بحث محكم

أيّ معيار للوسطيّة؟

إبراهيم مشروح

باحث مغربي

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الملخص التنفيذي:

تصادَر هذه المقالات على كون المفاهيم الإسلامية الكونيّة، من قبيل الوسطيّة، والخيريّة، والشهوديّة، وغيرها من المفاهيم، كالتعارف، والمعروف، والعدل... إلخ؛ ليست مجرد أوامر شرعيّة عارية من شحنة فكريّة تدعو إلى تجديد النظر فيها، بمقتضى تبدّل وتغيّر أحوال ومستلزمات العصر، وبمقتضى منافسة مفاهيم واردة عليها، من الفكر الغربي، والإنساني عموماً؛ لذا فقد صار من اللازم على المفكرين والفلاسفة المسلمين أن يشبعوا هذه المفاهيم فحصاً، وتدقيقاً، وصقلاً، حتى يتأتّى لهم إبراز قيمها الأخلاقيّة المطلوبة، وإبداء فوائدها العملية المطوية؛ بل الإفادة بشرائط النهوض بها، ليتقوّم بها السلوك الإنساني، تقويماً ناجعاً؛ لذلك نجزم بكون المفاهيم الإسلاميّة إيَّاها لا تزال مُحْوِجة إلى فضل تأملٍ، ونظرٍ؛ بل لا تزال انفتاحاتها العملية مشرّعة على أفق المستقبل، وفق منطق ونطاق الحوار الفكري، الذي بات يدعو المفكرين إلى ما يمكن التعبير عنه بالعبارة القرآنية بـ "الكلمة السواء".

لا يجادل أحد في كون الفكر المعاصر قد انتقل إلى مرقاة جديدة من التواصل مع فكر الآخر، ولم يعد يفرض الهيمنة باسم العقلنة؛ ذلك أن كبار المفكرين المعاصرين أدركوا أن العقلانية قد قادت إلى التسلّط، والتنميط، ومحو آثار الفكر المخالف، في بسط سلطان الهيمنة الغربية. وهي، اليوم، في أمسّ الحاجة إلى الانتقال إلى ما وصفه الفيلسوف الألماني هابرماس بالعقلانية التواصلية، فقد أفلت المرحلة العولمية الأولى، ما بعد أزمة 11 أيلول/ سبتمبر، التي تحوّل الإسلام فيها إلى "فزّاعة" للإرهاب راهنت، في سياقها، الحضارة الغربية على ما اعتبره المفكر المغربي طه عبد الرحمن متجلياً في مظهر غالب هو بسط الفكر الواحد، وفرض الأمر الواقع.

ومع ذلك، إننا نعتبر أنّ الإسلام، إبّان هذه الأزمة، عرف نهضة أيقظت همّة المفكرين المسلمين، حيث لم يعودوا، لأوّل مرة - في تقديرنا الشخصي - يدافعون عن الإسلام، أكثر ممّا صاروا يرومون ما عُرِفَ بخطة "تصحيح صورة الإسلام في أعين الغرب"، وهي - لعمري - ما دفعتهم إلى التركيز على مفاهيم إسلامية مخصوصة كان من أبرزها مفهوم **التسامح**، و**الوسطيّة**... من أجل إقناع الغرب بأنّ الإسلام لا ينطوي على العنف، ولا على الإرهاب.

لقد أضحى الفكر الإسلامي أمام تحديات جديدة؛ إذ لم يعد المنهج الدَّعوي قادراً على الاستمرار في صورته "المستهلكة"، دون أن يكون قادراً على تدبير شأنه، لا باعتماد طرائق المناظرة التقليدية، فقد كفّ السياق المعاصر عن قبول الخطاب العاطفي القائم على الوعظ غير المبنيّ على أسس عقلانية؛ بل بالانضباط بشرائط الحواريّة، والعقلانيّة، والأخلاقيّة.

ولهذا نعتبر، من غير أن نعدم دليلاً، أنّ الإسلام، اليوم، على الرّغم من الأزمة العاصفة التي أصابته، وعلى الرّغم من التّحاملات المجحفة، التي باتت تنال، بين الفينة والأخرى، من قدسيّته (الصور الكاريكاتورية عن الرسول(ص))، أو من تاريخه (خطبة البابا بينيديكت)...إلخ، صار في وضعٍ أضحى مُطالبَاً فيه بإبراز مدى قدرته على **شمول القيم الكونيّة**، وقدرته على **تنوير أفق الإنسان**، حيثما كان، لإخراجه من السُدى إلى الهدى؛ وليس يُصار إلى ذلك من دون التفكّر والتدبّر في المفاهيم ذات الطابع الكوني، من قبيل ما سنتولى، في سلسلة من المقالات، التفكير العميق في مظانّها، والسبر الدقيق لحقائقها، مع الحرص على الاستفادة من المناهج، والمعارف المتاحة.

لقد اخترنا أن نتولى النظر، في البداية، في مفهوم **الوسطيّة**، كونه مفهوماً كونيّاً، ومركزياً يتعلّق بما يمكن اختزاله في "الدور الحضاري" للأمة الإسلامية غير المقترنة بعرق، أو بلون، أو بأيّ شكلٍ يجعلها تنْتبِذُ مكاناً قصيّاً من الإنسانيّة، فلا تأبه لما يصيبها من فساد، في البرّ، والبحر؛ بل هي أمّة مسؤولة، يمكن أن نصفها بالتوصيف المعاصر، كونها تمثّل (المجتمع الإنساني). ومن هنا، يُسْتَساغ اعتبار **خيريّتها** غير المحصورة في التفضيل الذي يليق بها، وإنمّا في كونها تطلب الخير، حيثما كان، للإنسانية جمعاء، ودون استثناء. ومن هنا، يرفع الادعاء القاضي كونَها قد تلجأ إلى الإرهاب، أو العنف، وإلّا سقط عنها التوصيف إيّاه، فهي إنمّا تدعو، وتحاور، وتنشر قيّم الخير، والتعارف، بين الأمم.

وإذا كانت الوسطيّة تقترن بمفاهيم قرآنية أخرى؛ كالخيريّة، والشهوديّة، والتعارفيّة، وبتوجيهات عملية، كالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والدعوة إلى إقامة العدل...، فإنها تظلّ قيمة حاكمة على تلك القيّم، ومحدِّدة لتلك التوجيهات. فلنأتِ، بعد الذي قلناه، إلى بسط الكلام في هذا؛ مفهوم **الوسطيّة**.

لم يُعِب النُّظّار المسلمين؛ الأقدمين منهم والمتأخرين، أن يثيروا، في كلّ وقت وحين، مسألة تحديد معيار الوسطيّة، على اعتبارها قيمة مُثلى تتوسّط عالم الواقع، وعوالم التصرّف الإنساني[1]، فضلاً عن كونها توصيفاً خصَّ به الله تعالى أمّة الإسلام[2]؛ إذ أُمِرَتْ نصّاً أن تكون مصداقاً بتحقيق هذا التوصيف الشرعي الثبوتي، وبلزوم الوسطيّة[3]. ولمّا كان الأمر كذلك، يلزم تقصّي مبادئ وضوابط الوسطيّة، وتحديد مقاييسها، وتعيين محكّاتها استمداداً من المنهج المطوي في الأمر الشرعي، وتجديداً للفهم باعتماد النظر العقلي؛ إذ لا يعقل أن نطلب الوسطيّة من غير ما مائزٍ ولا رائزٍ. وبناءً على هذه القناعة، سوف نسعى، قدر الطاقة، إلى استكناه النصّ الشرعيّ، طلباً لتخريج المبادئ، وتخصيص الضوابط، وتحديد المقاييس، وتعيين المحكّات[4]؛ إذ لم يعد يَخْفى على ذي بصيرة ما يحمله مفهوم الوسطيّة من نفع للبشريّة، لاسيما في الوضع الحالي، في عالم اليوم، وما باتت الحاجة ماسّة إليه من معيار نبذ التعصب المولِّد للعنف؛ غير أنّ هذا لا يعني مجاراة الخطاب

---

[1] يعتبر غرايس (P. Grice) أن القيمة **"جسر بين عالم الواقع وعالم التصرف الإنساني"**؛ فهي؛ أي القيمة، تكون، بهذا التقدير، غير موضوعيّة، ومن ثَمَّ هي تتوسّط العالم الموضوعي، والتصرّف، أو الفعل، أو العمل البشري: (P. Grice: **The conception of value**,)

ولمّا كانت القيم مُثُلاً عليا، أو مقاصد خلقية، يتطلّع إليها المرء بكلّيته، مجتهداً في إتيان أفعاله، على مقتضاها، فإنّها تقتضي: (أ): العلم الصريح بهذه المقاصد؛ (ب): العمل الصحيح بها. يُراجع، في هذا الإطار، كتاب د.طه عبد الرحمن: **تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟**، مراكش، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، الطبعة الأولى، 2001، ص 11

[2] يقول الله ـ تعالى ـ في سورة البقرة: [وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا] [آية 143]. فهذا نصٌّ شرعي ثبوتي يصف الأمة المسلمة بالوسطيّة، ويقرنها بالشهوديّة، كون الوسطيّة حداً فاصلاً بين الإفراط والتفريط، فهي، إذاً، معيار يشهد على باقي الأمم، ولا شك في أنّ العالم، اليوم، يحتاج إلى معيار قويم، تنضبط به أحواله، فلا تتجبّر أمّة على أمّة مستضعفة، ولا تتسلّط في بسط هيمنتها، كإرادة للقوة والبطش.

