

مفهوم العدل والعدالة في الشريعة الإسلامية

الدكتور عبد السلام التمانيني
الأستاذ بقسم القانون الخاص
جامعة الكويت

العدل احساس يبعث الارتياح في النفس لكل ما يدفع الجور ويزيل
الشعور بالظلم ، ويتحقق بالمساواة . والمساواة تكون في تنصيف الشيء
الى نصفين ، يتساويان اذا وقع التنصيف في وسطه بحيث لا يزيد احد
النصفين عن الآخر ولا ينقص عنه ، ولذلك قال الفقهاء المسلمون ان العدل
هو الانصاف اي التنصيف المتساوي ، وقالوا انه التوسط بين طرفي الانراط
والتفريط ، وقالوا انه المساواة في كل شيء من غير زيادة ولا نقصان . وفي
هذا يتفق تعريف العدل في الشريعة الإسلامية مع تعريفه في الشرائع الاخرى .
وهو ان العدل يقوم على المساواة المحكمة . وقد اتخذ الميزان رمزا له يتحقق
بتساوي كفتيه ، ومن ثمَّ وجب أن يكون الميزان مستقيما ، فاذا اختلت كفتاه
فهو الجور والظلم . وقد اشار القرآن الكريم الى ذلك في قوله تعالى :
« وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » .

وينحقق العدل بالقاعدة القانونية الملزمة تقررها السلطة الحاكمة ، وتختلف هذه السلطة باختلاف التفكير «الايديولوجي» للأمة . فهي إما أن يقررها الشعب الممثل بنوابه في النظام الديمقراطي أو تقررها الدولة الممثلة بفرد أو حزب في النظام الاستبدادي أو يقررها الإله في النظام الديني . فهي إذن إما أن تصدر عن البشر أو تصدر عن الله . والفرق بين القانون البشري والقانون الإلهي أن القانون البشري يتأثر بمصالح البشر وأهوائهم فلا يخلو من ظلم وجور ، أما القانون الإلهي فهو قانون عادل لأن الله لا مصلحة له في أن يظلم أحداً وهو القائل : « أن الله لا يظلم أحداً » و « أنه لا يظلم مثقال ذرة » وأنه « ليس بظلام للعبيد » . وعقوبته التي يقررها أو يتوعد بها ليست ظلماً ، وإنما هي العدل ينال به الظالم جزاء يتعادل مع ظلمه ، وبهذا العدل يتحقق الخير في المكافأة والعقاب ، ولذلك عرف الإمام الرازي العدل بأنه القدر الواجب من الخير .

ومنذ أن وجد الإنسان في الجماعات القديمة حتى الآن نراه متمطشاً للعدل ، فقد كان يعاني ظلم القوة ، ثم أخذ يعاني ظلم القوانين البشرية المتأثرة بمصالح وأهواء الفئة الحاكمة . وإن أعدل القوانين القديمة كقانون حمورابي البابلي وقانون بو خوريس المصري وقانون مانو الهندي وقانون صولون اليوناني وقانون الألواح الروماني كانت تفرق بين طبقات الناس في توزيع العدل ومعها قوانين القرون الوسطى ، ولا تخلو أكثر القوانين المعاصرة من استئثار الطبقة الحاكمة بالمنافع والمصالح .

ومن أجل ذلك واجهت القوانين البشرية منذ القديم تيارين : أحدهما فكري والآخر ثوري . فأما التيار الفكري فأننا نجده في الآراء الفلسفية المختلفة التي كانت تضع معايير للمشرع الذي يجب أن يناط به إصدار القوانين العادلة ، فذهب بعضها إلى أن المشرع هو الحكيم ، وأن الحكماء هم أصحاب الحق في التشريع ، وذهب بعضها إلى أن المشرع هو القوي ، وأن الأقوياء هم أصحاب الحق في التشريع ، وذهب آخرون إلى أن المشرع هم الأغلبية العددية وأنهم أصحاب الحق في التشريع . وأنهم غريق من الفلاسفة القوانين البشرية — مهما كان مصدرها — بالظلم والجور ، ودعوا إلى أخذ بقانون الطبيعة ، وهو القانون العام الشامل الذي يتساوى في أحكامه جميع المخلوقات ، وارتقى الخيال ببعضهم إلى تصور مدينة يحكمها هذا القانون ، يسود فيها العدل وتغمرها السعادة وقد أطلقوا عليها اسم المدينة الفاضلة أو الفردوس المفقود .

