الاجتهاد بالرأي
مفهومه ومجاله وصلته بمفهوم العدل

منذ أن أنزلت هذه الشريعة على الأرض وحياً، تحمل في أصولها ما يدّبر الأمر في الاعتقاد، وما يُرسي قواعد العدل والمصلحة في التشريع، والعقل الإنساني الذي آمن بسماوية هذا القرآن ما فتىء يبذل أقصى طاقاته في استجلاء حقائق التنزيل، ومقررات الوحي.

ذلك أنّ القرآن الكريم نفسه هو الذي فتح السبيل لحرية الفكر، وحث الإنسان على التدبر، ليتفهم هذه النصوص المقدسة، ويتعمق معانيها، ويستشرف ما تستهدفه من مقاصد وغايات بإخلاص وتجرد، مستعيناً بالسُّنَّة بما هي وحي معنى، وقد اضطلعت بمهمة البيان والتفصيل والتفسير لما استغلق فهمه، وأستبهم معناه، وغمض مراد الشارع منه.

والقرآن الكريم هو الذي وكل إلى هذا العقل المتفهم مهمة التطبيق، والتبصر بمآلاته، في ضوء ما يلابس الحياة من ظروف، وما يلم بها من أحداث.

والآيات الكريمة التي تُهيب بأولى الألباب، وتدعوهم إلى التدبر والتعقل والاعتبار فيما أنزل إلى الناس كافة، هدياً وتشريعاً، وإلى النظر في ملكوت السموات والأرض والأنفس والآفاق، تفوق الحصر.

وبذلك أيقظ القرآن الكريم نفسه في الإنسان وعياً اعتقادياً وتشريعياً وكونياً وذاتياً معاً.

وتحت تأثير هذا الوعي ـ بأبعاده المتنوعة ـ انطلق هذا الإنسان يبذل جهده الفكري في الانتفاع بهذا الهَدْي لخيره هو أولاً، ولصيانة الحياة الإنسانية على وجه هذه الأرض من التردّي والانهيار.

﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يُحْييكم﴾.

وبهذا، حقق القرآن الكريم «القيمة الذاتية للفكر الإنساني» من حيث جعله مسؤولاً عن وصل الحياة بالدين، عملاً، لتنعم بالحق والخير والعدل، والفضيلة، والعيش في ظل القيم الخالدة التي من شأنها أن تحقق إنسانية الإنسان، بل جعل الأمة كلها مسؤولة عن إيجاد طائفة من المجتهدين في كل عصر وبيئة، لتنهض بعبء الاجتهاد، لاستنباط ما تقتضيه حياتها من معين هذا التشريع.

ولم يكن الرسول ـ ﷺ ـ مبلغاً ما أوحى إليه من ربه، ومبيّناً للناس ما نزل إليهم بالتفسير والبيان والتفصيل، بل وبالتشريع المبتدأ مما لم يتناوله القرآن الكريم بالتفصيل بعينه فحسب ـ وإن كان يتفق ومقررات الوحي في أهدافه ومقاصده ـ بل كان ـ إلى ذلك كله ـ يرسم لأصحابه منهج الاجتهاد بالرأي، ويحملهم عليه.

كل ذلك ينم على إدراك الرسول ـ ﷺ ـ لوظيفة هذا التشريع الخالد في حياة البشر في آمادها المتطاولة.

وواقع الأمر أن قضية خلود الشريعة، وأنها دين الله إلى يوم القيامة، لا تصدق دون هذا الاجتهاد القائم على التعقل، وأصالة الفكر في تفهم نصوصها ومقرراتها، وفي تطبيقها على كل ما يجدّ في الحياة من وقائع، وما يلم بها من تطور أحدثه الفكر الإنساني نفسه.

الاجتهاد في التطبيق لا يقل أهمية ولا أثراً عن الاجتهاد في الاستنباط:

وليس الاجتهاد في التفهم والاستنباط بأولى من الاجتهاد في التطبيق، إن لم نقل إن قيمة الاجتهاد عملياً إنما تنحصر فيما يؤتي من ثمرات في تطبيقه، تُحقق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الخبرة بشؤون الحياة كلها، وما يقوم به الناس من أوجه النشاط المختلفة في تدبير معايشهم، وطرق كسبهم وانتفاعهم، أضحت عنصراً أساسياً في الاجتهاد بالرأي، لأنها بذاتها هي متعلَّق الأحكام.

العناصر الأساسية المكوّنة لطبيعة الاجتهاد بالرأي:

وإذا كان من المقرر بداهة أن طبيعة الاجتهاد، عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي مقدس يتضمن حكماً ومعنى يستوجبه، أو مقصداً يستشرف إليه، وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم، ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق، فإن كل أولئك يكون

نظرياً ما لم تكن الواقعة أو الحالة المعروضة قد درست درساً وافياً، بتحليل دقيق لعناصرها، وظروفها وملابساتها؛ إذ التفهم للنص التشريعي يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج، لأنها الثمرة العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله.

النظر في مآلات الأفعال المتوقعة أو الواقعة أصل معتبر شرعاً، بتكيف الفعل بالمشروعية وعدمها في ضوئه، بقطع النظر عن الحكم الأصلي للفعل.

على أنَّ النظر إلى نتائج التطبيق ومآلاته أصل من أصول التشريع.

يقول الإمام الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً».

بل جعله الإمام الشاطبي: «أصلاً عتيداً تفرعت عنه أصول تشريعية قامت عليها اجتهادات بالرأي واسعة المدى في مذاهب الأئمة، فمبدأ سدّ الذرائع، مثلاً، متفرع عن أصل النظر في مآل التطبيق، حتى إذا أفضى إلى نتائج تناقض مقصد الشارع من أصل تشريع الحكم، عادت عليه بالنقض، ومنع تنفيذ الحكم؛ لأنه أضحى وسيلة إلى مقصد غير مشروع، والعبرة بالمقاصد، أو لا عبرة بالوسائل إذا لم تتحقق مقاصدها.

ومبدأ الاستحسان متفرع أيضاً عن أصل النظر في المآلات.