[3] ومن هنا، تتبين قيمة الشهادة بالحق لأمة الوسط، فهي المقياس والضابط.

[4] سنجتهد في تنسيق قواعد الوسطيّة، باعتماد ما جدّ في مجال منطق الواجب (deontic logic)، كما سنستعين ببعض معطيات الفلسفة التداولية، ومن الدرس الهيرمينوطيقي (التأويليات)؛ ومع ذلك، لسنا نزعم أن هذه المساهمة داخلة في أبوابها، وإنّما تقتصر على الاستئناس بها.

العائم، الذي يسعى إلى تحميل الوسطيّة معانٍ تنأى بها عن قصديّتها، حتى تزجّ بها في ألوان من التزلُّف، والمحاباة بالتّسَمُّح، والتساهل؛ إذ المعلوم، لدى النُّظار والعلماء، أن الوسطيّة متمنِّعة، فليست تُعطى بسهولة، كما قد يسارع إلى القول بذلك أولئك الذين لا يحققون الأمور.

فما المعيار، الذي إذا تخلّفت شرائطه امتنع الظفر بالوسطيّة؟ وما موازينها العقلانيّة، والأخلاقية، والحوارية؟

لكي نظفر بهذا المعيار، سوف نبسط الكلام، تباعاً، في مبادئ الوسطيّة، وضوابطها، ومقاييسها، ومحكّاتها، ونتعرّف مسالكَها العمليّة.

1. مبادئ الوسطيّة

لقد آمنّا بأنّ مبادئ الوسطيّة لا يمكن أن تُطْلَبْ خارج مشروعيتها المنبثَّة في النصوص الشرعيّة الثبوتيّة، التي تقرن الوسطيّة بمحكّات من قبيل «الحكمة»، و«الاعتدال»، وغيرهما من المحكّات، التي سنفرغ لها فيما سيأتي. والآن، علينا أن نستخلص المبادئ من **روح النصّ الشرعيّ**[5]، ولا ضيرَ في أن تَرِد الوسطيّة صريحة، أو غير صريحة، **تستفد** من النصّ، كما هو الحال في الوسط بين التقتير والتبذير، الذي يتحقق بالتدبير[6].

إذاً، المبادئ، التي يمكن أن نبني عليها معيار الوسطيّة تنطلق، جملةً، ممّا قرّره الشرع، غير أن إشكالات تثور من جرّاء التفكير في المبادئ، بوصفها أصولاً؛ لأن التفكير في الوسطيّة باعثٌ على الحيرة؛ إذ كيف نظفر بهذا «الوسط»، أو هذا «البين»؟ فإذا كان الطرفان معلومين، فالوسط صعب المنال؛ فنحن نعلم أن الإفراط طرف الغلو، والتفريط طرف الإسفاف، لكننا نجهل هذا «البين»، أو «الوسط»، الذي لا هو بالإفراط، ولا هو بالتفريط. ومن هنا، ينتقل نظرنا إلى مستوى التعقل.

---

[5] معلوم أنّ الشرع قد حضّ على طلب الوسطيّة، كما هو وارد في صريح ما يعقل من النص، كما في قوله تعالى: [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا] [143: البقرة]، وكما ورد في الحديث النبوي الشريف: "إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وابشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة" (رواه أبو هريرة)؛ وسنبسط الكلام في ما قرّره النص الشرعي، وما أمر به، وليس يعنينا، هنا، سوى ذكر النص.

[6] تدبر الآية الكريمة الداعية إلى عدم التفريط أو الإفراط: [ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا].

ولمّا كان طلب الوسطيّة طلباً مقصديّاً يحمل المعنى القيمي، وطريقة السعي إليه، ينبغي، قبل أن نذكر المبادئ، التي ينبغي أن نبسط الكلام فيها، تحديد المقصود بالوسطيّة لا بالمعنى اللغوي؛ بل بالمقصود الشرعي، الذي لا يُعْطى من فهم اللفظ؛ بل من الالتفات إلى القيمة المقصدية.

الوسطيّة قيمة موضوعية، وقولنا إنّها موضوعيّة مستمدّ منها بالتعريف، وذلك لأنّ الوسط اسم لما بين طرفي الشيء، فهي، إذاً، حيّز موضوعيّ لما يقع بين طرفين، كالجود بين البخل والسفه. غير أنّ ما ينبغي أن ننبّه إليه أنّ موضوعيّة الوسطيّة، التي تتحدّد في كونها (بَيْنٌ) لطرفين، لا تفيد الموضوعيّة المستفاد معناها من جهة خاصيّة من خصائص العلم الحديث؛ بل إنّ الموضوعيّة مطلوبة لا في الأذهان، ولا في الأعيان (الواقع الموضوعي)؛ بل هي تقدير حكيم يضبط هذا «البين»، حيث نتعرّفه كقيمةٍ مطلوبة في العمل، ومقبولة ومشروعة في العقل، ولهذا فإنّ الوسطيّة ليست حَيِّزاً؛ بل تحيُّزاً معنوياً، ومن ثَمَّ إن موضوعيّتها موضوعيّة معنويّة.

ويحيل لفظ «الوسط» على «بين»، والبين يفرق بين طرفين، ويصلهما في آن واحد، فهو، إذ يفرق، يجمع، وبيان ذلك أننا لو أخذنا الوسط بمعنى ما يحدث الفرق كبينٍ لموسوطين، لكان الوسط هو الذي يفصل، ويقطع الأمر، ويبرز الاختلاف، ويحفظه، للموسوطين. أما لو أخذناه بمعنى الوصل، فيتبدّى لنا من خلال التوافق، الذي يحصل بين طرفين متنابذين[7].

وهكذا، فإن للوسطيّة قيمة عملية؛ لأنها لا تتعرّف الوسطَ؛ بل إنها تقيّمه، وتؤثِّر في الواقع بانحيازها المعنوي إلى هذا التقدير القاصد إصابةَ الوسط، وعلى هذا الأساس، إن الوسطيّة تحيُّز، وليست حيّزاً موضوعيّاً خارجاً عن تقدير الذوات، ولهذا دعا الشرع إلى طلب الوسط، وبذل الجهد في طلبه؛ لأنه ليس أمراً موضوعيّاً يكفي أن نتعرّفه.

قد يعترض معترض، مدّعياً أن الوسطيّة تقدير عقلي، ولو كانت كذلك لكانت معقولة بذاتها، وقد يدّعي آخر أن الوسطية "موضوعية"، ولو كانت كذلك لما تحيّزت فيها مدارك البشر، ولا عقول العلماء؛ إنها وضع معنوي موقوف على اعتبار قيمي.

[7] كمال الوسط الذهبي عند أرسطو، حيث إنّ الشجاعة وسط بين الجبن والتهوّر، فالجبان يحجم، والمتهوّر يُقدِم، بينما الشجاع يأخذ بالحالين، حيث يقدم عند اللزوم، ويحجم عند اللزوم، والإقدام والإحجام طرفان متنابذان؛ ومع ذلك، فإنّنا لا نأخذ بالمعيار الأرسطي هنا؛ لأنه لا يستحضر المقاصد؛ بل يكتفي بالمعايرة العقلية.

لقد سعى الحكماء من الفلاسفة سعيهم النظري، لتحصيل هذا الذي أطلق عليه أرسطو «الحد الوسط»، أو ما اشتهر بـ «الوسط الذهبي»، وحثّت بعض العقائد على كون السعادة تتحقق في وسطيّة النفس، التي تصل إلى رتبة من الصفاء تتساوى فيها اللذة والألم، لكن الإسلام جاء بمبادئ تأخذ بوحدة النظر، والعمل المتمثلة في السداد، ولا يكون السداد إلا حيثما يكون الفعل الإنساني مقترناً بمبادئ ثلاثة تجعله **مشروعاً**، و**معقولاً**، و**مقبولاً**، وتلك هي المبادئ، التي تقوم عليها الوسطيّة، في تقديرنا، الذي نسلّم فيه بأن الوسطيّة منهج وعمل شرعيّان، كون الوسطيّة تتوقف على: (أ): معرفة الوسط؛ (ب): العمل به. وهذه المعرفة لا يُصار إليها بالتوهم؛ بل بالدليل الشرعي الذي يستدعي المعقولية، التي تقتضي إعمال العقل في تنزيل الدليل الشرعي على الأمر الواقع، حيث يكون الفعل الإنساني **مقبولاً**، و**معقولاً**، و**مشروعاً**، فكيف تتحدّد مبادئ الوسطيّة؟

لا مشاحة أن الأمر الشرعي بالوسطيّة معلومٌ مستفادٌ من الكتاب والسنة، غير أن الإجماع على مدلول موّحد دقيق غير متحقق؛ إذ - كما يرى أحد العلماء - "لن يحظى المفهوم العام للوسطيّة بالإجماع نفسه، الذي يحظى به المبدأ الأصلي، وثبوتيّة المبدأ العام لا تستلزم ثبوتية الاجتهاد، في فهمه، وتحصيل معناه"[8]؛ ولما كان كل فهم تنويراً للسلوك الإنساني، وإضاءة للعمل، وكانت الوسطيّة مطلوبة كعلم عملي نافع، سنفرد لها مبادئ نعتبرها أعمّ من غيرها، فإذا كان «خير الأمور أوسطها»، فإن هذه الخيريّة لا بدّ من أن تتمتّع بالمشروعيّة، والمعقوليّة، والمقبوليّة[*]. وهي التي اتخذناها، ههنا، مبادئ عامة للوسطيّة، فبما أنّ الفطرة الإنسانيّة تميل إلى الوسط، لابدّ من أن يكون كلّ فعل وسطي مشروعاً، ومقبولاً، ومعقولاً. فلنذكر هذه المبادئ بالتفصيل.