وأما التيار الثوري فاننا نجد في هذه الثورات التي يحدثنا التاريخ عن بعضها ويغفل الكثير منها ، حتى قيل أن التاريخ إنما هو سجل للصراع ضد الظلم ، وبمعنى آخر صراع يرمي إلى تبديل مجتمع تسنده قوانين جائرة ، وهو صراع مستديم ، لأن المنتصر إما أن يزيد في ظلمه أو ينقلب إلى ظالم ، وفي كلا الحالتين لا يتحقق العدل ، ويبقى القانون الملزم هو قانون الجانب الأقوى ، لأن القوة لا يمكن أن تلهي العدل .

وينتج عن ذلك أحد أمرين : فإما أن يستسلم الجانب الضعيف وقد يكون هو الأغلبية الكبيرة ، ويقبل قانون القوي ، وإما أن يتربص بالقوي ويتحين الفرصة للثورة عليه ، والاستسلام من شأنه أن يسلب الأمة كرامتها وعزتها ويشيع فيها التزلف والنفاق ابتغاء مرضاة الحاكم ، والثورة من شأنها أن تشغل الأمة بالدسائس عن العمل المنتج وتغمرها في جو من القلق النفسي والاضطراب الداخلي يشل نشاطها ويفتح فيها ثغرة لعدو خارجي يثير الفتنة ويسخرها لمصلحته وأهوائه . وفي الماضي والحاضر أنماط من هذه المشاهد تغنينا عن ضرب الأمثال .

ومن هنا نرى أن مفهوم العدل في النظم والشرائع البشرية يقوم على القوة ، وهو يختلف في مفهومه عن الشريعة الإسلامية . ويرجع ذلك إلى الاختلاف في معيار القوة .

ومن المسلم به أن القوة هي ظهير الحق ، فالإنسان من طبعه الاستثنائي وإذا ترك إلى طبعه فلا يسلم بالحق إلا إذا أكره عليه . ومعيار القوة في النظريات والمذاهب الغربية هو القوة المادية التي يبتدعها العقل الإنساني . والإنسان في مفهوم هذه النظريات والمذاهب من خلق الطبيعة ، والطبيعة في نظرها قدرة صماء مجردة عن الإدراك والتدبير وعاجزة عن كبش جماح الأهواء والشهوات ومن أجل ذلك بقي العقل وحده هو المتسلط ، تقوده الأهواء بما يشتهي . وقد سعى الفلاسفة والحكماء لوضع مبادئ أخلاقية تقيد سلطان العقل ، غير أنها كانت عاجزة عن التغلب على سلطانه المتحكم بقدرته المطلقة ، وبقيت القوة وحدها هي المعيار الأصلي في تسوية كل نزاع بالقهر والإكراه ، وأضحى العدل رمزا للاحاساس المكوت وأملا حلوا يتردد صداه على لهوات الشعراء وينعكس في خيالات الفلاسفة وأراء المفكرين .

أما الاسلام فقد جعل معيار القوة الايمان بقدره الله لا بقدره الانسان ، وجعل العقل كاشفا لهذه القدرة ، فالايمن بقدره الله هو ظهير العدل ، وبه يتساوى الحاكم والمحكوم في الخضوع لها ، فيتقيد كل منهما بحقوقه وواجباته . وبذلك تزول فوارق القوة بجميع مظاهرها المادية والمعنوية وتكون عوناً صادقاً ونزيهاً للعدل في حماية الحق والقيام بالواجب .

وبالخضوع الى الله والايمن بقدرته ، تحرر الانسان من عبادة الانسان واعتبر الظلم قسراً على الخضوع لغير الله ، فأذن للمظلوم أن يثور على الظلم . لان في الثورة عليه تصحيحاً لايمان الظالم ، وفي ذلك يقول الله تعالى : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير » . ومن أجل ذلك كانت الجراءة في قول الحق والثورة على الظلم من أسس الايمان ، وهذا الامر يقتضي من المؤمن أن يكون أبي النفس ، عزيز الجانب ، شجاع القلب ، يتحدى الموت والعذاب ويحطون له في سبيل نصره العدل ، فهو بمقدار عبوديته للخالق يجب أن يكون متصفاً بالشجاعة والاباء ليكون قادراً على مقاومة الظلم .