لأن الاستحسان في مفهومه الأصولي، ليس إلا استثناءً للمسألة من حكم القاعدة العامة، لتعطى حكماً جديداً هو ألصق بالعدل والمصلحة، وبناء على دليل أقوى من القاعدة نفسها، لظروف ملابسة أدت إلى نتائج غير مشروعة.

فهو إذن ضرب من النظر في مآل التطبيق، من حيث هو مصلحة مقصودة شرعاً.

ولهذا قيل إن الاستحسان التفات إلى **المصلحة والعدل**، وكلاهما غاية التشريع كله.

فإذا كان الاستحسان ضرباً من الاجتهاد بالرأي يعالج غلوّ القياس، أي يعالج ما يفضي إليه تطبيق القواعد العامة على ما يندرج تحت حكمها من وقائع، أو من نتائج غير مقصودة للشارع، أو لأنها ضررية، فإنه من الواضح أن الاجتهاد في التطبيق أضحى لا يقل خطراً عن الاجتهاد في الاسْتنباط الفقهي المجرد، إن لم نقل إن الأول أعظم خطراً، لأنه يتعلق بالثمرات الواقعية، والآثار العملية في حياة الأمة، وهي الغاية القصوى من التشريع كله، كما ذكرنا.

وكذلك أصل مراعاة الخلاف بعد الوقوع عند المالكية، متفرع عن أصل النظر في المآل.

ومن هنا، كان لا بدّ من الاجتهاد بالرأي للمواءمة بين الحكم الشرعي المنصوص عليه، أو المُجتَهدِ فيه، وبين الواقعة المعروضة بعناصرها وملابساتها وظروفها.

وللظروف المحتفّة بالواقعة، عميق الأثر في تكييف التطبيق، والتبصير بمسالكه، بل وفي تشكيل علة الحكم الشرعي في ظل تلك الظروف.

وما اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، إلاّ صوراً من الاجتهاد **بالرأي** القائم على **تفهم النص** ومراميه وتفهم الوقائع نفسها بظروفها وأحوالها[1]، وتكييف تطبيق النص على نحو لا يناقض هدفه، أو روح التشريع العامة، أو مصلحة الأمة[2].

الاجتهاد بالرأي لا ينحصر فيما لا نص فيه:

وتأسيساً على هذا، فإن الاجتهاد بالرأي ـ كما وقع منذ الصدر الأول ـ لم ينحصر فيما لا نص فيه، كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، وتابعهم في ذلك كثير من الكتّاب المعاصرين[3]، بل كان ميدانه ـ من أول الأمر ـ النصوص تفهماً وتطبيقاً معاً.

فمنذ عصر الصحابة لم يكن الاجتهاد بالرأي إلا نظراً تشريعياً مقترناً بالنظر العقلي المقتدر، وفي هذا يقول الإمام الغزالي في مقدمة كتابه المستصفى محدداً طبيعة الاجتهاد بالرأي، وأنها مزيج من الشرع والعقل:

---

(١) كاجتهاده بالرأي في مسألة «المؤلفة قلوبهم، ومسألة تقسيم أراضي العراق، ومسألة عدم قطع يد السارق في عام المجاعة، ومسألة تحريم التزوج بالكتابيات الأجنبيات إبّان فتح فارس، وكلها مسائل وردت فيها النصوص، ولكن كان له رأي في تكييف تطبيقها على نحو يصادف هدف النص، أو لا تتناقض ومقتضى المصلحة العامة الحقيقية للأمة في ظل الظروف القائمة يومئذ.

(٢) وثمة صور عديدة من الاجتهاد بالرأي في عصر الصحابة لا يتسع لها مقام هذه المقدمة ـ راجع تاريخ الفقه الإسلامي ـ جـ١ ـ عصر الصحابة ـ للدكتور محمد يوسف موسى.

(٣) الشيخ عبدالوهاب خلاف ـ مصادر التشريع فيما لا نص فيه ـ ص٥ وما بعدها ـ والشيخ أبو زهرة ـ أصول الفقه.

«وأشـرف العلوم ما ازدوج فيه **العقل والسمع**، واصطحب فيه **الرأي والشرع**، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل؛ فإنه يأخذ من **صفو الشرع والعقل**، سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[1].

وهذا الفهم العميق لطبيعة الاجتهاد بالرأي عند الإمام الغزالي، يدل على أن «الرأي» لا ينحصر فيما لا نص فيه، بل رأيناه يصرح بالاصطحاب المطلق بين «**الرأي والشرع**» وهو المعنى الذي أكده الإمام الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول حيث يقول:

«واجتهـاد الرأي كما يكون؛ باستخراج **الدليل من الكتاب والسُّنَّة**، يكون بالتمسك بالبـراءة الأصلية، أو بأصـالـة الإبـاحة في الأشياء، أو التمسك **بالمصالح**، أو التمسك بالاحتياط»[2] كمبدأ سدّ الذرائع، والاستحسان، ومراعاة الخلاف.

وعلى هذا فإن الاجتهاد بالرأي إذ يكون في استخراج الدليل من الكتاب والسُّنَّة، يكون كذلك بالتمسك «بالمصالح» لأن مفهومه لا يعدو أن يكون بذلاً للجهد العقلي في **طلب الحق**.

لم يحدد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ الاجتهاد بنوع خاص:

على أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ إذ اجتهدوا بالرأي، لم يحددوه بنوع خاص، فهذا الخليفة الأول، أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ حين سئل عن «**الكلالة**» في قوله تعالى: ﴿**وإن كان رجل يورث كلالة**﴾ قال: أقول في «الكلالة» برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان: «الكلالة ما عدا الوالد والولد» وهو ـ كما ترى ـ اجتهاد بالرأي في نص قرآني.

ومن ذلـك اجتهـاد عمر بن الخطاب في الطلاق الثلاث بكلمة واحدة. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ومن ذلك إلزامه للمطلِّق ثلاثاً بكلمة واحدة، وهو **يعلم أنها واحدة**[3]،

---

(١) حـ١ ص٣ ـ مطبعة ـ مصطفى محمد ـ سنة ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

(٢) إرشاد الفحول ـ ص٢٠٢.

