصُوص القرآنية والحديثية يجد نصوصاً متعددة قد أوردت لفظة العَدالَة سواء بصيغة الفعل أو المصدر تدل في معظمها على معانٍ متباينة تظهر من خلال السياق اللفظي وقد تتساوى المعاني التي وضعت لها عند انتقاء القرينة مما يؤدي إلى احتمال كون كل معنى منها مراداً في تلك المواطن فيختلف المجتهدون في حمل ذلك اللفظ على أي من معانيه التي وضع لها، أو عليها كلها.

---

(98) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهيل الحنفي: أصول السرخسي، (113/3).

(99) بن حمزة، الإمام يحي: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (155/2).

ففي الكتاب المطهر وردت لفظة العَدالَة بمشتقاتها في ثمانية وعشرين موضعاً[100] بمعانٍ متباينة نبيّن أصولها :

1- الاستقامة : ومنه قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[101]، فقد أمر الله تعالى عباده بالعدل وهو الاستقامة على الحق، قَالَ عبد الله بن عَبَّاس[102] رضي الله عنه : « العدل شهادة أن لا إله إلا الله »، وقَالَ سفيان بن عيينة [103] : « العدل في هذا الموضوع هو استواء السريرة والعلانية من كل عامل لله عملاً. فاشتملت على العدل العام الآمر بالاستقامة على الحق»[104]، وقَالَ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : « إن أجمع آية في القرآن ﴿ إِنَّ اللَّهَ

---

(100) عبد الباقي ، محمد فؤاد : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص(448-449).

(101) النحل / 90.

(102) هو عبد الله بن العَبَّاس ابن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، أبو العَبَّاس،حبر الأمّة، الصحابيّ الجليل، وُلد بمكة قبل الهجرة بثلاث سنين نشأ في بدء عصر النبوة، فلازم رسول الله ﷺ، وروى عنه الأحاديث الصَحِيْحة، كُفَّ بصره في آخر حياته ، فسكن بالطائف وتوفي بها سنة 68 هجرية، له في الصَحِيْحين وغيرهما 1660 حديثاً. قَالَ ابن مسعود « نِعم ترجمان القرآن ابن عَبَّاس ». وقَالَ عَمْرو بن دينار : « ما رأيت مجلساً كان أجمع لكل خير من مجلس ابن عَبَّاس الحلال والحرام والعربية والأنساب والشعر». انظر الأعلام (95/4). والإصابة في تمييز الصحابة (90/4).

(103) هو سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون، الكوفي ثمّ المكي، أبو محمد، وهو من تابعي التابعين، قَالَ النووي: روى عنه خلائق لا يحصون من الأئمة ، واتفقوا على إمامته وعظم مرتبته ولم يكن له كتب، وحجّ سبعين حجة، توفي بمكة سنة 198 هجرية، ودُفن بالحَجون. انظر : ترجمته في تذكرة الحفاظ (262/1)، وميزان الاعتدال (170/2) ، الفهرست (316)، الخلاصة (145)، طبقات الحفاظ (113)، وفيّات الأعيان (129/2).

(104) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل الدمشقي : مختصر التفسير لمحمد على الصابوني، (343/2).

يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ »[105]. ومنه قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾[106] «فمقَاله حق وفعاله مستقيمة والمقَال هنا مقَال عثمان بن عفان رضي الله عنه أو عمار بن ياسر[107] رضي الله عنه، فالأول كان ينفق على مولى له ويكفله المؤونة إلا أن المضمون يكره الإسلام ويأباه وينهى الضامن عن الصدقة والمعروف، والآخر كان ثابت الاستقامة على الحق أمام سَيِّده أبي جهل منزل العذاب والعنت والوصب على جسده »[108]. وفي هذا المعنى يقول الشيخ التهانوي: «العَدالَة هي الانزجار عن محظورات دينية وهي متفاوتة، وأقصاها أن يستقيم كما أمر الله »[109] ومنه قول الجرجاني[110]: « هي الاستقامة على طريق الحق والبعد عما هو محظور، ورجحان العقل على الهوى»[111]، ومنه قول أبو البقاء : «هي الاستقامة على طريق الحق بالاختبار عما هو محظور ديانة»[112].

---

(105) ابن كثير، المصدر نفسه (514/3). وانظر: البَيْهَقِيّ : شُعب الإيمان (458/2) عن سعيد بن مسروق.

(106) النحل/76.

(107) عمّار بن ياسر العنسي، من السابقين الأولين، قُتل يوم صفّين. انظر: أُسد الغابة، (43/4).

(108) ابن كثير : مختصر تفسير القرآن (340/2).

(109) التهانوي، الشيخ المولوي محمد: موسوعة اصطلاحات العلوم الإسْلاميَّة ، (1014/4-1015).

(110) الجرجاني: هو عليّ بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف، من كبار العلماء بالعربيّة. وُلد في تاكو سنة (740هـ-1340م) ودرس في شيراز، وتوفي بها سنة (816هـ-1413م) وله نحو خمسين مصنفاً منها: التعريفات، وشرح مواقف الإيجي، وشرح السراجيّة (في الفرائض) وغيرها. أنظر: الأعلام: للزركلي (7/5)، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني، (488/1).

(111) الجرجاني، علي بن محمد الشريف (816هـ) : التعريفات ، ص(147).

(112) أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني: معجم المصطلحات والفروق اللغوي، القسم الثالث ، ص(253-253).

2- إعطـاء كل ذي حق حقه: ومنه قول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾[113]. فهذا أمرٌ منه تعالى بالحكم بالعدل بين الناس، قَالَ محمد بن كعب وزيد بن أسلم وشهر بن حوشب: « إنما نزلت في الأمراء، يعني الحكام بين الناس»[114]. وقَالَ رسول الله ﷺ : « إنّ الله مع القاضي ما لم يجر فإذا جار وكّله إلى نفسه »[115]. والحكم بالعدل بين الناس حكماً مطلقاً شاملاً دون النظر إلى لون أو جنس أو قرابة و أي صلة كانت من مصلحة أو منفعة، بل إعطاء كل ذي حق حقه، لا فرق بين أفراد المجتمع، فالضعيف قوي حتى يُعطى حقه، والقوي ضعيف حتى يُؤخذ الحق منه، وهذا مؤدى قول أبي بكر رضي الله عنه في خطبته بعد البيعة : « القوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله »[116].

ومنه قول الله تعالى: ﴿ فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ﴾[117] »، والعدل في الحكم كما أمر الله بإعطاء كل ذي حق حقه.

ومنه قوله تعالى : ﴿فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[118]. قَالَ رسول الله ﷺ : « المقسطون عند الله تعالى يوم القيامة على منابر من نور على

---

(113) النساء/58.

(114) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم (687/1).

(115) رواه ابن ماجه في كتاب الأحكام، باب التغليظ في الحيف والرَّشْوَة ، واللفظ له، عن عبد الله بن أبي أوفى (775/2)، (2312). وصَحِيْح ابن حبّان، (448/11)، وعند الحاكم في المستدرك على الصَحِيْحين بلفظ (فإذا جار تبرأ الله عزّ وجلّ منه) ، (105/4)، وسُنَن التِّرْمِذِي، (618/3)، وموارد الظمآن باب إعانة الله للقاضي العدل، (307/1)، والآحاد والمثاني، (331/4)، وصَحِيْح الجامع للألباني بلفظ (فإذا جار تخلّى الله عنه ولزمه الشيطان) وقَالَ حديث حسن رقم (1253).

(116) الطَّبَري، محمد بن جرير : تاريخ الأمم والملوك ، (203/3) . وأنظر: الكاندهلوي، حياة الصحابة،(426/3-427).

(117) الشورى/15.

(118) الحجرات/9.

يمين العرش الذين يعدلون في حكمهم وأهاليهم وما ولّوا »[119]. وفي روايةٍ: « ثم إنّ المقسطين، ثمّ الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عزّ وجلّ وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وما ولّوا »[120].

3- الإنصاف : ومنه قول الله تعالى : ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾[121].فالآية تضمنت النهي للذين آمنوا من أن يحملهم بغضهم لقوم على أن لا ينصفوا لهم ويعدلوا معهم، لأن من يبغض قوماً يحمله بغضه على أن يكون ظالماً لهم، أو جائراً عليهم، أو معتدياً على حقوقهم في قوله، أو فعله أو حكمه أو لا بد أن يركب مركب الجريمة « وفي استخدام كلمة شنآن بمعنى البغض إشعار بأن البغض بغض شديد مضطرب متحرك»[122] ولهذا جاء مؤكداً الأمر بالعدل : ﴿ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾[123]. وقَالَ سفيان بن عيينة : « سئل علي عن قول الله عزّ وجلّ ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ فقَالَ : العدل الإنصاف والإحسان التفضل »[124] ومنه قول الله تعالى : ﴿ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾[125].

---

(119) أخرجه مسلم والنسائي وابن أبي حاتم عن عبد الله بن عمر. أنظر : صَحِيْح مسلم، (1458/3) وصَحِيْح ابن حِبّان (336/10) وموارد الظمآن (369/1).

(120) أخرجه مسلم في صَحِيْحه، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، (1453/3).والسُنَن الكبرى، كتاب القضاء (460/3). وصَحِيْح ابن حِبّان بلفظ «ثمّ المقسطون عن يمين الرّحمن» (337/10). وسُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى ، بلفظ « ثمّ المقسطون ، ثمّ الله» (87/10). وموارد الظمآن (369/1) عن عبد الله بن عَمْرو بن العاص.

(121) المائدة/ 8.

(122) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة: الخلافة الإسْلاميَّة وأسسها، (633/1).

(123) المائدة/ 8.

(124) الأَصْبَهَاني، أبو نعيم بن عبد الله: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (291/7).

(125) النساء/129.

« لن تستطيعوا أن تحققوا العدل التام الكامل بين النساء وتسووا بينهن في المحبة والأنس والاستمتاع ولو بذلتم كل جهدكم لأن التسوية في المحبة وميل القلب ليس بمقدور الإنسان »[126] وعن عائشة[127] رضي الله عنها قَالَت :« كان رسول الله ﷺ يقسم بين نسائه فيعدل ثم يقول: « اللّهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك »[128] ومراده القلب. وقَالَ عبد الله بن عَبَّاس ومجاهد[129] والضحّاك[130] «ولا بدّ من التفاوت في المحبة والشهوة والجماع »[131]

4- المرضي المقنع في الحكم والشَّهادَة : ومنه قوله تعالى: : ﴿ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾[132].

---

(126) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (750/1) ومختصر تفسير القرآن، (444/1).

(127) عائشة بنت أبي بكر الصديق، الصديقة بنت الصديق ، العفيفة الطاهرة المبرأة من فوق سبع سماوات ، أم المؤمنين، تزوجها النَّبِيّ قبل الهجرة بسنتين، توفيت سنة (57 هجرية). انظر: أُسد الغابة، (501/5).

(128) صَحِيْح ابن حِبّان (5/10)، و سُنَن التِّرْمِذِي(446/3)، وسُنَن أبي داوود (242/2)، وسُنَن ابن ماجة (633/1) والمستدرك للحاكم (204/2)، وسُنَن الدَّارِمِيّ (193/2)، وسُنَن البَيْهَقِيّ (298/7)، ومُسْنَد أحمد (144/6) عن عائشة أم المؤمنين. وانظر: جمع الفوائد (594/1).

(129) هو مجاهد بن جبر، أبو الحجّاج المكي، مولى بني مخزوم، تابعي مفسر، وُلد سنة 21 هجرية. قَالَ الذَّهَبِيّ : « هو شيخ القراء والمفسرين» ، أخذ التفسير عن عبد الله بن عَبَّاس ، توفي عام 104 هجرية. انظر: سير أعلام النبلاء (449/4). وتهذيب التهذيب (42/10)، والأعلام (278/5).

(130) هو الضّحاك بن مزاحم البلخي، الخراساني ، أبو القاسم ، مُفسّر، كان يؤدب الأطفال، له كتاب في التفسير، توفي بخراسان سنة 105 هجرية. انظر: الأعلام (215/3).

(131) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (750/1) ومختصر تفسير القرآن، (445/1).

(132) المائدة/106.

وقوله تعالى: ﴿ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴾[133] أي يكتب بالسوية لا يزيد ولا ينقص ولا يميل إلى أحد الجانبين. وهو أمر للمتداينين باختيار كاتب متصف بهذه الصفة لا يكون في قلبه ولا قلمه هواده لأحدهما على الآخر بل يتحرى الحق بينهم والمعدلة فيهم[134].

5- الفديــة: ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا ﴾[135]. قَالَ عبد الله بـن عَبَّاس: « العدل الفدية »[136] « والفدية مماثلة الشيء بالشيء »[137] والمعنى: وإن بذلت تلك النفس سلمت للهلاك كل فدية لا يؤخذ منها ذلك العدل حتى تنجو به من الهلاك[138]. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ﴾[139]. فأخبر تعالى أنهم إن لم يؤمنوا برسوله ويتابعوه على ما بعثه به ووافوا الله يوم القيامة على ما هم عليه فإنه لا ينفعهم قرابة قريب ولا شفاعة ذي جاه ولا يقبل منهم فداء ولو بملء الأرض ذهباً[140] .

6- الميل والانحراف والإشراك: ومنـه قولـه تعالــى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا﴾[141].

---

(133) البقرة / 282.

(134) الشَّوْكَاني : فتح القدير (300/1).

(135) الأنعام / 70.

(136) ابن كثير: مختصر تفسير القرآن، (62/1).

(137) الخازن، علاء الدين على بن محمد بن إبراهيم البغدادي: لباب التأويل في معاني التنـزيل (48/1).

(138) الشَّوْكَاني، محمد بن علي بن محمد(1250ه): فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير،(129/2)

(139) البقرة / 48.

(140) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (103/1).

(141) النساء / 135.

قَالَ الإمام ابن جرير[142]: « يا أيها الذين آمنوا بالله وبرسوله ليكن من أخلاقكم وصفاتكم القيام لله شهداء بالعدل في أوليائكم وأعدائكم ولا تجوروا في أحكامكم وأفعالكم فتجاوزوا ما حددت لكم في أعدائكم لعدواتهم ولا تقصروا فيما حددت لكم من أحكامي وحدودي في أوليائكم لولايتهم لكم ولكن انتهوا في جميعهم إلى حدي واعملوا فيه بأمري »[143] «ولا يحملنكم الهوى والعصبية وبغض الناس إليكم على ترك العدل في أموركم وشؤونكم بل الزموا العدل على أي حال »[144] دون ميل أو انحراف عن الحق ، ومنه قوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾[145] جعلوا له شريكاً وعدلاً واتخذوا له صاحبة وولداً تعالى الله عزّ وجلّ عن ذلك علواً كبيراً في جعلهم له العِدْلَ والنظير والمثيل وتسويتهم له مع غيره من المخلوقات. لذلك استنكر تعالى حالهم بقوله : ﴿ أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾[146]. ﴿ يجعلون لله عِدْلاً ونظيراً ﴾[147] وهي الآلهة التي عبدوها عدلوها بالله وليس لله عِدل ولا ند[148].

---

(142) هو محمد بن جرير، أبو جعفر الطَّبَري، وُلد في آمل بطبرستان واستوطن ببغداد، عُرض عليه القضاء فامتنع. له كتاب التفسير، والتاريخ، واختلاف العلماء ، التبصير في أصول الدين، وغيرهم، توفي سنة 310 هجرية. انظر ترجمته في وفيات الأعيان ، (332/3)، وطبقات الشَّافِعِي ة للسبكي (120/3)، شَذَرات الذَّهَب (262/2)، تهذيب الأسماء واللغات (78/1)، المنتظم (170/6)، وسير أعلام النبلاء (267/14)، والأعلام، (69/6).

(143) الطَّبَري، محمد بن جرير : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، (95/10).

(144) ابن كثير، مختصر تفسير القرآن (447/1).

(145) الأنعام/1.

(146) النمل / 60.

(147) ابن كثير، مختصر تفسير القرآن (567/1).

(148) الشَّوْكَاني: فتح القدير الجامع بين فنيّ الروايّة والدرايّة في علم التفسير (99/2).

7- الاستواء في الأشياء: ومن قول الله تعالى: ﴿ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾[149]، جعلك سوياً مستقيماً معتدل القامة، منتصبها في أحسن الهيئات والأشكال[150]. فعن بشر بن جحاش القرشي أن رسول الله ﷺ بصق يوماً في كفه فوضع عليها إصبعه ثم قَالَ : « قَالَ الله عزّ وجلّ يا ابن آدم أنَّى تعجزني وقد خلقتك من مثل هذه ؟ حتى سويتك وعدلتك، مشيت بين بردين وللأرض منك وئيد فجمعت ومنعت حتى إذا بلغت التراقي قلت أتصدق وأنّى أوان الصدقة »[151].

8-الوسطية:« والوسط في الشيء أعدله وخياره »[152] وقَالَ رسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[153].

قَالَ : « عدلاً »[154] وفي التنزيل ﴿ قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾[155]، أي أعدلهم وخيرهم[156] وفي الحديث الشريف « خير الأمور أوسطها »[157].

---

(149) الانفطار/7.

(150) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (620/4) ومختصر تفسير القرآن، (611/3).

(151) مُسْنَد الإمام أحمد (210/4) واللفظ له.ومُسْنَد الشاميين (269/1)، والمستدرك على الصَحِيْحين (545/2) وقَالَ هذا حديث صَحِيْح ولم يُخرجاه، والترغيب والترهيب، (266/1) وقَالَ : رواه الترمذي، وقَالَ : حديث حسن غريب. ورواه أحمد عن أبي الدرداء ورواته كلّهم ثقات.

(152) الفيروزآبادي: القاموس المحيط (391/2).

(153) البقرة/143.

(154) رواه البُخَارِيّ في التفسير باب «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» (21/8) (4487) وفي الاعتصام باب «وكذلك جعلناكم أمة وسطا»(328/3) (7349) والتِّرْمِذِي في التفسير سورة البقرة (237/8-238) والنسائي في التفسير من الكبرى (292/6)(1106)(1107) وأحمد (32/3) والطَّبَري (9/2) (2170) (2171) (2172).

(155) القلم/28.

(156) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (153/2-154).

فالعدل هو الوسط والوسط هو العدل والأمة الإسْلاميَّة هي « أمة تتصف من الله بالعَدالَة وأنها خيار »[158]، «والعدل هو المعتدل الذي لا يميل إلى أحد الطرفين من الخصماء»[159].

هذا وإذا ضممنا إلى هذا الحشد من آيات القرآن الآيات الآمرة بالقسط والداعية إليه وقد وردت في خمسة وعشرين موضعاً ثم جمعت إلى ذلك كله الآيات التي تنهى عن الظلم في مائتي وتسعة وتسعين موضعاً، والنهي عن الظلم دعوة إلى العدل، بان لنا من خلال ذلك كله مقدار ما أراد الشَّارِع للعدالة من سيادة في المجتمع في كل ميادين الحياة ومجالاتها وأهمها :

1- الولاية على الناس سواء أكانت ولاية خاصة أو ولاية عامة، ومن العدل فيها إسناد الأعمال إلى أهلها الأكْفاء .
2- القضاء ويكون في الفصل بين الخصماء، بإعطاء كل ذي حق حقه أو ما يساويه إلى مستحقيه ويكون بالتسوية بين الخصماء في مجلس القضاء وبإقامة الحدود والجزاءات والقصاص بالمقدار الذي يكافئ ذنب المذنب ويكافئ حق الله عباده أو حق الناس على الناس.
3- الشَّهادَة ، وذلك بأن يشهد الشاهد شهادة مساوية لما يمليه عليه أصحاب العلاقة فيها ومساوية للحق الذي يعلمه فيها.
4- معاملة الزوجات وذلك بأن يعطي كلاً منهن نصيبها من النفقة والسكن والمبيت بالعدل.

---

(157) قَالَ السَّخَاوي في المقاصد الحسنة (455): رواه ابن السمعاني في ذيل تاريخ بغداد بسند مجهول عن علي مرفوعاً به وذكره الشَّوْكَاني في الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة (742) ص(251) وانظر كشف الخفاء (391/1) ومصنف ابن أبي شيبه بلفظ (خير أموركم أوسطها) (186/7) والجامع الصغير للسيوطي (224/1) ط. طائر.

(158) الجصاص : أبو بكر الرَّازي الحنفي، أحكام القرآن ، (88/1).

(159) الرَّازي : الإمام فخر الدين: التفسير الكبير المُسمى بـ مفاتيح الغيب (6/2).

5- معاملة الأولاد ويكون العدل فيها بالتسوية بينهم بالعطاء والتربية وغير ذلك مما يملكه الإنسان.

6- الكيل والميزان بأن يكيل ذو الكيل ويزن ذو الوزن بالقسطاس المستقيم.

7- الأنساب بأن يُنسب الإنسان إلى أبيه الذي ولده لا إلى آخر يتبناه فنسبته إلى غير أبيه شهادة كاذبة.

8- الإصلاح بين الفئات المتقاتلة بين المسلمين فيجب إتباع قواعد العدل في الإصلاح بين الناس.

إلى غير ذلك من أمور تتطلب عدلاً بقدر حقوق أصحاب الحقوق فيها.

المطلب الثالث

العَدالَة في الوضع العرفي العام

... وكذلك انتقل لفظ العَدالَة في العرف العام في صدر الإسلام من معناه اللغوي إلى المعنى الشَّرْعي، حتى صار هذا اللفظ عند إطلاقه لا يُفهم منه إلا معنى الالتزام بالإسلام والاستقامة على الدين فتوافق الوضع الشَّرْعي والوضع العرفي على معنى واحد للفظ العَدالَة .

1- ومن ذلك ما ورد من حديث عبد الله بن عَبَّاس رضي الله عنه:« قالوا وما يُغني عنا الإسلام وقد عَدَلنا أي أشركنا به وجعلنا له مثلاً»[160]. وعن عبد الله بن عَبَّاس قَالَ : في قوله تعالى: ﴿ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ ﴾[161] قَالَ : « لعادلون »[162].

2- قول عبد الله بن رواحة[163] لما بعثه النَّبِيّ ﷺ ليخرص على أهل خيبر ثمارهم وزروعهم فأرادوا أن يرشوه ليرفق بهم فقد رواه مالك بن أنس قَالَ : كان رسول الله ﷺ يبعث عبد الله بن رواحة إلى خيبر فيخرص بينه وبين يهود خيبر فجمعوا له حلياً من حلى نسائهم فقَالوا له: خذ هذا لك وخفف عنا وتجاوز في القسم فقَالَ عبد الله بن رواحة يا معشر اليهود والله إنكم لمن أبغض خلق الله إليّ وما ذاك بحاملي على أن أحيف عليكم أمّا ما عرضتم من الرَّشْوَة فإنها سحت وإنا لا نأكلها. وفي رواية « وما

---

(160) صَحِيْح البُخَارِيّ (1785/4) وصَحِيْح مسلم (2318/4).وانظر: تفسير الطَّبَري (219/5) و(42/19)و(43/19) وتفسير ابن كثير (66/4).

(161) المؤمنون / 74.

(162) ابن جرير الطَّبَري : التفسير (44/18).

(163) هو عبد الله بن رواحة بن ثعلبة بن امرئ القيس بن عَمْرو بن امرئ القيس بن سلك بن ثعلبة. الخزرجي الأنصاري، الشاعر المشهور، يُكنى بأبي محمد، ليس له عقب، من السابقين الأولين من الأنصار، شهد بدراً وما بعدها إلى أن استشهد بمؤتة. انظر : ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة (306/2-307)، وابن الأثير: أسد الغابة (151/3).

يحملني حبي إياه وبغضي لكم على أن لا أعدل فيكم. فقَالوا: بهذا قامت السموات والأرض »[164].

3- وفي رسالة عمر بن الخطَّاب المشهورة لأبي موسى الأشعري[165] رضي الله عنه: « آس[166] بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك[167] ولا ييأس ضعيف من عدلك»[168]

وهكذا يتجلى لنا أن مادة – ع د ل – في العرف العام، في صدر الإسلام باتت لا تخرج عن الإطار الشَّرْعي المتمثل بالالتزام والاستقامة في الدين.

---

(164) رواه مالك في المُوطأ، كتاب المساقاة ، باب ما جاء في المساقاة عن سعيد ابن المُسَيِّب ، (704/2)، و أخرجه البَيْهَقِيّ عن ابن عمر فذكر الحديث بطوله في قصة خيبر وأنظر حياة الصحابة، للكاندهلوي (108/2). وتفسير ابن كثير (566/1) ومُسْنَد أحمد (24/2) ومصنف عبد الرزاق (103/8).

(165) هو عبد الله بن قيس، من الولاة الفاتحين من أهل اليمن، قدم مكة عند ظهور الإسلام فأسلم ثمّ هاجر إلى الحبشة، استعمله الرسولﷺ على زُبيد وعدن، واستعمله عمر على البصرة، كان أحسن الصحابة صوتاً، له 355 حديثاً، توفي في الكوفة عام 44 هجرية. انظر: سير أعلام النبلاء، (380/2). وتهذيب التهذيب (362/5). والأعلام (414).

(166) آس : سوّ بينهم.

(167) حيفك: أي ميلك معه لشرفه.

(168) ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة : أعلام الموقعين عن ربّ العالمين (154/1) وقَالَ : هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشَّهادَة ، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه.

المطلب الرابع

العَدالَة في الوضع العرفي الخاص[169]

إنّ علماء الشَّرِيعَة الإسْلاميَّةلم يصطلحوا على معنى خاص للفظ العَدالَة في علومهم التي عالجوها، وإنما تبنوا المعنى الشَّرْعي، والمعنى العرفي العام، وهو الاستقامة على الحق، إلا أن عباراتهم قد تباينت بين عموم وخصوص بسبب تنوع موضوعاتهم المبحوثة كالرواية والشَّهادَة والإمامة والمعاملة والأخلاق.

1- قَالَ ابن كثير: العدل هو المسلم البالغ العاقل الذي سَلِمَ من أسباب الفسق وخوارم المروءة[170] وأن يكون مع ذلك متيقظاً غير مغفل إن حدّث من حفظه فاهماً إن حدّث على المعنى فإن اختل شرط مما ذكرنا ردت روايته[171] ونظير هذا عرف ابن الصلاح[172]

---

(169) العرف الخاص: هو ما كان جارياً على ألسِنة العلماء من الاصطلاحات التي تخصّ كلَّ علم، فإنها في استعمالها حقائق وإن خالفت الأوضاع اللغوية، وهذا نحو ما يجريه المتكلمون في مُباحثاتهم في علوم النظر كالجوهر والعرض، وما يستعمله النحاة في مواضعاتهم من الرفع والنصب فصارت هذه المصطلحات مستعملة في غير مجاريها الوضعية، يفهمونها فيما بينهم، وتجري في الوضوح مجرى الحقائق اللغوية (أنظر: ابن يحي، الطراز (54/1)).

(170) والعدل هو المسلم البالغ العاقل الذي سلم من أسباب الفسق وخوارم المروءة. على ما حقق في باب الشهادات من كتب الفقه. إلا أن الرواية تخالف الشَّهادَة في شرط الحرِّيَّة والذكورة وتعدد الراوي. وقد كتب العلامة القرافي في الفروق فصلاً بديعاً للفرق بين الشَّهادَة والرواية. أنظر القرافي، شهاب الدين الصنهاجي، (684هـ) الفروق، (22/1).

