العدد 13 مجلة دراسات في الإنسانيات والعلوم التربوية نيسان 2026
No. 13 Journal of Studies in Humanities and Educational Sciences April 2026
Print ISSN 3006-3256 Online ISSN 3006-3264

الخطاب القرآني ومفهوم العدالة والمساواة ـ قراءة في تفاسير القران الرابع عشر الهجري في العالم الإسلامي

م.م. شيماء حسن عباس الجنابي
المديرية العامة لتربية الديوانية

الملخص:
يتناول هذا البحث مفهومَي العدالة والمساواة في الخطاب القرآني من خلال دراسة تحليلية مقارنة في تفاسير نخبة من مفسري القرن الرابع عشر الهجري، موزعين على أربع مدارس تفسيرية (الإمامية، والإصلاحية، والسلفية، والمقاصدية). وينطلق من إشكالية معالجة هذه المدارس للمفاهيم القيمية ومدى استقلاليتها دلالياً في ظل السياق الاجتماعي والسياسي المعاصر .وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج أهمها :أن جميع المدارس أولت العدالة حضوراً بارزاً مع تباين في الوظيفة؛ حيث قدمت المدرستان الإمامية والمقاصدية تأصيلاً فلسفياً ومؤسسياً، بينما وظفتها المدرسة الإصلاحية كأداة للتغيير، واكتفت السلفية بظاهر النص، كما ظهرت المساواة غالباً كقيمة تبعية للعدالة باستثناء المدرسة الإمامية التي عالجتها كمفهوم مستقل .وبناءً على ذلك، يوصي البحث بضرورة تفعيل مفهوم المساواة في الدراسات القرآنية المعاصرة كقيمة أصيلة تدعم العدالة الاجتماعية، والاستفادة من التعدد المنهجي لبناء رؤية حقوقية شاملة .كما يقترح البحث إجراء دراسات مقارنة تتناول هذه المفاهيم في التفاسير النسوية المعاصرة، وبحث أثر الفلسفات السياسية الحديثة في صياغة مفاهيم الحقوق عند مفسري المدرسة الإصلاحية.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الخطاب القرآني، العدالة، المساواة، القرن الرابع عشر الهجري، الطباطبائي، فضل الله، المراغي، سيد قطب، الشنقيطي، السعدي، ابن عاشور.

The Qur'anic Discourse and the Concept of Justice and Equality: A Reading in Qur'anic Exegesis of the Fourteenth Century AH in the Islamic World

A.L. Shaimaa Hassan Abbas Al-Janabi
General Directorate of Education, Diwaniyah

Abstract:
This research examines the concepts of justice and equality in Quranic discourse through a comparative analytical study of selected 14th-century AH interpretations across four schools: Imami, Reformist, Salafi, and Maqasidi. It addresses how these schools processed these concepts and the extent of their semantic independence within contemporary social and political contexts. The research reached several key results, most notably: that all schools emphasized justice but varied in its function; the Imami and Maqasidi schools provided philosophical and institutional foundations, the Reformist school used it as a tool for change, and the Salafi school adhered to the literal text. Furthermore, equality mostly appeared as subordinate to justice, except in the Imami school, which addressed it as an independent concept. Accordingly, the research recommends the necessity of activating the concept of equality in contemporary Quranic studies as an inherent value supporting social justice and utilizing methodological diversity to build a comprehensive rights-based vision. The study also proposes conducting comparative research on these concepts within contemporary feminist exegesis and exploring the impact of modern political philosophies on the formulation of rights among Reformist interpreters.

Keywords: Holy Quran, Quranic Discourse, Justice, Equality, 14th Century AH, al-Tabataba'i,Fadlallah, al-Maraghi, Sayyid Qutb, al-Shanqiti, al-Sa'di, Ibn Ashur.

المبحث التمهيدي

المحور الأول: الإطار العام للدراسة

المقدمة:

في زمن تتسارع فيه التحولات الاجتماعية والسياسية، وتُستدعى فيه المفاهيم الكبرى من جديد إلى ساحة الجدل والنقاش، ينهض الخطاب القرآني بوصفه مرجعًا تأسيسيًا لا يُستغنى عنه في بناء التصورات القيمية والمعرفية للمجتمعات الإسلامية. ومن بين هذه المفاهيم، يبرز مفهوما العدالة والمساواة بوصفهما حجر الزاوية في أي مشروع حضاري يسعى إلى الإنصاف، ويروم إقامة مجتمع متوازن يحفظ للإنسان كرامته، ويصون له حقوقه. لقد شغلت العدالة والمساواة حيّزًا واسعًا في الفكر الإنساني عمومًا، والفكر الإسلامي خصوصًا، غير أن حضورهما في الخطاب التفسيري المعاصر ظلّ متباينًا في العمق والمنهج والوظيفة. فمن مفسّرٍ يُعلي من ظاهر النص، إلى آخر يُعيد تأويله في ضوء المقاصد، وثالث يُحمّله بُعدًا حركيًا تغييريًا، تتعدد القراءات وتتباين الرؤى، مما يجعل من دراسة هذه المفاهيم في ضوء تفاسير القرن الرابع عشر الهجري ضرورة علمية لفهم كيف يُعاد إنتاج المعنى القرآني في سياقاتنا المعاصرة.

ينطلق هذا البحث من رغبة في تفكيك هذا التنوع التفسيري، لا بغرض المفاضلة، بل لفهم كيف تتشكل دلالات العدالة والمساواة داخل كل مدرسة، وما الذي يُضاف أو يُغفل في كل مقاربة. ومن خلال قراءة تحليلية مقارنة في تفاسير الطباطبائي وفضل الله، والمراغي وسيد قطب، والسعدي والشنقيطي، وابن عاشور، يسعى هذا البحث إلى الكشف عن التحولات المنهجية والدلالية التي طرأت على هذين المفهومين، ومدى استقلالية المساواة عن العدالة، أو تبعيتها لها، في ضوء السياق التفسيري والمنطلقات الفكرية لكل مفسّر.

بهذا، لا يكتفي البحث برصد المعاني، بل يُحاول أن يُضيء على الرهانات المعرفية والاجتماعية الكامنة خلف كل قراءة، ليُسهم في إثراء النقاش حول موقع القيم القرآنية في بناء الوعي المعاصر، ويُعيد طرح السؤال الجوهري: كيف نفهم العدالة والمساواة اليوم، من داخل النص، وبعينٍ ترى الواقع وتُبصر المقاصد؟

أولًا: أهمية البحث

تتجلّى أهمية هذا البحث في كونها تسعى إلى إعادة قراءة مفهومي العدالة والمساواة في الخطاب القرآني من خلال تفاسير معاصرة تنتمي إلى مدارس فكرية متباينة، مما يُتيح الكشف عن تنوّع المقاربات التفسيرية وتعدّد زوايا النظر إلى المفاهيم القرآنية الكبرى. كما تبرز أهمية الدراسة في محاولتها فهم كيف تتفاعل هذه المفاهيم مع الواقع الاجتماعي والسياسي، وكيف تُعاد صياغتها في ضوء التحولات الفكرية في القرن الرابع عشر الهجري.

ثانيًا: إشكالية البحث

تتمحور إشكالية البحث حول الكيفية التي عالج بها المفسرون المعاصرون مفهومي العدالة والمساواة في ضوء انتماءاتهم المنهجية والفكرية، وما إذا كانت المساواة قد طُرحت كمفهوم مستقل أم ظلت تابعة للعدالة. كما تتفرّع عن هذه الإشكالية أسئلة تتعلق بمدى حضور البعد الاجتماعي والمؤسسي في تفسير هذه المفاهيم، وحدود التأصيل الفلسفي أو المقاصدي لها في كل مدرسة.

ثالثًا: أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على كيفية تناول مفهومي العدالة والمساواة في تفاسير مختارة من القرن الرابع عشر الهجري، وذلك من خلال تحليل النصوص التفسيرية ورصد ما تضمّنته من معالجات لهذين المفهومين. كما يسعى إلى بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين المدارس التفسيرية في طريقة تناولها للعدالة والمساواة،

والكشف عن مدى استقلالية مفهوم المساواة عن العدالة في الخطاب التفسيري، وهل طُرح كمفهوم قائم بذاته أم ظل تابعًا للعدالة. ويعمل البحث أيضًا على إبراز الخلفيات المنهجية والفكرية التي أثّرت في بناء المعنى داخل كل مدرسة، بما يُظهر تنوّع المقاربات التفسيرية واختلاف منطلقاتها الفكرية والاجتماعية.

رابعًا: منهجية البحث

اعتمد البحث على المنهج التحليلي المقارن، حيث قامت الباحثة بتحليل النصوص التفسيرية المختارة وفق سياقاتها اللغوية والاجتماعية، ثم قارنت بينها للكشف عن الفروق المنهجية والدلالية في معالجة مفهومي العدالة والمساواة. وقد تم التركيز على المضمون التفسيري دون التوسّع في الجوانب التاريخية أو الشخصية للمفسرين.

خامسا: فرضية البحث

ينطلق البحث من فرضية مفادها أن التنوع في المرجعيات الفكرية والمنطلقات المنهجية لمفسري القرن الرابع عشر الهجري قد أدى إلى تباين جوهري في صياغة مفهومي العدالة والمساواة في الخطاب القرآني؛ حيث يُفترض أن المدارس التي تبنت مناهج فلسفية ومقاصدية (كالإمامية والمقاصدية) قد مالت إلى تقديم تأصيل نظري ومؤسسي يجعل من العدالة والمساواة منظومة قيمية مستقلة وشاملة، في حين أن المدارس التي غلب عليها الطابع البياني أو الإصلاحي (كالسلفية والمصرية) قد جعلت من هذه المفاهيم أدوات وظيفية مرتبطة بإصلاح الواقع الاجتماعي أو الالتزام بظاهر النص، مما أدى بالضرورة إلى بقاء مفهوم "المساواة" في أغلب هذه القراءات تابعاً لمفهوم "العدالة" وليس قسيماً مستقلاً له".

سادسا: حدود البحث

تقتصر حدود هذا البحث على دراسة مفهومي العدالة والمساواة في تفسير آيتين قرآنيتين مركزيتين، هما: قوله تعالى في سورة النحل (90): ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، وقوله تعالى في سورة الحجرات (13): ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾، وذلك في إطار تفاسير مفسرين معاصرين من القرن الرابع عشر الهجري فقط، وهم: السيد محمد حسين الطباطبائي والسيد محمد حسين فضل الله ضمن المدرسة الإمامية، والشيخ أحمد مصطفى المراغي وسيد قطب ضمن المدرسة المصرية الإصلاحية، والشيخ عبد الرحمن السعدي والشيخ محمد الأمين الشنقيطي ضمن المدرسة السلفية، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور ضمن المدرسة المقاصدية المعاصرة.

سابعا: أبرز المصادر المعتمدة

اعتمد هذا البحث على مجموعة من التفاسير المعاصرة التي تنتمي إلى مدارس فكرية متنوّعة في القرن الرابع عشر الهجري، وهي: الميزان في تفسير القرآن للسيد محمد حسين الطباطبائي، وهو مفسّر وفيلسوف شيعي من إيران، يُعد من أبرز أعلام المدرسة الإمامية العقلانية. ومن وحي القرآن للسيد محمد حسين فضل الله، وهو مفكر ومجدد شيعي لبناني، عُرف بقراءته الاجتماعية والأخلاقية للنص القرآني. وتفسير المراغي للشيخ أحمد مصطفى المراغي، عالم أزهري مصري من رموز المدرسة الإصلاحية، اتسم تفسيره بالبساطة والاهتمام بالجانب التربوي. وفي ظلال القرآن لسيد قطب، مفكر إسلامي مصري، يُمثل التيار الحركي داخل المدرسة الإصلاحية، ويمزج بين التفسير الأدبي والرؤية التغييرية. كما استُعين بتفسير تيسير الكريم الرحمن للشيخ عبد الرحمن السعدي، وهو عالم سلفي من المملكة العربية السعودية، يُمثل التفسير بالمأثور والالتزام بظاهر النص. وكذلك أضواء البيان للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، مفسّر أصولي من موريتانيا، عُرف بجمعه بين التفسير الفقهي واللغوي. وأخيرًا، التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مفسّر تونسي من رواد المدرسة المقاصدية المعاصرة، سعى إلى ربط التفسير بالمقاصد الشرعية والاجتماع الإنساني.