(١) لأن الـطلاق الثـلاث بكلمـة واحـدة كان يقـع واحدة فقط على عهد النبي ـ ﷺ ـ وعلى عهد أبي بكر، وشطر من عهد عمر نفسه، فاجتهد عمر ـ رضي الله عنه ـ وأوقعه ثلاثاً برأيه، من باب سياسة التشريع.

ولكن لما أكثر الناس منه، رأى عقوبتهم بإلزامهم به... وإنما كان رأياً منه رآه للأُمة[1]، أي (سياسة شرعية).

وهو اجتهاد بالرأي فيما مضت فيه السُّنَّة.

الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ هم الذين فتحوا باب الاجتهاد بالرأي:

قلنا آنفاً: إن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ هم الذين فتحوا باب الاجتهاد بالرأي، ولم يخصوه بنوع معين منه ـ كما رأيت ـ فقد وقع فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، وكان «الرَّأي» سبباً في اختلافهم في مسائل اجتهادية كثيرة ـ وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي: «إن الله تعالى حكم بحكمته، أن تكون فروع هذه الملة، قابلةً للأنظار، ومجالاً للظنون[2]، وأن مجال الاجتهاد، ومجالات الظنون، لا تتفق عادة، وإنّا نقطع بأن الخلاف في مسائل الاجتهاد، واقع ممن حصل له محض الرحمة، وهم الصحابة، ومن اتبعهم بإحسان ـ رضي الله عنهم ـ وأنهم **فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه**»[3].

الرأي كان مثاراً للاختلاف في كلٍّ من الاستنباط والتطبيق:

أشرنا آنفاً إلى أن الاجتهاد بالرأي في الاستدلال من الكتاب والسُّنَّة، إنما يعني الدقة في فهم النص، وفي طريقة تطبيق حكمه، أو في تبيُّن مسالك ذلك التطبيق على ضوء من الملاءمة بين ظروف الواقعة المعروضة التي يتناولها النص، والمقصد الذي يستشرفه النص نفسه من تطبيقه، ضماناً لشرعية النتائج والمآلات، كما بيّنا.

وليس أبين على ذلك مثالاً من اجتهاد عمر ـ رضي الله عنه ـ برأيه «في المؤلفة قلوبهم» كما أشرت؛ فإنه بدقة ملحظه في فهم النص وأنه «معلل» أي معقول المعني، وللرأي في فهمه مجال، وأن العلة ـ وهي التأليف ـ مظنة المصلحة العامة للدولة التي تقتضي هذا التأليف، أدرك أنها علة زمنية على خطر الوجود والعدم، والحكم يدور معها، فلم ينظر عمر ـ بثاقب فكره ـ إلى مجرد الحكم، بل إلى غايته أيضاً، ولم يطبقة آلياً دون نظر واجتهاد، بل وازن في ظل ظروف الدولة القائمة آنذاك ـ باعتبار أن الحكم يستهدف مصلحة عامة يتعلق بها أولاً وبالذات ـ أقول وازن بين علة الحكم وما تنطوي عليه من مصلحة عامة نظرياً، وبين

---

(١) الطرق الحكمية ـ لابن قيّم الجوزية ـ ص١٥ ـ ١٨.

(٢) أي للاجتهاد بالرأي لأنه يفضي إلى الظن الراجح بالحكم أو المصلحة.

(٣) الاعتصام ـ جـ٢ ـ ص٨ ـ ١١.

ما يفضي إليه تطبيق النص في هذه الظروف عملياً، فرأى أن المصلحة العامة لا تقتضي التأليف في ذلك الظرف[1]، فأوقف تطبيق الحكم، لتخلف مقصده، إذ لا عبرة بالوسائل إذا لم تتحقق المقاصد، ولأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

النظر التشريعي العملي والواقعي القائم على الاجتهاد بالرأي في التطبيق كوّن ـ فيما بعد ـ مدرسة الرأي:

ولعل هذا النظر التشريعي العملي القائم على الاجتهاد بالرأي في تطبيق النص، قد كوّن ـ فيما بعد ـ مدرسة للرأي، تركت أثرها البعيد في فقه المذاهب جميعاً، ولا سيما الفقه المالكي الذي أخذ بمبدأ سد الذرائع، وهو ضرب من الاجتهاد بالرأي في النص، من حيث إنه يوثق أصل المصلحة، خشية أن يفضي تطبيق حكمه المشروع إلى تحقيق غرض غير مشروع في بعض الظروف، أو يتخذ ذريعة لذلك.

كما أخذ بمبدأ تشريع «**المصلحة المرسلة**[2]» كأساس في التشريع حين يعوز النص.

وكذلك المذهب الحنفي الذي أخذ بمبدأ «**الاستحسان**» الذي أشرنا إليه آنفاً.

ولعل منع عمر ـ رضي الله عنه ـ التزوج بالأجنبيات من الكتابيات إبّان فتح فارس من هذا القبيل، وعلّل ذلك بأنه «**يخشى الفتنة بين المسلمات**» أي في الجزيرة العربية، لإعراض المسلمين عن التزوج منهن، فكان حكماً يتصل تطبيقه بالمصلحة العامة في ظرف من الظروف، في حين أن حل التزوج بالكتابيات منصوص عليه في القرآن الكريم نفسه ﴿**والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب**﴾، وعلى نحو عام ومطلق.

هذا، ويمكن القول بأن التزوج **بالأجنبيات الكتابيات**، يجب أن يوقف، ويمنع في عصرنا الحاضر، بالنسبة لرجال السلك السياسي والعسكري على الخصوص، خشية تسرب أسرار الدولة إلى ما ينتمين إليه من دول قد تكون معادية، أو دول مناصرة لدول معادية لنا، أو خشية التأثير على أزواجهن باتخاذ سياسة معينة لا تتفق ومصلحة الدولة الإسلامية، في حين أنها تتلاءم مع مصلحة بلادهن، وما شرع التزوج بالأجنبيات في الشريعة الإسلامية ليفضي إلى هذا المآل المحرم قطعاً، بتحريم التسبب فيه.