(171) شاكر، أحمد محمد الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للإمام ابن كثير، ص(87).

(172) هو عثمان بن عبد الرحمن (صلاح الدين) بن عثمان النصري، أبو عمر المعروف بابن الصلاح من فضلاء الشَّافِعِية ومقدميهم في التفسير والحديث والفقه، درّس في القدس ودمشق، وتوفي فيها عام 643 هجرية. من مؤلفاته : معرفة أنواع الحديث. انظر : السبكي: طبقات الشَّافِعِية ، الأعلام (208-207/4).

وقَالَ: توسع ابن عبد البَرِّ [173] فقَالَ : « كل حامل علم معروف العناية فهو عدل محمول أمره على العَدالَة حتى يتبين جرحُه لقوله ﷺ : « يحملُ هذا العلم من كل خلف عُدلُه »[174] وفيما قَالَه اتساع غير مرضي »[175].

2- وقَالَ ابن رشد: « واختلفوا فيما هي العَدالَة، فقَالَ الجمهور هي صفة زائدة على الإسلام وهو أن يكون ملتزماً لواجبات الشَّرْع ومستحباته مجتنباً للمحرمات والمكروهات وقَالَ الإمام أبو حنيفة : يكفي في العَدالَة ظاهر الإسلام وأن لا تعلم منه جُرْحه»[176].

3- وقَالَ الماوردي: « العَدالَة في اصطلاح الفقهاء من اجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر وغلب ثوابه واجتنب الأفعال الخبيثة»[177].

وفي موطن آخر يقول :«إن الدين المشروع هو الحق، وهو العدل.. فالعدل استئمار دائم والجور استئصال منقطع»[178] ويقول عند كلامه على شروط الإمامة في الإسلام : «

---

(173) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البَرِّ النُّمري القرطبي المالكي أبو عمر من كبار الحفّاظ والفقهاء، مؤرخ أديب، يقَال له حافظ المغرب، وُلد بقرطبة سنة 368هجرية ورحل إلى الأندلس ووليّ قضاء بعض بلدانها، توفي بشاطبة سنة 463 هجرية. له كتب مشهورة منها: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. انظر سير أعلام النبلاء، (153/18). الأعلام (240/8).

(174) داود، د. محمد سليمان وعبد المنعم، د. فؤاد المرجع السابق (168).

(175) ابن الصلاح، أبو عَمْرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (642م)(1244م)، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، ص(50).

(176) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي(595ه) بداية المجتهد ، (462/2).

(177) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البَصْرِي، البغدادي (أبو الحسن) : الأحكام السلطانية ، ص(94).

(178) داود، د. محمد سليمان ، وعبد المنعم، د. فؤاد، من أعلام الإسلام أبو الحسن الماوردي، ص(127).

فالشروط المعتبرة فيهم سبعة، أحدهما : العَدالَة على شروطها الجامعة »[179] وفي مواضع أخرى جعل العدل القاعدة الثالثة من القواعد التي يدور عليها صلاح أمر الدنيا وفسّرَ العدل بقوله : « العدل الشامل .. ويكون من الإنسان مع من هو دونه كالسلطان مع الرعية، فيحكم بينهم بالحق، وقد يكون بإخلاص الطاعة وبذل النصرة وصدق الولاء كالرعية مع السلطان، وقد يكون مع الأَكْفاء وذلك بترك التطاول عن الآخرين وكف الأذى عنهم»[180].

وفي موطن آخر جعل العَدالَة المساواة أمام القانون « والعَدالَة أن يسوي بين الخصوم ... دون تمييز بين الشريف والمشروف والمسلم وغير المسلم».

وقَالَ ابن قُدامة: « العدل هو الذي تعتدل أحواله في دينه وأفعاله »[181].

وقَالَ المقدسي: « العَدالَة هي استواء أحواله في دينه واعتدال أقواله وأفعاله وهو أن لا يرتكب كبيرة ولا يداوم على صغيرة»[182].

وقَالَ الخطيب الشربيني[183]:« العَدالَة اجتناب الكبائر واجتناب الإصرار على الصغائر»[184].

وقَالَ صاحب الكفاية: «للعدالة خمس شرائط أن يكون مجتنباً للكبائر غير مصر على الصغائر، سليم السريرة مأموناً عند الغضب محافظاً على مروءة مثله[185] .

---

(179) الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب البَصْرِي، البغدادي: الأحكام السلطانية ، ص(6-17).

(180) الماوردي، أبو الحسن، أدب الدنيا والدين، ص(141-142).

(181) ابن قُدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي (630هـ) : المُغْني على مختصر الخرقي، ص(32).

(182) ابن قُدامة المقدسي، شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قُدامة المتوفى سنة (682) : الشرح الكبير متن المقنع، (37/12).

(183) الشربيني ، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني، فقيه شافعي أصولي مصري، ولّيّ مشيخة الأزهر كان ورعاً زاهداً ، توفي في القاهرة 1326هـ من مصنفاته: مغني المحتاج في شرح منهاج الطالبين، والإقناع في حل ألفاظ ابي شجاع.

انظر الزِّرِكْلِيّ، الأعلام، (110/4).

(184) الشربيني، الشيخ محمد: المُغْني المحتاج، ص(427/4).

وقَالَ ابن تَيْمِيَّة : « العَدالَة: الاستقامة، والعدل هو كل ما دل عليه الكتاب والسنة سواء في المعاملات المتعلقة بالحدود أم غيرها من الأحكام... فإن العدل في كل ذلك هو ما جاء في الكتاب والسنة فإن عامة ما نهى عنه الكتاب من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل، والنهي عن الظلم دقه وجله مثل أكل المال بالباطل، وفي موضع آخر يقول: العَدالَة إقامة الحدود التي حدها الله تعالى والمحافظة على الحقوق التي طلبها الله تعالى »[186] .

وقَالَ ابن تَيْمِيَّة: « العدل من انتفى فجوره وهو إتيان الكبيرة والإصرار على الصغيرة فإذا انتفى إتيانه لكبيرة وانتفى إصراره على الصغيرة انتفى فجوره وكان عدلاً»[187].

وقَالَ الحسن البَصْرِي: «استواء السريرة والعلانية في العمل لله تعالى»[188].

وقَالَ ابن حَزْم: «حد العدل أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه وحد الجور أن تأخذه ولا تعطيه»[189]

وقَالَ ابن خلدون: « العَدالَة هي وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن مواد تصريفه وحقيقة هذه الوظيفة، القيام عن إذن القاضي بالشَّهادَة بين الناس فيما لهم وعليهم... وشروطها الإنصاف بالعَدالَة الشَّرْعية والبراءة من الجرح... وصار مدلول هذه اللفظة مشتركاً بين هذه الوظيفة... وبين العَدالَة الشَّرْعية التي هي أخت الجرح وقد يتواردان ويفترقان»[190].

---

(185) الحسيني، الإمام تقيّ الدّين أبو بكر محمد: كفاية الأخيار، (170/2).

(186) ابن تَيْمِيَّة: السِّياسَة الشَّرْعية في إصلاح الراعي والرعيّة، ص(15،67،156) وأنظر ابن تَيْمِيَّة الفتاوى ، (98/10) و (64/13).

(187) ابن تَيْمِيَّة، أحمد بن الحليم الحراني (728ه) : مجموع فتاوي شيخ الإسلام، (338/15).

(188) الحسيني: كفاية الأخيار (171/2).

(189) ابن حَزْم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد حَزْم الأندلسي الظاهري (456ه) : الأخلاق والسير، ص(31).

(190) ابن خلدون، عبد الرحمن بن الحضرمي: مقدمة ابن خلدون، ص(187-188).

وقَالَ الغَزَالي[191] : « العَدالَة عبارة عن وقوع هذه القوى – الحكمة والشجاعة والعفة – والعَدالَة على الترتيب الواجب فيها تتم جميع الأمور ولذلك قيل بالعدل قامت السموات والأرض... أما العدل فهو حالة للقوى الثلاث في انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد، فليس العدل جزءاً من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل... وكذلك العدل في مملكة البدن... والعدل في أخلاق النفس يتبعه لا محالة العدل في المعاملة والسِّيَاسِيَّة، ويكون كالمتفرع منه، ومعنى العدل: الترتيب المستحب. إما في الأخلاق وإما في حقوق المعاملات وإما في أجزاء ما به قوام البلد، والعدل في المعاملة وسط بين رذيلتين: الغبن والتغابن، والعدل في السِّيَاسِيَّة ترتيب أجزاء المدينة ترتيباً مشاكلاً لترتيب أجزاء النفس»[192]

نخلص من كل ما سبق أن لفظة العَدالَة في الاصطلاح متباينة الحدود لاعتماد الفقهاء في اصطلاحهم على صفات معينة رأوا أن لا بد من توافرها ليتسم بالعَدالَة في قوله أو فعله أو حاله، بمعنى أنهم قصروا الحد على جزء من التكاليف الشَّرْعية، والعَدالَة أعم وأشمل حسب ورودها في النُّصُوص الشَّرْعية.

وعليه فإن التعريفات الموضوعة للعدالة في معنى الشَّرْع تناولت أصلاً من أصولها أو مجالاً من مجالاتها دون أن تكون جامعة مانعة تضم الأصول وتلم المجالات في معنى محدد ولذلك لا تصلح أن تكون معنى شرعياً عاماً لمفهوم العَدالَة .

فالمعنى الشَّرْعي الدقيق بحسب الاستعمال القرآني لكلمة العَدالَة وتنوع استعمالاتها في العديد من المجالات وفي كل شؤون الحياة الخاصة والعامة السِّيَاسِيَّة منها والاجْتِمَاعِيَّة

---

(191) هو محمد بن محمد بن محمد الغَزَالي، الطوسي ، الشَّافِعِي ، أبو حامد ، الملقب بحجة الإسلام، قَالَ ابن السبكي: « جامع أشتات العلوم، والمبرز في المنقول منها والمفهوم» من تصانيفه « المستصفى» و « المنحول » في أصول الفقه و« الوسيط » و «الوجيز» و«الخلاصة» في الفقه، و« تهافت الفلاسفة» و«إحياء علوم الدين» توفي سنة (505هـ). أنظر ترجمته: وفيات الأعيان (353/3) شَذَرات الذَّهَب (10/4).

(192) الغَزَالي أبو حامد محمد بن محمد (505هـ)، ميزان العمل، ص(81،76-82).

والقانونية وغير ذلك هو الالتزام بالإسلام ليس غير. قَالَ تعالى : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾[193] وقَالَ سبحانه : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[194].

ويمكن أن نعرفه: بأنه المساواة بين التصرف وبين ما يقتضيه الحق دون زيادة ولا نقصان. ومن أجل ذلك كان الميزان رمزاً لإقامة العدل، وفي هذا المعنى يقول ابن تَيْمِيَّة: « العدل هو كل ما دل عليه الإسلام – الكتاب والسنة – سواء في المعاملات المتعلقة بالحدود أو غيرها من الأحكام »[195].

وورد عن ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة[196] قوله : « ومن له ذوق في الشَّرِيعَة... تبين له أن السِّيَاسِيَّة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها»[197]. ويقول القرطبي[198]عن ابن عطية: « العدل

---

(193) الأنعام / 115.

(194) الحديد / 25.

(195) ابن تَيْمِيَّة: السِّياسَة الشَّرْعية في إصلاح الراعي والرعيّة، ص(15) وص(156). وأنظر الجرجاني علي بن محمد بن علي: التعريفات، ص(147).

(196)هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة، الفقيه، الأصولي، المفسر، النحوي، قَالَ عنه الشَّوْكَاني : « برع في جميع العلوم، وفاق الأقران واشتهر في الآفاق، وتبحر في معرفة مذاهب السلف». من كتبه «مدارج السالكين» و «زاد المعاد» و«إعلام الموقعين» توفي سنة (751ه) . أنظر ترجمته في : ذيل طبقات الحنابلة (447/2)، الدرر الكامنة (21/4) بغية الوعاة (62/1) طبقات المفسرين للداودي (90/2) شَذَرات الذَّهَب (168/6).

(197) ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة، محمد بن أبي بكر : الطرق الحكمية في السِّيَاسِيَّة الشَّرْعية، ص(4-5).

(198) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح – بفتح الفاء وسكون الراء – الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الله القرطبي، الفقيه المفسر، من مؤلفاته « أحكام القرآن » في التفسير، و«شرح أسماء الله الحسنى»

: هو كل شيء مفروض من عقائد وشرائع »[199]. ويقول الإمام الغَزَالي: « عدل العبد أن يستعمل وظيفته التي أذن الشَّرْع بها وأن يجعل هواه أسيراً للدين »[200].

وهذه الأقوال تؤكد لنا أن المعنى الشَّرْعي للعدالة يكمن في الالتزام بالإسلام والالتزام هو الاستقامة على الدين وهو الصراط المستقيم فغاية الأمر أن الله تعالى أنزل ديناً قيماً وأمرنا بالإيمان والاستقامة وهذا يتطلب أن تستقيم وفق توجيهاته وأحكامه وهذه الاستقامة هي العَدالَة .

و«التذكار في أفضل الأذكار» و«التقصي» وغيره توفي (671هـ). أنظر ترجمته في الديباج المذهب(308/2) شجرة النور الزكية ص(197)شَذَرات الذَّهَب (335/5).

(199) القرطبي، أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن (165/10-0166).

(200) مغنية، محمد جواد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، ص(179-180).

الفصل الثالث

مفهوم العَدالَة عند الأمم والديانات السماوية السابقة

ويشتمل على أربعة مباحث:

5- المبحث الأول: العَدالَة في المجتمع البشري القديم.
6- المبحث الثاني: العَدالَة عند اليهود .
7- المبحث الثالث: العَدالَة عند النصارى.
8- المبحث الرابع: العَدالَة في شبه الجزيرة العربية.

المبحث الأول
العَدالَة في المجتمع البشري القديم

من خلال مطالعتي في بعض الدراسات التي تناولت المجتمع البشري القديم، وأنظمته في الحياة وجدت أن فئة من العلماء والباحثين قد وقعوا في خطأين:

الأول : أنهم بنوا نظرياتهم على مجرد الظن والافتراض والحدس والتخمين. يقول جان جاك روسو[201] وهو يتحدث عن نظريته في نشوء السلطة وأنها كانت بعقد اجتماعي: «إني أفترض»[202]، مثله ول ديورانت[203] صاحب كتاب (قصة الحَضَارَة) بدأ كلامه بقوله : « سوف أفترض»[204].

إذن فهذه الدراسات ظن وتخمين، ومجملها يمليه الهوى والخضوع لسلطان الاتجاه العقدي، فقد حاول الشيوعيون أن ينحتوا من التاريخ الأول ما يوافق مبدأهم في الحياة والإنسان والكون فوصفوا الإنسان الأول بالإباحية المطلقة في المال والجنس. كما حاول

---

(201)روسو، جان جاك، (1712-1778) كاتب فرنسي ولد في جنيف له تآليف فلسفية واجتماعية، نادى فيها بطبيعة الإنسان وبالعودة إلى الطبيعة منها: العقد الاجتماعي، آميل، اعترافات وكان لمبادئه تأثير في نشأة الثورة الفرنسية والرومانطيقية. فردينان، المنجد في الأعلام، ص(312-313).

(202) متولي، د. عبد الحميد : مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص(571).

(203) ول ديورانت (1303-1402هـ) ، (1885-1981م)، المؤرخ والفيلسوف الأمريكي صاحب موسوعة قصة الحضارة، نال جائزة نوبل للآداب عام (1968م).

(204) ديورانت ول : قصة الحَضَارَة، ترجمة محمد بدران، ص(24/1).

الرأسماليون إثبات الحرِّيَّة المطلقة في التَّمَلُّك والتصرف، والكل إنما يبنى تصوره على مجرد الحدس والتخمين. وبين الفريقين ثلّة من العلماء بنت تصورها على المجتمعات الإنسانية القديمة من خلال دراستها لحياة القبائل المتوحشة والجماعات البدائية التي تعاصر زماننا كجماعات البوشمن في أفريقيا الجنوبية وجماعات الأسكيمو في أمريكا وجماعات الفدا التي تقطن شرق جزيرة سيلان وقبيلة الأروبنتا في أستراليا وغيرها[205].

وهذا النوع من الدراسات لا يمكن الاعتماد عليه والركون إليه فما هو إلا آراء واجتهادات ونظريات قائمة على الأوهام والافتراضات والخطأ فيها يطغى على الصواب، فكيف لنا أن نستنتج أعراف وعادات وتقَاليد أمّة من الأمم مغيبة في واقعها، ونحكم عليها وندعي الحكم معرفة وعلماً وما كانت الأحكام متفقة بين الباحثين؟!

وكيف لنا أن نحكم على تاريخ الجماعات البدائية في زماننا بالانحطاط ونحن نرى من خلال التاريخ حضارات سادت ثم بادت؟! ومن ذا الذي يستطيع الجزم أن المجتمع البشري القديم لم يكن أحسن حالاً من هذه الجماعات، ثم تأخرت بدل أن تتقدم لانتفاء عوامل نهضتها؟!

وفي عصرنا الحاضر الذي بلغ الإنسان فيه شأواً كبيراً من التقدم في المجالات المادية نجد قبائل مجهولة وبعيدة عن أعين العالم. فالحياة الاجْتِمَاعِيَّة لجميع أفراد البشرية لا يمكن أن تسير في خط بياني واحد.

ومن المعلوم في الدراسات العلمية أنه إذا كان هنالك أكثر من فرضية في تفسير أمر معين فإنه لا يصح تبني أية فرضية منها إلا إذا استبعدت جميع الفرضيات الأخرى بالدليل المقنع، وحيث لا دليل لدى أصحاب هذه الدراسة، فإن رأيهم لا تقوم به حجة.

---

(205) أنظر: شاكر، الأستاذ محمود: الجماعات البدائية، ص(34) وما بعدها.
حنبولة، د. محمود علي: الوظيفة الاجْتِمَاعِيَّة للملكية الخاصة، ص(23-26).

الثاني: إطلاق وصف التوحش والقسوة والأنانية والانزواء على جميع المجتمع البشري الأول، بل إنّ المطلع على ما كتب في تصوير الحياة البشرية الأولى بعيداً عن منهج القرآن والسنة، ليجد من الغرائب الشيء الكثير من قول بوحشية الإنسان الأول وشيوعية الجنس، وأن وحدة بناء المجتمع الأول هي القبيلة، وليست الأسرة التي لم يكن لها وجود إنما كانت تقوم مقامها الفوضى الجنسية والمالية[206].

ونجعل عيوب هذه الدراسة في أمور خمسة :

الأول : إن هذه الدراسة لم تسلم من الأهواء المنبثقة من المفاهيم المادية المنحرفة كالشيوعية والرَّأْسُماليَّة، فكل واحد من الاتجاهين يحاول أن يجعل من تحريفه وتزييفه لواقع البشرية الأولى تبريراً لمفاهيمه المطروحة اليوم ومفاسده الجاثمة على أرضه.

الثاني : إن هذه الدراسة لما قبل تدوين التاريخ وهي عصور يجهل الناس أكثر شؤونها لعدم توافر المعلومات الكافية عن طريق الدراسات التاريخية المتخصصة. فكل ما نعرفه عن التاريخ قبل خمسة آلاف سنة قليل، أما ما نعرفه قبل عشرة آلاف عام فيعتبر أقل من القليل وما قبل ذلك فيعتبر مجاهيل لا يدري علم التاريخ من شأنها شيئاً، لذا فإن كثيراً من الحقيقة ضاع بضياع التاريخ الإنساني.

---

(206) أنظر: - ديورانت ول: قصة الحَضَارَة م1 ج1 ، ص(39) وما بعدها.
- عبد القادر، د. علي أحمد: دراسات في المذاهب السِّيَاسِيَّة، ص(7) وما بعدها.
- الخشاب، د. مصطفى: النظريات والمذاهب السِّيَاسِيَّة، ص(90).
- جامع، د. أحمد: الاقتصاد الاشتراكي، ص(8-9).
- حنبولة، د. محمود علي: الوظيفة الاجْتِمَاعِيَّة للملكية الخاصة، ص(11) وما بعدها.

وبالتالي فإن الحقائق التي ورثها الإنسان اختلطت بباطل كثير بل ضاعت في أمواج متلاطمة واسعة من الزيف والدجل والتحريف ومما يدل على ذلك أن كتابة تاريخ حقيقي لشخصية أو جماعة ما في العصر الحديث تعتبر من أشق الأمور فكيف بتاريخ يمتد إلى فجر البشرية.

ولذا فإن المصدر الحق لدراسة انطلاقة البشرية الأولى هو القرآن والسنة لأنهما تضمنا حقائق تاريخية ثابتة: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾[207].

الثالث: إنـهم قدروا أن الإنسان الأول خلق خلقاً ناقصاً، غير مؤهل لأن يتلقى الحقائق العظمى الكاملة، بل أن تصوراتهم عن الإنسان الأول تجعله أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان.

الرابع: أنهم ظنوا أن الإنسان اهتدى إلى المفاهيم المجردة: كالعدل والظلم والفضيلة والخير والشر بنفسه بدون معلم يعلمه ومرشد يوضح له وأنه ترقى في معرفته بالله والفضيلة كما ترقى في العلوم والصناعات.

الخامس: أنهم بحثوا في الأديان ليتبينوا تاريخها فلم يجدوا أمامهم إلا تلك الأديان المحرفة أو الضالة فجعلوها ميدان بحثهم، فأخضعوها للدراسة والتمحيص، وأنّى لهم أن يعرفوا الحقيقة من تلك الأديان التي تمثل انحراف الإنسان في فهم العقيدة؟!

ولقد صوّر القرآن الكريم المجتمعات البشرية الأولى بأنها نشأت أساساً من آدم وحواء اللذين شكّلا أول أسرة في تاريخ البشرية، انبثق منها أول تجمع بشري على وجه الأرض وأن الهداية الربانية قد حفت البشرية منذ اللحظة الأولى، حيث لم توجد في الأرض لتكون شيئاً مهملاً يعيش حياة الفوضى لا يعرف للعدل باباً.

---

(207) آل عمران / 5.

ومـن الأدلـة علـى ذلــك :

أولاً: تكريم الله للإنسان وخلقه في أحسن تقويم ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي ءَادَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[208].يقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية:« كرمنا تضعيف كرم، أي جعلنا لهم كرماً أي شرفاً وفضلاً، وهذا التكريم نفي النقصان لا كرم المال. وهذه الكرامة يدخل فيها خلقهم على هذه الهيئة... وتخصيصهم بما خصّ به من المطاعم والمشارب والملابس... والصَحِيْح الذي يعول عليه أن التفضيل أنما كان بالعقل، إلا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بُعثت الرسل وأنزلت الكتب. فمثال الشَّرْع الشمس ومثال العقل العين فإذا فتحت وكانت سليمة رأت الشمس وأدركت تفاصيل الأشياء»[209].

ثانياً: لقد اتصلت البشرية بالوحي الإلهي والتوجيه الرباني من أول يوم عاشته على ظهر هذه الأرض. قَالَ تعالى : ﴿ فَتَلَقَّى ءَادَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[210]. فكيف يصور الباحثون في تاريخ المجتمعات القديمة من علماء الاجتماع والتاريخ هذه الحياة بالوحشية والبربرية والإباحية والفوضى ودون أن يتصلوا بالمفاهيم المجردة كالعدل والاستقامة. وما فتئ التشريع الرباني مواكباً سير البشرية ﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِير ﴾[211] ينظم أحكام المال ويقيد مساره استغلالاً واستهلاكاً وانتقَالاً منه إلى غيره تحقيقاً للعدالة، وما العدل إلا أمر إلهي وقاعدة سنها الله تعالى في الخلق تكويناً، وللخلق تشريعاً

---

(208) الإسراء / 70.

(209) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، (671هـ): الجامع لأحكام القرآن ، (293/10-294).

(210) البقرة / 37.

(211) فاطر / 24.

فهو سنة الله تعالى في خلقـه، وحب العدل يوافق فطرة الله التي فطر عليها الناس، وتطبيق النظم العادلة يتناسب مع تكريم الله تعالى للإنسان المستخلف في الأرض، لأن العدل يحقق له عزّته وكرامته، ويحفظ له شخصيته الآدمية محررة من العبودية لبشر أو حجر أو هوى.

ومن هذا المنطلق كانت المجتمعات البشرية القديمة تعرف معنى العدل والظلم بما حباهم الله من عناية وتوجيه وترشيد بواسطة الوحي وما من انحراف عن جادة الصواب وتداخل في حدود الله إلا من غواية الشيطان. قَالَ رسول الله ﷺ :« قَالَ الله تعالى : وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم »[212].

ومما يشهد لهذا الاجتيال ما شهده العالم في التاريخ القديم من حضارات سادت أرجاؤها كالحَضَارَة المصرية والسومرية والأشورية والبابلية والفارسية واليونانيَّة والرومانية فقد انحرفت عن العدل الإلهي في تسيير حياتها وشوؤنها لتعلقها بالوثنية، ولا يعني هذا أنـها لم تعرف العدل بل عرفته إلا أنها لم تكن تعرف حدود كل من العدل ونقيضه الظلم فالحدود متداخلة بينها شأنها في ذلك شأن أكثر المعاني المجردة إذ ذاك بسبب خضوع الشعوب لموروث عاداتها وأعرافها فسنّت الأنظمة وشرعت القوانين وألزمت الرعية بالاحتكام إليها وقد وصل إلينا من هذه القوانين الوضعية التي ما زال بعضها محفوظاً في المتحف البريطاني وغيره. وبعضها الآخر دلت عليه الاكتشافات الأثرية الحديثة.

وسنكتفي بعرض جملة من مبادئ ومفاهيم بعض هذه القوانين التي تظهر لنا العَدالَة في تلك المجتمعات البشرية القديمة.

---

(212) صَحِيْح مسلم، صفة الجنة (2197/4) عن عياض بن حِمار المجاشعّي وأحمد في المُسْنَد (262/4) بمعناه وصَحِيْح ابن حِبّان (423/2) والسُنَن الكبرى للنسائي (26/5).والمعجم الأوسط ، (206/3). والمعجم الكبير (358/17). وفتح الباري (248/3).

1-« يزعم صاحب قصة الحَضَارَة بأن القوانين المَدَنيَّة والجزائية في مصر القديمة غاية في الرقي، وإن الناس جميعاً متساوون فيها مساواة تامة أمام القانون كما هم متساوون أمامه في هذه الأيام...ومن القوانين المتبعة أن الحانث بيمينه يعاقب بالإعدام...وأن المذنب يتعرض إلى عقوبة قد تكون بجدع أنفه أو صلم أذنه أو قطع لسانه أو نفيه أو إعدامه بالشنق أو بالمخزق أو بقطع رأسه أو بإحراقه مصلوباً أو بأشد ضروب العقاب بتحنيطه حياً »[213].

