Journal of Human and Social Sciences (JHSS) • Vol 9, Issue 8 (2025) • P: 21 - 12
https://journals.ajsrp.com/index.php/jhss
ISSN: 2522-3380 (Online) • ISSN: 2522-3380 (Print)

The Maturation of Developmental Concepts in Islamic Thought and Its Impact on Guiding Human Action: The Model of Justice from Theological Belief to Moral Education

Dr. Fazry Hamza
Faculty of ʾUṣūl Al-Dīn | Abdelmalek Essaadi University | Morocco

Received: 24/06/2025
Revised: 05/07/2025
Accepted: 17/07/2025
Published: 30/08/2025

* Corresponding author: fazryhamza@gmail.com

Citation: Fazry, H. (2025). The Maturation of Developmental Concepts in Islamic Thought and Its Impact on Guiding Human Action: The Model of Justice from Theological Belief to Moral Education. *Journal of Humanities & Social Sciences, 9*(8), 12 – 21. https://doi.org/10.26389/AJSRP.B260625

2025 © AISRP • Arab Institute for Sciences & Research Publishing (AISRP), United States, all rights reserved.

• **Open Access**

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license

Abstract: This study aims to examine the concept of justice in Islamic thought by analyzing its intersections across theology, jurisprudence, and spiritual practice (Sufism), and exploring how the concept has matured through these dimensions to guide human action within societies. Justice is treated as a faith-based value grounded in theological principles within Islamic creed (ʿilm al-kalām), then translated into behavioral commitment through doctrine, articulated in jurisprudence as a framework for social order, and embodied in both individual and collective conduct through tazkiyah—spiritual purification—within the ethical system of Sufism. Adopting a descriptive-analytical method, the research examines how this multidimensional approach to justice can provide a foundation for advancing social, economic, and political justice. It concludes that justice in Islam is not merely a legal notion but a mature, holistic process whose theological and educational integration contributes to guiding human action, fostering social stability, and achieving sustainable development. Accordingly, the study recommends further research into other developmental concepts in Islamic thought and their relevance to contemporary social realities using both quantitative and analytical tools. It also proposes adopting conceptual maturity as a framework for renewing theological studies and integrating them into development-focused fields, due to their foundational role in shaping educational action and enhancing social consciousness.

Keywords: Justice; Belief; islamic Thought ; Development; Education, Concepts.

نضج المفاهيم التنموية في الفكر الإسلامي و أثره في ترشيد الفعل الإنساني: أنموذج العدل من العقدية إلى التربية الأخلاقية

الدكتور/ حمزة فزري
كلية أصول الدين | جامعة عبد المالك السعدي | المغرب

المستخلص: يهدف البحث إلى دراسة مفهوم العدالة في الفكر الإسلامي من خلال تحليل تداخلاته بين العقيدة، الفقه، السلوك (التصوف)، وكيفية نضج هذا المفهوم عبر هذه الأبعاد المختلفة، وتأثيره في ترشيد الفعل الإنساني داخل المجتمعات، وذلك مع ملاحظة العدالة بوصفها قيمة إيمانية أولًا لها أُسسها العقدية في علم الكلام قبل أن تُحرِّكَ السلوكَ الإنسانيَّ عبر الالتزام بالعقيدة، ثم تُفصَّل في الفقه كإطار تنظيميٍّ في المجتمع، وتُترجَم إلى سلوك فردي وجماعي من خلال التزكية في علم السلوك والتصوف. استخدم الباحث في هذا البحث المنهج التحليلي الوصفي لمفاهيم العدالة في مختلف العلوم المنضوية تحت الفكر الإسلامي، ويستعرض كيف يمكن لهذه المفاهيم أن تُشَكِّلَ الأساسَ لتطوير المجتمع نحو العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ لِنَنظُرَ في الأخير كيف يخلص بنا البحث إلى نتيجة جوهرية مفادها أنَّ العدالة في الإسلام ليست مجرد مفهوم قانوني بل هي عملية ناضجة تشمل مختلف الأبعاد العقدية والتربوية؛ يُسهِمُ تكامُلُها وفق هذا المنظور في ترشيد الفعل الإنساني داخل المجتمعات، مما يؤدي إلى استقرار اجتماعيٍّ وتنمية مستدامة. وفي ظل ذلك كان من توصيات البحث الدعوة إلى استكمال دراسة المفاهيم التنموية الأخرى في الفكر الإسلامي ومقارنتها بالواقع الاجتماعي المعاصر بأدوات كمية وتحليلية لفحص قابليتها لترشيد الفعل الإنساني، مع اقتراح أن يُجعَل النضج المفاهيمي مدخلًا لتجديد الدرس العقدي وإدماجه في مجالات البحث المعنيّة بالتنمية، لما له من دور مركزي في توجيه الفعل التربوي وتنمية الوعي الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: العدالة؛ العقيدة ؛الفكر الإسلامي، التنمية، التربية، المفاهيم.

مقدمة

يُعَدُّ العدلُ في إطلاقيَّتِه من الأسس ذاتِ الأولويةِ القيمية في ما انتهَت إليه أنظارُ الفكر الإنساني اليوم، وقد عَدَّته منظمة الأمم المتحدة في قرار الجمعية العامة سنة 2015 واحداً من بين سبعة عشر هدفا من أهداف التنمية المستدامة (Sustainable Development Goals – SDGs) الهادفة إلى إنقاذ العالم لتقويةِ الإنسان أمام التحديات الكبرى التي تواجهه ضمن خطة تمتد إلى غاية سنة 2030، وتجنَّدَت المجتمعاتُ فرديا ومؤسساتيا من أجل ترشيد الفعل الإنساني به إيمانا منها بأنَّ العدل مفهومٌ تنمويٌّ وليس قيمة فحسب، وبأنَّ أيّ تنميةٍ تُحقَّقُ في ظِلِّ غياب العدل تبقى تنميةً فئويةً غيرَ شاملة من جهة، ومؤقَّتةً غيرَ مستدامةٍ من جهة ثانية.

سياق البحث:

رغم الجهود التوعوية والتنظيمية التي بُذِلَت ماديا ومعنويا في سبيل ترسيخ العدل بين الإنسانية على مرِّ سنين إلا أنَّ الصراعات والتوترات التي يشهَدُها العالم في العصر الحديث تَزيدُ الظلمَ تدعيما وتحولُ دون إيجاد الفعل الإنسانيّ الراشد الذي يَنِمُّ عن تَحَلٍّ تامٍّ بمسؤوليةٍ عالمية تأخُذُ بالإنسانية لبرِّ الأمان وسعيٍ حقيقيٍّ للتحقُّقِ بالسلام. لذلك كان حريا بالمفكرين المجتهدين في مختلف الميادين أن يَهُبُّوا إلى مراجعةٍ شاملة للأسباب التي تحولُ دون إيجادِ تمثُّلات راشدةٍ للمفاهيم التنموية.

أسباب البحث:

من بين الأسباب المنطقيةِ التي يُمكن تقديمها في هذا السياق أن يُلاحَظَ على الأقلِّ بوجود اضطراباتٍ على مستوى تمثُّلِ مفهومِ العدل كقيمةٍ تنمويةٍ في الفعل الإنساني، وهي اضطراباتٌ ترجع إلى قصور في استيعاب المطلوب من مفهومِ العدلِ، حيث يُعرَضُ هذا المفهومُ كفكرةٍ تنمويةٍ تَستَمِدُّ قوَّتَها من ضرورةِ التنمية، وهي ضرورة تنحصر في ما هو مادي وظاهري مما يؤدي إلى النظر في المفهوم على أنه مفهوم بدائي؛ ومعنى بدائيته أنه لم يَصِل إلى درجةٍ من الكمال أو التطوُّرِ في التفكير تُحيط الإنسانَ في مختلف حاجياته ومستلزمات ذلك روحيا وفكريا، خصوصاً إذا ما قُرِنَت هذه الملاحظةُ بملاحظةِ المحاولاتِ الجادة والإغراقِ المستميت في التجريد القيمي، وذلك راجعٌ في أنظار المنظِّرين إلى أنَّه لا يمكن الوصول إلى الاستدامة إلا عبرَ الشمولية، وأن لا شموليةَ إلا في إطارِ المشترَك، وأنَّ التجريدَ هو الكفيلُ بضمان هذه المساحة المشتركة. فما كان منها إلا أن منَعَت -على الأقلِّ- إفادةَ المفاهيم التنموية النضجَ من حيثياتٍ مختلفة من قبيل الحيثية الروحية في قيمة العدل كما هي في الأديان مثلا، وحيثية التزكية كما هي في الفكر الإسلامي.