فالايمن اذن هو خضوع مطلق لقدرة الله ورقابة تلازم القلب والعقل والضمير يشحذ الاحساس بالعدل عند الحاكم والمحكوم وبه يكتمل المثل الاعلى في حياة حرة كريمة يتساوى فيها المؤمنون ولا يخشون فيها جوراً ولا ظلماً . فقد روي أن عامل حمص كتب الى الخليفة عمر بن عبد العزيز يستأذنه في تسوير المدينة فأجابه : سوّرها بالعدل ، وفي هذا القول الحكمة البالغة في سياسة الحكم ، فالعدل من شأنه أن يقيم بين الحاكم والمحكوم تحالفاً وتآلفاً ، تقف الامة من ورائه عصابة قوية للدفاع عن حقوقها التي ضمنها الحاكم بعدله وتكون هي السور المنيع لرد الاعتداء ، والظلم من شأنه أن يقيم فجوة بين الحاكم والمحكوم لا تنفع معه الاسوار والحصون .

ومن هنا كان الايمان بقدره الله الاساس الذي يقوم عليه مفهوم العدل في الشريعة الاسلامية ، وهو معيار داخلي كامن في النفس مستقر فيها ، يقوم على اعتبار الانسان جزءاً من هذا الكون الكبير الذي أبدعته قدرة عاقلة مدركة ، عليمه حكيمة ، مدبرة مبصرة ، وهي التي وهبت الانسان الحياة والحرية وضمنت له حمايتها بقضائها العادل المحتوم .

فان (العدالة) تقضي بتغليب الاخلاق على القانون . . وهنا يبرز اسم (العدالة) كمبدأ يلجأ اليه القاضي لتلطيف حكم القانون . وقد علل ذلك ارسطو في كتابه (الاخلاق) فقال : « العدالة مع كونها عدل ، تختلف عن العدل الذي هو تطبيق القانون ، وهي اكثر ما تكون وسيلة لتلطيف عدله . ذلك ان حكم القانون شامل ، وفي نطاق هذا الشمول لا يمكن في بعض الحالات ان نحصل من تطبيقه على حكم سليم . فالقانون يأخذ بنظر الاعتبار ما يحدث في الحالات الغالبة ، وفيها يكون تطبيقه صالحا ولا يكون صالحا في الحالات الاخرى . والخطأ هنا ليس في القانون أو بمن صنعه ، وانما هو في طبيعة الحالة التي تواجهها . فالانفعال الاخلاقية تستعصي على تشريع عام ولا يمكن اخضاعها لمبدأ الشمول والثبات ، فيكون من المشروع اذن ، حين يؤدي تطبيق القانون الشامل الى جور ، ان نلطفه وان نقوم نحن بهذه المهمة وكأن المشرع هو الذي يملئ ما نملئه لو كان موجودا ، او ما كان يجب ان يملئه حين وضعه القانون لو علم بالحالة التي تدعو لذلك .

هذا هو رأي الفلاسفة الاخلاقيين يعبر عنه زعيمهم ارسطو . أما الفلاسفة الرواقيون Stoiciens فيرون أن مصدر العدالة في القانون الطبيعي Lioe naturelle وهو القانون الاساسي الذي يجب أن يحتكم اليه البشر . فالطبيعة هي الخير المطلق وقانونها هو القانون الصالح لتحقيق الخير . وقد تأثر فقهاء الرومان ومفكروهم بالمذهب الرواقي للتخفيف من تطرف القانون وتحكم شكلياته وانطلق سيسيرون بعبارة المشهورة يقول : Summum jus, summa injura أي « ان الافراط في العدل ، افراط في الظلم » . وكان الاخذ بمبدأ العدالة واستمداده من القانون الطبيعي عاملا اساسيا في تطوير القانون الروماني .

وفي القرون الوسطى اقتبست الكنيسة مفهوم القانون الطبيعي وطبعته بالعتيدة المسيحية ودعته بالقانون الالهي jus divinium وميزت بين نوعين من العدل : عدل الناس وعدل المسيح ، فعدل الناس هو عدل القانون أما عدل المسيح فهو العدالة .

وعلى أساس مبدأ العدالة في مفهومه الديني تبدل مفهوم العقد واضحى رابطة تقوم بين الله والانسان بذلك زالت الشكلية التي كان ينشأ عنها الالتزام وتحررت الارادة منها . وقد اعتبرت الكنيسة الرحمة أساسا للتساوي فلا يتقاضى البائع من المشتري الا السعر العدل juste prix

ولا يأخذ الدائن من المدين أكثر مما أعطاه ، فإذا فعل ذلك فهو غابن ومراب ، والغبن والربا اثران غير مشروع وخطيئة تفسد علاقة الانسان بربه . وقد وسع فقهاء الكنيسة هذا المعنى فاعتبروا أن كل ما يثرى به أحد المتعاقدين على حساب الآخر ، سواء عن طريق استغلال حاجته أو بسبب تبدل طارئ على ظروف العقد ، غبنا والغبن نوع من الربا لا يحق أكله لانه مخالف لعدل المسيح (أي للعدالة) .