1-1. مبدأ المشروعيّة:

ومقتضاه أن المشروعيّة صفة كلّ ما هو قائمٌ على الشرع، أو القانون، أو العدالة، أو الإنصاف. وبصفةٍ مطلقة، تقوم المشروعيّة على **سُلطة** تقوم، بدورها، على قواعد تشريعيّة، أو أخلاقية، حيث تسمح بأن تحظى هذه القواعد بالمقبوليّة من قبل الناس؛ وبما أننا في نطاق الشرع الإسلامي، فإننا نعتبر قيمة الوسطيّة ذات مشروعيّة توافق الفطرة الإنسانية جمعاء[9]. ولهذا، نجد أن قواعد العدالة والإنصاف تبقى أسمى وأشرف من

---

[8] إلى جانب النص القرآني، هناك الحديث النبوي الشريف، الذي سنستنبط منه المسالك العملية الوسطيّة، وهو "إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وابشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الفلجة" (رواه أبو هريرة).

[*] ومقابلاتها الأجنبية على التوالي: (Acceptability, Rationality, legitimity).

[9] هذه الفطرة، التي يزيغ بعضهم عنها، فيطلبون المشروعية بناءً على فرضيات، وتوهمات، حتى إن بعض المنكرين يعمدون إلى تخيل حالة يتواضع فيها الناس، بعد أن يضرب على أعينهم حجاب الجهل، ليضعوا مبادئ للعدالة، وهذه الافتراضات تعترف ضمنياً بـ"**الفطرة الإنسانية**"، وإن أنكرتها؛ يتعلّق المثال، الذي ضربناه، بتأسيس التنظير للعدالة لدى رولز:

Rawls: **Théorie de la justice**, trad. Audard, édit. Du Seuil, Paris, 1989.

القانون، الذي يعرض له أن يخلّ فيهما، حين تختلط الواقعة بالقانون، ولهذا، يحتاج الأمر إلى التمييز، بين الشرعيّة والمشروعيّة، فـ «الشرعيّة» يُضفيها القانون، أو سلطة ما، على القواعد والأحكام، بينما «المشروعيّة» تنظر في المآل البعيد، فتقتضي وجود معيار سامٍ يكون الرجوع إليه كفيلاً بأن يسمح بقبول القواعد والأحكام، لا امتثالاً لسلطة تصدر عنها؛ بل اعترافاً بقيمتها العادلة. ومن هنا، تكون المشروعيّة أرقى وأشرف من إضفاء الشرعيّة، وهي، إذاً، أساس كل شرعيّة تُعْطَى لسلطة ما، ولهذا استنكف روسو J.J. (ROUSSOU) عن أن يعدّ المشروعيّة قائمة، في القانون، حيث هزأ من مشروعيّة القانون، متسائلاً: ما هي قيمة القانون، الذي يتلاشى كلّما ضعفت القوة التي تسنده؟

تكمن مشروعيّة الوسطيّة، إذاً، في كونها تضبط المقومات المعنوية، التي تضمن الحياة الإنسانية، وفق جلب ما يحقق مصالح الناس، ويدرأ عنهم المفاسد، فيها تُعايَر القيم الصالحة والفاسدة، فيتخيّر بينهما، أو ترجح متفاوتاتهما، كما سيأتي بيانه عند حديثنا عن مقاييس الوسطيّة.

بقي لنا، بعد أن تقرّر لدينا أنّ المشروعيّة تعلو الشرعيّة، وتحكم بسلطتها، كونها مؤيدةً بفطرة الإنسان، كما تعلو الوقائع؛ لأنّها تشتمل عليها في الحال والمآل؛ أن نبرز **أن مشروعيّة الوسطيّة إنّما تتأتّى من كونها تجمع بين العقل والعمل، فلا ينفد الفعل الإنساني، ويجري، إلا بناءً على تعقُّل الواقع، واختراق حاله، بالنظر إلى مآله، حتى إن الفعل الإنساني يصير محكوماً بمعقوليّة غائية، ومقبولة عملية**[10].

وهكذا، المشروعيّة، التي تحظى بها الوسطيّة، تختص بكونها مطلوبة شرعاً، ومقبولة عملاً في العقل الإنساني، ولا ينكرها إلا من اختلت موازينه، ولهذا وحدها الشموليّة، التي لا تختزل في الواقع، ولا تبقى في طيّ المثال، هي التي تحدّ المشروعيّة، التي تختص بها الوسطيّة.

وليست المشروعيّة، التي تختصّ بها الوسطية، مشروعيّةً قائمة على التبرير؛ لأنّ مبدأ التبرير قد يقبل حصول نتائج لا أخلاقية تترتب على ممارسة أخلاقية![11].

ويرى الإمام المحدث سلطان العلماء، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، "أنّ تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأكثر فساداً فالأكثر فساداً، مركوز في **طبائع العباد**، نظراً لهم من رب الأرباب". انظر: **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، الطبعة الثانية،1980، ص7. حتى وإن ادّعى بعضهم أن مصالح الدنيا ومفاسدها معلومة بالعقل؛ "إذ لا يخفى على ما عقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان، محمود حسن". المصدر نفسه، ص5، فإن مرجع الأمور إلى فطرة الإنسان.

[10] قد نرادف بين المصلحة والظفر بالوسطيّة؛ إذ تتحقق المصلحة بتحقق شرع الله، سواء أكان منصوصاً عليه بنص ثبوتي أم لا، وذلك أخذاً بالمبدأ «حيثما يوجد العدل ثمة شرع الله»، بناء على كون المصلحة هي التي تكون مطلوبة من الشرع نفسه، ومحققة لمشروعيته، التي تتغيّا بتحقيق مقصد العدل، وهذا ابن القيّم الجوزيّة، في كتابه: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، يجعل الصلاح مطلوباً، ومشروعاً لذاته؛ لأنّ "السياسة [الشرعية] ما كان **فعلاً** يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي". المصدر المشار إليه، تحقيق محمد حامد الفقي، طبعة سنة 1953، ص13.

[11] كما هو الحال في «الوقاحة الإنكارية»، التي تنكر وجود الفكر المخالف، وتبرّر كل ما تأتيه من أفعال مجحفة، فتبسط مشروعية فكرها الواحد، وتفرض مقبولية أمرها الواقع، وتهمين بمعقولية القوة القاهرة، التي تنشرها. وقد وصف طه عبد الرحمن التبرير، الذي تبديه الوقاحة الإنكارية، بقوله: إن هذه الأمة

ولو شئنا أن نضع لشرعيّة الوسطيّة مبدأ يخصّها، من قبيل ضبط المصلحة بالمبدأ، الذي مؤدّاه: "حيثما يوجد شرع الله فثمة مصلحة، وحيثما توجد مصلحة فثمة شرع الله"، أو المبدأ الذي يقرن العدل بالشرع الإلهي، وإن لم يكن منصوصاً عليه، ومفاده "حيثما يوجد العدل فثمة شرع الله"، كون الله حرم على نفسه الظلم، وجعله محرماً بين بني آدم، لقلنا بمبدأ يجعل الوسطيّة هي عينها المصلحة، ومن ثمَّ هي العدل، عندما يتجسّد في التحيّز المعنوي؛ إذ الوسطيّة تقدير، وتسديد، وتقريب بين مُوسَطين قد يكونان مصلحتين متساويتين، أو متراجحتين، وقد يكون أحدهما مفسدة، والآخر مصلحة، وهكذا. **والتحيّز المعنوي، الذي هو تجسيد للوسطيّة، يمكن أن نصوغه في صورة مبدأ يضفي المشروعيّة على الوسطيّة، من جهة ما تتحدد به: "حيثما تتحقق الوسطيّة، بوصفها دفع للأقبح، وأخذ بالأصلح، ثمّة مصلحة قصدها الشرع، وإن لم يُنَصّ عليها، أو حيثما تتحقق الوسطيّة بمقتضياتها الشرعية، ثمّة عدل، ومن ثَمَّ، ثمّة شرع الله".**

ولا يمكن لهذا المبدأ إلا أن يتصل بمفهوم إسلامي عميق[12]، من حيث إثباته للوسطيّة، ألا وهو «المعروف»؛ إذ لا يمكن أن نأخذ بالمعروف معياراً للتعامل، ما لم يكن مشروعاً ومقبولاً، ومن ثَمَّ معقولاً، وهو ما سنوضّحه عند تناولنا المعروف محكاً من محكّات النظر في الوسطيّة.

