جمهورية العراق

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية

قسم الدراسات القرآنية والفقه

العلاقَةُ التَّكامُليةُ بينَ الاعتبار الشرعيِّ والحقائقِ التكوينيةِ في الفِقْهِ الإماميِّ
دراسةٌ أُصوليةٌ

رِسالةٌ مُقَدمةٌ إلى مجلسِ كُلْيّةِ العُلُومِ الإسلاميَّةِ / جامعة كربلاء

هي جُزْءٌ مِنْ مُتطلِباتِ نَيْلِ درجةِ الماجِسْتيرِ في الشَّريعةِ والعُلُومِ الإسلاميَّةِ

كُتِبَتْ مِنْ قِبَلِ الطَّالبِ

محمد عبد العباس جواد العبيدي

إشْرافُ

أ . م . د عمار محمد حسين الأنصاري

رجب / 1445 هـ

كانون الثاني / 2024 م

﴿ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ ٢١ ﴾

صَدَقَ اللهُ العليُّ العظيم

سورةُ الحِجْرِ ، آية 21

ترشيح رسالة للطبع

نظراً لإنجاز فصول ومباحث الرسالة الموسومة بـ (العلاقة التكاملية بين الإعتبار الشرعي والحقائق التكوينية في الفقه الإمامي – دراسة أصولية) لطالب الماجستير (محمد عبد العباس جواد كاظم) فإني أرشحها للطبع .

التوقيع :

المشرف : أ.م.د.عمار محمد حسين الأنصاري

مكان العمل : جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية

التأريخ : 2023/9/24

إقرار المشرف

أشهد أن الرسالة الموسومة ب(العلاقة التكاملية بين الإعتبار الشرعي والحقائق التكوينية في الفقه الإمامي – دراسة أصولية) للطالب (محمد عبد العباس جواد كاظم) قد تم اعدادها تحت إشرافي في جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية وجزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في الشريعة والعلوم الاسلامية .

التوقيع :

المرتبة العلمية: أ.م. د.

الاسم : عمار محمد حسين الأنصاري

مكان العمل : جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية

التاريخ : 5/ ١٠/ 2023

بناءً على توصية المشرفين والمقوم العلمي أرشح هذه الرسالة :

التوقيع :

الاسم :

التاريخ :

شهادة الخبير اللغوي

اطلعت على رسالة/أطروحة الطالب/ـــه (محمد عبد العباس جواد) الموسومة بـ (العلاقة التكاملية بين الاختبار الشرعي والقضاء الكتروني في الفقه الإسلامي - دراسة أصولية) وقومتها لغوياً وأجد أنها صالحة للمناقشة .

التوقيع:

المرتبة العلمية : م. د.

الاسم : سليم رشيد حمد

مكان العمل : كلية العلوم الإسلامية قسم تقنيات القرآن

التاريخ: ١٥ / ١١ / ٢٠٢٠

إقرار لجنة المناقشة

نشهد نحن رئيس لجنة المناقشة وأعضاؤها أننا اطلعنا على هذه الرسالة الموسومة بـ (العلاقة التكاملية بين الاعتبار الشرعي والحقائق التكوينية في الفقه الإمامي - دراسة أصولية) وناقشنا الطالب (محمد عبد العباس جواد كاظم) في محتواها وفيما له علاقة بها ونعتقد أنها جديرة بالقبول بتقدير (ممتاز) لنيل شهادة الماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية .

التوقيع :

الاسم : أ . د ضرغام كريم كاظم الموسوي

المنصب في اللجنة : رئيساً

التأريخ :

التوقيع :

الاسم : أ . د سلام رزاق حسون الزبيدي

المنصب في اللجنة : عضواً

التأريخ :

التوقيع :

الاسم : أ . م . د محمد ناظم محمد المفرجي

المنصب في اللجنة : عضواً

التأريخ :

التوقيع :

الاسم : أ . م . د عمار محمد حسين الأنصاري

المنصب في اللجنة : عضواً ومشرفاً

التأريخ :

صدقت في عمادة كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء

التأريخ :

التوقيع :

الاسم : أ . د . محمد حسين عبود الطائي

العميد

التاريخ : ٢٠٢٤/١/٨

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الإهداءُ

إلى سيد الكائنات الذي هو إمام من اتقى وبصيرة من اهتدى ...

إلى السراج المنير الذي بُعث رحمةً للورى ...

رسول الله صلى الله عليه وآله منقذ الخلق من الردى ...

وإلى ابنته سيدةِ النساءِ التي لولاها لما تجلى الحقُ في وجود ...

إلى المضحيةِ التي سقتِ القِيَمِ والمبادئَ بدمها فبقى ظِلُّها ممدود ...

إلى مَن قدَّمت شبابها وخيرَ جنينِها قرباناً فلولاهُ لما اخضرَّ في الإسلامِ عود ...

أُقدِّم بين يديهما هذا القليلُ راجياً من اللهِ القبولَ ...

وإلى والدَيَّ ربِّ ارحمهما كما رباني صغيراً ...

إلى أساتذتي العلماء الفضلاء ...

إلى إخوتي وأخواتي المجاهدين العاملين ...

إلى سندي زوجتي الفاضلة ...

إلى ابني وابنتي أملي ومُنتهى رجائي ...

شكرٌ وعرفانٌ

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين حبيب إله العالمين أبي الزهراء محمدٍ وآله الطيبين الطاهرين ، قال الله تعالى في مُحكم كتابه وفصل خطابه : ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ۝٧ ﴾ [سورة إبراهيم ، آية 9] ، وقَالَ رسول الله 9: (التَّحَدُّثُ بِنِعْمَةِ اللَّهِ شُكْرٌ ، وَتَرْكُهَا كُفْرٌ ، وَمَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْقَلِيلَ لَمْ يَشْكُرِ الْكَثِيرَ ، وَمَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ) [نُزهة الناظر ، ص 27] .

أُقدِّمُ خالصَ الشكر والعِرفان بالجميل والتقدير الجزيل لمن خصني بالنصح ، وتفضَّل عليَّ بقبول الإشراف ، الأستاذ المساعد الدكتور عمار محمد حسين الأنصاري دامت إفاضاته ، على ما قدَّمه من إرشادٍ وتوجيهٍ ، فكان بحقٍّ مشرفاً مُدققاً وقارئاً مُحقِقاً جامعاً بين الرَّصانة الأكاديمية والدِّقة الحوزوية ، وجادَ عليَّ بوقته الثمين وبكلِّ تواضعٍ ، فجزاهُ اللهُ خير جزاء المحسينين .

وأُقدِّمُ خالصَ الشكر والامتنان إلى كلية العلوم الإسلامية التي شملتني برعايتها متمثلةً بعمادتها ، ومعاونيَها الإداري والعلمي ، وأُقدِّمُ وافرَ الشكرِ والامتنان إلى قسم الدراسات القرآنية والفقه ورئيسها ، وأُقدِّمُ جزيلَ الشكر إلى أساتيذ الكلية الذين نهلتُ من عِلمهم وفضلهم ، وأُقدِّمُ الشكرَ الوافرَ للخبيريَن اللغوي والعلمي على ما بذلاهُ من جهودٍ قيمةً في تقويم الرسالة ، وجميع الأساتذة الأعزاء الذين تعلمتُ على أيديهم المعطاء أيام التحصيل .

وأُقدِّمُ وافرَ الامتنان والعِرفان إلى الأساتيذ الفُضَلاء على قبولهم مناقشة الرسالة وتقويمها ، ولما تحملوه من عناءٍ وتعبٍ في قراءة الرسالة قراءةً فاحصةً ، فجزاهم الله خير الجزاء .

الخُلاصة

بحثت الرسالةُ ماهيةَ الاعتبار الشرعي على مستوى التنظير والتأصيل والتحديد ، عبر بيان المسالك الأصولية واللوازم الشرعية والعقلية المترتبة عليها ؛ لغرض إبراز حقيقة الاعتبار الشرعي على وُفق المعطيات الأصولية ، وما يترشح منها من كوامن فكرية ـ آيدلوجية ـ فقهية ؛ لكون البحث في الاعتبار الشرعي بحث مبنائيٌّ لا بنائيٌّ ، فكانت محاولةُ البحثِ كشفَ الأستار بقدر اليسار عن الاعتبار ، بوصفه مقتضياً لأن يكون عنصراً متحركاً مشتركاً استنباطاً وتطبيقاً في تضاعيف جزئياته ، عبر تكامليةٍ في غاية الدقة والروعة بين عالم التكوين وعالم التشريع ، الذَّيَنِ يعيشان تكاملياً كتكاملية الروح والجسد واللفظ والمعنى ، من خلال سِراية جمال أحدهما إلى الآخر وقبح أحدهما إلى الآخر ؛ لكون خصوص الاعتبار الشرعي فيه روابط استنتاجيةً منطقيةً ، يُمكن البرهان عليها بين الموضوع والمحمول وبين المقدم والتالي ، فقام البحثُ بالعرض والمناقشة والترجيح منهجاً ؛ لكشف ـ بقدر الإمكان ـ عن كلِّ ما له دخلٌ بالموضوع ، فضلاً عن دراسة محاور الاعتبار الشرعي ومتعلقاته ، من جهة الوظائف والملاكات والمناطات وجهات التحسين والتقبيح وعالم الثبوت والإثبات ، فَخَلُصَ البحثُ إلى حاكمية عالم الاعتبار على عالم التكوين شرعاً وعقلاً ؛ إذ ما من حقيقيةٍ تكوينيةٍ إلا وبإزائها اعتبارٌ سواء كان بقالب الترقية أو التنزيل أو التتميم أو الترغيب أو الترهيب أو الحكومة أو الورود أو التصور أو التصديق أو حكايةً اجماليةً أو تفصيليةً ـ من حيث الانكشاف ـ عن حسنٍ أو قبحٍ وغير ذلك من الأشكال التي يتلبسُها الاعتبار الشرعي ، بوصف المنظومة الفقهية بأسرها تعيش الاعتبار والتكوينَ عبر دخول الاعتبار الشرعي في جميع مصادر المعرفة الشرعية الدلالية والعقلية ، فلولا نظام الاعتبار للزم الوقوع في مستنقع النسبية والتشكيك المتسلسل ؛ لقلة اليقينيات وكثرة الظنيات ، فلولاه لفُتِحَ باب التشكيك المطلق ؛ وانغلقت المعارف وانكفأت المشارب ، فاختار البحث المسلك التكاملي ، الذي من خلاله يتم تفسيرُ جملةً من الفرضيات ، والإجابة عن كثيرٍ من الإشكالات ، وتحليل فيضٍ من التكاملات ، وترصيف بحرٍ من الكمالات ، فهو المستعان وعليه التكلان .

المحتويات

الآية ..... أ
الإهداءُ ..... ب
شكرٌ وعرفانٌ ..... خ
الخُلاصة ..... ث
المُقدِّمَةُ 2
الفصل التمهيدي : قراءةٌ تمهيديةٌ في ماهية التكامل والاعتبار والحقيقة والمسالك فيها... ...8
مدخلٌ 9
المبحث الأول : بحوث في بيان مفردات العنوان والمفردات ذات الصلة 10
توطئة 10
المطلب الأول : مفهوم التكامل والاعتبار والحقيقة ودلالته..... 11
أولاً : التكامل في اللغة والاصطلاح 10
ثانياً : الاعتبار في اللغة والاصطلاح..... 14
ثالثاً : الحقيقة في اللغة والاصطلاح 21
رابعاً : المصطلحات ذات الصلة بالاعتبار والحقيقة 23
خامساً : الدلالة القرآنية للاعتبار والحقيقة 25
المطلب الثاني : استعمالات الاعتبار والحقيقة واطلاقاتهما..... 27
أولاً : استعمالات الاعتبار واطلاقاته 28
ثانياً : استعمالات الحقيقة واطلاقاتها 30
المطلب الثالث : المراحل التحليلية لماهية الاعتبار الشرعي 32
أولاً : المراحل التحليلية للاعتبار الشرعي في الأحكام التكليفية..... 32
ثانياً : ماهية الاعتبار الشرعي 33
ثالثاً : وظائف الاعتبار الشرعي 36
المبحث الثاني : المسالك الأصولية في الاعتبار الشرعي ولوازمها 44
توطئةٌ 44

المطلب الأول : المسالك الأصولية في الأحكام التكليفية من جهة ملاكاتها 45
المطلب الثاني : أدلة اختيار المسلك التكاملي ومَلاحظه 49
أولاً : الآيات القرآنية 50
ثانياً : الروايات الشريفة 51
ثالثاً : كلمات بعض الأعلام من الأصوليين 52
المطلب الثالث : اللوازم الأصولية المترتبة على المسالك الأربعة 58
الفصل الأول : دواعي وحالات الاعتبار الشرعي والفروقات الجوهرية بينه وبين الاعتبار غير الشرعي 62
مدخلٌ 63
المبحث الأول : دواعي الاعتبار والعلة الغائية منه 64
توطئة 64
المطلب الأول : مبادئ الاعتبار ومناشئه..... 64
المطلب الثاني : الغايات الملحوظة في اعتبارية المعتبر 70
المبحث الثاني : الحالات المتصورة للعلاقة بين عالم الاعتبار وعالم التكوين 75
توطئةٌ 75
المطلب الأول : خصائص العلاقات المفهومية الحقيقية والاعتبارية..... 75
المطلب الثاني : العلاقة التكاملية بين المفاهيم الحقيقية والمفاهيم الاعتبارية..... 79
المبحث الثالث : الفروقات الجوهرية بين الاعتبار الشرعي والاعتبار غير الشرعي..... 88
توطئةٌ 88
المطلب الأول : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ نفس الأمر والواقع..... 89
المطلب الثاني : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ اللوازم..... 98
المطلب الثالث : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ الكشف والانكشاف..... 103
المطلب الرابع : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ الثواب والعقاب 106
الفصل الثاني : العلاقات التكاملية في الاعتبار الشرعي ولحاظاته 112
مدخلٌ 113
المبحث الأول : علاقة التكامل الشرعي في الأحكام ومصادرها اعتبارياً 114

توطئةٌ 114
المطلب الأول : علاقة الاعتبار الشرعي بمصادر المعرفة الشرعية الأصولية استنباطاً..... 115
المطلب الثاني : علاقة الاعتبار الشرعي بالحكم الواقعي والظاهري 119
المطلب الثالث : علاقة الاعتبار الشرعي بالجعل الثابت والمتغيّر 125
المطلب الرابع : علاقة الاعتبار الشرعي بالحكم التكليفي والحكم الوضعي 133
أولاً : علاقة الحكم التكليفي بالحكم الوضعي 133
ثانياً : علاقة الاعتبار الشرعي بالحكم التكليفي والحكم الوضعي 135
المبحث الثاني : علاقة التكامل الشرعي في الموضوعات اعتبارياً..... 139
توطئةٌ 139
المطلب الأول : علاقة الاعتبار الشرعي مع الظاهر والباطن 140
المطلب الثاني : علاقة الاعتبار الشرعي مع الخير والشر 144
المبحث الثالث : علاقة التكامل الشرعي في لحاظات أخرى اعتبارياً 149
توطئةٌ..... 149
المطلب الأول : علاقة الاعتبار الشرعي بالعقل النظري والعقل العملي..... 150
المطلب الثاني : الاعتبار الشرعي وعلاقته مع القضية الحقيقية والخارجية..... 159
المطلب الثالث : الاعتبار الشرعي وعلاقته مع الزمان والمكان 168
الفصل الثالث : النماذج التطبيقية التكاملية بين الاعتبار الشرعي والحقائق التكوينية 171
مدخلٌ 172
المبحث الأول : تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في القواعد الأصولية والفقهية 173
توطئةٌ 173
المطلب الأول : قاعدة الإجزاء وعلاقتها بترتب الآثار الشرعية في المستحبات ـ غسل الجمعة نموذجاً 178
المطلب الثاني : علاقة قاعدة سوق المسلمين بالآثار الوضعية ـ التذكية نموذجاً 182
المطلب الثالث : اللوازم الشرعية والتكوينية وعلاقتها بقاعدة الفراش ـ النسب نموذجاً 188
المبحث الثاني : تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في العبادات 196
توطئةٌ 196
المطلب الأول : قضاء الفوائت وعلاقتها بعبادية العبادة ـ الصلاة نموذجاً..... 196

المطلب الثاني : الشرط المتأخر وعلاقته بالأحكام الشرعية ـ الصوم نموذجاً 202
المبحث الثالث : تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في المعاملات 219
توطئةٌ 219
المطلب الأول : علاقة الجهل بالاعتبار الشرعي ـ الزواج نموذجاً 219
المطلب الثاني : مدخلية الاعتبار الشرعي في واقعية الأحكام وعدمه ـ الطلاق نموذجاً.....
..... 227
المطلب الثالث : علاقة الإيجاب والقبول في المعاوضات اعتباراً ـ البيع نموذجاً 238
الخاتمة 243
المصادر والمراجع 247
Abstract ..... A - B

المُقَدِّمَةُ

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمةٌ

الحمد لله الذي دلَّ بذاتهِ على ذاته ، وتنزهَ عن مجانسةِ مخلوقاتهِ ، وجلَّ عن مُلائمةِ كيفياتهِ [1] ، والذي تعالى في جلاله ، وتجلى في كماله ، وتفرَّدَ في جماله ، والصلاة والسلام على الذي بُعث رحمةً للعالمين ، وعلى آله خير البرية المصطفين ، وبعد ...