حدود البحث:

معلومٌ ما لقيمةِ العدل من حضورٍ في ديانات (اليهودية والمسيحية والإسلام)، بل إنه حاضر كذلك في ديانات الهند (الهندوسية والبوذية) حين يرتبط بمفاهيم الأخلاق و(الكارما) حيث يُنظَرُ إلى العدل على أنه توازنٌ بين الأفعال ونتائجها، مما يؤثِّرُ في حياة الفرد والمجتمع. لكنه حضورٌ خاصٌّ تنبني فيه المفاهيمُ التنموية بشكلٍ مختلِف على مستوى الدينِ فكريا، وتنظيرا لمستوى التديُّن في السلوك والفعل الإنساني.

وفي الفكر الإسلامي يشمل العدل أبعادا متعددة ومتنوعة، فإننا نجده حاضراً في هذا الفكر عقيدةً وتشريعا وتربية إلا أنَّ حضورَه يتميَّزُ من مجال إلى مجال؛ لذلك يأتي البحث محدَّدا بنطاق هذه المجالات ضمن دائرة التراث المخصَّص لها داخل الفكر الإسلامي.

إشكالية البحث:

يعالج البحث إشكالية انحصار المفاهيم التنموية في العلمية، والكيفية التي أسهم بها الفكر الإسلامي في دفع هذا الانحصار من خلال أنموذج العدل باعتباره مفهوما تنمويا يُلامس الواقع الاجتماعي؛ وقد تفرعَّت عن هذه الإشكالية التساؤلات التالية:

1- ما هي أهم المجالات العلمية التي بَحَثَت مفهومَ العدل داخل الفكر الإسلامي؟
2- كيف أثَّرَت هذه المجالات في مفهوم العدل؟
3- وما موقع الفعل الإنساني من هذا التأثير؟
4- وهل كان للفكر الإسلامي خصوصية في استدامة المفاهيم التنموية داخل المجتمعات؟
5- وبتساؤل أصرَح؛ ما مفهوم العدل في الفكر الإسلامي من خلال تحليل تداخلاته بين العقيدة، التشريع، السلوك؟

أهداف لبحث:

يسعى البحث إلى تحقيق هدفين رئيسَيْن:

1. إبراز فاعلية الفكر الإسلامي بمجالاته ومدى إسهامه في ملامسة الواقع وتشكيل وعيٍ ناضجٍ وفعلٍ راشد من أفراد المجتمع الإنساني.

2. بيان تكامل المجالات العلمية داخل المنظومة الفكرية الإسلامية، ومدى خدمة هذا التكامل للإنسانية، وذلك من خلال بيان تداخلات كلٍّ من العقيدة والتشريع والسلوك في بناء مفهوم ناضج للعدل.

المناهج المعتمدة في البحث:

تمَّ اعتماد مناهج متعددة تتلاءم وطبيعةَ التساؤلات المتفرعة عن الإشكالية؛ ومن ذلك:

1. المنهج الوصفي في عرض بحث العدل في المجالات العلمية داخل الفكر الإسلامي.
2. المنهج التحليلي في تحليل الأبحاث ضمن مجالاتها المختلفة وربطها ببعض في ضوء التكامل المعرفي الذي تشهده هذه المجالات، وكذا في استنتاج مدى إفادتها النضجَ المفهومي والرشدَ في الفعل الإنساني.

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث –في ما طالع من أبحاث- على بحث يحلل بحث الفكر الإسلامي بمختلف مجالاته للمفاهيم التنموية ويُبرز إسهاماته في خدمتها، وذلك راجع إما إلى الانحصار في التخصص وبحث المفاهيم التنموية داخلها، وإما إلى عدم ملاحظة التداخلات بين مختلف المجالات في بناء المفهوم والإبقاء على الهوة متسعة بينها بما لا يخدم المفاهيم التنموية ويُنضِجها. لذلك لم نجد إلا أبحاثا متوافرة ترتكز حولَ رؤىً حول إسلامية ضمن إطار مجالات محدودة ومنعزلة داخل الفكر الإسلامي؛ ومن ذلك:

1. عودة راشد الجيوسي، الإسلام والتنمية المستدامة: رؤى كونية جديدة، عمان، مؤسسة فريدريش إيبرت، 2013م؛ وهو كتاب حاول من خلاله عرض معالم الاستدامة في الإسلام من خلال مصادره الأصلية بشكل عام؛ على أنه كان يؤكِّد بشكل دوري على ضرورة ابتكار مفاهيم جديدة مستمدة من الإسلام. وقد أدرج في فصله الثالث العدالة مقرونةً بمجال يُضيِّقُ أفق الاستدامة في الفكر الإسلامي ويزكي الانحصار من جهة أخرى؛ وهو الحكم الرشيد الذي يُبحَثُ في الإطار المقاصدي والسياسي ضمن مجال الفكر التشريعي داخل الفكر الإسلامي، ناهيك من كونه أعمَلَه في مجالات مختلفةٍ عن البحث هاهنا وهي: البيئية والاجتماعية والاقتصادية.
2. شاهير أكرم حسن، "Islamic-Based Research Methodology for Development Studies" تترجم بالعربية إلى عنوان: "المنهج الإسلامي في دراسات التنمية"؛ وهي ورقة بحثية تقدم بها الباحث ضمن أعمال المؤتمر الدولي: The First International Conference on Islamic Development Studies (ICIDS 2019)، المنعقد بأندونيسيا سنة 2019، الذي نظمته مؤسسة Centre of Islamic Development Management (ISDEV) بالتعاون والشراكة مع Universiti Sains Malaysia (USM)، Penang، ونشرته EAI (European Alliance for Innovation). وهي ورقة بحثية عنِيَت بإبراز الإسهام المنهجي للفكر الإسلامي بمختلف مجالاته العقدية والأصولية في خدمة التنمية دون النفاذ إلى المضامين أو استظهارِ تحليلٍ مفاهيمي داخلي.

خطة البحث:

بعد المقدمة وجملة من المفاتيح المصطلحية؛ اختار الباحث أن يعالج الإشكالية بتساؤلاتها الفرعية وفق الخطة التالية:

تمهيد في الرسم اللغوي لمفهوم العدل

المبحث الأول: العدل في الفكر العقدي وإسهاماته في نضج المفهوم وترشيد الفعل الإنساني

المطلب الأول: العدل في الفكر العقدي

المطلب الثاني: إسهامات الفكر العقدي في نضج مفهوم العدل وترشيده للفعل الإنساني

المبحث الثاني: العدل في الفكر التشريعي وإسهاماته في نضج المفهوم وترشيد الفعل الإنساني

المطلب الأول: العدل في الفكر التشريعي

المطلب الثاني: إسهامات الفكر التشريعي في نضج مفهوم العدل وترشيد الفعل الإنساني

المبحث الثالث: العدل في الفكر التربوي الإسلامي وإسهاماته في نضج المفهوم وترشيد الفعل الإنساني

المطلب الأول: العدل في الفكر التربوي الإسلامي

المطلب الثاني: إسهامات الفكر التربوي الإسلامي في نضج مفهوم العدل وترشيد الفعل الإنساني

خاتمة في نتائج وتوصيات

مفاتيح مصطلحية

المفهوم التنموي: هو المفهوم الذي يُعبِّرُ عن معنىً قيميٍّ يؤثِّرُ بشكل مباشر في تحقيق التنمية إن على المستوى الفردي أو على المستوى المجتمعي.

نضج المفهوم: هو تغطية المفهوم لمجموع الأبعاد القلبية والعقلية والسلوكية.

رشد الفعل الإنساني: هو الفعل الذي يستدعي فيه الإنسان حالَ فعلِه أُسُسَه المعرفية وأنظمتَه التأطيرية ومآلاته السلوكية.

تمهيد في الرسم اللغوي لمفهوم العدل

تتركب مادة لعدل من أحرف العين والدال واللام، وتَرجِعُ هذه المادة الثلاثية في استعمالاتها اللغوية إلى معنيين متضادَّيْن؛ الأول هو الاستواء، يُقالُ: محمد عدلٌ بمعنى أنه مرضيٌّ مستقيم في قوله وحكمه، والثاني هو الاعوجاج، يُقالُ: طريقٌ عدل بمعنى أنه طريق مائل معوَجّ. (ابن فارس، 1999، ج. 4، ص. 246؛ ابن منظور، 2017، ج. 10، ص. 61؛ الرازي، 2015، ص. 396؛ الفيروزآبادي، 2012، ص. 1030).

