

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

# الرسالة الرمزية فجيب أصول الفقه

د. عادل فاخوري



دار الطليحة - بيروت

# منتدى سور الأزبكية

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)

<https://www.facebook.com/books4all.net>

الدكتور عادل فاخوري

الرسالة الرمزية  
في  
أصول الفقه

دار الطليعة للطباعة والنشر  
بيروت

جميع الحقوق محفوظة

لدار الطليعة للطباعة والنشر

ص.ب ١١١٨١٣

الطبعة الاولى

اذار ( مارس ) ١٩٧٨

الطبعة الثانية

آب ( اغسطس ) ١٩٩٠

## الفهرس

٥	١ - المدخل . . . . .
١١	٢ - بنية الأصول . . . . .
١٤	٣ - مفاهيم أولية في المنطق . . . . .
١٨	٤ - الفعل والترك . . . . .
٢٦	٥ - الأمر والنهي . . . . .
٢٦	٥,١ - تحديد الأمر والنهي . . . . .
٢٩	٥,٢ - لواحق الأمر . . . . .
٣٤	٦ - منطق الجهات الشرعية . . . . .
٣٦	٦,١ - الجهات الشرعية ونشأتها . . . . .
	٦,٢ - التساوق بين الجهات المعيارية والجهات العقلية . . . . .
٣٨	٦,٣ - تعريف الجهات الأساسية . . . . .
٤١	٦,٤ - رد الجهات إلى الأمر . . . . .
٤٥	٦,٥ - مسألة : ما يلزم عن الواجب ، هل يوصف بالوجوب ؟ . . . . .
٤٧	

٥١	٦٠٦ - مسائل أخرى . . . . .
٥٤	٦٠٧ - العنتية الأخلاقية وإشكال الكمي . . . . .
٥٧	٦٠٨ - تكرار الجهات والبنية المراتبية . . . . .
٥٩	٦٠٩ - المندوب والمكروه . . . . .
٦١	٦١٠ - الحسن والقبیح . . . . .
٦٣	٦١١ - النسق المعلق بأسباب . . . . .
٦٤	٦١٢ - النظرية الجزائية للمعايير . . . . .
٦٨	٦١٣ - تأسيس المعايير . . . . .
٧١	٧ - عدم تكليف ما لا يطاق . . . . .
٧٤	٨ - قياس التمثيل . . . . .
٨٤	٩ - خاتمة . . . . .
٨٥	مراجع البحث . . . . .

## ١ - المدخل

ubi societas ibi jus « حيث المجتمع ثمة شرع » ، فبابل عرفت شرع حمورابي ، والاغريق أقاموا الألواح الاثني عشر ، والرومان اتبعوا قوانين يوستينيانوس ، وليس من أمة عبر التاريخ لم تستن قانوناً أو تنتهج عرفاً . لكن المجتمع الإسلامي امتاز عن سائر الأمم بأنه أول من وضع منطقاً للشرع تحت اسم « أصول الفقه » . فعلم الأصول هذا ، لكونه نشأ على تربة إسلامية ، واعتبر بالتالي في خدمة عقيدة مغايرة لعقيدة الغرب ، لم ينقل في القرون الوسطى أو بعدها مع سائر العلوم التي تُرجمت إلى اللغات الأجنبية . لذلك فالحضارة الغربية التي لحقت بالحضارة العربية تأخرت حتى القرن العشرين في وضع الأسس المنطقية للحقوق والأخلاق .

إذا استثنينا مؤلف لايبنتز « مبادئ الحق الطبيعي » Elementa juris naturalis ، الذي يضاها أعمال بعض المعاصرين في أكثر من فكرة ، فالمحاولات الأولى ابتدأت مع مطلع القرن العشرين . ولا ريب في أن كتاب إرنست ملتي

« أصول الواجب : مبادئ منطق الارادة » Ernest Mally  
Grundgesetze des Sollens.: Elemente der Logik des  
Willens هو في هذه المرحلة الكتاب الأكثر إحاطة بهذا الموضوع .  
ومنذ الثلاثينات شهد منطق الأمر والطلب انطلاقة تحت تأثير  
المذهب الوضعي ، وذلك في سعي اتباعه إلى معالجة القضايا  
الانشائية على طريقة القضايا الخبرية . وقد استهل فالتر دوبسلاف  
Walter Dubislaw سلسلة الأبحاث في مقاله « عن عدم  
امكانية تأسيس القضايا الالزامية » Zur Unbegründbarkeit der  
Forderungssätze وتوالى من بعده في هذا المضمار يورجنسن  
J. Jørgensen وهفشتادتر A. Hofstadter وهير R.M. Hare  
وغيرهم . ومع ذلك ، فهذا العلم الجديد الذي يدعى عامة  
« منطق المعايير » Logic of norms أو بشكل خاص منطق  
الفرض Deontic logic اشتقاقاً من اللفظة اليونانية τὸ δέον  
التي تعني الفرض أو الواجب ، لم يأخذ قوامه الذاتي إلا في  
النصف الثاني من هذا القرن حين ظهرت دراسات المنطقي  
الفنلندي فون فرجت G.H. Von Wright أول من بنى له  
نسقاً أكسيومياً متكاملًا . وحديثاً ساهم كثير من الاختصاصيين  
من فلاسفة ورياضيين وحقوقيين في اغناء وتثبيت هذا العلم ،  
وما زالت الأبحاث مستمرة والجدال قائماً حول موضوعاته  
وإشكالاته ، حتى أنه ، بالرغم من الأبعاد الجديدة التي تطرق  
إليها ، لم يبلغ بعد مرتبة الكمال التي تتمتع بها العلوم القديمة  
الراسخة .



هذا العلم المستحدث الذي تفرّع عن المنطق الرياضي في العشرين سنة الأخيرة ما هو إلا شكل جديد لما يُسمى عند المسلمين بعلم أصول الفقه . فأصول الفقه ، وإن كان من حيث نشأته متعلقاً بالفقه الإسلامي وبالتالي بأحداث تاريخية عينية ، فهو من حيث كنهه علم كلي مجرد لا يمت إلى دين أو مجتمع بصلة ذاتية ، بل إنه لَيَصْلُحُ أن يكون قالباً لكل شرع وخلق . وبقول آخر ، إن علم الأصول ، خلافاً لما ذهب إليه نظار العرب ومن بينهم ابن خلدون ، هو من العلوم العقلية وليس من العلوم النقلية ، بل هو بين العلوم الشرعية في أعلى درجات التجريد ، ومن هنا شموليته وشرف مرتبته اللذان نوه بهما القدماء .

صحيح ان علم الأصول لا يقتصر عند المذاهب الأربعة التي اشتغلت به ، أعني الشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية ، على المنطق البحث للشرع ، بل هو يشتمل كذلك على فلسفة شرعية وأخلاقية مستوفاة ، وعلى موضوعات تتعلق بأحداث تاريخية كالبرهان على حجية الكتاب والسنة اللذين يُعتبران من الأدلة النقلية ، كما أن كتب الحنفية مملوءة بالوقائع الخاصة والفروع الجزئية التي تبعتها في الظاهر من أن تكون علماً كلياً مجرداً . فأما البحث عامة فيما يجب أن تكون عليه مادة القضايا المكونة لنسق ما شرعي أو خلقي فهو لا شك علم جدير بكل اعتبار ، وإليه يعود القول الفصل فيما إذا كان الوحي واتباع سنن الأنبياء يشكلان المعايير الأساسية والنهائية لتنظيم المجتمع .

على كل حال ، فهذا العلم يتجاوز غرض الأصولي الذي يسعى إلى إقامة القواعد التي يُتوسل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة . وأما المؤلفات التي تتوقف عند المسائل الفرعية ، فهي ، وإن كانت نافعة من وجهة تطبيقية ، إلا أنها إن لم ترتفع إلى الكليات. وتربطها بعلاقات منطقية بطلت أن تكون علماً صارماً كما توخى للأصول واضعوه أن يكون .

يُجمع المؤرخون على أن الإمام الشافعي ( ٧٦٧ - ٨٢٠ ) هو أول من صنّف في أصول الفقه ، بل على أنه هو واضع هذا العلم . فقد أُملي في ذلك رسالته الشهيرة مقدمة نظرية لكتابه الفقهي الموسوم بالأم . ولم يخف على القدماء أهمية هذا العلم وفضل الشافعي في ابتكاره ، ففخر الدين الرازي يقارنه بأرسطوطاليس وبالخليل بن أحمد ، إذ يقول :

« واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطوطاليس إلى علم المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض . وذلك أن الناس كانوا قبل أرسطوطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة ، ولكن ما كان عندهم قانون مخلص في ترتيب الحدود والبراهين ، فلا جرم كانت مشوشة ومضطربة ؛ فان مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح . فلما رأى أرسطوطاليس ذلك ، اعتزل الناس مدة مديدة واستخرج لهم علم المنطق ، ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة الحدود والبراهين .

وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً ، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع ، فاستخدم الخليل علم العروض ، وكان ذلك قانوناً كلياً في مصالح الشعر ومفاسده .

فكذلك هنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها ، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع <sup>١</sup> .

بيد أنه رغم الاعتراف بأصالة الشافعي ، لا يمكن مجازاة الرازي في انزال « الرسالة » منزلة «أورغانون» أرسطو . فالرسالة من حيث المحتوى والمنهجية لم تبلغ الكمال الذي اتسم به ، دفعة واحدة ، منطلق المعلم الأول ، وكان لا بد لعلم الأصول من مساهمة البصري والجويني والغزالي والآمدي والشاطبي وغيرهم حتى يبلغ القدر الذي يؤهله لأن يوازي الأورغانون . على أن قيام هذا العلم ، مستقلاً بذاته ، لا يعني أنه معاند لمنطق اليونان ، بل هو تمة له ، ولذلك استهل بعض متأخري الأصوليين أبحاثهم بمقدمة عن المنطق ، كما استخدموا بعضاً من مصطلحاته وطرقه في علمهم .

\* \* \*

---

١ . مناقب الإمام الشافعي ، ص ٩٨ - ٩٩ .

غرضي في هذا البحث ليس أن أقدم عرضاً تقليدياً  
لموضوعات الأصول ولا دراسة تاريخية لنشأته وتطوره ولا  
أيضاً مقارنة بين المذاهب المختلفة ، بل أن أستخرج التبر من  
التراب ، فأقيم انطلاقاً من الأصول منطقاً حديثاً للحقوق  
والأخلاق . وخذوي في ذلك حذو من أراد أن يبني بناءً جديداً  
على طراز عربي قديم .

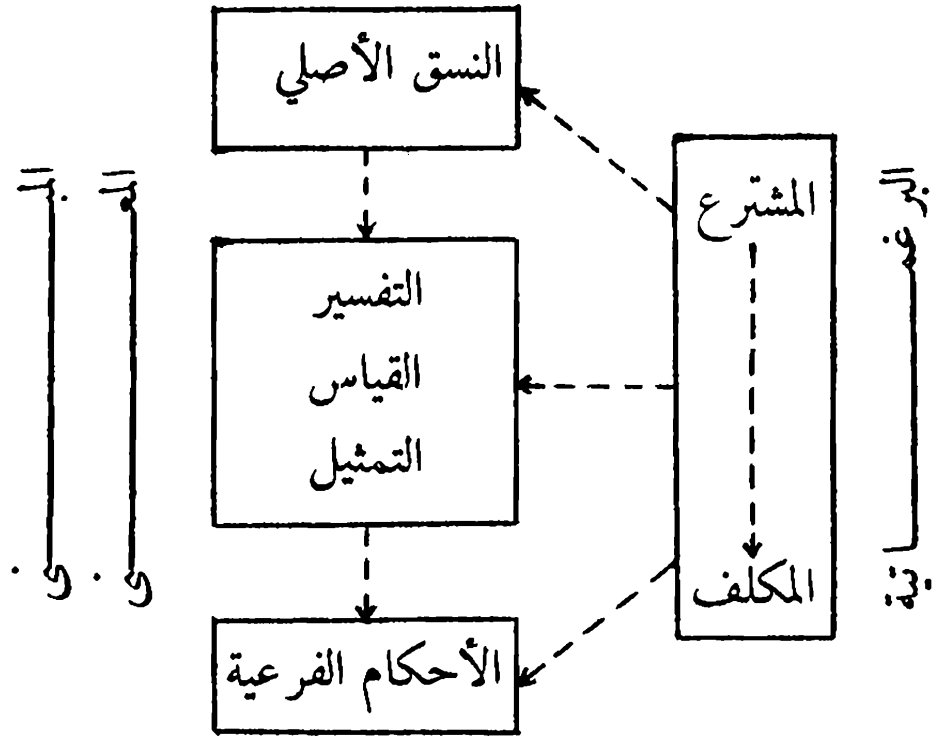
## ٢ - بنية الأصول

يدور علم الدلالة أو علم السيمياء على أقطاب ثلاثة :  
المبنى syntaxe والمعنى sémantique والبرغماتية pragmatique .  
فالمبنى تُعرف به كيفية تركيب الرموز العائدة إلى  
علم ما ، وكيفية تعلق البعض منها بالبعض الآخر . والمعنى  
يُعرف به اسناد المدلولات إلى الرموز . أما البرغماتية فهي العلم  
الذي يبحث في العلاقات القائمة بين الرموز الموضوعية  
والأشخاص الذين يستخدمونها كالتكلم والمخاطب بالنسبة  
للألفاظ ، وكالرسام والمشاهد بالنسبة للألواح الخ .

طبقاً لهذا تؤلف الأبحاث المبنوية والمعنوية والبرغماتية التي  
تتناول مجال أصول الفقه سيمياء الأصول . وعلى وجه التحديد  
يتناول المبنى في سيمياء الأصول تركيب الألفاظ والعبارات  
التي تنتمي إلى اللغة المعيارية ، أي اللغة الشرعية أو الأخلاقية  
أو السياسية ، ومن ثم ترتيبها في نسق معين ، يتيح بواسطة  
القواعد استنباط أحكام فرعية من مبادئ أصلية ، هي في

حال الشرع الإسلامي قضايا الكتاب والسنة والاجماع ، وفي حال الحقوق الوضعية مواد القانون ، وفي حال علم الأخلاق المبادئ السلوكية . أما علم المعنى فمن جهة ينتقل من مدلولات الألفاظ المفردة إلى ضبط مدلولات الألفاظ المركبة ؛ وخلافاً لما هو الأمر عليه في لغة رمزية ، لا يحصل هذا الانتقال في اللغات الطبيعية ، كالعربية مثلاً ، عن تأليف تجميعي للمدلولات المفردة ، بل يتطلب نظرية في التفسير تأخذ في الاعتبار قواعد البلاغة والبيان على نحو ما فعل الأصوليون . ومن جهة أخرى يهتم علم المعنى في البت بصحة الأحكام واستلزام بعضها بعضاً من حيث تطابق وتداخل مدلولاتها . أما علم البرغماتية فيختص في معرفة من يحسن ويقبّح الأحكام ومن يتقبلها ، أي في معرفة العلاقة بين المشرع والمكلف .

ان القدماء من مناطق لغويين وأصوليين لم يأخذوا البتة علم المبني بهذا المفهوم الواسع ليشتمل أيضاً على الاستنباط ضمن نسق صوري مجرد عن المدلولات ، بل حصروا مهمته في صياغة اللغة . وحتى في هذا المجال بقي المبني مرتبباً بالمدلولات ، أما عمليات الاستنتاج المنطقي من القياس المتعارف وقياس التمثيل فكانت موقوفة على علم المعنى فقط . ولذلك اقتصر سيمياء الأصول عند القدماء على شقين : البرغماتية من جانب ، والمعنى والمبني من جانب آخر ، كما يحملها هذا التصميم :



### ٣ - مفاهيم أولية في المنطق

لما كان « أصول الفقه » يتطلب معرفة سابقة ، لِمَواد المنطق التي يُبْتَنَى عليها ، كان لا بد لنا ، من أجل تيسير الشرح ، أن نستهل البحث على الأقل بعرض مبسط لبعض المفاهيم الأساسية التي تشكل العدة الأولية للغة الرمزية <sup>١</sup> .

