Volume 20, No. 2 June 2023

إنما يخشى الله من عباده العلماء

# JOURNAL OF Islam in Asia

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

JOURNAL OF Islam in Asia

Volume 20, No. 2 June 2023

ISSN: 1823-0970 E-ISSN: 2289-8077

# *Journal of Islam in Asia*

**EDITOR-in-CHIEF**
Abdul Salam @ Zulkifli B.Muhamad Shukri

**EDITOR**
Noor Azlan B. Mohd Noor

**ASSOCIATE EDITOR**
Homam Altabaa

**COPY EDITOR**
Nur Mashitah Wahidah Bt. Anuar

**EDITORIAL ADVISORY BOARD**

**LOCAL MEMBERS**

Abdel Aziz Berghout (IIUM)
Muhammed Mumtaz Ali (IIUM)
Nadzrah Ahmad (IIUM)
Rahmah Bt. A. H. Osman (IIUM)
Sayed Sikandar Shah (IIUM)
Saidatolakma Mohd Yunus (IIUM)
Thameem Ushama (IIUM)

**INTERNATIONAL MEMBERS**

Abdullah Khalil Al-Juburi (UAE)
Abu Bakr Rafique (Bangladesh)
Anis Ahmad (Pakistan)
Fikret Karcic (Bosnia)
Muhammad Al-Zuhayli (UAE)
Zafar Ishaque Ansari (Pakistan)

Articles submitted for publication in the *Journal of Islam in Asia* are subject to a process of peer review, in accordance with the normal academic practice.

© *2023 by* ***International Islamic University Malaysia***

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.*

***E-ISSN: 2289-8077***

**Journal of Islam in Asia**
Vol.20, No. 2, June 2023
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v20i2

## المقالات العربية

- **أثرُ التَّعايش السّلمي في حماية الوطن في السُّنة النبويَّة: دراسةٌ تحليليَّةٌ في ضوء الواقع المعاصر** **1**
أردوان مصطفى إسماعيل، عارف علي عارف

- **مبدأ العدل في أصول الفقه** **40**
عمار يحيى الضايع، صالح قادر كريم الزنكي

- **مفهوم المسؤولية عن التأمين الصحي للمواطن في منظورالاقتصاد الإسلامي: دراسة تحليلية** **70**
ريني آريانتي رملي، أكبر شريف، دكتورة نور العين بنت محمد

- **التبني عند مسلمي بانكوك: أسبابه وآثاره وكيفية الوقاية منه في ضوء الفقه الإسلامي** **103**
نواوي عاراوان، غالية بوهدة، ميسزيري بن سيتيريس

- **صفات القيادة الجيدة ودورها في تطوير الإدارة في الفكر الإسلامي: دروس مستفادة من نموذج عبد الملك بن مر وان** **138**
خلد علي بخيت البرعمي، عبد العزيز برغوث

- **الفقه الافتراضي عند المالكية من كتاب المدونة بيان وتحقيق** **168**
سيدي محمد فال

- **التكييف الفقهي لجريمة الابتزاز الإلكتروني والتأصيل الفقهي للعقوبات الواردة في الأنظمة الخليجية** **199**
سلطان سابل العنزي، عبد الكريم بن علي، شاهيدرا بنت عبد الخليل

- **توطين العلوم الاجتماعية في السياق الإسلامي: المفهوم والمقياس** **235**
د. نايف نهار الشمري

## *English Articles*

- **The Role of CSOs in The Democratisation Process in Iraqi Kurdistan** **279**
Jamal Mohammed Ameen Hussein and Abdulwahed Jalal Nori

- **Integrating Gold-Backed Cryptocurrency for Blockchain Net Settlement to Achieve Future Economic Stability** **304**
Irma Naddiya Mushaddik, Ashurov Sharofiddin and Aznan Hassan

- ***Sejahtera* leadership: An Indigenous Malay Concept in Higher Education for Sustainable Development** **345**
Arbaiah Abdul Razak and Zainal Abidin Sanusi

- **Millennial Muslims and Use of Cyber-Islam: A Case Study of Bilal Philips and Mufti Menk on Twitter and their Impacts** **372**
Mariet Rosnaida Cabrera Cusi and Abdelaziz Berghout

# مبدأ العدل في أصول الفقه

## The Principle of Justice in The Principles of Jurisprudence

## Prinsip Keadilan dalam Prinsip-prinsip Perundangan

عمار يحيى الضايع*، أ.د صالح قادر كريم الزنكي**

**الملخّص**

تهدف هذه الدراسة إلى النظر في أثر مبدأ العدل في علم أصول الفقه، لا من الزاوية الأخلاقية أو المقصدية، بل من حيث أثره في الأصول النظرية للشريعة، وانعكاسه على آليات الاستنباط ومناهج التفكير الإسلامي، باعتباره مبدأ مرجعيًّا تستند إليه أصول وأدوات الاجتهاد الفقهي. وقد تتبع الباحث الأدلة والشواهد الموجّهة إلى مراعاة مبدأ العدل في سنّ الأحكام من الناحية الوظيفية، محللا عددا من اجتهادات الصحابة الأولى، ليستنبط أدلتها والمكانة الأصولية لمبدأ العدل فيها وأثره في الاجتهاد، وبما استقر لاحقا من أدوات منهجية في علم الأصول، مثل أدلة الأحكام والقواعد الأصولية.

**الكلمات المفتاحية:** العدل، أصول الفقه، أصول الأصول، مبادئ التشريع، الاجتهاد.

**Abstract**

This study aims to examine the impact of the Justice principle in Usul al-Fiqh, not from an ethical or intentional angle, but in terms of its impact on the theoretical origins of Sharia and its reflection on the mechanisms and methods of Islamic thinking, as a reference principle which Usul al-Fiqh is based on. The researcher has traced Quran and Sunnah texts and evidence that direct to considering the justice principle in enacting rulings from the functional view, and analyzed a number of

* طالب دكتوراه في الفقه وأصوله بجامعة قطر، aa2000512@qu.edu.qa

** أستاذ ورئيس قسم الفقه وأصوله بجامعة قطر، Salih.alzanki@qu.edu.qa

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

*Journal of Islam in Asia*
June Issue, Vol. 20, No. 2. 2023
E-ISSN: 2289-8077

Article received: November 2022
Article accepted: December 2022

DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v20i2.1080

Sahaba first Ijtihad, to deduce its guides and the fundamental position of the justice principle in it and its impact on Ijtihad process, and in the methodological tools established later in the Usul al-Fiqh studies.

**Keywords**: Justice, Supreme Principle, Fundamentalist.

**Abstrak**

Kajian ini bertujuan memeriksa Prinsip Keadilan dalam Usul-al-Fiqh, bukan dari sudut etika mahupun dari sudut niat melakukan, sebaliknya bertumpu kepada impaknya terhadap susur galur teoretika Sharia serta cerminannya atau refleksi terhadap mekanisme serta kaedah-kaedah pemikiran Islam, yang menjadi prinsip rujukan bagi Usul-al-Fiqh. Penyeldik telah menemui teks dari Sunnah dan Al-Quran serta bukti yang membawa kepada pertimbangan penerapan prinsip keadilan dalam menggubal ketetapan dari sudut pandang kefungsian, dan telah menganalisa sejumlah ijtihad pertama Sahaba, bertujuan membuat kesimpulan berkenaan panduan-panduan dan kedudukan asas prinsip keadilan yang terkandung di dalamnya, beserta kesannya terhadap proses ijtihad tersebut, dan juga di dalam perkakasan metodologi yang diwujudkan kemudian di dalam pengajian Usul-al-Fiqh.

**Kata Kunci:** Keadilan, Prinsip Tertinggi, Fundamentalis.

## المقدمة

لعل من فضل القول بيان قيمة العدل في الإسلام، فهو "هوية" هذا الدين، ومبدأ تشريعاته وغايتها، والخيط الذي نُسج منه وكوّن نظامه، وهو ليس مجرّد فضيلة عظمى حثت عليها الشريعة، أو غاية عليا قصدت إليها أحكامها، بل هو أيضًا مبدأ سام انتظمت به قواعدها واستقامت به نظرياتها، لذلك قالوا إن أجمع آية في القرآن هي قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأمُرُ بِالعَدلِ وَالإِحسانِ وَإيتاءِ ذِي القُربى وَيَنهى عَنِ الفَحشاءِ وَالمنكَرِ وَالبَغيِ﴾ [النحل: 90].

فإذا كان للعدل كلّ هذه القيمة الاعتبارية والتقدير الأخلاقي في التصور والتشريع الإسلامي، فهل لذلك انعكاس على مناهج التفكير الإسلامية وآليات استنباط الأحكام فيها، والعلم

الذي يقعّد لذلك، وهو علم أصول الفقه؟ وهل له أي قوّة مرجعية يمكن الاستناد إليها في عملية الاجتهاد؟ هذا ما يجتهد هذ البحث في النظر فيه.