وحين ظهرت دعوة المذهب الانساني humanism للحرية ، شملت هذه الدعوة الارادة التعاقدية واعتبرت العدالة قيما يفل الارادة ويعترض حريتها وأضحت قاعدة (العقد شريعة المتعاقدين) مطلقة لا يؤثر فيها الغبن الا في حدود مادية ضيقة ولا ينال منها تبدل الظروف . غير أن انتكاس مبدأ سلطان الارادة في منتصف القرن التاسع عشر بسبب العوامل الاقتصادية المتطورة وما رافقها من مذاهب اجتماعية ينادي بعضها بغرض قيود على حرية الافراد وينادي الآخر بالقضاء على هذه الحرية ، أدى الى ظهور مبدأ العدالة بمفهوم جديد مستمد من تغليب مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد (في النظام الاشتراكي) وعدم الاعتراف بحقوق الافراد — الا في حدود ضيقة — (في النظام الشيوعي) .

هذا هو مفهوم العدالة في مراحلها المختلفة ، وقد أردنا من ذلك أن نميز به مفهوم العدالة في الشريعة الاسلامية (وبضدها تتميز الاشياء) .

والعدالة في الشريعة الاسلامية لفظ مرادف للعدل ، فالعدل والعدالة لغة بمعنى واحد . اما العدالة بمفهومها المتقدم فقد عبرت عنها الشريعة الاسلامية بكلمة (الاحسان) ويستدل على ذلك من قوله تعالى : (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) . وقد بينت هذه الآية بوضوح ان الله تعالى أوجب تطبيق القواعد القانونية التي سماها بالعدل مقرونة بالعدالة وهي (الاحسان) . ويساعدنا على هذا الاستدلال تفسيران : أحدهما لغوي والآخر قرآني .

فأما التفسير اللغوي فنعتمد فيه على ما جاء في تاج العروس للزبيدي ، وهو من أمهات قواميس اللغة العربية . فقد ذكر في (مادة : عدل) أن العدل ضربان ، مطلق يقتضي حسنه ولا يكون في زمن من الأزمنة منسوخا ولا يوصف بالاعتداء ، وعدل يعرف كونه عدلا بالشرع ويمكن نسخه في بعض الأزمنة ، وهذا هو المعنى بقوله تعالى : (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) ،

فان العدل هو المساواة في المكافأة أن خيرا فخيروا وان شرا فشر ، والاحسان أن يقابل الخير بأكثر منه والشر بأقل منه . وقد أوضح الزبيدي هذا المعنى في مادة (حسن) فقال :

ان الاحسان فوق العدل ، وذلك ان العدل ان يعطي الانسان ما عليه ويأخذ ما له والاحسان ان يعطي اكثر مما عليه ويأخذ اقل مما له . فالاحسان زائد على العدل ، فتحصرى العدل واجب وتحري الاحسان ندب وتطوع ، ولذلك عظم الله ثواب المحسنين . وهذا التفسير الواسع للاحسان يشمل كل ما هو حسن حسب الاشتقاق اللغوي للكلمة . فالعدالة بهذا الاعتبار جزء من الاحسان لانها في حقيقتها ضرب من فعل الجليل ، ولكن اقتران الاحسان بالعدل في الآية القرآنية الكريمة يجعلنا نميل الى تخصيص معناه هنا بالعدالة حتى يقوم التناسق ما بينه وبين العدل ، وقد أمرت بهما آية واحدة ، وهذا ما يوضحه التفسير القرآني التالي : —

وأما التفسير القرآني فنكتفي بما ورد في تفسير هذه الآية في (الكشاف) للامام الزمخشري فقد جاء في الكشاف : أن العدل هو الواجب ، والواجب هو أمر الشرع وقد يقضي بتكليف ما لا يطاق وفي ذلك ظلم وجور لا يتصور صدورهما من الله فكأن الأمر بالاحسان للتخفيف من تفريط العدل . وقد ذهب هذا المذهب في تفسير الآية ابن كثير والرازي .