لكن ينبغي الإلفات إلى أنَّ المبتدأ إن كان عَيْناً كما في قولنا (محمد) و(طريق) وكان الخبرُ مغايراً له في لفظه ومعناه، فَلَنَا في ذلك تأويلان: الأول أن نُقدِّرَ مضافاً محذوفاً إن كان يُقصَد بالإخبار المبالغةُ، فيكون التقدير: محمدٌ ذو عدل، فعدلٌ هاهنا يصدق بالقليل والكثير من العدل، فقد يكون عدلُه قليلا وقد يكون عدله كثيرا. الثاني أن يُجعَل أحدُهما كأنه الآخرُ وإن اختلفا لفظاً ومعنىً، وذلك على سبيل المبالغة؛ فقولنا: (محمد عدلٌ) يجري مجرى جَعلِ (محمد) هو عينَ (العدل) مبالغةً في نسبته للاتصاف بالعدل (ناظر الجيش، 2014، ج. 2، ص. 949–956). ويجمع ما قيل في العدل باعتباره حدَثاً ما نصَّ عليه صاحب كتاب (القاموس المحيط) أنَّ العدل "ما قامَ في النفوس أنه مستقيم" (الفيروزآبادي، 2012، ص. 1030).

وبالنظر في الرسم اللغوي للعدل نلاحظ ما يلي:

- ✓ العدلُ له أساس ثابتٌ، ويدل عليه لفظُ (قام)، فمعنى القيام يشيرُ إلى بناءٍ قائمٍ على أساس.
- ✓ العدلُ مؤطَّرٌ بحدود، ويدلُّ عليه لفظ (مستقيم)، إذ الاستقامةُ المُضِيُّ في حدودٍ مؤطَّرَة.
- ✓ العدلُ له قوةٌ في النفس وارتباطٌ بها وتأثيرٌ فيها، ودلالةُ قيامِه بالنفس على ذلك واضحةٌ من رسمِه اللغوي.

المبحث الأول: العدل في الفكر العقدي وإسهاماته في نضج المفهوم وترشيد الفعل الإنساني

المطلب الأول: العدل في الفكر العقدي

يُمثِّلُ علمُ الكلام أحدَ المكوناتِ الرئيسة المشكِّلة للفكر العقديّ الإسلامي، وإذا ما أردنا تتبُّعَ بحثَ العدلِ فيه فإنَّ موضوعَ العلمِ الباحث في صفات الله وأفعاله وأحكامه فيهما وجوباً واستحالةً وجوازاً يجعَلُنا نتقيَّدُ في هذا الموضع ببحث صلة العدل بالله تعالى في أنظار المتكلمين بمختلف مدارسهم.

وبالرجوع إلى أهم المدارس الإسلامية فقد حظِيَ المعتزلةُ بشهرةٍ واسعة في ارتباط مذهبهم ببحث قضية العدل الإلهي لدرجة أن لُقِّبوا بالعدلية (الشهرستاني، 2014، ص. 61)، حيث جَعَلوا العدلَ أصلا مقارِناً لأصل التوحيد، وهما أصلان أوجزَ فيهما القاضي عبد الجبار (ت415ه) طريقَهم (عبد الجبار، 2017، ص. 85)، وإن كان العدلُ في كتب المتقدمين منهم يتبوَّأُ الصدارةَ بين الأصول الخمسة (العمري، 2018، ص. 260)، حتى إننا نجد الإمامَ أبا القاسم البلخي (ت319ه) الذي وصفَهم بـ(أهل العدل) في خمسةٍ وثلاثين موضعا من كتابه (المقالات) (البلخي، 2018، ص. 169، 192، 196، 256، 265، 279، 299، 300، 304، 312، 313، 317، 320، 321، 322، 328، 329، 336–337، 339، 340، 345، 347، 349، 351، 353، 354، 373، 401، 413، 417، 419، 420) يجعلُ الاعتزالَ سمةً لمن قال بالعدل والتوحيد دونما باقي الأصول، ثم هي سمةٌ تَزول عمّن لم يَقُل بهذين الأصلَيْن وإن قال بأصلٍ آخر، لذلك رأى أنَّ قولَ ضرار بن عمرو الغطفاني (ت بين ق2 و ق3 ه) وأصحابِه بأصلِ (المنزلة بين المنزلتين) لا يجعل الاعتزالَ لازما لهم ولا يَقبَلُهم أهلُه ما داموا غيرَ قائلين بأصلَيْ العدل والتوحيد (البلخي، 2018، ص. 169).

يقوم التصور المعتزليُّ للعدل الإلهي على ثلاثة أصول، وهي أصولٌ جمعها القاضي عبد الجبار في كتابه (شرح الأصول الخمسة) بقوله: "إذا قيل إنه تعالى عدلٌ فالمراد به أنَّ أفعالَه كلَّها حسنة، وأنّه لا يفعل القبيح، ولا يُخِلُّ بما هو واجبٌ عليه" (عبد الجبار، 1996، ص. 132). فحقيقةُ العدل في الفكر العقدي المعتزلي أنَّ الحَسَنَ عدلٌ وأن العَدلَ هو الحَسَن دونما غيرِه مما هو قبيح، فلا مدخل للقبح في فهم المعتزلة للعدل الإلهي، لذلك لا يَكمُلُ الأصلُ الأوَّل القاضي بِحُسنِ جميعِ الأفعال إلا بالإقرار بالأصل الثاني النافي لفعل القبيح من الله تعالى بناءً على أنه تعالى عالِمٌ بقبحِها، غنِيٌّ عن فعلِها، عالِمٌ باستغنائِه عنها؛ وعليه فمن المحال أن يختارَ وفق علمِه وغناه أن يَفعَلَ القبيحَ والحالُ أنَّ الشاهد لا يختار ذلك ولا يفعله إذا ما تحقق له علمُ قُبحِه وعِلمُ استغنائِه عنه فلا يكون من أهل العدل مَن نَسَبَ القُبحَ لفعل الله تعالى بل ولا يكون من أهله من جعل الفعل الإلهيَّ خاليا من أوصاف الحسن والقبح، وفي ذلك يقول الإمام أحمد بن الحسن الرصاص (ت620ه): "من قال إنَّ الله تعالى يفعل القبيح لم يكن قائلا بالعدل .. ومن قال: إنَّ أفعاله ليست بحسنة ولا قبيحة لم يكن قائلا بالعدل؛ لأن القولَ بالعدل هو مما يُستَحَقُّ به الثواب، كما أنَّ القولَ بالتوحيد يُستَحَقُّ به الثواب، فمن قال: إنَّ أفعالَه ليست بحسنة ولا قبيحة كان كاذبا، فلذلك قلنا إنه لا يكون قائلا بالعدل" (الرصاص، 2018، ص. 300).

واضحٌ أن لا مدخلَ للقبح في فهم المعتزلة للعدل الإلهيّ، وأنَّ أيَّ محاولةٍ لفهمِ القُبح الواقع وفقَ عدلِه سبحانه هو تجويزٌ للظلمِ عليه تبارك وتعالى وجَعلِه مختاراً له، وهو ما ينقلنا إلى المدرسة الأشعرية، إذ المِفصَلُ الكليُّ بين المدرستَيْن أنَّ الظلمَ منفيٌّ عن الله تعالى، لا لقبحه وإنما لاستحالته في حقِّه سبحانه وتعالى بطريقِ استحالةِ الجهل عليه، ويُقرِّرُ الإمام أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) كما أملاه عنه ابنُ فُورَك (ت406هـ) في كتاب (مجرد مقالات الأشعري) أنَّ "نقيضَه من صفات الذات، ولا يجوز عليه العدم والبطلان، فإذا كان عِلمُه من صفات ذاته لم يَجُز عليه الجهلُ، لا لقبح الجهل، ولكن لاستحالة ما يجب عَدَمُه بوجود الجهل له" (ابن فورك، 1987، ص. 142). كذا يُقال في المعاني التي تتفرَّعُ عن العدل ويَقَعُ الإلزام بنقيضها؛ كالكذب والسفه ونحوها. وعليه فمآلُ كلتَيْ المدرستَيْن إلى أنَّ ما يصدر عن الله تعالى لا يخرُجُ عن العدل.

وبالنظر إلى الجزئيات المشاهدة لنقيض الكمالات مما هو مستقبحٌ من العقلاء وواقعٌ في العالم فإنَّنا نجد المعتزِلةَ يَفصِلونَه عن العدل الإلهي سواء كان طبيعيا أو إنسانيا، ويضع له الأشاعرة فلسفةً خاصة تَجعَلُه لا يخرُجُ عن العدل في أحايين، وفي أحايين أخرى يُكتفى بالتسليم مع الإقرار بعجز العقل عن إدراك وجه العدل في تلك الجزئيات شاهدا وغائبا؛ بمعنى أنَّ الحكمة التي قد تغيب في إدراك وجه العدل في الشاهد أولى وأحرى أن تَغِيبَ في إدراك وَجهِه في الغائب، مع تسجيل الوفاق التامّ على إثبات العدل كقيمةٍ مطلقة شاهدا وغائبا ثم الاختلافِ في تصادق معايير العدل في العالَمَيْن، فليست معاييرُ العدل الموضوعةُ للإنسان في عالَمِه هي بالضرورة نفس معايير العدل الإلهي التي يُفهَمُ في ضوئها تصرُّفُه سبحانه وتعالى في مُلكِه؛ وذلك أنَّ ما يَصدُقُ عليه المُلكُ أوسعُ مكاناً من عالم الإنسان، وأشملُ خَلقاً وعوالِمَ، وأكثرُ امتداداً في الزمان أزلا وأبدا.