« وإن قانون حمورابي[214] يمزج أرقى القوانين وأعظمها استنارة بأقصى العقوبات وأشدها وحشية وتضع قانون التحكيم الإلهي وهو إثبات الجريمة على المتهم أو نفيها عند إلقائه في الماء أو في النار فإن نجا كان بريئاً وإلا عُدَّ مذنباً»[215].

ولقد جاء في المقدمة : « أنا حمورابي الملك الذي اختارتني الآلهة نيابة عنها لحكم البشر وإسعادهم ونشر العدل بين الناس، والقضاء على الشر والسوء حتى يطغى القوي على الضعيف»، وورد في الخاتمة : « أنا حمورابي الملك العادل و الكامل ... أنا الذي تسلم القوانين من شماش إله الشمس والحقيقة والعَدالَة»[216].

« وتكشف لنا قوانين حمورابي عن بنية المجتمع البابلي في ذلك العصر، وتطلعنا على أي الفئات الاجْتِمَاعِيَّة كان يعتمد الملوك في حكم البلاد. ومن خلال قوانين حمورابي، نستطيع التعرف إلى الطبقات والفئات الاجْتِمَاعِيَّة للمجتمع البابلي، وعلاقاتها الحقوقية »[217].

---

(213) ديورانت، ول: قصة الحَضَارَة، ترجمة زكي نجيب محمود (3/90-91).

(214) سادس ملوك بابل، وأشهرهم كان بين (792-750 ق.م) وضع قانوناً في حوالي ثلاثمائة مادة. انظر الموسوعة الميسرة ،ص(1130)..

(215) ديورانت، ول: قصة الحَضَارَة (3/90-91).

(216) دلو، برهان الدين: حضارة مصر والعراق، ص(399-400).

(217) دلو، برهان الدين: حضارة مصر والعراق، ص(399-400).

« فلقد كان أفراد الطبقة العليا من الأحرار (الأمبلو) يتمتعون بالحقوق كافة ولهم السيادة في المجتمع... وكان أفراد الطبقة العامة (الموشكينو) من فقراء الأحرار ومن الأرقاء الذين تحرروا ومن أبناء الرجال الأحرار الذين تزوجوا بإماء، وهؤلاء يمارسون مختلف المهن، ولكنهم غير متساوين في الحقوق المَدَنيَّة، فلقاء التشويه الذي يسبب لشخص من (الأمبلو) كان المذنب يعاقب بتشويه مماثل العين بالعين والسن بالسن حسب المادة (196) من القانون، أما لقاء التشويه لأحد أفراد (الموشكينو) فكانت العقوبة تقتصر على دفع غرامة واحدة مينا من الفضة حسب المادة (198) من القانون »[218].

هذا، ويرى الباحثون أن هناك قوانين قد سبقت حمورابي ليُعَرف أن ما سنّه حمورابي لم يكن من لَدُنْه بل أخذ من هذه التشريعات وسار على منوالها وطورها بما يلائم المتغيرات الاقتصادية والاجْتِمَاعِيَّة والسِّيَاسِيَّة المستجدة في عصره. ومن تلك القوانين قانون أورنمو وأشنونا وليبيت عشتار[219].

وهذه القوانين بمجملها تشير إلى عدم المساواة في المجتمع المصري القديم، وما ورد في مقدمة القانون من عبارات، وجمل طنانة من أمثال: نشر العَدالَة وإسعاد الناس، فهي شكل من أشكال القوانين الصورية قصد منها امتصاص نقمة الجماهير، وتضليلها، وتمويه وإخفاء الطابع الطبقي الاستغلالي للقانون إذ يستحيل تحقيق ما يُمسى بـ (العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة) في ظل مجتمع ملكي تكون فيه وسائل الإنتاج ملكاً بيد أقليّة من أفراد المجتمع ويسمح باستغلال الإنسان للإنسان.

---

(218) دلو، برهان الدين: حضارة مصر والعراق، ص(399-400).

(219) رباح، غسان: تاريخ القوانين والنظم الاجْتِمَاعِيَّة ، ص(27).

وأنظر: - باقر، طه: مقدمة في تاريخ الحضارات، تاريخ العراق القديم،(288/1)و (188/1).

- دلو، برهان الدين: حضارة مصر والعراق ص(423-439).

فأية عدالة اجتماعية هذه وقوانين حمورابي تقسم المجتمع البابلي إلى طبقات مُستَغِلَّة ومُسْتَغَلة وإلى أحرار وعبيد وإلى أغنياء وفقراء يختلفون من حيث الحقوق والواجبات؟! اللّهم ما ورد في الفِكْر الأخلاقي من تعاليم عملية وردت على ألسنة حكمائهم، تمثلت عموماً بوجوب ابتعاد الإنسان عن الأفعال القبيحة كالسَّرِقَة، والظلم والسعي وراء تجميع الثروة بطرق غير شريفة (في عرفهم) وغيرها من الرذائل « ومجمل هذه القوانين في زعم الباحثين من وضع إله القانون (تحوت) وأن (معان) إلهة العدل تشرف على تطبيق القوانين »[220].

2- والهندوسية دين الجمهرة العظمى من سكان الهند وهي مجموعة من التقَاليد والعادات والعقائد يُطلق عليها اسم البرهمية نسبة إلى «برهما» ومعناه في اللغة السنسكرتية « الله » وأما رجال الدين اللذين يتصلون في طبقاتهم بعنصر «البرهما» فيطلق عليهم «البراهمة».
ومن أقدم نصوصهم التشريعية ما يُسمى بتشريع «مانو»[221] ومانو هو السلف الأسطوري الذي تسلسلت عنه جماعة المانوية[222] (أو مدرستها الفِكْرية) وقد صورته هذه النُّصُوص– ابناً للّه- يتلقى القوانين من برهما نفسه وهذا التشريع مؤلف من 685 بيتاً من الشعر، كانوا يرجعونه إلى سنة 1200 ق.م. لكن الباحثين اليوم يردونه إلى القرون الأولى بعد ميلاد السَيِّد المسيح عليه السلام[223].

---

(220) يكن، زهدي: تاريخ القانون، ص(81).

(221) شخصية دينية اختلفت الآراء فيها، منهم من قَالَ أنه مصلح ، وآخر يدّعي أنه نبيّ تعرضت تشريعاته للتحريف. والله أعلم.

(222) المانوية، نسبة إلى الملوك السبعة المؤلهين، عند الهنود، الذين حكموا في زعمهم العالم. ووضعوا قانوناً في القرن الثالث عشر أو الذي قبله قبل الميلاد، من (2685) بيتاً من الشعر. انظر:الجُهَني ، الموسوعة الميسرة ،ص(1130).

(223) يكن، زهدي: تاريخ القانون، ص(145-146).

وتذكر قوانين مانو أن البرهما خلق البرهمي من فمه والكاستريا من ذراعه والويشيا من فخذه والشودرا من رجله فكان لكل من هذه الطبقات منـزلته على هذا النحو ولكل طبقة من طبقات المجتمع الهندوسي وظائفها وواجباتها.

فعلى البرهمي أن يشتغل بالتعليم فكان هو المعلم والكاهن والقاضي أما كشتريا فعليه أن يتعلم ويقدم القرابين وينفق في الصدقات ويحمل السلاح للدفاع عن وطنه أما وشيا فعليه أن يزرع ويتجر ويجمع المال وينفق على المعاهد العلمية والدينية وأما شودرا فعليه أن يخدم الطوائف الثلاثة الشريفة.

وينص تشريع مانوا « على أن يكون من حق البرهمي سيادته على سائر الكائنات وإن كل ما في العالم ملك البرهمي ولن يدنس البرهمي بذنب ولو قتل العوامل الثلاثة»[224].

وبهذا يظهر اختلاط فكرة القانون بمبادئ الأخلاق وقواعد الدين والتي بمراعاتها تتحقق العَدالَة من وجهة نظرهم.

وأي عدالة في هذه الديانة الوثنية بما فرضت على أتباعها من عزلة عن الحياة وحرمان من طيباتها ومتعها وتعذيب للنفس، ومن طبقية بشعة فيها الإذلال والعبودية ومن امتهان للعقل بقبول الخرافات والأوهام والأساطير؟!

3- ومهما يكن من أمر هذه الأمم في العصور السالفة فقد زلت عن طريق الحق فقد أظلمت في وجوههم مسارب الحياة وأصبحوا في جحيم لا يطاق وفي شقاء مضنٍ لا حقّ بينهم إلا للقوي، ولا عدل إلا ما وافق الهوى أو أدى إلى نفع ذاتي، ولبغى الأقوياء على الضعفاء وسلبوهم حياتهم ثم لبغى الأقوياء بعضهم على بعض فاقتتلوا.

---

(224) أنظر حول هذه المسألة:

- ديورانت، ول: قصة الحَضَارَة، (3/166-172) تصرف.

- القضماني، محي الدين حسن: صفحات من حاضر العالم الإسلامي، ص(17-18).

وأما ما ورد على لسانهم من الفضائل المثلى والمناقب الفضلى فما هو إلا من سبيل التأثر بالإسلام الذي ما يزال يتأثر أو ينتفع به من لا ينتسب إليه.

وفي حديث أبي أمامة أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ فقَالَ: يا رسول الله أنبيّ كان آدم؟ قَالَ: «نعم مكلَّم». قَالَ: فكم بينه وبين نوح ؟ قَالَ: «عشرة قرون»[225].

وعن عبد الله بن عَبَّاس قَالَ : « وكان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام ومقدار القرن مائة سنة» [226].

وعلى ذلك يكون بين آدم ونوح ألف سنة وقد تكون المدة بينهما أكثر من ذلك إذ قيّد ابن عَبَّاس هذه القرون العشرة بأنها كانت على الإسلام فلا ينفي أن يكون بينهما قرون أخرى على غير الإسلام.

(225) صَحِيْح ابن حِبَّان :باب ذكر الإخبار عمّا كان بين آدم ونوح صلوات الله عليهما من القرون (69/14) مؤسسة الرسالة، وموارد الظمآن (509/1) دار الكتب العلمية. ومجمع الزوائد (160/1). والمعجم الأوسط (77/5) بلفظ « وبينهما عشرة آباء ».

(226) المستدرك للحاكم، (480/2)، (418/6). ومجمع الزوائد (418/6).

المبحث الثاني

العَدالَة عند اليهود

حفلت معتقدات بني إسرائيل – اليهود- بالتصورات الوثنية وباللوثة القومية على السواء، فإسرائيل وبنوه جاءتهم رسلهم بالتوحيد الخالص الذي علمهم إياه أبوهم إبراهيم عليه السلام ثم جاءهم نبيهم الأكبر موسى عليه السلام بدعوة التوحيد ولكنهم انحرفوا على مدى الزمن وهبطوا في تصوراتهم إلى مستوى الوثنيات، وأثبتوا في كتبهم المقدسة وفي صلب التوراة أساطير لا ترتفع عن غيرهم من الوثنيين الذين لم يتلقوا رسالة سماوية.

ولقد كانت عقيدة التوحيد التي أنزلها الله على إبراهيم عليه السلام عقيدة خالصة ناصعة شاملة متكاملة، ومن هذا التوحيد الخالص وهذه العقيدة الناصعة انتكس الأحفاد، وظلوا في انتكاستهم حتى جاءهم موسى عليه السلام بعقيدة التوحيد والتنـزيه من جديد، ولكنهم انحرفوا وبدلوا وموسى عليه السلام بين أظهرهم.

1- العدل فيما بينهم :

لقد أمرهم موسى عليه السلام كما أمرهم أنبياؤهم -صلوات ربي وسلامه عليهم- أن يقوموا بالعدل والقسط وأن لا يتظالموا ولا يظلموا أحداً وفصّل لهم في التوراة الحدود والأحكام والقصاص العـادل، قَالَ تعالـى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالربانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ۞ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[227].

---

(227) المائدة / 44-45.

وفيما بقي بين أيدي القوم من أسفار التوراة – مع تحريفهم وتبديلهم لها – أثر مما ورد ذكره في القرآن الكريم وسأورد بعض نصوص أسفار التوراة التي توجب على اليهود الحكم بالعدل والقسط وتحذرهم من الجور والظلم في القضاء والكيل والوزن.

ففي سفر اللاويين أن الرب كلم موسى عليه السلام قائلاً : « لا ترتكبوا جوراً في القضاء ولا تأخذوا بوجه مسكين ولا تحترم وجه كبير، بالعدل تحكم لقريبك»[228].

وفيه أيضاً: « وإذا نزل عندك غريب في أرضكم فلا تظلموه، كالوطني منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم وتحبه كنفسك، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر أنا الرب إلهكم، لا ترتكبوا جوراً في القضاء لا في القياس ولا في الوزن ولا في الكيل الذي أخرجكم من أرض مصر فتحفظون كل فرائضي وكل أحكامي وتعملونها أنا الرب»[229].

وفي سفر الخروج ما يدل على القصاص بالقتل « من ضرب إنساناً فمات يُقتل ... وإذا حصلت أذية تعطى نفساً بنفس، وعيناً بعين، وسناً بسن، ويداً بيد ورجلاً برجل، وكياً بكي، وجرحاً بجرح، ورضاً برض، وإذا ضرب إنسان عين عبده أو عين أمته فأتلفها يطلقه حراً عوضاً عن عينه»[230].

فقد دلّ، إذن، القرآن الكريم، وأسفار التوراة التي بقيت بأيديهم على وجوب العدل، عليهم والقصاص الحق عندهم، وتحريم الظلم والجور فماذا فعل القوم؟ لقد حرفوا وبدّلوا وتلاعبوا بنصوص التوراة ولم يقوموا فيما بينهم بالقسط والعدل. وفرقوا بين القوي والضعيف، والوضيع والشريف ولم يساووا بين الناس في إقامة الحدود والقصاص، كما أخبرنا رسول الله ﷺ عنهم في حديث المخزومية التي سرقت فقطع يدها وغضب على من جاء يشفع

---

(228)الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر اللاويين إصحاح 19 فقرة/15.

(229) الكتاب المقدس، سفر اللاويين إصحاح 19 فقرة/33-37.

(230) الكتاب المقدس، سفر الخروج إصحاح 21 ص(121-122) الفقرات من 12 إلى 27.

فيها وقام فيهم خطيباً قائلاً : « أيها الناس إنما ضلّ من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد... »[231].

ومن الشواهد على هذا المسلك المشين ليهود ما أخرجه أبو داود وغيره عن عبد الله بن عَبَّاس رضي الله عنهما قَالَ : « كان قريظة والنضير وكان النضير أشرف من قريظة وكان إذا قتل رجل من قريظة رجلاً من النضير قتل به، وإذا قتل رجل من النضير رجلاً من قريظة فودي بمائة وسق من تمر فلما بعث النَّبِيّ ﷺ قتل رجل من النضير رجلاً من قريظة فقَالوا: ادفعوه لنا نقتله، فقَالَ وا: بيننا وبينكم النَّبِيّ ﷺ فأتوه فنـزلت : ﴿ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾[232]. والقسط: النفس بالنفس، ثم نزلت ﴿ أَفَحُكْمَ الجَاهِلِيَّة يَبْغُونَ﴾[233] »[234].

فانظر كيف حادوا على حكم الله تعالى وتلاعبوا بحدوده، فأقاموا الحد والقصاص على الضعيف فيهم وصرفوه عن ذي المكانة والقوة والمنعة .

وهذا شاهد آخر على اختلال ميزان العدل عند يهود، ومبلغ ظلمهم وجورهم، وتعطيلهم لحدود الله عزّ وجلّ:

---

(231) صَحِيْح البُخَارِيّ، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان،(2491/6)والسُنَن الكبرى للنسائي (333/4).وانظر: صَحِيْح الجامع للألباني رقم (2348).

(232) المائدة / 42.

(233) المائدة / 50.

(234) صَحِيْح ابن حِبّان (442/11) والمستدرك على الصَحِيْحين للحاكم (407/4). وقَالَ هذا صَحِيْح الإسناد ولم يخرجاه. وموارد الظمآن (430/1) وسُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى: باب إيجاب القصاص في العمد (24/8)، وسُنَن أبي داود: باب الحكم بين أهل الذمّة (303/3)، وكتاب الديّات (168/4)، والمعجم الأوسط (22/2)، وحول سبب نزول الآية انظر: تفسير القرطبي (187/6).

أخرج الإمام البُخَارِيّ رحمه الله عن عبد الله بن عمر[235] رضي الله عنهما أنه قَالَ : « إن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلاً منهم وامرأة زنيا فقَالَ لهم رسول الله ﷺ:«ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟» فقَالوا: نفضحهم، ويجلدون. قَالَ عبد الله بن سلام[236]: كذبتم إن فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقَالَ له عبد الله بن سلام : ارفع يديك، فرفع يده، فإذا فيها آية الرجم، قَالوا: صدقت يا محمد فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما، فرأيت الرَّجُل يحني على المرأة يقيها من الحجارة »[237].

وفي رواية عند مسلم: « أن اليهود حَمَّمُوا وجه الزاني وجلدوه ولما سألهم النَّبِيّ ﷺ : أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟ قَالَ : لا ، ولولا أنّك نشدتني بهذا لم أخبرك نجده الرجم ولكن كثر في أشرافنا فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا

---

(235) عبد الله بن عمر بن الخطَّاب العدوي أبو عبد الرحمن، صحابي من أعز بيوت قريش في الجَاهِلِيَّة كان جريئاً جهيراً نشأ في الإسلام وهاجر إلى المدينة مع أبيه وشهد فتح مكة وولد فيها سنة 10 قبل الهجرة، أفتى الناس في الإسلام ستين سنة غزا أفريقية مرتين الأولى مع ابن سرح والثانية مع معاوية بن حديج سنة 34هوكفّ بصره في آخر حياته له في كتب الحديث 2630 حديثاً. وفي الإصابة: قَالَ أبو سلمة بن عبد الرحمن: « مات ابن عمر وهو مثل عمر في الفضل وكان عمر في زمان له فيه نظراء وعاش ابن عمر في زمان ليس له فيه نظير » ، توفي في مكة سنة 73هوهو آخر من توفي بمكة من الصحابة. الأعلام (108/4)، الإصابة في تمييز الصحابة (107/4).

(236) عبد الله بن سلام، كان حبراً عالماً، قَالَ : لما سمعت برسول الله ﷺ، عرفت صفته واسمه، وزمانه الذي كنا نترقب له، فكنت مُسرّاً لذلك صامتاً عليه حتى قَدِم رسول الله ﷺ المدينة، فلمّا سمعت الخبر خرجت فأسلمت. انظر: ابن هشام السيرة النبويّة، (516/2).

(237) صَحِيْح البُخَارِيّ كتاب الحدود، باب أحكام أهل الذمة وإحصانهم إذا زنوا ورفعوا للإمام، (1330/3) (166/4) (2510/6)، وصَحِيْح مسلم (1326/3)، وسُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى (246/8)، واللفظ له عن عبد الله بن عمر. وانظر: معتصر المختصر (145/2).

عليه الحد، قلنا: تعالوا فلنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم...»[238].

وفي سفر التثنية من التوراة جاء في شأن حد الزاني:

« ولكن إن كان هذا الأمر صَحِيْحاً لم توجد عُذْرَةٌ للفتاة، يخرجون الفتاة إلى باب بيت أبيها ويرجمها رجال مدينتها بالحجارة حتى تموت لأنّها عملت قباحة في إسرائيل بزناها في بيت أبيها فتنـزع الشر من وسطك وإذا وجد رجل مضطجعاً مع امرأة زوجة بعل يُقتل الاثنان الرَّجُل المضطجع مع المرأة والمرأة، فتنـتزع الشر من إسرائيل.

إذا كانت فتاة مخطوبة لرجل فوجدها رجل في المدينة فاضطجع معها فأخرجوهما كليهما إلى باب تلك المدينة وأرجموهما بالحجارة حتى يموتا الفتاة من أجل أنها لم تصرخ في المدينة، والرَّجُل من أجل أنه أذل امرأة صاحبه، فتنـزع الشر من وسطك »[239].

وفي سفر الخروج في شأن إباحة الأعمال المشروعة للتملك وحظر أعمال معينة «لا تسرق»[240] وواضح أنها تحترم المِلْكِيَّة الفردية وتنهى عن الاعتداء عليها إلا أن اليهود لم يراعوا حق الله الذي أوجبه عليهم في السير بالتَّمَلُّك في طريقه الصَحِيْح ومواساة الفقراء، فقد كان أغنياؤهم على جانب كبير من القسوة، ورجال دينهم لا يألون جهداً في تحريف أحكام دينهم بما يوافق مراد المنحرفين . فقامت في المجتمع اليهودي مادية طاغية، وعاش المحرومون فيه عيشة الذل والهوان، وهذا ما نجده على ألسنة أنبيائهم وهم يعالجون هذا

---

(238) صَحِيْح مسلم، كتاب الحدود، باب رجم اليهود، أهل الذمة في الزِّنَا(1327/3). ومُسْنَد أبي عوانة (144/4) دار المعرفة بيروت وسُنَن البَيْهَقِيّ (246/8) وسُنَن أبي داود (154/4)، ومُسْنَد الروياني (285/1).

(239) الكتاب المقدس، العهد القديم سفر التثنية إصحاح22 فقرة 20-25.

(240) الكتاب المقدس، العهد القديم سفر الخروج إصحاح 5 فقرة (15-16).

الجانب بالمواعظ والتنبيهات المحذرة من مغبة تلك الأعمال وبيان حقيقة الفقر والغنى، وعلاج مشكلة الفقر ومن معالم ذلك:

ما ورد في سفر الأمثال : « لا تحب النوم لئلا تفتقر، افتح عينيك تشبع خبزاً » وفيه «العامل بيدٍ رخوةٍ يفتقر أما يد المجتهد فتغنى » [241]. وفي هذه النُّصُوص حث على العمل لعلاج مشكلة الفقر.

2- العدل فيما بينهم وبين غيرهم:

إذا كان اليهود لم يقيموا العدل فيما بينهم، وهم شعب واحد وأبناء عمومة فكيف بهم مع غيرهم من الأمم؟ إن نظرة اليهود إلى غيرهم من الأمم والشعوب نظرة تعالٍ وازدراء، فهم يرون أنهم شعب الله المختار وأنهم أبناء الله وأحباؤه فأكذب الله مقَالَتهم فقَالَ : ﴿ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾[242].

وكانوا يرون أن غيرهم من الأمم لا حق لهم في عدل ولا نَصَفَ، بل ويستحلون منهم الدماء ويستبيحون الأنفس والأموال وكل ما يضر بالآخرين بحجة أن غير اليهود، كفّار مشركون لا حرمة لهم. وعدّ الله قولهم هذا فرية : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[243].

ومرادهم بالأميين العرب والمشركين وكل من ليس بيهودي. روى ابن جرير عن قَتَادة [244] رحمه الله في قوله: ليس علينا في الأميين سبيل، قَالَ : ليس علينا في المشركين سبيل يعنون: من ليس من أهل الكتاب[245].

---

(241) الكتاب المقدس، العهد القديم سفر الأمثال (13/20).

(242) المائدة / 18.

(243) آل عمران / 75.

(244) هو قَتَادة بن دعامة السدوسي البَصْرِي ، الحافظ ، العلاّمة ، المفسّر ، وُلد سنة (61) هجرية وتوفي بوسط سنة (108) هجرية. انظر طبقات الداودي (47/2)، وميزان الاعتدال (385/3).

وفي أسفار التوراة المحرفة ما يشي بهذا المسلك الذي انتهجه يهود تجاه الأمم الأخرى: ففي سفر الخروج ضمن الوصايا العشر التي يزعمون أن موسى تلقاها من ربـه : « لا تشهد على قريب شهادة زور، لا تشته بيت قريبك ، لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك »[246]. فمفهوم قوله « قريبك » في هذا النص أن غير القريب يجوز لهم اشتهـاء امرأتـه وبيتـه و...وقـد فهـم اليهود هذا الفهم، ونص التلموذ على حلّ كـل ذلـك.

وفي سفر التثنية إباحة التعامل بالرِّبَا مع غير اليهودي وتحريمه مع اليهودي : « للأجنبي تقرض الرِّبَا ولكن لأخيك لا تقرض الرِّبَا »[247]. بل يمنع التلموذ [248] إقراض غير اليهود إلا بربا : «غير مصرح لليهودي أن يقرض الأجنبي إلا بالرِّبَا »[249] وقد حرّم الله عليهم الرِّبَا وأكل أموال الناس بالباطل وهذه بعض نصوص التلموذ التي تبيح لليهود أموال الأمميين بل دماءهم وأعراضهم، نسوق منها نماذج مختصرة لتبين مدى ظلم القوم وجورهم :

1- إباحة دماء غير اليهود :

يقول «التلموذ» : « اقتل الصالح من غير الإسرائيلي، ومحرم على اليهودي أن ينجي أحداً من باقي الأمم من هلاك، أو يخرجه، من حفرة يقع فيها لأنه بذلك يكون حفظ حياة أحد

---

(245) الطَّبَري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (522/6).

(246) الكتاب المقدس، العهد القديم سفر الخروج إصحاح 5 فقرة 15-16.

(247) الكتاب المقدس، العهد القديم سفر الخروج إصحاح 20 فقرة 16-17.

(248) التلموذ هو الكتاب الذي يحتوي على التعاليم اليهودية والتشريعات، يزعم اليهود أن موسى عليه السلام عندما تلقى التوراة من الله مكتوبة تلقى منه كذلك التلموذ مشافهة وهو تفسير وتفصيل للتوراة وهو عندهم أقدس منها. أنظر برانا يتسن آي،بي (فضح التلموذ) إعداد زهدي الفاتح. ص(21).

(249) نصر الله، د. يوسف: الكنـز المرصود في قواعد التلموذ، ص(150).

الوثنيين»[250]. « من العدل أن يقتل اليهودي بيده كل كافر لأن من يسفك دم الكافر يقرب قرباناً لله »[251] .

2- إباحة عرضه :

يقول التلموذ : « لا يخطئ اليهودي إذا تعدى على عرض الأجنبي لأن كل عقد نكاح عند الأجانب فاسد، لأن المرأة التي لم تكن من بني إسرائيل كبهيمة والعقد لا يوجد مع البهائم وما شاكلها»[252].

قَالَ ميموند[253] : « إن لليهود الحق في اغتصاب النساء الغير مؤمنات: أي الغير يهوديات»[254].

3- إباحة ماله:

يقول التلموذ: « إن الله حلّل أموال باقي الأمم لبني إسرائيل لما رآهم قد خالفوا السبع الوصايا المختصة بعبادة الأوثان، والزِّنَا والقتل والسَّرِقَة، وأكل لحم الحيوانات الغير مذبوحة، وخصاء الإنسان وإيلاد الحيوان من غير جنسه»[255].

« إذا سرق أولاد نوح – غير اليهود – شيئاً ولو كانت قيمته طفيفة جداً يستحقون الموت، لأنهم قد خالفوا الوصايا التي أعطاها الله لهم وأما اليهود فمصرح لهم أن يضروا الأمي، لأنه جاء في الوصايا: لا تسرق مال القريب، قَالَ علماء التلموذ مفسرين هذا الوصية: إن الأمي

---

(250) نصر الله، د. يوسف(المترجم): الكنـز المرصود في قواعد التلموذ، ص(87).

