عالمية العدل في الإسلام من خلال نوازل الغرب الإسلامي
- فتوى جوار اليهودي (نموذجا) -

أ- فؤاد التهامي الورياشي *

* باحث بسلك الدكتوراه- مركز الدراسات العقدية والفكرية/ كلية أصول الدين
elouariachi76@gmail.com

ملخص :

في سياق غلبة التجريد النظري لمنظومة القيم المنعكسة على تحديد مفهوم العدل، سأحاول في هذا البحث الخروج من هذا السياق العام، والتركيز على مفهوم العدل من جهة قيمته الأخلاقية لدى الإنسان المسلم، وأثره السلوكي عند تعامله مع مُخالِفه في العقيدة في إطار التعايش الإنساني، ومن أجل تقريب مفهوم العدل الأخلاقي عند المسلم؛ سأحاول في البداية تأسيس تصور نظري موجز لمصدرية العدل كمبدأ عام للقيم الإنسانية، والتذكير بطبيعته الفطرية، التي تمنحه إجماعا كونيا حول ارتباطه باللّٰه تعالى كمصدر أولٍ للقيم، وانسجام ذلك مع المرجعية الإسلامية كخاتمة للشرائع، ضاربا المثال في ذلك بتقديم قراءة جديدة لنوازل الغرب الإسلامي، من خلال نص إحدى الفتاوى التي وجدتها مناسِبة لهذا المقام.

كلمات مفتاحية : عدالة القيم- علمنة العدل- عولمة العدل- فطرية العدل - عالمية العدل.

The Universality of Justice in Islam through Calamities of the Islamic West (The Jew's Neighborhood Fatwa as a Model)

Fouad Al-Tohamy Al-Wriashi
PhD researcher - Center for Doctrinal and Intellectual Studies / Faculty of Fundamentals of Religion

ABSTRACT:

In the context of the predominance of the theoretical abstraction of the system of values reflected in defining the concept of justice, this research will try to get out of this general context, and focus on the concept of justice in terms of its moral value for a Muslim person, and its behavioral impact when dealing with those who oppose him/her in the faith. In order to approximate the concept of moral justice in the Muslim, this research at the beginning will try to establish a brief theoretical conception of the source of justice as a general principle of human values, and to recall its innate nature, which gives it a universal consensus about its connection to God Almighty as the first source of values, and its compatibility with the Islamic reference as the conclusion of the laws, by presenting a new reading of the calamities of the Islamic West, through the text of one of the fatwas that is found appropriate to this position.

KEY WORDS : Justice of values - secularization of justice - globalization of justice - universality of justice- Instinct of justice.

المقدمة

الحمد لله وحدَه، والصلاة والسلام على سيدِنا محمد؛ وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديَه.

أما بعد؛

يَــقصِد هذا البحث تناولَ إحدى القيم الجوهرية المؤسِّسة لفلسفة التعايش الإنساني، بما تقتضيه من إعادة صوغ للمفاهيم والاصطلاحات البانية لمضمونها الفكري وأبعاده العقدية؛ ولا غرو أن يكون العدلُ تلك القيمةَ الجوهرية –المقصودة- الكامنةَ في لب كل القيم الإنسانية، بما فيها التعايش الإنساني كقيمة إنسانية كليّة، تستضمر في بِـنيتها

ثُـــلّـــة من القيم الأخلاقية المتكاملة فيما بينها.

وعند الحديث في موضوع التعايش، تحضرنا سنّة الاختلاف في المنشإ والدين واللغة، والتفاعلات البينية التي تخلقها، بحيث تؤدي في غالب الأحيان إلى التصادم والاستقواء؛ ثم تكريس قيم المتغلبين بما يخدم توازناتهم الفكرية ومصالحهم المادية، مما يفرض على كل باحث عن الحقيقة أن يجرد مفهوم العدل عن إكراهات الصراع التاريخي وإمـلاءات المصالح الضاغطة، من أجل إيجاد معنى للعدل، تتكامل فيه معاني العدالة مع الرحمة والفطرة الربانية، المتجذرة في كل نفس إنسانية، وذلك من أجل ترسيخ قَـــوامة حقيقية لمبدأ التعايش السمح في ظل سنة الاختلاف.

وفي هذا الصدد لا يمكن تقديم تصور نظري لمفهوم العدل دون إردافه بمِصداقِه من الواقع، لأن تجريد مفاهيم القيم عن مضمونها الواقعي الذي يزكي صلاحيتها في مستوى التطبيق والممارسة، يؤذن بعدمية المعنى وانفصام القيم عن الوجود الحقيقي.

من هذا المنطلق ستظهر لنا **أهمية** هذا البحث الموسوم ب:

(عالمية العدل في الإسلام من خلال نوازل الغرب الإسلامي- فتوى جوار اليهودي» نموذجا»-)

حيث يتبادر إلينا منذ البداية أن العدل المقصود في هذا البحث، هو العدل المبثوث في ضمير كل إنسان عبر العالم، والذي يأخذ خصائصه من الفطرة كمشترك إنساني يُجمع الكل على اتحاد معناه عبر الأزمنة والأمكنة وتنوع الألسُن والألوان والشرائع، مما سيمكننا من تقريب وجهات النظر المختلفة وتقعيد مفهوم العدل، والاصطلاح على معنى متوافق عليه باسم أصل جامع هو الفطرة الربانية.

كما أن تقديم المثال الواقعيّ، المتمثل في فتوى نوازلية مختارة تستضمر قيمة العدل كممارسة نفسية وشرعية واجتماعية، ستزكي أهمية الطرح المفهومي لقيمة العدل كمظهر من مظاهر الفطرة الإنسانية، وستمنحنا فسحة للتخلص من ضيق التجريد النظري للقيم الكبرى.

وإذا قدمنا لأهمية البحث في هذا الطرح، فإن **الإشكالية** التي ستنطرح أمامنا من أجل الإجابة عنها هي: ماهو العنصر الثابت داخل البنية الاصطلاحية لمعنى العدل، وما هو العنصر الواقعي المتغير الذي يعكس صِدقية معنى العدل أو ينفيها؟

إن هذا الطرح الإشكالي الذي يتقاطب فيه المثال مع الواقع، هو الذي سيمنحنا الثقة في تقديم **فرضية** أساسها الثبات في الاصطلاح والواقعية في التطبيق، وتتمثل هذه الفرضية في كون الفطرة -كأصل إنساني مشترك- هي العنصر الثابت الذي تتأسس عليه جميع القيم بما فيها قيمة العدل، وبأن الممارسات المجتمعية المنبنية على شريعة الدين الإسلامي، تعطينا الكثير من الأمثلة التطبيقية لعدالة الإسلام في بناء مجتمعات متعايشة، على اختلاف قومياتها وإثنياتها وأقلياتها، ولا سيما الصور الاجتماعية التي تقدمها لنا نوازل الغرب الإسلامي كوثائق تاريخية لا يرقى إليها الشك، ومن ثم تكون فرضية البحث قد توخت منذ البداية قدرا من الموضوعية والتكامل، المتمثل في تقديم تصور مبدئي للعدل قائم على مشترك إنساني هو الفطرة، مع تعزيز هذا التصور بالنموذج الإسلامي الذي سبق المسلمون إلى تنزيله على واقع التعايش السلمي انطلاقا من نوازل الغرب الإسلامي.

ومن منطلق الإشكالية المطروحة المتمثلة في جدلية الثابت في مصطلح العدل، والمتغير الواقعي لتطبيقات العدالة، وعلى ضوء الفرضية المقدمة المتمثلة في اعتبار الفطرة هي الثابت في هذه الجدلية، وبأن الممارسة التشريعية الإسلامية للعدالة عموما وفي نوازل الغرب الإسلامي على الخصوص هي المتغير الواقعي الدال على صدقية هذا الطرح، فإن **المنهج التحليلي المقارن** سيكون هو السبيل الأوفق من أجل تحليل بعض المنطلقات الفكرية لمفاهيم العدل القاصدة إلى علمنته أو عولمته، ومقارنتها مع المنطلق الفطري كمشترك إنساني ثابت، الذي سأحاول الاحتجاج له بأمثلة تطبيقية من الشريعة الإسلامية ومن خلال فتاوى الغرب الإسلامي.

ولمباشرة عرض هذا البحث، سأقوم بتقريب مفاهيمه والتعريف بها

أو وصف ظواهرها الموضوعية والربط فيما بينها، من أجل استنتاج تصور أكثر وضوحا وقابلية للقياس والتحقق، وذلك باعتماد ثلاث خطوات منهجية رئيسية:

أولا: تخـــــليص مفهوم العدل من بين قوتين متجاذبتين: قوة العقل وقوة الواقع؛ لما لهما من أثر في تحديد مفهوم القيم عموما؛ إما بتجريدها نظريا؛ أو بإرغام معانيها لمسايرة ما هو قائم فعلا؛

ثانيا: تقديم تصور كوني للعدل على أساس الفطرة الموحدة؛

ثالثا: تعزيز التصور بمثال تطبيقي من خلال نـوازل الغرب الإسلامي.