لسلب قضية ما ، لنِقل «ب» ، نُسند الرمز «ـ» إلى «ب» ونكتب «ـ ب» اختصاراً لقولنا «ليس ب» . من الناحية الدلالية ، يقوم هذا السالب على جعل القضية كاذبة إن كانت صادقة ، وبالعكس أي صادقة إن كانت كاذبة ، كما يظهر في الجدول التالي ، حيث «ص» و «ك» يدلان على القيمتين صادق وكاذب :

ب	ب
ص	ك
ك	ص

١ . من أراد الاطلاع باسهاب ودقة على هذه الأمور ، فليراجع كتب المنطق الحديث ، ومنها كتابنا : المنطق الرياضي .



أما الأدوات الأخرى ، فإنها تربط بين قضيتين ؛ وأهمها  
ثلاثة روابط :

رابط الوصل ، ورمزه «٨» ، له عمل واو العطف في اللغة  
العربية ، إذ يربط بين قضيتين ، مثلاً «ب» و «ج» ، بحيث  
أن المركب الحاصل «ب ٨ ج» يصدق عند صدق كل من  
«ب» و «ج» معاً ، ويكذب في سائر الحالات ، أي بطريقة  
الجداول :

ب ٨ ج	ج	ب
ص	ص	ص
ك	ك	ص
ك	ص	ك
ك	ك	ك

رابط الفصل «٧» ، أعني الرابط الذي يعبر عنه في اللغة  
العربية بالأدوات «إما ... أو» بالمعنى المانع الخلو . فهو يجعل  
المركب «ب ٧ ج» ، كاذباً في حال كذب كل من الطرفين  
فقط ، وعلى وجه التحديد :

ب ٧ ج	ج	ب
ص	ص	ص
ص	ك	ص
ص	ص	ك
ك	ك	ك

كما في قولك « إمام زيد يسرق أو هو نائم » .

رابط الشرط « ← » ، وهو يجعل المركب « ب ← ج » يكذب فقط في حال صدق « ب » وكذب « ج » ، ويصدق في بقية الحالات ، أي :

ب ← ج	ج	ب
ص	ص	ص
ك	ك	ص
ص	ص	ك
ص	ك	ك

ويُعبّر عن هذا الرابط بالأدوات « إذا ... ف » ، نحو « إذا طاف زيد في الليل فهو لص » .

رابط التشارط « ↔ » ، وهو كما يدل على ذلك رمزه يجمع بين الشرط والشرط المعكوس ، لهذا فالقضية التي يدخل في تركيبها تصدق عند صدق كل من الطرفين ، وتكذب عند كذبهما معاً :

ب ↔ ج	ج	ب
ص	ص	ص
ك	ك	ص
ك	ص	ك
ص	ك	ك

هذه الرموز التي عرضناها، أي « ٧ ، ٨ ، ← ، ↔ » ،

سوف نستعملها في بناء اللغة التي نتكلم فيها على أصول الفقه ، وهي لغة شيئية لأنها موضوعة لمدلولات غير لفظية . أما في صياغة اللغة التي نتكلم على لغة الأصول أو اللغة الماورائية ، فسوف نستعمل العبارات العربية الموافقة لهذه الرموز أعني على التوالي : ليس ، و ، إما ... أو ، إذا ... فـ ، فقط إذا .

استناداً إلى ما سبق ، نعرّف اللزوم أو الاستنتاج المنطقي على هذا الوجه ، فنقول : إن قضية ما تلزم عن عدة قضايا ، وبالرموز ، إذا أشرنا إلى القضايا مركبة كانت أم بسيطة بـ  $\Phi$  و  $\Psi$  وإلى علاقة اللزوم بـ « $\Rightarrow$ » ، نقول إن  $\Phi$  ، ... ،  $\Psi \Rightarrow \Phi$  فقط إذا كلما صدقت المقدمات  $\Phi$  ، ... ،  $\Psi$  معاً صدقت  $\Psi$  كذلك .

أخيراً للدلالة على التعريف ، نتفق على الرمز « $\Leftrightarrow$ » ونكتب « $\Psi \Leftrightarrow \Phi$ » لنقول إن  $\Phi$  هي مساوية لـ  $\Psi$  بالتعريف .

## ٤ - الفعل والترك

تتميز القضايا التي تدخل في تركيب الأحكام الشرعية والأخلاقية بنوع مخصوص من المحمولات تنحصر دلالتها بالأفعال فقط ، ولذلك يعبر عنها عادة في اللغة بصيغة الفعل ، كما في قولنا « زيد يقتل » ، أو بأسماء تقبل التحويل إلى الصيغة الفعلية نحو « زيد سارق » الذي يمكن أن نؤديه بـ « زيد يسرق » . لكن خلافاً لما يوهمه التساوق اللفظي بين الفعل وصيغة الفعل في اللغة العربية ، لا تعبر كل صيغة فعلية عن الفعل ، إذ ثمة صيغ كصيغ الأفعال الناقصة لا يمكن أن تدل على أفعال بالمعنى المعياري المقصود هنا .

لتأليف القضايا التي من هذه الفئة ، تتبع الترتيب المتعارف في صياغة كل القضايا ، فنكتب مثلاً « زيد يصلي » و « زيد يقتل سعيداً » و « زيد يمرض نبيلاً على سعيد » الخ ... على هذا الشكل :

يصلي ( زيد )

يقتل ( زيد ، سعيد )

يحرّض على ( زيد ، نبيل ، سعيد ) ...

أي بتقديم الفعل على أسماء العلم التي نضعها بين قوسين حسب الترتيب الموافق لعملها في الجملة . وبوجه عام ، عند تخصيصنا للأفعال دون سائر المحمولات باستعمالنا للرموز « فا » و « قا » و « كا » ، نستطيع أن نركب على الطريقة المذكورة قضايا فعلية ذات موضوع واحد أو عدة موضوعات مثل : فا ( س ) ، قا ( س ، ع ) ، كا ( س ، ع ، ف ) الخ ... لنقول أن « س يفعل فا » و « س يفعل قا في ع » و « س يفعل كا في ع على ف » الخ ...

إن أدينا الفعل على هذا النحو ، فالمفهوم المقابل له ، أعني الترك ، تتعلق تأديته بالمجال الذي تُسند منه الأشخاص إلى المتغير « س » . فإذا حصرنا هذا المجال بالأشخاص الذين تتحقق فيهم شروط التكليف كالقدرة والحرية والقصد ، صار الترك نقيضاً للفعل ، وكان مرجعه بالتالي إلى مجرد سلب القضية الفعلية . فبالنسبة إلى فا(س) نعبر عن الترك بـ « فا(س) » أي أن « س لا يفعل فا » وهذا يوازي قولنا « س يترك فا » .

بيد أن الأصوليين تمشياً مع استعمال اللغات الطبيعية لم يحدوا مجال الموضوع بالملكفين وحسب بل أدخلوا فيه كل إنسان . ففي العربية مثلاً ، ليس من المستهجن من حيث المعنى اسناد الزنى إلى الطفل بعكس ما هي الحال عليه في اسناد العمى إلى الحجر . بالطبع عند الأخذ بهذا الاستعمال اللغوي ، لا

تعود تصح تأدية الترك بمجرد سلب القضية الفعلية ، « لأنه ليس كل من لم يفعل يوصف بأنه تارك ، لأن العاجز غير فاعل ، وكذلك الممنوع ، ولا يُقال فيهما إنهما تاركان<sup>١</sup>. لذلك وجب علينا الاستعانة بعامل آخر يجعل التقابل بين القضية التي يدخل عليها والقضية الأصلية أقل من التقابل الحاصل بين هذه الأخيرة والقضية المسلوقة . فلو وقع على مثل هذا العامل يفي التمييز المتعارف عند فلاسفة العرب بين السلب والعدول بالعرض ، خصوصاً أن الأمثلة التي يقدمونها بهذا الصدد هي ذات محمولات تدل على صفات أخلاقية كالعدل والجور .

في شرحه لكتاب «العبارة» ، يعرض الفارابي لتقسيم القضايا من جهة السلب والايجاب ونوعية المحمول ، وفقاً لما ورد عند أرسطو ومفسريه ، فيميز ستة أنواع من القضايا ، ثلاث موجبات وثلاث سالبات . فالموجبات تشمل على القضية المسماة بالبسيطة وهي القضية التي محمولها محصل أي ذو معنى محدود مثل « الانسان عادل » ، وعلى القضية المعدولة وهي القضية التي محمولها غير محصل أي المحمول المقرون بأحرف النفي مثل لا وغير الخ ... نحو « الانسان غير عادل » ، وعلى القضية العدمية وهي التي محمولها أحسن الضدين مثل « الانسان جائر » إذ الجور هو بالنسبة للعدل الضد الأحسن . أما السالبات فهي سلب القضايا السابقة ، ومثالها على التوالي « ليس الإنسان عادلاً » و « ليس الإنسان غير عادل » و « ليس الإنسان

---

١ . عبد القاهر الجبار ، المغني ، الجزء الرابع عشر ، ص ٢٠٤ .

جائراً». ومن ثم ، استناداً إلى آراء المفسرين اليونانيين ، يقارن الفارابي القيم التي تتقبلها كل واحدة من هذه القضايا بالنسبة إلى خمسة أصناف من الناس وهم العادل والجائر ومتوسط الحال والطفل والمجنون ، « فيكون نسقها :

الانسان يوجد عادلاً : الانسان ليس يوجد عادلاً :

يصدق في العادل ،  
ويكذب في الجائر وفيمن  
هو عادل جائر وفي  
الطفل الذي هو قابل  
لهما وفي المجنون الذي  
هو غير قابل لهما .

الانسان ليس يوجد جائراً : الانسان يوجد جائراً :  
يكذب في الجائر فقط  
ويصدق في الأربعة .  
يصدق في الجائر فقط، ويكذب  
فيمن هو عادل ومن هو عادل  
جائر وعلى الطفل وعلى المجنون .

الانسان ليس يوجد لا عادلاً : الانسان يوجد لا عادلاً :  
يكذب في ثلاثة ويصدق  
في اثنتين .  
يصدق في ثلاثة ، في الجائر  
وفي العادل الجائر وفي الطفل ،  
ويكذب في العادل والمجنون<sup>١</sup>

١. الفارابي ، شرح العبارة ، ص ١١١ - ١١٢ .

وبإيجاز ، إذا ما ميزنا العدول عن السلب « - » بالرمز « - » موضوعاً فوق المحمول ، وأدينا الإنسان غير عادل أو الانسان يوجد لا عادلاً بـ « الإنسان عادل » ، فنسق الفارابي يعود إلى جدول الصدق الآتي :

الانسان عادل	الانسان جائر	الانسان عادل	
ك	ك	ص	عادل
ص	ص	ك	جائر
ص	ك	ك	متوسط الحال أو طفل
ك	ك	ك	مجنون

(الانسان عادل) -	(الانسان جائر) -	(الانسان عادل) -
ص	ص	ك
ك	ك	ص
ك	ص	ص
ص	ص	ص

ما يهم غرضنا من هذا النسق هو الاختلاف في القيم بين القضية المعدولة « الانسان عادل » والقضية السالبة « (الانسان عادل) - » ؛ فبينما تكذب الأولى في حال المجنون تكون الثانية صادقة . اذن بوجه صوري ، ودون الالتفات إلى تأويلات مفسري أرسطو ، نستطيع بالنسبة إلى أية قضية فعلية موجبة « (ف)س » أن نميز بين نوعين من السلب : سلب القضية « (ف)س » وسلب المحمول « (ف)س » أي العدول ، بواسطة التقييم الآتي :



فا (س)	فا (س)	فَا (س)
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ص	ك

وفقاً لهذا التعريف الدلالي ، يصلح العدول لأن يؤدي مفهوم الترك بالمعنى الضيق للكلمة ، إذ أن الترك فَا(س) ، كما يتضح من القيم الموضوعية في الجدول أخص من عدم الفعل فَا(س). وبقول آخر فالترك يستلزم عدم الفعل ، أي أن الصيغة :

فَا (س) ← فا (س)

هي صحيحة بينما العكس هو غير ذلك . وبالتالي فالترك حسب هذا التعريف ليس بنقيض للفعل بل هو أحد أضداده . لذلك لا يستقيم مبدأ الثالث المرفوع بين الفعل والترك ، فالصيغة « فا(س) ۷ فَا(س) » أعني أن المكلف س هو إما فاعل وإما تارك هي غير صحيحة كما يظهر من استقراءنا جميع احتمالات التقييم التي تسند إليها :

فا (س)	۷	فَا (س)
ص	ص	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ك

إذن لا بد بين الفعل والترك من حالة متوسطة لا يعتبر فيها الشخص لا فاعلاً ولا تاركاً ، كحال المكلف الذي يسهو عن فعل

ما أو كحال الجاهل في القراءة الذي يعجز عن إدراك ما هو مكتوب .

في الأخذ بهذا التأويل للترك ، تقوم أيضاً علاقة تلازم بين الفعل وترك الترك ، لأن الصيغة « فَا (س) » ← « فَا (س) » هي دوماً صادقة كما يسهل التيقن من ذلك من الجدول الآتي :

فا (س)	فَا (س)	فَا (س)	فَا (س)	فا (س)
ص	ك	ص	ك	ص
ص	ص	ك	ك	ك
ص	ك	ك	ك	ك

وبالرغم من أن مساواة ترك الترك للفعل قد يُشير أكثر من شبهة إلا أنه يبقى الأقرب إلى الواقع والأنتفع من الناحية الصورية .

هذا التقسيم الثلاثي من فعل وترك وحالة متوسطة لا ينطبق فقط على السلوك الظاهر الذي هو موضوع ما يسمى عند العرب بالسياسة المدنية<sup>١</sup> ، بل على كل عمل مطلقاً . ففي مجال السلوك الباطني الذي تبحث في شؤونه السياسية النفسية<sup>١</sup> ، تحتل الارادة *volonté* نوعين من السلب : عدم ارادة الشيء ، و ارادة عدم الشيء أي الكراهة *nolonté* . فكما

١ . أنظر : التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٦٦٤ -

بين الفعل والترك ، تُقابل الإرادة الكراهة تقابل تضاد لا تقابل تناقض . وهذا واضح مما ذهب إليه بعض مشايخ المعتزلة من أن « إرادة الشيء كراهة أضداده »<sup>١</sup> ، أو بتعبير أدق :

الكراهة = ارادة - .

أما الحالة الوسطى التي لا تتصف لا بالكراهة ولا بالإرادة فقد أطلق عليها بعض المتكلمين اسم «السهو» ؛ لكن من الأصح أن نتبع الذين انتقدوا هذه التسمية ، لكون السهو مقولة من مقولات النظر وليس من مقولات العمل ، ونخص معهم هذه الحالة بلفظة « الاعراض » .

---

١. عبد الجبار ، المغني ، الجزء الرابع ، ٢ ، الإرادة ، ص ٤٠ .

## ٥ - الأمر والنهي

في الشرع الإسلامي وفي كثير من الشرائع ، يغلب وقوع الاحكام على صيغة الأمر والنهي ، كما في قول الكتاب :

وأقيموا الصلاة !