(251) نصر الله، د. يوسف(المترجم): الكنـز المرصود في قواعد التلموذ، ص(91).

(252) نصر الله، د. يوسف(المترجم): الكنـز المرصود في قواعد التلموذ، ص(95).

(253) هو : موسى بن ميمون الذي وضع الميشناه. أنظر : - برانا يتس، فضح التلموذ، ص(21).
- خان، ظفر الإسلام ، التلموذ تاريخه وتعاليمه، ص(31).

(254) نصر الله: الكنـز المرصود ، ص(95).

(255) نصر الله: الكنـز المرصود ، ص(152).

ليس بقريب، وإن موسى لم يكتب في الوصية لا تسرق مال الأمي»، فسلب ماله لم يكن مخالفاً للوصايا.

وفي شأن رد الأموال المفقودة لغير اليهودي يقول التلموذ: « إن الله لا يغفر ذنباً لليهودي يرد للأمي ماله المفقود، وغير جائز رد الأشياء المفقودة من الأجانب»[256].

وصدق الله فيهم حين قَالَ : ﴿ فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا۝وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[257].

وإن استنطقنا تاريخ القوم في هذا القرن، وهي أكثر من أن تحصى بمقَالة وأكبر من أن تحاكم في هذه العجالة، أفصحت لنا الوقائع التاريخية ظلم وجور اليهود على أهل فلسطين وأكناف بيت المقدس انطلاقاً من الوصية الجامعة التي تسطرها كتبهم الدينية كالتلموذ: « أهدم كل قائم، لوّث كل طاهر، احرق كل أخضر كي تنفع يهودياً بفلس» و « اقتلوا جميع من في المدن من امرأة وشيخ ورجل وطفل... بحد السيف»[258] .

فلا عجب من قومٍ لا يعرفون من العدل إلا رسمه أن يعتدوا على النساء والشيوخ والأطفال العزل إرهاباً للآخرين، ففي دير ياسين هاجمت عصابتا إيرجون وشتيرن تحت قيادة مناحيم بيجين وإسحاق شامير[259] أهالي القرية العزل في ليلة الثامن من نيسان عام **1948** وقتلت **254** رجلاً وامرأة وطفلاً وقطعت أوصالهم وألقت بجثث عديدة في بئر القرية وفي قرية قبية في الضفة الغَرْبيّة نفذت الفرقة رقم **101** بقيادة إيريل شارون في ليلة الرابع عشر

(**256**) نصر الله: الكنـز المرصود ، ص(**78-79**).

(**257**) النساء / **160-161**.

(**258**) النتشة، رفيق شاكر: الإسلام وفلسطين، ص(**40**).

(**259**) إسحاق شامير، سياسي صهيوني، وُلد عام (**1915**م). انخرط عام (**1937**م) في العصابة الإرهابية الصهيونية المعروفة باسم (إيرون زفاي ليومي). اعتقلته سلطات الانتداب الإنكليزي عام (**1946**م) ونفته إلى الحبشة، تولى رئاسة الحكومة الإسرائيلية للمرة الأولى عام (**1983**م)

من تشرين أول عام 1953 وقتلت 66 ونسفت 45 منـزلاً وفي كفر قاسم مساء يوم 29 تشرين أول عام 1956 قتل اليهود 47 من الأهالي العائدين من حقولهم إلى بيوتهم[260].

وكم من مسجدٍ أصبح يباباً وعاثَ به التهتك والمجون، وكم من مذبحة في لبنان كصبرا وشاتيلا وقانا قد بقرت فيها بطون وسملت عيون وحزت رقاب كما جزت بنضرتها غصون، وما زال بيت المقدس يئن لظلمهم وجورهم وإخراج أهله من ديارهم وإحلال شعب بلا أرض مكانهم.

وما يجري الآن من مجازر الأبرياء وأنهار الدماء على أرض الإسراء لدليل على ظلم القوم، قمع ووحشية يهودية، هجوم بالصواريخ والطائرات المروحية، صراخ وعويل وأنين وقتل وتشريد للعزل من المدنيين، هتك عرض ونهب أرض وهدم بيوت وتخريب أشجار وجرحى مصابون وآخرون مشوهون ومعاقون، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

(260) زيتون، صفاء حسين: صبرا وشاتيلا – المذبحة ، ص(2-3).

المبحث الثالث

العَدالَة عند النصارى

يُقَال النصرانية وهي في الأصل نسبة إلى نصرانه وهي قرية المسيح عليه السلام من أرض الجليل « وتسمى هذه القرية ناصرة ونصورية والنصرانية والنصرانة كذلك واحدة النصارى وفي الاصطلاح النصارى وهم المنتسبون للإنجيل كما قَالَ تعالى: ﴿ الَّذِينَ قَالوا إِنَّا نَصَارَى﴾[261]. ويطلق عليهم أهل الكتاب.

والنصارى يتبعون التوراة في الأحكام والتشريعات وما أمر به اليهود من العدل في الأحكام والحدود وإيفاء الكيل والوزن وخلاف ذلك فإنه يسرى على أمة النصارى كذلك.

العدل فيما بينهم :

لما بغى اليهود وقست قلوبهم، وأحلوا ما حرم الله، وأكلوا أموال الناس بالباطل جاء المسيح عليه السلام ليردهم إلى الجادة، فلم يأمرهم بالعدل فحسب بل تجاوزه إلى الفضل والعفو، وأمرهم ألا يقابلوا الإساءة بمثلها، وأن لا يعتدوا على من اعتدى عليهم بل قَالَ لهم كما جاء في إنجيل متى الذي يزعمون أنه مما أنزل على عيسى عليه السلام. قد سمعتم أنه قيل: « العين بالعين والسن بالسن، أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشرير بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فخل له رداءك أيضاً، ومن سخرك ميلاً فامش معه اثنين، من سألك فأعطه، ومن أراد أن يعترض منك فلا تمنعه، وقد سمعتم أنه قيل: أحبب قريبك وابغض عدوك أما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم وأحسنوا إلى من يبغضكم وصلّوا لأجل من يعنتكم ويضطهدكم»[262]

---

(261) المائدة / 82.

(262) انجيل متى: الإصحاح السادس فقرة 38-44.

« ويروى عن سَيِّدنا عيسى عليه السلام ما يُستفاد منه ضمناً عدم إمكان إقامة الحد شرعاً لأنه اشترط براءة الراجمين من كل عيب، وأمر الزانية التي اعترفت بين يديه بالتوبة والاستغفار»[263].

وهذا المستفاد ضمناً حول قضية الجزاء لا يمكن أن يتصور أنه نظام إلهي للحياة البشرية في حقبة من الحقب التاريخية ومن ثم مخالف لطبيعة الإنسان التي تنطوي على الخير والشر فلا يتصور حياة خالية من قتل قاتل وضرب معتدٍ وسجن ظالم وقمع شر وقصاص عادل، بل هذه سنة الله في الإنسان بدءاً من قصة قتل قابيل لأخيه هابيل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . « وعلى ذلك يكون ما في الإنجيل من وصايا بالعفو في الجرائم الشخصية ليس قانوناً ينفذ ولكنه وصية لشخص المجني عليه إن أراد أن يتبعها وإلا فالقانون هو الذي ينفذ »[264].

وإن حرفت النصارى في العقوبة والقصاص العادل فقد عدلوا بربهم غيره وجعلوا له شركاء، إذ جعلوه ثالث ثلاثة ﴿ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾[265] فأشركوا و﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[266] وإذا كان القوم قد ارتكبوا أعظم الظلم والجور وظلموا أنفسهم، فماذا يتوقع في إقامة العدل فيما بينهم.

وقد أخبر الرسول ﷺ في قصة المخزومية التي سرقت: «... إنما ضلَّ من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد»[267] يشملهم وإن كان هو في اليهود أظهر، وهؤلاء رهبانهم الذين هم علماؤهم نجدهم ظلمة جائرين آكلين

---

(263) النواوي، عبد الخالق: التشريع الجنائي في الشَّرِيعَة الإسْلاميَّة والقانون الوضعي ، ص(82).

(264) أبو زيد، حسين، العقوبة الجسدية بين الشَّرِيعَة الإسْلاميَّة والقانون الوضعي، ص(134).

(265) التوبة / 30.

(266) لقمان / 13.

(267) الحديث سبق تخريجه، ص( )

لأموال الناس بالباطل قَالَ تعـالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾[268]. ولعل من أبرز مظاهر ذلك ما تمارسه الكنيسة من إصدار ما عُرف بـ «صكوك الغفران» وهي صكوك يصدرها أهل السلطة في الكنيسة من الباباوات والمطارنة والبطاركة والقساوسة باسم الكنيسة، يغفر بمقتضاها لحاملها ما اقترفه من الآثام والخطايا في حياته، مقابل أن يدفع مبالغ للكنيسة وهذا إلى جانب كونه أكلاً لأموال الناس بالباطل فهو أيضاً قول على الله بلا علم وافتراء عليه.

ومن صور جور هذه الأمة وعدم عدلها، أن كل فرقة وطائفة منها، إذا تسلطت على الفرق الأخرى أذاقتها ألواناً من الظلم والبطش والاضطهاد ولم ترقب فيها إلاّ ولا ذمة، يقول الدكتور أحمد شلبي: « تكرر في تاريخ المسيحية حدث عظيم لم يتخلف وهو التجاء الجانب القوي إلى أعنف وأقسى وسائل الاضطهادات والتعذيب والتنكيل والحرق، والإفناء يسلطها على الجانب الضعيف... والعجيب أن المسيحيين (النصرانيين) أُضطهدوا من اليهود والرومان، ونزلت بهم الويلات في القرون الثلاث الأولى، فلما بدأ جانبهم يشتد رأيناهم ينـزلون نفس الويلات من أبناء دينهم ومن أتباع الأديان الأخرى، ومن هنا فنيت مذاهب مسيحية كثيرة كان بعضها في وقت ما، له الغلبة في العدد ولكن تنقصه القوة والسلطان وكان فناء هذه المذاهب بسبب قسوة اليهود والرومان أحياناً وأحياناً بسبب قسوة فرق مسيحية أخرى قويت واشتدت بالأباطرة وذوي النفوذ»[269].

---

(268) التوبة / 34.

(269) شلبي، د. أحمد : المسيحية ، ص(237).

وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ الَّذِينَ قَالوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[270].

قَالَ الحافظ ابن كثير رحمه الله : « فألقينا بينهم العداوة والتباغض لبعضهم بعضاً ولا يزالون كذلك إلى قيام الساعة، وكذلك طوائف النصارى على اختلاف أجناسهم لا يزالون متباغضين متعادين، يكفر بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً، فكل فرقة تحرم الأخرى ولا تدعها تلج معبدها فالملكية[271] تكفر اليعقوبية[272] وكذلك الآخرون وكذلك النسطورية[273] والآريوسية[274] كل طائفة تكفر الأخرى »[275]. وكمثال على ما لاقاه

---

(270) المائدة / 14.

(271) المَلْكِيَّة أو الملكانية، أصحاب ملكان الذي ظهر بأرض الروم ومعظم الروم ملكانية، صرحوا باثبات التثليث وقَالوا:

«إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته. أنظر : الشَّهْرَسْتانيّ : الملل والنحل (27/2).

(272) اليعقوبية نسبة إلى يعقوب البراذعي، مصري ظهر في منتصف القرن السادس الميلادي، وهم الذي يقولون بأن المسيح ذو طبيعة واحدة قد امتزج فيه عنصر الإله بعنصر الإنسان وتكوّن من الاتحاد طبيعة واحدة جامعة بين اللاهوت والناسوت. أنظر: أبو زهرة، محمد: محاضرات في النصرانية، ص(140-159).

(273) النسطورية: نسبة إلى نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون كان بطريرك القسطنطينية يرى أن العذراء لم تلد إلهاً بل ولدت إنساناً وهو يرى أن الأقنوم الثاني وهو الابن لم يتجسد وتلده مريم كما يرى غيره من المثلثين، أنظر الشَّهْرَسْتانيّ : الملل والنحل (29/2). وأبو زهرة، محمد: محاضرات في النصرانية ص(157).

(274) الآريوسية: هم أصحاب آريوس وكان قسيساً بالاسكندرية ومن قوله: التوحيد، المجرد وأن عيسى عليه السلام عبد مخلوق وأنه كلمة الله التي بها خلق السماوات والأرض. أنظر ابن حَزْم الفصل في الملل والأهواء والنحل(48/1).

الأقباط في مصر – وهم من الطائفة اليعقوبية – من ظلم على يد أبناء دينهم البيزنطيين الذين كانوا يحكمونهم قبل الفتح الإسلامي لمصر.

يقول المستشرق توماس آرنولد[276] « ... فإن اليعاقبة -وهم الأقباط- الذين كانوا يكوّنون السواد الأعظم من السكان المسيحيين قد عوملوا معاملة مجحفة من أتباع المذهب الأرثوذكسي[277] التابعين للبلاط، الذين ألقوا في قلوبهم بذور السخط والحنق اللذين لم ينسهما أعقابهم حتى اليوم.

كان بعضهم يعذب ثم يلقى بهم في اليَّم وتبع كثير منهم بطريقهم إلى المنفى لينجوا من أيدي مضطهديهم وأخفى عدد كبير منهم عقائدهم الحقيقية وتظاهر بقبول قرار خلقدونية[278] .

---

(275) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ن (62/3).

(276) توماس ووكر آرنولد (1280-1349هـ) مستشرق إنكليزي، تعلم في كمبردج واشتغل في التدريس في عدة جامعات بالهند وباكستان ثم عاد إلى لندن ودرس في جامعتها، عين مديراً لمعهد الدراسات الشرقية، له عدة كتب بالإنكليزية عن العلوم الإسْلاميَّة . أنظر الزِّرِكْليّ، الأعلام (76/2-77) وأنظر نجيب العقيقي، المستشرقون (84/2).

(277) وهم التابعون للكنيسة الشرقية الأرثوذكسية، وأكثر أتباعها من الروم الشرقيين ومن البلاد الشرقية كروسيا والبلقان واليونان، وكان مقرها الأصلي القسطنطينية. أنظر : شلبي، د. أحمد : المسيحية ص(238).

(278) هو ثغر منه المصيصة وطرطوس وأدنة في آسيا الصغرى على البسفور وينسب إليه مجمع مسيحي عقد فيها سنة 451، حضره، 520 أسقفاً وقيل أكثر وكان من أهم قراراته:

1- أن المسيح فيه طبيعتان لا طبيعة واحدة وأن الألوهية طبيعة وحدها، والناسوت طبيعة وحدها التقتا في المسيح.

2- لعن «ديسفورس» بطريرك كنيسة الإسكندرية ونفيه. أنظر : أبو زهرة، محمد محاضرات في النصرانية، ص(137).

وقد جلب الفتح الإسلامي إلى هؤلاء القبط – اليعاقبة – حياة تقوم على الحرِّيَّة الدينية التي لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان »[279].

وكثيراً ما كان الحكم الإسلامي مخلّصاً لكثير من طوائف النصارى من ظلم واضطهاد لما يتسم به العدل في أهل الذمة مما جعل المسيحيين يفضلون الحكم الإسلامي على حكم أبناء دينهم.

العدل فيما بينهم وبين غيرهم من الأمم:

سبق لنا في بحث العدل فيما بينهم كيف أن المسيح عليه السلام أمرهم بمقابلة السيئة بالحسنة وأن لا يردوا على من أساء إليهم وتلك مثالية عالية لم تبلغها همم القوم ولعل ما نزل بهم من ظلم اليهود والرومان ما ترك في أنفسهم الرغبة في الانتقام متى استطاعوا ذلك بل الاعتداء إن قدروا.

وإن نحن استنطقنا تاريخ القوم أفصح لنا عن سوءات يتوارى المرء خجلاً، إذ تثبت الوقائع التاريخية أن القوم كانوا شديدي الظلم لمن يقع تحت سلطانهم من أهل الأديان الأخرى، إذ ليس لأهل الأديان بينهم مقام فإما التنصر وإما القتل أو الرحيل.

ولم يكن اضطهادهم للمخالفين عملاً فردياً يبدو حيناً ويختفي حيناً بل كان سياسية ثابتة حاسمة تستهدف إفناء الخصوم ومحو آثارهم.

فكانت المذابح العامة تدبر وتنفذ بوحشية بالغة ترتكب خلالها فظائع وجرائم يندى لها جبين الإنسانية فضلاً عن أتباع نبي كان من تعاليمه ما ذكرنا.

ولعل من أبلغ الأمثلة الشاهدة على مبلغ ظلم القوم وحقدهم تلك المذابح التي ارتكبها الصليبيون ضد سكان بيت المقدس إبان استيلائهم عليها عندما تخاذل عن الدفاع عنها العبيديون، إذ اكتفى واليهم آنذاك – افتخار الدَّوْلَة– بتأمين نجاته مع حرسه الخاص،

(279) توماس آرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ص(94).

وترك المدينة للصليبيين يعيثون فيها فساداً بعد أن دافع عنها دفاعاً هزيلاً،ذراً للرماد في العيون.

يقول شاهد عيان هو القس «ريموند» « بعد دخوله بين المقدس : وشاهدنا أشياء عجيبة، إذ قطعت رؤوس عدد كبير من المسلمين، وقتل غيرهم رمياً بالسهام أو أرغموا أن يلقوا بأنفسهم من فوق الأبراج، وظل بعضهم يعذبون عدة أيام ثم أحرقوا في النار، وكنت ترى في الشوارع أكوام الرؤوس والأيدي والأرجل والأقدام وكان الإنسان أينما سار فوق جواده يسير بين جثث الرجال والخيل»[280].

ويقول المستشرق ستيفن رنسيمان في وصف ذلك: « انطلقوا في شوارع المدينة وإلى الدور والمساجد يقتلون كل من يصادفهم من الرجال والنساء والأطفال دون تمييز، استمرت المذبحة طوال مساء ذلك اليوم وطوال الليل، ولم يكن عَلَمُ تانكرد[281] عاصماً للاجئين إلى المسجد الأقصى من القتل، ففي الصباح الباكر من اليوم الثاني اقتحم باب المسجد ثلّة من الصليبيين فأجهزت على جميع اللاجئين وحين توجه ريموند آجيل في الضحى لزيارة ساحة المعبد أخذ يتلمس طريقه بين الجثث والدماء التي بلغت ركبته»[282][283].

وفي الأندلس عند أفول نجم الخلافة الإسْلاميَّة فيها وتَغلُّب النصارى عليها ألحقوا بالمسلمين ضروباً من الظلم والأذى، يصور ذلك الدكتور توفيق الطويل فيقول:

« وقد استنفذت الكنيسة جهدها في إقناع المسلمين المقيمين في أسبانيا لكي يرتدوا عن دينهم، ويعتنقوا المسيحية ديناً، وعلى غير جدوى ما بذلت من جهود، فاستجمعت محكمة التفتيش كل قواها واعتصمت بالجرأة والتعصب وصبت عذابها على المسلمين في غير رفق ولا عدالة، حتى اعتنق معتقدات النصارى من خار في ميدان الكفاح، وهاجر من حار بين

---

(280) انظر : وول ديورانت: قصة الحَضَارَة (25/15).

(281) تانكرد: أحد قواد الصليبيين، كان المسلمون لما رأوه استسلموا ورفعوا علمه على المسجد.

(282) ستيفن رنسمان: تاريخ الحروب الصليبية، (404/1-405).

(283) ذكر ابن الأثير أنهم يزيدون على سبعين ألفاً. أنظر : ابن الأثير : الكامل في التاريخ، (189/8)؟.

التمسك بعقيدته، واحتمال آلام العذاب، وفي عام 1609 و1610 تم جلاء ألوف المسلمين عن أسبانيا بعد أن أغرقوا بدمهم أرضها، وكتبوا بمقاومتهم أنصع الصفحات في تاريخ الجهاد في سبيل الله»[284]

(284) الطويل، د. توفيق: قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، ص(71-72).

المبحث الرابع

العَدالَة في شبه الجزيرة العربية

لقد أتيح لهذه الرقعة المترامية الأطراف أن تتوسط بلاد العالم المختلفة شرقاً وغرباً وتصل جنوباً وشمالاً وأن تضم عدة ممالك صغيرة بين الشمال والجنوب تتوسطها منطقة الحجاز وحواضرها من مكة والمدينة والطائف وما حولهم من البوادي والأعراب في عصر أطلق عليه قبل الإسلام (العصر الجاهلي).

والعصر الجاهلي عصر قائم على بنيان القبيلة لا الأمة ومعتقد للوثنية المتعددة لا الوحدانية المطلقة ومشتمل على آحاد من النظم السِّيَاسِيَّة والدينية المضطربة، حيث لا حكومة ترعى مصالحهم ولا جيش يحمي ثغورهم وإنما قيم تخضع لموروث عاداتهم يحكمها الهوى والأعراف الجَاهِلِيَّة السائدة التي تأصلت جذورها في نفوسهم واستحالت حياتهم إلى قوم يتنازعون ويتلاعنون ويتشاتمون وبالخرافة يؤمنون والأقداح والأزلام يستقسمون وبالطير يتفاءلون ويتشاءمون وإذا مرّت بهم سانحة أو بارحة يفزعون ولأقل شيء ينهبون ويقتلون فلا ترى إلا ذهاب النفوس وامتلاء الكؤوس وسفك الدماء وهتك الأعراض وضياع الأموال واختلال الأمن وانتشار الفوضى وفساد الحال وخسران المآل.

وقد أطلق كثير من الباحثين على القبيلة العربية تصوراً يوحي أنها جماعة من البدائيين يسكنون الخيام ويقطنون الفيافي والقفار. والحق إن الجَاهِلِيَّة وصف لفترة قبل الإسلام في العرف الخاص لا يوحي بالجهل الذي هو ضد العلم. وكيف وهم قد ارتقوا إلى مستوى رفيع بفصاحتهم وبلاغتهم في منثور الكلام ومنظومة حتى غَدَوا أُسَّ البيان ومصدر اللغة التي نزل بها القرآن، ولا يعني هذا أنهم أمة عريقة كغيرهم من الأمم المتمدنة استناداً

إلى ما خلفوه لنا من آثار عمرانية في بلاد اليمن أو ما وقع على ألسنتهم من حكم نثروها على لسان شاعر أو خطيب أو حكيم.

قَالَ الدكتور نايف معروف[285]: « إذ والحق - يقَال- أن الجهل المنسوب إلى ذلك العصر لا يعني المخالف للمعرفة بل هو الجهل الذي يقابل الحلم دون مبالغة في وصف سوء حالهم »[286].

ولعل ما يرجح هذا الرَأْي ما جاء في معلقة عَمْرو بن كلثوم[287] حين قَالَ [288]:

ألا لا يَجْهَلَنَّ أحدٌ علينـا فَنَجْهَلَ فوقَ جَهْلِ الجاهلينـا

وقول رسول الله ﷺ لأبي ذر الغفاري[289] حين سمعـه يعيّر رجلاً بأمـه فعاتبه وأنّبه قائلاً : « يا أبا ذر أعيرته بأمّه، إنك امرؤ فيك جاهلية»[290] أي فيك روح الجَاهِلِيَّة وطيشها.

---

(285) د. نايف معروف ، المفكر ، الأديب، المولود في قرية دير القاسي ، قضاء عكا في فلسطين عام 1934م . هاجر إلى لبنان عام 1948م. أثر سقوط فلسطين في يد اليهود، عمل مدرساً ، ثم مديراً ، ثمّ موجهاً للغة العربية في مدارس (الأنروا) في لبنان ممّا ميزه بخبرة في تعليم اللغة وتخصص في أصول التدريس، كما عمل أستاذاً في كلية الآداب بجامعة بيروت العربية وجامعة الإمام الأوزاعي، للدراسات الإسْلاميَّة ، ومازال عضواً في مجلسها العلمي، ويُعرف بعمق الفِكْر ورجاحة الرَأْي وقوة الحجة في المناقشات والمناظرات الفِكْرية. له مصنفات ، منها: المعجم الوسيط في الإعراب، الأدب الإسلامي في عهد النبوة، وخلافة الراشدين، الإنسان والعقل، خصائص العربية وطرائق تدريسها، الخوارج في العصر الأموي .

(286) معروف، د. نايف: الأدب الإسلامي في عهد النبوة وخلافة الراشدين، ص(104).

(287) عَمْرو بن كلثوم ، بن مالك. بن عتّاب ، بن سعد ، أمّه ليلى بنت مُهلهل، وهو شاعر جاهليّ من أصحاب المعلقات.

(288) ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم: شرح القصائد السبع الطوال، ص(426).

وما عبادة الأوثان كما توهم كثير من الباحثين أن القوم يعبدونها لذاتها والحق أن العرب كانوا يؤمنون بصفة الربوبية لله تعالى وبصفة الألوهية للأصنام كما يقـول الله تعالى: ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[291] ، ولعـل ما يعزز هذا الرَأْي قول الشاعر الجاهلي أوس بن حجر[292] :

وباللات والعزى ومن دان دينها وبالله أنَّ الله منهـن أكبـر[293]

وبهذه الجَاهِليَّة المقابلة للحلم، والوثنية المعترفة بواجب الوجوب والمعظمة للأصنام الحجرية دون اعتقاد الربوبية لها مخالفة بذلك الأمم السابقة التي سمت مدنيتها في أحضان حضارة الوثنية المطلقة.

بهذين الأمرين تشكلت طبيعة الحياة بمفاهيمها وسلوكها ووجدانها وقيمها التي اتسمت بالظلم والجور وفسدان نظم العيش ما خلا بعض القيم النافعة من مدح للكرم وذم للبخل ودعوة للمرؤة وحث على الشجاعة وغير ذلك من الصفات النَّبِيّلة.

---

(289) هو جندب بن جنادة بن سفيان من بني غفّار صحابيّ أول من حيّا الرسول ﷺ بتحية الإسلام، سكن دمشق واستقدمه عثمان إلى المدينة ثمّ الربدة إلى أن مات. له (82) حديثاً ، توفي عام (32) هجرية . انظر: سير أعلام النبلاء (46/2)، التهذيب (90/12)، الأعلام (140/12).

(290) صَحِيْح البُخَارِيّ، باب المعاصي من أمر الجَاهِلِيَّة ولا يُكفّر صاحبها بارتكابها إلا الشرك، (20/1)و (2248/5) وفتح الباري (85/1)، (87/1) و مسلم (1282/3-1283) وسُنَن البَيْهَقِيّ الكبرى (7/8). وسُنَن أبي داود (340/4) ومصنف عبد الرّزاق (447/9-448). ومُسْنَد أحمد (161/5) ومُسْنَد البزّار (400/9-402)، وعون المعبود (45/14)، وفيض القدير (221/1).

(291) الزمر / 3.

(292) أوس ابن حَجَرٍ بن مالك التميمي (98 ق.ه) ، (530م) نحو (2 ق. ه) (620 م). شاعر تميم في الجَاهِلِيَّة وهو زوج أم زهير بن أبي سُلمى. انظر: الزِّرِكْلِيّ، الأعلام (374/1).

(293) ابن حجر، أوس بن حجر بن مالك التميمي: ديوان، ص(36).