ولم يقف الباحث على دراسة في هذا الموضوع إلاّ دراسة للدكتور عبد الله عبد المومن، عنوانها "العدل في أصول المذهب المالكي"، منشورة في موقع الرابط المحمدية للعلماء[1]، وقد غلب عليها النظر المقصدي من حيث ضرورة تحري العدل في الأحكام الشرعية، دون تركيز على الناحية الإجرائية وأثر العدل فيها، أو التوسع في البحث المفهومي.

## المطلب الأول: مفهوم العدل ودلالاته

### الفرع الأول: العدل من حيث اللغة

ولّدت اللغة العربية من الجذر "ع. د. ل" مفردات عديدة، فقالوا للحاكم المنصف: "عادل"، وللمرضيّ من الناس المستوي طريقة: "عَدل"، وللند المكافئ: "عِدل"، و"عديل"، ولحِملي الدابة: "عِدلان". و"الاعتدال" هو التوسط بين أمرين، لذلك قالوا للجوّ بين الحرارة والبرودة: "معتدل"، وإذا قوّمت شيئًا فقد "عدّلته"، وربما "تعدِل" عن أمر لآخر، أي: تنصرف عنه، وإذا حكمت بالحقّ فقد "عدلت"، وإذا بلغت درجة فلان ومستواه فقد "عادلته"، وغيرها مما يمكن ردّه في المجمل إلى معنيينِ اثنين: الاستقامة والمساواة.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿الَّذي خَلَقَكَ فَسَوّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ [الانفطار: 7]، أي: جعلك معتدل الخلق والقامة[2]، وقوله: ﴿وَأَشهِدوا ذَوَي عَدلٍ مِنكُم﴾ [الطلاق: 2]، أي: مرضيين مستقيمين. ومن الثاني قوله: ﴿وَلا يُقبَلُ مِنها شَفاعَةٌ ولا يُؤخَذُ مِنها عَدلٌ﴾ [البقرة: 48]،

---

(1) عبد الله عبد المومن، العدل في أصول المذهب المالكي، الموقع الإلكتروني للرابطة المحمدية للعلماء، (www.arrabita.ma/?p=46681)، استعرض يوم 2020/12/14.

(2) أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، والدار الشامية، 1415)، ط: 1، ص: 1180.

أي: لا تؤخذ منها فدية[3]، وقوله: ﴿ثُمَّ الَّذينَ كَفَروا بِرَبِّهِم يَعدِلونَ﴾ [الأنعام: 1] أي: أنهم يجعلون له عديلاً[4].

ويمكن حمل معنى المساواة على الاستقامة أيضًا، إذ إنّ الاستقامة في التعامل مع الأمور المتماثلة تكون بالمساواة بينها، ولذلك عبّر ابن فارس عن معنى هذا الأصل بأنه يدلّ على "الاستواء"[5]، فهي كلمة تفيد الاستقامة والمساواة معًا.

إذن، فالعدل يرجع إلى الاستقامة وما تفرّع منها من معان، وعبّر عنه في لسان العرب بأنه: "ما قام في النفوس أنه مستقيم"[6]. وفي هذا إشارتانِ مهمّتان: الأولى أنّ المعنى المعتبر للعدل هو المعنى الحقيقيّ القائم في النفوس، لا ما صدرت به الأحكام، إذ قد يقضي القاضي الظالم بحكم يزعم أنه عادل، لكنه في حقيقته جور. والإشارة الثانية هي أنّ العدل مفهوم فطريّ منطبع في النفوس حتى لو زيّفته الجوارح، فما من امرئ إلاّ يرجو المصلحة لنفسه، لكنه إن نالها غير مستحق لها عرفتْ نفسه أنه ظالم، أو شريك في الظلم، لذلك قال الراغب الأصفهاني (ت 502هـ): إنّ من فضيلة العدل أن الجور –الذي هو ضده– لا يستتب إلاّ به[7].

---

(3) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود وأحمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000/1420)، ط1، ج: 1، ص: 34.

(4) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، والدار الشامية، 1412)، ط: 1، ص: 553.

(5) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979/1399)، ج: 4، ص:246.

(6) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، باب اللام–فصل العين المهملة، ط: 3، ج: 11، ص: 430.

(7) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، (القاهرة: دار السلام، 2007)، ط: 2، ص: 249.

ويرادف العدل ألفاظ، منها: "**القسط**"، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ المقسِطينَ﴾ [المائدة: 42]، فالمقسط هو العادل، وهي تتضمن معنى الحصة أو النصيب، أما القاسطون فهم الجائرون الظالمون، وقد جعلهم الله تعالى لجهنم حطبا. ويرادفه أيضًا "**الإنصاف**"، وفيه إشارة إلى النصف والمنتصف، وكأنه الرضا بالنصف، وهو أحد جزأي الكمال المتماثلين اللذين لا يكون أحدهما نصفًا إلاّ إذا كان مماثلاً للآخر، ومن هنا اتصل بالعدل.

ويضاد العدل "**الجور**"، وهو في الأصل الميل عن الطريق عن قصد [8]، ومن هنا كانت مناقضته للعدل الذي هو الاستقامة. ومن أضداد العدل أيضًا: "**الظلم**"، ويعنى به أن يوضع الشيء في غير موضعه[9]، ومن هنا كانت مناقضته للعدل الذي هو وضع الشيء في موضعه.

### الفرع الثاني: العدل والحقّ

والله سبحانه حكيم عادل، لا يضع شيئا إلا في موضعه الذي يناسبه وفق ما تقتضيه حكمته وعدله سبحانه، فلا يأمر إلاّ بعدل، ولا ينهى إلاّ عن جَور، ولا يقصد إلى ما كان فيه ضرر أو مفسدة لأن ذلك ينافي مفهوم العدل والحكمة، فمفهوم العدل في الإسلام ملازم لمفهوم الحقّ، وهو مندمج في تشريعاته حكمًا ومقصدًا، وهو عند إطلاقه يعني: "الاستقامة على طريق الحقّ"[(10)]، وهذا عام في كلّ شيء له أيّ حق، لذلك كان العدل مع الوالدين= البرّ، وفي العقود= الوفاء، ومع العِرض= الحماية، ومع الفروض= الأداء، ومع الحرمات= الاجتناب، وكان من الظلم: كتم الشهادة، والتكذيب بآيات الله، والمنع من مساجد الله.

---

(8) ابن منظور، لسان العرب، ج: 4، ص: 153، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج:1، ص: 493.

(9) ابن منظور، لسان العرب، ج: 12، ص: 376.

(10) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ط: 1، ص: 147.

فالعدل إذن هو: **وضع كلّ شيء في موضعه المخصوص به**، والظلم: وضع الشيء في غير موضعه المخصوص به[11].

وهذا عام في كلّ تصرّف مع أيّ مخلوق، حيوانًا كان أو جمادًا، وهو ما يفسر نهي الرسول عليه السلام عن صبر البهائم، وإسراف المتوضئ في الماء وإن كان على نهر جار، وأمره عند الذبح أن تُحدّ الشفرة وتراح الذبيح، فهو نهي عن وضع أمور في غير موضعها، أو أمر بوضعها في موضعها اللائق بها.

ومما يتميز به مفهوم العدل في الإسلام أنه:

1. يتمثل في المصلحة، لأنها المقصد من تشريع الأحكام، فالشارع لا يقصد إلى جور، أو ضرر، أو مفسدة.
2. مندمج في الشريعة حكمًا ومقصدًا، وهو ما تجب مراعاته في الاستنباط، وفي التطبيق معًا.
3. المصلحة المعتبرة هي مبنى العدل في الحكم، سواء ورد بها النص –مباشرة أو قياسا– أم لم يرد.
4. رغم أنّ العدل في ذاته مفهوم مثاليّ، فإنّه في الإسلام واقعيّ، لا من حيث إنّه يمكن الجزم بإدراكه، بل لأنّه متحرى أبدًا في استنباط الحكم وإطلاقه وتطبيقه، وهو ما يحوله من مفهوم مثاليّ خياليّ إلى قيمة عمليّة واقعيّة، تحل إشكالات النظر والتطبيق، وتعين على بلوغ الغاية والمقصود.

ولصلة مفهوم العدل بالحقّ، فإنه يتضمّن أيضًا معنى "الصواب"، كما يتضمّن الجور معنى "الخطأ"[12]، لذلك نجد من المفكرين والفلاسفة من يعبّر عن العدل بأنه: ما يجب أن يكون،

(11) الراغب الأصفهاني، الذريعة، ص: 253.