ولا تقربوا الزنا !

أو في الوصايا العشر :

أكرم أباك وأمك !

لا تقتل !

ومن جهة نشوء اللغة ، لا شك أن هذه الصيغة هي أسبق من غيرها في التعبير عن طلب الفعل أو الترك . لهذا كان من الأفضل أن نعتمدها أساساً لبناء المعايير .

### ٥،١ . في تحديد الأمر والنهي

بالواقع ، لا تدخل كل صيغة أمر أو صيغة نهي تحت موضوعنا ، ففي اللسان العربي ، تُستعمل صيغة الأمر في

وجوه كثيرة منها : الوجوب نحو « أقيموا الصلاة ! » ،  
والندب نحو « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ! » ، والتهديد  
نحو « اعملوا ما شئتم ! » ، والدعاء نحو « ربنا افتح بيننا  
وبين قومنا بالحق ! » ، والتمني والتعجب الخ ... ، وقد  
تستعمل بمعنى الخبر كما في حديث البخاري « ان مما أدرك الناس  
من كلام النبوة إذا لم تستحي فاصنع ما شئت » أي صنعت ما  
شئت . كذلك هي الحال مع صيغة النهي ، فهذه مشترك لفظي  
بين عدة معان كالتحريم نحو « ولا تقربوا الزنا ! » ، والكراهة  
نحو « لا تصلوا في مبارك الإبل ! » ، والدعاء نحو « ربنا لا  
ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ! » والتهديد والتحقير الخ ... بل ما  
يصلح لغرضنا من صيغتي الأمر والنهي فقط تلك الصيغ الدالة  
على طلب الفعل أو الترك على نحو جازم أو غير جازم ، أي من  
صيغة الأمر العبارات الدالة على الوجوب أو الندب ، ومن صيغة  
النهي تلك التي تدل على الحرمة أو الكراهة .

لتأدية القضايا الأمرية ، سوف نتفق على تصدير القضايا  
الخبرية بالعلامة « ! » ، فنكتب مثلاً :

! زيد يدفع الضريبة

! فا (س)

لنقول : يا زيد ادفع الضريبة ، ويا س افعل فا . وعليه ،  
انظراً للعلاقة القائمة بين النهي والأمر وهي أن « النهي عن الشيء

أمر بضده «<sup>١</sup> أو على الأصح النهي عن الشيء أمر بنقيضه ،  
تعود تأدية النهي إلى الأمر بالسلب ؛ فهكذا تعني القضايا  
الآتية :

! - زيد يزني

! - فا (س)

يا زيد لا تنز ، ويا س لا تفعل فا .

من أجل التعميم ، سوف ننحرف من الآن فصاعداً عن  
الاستعمال الجاري في اللغة العربية ، فنستخدم كلمة «أمر»  
بمفهوم يشمل الأمر الموجب والأمر السالب أو النهي ؛ بحيث  
أن العبارة «صيغة الأمر» تصبح مرادفة للفظة «impératif» ،  
و «الأمر» لـ «ordre» أو «command» وإن احتجنا إلى  
التخصيص قيدنا الأمر بالموجب أو بالسالب . إذن ، بوجه  
عام ، إذا كانت ف ، ق ، ... قضايا فعلية خبرية بسيطة أو  
سالبة أو مركبة ، فاننا نكتب !ف ، !ق ، ... لنعبّر عن  
الصيغ الأمرية الموافقة لها .

نستخلص مما سبق أن الشرع الإسلامي لنقل !٥ يتألف  
من نسقين متباينين من الأوامر بالمعنى الحقيقي : نسقٍ شديد  
!٥ يشتمل على مجموعة الأوامر الجازمة !ف ، ... ، !فن  
الدالة على الواجب أو الحرام ونسق ضعيف !٥ يضم الأوامر

---

١ . الجويني ، الورقات ، ص ٣٠ .

! ق ، ... ، ! قم الدالة على المندوب أو المكروه . ودون ريب أن مثل هذا التقسيم الثنائي لا تقتصر فائدته على الشرع الإسلامي فقط بل يمكن إيجاد نموذج له في المعايير السائدة في معظم المجتمعات . ففي كل دولة ، إلى جانب نسق القوانين الجازمة الذي يستمد قوته من مؤسساتها ، نسق من الأعراف والأخلاق أخف شدة منه ، ولكن له ، مع ذلك ، تأثيراً على توجيه سلوك الأفراد .

## ٥,٢ . لواحق الأمر

ما عدا في المعايير الشاملة ، يندر ورود الأوامر على نحو مطلق ، لأن وقوع الأفعال يتعلق عادة بأسباب وشروط .

فالسبب يُعرّف عند الأصوليين بأنه ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير تأثير ولا توقف للحكم عليه . فتقييده بكونه طريقاً من غير تأثير تمييز له عن العلة عقلية (cause) كانت أم شرعية (ratio) ، وتقييده بعدم توقف الحكم عليه احتراز من الشرط . ففي المثل الآتي :

إذا زالت الشمس فصلّوا ،

يشكل زوال الشمس سبباً للصلاة . وواضح من ذلك أن لا علاقة تأثير ذاتية بين السبب والفعل ، بل مجرد ربط فرضته إرادة المشرع ، كما أن الصلاة لا تتوقف على زوال الشمس البتة . بيد أن السبب في الشرائع والأخلاق ، وحتى في أصول

الفقه الإسلامي لا ينحصر بهذا التعريف الضيق . فأحياناً يجيء بمعنى أعم لا يتنافى مع علاقة تأثير بينه وبين الفعل نحو « السفر يبيح الفطر » ، إذ السفر علة المشقة التي تتطلب الفطر . ولذلك كان من الأوفق لغرض منطلق المعايير الأخذ بالمفهوم العام ، وتعريف السبب بأنه الحدث الذي يفضي إلى حكم شرعي ، أي الحدث الذي وجوده يقتضي وجود الأمر .

للتعبير عن الأوامر المقيدة بأسباب في اللغة الرمزية ، لم يُجمع المناطقة المعاصرون على صيغة موحدة . بل يبدو أن كل صيغة من الصيغ المقترحة تصيب من مفهوم الأوامر المذكورة بعض الخصائص وتقتصر عن البعض الآخر . ولعل النقل الأسهل والأقرب إلى التعريف الذي اصطلحنا عليه هو أن نكتب :

ب ← !فا(س)

لنقول : عند السبب ب يا س أفعال فا . وبوجه عام :

ب ← !ف

لنقول : عند السبب ب ، فالقضية الفعلية ف مأمور بها .

وقد اعتُرِضَ على هذا النقل من عدة وجوه ، هي :

أولاً : إن الأخذ به يقتضي وفقاً للصيغة

ب ← (ب ← !ف) التي هي قضية صحيحة منطقياً ، أن

يكون الحدث غير الحاصل سبباً لأمر أي فعل . ولا إشكال في

ذلك ، إذ عند صدق ب ← ب ، لزم أن يصدق ب ← !ف



أي أن يكون الأمر !ف مقيداً بالسبب ب ، والحال أن ب  
لن يحصل لافتراض - ب ، وبالتالي فالأمر لن يقع .

ثانياً : كذلك يصح أن !ف ← ( ب ← !ف ) ،  
أي ان الامر المطلق مقيد بأي سبب . والالتباس هنا صادر عن  
طريقة التعبير عن المسألة الرمزية المذكورة . لكن لا تخلو اللغة  
العربية وغيرها من اللغات من قول صائب موافق للمسألة ،  
إذ أحياناً ما يعبر عن الأمر المطلق « افعل كذا » بـ « افعل كذا  
مهما حدث » .

ثالثاً : ان سلب الصيغة ب ← !ف يتلازم منطقياً مع  
ب ٨ - !ف ، بينما سلب الأمر المقيد بالسبب أعني : « ليس  
بصادق انه عند السبب ب مطلوب فعل ف » لا يقصد به فقط  
ب ٨ - !ف أي وقوع السبب دون الأمر . بل يؤخذ غالباً  
بمعنى أنه حتى ولو وقع السبب ب ، وبالأولى إن لم يقع ،  
فالفعل ف مأمور به . وهذا قول مرادف للصيغة  
ب ٧ - ب ← !ف وبالتالي ل - !ف أي سلب الأمر مطلقاً .  
وأيضاً قد يؤخذ سلب الأمر المقيد بالسبب بمعنى أن الفعل غير  
مأمور به عند السبب ب ، وهو معنى يعبر عنه بالصيغة الرمزية  
ب ← !ف .

إن تأدية الأمر المقيد بالسبب بالصيغة ب ← !ف هي  
دون شك تحوير للاستعمال اللغوي المتعارف . لكن مثل هذا  
التحوير لا غنى عنه أحياناً إذا أردنا التوصل إلى دقة أكبر .  
تقسم الأسباب في أصول الفقه الإسلامي ، من حيث

علاقتها بالملكف إلى نوعين : إلى ما ليس بمقدور الملكف ، ككون زوال الشمس سبباً في أمر الصلاة والاشارة الحمراء سبباً في أمر توقيف السيارات . وإلى ما يدخل تحت مقدوره ككون السفر سبباً لإباحة الفطر ، وارتكاب الحرم سبباً لوجوب تسليم النفس إلى السلطة .

أما الشرط ، فعكس السبب ، يعرف عند الأصوليين بوجه عام بأنه ما يلزم من عدمه عدم الحكم ، وبالتالي ما وجود الحكم مستلزم لوجوده . فهكذا مثلاً تشكل الطهارة شرطاً للصلاة ، وعدم السكر شرطاً لقيادة السيارة . لأنه إذا لم يوجد طهارة لا تصح إقامة الصلاة ، وفي حالة السكر لا تجوز قيادة السيارة .

مع ذلك ، فهذا التعريف لا يحيط بجميع مقومات الشرط الذاتية . لنعبر هذين المثليين :

تصدق على الفقراء شرط أن تكون ميسوراً

إذا زالت الشمس فصل شرط أن تكون متطهراً

فالتحليل الملائم يُرجع كل واحد منهما إلى زوجين من الأوامر . فالأول يعني بالتفصيل :

كن ميسوراً ثم تصدق على الفقراء

إن لم تكن ميسوراً فلا تصدق على الفقراء

والثاني :

إذا زالت الشمس فتطهر ثم صل  
إذا زالت الشمس ولم تتطهر فلا تصلي  
وهكذا يتضح أن الشرط هو أيضاً خلافاً للسبب ، أمر  
مطلوب فعله وعليه يتوقف وجود الحكم .

للتعبير عن هذه العلاقة المزدوجة التي بين الأمر والشرط ،  
نصطلح في اللغة الرمزية على أن نكتب :

! ف [ ط ]

ب ← ! ف [ ط ]

لنقول :

افعل ف شرط أن تفعل ط

وعند السبب ب افعل ف شرط أن تفعل ط .

قد يكون من المفيد التمييز بين نوعين من الشروط :  
شروط تتعلق بالأوامر تعلقاً واجباً وجوباً شرعياً لا يمنع من تحقيق  
الأوامر دون الشروط ، كما في امكانية اقامة الصلاة دون  
الطهارة ؛ وشروط تتعلق بالأوامر تعلقاً ضرورياً ضرورة عقلية  
ولا تتيح تلك الامكانية ، كما في شرط الزوجية لمن يؤمر  
بالطلاق ، إذ بالضرورة لا يوجد طلاق إذا لم توجد زوجية .  
ولعله من الأنفع حصر الشروط في النوع الأول .

## ٦ - منطق الجهات الشرعية

مع أن صيغة الأمر هي الطريقة الغالبة في الشرع الإسلامي ، لكنها ليست الوحيدة لتأدية المعايير . ففي القرآن يعبر أحياناً عن الأحكام الشرعية بقضايا موجهة بألفاظ مثل «يجب» و «يحل» و «حرام» الخ ... ، نحو :

« وأحلّ الله البيع وحرم الربا » <sup>١</sup> ،

« سورة أنزلناها وفرضناها » <sup>٢</sup> ،

« انما حُرِّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير » <sup>٣</sup> ،

« ولا يحلّ لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً » <sup>٤</sup> .

كما أن تقييد الأفعال بمثل هذه الألفاظ هو الوجه الشائع في لغة القوانين الطبيعية . مثال ذلك هذه المواد من القانون اللبناني :

---

١ . القرآن ٢/٢٧٥ .

٢ . القرآن ١/٢٤ .

٣ . القرآن ٢/١٧٣ .

٤ . القرآن ٢/٢٢٩ .

« عندما يقرر المجلس عدم الثقة بأحد الوزراء ، وفاقا للمادة السابعة والثلاثين وجب على هذا الوزير أن يستقيل »<sup>١</sup>.

« لا يجوز لشريك التوصية أن يتدخل في ادارة أعمال الشركة تجاه الغير ولو كان تدخله مسنداً إلى توكيل »<sup>٢</sup>.

« يمكن رجال قوى الأمن في حالة الجرم المشهود توقيف الأشخاص من تلقاء أنفسهم وذلك في الجنايات المشهودة والجنح المشهودة التي تكون عقوبتها الحبس . أما الأشخاص الموقوفون فيجب سوقهم إلى السلطة العدلية ...»<sup>٣</sup>.

فالألفاظ المذكورة أي « واجب » و « حلال » و « حرام » وما شابهها نريد أن نطلق عليها أسوة بالضرورة والامكان والامتناع اسم الجهة . ونفرق بين الفئتين بأن نعت الفئة الأولى بالجهات الشرعية أو بنوع عام بالجهات المعيارية ، والفئة الثانية بالجهات العقلية .

لا شك أنه يوجد ترادف بين القضايا الأمرية بالمعنى الحصري والقضايا المقيدة بالجهات الشرعية ، فقولنا :

افعل كذا !

لا تفعل كذا !

- 
- ١ . الدستور اللبناني ، المادة ٦٨ .
  - ٢ . قانون التجارة اللبناني ، المادة ٢٣٠ .
  - ٣ . المرسوم الاشتراعي ١٩٦٧/٥٤ ، المادة ١٩٧ .

يمكن تأديته بقولنا :

واجب عليك أن تفعل كذا

حرام عليك أن تفعل كذا .

ولهذا فالفقهاء يستعملون القضايا الموجهة بمثابة بديل للغة الأمر . بل ان علم الأصول كان في أول نشأته يعتمد على منطق الأوامر فقط ، ولم يكن يلجأ إلى الجهات الشرعية إلا لمجرد تفسير صيغ الأمر والنهي . أما المنطق الخاص بهذه الجهات فلم يكتمل إلا في مرحلة متأخرة من تطور الأصول ؛ ومع أنه انطلق من منطق الأمر مستعيراً منه بنيته ومصطلحاته ومشكلاته ، إلا أن البحث فيه ، بسبب سهولة معالجة الجهات في الاستدلال ، فاق البحث في منطق الأمر توسعاً وعمقاً .

## ٦٠١ - الجهات الشرعية ونشأتها

إن الأفعال التي تصدر عن المكلفين هي غير متناهية ، وذلك ليس فقط من حيث الكم أي من حيث تكرارها من قبل مكلف واحد أو عدة مكلفين بل كذلك من حيث الكيف . لهذا يتعلق تعدد القيم التي يمكن اسنادها إليها بالتصنيف الذي يطبق عليها . فوفقاً للتصنيف الأعم يجري تقييد الأفعال بثلاث جهات هي « الواجب » و « المباح » و « الحرام » ، وهي جهات أجمع المناطق على الأخذ بها . لكن معظم الأصوليين اعتمدوا تصنيفاً أدق من ذلك ، فقسموا المباح بالمعنى الواسع إلى مندوب ومباح

على التساوي ومكروه . وحصلوا بذلك على خمس جهات متباينة مرتبة على هذا التسلسل .