وبناءً عليه اضطرب موقف الجَاهِلِيَّة من العَدالَة وتباينت آراؤهم في مسالك تحقيقها فقد كان « الأخذ بالثائر هو المبدأ السائد »[294] ومنهم من اعتبره سبيلاً لتحقيق العَدالَة في حفظ الدماء ورعاية حرمتها، وعدَّ التخاذل عنه عين الظلم والعدوان بل ويستحق المتخاذل عنه ذماً وتقبيحاً نحو قول امرأة تخاذل قومها عن الأخذ بثأر أخيها[295]:

إن أنتم لـم تثـأروا لأخيكـمُ فَدعوا السلاح ووشِّحوا بالأبرقِ
وخذوا المكاحل والمجاسد والبسوا حُلَل النساء فبئس رهط المرهقِ[296]

فمناصرة الأخ لأخيه من الثوابت التي لا تحتاج إلى برهان لتلبيتها، كما قَالَ الشاعر قُرَيْط بن أُنَيْف العَنْبري التميمي[297]:

قومٌ إذا الشرُّ أبدى ناجِذَيْهِ لهم طاروا إليه زرافات وَوُحْدانا
لا يسألونَ أخاهُم حين ينْدُبُهم للنائباتِ على ما قَالَ بُرهانا

ولم يكن شخص الجاني بالذات محلاً للثأر بالضرورة فقد كان لولي الدم أن يقتل من هو أعزُّ فقداً عند قبيلة المتهم ولو لم يكن المذنب[298].

وكان قبول الدية كتعويض يعتبر في غالب الأحيان عاراً ودليلاً على الضعف والجبن فلا سبيل للعفو أو الديّة وإنما القصاص.

ألا لا تأخذوا لبناً ولكـن أذيقوا قومكم حدَّ السلاح[299]

---

(294) البهنسي، أحمد فتحي: العقوبة في الفقه الإسلامي، ص(61).
(295) مكتبي، نذير محمد: صفحات رائدة في مسيرة العَدالَة ، ص(6).
(296) لم أعثر على مصدر البيتين وذكرهما صفحات رائدة في مسيرة العَدالَة في مقدمته.
(297) المرزوقي، أحمد بن محمد الحسن: شرح ديوان الحماسة، (1/22-23).
(298) البهنسي: العقوبة في الفقه الإسلامي ص(63-64).

فقد كان التعطش إلى الثأر والانتقام الجماعي والإسراف في القتل قد بلغ أشده، فالعدوان يقابل بأفظع منه وكثيراً ما كانت كلمة واحدة تسبب القتل وبلغت روح الانتقام درجة مروعة حتى النساء صرن يصبغن ملابسهن بدم القتيل وأكل قلبه وكبده[300].

ومنهم من ذهب إلى أن الظلم في بعض أحواله سبيل إلى تحقيق العدل بل هو أحد حصونه المنيعة التي تَقِيّالإنسان غائلة ظلم الآخرين له وهذا ما أشار إليه زهير بن أبي سُلمى الذي عُرف برصانته وحكمته:

ومن لم يذدْ عن حوضِهِ بسلاحِهِ يهدَّم ومَن لا يظلمِ الناسَ يُظلـمِ[301]

وقول النابغة الذبياني[302]:

تعدو الذئاب على من لا كلابَ له وتتَقِيّصولَه المستأسدِ الضاري[303]

ومنهم من اعتبر المرأة عاراً في المجتمع « فمارسوا سلوكاً لا إنسانياً يوم كانوا يحزنون إن ولدت المرأة أنثى وكانوا يعدونها سبباً لجلب العار، انطلاقاً من شريعة الإغارة والتقاتل فيما بينهم أو يعتبرونها رمزاً للخطيئة انطلاقاً مما ألحقه بالمرأة من حرفوا الحقيقة وعدوا حواء

---

(299) الشرباصي، أحمد : القصاص في الإسلام، ص(42).

(300) كحالة، عمر رضا: تاريخ العالم الإسلامي، العرب قبل الإسلام، ص(115).

(301) ابن أبي سلمى، زُهير. ديوان ، شرح ثعلب ، ص(88). وانظر: الجندي، د. علي: شعر الحرب في العصر الجاهلي، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، ط 3 سنة 1966 م ،ص (22).

(302) النابغة الذبياني، هو زياد بن معاوية بن ضباب بن جابر، سُميّ النابغة لقوله: لقد نبغت لنا منهم شؤون.

انظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، (98/1).

(303) الجندي، د. علي: شعر الحرب في العصر الجاهلي،ص (21).

مصدر غواية في الجنة لآدم فاسودت وجوههم من حيث بُشروا بالأنثى فدسوها في التراب حية وسمي فعلهم وأْداً وذكَّرنا ذلك بالظلم الأول الذي مارسه قابيل ضد أخيه هابيل»[304].

(304) السحمراني، د. أسعد : العدل فريضة إسلامية والحرِّيَّة ضرورة إنسانية، ص(32).

الفصل الرابع

مفهوم العَدالَة عند الفلاسفة والمتكلمين

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: العَدالَة في الفلسفة اليونانيَّة

المبحث الثاني: العَدالَة عند المُتَكَلِّمين المسلمين

المبحث الثالث: العَدالَة عند متفلسفة المسلمين

المبحث الأول
العَدالَة في الفلسفة اليونانيَّة

إن الفلسفة في كل صورها « علم إنساني » يتحكم فيه كل ما في طبيعة الإنسان من قيود وحدود وتدرج بطيء في الوصول إلى المجهول وقابلية للتغيير والتحول وتقلب بين الهوى والضلال واقتراب أو ابتعاد عن درجة الكمال.

والفلسفة اليونانيَّة -شأن كل فلسفة- مجموعة من التصورات الذهنية والمفاهيم العامة المجردة التي حاولت تفسير الطبيعة والكون ونظامه عن طريق التأمل الفِكْري والبحث النظري اللذين جعلا الفِكْر اليوناني يتأرجح بين صورتين: عقلية علمية وصوفية عرفانية تتجاذب كل من الصورتين نزعات متباينة واتجاهات متضادة تكشف عن اختلاف منطلقات أصحابها الفِكْرية من اختلاف المصادر والمنابع وتنوع المناهج وقصور العقل البشري وتباين طرق الاستدلال.

وأمام هذا الواقع تأرجح الفلاسفة بين نمطين من الفلسفة[305]:

الفلسفة المثالية ممثلة بفلسفة أفلاطون[306] وأستاذه سقراط[307].

---

(305) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة: كواشف وزيوف في المذاهب الفِكْرية المعاصرة، ص(71).

(306) أفلاطون، فيلسوف يوناني يعتبر أعظم فلاسفة الإغريق، عاش ما بين سنة (427-347) ق.م نشأ في أثينا القديمة، وهو تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو، وكان رجلاً طُوالاً وسيماً أشقر عريض المنكبين- (ومعنى كلمة أفلاطون : عريض المنكبين) – وكان رياضياً قوياً مصارعاً وقد فاز بجائزتين في حلبة المصارعة، وكان شاعراً وأديباً، جاب أقطاراً كبيرة في أوروبا وآسيا، انخرط في إيطاليا في سلك الجماعة الفيثاغورية التي تضم أصدقاء الحق، في الأربعين من عمره أسس أكاديمية علمية في أثينا، وهي أول جامعة في العالم القديم، عمل في صقلية مستشاراً للملك ديونيسيوس الثاني، كتب ثلاثين محاورة ضمنها آراءه الفلسفية وأعظم كتاب له الجمهورية.

أنظر: الميداني، حسن حبنكة: كواشف وزيوف في المذاهب الفِكْرية المعاصرة، ص(71).

والفلسفة المادية ممثلة بمادية ديمقراطيس[308]، ومادية أبيقور[309].

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنه في العصور السالفة كان القانون يعتبر متمتعاً بقداسة تنبع من مصدر إلهي أو سماوي، وكان القانون والأخلاق والدين مترابطين مع بعضهم البعض.

فكانت هناك قوانين أعتبرت مسنونة من شرع إلهي، مثل الوصايا العشر وأخرى أعطيت هالة من القداسة رغم أنها من مصدر بشري مباشر وذلك من خلال إغداق صفة الإلهام الإلهي على واضعيها من البشر.

لذلك رأينا في الفلسفة اليونانيَّة تلك التصورات الذهنية المتمثلة في فكرة « وجود قانون ثابت لا يتغير يعتبر المثل الأعلى الذي يجب أن تنسج على منواله قوانين المجتمع لأنه

---

(307) سقراط: فيلسوف يوناني، عاش ما بين (469-399 ق.م) وهو من أثينا ، أبوه نحات وأمه قابلة، لم يترك أثراً مكتوباً لكن سجل حياته وتعاليمه تلميذه أفلاطون في محاوراته، أهمل شؤونه الخاصة، وجال في الاسواق والطرقات والملاعب يتحدث إلى الناس في الفضيلة والعدل والتقوى وما إلى ذلك ، كان يؤمن بالله وببقاء الروح بعد الموت كان يتبع في حواره منهج التوليد، بأن يعاون من يحاوره على استخراج المعرفة من دخيلة نفسه.

أنظر: الميداني، حسن حبنكة: كواشف وزيوف في المذاهب الفِكْرية المعاصرة، ص(71).

(308) ديمقراطيس: فيلسوف يوناني عاش حوالي (460-370 ق.م) يرى العالم مؤلفاً من ذوات متجانسة في طبيعتها، لكنها مختلفة حجماً وشكلاً وثقلاً، وهي لا تدرك بالحواس ولا تنقسم ولا تفنى وتتحرك دائماً فيلتصق بعضها ببعض وتتكون الأجسام ومن آرائه أنه لا يركن إلى الحواس في إدراك حقائق الأشياء بل يركن إلى العقل ومن آرائه أن غاية الحياة السعادة وتتحقق بالسكينة النفسية.

أنظر: الميداني، حسن حبنكة: كواشف وزيوف في المذاهب الفِكْرية المعاصرة، ص(72).

(309) أبيقور: فيلسوف يوناني عاش بين (342-270 ق.م) ولد في جزيرة « ساموس » إحدى جزر بحر إيجة، كان أبوه معلماً أثينياً أظهر ميلاً إلى الرياضة العقلية منذ كان صغيراً. وهو الذي وضع أصول مذهب اللذة والسرور، ألفّ كتباً كثيرة لا تقل عن ثلاثمائة كتاب، لكن فقد معظمها. مذهبه أن الهدف من الحياة الاستمتاع باللذات وليس عمل آخر، أخذ عن ديمقريطس نظريته الذرية. أنظر: الميداني، حسن حبنكة: كواشف وزيوف في المذاهب الفِكْرية المعاصرة، ص(72).

قائم على مبادئ لم تؤخذ من تقَاليد متواضع عليها ولا من قواعد محدودة في كتاب بل مصدره الطبيعة - حسب اعتقادهم- ويكشفه العقل من روح المساواة والعدل الكامنة في النفس »[310] وعرف ذلك بالقانون الطبيعي.

« فكما أن الطبيعة بما تحتويه من الأجرام والكواكب والمخلوقات تسير على نظام ثابت مقرر ويحكم هذا القانون الأشياء المادية مثل القول: بأن النار محرقة فإن هناك قانوناً طبيعياً يحكم الميول والنـزعات الإنسانية وتخضع له تصرفات البشر وعلاقاتهم وهكذا تكون السَّرِقَة محرمة في حكم هذا القانون الطبيعي»[311].

ويرى كل المدققين السياسيين أن أول من سهل هذا المسلك في اليونان الحكماء حيث تحيلوا على ملوكهم المستبدين في حملهم على قبول الاشتراك في السِّياسَة بإحيائهم عقدة الاشتراك في الألوهية التي أخذوها عن الآشوريين ومزجوها بأساطير المصريين بصورة تخصيص العَدالَة بإله والحرب بإله والأمطار بإله إلى غير ذلك من التوزيع وجعلوا لآلهة الآلهة حق النظارة عليهم وحق الترجيح عند وقوع الاختلاف بينهم[312].

وبالنظـر إلى ماهية هذا القانون الطبيعي فإن التعريف المأثور عنه في تلك الحقبة أنه « مجموعة القواعد العامة الأبدية السرمدية الخالدة التي أودعها الله في هذا الكون والتي يكشفها الإنسان بالتأمل والتعقل والتفكير »[313] فما على الإنسان إلا أن يخضع تصرفاته لنداء العقل الذي يهديه لقانون الطبيعة وبذلك يصل إلى ذروة السعادة ويحقق غايته المثلى، وفضيلة العدل فضيلة من الفضائل التي يرتكز عليها هذا القانون الطبيعي.

---

(310) مصطفى، عمر ممدوح: القانون الروماني، ص(16).

(311) عثمان، د. محمد فتحي: من أصول الفِكْر السياسي الإسلامي، ص(74).

(312) الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص(38-39).

(313) مدكور، عبد الفتاح عبد الباقي: المدخل إلى القانون، ص(36) وما بعدها.

وأنظر: مدكور، نظرية القانون ، ص(42) وما بعدها.

منصور، علي علي: المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، ص(92).

« وبهذا يكون القانون الطبيعي الذي يحكم البشر في نظر الفلاسفة الإغريق هو إرادة الآلهة أو القانون الأخلاقي الصادر عن إرادة الآلهة لا عن الإنسان الفاني »[314].

وعند سعي الفلاسفة إلى بيان أسس هذا القانون جرهم إلى الاختلاف فيه فتشعبت الآراء وتعددت المذاهب فمنهم من بنى القانون على الشكل أي على مصدره فأدخل فيه كل أمر اكتسى حلّة التشريع الصادر عن السلطة المختصة في الدولة، ومنهم من التجأ إلى مضمون القانون بدلاً من مبناه فأوجب أن يكون موافقاً للعقل والقانون الطبيعي أو الحق الإلهي أو طبيعة الأشياء ومنهم من بنى القانون على التقَاليد والأعراف والحاجات الاجْتِمَاعِيَّة.

ومن هذا المنطلق تباينت نظرة الفلاسفة إلى مفهوم العَدالَة باعتباره مفهوماً ينبثق من هذا القانون ومن هؤلاء:

1- هيسود : من أوائل من عالج مفهوم العَدالَة في الفِكْر اليوناني، وأسُّ نظريته الفلسفية « أن الكون يخضع لقدر محتوم أملته إرادة الآلهة وبالتالي فإن العَدالَة هبة يهبها زيوس رب العَدالَة لبني البشر وهي وحدها بيت القصيد في حياة البشر»[315]. وقد أوضح لنا هيسود ذلك في افتتاحية « الأعمال والأيام » التي تضمنت الدعاء لزيوس رب العَدالَة[316].

2- وجاء عن أصحاب بروتاغوراس[317] (485-411 ق.م) « أن القصاص هو عدل. وأن يحتمل المرء ما قد فعل ذلك هو العدل الحق »[318]

---

(314) يكن، زهدي : تاريخ القانون ، ص(233-236).

(315 ،2) عثمان، د. أحمد : الشعر الإغريقي، تراثاً إنسانياً وعالمياً، ص(81،82). وأنظر: وافي، د. علي عبد الواحد، الأدب اليوناني القديم، ص(92).

(317)بروتاغوراس: (485-411 ق.م)، ولد بروتاغوراس أشهر السوفطائيين في أبدرا قبل مولد دمقريطس بجيل من الزمان، كانت فكرته في العقوبة المثل بالمثل والقصاص بالقصاص أحبه أفلاطون دون أتباعه.

3- سقراط (469-399 ق.م): فقد قارن بين القوانين المَدَنيَّة وبين القوانين غير المدونة التي تعم جميع البلاد والتي وضعتها الآلهة للجماعات الإنسانية كلها « فقَالَ عن نفسه أنه ملزم بطاعة الإرادة الإلهية التي تخاطب شعوره الداخلي وتعتبر هي القوة الأسمى أمام ضميره ودونها إرادة سلطات الدَّوْلَة»[319]

لذا أشاد سقراط بالقانون ودعا إلى احترام القوانين فقَالَ : « إن من يحترم القوانين العادلة إنما يحترم العقل والنِّظَام الإلهي وهذا الاحترام لا يقتصر على القوانين المكتوبة، بل يجب أيضاً احترام القوانين غير المكتوبة التي فرضتها الآلهة على الإنسان في كل مكان»[320].

فسقراط ينادي بعدالة عليا لا يُعلق وجودها على جزاء وضعي، أو صيغة مكتوبة جاء فيها: « فطاعة قوانين الدَّوْلَةهي كذلك واجب مفروض في جميع الأحوال وعلى المواطن الصالح طاعة قوانين الدَّوْلَة حتى لو كانت فاسدة فضرب بذلك مثلاً في وجوب احترام القانون بصرف النظر عن صوابه»[321].

4- أرسطو [322] **(445-381 ق.م)**: « فقد تحدث عن العَدالَة باعتبارها تخص المجتمع المدني، فذهب إلى تصنيفها إلى عدالة تعويضية، وعدالة توزيعية، تتعلق الأولى بالحقوق والواجبات

أنظر: ديورانت ول: قصة الحَضَارَة (7/312-313-314) بتصرف.

(318) طاليس، أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، (2/78).

(319) عثمان، د. محمد فتحي: أصول الفِكْر السياسي الإسلامي، ص(75).

(320) الجلبي، حسن: الاتجاهات العامة في فلسفة القانون، ص(43).

(321) الجلبي، حسن: الاتجاهات العامة في فلسفة القانون، ص(43).

(322)أرسطو: فيلسوف يوناني، ولد في ستاجير (مقدونيا) كان مؤدب (مربي) الإسكندر الكبير ومؤسس المدرسة المشائية، يعتبر أرسطو صاحب كتابات كثيرة في المنطق والسِّيَاسِيَّة والتاريخ الطبيعي والفيزياء والميتافيزيك.

أنظر: القاموس الصغير المصور، ص(1127).

وتتحقق من خلال إعطاء كل ذي حق حقه، وأما الثانية فتتعلق بتوزيع الخيرات العامة على كل فرد من أفراد المجتمع، وفي كلا الحالتين لا بد أن ينال جميع المواطنين حظهم على طـول المدى حتى تتحقق العَدالَة»[323].

« فالعدل القانوني أو التشريعي عند أرسطو هو الذي يمليه المشرع بالقانون المكتوب لتكملة العدل الطبيعي إذ ما يستخلص بملاحظة الطبيعة ليس كافياً وحده فالطبيعة مثلاً توجب عقاب السارق وفقاً لمقتضيات العَدالَة التعويضية، أو التصَحِيْحية، ولكن الطبيعة لا تحدد كيف يكون العقاب، فيتولى هذا التحديد في المدينة الرؤساء المؤهلون لذلك بطبيعتهم»[324]

5- أفلاطون (**428**- **347** ق.م) :اتسمت النظرة إلى العَدالَة بنوع من الدقة والعمق عند أفلاطون فقد وازن بين العدل المطلق وبين التقَاليد والقوانين في البلاد المختلفة فذهب إلى القول بأن العَدالَة تنشأ من الترتيب الذي وضعته الطبيعة بين قوى النفس والانسجام بينها وهذا المثال نفسه هو الذي يحقق العَدالَة في المجتمع بمعنى أن كل قوة من قوى النفس تقابلها طبقة اجتماعية تماثلها، فالعقل يقابله الطبقة الذَّهَبِيّة – الفلاسفة – والقوى الغضبية يقابلها الطبقة الفضية والقوى الشهوانية يقابلها الطبقة النحاسية ولتحقيق العَدالَة في المجتمع عنده لا بد من خضوع الطبقة الفضية والنحاسية للطبقة الذَّهَبِيّة خضوعاً تاماً[325].

(**323**) أنظر حول ذلك:

- بدوي، د. عبد الرحمن: أرسطو، ص(**262**) وكتابه الأخلاق النظرية ص(**165**-**167**).
- وهبة، د. مراد : المعجم الفلسفي، ص(**265**).

(**324**) الجلبي: الاتجاهات العامة في فلسفة القانون، ص(**68**-**69**) بتصرف.

(**325**) كرسون، اندريه: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص(**46**).

وأنظر: شبل، د. فؤاد محمد، الفِكْر السياسي (**1**/**100**-**105**).

وهناك فرق بين موقف أفلاطون كما بسطه في كتاب الجمهورية من مدى ضرورة القانون وأهميته للمجتمع وبين موقفه من هذه المسألة كما بسطه في كتاب القوانين:

ففي كتاب الجمهورية يقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات:

- الطبقة الأولى: الحكام والفلاسفة وقد شبههم بالعقل من الإنسان.
- الطبقة الثانية: المحاربون والحراس وهم المسؤولون عن حماية المدينة وشبههم بالعين.
- الطبقة الثالثة: العمال والصنّاع والزرّاع وهم المسؤولون عن الإنتاج وشبههم بالبطن والشهوة وقد ترك أفلاطون لهذه الطبقة حرية التَّمَلُّك وتكوين أسر من خلال نظام الزواج.

أما بالنسبة للطبقتين الأوليتين الحكام والحراس فأراد أن يُفرغهما من كل ما يُشْغلهما عن الحكم والحراسة، فاقترح شيوعية المال والنّساء بينهم ليكفل لهم ما يحتاجون من مال ونساء دون حساب أو زواج ليضمن عدم انشغالهم عن أعمالهم. وفي كتابه القوانين: عاد إلى مراجعة هذه الأفكار فأقرّ نظام المِلْكِيَّة الفردية بشكل أوسع واعترف بنظام الزواج. ولذا فمن الصعب اعتبار أفلاطون من دعاة الاشْتِراكِيَّة[326].

فأفلاطون في كتاب الجمهورية يرى أن لا حاجة إلى القانون كنظام محكم من قواعد ملزمة للجماعة إذ تحقيق العَدالَة متروك للحكماء الحاكمين يحكمون وفقاً لما توصى به حكمتهم وفي هذه الحكمة ضمان الحكومة العادلة « فالحاكم الفيلسوف والحكيم هو القانون الحي وحكمه هو الحكم العدل»[327] . وفي كتاب القوانين يرى « أن الله لا يحكمنا

---

(326) أنظر حول ذلك:

- لطفي، عبد الحميد: علم الاجتماع ص(205-207).
- حنبولة، د. محمود علي: الوظيفة الاجْتِمَاعِيَّة للملكية الخاصة، ص(379).

(327) أفلاطون: كتاب القوانين، ص(59-60-61).

مباشرة بل بواسطة العقل الذي وهبنا إياه، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكي قوانين العناية الإلهية وتدعوا إلى الخير العام، لذا فالخضوع لها واجب[328].

6- المدرسة الرواقية[329] ، « والرواقية نزعة خاصة تدعو إلى الزهد وضبط النفس وترى أن الفضائل الأَسَاسيَّة الأربعة هي الحكمة والاعتدال والشجاعة والعدل »[330] وإن الكائنات البشرية كالطبيعة، وإن الطبيعة نظام يتصف بالتناسق مطابق للعقل فليس من تعارض بين الإنسان والطبيعة في فكرهم. وإن العَدالَة تكمن في مدى الانسجام مع الطبيعة بمعنى إخضاع جميع القيم والعادات للقانون الطبيعي ومرادهم من الطبيعة الكون بأسره فالكون هو الله والله هو العقل وبذلك يتحد البشر مع الله عن طريق العقل[331].

فنلاحظ من خلال استعراض أقوال وآراء الفلاسفة اختلافهم في مفهوم العَدالَة ، فمنهم من يرى هذا المفهوم من المفاهيم المطلقة مثل هيسود وأفلاطون والرواقيون ومنهم من يرى أنّه من المفاهيم النسبيّة: كأرسطو وتبعه في ذلك ال-يون[332].

---

(328) العوجى ، د. مصطفى: الأمن الاجتماعي تقنياته، ارتباطه بالتربية المَدَنيَّة، ص(29).

(329) وسُميّ أصحابها بالرواقيين لأن الفيلسوف اليوناني، زيوف صاحب هذا المذهب كان يُعلمّ طلابه في رِواق، والرواقيّ يرى أنّ السعادة في الفضيلة وهو لا يفرح بشيءٍ أتاه ولا يحزن على شيءٍ فقده، لأن الإنسان جزء من الكون، ويرى أنّ كلّ ما يقع في الطبيعة إنّما هو بتأثير القدر، أي بتأثير ما قدره العقل الكلّ منذ الأزل، فإذاً هو مُسيّر ولا دخل له في كلّ ما يجري له. انظر: الزين، سميح، طريق الإيمان، ص(242).

(330) عثمان، د. محمد فتحي: من أصول الفِكْر السياسي الإسلامي، ص(76).

(331) شبل، د. فؤاد محمد: الفِكْر السياسي، (143،144/1).

(332) الأبيقوريون ، واحدها الأبيقوري ، وهو المنسوب إلى أبيقور، (460-370 ق.م) الذي يقوم مذهبه على إسعاد الذات بلذّةٍ معنويّةٍ يكون الإنسان حاذقاً في اختياراها عارفاً في دقائق قيمها، وعليه فالإنسان هو الذي يختار ويفعل جميع الأفعال بإرادته واختياره دون أيّ إكراه انظر: الزين، سميح، طريق الإيمان، ص(241).

المبحث الثاني
العَدالَة عند المُتَكَلِّمين المسلمين

انصرم القرن الأول للهجرة والمسلمون يتلقون الأفكار الإسْلاميَّة في فهم مشرق وإيمان قطعي ووعي مدهش إلا أن حمل الدعوة الإسْلاميَّة أدى إلى التقاء الإسلام بحضارات الأمم الأخرى، فترتب على هذا الالتقاء صراع فكري، كان له أبلغ الأثر في نهضة عقول بعض المسلمين ممن انبرى للدفاع عن العقيدة الإسْلاميَّة ودحض العقائد المخالفة، وعلى رأسها الفلسفة اليونانيَّة ، التي تسلح النصارى بأفكارها للوقوف في وجه دعوة الإسلام فأدى ذلك إلى حركة ترجمة انتقلت من خلالها الفلسفة اليونانيَّة إلى من اشتغل بهذا الأمر من المسلمين ، فكان لها أثرها فيما يُسمى بـ « علم الكلام » والطرق الكلامية، وشغل أهله بالجدل فتفرقوا إلى مذاهب ونحل، واستكبرت العقول فتطاولت على كل شيء وبالغت في التفكير في ذات الله، وتقليب الرَأْي في صفاته، والإنسان في حقيقته عاجز عن استقصاء ما في ذاته من دقيق الخلق، فكيف يمكن للعقل أن يدرك خالقه ومن بيده الأمر كله؟! وكيف يدرك الخالق بصفاته، وليس كمثله شيء نقيسه عليه؟!

وما يهمنا في هذا المقام هو أنَّ ما وفد من النصارى قبل الترجمة من مسائل فلسفية وقضايا منطقية جعل المسلمين يبرزون لهم بروز الفارس في ساحة الوغى يدفعهم إلى محاجة القوم فيما أثاروه من شبهات أحكام الإسلام وأفكاره في الجدال والحوار والرد والنقض فعكفوا على التسلح بأفكار فلسفية من جنس ما يحاربون به.

ومن الطبيعي أن الجدل يستدعي النظر ويثير التأمل، وقد يؤدي إلى التأثر وهذا ما حصل فوجد أشخاص ينهجون نهجاً جديداً في البحث والجدل متأثرين بطرق استدلال الفلاسفة فتكوَّن علم الكلام كعلم أساسه القرآن وهدفه الدفاع عن الإسلام وبيان أفكار

القرآن بمنهج خاص يخالف منهج القرآن والحديث وسلف الأمة في البحث والتقرير والتدليل.