ونقيضه الجور: ما يجب ألاّ يكون، وهو ما يتصل بالمفهوم الإسلامي للعدل، والمتلازم مع معنى الحقّ: "وضع الشيء في موضعه المخصوص به".

## المطلب الثاني: مبدأ العدل قبل عصر التدوين الأصولي

غالبًا ما تسبق تطبيقات العلوم أصولها، ويكون تقعيد القواعد لاحقًا لتطبيقاتها، إذ تكون مستبطَنة في النفوس، تتحرّاها العقول وتراعيها، وتنضبط بها قبل أن تصطلح عليها، أو حتى تحسن التعبير عنها، أو الاستدلال لها. فالعرب –مثلاً– يرفعون الفاعل وينصبون المفعول قبل أن يعرفوا الرفع والنصب، وقبل أن يصطلحوا على الفاعل والمفعول، وهم يقرضون الشعر من قبل أن يكشف الخليل موسيقاه، ويسمي بحوره، والأجسام تنجذب إلى الأرض من قبل أن يكتشف الفيزيائيون قوانين الجاذبية، وهذا في أكثر العلوم إن لم يكن فيها كلّها.

وإن كان الإمام الشافعي (402هـ) رحمه الله أول من وصلنا كتاب له في علم أصول الفقه، فإنّ الفقهاء منذ عهد الصحابة يستبطنون هذه الأصول –أو أكثرها– ويراعونها في أحكامهم واجتهاداتهم، وتتأثر بها مناهجهم وتوجهاتهم، وإن لم يصطلحوا عليها، أو يضعوا قواعدها، أو يقفوا على تفاصيلها، أو يعالجوا أدلتها، وذلك كله وفق مبدأ سام يوجهها، ألا وهو مبدأ العدل.

### الفرع الأول: الإرشاد إلى مرجعية العدل

ورغم أنّ نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة قد أكدت على مكانة العدل في الإسلام، ونصّت صراحة على الأمر به، والنهي عن نقيضه (الظلم)، وأثنت على العادلين، وتوعّدت الظالمين[13]، فإن أحكامها أيضًا تضمّنت تطبيقات كثيرة له، وإشارات مهمة إلى

---

(12) مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام (*The Islamic conception of justice*)، (دمشق، دار الحصاد، 1998)، ط:1، ص: 22.

(13) وهذه النصوص كثيرة جدًا، منها قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا كونوا قَوّامينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالقِسطِ وَلا يَجرِمَنَّكُم شَنَآنُ قَومٍ عَلى أَلّا تَعدِلُوا اعدِلوا هُوَ أَقرَبُ لِلتَّقوى﴾ [المائدة: 8]، وقوله: ﴿إِنَّهُ لا يُفلِحُ الظّالِمونَ﴾ [الأنعام: 21]،

ملاحظته ورعايته، مما ينبّه إلى ضرورة اتخاذه منهاجًا عند النظر في الأحكام وخطًا مرجعيًا يقتفى أثره.

فمثلاً، حرّم الله سبحانه قتال المشركين عند المسجد الحرام، وفي الأشهر الحرم، لكنه لم يترك هذا التحريم ليكون مدخلاً لـ"خلل تشريعيّ" يستغله المشركون للظفر بالمسلمين، وإيقاع الأذى بهم، بل ردّه إلى مبدأ العدل وقيّده به، وحكم بالردّ على المعتدين بمثل فعلتهم، فقال: ﴿فَمَنِ اعتَدى عَلَيكُم فَاعتَدوا عَلَيهِ بِمِثلِ مَا اعتَدى عَلَيكُم وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [البقرة: 194]، وهذا عين العدل، ووضع للسلم والحرب كلٌّ بموضعه اللائق به.

ومنه أيضًا، أنّ الله تعالى عندما منع إرجاع المؤمنات المهاجرات إلى الكفار إثر صلح الحديبية، فرض لأزواجهنّ "من الكفار" أن يأخذوا من المسلمين ما أنفقوا عليهن، وفرض للمؤمنين الذين تذهب نساؤهم إلى الكفار مثل ذلك أيضًا، فقال تعالى: ﴿وَاسأَلوا ما أَنفَقتُم وَليَسأَلوا ما أَنفَقوا ذلِكُم حُكمُ اللَّهِ يَحكُمُ بَينَكُم﴾ [الممتحنة: 10]، فساوى سبحانه بينهما في الحكم.

ومنه أيضًا، أن رجلا سأل رسول الله إن كان على أبيه حجّ، وقد أدركه الإسلام كبيرا لا يستطيع السفر لأدائه، فأرشده عليه السلام إلى أن ينظر إلى تشابه الأحكام، ويساوي بينها، فسأله الرسول إن كان على أبيه دَين هل كان يجزئه أن يقضيه عنه؟ ثم أمره أن يحج عن

---

وشواهده في السنة كثيرة أيضًا. كقوله عليه السلام: "اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة" [مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب البرّ والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ج: 4، ص: 1996، رقم الحديث (2578)].

أبيه[14]، فتبين من هذا التوجيه النبوي أن على المسلم أن ينظر بعين عادلة بين الأحكام، فيماثل بين ما تماثل منها، ويفرق بين ما افترق، فيكون العدل هنا معياراً حاكما عليها.

ومما يروى في الثناء على أبي بكر وعمر عليهما رضوان الله، دون التنبيه –غالبًا– إلى معنى العدل الذي يتضمنه هذا الحديث ومفهومه الواسع: ووضع الشيء موضعه المخصوص به، أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل على الناس فقال: "بينا رجل يسوق بقرة إذ ركبها فضربها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث"، فقال الناس: سبحان الله بقرة تكلم، فقال: "فإني أومن بهذا، أنا وأبو بكر وعمر، وما هما ثَمَّ"[15]، إذ ليس من العدل ركوب البقرة، فهي لم تخلق لهذا.

وعندما رأى عبد الله بن زيد رؤيا الأذان، وأنبأ بها رسول الله، أمره أن يعلمها بلالا؛ لأنه "أندى وأمد صوتًا"[16]، فوقع الاختيار عليه ليؤذن في المسلمين قائمًا بناء على "جدارته" بذلك، لنداوة صوته وامتداده، رغم فضل صاحب الرؤيا، واختياره من الله سبحانه ليريه هذه الشعيرة التي ستكون علامة على المسلمين من بعدُ، وما هذه الجدارة التي قدَّمت سيدنا بلالا إلاّ من قبيل وضع الشيء في موضعه.

---

(14) مسند أحمد، مسند المدنيين، حديث عبد الله بن الزبير بن العوام، ج: 26، ص: 47، رقم الحديث (16125). قال المحقق: صحيح على شرط مسلم.

(15) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، ط: 1، ج: 4، ص: 174، رقم الحديث (3471)، وصحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر، ج: 4، ص: 1857، رقم الحديث (2388).

(16) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، أبواب الصلاة، باب ما جاء في بدء الأذان، ط: 2، ج: 1، ص: 358، رقم الحديث (189).

وتكفي هذه النماذج لبيان أنّ النمط الذي جاءت به الأحكام الشرعية في عصر الوحي، سواء في القرآن أو السنة، كانت تلاحظ مبدأ العدل بشكل يغرسه في عقل المسلم، ومنهاج نظره، ومحاكمته للأمور، وتفكيره فيها، لذلك انطبع في نسيج الشخصية المسلمة ضرورة مراعاة العدل سواء في مقاصد الأحكام عند إطلاقها، أو في أدوات النظر في المسائل وبحثها.

### الفرع الثاني: رعاية الصحابة لمبدأ العدل

وبعد وفاة الرسول عليه السلام، وظهور مسائل جديدة ليس عند الصحابة فيها نصّ من كتاب، أو سنة، كان مبدأ العدل رائدًا لهم في اجتهاداتهم، ومعيارًا لضبطها، قبل أن يصطلح العلماء على مفهوم القياس، أو الاستحسان، أو سد الذرائع، أو غيرها.

وفيما يأتي أمثلة على جملة من الحوادث راعى فيها الصحابة مبدأ العدل، فكان دافعهم في إصدار الحكم ومستندهم الذي بنوه أولاً عليه، قبل أن تقعّد قواعد الأدوات التي استخدموها لاستنباط هذه الأحكام، والاستدلال بها.

#### 1- الخليفة عمر والمسألة الحجرية

ومن ذلك حكم عمر -أثناء خلافته- فيما بات يعرف بالمسألة الحجرية في المواريث، وصورتها أن تموت امرأة وتترك: زوجًا، وأمًّا، وإخوة لأم، وإخوة أشقاء، فيكون الأصل أن توزع الفرائض بينهم بحسب الأسهم المنصوص عليها، ثم يأخذ الوارثون من غير ذوي الأسهم ما تبقى من الميراث (تعصيبًا)، عملاً بما رواه ابن عباس عن رسول الله: "ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر"[(17)].