---

(١) وكانت الدولة الإسلامية قد قويت شوكتها وامتد سلطانها في عهد عمر ـ رضي الله عنه ـ فلم تعد بحاجة إلى تأليف قلوب أعدائها بالمال، أو تقوية قلوب المسلمين حديثاً الذين لم يستقر الإيمان فيها.

(٢) وهي المصلحة التي لم يرد من الشارع نص باعتبارها أو إلغائها.

فالاجتهاد بالرأي إذن ـ في نظر الصحابة رضوان الله عليهم ـ استنباطاً وتطبيقاً ـ ضرورةً تشريعية وحيوية معاً.

ويقول ابن قيم الجوزية في هذا المعنى: «فالصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ مثلوا للوقائع بنظائرها، وشبّهوها بأمثالها[1]، وردوا بعضها إلى بعض، في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقة، وبينوا لهم سبيله»[2].

وإذا كان **الأجتهاد بالرأي** قد ظهر في التشريع الإسلامي في وقت مبكر جداً، فما مفهومه؟

ما الرأي؟

ليس المقصود بالرأي ما كان مظهراً للتفكير المحض، إجماعاً[3]، إذ التفكير المجرد ليس مصدراً للتشريع في الإسلام، بل هو افتئات على حق الله في التشريع، ولو كان جهداً عقلياً جاداً غير مدفوع بالهوى والغرض ما دام لم ينطلق من مفاهيم الشريعة، وحقائق التنزيل، ومثله العليا، ومقاصده الأساسية.

ولهذا يعرفه ابن القيم بأنه: «ما يراه القلب بعد فكر وتأمل، وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات».

غير أن هذا التعريف يوحي بأن الرأي منحصر في ترجيح حكم مسألة ما إذا تناولتها عدة أصول يمكن أن تقاس عليها، في حين أن «الرأي» منذ عهد الصحابة، وقبل أن يتحدد في الاصطلاح الأصولي المتأخر، أوسع مفهوماً، لأنه يشمل القياس، وهو منهج من مناهج الاجتهاد بالرأي، كما يشمل الاجتهاد بالرأي القائم على «المصلحة» التي لم يرد فيها نص، سواء أكانت فردية أم عامة.

هذا فضلاً عن الاجتهاد بالرأي في تفهم معنى النص وإشارته أو لوازمه العقلية، والدقة في تبين مسالك تطبيقه، والتبصر بما عسى أن يؤول إليه هذا التطبيق من نتائج في ظل الظروف القائمة، كما رأينا في اجتهادات عمر ـ رضي الله عنه ـ.

لذا كان تعريف ابن القيم «للرأي» قاصراً حتى عن مفهومه في عهد الصحابة.

---

(١) وهذا هو القياس كما هو ظاهر.

(٢) إعلام الموقعين ـ جـ١ ـ ص٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) ولا عبرة بمن يقول بالتحسين والتقبيح العقليين من المعتزلة لأنه خلاف لا اختلاف.

تعريف الكتاب المحدثين «للرأي»:

ويعرفه الأستاذ المرحوم عبدالوهاب خلاف في كتابه مصادر التشريع فيما لا نص فيه بأنه «التعقل والتفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشرع إلى الاهتداء بها في الاستنباط **حيث لا نص**»[1].

وهذا التعريف يحدد مجال الاجتهاد بالرأي فيجعله خارج نطاق النصوص، ثم لا تلبث أن ترى مثالاً يأتي به ليوضح مدلول الرأي فيقول: «وهو المراد بقول أبي بكر، وقد سئل عن معنى الكلالة في قوله سبحانه: ﴿**وإن كان رجل يورث كلالة**﴾ قال: «أقول فيها برأيي فإن كان صواباً.. إلخ».

وهذا تناقض كما ترى، لأن اجتهاد أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ برأيه إنما كان في نطاق النص، ليفسر معنى «الكلالة» فيه، في حين أن المؤلف حدد مجال الاجتهاد بالرأي، بما **لا نص فيه!!**

وهكذا يتناقض التعريف مع المثال.

على أن المثال يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الاجتهاد بالرأي يشمل ما فيه نص، كما صرح بذلك الصحابي الجليل أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

ألا ترى إلى اجتهاد عثمان بن عفان في **توريث** المطلقة في مرض الموت من زوجها حتى بعد انتهاء عدتها، وهو اجتهاد بالرأي فيما تقضي القواعد بخلافه، من أن الطلاق البائن يقطع علائق الزوجية، فلا يبقى سبب قائم للتوريث، ومع ذلك رأى باجتهاده أن حرمانها من الإرث المقصود من تطليقها في هذا الظرف، ظلم يلحق بها، والطلاق لم يشرع وسيلة لإسقاط الحقوق دون مبرر، فلا نرى أساساً يصلح مستنداً لاجتهاد عثمان ـ رضي الله عنه ـ برأيه في هذه المسألة إلا «**العدالة**» حين رأى أن إعمال القواعد العامة التي تقضي بنفي الإرث لانقطاع سببه، هو حكم يجافي روح العدالة في هذا الظرف الذي يعتبر مظنة القصد إلى الفرار من توريثها، إذ المفروض أنه في حالة خطيرة من المرض تستدعي الحاجة إلى إبقائها **في عصمته لتخدمه** وتقوم بشؤونه، بدلاً من تسريحها، فكان ظرف المرض المفضى إلى الموت مظنة القصد إلى حرمانها من الإرث بهذا الطلاق التعسفي.

والقاعدة العامة نصّ، بل المفهوم العام كالنصّ العام في قوة الإلزام والعمل في

---

(١) ص٥ ـ ٨ ـ والواقع أنه أتى بهذا التعريف من عنده ليشرح به تعريف الأصوليين للاجتهاد بالرأي.

التشريع الإسلامي، كما أسلفنا.

وهكذا ترى أن الاجتهاد بالرأي وثيق الصلة بمعنى «العدالة» في الإسلام، والمصلحة فردية، كما ترى.

مفهوم الاصطلاح الأُصولي في «الرأي» قائم على التقسيم التعليمي

لم يقم مفهموم الاجتهاد بالرأي عند الأُصوليين على أساس من مفهوم التشريع بوجه عام.