يُؤلف علم أصول الفقه خلاصة المعارف البشرية من جميع العلوم والفنون ، إذ يُمكن القول بأنه ما تمخض من رحم التجربات الفرضية والنظرية والتحقيقية ؛ بسبب كونه علمٌ عقليٌّ عُقلائيٌّ على نحوٍ تامٍ بلحاظ كبريات مسائله ، كونه يُوظف جميع العلوم العقلية وحتى الإنسانية في بعضها ، فتارةً تجدُ بعضَ مسائله فلسفيةً كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي ، وبعضها كلاميةً كما في مسألة التحسين والتقبيح ومسألة التَجَرِّي ، وبعضها منطقيةً كما في مسألة القضايا الحقيقية والخارجية ومسألة الضد في بعض جوانبها ، وبعضها لسانيةً كما في حجية الظهور نحو كلمة الصعيد وبعض مباحث الألفاظ ، وبعضها تفسيريةً كما في مسألة دلالة الاقتضاء وغيرها ، فعلم الأصول يُوظِفُ كلَّ ما من شأنه أن يقع في طريق الاستنباط ، ولعلَّ هذا من أهمِّ أسبابِ تَعَقُّدِ هذا العلم وصعوبتهِ ، ومن ضمن هذه المسائل هي مسألة الاعتبار الشرعي التي يُمكن عدَّها مسألةً أصوليةً ـ كما هو مُختار البحث ـ ، والتي تدخل في علومٍ أخرى بلحاظاتٍ أُخر ، ومسألة الاعتبار لا يُمكن إغفالها وتجاوزها خصوصاً بعد ملاحظتها من جهة تأثيرها ـ مقدمةً ونتيجةً ولازماً ـ في عملية الاجتهاد والاستنباط على نحوٍ خاصٍ ، ومدى تأثيرها في العلوم الإنسانية والحقوقية والعقلية بشكلٍ عامٍ ، فمسألة الاعتبار الشرعي أيضاً لا تخلو من تعقيدٍ وصعوبةٍ ؛ لذا تجد أن الطابع قد يكون فلسفياً أو منطقياً إلى حدٍّ ما في بعض جوانب ومطالب الرسالة ، والسبب في ذلك هو تحتم سير البحث ومساره ، وتمازج كثيرٍ من أبحاث علم الحكمة ـ الفلسفة ـ والأصول ، وكذا المنطق في بعض الأحيان ، فوجود الطابع الفلسفي والمنطقي في بعض لحاظات الرسالة أو جُلُّها لا يعني أن هناك خروجاً عن الدراسة الأصولية بل العكس من ذلك خصوصاً إذا كان الموضوع ـ كالاعتبار الشرعي ـ جديداً ، فيحتاج إلى التنظير والتقعيد والتأسيس بشكلٍ أكثر ؛ لغرض إيضاح الموضوع ومتعلقاته قدر المستطاع .

---

(1) المجلسي ، الشيخ محمّد باقر بن محمّد تقي (ت : 1111 هـ) ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط 2 ، 1403 هـ ، ج 94 ص 243 .

تحديد الموضوع

يقع البحث ـ تحديداً ـ في التكامل بين الاعتبار الشرعي والحقائق التكوينية ، من جهةِ عملِ الاعتبار الشرعي ووظائفه وآلياته وفاعليته وحاكميته على عالم التكوين وعالم الخلق ، بوصفه من عالم الأمر ، وتبلور موضوع الرسالة عبر عرض المسالك ، ومناقشتها مناقشةً موضوعيةً علميةً ، مع بيان الآثار واللوازم الأصولية المترتبة عليها من باب من التزمَ بشيءٍ فقد التزمَ بلوازمه .

سبب اختيار العنوان

خَطَرَ هذا العنوانُ على البال ـ أولاً ـ بعد التأمل في المنظومة الفقهية ، ومدى تناسبها مع تطورات الأحداث وتغيُّرات الواقع الاجتماعي ، بوصف الفقه هو علمُ قانونٍ شرعيٍّ إسلاميٍّ يُديرُ الدفةَ التشريعيةَ على المستوى التوقيفي ـ العبادات ـ والمستوى التوفيقي ـ المعاملات ـ على الصعيد الشخصي والاجتماعي ، فانقدحَ في الذهن محاولةَ الوقوف على ماهية وجوهر الاعتبار أولاً ثم خصوص الاعتبار الشرعي ثانياً ، ثم خطر ـ ثانياً ـ في البال بعد ملاحظة ومطالعة شيءٍ من علم البستمولوجيا ـ نظرية المعرفة ـ أن لكل مصدرٍ روافد ، تستقي تلك الروافد ضمن مساحاتها وميَادينها ، فمثلاً مساحة قوة الوهم الموهومات ، ومساحة قوة الخيال المخيَلات ، ومساحة العقل المعقولات ، ومساحة الوحي الغيبيات والوحيانيات ، ومساحة الحس المحسوسات وهكذا ، فانقدح ما هي مساحة الاعتبار في المُدركات الاعتبارية ؟ ، فانطلقت المحاولةُ في الوقوف على ماهية الاعتبار الشرعي ومتعلقاته ومعروضاته ، ثم بعد تبلور فكرة الاعتبار الشرعي ـ ثالثاً ـ بشكل أكبر اتضح دخل الاعتبار الشرعي في جميع متعلقات المنظومة الإسلامية ، فشرعتُ في التنظير له بوصفه عنصراً متحركاً في علم الأصول .

أهمية البحث

يكفي في إثبات أهمية البحث أنه ما من حقيقةٍ تكوينيةٍ إلا وبإزائها اعتبارٌ ـ قهراً ـ ؛ لكون الإنسان مخلوقٌ يتواصل مع الخارج والواقع مطلقاً ـ سواءٌ أكان محسوساً أم لا ـ بتوسط نظام الاعتبار ؛ نتيجةً لتكونه الفسيولوجي العضوي ، إضافةً إلى ذلك كون المفاهيم الاعتبارية هي قسيمةٌ للمفاهيم الحقيقية من حيث التبويب المعرفي ومن حيث الأحكام ، والعلاقة بينهما علاقة تكاملٍ وتخادمٍ لا عُزلةٍ وتنافرٍ ؛ لذا حاولَ البحثُ في الرسالة بأسرها التركيزَ على التكامل بين التكوين والتشريع وعدم الخروج عن هذا اللحاظ .

الدراسات السابقة

حسب الإطلاع والتتبع البسيط لم يجد الباحثُ رسالةً أو أطروحةً كُتِبَت حول الاعتبار الشرعي بالمعنى الأصولي المبحوث عنه ، أما الاعتبار بالمعنى الأخلاقي بمعنى العِظة والإتعاظ والتذكر فقد كُتِبَ فيه الكثير في الدراسات القرآنية ، نعم تُوجد بعض الإشارات المتشتتة في الرسائل والأطاريح ، بشكلٍ مُجْملٍ إلى الاعتبار في الحكم الشرعي ، من دون الوقوف على ماهيته ومتعلقاته ولوازمه .

إشكالية البحث

تتمحور الإشكالية في فرز نظريةٍ أو حقيقةِ الاعتبار الشرعي في ضمن المجالات الأكاديمية والحوزوية ، فالإشكالية تبلورت في عدم وجود فرز وبحث جادٍ في كُنْهِ الاعتبار الشرعي عند المتأخرين فضلاً عن المتقدمين ، وحالة التأرجح ـ على ما يظهر عند تتبع كلمات الأعاظم والأساطين ـ في فهم الملاكات الشرعية بين القول بالاعتبار المحض وبين التكوين المحض ، فحاول البحثُ الجمعَ بين القولين عبر القول بمسلك التكامل ؛ لأن القول باعتبارية الملاكات أو تكوينيتها ، لا ينسجم مع ظاهر سير العملية الأصولية لدى الأعاظم والفحول من المحققين .

الصعوبات التي واجهة الباحث

لا أريد أن أتظلم في تضاعيف البحث ؛ لأن الصعوبات والمشاق هي مقتضى البحث العلمي ، سوى ما أقوله من صعوبة إيجاد وجه التكامل والتخادم بين الاعتبار الشرعي وبين الحقائق التكوينية في كلمات الأصوليين والفقهاء ؛ لأنه لم يُصرّح أحدٌ منهم بمسلك التكامل ، فضلاً عن التصريح بوجهِ ولحاظِ التكامل الكامن في أفق المسألة الأصولية أو المسألة الفقهية ، مع صعوبة التأمل في التطبيقات التي يتجلى فيها التكامل .

فرضيات البحث

يُمكن إيجازها بثلاثِ نقاطٍ :

1 . إن الاعتبار الشرعي متكاملٌ مع كل ما حوله مطلقاً ، وليس متمحضاً بالاعتبار ولا بالتكوين ، وأنه يُبْرَز عبر صدور الحكم الشرعي ، فيتقولب هذا الحكم الشرعي بحسب اقتضاء الموضوع ؛ لذا تارةً يكون الحكم تكليفياً وأخرى وضعياً أو أولياً وثانوياً أو زمانياً ومكانياً أو

ثابتاً ومتغيراً أو وجودياً وعدمياً أو اقتضائياً وغيرَ اقتضائيٍّ أو مُنَجَزاً ومُعَلَّقاً أو واقعياً وظاهرياً وغير ذلك .

2 . إن الاعتبار الشرعي غيرُ مسانخٍ للاعتباراتِ الأخرى غيرِ الشرعيةِ كالاعتبارات العُقلائية والقانونية والعرفية ، فيتغايران أحكاماً ولوازماً ونتائجاً .

3 . إن الاعتبار الشرعي له واقعٌ نفسُ أمريٍّ ، كَشْفُهُ عنه كشفاً اقتضائياً غالبياً ، من خلاله تُرفع الآثار الواقعية التكوينية الاقتضائية دون الاعتبارية أو تثبت الاعتبارية دون التكوينية ، أو يثبتان معاً أو يُرفعان معاً ، فالصور أربعٌ .

منهجية البحث

إن التأسيس للاعتبار الشرعي لم يكن مُهيئاً على نحو نظريةٍ أو حقيقيةٍ عند المتقدمين ، وعند المتأخرين كذلك إلا القليل ، فاقتضى المقام تكييفَ الاعتبار الشرعي مع جملةٍ من المباحث المتعلقة به مطابقةً أو تضمناً أو تلازماً ، وعلى الرغم من ذلك حاول البحثُ التأصيل ، ولا يُقال كيف يجتمع التأصيل مع عدم الرجوع إلى القدماء ؟ ؛ لأنه يُقال إن التأصيل مُفادٌ من بعض ما يظهر من كلماتهم ، ثم لو فُرِضَ جدلاً عدم اجتماع التأصيل مع عدم الرجوع إلى القدماء ، فلا حزازةَ في البين في الاستناد في التأسيس من كلمات المتأخرين ومتأخري المتأخرين والمعاصرين الذين هم امتدادٌ للقدماء ، فاقتضى المقام ـ تأصيلاً وتأسيساً ـ أن تُوظف عدة مناهج حتى يُمكن الوقوف على ماهية الاعتبار الشرعي كالمنهج الوصفي والتحليلي ، وكان المنهج الأساس هو منهج التحليل على وُفِقِ المُعطيات والدراسة الأصولية لدى الإمامية ، والسبب في اختيار الدراسة الأصولية دون غيرها كون الاعتبار الشرعي أقرب ما يكون في عدِّهِ مسألةً أصوليةً ، بل ـ كما هو مختار البحث ـ هو مسألةٌ أصوليةٌ كما سيظهر من تضاعيف الرسالة ؛ لكونه يصلح أن يكون عنصراً متحركاً مشتركاً في سائر الأبواب الفقهية مع انطباقه عليها .

خطة البحث

قُسمت الرسالةُ على مُقدمةٍ وفصلٍ تمهيديٍّ وثلاثةِ فصولٍ وخاتمةٍ ، أما الفصل التمهيدي فقد دُرِسَ فيه القراءة التمهيدية في ماهية التكامل والاعتبار والحقيقة والمسالك فيها ، وانقسم على مبحثَين ، المبحث الأول منه تناول بحوثٌ في بيان مفردات العنوان والمفردات ذات الصلة ، ودُرِسَ فيه ثلاثة مطالبٍ ، المطلب الأول منه مفهوم التكامل والاعتبار والحقيقة ودلالته ، والثاني منه استعمالات الاعتبار والحقيقة واطلاقاتهما ، والثالث منه المراحل التحليلية لماهية

الاعتبار الشرعي ، والمبحث الثاني تناول المسالك الأصولية في الاعتبار الشرعي ، واشتمل على ثلاثة مطالبٍ ، المطلب الأول منه المسالك الأصولية في الأحكام التكليفية من جهة ملاكاتها ، والثاني جاء فيه أدلة اختيار المسلك التكاملي ومَلاحظه ، والثالث دُرِسَ فيه اللوازم الأصولية المترتبة على المسالك الأربعة .

وأما الفصل الأول فقد بُحِثَ فيه الخصائص الغائية للاعتبار الشرعي والفروقات الجوهرية بينه وبين الاعتبار غير الشرعي ، وقُسِّمَ على ثلاثة مباحثٍ ، المبحث الأول منه جاء فيه دواعي الاعتبار والعلة الغائية منه ، وقُسِّمَ على مطلبيَن ، الأول في مبادئ الاعتبار ومناشئه ، والثاني في الغايات الملحوظة في اعتبارية المعتبر ، والمبحث الثاني في الحالات المتصورة للعلاقة بين عالم الاعتبار وعالم التكوين ، وانتظم على مطلبيَن أيضاً ، جاء في الأول خصائص العلاقات المفهومية الحقيقة والاعتبارية ، وجاء في الثاني منه العلاقة التكاملية بين المفاهيم الحقيقية والمفاهيم الاعتبارية ، والمبحث الثالث كان في الفروقات الجوهرية بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي ، وقُسِّمَ على أربعة مطالب ، الأول في الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ نفس الأمر والواقع ، والثاني في الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ اللوازم ، والثالث في الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ الكشف والانكشاف ، والرابع في الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ الثواب والعقاب .