(17) صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب ابني عم: أحدهما أخ للأم والآخر زوج، ج: 8، ص: 151، رقم الحديث (6746)، على أنّ "الفرائض" في الحديث قد تعني الحقوق عموما، لا أسهم الوارثين وحصصهم فقط.

لكن عند توزيع الفرائض في هذه المسألة، تأخذ الأم السدس، والإخوة لأم الثلث، والزوج النصف، ولا يبقى من الميراث شيء للإخوة الأشقاء، رغم أنهم يشتركون مع باقي إخوتهم في الأم! وهو ما كان محل خلاف بين الصحابة وامتد إلى الفقهاء بعدهم[18].

ويروى أنّ عمر رضي الله عنه عندما عُرضت عليه هذه المسألة حكم فيها بالأسهم المفروضة السابقة، ولم يعطِ الإخوة الأشقاء شيئًا، فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين، هبْ أنّ أبانا كان حجرًا ملقى في اليمّ –أو قال: حمارًا– أليست أمّنا واحدة؟[19]، فرجع رضي الله عنه عن قوله، وجعل الإخوة جميعًا شركاء في الثلث.

وبغض النظر عن الخلاف الفقهي في المسألة[20]، فإنّ من المهم النظر إليها من ناحية أصولية: ما الذي دفع الخليفة للرجوع عن رأيه في المسألة رغم أنّ النصوص فيها واضحة، وأنّ الرأي الذي رجع إليه ليس فيه نص؟ وما المبدأ الذي استند عليه لترجيح رأيه الثاني؟

لقد حصل التغيّر في رأيه عندما قال له الأشقاء: هبْ أنّ أبانا كان حجرًا، أليست أمّنا واحدة؟ كأنما ينبّهونه إلى ما يوجب مساواتهم بإخوتهم لأمهم، فهم جميعًا متماثلون في هذا الوصف، ومقتضى العدل أن يتساووا أيضًا في الحكم المبني عليه، وهو وراثتهم لأختهم المتوفاة، رغم أنّ إعمال القياس وظاهر النصوص يمنع ذلك.

ويخرّج الأصوليون حكم سيدنا عمر هذا من باب الاستحسان بالمصلحة، لكن هذا القالب الأصولي لم يكن مصطلحًا عليه في ذلك العصر، ولم يكن من أدوات الاستنباط الفقهي، بل

---

(18) محمد بن علي الشوكاني، المباحث الدرية في المسألة الحمارية، وهي رسالة في كتاب: الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، تحقيق: محمد صبحي حلاق، (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد)، ج: 10، ص: 4892.

(19) محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1993)، ج: 29، ص: 155، وتسمى أيضًا المسألة: الحمارية، أو الحجرية، أو اليميّة، أو المشرّكة.

(20) ذهب إلى إشراك الإخوة جميعًا في الثلث: عمر وعثمان وزيد بن ثابت، بينما خالفهم عليّ وابن مسعود وأبو موسى. ينظر: الشوكاني، الفتح الرباني، ج: 10، ص: 4892.

إنّ المصلحة نفسها لم تكن الدافع للعدول عن الرأي الأول إلى الثاني، لأنها متعارضة، إذ إنّ من مصلحة الإخوة لأمّ ألاّ يقتسموا ميراثهم مع أحد. لذلك لا يبدو أنّ شيئًا قد دفع الفاروق لتغيير حكمه إلاّ ملاحظته لاختلال ميزان العدل عند إعمال ظواهر النصوص، لذلك فسّر هذه النصوص به متوخيًا ما هو أعدل وأقوم، فأشركهم جميعًا في الميراث.

## 2- الخليفة عثمان والطلاق في مرض الموت

وأصل المسألة أنّ الخليفة الراشد عثمان بن عفان ورّث امرأة طلقها زوجها طلاقًا باتًا في مرضه الذي مات فيه، وقال عثمان: ما اتهمته، ولكن أردت السنة[21]. والقول بتوريث المطلقة في مرض الموت مرويّ أيضًا عن علي وعائشة رضي الله عنهما[22].

والأصل في المطلقة ألا ترث، لأنّ سبب الإرث -وهو الزوجية[23]- غير موجود عند الموت، فقد بانت منه بالطلاق قبل أن يموت. فما الذي دفع هؤلاء الصحابة إلى القول بتوريثها؟

يبحث العلماء هذه المسألة تحت باب سدّ الذرائع، وذلك لأنّ إقدام المريض الآيس من حياته على تطليق زوجته، فيه تهمة أنه إنما طلقها ليحرمها من الميراث[24]، فقالوا بسدّ هذه الذريعة إلى حرمانها من حقها وورثوها. ومنهم من خرّج توريثها على قاعدة الاستحسان، إذ القياس ألا ترث منه، لكنهم ورثوها استحسانا، كما قال السرخسي (ت 483هـ)[25].

---

(21) كمال الدين ابن الهمام محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، (دمشق: دار الفكر)، ج: 4، ص: 146.

(22) السرخسي، المبسوط، ج: 6، ص: 155.

(23) عبّر السرخسي عن سبب الإرث بأنه: انتهاء النكاح بالموت، وهو أدق. ينظر: السرخسي، المبسوط، ج: 6، ص: 155.

(24) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، 2004)، ج: 3، ص: 102-103.

(25) السرخسي، المبسوط، ج: 6، ص: 155.

لكن قبل الاصطلاح على سدّ الذرائع، أو الاستحسان، ما الذي وجّه اجتهاد الصحابة هذا، وجعلهم يعدلون عن القواعد العامة (أو ما يعبّر عنه بالقياس) إلى غيره مما لا نصّ فيه؟ لا يبدو لذلك مستند أقوى من مبدأ العدل. يقول الدكتور فتحي الدريني: "فلا نرى أساسًا يصلح مستندًا لاجتهاد عثمان رضي الله عنه برأيه في هذه المسألة إلاّ **العدالة**، حين رأى أنّ 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"[(26)].

والمتتبع لاجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم يجد أنها قائمة على توخّي العدل –بما يتضمنه من مفاهيم (المساواة، الاستقامة، الحقّ)– وتوقي الظلم وإعطاء كلّ شيء حقه، وأنهم لا يرون في ذلك معارضة للنصوص، أو عملاً بما يخالفها، بل لا بد من فهم النصوص ومقتضياتها بما ينسجم مع مبدأ العدل، ولا يخالفه، إذ هو مبدأ أسمى طبعت به الشريعة.

وفي ضوء هذا الأصل يمكن فهم اجتهادات الصحابة، مثل نهي عمر بعض المسلمين عن زواج الكتابيات، رعاية لحق المسلمات اللواتي كان يكثر عددهن وقتئذ، ويخشى أن ينصرف رجال المسلمين عنهن، فملاحظةً لضرورة رعاية حقهنّ وإنصافهنّ، نهى رضي الله عنه عن نكاح الكتابيات، وهو ما يعبّر عنه هذه الأيام بالعناية بالصالح العام، أو تقديم المصلحة العامة على الخاصة.

ومثل ذلك أيضًا، أنه رضي الله عنه أمرَ محمدَ بن مسلمة أن يمرّ ساقية الضحاك بن خليفة من أرضه، وكان الأول قد امتنع عن ذلك دون أن يبين سببًا لذلك، ولا سبيل للثاني يسقي به أرضه إلاّ أن يشق الساقية في أرض ابن مسلمة، فقال له عمر: "والله ليمرنّ به ولو على

(26) محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ط: 3، ص: 37.

بطنك"[27]، إذا تبيّن له أنه متعسّف في استعمال الحقّ (كما نعبّر اليوم)، جائر بامتناعه عما ينفع أخاه، ولا يضره.

## المطلب الثالث: مبدأ العدل وأثره في المباحث الأصولية

نزلت الشريعة بالعدل في كلّ شيء، وأرشدت نصوصها إليه، وعلم الصحابة أنه غايته ومنهاجها، فلما انقطع الوحي وجدّت لهم المسائل، كان العدل –مجرّدا بمفهومه الواسع– منهاجهم ورائدهم، ودليلهم في النظر فيها، فاستندوا عليه في ضبط اجتهاداتهم واستنباط أحكام لما استجد لهم.

فلما تطوّر النظر الفقهي، خرّج العلماء على مبدأ العدل أصولهم التي نهضت عليها اجتهاداتهم، والضوابط التي وجّهت استنباطاتهم، ودونوا ذلك في كتب أصول الفقه. وقد ظهر أثر مبدأ العدل واضحًا في هذه الأصول والقواعد، من حيث إنها تفرّعٌ منه، وانعكاس لمفهومه، أو آلة عملية لتطبيقه، أو أداة تقويمية تعيد إلى جادته ما قد ينحرف عنه أثناء التنزيل والتطبيق.