فالتشريع نصوص ذات مفاهيم ودلالات وغايات، وبعض هذه الدلالات **لوازم عقلية**[1]، فيها مجال واسع للاجتهاد بالرأي، ويتفاوت المجتهدون ـ كما يقول الإمام صدر الشريعة ـ في الاجتهاد في استنباط هذه اللوازم العقلية، تبعاً لتفاوتهم في الملكات والفطنة والذكاء، وهو أمر مرده إلى الاجتهاد بالرأي بلا مراء، وكان حقاً عليهم أن يعترفوا بطبيعته.

ثم إن مثل هذه الأحكام التي يستلزمها النص عقلاً، والتي تفهم عن طريق الإشارة كما يقولون، لا يعتبرون الجهد العقلي في استنباطها من الاجتهاد بالرأي، في حين أن قياس النبيذ على الخمر لعلة الإسكار، لإلحاقه بالحكم وهو التحريم، يعتبرونه جهداً عقلياً يرقى إلى مستوى الاجتهاد بالرأي!!

وتراهم يقولون أيضاً: إن علة الحكم في قطع يد السارق، هي السرقة، ويأتون بالقاعدة المعروفة، إن ترتيب الحكم على المشتق يؤذن بعليةِ ما منه الاشتقاق[2]، أي إن السرقة هي العلة في وجوب القطع، واعتبروا ذلك من باب الاجتهاد بالرأي، في حين أن كل عارف باللغة يدرك ذلك، فلا اجتهاد ولا رأي!

ومثل ذلك «للراجل سهم وللفارس سهمان» فإن منطق اللغة كاف في التعرف على العلة لوضوحها.

الاجتهاد بالرأي ينبغي أن يُحدَّد على أساس من طبيعة التشريع نفسه.

إن الاجتهاد بالرأي ينبغي أن يحدد على أساس من طبيعة التشريع نفسه، بما هو

---

(١) التوضيح جـ١ ص١٢٧ وبعدها ـ والطريق الذي يدل به النص على هذه اللوازم العقلية لمعناه، هو ما يسمى في اصطلاح الأُصوليين بإشارة النص، وسيأتي بحثه مفصلاً إن شاء الله.

(٢) علية ما منه الاشتقاق أي المصدر.

نصـوص ذات دلالات، ومفـاهيم، ومقاصد، لا يكفي منطق اللغة وحده في تبيين إرادة الشارع منها، فهو بذل للجهد العقلي من أهله، في النصوص، استثماراً لطاقات النص في كافـة دلالاته على معانيه وأحكامه، وتحديداً لمراد الشارع منه، ولا سيما إذا كان النص غامضاً، بالاعتماد على الأدلة والقرائن، ثم الترجيح بما يغلب على الظن أنه المراد من النص، وقد يلجأ إلى حكمة التشريع التي من أجلها شرع حكم النص، كل ذلك يفتقر إلى جهد عقلي وملكة مقتدرة متخصصة بلا ريب، ويتفاوت في ذلك المجتهدون.

أضف إلى ذلـك مرحلة التـطبيق على الوقائع التي تجب دراستها وتحليلها، وتبيين عناصرها وظروفها، ثم التبصر بالنتائج[1] المتوقعة لهذا التطبيق، مما يفتقر أحياناً إلى الخبرة العلمية بطرق المعـايش ووسائل الكسب والانتفاع، وفي هذا مجال للاجتهاد بالرأي في نطاق النص.

فإذا كان الاجتهاد بالرأي يُفتقر إليه فيما لا نص فيه، فإن ما فيه نص لا يقل افتقاراً إلى هذا الاجتهاد ـ كما رأيت ـ استنباطاً وتطبيقاً.

يؤيد هذا واقع اجتهاد الصحابة، وما انتهى إليه البحث الأُصولي عند الإمام الغزالي والشوكاني، كما قدمنا.

وعلى هذا، يمكن تعريف الاجتهاد بالرأي بأنه: «**بذل الجهد العقلي** من ملكة راسخة متخصصة؛ لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصاً وروحاً، والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء من مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع، أو روحه العامة في التشريع».

لا حجة في قصر الاجتهاد بالرأي على ما لا نص فيه بحديث معاذ رضي الله عنه[2]

ليس في هذا الحديث ما يفيد قصر الاجتهاد بالرأي على ما لم يرد فيه نص، بل جل

---

(١) على النحو الذي رأينا من اجتهاد عمر ـ رضي الله عنه ـ في تقسيم أراضي العراق ونحوه، كما سيأتي تفصيله في بحث «التأويل».

(٢) من أن الرسول ـ ﷺ ـ قال لمعاذ ـ رضي الله عنه ـ حين أرسله قاضياً إلى اليمن: «بم تقضي؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد»، قال: فبسنَّة رسول الله، قال: «فإن لم تجد»، قال: أجتهد رأيي لا آلو.

ما يفيده أن الاجتهاد بالرأي مصدر للتشريع حين يعوز النص، وقد كان العصر عصر تنزيل حيث لم يكتمل الدين فيه بعد.

وإذا كان الرسول ﷺ قد حث على الاجتهاد بالرأي حيث لا نص، فليس معنى ذلك ولا من مقتضاه ألا يكون الاجتهاد بالرأي في النص نفسه تفهماً واستنباطاً وتطبيقاً، وصنيع عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ وغيره من الصحابة خير دليل على ذلك.

أضف إلى ذلك، أن الشريعة الإسلامية ـ قرآناً وسُنَّة ـ بما هي نصوص، تحتكم إلى منطق اللغة في الدلالة على مراد الشارع منها مبدئياً، لكن ظواهر هذه النصوص من المعاني المتبادرة من الصيغة، قد لا تحدد ذلك المراد، فوجب الاجتهاد في تبينه، وهذه مرحلة بعدية قوامها الرأي، وبذل الجهد العقلي، لتبين قصد المشرِّع الذي ينبغي أن يعوّل عليه في الحكم، وقد يتوسل المجتهد في نطاق النص للوصول إلى ذلك بنصوص أخرى، أو على ضوء من علة النص نفسه، أو من حكمة التشريع، أو من المصلحة العامة[1] أو الفردية إذا اقتضتها روح العدالة[2].

ناهيك عن النصوص التي يعتريها إبهام أو غموض في دلالاتها على معانيها.