واجب مندوب مباح مكروه حرام

لا ريب أن هذا السلم يقبل بدوره التقسيم إلى ما لا نهاية له ، لأن مفهومي المندوب والمكروه يقبلان التعدد بحسب الأكثر والأقل . وبالتالي يمكن أن نصل أخيراً إلى تقييم عددي لا متناه يُسند إلى كل فعل من الأفعال التي لا تحصى قيمة عددية تتراوح بين طرفين هما عادة ٠ و ١ ، أي العددان الموافقان للحرام والواجب .

في بحثنا هذا لن نتعرض للتقييم العددي بل نوجه اهتمامنا إلى دراسة الجهات ، وعلى الأخص الثلاث الأولى المشتركة بين كل نظائر الأحكام الشرعية .

من تدبّر علم الأخلاق عند الرواقيين ، لا بد له أن يقع على تصنيف للأفعال مماثل عدداً ومعنى للجهات الخمس التي أقرها أصوليو الإسلام . فأهل المظالم يجعلون الأفعال أيضاً على خمس درجات هي على التوالي باليونانية واللاتينية :

Recte factum أو κατορθώματα

commodum προηγμένον

medium ἀδιάφορον

incommodum ἀποπροηγμένον

peccatum ἀμαρτήματα

لكن مع ذلك فهذا التماثل يعود إلى طبيعة الموضوع أكثر مما يعود إلى التأثير التاريخي . فمن ناحية ، لم تنشأ عبارات الجهات الخمس في الأصول دفعة واحدة حتى تعتبر ترجمة للمصطلحات الرواقية ؛ بل أن المصنفات الأولى عند الأصوليين لم تكن تشتمل إلا على لفظتين أساسيتين هما «الحلال» و «الحرام» استقرتتا من الكتاب نفسه . وهاتان اللفظتان بمعناهما الواسع لا يخلو منهما أي شرع أو أي دين . أما سائر الجهات فقد تعينت فيما بعد ، حين دعت الحاجة إلى تنويع الأحكام كي تنطبق أكثر على تعدد الأفعال . ومن ناحية أخرى ، ظلت مقولات الرواقين الأخلاقية بعيدة عن الدقة والترتيب اللذين جعلتا جهات الأصوليين تؤلف نسقاً منطقياً .

## ٦٠٢ - التساوق بين الجهات المعيارية والجهات العقلية

من النقاط التي ساهمت في نمو الأصول الحديثة هو اكتشاف بكر O. Becker للتماثل الحاصل بين الجهات المعيارية والجهات العقلية . فالوجوب يوافق الضرورة ، والحرمة الامتناع ، والإباحة الامكان الخ ... ، كما أن العلاقات القائمة بين جهات كل فئة تطابق تماماً العلاقات القائمة بين جهات الفئة الأخرى . فيما أن منطق الجهات العقلية معروف منذ أرسطو ، سهل على بكر أن يبني نقلاً عن صيغته ومسائله منطق الجهات المعيارية .

بالمعنى الدقيق ، لم يتوصل الأصوليون المسلمون إلى درجة



بِكِرٍ في إرجاع منطق الأحكام الشرعية إلى الموجهات العقلية ، لأنهم يرون اختلافاً بين الفئتين ، ليس في المعنى فحسب بل في الاستعمال اللغوي أيضاً . وهذا الاختلاف حال دون ذلك ، فبينما كانوا يسندون الجهات العقلية إلى القضايا ، فيقولون مثلاً :

بالامكان كل إنسان كاتب

يتمتع أن يكون الانسان حجراً

كانوا فقط يحملون الجهات الشرعية على الأسماء فقط ، فيقولون :

الصيد مباح

الزنى حرام .

انما التساوق العام بين الفئتين لم يخف على بعض العلماء منهم الذين كانوا يجمعون بين المعرفة الفقهية والمعرفة الفلسفية ، لا سيما وأن بعض الألفاظ كانت تُستعمل على التشارك بين الجهات العقلية والجهات الشرعية أمثال «الواجب» و «الجائز» . ولعل الفقيه والفيلسوف ابن حزم الأندلسي كان أول من وضع هذه المقارنة بين الفئتين ؛ وقد أتاح له الوقوع عليها غرضه الظاهر من عنوان كتابه « التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية » . ففي باب « العناصر » يقول :

« اعلم أن عناصر الأشياء كلها ، أي أقسامها ، في الإخبار عنها ثلاثة أقسام لا رابع لها : إما واجب وهو الذي قد وجب وظهر ، أو مما يكون مما لا بد من كونه كطلوع الشمس كل صباح وما أشبه ذلك ؛ وهذا يسمى في الشرائع « الفرض » و « اللازم » . وإما ممكن وهو الذي قد يكون وقد لا يكون ، وذلك مثل توقعنا أن تمطر غداً وما أشبه ذلك ؛ وهذا يسمى في الشرع « الحلال » و « المباح » . وإما ممتنع وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الانسان تحت الماء يوماً كاملاً أو عيشه شهراً بلا أكل أو مشيه في الهواء بلا حيلة وما أشبه ذلك ... وهذا القسم يسمى في الشرائع « الحرام » و « المحظور » .

ثم الممكن ينقسم أقساماً ثلاثة لا رابع لها : ممكن قريب كما كان وقوع المطر عند تكاثف الغيم في شهري كانون ... وممكن بعيد وهو كأنهزام العدد الكبير من الشجعان عند عدد يسير من جناء ... ؛ وممكن محض وهو يستوي طرفاه ، وهو كالمرء الواقف إما يمشي وإما يقعد وما أشبه ذلك . وكذلك نجد هذا القسم المتوسط في الشرائع ينقسم أقساماً ثلاثة : فمباح مستحب ومباح مكروه ومباح مستوي لا ميل له إلى أحد الجهتين ...<sup>١</sup> .

وبتعبير فلسفية وأصولية أكثر شيوعاً وإحكاماً ، فابن حزم يلاحظ التساوق الآتي :

واجب	ضروري
مندوب	ممکن أكثرى
مباح	ممکن على التساوي
مكروه	ممکن أقلى
حرام	ممتنع

وفوق ذلك ، فهو يعالج الأمثلة الشرعية على نحو شبيه بالموجهات العقلية . إلا أنه لا هو ولا سواه من النظائر المسلمين استفاد من هذا التماثل على نحو يجعلهم ينقلون مسائل الجهات العقلية إلى الجهات الشرعية ، فيحصل عندهم نسق كامل للمعايير .

مع أننا ضمناً سوف نتبنى التساوق المذكور ، لكننا لن نشرع في بحثنا هذا بمنطق الجهات العقلية حتى ننطلق منه إلى منطق الجهات المعيارية ، بل نكتفي بدراسة الأخير فقط .

### ٦،٣ - تعريف الجهات الأساسية

إذا أخذنا المباح بالمفهوم الأعم الذي يدخل تحته المندوب والمكروه ، فإن الجهات الثلاث «الواجب» و «المباح» و «الحرام» تشكل مقياساً معيارياً شاملاً لكل الأفعال . لذلك يمكن الاقتصار عليها وحدها في إقامة منطق المعايير على غرار ما يفعل جميع المناطقة الحديثين ومتصوفة الإسلام<sup>١</sup> ، لاسيما وان

١. راجع : الشاطبي ، الموافقات ، جزء ٣ ، ص ١٥٣ .

جهتي المندوب والمكروه لا تجانسان تماماً قسيماتهما من حيث  
أنهما تدرجان بالأحرى تحت المقولات الإضافية أكثر من  
اندراجهما تحت المقولات القارة كما هي الحال مع سائر  
الجهات . على أننا سوف نفردهما بحثاً خاصاً بعد أن نكون قد  
استوفينا دراسة الجهات الأخرى ، دراسة مستقلة وافية .

بالرغم من أن الأمر لا يخلو من خلاف لفظي بين الأصوليين  
حول مفهوم المباح إذا كان يعم الواجب أم لا ، فسوف نتبع  
الأكثرية ونستعمل هذه الكلمة بالمدلول الضيق الذي ينافي  
الوجوب. لكن ، بسبب الحاجة الماسة ، إن من حيث موضوع الشرع  
وإن من حيث العمليات المنطقية ، إلى جهة عامة تشمل الواجب  
والمباح ، فإننا سنضبط لذلك الغرض لفظة « الحلال » ، وهي  
لفظة شائعة في لغة الفقهاء إنما بمعنى يتردد بين الخاص والعام .  
على هذا النحو يتعين عندنا أربع جهات يمكن تمثيلها على الشكل  
الآتي :

..... حلال

حرام ..... واجب

..... مباح

للدلالة على هذه الجهات في لغتنا الرمزية ، سوف نُبقي ،  
تسهيلاً للقراءة ، على الكلمات العربية . ولكن ، من حيث  
استعمالنا لها ، سوف نمتنع عن حملها على الأسماء والأفعال كما  
هو جارٍ عند الفقهاء حين يقولون مثلاً « الحمر حرام » أو

« شرب الخمر حرام » ؛ ونحصر اسنادها بالقضايا الفعلية فقط ، نحو « حرام أن يشرب فلان الخمر » . وبوجه عام ، إذا كانت «ف» أية صيغة فعلية بسيطة أو مركبة فاننا نحصل على ما نسميه « صيغة موجهة معيارياً » إذا صدرنا «ف» بإحدى الجهات على الشكل الآتي :

حرام (ف)

واجب (ف)

مباح (ف) الخ ...

ليس من العسير انطلاقاً من تناسب الخطوط المرتبة أعلاه ، أو من التقصي المباشر لمدلولات هذه الجهات أن نحدد العلاقات القائمة ما بينها .

فبين الواجب والحرام تقوم علاقة تضاد ، إذ معنى الواجب حسب الأصوليين هو طلب الفعل ، بينما الحرام هو طلب الكف عن الفعل . وبتعبير أدق فحرام فعل شيء مرده إلى واجب عدم فعله ، أي بلغة الرموز :

مسألة ١ : حرام (ف) ↔ واجب (ـ ف)

فقولنا مثلاً « القتل حرام » يتلازم مع قولنا « عدم القتل واجب » . وكذلك يصح :

مسألة ٢ : واجب (ف) ↔ حرام (ـ ف)

أعني وجوب الفعل حرمة نقيضه .

وبين الحرام والحلال تقوم علاقة تناقض . فمن الواضح أن الحلال هو ما ليس حراماً والحرام ما ليس حلالاً ، أي :

مسألة ٣ : حلال (ف)  $\leftrightarrow$  حرام (ف)

مسألة ٤ : حرام (ف)  $\leftrightarrow$  حلال (ف) .

بالتالي ، يمكننا استناداً إلى التلازم الحاصل في المسألة ٣ والمسألة ١ و الخواص المعروفة التي يتمتع بها الرابط « $\leftrightarrow$ » من تعدد ومناب أن نستنتج العلاقة القائمة بين الحلال والواجب ، وهي :

مسألة ٥ : حلال (ف)  $\leftrightarrow$  واجب (ف) .

ما معناه إن الحلال هو ما الكف عنه ليس بواجب . فهكذا مثلاً إن كان التدخين حلالاً فالكف عنه غير واجب ، وبالعكس .

أما جهة الإباحة فهي تؤلف القسيم من الحلال الذي ليس بواجب ، أعني :

مسألة ٦ : مباح (ف)  $\leftrightarrow$  حلال (ف) ٨ واجب (ف) .

وبصيغة أخرى ، إذا ما أنبنا عن الواجب ما يتلازم معه من الحلال وفقاً للمسألة ٥ ، يتعين مفهوم المباح على هذا النحو :

مسألة ٧ : مباح (ف)  $\leftrightarrow$  حلال (ف) ٨ حلال (ف) ،

أي أن المباح هو الذي يحل فعله ويحل عدم فعله . فالمباح إذن يتعلق بتلك الأفعال المتروكة لخيار المكلفين .

من هذه المسائل الدالة على التلازم بين مختلف الجهات ، يتبين لنا أنه بالاستطاعة التعبير بجهة واحدة عن سائر الجهات . وبالتالي يمكن الاقتصار في لغة الأحكام الشرعية على جهة واحدة أساسية ، وإدخال البقية بمثابة مصطلحات مختصرة للصيغ المركبة من الجهة المتفق عليها . فإن انطلقنا من جهة الواجب ، عرفنا الجهات الأخرى بالنسبة له على نحوٍ مطابق للمسائل التي وضعناها ، كما يأتي :

تعريف ١ : حرام (ف)  $\Leftrightarrow$  واجب (ـ ف)

تعريف ٢ : حلال (ف)  $\Leftrightarrow$  ـ واجب (ـ ف)

تعريف ٣ : مباح (ف)  $\Leftrightarrow$  ـ واجب (ـ ف) ٨ ـ واجب (ف) .

## ٦,٤ - رد الجهات إلى الأمر

في أصول الفقه ، الغاية من استخدام الجهات هي ضبط مدلولات الأوامر . فكل جهة توضع لمجموعة معينة من التراكيب الأمرية وتقوم مقامها في التعبير عن الأحكام الشرعية . لذلك ، فالجهة التي تتعلق بحكم شرعي تتحدد بمجموعة ما من الصيغ الأمرية التي تفسرها تلك الجهة ، وبالتالي فالقضايا الموجهة ترجع إلى القضايا الأمرية .

هذا المفهوم للجهات لا يتعلق بنظرة فردية خاصة بأصول  
الفقه ، بل هو المفهوم الطبيعي والسليم الذي يرتكز على نشوء  
اللغة وأسس الممارسة العملية ، وهو المفترض ضمناً في الشرائع  
والأخلاق .

إذن بالنسبة لأي نسق ! $\bar{\omega}$  المؤلف من الأوامر الجازمة  
!ف<sub>1</sub> ، !ف<sub>2</sub> ، ... ، !فن ، فالأحكام الواجبة هي كل  
أمر من هذه الأوامر وأيضاً كل ما يلزم عنها من القضايا .  
وبقول أدق ، إذا ما اتفقنا على أن يكون  $\bar{\omega}$  النسق الخبري  
الموافق للنسق الأمري ! $\bar{\omega}$  ، والمؤلف من القضايا الخبرية  
ف<sub>1</sub> ، ف<sub>2</sub> ، ... ، فن الموافقة للأوامر !ف<sub>1</sub> ، !ف<sub>2</sub> ، ... ، !فن ،  
فاننا نعرف الواجب على الصورة :

واجب (ف)  $\bar{\omega}$   $\Rightarrow$   $\bar{\omega}$  = ف

اي ان ف هو واجب بالنسبة إلى نسق الاوامر العام  
! $\bar{\omega}$  ، إذا كانت ف تلزم منطقياً عن النسق الخبري الخاص  $\bar{\omega}$  <sup>1</sup> .

بشأن باقي الجهات ، بما أنه يمكن تعريفها بمركبات الواجب  
على النحو الذي مر معنا ، يسهل ارجاعها بالنهاية إلى الصيغ  
الأمرية . فهكذا يعود الحرام الذي يُعرف بـ :

---

١ . يبدو تحويل نسق الأوامر ! $\bar{\omega}$  إلى نسق خبري  $\bar{\omega}$  تعقيداً نافلاً لغير  
المتمرس على العمليات المنطقية . لكنه بالواقع لا غنى عنه ، لأن  
علاقة الزوم  $\Rightarrow$  غير محددة إلا بين القضايا الخبرية .