والحاصلُ في هذا العرض الموجز من الفكر العقديّ أنَّ العدل صادر من الله تعالى، وقد أمر به، ورتَّبَ عليه الجزاء؛ فما هي إسهامات الفكر العقدي في نضج مفهوم العدل وترشيد الفعل الإنساني؟

المطلب الثاني: إسهامات الفكر العقدي في نضج مفهوم العدل وترشيده للفعل الإنساني

تكاد تتفق أنظار المفكرين بمختلف توجهاتهم الدينية واللادينية على ما للعامل الدينيّ من تأثيرٍ في الفعل الإنساني، ولست أعني فقط ذلك التأثيرَ الذي ينبني على النظرياتِ الناظرةِ للدين على أنه حقيقةٌ وجودية ثابتة شاهدا وغائبا؛ فتأثيرُ الدين في الفعل الإنساني يحظى باعترافٍ أكبرَ من قِبَل النظرياتِ التي تَعتبر الدينَ ظاهرةً تَرتَبِطُ نشأتُه بعوامل نفسيةٍ وشعورٍ إنسانيّ وليس انكشافا لواقعٍ خارجيّ وحقيقةٍ وجودية، وذلك أنَّ سيغموند فرويد (Sigmund Freud) مثلا حين يرى في نظرية الإسقاط النفسي أنَّ الدين ينشأُ في نفس الإنسان نتيجةً للخوف والقلق اللّذَيْن يعيشهما، فهو يعترف ضمنا بأنَّ الدينَ يُكسِبُ الإنسانَ ضمنا قوةً قيميةً ترفَعُ من منسوب تَمَثُّلِه للأمن. وأوضحُ منه فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) في نظريةٍ أساسُها أنَّ الدينَ يَنشأ بين الضعفاء كإرادةٍ للقوة، فالدينُ بهذا التفسير لا محالةَ يجعل الإنسان حين يستند إليه يشعرُ بقوةٍ قيمية، وبذلك يعطي تأثيرا مباشراً في الفعل الإنساني.

ومن هذا المنطلق فإننا نجد المفاهيمَ التنموية بما في ذلك مفهوم العدل ين يرتبِطُ بالعقائد الدينية في أرقى مجالاتها الفكرية؛ أعني المجالَ العقديَّ مجالَ الحديث عن الله، فإنَّ الاستمدادَ الإنسانيَّ للقوة القيمية في أيّ مفهوم تنمويّ يكون قد بلغَ ذروةَ مستوياتِه إذ يُفيدُ المفهومَ التنمويَّ النضجَ من جانبِه الروحي ويُعطيه موثوقيةً أَكبَرَ به على اعتبارِ ملاحَظَتِه أنه مفهومٌ كاملٌ لاستمداده من الكمال، وهو بهذا الشكل لا مزايدةَ فيه لفكرٍ دينيّ على فكرٍ دينيّ آخر.

واستمدادُ الإنسانِ العدلَ من الكمال يَكشِفُ عن جانبٍ واحدٍ من أحدِ جانبَيْ النضجِ اللّذَيْن يكتسِبُهما المفهومُ مستتبِعا قوةً في التمثُّلاتِ من الفعل الإنساني، وذلك أنَّ الإنسان يستنزِلُ العدلَ في فعلِه من أعلى مراقيه العقديةِ بِربطٍ أخلاقيٍّ بين الغائب والشاهد، لكن الجانبُ الثاني الذي يَكشِفُ عنه بحثُ العدل في الفكرِ العقديّ الإسلاميّ هو كيف أنَّ جمهورَ المعتزلةِ في تقريرهم للعدل الإلهيّ ونَفيِ الظلم عنه سبحانه (ابن حزم، 2023، ج. 3، ص. 223) نظيرَ الأشاعرةِ في إلزاماتهم (الأشعري، 2022، ص. 268–272، 176)؛ جَعلوا قياسَ الغائب على الشاهد من أهم مبانيه (عبد الجبار، 1962، ج. 6، ص. 36)؛ بمعنى أنَّ الإنسانَ فكريا يَشهَدُ قوةَ العدل في نفسه ثم يُنمّيه بأن يَجعلَه قيمةً من قِيَم الكمال عقديا، لا ليَجِدَ تمثُّلاتٍ في فعلِه ويُخليَ فعلَه مما يُضادُّه من جورٍ وظلم وفساد! ولكن ليجعلَ فِعلَه فعلاً راشدا بإناطَتِه بالله، فيكونُ العدل الإلهيُّ الثابتُ؛ شاهداً على حُسن فعلِ الشاهد.

ومن جهة أخرى فإننا نجد المدارس العقدية تُرَكِّزُ الجهدَ على إضافة العدل لله تعالى حين تَتَّفِقُ على كونه عادلا، وذلك أنَّ هذه المسلَّمةَ لم تكن لتكونَ كذلك لولا ملاحظةُ الكمال في العدل وضرورةِ أن يكون مستمَدّاً من كمالٍ عقدي، ومن شواهد ذلك ما نجده من نقاش بين المعتزلة والأشاعرة في مفهوم العدل، فالأشاعرة كما يَنقُل عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت429هـ) يقولون "إنَّ معنى تسميتِه عَدلاً هو أنه عادل أو ذو عدل" (البغدادي، 2020، ص. 388)، فالخلافُ حاصلٌ في كونِ العدل صفةً له أو صفةً للفعل، ثم يَنسُب العدلُ لله تعالى بعد تحديد مفهومه وفقا للفكر العقديّ الأشعري فيقول: "فإذا صح ما قلناه في معنى العدل فإنَّ الله عز وجل هو العادل على الحقيقة" (البغدادي، 2020، ص. 392).

كذلك نجده عند المعتزلة حين يَنسُب القاضي عبد الجبار العدل لله تعالى وَيَصِفُه به، بقطع النظر عن ماهيته، فيقول: "قد يُذكَرُ وَيُرادُ به الفعلُ وقد يُذكَرُ ويُراد به الفاعل" (عبد الجبار، 1996، ص. 301)، ثم يقول بعده: "ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛

فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه، وأنَّ أفعالَه كُلَّها حسنة" (عبد الجبار، 1996). وهو وفاقٌ ظاهرٌ في نسبتِه إلى الله تعالى بما يَشهَدُ لنضج المفهوم بارتباطه به سبحانه.

وفي ختام هذا الموضع نُجمل القول في الملحظ الأساسي الذي يُتيح لنا وصفَ القوة التي يكتسبها الفِعلُ الإنسانيُّ من العدل العقديّ في الفكر الإسلاميّ بوصف (الرشد)، وكذا وصف مفهوم العدل باعتباره مفهوما تنمويا بوصف (النضج)؛ أنَّ العدل في الفكر العقدي الإسلامي كان تأسيسيا من الجهة العقدية للمفهوم؛ تأسيسا يُشكِّلُ نواةً أصيلةً تُعتَبَرُ تقويَتُها ضماناً وُجدانيّاً يُنشئُ أفعالا راشدةً حين يشتغِلُ وفق **مفهومٍ ذي نضجٍ مؤسَّسٍ عقديا**.

المبحث الثاني: العدل في الفكر التشريعي وإسهاماته في نضج المفهوم وترشيد الفعل الإنساني

المطلب الأول: العدل في الفكر التشريعي

يشملُ الفكرُ التشريعيُّ في الفكر الإسلامي كُلّاً من مجالَيْ الفقه والقضاء إذ كلٌّ منهما يُعبّرُ عن التشريع والوضع التنظيميّ الذي وضعَه المشرّعُ ترشيداً لفعلِ الإنسان المكلَّفِ بتحقيقِ جملةٍ من المقاصد التي تعودُ على الإنسانية بالنفع. ولما كانت المقاصدُ هي الجامعة لفروع التشريع في غاياتها وأهدافها؛ كان بحثُ العدل في الفكرِ التشريعيّ حاضراً بقوة في مقاصدِه، وقد اعتبَرَه الطاهر بن عاشور في كتابه (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) من أهم مقاصد الشريعة، بل اعتبرَه من مقاصد جميع التشريعات السماوية والكتب المنزلة ومطلبا أساسيا لأولي النهى والحكماء (ابن عاشور، 1985، ص. 185–190).