التأويل ـ بما هو منهج عقلي ـ يعتبر من صميم مفهوم الاجتهاد بالرأي.

هذا، «والتأويل» من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأُصولية، وهو صرف المعنى اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر، بالاستناد إلى دليل، من نص قاعدة عامة أو من حكمة التشريع، أو غير ذلك من الأدلة مما يجعل المعنى المؤول راجحاً بالدليل، والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص لا على ضوء ما يوحي به منطق اللغة في معناه الظاهر، بل على أساس ما يرشد إليه الدليل من معنى آخر يصبح هو الراجح الأقوى، كما قلنا.

كل ذلك على أساس وشروط معروفة في المناهج الأُصولية، ومن هنا يبدو عمق التفكير الأُصولي الذي صدر عنه الإمام الغزالي والإمام الشوكاني والآمدي وغيرهم، فيما قرروه في هذا الصدد.

---

(١) كما رأينا في اجتهاد عمر في تخصيص قوله تعالى: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء**﴾ بالمنقول، ودليل التخصيص المصلحة العامة، في حين أن الآية شاملة للعقار بعمومها.

(٢) كما رأينا في توريث عثمان ـ رضي الله عنه ـ للمطلقة بائناً في مرض الموت وهو ما يطلق عليه طلاق الفرار.

على أن أحداً من الأصوليين لم يزعم بأن الاجتهاد بالرأي يوصل إلى ما هو الحق واليقين عند الله تعالى، فذلك مطلب أقرّ المشرع نفسه، وهو الرسول ـ عليه السلام ـ بقصور الطاقة الإنسانية عن بلوغه، فالاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب، لا محالة، لكن المجتهد إذا ما بذل أقصى طاقته في البحث والاستدلال، فقد أدى ما في ذمته من عهدة التكليف، وهو لذلك مأجور، لقوله ﷺ: «مَنْ أصاب فله أجران، ومَنْ أخطأ فله أجر واحد»[1].

والمجتهدون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، لم يعتقد أحد منهم بأن رأيه هو الصواب، وإنما كان يغلب على ظنه أنه الحق، ولهذا يتمسك به، حتى إذا بدا له ضعف رأيه تجاه رأي مجتهد آخر، أو ظن أنه أدنى إلى العدل والحق رجع عن رأيه إلى ذلك الرأي الذي اعتقد أنه هو الحق.

وكذلك إذا بدا له أن رأيه الذي أوصله إليه اجتهاده خطأ في ذاته، رجع عنه أيضاً، لأن «الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل».

غير أن مجتهداً بالرأي لا يلزم مجتهداً آخر ذا رأي مخالف في مسألة معينة.

إذ كل مجتهد ملزم بما أدى إليه اجتهاده هو[2].

على أنّا نميل إلى الاجتهاد الجماعي، لأنه أبعد عن الفوضى التشريعية، وأدنى إلى الصواب من الآراء الفردية غالباً.

الاجتهاد بالرأي لا يكون في القطعيات

ومما تجدر الإشارة إليه أن كل نص قاطع في الدلالة على معناه، بحيث أصبح مفسَّراً، تتضح فيه إرادة الشارع، دون لبس أو غموض، لا يجوز الاجتهاد فيه، بل يحرم، كما سيأتي بيانه.

وذلك كالنصوص المتعلقة بالعقائد والعبادات[3] والمقدرات[4] من الكفارات،

---

(١) ومن هنا نشأت فكرة تعدد الحق ووحدته، أو انقسام الأصوليّين إلى فريقين: المصوّبة والمخطئّة.

(٢) وفي هذا الدلالة البينة على حرمة التقليد من القادر على الاجتهاد المؤهل له، فتحاً لباب الحرية الفكرية المنطلقة من الملكة العلمية المقتدرة، بل إيجاباً للاضطلاع بما هو فريضة في الدين كالصلاة ـ كما يقول الإمام الشافعي في الرسالة.

(٣) كأعداد الركعات مثلاً ومناسك الحج، والكفارات، وأنصباء الإرث.

(٤) كإطعام ستين مسكيناً، وكحد الزنا بمائة جلدة، وما إلى ذلك من المقدرات.

والحدود، وفرائض الإرث، والنصوص المتعلقة بأمهات الفضائل[1]، والقواعد العامة، أو أساسيات الشريعة، وكل ما ثبت من الدين بالضرورة.

صلة الاجتهاد بالرأي بمفهوم العدل في الإسلام

إن بحث مفهوم «العدل» في الإسلام، وتحليله، والاستدلال على تحديده من القرآن والسُّنَّة، أمر لا يتسع له المقام في هذه المقدمة.

غير أن ذلك لا يمنع من الإشارة إليه بإيجاز بالقدر الذي تتضح فيه الصلة بينه وبين الاجتهاد بالرأي.

على أنه لا يتبدى لنا ذلك المفهوم للعدل إلا من خلال مفهوم «الحق» في الإسلام الذي قام على أساسه بنيان التشريع كله.

فمن استقصاء ما كتبه الأُصوليون في بحث المحكوم به، وما تناوله الإمام الشاطبي في كتابه القيم «الموافقات» في أصول الشريعة، في موضوعات شتى[2] أن «الحق» في الشريعة الإسلامية ـ بوجه عام ـ يمثل القاعدة الأساسية للتشريع كله، ويتميز مفهومه وطبيعته بما يأتي.

أولاً: أنه ذو مفهوم ذاتي واجتماعي معاً، إذ يراعى فيه «حق الغير» من الفرد أو المجتمع إبّان استعماله كسباً وانتفاعاً.

ثانياً: أن هناك حقاً للمجتمع، يطلق عليه حق الله تعالى، وسُمي بذلك لشمول نفعه وعظيم خطره.

ثالثاً: أن الاعتراف بكل منهما: بالحق الفردي وحق المجتمع، يجعل كلاً من المصلحة الفردية ومصلحة المجتمع معتبرة على قدم المساواة، ذلك لأن الحق وسيلة غايته المصلحة، وهذا ينطوي على اعتراف بالقيمة الذاتية للإنسان الفرد، واعتراف بالمجتمع كشخصية اعتبارية ذات مصلحة جوهرية ومستقلة عن المصالح الفردية، لأن كلاً منهما من

---

(١) كالصدق والوفاء بالعهد، والإحسان، والعدل، والإيثار.