يمكن أن نعدّ ما أثبتنا، من تحديدٍ للمشروعيّة، كونه توصيفاً لها، على جهة العموم. وأمّا عن تحديدها من جهة الخصوص، فإننا نحدّها كونها **المشروعيّة الشرعانيّة**؛ أي أنها مبدأ يقتضي أنه لا مشروعية لحكم إلا إذا قرّره الشرع، أو أقرّه، أو أمكن ردّه إليه، وهذا ما تفيده الآية الكريمة [شرع لكم من الدين].

إن المشروعيّة إسناد الحكم لمصدر شرعي، كأن نسند المشروعية للسنّة المأثورة: "كلّ ما سنّ رسول الله ممّا ليس فيه كتاب. وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذكر ما منَّ الله به على العباد من تعلّم الكتاب والحكمة، دليل على أنّ الحكمة سنّة رسول الله"[13].

"لا تأتي ما كانت حقيقته شراً؛ حتى تسارع إلى التهوين من أمره، في حين لا يأتي سواها ما كان ظاهره شراً، حتى تسارع إلى التهويل من أمره". انظر كتاب د. طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2004م. وقد عقّب، في هذا الكتاب، على الاستدلال الأخلاقي، الذي اتبعه أشياع... وعلى الرغم من كون التبرير «تدليلاً تشريعياً»؛ إذ يقضي بـ "إيراد الأسباب، التي تجعل الشيء المتنازع فيه على الحال الذي هو عليه". طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995، ص225. فإنّنا نعتبر أن المشروعية، بخلاف الشرعية، أو التدليل التشريعي، قد تكون قائمة في موضوعها في حد ذاته، كما تقوم، مثلاً، في حالة الدفاع الشرعي عن النفس، وعن العرض. فالذي يرد صولة الصائل، أو يصُدُّ من يستحيي النساء، ويهتك الأعراض، لا يحتاج إلى تبرير، أو تدليل.

(12) لا يسلم المرء، عند تقرير الوسطيّة للوسط، أو التوّسط بين قيمتين، من حصول تنازع بين القيمتين، فينبغي، عندها، الخروج من التحيز إلى التخير عند تساوي القيمتين، ومن الحرج إلى الترجيح عند تفاوتهما، وهذا ما سنبينه في معرض كلامنا عن مقاييس الوسطيّة، لكن الأمر، الذي يثور هنا، لا يتعلّق بحوار ينشأ بين طرفين، فيلزم أن يؤول الأمر لمن هو أقوى حجّة، كما زعم هابرماس (Habermas). هب أن الوسطيّة كانت مطلوبة من قبل شخصين، ودار بينهما حوار، فلن يعود الأمر إلى أقواهم حجة؛ بل إلى أصوبهم عملياً، وإذ يتعلق الأمر بضابط مقصدي هو «**المعروف**»، الذي لا يمكن أن تنكره فطرة الإنسان، ولا يرفضه الواقع، ولا العقل، فهو معقول، ومشروع، ومقبول، وقد كان الأصوليون المسلمون تفطّنوا إلى صعوبة ضبط الوسطيّة، وإقرار المعروف، الذي هو مناط الوسطيّة، وأساس الشرع، فليس المطلوب هيّناً، لأنه يتمنَّع، ويتخفّى، وقد عبّر عن هذا الأمر الطرطوشي، حين كشف عن تمنُّع مرام العدل؛ لأنه يحتاج إلى بذل الجهد، واستفراغ الطاقة في تحصيله، مُظْهِراً احتياج العدل إلى البحث، والتقصي، والمناقشة، ما يصعب معه الظفر بالمطلوب. يقول بهذا الصدد: "إن الله، لمّا عَلم أنّ العدل استقصاء ومناقشة، وذلك ما تضيق عنده النفوس، وتحرج له الصدور، ناط العدل بالإحسان". الطرطوشي، **سراج الملوك**، تحقيق فتح أبو بكر، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 1994، ج.1، ص 213

وبناءً على ما سبق، تكون المشروعيّة مقترنة بتقويم الوسطيّة؛ إذ كلّ تصرُّف يروم الوسطيّة يتقوّم بمدى مشروعيته، التي تقتضي موافقة الشرع.

2-1. مبدأ المعقوليّة:

ولمّا كانت الوسطيّة تقتضي المعقولية مبدأً أساسياً؛ إذ لا يتواضع الناس، أو يتفقون على شيء، إلا إذا كان معقولاً؛ بل إنّ المشروعيّة ذاتها تشترط مبدأ المعقوليّة؛ لأنه ينبغي أن تنطوي المشروعيّة على قوّة إقناعية تأتي إليها بسلطان، غير أنّه إذا كانت الوسطيّة مبدأ كلياً لا يحتمل الإجماع لتضارب الفهوم في تحصيله، فهذا لا يمنع من اعتباره مبدأً عاماً ذا ثبوتية شرعيّة لا تفتقر إلى معقولية؛ لأن الوسطيّة ليست تعاير بمحض العمل المجرد؛ بل هي احتكاك مباشر بين العلم والعمل، ومحكّ لمدى تطابق الوعي الشرعي بالواقع العملي. والمنطق، الذي يتحكّم في ذلك، ليس منطقاً صارماً؛ بل هو منطق مرن[14].

وحدُّ المعقوليّة حصول تناسب بين الغايات والوسائل، سواء ما اتصل منها بإصابة المقصد، أم الالتئام المنطقي بين هذا المقصد والوسيلة المُفضِية إليه، فنكون قد وقفنا على طرفين مكونين للمعقوليّة، وهما شرطان في تحقّق المعقولية ألا وهما: شرط الاتساق المنطقي، وشرط الاتساق الغائي؛ لأنّ المعقولية تتجسّد في "الالتئام المنطقي والغائي، الذي يكون وراء اتخاذ موقف فكري نظري، أو عملي أخلاقي"[15].

وإذا كان ضابطا المعقوليّة في الوسطيّة هما جلب المنافع، ودرء المضار، فإنّ المعقول ما اتصل عملياً بما نأخذ به كمصلحة، وما ندفعه كمفسدة[16]. وأمّا المفاسد، والمصالح، فليست تُعرَف بمحض العقل؛ بل إنها قد

---

[13] الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، البيان الرابع، ص 32

[14] يمكن أن نعتبر أن **منطق الشرع** (Deontic Logic)، في كثير من مقتضياته، يطلب الصواب، وليس الصدق الصوري، والصواب يحتمل الأصوب، مثلما يحتمل عكسه؛ أي عدم الإصابة. ومن هنا، فمعقولية الوسطيّة معقولية قصدية؛ أي غائية ذات درجات تتنزل بين الصواب، وعدم الصواب، علماً بأن الركن المكين للوسطية يكمن في دوام الارتباط بالمقاصد الشرعية، مهما اتسع مناطها؛ لأنّ العمدة بما اشتمل عليه الشرع من معقولية مطوية في معاقده ومقاصده.

[15] وقد استقينا هذا التحديد من التعريف، الذي يعطيه ماكس فيبر (M. Weber) عالم الاجتماع الألماني، حيث يقول بالنص:

"Das Rationale in Sinne der logischen oder Teleologischen (Konsequenz) einer intellektuel-Theoritischen oder praktisch – etishen stellungnahme" (W EZ, 537).

ذكره ريمون بودون في المرجع الآتي: R. Boudon, 1999, **le sens des valeurs**, P.U.F, Paris, p. 248.

[16] في الأمور المتصلة بالأفعال، تكون العبرة لا بالعقل، في حدّ ذاته؛ بل بمدى القرب من الصلاح، والبعد عن الفساد، في إتيان تلك الأفعال، وههنا أمرٌ في غاية الدقّة يتعلق بمجاوزة النظّار المسلمين لمقاصد ومبادئ العقل العملي، كما نظر إليه الفيلسوف الألماني كانط (E. Kant)، فهم يعتبرون أن العمل هو الذي يصدق، أو يكون مصداقاً لما وُقِرَ في القلب، حتى إنّ ابن القيم أخذ بالأفعال القريبة من الصلاح، حتى وإن لم يأتِ بها الشرع، فغلّب، بذلك، المعقوليّة على العقلانية، من جهة، وجعل مشروعية الفعل كامنة في مدى إصابته الصلاح، أو مجانبته الفساد، حيث يقول في حده للسياسة: "السياسة ما كان **فعلاً** يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي". وفي هذا تغليب للمعقوليّة على المشروعيّة الشرعيّة؛ لأن العبرة باتفاق الفعل مع القيمة (الصلاح أو الفساد). ومن هنا يُصار إلى ضرب من المعقولية، التي يكشف عنها العمل المسدّد. وسوف نتناول، في فقرة لاحقة، التسديد في الوسطيّة، ونقف عند وعي الرسول (ص) بقيمة العمل، الذي يصدق القيمة، أو المقصد؛ لأن الأمور لا تكون واضحة في ذاتها؛ بل إن ما يجلّيها هو مآل الفعل الإنساني، وإن كنا نعتبر أن دائرة الواقع أوسع من دائرة الشرع، ومع ذلك، فإنّ ما كان متصلاً بالصلاح هو من شرع الله، وذلك بناءً