ومن جهة أخرى فإننا نجد العدلَ حاضراً في تعليل الفقهاء لأحكامِ الفروع بمختلف أبوابها؛ فنَجِدُه في بعض فروع العبادات والزكاة والنفقات والقصاص والجنايات، من قبيلِ العدل في إرضاء المجني عليه، والمعاملات المالية في التوافق العادل بين أصحاب الأموال وأصحاب خبرة والأعمال، ونحو ذلك من الأبواب التي أناطَتْها أنظارُ الفقهاء بالعدل. وبالتَّبَعِ نَجِدُه حاضراً كذلك في القضاء شكلا ومضمونا لتداخل مبانيه ومباني الفقه بدءاً من آدابِ القاضي في نفسِه، ثم أحكام المرافعات، وانتهاءً بالشهادات والبيِّناتِ التي يُقصَدُ مِن شروطِ جميعِ ما تقدَّمَ الاجتهادُ في تحقيق العدالة في أعلى مستوياتها.

ومن المباني الجامعة بين القاضي والفقيه في تحقيق مقصد العدل مبنى الاجتهاد، لذلك لم يَخلُ هو الآخرُ من شروطٍ ومواصفات تجعلُ المسائل التي نُظِرَ فيها بالاجتهاد بالغةً في مُخرجاتها مبلغاً عاليا في العدل. وإذا كانت الشريعةُ فقها وقضاءاً تَجعلُ العدلَ من أهم مقاصدها، فإنها تجعَلُ الأدلةَ الشرعيةَ من أهمِّ مبانها، حتى إذا قَوِيَ المبنى تَجَلَّى للناظرِ أنَّ كل فرعٍ من الفروع فِقهاً وقضاءاً هو مظهرٌ جزئيٌّ من مظاهر العدلِ كقيمةٍ مطلقة، ومن الأدلة الأحقِّ والأقربِ للتوصيف بالاجتهاد دليلُ الاستحسان عند الفقهاء والأصوليين، وقد أوضح ابن رشد الحفيد (ت595ه) في كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) قصدَ الاستحسانِ إلى إقامة العدل في الفروع فقال: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفاتُ إلى المصلحة والعدل" (ابن رشد، 2010، ج. 7، ص. 351). فظهَرَ بذلك أنَّ الاجتهادَ بشروطِه ومبانيه من الأدلةِ يَقصِدُ إلى الارتقاء بالعدل إلى أعلى مستوياته في إنتاجِ الفروع التشريعية فقها وقضاءاً.

وعند ملاحظةِ المصلحة المتوخاة من العدل واقترانها به في الفكر التشريعيّ، كان من البدهي أن نَجِدَ العدلَ ضمن مباحث السياسة الشرعية من الفكر الإسلامي، إذ المقصود من نصب الإمام وتعيين الولاة إقامةُ العدل، وطريقُ ذلك هو ممارسةُ سياسةٍ شرعيةٍ عادلة، لذلك استهلَّ ابنُ تيمية (ت728ه) كتابَه (السياسة الشرعية) ببيانِ إناطةِ إقامةِ العدل بولاة الأمر بواسطة السياسة العادلة والولاية الصالحة (ابن تيمية، 1418ه، ص. 6) . وأكَّدَ الطاهر بن عاشور (ت1393ه) ارتباطَ ضرورةِ الإمامة بمقصد إقامة العدل عن طريق الاستقراء فقال: "أنبَأنا استقراءُ الشريعة من أقوالها وتصرفاتِها بأنَّ مقصدها أن يكون للأمة ولاة يسوسون مصالحها، ويُقيمون العدل فيها" (ابن عاشور، 2016، ص. 516).

والحاصلُ مما تقدم أنّ الفكر التشريعيَّ الإسلامي يرى أنَّ العدلَ تتضافَرُ على إقامته ثلاث مؤسسات من جهاتٍ مختلفة إلا أنها تتَّحِدُ من حيث المباني حين تجعَلُ الاجتهادَ مبنىً أساسيا في تحقيقه، وهي: مؤسسةُ الفقه والإفتاء، ومؤسسة القضاء، ومؤسسة الإمامة والإمارة؛ ومعنى ذلك أنّ هذه المؤسساتِ الثلاث يُفتَرَضُ أن تكونَ لها نظرةٌ خاصةٌ لمفهومِ العدل وصِلةٌ أكيدةٌ وواضحةٌ بالفعل الإنسانيّ ما دامت مؤسساتٍ تُعنى بالتشريع. فما هي إسهامات الفكر التشريعي بمؤسساته الثلاث في نضج مفهوم العدل وترشيد الفعل الإنساني؟

المطلب الثاني: إسهامات الفكر التشريعي في نضج مفهوم العدل وترشيد الفعل الإنساني

من المعلوم أنَّ العدلَ من القيَم المطلقة التي تعلَّقَ بها الأمرُ الإلهيُّ في التشريع الإسلاميّ بالجملة، ثم تعلَّقَت أحكامُ تفاصيله بأنظار المجتهدين إذ هم المُؤهَّلون لبناء تلك التفاصيل على الاجتهاد، والحالُ أنَّ تلك التفاصيلَ لا تجري على وزان واحد وَرُتبَةٍ واحدة في التشريع، وفي ذلك يقول الشاطبي (ت790ه) في كتابه (*الموافقات*): "كلُّ خصلةٍ أُمِرَ بها أو نُهِيَ عنها مطلقا من غير تحديدٍ ولا تقدير؛ فليس الأمرُ والنهيُ فيها على

وزانٍ واحد في كلِّ فردٍ من أفرادها؛ كالعدل" (الشاطبي، 2017، ج. 4، ص. 284). ثم نصَّ على بعض الفروع التي يختلف فيها الوزان؛ فَمِن ذلك أنَّ العدلَ في عدم المشي في نعلٍ واحدةٍ ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال إذ من المعلوم ضرورةً أنَّ العدلَ في الدماء والأموال يَقِينيٌّ لا يحتمل ما يحتمله النهيُ عن المشي في نعلٍ واحدة، فهو في رتبةٍ مظنونةٍ من جهة، كما أنه ليس له نفسُ رتبةِ الظهور التي للدماء، وقد نصَّ ابن أبي زيد القيرواني في (*الرسالة*) في المذهب المالكي على كراهة المشي في النعل الواحدة (ابن أبي زيد، 2005، ص. 204)، كما أنه من المعلوم من الدين بالضرورة في جميع المذاهب حرمة الدماء.

لذلك كانت أحكام الأفراد المندرجة تحت القيَم المطلقة منوطةً بالاجتهاد، وفي ذلك يواصل الشاطبي قائلا: "وذلك راجِعٌ إلى نَظَرِ المجتهد تارةً، وإلى نَظَرِ المكلَّفِ وإن كان مقلِّداً تارةً أخرى بحسب ظهور المعنى وخفائه"(الشاطبي، 2017، ج. 4، ص. 290). ومن أجل هذا الاختلافِ في الوزان وتردُّدِ المعنى الذي يَرِد على تفاصيل قيمةِ العدل المطلقة بين الظهور والخفاء رأى الشاطبيُّ أن آحادَ الناس من السلف "كانوا يتوقفون عن الجزم بالتحريم، ويتحرَّجون عن أن يقولوا: حلال أو حرامٌ هكذا صُراحا، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سُئِلوا عنه: ((لا أحب هذا)) و((أكره هذا)) و((لم أكن لأفعلَ هذا)) وما أشبهه؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها، غيرُ محدودة في الشرع تحديدا يُوقَفُ عنده لا يُتعدَّى" (الشاطبي، 2017، ج. 4، ص. 296–297).

وليس معنى ذلك أن لا وجودَ من هذا القبيل لمحدودٍ في التشريع يُوقَفُ عندَه ولا يُتعَدَّى، فإنَّ الجزمَ ثابتٌ عنهم في مواردَ معدودةٍ، ولكن قصدي من إيراد هذه المسلَّمة عن الشاطبي أن أُلفِتَ الانتباهَ إلى التفاصيل غيرِ المحدودة، خصوصا تلكم الفروعُ والأحكامُ المبنية على الأدلة المظنونة فِقها، والبيِّنات الناقصة قضاءاً والتي تكون أقربَ إلى موارد الظنون والشُّبَهَةِ منها إلى اليقين والوضوح، فإنَّ رُتَبَها العلميةَ تُحتِّمُ اختلافَ الأنظار بما يُشوِّشُ أفعالَ الإنسانِ المكلَّفِ إقبالا وإدباراً، بل أكثرُ من ذلك إذ إنه يُشكِّلُ بَذرةً ونواةً للنزاع داخلَ المجتمعاتِ إن لم تكن منضبطةً آراءُ أفرادِها بضابط، وهو ما أبدى فيه الجوينيُّ (ت478هـ) مخاوِفَه في كتابه (*غياث الأمم في التياث الظلم*) قائلا: "لو تُرِكَ الناسُ فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يَزَعُهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنُّنِ الآراء وتفرُّقِ الأهواء؛ لانتَثَرَ النظام، وهلك العِظام، وتوَثَّبَت الطَّغام والعوام، وتحزَّبَت الآراء المتناقضة، وتفرَّقَت الإرادات المتعارضة، وملَكَ الأرذلون سراةَ الناس، وفُضَّت المجامع واتسع الخرق على الراقع، وفَشَت الخصومات، واستحوذَ على أهل الدين ذوو العرامات، وتبددت الجماعات" (الجويني، 1401هـ، ص. 23–24).