ولتأطير هذه الخطوات المنهجية سيتم هيكلة هذا البحث حسب مايلي:

هيكلية البحث

المقدمة

- المبحث الأول: محاولة لتجريد مفهوم العدل العالمي
  - المطلب الأول: معاني مصطلح العدل
  - المطلب الثاني: مفهوم العدل بقوة العقل «علمنته»
  - المطلب الثالث: مفهوم العدل بقوة الواقع «عولمته»
- المبحث الثاني: عالمية العدل من خلال نوازل الغرب الإسلامي
  - المطلب الأول: عالمية العدل في أصل الفطرة البشرية
  - المطلب الثاني: العدل مع المخالف في التشريع الإسلامي
  - المطلب الثالث: بيان عالمية العدل من خلال نازلة: « كيفية جوار اليهودي»
- خاتمة.

المبحث الأول: محاولة لتجريد مفهوم العدل العالمي.

لسنا هنا بصدد تقديم تعريف حَدّي «جامع مانع» لمصطلح العدل، نتقيد فيه بالأصول النظرية للمدارس المتمذهبة، وننساق في ذلك وراء التصورات الفكرية الموغلة في التجريد، إنما قصدنا هو تجريد مفهوم العدل - بقدر المستطاع – من هذه التقاطبات

النظرية، للمحافظة على صبغته الأخلاقية التي فطر اللهُ الناسَ عليها منذ الأزل. ولا شك أن اللغة وكذلك العقل – بما هما منحة ربانية- تتخللهما فطرة ما عند صوغهما للمعاني والمفاهيم، وهذا ما سيجعلنا فعلا نستقي من المعاجم اللغوية والاصطلاحية هذا الأثر الفطري في تعريف كلمة العدل؛ كقيمة متأصلة في النفس البشرية.

المطلب الأول: معاني مصطلح العدل

- **العدل لغةً:** انطلاقا من معاجم اللغة يمكن أن نستخلص للعدل أبرز المعاني كما يلي:

1- التوسط: «العدل عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط» [1]، «والاعتدال توسط حال بين حالين في كم أـو كيف»[2]

2- التقويم: «وقيل العدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه حتى تجعله له مِثلا»[3]

3- التسوية: «والعِدل: نصف الحِمل يكون على أحد جنبي البعير، وقال الأزهري: العِدل اسم حِمل معدول بحِمل، أي مسوّى به؛ فإذا أردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عَدل»[4]، «والعدالة والعُدولة والمَعْدِلَة والمَعْدَلَة، كله: العدل»[5] والعدالة «في اللغة هي الاستقامة»[6].

ومن مجمل هذه التعاريف اللغوية يمكن لنا أن نستشف رؤية أولية حول معنى العدل بما هو حال وفعل وأثر: فحال العدل توسطه بين أمرين متباينين في الصفة، وفعله تقويم أحدهما بالآخر، وأثره تسوية الأمرين كما أو كيفا.

أما حال التوسط فدال على الحياد عن كلا الأمرين المتباينين، وأما فعل التقويم فدال على تحديد القيمة المعنوية أو المادية لكليهما، وأما الأثر فهو الانتظام الحاصل بين الأمرين المتباينين واقعا مشهودا؛ فعلِمنا من ذلك أن العدل ميزته الحياد لأجل الإنصاف، وتقييم الطرفين لأجل الموضوعية، والحكم فيهما فصلاً فيما اختلفا ووصلاً فيما ائتلفا لأجل الواقعية، فتلك ثلاث خصائص للعدل: حياد وموضوعية وواقعية.

(1) السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي «ت 816هـ»، التعريفات، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:2، 1434هـ-2003م. ص: 150.

(2) ابن منظور، لسان العرب تح: عبد الله علي الكبير- محمد أحمد حسب الله- هاشم محمد الشاذلي، الناشر: دار المعارف، القاهرة- مصر، ص: 2840

(3) ابن منظور، لسان العرب، ص: 2839

(4) ابن منظور، لسان العرب، ص: 2840

(5) ابن منظور، لسان العرب، ص: 2839

(6) ، محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: رفيق العجم- علي دحروج، الناشر: مكتبة لبنان 1996، ط1، ص: 1166

• **العدل في الاصطلاح الشرعي:** اتضح لنا من استعراض مجموعة من التعاريف الاصطلاحية لكلمة العدل، بأن مفهومها يزاوج بين مطلوب الشرع وانسجامه مع طبيعة النفس والعقل، «أما في عرف الشرع: فقد استعمل في وجه مخصوص، وهو العدول عن الباطل إلى الحق. - وقيل: هو مصدر بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وفي عرف الشرع: يستعمل في فعل مستقيم في العقل بحيث يقبله ولا يرده»[7]، كما أننا نجد أن أهل الاصطلاح يجعلون لفظ « العدالة « رديفا في المعنى لكلمة العدل، مؤكدين بذلك على البعد النفسي الطبيعي لمفهوم العدل، فالعدالة « في اصطلاح الفقهاء: من اجتنب الكبائر، ولم يصر على الصغائر، وغلب صوابه، واجتنب الأفعال الخسيسة كالأكل في الطريق والبول، وقيل العدل مصدر بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق»[8]، في دلالة واضحة أن العدالة كهيئة نفسية تعم الناس جميعا من جهة كونها مقبولة عقلا ومطلوبة دينا؛ «وهي لا توجد إلا في النبي صلى الله عليه وسلم، فاعتبر ما لا يؤدي إلى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة، فهذا التفسير عام شامل للمسلم والكافر أيضا لأن الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده»[9].

إلا أن اندراج مفهوم العدالة في عموم طبائع النفوس السليمة وعرف العقل، لا يمنع من تخصيص معناها في بعض الأوجه الشرعية الخاصة، وإضفاء حكم ضابط عليها، خاصة في اعتماد شرط العدالة في الشهادة على حقوق الآخرين، لذلك نبه الفقهاء إلى « أن العدالة المعتبرة في رواية الحديث أعم من العدالة المعتبرة في الشهادة فإنها تشتمل الحر والعبد، بخلاف عدالة الشهادة فإنها لا تشتمل العبد كذا في مقدمة شرح المشكاة.»[10]

ولم يقتصر مفهوم العدل على الوصف النفسي، بل شمل أيضا صفة الأسماء، فهو «في اصطلاح النحويين: خروج الاسم عن صيغته الأصلية إلى صيغة أخـرى»[11]، للدلالة على كون العدل متصف بالانتقال من حال ما إلى آخر، أي تصريفه من صيغة لغوية إلى

(7) الإمـام علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي» 539هـــ»، ميزان الأصول في نتائج العقول، تح: د- محمد زكي عبد البر، ط: 1، 1404هـ- 1984م، ص: 47.

(8) الجرجاني، التعريفات، ص: 150.

(9) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص: 1166

(10) محمد علي التهانوي، كـشـاف اصـطـلاحـات الفنون والعلوم، ص: 1166

(11) السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 150.

أخرى، كمَثل صرف وضع إنساني أو قضية حُكمية من جانب الباطل إلى جانب الحق.

وإذا كان مفهوم العدل «أو العدالة» يتجلى في قيم النفس العاقلة، ويمتاز بمجاهدة الباطل لتحقيق الحق؛ فإن هذا المفهوم نفسه يستوي أثره على أوجه النظر العقلي، فنجد الأصوليين - مثلا- قد «اختلفوا في تفسير عدالة الوصف أي العلة، فقال الحنفية هي كونه بحيث يظهر تأثيره في جنس الحكم المعلل به في موضع آخر نصا أو إجماعا، فهي عندهم تثبت بالتأثير، كذا ذكر فخر الإسلام في بعض مصنفاته، وقال بعض أصحاب الشافعي هي كونه بحيث يخيّل، فهي عندهم تثبت بكونه مخيّلا أي موقعا في القلب خيال القبول والصحة... وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فإن لم يردّه أصل مناقض ولا معارض صار معدلا وإلا فلا.»[12]

إن هذا السرد للأوجه الاصطلاحية لمفهوم العدل يجعلنا أمام صورة وجودية لماهية العدل؛ التي تنطرح كقيمة أزلية حاضرة بثبات في سلامة النفس من العيوب، وسداد النظر في العقول، وصدق العلل في التصورات وأحكامها في الواقع، مما يضفي على العدالة مفهوما تكامليا ينطرح على الاعتبارات المتعلقة بنفس الإنسان وبطبعه المدني، فالعدالة «إذا اعتبرت بأوضاع الإنسان في قيامه وقعوده ونومه ويقظته ومشيه وكلامه وزيه ولباسه وشعره سميت أدبا، وإذا اعتبرت بالأموال وجمعها وصرفها سميت كفاية؛ أي اقتصادا، وإذا اعتبرت بتدبير المنزل سميت حرية، وإذا اعتبرت بتدبير المدينة سميت سياسة، وإذا اعتبرت بتآلف الإخوان سميت حسن المحاضرة، أو حسن المعاشرة، والعمدة في تحصيلها الرحمة والمودة، ورقة القلب وعدم قسوته، مع الانقياد للأفكار الكلية، والنظر في عواقب الأمور»[13]، وكأن العدل خاتم جِبليّ ألفاه الإنسان في ذاته بلا مناص، يسري على سائر تصرفاته وتصوراته، ليكسب به أفعاله وأحكامه على الوجه الذي تستقيم به حياته، فإن خالف فطرة العدل هذه؛ صار مكتسبا لأفعال مناقضة لجوهر ذاته.