ويفهم من هذا التفسير بوجهيه اللغوي والقرآني أن العدل هو تطبيق القاعدة القانونية التي أمر الشرع بها . وأن الاحسان هو تطبيق القاعدة الاخلاقية التي يندب اليها الايمان للتخفيف من تفريط العدل وهو يقضي بمقابلة الخير بأكثر منه والشر بأقل منه . فمن تطبيقات العدل معاقبة المذنب بقوله تعالى : (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) وقوله (والجروح قصاص) وقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) . ومن تطبيقاته وجوب الوفاء بالالتزام لقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) . ومن تطبيقات الاحسان العفو عن المذنب والصبر على اذاه لقوله تعالى (وان تغفوا وتصفحوا تغفروا فان الله غفور رحيم) وقوله (فمن عفا وأصلح فأجره على الله) ومن تطبيقاته امهال الدين المعسر لقوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) .

فبالعدل تتحقق المساواة بين الناس وبالاحسان يتحقق التأخي بينهم . وغاية الشريعة أن يقوم المجتمع على أساس من التأخي والود والتراحم (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد اذا اشتكى منه

عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهرة . والاحسان يبعث على الود ويمحو الاحتقاد من النفوس ، وقد يكون له في نفس المحسن اليه ما هو اقسط لذنبه من العقاب اذا كان مذنبا وادعى للوفاء بالتزامه اذا كان مدينا او ملتزما ، وبذلك يتحقق بالاحسان ما لا يتحقق بالعدل ومن هنا صح القول بأن الاحسان فوق العدل .

ومن ذلك يظهر ان العدالة صورة من صور الاحسان المقصود في الآية الكريمة وانها متصلة اتصالا تاما بقواعد الشريعة الاسلامية بحيث لا يجوز ان تطبق بمعزل عنها ، وقد استخلص منها الفقه الاسلامي نظرية الضرورة وقد اشاد بها الفقيه الفرنسي الكبير الاستاذ (لامبير Lambert) في المؤتمر الدولي للقانون المقارن المنعقد في (لاهاي) عام ١٩٣٢ . ويمكننا تحديد مضمون هذه النظرية بأن الشريعة وان كانت واجبة التطبيق ، غير انه لا يجوز ان ينشأ من تطبيقها ضرر عام او خاص . فقواعدها الموضوعية حتى على شكل مؤكد وثابت يجب ان تفهم وتطبق في اطار هذا المضمون ، وما لم يكن موضوعا ودعت الضرورة الى وضعه فانه يجب ان يوضع بما يحقق هذه الغاية .

وقد وضع الامام الغزالي معيارا للضرورة استمدته من غاية الشريعة ومن حدها ، فقال : « ان مقصود الشرع ان يحفظ للناس دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة مصلحة واقعة في رتبة الضرورات ، وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة » .

وعلى اساس هذا المعيار الذي تقوم عليه نظرية الضرورة تفرعت قواعد اساسية في الشريعة الاسلامية كانت مصدرا لكثير من الاحكام منها : (لا ضرر ولا ضرار) و (الضرر يزال) و (المشقة تجلب التيسير) و (الحاجة تنزل منزل الضرورة عامة كانت او خاصة) و (الضرر يدفع بقدر الامكان) و (يحتمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) .

ونظرية الضرورة بكل قواعدها التي تفرعت عنها ذات شمول واسع ، فهي تسود الحقوق العامة والحقوق الخاصة .

ففي الحقوق العامة تقوم نظرية الضرورة مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد عند تعارضهما ، وتقبل بالضرر الذي يصيب الفرد لازالة الضرر العام ، وهي بسبيل ذلك تقوم على مبدئين : المبدأ الاول ، وهو ان الضرر العام يجب

أن يزال ، والمبدأ الثاني ، وهو إزالة الضرر العام إذا أورث ضررا بالفرد فيجب الا يتعدى حدود الضرورة مع وجوب التعويض عليه ما أمكن ذلك .