ووجدت طوائف تعلقت بمشكلات أهمها خلق الأفعال والوحي والعقل، ومن أهم تلك المدارس المعتزلة [333] والأشاعرة[334] والماتريدية[335] والمتفلسفين من المسلمين، وسنتكلم عن هذه الطوائف بما يناسب مع موضوعنا في الدراسة.

---

(333) فرقة إسلامية،رأسها واصل بن عطاء (131ه) سُموا بهذا الاسم، نتيجة لاعتزال واصل حلقة الحسن البَصْرِي، بعد خلاف حول مرتكب الكبيرة، وسمى المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل، وأصحاب التوحيد، واعتمدوا على العقل في إثبات العقائد وردوا على تيار الزندقة، ونازلوا الوثنيين، ومارسوا الجدل، وأغرقوا الفِكْر الإسلامي بالمناظرات، وجادلوا المجوس، والوثنية، والأشاعرة ، والماتريدية، حتى أصابت حملتهم الفقهاء والمحدثين، افترقوا إلى فِرق منها: الواصلية، والهذيلية، والنظامية، والجاحظية.

أنظر: عزوز، إسحاق بن عقيل المكي، (1415ه): الفرق الإسْلاميَّة ، ص(76-82).

(334) الأشاعرة: فرقة كلامية إسلامية، تُنسب لأبي الحسن الأشعري الذي خرج على المعتزلة وقد اتخذ الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاججة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم، لاثبات حقائق الدين والعقيدة الإسْلاميَّة . ومن أبرز أئمة المذهب: الباقلاني، والغَزَالي، والاسفراييني وإمام الحرمين والفخر الرَّازي وعموماً فإنّ عقيدة الأشاعرة، تُنسب إلى عقيدة أهل السنة والجماعة بالمعنى العام في مقابل الخوارج والشيعة والمعتزلة. وأنّ الأشاعرة وبخاصة أشاعرة العراق الأوائل أمثال: أبو الحسن الأشعري، والباهلي، وابن مجاهد والباقلاني وغيرهم، أقرب إلى السنّة والحق من الفلاسفة والمعتزلة بل ومن أشاعرة خراسان كأبي بكر بن فورك وغيره، وإنّهم ليحمدوا على مواقفهم في الدفاع عن السنّة في وجه الباطنيّة والرافضة والفلاسفة. وممّا يجب التنبيه إليه هو ما آل إليه الإمام أبو الحسن الأشعري بعد كتاب الإبانة عن أصول الديانة الذي حمل فيه لواء أحمد بن حنبل ورجع فيه إلى إثبات الصفات جميعها من غير تكييفٍ ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تحريف ولا تبديل، ولا تمثيل، ورجع فيه عن كثير من آرائه الكلامية إلى طريق السلف في الإثبات وعدم التأويل، كما بيّن ذلك الحافظ ابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص(136)، والحافظ البَيْهَقِيّ في

يسمي المعتزلة أنفسهم أصحاب العدل، قَالَ القاضي عبد الجبار[336]: « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم، وقيامهم، وقعودهم، حادثة من جهتهم وأن الله عزّ

كتاب الاعتقاد ص(96، 109) و وبعض الدراسات الجادة نحو المذاهب الإسْلاميَّة للبروي ، ص(518) و مقدمة الإبانة لفوقية محمد ص(27).

أنظر: الجُهني ، د. مانع بن حّماد: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، ص(86)، إلى ص(97).

(335) الماتريدية : فرقة كلاميّة إسلاميّة ، تُنسب إلى أبي منصور الماتريدي، قامت على استخدام البراهين والدلائل العقليّة والكلامية في محاججة خصومها من المعتزلة والجهمية وغيرهم، لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسْلاميَّة . من أبرز أئمة الماتريدية: أبو اليُسر البزدوي، وأبو المعين النسفي، والكمال بن همّام وينتسبون في مجملهم إلى الإمام أبي حنيفة ومذهبه في الفروع وتعمل الجامعات والمدارس على نشر مذهبه في كثير من أصقاع الأرض وتُدرس العقيدة الماتريدية في الهند وباكستان وتركيا والمغرب على أنّها عقيدة أهل السنة والجماعة.

أنظر: الجهني، د. مانع بن حمّاد: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، ص(99 إلى 108).

(336) هو عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبد الله الهمذاني الأسد آبادي (330هـ) تقريباً. ولد في مدينة أسد آباد وفي قزوين بدأ يتلقى دروسه الأولى في الفقه والأصول والكلام والحديث، وفي البصرة تحول من المذهب الأشعري إلى مذهب المعتزلة ، ثم انتقل إلى بغداد فواصل دراسته للاعتزال حتى بلغ مرتبة العلماء في الاعتزال ، وفي زامهرمز بنواحي خوزستان شرع يلقي دروسه على تلامذته حتى استدعاه الصاحب بن عباد إلى الري عاصمة الدَّوْلَةالبوبهية، وهناك تولى منصب قاضي قضاة الدَّوْلَةفي سنة 367هسنة 977م حتى وافاه الأجل 415هـ-1024م وخلف كتباً هي أغنى مصدر لدراسة الاعتزال ومنها: شرح العمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة وشرح الأصول الخمسة والمُغْني في أبواب التوحيد والعدل، أنظر : عثمان، د. عبد الكريم: قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني، (413/411/2).

وجلّ أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم و إن من قَالَ أن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه... »[337].

فالعبد خالق لأفعال نفسه بقدرة أودعها الله فيه عندهم فمن نجا فبفعله ومن هلك فبفعله، لأنه تعالى عادل لا يظلم أحداً.

ويريدون بالعدل أنه تعالى يصدر الفعل على وجه الصواب والمصلحة وأن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، فيجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد وأما التكاليف فألطاف للباري أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء والرسل امتحاناً واختباراً ليهلك من هلك على بينّة ويحي من حي عن بينّة.

وقَالوا : إنّ الرب تعالى منـزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل وهو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً، وبنو على ذلك أن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد بل يفعلها العباد بالقدرة التي ركبها الله فيهم، فالعبد عندهم قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، يستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً، وأنه تعالى لا يأمر بما أراد ولم ينه إلا عما كره، وأنه ولي كل حسنة، أمر بها وبرئ من كل سيئة نهى عنها.

وقَالوا: من نجى بفعله استحق الثواب ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب، وأن العقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك، وقرروا أن فعل الصلاح والأصلح واجب له تعالى وأن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً فمستحيل أن يأمر الله بفعل ما هو قبيح لذاته، وذلك ما يسمى عندهم فعل الصلاح، فالصلاح واجب له ولا شيء يفعله إلا وهو صالح، ويستحيل عليه أن يفعل غير الصالح وسموا هذا النمط عدلاً[338].

---

(337) الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد: المُغْني في أبواب العدل والتوحيد، (3/8).

(338) أنظر حول تلك المسألة:

- عزوز، إسحاق بن عقيل: الفرق الإسْلاميَّة ، ص(71-72).
- ابن تَيْمِيَّة: منهاج السنة، (298/2).
- ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص(42).

وقَالَ الأشاعرة: إن الفعل مخلوق لله والكسب من العبد، وبالكسب يكون التكليف ويكون الثواب ويكون العقاب.

والماتريدي[339]: في هذه القضية يقرر أن الله سبحانه وتعالى خالق الأشياء كلها فلا شيء في هذا الوجود إلا وهو مخلوق لله تعالى لا شريك له سبحانه، وإثبات الخلق لغيره إثبات للشريك وذلك غير مقبول ولا معقول.

ثم يقول الماتريدي أيضاً: إنّ حكمة الله تقضي ألا يكون ثواب إلا وللعبد اختيار فيما يستحق عليه الثواب ولا عقاب بالأولى إلا فيما يكون العبد اختيار منه وأنّ ذلك فوق إنه مقتضى الحكمة هو مقتضى العدل أيضاً.

وعلى ذلك تكون أفعال العباد عنده مخلوقة لله تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[340]، ويبقى التوفيق بين اختيار العبد عنده وبين كون الفعل مخلوقاً لله سبحانه.

وللتوفيق يقول ما قَاله الأشعري: « إن العبد له الكسب وهو مختار فيه وبهذا الكسب يكون الثواب والعقاب ثم يفترق عن الأشعري».

---

(339) الماتريدي: هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، نسبة إلى (ماتريد). قَالَ عبد الله المرائي في كتابه الفتح المبين في طبقات الأصوليين : «كان أبو منصور قويّ الحجّة دافع عن عقائد المسلمين، وردّ شبهات الملحدين». (193/1-194) وقَالَ عنه أبو الحسن الندوي في كتابه رجال الفِكْر والدعوة « جهبذٌ من جهابذة الفِكْر الإنساني امتاز بالذكاء والنبوغ وحدق الفنون العلمية المختلفة » ، ص(139). بل كان يرجحه على أبي الحسن الأشعري في كتابه تاريخ الدعوة (114/1-115). توفي عام 333هجرية ودُفن بسمرقند، وله مؤلفات منها : تأويلات أهل السنّة أو تأويلات القرآن ، وكتاب التوحيد، وردّ الأصول الخمسة ، والردّ على فروع مذهب القرامطة. انظر : الجُهني، الموسوعة المُيسرة، ص(100).

(340) الصافات / 96.

إذ الاشعري يقرر أن ذلك الكسب هو الاقتران بين الفعل الذي هو مخلوق لله تعالى واختيار العبد من غير أن يكون للعبد تأثير في هذا الكسب. وعلى ذلك يكون الكسب عند الأشعري مخلوقاً لله تعالى كالفعل نفسه.

أما الكسب عند الماتريدي فإنه يكون بقدرة أودعها الله في العبد، فالعبد عنده يستطيع أن يكسب الفعل بقدرة مخلوقة فيه ويستطيع أن لا يكسبه بهذه القدرة، فهو حر مختار في هذا الكسب إن شاء فعل واقترن بالفعل الذي هو مخلوق لله تعالى، وإن شاء ترك وبذلك يكون الثواب ويكون العقاب، وحينئذٍ لا يتنافى مع كون الله خالقاً لأفعال العباد مع اختيارهم[341].

ومؤدى الأمر: أن المعتزلة قرروا أن خلق الفعل بقدرة أودعها الله في العبد، والأشاعرة قرروا أن لا قدرة للعبد في الفعل ولكن له الكسب والكسب لا يكون إلا بالاقتران لا بتأثير من العبد، والماتريدي قرر أن الكسب بقدرة العبد وبتأثيره وهذه القدرة لا يكون بها التأثير في الكسب ويظهر أثرها عند وجود الفعل هي الاستطاعة التي هي مناط التكليف عند أبي حنيفة وتبعه فيها الماتريدي، وتكون عند الفعل لأنها القدرة المتجددة الحادثة فلا يلزم أن تكون قبل الفعل، والمعتزلة قرروا أن الاستطاعة تكون قبل الفعل لأن التكليف والخطاب به يكون قبل الفعل لا بعده.

من خلال ما سبق، يظهر أن قضية الجبر والاختيار جعلها المتكلمون قضية تتعلق بعلاقة الإنسان بالذات الإلهية وبالحدود الفاصلة بين فعل الخلق وفعل الخالق، وبالجزاء والثواب والعقاب، فرأى المعتزلة المسمّون بأحد الأصول الخمسة التي اجتمعوا عليها وأجمعوا على الإيمان بها تمييزاً لمدرستهم وتيارهم الفِكْري عن غيره من التيارات وهو أهل العدل والتوحيد، يرون أن القول بجبرية الإنسان نفياً للعدل عن الذات الإلهية، ونسبة الجور لأن في حساب الإنسان ومثوبته وعقابه على أعمال هو مجبر على إتيانها جوراً لا محالة، إذ فيه تكليف الإنسان ما لا يُطيق فعله أو لا يستطيع الفكاك من إتيانه.

---

(341) أنظر المراجع السابقة حول هذه المسألة.

يقول مانكديم[342] : « إن النبوات والشرائع داخلان في العدل لأنه كلام في أنه تعالى، إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل، وأن نتعبد بالشَّرِيعَة، وجب أن يبعث ونتعبد ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه.

وكذلك يدخل الوعد والوعيد في العدل، لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده ومن العدل ألا يخلف ولا يكذب وكذلك المنـزلة بين المنـزلتين داخل في باب العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى، إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل ألا يخـل بالواجب وكذلك الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[343].

وزاد القاسم بن إبراهيم[344] أصلاً سادساً أسماه محمد عمارة في تقديمه لرسائل العدل والتوحيد بـ « العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة والمالية والاقتصادية »[345] وذلك عندما يقول: « وأن التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الأحكام وينتهي ما جعل الله

---

(342)هو مانكديم أحمد بن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني ششديو، أحد أئمة الزيدية، خرج بالري سنة (411هـ) وتوفي بها سنة (420هـ) وهو أحد تلاميذ القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتـزلي، كمـا أنه أحد من جمع شرح الأصول الخمسة للقاضي وعلق عليها.

أنظر: عمارة، د. محمد: رسائل العدل والتوحيد (لخمسة أئمة) ، ص(78).

(343) الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد : شرح الأصول الخمسة، ص(25).

(344)هو أبو محمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل، بن إبراهيم بن الحسن المثنى، الشهير بالرَّسِّي(169-246هـ)، متكلم وفقيه وشاعر ومن أئمة الزيدية وهو شقيق الإمام الزيدي ابن طباطبا نهض بأمر الدعوة العلوية وتمت له البيعة ولوحق على أثرها من الدَّوْلَةالعَبَّاسية وظل متخفياً عنها لائذاً بالفرار من وجه خلفائها يرى رأي المعتزلة في الأصول الخمسة.

أنظر: ترجمته ، الفهرست ص(193) ، الأصفهاني : في مقاتل الطالبين ص(553-556) و عمارة، د. محمد: رسائل العدل والتوحيد، ص(22).

(345) عمارة، د. محمد: رسائل العدل والتوحيد (لخمسة أئمة) ، ص(76).

للأرامل والأيتام والمكافيف والزمنا[346] وسائر الضعفاء ليس من الحل والإطلاق كمثلة في وقت ولاة العدل والإحسان والقائمين بحدود الرحمن »[347]

إن أصل العدل من أصول المعتزلة كما يدل على ذلك الاقتباس الذي فرغنا من إيراده هنا، وهذا الأصل تنطوي تحته ثلاثة أصول أخرى، هي الوعد والوعيد والمنـزلة بين المنـزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك بالإضافة إلى النّبوّات والشَّرْعيات، فإذا أضفنا إلى أصل العدل أصل التوحيد كنا قد جمعنا كل أصول الاعتزال.

ويلاحظ أنّ بعض التيارات الفِكْرية غير الاعتزالية قد شاركت المعتزلة في القول بالعدل أو بالتوحيد أو بهما معاً أو بجزئيات وعناصر من هذين الأصلين الجامعين لفكر أصحاب الاعتزال، كالزيدية[348] المتبنية أصول الاعتزال وعنهم يقول الشَّهْرَسْتانيّ [349] « أما

---

(346) الزمنا: جمع زمن وهو العاجز.

(347) مجموعة رسائل الإمام القاسم، (29086ب). وأنظر: عمارة، د. محمد: رسائل العدل والتوحيد، ص(76).

(348) تعتبر الزيدية أقرب فرق الشيعة إلى أهل السنة والجماعة، وترجع نسبتها إلى مؤسسها زيد بن علي زين العابدين، وكان يرى صحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ولم يقل أحد منهم بتكفير أحد من الصحابة، ويميلون إلى الاعتزال فيما يتعلق بذات الله والاختيار في الأعمال، ومرتكب الكبيرة يعتبرونه في منزلة بين المنزلتين ويخالفون الشيعة في زواج المتعة ويستنكرونه وفي الفروع لا يخرجون عن إطار مدارس الفقه الإسلامي ومذاهبه، ومواطن الاختلاف بين الزيدية والسنّة في مسائل الفروع لا تكاد تُذكر. انظر: أبو زهرة ، محمد الإمام زيد والجهني الموسوعة الميسرة ، ص(81-86).

(349) الشَّهْرَسْتانيّ : هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، أبو الفتح، ولد بشهرستان عام 479 هجرية، كان عالماً بمذاهب الفلاسفة وأديان الأمم، عاش في بغداد وتوفي بشهرستان عام (548هـ) من كتبه الملل والنّحل .

انظر : سير أعلام النبلاء (286/20)، والأعلام ، (215/6).

في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت ».

وفي ختام هذه النقطة لا بد من التنويه لما عقده بعض الباحثين من صلة بين الاختيار كمشكلة كلامية وبين الحرِّيَّة بوجه عام وبين الجبر كمشكلة كلامية والاستبداد.

فقد اعتبر محمد عمارة قيام صلة وثيقة بين مصطلحي الاختيار والحرِّيَّة وجعل من الثاني البديل المعاصر لشبيهه القديم.

قَالَ : « وكل ذلك يؤكد العلاقة الوثيقة بين الجبر والاستبداد ومن ثم العلاقة الوثيقة بين الاختيار والحرِّيَّة» [350] وليؤكد هذه الصلة أسمى كتابه « مشكلة الحرِّيَّة الإنسانية » لمعالجة هذه القضية ولينتصر إلى الاختيار (الحرِّيَّة) قائلاً: « حرية الإنسان رسولاً لله، ومرسلاً إليه وحرية الملائكة، وكذلك إبليس فجعل التكليف قائماً على الحرِّيَّة والاختيار»[351]. وكل ذلك ظن والظن لا يغني عن الحق شيئاً.

(350) عمارة، د. محمد: المعتزلة ومشكلة الحرِّيَّة الإنسانية، ص(217/88/5).

(351) عمارة، د. محمد: المعتزلة ومشكلة الحرِّيَّة الإنسانية، ص(106).

المبحث الثالث

العَدالَة عند متفلسفة المسلمين

لقد أتيح لثلة من المُفَكِّرين الإطلاع على الأفكار الفلسفية اليونانيَّة من كتب الفلسفة فأكبوا على دراستها دراسة عميقة ودراسة كلية مطلقة في كل شيء حتى تأهلوا لأن يفكروا تفكيراً فلسفياً وينتجوا إنتاجاً فلسفياً، سموا بالفلاسفة المسلمين، أمثال الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

وقد كان جلّ ما عنى به متفلسفة المسلمين هو التوفيق بين التفكير الإسلامي وبين الفلسفة اليونانيَّة ومحاولة إيجاد فلسفة تلتَقِيّفيها هذه العناصر، معتمدين على مصدرين هما العقل والوحي.

إلا أن طبيعة البحث في الفلسفة والتي تتمثل في البحث المجرد من خلال النظر في المسائل كما يدل عليها البرهان العقلي بغض النظر عن النتيجة كائنة ما كانت جعلت متفلسفة المسلمين مع اختلاف فيما بينهم أكثر ميلاً إلى الفلسفة اليونانيَّة « فالفارابي مثلاً كان أكثر ميلاً لفلسفة أرسطو، ومال ابن سينا للأفلاطونية الحديثة»[352]، لذلك « كانت أبحاثهم فلسفية محضة لا علاقة للإسلام بها وآراؤهم لا تعتبر آراءً إسلامية وأفكارهم لا تدخل في دائرة الثَّقافَة الإسْلاميَّة»[353].

« ومن هذا المنطلق كان من الظلم وخلاف الواقع أن تسمى الفلسفة التي اشتغل بها أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم - من متفلسفة المسلمين – فلسفة (إسلاميّة) لعدم الصلة بينها والإسلام وللتناقض التام في الأساس الذي ينطلقون منه وهو فهم الوجود

---

(352) شلبي، د. أحمد : الفِكْر الإسلامي منابعه وآثاره، ص(137).

(353) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : الشخصية الإسْلاميَّة ، (125/1) بتصرف.

المطلق وما يقتضيه لذاته بخلاف الإسلام فإنه يبحث في الواقع المحسوس ويأمر بالتسليم فيما وراء الكون تسليماً مطلقاً »[354].

وأما ما يشاهد من علاقة بين البحث الفلسفي والأفكار الإسْلاميَّة في بعض المواضيع فهو إما تسليم من متفلسفة المسلمين بما ورد من النقليات التي لا يمكن إقامة البرهان العقلي على صحتها أو بطلانها كالبعث والنشور والمعاد الجسماني، وإمّا أن يكون بخروجهم عن الأساس الذي ينطلق منه وهو فهم الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته فيصدرون الحكم قبل البحث المجرد.

وإمّا أن يكون محاولة للتوفيق بين بعض القضايا الفلسفية والقضايا الإسْلاميَّة بسبب كونهم مسلمين يتأثرون بالإسلام أشبه ما يكون بتأثر الفلاسفة المسيحيين بالمسيحية والفلاسفة اليهود باليهودية باعتبار أنه لا بد أن تظل مفاهيم الأعماق رواسب تقفز أثناء البحث، إلا أن البحث يبقى بحثاً فلسفياً والعقلية عقلية يونانية لا صلة لها بالإسلام.

وسوف نتعرض لآراء بعض الفلاسفة حول العَدالَة.

1- الفارابي[355] (260-339هـ،874-950م):

---

(354) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : الشخصية الإسْلاميَّة ، (125/1) بتصرف.

(355) الفارابي (260-339هـ،874-950م)، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر الفارابي، يعرف بالمعلم الثاني، أكبر متفلسفة المسلمين، تركي الأصل، مستعرب ولد في فاراب (على نهر جيحون) وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها وألّف فيها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام واتصل بسيف الدَّوْلَةابن حمدان، توفي بدمشق، كان يحسن اليونانيَّة أكثر اللغات الشرقية في عصره، وعرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول) ، له نحو مئة كتاب منها «الفصوص» و«إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها» و « آراء أهل المدينة الفاضلة ».

أنظر: الزِّرِكْلِيّ، خير الدين: الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال، (20/7).

يقول في كتابه المدينة الفاضلة : « العدل إعطاء كل واحد قسطه... وهذا بالنسبة للخيرات المشتركة لأهل المدينة على جميعهم... ثم في حفظ ما قسم عليهم... فكل واحد من أهل المدينة له قسط من هذه الخيرات مساوياً لاستئهاله...فنقصه ذلك وزيادة عليه جور، ثم بعد ذلك يحفظ على كل واحد قسطه، إمّا بأن لا يخرج عن يده وإمّا بأن يخرج بشرائط وأحوال لا يلحق بخروجه عند يده من قسطه ضرر لا به ولا بالمدينة، فالعدل إذن أن يعاد للمرء ما خرج عن يده من قسطه، سواء عاد عليه في خاصة نفسه أو على المدينة، والعدل عنده كذلك استعمال أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره، أي فضيلة كانت وعلى هذا إعطاء كل واحد قسطه وحفظه عليه نوع من أنواع العدل، وهناك أنواع أخرى مثل التفويض لكل واحد من أهل المدينة بعمل يفرد به ولا يترك أحد منهم يزاول أعمالاً كثيرة ومثل إعداد أموال للطوائف الذين ليس من شأنهم أن يكسبوا مالاً، كحملة الدين... والأطباء وذويهم... وكالزمنى والذين لا قدرة لهم أن يكسبوا الأموال... ومثل الحرب من أجل إعطاء العدل والنصفة، أو قمع تمرد، وجعل قوم على قوم على ما هو الأجود والأحظى، أي الحرب لاكتساب خير للمدينة وردهم إلى الأصلح لهم، ودفع عدوٍّ بالقوة، كل هذا عدل»[356] ويقـول « ...فما في الطبع هو العدل، فالعدل إذن التغالب فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل، فهذه كلها من العدل الطبيعي، وهي الفضيلة.. وأحياناً يتقارب الأفراد وتتقارب الجماعات في القوة... عندئذ يصطلح الأفراد والجماعات على شرائط يتعاملون بها... فالوفاء بما اصطلح عليه كل فريق هو العدل الوضعي وهو ناتج عن ضعف وخوف في الفريقين »[357] .

وعلى هذا فالعَدالَة عند الفارابي لا تتمايز كثيراً عما هي فلسفة أرسطو « ولهذا عرف في تاريخ الفِكْر بأنه المعلم الثاني أو الشارح لشرحه أكثر من مائة كتاب نصفها تقريباً نقد

(356) نادر، د. ألبير نصري: أبو نصر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، ص(157-160).

(357) فروخ، د. عمر : تاريخ الفِكْر العربي، ص(364-365).

وشروح وتعليقات على أبحاث أرسطو[358] ولا يخفى تأثيره فيما اقتبسناه بأفلاطون فيما يتعلق بالربط بين السِّيَاسِيَّة والأخلاق وإلى ما ذهب إلى القول به من العدل الطبيعي والعدل الوضعي، إضافة إلى تأثره بالحياة السِّيَاسِيَّة والاجْتِمَاعِيَّة التي كانت سائدة في عصره وبالأفكار الشيعية الإمامية من خلال دور الراعي أي رئيس المدينة الفاضلة ووظيفته مع رعيته « كما أن القلب أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها »[359] وفي هذا التأثر يقول د. الجروزميله « فلسفة الفارابي مزيج من أرسطاليسية وأفلاطونية حديثة مع صبغة إسلامية واضحة ونزعة شيعية إمامية لا شك فيها »[360].

2- ابن مسكويه[361](972-1030م) :

تناول ابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق، مفهوم العَدالَة من خلال حديثه عن أسس التربية الأخلاقية انطلاقاً من معرفة تامة بالنفس البشرية ومقوماتها وقواها.

« فإنسانية الإنسان تتم بتوافر إرادته واتجاهها نحو الخير وابتعادها عن الشر وقوى النفس الثلاث هي قوة التفكير وقوة الغضب وقوة الشهوة، متى اعتدلت لدى الإنسان ولدت لديه

---

(358) شلبي، د. أحمد: الفِكْر الإسلامي منابعه وآثاره، ص(139-140) بتصرف.

(359) نادر، د. ألبير نصري: أبو نصر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، ص(128-129)بتصرف.

(360) الفاخوري، د. خليل الجروحنا : تاريخ الفلسفة العربية، (152/2).

(361)ابن مسكوية (421هـ-1030م) أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكوية، أبو علي، مؤرخ بحاث، أصله من الري وسكن أصفهان وتوفي بها، اشتغل بالفلسفة والكيمياء والمنطق مدة، ثم أولع بالتاريخ والأدب والإنشاء، كان قيماً على خزانة كتب ابن العميد ثم كتب عميد الدَّوْلَةابن بويه فلقب بالخازن، ثم اختص ببهاء الدَّوْلَةالبويهي وعظم شأنه عنده.

أنظر: الزِّرِكْلِيّ، خير الدين: الأعلام في قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء، (211/1-212).

فضيلة العَدالَة والعفة والحكمة، والشجاعة تلك التي للإنسان أن يتباهى ويفتخر بها »[362].

فالعَدالَة : « فضيلة للنفس تحدث لها اجتماع الفضائل الثلاث الحكمة والعفة والشجاعة وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة »[363].