ثامنا: الدراسات السابقة

تناولت الدراسات السابقة موضوعي العدالة والمساواة في الخطاب القرآني والتفسيري من زوايا متعددة، حيث عرضت دراسة (صلاح الدين أرقه دان) الموسومة بـ "المساواة في القرآن الكريم "المفهوم من منظور دلالي

ولغوي، مبرزةً وحدة الأصل الإنساني في القرآن، ومعالجة قضايا الفوارق الاجتماعية والعرقية، مع التركيز على البعد المفاهيمي العام للمساواة دون الخوض في المقارنة المنهجية بين المدارس التفسيرية الحديثة.

كما تناولت دراسة (سعود بن عيد الجربوي) الموسومة بـ "منهج الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في التقرير المقاصدي من خلال تفسيره "الجانب التأصيلي للعدالة بوصفها المقصد العام الأول للشريعة الإسلامية، موضحةً كيفية ربط ابن عاشور بين النص القرآني والمصالح الإنسانية العليا، مع إبراز البعد المؤسسي والاجتماعي للعدل في مدرسة المقاصد.

في حين عالجت دراسة (مرتضى الرضوي) في كتابه "منهج التفسير عند الطباطبائي "الجانب الفلسفي والعقلي في رؤية المدرسة الإمامية، حيث بيّنت الأسس المعرفية التي اعتمدها صاحب الميزان في تحليل القيم الأخلاقية والاجتماعية كالعدالة، وكيفية صياغتها كضرورة عقلية ووجودية تسبق التشريع.

وبالمقارنة مع بحثي الحالي، يتضح من خلال استعراض هذه الدراسات أنها اشتركت في تناول مفاهيم العدالة والمساواة أو مناهج المفسرين بشكل منفرد، سواء من منظور مقاصدي أو فلسفي أو دلالي، إلا أنها لم تتناول بشكل مباشر المقارنة النسقية بين مدارس تفسيرية متباينة في القرن الرابع عشر الهجري (الإمامية، والإصلاحية، والسلفية، والمقاصدية) لرصد جدلية العلاقة بين العدالة والمساواة.

فدراسة الجربوي ركزت على الجانب المقاصدي عند ابن عاشور، ودراسة الرضوي انصبت على الجانب الفلسفي عند الطباطبائي، بينما عالجت دراسة أرقه دان المفهوم القرآني العام .أما البحث الحالي فيتميّز بكونه يجمع بين هذه المدارس المتنوعة في آن واحد، محللاً التحولات المنهجية التي طرأت على دلالات العدالة والمساواة في العصر الحديث، وبيان مدى استقلال المساواة كمفهوم قائم بذاته أو تبعيتها للعدالة في كل مدرسة. وبذلك يسعى البحث إلى سد فجوة علمية تتمثل في الربط بين المنطلقات الفكرية للمفسر (الأيديولوجية والمنهجية) وبين بناء المعنى القيمي في الواقع المعاصر.

المحور الثاني: المفاهيم المركزية في الدراسة

اولا: مفهوم العدالة

العدالة في اللغة هي مصدر لفعل عدل يعدل هذا الجذر في معاجم اللغة هو نقيض الجور كما في سورة الحجرات، الآية 9 قوله تعالى ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا﴾ وقيل العدل ما قام في النفوس فهو مستقيم. (الأورزدي، 2006، ص 14)

أما القاضي عبد الجبار المعتزلي عرف العدل من الفعل عدل يعدل عدلاً، وقد يذكر به ويراد به الفعل ويذكر ويراد به الفاعل، إذا أستعمل في الفعل على ما قيل توفير الحق واستيفاء الحق منه، وأما إذا استعمل في الفاعل فهو فاعل هذه الأمور، وأن ضد العدل الجور أي نقيضه، ويقال قوم جورة أي قوم ظلمة (السميري، 2007، ص 137)

وورد في تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي قوله في العدل لغة: هو الأمر المتوسط بين الافراط والتفريط (الميالي، 2007، ص 4)، وقيل العدل مصدر بمعنى العدالة المساواة بين الأشياء غير المتساوية. (وهبة، 2007، ص 405)، والاعتدال والاستقامة وهو الميل إلى الحق. (الجرجاني، 1938، ص 128)

حتى فعل عدل في "عدل" عن بمعنى تخلى عن فعل، أو تراجع عن القيام به، إنما يفيد معنى التفكير بالأمر ووزنه قبل القيام به إلى درجة رجحان العدول عنه ....

وعكس العدل هو الجور والظلم وليس الـ "لا. عدل".

في البداية أن العدالة هي من المصطلحات التي لا يوجد عليها اتفاق كغيرها من المصطلحات ولا يمكن إدراك معناها إلا من خلال الإطار العام للمجتمع الإنساني لأن كل مجتمع له أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية الخاصة به.

سقراط يعرف العدالة: هي الفضيلة الاجتماعية وأن وسيلة تحقيقها هي إطاعة. (بشارة، 2013، ص 10) قوانين الدولة التي تحمي من العبودية. (الجاسور، 2004، ص 247)

ثانيا: مفهوم المساواة

المساواة هي مصطلح يلازم مفهوم العدالة ، ويقصد به المساواة بين الناس أمام الشرع والقانون والمساواة في الحقوق والواجبات والمساواة في تقلد المناصب العامة ، والمساواة في الحصول على المكاسب والامتيازات والمنافع ، ولا تمييز بين الأفراد بسبب لونهم أو أصلهم .(عبد الكافي، 2005، ص 415)

كذلك تعني المساولة تساوي الجميع في الحقوق العامة، والواجبات الشرعية وكل ما يتعلق بكل بحقوق الأفراد، بلا فرق بين الرجل والمرأة، ويتساوى الجميع بالجزاء الواحد للعمل الحسن والعقاب الواحد للعمل السيء. (الميالي، ص 23)، فالمساواة تعني أن يتمتع الجميع بحقوق وواجبات متساوية، وأنه إذا شعر الجميع بالمساواة الحقيقية فيما بينهم، فأن ذلك يدفعهم إلى الحيوية والنشاط والتفاعل والتنافس الشريف فيما بينهم (يوسف، غياب العدالة مرهون بغياب شفافية القانون) ، وكثيراً ما تفهم المساواة بأنها مساواة اقتصادية ومساواة في الثروة وتوزيع السلع، وهذا الموضوع مطروح دائماً في جدول اعمال العالم، ففي داخل الدول وفيما بين الدول على حد سواء ثمة من يطالب بتخصيص السلع بإذ يحصل كل شخص على كمية متساوية منها.(بيلي، 2004، ص 23)

ثم أنه يوجد جوانب عدة مختلفة للمساواة وقد بين ذلك "عدلاً" في المحاكم و"انصافاً" بالكلام العام ، ومن هنا تبقى خطوة ليست بالبعيدة لبلوغ المساواة المدنية التي تتصل بالمواطنة وحق الانتخاب للجميع .(بيلي، 2004، ص 236)

يتبين مما سبق أن مفهوم العدالة هو مفهوم مرتبط بمفهوم المساواة وأن هدف كل دولة هو العمل الدؤوب على توفير الحياة الكريمة لمواطنيها ، وتوفير الأمان لهم اضافة إلى توفير العمل لكل مواطن كي يصل إلى السعادة والكمال. (بوزيد، ص 115-116)

المبحث الأول: العدالة والمساواة في المدرسة الشيعية الإمامية

أولا: العلامة الطبطبائي

في سياق تفسيره للآية التسعين من سورة النحل، يقدّم السيد الطباطبائي قراءة فلسفية واجتماعية متماسكة لمفاهيم العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، بوصفها أركانًا تأسيسية لبنية المجتمع الإنساني في التصور القرآني. فهذه الثلاثية، بحسب ترتيبه، تمثل مراتب متصاعدة من التنظيم الاجتماعي، تبدأ بالعدل بوصفه القاعدة الصلبة، ثم الإحسان باعتباره فضيلة تتجاوز الإنصاف، وتنتهي بإيتاء ذي القربى كأعلى درجات التكافل الاجتماعي.

يرى الطباطبائي أن الغاية الكبرى للتشريع الإسلامي هي إصلاح المجتمع، إذ لا يمكن للفرد أن يحقق سعادته في بيئة يطغى عليها الفساد والشقاء. ومن هنا، فإن العدل يحتل موقعًا مركزيًا في هذا المشروع الإصلاحي، لا بوصفه قيمة أخلاقية مجردة، بل باعتباره نظامًا عقلانيًا وشرعيًا في آنٍ معًا. فهو يميز بين "العدل المطلق " الذي تدركه العقول السليمة ولا يقبل النسخ، كالإحسان إلى المحسن وكف الأذى عن المسالم، و"العدل الشرعي " الذي يتحدد بمقتضى النصوص وقد يتغير بتغير الأحكام، كما في القصاص وأروش الجنايات. هذا التمييز يفتح أفقًا لفهم مرونة الشريعة في التفاعل مع تحولات الاجتماع البشري، دون أن تتخلى عن جوهرها القيمي.

أما الإحسان، فيرتقي فوق العدل، إذ لا يكتفي بالموازنة بين الحقوق والواجبات، بل يضيف إليها بعدًا إنسانيًا يتجلى في مقابلة الخير بأكثر منه، والشر بأقل منه، بما يعزز من تماسك المجتمع ويشيع فيه روح الرحمة. وفي هذا السياق، يلفت الطباطبائي إلى أن تخصيص "إيتاء ذي القربى "بالذكر، رغم اندراجه في عموم الإحسان، إنما هو تأكيد على مركزية القرابة في البناء الاجتماعي، إذ تمثل الأسرة والقرابة النواة الأولى التي تتوسع لتكوّن القبيلة فالعشيرة فالأمة. ومن ثم، فإن العدالة في الخطاب القرآني لا تنفصل عن التكافل، بل تتجلى فيه وتتحقق من خلاله.

ويُبرز الطباطبائي أن العدل في الآية يُفهم بوصفه موازنةً دقيقةً بين الأفعال وجزائها، بحيث يُقابل الخير بخير، والشر بشر، دون إفراط أو تفريط. وهو في جوهره وضعٌ للأشياء في مواضعها، سواء في الاعتقاد، حيث يكون الإيمان بالحق عدلًا، أو في السلوك الفردي، حيث يسلك الإنسان طريق السعادة ويتجنب الشقاء، أو في العلاقات

الاجتماعية، حيث يُثاب المحسن ويُعاقب المسيء، ويُنتصف للمظلوم من الظالم دون محاباة. ويؤكد أن العدل ملازم للحسن، إذ لا يُعد حسنًا إلا ما توافق مع الفطرة السليمة، وهو ما يجعل من العدالة مبدأً فطريًا قبل أن تكون تشريعًا.

ويُفهم من سياق الآية أن المقصود بالعدل هو العدل الاجتماعي، لا الفردي، إذ يتوجه الخطاب إلى عموم المكلفين، ويأمرهم بإقامة العدل في علاقاتهم ومعاملاتهم، مما يعني أن المجتمع بأسره مدعو إلى أن يكون قائمًا على المساواة والإنصاف. ومن هنا، فإن العدالة في القرآن تتجاوز كونها مبدأ أخلاقيًا لتغدو نظامًا اجتماعيًا متكاملًا، يضمن لكل فرد حقه، ويمنع التعدي، ويؤسس لبنية مجتمعية متماسكة.