وفي الحقوق الخاصة كانت نظرية الضرورة أساسا لكثير من القواعد والاحكام الفقهية وخاصة فيما يتعلق بالتصرفات الفردية وتنفيذا لعقود . ففي التصرفات الفردية لا يجوز لاحد أن يتصرف تصرفا يضر بالآخرين تأسيسا على قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) وقاعدة (الضرر يزال) . وعلى هاتين القاعدتين بنيت نظرية اساءة استعمال الحق أو التعسف في استعماله ، كما بنيت أحكام فقهية كثيرة لا مجال لتفصيلها . وفي تنفيذ العقود تأتي نظرية الضرورة لتسعف الجانب الضعيف في العقد إذا وجدت في تنفيذه ما يضر به تأسيسا على قاعدة (الأمر إذا ضاق اتسع) وقاعدة (المشقة تجلب التيسير) وعلى هاتين القاعدتين بنيت نظرية (المنظرة) وهي انظار المدين إذا كان معسرا أو إذا كان الوفاء الناجز يؤدي الى اعساره ، وذلك بتأجيل الدين أو تقسيطه ، عملا بقوله تعالى : (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) ، وعلى القاعدتين المشار اليهما بنيت نظرية (العذر) عند الاحناف ونظرية (الجوائح) عند الحنابلة والمالكية ، وكلتاها قائمتان على منع الاضرار بأحد العاقدین بسبب تبدل الظروف عند تنفيذ العقد واختلافهما عن ظروف نشأته . والنظريتان تخرجان على قوة العقد الملزمة وتؤدي احدهما الى فسخ العقد وهي (نظرية العذر) والاخرى الى تعديله وهي (نظرية الجوائح) وبذلك تقتربان من نظرية الحوادث الطارئة في مفهومها الحديث . وإذا كانت نظرية العذر قد وردت في عقد الإيجار ووردت نظرية الجوائح في بيع الثمار التي يتلاحق ظهورها دون سائر العقود ، فإنه مما يجب أن يلاحظ أن هذين العقدين ينطويان على الاستمرار في التنفيذ وللمدة أثر بارز فيهما ، وعقود المدة أو العقود المستمرة التنفيذ هما المجال الواسع لتطبيق نظرية الحوادث الطارئة .

والى جانب هاتين النظريتين ، عالج الفقه الاسلامي مسألة الوفاء بالنقود اذا تغيرت قيمتها بالزيادة والنقصان أو اذا انقطعت أو كسدت ، وقد وضع الائمة والفقهاء احكاما وبحوثا مسهبة في هذا الموضوع لا تختلف في شيء عن الابحاث التي نراها في الفقه المعاصر وكان من جملة ما قرروه ما يقارب نظرية الحوادث الطارئة .

ومما تقدم نرى أن الشريعة الاسلامية قضت بتقييد الحرية في ممارسة الحق اذا نشأ عن ممارسته ضرر عام أو خاص ، واعتبرت ازالة الضرر امرا

يقتضيه واجب الاحسان . وهنا يختلف مبدأ الاحسان عن مبدأ العدالة في امر مهم هو الطابع الاصيل للاخلاق الاسلامية . فمطبيق العدالة في الشرائع الغربية محصور في حالات معينة والحكم بها مرتبط بضمير القاضي ، وهو ضمير الانسان مهما سما فانه ينبع من قيم اخلاقية كونتها عقيدته الخاصة وسلوكه الشخصي . ولذلك فان فريقا من الفقهاء الغربيين لا يخفون حذرهم من القاضي ويشترطون للاخذ بمبدأ العدالة تحديدها بمعايير موضوعية مادية يقرها المشرع ، يتقيد بها القاضي ولا يحيد عنها .

اما في الشريعة الاسلامية فان تطبيق العدالة لا يتقيد بحالات معينة ، بل لا يجوز في مفهومها الاسلامي ان تطبق على حالات معينة ، فهي تنبع من الاحسان ، والاحسان هو الخير المطلق وما كان مطلقا فانه لا يقبل التحديد . والاحسان في المفهوم الاسلامي لا يكون خيرا الا اذا كان بريئا من شوائب المنة ، فالمنّ اذى يفسد الاحسان ويبطل معناه ويحجب ثبوته عند الله وقد قال تعالى : (يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى) . وبالمُنّ تزول الغاية من الاحسان وهي تلطيف العدل وتوثيق الصلات بين الناس على اساس من الإلفة والمحبة . وبذلك يكون الاحسان هو الجانب الروحي للعدل يحقق التآخي بالتراخي وهو شعور اصيل في الطبع العربي وقد عبر عنه حكيم العرب اكثم بن صيفي بقوله : « من تراخى تألف ، ومن تشدد نفر ، والشرف التفاضل » ، غير ان الاسلام قد نزع عن هذا الشعور طابع العصبية ووضعه في اطار الانسانية الشامل ووسمه بسمته كما وسم جميع الفضائل العربية ، وبذلك اضمنى عليه روحانية انطلق بها العرب من عالم محدود الى عالم غير محدود وبها كانوا خير امة اخرجت للناس .