### الفرع الأول: مبدأ العدل في القواعد الأصولية

وقد تأسست كثير من القواعد الأصولية والفقهية على معاني الاستقامة والمساواة وإعطاء كل شيء حقه، فكانت انعكاسًا تأصيليًا لمبدأ العدل، باعتباره أداة اجتهادية، ووسيلة لتعرّف حكم الله تعالى في الحوادث. وفيما يأتي نماذج مِن تأثر القواعد بمبدأ العدل وتأسسها عليه:

1. تتفاوت الأدلة المعتبرة في الاجتهاد من حيث الثبوت والدلالة، وقد يكون بعضها أقوى ثبوتًا من بعض، أو يكون أوضح دلالة وأوثق صلة بالمسألة المنظورة، لكن العلماء –من

(27) محمد فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/1408)، ط: 4، ص: 163.

باب العدل بين هذه الأدلة وإعطاء كلّ منها حقّها في المسألة- وضعوا جملة من القواعد الأصولية، منها أنّ: "إعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما"[28]، وأنّ "طريق الجمع أولى من دعوى التعارض"[29]، بل اجتهدوا في أن يعطوا كلّ معنى مستفاد من الدليل حقّه في الإعمال والدلالة، لذلك قالوا: "إعمال الكلام أولى من إهماله"[30].

وبعد بذل الجهد في محاولة إعمال الدليلين، أو الجمع بينهما، إن تعذّر ذلك، فقد وضعوا من القواعد أيضًا ما ينظّم العدل بينهما كقاعدة: "إذا تعارض أصلان عُمل بالأرجح منهما"[31]، و"إذا تعذّر إعمال الكلام يُهمل"، و"إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز"[32]، وغير ذلك.

2. وكما تتفاوت الأدلة تتفاوت المصالح أيضًا، لذلك وجدت قواعد مشابهة قائمة على مبدأ العدل تسدد الاجتهاد عند تعارض أدلته، نحو "جمع المصلحتين أولى من إبطال إحداهما"[33]، لأنّ اعتبارهما معاً عدل ينبغي العمل على تحقيقه، من حيث إنه إعطاء الحق لكل مصلحة في الجلب، فلا تُظلَم مصلحة على حساب مصلحة أخرى، ولا يُظلَم من تنفعهم هذه المصلحة لحساب من يستفيدون من المصلحة الأخرى. فإن لم يمكن

(28) محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، ط: 1، ج: 1، ص: 264.

(29) أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، ج: 2، ص: 388.

(30) آل بورنو، موسوعة القواعد، ج: 1، ص: 311.

(31) محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، 2006/1427)، ط: 1، ج: 1، ص: 114.

(32) المصدر السابق، ج: 1، ص: 370، وآل بورنو، موسوعة القواعد، ج: 1، ص: 289.

(33) أبو محمد عزّ الدين بن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991)، ج: 1، ص: 94.

اعتبارهما معاً فإنه "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام"[34] لأنّ العدل يقتضي ألاّ تُهدر المصلحة الكبرى.

و"إذا تساوت المصالح مع تعذر الجمع تخيّرنا في التقديم والتأخير"[35]، وذلك للتنازع بين دليلين متساويين فلا مستند لتقديم أحدهما على الآخر، و"إذا اجتمعت مصالح أخروية، وتعذّر تحصيلها جميعًا، حصّلنا الأصلح فالأصلح"[36]، لأنّ ذلك يعني أنها الأحق والأجدر بالتحصيل مما يليها. وغير ذلك من القواعد التي تراعى حقّ كلّ مصلحة من الاعتبار والتقديم.

3. ورغم التلازم بين مفهومي العدل والحقّ، فإن العدل أوسع وأدق في تحقيق المقصود، لذلك يلاحظ أنّ الشريعة قد قيّدت الحقّ على نحو لا يؤدي إلى الإخلال بالعدل، وقد عبّر الأصوليون عن ذلك بعدة قواعد، منها: "كلّ تعليل يتضمن إبطال النص باطل"[37]، لأنّ النصّ إنما وجد ليُعمل به، وحقّ التعليل لا يسوّغ إبطال النص. ومنها "لا يقاس المنصوص على المنصوص"[38]، فلا يحقّ للقياس أن يعمل في غير مجاله. ومنها "اليقين لا يُرفع بالشك"[39]، إذ لا يصحّ أن يتعدى "حق" الشك على اليقين المستقر، وكذلك الأمر في قاعدة "لا تكليف بما لا يطاق فعله"[40]، فما دام غير ممكن فيكون التكليف به ظلمًا أو عبثًا، وهما محال على الشارع سبحانه.

---

(34) الزحيلي، القواعد الفقهية، ج: 1، ص: 235.

(35) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج: 1، ص: 88.

(36) المصدر السابق، ج: 1، ص: 62.

(37) آل بورنو، موسوعة القواعد، ج: 8، ص: 374.

(38) محمد عميم الإحسان البركتي، قواعد الفقه، (كراتشي: الصدف ببلشرز، 1986/1407)، ط: 1، ص: 112.

(39) الزحيلي، القواعد الفقهية، ج:1، ص: 96.

(40) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج: 1، ص: 139.

وقد توسع الأصوليون في مراعاة ألاّ تتجاوز الحقوق حدودها، وأن تتقيد بمبدأ العدل، وضعوا في ذلك نظريات، نحو "نظرية التعسف في استعمال الحقّ" لضبط حقوق المكلفين أن تستخدم ذريعة للجور، و"نظرية مقاصد التشريع" لضبط أحكام التشريع أن تخرج عن حقوقها والمقاصد التي شرعت لها.

4. ومما رتّبوه أيضًا على مبدأ العدل، قاعدة "لا إنكار في مسائل الاجتهاد"[41]، إذ ما دام الخلاف معتبرًا في المسألة، فإن من حقّ كلّ رأي فيه أن يتمسك بدليله، وألا ينكر عليه خصمه إلاّ ما يكون من باب التدارس، أو التناصح. ومنه أيضًا قاعدة: "ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب"[42]، و"الأصل براءة الذمة"[43]، وغير ذلك مما يتعذر حصره من القواعد.

**الفرع الثاني: مبدأ العدل في أدلة الأحكام**

وكما كان مبدأ العدل دليلاً مستقلاً قبل مرحلة التدوين الأصولي، فإن العلماء عندما دوّنوا الأصول، وتناولوا تفصيلاتها، كان مبدأ العدل فيها ظاهراً، وخصوصاً في مباحث أدلة الأحكام. وسيعرض هذا المطلب لثلاثة نماذج من أدلة الأحكام (القياس والاستحسان ومراعاة الخلاف)، ويبين التقاطع المفهومي بينها وبين مبدأ العدل، والدور الضبطي والتقويمي الذي يضطلع به فيها.

**1- القياس**

يتبوأ القياس مكانة رفيعة بين أدلة الأحكام، فهو أول الأدلة المختصة بالنظر والاستدلال بعد الأدلة النصية، لذلك كان الشافعيّ يسميه استدلالاً، وقال العلماء: إنه المراد بقول معاذ بن

(41) علي بن إسماعيل الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام، (الكويت: دار الضياء، 2013/1434)، ط: 1، ج: 3، ص: 282.

(42) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج: 2، ص: 204.

(43) البركتي، قواعد الفقه، ص: 58، الزحيلي، القواعد الفقهية، ج: 1، ص: 142.

جبل في الحديث المعروف "أجتهد رأيي ولا آلو"[44]، وحجيته محل اتفاق بين جمهور العلماء، والاعتماد عليه في الاجتهاد واسع جدًا.

والقياس في اللغة من: قستُ الشيء بالشيء، أي: قدّرته على مثاله[45]، ولذلك فإنّ المشهور في تعريفه أنه: تقدير شيء على مثال آخر وتسويته به[46]، فنقول: قست الأرض بالمتر، أي: قدّرتها بما يماثلها من الأمتار. ويطلق القياس أيضًا على مقارنة شيء ما بغيره، بحيث يُعرَف مقدار كلّ واحد منهما بالنسبة إلى الآخر[47]، لذلك تتضمن الخرائط مقياس رسم لبيان نسبة المرسوم فيها إلى ما يماثله في الواقع.

أما في الاصطلاح، فهو: أن يُحكَم للشيء على نظيره المشارك له في علته الموجبة لحكمه[48]، أو يعبّر عنه بأنه: إلحاق ما لا نص على حكمه، بما ورد فيه نصٌّ، لاشتراكهما في العلة[49]، أو: مساواة فرع لأصل في علّة الحكم[50]. فضلاً عن تعريفات أخرى تدور حول: المساواة في الحكم بسبب التماثل في العلّة، ولذلك يسمي بعضهم القياس: "التمثيل"[51]. وهو ما يفهم منه ببساطة أنه: حين تتشابه مسألتان في صفة مؤثرة، فإنهما تستحقان الحكم نفسه.