ويُبرز الطباطبائي أن إقامة العدل ليست مسؤولية فردية فحسب، بل هي تكليف جماعي تتقلده الحكومة بوصفها الجهة المدبّرة لشؤون المجتمع، مما يضفي على العدالة بعدًا سياسيًا ومؤسسيًا. أما الإحسان، فيُفهم في هذا السياق بوصفه إحسانًا ابتدائيًا، لا مجازيًا، أي إيصال الخير إلى الآخرين دون انتظار مقابل، وهو ما يسهم في إصلاح أحوال الفقراء، ويشيع الرحمة والمحبة، ويعيد توزيع الثروة، ويحقق الأمن الاجتماعي.

وفي هذا الإطار، يتخذ "إيتاء ذي القربى "موقعًا محوريًا، إذ يُعدّ أساسًا في بناء المجتمع، من خلال تقوية الروابط الأولية التي تتوسع لتشكّل البنية الاجتماعية الكبرى. ويُستأنس في هذا السياق بالتفسير المأثور عن أئمة أهل البيت، الذين فسّروا "ذي القربى "بالإمام من قرابة النبي ﷺ، وربطوا الإيتاء بإعطاء الخمس، مستدلين على ذلك بتعبير الإفراد في الآية، الذي يُبعد احتمال إرادة الجنس العام، ويُعزز دلالة الخصوص.

أما النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، فيُفهم عند الطباطبائي بوصفه حماية لبنية المجتمع من عوامل التفكك الداخلي. فالفحشاء تمثل الخروج الفجّ عن حدود المقبول، والمنكر هو ما تنكره الفطرة والمجتمع، والبغي هو التعدي والاستعلاء. ورغم اتحاد مصاديقها، فإن النهي عنها جاء باعتبار عناوينها الخاصة، لما لها من أثر مدمر على الروابط الاجتماعية، إذ تؤدي إلى انقطاع الألفة، وفساد النظام، وتفكك الجماعة، حتى وإن بدا المجتمع قائمًا في صورته الظاهرة.

وتأسيسًا على ما سبق، فإن النهي عن هذه المفاسد ليس مجرد تحذير أخلاقي، بل هو دعوة إلى وحدة المجتمع وتآلف أجزائه، بحيث تسود الرحمة، وتُهجر العداوة، وتُستبدل النزاعات بالتعاون، وهو ما يجعل من العدالة والمساواة ليسا فقط غايتين، بل شرطين لبقاء المجتمع واستمراره. وفي هذا الإطار، تأتي خاتمة الآية: ﴿يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، لتؤكد أن الخطاب القرآني لا يكتفي بالتنظير، بل يقدّم موعظةً تهدف إلى إحياء الضمير الجمعي، وتذكير الناس بأن سعادتهم رهينة بتحقق العدالة والتساوي والرحمة في واقعهم. (الطباطبائي، 1997، ج 14، ص 330–333)

إن قراءة الطباطبائي لهذه الآية تكشف عن عمق في فهم العلاقة بين القيم القرآنية وبنية المجتمع، وتُظهر كيف أن العدالة والمساواة ليستا مجرد مفاهيم مثالية، بل هما أدوات لإعادة تشكيل الاجتماع الإنساني على أسس من الإنصاف والتكافل، في توازن دقيق بين الثبات العقلي والتطور التشريعي.

في تفسيره لآية الحجرات (13)، يقدّم الطباطبائي قراءة دقيقة لمفهوم التنوع البشري، بوصفه جزءًا من البناء الاجتماعي الذي أراده القرآن، لا باعتباره مدخلًا للتفاخر أو الاستعلاء. فالآية، في نظره، تُساق لنفي العصبية القبلية، إذ إن جميع البشر يتساوون في أصل واحد هو آدم وحواء، فلا مجال للتمييز بين عربي وعجمي أو بين أبيض وأسود. ومن ثم، فإن جعل الناس شعوبًا وقبائل ليس غايته التفاخر بالأنساب، بل التعارف والتواصل، أي أن يعرف بعضهم بعضًا ويتعاونوا في بناء المجتمع الإنساني. بهذا يضع القرآن حدًا للتفاخر القبلي، ويؤسس لمبدأ المساواة في أصل الخلق، مع حصر التفاضل في معيار واحد هو التقوى.

ويعرض الطباطبائي أقوال المفسرين في ترتيب طبقات الأنساب، فيرى أن الشعب هو الحي العظيم مثل ربيعة ومضر، والقبيلة دون الشعب مثل تميم من مضر، ويشير إلى أن بعضهم قال إن الشعوب للعجم والقبائل للعرب، لكنه يرجّح القول المتعلق بالتقسيم الطبقي للأنساب. غير أن جوهر الآية، في تحليله، لا يتوقف عند هذا التفصيل،

بل يتجه إلى الغاية الكبرى: إلغاء العصبية، وتأكيد أن التنوع وسيلة للتعارف لا للتفاخر، وأن العدالة والمساواة لا تُبنى على الأنساب بل على وحدة الأصل الإنساني.

وتأسيسًا على هذا، فإن العدالة في الخطاب القرآني تقوم على أساسين متكاملين: أولًا، المساواة في أصل الخلق، حيث يشترك جميع البشر في أب وأم واحدين، فلا مجال للتفاخر بالأنساب؛ وثانيًا، تحويل التنوع إلى وسيلة للتعارف والتعاون، لا إلى معيار للتفاضل. ومن هنا، يقدّم الطباطبائي رؤية فلسفية واجتماعية تجعل من هذه الآية قاعدة لإلغاء العصبية القبلية، وتأكيد أن الكرامة الحقيقية لا تُكتسب إلا بالتقوى، وهو ما يعكس توازنًا بين وحدة الأصل وتعدد البنية الاجتماعية، في إطار العدالة والمساواة التي أرادها القرآن.

ويعرض الطباطبائي وجهين في تفسير قوله تعالى: ﴿مِن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾؛ الأول أن المراد آدم وحواء، فيكون الخطاب مسوقًا لنفي التفاخر بالأنساب، إذ إن جميع الناس مشتركون في أصل واحد. والثاني أن المراد مطلق الرجل والمرأة، فيكون الخطاب مسوقًا لنفي مطلق التفاضل الطبقاتي، كالأبيض والأسود، والعربي والعجمي، والغني والفقير، والعبد والمولى، والرجل والمرأة، لأن الجميع مولودون من إنسانين، فلا تفاضل بينهم من هذه الجهة. ويرى أن الوجه الأول أوجه إذا كان ظاهر الآية ذم التفاخر بالأنساب، أما الوجه الثاني فهو أعم وأشمل لأنه ينفي كل أشكال التمييز الطبقي. ثم يوضح أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ جاء استئنافًا يبيّن معيار الكرامة الحقيقي عند الله، وهو التقوى، بعد أن نُفيت كل أشكال التفاضل البشري. فالناس بما هم ناس متساوون، والاختلاف في الشعوب والقبائل إنما هو وسيلة للتعارف والتعاون، لا للتفاخر أو الاستعلاء.

ويؤكد الطباطبائي أن تحويل التنوع إلى أداة للتفاخر أو الاستعلاء يؤدي إلى الاستعباد والفساد، ويُفضي إلى خراب البر والبحر وهلاك الحرث والنسل، فيتحول التنوع من نعمة إلى نقمة. فجاءت الآية لتعيد هذا الاختلاف إلى غايته الصحيحة وهي التعارف والتعاون، لا التفاخر والاستعلاء.

ويستشهد الطباطبائي بآيات مثل: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ الأنفال: 67 وقوله: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ البقرة: 197، ليؤكد أن الكرامة الحقيقية هي بالتقوى، وأنها غاية اختارها الله بعلمه وخبرته، بخلاف ما يختاره الناس من كرامات وهمية كالمال والأنساب والجمال، التي هي من زينة الحياة الدنيا الزائلة. ولهذا جاء ختم الآية بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ ليؤكد أن الله وحده يعلم حقيقة الكرامة ومراتب الناس في التقوى، بخلاف ما يتوهمه البشر. (الطباطبائي، ج 14، ص 354)

وبهذا، تتضح رؤية الطباطبائي في أن العدالة والمساواة في القرآن تقوم على أساسين متكاملين: المساواة المطلقة في أصل الخلق، حيث لا فضل لأحد على أحد من حيث النسب أو الطبقة أو الجنس؛ وإلغاء العصبيات والكرامات الوهمية التي تقوم على المال أو النسب أو الطبقات الاجتماعية، مع إثبات معيار الكرامة الحقيقية بالتقوى، وهو المعيار الإلهي الذي يضمن السعادة الأبدية ويحقق المساواة والعدالة المطلقة بين الناس. (الطباطبائي، ج 18، ص 354–356)

ثانيا: السيد فضل الله

في تفسيره لآية النحل (90)، يقدّم السيد محمد حسين فضل الله رؤية متكاملة تجعل من هذه الآية دستورًا أخلاقيًا واجتماعيًا شاملاً، لا مجرد توجيه عابر. فهو يرى أن الأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى يمثل قاعدة كبرى لنظام حياة متوازن، يجمع بين الحق والرحمة والتكافل الأسري، ويؤسس لمجتمع إنساني متماسك.

فالعدل، عند فضل الله، هو القيمة التي لا يمكن أن يقوم مجتمع بدونها، إذ يعني أن يُعطى كل إنسان حقه بلا محاباة ولا تمييز، حتى لو كان الحق لعدو أو لكافر. وهو لا يعرف العصبية ولا الانتماء الضيق، بل يعرف الحق وحده، لذلك أراد الإسلام أن يعيش الإنسان العدل في داخله كإحساس وشعور، لا مجرد موقف خارجي، حتى يرفض الظلم في ذاته كما يرفضه في الواقع. غير أن العدل وحده قد يبدو قاسيًا وجافًا، فجاء الإحسان ليمنحه روحًا إنسانية، حيث يفتح الإنسان قلبه للعطاء، فيقابل الخير بخير أكبر، والشر بما هو أقل، أو يبادر بالخير ابتداءً دون انتظار مقابل، ليصبح المجتمع فضاءً من الرحمة والمحبة. ثم يخصّ الله تعالى الأقارب بالذكر، لأن الأسرة والقرابة هي الخلية الأولى التي يبدأ منها البناء الاجتماعي، فإذا صلحت هذه الدائرة الصغيرة

أمكن أن تتسع المسؤولية إلى المجتمع الأكبر، أما إذا انهارت فإن المجتمع كله ينهار. بهذا الأسلوب تتحول الآية إلى مشروع حياة يوازن بين الحق والرحمة، ويؤسس لمجتمع قائم على العدالة والتسامح والتكافل.

وفي الجانب الآخر من البناء الأخلاقي، يشرح فضل الله النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، باعتبارها مفاسد كبرى تهدد المجتمع. فالفحشاء هي الأفعال والأقوال القبيحة التي تتجاوز حدود العرف والحياء، وترتبط غالبًا بالمجال الجنسي، مما يجعلها تهديدًا مباشرًا لبنية المجتمع وقيمه. أما المنكر فهو ما يقابل المعروف، أي كل فعل أو قول يستنكره الناس لقبحه أو لمفسدته، وهو عنوان عام لكل ما يفسد العلاقات الإنسانية ويشوّه القيم، ويُعرف بالشرع والفطرة السليمة معًا. والبغي هو العدوان على الناس ظلمًا، سواء بالكلام أو بالفعل، ويشمل العلاقات الخاصة والعامة، ويمتد إلى المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويتجلى في انتقاص حقوق الناس أو الاعتداء عليها، وهو أخطر ما يهدد وحدة المجتمع واستقراره.