(٢) «الموافقات» في أُصول الشريعة للإمام الشاطبي من أنفس ما كُتِبَ في علم الأُصول، باتباعه منهجاً في البحث يختلف عمّا سلكه الأُصوليون جميعاً من مناهج تقليدية، ولقد بدا اهتمامه البالغ، بمقاصد الشريعة والاجتهاد على ضوئها.

مكونات الواقع الاجتماعي.

رابعاً: أن اعتبار المصلحتين معاً عدلٌ، ينبغي العمل على تحقيقه، حتى لا تفتات إحدى المصلحتين على الأخرى.

خامساً: غير أنه عند التعارض المستحكم تقدم المصلحة العامة، إذْ لم يمكن التوفيق، لأن **العدل** يقتضي ألا تُهدر مصلحة كبرى، في سبيل المحافظة على مصلحة فردية، وهذا من مقررات العقل والدين.

سادساً: أن الحق وسيلة، ينبغي أن تفضي إلى غايتها، ومن هنا كان تقييد استعمال الحق على نحو يؤدي إلى المصلحة التي شرع من أجلها، لأن المصلحة في ذاتها معتبرة شرعاً، واعتبارها الشرعي يضفي عليها صفة **العدل** من المشرِّع نفسه، إذ لا يعتبر ما كان جوراً أو ضرراً.

سابعاً: غير أن هذه المصلحة الذاتية **المشروعة في أصلها قد تنقلبُ غير مشروعة، إذا أفضت إلى مآل ممنوع، تحت تأثير ظرف من الظروف كالإضرار** بالمصلحة العامة، وحينئذ يوقف العمل بالحكم في هذا الظرف، خشية انهيار الصالح العام، باعتبار أن هذا الحكم الشرعي هو منشأ الحق الذاتي المعارض، مراعاة للمصلحة العامة الحقيقية للأُمة التي تمثل «**العدل**» في أقوى صوره، وبزوال الظرف تعود المشروعية إلى المصلحة الذاتية[1]، ويؤذن للمكلف باستعمال حقه.

وعلى هذا فالمصلحة الفردية في الإسلام ذاتية ومعترف بها، ولكن في إطار المصلحة العامة.

العدل ـ في الإسلام ـ هو المصلحة الواقعية الحقيقية المعتبرة شرعاً، خاصة كانت أم عامة، باعتبارها مقصود الشارع من الحكم.

على أن الأُصوليين كثيراً ما نراهم يقررون أن «المصلحة هي مقصود الشرع»[2]

---

(١) مثال ذلك اجتهاد عمر ـ رضي الله عنه ـ في ترجيح مصلحة الأُمة على مصلحة الغانمين في مسألة تقسيم أراضي العراق.

كما منع التزوج بالأجنبيات إبّان فتح فارس، لأن ظروف الفتح تقتضي التحفظ، والحذر من كل ما هو مظنة للمساس بمصلحة الدولة اجتماعياً أو سياسياً.

(٢) المستصفى ـ للإمام الغزالي.

والمصلحة كما رأينا هي غاية الحكم، فإذا كان الحكم في ذاته يمثل إرادة المشرع، أو قُل يمثل **العدل** في التشريع، فإن غاية هذا الحكم ـ وهي التي من أجلها شرع ـ تمثل **العدل** من باب أولى، إذ لا يقصد الشرع إلى ظلم أو ضرر[1]، كما أن الغاية أقوى اعتباراً من الوسيلة بداهة.

وهكذا نرى أن «**العدل**» في الإسلام لم يعتبره الأُصوليون مفهوماً نظرياً فلسفياً مجرداً، بل تمثلوه في مقصود الشرع من الحكم، وهو «المصلحة» الواقعية الحقيقة المعتبرة، فردية كانت أم عامة.

مبدأ سدّ الذرائع في التشريع الإسلامي توثيق لأصل المصلحة.

ولذا وجد مبدأ سدّ الذرائع، لأنه يعتبر توثيقاً لأصل المصلحة حيث يمنع اتخاذ الذريعة المشروعة في ظاهرها، لإسقاط واجب، أو هضم حق، أو تحليل محرم، أو بالأحرى للاحتيال على مقاصد الشريعة وهدمها بوسائل مشروعة في ظاهرها، أو تحت ستارها.

فمبدأ سدّ الذرائع إذن، توثيق لمبدأ «**العدل ذاته**» ما دام يوثق مبدأ المصلحة المعتبرة شرعاً. وقد نهضت بمشروعية سد الذرائع أدلة من الكتاب والسُنَّة وفقه الصحابة[2].

العدل في الإسلام يرسم طريقه النص بما يتبدى فيه من مراد الشارع ومقصده منه

غير أن الشريعة الإسلامية لا تجعل مفهوم **العدل** منبثقاً من التفكير المجرد أو التفلسف المحض، كما ذكرنا، وإنما ترسم معالمه النصوص، ومقاصدها، بما يستنبط من هذه النصوص من أحكام شرعت لغايات معينة.

وإذا كان تبيُّن **العدل** بطريق النص، بما يمثل مراد الشارع من حكمه وغايته، فإن **الاجتهاد** بالرأي، وثيق الصلة به، لأنه الجهد العقلي المبذول بأقصى طاقاته، لتفهم مراد الشارع من النص، وتحديد هدفه، فهو إذن وسيلة تبين **العدل**، وتحديد معالمه، وبدونه يفقد **العدل** ما به يُعرف نظراً، وما به يتحقق عملاً وتطبيقاً في الواقع الوجودي.

لذا، ندرك بجلاء ما يربط «**الرأي بالعدل في شرعِ الله**» ومن ثم يتبدى لك عمق النظر

---

(١) يؤكد ذلك حديث الرسول ـ ﷺ ـ الذي أرسى قاعدة تشريعية أساسية حاكمة على التشريع كله، استنباطاً وتطبيقاً، وهو قوله: «لا ضرر ولا ضِرار في الإسلام» وهو قاعدة عامة في الدين تشهد لها في الشرع كليات وجزئيات.