---

(44) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2000)، ط: 1، ج: 4، ص: 9. والحديث مروي في: مسند أحمد، تتمة مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، ج: 36، ص: 416، رقم الحديث (22100).

(45) لسان العرب، ج: 6، ص: 187.

(46) الزركشي، البحر المحيط، ج: 4، ص: 4.

(47) زيدان، الوجيز، ص: 194.

(48) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994)، ط: 2، ج: 4، ص: 9.

(49) زيدان، الوجيز، ص: 194.

(50) الزركشي، البحر المحيط، ج: 7، ص: 8.

(51) المصدر السابق، ج: 4، ص: 7.

وقد مرّ عند بحث مفهوم العدل في المطلب الأول، أنّ العدل بين الأمور المتماثلة يكون بالمساواة فيما بينها، وهذا هو عين ما قام عليه دليل القياس، وما يتناوله الأصوليون في مباحثه، إذ ينظرون في تماثل المسائل وتشابهها مع بعضها، فإذا تقرر عندهم التماثل المعتبر، فإنهم يساوون في الحكم بين الفرع (غير المنصوص عليه)، والأصل (المنصوص عليه)، أي أنهم **يعدِلون بين الفرع والأصل في الحكم**.

والتشابه قد يكون من وجوه دون وجوه، وفي أوصاف دون أوصاف، لذلك فإنهم بينوا أنّ العبرة إنما تكون بالوصف المؤثر الذي يدور معه الحكم، ويتغير بتغيره، واستفاضوا كثيرًا في تحقيق هذا الوصف الملائم لتعلّق الحكم به، وسمّوه "العلة"، وجعلوه ركنًا أساسيًا من أركان القياس، وبيّنوا مسالكه، وفرّقوا بين نصيّه واجتهاديّه، ونال نصيبًا وافرًا من نظر العلماء وتأصيلهم.

فمثلاً: حرّم الله تعالى البيع عند النداء للجمعة، فقال تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا إِذا نودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَومِ الجُمُعَةِ فَاسعَوا إِلى ذِكرِ اللَّهِ وَذَرُوا البَيعَ﴾ [الجمعة: 9]، وبما أنّ التأجير يشبه البيع هنا، من حيث إنهما جميعًا يلهيان عن السعي إلى صلاة الجمعة ويهددان بتفويتها (وهذا هو الوصف المؤثر في الحكم)، فكان من مقتضيات النظر العادل أن يكون للتأجير مثل حكم البيع في هذا الوقت، فحرّموه قياسًا عليه.

ومثال ذلك أيضًا أنّ النص قد ورد بحرمان القاتل من ميراث المقتول، لقول النبي عليه السلام: "القاتل لا يرث"[52]، فماذا عن الموصى له إذا قتل الموصي؟! نظر العلماء إلى حرمان القاتل من الميراث، فوجدوا أنّ علّة ذلك أنه استعجل الحصول على ميراثه بالعدوان

(52) أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، ج: 2، ص: 883، رقم الحديث (2645). قال المحقق: حديث صحيح.

على حياة مورّثه[53]، ولما شابهه القاتل الموصى له في هذه العلّة (استعجال الشيء قبل أوانه)، فإنّ العدل أوجب أن يكون له مثل حكم الأول.

وبذلك كان مبدأ العدل، بالمساواة بين المتماثلات، هو الأساس الذي قام عليه دليل القياس، وهو معبّر عن سرّ من أسرار الشريعة، ولذلك وصف ابن القيم (751هـ) الشريعة بأنها: "في غاية الحكمة ورعاية المصالح، لا تفرق بين متماثلين البتة، ولا تسوّي بين مختلفين"[54]. وقال: إن العدل هو القياس، ودعا إلى العدول عنه إلى مصطلح "الميزان"، لأنه هو ما نصّ عليه الله تعالى: ﴿وَوَضَعَ الميزانَ﴾ [الرحمن: 7]، فقال: "والميزان يراد به العدل، والآلة التي يعرف بها العدل وما يضادّه. والقياس الصحيح هو الميزان، فالأولى تسميته بالاسم الذي سماه الله به، فإنه يدلّ على العدل، وهو اسم مدح واجب على كلّ واحد في كلّ حال بحسب الإمكان، بخلاف اسم القياس، فإنه ينقسم إلى حقّ وباطل، وممدوح ومذموم، ولهذا لم يجئ في القرآن مدحه ولا ذمه، ولا الأمر به، ولا النهي عنه، فإنه مورد تقسيم إلى صحيح وفاسد"[55].

## 2- الاستحسان

ويعبّر عنه أيضا بالقياس الخفي، وعرّفوه بأنه العدول عن الحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي ذلك[56]. وهو دليل عند جمهور الفقهاء، وإن أغلظ بعضهم في إنكاره -مثل الشافعية- فإن التحقيق يبين أنّ خلافهم فيه لفظي[57]، وأنهم أخذوا به،

---

(53) زيدان، الوجيز، ص 196.

(54) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ج: 3، ص: 141.

(55) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن وأحمد عبد الله أحمد، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1423)، ط:1، ج: 1، ص: 103.

(56) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (دار الكتاب الإسلامي)، ج: 4، ص: 3، وزيدان، الوجيز، ص: 231.

(57) عبد الله عبد المومن، العدل في أصول المذهب المالكي.

ولذلك يقول القرافي (684هـ) بعدما تناول الاستحسان ومدلوله: "ولا يردّ الشافعيّ مثل هذا أصلاً، كيف وقد جاء عن مالك أنّ الاستحسان تسعة أعشار العلم"[58].

ومن الأمثلة على الأحكام المقررة بالاستحسان: عقد الاستصناع، فإن القواعد الأصلية تقضي بمنعه، لأنه عقد على معدوم، غير أنه استثني من القياس وحكم بجوازه استحسانًا لاشتداد حاجة الناس إليه، وتوقف كثير من مصالحهم عليه. ومن ذلك أيضًا ما مرّ في المطلب الثاني من توريث الإخوة الأشقاء في المسألة الحجرية، وتوريث المطلقة في مرض الموت، إذ عُدِل عن القياس في الأول لملاحظة أنّ الإخوة الأشقاء هم في معنى الإخوة لأم (الوارثين) وزيادة، فلم يكن من العدل حرمانهم من الميراث، وفي الثاني لأنّ التفريق المرجوّ بالطلاق واقع أصلاً بالموت، وهو ما يرجّح أنّ غرض الطلاق كان الفرار من التوريث، لذلك استحسنوا إيفاء المرأة حقّها من الميراث إنصافًا لها.

وهنا يثار سؤالان:

- ما المعنى، أو الوجه الذي يدفع المجتهد لترك القياس الظاهر والعدول عنه إلى قياس خفيّ؟!
- وهل تعني الحاجة إلى العدول عن الدليل الأصليّ أنّ هناك خللاً في عملية الاستدلال نفسها تقتضي مراجعة القواعد؟

فأمّا الوجه الذي يدفع المجتهد للاستحسان، فهو الالتفات إلى المصلحة أو تحرّي العدل، بأن يكون الالتزام بالقياس مسبباً للشدة، أو الضرر، أو الحيف، أو الظلم. لذلك أكّد ابن رشد (595هـ) أنّ الاستحسان في حقيقته إنما هو التفات إلى المصلحة وتوخٍّ للعدل[59]. ولا يعني هذا وجود خلل في عملية الاجتهاد الأولى، وإنما هو تقويم للقصور الذي قد يصيب الأدوات

(58) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، (بيروت: عالم الكتب)، ج: 4، ص: 146.
(59) ابن رشد، بداية المجتهد، ج: 3، ص: 201.

فلا تؤدي إلى الغايات المرجوة منها، وهذا ليس مستغربًا، فالحقّ أيضًا (على ما فيه من شبه بالعدل) قد يقود التعسف في استعماله إلى ضرر متعدٍّ إلى الغير، لذلك وضع العلماء قواعد تمنع من هذا التعسف، وتضبط الحقوق نفسها لكي تبقى على جادة العدل، ولا تكون ذريعة للظلم، ولذلك قيل: إن العمل بالاستحسان فيه حدٌّ من غلو القياس أو مقتضى القاعدة الكلية، المؤدي إلى مشكلة، أو جور، أو حرج في التطبيق(60).