وتأسيسًا على ذلك، فإن النهي عن هذه المفاسد ليس مجرد تحذير أخلاقي، بل هو حماية شاملة للمجتمع من الانهيار، إذ إن الفحشاء تهدد الشرف، والمنكر يفسد القيم، والبغي يضرب الحقوق والعدالة. وبذلك يضع القرآن قاعدة متوازنة: يأمر بالعدل والإحسان والتكافل، وينهى عن المفاسد التي تهدم هذه القيم، ليبقى المجتمع متماسكًا قائمًا على العدالة والرحمة. ومن هنا يظهر أن فضل الله يقرأ الآية بوصفها مشروعًا إصلاحيًا متكاملًا، يوازن بين البناء الإيجابي القائم على العدل والإحسان، وبين الحماية السلبية من المفاسد التي تهدد هذا البناء، ليؤكد أن العدالة والمساواة في القرآن ليست مجرد قيم مثالية، بل هي شروط أساسية لبقاء المجتمع واستمراره.

فالله يريد للناس أن يسيروا في خط العدل، فيبتعدوا عن الظلم بكل أشكاله، ويلتزموا بالإحسان في علاقاتهم مع الجميع، وخاصة مع ذوي القربى الذين يشكّلون الحلقة الأقرب في حياتهم. كما يريد لهم أن يحافظوا على نظافة الكلمة والعمل والعلاقة، فلا يدخلوا فيما يسيء إلى صفاء المجتمع أو يفسد الذوق العام الذي يتحرك في خط الشرع. ومن هنا يأتي الامتناع عن البغي والعدوان في أي موقع، وعلى أي مستوى، سواء في العلاقات الفردية أو في المواقف العامة، لأن العدوان يهدد وحدة المجتمع ويقوّض العدالة. (فضل الله، 1998، ج 13، ص 281–284)

في تفسير السيد محمد حسين فضل الله لآية النحل (90)، تتجلى الرؤية القرآنية بوصفها مشروعًا متكاملًا للحياة، لا مجرد موعظة أخلاقية عابرة. فالآية ترسم للإنسان خطًّا واضحًا في علاقاته وسلوكه، يقوم على ثلاث ركائز أساسية: العدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى، ثم تحيطها بسياج من النواهي التي تمنع المفاسد الكبرى، وتختمها بالموعظة التي تحفظ الوعي حيًّا ومتيقظًا.

ويصف القرآن هذه التعاليم بأنها "موعظة"، أي تذكير دائم بالقضايا الكبرى التي تحدد مصير الإنسان، فهي ليست مجرد كلمات، بل وسيلة لإيقاظ الوعي وتحريك الإحساس بالمسؤولية تجاه الدنيا والآخرة معًا، بحيث يعيش الإنسان في حالة يقظة روحية وأخلاقية مستمرة. بهذا تتحول الآية إلى برنامج حياة متوازن: العدل قاعدة، الإحسان روح، الامتناع عن الفحشاء والمنكر والبغي حماية، والموعظة تذكير مستمر يربط الإنسان بمسؤوليته أمام الله وأمام الناس. ومن خلال هذا البناء، يظهر أن العدالة والمساواة في الخطاب القرآني ليست مجرد قيم مثالية، بل هي شروط وجودية لبقاء المجتمع واستقراره.

تمثل آية الحجرات (13) قاعدة كبرى في بناء التصور القرآني للعدالة والمساواة، إذ تؤسس لرؤية إنسانية شاملة تنطلق من وحدة الأصل وتستقر عند معيار التقوى. فهي تبدأ بتقرير أن جميع البشر مخلوقون من ذكر وأنثى، أي من أصل واحد، بما ينفي أي تفاضل قائم على النسب أو الجنس أو اللون، ويجعل الإنسانية هي الجوهر المشترك الذي يلتقي فيه الجميع. ثم تنتقل الآية إلى بيان أن جعل الناس شعوبًا وقبائل هو تدبير إلهي لتحقيق غاية التعارف، أي أن التنوع في الأعراق واللغات والأنساب ليس قيمة في ذاته ولا أساسًا للتفاضل أو السيطرة، بل وسيلة للتواصل والتعاون الذي يغني التجربة الإنسانية ويقود إلى التكامل. بهذا يصبح التعارف غاية التنوع، لا التنازع ولا التفاخر.

ومن هنا يتضح أن الخصوصيات الطبيعية ـ من عرق أو قومية أو لغة ـ لا تمنح صاحبها قيمة روحية تقرّبه إلى الله، لأنها ليست ثمرة جهد إنساني، وإنما هي هبة إلهية لتحقيق التمايز الطبيعي بين البشر. أما القيمة الحقيقية فهي في التقوى، التي تمثل مضمون الشخصية المؤمنة العاملة في خط الصلاح، وهي حالة الانفتاح الروحي الدائم على الله، والالتزام الجاد بأوامره ونواهيه، وتجسيد حي لعبودية الإنسان لربه. فالتقوى تجعل حركة الإنسان في وجوده سائرة في اتجاه رضوان الله، وتمنحه الكرامة الإلهية في الدنيا والآخرة، ولذلك جاء قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ ليقرر أن معيار الكرامة ليس النسب ولا المال ولا اللون، وإنما هو العمل الصالح الذي يعبّر عن حضور الإنسان أمام الله في كل تفاصيل حياته.

ويختم النص القرآني بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ ليؤكد أن الله وحده هو العالم بما يلتزم به الناس من حدود الحلال والحرام، وهو الخبير بما في نفوسهم من نيات وما في أعمالهم من حقائق، فلا مجال لأن يتجاوزوا هذه الحدود إلى ما تفرضه العصبيات القومية أو الطبقية أو الجغرافية، لأن تلك العصبيات لا وزن لها في ميزان الله. إنما القيمة الحقيقية هي في التقوى والعمل الصالح، وهو ما يضمن للإنسان الكرامة الإلهية ويؤسس لمجتمع إنساني متماسك، قائم على المساواة في الأصل والتفاضل في العمل الصالح، ليكون بذلك نموذجًا قرآنيًا للعدالة والإنصاف في الحياة الإنسانية.

في ضوء هذا الفهم، يتضح أن الإسلام لا يقف موقف الإنكار من الخصوصيات الإنسانية، بل يعترف بها بوصفها جزءًا أصيلًا من التكوين الطبيعي للفرد والجماعة. فالانتماءات القومية أو العرقية أو الجغرافية ليست مجرد مظاهر سطحية، وإنما هي حقائق موضوعية تدخل في عمق الذات الإنسانية وتشكل ملامحها، ومن ثم فإن محاولة إلغائها أو إنكارها لا تؤدي إلى تجاوز المشكلة، بل تزيدها تعقيدًا، لأنها تخلق شعورًا بالانفصال النفسي والاجتماعي. ولهذا يوجّه الإسلام إلى تحريك هذه الخصوصيات في دائرتها الإيجابية، بحيث تكون دافعًا للتفاعل العاطفي والعملي مع من يشاركون الإنسان تلك الخصوصيات، دون أن تتحول إلى عصبية عدوانية أو أداة للتمييز والظلم.

ويضع الإسلام قاعدة عامة للعلاقات الإنسانية تقوم على العدل والتقوى، فيمنع أن تتحول الخصوصيات إلى فواصل أو حواجز تميز بين الناس على أساس غير العمل الصالح. فالخصوصيات بهذا المعنى تمثل إطارًا للشخصية، لكنها ليست معيارًا للتقييم، لأن القيمة الحقيقية عند الله وفي المجتمع هي العمل الذي يعبر عن خط حياة الإنسان في جميع شؤونه. ويسوق السيد فضل الله في تفسيره هذا الحديث عن الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام عن هذا المعنى حين قال: *العصبية التي يأثم عليها صاحبها أن يرى الرجل شرار قومه خيرًا من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه، ولكن من العصبية أن يعين قومه على الظلم*. وهذا الحديث يوضح أن الانتماء الطبيعي إلى قوم أو جماعة ليس مذمومًا في ذاته، وإنما المذموم هو تحويله إلى أداة للظلم أو التفاضل الباطل.

وعلى هذا الأساس، فإن الآية الكريمة التي جعلت التعارف غاية للتنوع في الشعوب والقبائل تؤكد أن الخصوصيات تفرض نفسها في الواقع الاجتماعي، لكنها لا تشكّل معيارًا للقيمة، بل هي وسيلة للتواصل والتكامل. أما القيمة الحقيقية فهي في التقوى التي تتجاوز الخصوصية لتصبح أساسًا إيمانيًا وأخلاقيًا يحدد مكانة الإنسان عند الله، ويجعل التنوع وسيلة للتعارف والتعاون لا للتنازع والتفاضل. ومن هنا يظهر أن الخطاب القرآني يعترف بالتنوع ويحتضنه، لكنه يضعه في موقعه الصحيح، بحيث يكون عامل إثراء للتجربة الإنسانية لا سببًا للانقسام أو الاستعلاء، ويؤسس بذلك لمجتمع قائم على العدالة والمساواة في الأصل، والتفاضل في العمل الصالح. (فضل الله، ج 21، ص 159–162)

وفي نهاية هذا المبحث، نرى أن الطباطبائي وفضل الله يتفقان على أن العدالة والمساواة في الخطاب القرآني ليستا مجرد قيم أخلاقية، بل نظامان اجتماعيان متكاملان يُبنيان على وحدة الأصل الإنساني، ويُضبطان بمعيار التقوى، مع رفض صريح لكل أشكال العصبية والتمييز

المبحث الثاني: العدالة والمساواة في المدرسة المصرية الإصلاحية

أولا: المراغي

يُبرز المراغي في تفسيره لآية النحل (90) أن هذه الآية تمثل نموذجًا جامعًا لأصول الخير والشر في صياغة موجزة، فهي تأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، ثم تختم بالموعظة التي تذكّر الإنسان بمسؤوليته أمام الله. ويبدأ المراغي بشرح المفردات، فيوضح أن العدل هو المساواة في الجزاء بلا زيادة أو نقصان، وأن المقصود منه هنا المكافأة في الخير والشر، بينما الإحسان هو مقابلة الخير بأكثر منه أو العفو عن المسيء، وإيتاء ذي القربى هو إعطاء الأقارب حقهم من الصلة والبر. أما الفحشاء فهي ما قبح من القول والفعل كالفجور وشرب الخمر والطمع والسرقة، والمنكر هو ما تنكره العقول السليمة من أفعال القوة الغضبية كالقتل والاعتداء، والبغي هو الاستعلاء على الناس بالظلم والعدوان. ثم يوضح أن الوعظ هو التنبيه إلى الخير بالنصح، والعهد هو ما يلتزم به الإنسان باختياره، ونقض اليمين هو الحنث فيها، وتوكيدها هو توثيقها وتشديدها، والغزل هو ما يُغزل من الصوف، والأنكاث هي ما ينقض بعد غزله، والدخل هو الخديعة والمكر، وأربى بمعنى الأكثر والأوفر عدداً.

ويستشهد المراغي بما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه أن هذه الآية هي أجمع آية في كتاب الله للخير والشر، كما أن آية الكرسي أعظم آية، وآية ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ أكثر آية تفويضاً، وآية ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا﴾ أشد آية رجاء. كما يذكر ما ورد عن الوليد بن المغيرة حين سمع هذه الآية من النبي ﷺ فقال" :والله إن له الحلاوة، وإن عليه الطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وما هو بقول البشر ."ويورد كذلك قول الحسن البصري حين قرأ الآية فقال" :إن الله جمع لكم الخير كله والشر كله في آية واحدة، فما ترك العدل والإحسان من طاعة الله شيئاً إلا جمعه وأمر به، ولا ترك الفحشاء والمنكر والبغي من معصية الله شيئاً إلا جمعه وزجر عنه."