(12) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص: 1166-1167

(13) الدهلوي ولي الله، حجة الله البالغة، تح: سعيد البالنبوري، دمشق، دار ابن كثير، ط 3، 2017م، ج2/ ص: 224-225

المطلب الثاني: مفهوم العدل بقوة العقل: «علمنته»

إن المفاهيم العقلية لمعاني القيم لا يمكن أن تنطلق من فراغ فكري، وكل النظريات لا يمكن أن تستفرد بوجهة نظر واحدة من أجل الدفاع عن تصوراتها، فإذا كانت «نظرية القيم «Axiologi» هي البحث في القيم وفي طبيعتها وأصنافها ومعاييرها، وهي باب من أبواب الفلسفة العامة ترتبط بالمنطق وعلم الأخلاق وفلسفة الجمال والإلاهيات.»[14] فإن المسألة الأكثر أهمية في تحديد مفهوم القيم كأصول للأخلاق الإنسانية، هي الأثر الفكري في توجيه سلوكيات الناس، وأمام اختلاف القوى العاقلة وما استقر لديها من المعتقد، «فإن البحث في مفاهيم الألفاظ ومعانيها ليس موضوعا تتساوى في شأنه الأنظار، لأن المواضيع التي تتضمن تلك الألفاظ أحكامها تكون -غالبا- محسومة عند قوم، ومعمولا فيها بالظن الغالب عند قوم آخرين، بناء على أدلة قائمة عندهم، ومن ثم تجد الكثير من تفسيرات النصوص تصرف عن ظاهرها ويمال بها إلى مطابقة ما استقر في القلوب من عقائد.»[15]

هنا بالضبط ستنطرح أمامنا معضلة عدالة النظر في تحديد مفهوم قيمة العدل، فإذا كانت «القيم الأخلاقية هي القيم الموجبة والمحددة للسلوك الإنساني، ويختلف تصور هذه القيم باختلاف الفلاسفة»[16]، فإننا بذلك سنحتاج إلى جهد كبير في اختيار الوجهة النظرية الصحيحة وتبنيها على مستوى الاعتقاد، ولن يكون ذلك إلا بالاستدلال على صدقية التصورات في أحكامها الواقعية، «فأحكام القيمة «jugements de valeure « هي الأحكام التي نعبر بها ونقيس صدق قضية ما أو جمال أثر فني أو أخلاقية فعل من أفعال شخص ما، وأحكام القيم تقابلها أحكام الواقع «jugements de realite» التي تثبت وجود شيء ما «أحكام وجودية» أو طبيعة شيء ما «أحكام ماهوية»[17]، وبذلك فإن تنزيل أحكام التصورات العقلية على طبيعة السلوك الأخلاقي هو الذي سيدلنا على صدقية القيم التي يتم تبنيها في الاعتقاد.

(14) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص: 370.

(15) ابو الطيب مولود السريري، القانون في تفسير النصوص، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 1، 1426هـ- 2006م.، ص: 9

(16) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص: 371

(17) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص: 370.

وهذا سيدفعنا إلى الاطلاع على أمثلة للمنطلقات النظرية، التي وجهت العقول من أجل بناء تصور ما حول مفهوم العدل كقيمة أخلاقية، فقد لا يماري أحد في كون الانقلاب الحاصل على الفكر الكنسي المعاند لفطرة الناس؛ كان من الدوافع القوية لحصول طفرة علمية غيرت وجه العالم الحديث، وخطت بالبشرية خطوات كبيرة نحو الرفاه الحضاري وتكريس الإيمان بكل ما يلبي حاجات الإنسان المادية، مقابل الزحف على كل ما له علاقة بالقيم الدينية، وتلبيسها لبوس التفسيرات الحسية من حيث طبيعتها وغاياتها؛ حتى اعتبرت القيم الأخلاقية مجرد استراتيجية مناعية لدى المستضعفين لمدافعة تسلط الأقوياء، إلى حين انقلاب الأدوار وانتقال المصالح بين الطرفين، فبات مفهوم العدل أو العدالة ضمن هذا التصور غير ذي قيمة حقيقية إلا إذا كان في يد الأقوياء، «ذلك أن جوهر الأخلاق وقيمتها التي لا تقدر بثمن هي أنها إكراه طويل»[18]، مما ينفي المساواة الأخلاقية في مجال القيم بين بني البشر، ويعكر صفو التعايش الإنساني.

إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أن ربط مفهوم القيم الأخلاقية عموما بإكراهات حقبة تاريخية، وما تستضمره من تجذرات فلسفية في الفكر والتصور؛ سيسقطنا حتما في اضطراب المفاهيم كلما تغيرت أحداث التاريخ، «ولا يستطيع الفلاسفة الماديون أن يقيِّموا علاقات الإنسان على الديالكتيك وحده، أي قانون التناقض باعتباره المحرك للإنسان في جدليته مع المجتمع والطبيعة، كما لا يستطيع الليبراليون أن يقيِّموا العلاقات على أساس الحرية المطلقة التي تحدد موقفها من الآخرين»[19] مما يتنافى تماما مع التجريد الموضوعي لمفهوم العدالة كقيمة أخلاقية، وسيضطر أهل الفكر والنظر إلى بسط انتقاداتهم على سبيل الرفض والثورة على المفهوم الأخلاقي السائد والانقلاب عليه بالقوة، وهذا ما جعل بعضهم يَعدّ «الأخلاق السائدة في أوربا؛ أخلاق أفرزتها الفلسفة السقراطية وأفرزها الدين المسيحي، وهي أخلاق تقوم على قيم مزيفة مصطنعة جُعلت للعبيد والمرضى والمساكين،

(18) نيتشه، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة: جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، ط: 1، 2003، ص: 130.

(19) الحسن التايح، في المعادلات الثابتة: الفطرة، الحرية، العدل، المساواة، مجلة دعوة الحق، العدد 236، ص: 76

وهذه الأخلاق لا تساعد على النمو والتقدم بقدر ما تسهم في انحطاط الإنسان، وبالتالي فإن انهيار القيم التي تتأسس عليها الأخلاق هو الشرط الضروري لقيام أخلاق جديدة أساسها «إرادة القوة»؛ إذ الإنسان لا يوجد إلا ليقع تجاوزه، ولن يكون المجتمع غدا غير وسيلة من أجل تنشئة الإنسان الأعلى.»[20]

(20) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص: 371

إن وجهةً للنظر مثل هذه كفيلة لخلق قطيعة مع أصل الإنسانية ومصيرها الوجودي، وإذا كانت الكنيسة خالفت فِطر الناس المادية، فإن مثل هذا التصور الحسي للأخلاق سيخالف فِطر الناس المعنوية، وسينزع عنهم ما جُبلوا عليه من اختلاف في الامكانات العقلية والمادية، بحيث لا يكون مكان إلا لذوي الحضوة المعرفية والسطوة المادية في هذا العالم، ولعل المنطلق الثوري لمثل هذه النظرة الديالكتيكية حول القيم؛ إنما جاء كردة فعل قوية تجاه إكراه كنسي طويل، ولم يكن منبثقا من مصدر محايد يعيد إلى القيم صلاحيتها لأجل صلاح الإنسان، إنما اعتبارها استئنافا لمرحلة الاستقواء، ومن ثم فرض العدالة على أساس هيمنة الإنسان الأعلى، «وهذا مما يجعل التفكير الإسلامي يرفض (الديالكتيك) الذي ليس إلا جانبا من حركة التفكير والذي ليس بقانون ثابت، إذ نلاحظ في الطبيعة قوانين ثابتة لا ترتكز على التضاد...وكذلك بالنسبة لنمو المجتمعات»[21]، وهنا تتجلى ضرورة الارتكاز إلى أصل ثابت -تتشارك فيه الانسانية جمعاء- يقوم عليه معنى العدل ويؤول إليه، ولا غرو إذاً أن تكون الفطرة هي هذا الأصل.