ومن أجل تبديد المخاوف الناجمة عن موارد الظنون المُشَعِّبَة للآراء والمشوِّشة على فعل الإنسان والمؤثِّرةِ تأثيرا سلبيا على المجتمع في مختلف الميادين خصوصا منها السياسيّ والاقتصادي فضلا عن الشعائري التعبديّ؛ أكَّدَ الطاهر بن عاشور على ضرورة إقامة الدولة تعبيراً منه عن ضرورة قيام المؤسسات المؤطِّرةِ للعدل وترشيدِه في الفعل الإنساني تبليغا وتنفيذا، بدءاً بتنصيب الأئمة وتعيينِ القضاء وإناطة التبليغِ بأهل الاجتهاد بعد تكثيرهم في الدولة (ابن عاشور، 2016، ص. 516–541). وهو تأكيدٌ صحيح وأساسيٌّ في ما نحن بصدده من بيانِ إسهام الفكر التشريعي في ترشيد الفعل الإنساني، إذ اعتبرَ الفكرُ التشريعيُّ الإنسانَ الراشدَ الذي يهدف إلى إقامة العدل هو الإنسانُ الذي يَستَأذِنُ لأفعاله من المؤسسات التشريعية خصوصا تلكم الأفعال التي لها آثار متعدِّيةٌ غيرُ شخصية؛ تمسُّ الآخرين والصالح العام وليست ذات طابع يتسم بالخصوصية الفردية، فَيَعرِضُ الإنسانُ قضيَّتَه للإفتاء بالمؤسسات العلمية إن كانت من القضايا الغنية عن عنصر الإلزام في الحكم، وإلا فيعرضها للقضاء بالمحاكم لِيَبُتَّ فيها القضاةُ في ما كان من اختصاصاتهم، وتبقى السياساتُ النافذة التي يُساسُ بها الرعية من اختصاصات مؤسَّسَةِ الإمامة والإمارة. وقد أرشد الله تبارك وتعالى لهذا الأصل المؤسساتي المانع من اضطرابِ الفعل الإنسانيّ وتشويشِ المجتمعاتِ بإثارةِ الخوفِ وتهديدِ استقرارِها بقوله سبحانه وتعالى: {وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا} [النساء، 82].

وبهذا يتبيَّنَ أنَّ مفهوم العدل أخَذَ نضجَه في الفكر التشريعيّ الإسلاميّ من جهة التأطير المؤسساتي الذي يَكفَلُ قيمةَ العدل في مستوى تنظيمِ المجتمع حقوقيا بطريق التسوية بين الناس، وَيشهَدُ لذلك الرَّسمُ المفهوميُّ للعدل في الفكر التشريعيّ حين نجد العز بن عبد السلام (ت660هـ) مثلا يُعرِّفُه في كتابه (*قواعد الأحكام في مصالح الأنام*) بقوله : "العدل هو التسوية والإنصاف" (ابن عبد السلام، 2000، ج. 2، ص. 315)؛ إذ المساواةُ تُتَصوَّرُ بين الناس وفق الحقوق والواجبات المحدَّدةِ للإنسان، وهو تحديدٌ يجعَلُ الإنسانَ يُنشئُ أفعالا راشدةً حين يَشتغِلُ وفق مفهومٍ ذي نضجٍ مؤطَّرٍ مؤسساتيا.

المبحث الثالث: العدل في الفكر التربوي الإسلامي وإسهاماته في نضج المفهوم وترشيد الفعل الإنساني

المطلب الأول: العدل في الفكر التربوي الإسلامي

يَنظُرُ الفكرُ التربوي الصوفي في الفكر الإسلامي إلى القيم أصالةً في مستوىً نفسيٍّ وكيف تؤثِّرُ القيمةُ الأخلاقيةُ في النفس وترق بها في المدارج والمقامات، ثم يُمكِنُ بعد ذلك ملاحظةُ انعكاسِ القيمة على ما بعد النفس من مجتمعٍ ونحوه؛ وذلك أنَّ مبنى الفكر التربوي الصوفي في الفكر الإسلاميّ لا يَنظُرُ إلى أصالةِ المجتمَع وإن لاحظَه بالتبع، وإنما مبناه على قيامِ الأخلاق لتزكية النفس ابتداءً حتى في الأخلاقِ المتعدية

كالإيثار والتضحية، وكذا في الأخلاق الجماعية كالتعاون ونحو ذلك، فالفكر التربوي الصوفي في الفكر الإسلامي ليس من أولويّاتِه أن يُحَلِّلَ الإنسانَ اجتماعيا لِيَرصُدَ بتحليله مواضعَ الضرورة والحاجة الأخلاقية في ذلكم المجتمع، وإنما أولويَّتُه أن يُحلِّلَه نفسيا ليَرصُدَ بتحليله مدى فاعليةِ القِيَم الأخلاقية فيه.

ومن أوائل رواد الفكر التربوي الذين غاصوا في أعماق محيط العدل وتفصيله تربويا؛ الحارثُ المحاسبي (ت243ه) في كتابه (*آداب النفوس*) حيث خَصَّ فيه بابا للحديث عن العدل مبيّناً أنَّ الاستقامةَ طريقُه، وأنَّه مقارِنٌ للإنصاف، وأنَّ منه العدلَ الظاهر ومنه العدلَ الباطن؛ فالأول ما يقع في مستوىً اجتماعيٍّ بين الناس، والثاني ما يقع في مستوىً عقديٍّ بين الإنسان والله. ثم بيَّنَ أنَّ من أهمِّ محدِّداتِ العدلِ مراقبةُ النفس وأنَّ الغفلةَ عن النفس مُبعِدةٌ عن العدل (المحاسبي، 1991، ص. 45–47).

وقد جعلَ الإمام الماورديُّ (ت450ه) العدلَ المرتبط بالنفس قاعدةً من قواعد صلاح الدنيا الستة وهي: دينٌ متَّبَعٌ، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمنٌ عام، وخِصبٌ ضارٌّ، وأملٌ فسيح (الماوردي، 2013، ص. 217)، فقال في كتابه (*أدب الدنيا والدين*) عن العدل الشامل: "وإذا كان العدل من إحدى قواعد الدنيا التي لا انتظام لها إلا به، ولا صلاح فيها إلا معه: وجبَ أن يُبدأ بعدلِ الإنسان في نفسه، ثم بِعدله في غيره. فأما عَدلُه في نفسه: فيكون بحملها على المصالح، وبكفِّها عن القبائح، ثم بالوقوف في أحوالها على أعدل الأمرَيْن من تجاوزٍ أو تقصير؛ فإنَّ التجاوزَ بها جورٌ، والتقصيرُ فيها ظلم، وَمَن ظَلَمَ نفسَه: فهو لغيره أظلم، ومن جار عليها: فهو على غيره أَجوَر" (الماوردي، 2013، ص. 226–227).

ومن رواد الفكر التربوي الصوفي في الفكر الإسلامي الإمامُ أبو حامد الغزالي (ت505ه)، وقد اشتمل كتابُه (*إحياء علوم الدين*) على معالم تجلي فكره التربويِّ المبنيِّ على الكمال الإنساني؛ ومَفادُ ذلك أنَّ الإنسانَ يُحقِّقُ كمالَه حين يُحقِّقُ التوازن بين حُسنِ ظاهرِه وحُسنِ باطنه، وبِقَدرِ ما يتدرَّجُ الإنسانُ أن يَتَطلَّبَ من الكمالِ عُلاه بِقَدرِ ما تنمو تبعا لذلك قُواه، ولا يتأتى ذلك إلا بالعدل، وفي ذلك يقول حين يُعرِّفُ الخُلُقَ في كتابه (*إحياء علوم الدين*): "هو الهيئةُ التي بها تَستعِدُّ النفس لأن يصدر منها الإمساكُ أو البذل، فالخُلُق إذاً عبارةٌ عن هيئةِ النفسِ وصورتِها الباطنة، وكما أنَّ حُسنَ الصورةِ الظاهرةِ مطلقاً لا يَتِمُّ بِحُسنِ العينَيْن دون الأنفِ والفَمِ والخَدّ بل لا بُدَّ من حُسنِ الجميع لِيَتِمَّ حُسنُ الظاهر؛ فكذلك في الباطن أربعةُ أركان لا بُدَّ من الحُسن في جميعِها حتى يَتِمَّ حُسن الخُلُق، فإذا استوَت الأركانُ الأربعة واعتدَلَت وتناسَبَت حصل حُسنُ الخُلُق وهو: قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث" (الغزالي، 1982، ج. 3، ص. 53).