وأما الفصل الثاني فكان بعنوان العلاقات التكاملية في الاعتبار الشرعي ولحاظاته ، وقُسِّمَ على ثلاثة مباحثٍ ، الأول منه في التكامل الشرعي في الأحكام ومصادرها اعتبارياً ، واشتمل على ثلاثة مطالبٍ ، الأول في علاقة الاعتبار الشرعي بمصادر المعرفة الشرعية الأصولية استنباطاً ، والثاني في علاقة الاعتبار الشرعي بالحكم الواقعي والظاهري ، والثالث في علاقة الاعتبار الشرعي بالجعل الثابت والمتغيّر ، والمبحث الثاني في التكامل الشرعي في الموضوعات اعتبارياً ، ودُرِسَ فيه مطلبان ، الأول في علاقة الاعتبار الشرعي مع الظاهر والباطن ، والثاني في علاقة الاعتبار الشرعي مع الخير والشر ، والمبحث الثالث اشتمل على التكامل الشرعي في لحاظات أخرى اعتبارياً ، وانتظم على ثلاثة مطالبٍ ، الأول منها في علاقة الاعتبار الشرعي بالعقل النظري والعقل العملي ، والثاني في الاعتبار الشرعي وعلاقته مع القضية الحقيقية والخارجية ، والثالث في الاعتبار الشرعي وعلاقته مع الزمان والمكان .

وأما الفصل الثالث والأخير فقد بُحِثَ فيه عن النماذج التطبيقية التكاملية بين الاعتبار الشرعي والحقائق التكوينية ، وقُسِّمَ على ثلاثة مباحثٍ ، الأول منه في تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في القواعد الأصولية والفقهية ، وانتظم على ثلاثة مطالبٍ ، الأول منها في قاعدة الإجزاء وعلاقتها بترتب الآثار الشرعية في المستحبات ـ غسل الجمعة نموذجاً ، والثاني في علاقة قاعدة سوق المسلمين بالآثار الوضعية ـ التذكية نموذجاً ، والثالث في اللوازم الشرعية والتكوينية وعلاقتها بقاعدة الفراش ـ النسب نموذجاً ، وأما المبحث الثاني في تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في العبادات ، فقد بُحِثَ فيه مطلبان ، الأول في قضاء الفوائت وعلاقتها بعبادية العبادة ـ الصلاة نموذجاً ، والثاني في الشرط المتأخر وعلاقته بالأحكام الشرعية ـ الصوم نموذجاً ، وأما المبحث الثالث في تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في المعاملات ، واشتمل على ثلاثة مطالبٍ ، الأول منها في علاقة الجهل بالاعتبار الشرعي ـ الزواج نموذجاً ، والثاني في مدخلية الاعتبار الشرعي في واقعية الأحكام وعدمه ـ الطلاق نموذجاً ، والثالث في علاقة الإيجاب والقبول في المعاوضات اعتباراً ـ البيع نموذجاً .

ثم كُتِبَت الخاتمة التي انتظمَ فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث ، ثم قائمة المصادر والمراجع المعتمدة التي أفاد منها البحثُ .

وأخيراً أَقِرُّ وأُذعِنُ بعدم كمال الرسالة ، وهذا لا مناص منه اقتضاءً لقول الفلاسفة بأن الإنسانَ فقرٌ محضٌ ، وما كان هذا شأنه فلا يدعي الكمال سوى رغبة التكامل ، والكمال المطلق للباري ﷻ وحده ، فما كان من خطأ واشتباه فهو مني ، وما كان من صحةٍ وصوابٍ فبتوفيقٍ وتسديدٍ منه ﷻ ، وأسأل الله التوفيق والسداد والحمد لله رب العالمين .

الباحث

-

الفصل التمهيدي :

قراءةٌ تمهيديةٌ في ماهية التكامل والاعتبار والحقيقة والمسالك فيها

المبحث الأول : بحوث في بيان مفردات العنوان والمفردات ذات الصلة

المطلب الأول : مفهوم التكامل والاعتبار والحقيقة ودلالته

المطلب الثاني : استعمالات الاعتبار والحقيقة واطلاقاتهما

المطلب الثالث : المراحل التحليلية لماهية الاعتبار الشرعي

المبحث الثاني : المسالك الأصولية في الاعتبار الشرعي

المطلب الأول : المسالك الأصولية في الأحكام التكليفية من جهة ملاكاتها

المطلب الثاني : أدلة اختيار المسلك التكاملي ومَلاحظه

المطلب الثالث : اللوازم الأصولية المترتبة على المسالك الأربعة

مدخلٌ :

إن الوقوف على حقيقة الشيء ـ ولو في الجملة ـ يقتضي البدء بالسير المنهجي قبل سبر أغوار الشيء ، بوصفه ليس مُنْعزلاً عن مفاهيمه ومبادئه ـ المُنقحة في مظانها ـ وأصوله الموضوعة ومقدماته ولوازمه الشرعية والعقلية ، فموضوع الرسالة لا يُمكن سبر أغواره ، والولوج في تخومه ما لم تُطْرق بعض الزوايا أو جُلها بقدر ما يقتضيه المقام ، عبر تمهيداتٍ منهجيةٍ تُهيئ القارئ ـ فنياً وعلمياً ـ على استيعاب محاور البحث ومتعلقاته ؛ لذا كان المبحث الأول ـ بمطالبه ـ متناولاً لدلالة للاعتبار والحقيقة مع استعمالاتهما واطلاقاتهما ، مع محاولاتٍ تأمليةٍ في الاعتبار الشرعي عبر مطلب المراحل التحليلية لماهية الاعتبار الشرعي .

وكان المبحث الثاني ـ بمطالبه ـ متناولاً المسالك الأصولية في الأحكام التكليفية من جهة ملاكاتها وأدلتها ، ومَلاحِظها عبر مناقشةٍ موضوعيةٍ لها ، مع بحث اللوازم الأصولية المترتبة عليها ، وهذا التمهيد هو بمثابة المبنى المُحدد للاعتبار الشرعي ، عبر تبني أحد المسالك الأصولية التي يُلْتَزَمُ بها من أول الرسالة إلى آخرها ، والله ولي التوفيق .

المبحث الأول : مطالبٌ في بيان مفردات العنوان والمفردات ذات الصلة

توطئة :

إن الوقوف على نحوٍ دقيقٍ عند مفردات البحث ، يُعَدُّ المدخل الذي يحكي مدى علاقة المدلولات بدوالها ، التي هي مثابة الجسور الموصِلةِ لكوامنها ، ولا مانع من أن يُقال : إن العلاقة بين المدخل والمدخول كالعلاقة بين المقدمة وذيها ، ومن أتقن المقدمات وُفِقَ في النتائج ، هذا كله على فرض وحدة وبساطة موضوع الجهة المبحوث عنها ، ولكن كيف إذا تداخلت العلوم وأخذت مفاهيمها تتوسع بشكل امتدادي ، فكلما اتسع وامتد الظرف التأريخي ، وكلما ازدادت إدراكات الإنسان توسعاً وفهماً ، فيكون بقياس الأولوية * تسليط الضوء في البحث عن زوايا الجهة المبحوثة ، أولى وأشد من بحثها من جهة واحدة ، وفي المقام تُبحث نظرية الاعتبار وحقيقته التي تُعَدُّ من أكثر البحوث جاذبيةً وتعقيداً ودقةً ، ومنشأ جاذبيتها ـ كما سيتضح لاحقاً ـ مدى مدخلية مدلول الاعتبار في حياة الإنسان من جهة تكوينه الذهني وإدراكاته الخلاَّقة ، ومدى احتياجه للاعتبار في كل المستويات التي يعيشها الإنسان من العبادات والمعاملات مطلقاً ـ سواء كانت عقوداً أم إيقاعاتٍ ـ والاجتماعيات والسياسيات وغيرها ، ومن هنا يجدر في أن تُبحث ثلاثة مستويات دلاليةً ـ لسانيةً ـ واصطلاحيةً وقرآنيةً في بيان مفهوم الاعتبار والحقيقة متلمسين واقعهما قدر المستطاع ، فعلى الله التوكل ومنه السداد والتوفيق .

---

* ويُسمى أيضاً فحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة ، وهو ليس عملاً بالقياس المنهي عنه من دون ملاك منصوص ، بل هو عمل بالحجة الشرعية المأخوذة من الشرع ؛ لكون مفهومه هو المفهوم الموافق بمدلول عرفي ، يقف عليه كلّ من تدبّرَ في الموضوع ، كما في كون حرمة إهانة الوالدين أولى من حرمة التأفف في وجههما المنصوص عليه . يُنْظر : العلامة الحلي ، الشيخ جمال الدين حسن بن يوسف (ت : 726 هـ) ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ، مؤسسة الإمام الصادق ﷺ ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1425 هـ ، ج 4 ، ص 26 .

المطلب الأول : مفهوم التكامل والاعتبار والحقيقة ودلالته

أولاً ـ التكامل في اللغة والاصطلاح :

1 ـ التكامل لغةً :

إن التصريفاتِ الاشتقاقات في المعاجم اللغوية كثيرةٌ ، منها مفردة التكامل ، وترجع جميعها إلى كَمُلَ أو كَمَلَ أو كَمِلَ والأخير أردؤها [1] ، فالْكَافُ وَالْمِيمُ وَاللَّامُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى تَمَامِ الشَّيْءِ ، فيُقَالُ : كَمَلَ الشَّيْءُ وَكَمُلَ فَهُوَ كَامِلٌ ، أَيْ : تَامٌّ ؛ لذا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ ... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ... ﴾ [2] ، فيُقال : تَكامَلَ ورجلٌ كَامِلٌ وقومٌ كَمَلَةٌ ، ويُقال : أَعْطِهِ هذا المالَ كَمَلًا أي : كُلُّهُ ، واسْتَكْمَلَهُ بمعنى اسْتَتَمَّهُ ، والتَكميلُ والإكمالُ هما الإتمامُ [3] ، والتكامل هو التفاعل الذي يقع بين طرفين ، الذي يقتضي بنفسه المشاركة والمطاوعة ، كالتقاتل والتقابل والتآكل وغير ذلك ، أما الكمال فهو على وزن فَعال وهو اسمُ مصدرٍ لكَمُلَ نحوياً .

ويأتي الكمال توسعةً بمعنى حصول ما فيه الغرض منه ، فإذا قيل : كَمُلَ ذلك ، فمعناه حصل ما هو الغرض منه ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِۖ ...﴾ [4] تنبيهاً أن ذلك غاية ما يتعلق به صلاح الولد ، وأيضاً في قوله تعالى : ﴿ لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ...﴾ [5] تنبيهاً أنه يحصل لهم كمال العقوبة ، وكذا قوله تعالى : ﴿ ... تِلْكَ عَشَرَة كَامِلَة... ﴾ [6] [7] .

وقد فُرِّقَ بينه وبين التمام موازنةً بفروقات متعددة ، ولعله أجودها : أن الكمال وصف للمركب الذي ينتفي وجوده بانتفاء جزئه ، كتبليغ الرسالة الذي ينتفي بعدم تبليغ رسالة واحدةٍ كما في قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رسالَتَهُ ... ﴾ [8] ، والتمام فيُوصف به المركب الذي لا ينتفي وجوده بانتفاء جزئه ، بل يكون وجوداً

(1) يُنْظر : الجوهري ، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت : ٣٩٣ هـ) ، تاج اللغة وصحاح العربية (تحقيق : الشيخ أحمد عبدالغفور العطار) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٤ ، ١٤٠٧ هـ ، ج ٥ ، ص ١٨١٣ .
(2) سورة المائدة ، آية 3 .
(3) يُنْظر : ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني (ت : ٣٩٥ هـ) ، معجم مقاييس اللغة (تحقيق : عند السلام محمد هارون) ، دار الفكر ، دمشق ، ١٣٩٩ هـ ، ج ٥ ، ص ١٣٩ + يُنْظر : ابن منظور ، محمد بن مكرم (ت : 711 هـ) ، لسان العرب (تحقيق : جمال الدين الميردامادي) ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 3 ، 1414 هـ ، ج ١١ ، ص ٥٩٨ + يُنْظر : الطريحي ، الشيخ فخر الدين النجفي (ت : ١٠٨٥ هـ) ، مجمع البحرين (تحقيق : السيد احمد الحسيني) ، مطبعة طراوت ، قم المقدسة ، د . ت ، ج ٥ ، ص ٤٦٧ .
(4) سُورَةُ البَقَرَةِ ، آية ٢٣٣ .
(5) سُورَةُ النَّحْلِ ، آية ٢٥ .
(6) سُورَةُ البَقَرَةِ ، آية ١٩٦ .
(7) يُنْظر : الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل (ت : 502 هـ) ، مفردات الراغب الأصفهاني (ملاحظات : العاملي) ، دار المعروف ، بيروت ، د. ط ، د . ت ، ص 640 .
(8) سورة المائدة ، آية 67 .

ناقصاً ، كما في الرضاعة التي يكون التام منها هو خصوص الحولين ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِۖ ...﴾ [1] ، فإن نقصت يوماً لم تتم ، لكنها تكون رضاعةً غير تامة [2] .

والذي يبدو للبحث مما تقدم : إن جذر التكامل مادته واحدةٌ ، هي الكاف والميم واللام على ثلاثِ لغاتٍ ، والتكامل هو تفاعل يقتضي المشاركة بنفسه ، فيُستعمل في المقارنات والموازنات أو بين الأشياء التي بينها تعالق وترابط في الجملة أو بالجملة ، وأَخَذَ تعريفُ التكامل طابعَ الموازنة بعض الأحايين ، والتي منها : أن المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه بخلاف التمام ، وسبب جودة هذا الفرق هو ملاحظته ذات وماهية وصف الكمال والتمام بما هما محموليَنِ على الشيء المركب ، من دون ملاحظة لوازمه وعوارضه التي هي خارجةٌ عن المركب نفسه .

2 ـ التكامل اصطلاحاً :

التكامل في كلمات العلماء يأخذ نسقاً وجودياً ؛ بسبب كونه مقولةً إنسانيةً موضوعها كائن ، مقتضاه طلب الكمال وشأنه التكامل ، فالذي وقع في كلمات العلماء هو الكمال ، والكمال يُشتق منه التكامل ، فعُرِّفَ الكمالُ بتعاريفَ متنوعةً منها :

أ ـ كونه (عبارةٌ عن اللحوق بالدَّرجة العَلَيِّ ، وهو التشبه بالأصل) [3] .

ب ـ وعُرِّفَ أيضاً بأنه (التام في كل شيء ، هو الذي حصل له جميع ما يليق به أن يكون حاصلاً له ، والناقص ما ليس كذلك ، بل يحتاج إلى شيء يُتمه ويُكمله ، ثم التام إن كان مع ذلك من جنسِ كمالهِ ما فضل عنه إلى غيرٍ ، فهو فوق التمام وإلا فهو تام فقط ، والناقص إن لم يفتقر في تمامه وكماله إلى سبب منفصل عن ذاته وعن مقوماته وأسبابه الذاتية فهو المستكفي ، وإن احتاج فيه إلى سبب مباين خارجي ، فهو الناقص الغير المستكفي) [4] .

ت ـ وعُرِّفَ بأنه (مَن وَقَفَ على الحقائق كشفاً وتعريفاً إلهياً فهو الكامل الأكمل ، ومن نَزَلَ عن هذه المرتبة فهو الكامل) [5] .

(1) سُورَةُ البَقَرَةِ ، آية ٢٣٣ .
(2) يُنْظر : الراغب الأصفهاني ، المفردات ، ص 640 ـ 641 .
(3) ابن عربي ، الشيخ محي الدين محمد بن علي (ت : ٦٣٨ هـ) ، الفتوحات المكية ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ .
(4) الشيرازي ، الشيخ ملا صدرا محمد بن إبراهيم (ت : ١٠٥٠ هـ) ، الحاشية على الإلهيات ، دار بيدار ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ج ١ ، ص ١٧٥ .
(5) ابن عربي ، الفتوحات ، ج 4 ، ص 405 .