حرام (ف) = واجب (ف) إلى استلزام سلب الفعل عن النسق ، أي :

حرام (ف) فقط إذا = ف

والحلال ، كونه نقيضاً للحرام ، يعود بالتالي إلى عدم استلزام سلب الفعل عن ، وبالرموز :

حلال (ف) فقط إذا ليس (ف) = ف

تعريف الواجب والجهات المتعلقة به على النحو الذي أتينا عليه هو تعريف إضافي إلى نسق ما ! . وبجد ذاته فمثل هذا التعريف لا يبرر قيام منطق خاص بالجهات الشرعية . لكن بما أن ثمة مسائل تصح على الجهات بالنسبة لأي نسق شرعي دون تخصيص ، فإذا أبدلنا في هذه الحال الجهات المقيدة بنسق ما مثل « واجب (ف) » « حلال (ف) » أينما وقعت بجهات مطلقة ، وكتبنا فقط « واجب (ف) » « حلال (ف) » ، نحصل عندها على منطق خاص بالجهات الشرعية .

٦٥ - مسألة : ما يلزم عن الواجب هل يوصف بالوجوب ؟

من المسائل المهمة التي كانت مدار خلاف في أصول الفقه المسألة الآتية :

مسألة ١ : إذا ف = ق و واجب (ف) ف واجب (ق)

أعني حرفياً: إذا لزم ق عن ف وكانت ف واجبة، لزم أن

تكون ق واجبة ، وهو قول يوجزه الأصوليون على هذا النحو : وجوب الشيء وجوب لازمه .

وفق تفسيرنا للوجوب ، ليس من شك في صحة هذه المسألة ، لأنه إذا افترضنا لزوم قضية عن قضية أخرى واجبة ، فيما أن الواجب هو ما يلزم عن نسق ما ، ينتج ، وفقاً لمبدأ تعدي اللزوم أي لازم اللازم لازم ، أن القضية الأولى تلزم عن النسق وبالتالي هي واجبة . مع ذلك فهذه المسألة أثارت حولها إشكالات عرفها قدماء الأصوليين<sup>١</sup> قبل المناطقة الحديثين وفاقوهم تمييزاً في إيجاد الحلول لها . ففي المسألة يقترح هذا المثل :

واجب مساعدة المظلوم

مساعدة المظلوم تستدعي وجود ظالم

واجب أن يكون شخص ما ظالماً .

وأيضاً هذا المثل الأصولي :

١ . قارن على سبيل المثال : البصري ، كتاب المعتمد ، الجزء الأول ،

ص ١٠٢ - ١٠٦ .

الغزالي ، المستصفى ، الجزء الأول ،

ص ٧١ - ٧٢ .

الآمدي ، الأحكام ، الجزء الأول ،

ص ١٠٣ - ١٠٥ .

Rescher, N., The logic of commands, pp. 100-101.

واجب على المسلم أن يحج إلى مكة  
الحج إلى مكة يستلزم عدم التعرض للموت أثناء السفر إليها

واجب على المسلم أن لا يتعرض للموت أثناء السفر إلى مكة.

إذا صرفنا النظر عن الرأي الذي يرفض اعتبار العلاقة القائمة في المثليين بأنها علاقة لزوم منطقي ، فإننا نلاحظ في أشباه هذه الأمثلة التي تخالف المسألة المذكورة أن لوازم الواجب هي نوع خاص من الشروط التي إما أن تتجاوز مقدور المكلف أو أن فعلها حرام . فحمل الوجوب عليها تكليف ما لا يطاق ؛ وهذا بالطبع لا يجوز في أي نسق شرعي وأخلاقي . لذلك ، حفظاً على النسق من التهافت ، كان من المفروض أن تؤخذ الواجبات ضمناً مقيدة بشروط لا تجيز استلزام مثل هذه النتائج ، فيوضع مثلاً :

واجب مساعدة المظلوم إن وجد

واجب على المسلم الحج إن لم يتعرض لحادث .

أما فيما يخص اللوازم التي هي بمقدور المكلف فلا إشكال في وجوبها حين وجوب المزوم ، وذلك كالسفر إلى مكة عند وجوب الحج .

ثمة مسألة شبيهة بالسابقة كانت محل نزاع اشد بين المحدثين وهي أنه :

مسألة ٢ : إذا واجب (ف) و واجب (فـق) فـ واجب (ق).

أي بعبارة أخرى : ما يجب أن يتبع الواجب فهو واجب .

فهذه المسألة إذا أخذت بمفهوم للواجب مختلف عما اصطالحنا عليه بدت أضعف من تلك نظراً للاختلاف بين المقدمتين : « ف = ق » في الأولى و « واجب ( ف ← ق ) » في الثانية . انما وفقاً لتعريفنا ، المسألتان مترادفتان ، لأن المقدمة « واجب ( ف ← ق ) » تعني أن « ف ← ق » تلزم عن أي نسق ، أي أن « ف ← ق » صحيحة ، وهو قول يعادل قولنا « ف = ق »<sup>١</sup> .

استناداً إلى المسألة ١ ، يتضح لنا تحويل نسق الأوامر إلى نسق موجّهات ، فكل قضية ف واجبة بالاضافة إلى ! ٥ أي لازمة عن ! ف١ ٨ ... ٨ ! فن ، هي لازمة عن واجب ( ف ) ٨ ... ٨ واجب ( فن ) ؛ لأنه عن افتراض ف١ ٨ ... ٨ فن = ف ينتج :

واجب ( ف ) ٨ ... ٨ واجب ( فن ) = واجب ( ف ) .  
لذلك ، فبدلاً من الانطلاق من الأوامر يمكننا أن ننطلق من قضايا موجّهة ونستعيض عن لغة الأمر بلغة الجّهات ، كما هو شائع في الأصول وفي الاستعمال اللغوي العادي .

---

١ . إذا لم يكن وجوب التبعية شرطاً كافياً للاستدلال على وجوب التابع عند البعض ، فمن الأولى أن يُستقضى الاستدلال عند مجرد التبعية ، على نحو ما يفعل الشاطبي في الموافقات (الجزء الثالث ، ص ١٣٥) حينما يقرر أن الأمر بالشيء ليس أمراً بتوابعه .

## ٦٠٦. مسائل أخرى

من المسائل المهمة التي تتعلق أيضاً بالوجوب هذه المسائل  
الثلاث :

مسألة ٣ : واجب (ف٨ ق) ← واجب (ف٨) واجب (ق)

أي وجوب اجتماع فعلين يتلازم مع اجتماع وجوب كل  
منهما . فإن وجب مثلاً في رمضان الصوم والصلاة وجب  
الصوم فيه وكذلك الصلاة ، والعكس أيضاً صحيح . أو بالنسبة  
إلى القانون المدني ، إذا كان من الواجب السير على اليمين  
وبسرعة أقل من مئة كيلومتر في الساعة ، فهذا يعني أنه من  
الواجب السير على اليمين ومن الواجب أيضاً السير بسرعة أقل  
من مئة كيلومتر .

والبرهان على هذه المسألة واضح من تعريف اللزوم الذي  
يرجع الوجوب إليه .

مسألة ٤ : واجب (ف٧) واجب (ق) ← واجب (ف٧ ق)

إذا كانت ف واجبة أو ق واجبة ، كان واجباً التخيير ما  
بينهما . فمن كان مخيراً بين وجوب الحضور إلى الوظيفة أو  
وجوب تقديم شهادة طبية ، فواجب عليه أن يختار بين الحضور  
إلى الوظيفة أو تقديم شهادة طبية . بينما العكس لا يصح ، إذ لو

وجب التخيير بين السكر والامتناع عنه فهذا لا يعني أن السكر واجب أو الامتناع عنه واجب .

أما البرهان على هذه المسألة فيعود إلى أنه عن افتراض لزوم ف أو لزوم ق عن أي نسق ! وفقاً لمعنى الوجوب ، ينتج أن ف صحيحة ، أو ق صحيحة ، وبالتالي فالركب «فـق» هو في كلتي الحالتين صحيح ، أي أنه واجب .

عن المسألة ٤ وعن منطق القضايا وعلى الأخص المسألة « ب ← ب ٧ ج » منه ، تتبع المسألة الآتية :

مسألة ٥ : واجب (ف) ← واجب (ف ٧ ق)

وهي مسألة أثارت الشبهة حول صحتها . لأن عن افتراضنا ، مثلاً ، وجوب الصلاة ، هل يلزم كما تنص وجوب التخيير بين الصلاة والسكر . بالطبع إن أقدم الفرد على السكر يكون قد حقق « واجب (ف ٧ ق) » ، فإن كان السكر مباحاً فلا إشكال في الحكم ، وإلا فهو يناقض معياراً آخر ؛ وبالتالي حتى يتصرف الفرد حسب القانون بأجمعه ، لا حيلة لديه إلا أن يختار ف .

أما فيما يخص الحلال والحرام ، فنكتفي بأن ثبت لكل منهما ثلاث مسائل تنبني على المسائل ١ و ٣ و ٤ من المسائل المتعلقة بالوجوب . فعلى الحلال يصح ما يأتي :

مسألة ٦ : إذا حلال(ف) و ف = ق ف حلال(ق) .

فبالنسبة إلى اللازم ، ينطبق على الحلال ما ينطبق على  
الوجوب وهو أن لازم الحلال حلال أيضاً . والاستدلال على  
هذه المسألة يكون من المسألة ١ وفقاً لهذا التدرج :

١ . إذا واجب (ق) و  $ق = ف$  ف واجب (ف) مسألة ١

٢ . إذا  $ف = ق$  واجب (ق) و  $ق = ف$  واجب (ف) تطبيق عكس النقيض مرتين

٣ . إذا حلال (ف) و  $ق = ف$  حلال (ق) تعريف الحلال

مسألة ٧ : حلال (ف ٧ ق) ← حلال (ف) ٧ حلال (ق)  
أي قولنا « حلال ف أو ق » يساوي قولنا « إما ف حلال  
أو ق حلال » . فإذا كان حلالا التزهر أو السكر فمعناه أنه إما  
التزهر حلال أو السكر حلال .

مسألة ٨ : حلال (ف ٨ ق) ← حلال (ف) ٨ حلال (ق)  
فاذا حلّ الجمع بين فعلين كالصيد والتزهر ، حل كل  
واحد منهما على انفراد . ولا تعكس المسألة ، إذ للجمع حكم  
ليس للانفراد ؛ فالشرع الإسلامي مثلاً ينهى عن الجمع بين  
الأختين في النكاح مع جواز عقده على كل واحدة بانفراد<sup>١</sup> .

---

١ . راجع الشاطبي ، الموافقات ، الجزء ٣ ، ص ١٢٥ .

على الحرام تنطبق المبادئ الآتية :

مسألة ٩ : إذا حرام(ف) و ق = ف ف حرام(ق)

وترجمتها ملزوم الحرام حرام . وهو قانون معاكس للقانونين الموافقين له من الوجوب والحلال .

مسألة ١٠ : حرام (ف ٧ ق) → حرام (ف) ٨ حرام (ق)

أي تحريم الاختيار بين فعلين هو تحريم لكل منهما على انفراد .

مسألة ١١ : حرام (ف) ٧ حرام (ق) ← حرام (ف) ٨ ق

أي ، بلغة الأصوليين ، إذا وردت الحرمة على أحد فعلين فالجمع بينهما حرام . وبالطبع هذا يصح حتى لو كان الفعل الثاني واجباً . كحال من يقيم الصلاة في الدار المغصوبة .

### ٦،٧ – العناية الأخلاقية وإشكال الكمي

إن عدد الجهات المعيارية المتباينة الذي يجمع عليه نظار الحكمة العملية من مسلمين ومحدثين غربيين ثلاث جهات ، وهي الواجب والحرام والمباح . فوفقاً لتعريف كل منها ، يصح عندهم أن أي فعل ف هو :

واجب (ف) ٧ مباح (ف) ٧ حرام(ف)

لا أقل ولا أكثر ، ويقول آخر ينطبق على منطق الجهات المعيارية مبدأ الرابع المرفوع *quartum non datur* وحسب .



ان القبول بأعمال متوسطة مباحة يبدو ، من الناحية العملية ، حقيقة بديهية لا نزاع فيها . والواقع أن ليس من شرائع أو أخلاق أو أعراف إلا وتترك لمثل هذه الأعمال مجالاً ، مهما ضاق يبقى على كل حال واسعاً بالاضافة إلى الواجبات والمحرمات . لكن من الناحية النظرية لا يخلو تاريخ المذاهب الأخلاقية من مذهب غالى في التعنت حتى درجة إنكار المباح . فعند الفقهاء تنسب هذه العنتية الأخلاقية *rigorisme* moral إلى الكعبي<sup>١</sup> وأتباعه من المعتزلة . وحجة الكعبي أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحاً إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما ، وترك الحرام واجب ولا يتم تركه دون التلبس بصد من أصداده ، وبالتالي ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وهي حجة في غاية الغوص والإشكال . فالبعض يردها إلى القياس الآتي :

كل مباح ترك حرام

ترك الحرام واجب

—————  
كل مباح واجب

على أن بعض النصوص والشروحات التي تقرن بها توحى بالأحرى بهذا الدليل :

١. أنظر : الأمدي ، الأحكام ، ص ١١٦ .

كل ترك حرام يستلزم فعل مباح

ترك الحرام واجب

فعل المباح واجب

تمشياً مع المسألة ١ التي تقرر أن لازم الواجب واجب .  
وفي كلتي الحالتين لا فساد في عملية الاستنتاج ، وكذلك لا شك  
في صحة المقدمة الثانية ، لأن الحرمة هي بالتعريف إيجاب  
عدم الفعل أعني : حرام ( ف )  $\Leftrightarrow$  واجب ( - ف ) . أما  
الإشكال فهو متلبس في صياغة المقدمة الأولى . فحين  
إسنادنا لهذه المقدمة التفسير الملائم الذي يجعل منها قضية صادقة  
يتعين فحوى النتيجة بوضوح ويزول الإشكال . والحق أنه إذا  
اعتبرنا كل ما يصدر عن الشخص من سلوك حتى السليبي منه  
كالسكون والنوم والاعراض ، على أنه عمل ، أي أنه إذا  
أخذنا كلمة عمل بالمفهوم العام الذي يشمل كل حركة أو سكونة  
ظاهرة أو باطنة ، كان من الضروري أن كل شخص عليه أن  
يقوم بعمل ما . فلما كان بالإمكان تقسيم الأعمال إلى صنفين  
يتنافى إنجازهما معاً ، هما المحرمات لنقل ف<sub>١</sub> ، ... ، فن  
والمحلات لنقل ق<sub>١</sub> ، ... ، قم ، وكان بالتالي القيام بأحد  
أعمال أحد الصفتين يستدعي بالضرورة ترك كل أعمال  
الصنف الآخر وبالعكس ، أعني بالرموز أنه :

بالضرورة ( - ف<sub>١</sub> ... ف<sub>٧</sub> فن )  $\Leftrightarrow$  ق<sub>١</sub> ... ق<sub>٧</sub> قم )

لزم ، لكون « - ( ف<sub>١</sub> ... ف<sub>٧</sub> فن ) » واجبة ، أن

تكون كذلك «ق ٧١ ... ٧ ق م» واجبة ، وفقاً للمسألة ٢ .  
لكن هذا يعني فقط أن الاختيار بين الأفعال المباحة واجب ،  
أي أن المكلف لا بد له من فعل احدى المباحات . وليس في  
ذلك من تعنت ، خلافاً لما توهمه النتيجة في الدليلين السابقين  
بأن كل الأفعال المباحة هي واجبة معاً . بل العكس ، فوجوب  
الاختيار بين عدة مباحات يدل على مقدرة الفرد على تحمل  
المسئولية .