ويبين المراغي أن المعنى الجملي للآية أن الجزاء يوم القيامة قائم على العدل الإلهي المطلق الذي لا ظلم فيه، إذ يحاسب الله الناس حسابًا سريعًا وعادلًا، فلا يُنقص من حق أحد ولا يُزاد في عقوبة أحد.

وعلى ذلك، فأن المراغي يرى أن هذه الآية تمثل دستورًا أخلاقيًا شاملاً، يجمع أصول الخير والشر في صياغة موجزة، ويضع للإنسان منهجًا واضحًا في علاقاته ومعاملاته، ويؤكد أن معيار الهداية والضلال مرتبط باستعداد النفس، وأن الجزاء يوم القيامة قائم على العدل الإلهي الذي لا ظلم فيه. ومن منظور الباحث، يمكن القول إن هذا التفسير يفتح المجال لقراءة معاصرة تجعل من الخطاب القرآني قاعدة كبرى لإعادة بناء المجتمع على أسس العدالة والمساواة، حيث يتجاوز النص القرآني حدود الوعظ الفردي ليؤسس لرؤية إصلاحية شاملة، تربط بين الأخلاق الفردية والنظام الاجتماعي، وتضع معيارًا إلهيًا جامعًا يقي الأمة من الانحراف نحو العصبية والتمييز.

ويستمر المراغي في بيان أن الأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى يمثل الجامع الأكبر لفضائل الأخلاق وضروب التكاليف التي رسمها الدين لما فيها من إصلاح النفوس وصلاح الأمم، كما ينقل ما في تاريخ البخاري عن علي بن أبي طالب حين قال إن الله قد كفاهم تعريف المروءة بقوله إن الله يأمر بالعدل والإحسان، فالعدل إنصاف والإحسان تفضل، فلا يبقى شيء بعدهما. ويبيّن أن أعلى مراتب الإحسان هو الإحسان إلى المسيء كما ورد عن الشعبي في قول عيسى ابن مريم إن الإحسان أن تُحسن لمن أساء إليك لا لمن أحسن إليك، وأن الإحسان في بُعده التعبدي هو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. ثم يقرر أن إيتاء ذي القربى هو إعطاء الأقارب ما تدعو إليه الحاجة، وأن تخصيصه بالذكر مع دخوله في الإحسان إنما هو للاهتمام والعناية بشأنه.

وبعد ذكر الأوامر الثلاثة، يشرح النواهي الثلاثة فيقول إن الفحشاء هي الغلو في الميل إلى القوة الشهوانية كالزنا وشرب الخمر والسرقة والطمع في أموال الناس، والمنكر هو ما تنكره العقول من مساوئ القوة الغضبية كالضرب والقتل والتطاول، والبغي هو ظلم الناس والتعدي على حقوقهم.

وخلاصة تفسير المراغي لهذه الآية أن الله سبحانه وتعالى قد جمع في هذه الكلمات الموجزة أصول الفضائل وأصول الرذائل، فأمر بالعدل الذي هو أداء القدر الواجب من الخير والإنصاف في الحقوق، وأمر بالإحسان الذي هو الزيادة في الطاعة والشفقة على خلقه، ومن أشرف صور الإحسان صلة الرحم التي تعزز التكافل الاجتماعي وتوثق الروابط الإنسانية، ثم نهى عن الفحشاء التي هي الغلو في تحصيل اللذات الشهوانية مما يأباه الشرع والعقل، ونهى عن المنكر الذي هو الإفراط في اتباع دواعي الغضب بإيصال الشر إلى الناس وإيذائهم، ونهى عن البغي الذي هو التكبر على الناس والتجبر عليهم بالظلم والعدوان. فكانت هذه الآية بمثابة دستور أخلاقي شامل يحدد للإنسان منهج حياته في علاقته بربه وعلاقته بالناس، ويضع له ميزانًا دقيقًا في السلوك الفردي والاجتماعي يقوم على العدل والتساوي والإحسان وصلة الرحم، ويبتعد عن الفحشاء والمنكر والبغي، فهي جامعة مانعة لمكارم الأخلاق ومذامها، وموعظة إلهية تذكّر الإنسان بمسؤوليته في الدنيا والآخرة. ومن منظور الباحث، يمكن القول إن هذا التفسير يقدّم رؤية إصلاحية تجعل من الخطاب القرآني قاعدة كبرى لإعادة بناء المجتمع على أسس العدالة والمساواة، حيث يتجاوز النص القرآني حدود الوعظ الفردي ليؤسس لرؤية شاملة تربط بين الأخلاق الفردية والنظام الاجتماعي، وتضع معيارًا إلهيًا جامعًا يقي الأمة من الانحراف نحو العصبية والتمييز. (المراغي، 1946، ج 14، ص 128–133)

يُبرز المراغي في تفسيره لآية الحجرات (13) أن هذه الآية تمثل قاعدة كبرى في بناء الاجتماع الإنساني، إذ تبدأ بتقرير وحدة الأصل البشري في قوله تعالى: ﴿مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾، أي أن الناس جميعًا يرجعون إلى أصل واحد هو آدم وحواء، فلا مجال للتفاخر بالأنساب أو الألوان، لأن الجميع يلتقون في الطين والماء، كما ورد عن الامام علي بن أبي طالب قوله" :أبوهم آدم والأم حواء يفاخرون به فالطين والماء"، أي أن الأصل واحد والناس فيه أكفاء، وإن يكن لهم شرف في أصلهم فهو شرف إنساني عام لا يختص به قوم دون قوم. ثم يشرح المراغي معنى الشعوب والقبائل، فيبين أن الشعب هو الحي العظيم المنتسب إلى أصل واحد، والقبيلة دونه، ثم العمارة والبطن والفخذ والفصيلة والعشيرة، وكلها طبقات متداخلة في النسب كما ذكر أبو عبيدة، وضرب المراغي أمثلة لذلك من أنساب العرب، ليؤكد أن هذه البنية الاجتماعية لا تُتخذ معيارًا للتفاضل، وإنما غايتها التعارف والتكامل، أما معيار الكرامة الحقيقي فهو التقوى، لأن الله عليم بخفايا النفوس وخبير بأعمالها، فلا قيمة لأي خصوصية طبيعية أو اجتماعية أمام ميزان العمل الصالح.

ويظهر المعنى الجملي للآية في أن الله سبحانه بعد أن نهى في الآيات السابقة عن السخرية واللمز والتنابز بالألقاب، عاد ليؤكد هذا النهي ويبين أن الناس جميعًا إخوة في الأصل، فلا معنى لأن يسخر الأخ من أخيه أو يزدريه، إذ إنهم جميعًا متساوون فهم أبناء آدم وحواء. ثم يقرر أن جعل الناس شعوبًا وقبائل ليس غايته التفاخر أو التناحر، وإنما لتحقيق التعارف والتعاون في مصالحهم المختلفة، وأن معيار التفاضل الحقيقي ليس في الأنساب ولا في الأموال ولا في المظاهر الدنيوية الزائلة، بل في التقوى والصلاح وكمال النفس.

ويستشهد المراغي بما رواه أبو داود أن الآية نزلت في أبي هند حجام النبي ﷺ حين أمر رسول الله بني بياضة أن يزوجوه امرأة منهم، فاستنكروا ذلك، فأنزل الله الآية لتقرر أن الأصل واحد وأن التفاضل لا يكون بالأنساب. كما يذكر ما حدث يوم فتح مكة حين أذّن بلال على ظهر الكعبة، فاعترض بعض قريش على أن يكون هذا "الغراب الأسود "مؤذنًا، فجاءت الآية زجرًا لهم عن التفاخر بالأنساب والازدراء بالفقراء. ويورد ما رواه الطبري أن النبي ﷺ خطب بمنى فقال" :ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي ولا لأسود على أحمر ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى"، مؤكّدًا أن معيار الكرامة هو التقوى وحدها. كما يذكر حديث أبي مالك الأشعري أن النبي ﷺ قال" :إن الله لا ينظر إلى أحسابكم ولا إلى أنسابكم ولا إلى أجسامكم ولا إلى أموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم، فمن كان له قلب صالح تحنن الله عليه، وإنما أنتم بنو آدم، وأحبكم إليه أتقاكم."

ويخلص المراغي إلى أن هذه الآية تؤسس لمبدأ المساواة الإنسانية المطلقة في الأصل، وتلغي كل أشكال التفاخر بالأنساب أو الأموال أو المظاهر، وتضع معيارًا واحدًا للتفاضل هو التقوى التي تعبر عن صلاح القلب والعمل،

فهي المقياس الذي ينظر الله إليه ويكرم به عباده. ويؤكد أن قوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ يقرر أن الأكرم عند الله والأرفع منزلة هو الأتقى، فمن أراد الفخر فليفخر بالتقوى، ومن رام الدرجات العلا فعليه بها. كما يوضح أن قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ يعني أن الله مطّلع على ظاهر أعمال الناس وباطن نياتهم، فلا يخفى عليه شيء، ولذلك فالتقوى هي الزاد الحقيقي للإنسان في معاده. وبهذا يقرر المراغي أن جعل الناس شعوبًا وقبائل إنما هو للتعارف لا للتناكر، وأن السخرية واللمز والتنابز والغيبة تؤدي إلى التباغض، بينما الغاية التي أرادها الله من التنوع هي التعارف والتعاون، وأن معيار التفاضل الوحيد هو التقوى التي تجمع بين صلاح القلب وصلاح العمل. (المراغي، ج 26، ص 141–144)

ومن منظور الباحث، يمكن القول إن تفسير المراغي لهذه الآية يقدّم رؤية إصلاحية متكاملة، تجعل من الخطاب القرآني أساسًا لإعادة بناء الاجتماع الإنساني على العدالة والمساواة، حيث يُلغى التفاخر بالأنساب والألوان، ويُستبدل بمعيار أخلاقي جامع هو التقوى، بما يفتح المجال أمام قراءة معاصرة تُبرز كيف أن القرآن يضع ميزانًا إلهيًا يتجاوز الاعتبارات الدنيوية ليؤسس لمجتمع متماسك قائم على التعارف والتكامل.

ثانيا: سيد قطب

في تفسير سيد قطب لآية النحل (90)، تتجلى رؤيته الحركية للخطاب القرآني باعتباره مشروعًا حضاريًا متكاملًا، لا يقف عند حدود التوجيه الأخلاقي الفردي، بل يتجاوز ذلك إلى تأسيس نظام اجتماعي عالمي يقوم على العدالة والمساواة والتكافل. فهو يرى أن هذه الآية تمثل نموذجًا من "التبيان والهدى والرحمة والبشرى"، وأنها ليست مجرد أوامر ونواهٍ، بل قاعدة كبرى لبناء مجتمع متماسك أخلاقيًا، عادل في بنيته، رحيم في سلوكه، قائم على شبكة من العلاقات الإنسانية المتوازنة.

يضع سيد قطب ثلاثية القيم التي يأمر بها النص ـ العدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى ـ في قلب المبادئ الأساسية للسلوك القرآني. فالعدل عنده ليس مجرد إنصاف قانوني، بل قيمة تأسيسية تُبنى عليها العلاقات بين الأفراد والجماعات والأمم، وهو قاعدة ثابتة لا تتأثر بالهوى أو القرابة أو الغنى والفقر أو القوة والضعف، بل تمضي بمكيال واحد للجميع. أما الإحسان، فهو تجاوز للعدل إلى الفضل، حيث يفتح الباب للتسامح والتجاوز عن بعض الحقوق إيثارًا لود القلوب وشفاءً للصدور، وهو مفهوم شامل يمتد إلى علاقة الإنسان بربه وأسرته وجماعته والبشرية جمعاء، ليحوّل العدالة من قاعدة قانونية إلى منظومة أخلاقية وروحية. ويأتي إيتاء ذي القربى ليؤكد على البعد الاجتماعي للعدالة، إذ لا تكتمل إلا بالتكافل وصلة الرحم، بعيدًا عن العصبية أو الامتياز الوراثي، وهو جزء من منظومة الإحسان لكنه يبرز تعظيمًا لشأنه وتوكيدًا عليه، باعتباره أساسًا لبناء المجتمع من محيطه الصغير إلى محيطه الأكبر.