ث ـ وعرَّفه بعضٌ بأنه (مُتفرّعٌ على الذات ، وصفةٌ من الصفات التي يُمكن للذات أن تُوجدها ، ولا شكَّ في أن كمال الذات متفرعٌ على الذات ، وهو كسائر الحالات التي تليق بالذات ... إن بعض الصفات في عين كونها في مرتبةٍ من مراتب الوجود كمالاً ، ولكنها في المراحل الأعلى لا تكون كمالاً، وكمثال لذلك الكتابة للإنسان فإنّها كمالٌ ، وأمّا الكتابة للعقل الفعَّال فليست كمالاً ، فالكمال يرتبط بما ينبغي لما ينبغي ، بنحو يكون ذلك الكمال كمالاً له ، ولذا تتعدّد الكمالات) [1] .

ج ـ وعُرِّفَ أنه (الكمالُ على ضربين : كامل بذاته ، وكاملٌ بصفاتٍ أفادته الكمال ، وتلك الصفات يلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها ؛ لأنها إن كانت كاملة بصفات كمالية ، يُسأل أيضاً في تلك الصفات ، هل هي كاملة بذاتها أو بصفات ، فينتهي الأمر إلى كامل بذاته) [2] .

والذي يظهر للبحث من خلال الوقوف على هذه التعريفات : أنها في الغالب تتخذ طابعاً فلسفياً عرفانياً ؛ بسبب اهتمام علم العرفان بنظرية الإنسان الكامل من حيثُ التنظير والتحقيق ، وهذا لا يقرُبُ من مراد الرسالة ، فيُمكن أن يُعرَّف التكامل : صفةٌ وجوديةٌ ـ لا اعتبارية محضة ـ قائمةٌ بين شيئين بينهما ترابط وتعالق ، بشكلٍ تكميليٍّ عبر كون أحدهما يُكمل الآخر ، بشرط اتصاف ذات الشيئين بالكمال على نحو الاقتضاء مع رفع المانع وتحقق الشرط ؛ لتجلي وجه التكامل .

وعلى هذا يكون الكمالُ وصفاً للذات ، والتكاملُ وصفاً للنسبة القائمة بين كمالين أو بين شيئين إذا لُحظا معاً تحقق التكامل بينهما ، وعلى هذا يكون المعنى الاصطلاحي راجعاً إلى اللغوي من جهة التقوم لجهةٍ معينة بين شيئين .

(1) بناه ، يد الله يزدان ، العرفان النظري مبادئه وأصوله (تدوين : عطاء أنزلي وترجمة : علي عباس الموسوي) ، منشورات مؤسسة السيد الخميني ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٣٦ هـ ، ص ٤٢٣ .
(2) جهامي ، جيرار ، موسوعة المصطلحات الفلسفية ، ناشرون ، لبنان ، د . ط ، د . ت ، ج ١ ، ص٧٠٠ .

ثانياً ـ الاعتبار في اللغة والاصطلاح :

1 ـ الاعتبار لغةً :

الاعتبار في المدلول اللغوي له استعمالات متعددة كلها مشتقة من مادة عَبَرَ ، منها :

أ ـ العبور والتجاوز والانتقال مطلقاً سواء كان مادياً حسياً أم معنوياً ؛ لذا الاعتبار من (أصل العَبْرِ تجاوز من حالٍ إلى حالٍ ، فأما العبور فيختص بتجاوز الماء إما بسباحة ، أو في السفينة أو على بعير أو قنطرة ، ومنه : عبر النهر لجانبه حيث يعبر إليه أو منه ، واشْتُق منه عَبَرَ العين للدمع والعبرة كالدمعة ، وقيل : عابر سبيل قال تعالى : ﴿ ... إلا عابري سبيل ... ﴾ [1] ، وناقةٌ عُبُرُ أسفارٍ، وعَبَرَ القومُ إذا ماتوا ، كأنهم عبروا قنطرة الدنيا) [2] .

ب ـ و (عَبَرَ الرُؤيا يَعْبُرُها عَبْراً وعِبارةً وعبَّرها : فسَّرها وأَخبر بما يؤول إليه أَمرُها ، وفي التنزيل العزيز : ﴿ ... إن كنتم للرؤيا تعْبُرون ﴾ [3] ، أَي : إن كنتم تعْبُرون الرؤيا ، فعدّاها باللام ، كما في قوله تعالى : ﴿ قُلْ عسى أَن يكون رَدِفَ لكم ... ﴾ أَي : رَدِفَكم ، وقال الزجاج : هذه اللام أُدْخِلت على المفعول للتَّبْيين ، والمعنى إن كنتم تَعْبُرون عابرين ، ثم بَيَّنَ باللام فقال: للرؤيا ، وتسمى هذه اللام لامَ التعقيب ؛ لأَنها عَقَّبَت الإِضافةَ ، وقال الجوهري : أَوصَل الفعل باللام ، كما يُقال : إِن كنت للمال جامعاً ، واسْتعْبَرَه إِياها : سأَله تَعْبِيرَها ، والعابر : الذي ينظر في الكتاب فيَعْبُره أَي يَعْتَبِرُ بعضه ببعض حتى يقع فهمُهُ عليه ؛ ولذلك قيل : عبَرالرؤْيا واعتَبَر فلانٌ كذا ، وقيل : أُخِذَ هذا كله من العِبْرِ، وهو جانبُ النهر ، وعِبْرُ الوادي وعَبْرُه) [4] ، فجاء الاعتبار هنا بمعنى التأمّل وطلب الفهم والتعبير والتفسير .

ت ـ وقد يأتي الاعتبار بمعنى الفرض والتقدير ؛ لذا يقال للشيء : أمر اعتباري بمعنى أنه مبني على الفرض [5] .

ث ـ ويأتي الاعتبار بمعنى العبارة ، ويكون الاعتبار مختصاً في بعض الموارد بالكلام العابر من لسان المتكلم إلى سمع السامع [6] .

ج ـ وقد يأتي الاعتبار بمعنى العِبرة والإتعاظ والتذكير وهو كثير ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ... فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ [7] .

---

(1) سورة النساء ، آية 43 .
(2) الراغب الأصفهاني ، المفردات ، ص 493 ـ 494.
(3) سورة يوسف ، آية 43 .
(4) ابن منظور، لسان العرب ، ج 4 ، ص 529 .
(5) يُنْظر : أنيس ، إبراهيم وآخرون ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، مصر ، ط 4 ، 1425 هـ ، ص 580 .
(6) يُنْظر : الراغب الأصفهاني ، المفردات ، ص 494 .
(7) سورة الحشر ، آية 2 .

ح - ويأتي الاعتبار بمعنى النفوذ والمضيّ في الشيء ، لذا يُقال عبرتُ النهر عبوراً [1] .

والملاحَظ : إن الاعتبار تختلف قراءته باختلاف الجهة المنظورة ، فتعدد استعمالاته تابعٌ لسعة وعاء الذهن الذي يُقلِّبُ الشيءَ بلحاظاتٍ متعددةٍ ، ومن هنا يُمكن القول إنه لا مانعةَ جمعٍ بينها في بيان معنى الاعتبار ، فلا يصح الحكم حينئذٍ بصحة بعضٍ دون بعضٍ ؛ لأنه كلٌّ يستعمل المعنى الذي ينفعه في مجاله بلحاظ المناسبة المُدركة في موضوعه ، فالمناسبة الملحوظة للمستعْمِل هي التي وسَّعت المفهوم مع كون أصل الجذر للمعنى الموضوع واحد ، وهو العبور والوصول إلى غايةٍ ما ، وأيضاً لا يصح القول بوجود القصور في جذر الاعتبار ، المسبِب في عدم إمكان استعمال لفظ الاعتبار ومشتقاته في غير معنى العِظة والموعظة ؛ لكون قصور الوضع تصوراً لا يستلزم منه القصور جذراً واشتقاقاً ، فدعوى كون لفظ الاعتبار مشتركاً لفظياً ليست ببعيدةٍ .

2 ـ الاعتبار اصطلاحاً :

أ ـ في التعريف :

الاعتبار في المدلول الاصطلاحي أخذ توسعاً مفهومياً ودلالياً ؛ بسبب دخول مفهوم الاعتبار في أكثر العلوم ، وإن لم يُصَرَّحْ بذلك ولم يكن نظريةً أو حقيقةً منفصلةً في العلوم والفنون ؛ إذ شأنه شأن كثير من العلوم التي كانت في طَيات علوم أخرى ، لم تُفرز بَعدُ ، كما في علم الهيئة والكيمياء والطب التي كانت تبحث ضمن علم الفلسفة ، فلا زالت نظرية الاعتبار أو حقيقة الاعتبار تُبحث ويُنَظَّرُ لها ، فتأخذ مناحي متعددة منها :

1 . فتارةً يأخذ تعريف الاعتبار منحىً كشفياً عن الواقع ، من حيثية ترتيب الآثار وعدمه ، كما هو الحال عند الشيخ المظفر ﵀ (ت : 1383 هـ) ؛ لذا يقول : (الاعتبار ما يُراد منه إيجاد الشيء اعتباراً وتنزيلاً ، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي ، من جهة ترتيب أثر من آثاره أو خصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعي ، ويُسمى : الجعل الاعتباري أو التنزيلي ، وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل ، وإن كان نفس الاعتبار أمراً واقعياً حقيقياً لا اعتبارياً ، مثلاً حينما يُقال : زيدٌ أسدٌ ، فإنَّ الأسد مطابقة الحقيقي ، هو الحيوان المفترس المخصوص ، وهو طبعاً مجعولٌ ومخلوقٌ بالجعل التكويني ، ولكنَّ العرف يعتبرون الشجاع

(1) يُنْظر : ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، ج 4 ، ص 207 .

أسداً ، فزيدٌ أسدٌ اعتباراً وتنزيلاً من قبل العرف ، من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقي) [1] .

2 . وتارةً أخرى يأخذ تعريف الاعتبار منحىً تحليلياً فسلجياً ـ أي علم الوظائف ـ كما عند العلامة الطباطبائي ﵀ (ت : 1402 هـ) إذ قال : (أما الإدراكات الاعتبارية فهي عبارة عن فروض يصطنعها الذهن البشري ، بغيةَ سدِّ حاجات الإنسان الحياتية ، فهي ذاتُ طابع فرضي وجعلي واعتباري ووضعي ، وليست لها علاقة بالواقع ونفس الأمر ... وليس للإدراكات الاعتبارية قيمةً منطقيةً ، ولا ترتهن الإدراكات الحقيقية بحاجات الكائن الحي الطبيعية وطبيعة ظروف بيئته الخاصة ، ولا تتلون تبعاً لتغير الحاجات الطبيعية والظروف البيئية ، خلافاً للإدراكات الاعتبارية تتبع حاجات الإنسان وظروفه البيئية ، وتتغير تبعا لتغيرها) [2] .

فيظهر من خلال تتبع كلمات العلامة الطباطبائي ﵀ أنه يُحدد الاعتبار بلحاظ الإدراك [3] ، ومنه يتضح عدم وجود فرق بين الاعتبار وبين المدركات الاعتبارية إجمالاً من باب التسامح في الاستعمالات ، نعم هناك فرقٌ بينهما دقيّاً ، وهو أن الاعتبار يكون بلحاظ عالم الثبوت والتشريع ، والمدركات الاعتبارية تكون بلحاظ الفهم والإدراك في عالم الإثبات ، إلا أن اصطلاح العلامة الطباطبائي ﵀ هو المراد في المقام بلحاظ كون المدركات الاعتبارية هي اعتبارٌ أيضاً .

3 . وقريبٌ منه ما ذكره الدكتور الرفاعي من أن الاعتباري (هو الذي ليس له وجود منحاز مستقل ، والاعتباري هو المعنى الانتزاعي الذي يكون له منشأٌ وانتزاعٌ ، مثل الزوجية بوجود منشأ انتزاعها ، ومنشأ انتزاع الزوجية هو الزوجان) [4] ، إلا أن هذا التعريف لَحِظَ منشأ الانتزاع الذي هو العلة الموجِدة في اعتبارية الشيء وصيرورته اعتباراً .

4 . ويُعرِّفُ الشيخ السبحاني الاعتبار بلحاظ العلم والمعرفة ، فيتخذ تعريفه نمطاً معرفياً مرتبطاً بنظرية المعرفة ، فَجَعَلَ الاعتباريات (عبارةٌ عن العلم بما ليس له في الخارج وجود

(1) الشيخ محمد رضا ، أصول الفقه ، مكتبة مؤسسة النشر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 7 ، 1434 هـ ، ج 3 ، ص 51 .
(2) السيد محمد حسين ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (تعليق : مرتضى مطهري ، وترجمة : السيد عمار أبو رغيف) ، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع ، د . ط ، د . ت ، ج 1 ، ص 485 .
(3) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 569 .
(4) الدكتور عبد الجبار ، مبادئ الفلسفة الإسلامية في شرح بداية الحكمة ، دار زين العابدين ﵀ ، ط 1 ، 1396 هـ ، ج 2 ، ص 317 .

ولا منشأ انتزاع ، بل مآلها إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها ؛ لأنواع الأعمال التي هي الحركات المختلفة ومتعلقاتها للحصول على غايات حيوية) [1] .

5 . ويأخذ الاعتبار مأخذاً أكثر عمقاً من ذلك ، كما هو عند الشيخ السند من حيثية علاقته بعالم نفس الأمر والواقع ، فقد يكون الاعتبار مُسْتلاً أو مترشحاً أو مُنْتزعاً من عالم نفس الأمر والواقع ؛ إذ يكون (له منشأٌ نفسُ أمريٍّ ، غاية الأمر أنه مُنتزع بنحو الإجمال والإبهام لا التفصيل ، كما في العلم الذي تتوسط فيه الحدود التعريفية للأشياء بنحوٍ تفصيلي) [1] .

والحاصل الذي يظهر للبحث : أن الملحوظ في الاعتبار يختلف بحسب نظر الناظر ، فإذا لُحِظَ الاعتبار بنزعة كلامية فقد يُربط بعالم نفس الأمر والواقع مُعَلاً بالملاكات ، وإذا لُحِظَ بلحاظ الفلسفة التكوينية فقد يفسره تفسيراً وجودياً مرتبط بالذهن البشري ارتباطاً عضوياً ، وإذا لُحِظَ بلحاظ المنشأ العقلائي وأن واقعيته مُفادةٌ ومستفادة من سيرتهم فيكون تحديده ـ تعريفه ـ بنزعة أصولية ، ثم إن الفرق بين الاعتبار والاعتباري هو أن الاعتبار يُطلق بلحاظ الإدراك ، والاعتباري يُطلق بلحاظ طبيعة الشيء المُدْرَك أي : المعلوم الاعتباري المقابل للمعلوم الحقيقي ، والمعنى الاصطلاحي للاعتبار أخذ توسعاً كبيراً حتى تبدو أن استعمالاته لا ترجع إلى المعنى اللغوي في الجملة .

ب ـ في الاستعمال :

في الوضع المعنى واحدٌ لا تكثر ولا تعدد فيه ، وإنما التكثر يحصل في مرحلة الاستعمال ؛ بسبب احتياج العلوم والفنون للاعتبار ، ولكن كل علم يُنَظِّرُ إليه توظيفاً وتكييفاً بجهةٍ تختلف عن العلم الآخر ، نعم قد يُقال : إن المعنى يتعدد ويتكثر في مرحلة الوضع ، كما في الألفاظ المشتركة نحو كلمة عينٍ ، إلا أن الاشتراك خلاف الأصل ولا يُصار إليه إلا بدليلٍ ، والاستعمالات التي ستُذكر هي على سبيل الغالب لا الدوام ، فقد يُستعمل بعضها في مظان علمٍ آخر ، ولا مانعَ ولا حزازةَ في ذلك ، فمن الاستعمالات :

1 . الاعتبار عند الأصوليين :

أ . يأتي الاعتبار بمعنى المناط والإناطة في الترديد والدوران ، كما في كون العلة المعتبرة هي العلة المنصوصة ، التي تُعَمِمُ وتُخَصِصُ وجوداً وعدماً ، نحو ما ذكره السيد المجاهد رحمه الله (ت : 1242 هـ) : (إعلم أنه قد يُحكم في المفروض بحمل المطلق على المقيَّد بدليلٍ من خارجٍ ، كما إذا وقع الإجماع على أن الواجب في الموردَين أمر واحد ، وأنهما يشتركان في

(5) الشيخ جعفر ، نظرية المعرفة المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات (تقرير : الشيخ حسن محمد مكي العاملي) ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 4 ، 1437 هـ ، ص 52 .