### ٦٨ - تكرار الجهات والبنية المرآتية

قياساً على منطق الجهات العقلية الذي يبدو فيه أمراً معقولاً  
إسناد جهات إلى قضايا هي بدورها موجهة ، كما في قولك :  
« ضروري أن يكون ممكناً أن يتعلم الانسان القراءة » ، أدخل بـكـر  
تكرار الجهات الشرعية على لغة المعايير ، فاستعمل عبارات  
أمثال :

واجب ( حلال ( ف ))

حلال ( حرام ( ف ))

حلال ( حلال ( واجب ( ف )) .

بالطبع ، ان تعريفنا الأساسي للواجب على أنه لزوم من نسق  
الأوامر لا يتقبل تكرار الجهات ، لأن عبارة «واجب (ف)»  
تعود إلى أن لزوم ف عن النسق يسلم عن النسق ، وهو  
قول خالٍ من المعنى . بيد أنه في نطاق تعريف الجهات تعريفاً

غير متعلق باللزوم ، ليس من صعوبة في ادخال أكثر من جهة على الأفعال بالطريقة المذكورة . فالصيغ من هذا النوع قد تفيد في التعبير عما يسمى « البنية المراتبية للشرع » Stufenbau des Rechts . اذ كون السلطات تترتب على درجات ، يتيح لنا أن نفسر تكرار الجهات بتسلسل السلطات . فمثلاً الصيغة :

حرام ( واجب ( ف ))

نستطيع تفسيرها بأن مجلس النواب يحرم على مجلس الوزراء أن يوجب على المواطنين قرارات من مجال معين . والصيغة : واجب ( حرام ( حلال ( ف ))

نجد لها نماذج في معظم المؤسسات كالجيش والوزارة والرهبانية . مثل ايجاب الوزير على المدير العام بأن يحرم على رئيس المصلحة تحليل شرب القهوة للموظفين أثناء العمل .

من المسائل التي تذكر في هذا الباب ، الصيغ الآتية :

مسألة ١ : حلال(ف) ← حلال(حلال(ف))

مسألة ٢ : واجب(ف) ← حلال(واجب(ف))

مسألة ٣ : — واجب(ف) → واجب(— واجب(ف))

مسألة ٤ :

واجب(واجب(ف ← ق)) ← (واجب(ف) ← واجب(ق))

مسألة ٥ : واجب(واجب(ف) ← ف)

## ٦٤٩ - المندوب والمكروه

ان المباح بالمعنى العام الذي أخذنا به يكون جهة واسعة جداً ، تشتمل على أفعال لا تتساوى كلها من حيث القيمة ، بل تقبل التصنيف بحسب الأكثر والأقل إلى عدة مقولات . لذلك كان من المفيد أن نقسم مع أغلبية الأصوليين المسلمين المباح بالمعنى العام إلى ثلاث جهات هي المندوب والمباح بالمعنى الخاص والمكروه . وهكذا يزداد عدد الجهات إلى سبعة يمكن مقارنتها بعضاً ببعض على الشكل الآتي :

حلال	.....
حرام	.....
واجب	.....
مباح عام	.....
مكروه	.....
مندوب	.....
مباح خاص	.....

كما هو معروف عند الأصوليين وظاهر في التصميم ، فإن نسبة المندوب إلى المكروه هي كنسبة الواجب إلى الحرام . وبقول آخر فمرجع النذب إلى كراهة الترك ، ومرجع الكراهة إلى نذب الترك . وبالتالي يمكن تحديد إحدى الجهتين بالأخرى ، فإذا اعتبرنا المندوب جهة أولية ، كان تعريف المكروه بالنسبة إليها على هذا النحو :

مكروه(ف) ⇔ مندوب (ـ ف) .

أما المباح بالمعنى الخاص ، فيما أنه القسيم الباقي من المباح بالمعنى العام ، فهو يتحدد بسلب كل من المكروه والمندوب عن المباح العام ، أي بالرموز :

مباح خاص(ف) ⇔ مباح عام(ف) ٨- مندوب(ف) ٨- مكروه(ف).

فلما كان المكروه يتعلق بالمندوب ، والمباح الخاص يتعلق ، بالاضافة إلى تعلقه بالمباح العام الذي سبق لنا تعريفه ، بالمندوب أو بما يتعلق به ، بقي أن نقدم تفسيراً للمندوب ، حتى يتم لنا ضبط سائر الجهات .

لبلوغ هذا الغرض ، يمدنا التمييز ، الذي أتينا عليه ، لنسقين من الأوامر ، نسق ! ٥ يحتوي على الأوامر الجازمة ! ف ، ... ، ! فن ، ونسق ! ٥ يحتوي على الأوامر الضعيفة ! ق ، ... ، ! قم ، بالتفسير الملائم وبالواقع ، فأصول الفقه الإسلامي يقصر المندوب على الأوامر الضعيفة ، بحيث أن الفعل المندوب يكون الفعل الموافق لأحد الأوامر من النوع المذكور . وبالرموز ، إذا أشرنا بـ ٥ إلى النسق الخبري المؤلف من القضايا الخبرية ق ، ... ، قم الموافق للنسق الأمري ! ٥ المؤلف من القضايا الأمرية ! ق ، ... ، ! قم فتعريف المندوب بالنسبة إلى نسق ما ! ٥ يكون :

مندوب (ق) ⇒ ٥ = ق

أي أنه الفعل ق الذي يلزم عن النسق الخبري ٥ . وقياساً على ما قررناه بالنسبة إلى الواجب المطلق، نكتب «مندوب (ق)» بوجه مطلق ، إذا ما كان الفعل ق مندوباً بالنسبة لأي نسق من نوع !٥ .

استناداً إلى هذا التفسير للمندوب وإلى تعريف المكروه ، يكون الفعل مكروهاً بالنسبة للنسق !٥ إذا لزم سلبه عن النسق الخبري ٥ ، أي :

مكروه (ق) فقط إذا ٥ = ق

ويكون مكروهاً على وجه الاطلاق ، إذا كان كذلك بالنسبة لأي نسق !٥ .

## ٦،١٠ - الحسن والقبیح

من العبارات الكثيرة الشيوع في أصول الفقه وعلم الكلام والأخلاق ، بالاضافة إلى الجهات السابقة ، لفظتا الحسن والقبیح . فقد جرت العادة على تقييم الأفعال بهما على غرار تقييم الأخبار إلى ما هو صادق بالوجود أو كاذب بالوجود . وقد يتوهم من ذلك أن الحسن بالنسبة لمنطق المعايير يقوم مقام الجهة العقلية المعبر عنها بلفظة «بالوجود» en fait لكن مقارنة خصائص كل من الفئتين تدل على أن الحسن لا يمكن أن يؤلف جهة أصلية كما هي الحال مع الجهة العقلية المذكورة .

فبينما يتعذر ارجاع هذه الجهة العقلية إلى سائر الجهات لأنه بها يتعين تقسيم مجال الأحداث الممكنة إلى ما هو واقع بالوجود وإلى ما ليس هو على هذه الحال ، وذلك استناداً إلى التجربة ذاتها ، لا نملك ، بالنسبة للأفعال ، قاعدة نستطيع بموجبها البت في المباحات أيها حسن وأيها قبيح .

يبقى في الامكان ادخال لفظي «الحسن» و «القبيح» عن طريق تعريفهما بالجهات المعيارية التي تم اثباتها . فيخصص القبيح بالحرام والمكروه، على هذا النحو :

قبيح (ف)  $\Leftrightarrow$  حرام (ف)  $\vee$  مكروه (ف)

ويضم الحسن إما سائر الجهات كما يفعل بعض الأصوليين المسلمين حينما يضعون :

حسن (ف)  $\Leftrightarrow$  واجب (ف)  $\vee$  مندوب (ف)  $\vee$  مباح خاص (ف)

ويكون حينئذٍ مرادفاً للحلال . أو يقتصر فقط على الواجب والمندوب ، أي :

حسن (ف)  $\Leftrightarrow$  واجب (ف)  $\vee$  مندوب (ف) .

وفي كلتي الحالتين ، لا يشكل أحدهما جهة أصلية . كما أنه ، في الحالة الثانية ، بالاضافة إلى ذلك يبطل تطبيق مبدأ الثالث المرفوع على الحسن والقبيح . إذ ، في هذه الحالة ، لا يصح أن يكون كل فعل إما حسناً وإما قبيحاً لعدم اندراج



الأفعال المباحة بالمعنى الخاص تحت هاتين الجهتين ، خلافاً لما هو حاصل بالنسبة إلى الجهة العقلية «بالوجود» التي ينطبق عليها ان كل خبر هو إما بالوجود صادق وإما بالوجود كاذب .

### ٦،١١ - النسق المعلق بأسباب

كان انطلاقنا في تعريف الجهات من أنساق مؤلفة من الأوامر المطلقة . والحال أن الشرائع ، على اختلاف مصادرها ، نادراً ما تكتفي بمثل هذه الأنساق ، فهي عادة تحتوي على أوامر معلقة بأسباب . لذلك كان من المستحسن أن نقدم تعريفاً للجهات خاص بالأنساق المزودة بأوامر من النوع الأخير . وبدلاً من التركيب السابق لـ !هـ و !هـ نضمّنهما على التوالي الأوامر ب<sub>١</sub> ← !ف<sub>١</sub> ، ... ، بن ← !فن و ت<sub>١</sub> ← !ق<sub>١</sub> ، ... ، تم ← !قم المعلقة بالأسباب ب<sub>١</sub> و ت<sub>١</sub> . عندئذ يكون تعريف كل من الواجب والمندوب المعلقين بأسباب ، بالنسبة إلى النسق !هـ ، على الشكل الآتي :

ب ← واجب (ف) !هـ ⇒ ب = ب<sub>١</sub> ... ٨ ب<sub>٨</sub> و  
 ف<sub>١</sub> ... ٨ ف<sub>٨</sub> = ف !هـ ( ١ ≤ ٨ < ن )  
 أعني أن الفعل ف هو واجب عند السبب ب ، بالنسبة إلى النسق !هـ ، إذا ما لزمنا عن السبب ب الأسباب ب<sub>١</sub> ، ... ، ب<sub>٨</sub> التي عن الأفعال المتعلقة بها ف<sub>١</sub> ، ... ، ف<sub>٨</sub> يلزم الفعل ف .  
 ت ← مندوب (ق) !هـ ⇒ ت = ت<sub>١</sub> ... ٨ ت<sub>٨</sub> و  
 ق<sub>١</sub> ... ٨ ق<sub>٨</sub> = ق !هـ ( ١ ≤ ٨ < ن )

ومعناه شبيه بمعنى التعريف السابق .

بناء على ذلك وعلى العلاقات المعروفة القائمة بين الواجب  
والمندوب وسائر الجهات ، ليس من العسير أن نستنتج التلازم  
بين الجهات الأخيرة وأنساق الأوامر المعلقة بأسباب .

## ٦،١٢ - النظرية الجزائية للمعايير

إن الحاجة إلى إقامة منطق خاص بالمعايير يتميز عن منطق  
الخبر يعود ، كما سبق التنويه بذلك ، إلى الفصل التام بين  
القضايا الانشائية عامة والقضايا الخبرية ، فصل يُبنى على أن  
الأولى ، بعكس الأخيرة ، لا تقبل الاتصاف بقيم الصدق أو  
الكذب . مع ذلك ، لا نعدم محاولات ترجع القضايا المعيارية  
إلى صنف معين من القضايا الخبرية ، وبالتالي الاستغناء عن  
منطق للمعايير يتفرد بقوانين وقواعد جديدة .

فحديثاً ذهب بعض المناطقة إلى التعبير عن المعايير بالاستعانة  
بثابت خبري ، لنقل «ع» ، يدل على العقاب . وفقاً لهؤلاء ،  
يرجع وجوب الفعل إلى أن ترك الفعل يستلزم العقاب ،  
وبالرموز :

واجب (ف)  $\Rightarrow$  - ف  $\leftarrow$  ع

أو أيضاً على نحو جازم أكثر ، كما يفعل أندرسون  
A.R. Anderson معتمداً فضلاً عما سبق على منطق الجهات  
العقلية :

واجب (ف)  $\Leftrightarrow$  بالضرورة (ـ ف  $\leftarrow$  ع) .

أما سائر الجهات فيعبر عنها بالعقاب حسب نسبتها إلى الواجب ، وبالتالي يكون تعريف الحرام :

حرام (ف)  $\Leftrightarrow$  بالضرورة (ف  $\leftarrow$  ع)

والحلال :

حلال (ف)  $\Leftrightarrow$  ممكن (ـ ف  $\leftarrow$  ع) .

يبدو ان هذا التفسير الجزائي هو التفسير الوحيد الذي أخذ به صراحة أصوليو الإسلام . ففي باب الأحكام الشرعية يحددون الجهات بالاستناد إلى مفهومي الثواب والعقاب . ومن التعريفات المتنوعة التي يوردونها ، يُمكن استخلاص هذا النسق الذي يمتاز ببساطته وتماسكه :

« الواجب هو ما تركه يقتضي العقاب »

« المندوب هو ما فعله يقتضي الثواب » .

وعليه يكون تعريف الجهات الثلاث الباقية على هذا النحو :

« الحرام هو ما فعله يقتضي العقاب »

« المكروه هو ما تركه يقتضي الثواب »

« والحلال بالمعنى الأخص هو ما لا يقتضي فعله أو تركه لا ثواباً ولا عقاباً ».

أشبه هذه التعريفات التي تُرجع المعايير إلى الجزاء لاقت أكثر من اعتراض إن من القدماء أو المتأخرين . فان فسرنا تعريف الواجب كما يرد عند الأصوليين ، وهو ما يقتضي تركه العقاب ، على طريقة اندرسون Anderson أي :

واجب (ف)  $\Leftrightarrow$  بالضرورة (ـ ف ← ع)

لأشكل علينا في كثير من الحالات البت فيما هو المعيار . ففي الواقع ليس من النادر أن يخالف الواجب دون أن ينال المخالف عقاباً على ذلك . وحتى الاحتجاج بعالم آخر تام العدالة ، أي بالآخرة ، لا يفيد لجواز العفو . أما إن فسرنا «الاقضاء» في قولهم « ما يقتضي تركه العقاب » بوجوب الحاق العقوبة بالترك معيارياً ، أو بقول آخر بفرض الحاق العقوبة بالترك ، لم يعد ذلك رداً للقضايا المعيارية إلى قضايا خبرية ، بل ، كما يحلل الأصوليون المسلمون ، تعريفاً للوجوب المعياري بوجوب معياري من مرتبة أعلى . فعند ذاك قولنا « يجب على س أن يفعل فـا » يعني بالتفصيل أنه عند ترك س لـ فـا ، يجب على السلطة العليا سـ أن تعاقب س ، وبالرموز حيث «عا» هو اختصار للمحمول الثنائي «عاقب» :

واجب (فا(س))  $\Leftrightarrow$  (ـ فا(س)) ← واجب(عا (سـ، س)) .

هذا التفسير الجزائي للواجب والمباح والحرام الذي اعتمده الأصوليون القدماء هو الذي يأخذ به الحقوقيون المعاصرون ،

وهم بذلك لا يهدفون أبداً إلى ارجاع اللغة المعيارية إلى اللغة  
الحبرية ، بل العكس فإن زعيم الدعاة إلى هذا المذهب هانس  
كلسن Hans Kelsen يصر على الفصل التام بين النوعين  
المذكورين من القضايا . وليست غاية كلسن من تقييد معايير  
الشرع Rechtsnorm بالجزاء إلا لإبراز الطابع القسري  
Zwangscharakter للشرع ، احترازاً عن المعايير المتعلقة  
بالعادات والأخلاق أو غيرها من المعايير التي إن اتفق أن  
لحقتها العقوبة كان ذلك بمعزل عن هيكلية المؤسسات .