فالاستحسان في مفهومه الأصوليّ ليس إلاّ استثناء للمسألة من حكم القاعدة العامة، لتعطي حكمًا جديدًا هو ألصق بالعدل والمصلحة، وبناء على دليل أقوى من القاعدة نفسها، لظروف ملابسة أدّت إلى نتائج غير مشروعة(61).

### 3- مراعاة الخلاف

وهو دليل اختصّ به المذهب المالكي، وقال أبو العباس القباب (778هـ): إنّه من محاسن هذا المذهب(62)، وذهب جمهور الفقهاء إلى استحباب مراعاته بالجملة من باب الخروج من الخلاف(63)، مع تباينٍ في مفهومه وما ينبني عليه بين المالكية والجمهور، ليس هذا مكان تفصيله، إنما يختص هذا الفرع في النظر إليه باعتباره دليلاً منشئًا للحكم، وهو ما يوافق مذهب المالكية.

---

(60) حمد عبيد الكبيسي وصبحي محمد جميل، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، (بغداد: جامعة بغداد، كلية الشريعة)، ص: 129.

(61) الدريني، المناهج الأصولية، ص: 31.

(62) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية)، ج: 6، ص: 388.

(63) مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار السلاسل، 1404-1427)، ج: 36، ص: 332.

ويقصد بمراعاة الخلاف: أن يعمل المجتهد دليل خصمه (المخالف له) في لازم مدلوله الذي أعمل في عكسه دليلاً آخر[64]، أي أنه في الحقيقة: إعطاء كلّ واحد من الدليلين حقه من الاعتبار، والعدل بينهما، لا من قبيل المساواة بينهما بل من قبيل احتمال الدليل المخالف للصواب. فالأدلة الشرعية –كما هو معلوم– تتفاوت في القوة، وقد يتنازع المسألة الواحدة أدلة قوية عديدة، يعمد المجتهد إلى ترجيح أحدها بمرجّحٍ ما، لا يقطع ببطلان الدليل الآخر، بل يقرّ بقوته رغم كونه مرجوحًا، وهو ما يقود عادة إلى اختلاف المجتهدين وتعدد الآراء، إذ يصدر كلّ منهم عن الدليل الذي رجح عنده. والأصل طبعًا العمل بمقتضى الدليل الراجح لأنه تتحقق فيه غلبة الظنّ، لكنّ المالكية يراعون الدليل المرجوح في تصويب الأفعال بعد وقوعها، مراعاة للخلاف في المسألة، ودفعًا لضرر متوقّع، أو حرجٍ متوقع.

فمثلاً: يقول المالكية بفساد النكاح بغير ولي، لكن إذا وقع هذا النكاح فإنهم يرتبون عليه آثاره، فيثبتون الإرث بين الزوجين، وينسبون الولد لأبيه، ولا يعاقبون عليه عقاب الزنا، وذلك مراعاة للخلاف القائم في المسألة، واعتبارا لقول من لا يشترط الولي لصحة العقد. ومن الأمثلة أيضًا: إذا دخل المأموم في الصلاة والإمام راكع، فكبّر للركوع ناسيًا تكبيرة الإحرام، فإنه يتابع صلاته مع الإمام وذلك مراعاة لقول الذي يرى أن تكبيرة الركوع مجزئة عن تكبيرة الإحرام، رغم أنّ هذا الرأي مرجوح عند المالكية. ومن الأمثلة أيضًا: أنّ الإمام مالكًا (179هـ) لا يرى طهارة جلد الميتة بالدّباغ، وعليه فإنّه نجس لا تجوز الصلاة عليه، وهو يحكم على من صلى عليه أن يعيد الصلاة ما دام في الوقت[65]، لكن إذا خرج الوقت فإنه

(64) محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي، إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، (بيروت: دار ابن حزم، 2006)، ط: 1، ص: 189.

(65) أبو سعيد عبد السلام سحنون التنوخي، المدونة الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ط: 1، ج: 1، ص: 183.

لا يحكم بالإعادة، بل يراعي الخلاف اعتبارا لقول الحنفية والشافعية[66] الذين يرون طهارة الجلد بالدباغ.

ويتبين أثر مبدأ العدل في قاعدة مراعاة الخلاف من وجهين، الأول: العدل بين الأدلة، فالرأي الفقهيّ ما دام قائمًا على دليل قويّ، فإنّه يستحقّ الاعتبار، وما دامت المسألة تتنازعها عدّة آراء معتبرة، فإنّ من العدل بين هذه الآراء إبقاء الاعتبار لما كان مرجوحًا منها، لأنّ المرجوح عند عالم راجح عند عالم آخر، ما دام كلاهما يستند على دليل قويّ، وهذا عين الإنصاف والتقدير للرأي المخالف، إذ إن مراعاة احتمال صوابه، هي من باب العدل مع الرأي المرجوح، وإعطائه حقّه من الاعتبار، لاستناده إلى دليل قويّ.

والوجه الثاني: العدل مع المكلّف، بحيث لا يؤدّي تصويب فعله إلى الحيف عليه، رغم أنّه عمل برأيٍ معتبر الدليل. ففي المثال السابق عن النكاح دون ولي، لو حكمنا بعدم ترتّب الآثار عليه، للزم من ذلك إقامة الحدّ عليهما، وضياع حقّ الزوجة في المهر، وانتفاء نسبة الولد إلى أبيه، وغير ذلك مما فيه عقوبة أكبر بكثير من الخطأ الذي وقعا فيه، لذلك يقول الشاطبي (790هـ): إن "الممنوعات في الشرع إذا وقعت، فلا يكون إيقاعها من المكلف سببًا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر، أو غيرها"[67]. ويقول: فمن واقع منهيًا عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظرًا إلى أنّ ذلك الواقع وافق المكلّف فيه

(66) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (دمشق: دار الفكر)، ج: 1، ص: 217، والسرخسي، المبسوط، ج: 1، ص: 202.

(67) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (الخُبر: دار ابن عفان، 1417هـ/1997)، ط:1، ج: 5، ص: 189.

دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحًا، فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأنّ ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشدّ من مقتضى النهي[68].

ومثل ما قيل في الأدلة السابقة يمكن أن يقال في غيرها من أدلة التشريع، من حيث إنها تتحرى مبدأ العدل، وتتقيد به وفق مفهومه الواسع الدال على المساواة بين المتماثلات، وإعطاء كلّ شيء حقّه. فسدّ الذرائع مثلاً متّصل بالعدل لأنه يسدّد خطى المجتهد بالرأي، ويحميه من الاعتساف في الفهم والتطبيق على الوقائع الجزئية المتجددة[69]، ويمنع من التوسل بالمباحات إلى المحرمات والمضار والمفاسد، والمصالح المرسلة كذلك، لأنّ العدل في الإسلام هو المصلحة الواقعية الحقيقية المعتبرة شرعًا[70]، وكذلك يقال حتى في الأدلة النصية من القرآن الكريم والسنة المطهرة، لأنها كلام الله تعالى، أو بلاغ رسوله عليه السلام، ومن حقّ كلام الله تعالى ورسوله أن يتبع ويلتزم به.

## الخاتمة

### أولاً– نتائج البحث

1. يرجع مفهوم العدل إلى الاستواء، ويتسع مفهومه ليشمل: المساواة، والاستقامة، وإعطاء كل شيء حقه.
2. أرشدت الشريعة إلى رعاية مبدأ العدل وضرورة تحرّيه، سواء في المقاصد والغايات، أو في الوسائل والأدوات، وجعلته مبدأ أسمى، إليه ترجع القواعد الأخرى، وبه ينضبط عملها.
3. القاعدة الأساسية التي قامت عليها اجتهادات الصحابة بعد انقطاع الوحي، هي مراعاة مبدأ العدل، فكان الأصل الموجّه لأنظارهم والمقوّم لآرائهم الاجتهادية.

---

(68) المصدر السابق، ج: 5، ص: 190-191.

(69) الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحقّ، ص: 19.

(70) الدريني، المناهج الأصولية، ص: 43.

4. مرجعية العدل في الاجتهاد رافد معزّز لوظيفته، ومنوّع لأدواته، لأنّ أي طريقة، أو أمارة يتوصل بها إلى العدل معتبرة شرعًا، وتعدّ "آلة" اجتهادية.
5. يظهر أثر العدل في القواعد الأصولية الفرعية والكلية، سواء في وضعها لاستنباط الأحكام، أو في كونها مقوّمة لعمل بعضها بعضًا، بحيث لا يجنح التطبيق الحرفي للقواعد إلى الإخلال بمقصد الشارع.
6. أدلة الأحكام هي ثمرة العدل بمفهومه الواسع، فالقياس –مثلاً– انعكاس لمفهوم المساواة بين المتماثلات، والاستحسان تقويم لظاهر دليل القياس، ومراعاة الخلاف إعطاء كلّ دليل حقه من الاعتبار، وصيانة للمكلف من أن تحيف عليه ظواهر الأحكام.