الحكم من جهة الإطلاق والتقييد ، أو كان العلّة المعتبرة شرعاً في لزوم المقيد في مورده ثابتة في مورد المطلق) [2] .

ب . ويأتي بمعنى الحجية ، كما في اعتبار الشهرة العملية أو اعتبار سيرة المتشرعة أو اعتبار خبر الواحد أو اعتبار الظهور القرآني أو الاستصحاب ، نحو ما ذكره السيد الخوئي (ت : 1413 هـ) ﵀ : (فيُمكن أن يَعتبر الشارعُ كون صلاة الجمعة على ذمّة المكلّفين إلى يوم القيامة ، فإذا شُكّ في ارتفاع الوجوب لها لاحتمال النسخ ، يجري استصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل ، وهو عين استصحاب المجعول) [3] .

ت . يَرد بمعنى التشريع في عالم الثبوت والإثبات ، في تشريعات الأحكام في الأمور الإنشائية الجعلية ، مع ملاحظة ملاكاتها ، نحو ما قاله السيد الخوئي ﵀ (ت : 1413 هـ) في مبحث إمكان الترتب وعدمه ؛ إذ قال : (إن الترتب إنما يصح حيث يكون امتثال خطاب الأهم رافعاً لموضوع المهم ، وأمّا إذا كان نفس الأمر بالأهمّ رافعاً لموضوع المهمّ فلا يجري ، كما في موارد يُعتبرُ في موضوع الأمر بالمهمّ القدرة الشرعيّة ، بحيثُ لا ملاك بدونها) [4] ، أي : جَعْلُ عينِ الوصف ـ العلة ـ في عين الحُكْمِ ، لا جعل عين الوصف في جنس الحُكم [5] .

2 . الاعتبار عند الفقهاء :

أ . بمعنى الاشتراط ـ وهو الغالب ـ كما في اعتبار الاستطاعة في الحج ، أو اعتبار العقل والبلوغ في التكليف ، أو اعتبار رفع الحرج في الطهارة المائية ، أو اعتبار الإيمان في العتق ، نحو قول الشيخ ابن إدريس الحلي ﵀ (ت : 598 هـ) : (والصحيح من المذهب اعتبار الإيمان في الرقاب في جميع الكفارات) [6] .

ب . قد يأتي الاعتبار في لسان الأعاظم بمعنى الجواز ، وهو استعمال قليلٌ ، نحو ما قاله الشيخ الأنصاري ﵀ (ت : 1281 هـ) مُعلِّقاً على رأي العلامة ﵀ في مسألة جواز تقديم

---

(1) السند ، الشيخ محمد ، حقيقة الاعتبار بين الأطروحة القديمة والأطروحة الجديدة (تقرير : السيد محمد حسن الرضوي وعلي التميمي) ، دار الأميرة ، ط 1 ، 1433 هـ ، ج 2 ، ص 60 .
(1) السيد محمد بن علي ، مفاتيح الأصول ، مؤسسة آل البيت ﵇ ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1296 هـ ، ص 296 .
(2) الأصفهاني ، الشيخ حسن الصافي (ت : 1416 هـ) ، الهداية في الأصول (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مؤسسة صاحب الأمر . ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1417 هـ ، ج 3 ، ص 306 .
(3) الجواهري ، الشيخ محمد تقي عبد الرسول (ت : 1399 هـ) ، نهاية المأمول (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1428 هـ ، ج 1 ، ص 377 .
(4) يُنْظر : التهاوني ، الشيخ محمد علي (ت : 1158 هـ) ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، مكتبة ناشرون ، بيروت ، د . ط ، د . ت ، ج 1 ، ص 227 .
(5) أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، كتاب السرائر (تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي) ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1410 هـ ، ج 1 ، ص 378 .

الإيجاب على القبول وعدمه ، فقال : (وذَكَرَ العلامة قدس سره الاستيجاب والإيجاب [1] ، وجَعَلَهُ خارجاً عن قيد اعتبار الإيجاب والقبول ـ كالمعاطاة ـ ، وجَزَمَ بعدم كفايته ، مع أنه تردد في اعتبار تقديم القبول) [2] .

3 . الاعتبار عند الفلاسفة :

يأتي بمعنى المفاهيم التي لا وجودَ خارجيَّ لها ، سوى الاعتبار العقلي في الوجود الذهني ، كما في الأجناس والأنواع والفصول ، نحو قول العلامة الطباطبائي رحمه الله (ت : 1402 هـ) : (يختلف حكم المفاهيم ، باختلاف الاعتبار العقلي الذي يطرؤُها ، وقد تقدم في بحث الوجود لنفسه ولغيره ، أن الوجود في نفسه هو الذي يُنْتَزع عنه ماهية الشيء ، وأما اعتبار وجوده لشيء ، فلا يُنْتَزع عنه ماهيةٌ ، وإن كان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه ، والفصل مفهومٌ مضافٌ إلى الجنس) [3] .

4 . الاعتبار عند المناطقة :

قد يُستعمل بمعنى القضايا الانتزاعية أو اللحاظية ، التي لا وجود لها إلا بالوجود الذهني ، كما في اعتبارات مواد القضايا من الوجوب والإمكان والامتناع [4] ، بمعنى الاعتبارات المنطقية كثيرة تأتي مضافةً غالباً .

5 . الاعتبار عند الرِّجاليين :

بمعنى الوثاقة أو الوثوق في الراوي أو المروي ، فيُقال : فلان حديثه معتبر ، أو الخبر الفلاني معتبر ؛ لذا قال الشيخ البهائي رحمه الله (ت : 1030 هـ) : (لقد استقر اصطلاح المتأخرين من علمائنا ، على تنويع الحديث المعتبر ولو في الجملة ، إلى الأنواع الثلاثة المشهورة ، أعني : الصحيح والحسن والموثق) [5] ، ثم قال رحمه الله : (الذي بعث المتأخرين نوَّر الله مراقدهم على العدول عن متعارف القدماء ، ووضع ذلك الاصطلاح الجديد ، هو أنه لما

(6) يُنْظر : العلامة الحلي ، جمال الدين الحسن بن يوسف (ت : 726 هـ) ، تذكرة الفقهاء (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1423 هـ ، ج 13 ، ص 91.

(1) الشيخ مرتضى بن محمد أمين (ت : 1281 هـ) ، المكاسب ، دار الذخائر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1411 هـ ، ج 1 ، ص 371 .

(2) العلامة الطباطبائي ، السيد محمد حسين محمد (ت : 1402 هـ) ، بداية الحكمة (تحقيق : الشيخ عباس الزارعي) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، د . ط ، 1404 هـ ، ج 1 ، ص 105 .

(3) يُنْظر : المظفر ، الشيخ محمد رضا (ت : 1383 هـ) ، المنطق (تعليق : السيد محمد رضا الشيرازي) ، دار العلوم ، ط 1 ، 1433 هـ ، ص 194 - 195 .

(4) العاملي ، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين ، مشرق الشمسين وإكسير السعادتيَن (تعليق : الشيخ محمد إسماعيل المازندراني الخواجوئي وتحقيق : السيد مهدي الرجائي) ، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للإستانة الرضوية المقدسة ، مشهد المقدسة ، ط 2 ، 1429 هـ ، ص 24 - 25

طالت الأزمنة بينهم وبين الصدر السالف ، وآل الحال إلى اندراس بعض كتب الأصول المعتمدة ؛ لتسلط حكام الجور والضلال ... فاحتاجوا إلى قانون يتميز به الأحاديث المعتبرة عن غيرها ، والموثوق بها عما سواها ، فقرروا لنا شكر الله سعيهم ذلك الاصطلاح الجديد ، وقربوا إلينا البعيد ، ووصفوا الأحاديث المُوردة في كتبهم الاستدلالية ، بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الصحة والحسن والتوثيق) [1] .

6 . الاعتبار عند اللسانيين :

يَرد بمعانٍ متعددة ، ذُكِرَ قسمٌ منها في الدلالة اللغوية للاعتبار [2] ، بمعنى الوضع في الألفاظ ، كما هو الحال في مسلك الاعتبار * .

7 . الاعتبار عند المتكلمين :

يُستعمل الاعتبار عند علماء الكلام في باب الحسن والقبح ، ويُراد منه خصوص الحسن والقبح الاعتباريَين في قِبال الحسن والقبح العقلائيَين والحسن والقبح العقليَين [3] .

8 . الاعتبار عند علماء الأخلاق :

يُستعمل الاعتبار عند علماء الأخلاق بمعنى أخذ العِبرة والإتعاظ والتذكر ، كما في الحثِّ في زيارة الأماكن التأريخية ، التي حَدَثَ فيها هلاك لأمة ، وبما جرى على الأمم الماضية من العقاب ، أو الاعتبار في عظمة الخلق أو الاعتبار بكل شيء بما هو مقتضٍ للدلالة على الله عزّ وجلّ نحو ما قاله الشيخ النراقي رحمه الله (ت : 1209 هـ) : (والناس عند الأكل على أقسامٍ ، قسمٌ ينظرون فيه بعين التبصر والاعتبار ، فينظرون في عجائب صنعته وكيفية ارتباط قوام الحيَوانات به ، وكيفية تقدير الله لأسبابها) [1] .

9 . الاعتبار عند الحقوقيين :

يُستعمل الاعتبار حقوقياً بمعنى :

أ . تشريع وتقنين القوانين الجزائية والحقوقية وغيرها .

---

(1) العاملي ، مشرق الشمسين ، ص 30 - 31 .
(2) مرَّ ذكرها في ص 14 - 15 .
* وهو المسلك الذي يرى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى اعتبارية ، بمعنى أنه يدعي أنّ العملية الاعتبارية الإنشائية البحتة هي الوضع ، وهي التي يلزم منها تحقق الملازمة التصورية ، فهي نتيجة ذلك الوضع الاعتباري . يُنْظر : الشاهرودي ، السيد محمود الهاشمي (ت : 1440 هـ) ، أضواء وآراء تعليقات على كتابنا بحوثٌ في علم الأصول ، موسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، ط 1 ، 1431 هـ ، ج 1 ، ص 23 .
(3) يُنْظر : العلامة الحلي ، الشيخ جمال الدين الحسن بن يوسف (ت : 726 هـ) ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق : حسن حسن زادة الآملي) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 15 ، 1435 هـ ، ص 417 - 418 .

ب . إضفاء القيمة على شيءٍ ، كما في العملات الورقية أو المسكوكات أو أوراق التأمين والمُستندات وغيرها .

والذي يظهر للبحث : أن معنى الاعتبار واحدٌ في مرحلة الوضع والجعل ، والتكثر حصل في الاستعمال ؛ بسبب لحاظ لوازم معنى الاعتبار أو التوسعة الدلالية تعييناً أو تعيُّناً بشكلٍ لايَخرُجُ هذا التوسع عن ماهية وجوهر الاعتبار ، والاختلاف المفهومي لا يلزم منه تكثر الوضع ، سوى ما يدل على وجود استعمال خاص ـ دائماً أو غالباً ـ لكل علم ، فالمعنى المبحوث عنه غالباً هو ما عند الأصوليين والفقهاء والفلاسفة والمناطقة غالباً ، وأن هذه الاستعمالات في مقام تحديد مفردة الاعتبار نفسها ، عبر القرينة السياقة والاتساقية في العلم المعيَّن .

ثالثاً ـ الحقيقة في اللغة والاصطلاح :

1 ـ الحقيقةُ لغةً :

أما الحقيقة في الاستعمال اللغوي ، فقد وردت بمعانٍ كثيرةٍ ، كالإثبات والثبوت في قِبال الباطل والإبطال ، من باب أن الأشياء تُعرف بأضدادها أو بمقابلاتها ، فمنها :

1 . الحق يأتي بمعنى نقيض الباطل ، وجمعه حُقوق وحِقاق ، أي : أنه أُكِدَ به معنىً أُلزِمَ ، وليس له بناءُ أدنى عدد ، وفي حديث التلبية يُقال : لبيك حقاً حقاً أي : غيرُ باطلٍ ، وهو مصدر مؤكِدٌ لغيره ، وهو طاعتك التي دل عليها لفظ لبيك ، كما تقول : هذا عبد الله حقاً ، فتُؤكِد به وتكرره لزيادة التأكيد [2] .

2 . وقد يأتي الحق بمعنى المطابَقة للشيء والموافقة له ، كمطابقة رِجْل الباب في حُقةٍ ؛ لدورانه على استقامة [3] .

3 . وأيضاً يُطلق الحقُ في الاعتقاد للشيء ، المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه واقعاً ، كقولنا : اعتقد فلانٌ في البعث والثواب والعقاب والجنة والنار حقٌ [4] .

4 . وقد تأتي الحقيقة بمعنى الوجوب ؛ لذا يُقال : حقَّ الشيءُ بحقٍ حقاً أي : وجب وجوباً ، وتقول : يحق عليك أن تفعل كذا ، وأنت حقيقٌ على أن تفعله ، وحقيقٌ فعيل في موضع مفعول ،

(4) المولى الشيخ محمد مهدي ، جامع السعادات (تقديم : الشيخ محمد رضا المظفر وتعليق : السيد محمد كلانتر) ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط 1 ، د . ت ، ج 3 ، ص 99 .
(1) يُنْظر : ابن منظور ، لسان العرب ، ج 10 ، ص 49 .
(2) يُنظر : الراغب الأصفهاني ، المفردات ، ص 255 .
(3) المصدر نفسه ، ص 255 .

وقول الله ﷻ : ﴿ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ... ﴾ [1] معناه : محقوقٌ كما تقول واجبٌ ، والحقيقة ما يصيرإليه حقُ الأمر ووجوبُه [2] .

5 . وقد تأتي الحقيقة بمعنى اليقين بالمعنى الأخص المطابق للواقع ، الذي لم يكن مأخوذاً عن تقليدٍ ، ولم يكن محتمِلاً للنقيض ، كما في قولهم : بلغتُ حقيقةَ هذا الأمر [3] .

فالذي يظهر مما تقدم : أن المعنى الثاني هو المنصَرَفُ إليه في الاستعمال غالباً في العلوم والفنون ، ولا مانع من استعمال الحقيقة في كل علمٍ وفنٍ ، استعمالاً يختلف اجمالاً عن العلم الآخر ، فمثلاً المعنى الخامس كثيراً ما يُستعمل لدى المناطقة خصوصاً في البديهيات ، فتحديد المراد من الحقيقة يُعَدُّ الخطوة الأولى لفض التداخل المفهومي ، ودفع النزاع اللفظي أو النزاع الذي لا طائل منه ، فالحقيقة من ناحية التداول اللغوي ، يُلحظ فيها معنى التحقق والثبوت غالباً .