تكون مضمرة، في أمر شرعي لا نتبيّن منه، عن طريق العقل، ما ينطوي عليه من معقوليّة، إذاً، فإنّ المعقوليّة تكمن في تحقق شرطي الاتساق العقلي- المنطقي والمضمون، أو المقصد الغائي، وباجتماع هذين الشرطين وتحققهما تحصل المعقولية:

1-2-1. شرط الاتّساق المنطقي: ويكمن الاتساق المنطقي، في مدى حصول التطابق بين القضايا، أو الأسباب، التي يقوم عليها الاعتقاد، أو الموقف والواقع، وهذا ما يمكن أن ننعته بـ **المعقولية المعرفية**، ويكون التعويل على هذه المعقولية، قبل الإتيان بالفعل، لما لها من قوة إقناعية وحجية تنعقد في الذات، فتحملها على العمل بما اتخذته من موقف، أو اعتنقته من اعتقاد، ولهذا يُعاير الاتّساق المنطقي للاعتقاد، أو قُلْ للمعقوليّة المعرفيّة، بمدى صحة الأسباب، أو درجة إقناعيتها (أو قوتها الإقناعية) للذات، التي ستخرج بها إلى حيّز الممارسة والتطبيق.

وهنا يجتمع، في الممارسة المعرفية، الشيء، أو المضمون، والمنهج المفضي إلى هذا المضمون؛ إذ من المعلوم أنّ الأسباب المعرفية، التي ينعقد عليها الاعتقاد، إنّما تكون عبارة عن شرط أساسيّ للقوة الإقناعية، التي تحصل للأخذ بالمضمون الطالب للخروج به إلى حيّز العمل، أو قُلْ إلى الإجراء والتطبيق.

1-2-2. شرط الاتساق الغائي: ويتمثّل في صحّة نظرية، أو مذهب، أو معتقد، بالنسبة إلى غاياته، أو أهدافه العملية، وهو ما يُعرف بالعقلانية الأداتية، أو الوسلية، ونحن لا نأخذ، في تأسيسنا للمعقوليّة، كمبدأ للوسطيّة، بهذا الشرط على علّاته، نظراً إلى كونه يُحَكِّم العقل المجرد، الذي لا يسلم من أن يعتريه التسيّب، والتحكّم، فيفضي ذلك إلى الفساد؛ إذ إن العقل المجرّد لمن يقتدر على تحصيل النجوع في الوسائل واليقين، في نفع المقاصد. ولما كانت الوسطيّة مطلوبة شرعاً، فليس ينبغي أن تتأسس على العقل المجرد؛ بل على الأخلاق، التي لا تنفصل البتة عن الدين[17].

ولمّا تبيّن أنّ المعقوليّة المجرّدة الآخذة باستقلالية العقل، وبتجرّده المطلق عن الدين، الذي يصير معه العقل «شارعاً»، لا يمكن أن تحقّق الوسطيّة، ولا يمكن أن تكون مبدأً لها، فقد قيدنا هذه المعقوليّة بالمعاقلة، فيكون المبدأ هو **المعقوليّة المعاقِلة** (بكسر القاف)، أو **المعقوليّة الوسطيّة**؛ وذلك لأنّ العبرة، في هذا السياق، إنما تكون بحجة الشرع، وقواعده، ومعاقده، وأمر الوسطيّة منضبط بهذا، وإلا آل الأمر إلى تحكّم الأهواء

على المبدأ: "حيثما توجد مصلحة فثمّة شرع الله". وبخصوص ابن القيّم، يُراجَع كتاب ابن القيّم الجوزيّة: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعيّة**، تحقيق محمد حامد الفقي، 1953م، ص 13

[17] لقد اعتبر الشاطبي أنّ "العقل ليس شارعاً"، وهو لهذا، "تابع وليس متبوعا"، وهكذا، إذا كان كلّ فعل شمل مقصداً، أو قيمة ينطوي عليها، وينطوي على وسيلة تقود إلى تحصيل هذه القيمة، أو المقصد، يلزم أن تكون القيمة مستمدّة من الأمر الشرعي، حتى يحصل اليقين فيها. أمّا إن عوّلنا على العقل المجرّد، فإنه هو ذاته يحتاج إلى اليقين فيه. فالتأسيس يلزم أن يقوم، في طلب الوسطيّة، على الأخلاق.

والذوات، في تقرير الوسطيّة المبنية على التساهل لا الإحكام، وليس هذا مراد الله تعالى، بدعوة الأمة المسلمة إلى الوسطية؛ وتأسيساً عليه، لا ينبغي التهوين من الوسطيّة؛ بل ينبغي أن يجعل الغاية منوطة بالاتصال الجاد القاصد بالدليل الشرعي، والتمسُّك به، مع التحقّق بالمحكات، والتقريب، والتسديد، والتبشير، والسعي، كضوابط سيأتي بيانها.

1-3. مبدأ المقبوليّة[18]:

لا ينفك هذا المبدأ عن سابقيه؛ لأن المقبول لا يمكن أن نتصوّر، إلا بعناد، مخالفته للمعقولية، كما أنّنا نبعد عن الصواب إن اعتبرنا المقبولية لا تضفي المشروعية، أو جعلنا هذه الأخيرة عارية من المقبولية[19]، غير أن ما يُضاف إلى هذا المبدأ هو كونه لا يقتصر على مطابقة المضمون في العقل فحسب؛ بل يقوم، إلى جانب ذلك، على عدم مخالفة الواقع؛ فالمقبول معقول وواقعي، وبالجمع بين المعقوليّة والمشروعيّة، والواقعية

---

[18] ينتمي مفهوم المقبولية (acceptability) إلى حقل اللسانيات التحويلية والتوليدية، حيث طُرِحَت على لسانيات تشومسكي قضايا تخصّ اصطلاحات أخرى، من قبيل، البنية السطحية، والبنية العميقة، والكفاية، والإنجاز، ونجد أنّ المقبوليّة تتعلق بدراسة **الجانب الإنجازي من اللغة**. وحدّ المقبولية، في هذا السياق، أنها تعين ما **يجعل منطوقاً ما مقبولاً في مقام ما، أو في سياق محدد، حتى وإن كان هذا المنطوق لا يستوفي شرائط نحو اللغة، أو المقتضيات النحوية**، (grammaticality)؛ إذ لا يُعْتَدُّ بهذه الأخيرة، متى توافرت عوامل ظرفية تجعلها مقبولة. وباختصار، إن المقبوليّة تتعلق بالجانب الإنجازي في اللغة، بينما تتعلق النحوية بالجانب الكفائي منها.

Galicson, R.; Coste, D.: Dictionnaire de didactique des langues, Paris, Hachette, 1976.

وقد وظف بول غرايس مفهوم المقبوليّة في كتابه **مظاهر العقل (Aspects of Reason** P. Grice,)، وحدّد المقبوليّة، كونها العناية، "وكذا القبول (Acceptance)"، سواء في العقل، أم في الكلام، بمجموعة أصلية من الأفكار (القضايا)، مجتمعة إلى بعضها، مع متوالية من الأفكار، تكون كل واحدة منها قابلة للاشتقاق، بفضل مبدأ استدلالي مقبول، هي مجموعة من الأفكار (أو القضايا) السابقة". (ص 5، 2001).

نقصد بـ«**العاقلية**» (Rational being)، كلّ تدليل يقترن بغاية، أو مقصد، ومن ثَمَّ فهو نشاط نحو أهداف وأغراض، ونحن نأخذ بهذه التحديدات، ونسعى إلى تكييفها، في مجال التداول في الخطاب الشرعي، كما نسعى إلى استنباطها، لا بالمعنى الصوري؛ إذ الاستنباط، لغةً، ما يحمل مدلولاً عقلياً مجرداً؛ أي استدلالاً، أو برهاناً؛ بل إنه يفيد أن تعود إلى النبع، والنبع، عندنا، هو الشرع، الذي نستمد منه ونمدّه بما يؤتى من الفهم المتجدد لمقاصده.

[19] لسنا نأخذ بدعوى السياقية (Contextualisme)، التي بلورها ريتشارد رورتي (R. Rorty)، ولا بالمقبوليّة العقلانية acceptabilité (rationnelle)، التي جعلها هابرماس (Jurgen Habermas) في معرض حديثه عن تصوره لنظام المحاورة العقلانية، حيث ميّز بين الممارسة التدليلية، وسياق الحياة اليومية، التي ترتبط بعالم المعيشة؛ أي بين الجانب النظري المرتبط بالحقيقة، والجانب العملي المرتبط بالفعل البشري (agir humain). فالوسطيّة، عندنا، تقترن بمعقوليّة ومقبوليّة من ضرب مخصوص، كما سنبيّنه، وإن كانت تقترن بشيء ما من التحديد الذي أعطاه هابرماس للمقبولية العقلانية، والذي جاء فيه: «تدل المقبولية العقلانية (acceptabilité rationnelle) ببساطة على الصدق...، في الوقت الذي تستنفذ فيه معنى الصواب الأخلاقي. أمّا التبريرية الأمثل (justifiabilité ideale)، فإنها تتمّم معنى الصواب الأخلاقي، في الحدود التي تزوّدنا فيها المقبوليّة العقلانيّة بقدم التحيّز".