وقد عَدَّ قبلَ الغزالي الفيلسوفُ التربويُّ مِسكويه (ت421ه) قوى النفس ثلاثا: ناطقة، وشهوية، وغضبية، ثم بيَّنَ أنَّ كلَّ قوةٍ من هذه القوى تتولَّدُ عنها فضيلة؛ فالحكمةُ تتولَّدُ عن القوة الناطقة، والسخاءُ يَتَوَلَّدُ عن القوة الشهوية، والشجاعة تتولَّدُ عن القوة الغضبية، ثم بيَّنَ أنَّ العدلَ هو جِماعُ ذلك من النفس فقال في كتابه (*تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق*): "ثُمَّ يَحدُثُ عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالِها ونسبةِ بعضِها إلى بعضٍ فضيلةٌ هي كمالُها وتَمامُها؛ وهي فضيلةُ العدالة" (مسكويه، 2011، ج. 1، ص. 249). لكن حسب مسكويه فضمانُ نظامِ العدالة الذي هو تَمامُ هذه الفضائل لا يَستَقِرُّ في النفس إلا بربطه بالله عقديا، ولا ضمان لانتظامِه مجتمعيا إلا بحاكمٍ يَخلُفُ صاحبَ الشريعة في حفظه (مسكويه، 2011، ج. 1، ص. 341–343).

فالعدلُ يُعَدُّ أساسا في الفكر التربويِّ من جهة صِلتِه بالنفس واعتدالِها به، ويربطه الفكر التربوي الصوفي الإسلامي من جهة أخرى بالأساس العقديّ حين يرى أنَّ زكاة النفس ونموَّها يتأتى بالدخول في الحضرة الإلهية تخلُّقاً بأسمائه، وقد نصَّ أحد أقطاب الفكر التربوي الإسلامي الإمامُ ابن العربي الحاتمي (ت638ه) على حضرةِ العدل وكيف أنَّ النفس تكون عادلةً بِمَيْلِها عن ذاتِها ومَلَذّاتِها إلى الألوهية (ابن العربي، 2006، ج. 7، ص. 347). وهو يُدعِّمُ بذلك ما يؤكِّدُه رواد الفكر التربوي من مركزية النفس في تحقق الفعل الإنسانيّ بالعدل كقيمةٍ تربوية أخلاقية؛ فما هي إسهامات الفكر التربوي المتمركز حولَ النفس في نُضجِ مفهوم العدل وترشيد الفعل الإنساني؟

المطلب الثاني: إسهامات الفكر التربوي الإسلامي في نضج مفهوم العدل وترشيد الفعل الإنساني

لا يقتصر الفكرُ التربويُّ حين تأسيسِه للأخلاق وفق مرجعياتِ الفكر الإسلامي على أن يخاطب الإنسانَ باعتباره (مشارِكاً) في المجتمع ويُحيِيَ فيه نوعاً من المدنية، بل إنه يتعدى ذلك لأن يجعلَ من أولوياتِه أن يُخاطِبَه باعتباره إنساناً (أصيلا) مستهدِفاً نفسَه بالتزكية على اعتبار أنَّ التزكية هي النموذج الأمثل والمصطلح الأرشد في الفكر الإسلامي للتنمية؛ إذ إنَّ مبدأ لتزكية في الفكر التربوي الإسلامي لا يكتفي بما هو اجتماعيٌّ ويتعلق بجانبٍ ظاهرٍ يتمثَّلُ في تنمية الموارد كما هو شأن مبدأ التنمية، وإنما تجعَلُ التزكيةُ النفسَ أساساً والأخلاقَ بناءاً ثم تسعى بعد ذلك لِجَنْيِ ما هو صالح من المنافع التي يُعبِّرُ عنه الفكر التربويُّ الإسلامي بـ(المصالح)، وفي ذلك يقول طه عبد الرحمن في سياق بيان الأزمة الأخلاقية التربوية التي يُخلِّفُها النظرُ إلى الإنسان في نطاق المنفعة المادية ولا تَخرُجُ به إلى فضاء المصلحة المعنوية: "مُقتضى التزكية أنها تشترطُ في المنفعة أن يَصلُحَ بها حال الإنسان، سواء أكانت مادية أم معنوية؛ ولا صلاح لهذا الحال بغير الزيادة في إنسانيَّتِه، بمعنى أخلاقِيَّتِه؛ أما المنفعةُ الماديةُ التي يُمكِن أن تُلبِّيَ الحاجةَ ويُحتَمَلُ أن تُفسِدَ الخُلُق، فإنَّ التزكيةَ تَصرِفُها صَرفاً؛ فالتزكية على خلاف التنمية" (طه، 2016، ص. 80).

ويضيف طه عبد الرحمن مبيّناً الفروق الجوهرية بين التنمية والتزكية فيَعتبِرُ أنَّ التنميةَ تَطلبُ عمومَ المنافع في حين تَفُوقُها التزكيةُ التي تَطلُبُ عمومَ المصالح على اعتبار علاقةِ العموم والخصوص المطلق بين المصلحة والمنفعة، إذ كلُّ مصلحةٍ منفعةٌ وليست كذلك كلُّ منفعة،

فالمصالح في الفكر التربويّ الإسلامي هي المنافع التي يَتحقَّقُ بها صلاحُ الإنسان، لذلك كانت التزكيةُ متمركزةً حول النفس بالأصالة وناظرةً في المجتمع بالتَّبَع، وجامعةً بين تنمية الموارد وتنمية الأخلاق (طه، 2016، ص. 80–81).

ولما كانت القِيَمُ في الفكر التربويّ الإسلاميّ تتمركز حول النفس ورُقيّها؛ كان العدلُ التزكويُّ باعتباره قيمةً جوهريةً في الفكر التربوي يُعبّرُ عن عدلٍ تنمويٍّ راشد، وكانت القوةُ التي يُمِدُّ بها الفعلَ الإنسانيَّ أخلقَ به، لذلك وجدنا هذا الفكرَ يَنظُرُ إليها مرتبِطةً بالنفس بِبَحثِ آثارِ القيمة فيها وكيف أنها تُمِدُّها بالقوة وتَعرُجُ بها في درجات الخير بالتحكم الأمثل في الدواعي النفسية لنقيضه، ومن ذلك ما قاله أبو حامد الغزالي في كتابه (*إحياء علوم الدين*): "وأما قوة العدل فهي ضبط الشهوة والغضب" (الغزالي، 1982، ج. 3، ص. 54).

إذن؛ فتمامُ ترشيدِ العدلِ للفعل الإنساني داخل منظومة الفكر التربويّ الإسلاميّ هو ضَبطُه لكلٍّ من القوةِ الشهوية والقوة الغضبية، وهذا يُعبّرُ عن مستوىً في غاية الرشد، إذ لولاه لما نفع العدل في مستواه العقديّ بمجرَّده الذي يَربِطُه بالله، ولا نَفَعَ العدلُ في مستواه التشريعيّ إذ مبنى الحكمِ التشريعيّ على القوة الناطقة التي لا تَستَقِلُّ بترشيد الفعل الإنسانيّ، لذلك نجد الفكرَ الإسلامي والواقعَ كلهما يَشهدان بوجودِ العالِمِين بالعدل غير العاملين بمقتضاه.

وأيضا فإنَّ العدلَ يُعَدُّ أساساً في الفكر التربويّ الإسلامي من جهة اعتدالِ النفسِ به إما بِتَسويَتِها بين القوى الثلاث كما هو مأخوذٌ عند الغزالي من أصل الاستواء اللغوي، وإما بِمَيْلِها عن الذات والملذَّاتِ إلى الألوهية كما هو مأخوذ عند ابن العربي من أصل الاعوجاج، وفي ذلك يقول ابن العربي في كتابه (*الفتوحات المكية*): "لما كان الميل مما تستحقُّه الذاتُ لما تستحِقُّه الألوهية التي تَطلُب المظاهر لِذاتِها سُمِّيَ ذلك: عدلا" (ابن العربي، 2006، ج. 7، ص. 347). بمعنى أنَّ النفسَ تَميلُ عن قواها الشهوية والغضبية التي تستحقها الذاتُ إلى حق الله، وهو تكاملٌ واضح بين العدل المؤسَّسِ عقديّاً والعدلِ المزكى تربويا في نضج مفهوم العدل.