2 ـ الحقيقة اصطلاحاً :

أما الحقيقة فقد عُرِّفت بتعاريفٍ عدةٍ ، بعضٌ منها له دخلٌ في محل البحث ، من قبيل أنها مطابقة التصور أو الحكم للواقع [4] ، أو مطابقة الشيء لصورةِ نوعه أو مثاله الذي أُرِيدَ له ، فالحقيقة بهذا المعنى هي ما يصير إليه حق الشيء ووجوبه ، أو أنها الماهية أو الذات ، فحقيقة الشيء ما به الشيء هو هو ، كالحيوان الناطق للإنسان ، بخلاف الضاحك والكاتب مما يُمكن أن يُصَور الإنسانُ دونه ، أو أنها هي الوجود مطلقاً سواء كان ذهنياً أم عينياً ، فتقول : إن للعالم الخارجي حقيقةً واقعيةً ، أي : وجوداً مستقلاً عن وجود المدْرِك [5] ، أو أنها تُطلق على الصدق ، من قبيل ما ذكره الشيخ اليزدي ﷺ (ت : 981 هـ) من أن الصدق هو المطابقة للواقع [6] ، وقد تأتي الحقيقة مرادفةً للصدق والصحة ، في قِبال والخطأ والكذب بالنسبة للقضايا التي لا تطابق الواقع [7] .

---

(4) سُورَةُ الأَعرَافِ ، آية ١٠٥ .
(5) يُنْظر : الفراهيدي ، الخليل بن أحمد (ت : 170 هـ) ، كتاب العين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1424 هـ ، ج 1 ، ص 339 .
(1) يُنظر : الفراهيدي ، العين ، ج 1 ، ص 340 .
(2) يُنْظر : صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية ، دار الكتب اللبناني ، بيروت ، د . ط ، 1982 م ، ج 1 ، ص 485 .
(3) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 486 .
(4) يُنْظر : الشيخ عبد الله بن حسين ، الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ، ط 1 ، د . ت ، ص 54 .
(5) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 199 .

والحاصل : إن الحقيقة في الاصطلاح لها إطلاقات تختلف في الموارد وتجتمع في الصفة إجمالاً ، بمعنى : كون الحقيقة لها معالم مشتركة في جميع الاستعمالات ، من قبيل : الثبوت الواقعي ، وكونها متصفةً بالثبات والقرار وإلا فقدت قيمتها ، وتفترق في أمور أخرى من قبيل : بعض الاستعمالات تُلْحَظ بنحو بشرط شيء * ، وهو شرط المطابقة ، كمطابقة النسبة اللفظية للنسبة الواقعية ، أو مطابقة الشيء لصورته ، وبعضها تُلْحَظ بنحو لا بشرط ** ، بمعنى أن يُقْصَرَ النظر على ذات الشيء وعينه ، فالمعنى الحقيقي اصطلاحاً ناظرٌ إلى المعنى اللغوي من جهة مطلق الثبوت والتحقق بمرتبة من المراتب الوجودية سواء كانت خارجية أم ذهنية أم واقعية أم غيرها . [1]

والمعنى المركب لمفردة التكامل والاعتبار والحقيقة على ما يبدو للبحث هو أن التكامل ما هو إلا وسيطٌ بين المدركات الاعتبارية والمدركات الحقيقة ؛ لتحقيق ثنائيةٍ بين الاعتبار والحقيقة تسير معاً نحو الكمال المطلق ، فالتكامل سيرٌ نحو الكمال ، والتكامل ذائبٌ في طرفيَه بحاكمية الاعتبار على التكوين ، تنظيماً وسوقاً لحصول سير التكامل نحو الكمال .

رابعاً ـ المصطلحات ذات الصلة بالاعتبار والحقيقة :

يتناول البحث المصطلحات التي لها صلةٌ في خصوص الاعتبار والحقيقة دون مصطلح التكامل ؛ لأن محور الرسالة قائمٌ على المقارنة بين الاعتبار والحقائق .

1- المصطلحات ذات الصلة بالاعتبار :

إن المصطلحات التي تُؤدي مؤدى مفهوم الاعتبار اجمالاً ، تختلف تارةً وتتحد بالاستعمال تارةً أخرى ، كمصطلح النسبة واللحاظ والجهة والحيثية والقياس والإضافة وغيرها ، فهي غالباً في مقام الإطلاق والاستعمال يكون المؤدى فيها واحدٌ عند عدم القرينة ، كما هو واضح لمن تتبع كلمات الأصوليين والفقهاء والحكماء والفلاسفة والمناطقة وغيرهم ، نعم قد يُفرَّقُ بينها تفريقاً لسانياً وضعياً ، وهذا لا يهمُّ في المقام بعد أن كانت عدم التفرقة في مقام الاستعمال ،

* بشرط شيء : وتسمى الماهية المخلوطة ، وهي اعتبارٌ من اعتبارات الماهية بأن تُؤخذ الماهية بما هي مقارنةً لما يلحقها من خصوصيات ، فتصدق على المجموع ، كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد . يُنْظر : العلامة الطابطبائي ، بداية الحكمة ، ص 74 .

** لا بشرط : وتسمى الماهية المطلقة ، وهي كذلك اعتبارٌ من اعتبارات الماهية بأن لا يُشترط معها شيءٌ ، فتُأخذ مطلقةً عن كل خصوصية ، مع تجويز أن يُقارنها شيءٌ أو لا يُقارنها شيءٌ ، كالإنسان المأخوذ مطلقاً . يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، بداية الحكمة ، ص 75 .

ومقام الاستعمال متأخر رتبةً وواقعاً ، وبهذا يُدفع احتمال الترادف بينها ، وأما بيان بعض المصطلحات :

أ . الإضافة : في اللغة نسبة الشيء إلى الشيء مطلقاً ، وفي الاصطلاح نسبةُ اسمٍ إلى اسمٍ ، أو ضمُ شيءٍ إلى شيءٍ ، ومنه الإضافة في اصطلاح النحاة ؛ لأن الأول منضماً إلى الثاني ليكتسب منه التعريف والتخصيص [1] .

ب . الجهة : في الأصل هي الجانب والناحية ، والموضع الذي تتوجه إليه وتقصده ، والجهة هي مقصد للشيء بالوصول إليه والقرب منه [2] .

ت . النسبة : وهي الربط بين الشيئين ، وتكون بالحمل الأولي ـ الذي هو بلحاظ المفهوم ـ مفهومٌ يُعَبِّرُ عن العلاقة والإضافة بين شيئين ، وهي من المعاني الاسمية الاستقلالية ، القابلة للحضور في الذهن استقلالاً ، والقابلة لأن تُحمل عليها مفاهيم أخرى ، فيُقال : النسبة مفهوم اسمي ، كما يُقال : الفوقية والتحتية من المفاهيم النسبية ، أما أنها بالحمل الشايع الصناعي ـ الذي هو بلحاظ المصداق ـ ليست مفهوماً استقلالياً اسمياً ، بل معنىً حرفياً متقوماً بغيره لغيره ، فيكون وجودها وجوداً رابطاً لا غير [3] .

ث . القياس : ولا يُقصد منه القياس المنطقي ـ التمثيل ـ أو الفقهي ، بل المراد به في المقام هو مطلق الإثبات للقاسم المشترك بين أمرين ، عبر الملاحظة التي هي لحاظ الجهة المشتركة بين الشيئين من دون الحكم على أحدهما بحكم الآخر [4] .

والذي ينبغي أن يُشير إليه البحث : أن هذه المصطلحات في مقام الاستعمال لا تكون إلا جزئيةً ذهنيةً ؛ لأنها لا تُستعمل إلا مضافةً ، وإن كانت في مقام الوضع كليةً ؛ لذا ذكر الشيخ الآخوند الخراساني ﵀ (ت : 1329 هـ) في بحث المشتق في مقام التفرقة بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي : (فالمعنى في كليهما في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين ، ومقيَّداً باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي ، وإن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً ، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وإن كان بالوجود الذهني) [5] ، وإن هذه المصطلحات تتوافقُ وتتحدُ إجمالاً في مقام الاستعمال .

---

(1) يُنْظر : صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، ص 101 .
(2) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 419 .
(3) يُنْظر : صنقور ، الشيخ محمد ، المعجم الأصولي ، مطبعة عترت ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1421 هـ ، ص 921 .
(4) يُنْظر : المظفر ، أصول الفقه ، ج 3 ، ص 184 .
(5) الشيخ محمد كاظم (ت : 1329 هـ) ، كفاية الأصول ، مؤسسة آل البيت ﵈ لإحياء التراث ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1409 هـ ، ص 42 .

2 . المصطلحات ذات الصلة بالحقيقة :

أما المصطلحات التي قد تُؤدي مؤدى الحقيقة في بعض الموارد منها :

أ . الماهية : وهي المقولة في جواب ما هو ، في مقابل السؤال عن الوجود ، والماهية بما هي باعتبار نفسها لا واحدةً ولا كثيرةً [1] .

ب . الذات : وهي حقيقةُ الموجود ومقوماته ، وهي تقابل العَرَضَ ، وعند الكلام عن الله ﷻ يُقال : الذات الإلهية [2] .

ت . الجوهر : وهو الأساس الذي يشكل للجسم أو المادة ما هي عليه فعلاً ، وبهذا تملك ضرورةَ وجودٍ حتميةٍ ، بخلاف الأعراض أو الخواص التي تطرأ على الجسم أو المادة [3] .

وهذه المصطلحات قد يُستعمل أحدها مكان الآخر ، وقد يُستعمل كل منها في معنى آخر مختص به ببركة اختلاف اللحاظ الوجودي ؛ لذا قال العلامة الحلي (ت : 726 هـ) : (أما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن ما هو ، وهو ما به يُجاب عن السؤال بما هو ، فإنك إذا قلت : ما هو الإنسان فقد سألت عن حقيقته وماهيته ، فإذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب ماهية الإنسان ، وهذه اللفظة أعني الماهية ، إنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول في الغالب ، وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات ، والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى ، فإن حقيقة الإنسان أعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهيةً وذاتاً وحقيقةً ، وهذه عوارض لها) [4] .

ويُمكن أن تُنَزلَ هذه المصطلحات منزلةَ المرادفات مسامحةً بأن تُستعمل هذه الألفاظ الثلاثة أي الماهية والذات والحقيقة بلا اعتبارِ فرقٍ بينها [5] .

---

(1) يُنْظر : الشيرازي ، ملا صدر الدين محمد (ت : 1050 هـ) ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط 4 ، 1410 هـ ، ج 1 ، ص 2 - 4 + يُنْظر : مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، د . ط ، 1978 م ، ص 165 .
(2) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 87 .
(3) يُنْظر : حسيبة ، الدكتور مصطفى ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة ، الأردن ، ط 1 ، 2009 م ، ص 165 .
(4) كشف المراد ، ص 125 - 126 .
(5) يُنْظر : المصدر نفسه ، ص 125 ، التعليقة الثالثة .

خامساً ـ الدلالة القرآنية للاعتبار والحقيقة :

يُقتصر أيضاً على خصوص مفردة الاعتبار والحقيقة في الكتاب العزيز دون مفردة التكامل ؛ لعين ما ذُكِرَ من وقوع البحث بين الاعتبار والحقائق ، فلا داعي للإطالة ببحث غيرهما .

١ ـ الدلالة القرأنية للاعتبار :

الاعتبار في السياق القرآني أَخَذَ دلالاتٍ أخرى ، أكثر توسعاً بالنظر إلى تعدد اللحاظات التي تعطي دلالات متعددة ومتكثرة ، حسب الإرادة في المقام مطلقاً ، سواء كانت الإرادة جديةً أم استعماليةً * ؛ (لأن الذي استفيد من اللفظ باعتبار أنه فُهِمَ منه يسمى مفهوماً ، وباعتبار أنه قُصِدَ منه يسمى معنىً ، وباعتبار أن اللفظ الدال عليه يسمى مدلولاً) [1] .

وعليه إن القرآن الكريم استعمل الاعتبار بمعنى الوصول والعبور ، مِن الذي هو ليس بمحسوس إلى الذي هو محسوس ، من باب تشبيه المعقول بالمحسوس [2] ، كما في قوله تعالى : ﴿ قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَة فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا ۖ فِئَة تُقَـٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَة يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ ۚ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَة لِّأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ [3] ، بمعنى البصائر ؛ لأن العبرة إنما تكون بالبصيرة القلبية دون البصر الظاهري ، والأمر هيّنٌ فإن الله ﷻ في كلامه يَعِدُّ مَن لا يعتبر بالعِبر والمَثُلات أعمىً ، ويَذكر ﷻ أن العين يجب أن تبصر ، وتُمَيِّزَ الحق من الباطل ، وفي ذلك دعوى أن الحق الذي يدعو إليه ظاهر متجسد محسوس ، يجب أن يبصره البصر الظاهر ، وأن البصيرة والبصر في مورد المعارف الإلهية واحد ، بنوع من الاستعارة ؛ لنهاية ظهورها ووضوحها [4] .

ومن المعاني المستعملة في الاعتبار قرآنياً ، هو العبورُ [5] من الظاهر إلى الباطن في الرُّؤى الصادقة [1] ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَات سِمَان يَأْكُلُهُنَّ

---

* المراد من الاستعمالية هي إرادة استعمال اللفظ الذي له صلاحية الدلالة على المعنى ، وهذا يُجامع إرادة الإجمال بسبب الامتحان أو الهزل أو شيء آخر ، أما الإرادة الجدية وهي أن يكون الداعي من استعمال الألفاظ قصد الحكاية أو قصد الإنشاء واقعاً وحقيقةً ، وعلى هذا لا تكون الإرادة الجدية إلا في موارد الجمل التامة الإنشائية والخبرية . يُنْظر : صنقور ، المعجم الأصولي ، ص 74 و 77 .

(1) اليزدي ، الحاشية ، ص 30 .

(2) يُنْظر : الراغب الأصفهاني ، المفردات ، ص 494 .

(3) سورة آل عمران ، 13 .

(4) يُنظر : العلامة الطباطبائي ، السيد محمد حسين محمد (ت : 1402 هـ) ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ط 1 ، 1417 هـ ، بيروت ، ج 3 ، ص 109 .

(5) يُنْظر : الطبرسي ، الشيخ الفضل بن الحسن (ت : 548 هـ) ، مجمع البيان في تفسير القرآن (تقديم : السيد محسن الأمين العاملي) ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط 1 ، 1415 هـ ، ج 5 ، ص 409 - 410 .

سَبْعٌ عِجَاف وَسَبْعَ سُنْبُلَـٰتٍ خُضْر وَأُخَرَ يَابِسَـٰت يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَـٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴾ [2] .

والحاصل : إن الاستعمال القرآني يأخذ تموجات دلالية عميقة ، من دون انفكاكها عن أصل الوضع اللغوي ، فيحصل التوسع المفهومي ببركة القرآئن اللفظية والعقلية .

2 ـ الدلالة القرآنية للحقيقة :

أما الحقيقة في الاستعمال القرآني ، فقد أخذت تموجات دلالية بلاغية دقيقة جداً منها : الوجوب بحسب اقتضاء تحقيق المقام [3] ، والفعل التام ، والقول الحكيم بحسب ما يجب ، وبقدر ما يجب [4] ، كما في قوله تعالى : ﴿ كَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ فَسَقُوٓاْ أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [5] ، وتأتي بمعنى الواجب [6] ، واللازم والثابت [7] ، وهو كثير كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَآءُوهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ فَٱنتَقَمْنَا مِنَ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُواْ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [8] ، و ﴿ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِىَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ [9] ، وبهذا التقريب يُدفع ما قد يقال من عامة الناس : من كيفية القول في كتب علم الكلام : وجب على الله كذا وكذا ، من حيثُ إنه خلاف التأدب مع الله تعالى ؛ إذ لاشيء فوق الله ﷻ يُلزمه ؛ لأن المعنى يكون : حقَّ على الله تعالى كذا ، بمعنى ثَبُتَ أو من الثابت على الله تعالى فعل كذا أو ثبوت كذا .

والحاصل : استعمالات الحقيقة قرآنياً لها مدلولات تتناسب مع طبيعة السياق ، بإضافات لحاظية تُظفي معانٍ جديدة ، مع عدم انسلاخها عن أصلها وجذرها .