في المقابل، يربط سيد قطب بين النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي وبين ضرورة تطهير المجتمع من مظاهر الظلم والانحراف، فالفحشاء تمثل الانحراف الأخلاقي، والمنكر يمثل الفساد الاجتماعي، والبغي يمثل العدوان والاستعلاء، وكلها نقيض مباشر للعدالة والمساواة. ومن هنا، فإن الآية لا تكتفي بالتوجيه الأخلاقي، بل تقرن ذلك بالجزاء المقرر لنقض العهد، مما يعكس أن العدالة في الخطاب القرآني ليست مجرد قيمة مثالية، بل نظام ملزم تُبنى عليه المسؤولية الفردية والجماعية، ويُدين استخدام الأيمان كأداة للخداع والتضليل، ليبرز البعد القيمي للصدق والشفافية في بناء المجتمع.

ويؤكد سيد قطب أن القرآن جاء "لينشئ أمة وينظم مجتمعًا، ثم لينشئ عالمًا ويقيم نظامًا"، أي أن الخطاب القرآني يتجاوز الفرد ليؤسس مشروعًا عالميًا إنسانيًا، يقوم على العقيدة وحدها كآصرة جامعة، بعيدًا عن العصبيات القبلية أو القومية أو العرقية. بهذا تصبح العدالة قيمة تأسيسية في مفهوم المساواة الإنسانية، حيث لا امتياز إلا بالعقيدة والعمل الصالح، ويصبح الإحسان أفقًا عالميًا يوسع دائرة العدالة، ويحوّلها إلى منظومة رحمة وتكافل. ومن خلال هذا التفسير، يقدّم سيد قطب رؤية تجعل من الآية قاعدة كبرى لبناء مجتمع عالمي متماسك، قائم على المساواة في الحقوق والواجبات، وعلى الرحمة والتكافل في العلاقات الإنسانية، ليؤكد أن العدالة

والمساواة في القرآن ليست مجرد شعارات، بل هي مشروع حضاري متكامل يتحدى الباطل ويواجه الانحراف، ويؤسس لعالم إنساني قائم على الحق والعدل.

في تفسير سيد قطب لآية الحجرات (13)، تتضح رؤيته التي تجعل من هذا النص القرآني قاعدة كبرى لبناء عالم إنساني قائم على العدالة والمساواة. فهو يرى أن الخطاب موجّه إلى "الناس "جميعًا، ليؤكد وحدة الأصل الإنساني في الذكر والأنثى، ويقرّ بالتنوع الطبيعي في الشعوب والقبائل، لكنه يضع هذا التنوع في إطار التعارف والتكامل لا في إطار التنازع أو العصبية. بهذا يصبح التنوع وسيلة للتواصل والإثراء، لا أداة للتفاضل أو السيطرة.

ويبرز سيد قطب أن ميزان الكرامة عند الله هو التقوى وحدها، لا النسب ولا الجنس ولا المال ولا القوة، مما يجعل العدالة في الخطاب القرآني عدالة وجودية شاملة، لا تتأثر بالاعتبارات البشرية الضيقة. فالآية تقيم نظامًا عالميًا يقوم على قاعدة واحدة للجميع، حيث يُوزن الناس بميزان واحد ويُعاملون بمكيال واحد، بعيدًا عن التحيزات الطبقية أو القومية أو العرقية. وهذا التصور يضع العدالة في قلب المساواة الإنسانية، ويجعل التفاضل قائمًا على العمل الصالح وحده.

ثم يربط سيد قطب هذه الحقيقة بنداء الإيمان الذي يتكرر في السورة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ليؤكد أن إقامة هذا العالم الإنساني المتكامل لا يتم إلا باسم الإيمان، الذي يدعو المؤمنين إلى التلبية والتسليم لتكاليف الله. ويصف هذا النداء بأنه نداء حبيب يسهّل كل تكليف ويهوّن كل مشقة، لأنه يصدر من الله مباشرة إلى عباده، فيستحي المؤمن ألا يجيب، ويستشعر في ذاته قوة الدفع نحو بناء عالم قائم على العدل والتساوي. وهكذا تتحول الآية إلى مشروع حضاري متكامل، يربط بين وحدة الأصل الإنساني، والتنوع للتعارف، ومعيار الكرامة بالتقوى، ليؤسس لمجتمع عالمي نظيف كريم، قائم على الحق والعدل والرحمة. (قطب، 2019، ج 6، ص 127–128)

بهذا العرض، يتضح أن سيد قطب يقدّم للآية منظورًا يتجاوز حدود المجتمع المحلي ليؤسس لرؤية كونية، حيث تتحول العدالة والمساواة من مجرد قيم اجتماعية إلى قاعدة وجودية لوحدة البشرية كلها. فالخطاب القرآني عنده لا يكتفي بتقرير وحدة الأصل الإنساني، بل يضع ميزانًا واحدًا هو ميزان الله القائم على التقوى، ليكون معيار الكرامة الحقيقي الذي يساوي بين الناس جميعًا، ويحررهم من العصبيات القومية والطبقية والعرقية. ومن هنا، تصبح الآية مشروعًا حضاريًا عالميًا، يربط العقيدة والإيمان ببناء مجتمع إنساني متماسك، قائم على الحق والرحمة، عادل في بنيته، ومتحرر من كل أشكال التمييز، ليؤكد أن العدالة والمساواة في القرآن ليست مجرد شعارات أخلاقية، بل هي نظام شامل يضمن وحدة البشرية في أصلها وتفاضلها في عملها الصالح.

من مجمل ما سبق، يتضح أن المراغي وسيد قطب يشتركان في اعتبار العدالة مشروعًا إصلاحيًا متكاملًا، يتجاوز البعد الفردي إلى بناء مجتمع متحرر من الظلم والتمييز. أما المساواة، فرغم حضورها الضمني في خطابيهما من خلال رفض العصبيات وتأكيد وحدة الأصل الإنساني، إلا أنها لم تُعالَج كمفهوم مستقل بذاته، كما هو الحال في المدرسة الإمامية.

المبحث الثالث: العدالة والمساواة في المدرسة السلفية النصية

أولا: الشنقيطي

في تفسير الشنقيطي لآية النحل (90)، تتضح معالم رؤية متوازنة تجعل من العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى قاعدة عامة شاملة، لا مجرد توجيه جزئي. فهو يرى أن حذف مفعول "يأمر "و"ينهى "جاء لقصد التعميم، أي أن الأمر بالعدل والنهي عن الفحشاء يشمل جميع صور الحياة والعلاقات الإنسانية دون استثناء، ليكون ذلك أساسًا لتربية المجتمع على الامتثال لأوامر الله واجتناب نواهيه.

العدل عنده هو القيمة المركزية التي تُبنى عليها العلاقات بين الأفراد والجماعات، وهو قاعدة شرعية ملزمة تضمن المساواة في الحقوق والواجبات، كما في قوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾، وقوله: ﴿إِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾. لكنه لا يقف عند هذا الحد، بل يفتح المجال للإحسان باعتباره مرتبة أعلى من العدل، إذ يتضمن الفضل والتسامح والتجاوز عن بعض الحقوق، وهو ما يظهر في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ

كَفَّارَةٌ لَهُ﴾، حيث يُقرّر العدل في القصاص، ثم يُعلي من شأن العفو والتسامح باعتباره كمالًا أخلاقيًا. بهذا يوازن الخطاب القرآني بين الإنصاف الصارم الذي يضمن المساواة، وبين الرحمة التي توسّع دائرة الفضل.

ويشرح الشنقيطي أن العدل في اللغة هو القسط والإنصاف وعدم الجور، وأصله التوسط بين الإفراط والتفريط، بينما الإحسان هو إتقان العمل أو التفضل على الغير، وهو يشمل الإحسان في العبادة والمعاملة معًا. ويستشهد بأقوال السلف لتوضيح المعنى، فابن عباس يرى أن العدل هو التوحيد والإحسان أداء الفرائض، وسفيان يربط العدل باستواء العلانية والسريرة، والإحسان بأن تكون السريرة أفضل من العلانية، أما الامام علي فيعرّف العدل بالإنصاف والإحسان بالتفضل. هذه الأقوال تكشف أن العدالة والمساواة في الخطاب القرآني ليستا مجرد قواعد اجتماعية، بل قيم روحية وأخلاقية تتجلى في علاقة الإنسان بربه وبالناس.

في تفسير الشنقيطي لآية الحجرات (13)، تتضح معالم رؤية قرآنية متكاملة تؤسس لمبدأ المساواة والعدالة على مستوى الإنسانية جمعاء. فهو يؤكد أن قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾ يقرر وحدة الأصل الإنساني، إذ إن جميع البشر يشتركون في أب واحد وأم واحدة، فلا ميدان للمفخرة بالأهلون أو المحاباة على أساس الأهل أو الجنس. ومن ثم فإن جعل الناس شعوبًا وقبائل ليس غايته الاستعلاء أو المجد، بل التعارف والتمييز في الهوية الاجتماعية، بما يضبط العلاقات بين المجموعات البشرية دون أن يجعلها معيارًا للتفاضل.

ويبين الشنقيطي أن معيار التفاضل الوحيد هو التقوى، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، ليؤكد أن العدالة في الخطاب القرآني لا تُبنى على النسب أو اللون أو الانتماء، بل على العمل الصالح والالتزام بأوامر الله. ويستشهد بمثال سلمان الفارسي الذي رفعه الإسلام رغم أصله الأعجمي، في مقابل أبي لهب الذي أسقطه الكفر رغم نسبه الشريف، ليؤكد أن الإسلام دين سماوي لا ينظر إلى الألوان أو الأعراق أو الجهات، بل إلى التقوى وحدها.

كما يوضح أن تقسيم العرب إلى طبقات اجتماعية (الشعب، القبيلة، العمارة، البطن، الفخذ، الفصيلة) ليس غايته التفاخر أو الاستعلاء، بل مجرد وسيلة للتعارف والتمييز بين المجموعات البشرية. ويشير إلى أن القرآن لم يذكر من هذه الطبقات إلا ثلاثًا: الشعوب والقبائل والفصيلة، ليؤكد أن التنوع الاجتماعي أمر طبيعي، لكنه لا يُشكل معيارًا للتفاضل. فالمساواة هنا ليست إلغاءً للتنوع، بل ضبطًا له ضمن ميزان واحد هو ميزان التقوى.

فمن خلال تفسير الشنقيطي، يظهر أن العدالة والمساواة في القرآن ليستا مجرد مبادئ اجتماعية، بل هما أساس عالمي لوحدة الإنسانية، حيث يتساوى الناس في أصل الخلق، ويُفاضل بينهم بالتقوى والعمل الصالح.