(21) الحسن التايح، في المعادلات الثابتة: الفطرة، الحرية، العدل، المساواة، مجلة دعوة الحق، العدد 236، ص: 76

المطلب الثالث: مفهوم العدل بقوة الواقع» عولمته»

لقد استقر النظر الحداثي في منظومة القيم، على تجاوز الإنسان الديني القديم، لأجل بناء حضارة أخلاقية عالمية، يتحقق فيها «عدل القوي» أو «عدالة القوة» التي تراعي مصالح الإنسان الأعلى، القائد للبشرية نحو التطور السريع لتحقيق الرفاهية المثلى، «ولا شيء أدعى اليوم إلى التصادم من اعتقاد الغرب الراسخ بشمولية ثقافته وحضارته، وقد ساقه هذا الاعتقاد الى التطرف البالغ في تفضيل قيمه ومؤسساته

وممارساته، مدعيا أن ثقافته نمط في الفكر ليس في الأنماط الفكرية أنور ولا أعقل ولا أحدث، ومستنفرا كل وسائله لحمل شعوب العالم على الأخذ بها، على تعارضها مع بعض قيم ومؤسسات وممارسات هذه الشعوب»[22]

بيد أن الإنسان بما جبل عليه في تركيبته العقلية الطبيعية، يؤمن حتما أن الله حاضر في أحداث التاريخ والواقع؛ سواء بالسنن المنظورة في الكون الطبيعي والاجتماعي؛ أو بالرسالات المقروءة في الكتب المسطورة الناسخ منها والمنسوخة، «ففي آخر زمان المبعث أنزل الله شريعة كاملة وحكم ببقائها إلى يوم القيامة، فالشرع أبدا كان كاملا، إلا أن الأول كمال إلى زمان مخصوص، والثاني كمال إلى يوم القيامة فلأجل هذا المعنى قال: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾؛ وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة.»[23] في دلالة واضحة إلى خصوصية الخطاب الكوني في الإسلام، وقصده إلى توحيد البشرية على مشترك واحد.

أن الإنسان بما جبل عليه في تركيبته العقلية الطبيعية، يؤمن حتما أن الله حاضر في أحداث التاريخ والواقع

إن هذا الحضور ينبغي أن يجعل الفكر الحداثي يُعمل مبدأ الشك الذي يؤمن به كي يرعوي من صَلف يقينه الذي بناه على أنقاض الديانات الغابرة، ويتذكر قصة الحضارة من مبتدئها ليُعمل نظره من جديد في مراحل صعودها وهبوطها، حتى يتبين له بأن القيم تعود إلى أصلها الأول ولا تبتدأ مع واقع القوة، « لأن الواقع لا ينشئ إلا الواقع، والقيمة أمر واجب، والواجب خلاف الواقع، كما أنهما (الخير والشر) لا ينشآن من العقل المستقل -أو باصطلاحنا العقل المجرد- لأن العقل المستقل لا ينشئ إلا القانون، أما القيمة، فهي عبارة عن مثال، والمثال خلاف القانون، إذ القانون يسبقه الشك وقد يعقبه الخطأ، في حين أن المثال يسبقه اليقين ولا يعقبه إلا الصواب؛ فلا يبقى إلا أن الأخلاق، على الأقل في أصولها، مصدرها الدين، فيُحدث منها العقل، بإحدى آلياته الاستدلالية، فروعا، فيتوهم

(22) طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟ المطبعة والوراقة الوطنية- مراكش، ط:1، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الثالث، أكتوبر 2001م، ص: 21-22. محيلا على كتاب صدام الحضارات ل» سموئيل هانتجتون» S.P.HUNTING-TONM:Le choc des civilisations. P.344-343

(23) أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي « ت606هـ»، مفاتيح الغيب،دار التراث العربي، بيروت، 1420هـ، ج11- ص: 287.

بعضهم أن الأخلاق كلها، أصولا وفروعا، إنما هي من صنع العقل الإنساني.»[24]

(24) طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ص: 37

إن العدل العالمي الذي فرضته الحضارة الغربية بآثاره القانونية والثقافية على اختلاف المجتمعات، والذي تسعى - بمبدأ القوة الحسية أو الرمزية- إلى عولمته ليكون قيمة قاهرة لإرادة الإنسان؛ بحيث يتقبلها صراحةً أو ضِمناً في حياته اليومية، لابد وأن يصطدم بفطرة الإنسان الذي يتوق إلى التحرر من كل ما هو مستبد، «ومهما كانت النظرية أنيقة ومقتصدة لابد من رفضها إذا كانت غير صادقة؛ كذلك الأمر بالنسبة إلى القوانين والمؤسسات؛ مهما كانت كفؤة وجيدة التشكيل لابد من إصلاحها إذا كانت غير عادلة.»[25]

إن ما يفرض الحديث عن قيمة العدل هو كونه المعيار الأول لتمحيص صدقية كل القيم

(25) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: د. ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الأوقاف، دمشق 2011م، ص: 30/29

إن ما يفرض الحديث عن قيمة العدل هو كونه المعيار الأول لتمحيص صدقية كل القيم، فإذا غاب العدل فلا معنى لأية قيمة أخلاقية أخرى، بله غياب قيمة الخير في حد ذاته، كما أنه لا معنى لميزان العدل إذا غيرنا مكاييله بحسب أنانياتنا وأهوائنا وأحوالنا بحسب الضعف والقوة، وقد علمنا أن «العدل لفظة تقتضي المساواة، ولا تستعمل إلا باعتبار الإضافة، وهي في التعارف إذا اعتبرت بالقوة فهيئة في الإنسان يطلب بها المساواة، فإذا اعتبرت بالفعل فهو التقسيط القائم على الاستواء.»[26]، وكل القوى النفسية التي وجدها الإنسان مجبولا عليها إنما هي من الفطرة، «لهذا فالفطرة قانون ثابت، ومعادلة صحيحة يستخدمها الإنسان في مواجهة معضلات الحياة، ويسترشد بها ليتحرك من أرضية صلبة ليثبت علاقته مع الطبيعة والكون والآخرين من طبيعته الذاتية التلقائية.»[27]

(26) أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة: أ.د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، مصر، 2007م، ص:249

العدل لفظة تقتضي المساواة، ولا تستعمل إلا باعتبار الإضافة، وهي في التعارف إذا اعتبرت بالقوة فهيئة في الإنسان يطلب بها المساواة

المبحث الثاني: عالمية العدل انطلاقا من نوازل الغرب الإسلامي

إن دراسة النوازل الفقهية بالغرب الاسلامي لَتُعد بابا عظيما للخروج من ربقة التجريد النظري لمنظومة القيم والأخلاق، والدخول

(27) الحسن التايح، في المعادلات الثابتة: الفطرة، الحرية، العدل، المساواة، مجلة دعوة الحق، العدد 236، ص: 75

بها الى البعث الواقعي لحياة الأفراد والمجتمعات، فالمدونة النوازلية تقدم لنا صورا حية لتفاعل الناس على اختلاف مشاربهم الفكرية ومعتقداتهم الدينية، ومصالحهم المعيشية، مع النظام الاجتماعي المرتكز أصلا على التشريع الاسلامي وهيمنة الفقهاء على دكة القضاء، خاصة في العهد المرابطي، مما سيجلي لنا مظاهر تنزيل العدالة من مستوى النظر الفقهي إلى واقع التأسيس الاجتماعي كمحك لصدقية قيمة العدل، وذلك لأن «العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية»[28]

ويتجلى حضور قيمة العدل في الأحكام الفقهية بشكل بارز، في فتاوى علماء الغرب الإسلامي، الذين وردت عليهم قضايا الناس بخصوصياتهم العقدية المختلفة، فتطلبت أحكاما تفصل في اختلافهم في ظل مناخ تاريخي مشحون بالصراعات العقدية، يعز فيه الإنصاف وتطغى فيها الأنا الحضارية، ليضيف المسلمون عبر تاريخهم شهادة ناصعة على أن الإسلام استطاع نظريا وواقعيا «بفلسفته المتكاملة والمنطلقة من الفطرة أن يعطي أجوبة لحل المشاكل الإنسانية.»[29]

(28) جون رولز، نظرية في العدالة، ص: 29

(29) الحسن التايح، في المعادلات الثابتة: الفطرة، الحرية، العدل، المساواة، مجلة دعوة الحق، العدد 236، ص: 77

المطلب الأول: عالمية العدل في أصل الفطرة البشرية

إنه لمن غمط الحقيقة حصر قيمة العدل في القوانين الجامدة أو المؤسسات الصماء أو النظريات المجردة، والحال أنها كلَّها مجردُ وسائل تابعة لتحقيق مقاصد العدل، وإنه لمن الواجب عقلا أن تكون الوسائل عادلة كي تكون مقاصد العدل صادقة، فلا معنى لتحقيق مقاصد العدل باعتماد وسائل جائرة؛ وقد رتب الدكتور طه عبد الرحمن الأخلاق على اعتبار القصد منها ووسيلة تحقيقها الى ثلاث مراتب؛ «بأن كل فعل عبارة عن وسيلة أو أداة لتحقيق مقصد أو قيمة، إلا أن هذا المقصد قد يحصل اليقين أو القطع في نفعه أو لا يحصل، كما أن الوسيلة قد يحصل اليقين في نجاعـــتها أو لا يحصل، وتختلف الأخلاق باختلاف حظها من اليقين في نفع المقاصد واليقين في نجاعة