المطلب الثاني : استعمالات الاعتبار والحقيقة واطلاقاتهما

هذا المطلب له مدخلية مهمة في الوقوف على تنوع اطلاقات الاعتبار ، الكاشف عن سعة نظام الاعتبار في العلوم طُراً ، الطبيعية منها أو الإنسانية أو غيرها ، بل أن مبحثاً واحداً إذا جُعِلَ في باب يُعطي نتيجةً مغايرةً ما لو جُعِلَ في باب آخر من العلم نفسه ، ولعله أحد الأسباب

(6) يُنْظر : الراغب الأصفهاني ، المفردات ، ص 494 .
(7) سورة يوسف ، آية 43 .
(1) يُنْظر : الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن (ت : 460 هـ) ، التبيان في تفسير القرآن ، إحياء التراث العربي ، بيروت ، د . ط ، د . ت ، ج 5 ، ص 432 .
(2) يُنْظر : الراغب الأصفهاني ، المفردات ، ص 255 .
(3) سُورَةُ يُونُسَ ، آية ٣٣ .
(4) يُنْظر : الطوسي ، التبيان ، ج 8 ، ص 261 .
(5) يُنْظر : الراغب الأصفهاني ، المفردات ، ص 255 .
(6) سُورَةُ الرُّومِ ، آية ٤٧ .
(7) سُورَةُ الأَعرَافِ ، آية ١٠٥ .

في ذلك هو اكتساب نظام الاعتبار الهيمنة والإشراف على دخله في العلوم الأخرى ، بعدما كان التركيز على تحديد نظام الاعتبار متركزاً في علم أصول الفقه[1] .

والملاحَظ أن نظام الاعتبار وظيفتُهُ وظيفةَ تتميمٍ ، من خلالها تستمر عملية الإدامة في سلامة تفكير الذهن ؛ اقتضاءً لنقصه ، فالاعتبار له إطلاقات ـ تتعدد بحسب طبيعة سد نقص طبيعة الذهن البشري في ضمن سلسلة تحليل أدوار الفكر ـ وعلى النحو الآتي :

أولاً : استعمالات الاعتبار واطلاقاته :

1 . يُستعمل الاعتباري في المعقولات المنطقية الثانوية * ، التي يكون العروض والإتصاف كلاهما في الذهن ، كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقضية والمُعرّف والقياس وغيره من الأُمور التي لا موطن لها إلا الذهن ، والتي لا تكون آبية من الانطباق على كثيرين بما هي مفاهيم كلية[2] .

2 . يُستعمل الاعتباري في المعقولات الفلسفية الثانوية ** ، التي يكون العروض في الذهن والإتصاف في الخارج ، كالعدد والشيئية والإمكان والوجود والجوهرية والعرضية وغيرها ، من الأمور التي تكون قائمةً بغيرها لا بنفسها ، والأمور القائمة بنفسها هي المعقولات الماهوية الأولية التي لها تحيُّزاً خارجيّاً[3] .

3 . يُطلق الاعتبار فيما يُراد منه إيجاد الشيء حقيقةً في الخارج ، ويُسمى بالجعل التكويني أو الخلق بمعنى الاعتبار التكويني[4] .

4 . يُستعمل الاعتباري في ما ليس له وجودٌ مُنحازٌ ومنتزعٌ من غيره ، كاعتبارية مقولة الأين والوضع والإضافة ، التي هي موجودة بوجود طرفيها ، والذي يقابله الحقيقي الذي له وجود مُنْحاز من غيره[5] .

---

(8) يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 2 ، ص 50 .

* وهي المعقولات التي تُعقل بعد تَعَقُّل معروضها الذي هو المعقول الأول ، بأن يكون العروض ـ الحمل ـ والإتصاف كلاهما في الذهن نحو الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها . يُنْظر : العلامة الحلي ، كشف المراد ، ص 62 ـ 63 ، التعليقة الثانية .

(1) يُنْظر : العلامة الحلي ، كشف المراد ، ص 63 ، التعليقة الثانية .

** وهي المعقولات التي تُعقل بعد تَعَقُّل معروضها الذي هو المعقول الأول كذلك ، بأن يكون العروض ـ الحمل ـ في الذهن ، والإتصاف في الخارج نحو الإمكان والجوهرية والعرضية والوجود والعدد والشيئية وغيرها . يُنْظر : العلامة الحلي ، كشف المراد ، ص 62 ـ 63 ، التعليقة الثانية .

(2) يُنْظر : العلامة الحلي ، كشف المراد ، ص 63 ، التعليقة الثانية .

(3) يُنْظر : المظفر ، أصول الفقه ، ج 3 ، ص 51 .

(4) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، السيد محمد حسين محمد (ت : 1402 هـ) ، نهاية الحكمة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، د . ط ، 1404 هـ ، ص 258 .

5 . يُستعمل الاعتباري في الأمور التصورية والتصديقية ـ التي بلحاظ التشبيه والمناسبة ـ التي لا تحقق لها وراء ظرف العمل ، ومآل هذا الاعتبار إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها ؛ لأنواع الأعمال التي هي حركات مختلفة ، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن ، في تدبير أموره وهداية أعضائه ، وكاعتبار الملكية لزيد بالنسبة على ما حازه من المال ؛ ليكون له الاختصاص بالتصرف فيه ، وكاعتبار الزوجية بين الرجل والمراة ؛ ليشترك الزوجان فيما يترتب على المجموع [1] .

6 . يُستعمل الاعتباري في ما يقابل الأصالة والوجود الأصيل ، الذي يكون منشأً للآثار بالذات ، والذي يُبحث عنه في مبحث أصالة الوجود أو الماهية أو كليهما ، والاعتباري هنا لا يكون منشأً للآثار [2] .

7 . يُطلق الاعتبار في جملةٍ من المباحث الصغروية ، في جملة من العلوم التي تبحث المركبات الاعتبارية ، التي تحكي عن الحقائق الخارجية أو الذهنية المتعددة ، التي إما أن يكون بينها ارتباط يستتبع وحدةً أو لا ، والذي لا يستتبع وحدةً فلا يُسمى بالمركب ، ومثاله : كالحجر الموضوع في جنب الإنسان ، والذي يستتبع وحدةً ، إما أن يحصل من الارتباط والاجتماع أثر غير مجموع آثار الأجزاء أو لا ، والذي لا يحصل من الاجتماع والارتباط أثر سوى آثار الأجزاء فهو المركب الاعتباري ، كاجتماع آلاف الأناسي المجتمعين في مكان معين أو أمكنة متعددة فيُقال لهم : أهل البلد الكذائي ، أو مجتمعين في محل ما للحراب فيُقال لهم : المعسكر ، أو اجتماع عدة دور في أرض فيقال لها البلد ، وهذه الاجتماعات لا يحصل منها أثر مغايرٌ لمجموع الآثار ، أما الذي يحصل منه أثر غير مجموع الأجزاء ، فيسمى المركب الحقيقي ، كاجتماع عدة عناصر معينة ، فتسمى دواء التي يترشح منها دفع المرض أو رفعه ، وبتعبيرٍ آخر : إن المركب الحقيقي بين أجزائه فعلٌ وانفعالٌ واحتياجٌ وافتقارٌ ، بأن يكون بعض الأجزاء مُؤثراً في بعضٍ ، وبعضها متأثرٌ في بعضٍ كتركب الجسم من المادة والصورة ، وتركب الماهية الحقيقية من الجنس والفصل ، وأما المركب الاعتباري بأن لا يترتب على مجموع أجزائه أثر مغايرٌ على الآثار المترتبة على آحاد الأجزاء ، كاجتماع العسكر [3] .

8. يُطلق الاعتبار على المفاهيم التي ليس لها مصداقاً خارجياً ولا ذهنياً إطلاقاً ، التي تصوغها القوة المخيّلةُ كمفهوم الغول ، وهذه الاعتباريات تسمى بالوهميات لا الوهميات التي

(1) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، نهاية الحكمة ، ص 258 - 259 .
(2) يُنْظر : المصدر نفسه ، ص 258 .
(3) يُنْظر : الطهراني ، السيد هاشم جواد مهدي الحسيني (ت : 1411 هـ) ، توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد ، دار زين العابدين عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1399 هـ ، ج 1 ، ص 157 + يُنْظر :

هي بلحاظ القيمة التصديقية التي قسيمة للعلم والظن والشك [1] ، بل تلك المفاهيم التي ليس لها سنخٌ ماهوي ، بمعنى المفاهيم التي تقع في قِبال المعقولات الأولية .

9 . يُصطلح الاعتبار أيضاً في جملة المفاهيم الحقوقية والأخلاقية عند المتأخرين ، ويصطلحون عليها " المفاهيم القِيمية " التي لا تحكي عن حقائق عينية مستقلة ، بل تحكي عن حقائق وصفيةٍ كاشفةٍ عن حسن الفعل وعدمه [2] .

10 . يُطلق الاعتبار على الأمر الاعتباري ، الذي منشؤه الاعتبار العقلائي في باب الحسن والقبح العقلائيَين ، في قِبال الحسن والقبح الواقعيين ، وهذا الاعتبار العقلائي لا خلاف في وجوده ، وإنما الخلاف في منشئه وأن المدح والذم يتولد به ، أو أنه يسبقه إدراك عقلي واعتبار فلسفي نفس أمريٍ على أساسه تم اعتبار العقلاء وتمَّ توافقهم [3] .

ثانياً : استعمالات الحقيقة واطلاقاتها

أما استعمالات الحقيقة فهي متكثرة ، وتتميز بحسب السياق والإتساق أو حسب القرينة اللفظية أو المقامية ، من كون العلم المبحوث فيه يلحظ جهةً معينةً من الحقيقة ، وتمت الإشارة إلى بعض الاستعمالات في الدلالة الاصطلاحية ، وهنا يُشير البحثُ إلى بعضها بشكل تفصيليٍّ بلحاظ الإطلاق والاستعمال لا بلحاظ التعريف والتحديد فحسب ، منها :

1 . تُطلق الحقيقة على الواجب تعالى الذي وجوده أولاً وبالذات ، وكل ما عداه فهو موجود ثانياً وبالعرض ، بمعنى : كل ما سوى الباري تعالى فهو موجود بالاعتبار والمجاز ، وهذا الاستعمال كثيراً ما يرد في لسان العرفاء وأهل الحكمة ، خصوصاً في مقام تقرير وحدة الوجود والموجود للقائلين بها [4] .

2 . تُطلق الحقيقة على كُنْه الشيء وحقيقته بما هو ، بغض النظر عن نوع وجوده ، أي : تنظر إلى ذات الشيء وماهيته الخاصة ؛ لأنه (لكل شيء له حقيقة خاصة هي ماهيته ، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يُرادف الإثبات ؛ وذلك لأنك إذا قلت : حقيقة

البهسودي ، الشيخ محمد باقر الفاضلي ، القواعد والفروق حول أمهات المباحث الأصولية والفقهية والمنطقية والفلسفية ، مطبعة شريعت ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1424 هـ ، ص 374 .

(4) يُنْظر : اليزدي ، الشيخ محمد تقي مصباح (ت : 1442 هـ) ، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، د . ط ، 1428 هـ ، ص 188 .

(1) يُنْظر : اليزدي ، المنهج الجديد ، ص 188 .

(2) يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 28 .

(3) يُنْظر : ابن سينا ، الشيخ أبو علي الحسين بن عبد الله (ت : 427 هـ) ، الإلهيات من كتاب الشفاء (تحقيق : حامد ناجي الأصفهاني) ، دار فاطمة بستان شيرين ، ط 1 ، 1383 هـ ، ج 1 ، ص 118 .

كذا موجودة إما في الأعيان ، أو في الأنفس ، أو مطلقاً يعمهما جميعاً ، كان لهذا معنى محصَّلُ المفهوم) [1] .

3 . تُطلق الحقيقة على عالم نفس الأمر والواقع ، الذي هو ما يشمل الثبوت الذهني والثبوت الخارجي أو ما يشمل خصوص أحدهما ، الذي يكون مطابَق لكل من الأحكام الذهنية والخارجية ، وهذا التداول الإصطلاحي حديث ظهر في كلمات المتأخرين [2].

4 . من المعاني الأخرى التي تُستعمل في الحقيقة في الماهيات القائمة بنفسها ، التي لها وجود مُنحازٌ مستقلٌ ، كالذاتيات والجواهر الموجودة لا في موضوعٍ ، في قِبال الماهيات القائمة بغيرها كالأعراض الموجودة في موضوعٍ [3] .

5 . تُستعمل الحقيقة في اللفظ الذي وُضِعَ له معناه ، في قِبال استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، وهذا الاستعمال هو المصطلح في اللسانيات وعند الأُدباء والبلغاء [4] .

6 . تُطلق الحقيقةُ في قِبال القِيم التصديقية والاحتمالية ، بمعنى تكون الحقيقة هي اليقين والجزم والتجرد عن الطابع الاحتمالي ، فتُستعمل الحقيقة بهذا الاستعمال في النتائج الحاصلة من العلوم التجريبية التي مفادها الحقيقة النسبية ، بخلاف الحقائق الرياضية المطلقة [5] .

7 . يُراد باستعمال الحقيقة في بعض الإطلاقات هو ذات التحقق العياني والتحقق الخارجي للواقع ، كالتحقق العيني الذاتي للوجود ، وهذا الإطلاق قريبٌ من الأصالة والحق والتحقق ، وتُستعمل الحقيقة بهذا المعنى في مباحث أصالة الوجود أو الماهية أو كليهما على اختلاف المباني الفلسفية [6] .

8 . تُطلق الحقيقة على الآثار واللوازم الخارجية ، الثابتةِ للمفاهيم الموجود مصداقها خارجاً ، وتُطلق على المفاهيم الذهنية التي لا لوازم ولا آثار خارجية تترتب عليها ، مثل الموجودات الموجودة بالوجود الخارجي التي تقع في جواب ما الحقيقية ، التي يُسأل بها عن حقيقة الشيء [7] .

---

(4) المصدر نفسه (تحقيق : حسن حسن زاده الآملي) ، مركز النشر التابع لمكتب الإعلامي الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1418 هـ ، ص 42 .

(1) يُنْظر : العلامة الحلي ، كشف المراد ، ص 103 - 104 + يُنْظر : ابن تركة ، الشيخ صائن الدين علي بن محمد (ت : 836 هـ) ، التمهيد في شرح قواعد التوحيد (تحقيق : محمد رضا نكونام) ، دار صبح فردا ، ط 2 ، 1327 هـ ، ص 34 .

(2) يُنْظر : الحلي ، كشف المراد ، ص 108 .

(3) يُنْظر : التفتازاني ، الشيخ سعد الدين مسعود بن فخر الدين (ت : 792 هـ) ، شرح مختصر المعاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني في المعاني والبيان والبديع ، دار التفسير ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1442 هـ ، ج 2 ، ص 331 - 333 .

(4) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 225 .

(5) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، نهاية الحكمة ، ص 9 .

(6) يُنْظر : الرفاعي ، مبادئ الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 313 .

والحاصل : إن المقسم للاعتبار والحقيقة هو المُدّرَكُ بلحاظ التعقل ، واطلاق المفهومية عليهما بأن يُقال المفاهيم الاعتبارية والمفاهيم الحقيقية يكون بلحاظ الدلالة ، والثمرةَ من الوقوف عند هذه الإطلاقات مطلقاً ـ سواء كان بلحاظ الفهم أم الإدراك ـ هي معرفة سعة مصطلح الاعتبار والحقيقة ، ومن ثم لحاظ الإطلاق المناسب في كل علم ، خصوصاً العلوم العقلية منها كالأصول والفلسفة والمنطق وغيره ، فمن الإطلاقات ـ التي ذُكِرَت ـ ما كان الشيء المطلق نفسه ، أي : بما هو ملزوم ، ومنها ما كان بلحاظ ما هو لازم ، وبتعبير آخر : تارةً يكون إطلاق المصطلح منطلقاً من الملزوم ، وأخرى من اللازم ، وتارةً يكون الإطلاق ناظراً إلى المفهوم ، وأخرى إلى المصاديق والأفراد ، فبسبب هذه الاعتبارت تتكثر الإطلاقات وتتعدد .