Jurgen Habermas: **l'Ethique de la discussion et la question de la vérité**, édité et traduit par Patrick Sarvidan, Bernard Grasset, 2003, P. 77.

وقد جعل هابرماس الحوار والمناقشة بمثابة **آلات غسيل** تقوم بتنقية وتصفية ما يلزم أن يكون مقبولاً عقلاً من قبل الجميع (المعطى السابق، ص75) ونرى، من جهتنا، أن مرجع الأمور ليس **الحجة العقلية؛ بل ما وافق الفطرة الإنسانية، سواء افترضنا أن هذه الفطرة هي العقل العملي، بوصفه ملكة تسهر على «التطبيق المسؤول للقيم»** (المعطى نفسه، ص32) بناءً على قواعد، أو مبادئ تضمن احترام القيم، أم هي ملكة المعرفة الأخلاقية المجردة من التمثل، كما صنع رولز (Rawls)، عندما ادعى حالة يكون فيها الناس مشرِّعين لأنفسهم، يضعون الأسس للعدالة، وقد حُجِبوا عن أن يأخذوا، في ذلك، بأوضاعهم الذاتية. يراجع كتاب:. J. Rawls, 1987, **Théorie de la justice**, Trad. Fr. C. Audiard, éds. du Seuil, Paris.

وذلك حتى يتأتّى للمعقولية أن تثمر بوساطة التأسيس والشرعية، وإن كانت الفطرة غير معتبرة، إلا ما كان من نتائج اشتغال العقل التواصلي الاجتماعي (هابرماس) (raison communicationelle)، فإننا نعمد، دائماً، إلى الأخذ "بمشترك إنسي"، وهذا هو عين الفطرة الإنسانية، وهو ما سوف ندلل عليه فيما سيأتي.

تحصل المقبولية[20]، ولسنا نقصد بالواقعية، هنا، ما يتعيّن بالخارج، وإنّما نعني بها المعنوية القصدية"، وحتى يتأتّى لنا أن نحدّد مبدأ المقبوليّة، الذي نضعه للوسطيّة، نميّز بين ضربين من المقبوليّة: (أ) مقبوليّة عقلانيّة، و(ب) مقبوليّة شرعانيّة.

1-3-1. المقبوليّة العقلانيّة: ومقتضاها أنه لا يُقبل إلا ما يكون مُتفقاً عليه من طرف "جميع العقلاء"، وتتّخذ المعقوليّة العقلانيّة صورتين: **صورة المقبوليّة العقلانيّة المجردة**، وتعود إلى الفيلسوف الألماني كانط، الذي جعل مبادئ الأخلاق مستمدّة من قواعد عقلية، بمثابة قواعد، أو مبادئ كلية مجردة مبنية على مبدأ استقلال الإرادة[21]؛ و**صورة المقبوليّة العقلانيّة التواصليّة**، ومقتضاها أن العقل المجرد والأداتي لا يفلح في إيقاع الاتفاق؛ لذلك وجب أن يُؤخذ بمبدأ "التدليل العقلاني التواصلي"، فيتم بذلك، ووفق إطلاق تواصلية بناء الحقيقة، التي لا تكون ثمرة النظر العقلي المجرد، وإنما تكون ثمرة الحوار العقلاني المبني على كون المقبولية "القوة الإقناعية"[22].

وتتخذ هذه الصورة مظهرين نسبيّ ومطلق:

المقبولية النسبية: ويجسّدها هابرماس في العقلانية التواصلية، التي دعا إليها، وأسّسها على أخلاقية حوارية، تقبل كلّ القيم متى أفرزتها عملية الحوار والمناظرة، وأفضت إليها القوة الإقناعية.

المقبولية المطلقة: وهي تدعو إلى تأسيس العقل ذاته، بالتدليل عليه بدل الإيمان به، وهي لا تطلب الوسطية في بلوغ المقبول من صالح الأفعال؛ بل إنها تعول على التدليل العقلي.

---

[20] لقد اعترض جملة من اللغويين على نعام تشومسكي (N. Chomsky)، فأبرزوا أن معيار المقبولية يدخل في تحديد الجملة اللاحقة من غيرها، لذلك لا يكفي الجانب الصوري الخالص، في تحديد الجملة المقبولة من غيرها، وكذلك نجد أن الصياغة المنطقية الرياضية تتوقف هي الأخرى على المقبولية، وهو ما يعرف عند المناطقة الرياضيين بالصيغ السليمة التركيب formulas (Wellformed)؛ أي الكتابة الرمزية للصيغة المنطقية المقبولة داخل اللغة الصناعية، ويسري الأمر، كذلك، في اللغة الطبيعية، حيث نجد «يقال كذا... ولا يقال كذا...»؛ أي تُقبَل الجملة **ب**، ولا نقبل الجملة **جـ**. يراجع، بخصوص المقبولية (acceptabilité)، كتاب:

Paul Grice, **Aspects of Reason**, edit. by R. Warner, Oxford, clarendon Press 2001, pp 74-75.

[21] يرى هابرماس "أن القيم الصحيحة لا وجود لها، إلا ما كان منها ما تقرره بخصوصها ما يجعلها مقبولة من قبل التفاعل الحاصل بين الذوات"، وحتى العالم الأخلاقي له مدلول بنائي، ومن ثمّ فالقيم مبنية، وفي هذا الموقف نلمس الإغراق في تسييب العقل الذي يضع القيم، وينبذها، متى شاء، وكيفما شاء. يراجع:

Jurgen Habermas, **l'Ethique de la discussion et la question de la vérité**, op.cit, P: 78.

وهو يرى أن أخلاق المحاورة تودّ أن تبرهن على أنّ "الدينامية المطلوبة، القائمة على البحث المتبادل، من أجل تبني منظور الغير، إنما تكون مدمجةً في المقتضيات التداولية للمناظرة العملية ذاتها" (نفسه، ص 79). ولهذا، لا كيان للقيم إلا ما تثبته المناظرة بين ذوات متفاعلة، ولذلك فالوسطيّة غير معتبرة، ولا الطرفية، أيضاً؛ بل العبرة بما تقود إليه المناظرة، ومعلوم لدينا أنّ سقراط، عند محاكمته، وفي كلّ محاوراته، لم يكن يعتدّ بالقوة الحجاجية؛ بل بالحقيقة والقيمة! بل إنّ الرسول (ص) قد تفطّن إلى كون أحد الخصمين قد يكون ظالماً لخصمه، فيقضي له القاضي لكونه أفلج حجة من خصمه. فتدبّر!

[22] يُراجع يورغن هابرماس في كتابه (J. Habermas, **vérité et justification**)، فهو لا يعترف بوجود الحقيقة، ولا بوجود القيم كحقائق أخلاقية.

1-3-2. المقبولية الشرعانية: وهي المقبولية القائمة على المبادئ الشرعية، أو ما جاء صحيحاً وصريحاً، أو ما أمكن ردّه، بوساطة التدليل الشرعي، إلى أحكام الشريعة، أو إلى المعروف من مكارم الأخلاق، التي لا تنفكّ عن الدين، ولا تتعارض مع العقل الذي يكون تابعاً لا متبوعاً، والمقبولية الشرعانية تأخذ بتعدّد القيم بمقتضى ما يلزم عن الوسطية، كونها تفي بالتعدّديّة بالتعريف، ومن ثمّ، فإنّه يُصار إلى القيم الوسطية المطلوبة، من بين قيمتين (طرفين)، أو أكثر.

ونحن نأخذ بالمقبولية الشرعانية في طلب الوسطية بناء على مُسلّمتين هما:

المُسلّمة الأولى: أنّ الأفعال الإنسانية كلّها خلقيّة، فلا تكون الأفعال مقبولة شرعاً، إلا إذا كانت تحقّق مقاصد خلقيّة، أو تكون وسائل لتحقيق مقاصد شرعية.

المُسلّمة الثانية: أنّ الأخلاق مأخوذة من الدين، فكلّ فعل خلقيّ إنّما مداره على الخير والشر، وهما قيمتان ليستا عقليتين، ولا موضوعيتين، وإنّما هما مثالان، والمثال قيمة مرغوب في تحقيقها، وجديرة بأن تتقوّم بها سلوكاتنا البشرية[23]. وتأسيساً عليه، فإنّ المقبولية الشرعانية تطلب الوسطية كقيمة مثلى أمر بها الشرع، فليزم أن نلتمسها مقصداً أسمى يأتيه اليقين من كونه مستمدّاً من الدين، ونسعى إلى طلب ما يناسبه من وسيلة ناجحة لتحقيقه كمقصد شرعي.