فلا معنى لتحقيق مقاصد العدل باعتماد وسائل جائرة

الوسائل»[30]، ولعل هذا الترتيب لمنطق الأخلاق يحيلنا على عدالة القيم في الذات والأفعال – وإن على المستوى المجازي- بمعنى أن العدل كقيمة أخلاقية لا بد أن يتصف بالعدالة الذاتية من صدق وعفة عن الهوى وإيثار للحق على الأنانية؛ وغيرها من الصفات التي تتركب منها العدالة، «ويقرب منه أيضا ما قاله الحكماء هي التوسط بين الإفراط والتفريط وهي مركبة من الحكمة والعفة والشجاعة»[31]؛ هذا على مستوى العدل الذاتي، أما على مستوى الأفعال؛ فلا مناص من تفعيل العدل للإنصاف والقسط بين الناس، بصرف النظر عن دينهم أو عرقهم أو لغتهم، «فالحقوق المصانة بواسطة العدالة ليست خاضعة للمقايضات السياسية أو للحسابات التفاضلية للمصالح الاجتماعية، والشيء الوحيد الذي يبيح لنا الخضوع لنظرية خاطئة هو عدم وجود نظرية أفضل؛ وبشكل متناظر، يمكن احتمال اللاعدالة فقط إذا كان هذا ضروريا لتجنب لا عدالة أكبر، ولأنهما أولى فضائل النشاط البشري، فإن الحقيقة والعدالة غير قابلين للمساومة.»[32]، فإذا أتى على الناس زمن قد استقر فيه نوع من العدالة انطرح على واقع الناس كإملاء للمتغلبين على المغلوبين، فجرت فيه أحوال الناس على عَـــــــرَجٍ، فإن القبول بهذه الضرورة لا يعني أن حقيقة العدل كامنة فيها، إعمالًا بالقاعدة الأصولية: عدم الإيجاد لا يعني عدم الوجود.

العدل كقيمة أخلاقية لا بد أن يتصف بالعدالة الذاتية من صدق وعفة عن الهوى وإيثار للحق على الأنانية

إن أفقع دليل على لاعدالة القانون والمؤسسة والنظرية المعاصرة هو ما تمت تسميته بحق»الفيتو» الذي يكرس استبداد المتغلبين الضارب في صدقية العدل العالمي، وإن الصمت العالمي إزاء هذا الحق المزيف، لا يمكن اعتباره إلا دليلا على تنكب الناس عن صراط العدل، لرضوخهم لمواثيق البشر فيما بين المنتصرين والمنهزمين بالقوة، ليَضحى العدل العالمي سندانا لمطرقة القوة المتغلبة؛ «ومن هنا، يتبين أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على ميثاق يحصل بين البشر وحدهم، ولا بالأحرى بين البشر وما دونهم، لأن

(30) طه عبد الرحمن ، تعددية القيم، ص: 38

(31) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص: 1166

(32) جون رولز، نظرية في العدالة، ص:30

هذا الميثاق لا ضمان فيه، لأن العقل البشري لا يفتأ يتقلب ويتلون، غير متيقن من فائدة ما يختاره من مقاصد ولا ما يتخذه من وسائل، والضمان الصحيح لا يكون إلا مع الثبات الدائم، وهذا الثبات بالذات هو الذي يميز الميثاق الذي يكون فيه الشارع الإلاهي طرفا منفصلا؛ فطالما الإنسان يحفظ عهده له، فلا يخشى أن يضره تقلب عقله، لأن هذا الشارع يضمن فائدة هذا التقلب.»[33]

فإذا تبين لنا مما سبق لاعدالة العدل العالمي، فالأجدر بنا التحدث عن عالمية العدل، بحيث تكون قيمة العدل سابقة في الوجود عن أي واقع، لا أن تَـــفْـــرِض الوقائع قيمة العدل، ولا يظهر ذلك إلا في المبدأ الفطري القائم في الذات الإنسانية كيفما كان منشؤها الاجتماعي، « فيشترك الناس جميعا في التعرف عليها، أيا كانت خصوصية لغتهم الأخلاقية، ومثال ذلك أننا لو شاهدنا مسيرة لجمهور غير جمهورنا يحمل لافتات كتب على بعضها كلمة «العدل» وعلى بعضها كلمة «الحق»، لهممنا بالسير معهم واندفعنا في مساندتهم، فهماً لمرادهم واعترافا بالقيم التي يتظاهرون من أجلها ولو أننا لا نشاركهم ثقافتهم، وما ذلك إلا لأن مرادهم بهذه الكلمات ليس النظريات الأخلاقية التي تدور على هذه القيم في ثقافتهم، وإلا كنا قد ترددنا في الاشتراك في مسيرتهم، وإنما معان بسيطة ومباشرة ومتكررة تجمعنا إليهم.»[34]

لا مراء إذاً أن يكون العدل الأخلاقي كقيمة إنسانية صرفة رأسا للفضائل كلها، ما دام يوحد الناس تلقائيا

لا مراء إذاً أن يكون العدل الأخلاقي كقيمة إنسانية صرفة رأسا للفضائل كلها، ما دام يوحد الناس تلقائيا، ويجعل «العقل والفطرة يتبعان تلقائيا غاية واحدة هي الخير و(الله)، ومنذ أفلاطون يسير كل اللاهوتيين والفلاسفة في المسار عينه، ويعني هذا أن من انتصر حتى الآن في أمور الأخلاق هو الفطرة»[35]، لذلك يحدثنا الدكتور طه عبد الرحمن عن الأخلاق الكونية المنبثقة في أصلها من الميثاق الأول بين الخالق عز وجل وخلقه أجمعين يوم أشهدهم على انفسهم ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ سورة الأعراف، الآية: 172

(33) طه عبد الرحمن، سؤال الأخـــلاق مساهمة فـي النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الناشر: المركز الثقافي العربي الـدار البيضاء- المغرب، ط:1، ص: 158
(34) طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ص: 33- 34
(35) نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص: 136

وبالنظر إلى العرض القرآني لمشهد أخذ الله عز وجل الميثاق من بني آدم، تظهر عالمية العهد الأخلاقي التي»لا تخص صلاح الفرد الواحد ولا صلاح الأمة الواحدة، وإنما تبتغي صلاح البشرية قاطبة»[36]، ولا يكون صلاح الفرد، ولا صلاح الإنسانية، إلا بإقامة العدل بما هو عهد أخلاقي مع الله؛ ومهما تعددت الرؤى في فهم القيم الأخلاقية والتعاطي معها عمليا، فإن الجانب الفطري لهذه القيم هو الذي يجمع العالمين على الاعتقاد بأهميتها وضرورتها لقيام الحياة الإنسانية، «وعلى الجملة، وحتى لا نجور على القيم الواقعية التي استقرت بين الناس، والتي تولّدت عنها قوانين مختلفة تنظم حياة الأفراد والمجتمعات، فإن قيمة العدل الحقيقية سيقع تمحيصها عند تعايشها وامتزاجها وسط مجتمع واحد يجمع بين أكثرية غالبة لها قيمها الخاصة، وأقلية محكومة بالقانون، وفي هذا الوضع بالذات سيتم ابتلاء العدل كقيمة أخلاقية، عندما يكون في يد الغالب القوي، فأي شهادة يقدمها لنا التاريخ حول تحقق العدالة في شكلها المتوازن بين مصدرية القيم، والتشريعات المنظمة للحقوق المتخالفة؟

(36) طه عبد الرحمن، سؤال الأخـــلاق مساهمة فـي النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص: 158

المطلب الثاني: العدل مع المخالف في التشريع الإسلامي

ما كان لعاقل منصف أن يسم دين الإسلام بالعالمية، لولا أن هذا الدين قد جمع في تشريعاته بين ضبط علاقة المسلمين فيما بينهم، وعلاقتهم مع غيرهم ممن يخالفونهم معتقداتهم، بما يضمن حقوق الجميع باسم العدل كقيمة أصيلة لا تتجزأ، تتحقق آثارها أثناء تعايش مختلف الطوائف الدينية من يهود أونصارى أوغيرهم مع المسلمين في ظل الحكم الإسلامي، إلى درجة انصهارهم ثقافيا ولغويا حتى تسمّوا بالمستعربين، «ومن المعروف أن لفظ المستعربين» Mozàrabes « كان يطلق على أولئك الذين احتفظوا بديانتهم النصرانية وإن ظلوا رعايا للدولة الإسلامية الأندلسية بحكم كونهم أهل ذمة... ومع ذلك فإن هؤلاء النصارى قد تأثروا بأوضاع من عايشوا من المسلمين فاصطنعوا اللغة العربية وأصبحوا ينتمون إلى عالم الحضارة العربية الإسلامية التي رأوها أسمى بكثير مما كان عليه

التراث الحضاري الروماني القوطي»[37]

وإذا كان العدل قيمة أخلاقية منطوية على مصالح مخصوصة، على اعتبار أن «المادة الأولية للعدالة هي البنية الأساسية للمجتمع؛ أو بدقة أكبر، الطريقة التي توزع من خلالها المؤسسات الاجتماعية الرئيسة الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد تقسيم المنافع الناتجة عن الشراكة الاجتماعية.»[38]، فإن العدل كقيمة أخلاقية في الإسلام ضَبطت بطريقة متكاملة أوجه العلاقة بين المسلمين وغيرهم ممن لا يعتنقون الإسلام، في سائر أوضاعهم المدنية سلما أو حربا، أو ردة، أو استئمانا أو عهدا، على أساسين هما: حفظ الدين ومراعاة المصالح بلا تمييز، مع ما يلحق هذين الأساسين من زينة حسنِ الأدب والبرِّ والفضل.