(٢) واجتهاد عثمان ـ رضي الله عنه ـ في توريث المطلقة في مرض الموت تطبيق لهذا المبدأ.

الأصولي عند الإمام الشافعي حين اعتبر الاجتهاد فرضا من فرائض الدين بقوله:

«ومنها ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى **طاعتهم** في غيره مما فرض عليهم»[1].

كما أكد الإمام الغزالي ما قررناه سابقاً من أن اصطحاب العقل والشرع هما ملاك الاستنباط وقوامه، وأن الاجتهاد بالرأي يكون في الاستدلال من الكتاب والسُّنَّة، لأنه وسيلة تقرير **الحق والعدل**، فالاجتهاد بالرأي **والعدل** ـ كما ترى ـ متلازمان، فلا اجتهاد بالعقل المجرد، ولا **عدل** بدون اجتهاد بالرأي في الشرع[2]، لتبيُّنِه.

حتى إذا أعوز النص، اتجه الاجتهاد بالرأي إلى «**المصلحة**» ذاتية كانت أم عامة، يبذل ما وسعه الجهد، في أمرين:

١ـ تبين شرعيتها واعتبارها بتوافر شرائطها، وفي ضوء موازينها ومعاييرها في الشرع.

٢ـ التوفيق بين المصلحتين ـ العامة والخاصة ـ إذا ما بدا أن بينهما تعارضاً، حتى لا تطغى إحدى المصلحتين على الأخرى، لأن الشارع اعتبر كلاً من الفرد ومصلحته، والأمة ومصلحتها، لأنهما يكوِّنان الواقع الاجتماعي، بل والقيمة المحورية التي يدور عليها التشريع كله، وإنكار واحد من مكونات الواقع، **ظلم** وتطرف لا يصار إليه.

نعم يصار إلى تقديم المصلحة العامة عند التعارض المستحكم الذي تترتب عليه استحالة التوفيق كما بيّنا، مع وجوب الالتزام بمبدأ جبر المضرة بالنسبة إلى الفرد.

وإذا تمثَّل **العدل في المصلحة** المعتبرة شرعاً في ميدان التشريع إبّان الاستنباط والتطبيق، فمظهرها في التعامل، يبدو فيما يلي:

أ ـ مبدأ المساواة أمام أحكام الشريعة، فالناس سواسية.

ب ـ ومبدأ المساواة في الالتزامات المتقابلة، وإقامة التوازن بينها في العقود التبادلية، مع زيادة معقولة في الربح، ومن هنا حارب الإسلام الغبن الفاحش، والربا، والاحتكار، والاستغلال بكافة صوره وأساليبه، وحدَّد الشروط المقترنة بالعقد، تحقيقاً للتوازن في الالتزامات الناشئة عن عقود المعاوضات، ما أمكن.

---

(١) الرسالة ـ ص.

(٢) إن مما يبعث على الاستغراب أن يُقال إن باب الاجتهاد قد أغلق، فالإسلام لا يعرف غير الاجتهاد سبيلاً إلى التعرف على العدل والحق والمصلحة فيه، فلا يتصور إسلام بلا اجتهاد.

جـ ـ مبدأ الجزاء على قدر الجهد الذاتي.

قال تعالى: ﴿ولكلٍّ درجات مما علموا﴾، وقوله عزَّ وجلّ: ﴿ولا تبخسوا الناس أشياءهم﴾ وقال تعالى: ﴿وأنْ ليس للإنسان إلاّ ما سعى﴾.

د ـ **مبدأ المماثلة في الجزاء**، بين العقوبة والجريمة ـ أو في التضمين في المتلفات.

قال تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدَى عليكم**﴾، وقوله سبحانه: ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عُوقبتم به**﴾.

وقال تعالى: ﴿**ولكم في القِصاص حياة يا أُولي الألباب**﴾.

والقِصاص هو المماثلة في الجزاء.

وقال تعالى: ﴿**وجزاء سيئة سيئَةٌ مثلها**﴾.

هـ ـ **مبدأ شخصية العقوبة**: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أُخرى**﴾.

و ـ **مبدأ الكف عن إيقاع الضرر بدون وجه حق أيّاً كان منشؤه**، إذ «لا ضرر ولا ضِرار في الإسلام».

ز ـ **مبدأ دفع الضرر الأشد بالأخف**، وغير ذلك من المبادىء المقررة في الشرع.

مبدأ العدل في الإسلام مطلق[1]:

لا يتأثر «العدل» في الإسلام بغرض أو هوى من قرابة أو مودّة أو عداء، أو مخالفة في الدين، كما لا يتأثر بالجاه أو الثراء أو الفقر، وإنما يقرره الإسلام، حقاً إنسانياً مشتركاً، فرض الاجتهاد في طلبه وتحقيقه بين البشر، وتشدد في ذلك، واعتبره من صميم التقوى النابعة من الإيمان نفسه.

قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا، وإن تلووا أو تعرضوا، فإن الله كان بما تعملون خبيراً**﴾[2].

وقال تعالى: ﴿**ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾[3]

---

(١) راجع مؤلفنا «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» رسالة دكتوراه نالت درجة الامتياز بمرتبة الشرف الأولى. ص١٠٣ وما بعدها.

(٢) سورة النساء آية ١٣٥.

(٣) سورة المائدة آية ٨.

وتفسير الآية الكريمة:

لا يحملنكم بغضكم لقوم على ألا تعدلوا بينهم، بل إعدلوا، ولا تتأثروا بعامل العداوة والبغضاء، لأن العدل أقرب للتقوى.

وقال تعالى: مخاطباً أولي الأمر في الأُمة: **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**.

ولا نعلم أُمة من أُمم الأرض قديمها وحديثها قد وصلت في تقرير مبدأ العدل إلى هذا المستوى.

هذا، والأمر بالعدل، وإيجاب إقامته، وعدم التهاون في تطبيقه، كحق مشترك بين البشر كافة بقطع النظر عن أجناسهم وألوانهم وأُصولهم وأديانهم، مبثوث في القرآن والسُّنَّة على نحو يفوق الحصر.