إنّ المشروعية قائمة إمّا فيما هو صريح من الشرع، أو فيما يقود إليه التدليل الشرعي، بناءً على القاعدة التي وضعها الشاطبي[24]، والتي ربط فيها المشروعية بالحكمة المعتبرة من قصد الشارع، غير أنّنا، عندما أقدمنا على توسيع مدلول المشروعية، وفتحناه على ما يقرّره الفكر المعاصر، رمنا، بذلك، أن تكون المشروعيّة كامنة في التأسيس، الذي يقوم عليه هذا المبدأ.

---

[23] يرى طه عبد الرحمن أنّ التدليل على كون الأخلاق تابعة للدين يقتضي استبعاد تبعيتها للعقل، واستبعاد تبعيتها للواقع. فأمّا كونها غير تابعة للعقل المستقل فبيّنٌ من كون العقل المستقل لا ينشِئ إلا القانون. أمّا القيمة، فهي عبارة عن مثال، والمثال خلاف القانون؛ **إذ القانون يسبقه الشك، وقد يعقبه الخطأ**، في حين أن المثال يسبقه اليقين، ولا يعقبه إلا الصواب، والذي يغلب على العقلانيين أنّ الأصول الأولى قواعد مجرّدة عقلياً، ويحدث العقل منها "بإحدى آليات الاستدلالية فروعاً، فتتوهّم البعد عن الأخلاق كلّها، أصولاً وفروعاً، إنما هي من صنع العقل الإنساني". طه عبد الرحمن، **تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟**، معطى سابق، ص 37. أما كونها تابعة للواقع، فبيّنٌ أن الواقع لا يفرز القيمة، وإنما يتقوم الفعل الإنساني الذي يحدث في هذا الواقع.

[24] يرى الشاطبي أن المشروعية لا تُستَمدّ من العقل؛ لأن العقل تابع للشرع، وبهذا نأخذ؛ أي بما جاء به السمع، أو قاد إليه التدليل الشرعي، مع اعتبار الحكمة. يقول الشاطبي بهذا الصدد: "فالذي يجب أن يُعلم أنّ هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة، ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها، والدليل على ذلك ظاهر، فإنها إن كانت **مشروعة** فإما أن تشرّع للمصالح أو للمفاسد، أو لهما معاً، أو لغير شيء من ذلك، **فلا يصح أن تشرّع للمفاسد؛ لأن السمع يأبى ذلك**، فقد ثبت الدليل الشرعي على أن الشريعة إنما جيء بالأوامر فيها جلباً للمصالح، **وإن كان ذلك غير واجب في العقول، فقد ثبت في السمع**". (التشديد من عندي)، الإمام أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، المجلد الأول، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ص 238

ولمّا كنّا إنّما نطلب المشروعية داخل مجال الشرع، فليس يُعقل أن تُعطى هذه المشروعية من أمر خارج، فلا بدّ، إذاً، من أن تنضبط المشروعية بالشرع، بناء على المقدمة العاشرة من كتاب (الموافقات)، التي تقضي تبعية العقل للنقل، ومن ثمّ فلن يجدي أن نبرر المشروعية بالعقل؛ بل بالشرع، كأن نقول: إن الوسطية، مثلاً، تتخذ مشروعيتها من الشرع[25]، ولهذا فإن مبدأ المشروعية مستمدّ من مشروعية الوسطية المأمور بها شرعاً.

وحتى نستوفي الكلام في مبدأ المشروعية، في نطاق ومنطق الشرع، فالذي يطلب تحقيق مقصد الوسطية ينضبط بالمشروعية المقصدية، ويمتثل للأحكام الشرعية، وبهذا فهو يخضع لمبدأ المشروعية، الذي يمكن إجماله **في كون الأحكام الشرعية، التي يمتثل لها "إنما شُرِّعت لجلب المصالح، أو درء المفاسد، وهي مسبباتها قطعاً"**، فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات، على أن المشروعية ذاتها تتفاوت، عندما يكون محلها الأسباب والمسببات؛ إذ "مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات، وإن صح التلازم بينهما عادة، ومعنى ذلك أن الأسباب إذا تعلّق بها حكم شرعي من إباحة، أو ندب، أو منع، أو غيرها من أحكام التكليف، فلا يلزم أن تتعلّق تلك لأحكام بمسبباتها"[26]، والمشروعية حدود لا ينبغي تعديها، والخروج منها إلى ما دونها، ما يسبب الزيغ عن طلب التوسط والاعتدال.

يحصي الإمام الشاطبي، على سبيل المثال، للأفعال "الواقعة في الوجود **المقتضية** لأمور تُشرّع لأجلها، أو توضع **فتقتضيها** على الجملة"، ضربين: **الضرب الأول:** وهو خارج عن مقدور المكلّف، وتكمن مشروعيته في كونه إمّا سبباً، أو **شرطاً**، أو **مانعاً**، فالسبب كالاضطرار إلى أكل لحم الميتة سبباً في إباحتها. أمّا **الشرط** فكالرشد في حالة دفع مال اليتيم[27]، وأما **المانع**، فكالجنون الذي يرفع التكليف، ويمنع منه. وعلى هذا، فإن المشروعية تتبيّن فيما وضعه الشارع من أسباب، وشروط، وموانع في خطاب الوضع، تُضاف إليها الصحة، والبطلان، والعزائم، والرخص.

---

[25] يقول الشاطبي: "إذا تعاضد العقل والنقل في المسائل التشريعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل، فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل، فيكون تابعاً، **فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل**". أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، المجلد الأول، دار المعرفة، بيروت، ص87. فمن الأمور، التي لا تنتبه إليها في هذا الصدد، أنّ الشاطبي خصّص الحالة، التي يحصل فيها التعاضد أو التعارض، وحصرها في "المسائل الشرعية"؛ إذ لو كان العقل متبوعاً لاستغنى عن النقل! وقد قدّم الشاطبي، في هذا السياق، دليلين: الدليل الأول مقتضاه أنه: "لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة"؛ والدليل الثاني، وقد استند فيه إلى علم أصول الدين، وعلم الكلام، حيث إنّ العقل لا يحسن، ولا يقبح؛ لأنه عقل مجرد عن أن يستوعب مآل الفعل، ونجاعة الوسيلة، التي تقود إلى العقل واشتطاطه، ولما كان الأمر كذلك، فإنه لو فرضنا أنه كان "متعدياً لِما حدّه الشرع، لكان محسناً مقبحاً، وهذا خلف"!

[26] الإمام الشاطبي، المعطى السابق، ص 189

[27] وقد بين الشرع هذا الشرط بأن جعله لا يتوقف على بلوغ الحلم؛ بل على القدرة العقلية [فإن آنستم منهم رشدا] [النساء:6].

و**الضرب الثاني:** وينقسم، بذاته، إلى نظرين: **النظر الأول** متعلّق بما يدخل تحت خطاب التكليف، وضابطه ما يقتضيه الشارع من المصالح أو المفاسد، جلباً أو دفعاً مما هو مأمور به، أو منهيّ عنه، أو مأذون فيه؛ و**النظر الثاني** متعلّق بما يدخل تحت خطاب الوضع، وقد ذكرناه في الضرب الأول، على أنه يلزم أن تحترم قاعدة أساسية مفادها عدم اجتماع ما يدخل تحت خطاب التكليف، ولا ما يدخل تحت خطاب الوضع[28].

وقد وقف الإمام الشاطبي على مسألة دقيقة تخصّ مشروعية الوسطية، في معرض كلامه في المسألة التاسعة عن المسببات، والنظر فيها، حيث ذكر أنّ هذا النظر قد يكون على سبيل التوسط، فقد خاطب الله - تعالى - نبيّه حتى اشتدّ به النبي شدة الإشفاق ممّا بلغه الكفار من الجحود والإعراض، فخاطبه - تعالى - منبهاً إياه. "وأصل هذا - يقول الشاطبي - تنبيه الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - في الكتاب العزيز، في حالة دعائه الخلق، بشدة الحرص **على أن الأَوْلَى به الرجوع إلى التوسط**. يقول تعالى: [قد يعلم إنه ليحزنك الذي يقولون]، إلى قوله [وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن ترتقي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى]. وجميعه يشير إلى أن المطلوب منك التسبّب، والله هو المُسبِّب وخالق المُسبّب"[29].

والآن، وقد تبيّن لنا أنّ المشروعية منضبطة بالشرع، وإن قدر أنّ العقل لا يهمل في تحديد هذه المشروعية، فإنّه يكون تابعاً لا متبوعاً، كما في مشروعية أحكام القانون الوضعي، فليس لنا في الأمر شيئاً، في تحديد المشروعية التي يقرّرها الشارع عند وضع أحكامه، فالقتل العمد ليس كالقتل في حالة الدفاع الشرعي عن النفس، أو الأهل، أو المال...