**ثانيًا: توصيات البحث**

يوصي البحث بما يأتي:

1. توسيع النظر البحثي في أثر مبدأ العدل في باقي مباحث علم أصول الفقه ومجالاته، ليتناول ما لم يتعرض له هذا البحث من أبواب الدليل والاجتهاد، وغيرهما، وخصوصاً: أثر مبدأ العدل في مباحث الدلالة في أصول الفقه.
2. مراعاة مبدأ العدل والتأكيد عليه في الدرس الأصولي والفقهي، بحيث يُربَط التفسير الاستدلالي به عند دراسة المسائل الأصولية والفقهية، بما يظهر مقام العدل ومكانته في مناهج البحث العلمي الأصولي.
3. الاستفادة من التأسيس الحاصل لمبدأ العدل في أصول الفقه في مجالات علمية أخرى، مثل الفكر الإسلامي والفلسفة وعلم الاجتماع، بما يخدم بناء خطاب إسلامي متماسك قادر على التعامل مع معطيات العصر وأفكاره.

## المصادر والمراجع

Al-Quran Al-Karim

Abdulmomen, Abdullah, *Justice in the origins of the Maliki school*, (in Arabic), Muhammadiyah Association of Scholars website, (https://www.arrabita.ma/?p=46681), viewed in 14/12/2020.

Al Burnu, Muhammad Sidqi, *Encyclopedia of Fiqh Rules*, (in Arabic), (Beirut: al-Resalah foundation, 2003), 1st ed.

Al-Abyari, Ali ibn Ismail, *al-Tahaquq wa al-Bayan fi Sharh al-Burhan fi Osul al-Fiqh*, (in Arabic), ed. Ali ibn Abdurrhamn Bassam, (Kuwait: Dar al-Diea, 1434/2013), 1st ed.

Al-Barkati, Muhammad Amim al-Ehasan, *Fiqh rules*, (in Arabic), (Karachi: al-Sadaf publications, 1407/1986), 1st ed.

Al-Bukhari, Alauddin Abduazeez ibn Ahmad, *Kashf al-Asrar an Osul Fakhr al-Isalm al-Bazdawi*, (in Arabic), (Dar al-ketab al-Isalmi).

Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il, *Sahih Al-Bukhari*, (in Arabic), (Beirut: Dar Taok al-Najah, 1422 AH), 1st ed.

Al-Durayni, Muhammad Fatehi, *Fundamentalist approaches to ijtihad in Islamic legislation*, (in Arabic), (Beirut: al-Resalah foundation, 1997) 3rd ed.

Al-Durayni, Muhammad Fatehi, *The Theory of abuse the right in Islamic legislation*, (in Arabic), (Beirut: al-Resalah foundation, 1408/1988), 4th ed.

Al-Jassas, Ahmad ibn Ali al-Razi, *al-Fosul fi al-Osul*, (in Arabic), (Kuwait: Ministry of Awqaf, 1994), 2nd ed.

Al-Kubaisi, Hamad Obaid & Jamil, Sobhi, *Fundamentals of rulings and deduction methods in Islamic legislation*, (in Arabic), (Baghdad: Baghdad University, Sharia college).

Al-Nawawi, Abu Zakaria Muhii al-Din Yahya ibn Sharaf, *al-Majmu' Sharh al-Muhathab*, (in Arabic), (Damascus: Dar al-Fiker).

Al-Qarafi, Shihab al-Din Ahmad ibn Idrees, *al-Furuq*, (in Arabic), (Beirut: Alam al-Kutub).

Al-Raghib al-Asfahani, al-Husain ibn Muhammad, *al-Mofradat fe ghareeb al-Qur'an*, (in Arabic), ed. Safwan al-Dawodi, (Damascus: Dar al-qalam & al-dar al-shamiah, 1412 AH), 1st ed.

Al-Raghib al-Asfahani, al-Husain ibn Muhammad, *Al-Thare'a ila Makarem al-share'a*, (in Arabic), ed. Abu-alYazeed al-Ajmi, (Cairo: Dar alsalam 2007) 2nd ed.

Al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad, *al-Mabsut*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-Ma'refah, 1993).

Al-Sharif al-Jurjani, Ali ibn Muhammad, *al-Ta'refat*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-kutob al-elmiah, 1983) 1st ed.

Al-Shatiby, Ibarhim bin Musa Al-lakhmy, Al-Mowafaqat, ed. Mashhor bin Hasan Al Salman, (Khobar: Dar Ibn Affan, 1417-1997), 1st ed.

Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali, *al-Fateh al-Rabbani min fatawa al-Shawkani*, (in Arabic), ed. Muhammad Subhi Hallaq, (Sana'a: al-Jeel al-Jadeed bookstore).

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, *Jami al-bayan an tawil ay al-Qur'an*, (in Arabic), ed. Mahmud & Ahmad Shaker, (Beirut: al-Resalah foundation, 2000), 1st ed.

Al-Termidhi, Muhammad ibn Isa, *Sunan al-Termidhi*, (in Arabic), ed. Ahmad Muhammad Shaker & Muhammad Fouad Abdulbaki & Ibraheem Atwah, (Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Press, 1975), 2nd ed.

Al-Wahidi, Abulhasan Ali ibn Ahmad, *Alwajeez fe tafsir alketab alazeez*, (in Arabic), ed. Safwan al-Dawodi, (Damascus: Dar al-qalam & al-dar al-shamiah, 1415 AH), 1st ed.

Al-Walati, Muhammad Yahya al-Mukhtar, *Iesal al-Salik ila Osul Mathhab al-Imam Malek*, (in Arabic), (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006), 1st ed.

Al-Wansharisi, Ahmad ibn Yahya, *al-Mear al-Moreb wa al-Jami al-Mughreb an Fatawi Ahl Ifreqya wa al-Andalus wa al-Maghreb*, (in Arabic), (Rabat: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs).

Al-Zarkashi, Badr al-din Muhammad ibn Bahader, *al-Bahr al-Muhet fi Osul al-Fiqh*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-kutob al-elmiah, 2000), 1st ed.

Al-Zuhaili, Muhammad Mustafa, *Fiqh rules and their applications in the four schools*, (in Arabic), (Damascus: Dar al-Fiker, 1427/2006), 1st ed.

Averroes, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd, *Bidayat al-mujtahid wa nihayat al-muqtasid*, (in Arabic), (Cairo: Dar al-Hadeeth, 2004).

Ibn al-Humam, Kamal al-Din Muhammad al-Sewasi, *Fateh al-Qadir*, (in Arabic), (Damascus: Dar al_Fiker).

Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi-bakr, *Badae' al-Fawaed*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-Ketab al-Arabi).

Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi-bakr, *Ilaam al-Muwaqqeen an Rabb al-alameen*, (in Arabic), ed. Mashhur ibn Hasan & Ahmad Abdullah Ahmad, (KSA: Dar Ibn al-Jawzi, 1423 AH), 1st ed.

Ibn Fares, Abu al-husain Ahmad ibn Fares ibn Zakaria al-Qazwini, *Mujam Makaies al-lughah*, (in Arabic), ed. Abdussalam Haroon, (Damascus: Dar al-fiker, 1399/1979).

Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali al-Asqalani, *Fateh al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-Ma'refah, 1379 AH).

Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal al-Shaybani, *al-Mosnad*, (in Arabic), ed. Shuaeb al-Arnaot and others, (Beirut: al-Resalah foundation, 2001), 1st ed.

Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid, *Sunan ibn Majah*, (in Arabic), ed. Muhammad Fouad Abdulbaki, (Cairo: Dar Ihya' al-kutub al-Arabia).

Ibn Manthor, Abu al-fadel Jamal al-din Muhammad ibn Makram al-Ansari, *Lesan al-Arab*, (in Arabic), (Beirut: Dar Sader), 3rd ed.

Izz al-Din ibn Abd al-Salam, Abu Muhammad al-Salami, *Qwaid al-Ahkam fi Masaleh al-Anam*, (in Arabic), ed. Taha Abdurraof Sa'ad, (Cairo: Al-Azhar Colleges bookshop, 1991).

Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice*, (in Arabic), (Damascus: Dar al-Hasad, 1998), 1st ed.

Kuwaiti Jurisprudence Encyclopedia, (Kuwait, The Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Dar Al-Salasil, 1404-1427).

Muslim, Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, (in Arabic), ed. Muhammad Fouad Abdulbaki, (Beirut: Dar ihea'a al-turath al-arabi).

Sahnun, Abu Said Abdussalam al-Tanukhy, Al- Mudawanah al-Kobra, (in Arabic), (Beirut: Dar al-kutob al-elmiah, 1994), 1st ed.