مع ذلك ، حتى ضمن هذا النطاق ، لا يخلو التفسير الجزائي  
للمعايير من الاشكالات :

فعن اقتضاء فعل ما ف لفعل آخر يجلب الضرر للفرد ،  
لا يلزم بالضرورة أن يكون ف حراماً . فلن يقع مثلاً ببال أحد  
أن يستنتج من « اقتضاء الدخل للضريبة » « تحريم الحصول على  
الدخل » ، إلا إذا اعتُبر الفعل الجالب للضرر عقوبة . لكن هذا  
الاعتبار يكون فقط إذا أضيف الفعل الجالب للضرر إلى المعيار  
المطلوب ، تحقيقه على أنه مشروط به . وعلى كل حال فالمعيار  
السلوكي يسبق إنياً المعيار الجزائي .

ثم إن النسق ككل لا يمكن اعتباره مجرد مجموعة من المعايير  
الجزائية ، أعني المعايير ذات الصيغة « ف ← ع » ، لأن  
معيار المعايير ، أي المعيار الذي يختم سلسلة المعايير لا يمكنه أن  
يلزم تحت طائلة العقوبة .

وفوق ذلك ، كما استدرك كـِلْسِن نفسه <sup>١</sup> ، فبناءً نسق المعايير على معايير جزائية فقط يجيز للنسق الوقوع في التعسف دون الوقوع في التناقض المنطقي . إذ بينما القضيتان «واجب (ف)» و «واجب (ـ ف)» تباين الواحدة الأخرى بالمعنى الأصلي الذي فسرنا به المعايير ، لاستحالة الجمع عند ذلك بين الفعل وضده ، لا يحصل تضاد منطقي بينهما إذا عُرِّفَا بالمفهوم الجزائي ، لأن المعيارين الجزائيين الموافقين لهما أعني «فعل ف يقتضي العقوبة» و «ترك ف يقتضي العقوبة» على الرغم مما ما يلحقان بالملكف من الجور ، لا يطلبان منه فعل المستحيل .

### ٦٠١٣ - تأسيس المعايير

ان محاولة رد القضايا المعيارية إلى قضايا جزائية من النوع الأنف الذكر تدرج تحت مسألة عامة تدور حول امكانية اشتقاق المعايير عن أمور غير معيارية . والاجتهادات في هذا الخصوص متعددة بحيث أنه ينذر وجود مذهب أخلاقي أو شرعي لم يحاول تأصيل الأحكام المعيارية على طبيعة الفرد أو المجتمع أو غير ذلك . وقد تكون نظرية المصالح التي أقام بنائها الشاطبي من أشمل هذه المذاهب وأشدّها إحكاماً . فانطلاقاً من أن الأحكام انما وُضعت لاجتلاب المصلحة ودفع المفسدة ، تُرجع هذه النظرية الواجب إلى الفعل الذي يفضي إلى مصلحة

١ . Reine Rechtslehre ، طبعة ثانية ، ١٩٦٠ ، ص ٢٧٠ .

والحرام إلى ما يؤدي إلى مفسدة<sup>١</sup> . لكن كل هذه المحاولات تبدو عند الغوص في التحليل غير سليمة ، لأن القضايا الخبرية التي تُشتق منها القضايا المعيارية تضرر معنى معيارياً .

لنعتبر على سبيل المثال التفسير الآتي : فالقضية المعيارية (١) « حرام على س أن يفعل فا » نحو حرام عليه أن يكذب ، يمكن ردها إلى القضيتين: (٢) « لو فعل جميع الناس فا لأدى ذلك إلى مفسدة » ، فلو كان مثلاً جميع الناس كذبة لفقدت الثقة بينهم ولتعذر التعاون الذي هو أساس قيام المجتمع ، والقضية (٣) « جلب المفسدة حرام » . انما هذا الرد ليس اشتقاقاً للقضية المعيارية من قضايا غير معيارية . إذ، لو اعتبرنا القضية (٣) تحليلية ، أي أنها ككل قضية صحيحة منطقياً لا تفيد شيئاً جديداً ، لزم أن يكون الموضوع « جلب المفسدة » يتضمن في مقوماته الذاتية معنى «الحرام» ، أو بقول آخر وجب أن يستازم قولنا « الفعل فا يجلب المفسدة » قولنا « الفعل فا حرام » . لكن

---

١ . هذا التفسير ليس سوى تعميم غير دقيق لنظرية الفقيه الغرناطي . فالمصالح عنده تدرج على ثلاث مراتب : ضرورية وحاجية وتحسينية، أي كمالية كما سوف يعبر عنها فيما بعد ابن خلدون . ولعله كان من المفيد منهجياً أن يستخدم هذا التقسيم تأسيساً لتقسيم الجهات إلى واجب ومندوب وحلال ؛ فيكون الفعل الواجب ما كان يفضي إلى مصلحة ضرورية والمندوب إلى مصلحة حاجية والمباح إلى مصلحة كمالية . على أنه ليس من نسبة واضحة عند الشاطبي إلا فيما يختص بالواجب والضروري .

عندئذ فالقضية (٢) تعني أنه لو فعل جميع الناس فا لكان ذلك حراماً ، وتبطل بالتالي أن تكون خبرية . أما إذا انطلقنا من افتراضها خبرية ، فالقضية (٣) تصبح حينذاك غير تحليلية وبالتالي تكون قضية معيارية . وفي كل حال ، فالقضايا التي عليها تنبني القضية المعيارية لا يمكن أن تكون كلها خبرية . ولذلك كان من المستحيل أن تُشتق قضايا معيارية من قضايا خبرية وحسب .

بالرغم ما أثبتناه ، قد يُظن أنه بالامكان إرجاع الوجوب إلى الضرورة . ففي التفسير المرادي للأوامر ، يحصل ذلك إذا ما قام البرهان على أن الأحكام الواجبة *obligatoire* هي الأحكام التي بالضرورة *nécessairement* تصدر عن طبيعة الأمر الأعلى كالله مثلاً . وفي التفسير المبني على المصلحة يصح ذلك إذا ما تبين أن الأحكام الواجبة هي الأفعال التي يكون الفرد أو المجتمع مجبراً عليها . ولكن لا ريب أن الغوص في مثل هذه البراهين قد يوقعنا في متاهات دائرية بعيدة عن أن تفيد الوضوح واليقين المطلوبين .



## ٧ - عدم تكليف ما لا يطاق

يُفترض في الانساق بعامة تحقيق بعض الخصائص، أهمها: عدم التناقض والتامة. ومن البديهي أن تكون الخاصة الأولى شرطاً ضرورياً بالنسبة لأي نسق، وإلا تهافت وأصبح بدون فائدة ولا معنى. لذلك يشترط الأصوليون المسلمون في «المأمور به... أن يكون صحيحاً غير مستحيل في نفسه، كالجمع بين الضدين»<sup>١</sup>، وبوجه شامل ودقيق، هذا يعني أنه يجب على أي نسق أمري! أن يكون على حال بحيث أن النسق الخبري ٥ الموافق له لا يستلزم قضية ما ف وسلبها ٦ ف معاً. لأنه إن صح ذلك، صارت كل قضية أمرية، مهما كان مضمونها، جزءاً من أصول أو فروع هذا النسق، كما يجري البرهنة على ذلك استناداً إلى المبدأ ٨ ف ٦ ف ← ق المعروف في منطق القضايا، وبطلت المنفعة من وضع قوانين محصورة.

ان شرط عدم التناقض هذا، العام لكل الأنساق، بالرغم من أنه ضروري، هو، كما يرى بحق الأصوليون المسلمون،

---

١. البصري، المعتمد في أصول الفقه، جزء ١، ص ١٧٧.

غير كاف لضمانة صحة الأنساق المعيارية ، فهم يشترطون أعم من ذلك أن لا تكلف هذه الأنساق بما لا يطاق . فشرط عدم التكليف بما لا يطاق يستثني من الأفعال المأمور بها ، بالإضافة إلى الأفعال المستحيلة كالجمع بين الضدين ، أنواعاً أخرى من الأفعال ، كتلك التي لا مقدرة للمكلف عليها ، أو كتلك التي لا تؤدي إلى أية مصلحة سوى إلى تحميل المكلف مشقات نافلة .

لا ريب أن مفهوم « عدم تكليف ما لا يطاق » ذو أهمية كبيرة ولكنه في الأصول يشوبه كثير من الاضطراب والابهام . لذلك نقترح ضبطه بالتعريف العام الآتي :

فنقول ان نسقاً معيارياً ما ! هو غير مكلف بما لا يطاق إذا ما كانت ، لكل قضية ف تلزم عن ، قيمة معيارية و(ف) أكبر أو أحسن من قيمة القضية السالبة الموافقة لها أي و(ف) ، وبالإيجاز إذا : و(ف) < و(ف) .

يبقى هذا التعريف مع ذلك نسبياً ، فالتقييم «و» يتعلق بالمعايير العليا الخاصة بكل نسق ؛ ولا يبعد أن يكون التقييم بالنسبة إلى نسق ما مخالفاً للتقييم في نسق آخر ، فقد يكون وجوب حصر الزواج بواحدة مقبولاً في شرع ما ، مكلفاً بما لا يطاق في شرع آخر .

من السهل التحقق عن طريق الخلف أن عدم تكليف ما لا

يطاق ، بحسب التعريف المذكور ، يشتمل على عدم التناقض .  
لأنه عن افتراضنا أن النسق متناقض أي أنه يستلزم ف  
و  $\neg$  ف يتبع أن  $\neg$  (ف)  $<$   $\neg$  (ف) وكذلك  
 $\neg$  (ف)  $<$   $\neg$  (ف) ، وهو جمع مستحيل .

## ٨ - قياس التمثيل

إذا لم نأخذ إلا بالمبدأ القائل إن « كل ما ليس بحرام فهو حلال » ، فلا ريب أن الشرع الإسلامي ، كسائر الشرائع ، يؤلف نسقاً محصوراً تماماً بمعنى أنه يحدد لكل فعل جهة شرعية معينة . لأن المبدأ المذكور يستند على العلاقة القائمة بالتعريف بين الحلال والحرام . إنما هذا التفسير للتمامية لا يناسب الغاية التي وضع من أجلها الشرع . فالقوانين تهدف أساساً لتحقيق النظام في المجتمع وبالتالي منع حصول تضارب في المصالح على مختلف مستويات التركيب الاجتماعي . لهذا يُقال عادة إن نسقاً معيارياً هو غير تام أو ناقص إذا ما وجدت حالة من الحالات يتعذر البت فيها بواسطة النسق ، مع توقعنا ذلك نظراً للغاية الأخيرة التي يرجى تحقيقها . من الواضح أنه بهذا المفهوم ، تصبح كل الشرائع وكل القوانين المدونة حتى الأشد تطوراً منها ناقصة . فحاجات الناس متنوعة ومصالحهم متعددة وعلاقاتهم معقدة إلى درجة يمتنع معها على المشرع أن يحيط بكل الوقائع والأفعال التي يمكن أن تحصل .

لتدارك هذا النقص طريقتان : إما توسيع النسق الأصلي

وذلك باستحداث قوانين ، وإما إدخال قواعد استنباط جديدة .  
فبما أن الطريقة الأولى هي من ناحية غير ممكنة في الشرائع  
المنزلة ومن ناحية أخرى صعوبة التطبيق دوماً في القوانين الوضعية ،  
كان لا بد من إيجاد قواعد تعين على استنباط أحكام للحالات  
الغير المصرح بجهتها انطلاقاً من القوانين الموضوعية . هذه  
القواعد تعرف عند الأصوليين باسم قياس التمثيل .

بناء على تعليل شبيه لما قدمناه يقول الشهرستاني : « وبالجملة  
نعلم قطعاً و يقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات  
مما لا يقبل الحصر والعد ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة  
نص ولا يتصور ذلك أيضاً . والنصوص إذا كانت متناهية  
والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي ،  
علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون  
بصدد كل حادثة اجتهاد »<sup>١</sup> .

القياس ، في اصطلاح الأصوليين ، هو الحاق واقعة لا  
نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها ، لاشتراك الواقعتين  
في علة هذا الحكم . ومثاله :

الخمير حرام

البيرة مثل الخمير

البيرة حرام .

١ . الملل والنحل ، مجلد ١ ، ص ٣٤ .

فخلافاً للقياس المتعارف المركب من ثلاثة حدود ، يتطلب التمثيل أربعة هي في المثل المذكور : الحمر ، البيرة ، حرام ومِثْل. لذلك لا تصح عليه قواعد الاستنتاج التي تجري على القياس المتعارف . ومن الواضح أن الاعتماد فيه على ترتيب الحدود فقط لا يمكن أن يوصل إلى النتيجة المطلوب اثباتها . فحكمننا أن «البيرة حرام» لا يلزم لزوماً قاطعاً عن المقدمتين «الحمر حرام» و «البيرة مثل الحمر» . بل أكثر ما يمكن استنتاجه هو قولنا ان «البيرة مثل الحرام» . اذن ، لضبط قياس التمثيل وجب البحث عن عنصر خارج عن تركيب المقدمات .

يميز الأصوليون في كل قياس تمثيل أربعة أركان :

الأصل : وهو ما ورد بحكمه نص ، أي الفعل الذي جهته معينة بنص . كشرب الحمرة الذي ورد نص في الشرع الإسلامي بتحريمه .

الفرع : وهو الفعل الذي لم يرد بحكمه نص ويراد تسويته بالأصل . كالبيرة مثلاً .

حكم الأصل : أي الجهة التي يوصف بها الأصل . كالحرام بالنسبة إلى شرب الحمرة .

العلة : وهي الوصف الذي بني عليه الحكم . كالاسكار الذي هو علة تحريم الحمرة .

يتبين من هذه التعريفات أن الأركان الثلاثة الأولى تدخل

في نص مقدمات القياس ، بينما العلة غير مصرح بها لفظياً في هذه المقدمات . وهي بالتالي العنصر الخارجي الذي لا بد من ايجاده حتى يستقيم التمثيل . وبالفعل ، إن وجدت العلة أمكن تحويل قياس التمثيل الظني إلى استنباط قاطع . فعند افتراضنا مثلاً أن الاسكار علة تحريم الحمرة ، نستنتج بشكل جازم تحريم البيرة وفقاً لهذا الضرب :

كل مسكر حرام

البيرة مسكر

البيرة حرام

لذلك كان البحث عن العلة من أهم المباحث الأصولية . ففي سبيل هذا الغرض توصل الأصوليون المسلمون إلى اكتشاف مسالك في ضبط العلل تشبه إلى حد كبير قوانين السببية causal laws عند ميل Mill ؛ ولا غرو في ذلك ، إذ ، حسبما ينوه باشلار Bachelard ، استنبط مؤسس المنطق الاستقرائي ، القاضي بيكون Bacon قوانين العلية في تقصي المنهجية الشرعية . فكما في تعيين العلل الطبيعية تقوم الطريقة على استقراء جميع الخصائص أو الحالات التي اتفق وجودها في تجربة معينة مع ظهور معلول ما ، ومن ثم ابعاد كل خاصة أو حالة لا يظهر معها المعلول إن وجدت وحدها دون البقية حتى نصل إلى خاصة أو حالة يوجد المعلول بوجودها ويزول بزوالها فتكون هي العلة ، كذلك يحصل اثبات العلة الشرعية بمسلك

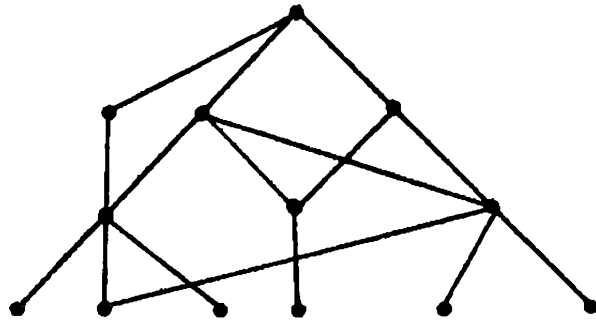
يُعرف باسم السبر والتقسيم . وخلاصة هذه الطريقة تقوم على حصر الأوصاف التي يتركب منها الفعل الذي ورد نص بالجهة العائدة إليه ، ومن ثم حذف الأوصاف غير الصالحة تدريجياً إلى أن نخلص إلى الصفة التي تكون علة الحكم . فهكذا مثلاً لضبط علة تحريم الخمر يتم أولاً سبر جميع الصفات التي يحتملها الخمر كاللون والطعم والرائحة والاسكار ، وبعد التحقق من عدم صلاحية كل من اللون والطعم والرائحة يتعين الباقي أي الاسكار على أنه العلة .