ويرى ابن مسكويه أن العَدالَة تقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- عدالة دينية وهي فيما بين الإنسان وخالقه.

2- عدالة مدنية وهي فيما يؤديه الناس بعضهم لبعض، وتشمل :

أ- قسمة الأموال والكرامات وتكون نسبة كل واحد كنسبة من كان في مثل مرتبته.

ب- قسمة المعاملات الإدارية، كالبيع والشراء والمعاوضات.

ج- قسمة الأشياء التي وقع فيها الظلم والتعدي، فالعَدالَة توجب أن يلحق الضرر الآخر ليعود التناسب، فالعادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء الغير متساوية.

3- العَدالَة الكبرى: وهي ما يجب أن يكون بين الناس من حقوق تجاه أسلافهم مثل أداء الديون وانفاذ وصاياهم[364].

ويرى أن الفضائل كلها اعتدالات وأن العَدالَة اسم يشملها ويعمها كلها... «وأن الشَّرِيعَة لما كانت تقدر الأفعال الإرادية التي تقع بالروية وبالوضع الإلهي صار التمسك بها في معاملاته عدلاً والمخالف لها جائراً فلهذا قلنا أن العَدالَة لقب للتمسك بالشَّرِيعَة»[365].

---

(362) ابن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب: تهذيب الأخلاق في التربية ص(13، 14 ، 15)بتصرف.

(363) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق في التربية، ص(14).

(364) نادر، د. ألبير نصري: أبو نصر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، ص(128-129)بتصرف.

(365) فخري، د. ماجد: الفِكْر الأخلاقي العربي، (139/2).

ومن ذلك تبين لنا أن ابن مسكويه « يحاول التوفيق بين آراء شتى يجمعها من شتات المذاهب الخلقية وبين تعاليم الشَّرِيعَة الإسْلاميَّة ، وكان أشبه بأرسطو من غيره »[366] كما يبدو تأثيره بأفلاطون خاصة في قوله باعتدالات النفس وتقسيم القوى فيها إلى ثلاث قوى وجعله العَدالَة التنسيق بين هذه القوى، وهذه المنهجية هي أساس كتابه تهذيب الأخلاق حيث انتقل من التعريف بالنفس البشرية وقواها إلى الخلق وتهذيبه بغية الوصول إلى الكمال الإنساني ومن ثمَّ تجديد الخير والسعادة ومراتبها، ثم إلى العَدالَة مبيناً أن السلوك المعتدل في كل شيء الموازن بين القوى التي تتحكم بالنفس البشرية فلا تجنح إلى التطرف « فالعادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء غير المتساوية...وفي هذه الحال لا بد من العلم بطبيعة الوسط حتى يرد الطرفين إليه والشَّرِيعَة هي التي ترسم في كل واحد من هذه الأشياء التوسط والاعتدال»[367] .

3- ابن سينا[368](1036م):

« والعَدالَة عند ابن سينا فضيلة من الفضائل الأربع العفة والشجاعة والحكمة والعَدالَة ، والعَدالَة أصل يرجع إليها مجموعة من الفضائل تتفرع عنها، إما كالأنواع لها أو

---

(366) ذكرى، أبو بكر: تاريخ النظريات الأخلاقية، ص(31).

(367) فخري، د. ماجد: المرجع نفسه، (2/132-134).

(368)ابن سينا : أبو علي الحسين بن عبد الله، (980-1036م) فيلسوف وطبيب مسلم يلقب بالشيخ والرئيس، ولد في أخشنة، قرب بخارى، ودرس العلوم الشَّرْعية والعقلية وأصبح حجة في الطب والفلك والرياضة والفلسفة، وفيها اختلال في المعتقد لا يحتمل وقد ناقش شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّة كثيراً منها في كتابه تعارض العقل والنقل. توفي ودفن في همذان، من مصنفاته : الشفاء، النجاة، الإشارات، التنبيهات.

أنظر: سير أعلام النبلاء (17/531)، والأعلام (2/241).

كالمركب فيها وهي السخاء والقناعة والصبر والكرم والحلم والعفة والصفح والتجاوز وكتمان السر والحكمة ... فها هو في هذا المفهوم لم يتجاوز الأفلاطونية المحدثة »[369].

4- ابن رشد[370]:

أورد ابن رشد ثلاثة معان للعدالة: فلسفي وفقهي ولغوي، فـ « العَدالَة هي اقتصار كل فرد على تكلف الأعمال التي يحسن لها الطبع » [371] « والعدل ثمرة المعرفة الحقيقية كما أن الظلم ثمرة الجهل »[372] « إن تحقيق كل ما في الطبع هو العدل وهو الفضيلة »[373].

وإلى جانب هذا نجد أنه ذهب في معنى العَدالَة مذهباً فقهياً صرفاً حيث قَالَ: « العَدالَة هي التزام الواجبات الشَّرْعية ومستحباتها واجتناب المحرمات والمكروهات»[374] والعَدالَة هي ضد الجور « إن العادل لما كان ضد الجائر...»[375].

إن المتتبع لما ذكره متفلسفة المسلمين عن العَدالَة ، يلحظ التأثر البالغ بالفلسفة اليونانيَّة إما بطريق التبني لها أو النقل والشرح لآراء منها دون تبني لها، وإما بطريق التوفيق

---

(369) فخري، د. ماجد: الفِكْر الأخلاقي العربي، (148/2).

(370)ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد (1126-1198م) فيلسوف وطبيب وفقيه ، ولد في قرطبة، ولي القضاء في أشبيلية ثم في قرطبة، تأثر ابن رشد بأرسطو فشرح من كتبه: الطبيعيات، والسماء والنفس، له في الطب كتاب الكليات، أهم مصنفاته الفلسفية: تهافت التهافت الذي رد فيه على كتاب الغَزَالي تهافت الفلاسفة.

أنظر: غربال، محمد شفيق: الموسوعة العربية الموسعة، (16/1)..

(3-4-5) فخري، د. ماجد: ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص(121-122).

(374) ابن رشد، محمد بن أحمد : بداية المجتهد، (462/2).

(375) ابن رشد: المقولات ، تحقيق د. محمود قاسم، ص(128).

بين آراء متفرقة وأفكار متعددة منها الفلسفي وغير الفلسفي وهذا التأثر وطبيعته مما أكده مؤرخو الفلسفة عند المسلمين:

يقول أنور الجندي[376]:وقد تبين مفاسد كل محاولات الفلاسفة المشائين أمثال الفارابي وابن سينا في التوفيق بين الفلسفة اليونانيَّة وبين مفهوم الإسلام... واعتبر الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد مجرد شرَّاح امتداداً للروح الهلينية... وأعلن ابن تَيْمِيَّة عبث محاولة الفارابي وابن سينا وعقم تجربة التلفيق عندهما بين الإسلام و الإفلاطونية المحدثة كما رأى أن هدف التلفيق هو هدم الإسلام من الداخل»[377].

ويقول الدكتور ألجروزميله: « وان من ألقى النظر على فهارس ومؤلفات الفارابي وجد أن القسم الأكبر منها شروح وتعليقات على فلسفة أرسطو وأفلاطون»[378] ، وأمـا ابن سينا « فقد كان تلميذاً للفارابي حاول أن يفصل آراءه ويبين معانيه فقد اتبعه في فلسفته الطبيعية والماورائية والأخلاقية ولم يحد عنه إلا في بعض التفاصيل»[379].

---

(376)أنور الجندي، ولد عام 1917 ودرس في مطالع حياته مادتي التجارة والصحافة وهو باحث إسلامي عمل في حقل الدعوة منذ عام 1946 ومن أوائل الصحفيين الإسلاميين، اشترك في العديد من المؤتمرات الإسْلاميَّة وحاضر في جامعات إسلامية منها جامعة الإمام محمد بن سعود، وجامعة العين بالإمارات، والمجمع اللغوي بالأردن. له عشرات الدراسات في مجال الأدب والفِكْر الإسلامي، الموضوع الرئيسي الذي أولاه اهتماماً كبيراً هو الغزو الفِكْري والتغريب والعَلْمانيةوالاستشراق، قدم موسوعة «مقدمات العلوم والمناهج» وموسوعة «معلمة الإسلام»، ومجموعة من تراجم عظماء الإسلام وغيرها. أنظر: الجندي، أنور: تيارات مسمومة ونظريات هدامة معاصرة، الصفحة الأخيرة.

(377) الجندي، أنور: تيارات مسمومة ونظريات هدامة معاصرة، تحاصر الإسلام وتحمل لواء هدم قيمه الأَسَاسيَّة ، ص(20-21).

(378) الفاخوري، د. خليل ألجروحنا: المرجع السابق (97/2).

(379) الفاخوري، د. خليل ألجروحنا: المرجع السابق (93/2).

ويقول الدكتور أحمد شلبي[380]: « وعلى العموم فقد كان جلّ ما عنى به متفلسفة المسلمين أول الأمر هو التوفيق بين التفكير الإسلامي وبين فلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة... فالفارابي مثلاً كان أكثر ميلاً لفلسفة أرسطو، ومال ابن سينا للأفلاطونية الحديثة ولم يثمر هذا الاتجاه الثمرة المرجوة »[381].

يقول الأستاذ أبو بكر ذكرى عن ابن مسكويه أنه : « يحاول التوفيق بين آراء شتى يجمعها من أشتات المذاهب الخلقية وبين تعاليم الشَّرِيعَة الإسْلاميَّة، وكان أشبه بأرسطو من غيره »[382].

(380)د. أحمد شلبي، مفكر إسلامي، تلقى دراسته في الأزهر وفي كلية دار العلوم وفي جامعة لندن وجامعة كمبردج ،مثّل مصر في عدة مؤتمرات دولية، حاضر في العديد من الجامعات العربية منتدباً وزائراً ومعاراً. تزيد مؤلفاته عن خمسين كتاباً أهمها : موسوعة التاريخ الإسلامي وموسوعة الحَضَارَة الإسْلاميَّة ومقارنة الأديان، إضافة إلى المكتبة الإسْلاميَّة لكل الأعمار والتي بلغت 100 كتاباً من السير والتاريخ وقصص القرآن، وقد تُرجمت معظم مؤلفاته إلى لغات عدة.

(381) شلبي، د. أحمد: الفِكْر الإسلامي منابعه وآثاره، ص(137).

(382) ذكرى، أبو بكر: تاريخ النظريات الأخلاقية، ص(31).

الفصل الخامس

مفهوم العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر السياسي الغَرْبيّ

ويشتمل على ثلاثـة مباحث:

المبحث الأول: العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الرأسمالي الحر.

المبحث الثاني: العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الاشتراكي الديمقراطي.

المبحث الثالث : العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الماركسي الشيوعي.

المبحث الأول

العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الرأسمالي الحر

الرَّأْسُماليَّة فكرة تقوم على مبدأ فَصْل الدين عن الحياة لأنها تريد أن يكون سير الحياة نفعياً بحتاً لا شأن للدين به، وهذه الفِكْرة هي عقيدتها وقيادتها الفِكْرية وقاعدتها الأَسَاسيَّة، وبناءً عليها كان الإنسان هو الذي يضع نظامه في الحياة في إطار من الحرِّيَّة الكاملة لتحقيق أكبر قدر من المنفعة له، باعتبار أن هذه المنفعة الخاصة للفرد لا تتعارض مع منفعة الجماعة، لأن مصالح الفرد ومصالح الجماعة متوافقة ومنسجمة.

وقد قامت هذه النظرية على أسس نوجزها في النقط التالية[383]:

1- الفرد هو نقطة البداية في التنظيم الاجتماعي، ومصلحته هي الغاية الأولى والهدف الأساسي الذي يسعى المجتمع إلى تحقيقه.

2- الفرد له مجموعة من الحقوق: أطلق عليها «جون لوك» الحقوق الطبيعية، مثل حق العمل، وحق التَّمَلُّك، إلى جانب حق التجمع والاعتقاد...

---

(383) يرجع أصل هذا المذهب إلى كتابات«لوك ونتيام»ثم اعتنقها آدم سميث (1723-1790)وريكاردو (1772-1823) وأخذ بها أكثر علماء السِّياسَة والاقتصاد في القرن التاسع عشر، وقامت بدور كبير في منع التدخل الحكومي في المجالات الاقتصادية ولما ظهرت مساوئ هذا المذهب نتيجة الحرِّيَّة المطلقة، أدخل عليها دعاتها كثيراً من التعديلات حتى تقف أمام الهجوم من قبل أنصار الاتجاه الجماعي. وقد قامت هذه النظرية على أسس كما أوجزنا وقد صنفها بعض الباحثين إلى أسس أخلاقية توجب أن يترك الفرد حراً ليتمكن من استعمال جميع قواه دون تدخل من الدَّوْلَة وإلى أسس اقتصادية تتيح للفرد تحقيق أكبر قدر من الربح وإلى أسس علمية تعتمد على الأخذ بمبدأ البقاء للأصلح.

أنظر: غالي، د. بطرس بطرس وعيسى،د. محمود خيري: مبادئ العلوم السِّيَاسِيَّة، ص(213-215).

وهذه الحقوق الفردية مصدرها الحالة الطبيعية التي عاشها الإنسان قبل دخوله في الحياة الاجْتِمَاعِيَّة ولذلك لا يحق للمجتمع سلبها منه.

3- لا تعارض بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع، لأن مصالح المجتمع عبارة عن مجموع المصالح الفردية، فإذا سعد الفرد سعد المجتمع.

4- التفاوت الطبقي في الثراء والملكية، أمر طبيعي يتفق مع الفطرة نتيجة تفاوت الناس في الذكاء والقدرات الخاصة والميول والاستعدادات.

5- إن التفاوت في المِلْكِيَّة والثراء بين الناس، يدفع الفقراء منهم إلى بذل الجهد حتى يكونوا مثل الأثرياء، فهو يشحذ هممهم من أجل التفوق.

6- حافز الربح والمصلحة الشخصية، والمنفعة الذاتية هي الأمور المحركة للنشاط الاقتصادي والباعث له.

7- مبدأ المنافسة بين الناس مبدأ مشروع، فكل إنسان يسعى للحصول على أكبر قدر من المنفعة، بأقل قدر من الجهد، وبهذا تتحقق المصلحة العامة.

8- عدم تدخل الدَّوْلَة في النشاط الاقتصادي، حتى يتنافس فيه الأفراد دون قيد، فالحرِّيَّة متوافرة لهم في الإنتاج والاستهلاك والدَّوْلَة هي المسؤولة عن حمايتها لأنها وسيلة لتحقيق المصلحة العامة، وتنمية الإنتاج والثروة العامة، وهي التعبير الكامل عن الكرامة الإنسانية وحق الإنسان في الحياة.

وقد انتشرت هذه الأفكار خلال القرن الثامن عشر بين رجال الاقتصاد وكان من أوائل من نادى بها آدم سميث [384] في إنكلترا ، وجان جاك روسو وجون لوك[385] وفولتير[386]

---

(384)آدم سميث، (1723-1790م) فيلسوف من اسكتلندا، يعتبر من مؤسسي المذهب الفردي الحر، دَرَسَ الفلسفة بجامعة جلاسكو ثم دَرَّسَ فيها الفلسفة الأخلاقية، كان مشهوراً بالشرود وقد تعود أهل بلدته أن يروه دائماً في مناظر مختلفة تنم عن شروده وتردده، له مصنفات منها نظرية المشاعر الأخلاقية وثروة الأمم الذي وصفه أحد النقّاد وهو أدمون برك بقوله : «يعد من حيث نتائجه النهائية

وغيرهم ممن أرسوا دعائم المذهب الفردي الذي تشكلت لهم مذاهب فلسفية تقدس حرية الإنسان الفرد حتى أصبحت هي القاعدة السائدة في كل أمور الحياة وظهر هذا المبدأ في جملة أصبحت تدل عليه هي « دعه يعمل دعه يمر ».

وبعد سيطرة هذا الاتجاه الفردي على الفِكْر الاقتصادي في أوروبا خلال القرن الثامن عشر احتاج الرأسماليون لدعم السلطات الحاكمة في حماية مصانعهم وتأييد احتكاراتهم بعد اتساع الصناعات الآلية فاتجهوا لنصرة حكوماتهم أو نصرة رجال يدفعون بهم إلى سدّة الحكم لينالوا منهم الحماية والتأييد وربما أدخلوهم شركاء معهم في مصانعهم لتكون المصلحة بينهم مشتركة، مما أدى إلى منح صلاحيات واسعة للملكية الفردية وتكريس الإقطاعيات والاحتكارات الكبيرة فأدى ذلك إلى ظهور الفروق الاجْتِمَاعِيَّة الواسعة بين الطبقات، وإلى استغلال أصحاب المشاريع الضخمة والصناعات الكبرى للملايين من العمال يستغلونهم دون أن يوفوهم أجورهم بالعدل، وانحازت الحكومات لحماية الرأسماليين وتمكينهم من استغلال العمال، ومساعدتهم على احتكاراتهم واستغلال المستهلكين بغير

أعظم مؤلف خطه قلم إنسان». انظر: سول، جورج: المذاهب الإسْلاميَّة الكبرى، ص(65). والجهني: الموسوعة المُيسرة، (921/2).

(385) جون لوك، (1632-1704م) من أشهر دعاة المذهب الحرّ (الطبيعي) في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في فرنسا حيث ظهر الطبيعيّون. وقد صاغ لوك النظرية الطبيعية الحرّة، حيث يقول عن المِلْكِيَّة الفردية : « وهذه المِلْكِيَّة حقٌّ من حقوق الطبيعة وغريزة تنشأ مع نشأة الإنسان، فليس لأحدٍ أن يُعارض هذه الغريزة ». انظر: الجهني الموسوعة المُيسرة، (921/2).

(386)فولتير، فرانسوا ماري أرواي، (1694-1778م) ولد في باريس، مؤلف فرنسي من نوابغ زمانه، أقام في بروسيا وسويسرا، تزعم حركة الفلسفة المادية وقاوم رجال السلطة الدينية والمَدَنيَّة ونقدهم بقلمه اللاذع، كتب في الشعر والتاريخ والمسرح والمراسلة والفلسفة وأجاد في أكثرها. من مؤلفاته : المحاورات الفلسفية، كندي، زئير ، محمد ، شارل 12.

أنظر: فردينان، المنجد في الأعلام، ص(534).

- والنبهان، محمد فاروق: الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، ص(59).

حق. وكان ذلك من أسباب شحن الجماهير الكثيرة بالنقمة من الرأسماليين ومن السلطات الحاكمة المنحازة لهم باسم الحرِّيَّة الفردية في النشاط الاقتصادي. وظهرت نُذُر الصراع الطبقي من جديد مع سيادة التطبيقات الرَّأْسُماليَّة وإسرافها في استغلالها واحتكاراتها التي كانت تحمل في نفسها بذور الدمار والفناء لهذا النِّظَام الفردي الذي انكشف عواره وتجلى فساده لجميع البلدان التي كانت تحت نفوذ الغَرْب.

وتحت ضغط المطالب الشعبية والحركات الجماعية التي تأثرت بدعاية الاشتراكيين في روسيا، انبثقت دعوات إصلاحية معتدلة، خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر من بعض أنصار المذهب أمثال جون ستيوارت ميل[387] (1806-1873) وغيره ممّن يرون إمكان إصلاح النظم الرَّأْسُماليَّة القائمة وتخفيف وطأتها، والعمل على استبعاد الأسباب التي تؤدي إلى ظلم طبقة العمال واستغلالهم بغير حق، وإيجاد تنظيمات جزئية تحقق القدر اللازم من العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة، نحو:

1- إلغاء العمل المأجور لأن العمل المأجور سوف يبقي العامل في سوية من العيش منخفضة لا تسمح له بأن يرفع من مستواه المعيشي ولذلك اقترح إنشاء جمعيات تعاونية إنتاجية يشترك فيها العمال مع بعضهم البعض في العمل ويقتسمون الربح فيما بينهم.
إضافة إلى تنظيم حقوق العمال في الأجور العادلة وفي تحديد ساعات العمل وفي التأمين الصحي وفي تأمين العجز والشيخوخة والعيش بعد سن التقاعد كالتعليم المجاني العام.

2- مصادرة الريع العقاري: لأن سبب وجود هذا الريع هو تزايد السكان، وهذا الريع سوف يزداد كلما ازداد عدد السكان، ونظراً لأن سببه المجتمع لذلك وجب أن يعود إلى المجتمع ثانية، لأن الملاك يأخذون حصة الأسد من الإنتاج دون أن يكون لهم جهد معقول سوى

---

(387) جون ستيوارت ميل (1806-1873)، من روّاد المذهب الكلاسيكي ويُعد حلقة اتصال بين المذهب الفردي والمذهب الاشتراكي،نشر سنة (1836) كتاباً أسماه مبادئ الاقتصاد السياسي. انظر: الجهني: الموسوعة المُيسرة، (921/2).

أنهم مالكون، واقترح لذلك أن تفرض الدَّوْلَة ضرائب كبيرة على الأملاك حتى تمتص الريع من أيدي الملاك.

3- تحديد حق الوراثة: حيث أن المزاحمة بين المنتجين لا يمكن أن تكون صَحِيْحة إلا أن تتحقق المساواة بين المتزاحمين من حيث الإمكانيات المادية، ولذلك اقترح تحديد حق الإرث حتى لا يؤدي ذلك إلى تفاوت في الإمكانات المادية، وعندئذ تتوافر الشروط الصَحِيْحة للمنافسة الحرة.

وهذه الآراء لا تعني الخروج عن المذهب الحر فقد بقي المفكرون يتمسكون بالمبادئ الرَّأْسُماليَّة الأَسَاسيَّة إلا أن هذه الانتقادات قد هدت من كيان هذا المذهب وأضعفته أمام الهجمات المتوالية التي شنّها دعاة الفِكْر الاشتراكي(388).

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن الفِكْر الرأسمالي يتمثل ضمن الإطار الفلسفي التنظيمي في اتجاهين اثنين أملتها ظروف وأوضاع سياسية واقتصادية خاصة.

الأول: هو وليد حركة التنوير التي ظهرت في أوروبا الغَرْبيّة والوسطى على أثر الأفكار الفلسفية التي انتشرت بعد الثورة الفرنسية، الذي يركز على حرية الأفراد وحقوقهم الطبيعية التي كانت مسلوبة في ظل الكنيسة واستبداد الحكام الذين يحكمون الناس باسم الحق الإلهي.

الثاني: كان ظهوره نتيجة للأضرار التي لحقت بالعديد من الطبقات الاجْتِمَاعِيَّة من جرّاء إطلاق الحرِّيَّة الفردية السِّيَاسِيَّة والاقتصادية. مما حدى بالعديد من المُفَكِّرين الرأسماليين بالعمل على إدخال تعديلات وترقيعات اشتراكية على الفِكْر الرأسمالي.

« يراد منها التخفيف من الحيف الفظيع الذي توجده الرَّأْسُماليَّة في المجتمع وهي أحكام ظاهر فيها الترقيع»(389).

---

(388) سول، جورج : المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص(127-134). وانظر: النبهان، د. محمد فاروق ، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، ص(63).

(389) المالكي، عبد الرحمن: السِّياسَة الاقتصادية المثلى، ص(34).

وما دام الأمر بالنسبة للفكر الرأسمالي على هذا النحو، فإن لكل اتجاه مفهومه المتميز عن العدل والعَدالَة ضمن إطاره الفِكْري الخاص.

فدعاة الحرِّيَّة الفردية المطلقة يرون أن العَدالَة تتمثل في « استيلاء الأفراد على ثمار جهدهم دون تدخل من أحد - للحد من الحرِّيَّة الاقتصادية - مهما ترتب على ذلك من تفاوت وتمايز في الملك والعمل تبعاً للتمايز الطبيعي في القدرات والطاقات الفردية، تاركين للروح التنافسية التي تحدثها المنافع الشخصية، أن تسير الحياة الاقتصادية كي يصل المجتمع من جراء ذلك إلى التوازن العام بين أفراده وطبقاته.

وعلى أساس هذه النظرة، فإن الفرد هو محور القانون وغايته، وفي تمكين الفرد تنمية مواهبه وملكاته وفق إرادته وميوله الشخصية وقدراته العقلية تقدم المجتمع وازدهاره لأن تقدم المجتمع مرتبط بتقدم أفراده، فإذا تقدم الفرد تقدم المجتمع، ولذلك فإن من واجب القانون والدَّوْلَةهو تمكين الفرد وتقويته وصيانة حريته التي يريدها.

لهذا دأب دعاة الحرِّيَّة المطلقة في إبراز دور الحرِّيَّة في إيجاد التوازن الاجتماعي وتحقيق العَدالَة

يقول سبنسر[390] : « ... فأما المِلْكِيَّة الخاصة فإنها تستمد أصولها من قانون العَدالَة بأن يتساوى الناس في الاحتفاظ بثمرة اقتصادهم وتوفيرهم »[391]

ويقول آدم سميث: « إن العَدالَة تحكم بقانون المنفعة، منفعة المنتج ومنفعة المستهلك تتطابقان إذا امتنعت الحكومة عن التدخل، وأفسحت المجال حُرّاً طبيعياً ..»[392].

---

(390) هربرت سبنسر ، الفيلسوف الإنكليزي وُلد سنة (1820م) مال في شبابه إلى العلوم الطبيعية والمسائل السياسية، كان موظفاً في الخط الحديد بلندن، ثمّ شغل وظيفة سكرتير التحرير في جريدة (الإيكو نوميست)، من سنة (1848-1853م).

(391) ديورانت، ول : قصة الحَضَارَة ، (الفلسفة) ، ترجمة فتح الله المشعع، (2/491-492).

(392) العوا، د. عادل: المذاهب الأخلاقية، عرض وفقد ، (2/496).

وأما دعاة التدخل والتوجيه الاقتصادي فيرون أن العَدالَة تتحقق من جراء تدخل الدَّوْلَة للحد من الحرِّيَّة الاقتصادية التي تعتمد على القانون الطبيعي وذلك بتوزيع الثروة في المجتمع وتقسيمها تقسيماً عادلاً يحقق الرفاهية لجميع الناس.

« وأصبحت الدَّوْلَةتتدخل في توجيه الاقتصاد الحر توجيهاً اجتماعياً نتج عند تعديل بين العمال وأرباب العمل... ومن هنا كان ظهور العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة »[393] .

« وتحت تأثير الفِكْر الاشتراكي ومذاهب التدخل أخضعت الدَّوْلَة المعاصرة الحريات الاقتصادية لتنظيم دقيق وقيود عديدة تحقيقاً لمبادئ العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة »[394].

من هذا كله يتبين لنا أن العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الرأسمالي الحديث لا تدل على نظام اقتصادي كالاشْتِراكِيَّة أو فكر فلسفي خاص، وإنما هي كلمة اصطلاحية وضعت من قبل فلاسفة الفِكْر الرأسمالي للدلالة على تدخل الدَّوْلَة عن طريق التشريعات والنظم لتخفيف المفاسد والمظالم التي نتجت عن الحرِّيَّة الفردية المطلقة فهي أحكام معينة يراد بها التخفيف من الحيف الفظيع الذي أوجدته الرَّأْسُماليَّة في المجتمع وهي أحكام ظاهرها الترقيع.