العدل كقيمة أخلاقية في الإسلام ضَبطت بطريقة متكاملة أوجه العلاقة بين المسلمين وغيرهم ممن لا يعتنقون الإسلام

ولعل كثيرا من الناس قَد اضطربت عندهم الآراء حول عدل الإسلام تجاه الآخرين، بسبب عدم تمييزهم بين تلك الأوضاع المدنية لغير المسلمين، التي كان على أساسها تقرير الأحكام الشرعية؛ فإذا تناولنا وضعا مستقلا من بين هذه الأوضاع، وأعملنا فيه نظرنا بشكل يراعي التوازن الحاصل بين الأحكام الشرعية المستقرة في المجتمع، وعدالة الحقوق الشخصية، سيتبين لنا أن الأحكام الإسلامية لا تأتي على حقوق الغير بالجور لمجرد خلافهم العقدي، فنجد- على سبيل المثال- أن الله تعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿ولا تَنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ سورة البقرة، الآية:219، ويقول عز وجل: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وآتوهم ما أنفقوا﴾ سورة الممتحنة، الآية: 10، فالآيتان تتضمنان حكما شرعيا بحرمة زواج غير المسلم على العموم بمسلمة، ولغياب تخصيص الحكم سواء من القرآن أو السنة، وَمع وُرود التكرير في قوله تعالى ﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾ تبين لنا التأكيد والمبالغة في الحرمة، وقطع العلاقة بين المؤمن والمشرك؛ هذا من جهة الحكم، أما قوله تعالى: ﴿وآتوهم ما

(37) أبو الأصبغ عيسى بن سهل، وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس، مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل، دراسة وتحقيق: د.محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي للدول للاعلام، مصر، ص: 4

(38) جون رولز، نظرية في العدالة، ص:35

أنفقوا﴾ فهو أمر على المسلمين بإعطاء الزوج الكافر ما أنفقه على زوجه إذا أسلمت وبقي هو على كفره، يقول القرطبي في جامعه: « قوله تعالى: ﴿وآتوهم ما أنفقوا﴾ أمر الله تعالى إذا أمسكت المرأة المسلمة أن يُرد على زوجها ما أنفق وذلك من الوفاء بالعهد، لأنه لما منع من أهله بحرمة الإسلام، أمر برد المال إليه حتى لا يقع عليهم الخسران من الوجهين: الزوجة والـمـال»[39]، فليس من العدل والتوسط أن يخسر الكافر ثمرة زواجه باسم الشرع، ويضيع حقه المالي الذي صرفه في علاقة لا يبيحها هذا الشرع نفسه، وهذا من عدل الإسلام مع المشركين، وهو جوهر التوازن بين المقصد والوسيلة في العدالة الإسلامية، على اعتبار أن مقصد الزوجية مبني على توافقات عقدية وشرعية بين الطرفين، فإذا انتفت هذه التوافقات فصل بينهما الشرع، متوسلا بصرف الحقوق المادية لأهلها بالعدل، فتُحفظ بذلك العقيدة، وتُصان حقوق المخالف فيها فلا يُجار عليه.

(39) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط: 2 ، 1384هـ - 1964م القاهرة ، ج18/ ص64

ولو قمنا بسرد للنوازل الفقهية التي تُظهر توافق الأحكام الشرعية مع القيم المثلى للعدل، لطالت بنا صفحات هذه المقالة، ولكن بحسبنا أن نذكر إحدى الأجوبة في ديوان الأحكام لابن سهل، المتعلقة بحق حضانة الأطفال، الذين اختلطت أصولهم بين آباء مسلمين ونصارى، يقول فيها الفقيه ابن زياد رحمه الله: «فَهمنا -وفقك الله- ما كشفتَ عنه من أمر الصبيتين اللتين توفيت أمهما وتركت أما نصرانية وللصبيتين جدة لأب نصرانية، فالذي يجب فيه: أن الحضانة للجدة للأم النصرانية وهي أحق من الجدة للأب وإن كانت مسلمة.»[40]، فالظاهر من متن النازلة أن الأم المتوفية عن صبيتين هي امرأة مسلمة، ولها أم نصرانية، هي جدة الصبيتين اللتين لهما جدة أخرى من أبيهما نصرانية، والشاهد عندنا في النازلة هو قوله: أن الحضانة للجدة للأم النصرانية وهي أحق من الجدة للأب وإن كانت مسلمة؛ فإذا تقرر شرعا حق الحضانة للجدة من الأم لصالح الطفلتين، فلا يُنظَر إلى دين الجدة للأم إن كان إسلاما أو نصرانية، وفي هذا فصل بين القيم الإنسانية المتعلقة بحضانة الطفلتين، والقانون الذي يحدد أولياء

(40) أبو الأصبغ عيسى بن سهل « ت 486هـ»، ديـوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام، تح: د. يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، 2002م، ص 227

الحضانة على اختلاف دينهم، وهذا الفصل إنما قد حدث داخل بيئة مجتمعية إسلامية، أعطت المثال على تنزيل العدل في صورة واقعية احتضنت أقلية مخالفة لها في الاعتقاد الديني.

ولأجل مزيد من تحليل التجاذبات النفسية والاجتماعية والعقدية لمفهوم العدل الأخلاقي في أمثال هذه النازلة، سأحاول من خلالها بسط جزء من الحديث حول البعد الذاتي والموضوعي لقيمة العدل الإسلامي فيما يلي:

المطلب الثالث: بيان عالمية العدل من خلال نازلة: « كيفية جوار اليهودي»

1- نص النازلة: «وسئل القابسي عن رجل يهودي قد رُبّي معهم، فربما جاؤوه في حاجة، أو عرضت له إليهم حاجة، وربما مشى في طريق ملاصقة لهم، فيجري بينهم حديث وابتسام، وكلام لين، وهذا الرجل يقول: الله عالم ببغضي لليهود، ولكن طبعي لين، أتراه من هذا في حرج أم لا؟ وما يرد إذا سلموا عليه، أفتنا رحمك الله.

فأجاب: إن كنت تسأل لنفسك فلا تخالط من على خلاف دينك، فهو أسلم لك< وأما جارك من أهل الذمة، فيستقضيك حاجة لا مأثم فيها، فتقضيها له فلا بأس. أما لين قولك له إن خاطبك فإن لم يكن فيه تعظيم ولا تشريف، ولا ما يغبّطه في دينه، فلا بأس إذا ابْتَـــلْت به، وأما إن سلم عليك فالرد عليه أن تقول: وعليك، ولا تزد، وأما سؤالك عن حاله وحال من عنده، فما لك فيه فائدة، وما عليك منه إن أنت لم تكثر ولم تفرط فيه، ولكن بقدر ما يدعو إليه حق الجوار والله يعلم المفسد من المصلح، والله ولي التوفيق.»[41]

2- مضمون العدل الأخلاقي في النازلة: لا شك أن نصوص الكتاب والسنة قد بينت لنا أسس التعامل مع غير المسلمين، داعية إلى البر والإقساط إليهم جانحين للسلام، كما ضربت سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وآثار صحابته أروع الأمثلة في تنزيل تلك الأسس الشرعية على واقعهم الاجتماعي؛ وقد توارثت المجتمعات الإسلامية في ذاكرتها الدينية تلك الصور التعايشية، مستحضرة في

(41) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، «ت 914هـ»،المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف د- محمد حجي، نشر وزارة الأوقـاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1401هـــ- 1981م، ج11- ص: 301-300