لكن، وكأني بابن العربي يستشكِلُ التنافي الذي قد يتبادر بين الاستقامة التي تَفرِضُها الحدود التشريعية للعدل وبين الميل عن القوى الذي تَفرِضُه تربيةُ العدل، وهو حينذاك يَجعَلُ الميلَ عينَ الاستقامة فيقول: "فالميل عينُ الاستقامة فيما لا تكون استقامتُه إلا عين الميل" (ابن العربي، 2006)، ثم يُعلِّلُه بمواءمةِ الحدودِ التشريعيةِ للعدل بَعدَه مباشرةً فيقول: "فإنَّ الحَكَمَ العدلَ لا يحكم إلا بين اثنين، فلا بُدَّ أن يميل بالحكم مع صاحب الحق، وإذا مال عن الواحد مال عن الآخر ضرورةً" (ابن العربي، 2006)، وَيستَمِرُّ في دفع تَوَهُّم التنافي في الأذهان فيُقدِّمُ لنا شاهدا لذلك قائلا: "فليست الاستقامةُ ما يتوهَّمُه الناس، فأغصانُ الأشجار وإن تداخل بعضها على بعض فهي كلُّها مستقيمةٌ في عين ذلك العدول والميل، لأنها مَشَت بحكم العادة على مجراها الطبيعي" (ابن العربي، 2006).

وبذلك يكون العدل في الفكر التربوي الإسلاميّ جامعا بين التأسيس العقدي والتحديد الشرعي ومعبّراً عن **النضج التامّ للمفهوم**؛ إذ يُحيطُه من مختلف الأبعاد عقديا وتشريعيا ليُثمِرَ نضجاً أخلاقيا تربويا في الفعل الإنساني تَجعَلُ منه التزكيةُ بالعدل إنساناً وفاعلا اجتماعيا يَفي بشرط التنمية.

خاتمة

نجمل الخاتمة في أهم **النتائج** المتوصل إليها **والتوصيات** المقترحة:

أهم نتائج البحث

1. إنَّ الفكرَ الإسلاميَّ يُكسِبُ المفاهيم التنموية نضجا يُنتِج للمجتمعاتِ أفعالا إنسانية راشدة بواسطة تكامُلِ مختلف مجالاته العقدية والتشريعية والتربوية؛ وذلك أنَّ مبنى التكامل في الفكر الإسلامي قائمٌ على النظر بالحيثيات بأن يُعطيَ المفاهيمَ المشتَرَكة نضجا يجمع بين العلمية والعملية خصوصا في المفاهيم القيمية.
2. أنموذج العدل أظهرُ في الدلالةِ على النضج المفهوميّ للمفاهيم التنموية وَرُشدِ الفعلِ الإنسانيّ في الفكر الإسلامي؛ حيث تَبيَّن في هذا الفكر أنه مفهومٌ مؤسَّسٌ عقديا بإثبات صلته بالله تعالى، ومؤطَّرٌ مؤسساتيا بدفع مظِنَّة كونِه مفهوما مبتذلاً اجتماعيا، وأن قابليَّتَه للتطبيق ليست مشاعة بين الجميع إذ تفتقر إلى أهليةٍ ومسؤوليةٍ يُرجِعها الفكرُ الإسلاميُّ تشريعيا إلى مؤسسات مبناها الاجتهادُ وهما الإمامة والقضاء.
3. مفهوم العدل مفهوم مزكىً أخلاقيا؛ وذلك بعد إثبات أصالة عمَلِه في النفس الإنسانية وَتَبَعِيةِ ملاحظةِ آثارِه الاجتماعية في الفكر التربوي الإسلامي، وزكاؤُه من جهة كونه الضابطَ الأعمَّ الأقوى لكلٍّ من القوَّتَيْن الشهوية والغضبية مع استحضار حدود القوة الناطقة العلمية بالتأطير المؤسساتي تشريعيا وكذا ربطه بالألوهية بالميل إليها عقديا. وعليه فحريٌّ بفعلٍ يستمِدُّ قوَّتَه من رسوخه في النفس وصلَتِه بالله وتأطيره بمؤسساتٍ مبناها على أعلى الدرجات العلمية-درجةِ الاجتهاد- أن يكونَ فعلا إنسانيا راشدا تُلاحَظُ فيه العقديةُ، والمؤسساتُ التشريعية، والتربية الأخلاقية.

توصيات البحث:

يوصي البحث بتوصيتَين اثنتَيْن:

الأولى: تكميل البحث بنماذج أخرى من المفاهيم التنموية في الفكر الإسلامي وبيان إسهاماته في نضجها وكذا في ترشيد الفعل الإنساني داخل المجتمعات؛ وذلك من أجل سد الفجوة القائمة بين المفاهيم ذات الطابع التجريدي وبين التنمية المجتمعية حتى لا يبقى المفهوم أعزل الواقع التربوي الذي يُفتَرَضُ أن يعمل فيه بشكل تنموي.

وهذه التوصية تفتح أفقا بحثيا مهما إذ تستدعي نظرا مقارنا بين هذا الإطار الفكري داخل المنظومة الإسلامية من مختلف المجالات العقدية والتشريعية والسلوكية وبين الواقع الاجتماعي المعاصر والتنمية الراهنة وفق أدوات إحصائية رقمية أكثر منها تحليلية قصدَ فحص قابلية ترشيد الفعل الإنساني وفق هذا الإطار.

الثانية: جعل النضج المفاهيمي مدخلا من مداخل تجديد الدرس العقدي والرقي به نحو الفعل التربوي لِما عرَفَه التجريد الكلامي للفكر العقدي من خنقٍ تنموي للمضامين العقدية حال دون إيجاد الفعل الإنساني الراشد للمعتقدين أنفسهم على المستوى الفردي، ناهيك من غيابه في إطاره الشمولي على المستوى الاجتماعي.

وإنه لمن المهم أيضا كما تمت التوصية بتجديد الدرس العقدي أن يوصى باعتماد هذا الدرس العقدي بعد التجديد مدخلا من مداخل الحقول المعرفية المعنية بسؤال التنمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية على اعتبارِ أُسِيَّتِه ومركزيَّتِه في نضج المفاهيم التنموية التي تُقدِّمها هذه العلوم محاولةً إيجاد تمثلات راشدة تتقدم بالإنسانية نحو تنمية اجتماعية حقيقة.

المراجع

- ابن أبي زيد، محمد القيرواني. (2005). الرسالة. القاهرة: دار الفضيلة.
- ابن العربي، محمد بن علي. (2006). الفتوحات المكية. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1418هـ). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد.
- ابن حزم، علي بن أحمد. (2023). الفصل في الملل والآراء والنحل. تونس: الدار المالكية.
- ابن رشد، محمد. (2010). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. بيروت: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1985). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تونس: الشركة التونسية للتوزيع.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (2016). مقاصد الشريعة الإسلامية. دمشق: دار القلم.
- ابن عبد السلام، عز الدين بن أبي قاسم. (2000). قواعد الأحكام في مصالح الأنام. دمشق: دار القلم.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا. (1999). معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الجيل.
- ابن فورك، محمد بن الحسن. (1987). مجرد مقالات الأشعري. بيروت: دار المشرق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (2017). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- الأشعري، علي بن إسماعيل. (2022). اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. أبو ظبي: مجلس حكماء المسلمين.
- الباقلاني، محمد بن الطيب. (1998). التقريب والإرشاد في أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- البغدادي، عبد القاهر ابن طاهر. (2020). الأسماء والصفات. دمشق: دار التقوى.
- البلخي، عبد الله بن محمود. (2018). المقالات. الأردن: دار الفتح للدراسات والنشر.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1401هـ). غياث الأمم في التياث الظلم. مصر: مطبعة نهضة مصر.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. (2015). مختار الصحاح. بيروت: دار ابن حزم.
- الرصاص، أحمد بن الحسن. (2018). الخلاصة النافعة بالأدلة القاطعة في فوائد التابعة. الأردن: دار الفتح.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (2017). الموافقات. فاس: منشورات البشير بن عطية.
- الشهرستاني، عبد الكريم بن أبي بكر. (2014). الملل والنحل. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- طه، عبد الرحمان. (2016). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الجبار، ابن أحمد. (1962). المغني في أبواب العدل والتوحيد. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- عبد الجبار، ابن أحمد. (1996). شرح الأصول الخمسة. القاهرة: مكتبة وهبة.