بالإضافة إلى النقد الموجه ضد المنهج الاستقرائي في العلل الطبيعية وهو أن الاستقراء غير التام لا يستنفذ جميع الحالات الممكنة ولا يبلغ بالتالي درجة اليقين الكلي ، ثمة عيب خاص بمسالك العلة الشرعية ، إذ بينما يجري الحذف في العلوم التجريبية بالاستناد إلى قضايا خبرية نستطيع <sup>www.books4all.net</sup> دوماً اكتسابها من الخارج ، يتعذر علينا ذلك في القضايا المعيارية المحصورة بنسق شرعي محدد . فالبت مثلاً إذا ما كانت رائحة الخمر هي العلة الطبيعية للاسكار أم لا ، يُستفاد من ايقاع التجربة على شيء لا يحتوي من الخصائص المطلوب التحقق من صلاحيتها لتكون علة إلا على الرائحة المشابهة لرائحة الخمر ، فإن لم يلازمها المعلول وجب حذفها . لكن أنتى لنا ذلك في مجال العلوم المعيارية والشرائع لا تقدم لنا في أغلب الوقائع معايير نستطيع بموجبها حذف الخصائص الغير الصالحة . ففي الشرع الإسلامي ، على سبيل المثال ،



لا يوجد معيار يتسنى لنا بموجبه الجزم في عدم صلاحية رائحة الخمر لأن تكون علة للتحريم . وبالتالي فتعيين العلة الشرعية ، خصوصاً في الأنساق المحصورة ، لا يتم ، كما يغلب على الظن ، بناء على نسق الأحكام المنصوص عليها ، بل يفترض بالفعل نظرية مسبقة خارجة عن هذا النسق ، يحصل على ضوءها تعيين العلة . فحصر علة تحريم الخمر في الاسكار وليس في باقي الصفات انما يكون مثلاً وفقاً للمبدأ القائل بحفظ العقل .

أذن لكي يستقيم المنهج الاستقرائي في الشرع لا بد من نسق على هيئة مشجر ترتب فيه المعايير من الأعم إلى الأخص حتى تشتمل سائر الأحكام التي ينص عليها الشرع . مثال ذلك هذا النموذج :



فكل معيار أعلى يفوق من حيث الشمول المعيار الأسفل ، حتى ولو كان هذا الأسفل المصرح به واحداً لا غير . لذلك كلما علا المعيار كبرت امكانيته في ايجاد حلول للوقائع التي لم يرد نص عيني بها ؛ ولكن في نفس الوقت زادت صعوبة تطبيقه . فبينما يندر وجود تعارض حول تفسير قانون جزئي

مخصوص ، قد يختلف تطبيق المعايير العامة تبعاً لتبدل العلوم  
والمعارف التي يستعان بها لذلك .

في مثل هذه الأنساق ، تسود عادة على المعايير علة أولى  
أو معيار أول تتعين به شمولية النسق. فعلة العلل هذه أو معيار  
المعايير يشكل مركز الثقل في كل نظرية شرعية أو أخلاقية .  
ومبدئياً يمكن أن تُبنى كل نظرية على علة أولى واحدة . لكن لا  
يبعد أن تنطلق بعض الأنساق من أكثر من علة واحدة . وكما  
يظهر في النموذج المطروح ، غالباً ما قد يحصل أن تشترك  
أحكام مختلفة في علة واحدة . ولا ريب أن تعدد العلل بالإضافة  
إلى درجة عموميتها قد ينفع لأن يكون ، وعلى الأخص في  
الأنساق الأخلاقية ، مقياساً لقوة فاعلية المعيار في السلوك .

\* \* \*

بغض النظر عن تعيين العلة ، لا شك أن لعلاقة  
التمثيل قوانين تنطبق عليها ، لكن بما أن هذه العلاقة  
كيفية عامة جداً كان من الأفضل تخصيصها وتكثيرها من حيث  
الكيف إلى عدة علاقات . وهذا بالواقع ما فعله الأصوليون  
المسلمون ، وتبعهم في ذلك الغربيون . ففي أصول الفقه يُقسم  
التمثيل إلى ثلاثة أنواع : قياس بطريق الأولى وقياس بطريق  
المساواة وقياس بطريق الأدنى<sup>1</sup> :

فالأول ، كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة إلى تحريم التأنيف  
لهما .

---

١ . راجع على سبيل المثال : الآمدي ، الأحكام ، مجلد ٤ ، ص ٤ .

والثاني ، كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق .

والثالث ، كما في إلحاق البيرة بالخمير في تحريم الشراب .

غير أن هذا النوع الثالث من الأقيسة المذكورة لا يبدو صحيحاً . فرغم أن المثل الذي يعتمد عليه قد يكون مقبولاً ، إلا أنه لا يشكل بالمعنى الدقيق قياساً بالأدنى . فبما أن كمية الكحول غير محددة في الحكم فقد تكون البيرة أشد اسكاراً من الخمير إذا فاقت كميتها كمية الثاني .

إذن ، عند اصطلاحنا على استعمال الرمز « $\equiv$ » للدلالة على العلاقة التي تعم المساواة والأولى ، يكفي أن نثبت القياسين الأولين ونؤديهما بقاعدة الاستثناء الآتية :

فا  $\equiv$  قا ، واجب (ـقا(س)) = واجب (ـفا(س))

حيث السهم المزدوج يشير إلى الانتقال من المقدمات إلى النتيجة . مفاد هذه القاعدة أنه إذا كان الفرع فا على علاقة تماثل بالمساواة أو بالأولى بالأصل قا ، وكان ترك الأصل واجباً ، فترك الفرع واجب كذلك . بصياغة أخرى يمكن التعبير عن القياسين المذكورين بهذه القاعدة المتلازمة مع السابقة :

فا  $\equiv$  قا ، حلال (فا(س)) = حلال (قا(س))

أعني إذا كان أحد الفعلين ، الذي هو على علاقة مساواة أو أولوية بالآخر ، حلالاً ، فالثاني أيضاً حلال .

بالرغم من خصوصيتها النسبية ، فالعلاقة «  $\square$  » تبقى كذلك ذات معنى غير منضبط كثيراً ، ولا تتمتع بالتالي إلا بخصائص قليلة . فكونها تتعلق بالتمثيل لا تصح عليها التعدية ، لأنه إذا كان فعل ما ماثلاً لثان ، وهذا بدوره مماثل لثالث ، فلا يتبع بالضرورة أن يكون الأول ماثلاً للثالث ، لجواز أن تكون علة التماثل بين الأول والثاني مغايرة للعلة التي بين الثاني والثالث . لهذا ، فحتى يجري عليها قانون التعدية وجب تقييد العلاقة «  $\square$  » بعلة ما . وحينئذ ينطبق على «  $\square$  » أي على علاقة المساواة أو الأولوية بالنسبة إلى ما ، المبدأ الآتي :

فا  $\square$  قا  $\square$  كا ← فا  $\square$  كا .

فضلاً عن ذلك يمكن أيضاً تقريب العلاقة «  $\square$  » من رابط الشرط « ← » بوضع قانون عكس نقيض لها ، على هذا النحو :

فا  $\square$  قا ← قا  $\square$  فا

أي إذا كان الفعل فامساو لـ قا أو أولى منه ، فترك قا مساو لترك فا أو أولى منه .

عند افتراض هذه الضوابط ، يتسنى لنا أن نستنبط بالنسبة للأفعال التي توجد تروك مساوية لها ، كالصمت الذي يساويه عدم الكلام ، المسألة الآتية :

فا  $\square$  قا  $\square$  واجب (فا) (س) ← واجب (فا) (س)

بتطبيق قانون عكس النقيض المذكور وقانون « ترك الترك  
فعل » على القاعدة الأولى . وتعني هذه المسألة أنه إذا كان أحد  
الفعالين ، الذي هو مساو للفعل الآخر أو أولى منه ، واجباً  
فالفعل الآخر واجب أيضاً . وهي لا شك مسألة يصعب تطبيقها  
دون مراعاة كل الشروط والضوابط التي تتعلق بها .

## ٩ - خاتمة

إن لم يكن هذا البحث قد استوفى كل الموضوعات التي يشتمل عليها أصول الفقه ، فهو على الأقل حاول إرساخ القواعد الثابتة التي يُبنى عليها هذا العلم . وعلى الرغم من الثراء الذي أصاب علم الأصول عبر تطوره التاريخي في الحضارة الإسلامية كان لا بد من العودة إلى البدء والانطلاق من جديد ، كما انطلقت « رسالة » الشافعي من مفاهيم ومبادئ أساسية ، انما على طرق أكثر دقة واحكاماً .

تبقى ولا شك كثير من المسائل التراثية العميقة التي يمكن بل يجب استيعابها في الأصول الحديثة ، ولكن بسبب تعقيدها وتشعب مادتها ما زالت تفتقر إلى سبر وتحليل وتأسيس كي تبلغ مرتبة العلوم اليقينية .

## مراجع البحث

عبد الجبار ، أبو الحسن ، المغني ، الجزء السادس ، ٢ -  
الارادة ، والجزء الرابع عشر ، الأصلح ، استحقاق الذم ،  
التوبة ، القاهرة .

الآمدي ، سيف الدين ، الاحكام في أصول الأحكام ، طبعة  
الخلي ، ٤ مجلدات ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

البصري ، أبو الحسين الطيب ، كتاب المعتمد في أصول الفقه ،  
تحقيق محمد حميد الله ، مجلدان ، دمشق ، ١٩٦٤ .

البيضوي ، ناصر الدين ، منهاج الوصول إلى علم الأصول ،  
طبعة الكردي ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .

البزدوي ، علي بن حسين ، أصول الفقه ، على هامش :  
البخاري ، عبد العزيز ، كشف الأسرار عن أصول فخر  
الإسلام البزدوي ، دار الكتاب العربي ، ٤ مجلدات ،  
بيروت ، ١٩٧٤ .

البخاري ، عبد العزيز ، كشف الأسرار عن أصول فخر

الإسلام البزدوي ، دار الكتاب العربي ، ٤ مجلدات ،  
١٩٧٤ .

الغزالي ، أبو حامد ، المستصفى ، دار صادر ، مجلدان ،  
بيروت ، ١٣٢٤ هـ .

ابن حزم ، أبو محمد ، الاحكام في أصول الأحكام طبعة  
الخانجي ، ٨ مجلدات ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ - ١٣٤٧ هـ .

– التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ، دار مكتبة الحياة ،  
بيروت ، ١٩٥٩ .

الجويني ، ضياء الدين ، البرهان ، القاهرة .

– الورقات ، ص ٢٧ - ٣٩ ، في : مجموع متون أصولية ،  
طبعة محمد هاشم ، دمشق .

الرازي ، فخر الدين ، مناقب الإمام الشافعي ، القاهرة ،  
١٢٧٩ هـ .

السرخسي ، أبو بكر محمد ، أصول السرخسي ، دار المعرفة ،  
مجلدان ، بيروت ، ١٩٧٣ .

الشافعي ، محمد بن ادريس ، الرسالة ، طبعة بولاق ، القاهرة ،  
١٣٢١ هـ .

الشاطبي ، أبو اسحاق ابراهيم ، الموافقات في أصول الأحكام ،  
طبعة صبيح وأولاده ، ٤ مجلدات ، القاهرة .



التهانوي ، محمد علي ، كشف اصطلاحات الفنون ، طبعة  
شبرنجر ، مجلدان ، كلكوتا ، ١٨٦٢ .

Anderson, A.R., *The formal analysis of normative systems*,  
dans : *Logic of decision and action*, éd. N. Rescher,  
Pittsburgh, 1967.

Becker, O., *Untersuchungen über den Modalkalkül*, West-  
kulturverlag Anton Haim, Meisenheim/Glan, 1952.

Castaneda, H.N., *La logica general de las normas y la ética*,  
Universidad de San Carlos, Guatemala, 30, 1954.

Conte, A.G., *Saggio sulla completezza degli ordinamenti  
giuridici*, Universita di Torino, Memorie dell'instituto  
giuridico, Serie II. Memoria CXI. Giappichelli, Tori-  
no, 1962, pp. XIV - 245.

Dubislaw, W., *Zur Unbegründbarkeit der Forderungsstütze*,  
in : *Theoria*, 3, 1937.

Hare, R.M., *The language of morals*, at the Clarendon  
Press, 1952.

Jadaane, F., *L'influence du stoïcisme sur la pensée musul-  
mane*, éd. Dar El-Machreq, Beyrouth, 1968.

Jørgensen, J., *Imperatives and logic*, in : *Erkenntnis*, 7,  
1937-1938.

Kalinowski G., *La logique des normes*, P.U.F., Section  
« Le Philosophe », No. 103, Paris, 1972.

Kelsen, H., *Reine Rechtslehre*, 2, Auflage, Wien, 1960.

- Klug, U., *Juristische Logik*, 3. Auflage, Berlin/Heidelberg/  
New York, 1966.
- Kutschera, F., *Einführung in die Logik der Normen, Werte  
und Entscheidungen*, Karl Alber, Freiburg, 1973.
- Lenk, H., *Normenlogik*, Verlag Dokumentation, München,  
1974.
- Lorenzen, P., *Normative logic and ethics*, Bibliographisches  
Institut, Mannheim, 1969.
- Mally, E., *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik  
des Willens*, Leuschner und Lubensky, Universitäts-  
buchhandlung, Graz, 1926.
- Perelman, C., *Etudes de logique juridique*, publiées par Ch.  
Perelman, Bruxelles, E. Bruylant, t. I, 1966, t. II,  
1967, t. III, 1969, t. IV, 1971.
- *Le problème des lacunes en droit*, études publiées  
par Ch. Perelman, Bruxelles, E. Bruylant, 1968.
- Prior, A.N., *Escapim : The logical basis of ethics*, in :  
*Essays in Moral Philosophy*, ed. A.J. Melden, Univer-  
sity of Washington Press, Seattle 1958, pp. 135-146.
- Rescher, N., *The logic of commands*, Routledge and Kegan  
Paul, London, 1966.
- Tammelo, J., *Outlines of modern legal logic*, Franz Steiner  
Verlag, Wiesbaden, 1969.
- Wright, G.H., *An essay in modal Logic*, North Holland  
Publishing Company, Amsterdam, 1951.
- , *Deontic logic*, in : *Mind*, Vol. 60, 1951, pp. 1-15.
- , *Norm and action*, Routledge and Kegan Paul, Lon-  
don, 1963.



# منتدى سور الأزبكية

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)

<https://www.facebook.com/books4all.net>