ضميرها الشرعي الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الموجهة لسلوك أفراد المسلمين تجاه غيرهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى، إلا أنهم احتاجوا في كثير من الأحيان إلى تحديد نوع هذه المعاملة في بعض الجزئيات التعاملية التي تفرض نفسها في تعايشهم اليومي مع من يخالفونهم دينهم، فيكونون في معرض التضارب بين تجاذبات النص الشرعي الضابط لنوع العلاقة، والطبع المدني للإنسان الذي لا ينفك عن التعلق بالآخرين، وما يستتبعه من مشاعر البغض أو التودد، أو الازدراء أو الاحترام والتقدير، أو غيرها من الصور النفسية التي تظهر في علاقة المسلمين بغيرهم من اليهود والنصارى، مما يجعلنا أمام وضع غير متوزان تتأرجح كفتيه بين البعد الشرعي والبعد الإنساني، والذي سنجده حاضرا في بعض النوازل الفقهية التي عُرضت على فقهاء الغرب الإسلامي، فهل تمكن هؤلاء الفقهاء بما لهم من صفة دينية وعلمية مثّلت الإسلام كشريعة حاكمة في مجتمع تتعدد فيه الانتماءات العقدية، من تحقيق العدل كقيمة أخلاقية بين المختلفين دينيا؟

والنازلة التي بين أيدينا تبين كيفية معاملة اليهودي الجار الذي تربى مع المسلمين، وتذكر بعض صور الاحتكاك معه في إطار التعايش المدني نجملها كما يلي: قضاء حاجة اليهودي إذا عرضها على المسلم – الحديث والابتسام واللين في الكلام عند لقائه - رد السلام عليه.

قد يظهر ابتداء أن هذه الاستفسارات لها أجوبتها المباشرة من نصوص الكتاب والسنة الداعية إلى البر بأهل الكتاب غير المحاربين[42]، أو الآمرة بعدم إلقاء المودة إليهم[43]، أو الناهية عن موالاتهم[44]، أو المشيرة إلى إضطرارهم إلى أضيق السبل عند لقائهم في الطريق[45]، أو غيرها من النصوص المؤسسة لنوع العلاقة معهم والتي لم تكن غائبة عن ذهن القابسي رحمه الله، إلا أن جوابه كان خُلوا من ذلك كله رغم كون جوابه مؤسسا عليها؛ وهذه ميزة منهجية حضرت في أجوبة نوازل الغرب الإسلامي بوجه عام؛ إلا أن ما يهمنا

(42) لقوله تعالى: « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم، أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين" سورة الممتحنة الآية: 8

(43) لقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة" سورة الممتحنة الآية: 1

(44) لقوله تعالى: « ياأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا» سورة النساء الآية: 143.

(45) لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لا تبدؤا اليهود والنصارى بالسلام، وإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه» أخرجه مسلم في صحيحه، الجزء الرابع: السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، وكيف يرد عليهم (ح2167) .ص: 1707؛ تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان. ط:1، 1412هـ/ 1991م.

بهذا الصدد هو: كيف وازن القابسي بين البعد العقدي للمسألة والبعد الإنساني، بحيث تكون هذه الموازنة هي إحدى صور العدل الإسلامي كقيمة عالمية تحفظ خصوصية المسلمين العقدية إزاء غيرهم، وتفتح المجال الإنساني بقدره الطبيعي المناسب لوضعية الاختلاف القائم مع الاخر، فلا يقتحم الآخر على المسلم قواعد دينه فيُفقدها صِدقيّتها، ولا ينفي المسلم عن الآخر حقه الطبيعي في معاملَته كإنسان وأخ في الآدمية.

يقول القابسي في بداية جوابه: «إن كنت تسأل لنفسك فلا تخالط من على خلاف دينك، فهو أسلم لك.»[46] وهذا مفتتح عقدي للجواب، القصد منه حفظ دين السائل عن مخالطة اليهودي لما فيها من تشرب لقيمه المبثوثة في نوع تعاملاته، التي لا يأمن من تسربها إليه مع كثرة المخالطة، وهذا توجيه فقهي متعلق بباطن النفس وما تعتقده، وليس لأحد فيه حق المطالبة بطرحه، لذلك كان قول القابسي للسائل: «إن كنت تسأل لنفسك» أي لما فيه صلاح نفسك وتزكيتها في دينها، وهذا هو وجه الخصوصية في تعامل المسلم مع المخالف له في دينه، ولا جور في هذا الوجه إن حفظه المسلم في معتقده في باطن نفسه، كما أن لليهودي نفس خصوصية الحق ولا يُلزم أحدا غيرَه بها، أما الوجه الظاهر في المعاملة مع اليهودي فقد ضبطه القابسي في جوابه على أساس من الصدق مع مبدإ العقيدة في القلب كي لا يناقضها، مقابل تطبيع العلاقة الإنسانية مع اليهودي وإعطائه حقه الطبيعي في وجوده الآدمي وحقَّه في الجوار، «ومن وجهة نظر قرآنية وتاريخية، فإن الإسلام أقر التعددية، ومنذ تكّون المجتمع الإسلامي الأول وعبر العصور كانت هناك تعددية دينية في الفكر الإسلامي والواقع الإسلامي.»[47]

فبدأ الفقيه بالجواب عن قضاء حاجة اليهودي، منبها إلى طبيعة تلك الحاجة من حيث جوازها شرعا، قبل السماح بقضائها، وهذا أصل في سائر علاقات المسلمين وليس بخاص مع اليهود، وهم داخلون في عهد المسلمين لا يضيمونهم حق المعاملة بالحسنى،

(46) الونشريسي، المعيار المعرب، ج11- ص: 301

(47) السيد رضوان، وحدة الدين والتعددية الدينية والزمنة الحديثة، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف، سلطنة عمان، العدد: 49، ص: 136

ذلك أن «للقيم الأخلاقية وجهين اثنين: أحدهما وجه كثيف يخص كل أمة على حدة لتعلقه بثقافتها وتاريخها، وبفضله تتعدد هذه القيم، والثاني وجه لطيف يشترك فيه أفراد الإنسانية جميعا.»[48]

(48) طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ص:34.

وأما جوابه عن طبع اللين في السائل عن مخاطبة اليهودي، فنفس الميزان العادل قد ضمنه القابسي جوابَه: فميز بين طبع السائل اللين، وبين قصد التعظيم والتشريف، فإن كان اللين في السائل طبعا سائرا في جميع معاملاته،»فلا بأس إن ابْتلت به»[49] يقول له القابسي؛ أما تكلفه بغرض التغبيط في دين اليهودي فلا؛ ومن هنا تترسخ لدينا فكرة المعادلة بين وجهي المعاملة مع المخالفين في الدين، وهو لب قيمة العدل، لتضمنه للحق في ذاته، والصدق في موضوعه.

(49) الونشريسي، المعيار المعرب، ج11- ص: 301

فما كان العدل كقيمة ليمنح الحق للغير ويمنعه عن ذات المانح؛ بمعنى أن القابسي قد حافظ على صدقية العدل في ذات المسلم، قبل أن يمنح أثرها لليهودي، ذلك أن «الواجب جزءان: أولا، علينا التقيد بالمؤسسات العادلة والقيام بدورنا فيها حين تكون موجودة ومطبقة علينا؛ وثانيا، علينا أن نساعد في تأسيس ترتيبات عادلة حين لا تكون موجودة... هذا يستلزم أنه إذا كانت البنية الأساسية لمجتمع ما عادلة، أو عادلة بقدر معقول مما نتوقع من الظروف، على كل شخص واجب طبيعي وهو القيام بالمطلوب منه»[50]، لذلك فمن العدل أن يزن المسلم عقيدته بميزان الصدق والحق، فلا ينافيها بإلقاء المودة إلى الذين أنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وادعوا على الله في معتقدهم ما لا ينزّه الله عن حادثية خلقه، إنما هي الالتزام بإعطاء الآخر حقه في الاختلاف ما لم يسع إلى فرضه بالقوة، وهذه قاعدة عقدية ولبنة نفسية لدى المسلم ليس لأحد مطلقا حق نقضها؛ ثم يأتي عِدل ذلك على وجه التسامح مع الآخر المخالف والبر والإقساط إليه فيما يجوز شرعا وعقلا.