وهنا تتجلى المساواة في أن البشر جميعًا متساوون في أصل الخلق، فلا فرق بينهم في القيمة الإنسانية، ولا فضل لأحد على آخر إلا بالتقوى والعمل الصالح. أما العدالة فهي أن الله يضع هذا التنوع في ميزان الحق، فيعطي كل إنسان ما يستحقه دون ظلم أو محاباة، ويجعل معيار الكرامة قائمًا على الاستقامة لا على النسب أو الطبقة فتصبح المساواة أساس الانتماء الإنساني، والعدالة ضمانة توزيع الحقوق والكرامة، ليقوم المجتمع على ميزانين متكاملين: المساواة في الأصل، والعدالة في الجزاء. (الشنقيطي، ج 7، ص 672–674)

ثانيا: السعدي

في تفسير السعدي لآية النحل (90)، تتضح رؤيته العملية التي تجعل من العدالة قاعدة شاملة تشمل حق الله وحق عباده معًا. فالعدل عنده هو أداء الفرائض والواجبات في حق الله، والإنصاف في المعاملات والعقود في حق الناس، بحيث يُعطى كل ذي حق حقه دون غش أو ظلم أو بخس. وهو يوسّع مفهوم العدالة ليشمل جميع صور الولايات، من الإمامة الكبرى إلى القضاء، حيث يُلزم كل مسؤول أن يؤدي ما عليه تحت ولايته بالعدل التام الذي فرضه الله في كتابه وعلى لسان رسوله، ليكون العدل بذلك أساس النظام الاجتماعي والسياسي والديني.

أما الإحسان، فيراه السعدي مرتبة أعلى من العدل، إذ يضيف إلى الإنصاف روح الرحمة والتسامح، ويشمل نفع الناس بالمال والبدن والعلم، بل ويمتد حتى إلى الإحسان بالحيوان. بهذا يصبح الإحسان مكمّلًا للعدالة، يفتح المجال للعفو والفضل، ويجعل المجتمع أكثر إنسانية وتماسكًا. ثم يخصّ الله تعالى إيتاء ذي القربى بالذكر رغم

دخوله في عموم الإحسان، لتأكيد حق الأقارب ووجوب صلتهم وبرّهم، حيث يتدرج هذا الحق بحسب درجة القرابة، فكلما كان القريب أقرب كان أحق بالبر والصلة. وهذا يعكس أن العدالة في القرآن لا تنفصل عن التكافل الاجتماعي، بل تُبنى عليه وتكتمل به. (السعدي، 1422هـ، ج 2، ص 372)

فمن خلال تفسير السعدي، يظهر أن العدالة في القرآن هي قاعدة شاملة تشمل حق الله وحق الناس، وتتحقق في أداء الفرائض والإنصاف في المعاملات والولايات. أما الإحسان فهو مرتبة أعلى، يضيف إلى العدالة روح الرحمة والتسامح، ويكتمل بإيتاء ذي القربى الذي يؤسس للتكافل الاجتماعي. بهذا، يقدّم السعدي رؤية عملية تجعل العدالة أساس المجتمع، والإحسان روحه، والمساواة قاعدة التعامل بين الناس جميعًا، ليؤكد أن الخطاب القرآني يجمع بين القانون والأخلاق، وبين الإنصاف والفضل..

وفي تفسير السعدي لآية الحجرات (13)، تتجلى رؤيته في تأكيد وحدة الأصل الإنساني، حيث خلق الله بني آدم جميعًا من ذكر وأنثى، ليقرر بذلك مبدأ المساواة في أصل الخلق، وينفي أي مجال للتفاخر بالأنساب أو الاستعلاء بالقبائل. فالتنوع في الشعوب والقبائل ليس غايته التمييز الطبقي أو العصبية، بل هو لأجل التعارف الذي يترتب عليه التعاون والتناصر والتوارث والقيام بحقوق الأقارب، مما يجعل التنوع وسيلة للبناء الاجتماعي لا أداة للتفاضل.

ويشير السعدي إلى أن معيار الكرامة الحقيقي ليس النسب ولا القبيلة ولا كثرة العدد، بل هو التقوى، أي طاعة الله والانكفاف عن المعاصي. فالأكرم عند الله هو الأتقى، وهو الذي يلتزم بطاعة الله ظاهرًا وباطنًا، لا من يملك شرف النسب أو قوة القبيلة. ويؤكد أن الله عليم خبير، يعلم حقيقة التقوى في القلوب، ويجازي كل إنسان بما يستحق، ليعكس بذلك عدالة مطلقة لا تتأثر بالاعتبارات البشرية الضيقة. بهذا يضع القرآن حدًا للعصبية القبلية، ويؤسس لمجتمع إنساني متماسك قائم على المساواة في الأصل، والتفاضل في العمل الصالح وحده. (السعدي، ج 4، ص 214)

خلاصة القول في هذا المبحث أن السعدي والشنقيطي قدّما تصورًا للعدالة قائمًا على الامتثال للنص الشرعي، حيث تُفهم بوصفها أمرًا تعبديًا يُحقّق القسط بين الناس، دون توسّع في أبعادها الاجتماعية أو المؤسسية. أما المساواة، فقد وردت ضمنيًا في تفسيراتهما من خلال التركيز على وحدة الأصل الإنساني ورفض التفاخر، لكنها لم تُعالَج كمفهوم مستقل، مما يعكس تركيز هذا الاتجاه التفسيري على بيان المعنى الظاهري للنص دون بناء رؤية تأصيلية شاملة.

المبحث الرابع: العدالة والمساواة في المدرسة المقاصدية المعاصرة

أولا: ابن عاشور

مفهوم العدالة والمساواة في الخطاب القرآني كما تجلّى في تفاسير القرن الرابع عشر الهجري، لا يُفهم بمعزل عن البنية الكلية للتشريع الإسلامي، بل هو في صلبها، كما يظهر في تفسير ابن عاشور لآية النحل (90). إذ يرى أن هذه الآية تمثل خلاصة الشريعة، لأنها تجمع بين قطبي التكليف: الأمر والنهي، وهما جوهر التقوى التي تتحدد بالامتثال والانكفاف. وقد جاء افتتاحها بحرف التوكيد واسم الجلالة، ليُضفي على مضمونها طابعًا من الجلال والاهتمام، ويُبرز شمولية الخطاب، لا سيما حين صيغت بصيغة "يأمر "و"ينهى "بدلًا من الصيغ المباشرة كـ" اعدلوا "أو "اجتنبوا"، وهو ما يُفهم منه أن المقصود ليس مجرد التوجيه، بل تأسيس قاعدة عامة تتجاوز الظرفية إلى الإطلاق.

العدل، في هذا السياق، لا يُختزل في الإنصاف القضائي أو المعاملاتي، بل هو مبدأ جامع يشمل الحقوق الذاتية والاجتماعية، الضرورية منها والحاجية، ويمتد ليشمل علاقة الإنسان بربه، من خلال الاعتراف بصفاته وأداء حقوقه، كما يشمل علاقته بالناس، عبر الإنصاف في القول والفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾، وقوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾. ومن هذا الأصل تفرعت أنظمة المعاملات والحقوق والآداب، لتكون العدالة بذلك مبدأً ضابطًا لكل ما يتصل بالحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية،

لا سيما في سياق مكة، حيث كانت الحاجة ماسة إلى قواعد عامة تؤسس للتماسك الاجتماعي، قبل أن تأتي تفاصيل الشريعة في المدينة لتُفصّل ما أجملته هذه القواعد.

أما الإحسان، فهو عند ابن عاشور مرتبة أرقى من العدل، لأنه لا يكتفي بإعطاء الحق، بل يضيف إليه الفضل، ويُعامل الناس بالحسنى، حتى فيما لا يُلزم به الشرع. وهو يتدرج من الإحسان في العبادة، كما في حديث النبي ﷺ" :أن تعبد الله كأنك تراه"، إلى الإحسان في المعاملة، بما يتجاوز حدود الواجب إلى فضاء الرحمة والتسامح. وبهذا يصبح الإحسان امتدادًا للعدل، لا نقيضًا له، بل مكمّلًا له، يضفي على المجتمع بعدًا إنسانيًا وروحيًا، ويُعلي من قيمة الفضل على مجرد الإنصاف.

وإذا كان إيتاء ذي القربى داخلًا في عموم الإحسان، فإن تخصيصه بالذكر في الآية يُفهم منه تأكيد حق الأقارب، ووجوب صلتهم وبرّهم، بما يعكس أن العدالة في القرآن لا تنفصل عن التكافل الاجتماعي، بل تُبنى عليه. فصلة الرحم ليست تفضّلًا، بل واجبًا، يتدرج بحسب درجة القرابة، ويُسهم في ترسيخ بنية المجتمع المتراحم المتكافل.

تأسيسًا على ما سبق، يمكن القول إن ابن عاشور لا يقدّم تفسيرًا للآية فحسب، بل يضعها في قلب مشروع قرآني متكامل، يجعل من العدل والتساوي أساسًا للتشريع، ومن الإحسان روحًا لهذا الأساس، ومن التكافل الاجتماعي امتدادًا طبيعيًا لهما. ومن هنا، فإن الخطاب القرآني لا يكتفي بتحديد القيم، بل يُعيد ترتيبها في نسق متكامل، يربط بين العقيدة والسلوك، وبين القانون والأخلاق، ليؤسس لمجتمع إنساني متماسك، قائم على ميزان واحد، لا يُفرّق بين الناس إلا بقدر ما يحملونه من تقوى، وما يقدّمونه من عمل صالح.

ويبيّن ابن عاشور أن الإحسان يتدرج في مراتبه من أبسط صور الرحمة، كما في قصة المرأة التي سقت كلبًا عطشان فغفر الله لها، إلى أعلى مراتبه في مقام الإحسان مع الله، كما فسره النبي ﷺ في حديث جبريل" :أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك ."وبين هذين الحدين تتسع دائرة الإحسان لتشمل جميع صور المعاشرة والعلاقات الاجتماعية، من العائلة والصحبة إلى المجتمع العام، حيث يدخل فيها العفو عن الحقوق الواجبة ومجازاة المحسن على إحسانه رغم أن ذلك ليس واجبًا، ليصبح الإحسان قاعدة أخلاقية شاملة تتجاوز العدل الواجب وتؤسس لمجتمع يقوم على الرحمة والفضل.

أما تخصيص إيتاء ذي القربى بالذكر بعد الأمر بالعدل والإحسان، فهو من باب عطف الخاص على العام، اهتمامًا بحق القرابة الذي يغفل عنه الناس غالبًا، حيث يُعطى القريب حقه في المال والبر، وهو أحق بالإنصاف والإحسان من غيره، لأن مصلحته أجدى وأنفع، ولأن الناس يميلون إلى إهماله والانشغال بالأبعدين.

وفي المقابل، يرى ابن عاشور أن النواهي الثلاثة تمثل أصول المفاسد التي تقابل أصول الخير: فالفحشاء هي كل قول أو فعل تستفظعه النفوس السليمة وتفسده الشريعة، وتشمل الاعتقادات الباطلة والأعمال المفسدة للأفراد والمجتمع؛ والمنكر هو ما تستنكره النفوس المعتدلة وتكرهه الشريعة، ويدخل فيه كل ما يفضي إلى الإخلال بالنظام الاجتماعي أو الأخلاقي؛ أما البغي فهو الظلم والاعتداء، وهو نقيض مباشر للعدل والمساواة، إذ يفضي إلى فساد العلاقات واضطراب المجتمع. بهذا التحليل، يوضح ابن عاشور أن الآية جمعت بين أصول الخير العدل، الإحسان، الانصاف، إيتاء ذي القربى وأصول الشر الفحشاء، المنكر، البغي، لتكون قاعدة جامعة للتشريع الإسلامي، تؤسس لمجتمع يقوم على العدالة والمساواة، ويُحصّن ضد المفاسد والانحرافات.