2. محكّات الوسطية

نقصد بالمحكّات ما يتوقف عليه أمر ضبط وتحديد الوسطية، عند تنزيلها من العلم إلى العمل، وإدخالها في حيّز التطبيق، حيث لا يمكن الاستدلال عليها بعرضها كمحك، لمدى ملائمة التطبيق الصحيح للتحديد الصريح للوسطية[30]. ولما كان الأمر كذلك فالمحكّات بمثابة الروائز التي نتحقق بموجبها، ونختبر بها مدى

---

[28] جعل الشاطبي هذه القاعدة **بمثابة مُسلّمة عدم تناقض البنود داخل النسق الواحد**، فهو يرى "أنه قد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً، كالإيمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها، ومانع من القصاص منه للكافر، ومثله كثير؛ "لكن الشاطبي استدرك بهذه القاعدة: "غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد، فإذا وقع سبباً لحكم شرعي، فلا يكون شرطاً فيه نفسه، ولا مانعاً له، لما في ذلك من التدافع، وإنما يكون سبباً لحكم، وشرطاً لآخر، ومانعاً لآخر، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها على حكم واحد، في جهة واحدة، كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف" المعطى نفسه، ص 189، إذاً، فالمشروعية مقتضاه من قبل هذه الضوابط.

[29] الإمام الشاطبي، المعطى السابق، ص 224 و225

[30] من المدلولات التي تُعطى في لغات أخرى للوسطية «الوسط العادل»، أو «الوسط العدل» (Juste milieu)، و«التوسط» (médieté)، و«الوسط»، والاعتدال، مما يقترن بالحقل الدلالي للاستقامة ومن (moyenne وmesure). أما متعلق الوسطيّة من حدود أخرى، فهي الإفراط (excès)، والتفريط

حصول القصد من الوسطية كقيمة نعبر بها عالم الواقع بفعلنا البشري المستند إلى الأمر الشرعي. ومعلوم، في هذا المساق، أنّ العقل "إنما ينظر من وراء الشرع"[31]. ولهذا لزم أن نأخذ هذه المحكّات بوصفها مثل الوسطية، أو أقوى منها، على اعتبار ما يفيد أنّها اتخذت بما يقيمها مقام الحاكم على دليل الوسطية، حيث تطرح الوسطية، أو تبطل، متى لم تجر على مقتضى هذه المحكّات.

ولما كانت المحكّات حاكمة على الوسطية، لزم أن تؤخذ من الخطاب الشرعي، نظراً إلى ما يحمله معنى الوسط، أو يقتضيه، من «حكمة» (أي اجتماع العلم والعمل)، و«عدل واعتدال»، الذي نخرج به من براثن التشدّد والانحلال، و«معروف» يخرجنا من شنآن طرفي التناقض والانحلال، ومن «اختلاف» فيه الرحمة المورّثة لتعددية محمودة لا لتعددية مذمومة[32].

2-1. الوسطية والحكمة:

إذا كانت الحكمة هي السداد في الرأي، والصواب في العمل، وكانت إنّما تحصل للإنسان بقدر طاقته؛ إذ الحكمة «ضالة المؤمن»، فينبغي أن نعتبرها محكّاً للوسطية التي تقتضيها، حيث لا يمكن الظفر بالوسطيّة من غير ما حكمة، وعلى اعتبار أنّ الشرع قد ذكر الحكمة، واعتبرها «خيراً كثيراً»[33]، والخير اسم تفضيل، فإذاً، هي مفضّلة بكونها مطلوبة من قبل المؤمن الحريص على الظفر بأسباب قوية تزكّي إيمانه، فما الحكمة المعتبرة؟ وما صلتها بالوسطية؟ وكيف نعتبرها محكّاً لهذه الأخيرة؟

(défaut)، وما تقتضيه الوسطيّة كالعدالة (justice)، والحكمة (sagesse)، والفضيلة التي هي أمّ القيم المطلوبة في الوسطيّة، حيث أشار إليها أرسطو معرفاً إياها كالآتي: "الفضيلة، إذاً، الاستعداد المكتسب الإرادي الكامن، بالنسبة إلينا، فيما يتصل بالوسط، والذي يحدده العقل طبقاً للسلوك المرتضي للإنسان العاقل، وهي تقوم على الوسط العادل بين طرفين متنافرين، هما الإفراط والتفريط".

Aristote, **Ethnique à Nicomaque**, II, 5 – 61106 b -1107 a, Trad. Fr. Voilquin. Coll. GF.

وإذا كانت الغاية القصوى للإنسان - حسب أرسطو - نيل السعادة، فإنها إنّما تحصل عند العدل؛ أي عند تحقيق قاعدة ذهبية جعلها أرسطو عقلية، ونحن نعتبرها شرعية؛ لأنّ السلوك الإنساني يتقوّم بالأخلاق، والأخلاق مدارها على القيم، والعقل لا يضع القيمة، وحتى إن فرضنا أنه يضعها، فإنّه إنما يستمدها من تعميم، أو يحولها من معطى ديني إلى «**تدليل عقلي**»، ومن ثمّ إلى «**تدليل بدعي**»، كما صنع كانط، وليس هنا معرض تبكيت ما ذهب إليه كانط من تحكّم في العقل، حتى جعله شارعاً للبشرية، منقطعاً عن كلّ معطى ديني، حتى جرّه ذلك إلى تأليه العقل بالدعوة إلى «دين عقلي»، وليست الوسطيّة - حسب موردها الشرعي - ما يحدّده العقل المجرد؛ بل ما قد يدلّ عليه القصد الشرعي، الذي يعمل العقل على إدراكه، المجال للعدل والاعتدال والاستقامة المنبّه إليها في الذكر الحكيم [فاستقم كما أمرت] (الآية). ولو كان الأمر موقوفاً على العقل لا على الشرع، كما قيدت الاستقامة في هذه الآية بـ«كما أمرت»؛ أي وفق ما شرع الله، و"العقل إنما ينظر من وراء الشرع"، (الإمام الشاطبي: المصدر نفسه، ص38)، وهذا النظر هو الذي سنتتبعه في تعقبنا لمحكات ومقاييس الوسطيّة فيما سيأتي، ولن نعتبر العقل في هذا الأمر متصرفاً محضاً، كما بيّنه الشاطبي، بقوله في معرض كلامه عن طبيعة القياس، في أصول الفقه «فإنا إذا دلنا الشرع على إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبه النبي صلى الله عليه وسلم على العمل بها، **فأين استقلال العقل بذلك؟** بل هو مهتدٍ فيه، **بالأدلة الشرعية**، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث أوقفته»، ولهذا فالعقل يتصرف «من تحت نظر الأدلة» (الشاطبي: المصدر نفسه، ص 89).

[31] الإمام أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشرعية**، المجلد الأول، المعطيات السابقة، المقدمة الثالثة، ص 38

[32] وإن كنا في نظرنا إلى «التعددية» قدمنا إلى مفهوم عصري هو (Pluralism)، فإننا قد ضبطناه بضابط شرعي، يتعلق **بالاختلاف الذي فيه رحمة**، والوسطيّة وإن كانت لا تقتضي **الاختلاف** فإنها تفيده من جهة تضمنها له دلالياً؛ إذ لا وسط إلا بين طرفين، هما إلى الاختلاف والبينونة أقرب، والوسطيّة ترفع الاختلاف عند القطع، وتبقيه عند الظن؛ أي عندما لا نقطع بحصول الوسطيّة، وهي كما سنرى متمنعة عن أن نظفر بها، ولنا عودة إلى هذه النقطة بالتفصيل عند تناول محك التعددية.

[33] وهذا صريح في قوله تعالى: [ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب] الآية...

يمكن أن نميّز بين ضربين من الحكمة، بحسب المجال الذي تنتسب إليه:

- الحكمة الفلسفية.

- الحكمة الشرعانية.

2-1-1. الحكمة الفلسفية:

قسّم الفلاسفة الحكمة إلى حكمة عملية، وحكمة نظرية، واعتبروا أن الحكمة العملية هي المطلوبة في أمور العملية؛ وقد بيّن أرسطو وأشياعه، والفلاسفة المسلمون، وعلى رأسهم الشيخ الرئيس ابن سينا، والمعلم الثاني أبو نصر الفارابي، أنّ الحكمة العملية تشتمل على الأخلاق والسياسة.

مسرد المراجع والإحالات:

- طه عبد الرحمن، **تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة القاضي عياض، مراكش، الطبعة الأولى، 2001م.

- Rawls: **Théorie de la justice**, trad. Audard, édit. Du Seuil, Paris, 1989.

- د. طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.

- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995م.

- الطرطوشي، **سراج الملوك**، تحقيق فتح أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994م، ج.1

- الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**.

- ابن القيّم الجوزيّة، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق محمد حامد الفقي، 1953م.

- Galicson, R.; Coste, D.: Dictionnaire de didactique des langues, Paris, Hachette, 1976.

- Jurgen Habermas: **l'Ethique de la discussion et la question de la vérité**, édité et traduit par Patrick Sarvidan, Bernard Grasset, 2003.

- J. Rawls, 1987, **Théorie de la justice**, Trad. Fr. C. Audiard, éds. du Seuil, Paris.

- Paul Grice, **Aspects of Reason**, edit. by R. Warner, Oxford, clarendon Press 2001.

- Aristote, **Ethnique à Nicomaque**, II, 5 – 61106 b -1107 a, Trad. Fr. Voilquin. Coll. GF.

- R. Boudon, 1999, **le sens des valeurs**, P.U.F, Paris.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com