(50) جـون رولــز، نظرية في العدالة، ص: 410

إن هذا التوازن بين خصوصية العقيدة، وعمومية التعايش بالتسامح الإنساني، هو ما يحقق العدل كقيمة أخلاقية عالمية، نجح المسلمون إلى حد كبير في تمثيلها على أرض الواقع في المجتمعات الإسلامية

خاصة بالغرب الإسلامي الذي قدمت لنا النوازل حوله صورا اجتماعية كثيرة تجلت فيه قيمة العدل على المستوى الشرعي والإنساني بشكل موضوعي لا تتنافى فيه العقيدة مع الطبع المدني للإنسان، بلا إفراط ولا تفريط «ولكن بقدر ما يدعو إليه حق الجوار والله يعلم المفسد من المصلح»[51]، فالإنسان لا يكون تام الفضيلة في تحري فعل العدالة إلا «إذا حصل مع فعله هيئة مميزة لتعاطيه، فقد يقع فعل الإنسان موصوفا بالعدل ولايكون ممدوحا به نحو أن يقسط مـراءاة أو توصلا إلى نفع دنيوي أو خوف عقوبة السلطان»[52] وإنه لمن الأولى في تحري فضيلة العدالة أن نكون عدولا مع الله؛ بالمحافظة على سلامة الفطرة التي ختم بها على كياننا الإنساني، وذلك لا يكون إلا بتوحيد القصد في أعمالنا وسلوكنا مع الآخرين، ولا يجرمنّنا شنآن التاريخ ولا تصارع الأنفس، على إقامة العدل عهدا بيننا وبين الله وعملا بشرع الله.

(51) الونشريسي، المعيار المعرب، ج11- ص: 301.

فالإنسان لا يكون تام الفضيلة في تحري فعل العدالة إلا «إذا حصل مع فعله هيئة مميزة لتعاطيه

(52) أبو القاسم الحسين بن محمد بـن المضل المعروف بالراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة: أ.د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار الـسـلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، مصر، 2007م، ص:249

خاتمة

في ظل الأوضـاع العالمية الراهنة، حيث تقاربت الحضارات الإنسانية، وانفتحت مجتمعاتها بروافدها الثقافية والدينية والعلمية على بعضها البعض، وحيث تضاربت مصالحها في تثبيت وجودها، كلٌّ بحسب خصوصياته وطموحاته المنشودة، لإثبات وجاهة وصلاح توجهاته النظرية أو الاعتقادية في بناء الفرد والمجتمع والبيئة، صار مطلب التعايش الموحِّد للشعوب أكثر الحاحاً لضبط قنوات التواصل والاتصال القائمة على أصول المشترك الإنساني، من أجل إرساء مفاهيم للقيم المشتركة وعلى رأسها قيمة العدل التي تنشدها الفطرة السليمة.

وحيث أن الخلفيات النظرية والتاريخية التي تتوارى خلف كثير من مصطلحات القيم كالمساواة والحرية والعدل، قد كشف الماضي القريب وعصرنا هذا عن تصدّع مصداقيتها وتهافت دعاويها، لِما يشهده العالم من تعالي وتيرة عدم الرضا بما هو قائم من التفاوتات

في الاستفادة من مزايا تلك القيم، وانحسارها لدى الأمم المستقوية التي تسعى إلى إطالة أمد الغلبة بعولمة قيمها وصبغها ببريق العلمنة؛ فإن الفكر الإسلامي لا يسعه إلا أن يتعايش مع ذلك كله بطرح رؤاه الخاصة، والإسهام في توجيه القيم الإنسانية إلى مرجعها الفطري، كمشترك إنساني تتوحد حوله التصورات التي تصدر عنها الأحكام في الواقع.

هذا التوجيه الفكري الإسلامي هو ما سعى هذا البحث إلى إبرازه من خلال تجريد مصطلح العدل من قهر (الواقع الغالب) وانفراد (العقل المجرد) كآليتين منفصلتين؛ تعملان على تفصيل القيم عموما على مقاس مصالح (الإنسان الأعلى)؛ جاعلا من الفطرة -كعنصر ثابت في كينونة الإنسان- وسيلة حَقّة من أجل إذكاء التدافع مع الآخر لتصحيح مفهوم العدل على ضوئها، ولكونها مشتركا إنسانيا يمكن البناء عليه لترسيخ التعايش كقيمة إنسانية كلية.

وقد حاول هذا البحث العروج على بعض النماذج التطبيقية من الشريعة الإسلامية؛ وتمظهراتها العقدية والنفسية والاجتماعية من خلال «فتوى جوار اليهودي» كعنصر بحثي متغير، يجلي إعمال قيمة العدل على مستوى التعايش مع الآخر في ظل غلبة الحكم الإسلامي بالغرب الإسلامي، وكيف وازنت العقلية الفقهية بين المطلب العقدي والمطلب الإنساني في إرساء العلاقة العادلة مع المخالف في الاعتقاد، صونا لجوهر التوحيد، واحتراما لوحدة الفطرة البشرية.

وقد كان من أهم مستخلصات هذ البحث ونتائجه ما يلي:

1- إن الخروج من ربقة التجريد العقلي لمفهوم القيم المنبني على إرادة القوة، والاستواء على أنقاض المغلوبين حضاريا، سيكون بداية ضرورية لتعديل إحدى كفتي ميزان العدل؛ الذي ينبغي إقامته بيننا، ولن تتخلص العقول المنبهرةُ بقيم الغالبين، المحتجةُ على انتمائها الديني والفكري بالانجرار في شَرَك عولمة القيم، إلا بالتصالح مع فطرتها الربانية، التي لو استقام الناس عليها لانتظمت جدلية القوة والعدل.

2- إن الفطرة الإنسانية بما جبلت عليه من الاعتراف بالله العدل، واغْتِمارها بالطبع الجماعي التوحيدي منذ ميثاقها الأول، تحتاج في عالمِ الواقع -كمقابل لعالم المُثل- إلى شريعة تنتمي إلى نفس مصدر الفطرة التي يولد الناس عليها، لأنه من العدل أن تتوازن مصالح الأقوياء والضعفاء باسم فاطر القوة والضعف وسائرِ الزوجيات المتجادلة في الكون، ولا يكون ذلك إلا بالإسلام إلى دينِ الله الذي فطر الناس عليه، والعمل بشرعه القائمةِ حججُه فيه.

3- وإن الرجوع إلى سير الأولين وقصص السالفين؛ ممن أثّـــروا في الناس بعلمهم ودينهم، فيه من الاعتبار ما يجلي لنا أهمية العدل الأخلاقي في نوازل الأيام التي يداولها الله بين الناس.

وفي سياق تدافعنا الحضاري مع الأمم، والسعي إلى تحقيق التعايش بالعدل، ستظل القيم قاعدة أساسية لتجديد أبنيتنا الفكرية، من أجل تحقيق العدالة في ذواتنا بضبط مقاصدنا العقدية ووسائلنا الشرعية، قبل الانطلاق نحو تحقيق العدل مع غيرنا ؛ فالعدل كرأس للقيم يبتغي الصدق في الحال قبل التحقق في المآل.

قائمة المصادر والمراجع

1- إبن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير- محمد أحمد حسب الله- هاشم محمد الشاذلي، الناشر: دار المعارف.

2- أبو الأصبغ عيسى بن سهل « ت 486هـ»، ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام، تح: د. يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، 2002م

3- أبو الأصبغ عيسى بن سهل « ت 486هـ، ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام، ، تح: د. يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، 2002م.

4- أبو الأصبغ عيسى بن سهل، وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس، مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل، دراسة وتحقيق: د.محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي للدول للاعلام، مصر.

5- أبو الطيب مولود السريري، القانون في تفسير النصوص، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1426هـ- 2006م، ط: 1.
6- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، «ت 914هـ»، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف د- محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1401هـ- 1981م.
7- أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني «ت 506هـ»، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة: أ.د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1426هـ- 2007م، ط1.
8- أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي « ت606هـ مفاتيح الغيب، دار التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
9- أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي،الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، 1384 هـ - 1964 م ط: 2
10- الإمـام علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي» 539هـ»، ميزان الأصول في نتائج العقول، تح: د- محمد زكي عبد البر، 1404هـ- 1984م، ط: 1.
11- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي أحمد بن محمد المعروف بابن مسكويه « ت 421هـ»، ، المطبعة الحسينية المصرية، ط:1، سنة 1316ه
12- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، 2004م، تونس.
13- جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: د. ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الأوقاف، دمشق 2011م.
14- السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي «ت 816هـ»،التعريفات، تح: محمد باسل عيون

السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:2، 1434هـ2003-م.
15- السيد رضوان، وحدة الدين والتعددية الدينية والزمنة الحديثة، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف، سلطنة عمان، العدد: 49
16- الدهلوي ولي الله، حجة الله البالغة، تح: سعيد البالنبوري، دمشق، دار ابن كثير، ط 3، 2017م
17- طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟ المطبعة والوراقة الوطنية- مراكش، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الثالث، ط:1، أكتوبر 2001م.
18- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الناشر: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- المغرب، 2000م، ط: 1.
19- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: رفيق العجم- علي دحروج، الناشر: مكتبة لبنان، 1996م، ط1.
20- مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابورى، صحيح مسلم تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، 1412هـ/ 1991م، ط:1.
21- نيتشه، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة: جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، 2003، ط: 1.
22- مجلة دعوة الحق، العدد 236، رجب 1404هـ/ ماي 1984، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المملكة المغربية.