وبذلك، يقدّم ابن عاشور رؤية متوازنة تجعل العدالة قاعدة ملزمة، والإحسان روحًا مكمّلة، وإيتاء ذي القربى تصحيحًا اجتماعيًا، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي حماية للمجتمع من كل ما يهدد المساواة والإنصاف، ليؤكد أن الخطاب القرآني يجمع بين القانون والأخلاق، وبين المساواة والفضل، ويؤسس لنظام اجتماعي قائم على العدالة والرحمة. (ابن عاشور، ج 1، ص 254–259)

وإذا كان إيتاء ذي القربى داخلًا في عموم الإحسان، فإن تخصيصه بالذكر في الآية يُفهم منه تأكيد حق الأقارب ووجوب صلتهم وبرّهم، بما يعكس أن العدالة في القرآن لا تنفصل عن التكافل الاجتماعي، بل تُبنى عليه. فصلة الرحم ليست تفضّلًا، بل واجبًا يتدرج بحسب درجة القرابة، ويُسهم في ترسيخ بنية المجتمع المتراحم المتكافل..

ويُبرز ابن عاشور في تفسيره لأية 13 من سورة الحجرات أن تقسيم البشر إلى شعوب وقبائل ليس مجرد تنوع اجتماعي عارض، بل هو نظام محكم أودعه الله في طبيعة الاجتماع البشري ليكون وسيلة لربط الأواصر وتسهيل التعاون بين الجماعات، بحيث يتدرج التعارف من الأسرة إلى العشيرة، ومن القبيلة إلى الشعب، حتى يشمل الأمة بأسرها. هذا الناموس الحكيم، كما يراه، هو الذي مكّن الحضارات من الانتشار بين الناس، لأنه يحقق التواصل والتكامل دون عناء أو اضطراب. غير أن أهل الجاهلية انحرفوا عن مقتضى الفطرة، فجعلوا اختلاف الشعوب والقبائل سببًا للتناكر والتطاحن، وهو ما انعكس في أشعارهم التي امتلأت بالتفاخر والسخرية واللمز والغيبة. فجاء الإسلام ليجبر صدعهم ويعيدهم إلى الفطرة التي فطرهم الله عليها، كما في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾، فأعادهم إلى وحدة الأخوة وأصلح ما كان يثلمها من مظاهر الاستعلاء والعدوان، وذكّرهم بأن الأخوة في الأنساب لا تكتمل إلا بأخوة الإسلام ووحدة الاعتقاد. بذلك يصبح الإسلام مشروعًا لإعادة الناس إلى الفطرة السليمة، حيث تقوم العلاقات على التساوي والعدل والانصاف لا على العصبية والتمييز.

ويشرح ابن عاشور أن قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾ هو كناية عن المساواة في أصل النوع الإنساني، ليُستدل منه على أن التفاضل لا يكون إلا باكتساب الفضائل والمزايا التي ترفع بعض الناس على بعض، وهو مضمون قوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾. فجملة "إن أكرمكم عند الله أتقاكم "جاءت بمنزلة النتيجة والبيان، لتؤكد أن معيار الكرامة هو التقوى لا النسب. أما قوله: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ فجاء معترضًا بين الجملتين، ليؤسس لواجب التعارف والتواصل بين القبائل والأمم، ويبين أن هذا هو مراد الله، لا التفاخر ولا الاستعلاء. ويستشهد ابن عاشور بما خطب به النبي ﷺ في حجة الوداع: «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى»، وكذلك بحديثه ﷺ: «إن الله أذهب عنكم عُبّية الجاهلية وفخرها، لا لآباء، الناس مؤمن تقي أو فاجر شقي، أنتم بنو آدم وآدم من تراب». بهذه النصوص يوضح أن الإسلام ألغى العصبية القبلية وأعاد الناس إلى الفطرة السليمة التي تقوم على وحدة الأصل والتفاضل بالتقوى.

وعليه، فإن العدالة والمساواة في القرآن، كما يراها ابن عاشور، تقوم على مبدأين متكاملين: المساواة في أصل الخلق، حيث يتساوى جميع البشر في كونهم أبناء آدم وحواء، والتنافس في التقوى، وهو معيار إلهي عادل يضمن أن الكرامة لا تُكتسب بالأنساب أو العصبيات، بل بالعمل الصالح. ومن ثمّ، فإن آية الحجرات (13) تمثل قاعدة كبرى لإعادة الناس إلى الفطرة، وتحصين المجتمع ضد العصبية والتمييز. ومن وجهة نظر الباحث، يمكن القول إن هذا التفسير يقدّم رؤية إصلاحية عميقة، تجعل من الخطاب القرآني أداة لتجديد الاجتماع الإنساني على أسس العدالة والمساواة، وتفتح المجال أمام قراءة معاصرة تُبرز كيف أن القرآن يضع معيارًا أخلاقيًا جامعًا يتجاوز حدود الزمان والمكان..[1]

وفي مجمل هذا المبحث أن ابن عاشور عالج العدالة بوصفها مقصدًا شرعيًا يُسهم في حفظ نظام الأمة، وربطها بالمساواة التي تناولها كمفهوم مستقل يؤكد وحدة الأصل الإنساني ورفض التمييز، في إطار رؤية مقاصدية حضارية متكاملة.

نتائج البحث

1. جميع المدارس التفسيرية أولت العدالة حضورًا بارزًا، لكنها اختلفت في عمقها ووظيفتها؛ فبينما اكتفت المدرسة السلفية بالمعنى الظاهري للنص، قدّمت المدرسة الإمامية والمقاصدية تأصيلًا فلسفيًا ومقاصديًا للعدالة باعتبارها نظامًا اجتماعيًا ومقصدًا شرعيًا، فيما وظّفت المدرسة الإصلاحية العدالة كأداة لإصلاح الواقع الاجتماعي والسياسي.

[1] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م، ج٢٦، ص٢٥٨–٢٦٢.

2. ظهر مفهوم المساواة غالبًا بصورة ضمنية، باستثناء المدرسة الإمامية التي عالجته كمفهوم مستقل وربطته بوحدة الأصل الإنساني ورفض العصبيات، وكذلك المدرسة المقاصدية التي أبرزت علاقته الوظيفية بالعدالة. أما المدرسة الإصلاحية والسلفية فبقي حضورهما في إطار التبعية للعدالة دون بناء نظرية مستقلة للمساواة.

3. تباينت المناهج التفسيرية بين التفسير الفلسفي العقلاني (الطباطبائي)، والتفسير الاجتماعي الأخلاقي (فضل الله)، والتفسير التربوي الإصلاحي (المراغي)، والتفسير الحركي التغييري (سيد قطب)، والتفسير الظاهري بالمأثور (السعدي والشنقيطي)، والتفسير المقاصدي المؤسسي (ابن عاشور). هذا التنوع يعكس اختلاف المنطلقات الفكرية والاجتماعية لكل مدرسة.

4. الدراسة كشفت أن تفاسير القرن الرابع عشر الهجري أعادت صياغة مفهومي العدالة والمساواة بما يتناسب مع تحولات الفكر والواقع الاجتماعي والسياسي؛ فالإصلاحية ربطت العدالة بمشروع النهضة والتغيير، الإمامية والمقاصدية أعطتاها بعدًا فلسفيًا ومقاصديًا، والسلفية أبقتها في حدود النص الظاهر، مما يعكس جدلية النص والواقع في بناء المعنى القرآني.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1.إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1984

2.أحمد عدنان عزيز الميالي، العدالة الاجتماعية عند الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، 2007

3.أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1946

4.إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات، قويسنا، 2005

5.بومدين بوزيد، فلسفة العدالة في عصر العولمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009

6.جابر زايد السميري، لفت النظر لما في مفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة من المآخذ والخطر على العقيدة والنظر، مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الإسلامية، غزة، 2007

7.سميرة دخيل الله محمود الأورزدي، العدل في النحو العربي، رسالة ماجستير منشورة، جامعة أم القرى، كلية علوم اللغة، مكة المكرمة، 2006

8.سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الأصول العلمية، إسطنبول – تركيا، 2019

9.السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1997

10.السيد محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1998

11.الشيخ يوسف، غياب العدالة مرهون بغياب شفافية القانون، مركز آفاق للدراسات والبحوث، متاح على: www.afaak.com

12.شيماء إبراهيم، العدالة الاجتماعية، متاح على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت) عبر الرابط: anntr/new/show subject.aspx,id=11970

13.الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984

14.عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية، 2002

15.عزمي بشارة، مداخل بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، الدوحة، 2013

16.علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938

17.علي خليفة، نظرة إلى القضاء في الإسلام، مجلة التوحيد، طهران، العدد 34، 1988

18.فرانك بيلي، مصحح بلاكويل للعلوم السياسية، ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث، الإمارات العربية المتحدة، 2004
19.فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث، الإمارات العربية المتحدة، 2004
20.محمد الأمين الجنكي الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، السعودية
21.مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007
22.ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي، عمان، 2004

Sources and references

1. Madkour, Ibrahim. The Philosophical Lexicon (Al-Mu'jam al-Falsafi). Cairo: General Egyptian Book Organization, 1984.
2. Al-Mayali, Ahmed Adnan Aziz. Social Justice According to Imam Ali ibn Abi Talib (peace be upon him). Unpublished Master's Thesis, University of Baghdad, College of Political Science, 2007.
3. Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. Tafsir al-Maraghi. Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi & Sons Library and Press, 1946.
4. Abdel-Kafi, Ismail Abdel-Fattah. The Simplified Encyclopedia of Terminology. Quwaysna, 2005.
5. Bouzid, Boumediene. Philosophy of Justice in the Era of Globalization. Beirut: Arab Scientific Publishers, 2009.
6. Al-Sumairi, Jaber Zayed. Drawing Attention to the Flaws and Dangers to Creed and Perspective within the Mu'tazilite Concept of Divine Justice. Islamic University Journal, Islamic Studies Series, Gaza, 2007.
7. Al-Awrazdi, Samira Dakhil Allah Mahmoud. Justice in Arabic Grammar. Published Master's Thesis, Umm Al-Qura University, Faculty of Language Sciences, Mecca, 2006.
8. Qutb, Sayyid. In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal al-Qur'an). Istanbul: Dar al-Usul al-Ilmiyyah, 2019.
9. Al-Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Al-A'lami Foundation for Publications, 1997.
10. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn. Tafsir Min Wahy al-Qur'an. Beirut: Dar al-Malak for Printing and Publishing, 1998.
11. Al-Sheikh, Yusuf. The Absence of Justice is Dependent on the Absence of Legal Transparency. Afaak Center for Studies and Research, available at: www.afaak.com.
12. Ibrahim, Shaima. Social Justice. Available on the International Information Network (Internet) via the link: anntr/new/show subject.aspx,id=11970.

13. Ibn Ashur, al-Tahir. Al-Tahrir wal-Tanwir. Tunis: Tunisian Publishing House, 1984.
14. Al-Sa'di, Abd al-Rahman ibn Nasir. Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan. Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 2002.
15. Bishara, Azmi. Approaches to Justice: A Question in the Contemporary Arab Context. Tabayyun Journal for Intellectual and Cultural Studies, Doha, 2013.
16. Al-Jurjani, Ali ibn Muhammad. The Definitions (Al-Ta'rifat). Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi Press, 1938.
17. Khalifa, Ali. A Look at the Judiciary in Islam. Al-Tawhid Magazine, Tehran, Issue 34, 1988.
18. Bealey, Frank. The Blackwell Dictionary of Political Science. Translated and published by Gulf Research Center, United Arab Emirates, 2004.
19. Bealey, Frank. The Blackwell Dictionary of Political Science. Translated and published by Gulf Research Center, United Arab Emirates, 2004.
20. Al-Shinqiti, Muhammad al-Amin al-Jakni. Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bil-Qur'an. Mecca: Dar 'Alam al-Fawa'id.
21. Wahba, Mourad. The Philosophical Lexicon (Al-Mu'jam al-Falsafi). Cairo: Dar Quba for Printing and Publishing, 2007.
22. Al-Jasour, Nazem Abdul-Wahid. Encyclopedia of Political Science. Amman: Dar Majdalawi, 2004.