يقول الدكتور جعفر عبد السلام :« جاء المفكرون الرأسماليون بفكرة العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة التي عنوا بها إعطاء المزيد من الحقوق للعمال وزيادة الاهتمام بهم لصرفهم عن الأفكار الاشْتِراكِيَّة محافظة على النِّظَام الرأسمالي الحر»[395].

يقول الدكتور صليبا: « العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة... هي احترام حقوق المجتمع... كتنظيم العمل ومنح العمال أجوراً متناسبة مع كفالتهم وتوفير الخدمات والتأمينات الاجْتِمَاعِيَّة »[396].

---

(393) عبد السلام، د. جعفر: المنظمات الدولية، ص(259).

(394) بدوي، د. ثروت: النظم السِّيَاسِيَّة، (378/1).

(395) عبد السلام، د. جعفر: المنظمات الدولية، ص(259).

(396) صليبا، د. جميل: المعجم الفلسفي، (58/2-60).

وبعد كل ما تقدم نستطيع أن نصيغ تعريفاً للعدالة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الرأسمالي الحديث مؤداه: هي أحكام معينة من التشريعات والنظم التي تمكن الدَّوْلَةحق التدخل لرفع المستوى المعاشي للضعفاء والمحرومين من خلال فرض الضرائب على الأغنياء أو استقطاع جزء من أموال الموظفين لتعود به الدَّوْلَةعلى الفقراء من المجتمع على شكل خدمات صحية وتعليمية أو على شكل مكافآت نقدية تعويضية. هذا إلى جانب تهيئة العمل وتقديم بعض الخدمات العامة والمساعدات المالية لبعض الفئات العمالية مقابل اشتراكات تؤخذ منهم أو مساعدة الفئات الضعيفة من المرضى والشيوخ والعاطلين عن العمل بغية الوصول إلى مستوى لائق من العيش.

المبحث الثاني
العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الاشتراكي الديمقراطي

عندما انكشف عوار النِّظَام الرأسمالي وتجلَّت مفاسده ظهرت فلسفات سياسية متفقة في نظرتها للحرية الاقتصادية ومتباينة في نظرتها إلى طريقة إدارة الحياة الاقتصادية، سواء من جهة ملكية وسائل الإنتاج أم من جهة توزيع الثروة وقد أطلقت على هذه الأفكار اسم الاشْتِراكِيَّة.

فكان ظهور الاشْتِراكِيَّة نتيجة للظلم الذي عاناه المجتمع من النِّظَام الاقتصادي الرأسمالي وللأخطاء والمثالب الكثيرة التي فيه[397].

فكان منها دعوات إصلاحية معتدلة، ترى إمكان إصلاح النظم الرَّأْسُماليَّة القائمة وتخفيف وطأتـها والعمل على استبعاد الأسباب التي تؤدي إلى ظلم طبقة العمال واستغلالهم بغير حق وإيجاد تنظيمات جزئية تحقق القدر اللازم من العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة كنظم حقوق العمال في الأجور العادلة وفي تحديد ساعات العمل وفي التأمين الصحي، وفي تأمين العجز والشيخوخة والعيش بعد سن التقاعد وغير ذلك.

وكان في طليعة دعاة الاشْتِراكِيَّة المثالية[398] وتطبيقها بوسائـل الإصلاح الاجتماعي

---

(397) لعبت الثورة الفرنسية دوراً في تاريخ الفِكْر الاشتراكي لأنها مهدت الطريق لظهور هذه الأفكار على ضوء مبـادئ حقوق الإنسان، فحرضت الرَّأْي العام فكرياً أمام المظالم التي كانت قائمة حينذاك.

(398) الاشْتِراكِيَّة المثالية هي الأفكار الاشْتِراكِيَّة التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر التي شككت في الاتجاه الفردي الحر، وتمثل بداية تكوين المدرسة الاشْتِراكِيَّة الأولى التي مهدت لظهور الاشْتِراكِيَّة الماركسية ومن أهم رواد الاشْتِراكِيَّة المثالية، سان سيمون (1760-1825م)، روبرت أوين (1717-1858م)، شارل فوريه (1772-1837م)، بيير جوزيف برودون (1809-1865م).

الكاتب الفرنسي سان سيمون[399](1760-1825م) فقدم أفكاراً في تنظيم الجماعة وفي الدور الذي يمكن أن يؤديه الدين المسيحي في تنظيم المجتمع الاشتراكي.

ومنهم روبرت أوين[400] (1771-1858م) وهو أول من أنشأ نظاماً للتعاون بين العمال ومدارس لتعليم أبنائهم وأول من حاول تطبيق الاشْتِراكِيَّة بوسائل الإصلاح الاجتماعي.

وبدأت الحركة الاشْتِراكِيَّة في إنكلترا في أواخر القرن التاسع عشر وظهرت الجمعية الفابية[401] زعيمة الاشْتِراكِيَّة الإنكليزية. وفي سنة 1893م قام حزب العمال المستقل بنهج

أنظر: - شقير، د. لبيب: تاريخ الفِكْر الاقتصادي، ص(139).

- بدوي، د. ثروت: النظم السِّيَاسِيَّة، ص(476).

- المحجوب، د. رفعت: النظم الاقتصاديّة، ص(13).

(399)سان سيمون: ولد في باريس عام 1760م وتوفي في 1825م، انتقد في كتبه المدرسة الفردية وقَالَ بأنها سبب الفوضى في المجتمع، قسم المجتمع إلى طبقتين، منتجة وتشمل رجال الصناعة والزراعة والعلم والفن وطبقة عقيمة وهم الأشـراف والبرجوازيون ويجب القضاء على الطبقة العقيمة، ويرى تغيير مفهوم الدَّوْلَةمن حكومة سياسية إلى حكومة اقتصاديـة وقد اقتبست الماركسية عنه هذا المفهوم. من مصنفاته المسيحية الجدية، ومذكرة عن علم الإنسان ونظرات حول المِلْكِيَّة والتشريع وإعادة تنظيم المجتمع الأوروبي. أنظر : سول، جورج : المذاهب الاقتصادية الكبرى ، ص(87).

(400) روبرت أوين، ولد في إنكلترا عام 1771م وتوفي في 1858م من كبار رجال الصناعة في إنكلترا، أنشأ عدة مصانـع لغزل القطـن ووفر لعماله الشروط الملائمة للعمل فأنشأ لهم المساكن في نفس المعمل وأقام حولها الحدائق وخفض ساعات العمـل وزاد الأجور، دعا إلى إلغاء الربح بواسطة الاستغناء عن النقد والاستعاضة عنه بقسائم عمل وأقام عدة مجمعات تعاونيـة زراعية. أنظر: سول، جورج: المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص(91-92).

(401) الفابية، حركة اجتماعية سياسية تبنت الإصلاح التدريجي السلمي بمفاهيم اشتراكية، دعت إليها جمعية تأسست عام 1883م في لندن ومن مبادئها إعادة بناء المجتمع على أسس أخلاقية وهي حركة غير ثورية اختارت لنفسها اسم الفابية نسبة إلى القائد الروماني فابيوس الملقب بالمتزن لأن أصوله الحربية كانت تعتمد على تجنب المواجهة مع العدو، واعتماد الصبر حتى تحين الفرصة المناسبة

اشتراكي وسار على الخط نفسه ونشط في الحقل السياسي واستطاع أن يكون له قوة برلمانية وأن يستلم الحكم في بعض الأحيان وينفذ برامجه الاشْتِراكِيَّة.

وكان منها دعوات ثورية لا تقبل التطور الإصلاحي، بل تنادي بهدم النظم الرَّأْسُماليَّة القائمة هدماً كاملاً عن طريق الصراع الطبقي والثورة المدمرة وإقامة حكم العمال والكادحين بنظام استبدادي صارم وفرض الاشْتِراكِيَّة المتطرفة التي تنـزع فيها الملكيات الفردية لا سيما وسائل الإنتاج لتكون ملكاً عاماً في يد الدَّوْلَةتشرف عليه وتديره وتجعل كل القادرين والقادرات على العمل عمالاً تحت يدها، مطبقة عليهم جميعاً قاعدة « من كل حسب استطاعته ولكل بحسب حاجته» وكان زعيم هذا الاتجاه اليهودي كارل ماركس والإنكليزي فردريك إنجلز[402] ، وفي سنة **1448**م أصدر ماركس وإنجلز بيانهما الشيوعي المشهور وانطلقت بعد ذلك الحركات والمنظمات والأحزاب الشيوعية والثَّوْرية حتى استطاعت أن تسقط حكم القيصرية الروسية وتقيم أول دولة شيوعية في روسيا عام **1917**.

لتوجيه الضربة القاضية، وقد أولت الفابية اهتماماً خاصاً للأمور التطبيقية العملية كإقامة نظام مركزي في الإدارة، والتأميم لوسائل الإنتاج الكبرى، والضمان الاجتماعي والتخبط الاقتصادي وتنظيم للمستهلكين والسِّياسَة الإسكانية والمعمارية وكان لها دورها البارز في تأسيس حزب العمال البريطاني عام (**1906**م) الذي لا تختلف أهدافه عن الأهداف الفابية ومن أبرز الذين ساهموا بتأسيس الحركة الفابية جورج برنارد شو وسَيِّدناي و باتزيس و يب وكوبر هاردي

أنظر: كول، مارجريت: الاشْتِراكِيَّة الفابية، ترجمة محمد عبد الرزاق مهدي، ص(**27**). وأنظر: كول ، مارجريت وكروسمال وغيره مقَالات في الاشْتِراكِيَّة الفابية ترجمة إبراهيم لطفي عمر. وأنظر: ماكنزي، نورمان: موجز تاريخ الاشْتِراكِيَّة ، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، ص(**123**).

(**402**) فردريك إنجلز (**1820-1895**) صديق كارل ماركس الحميم، ساعده في نشر الشيوعيّة المذهب الفِكْري الإلحادي وظلّ ينفق على مارك وعائلته حتى مات. ومن مؤلفاته : (أصل الأسرة، الثنائية في الطبيعة الاشْتِراكِيَّة الخرافية والاشْتِراكِيَّة العلميّة. انظر الجهني: الموسوعة الميسرة، (**929/2**).

يقول الدكتور عبد الواحد وافي : « ومع أن المدارس الاشْتِراكِيَّة تختلف حول إصلاح نظام المِلْكِيَّة الفردية... غير أن التعديلات المقترحة على نظام المِلْكِيَّة الفردية ترجع إلى طائفتين:

1- قصر المِلْكِيَّة الفردية على بعض الأمور وتأميم بعضها الآخر، أي جعله ملكاً مشاعاً للجميع أو وصفه تحت إشراف الدولة.

2- تعديل في حقوق المِلْكِيَّة المفصلة بحرية تصرف المالك في ملكه ويكون بالحد من مبدأ حرية التصرف على الوجه الذي يقتضيه الصالح العام... »[403].

ومن هذه الأقوال الدالة يتبين أن الفِكْر الاشتراكي يتمثل في نمطين فكريين متمايزين: نمط يتصل بالفِكْر الرأسمالي عبّر عنه وليم جراهام سافر بقوله: « الاشْتِراكِيَّة هي أية خطة أو مذهب يستهدف إنقاذ الفرد من أية مصاعب أو متاعب يلقاها في نضاله من أجل البقاء وفي تنافسه في معترك الحياة وذلك عن طريق تدخل الدَّوْلَة»[404] . كما عبّر عنه جيمس بونار بقوله: « الاشْتِراكِيَّة هي السِّيَاسِيَّة أو النظرية التي تستهدف تحقيق توزيع أفضل للثروة ويؤدي ذلك بالضرورة إلى إنتاج أفضل وذلك عن طريق تدخل السلطة الدِّيمُقْراطِيَّة المركزية »[405].

ونمط يناقض الفِكْر الرأسمالي ويدعو للثورة عليه وهو الفِكْر الماركسي أو الاشْتِراكِيَّة العلمية، وقد عرضنا النمط الأول وسنفرد النمط الثاني في مبحث خاص.

---

(403) وافي، د. عبد الواحد: الاقتصاد السياسي وتحقيق مسائله في ضوء علم الاجتماع ، ص(36-38).
وأنظر: النبهان، د. محمد فاروق: الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، ص(71).

(404) سويزي، بول الاشْتِراكِيَّة ، ترجمة د. عمر مكاوي، ص(16).

(405) سويزي، بول الاشْتِراكِيَّة ، ترجمة د. عمر مكاوي، ص(16).

المبحث الثالث

العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في الفِكْر الماركسي الشيوعي

من البديهيات لكثير من الباحثين المعاصرين أن المشاريع الاشْتِراكِيَّة التي طرحها ونفذ بعضها حشد من الاشتراكيين في فرنسا وإنكلترا وغيرها من بلدان أوروبا ، كانت المحاولات الجادة الأولى لحل المشكلة الاجْتِمَاعِيَّة إلا أنه سرعان ما طغت عليها الطروحات الخيالية بدلاً من التصميم الواقعي والحلول الوسطية وبدلاً من التغيير الجذري، ولم تستو هذه المعالجات الاشْتِراكِيَّة على سوقها وتتبلور وتأخذ نسقها العلمي – كما يرى كثير من الدارسين - إلا على يد ماركس[406] ورفيقه إنجلز اللذين طرحا في مؤلفاتهما وبخاصة المنشور الشيوعي الأول وكتاب رأس المال التصميم النهائي للمسألة الاجْتِمَاعِيَّة، مُدّعين أنّ نتائج دراستهما هي جهدٌ عقلي خالص وقد أسموه: الاشْتِراكِيَّة العلمية تمييزاً لها عن سائر الاشتراكيات، كما أنها اكتشاف علمي من حقائق الحركة التاريخية وحتمياتها الجدلية (الديالكتيكية) تلك التي تقضي تبديل دوري في وسائل الانتاج، يوجد ظروفاً انتاجية معينة تكون بمثابة قاعدة تحتية شاملة تتأثر بها وتنفعل سائر الفاعليات الحضارية، وحتمت تناقضات الحركة التاريخية زوال الظروف الإنتاجية للرأسمالية، وسائر مؤسساتها الحضارية، وقيام حكم الطبقة العاملة حيث تلغي حقوق المِلْكِيَّة أساساً، فهي في نظرهم أساس كل

---

(406) كارل، ماركس: (1818-1883م) فيلسوف الشيوعية البائدة، من أصل يهودي، ألماني، درس القانون في جامعة بينا، ألمانيا، ثم انصرف إلى الاقتصاد والفلسفة الاجْتِمَاعِيَّة، اضهد في ألمانيا بسبب نشاطه الثَّوْري، فانتقل إلى باريس حيث التقى بأنجلز وتعاونا على اصدار الوثيقة الشيوعية الأولى ، ثمّ هاجر إلى إنكلترا حيث أقام بها حتى وفاته. من مصنفاته : رأس المال ، سنة (1867م). انظر: الجهني، الموسوعة الميسرة، ص(929/2).

وأنظر: النبهان، د. محمد فاروق: الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، ص(71).

الشرور ومما يجب القضاء عليه وإحلال المِلْكِيَّة العامة من خلال قيام الدَّوْلَةأو الطبقة الحاكمة نيابة عن المجتمع، بإدارة واستثمار وتوزيع الأموال العامة بأكبر قدر من التساوي بين الجميع وبهذا يتم القضاء بنظرهم على الطبقية والمِلْكِيَّة والتمايز الفردي والاجتماعي، وتحقيق المساواة الحسابية بين البشر وتحويل العمل إلى غاية للحياة وتحقيق الجماعة الكاملة في الحياة الاجْتِمَاعِيَّة (في المِلْكِيَّة والنساء والمأكل والملبس ...) ويكون توزيع الثروة بحسب مبدأ الحاجة (لكل حسب حاجته) وليس بحسب كمية الجهد المبذول[407].

وبهذا فالماركسي يرى « أن المذاهب الاشْتِراكِيَّة التي جاءت قبله تعتمد في انتصار أفكارها على ما فطر عليه الإنسان من حبه للعدل وانتصاره للمظلوم، فكانت تضع طرقاً جديدة تعتقد بالإمكان تطبيقها على المجتمع وتتقدم بها إلى الحكام والمتمولين والطبقة المتنورة تحثهم على تنفيذها، ولكن كارل ماركس لم يبن مذهبه على ذلك، ولم يسلك الطرق التي سلكوها، فقد بنى مذهبه على أساس مبدأ فلسفي يعرف بالمادية التاريخية... ورأى أن قيام النِّظَام الجديد في المجتمع سيتم بمجرد عمل القوانين الاقتصادية وبمقتضى قانون التطور في المجتمــع من غير تدخل إدارة متشرِّع أو مصلح »[408].

وعليه فإن فلاسفة الاشْتِراكِيَّة الماركسية، كانوا يبتعدون عن المفاهيم التجريدية المطلقة معتبرين أن المفاهيم، تتغير تبعاً لتغير العلاقات الاقتصادية القائمة، هذا فضلاً عن كونهم لا يؤمنون بالتدخل والتوجيه والترشيد من قبل الدَّوْلَةولا يؤمنون بالترقيات الإصلاحية وقد ورد ما يؤيد هذا في الموسوعة السوفيتية:

---

(407) أنظر: - شقير، د. لبيب: تاريخ الفِكْر الاقتصادي ، ص(150،145،141).

- سول، جورج: المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص(215،100).
- المحجوب، د. رفعت: النظم الاقتصادية، ص(148،127،118).
- بدوي، ثروت: النظم السِّيَاسِيَّة، ص(479، 481).
- الميداني: كواشف وزيوف في المذاهب الفِكْرية المعاصرة، ص(600).
- النبهان، د. محمد فاروق: الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، ص(83-100).

(408) النَّبَهَانِيّ، تقيّ الدّين : النِّظَام الاقتصادي في الإسلام، ص(45).

« فالحقيقة أن هذين المفهومين العَدالَة والظلم يتغيران من عهد لآخر تبعاً للتغيرات التي تطرأ على العلاقات الاجْتِمَاعِيَّة.. وقد أوضحت الماركسية مفهوم العدل وقاسته في علاقته بالحاجات الحيوية للتطور الاجتماعي الطبيعي، وتربط الأخلاق الماركسية بين مفهوم العدل وفكرة تحرير المجتمع من الاستغلال، والاشْتِراكِيَّة وحدها هي التي تخلق علاقات عادلة أصيلة من المساواة، ويبلغ العدل ذروته في المجتمع الشيوعي الذي تختفي فيه كل آثار الفروق الاجْتِمَاعِيَّة الاقتصادية »[409].

فالماركسية كنتيجة لمنطلقها المادي الصرف تحصر مدى العدل في تنفيذ مطالب الإنسان المادية فحسب وتغفل، بل تقف – حرصاً منها على تنفيذ وحماية سمتها الطبقيّة ونزعتها الجماعية – بمواجهة سائر المطالب الأخرى روحية ونفسية وفكرية ووجدانية واجتماعية...، كما أنها تجعل الطبيعة بحركتها الداينامية الأبدية القائمة على تجاوز النقيضين، هي السَيِّد المطلق وليس الإنسان سوى (منفذ) غير حر ولا مريد لمشيئة هذا السَيِّد، وأنه أيا كانت المرحلة الاجْتِمَاعِيَّة التي يمارس فيها علاقاته، المرحلة المشاعية أم مرحلة الرق، أم الإقطاع أم الرَّأْسُماليَّة، أم الاشْتِراكِيَّة، فإنه يفعل ذلك بأمر من الطبيعة، لا محيص له عنها أبداً. وهذا الموقف يمثل ولا ريب، نزعة من أقسى النـزعات الجبرية التي شهدها التاريخ، تقف ومسألة العدل على طرفي نقيض، وإن كانت التحليلات التبريرية الجدلية هي التي تدفع الماركسية إلى مزيد من الإيمان بفكرة التقدم والعمل الثَّوْري الدائم للإسراع بالجدل الطبقي المحتوم إلى غايته.

ومن خلال ذلك نجد الماركسية تنظر إلى العَدالَة نظرة نسبية تقتصر على المساواة في ملكية وسائل الإنتاج وتوزيع الثروة من خلال إلغاء المِلْكِيَّة الفردية والطبقية في المجتمع، ويصور هذا الدكتور عبد المنعم النمر أدق تصوير في قوله: « إذن الماركسية تصورت العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة، لا تتحقق إلا في المجتمع الاشتراكي وذلك بإلغاء المِلْكِيَّة الفردية وتطبيق نظام

---

(409) د. يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، لجنة من العلماء السوفييت إشراف روزنتال، ص(293).

الأجور على قاعدة (من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته) [410]، ,إلغاء الطبقية والمناداة بالمساواة »[411].

وقريب من هذا ما ذكره الدكتور عبد الرحمن يسري « أما الماركسية أو العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة الشيوعية في الاشْتِراكِيَّة، فتتلخص في العمل على تحقيق المساواة التامة بين العاملين في الدولة، فهم في مجموعهم يمتلكون وسائل الإنتاج ويستحقون الدخل الذي يتحقق من وراء النشاط الإنتاجي بلا تفرقة » هذه هي العَدالَة المثلـى « العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في رأي الاشْتِراكِيَّة الماركسية »[412].

فأي عدالة هذه التي تقيس الأمور بمقياس طبقي محدود إذا جاز لنا أن نسمي ذلك عدلاً، وتضع في غمار هذه النسبية المتغيرة والطبقية الضيقة، صيحات المظلومين ومقتضى الحقوق من كل جنس وفئة ولون؟ وأي عدالة هذه التي تلتزم المبدأ الماكيافللي « الغاية تبرر الواسطة » وتعتمد أشد الأساليب اللاأخلاقية للوصول إلى أهدافها ويشهد لهذا مذابحهم ومجازرهم في صراعهم اللاأخلاقي الماضي؟

وأي عدالة هذه التي ترغم الفرد على أن يتشكل وفق القَالب الاجتماعي وأن يحجر على طاقاته وامكاناته لكي لا تتفجر إلا على طريق الطبقة الحاكمة، وأن ينقلب في كثير من الأحيان على سمته الذاتية، وتكوينه النفسي وبصمات أصابعه، وأشواقه ومطامحه؟

ومن كل ما سبق من المباحث نلحظ أن كلمة «العَدالَة» موطن بحث عند الفلاسفة والمفكرين، وتعني على حد قـول هنري برجسون المساواة والنسبـة والتعويض « العَدالَة في كل الأزمنة تثير في الذهن أفكار المساواة والنسبة والتعويض»[413]، ولم تخرج عن هذه الدلالات

---

(410) هذه القاعدة تطبـق فـي المجتمع الشيوعي كمرحلة قادمة في الفِكْر الماركسي أما في المرحلة الاشْتِراكِيَّة الآنية فالقاعدة « من كل حسب قدرته وكل حسب عمله ».

(411) النمر، د. عبد المنعم: إسلام لا شيوعية ، ص(78-87).

(412) أحمد، د. عبد الرحمن يسري: التنمية الاقتصادية في الإسلام، ص(49).

(413) برجسون، هنري: منبع الأخلاق، تعريب الدوربي ، ص(71-72).

مع اختلاف نسبي غير أن التغييرات الاجْتِمَاعِيَّة والسِّيَاسِيَّة التي ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر أدت إلى ظهور ما عرف بالعَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة، ومن ذلك الحين أصبحت كلمة من المفاهيم والمصطلحات الرَّأْسُماليَّة الحديثة التي دخلت إلى الحقل المعجمي عند بعض المُفَكِّرين المسلمين المعاصرين..

الخاتمة :

وفي ختام هذا المبحث، يتبيّن أن مفهوم العدالة من المفاهيم المركزية التي شغلت الفكر الإنساني عبر العصور، وأن دلالته اللغوية في العربية قد قامت على معاني الاستقامة والتوازن والإنصاف، وهي معانٍ تعبّر عن حاجة فطرية لاستقامة الحياة الإنسانية وانتظامها.

كما ظهر من خلال استعراض التصورات الفلسفية أن مفهوم العدالة في الفكر الإنساني لم يكن واحدًا، بل تعددت مقارباته بتعدد المرجعيات الفكرية؛ فبينما ركّزت بعض التصورات على التوازن والانسجام، وأخرى على الاستحقاق، اتجهت النظريات الحديثة إلى ربط العدالة بقضايا الحرية والمساواة وتوزيع الثروة.

غير أن هذا التعدد – على ما فيه من ثراء فكري – لم يخلُ من جوانب قصور، إذ غلب على كثير من هذه التصورات النظر الجزئي الذي يركّز على جانب دون آخر، مما أفضى في بعض الأحيان إلى اختلال في تحقيق التوازن بين حقوق الأفراد ومصالح الجماعة.

ومن هنا تتأكد الحاجة إلى مرجعية تضبط هذا المفهوم ضبطًا متوازنًا، يحقق العدل في مختلف أبعاده، ويجمع بين حفظ الحقوق وتحقيق المصالح، وهو ما يمهّد للانتقال إلى دراسة مفهوم العدالة في الإسلام، بوصفه تصورًا يقوم على التكامل والشمول، ويستمد أصوله من الوحي، ويستوعب حاجات الإنسان في مختلف مجالات حياته.

فهرس الموضوعات والمحتويات

الموضوع	الصفحة
▪ المقدمـــــة:	3
الدوافع وراء اختيار هذا البحث	5
منهج البحث وطريقة السير فيه	9
خطة البحث	12
شكر وعرفان	15
▪ فصل تمهيدي :	
المبحث : أهميّة تحديد الألفاظ الشرعية والمصطلحات الإسلامية	17
المبحث الثاني : المرجع في بيان معاني الألفاظ الشرعية	24
المبحث : تحديد مصطلحات البحث	29
1- الفكر	29
2- المفهوم	31
3- الغرائز	32
4- الحاجات العضويّة	34
5- الشّخصيّة	35
6- الثّقافة	37
7- الحضارة والمدنيّة	39
8- المجتمع	40
9- النظام	41
10- التوفيق	42
▪ الفصل الأول :مفهوم العدالة في اللغة و الفكر الإنساني	48
المبحث الأول : مفهوم العدالة في اللغة والشرع	49
المطلب العدالة في الوضـــع اللغـوي	50
العدالة في الوضـــع الشرعـي	52
العدالة في الوضع العرفي العـام	60
العدالة في الوضع العرفي الخاص	62
المبحث الثاني : مفهوم العدالة عند الأمم والديانات السماويّة السابقة	67
المطلب العدالة في المجتمع البشري القديم	68
المطلب العدالة عند اليهود	76
المطلب العدالة عند النصارى	84

		المطلب	العدالة في شبه الجزيرة العربية	90

	الموضوع			الصفحة
	المبحث الثالث : مفهوم العدالة عند الفلاسفة والمتكلمين			94
		المطلب	العدالة في الفلسفة اليونانيّة	95
		المطلب	العدالة عند المتكلمين المسلمين	102
		المطلب	العدالة عند متفلسفة المسلمين	109
			– الفارابي	110
			– ابن مسكويه	111
			– ابن سينا	113
			– ابن رشد	113
	المبحث الرابع : مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر السياسي الغربي			115
		المطلب	مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الرأسمالي الحر	116
		المطلب	مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الاشتراكي(الديمقراطي)	123
		المطلب	مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الماركسي (الشيوعي)	126