المطلب الثالث : المراحل التحليلية لماهية الاعتبار الشرعي

لا بد من الإطلاع على الجهة المبحوثة ، بنظرةٍ يُسلط عليها الأضواء على نحوٍ تحليليّ ؛ حتى يُمكن تَلمسُ ماهية الاعتبار وحقيقته قدر الإمكان ، والوقوف على أبعاده قدر الإمكان ، وهذا يتم عبر تحليل مبادئ الحكم ، وعبر التفريق والموازنة بين الاعتبار الشرعي والاعتبار غير الشرعي ـ والمقصود من الاعتبار غير الشرعي سائر الاعتبارات الأخرى كالاعتبار العقلائي والعرفي العام الذي هو عند عامة الناس ، والعرفي الخاص الذي هو عند عرف معين ، كعرف أصحاب مهنة وحرفة معينة ، كالاعتبار القانوني أو القَبَلي أو القومي وغير ذلك ـ كما سيأتي تفصيلاً [1] ، فمبادئ التحليل تتم عبر بيان ثلاثة محاور :

الأول : المراحل التحليلية للاعتبار الشرعي في الأحكام التكليفية

يتم هنا البحث في المراحل التصورية والتصديقية ثبوتاً وإثباتاً ، التي يمر بها الاعتبار الشرعي عبر التحليل العقلي ، وإن كانت هذه المراحل واحدةً واقعاً ، كما في إثبات الحيَوانية الناطقية للإنسان مفهوماً مع كونها شيئاً واحداً واقعاً ، وقد ذكر الأصوليون مراحل ومبادئ ومراتب الحكم التكليفي على نحوٍ تحليليّ ، جاعلين أساس القسمة وملاكها فيه هي الثبوت والإثبات ؛ لذا إذا حلَّلنا عملية الحكم التكليفي كالوجوب ـ كما يمارسها أي مولى في حياتنا الإعتيادية ـ نجد أنها تُقْسَمُ على مرحلتين :

الأولى : مرحلة الثبوت للحكم .

والأخرى : مرحلة الإثبات والإبراز .

(1) في المبحث الأول من الفصل الأول كما في ص 89 وما بعدها .

فالمولى في مرحلة الثبوت يحدد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة وملاك ، حتى إذا أراد جعل حكم ولاحظ مصلحته بدرجةٍ معينةٍ فيه ، تولدت إرادة لذلك الفعل ، بدرجة تتناسب مع المصلحة الملحوظة ، وبعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغة جعلية من نوع الاعتبار تُبرز عبر صدور الأحكام ، بتوسط الاعتبار بمرحلة الإثبات عبر جُمَلٍ إنشائيةٍ أو خبريةٍ ، وبتعبير آخر : بعد اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها تبدأ مرحلة الإثبات وهي المرحلة التي يُبْرِزُ فيها المولى مرحلة الثبوت بدافع من الملاك والإرادة [1] ، ومنه يُمكن القول أن الحكم الشرعي التكليفي يمر بمراتب طوليةٍ أربعةٍ [1] :

1 . مرتبة الاقتضاء والشأنية والصلاحية : بأن يكون في متعلق الفعل والترك مصلحةٌ أو مفسدةٌ حتى وإن لم يُنْشئ الحكم بعدُ .

2 . مرتبة الإنشاء والإبراز : عبر الصياغة اللفظية أو الكتبية ، بتوسط المُصحح الذي هو الاعتبار ، مع صدق عنوان الداعي للخير والزاجر عن الشر ، ويتمُّ هذا مثلاً بأن يقول المولى آمراً : الشيء الفلاني واجبٌ ، أو ناهياً : الشيء الفلاني حرامٌ .

3 . مرتبة الفعلية : بأن يُبلغ المولى ﷻ الحكمَ عبر رسله عليهم السلام ، أو ما يقوم مقامهم كأوصيائهم عليهم السلام .

4 . مرتبة التنجيز : بأن يصل الحكم إلى المكلف ؛ حتى يكون امتثاله طاعةً ومخالفته معصيةً .

والحاصل : إن الاعتبار الشرعي لا بد أن تكون هذه المراتب منظورةً فيه على نحو الموجبة الكلية ؛ اقتضاءً لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، وكون خالق التكوين هو بعينه خالق الاعتبار والتشريع ، وهما يعيشان حالة التماهي والتكامل والفناء والذوبان ، فلا يُمكن فصل أحدهما عن الآخر كما يقع هذا الفصل في الاعتبارات غير الشرعية .

الثاني : ماهية الاعتبار الشرعي

عند محاولة معرفة شيء لا بد من توظيف أدوات متعددةٍ ، من خلالها يُمكن تلمس ماهيته ، فمن الأدوات : التعريف والتحليل والمقارنة والموازنة والتقسيم ، ودراسة آثار الشيء ولوازمه ، والبحث في أضداد الشيء ومقابلاته ، من باب أن الأشياء تُعْرف بمقابلاتها ، وغير ذلك من

(1) يُنْظر : الصدر ، السيد محمد باقر بن حيدر بن إسماعيل (ت : 1400 هـ) ، دروس في علم الأصول بثوبها الجديد (الحلقة الثانية) ، دار الكتاب الحكيم ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1399 هـ ، ص 29 - 30 .

الأدوات والوسائل ، ومن تلك الأدوات هي البحث في خصائص الشيء ، التي من خلالها يتميز عما عداه ، فيقتصر البحثُ على ذكر أهمها عبر بيان عدة جهات منها :

الجهة الأولى : لا بدَّ أن يحصلَ التفريق بين الاعتبار المقابل للواقع الخارجي ، وبين الاعتبار المقابل للوقائع النفس الأمرية ، فالأول هو الملحوظ عند العقلاء في تشريعاتهم واعتباراتهم غالباً ، بخلاف الثاني الذي يشمل حتى الممتنعات والمفترضات ؛ لذا (فلا نحصر القضايا الحقيقية في الخارجية ، فضلاً عن الخارجية في الموضوع الحاضر أو الماضي الوجود ، بل أن القضايا الحقيقية تسع الممتنعات مثل ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ ... ﴾ [2] ، فالتلازم الموجود بين الممتنعات واقعيٌّ) [3] .

الجهة الثانية : فرقٌ بين أن يكون متعلَّق الاعتبار الجزئيات ، وبين أن يكون متعلقه الكليات ؛ إذ أن الأولى غير قارة ومتغيرة وغير ثابتة ، ولا كمال في معرفة الجزئيات ، بخلاف الثانية فإنها ثابتة ومطلقة والكمال فيها [4] ، وبين أن يكون متعلَّقَ الاعتبار كليهما ـ كما هو الحال لدى اعتبارات المولى الحقيقي تعالى ـ ، والشاهد على ما ذُكِرَ (هو أن العقل العملي لما كان يقصر إدراكاته على القضايا الكلية الفوقانية في الحسن والقبح ، مثل " الظلم قبيح والعدل حسن " وكذلك في الفضائل والرذائل الخلقية ، فالعقل المحدود البشري تخفى عليه جهات الحسن والقبح في الجزئيات المادون ، مثلاً قضية " أن في القمار قبحاً " ليست من الكليات الفوقانية ، بل من الكليات التحتانية ، وكذلك " قبح نكاح الشغار " يخفى على العقل البشري ، وكذا " كون الربا ذا مفاسد " ، تخفى على البشر جهات قبحه ، فما أن تُنَزل الأفعال وتصل إلى الفعل الجزئي ، تخفى على العقل البشري المحدود جهات حسنها وقبحها ، وكذلك المتوسطات الدانية فضلاً عن التحتانية تخفى على العقل البشري المحدود جهات حسنها وقبحها) [5] .

الجهة الثالثة : فرقٌ بين أن يكون الاعتبار كاشفاً كشفاً تفصيلياً عن جهات التحسين والتقبيح العقليين ، كما في الكليات الفوقانية العقلية ؛ لأن كل ما يُقرّب من الكمال فهو كمال ، وبين الاعتبار الكاشف اجمالاً اقتضاءً لحالة النقص التي يعيشها المُدرِك أعني : الإنسان ، نحو الكليات المتوسطة والجزئيات ، التي لا يُمكن أن يُتعامل معها إلا عبر توسط نظام الاعتبار ، عبر الصور الذهنية التحصيلة والحصولية ؛ لأن الإنسان يَتعامل مع الخارج عبر الصور

---

(2) يُنْظر : الشيرازي ، السيد محمد مهدي بن حبيب الله (ت : 1422 هـ) ، الوصائل إلى الرسائل ، دار الفكر ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1438 هـ ، ج 2 ، ص 42 ـ 43 + يُنْظر : القطيفي ، السيد منير ، الرافد في علم الإصول (تقريرات : السيد علي السيستاني) ، مهر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1414 هـ ، ص 48 ـ 49.

(1) سُورَةُ الأَنبِيَاءِ : آية ٢٢ .

(2) السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 81 .

(3) يُنْظر : اليزدي ، الحاشية ، ص 58 .

(4) السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 82 .

الذهنية ، والصور الذهنية أُخذت على نحو ما به يُنظر لا على نحو ما فيه يُنظر ، فبالاعتبار ممن يطلع على جهات الحسن التي هي بيان وحكاية لتلك الجهات ، ضمن قوالب وقضايا اعتبارية غرضها الكشف عن جهات الحسن والقبح ، غاية الأمر لا تكشف عنها تفصيلاً ، بل تجمع الحكايات في حكايةٍ اجماليةٍ بالقضايا الاعتبارية في الكشف عن جهات الحسن والقبح [1] .

الجهة الرابعة : فرق بين أن يكون الاعتبار مبنياً على المنهج الاسترضائي ، وبين الاعتبار الذي يكون مبنياً على المنهج الإرشادي ، والفرق بين المنهجين فارقٌ ؛ إذ الأول ملاك التشريع فيه هو استرضاء المُشَرَّع له من الناس ، وإجابة مطالبهم وتلبية رغباتهم ، كما هو الحال اليوم في الأنظمة التشريعية الوضعية في الغالب ، بينما الثاني ملاك ومعيار الجانب التقنيني فيه هو ملاحظة المُرْشَد إليه ، وهو وجود ما بإزاء التشريع مع القبليات والأوليات والمبادئ والقيم والأخلاق ، فيكون دور التشريع في المنهج الإرشادي دور الصيانة للقيم ودور الإرشاد ، ومن هنا يُمكن على وفق هذا المنهج التخطئة والتصويب بجعل المحكي عنه هو الملاك والمحور[2] .

ثم لا بأس ببيان مساحة نظام الاعتبار الشرعي ، وخلاصته : ليس أن الاعتبار الشرعي يتعلق بالأحكام التكليفية فحسب ، بل يتعلق حتى بفروع الدين بل بإصوله ، ولعلَّ هذا فيه نوعُ غرابةٍ ؛ لاستيناس الذهن بكون الاعتبار أمراً ذهنياً محضاً ، وهذ لا يجتمع مع كون بعض الفروع كالصلاة حقيقة ثابتة مخلوقة موجودة واقعاً لا ذهناً بمقتضى الاستعانة بها ، كما هو مقتضى الآية في قوله تعالى : ﴿ وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلۡخَٰشِعِينَ ﴾ [1] ، والأشد غرابة هو القول بتعلق الاعتبار في الأصول ، ولكن تندفع الغرابة بما بَيَّنَهُ البحثُ من خصائص الاعتبار ؛ ضرورةَ كون اللجوء إلى نظام الاعتبار في فروع الدين وأصوله ، من لوازم مراعاة القدرة البشرية في مجال فهم الدين ، والانبعاث وفق تكاليفه ومعطياته ، كما هو مقتضى حكمة الباري تعالى ، وبتعبير آخر : كما أن الإدراك البشري في الجانب النظري والعلمي تكون الإرادة فيه لها مدخلية ، كذلك تكون الإرادة مؤثرة على الجانب العملي والانبعاثي من جهة توقفه على الإرادة ، والاعتبار هو وسط بين النظر والعمل ؛ إذ يكون الاعتبار قوة عاملةٌ بل عمَّالةٌ في تنظيم العلاقات العقلية والحسية والوهمية والخيالية وغيرها ، عبر فلسفة تجذير البواعث الترغيبية والزواجر الترهيبية في أفق نفس الإنسان ، ببركة توسط نظام الاعتبار ، فإذا كانت الإرادة علة تامة وسليمة ، فلا بد أن يُؤثر الاعتبار

(1) يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 83 .
(2) يُنْظر : الساعدي ، ثامر ، الخطوط العامة للنظام السياسي الإسلامي ، دار القارئ ، بيروت ، ط 1 ، 1439 هـ ، ص 24 - 25 .

بإنعكاس أثر الشيء المعتبر ؛ لذا ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [2] ، بمعنى يحصل تخلف الإرادة عن تأثير الاعتبار ، في عدم انعكاس الشيء المتيقن سلوكاً ونظراً في نفس الجاحد ، الذي دفعه في الوقوع في هذا التخلف ، هو العناد والعلو والتكبر [3] .

ومما تقدم يبدو للبحث في تَبَنِّي ماهية الاعتبار : أن مقتضى علم الباري تعالى بالنظام الأكمل ـ الذي من شأنه أن يكون موصِلاً للكمال والسعادة ، فضلاً عن ضمانة طريقية الوصول للكمال ؛ لأنه ليس من حكمة الحكيم توفير النظام الأكمل ، مع عدم كون الطريق موصِلاً إليه ـ ومقتضى رضاه تعالى بهذا النظام ، ومقضى جعل الاقتضاء تاماً ، مع جعل رفع الموانع بيد الإنسان ، لابد أن يكون الاعتبار الإلهي على نحوٍ مترشح من كمال الله تعالى ، فيكون تعريف الاعتبار الشرعي : هو نظامُ صيانةٍ للكمالات الكامنة المتقررة في أفق عالم التكوين ، وفي أعماق الأشياء والكائنات الإرادية ، اقتضاءً لحكايته عن عالم نفس الأمر والواقع ، وكونه كاشف كشفاً تاماً إرشادياً عن الكليات والجزئيات معاً ، فهو مركب من بسائط وليس بسيطاً ؛ إذ هو بمثابةِ حدودٍ ووجودٍ ظِلِّيٍ للمعاني التكوينية ؛ وأنه لا بدَّ أن يرجع إلى الواقع التكويني وإلا للزم التسلسل ، ولا بد أن يرجع كل ما بالعرض إلى ما بالذات ، فكذا الإعتبار ـ الشرعي ـ يكون فيه كل ما بالاعتبار لا بد أن يرجع إلى ما هو بالتحقق ، فلا يكون الاعتبار الشرعي في المحصلة اعتبار ؛ بسبب وجود منشأ انتزاعٍ تكويني حقيقي له ، فمساحة الاعتبار الشرعي لا تتعلق بخصوص الاعتباريات بل تشمل التكوينيات أيضاً ولوازمها وآثارها ومتعلقاتها .

الثالث : وظائف الاعتبار الشرعي

بعد بيان سعة وحاكمية الاعتبار الشرعي على عالم التكوين والتشريع ، يُمكن بيان بعض الوظائف التي يظهر من خلالها دور الاعتبار الشرعي وشموله ، مع بيانها بأمثلةٍ يتجلى فيها دور الاعتبار الشرعي ، فمن الوظائف :

1 . اعتبار الشيء الممضى أو المُقَر شرعاً في القضايا الإقرارية والإمضائية ، كما في إمضاء الإسلام لما سَنَّهُ عبد المطلب عليه السلام في دية قتل العمد لمأئة من الإبل [4] .

(3) سُورَةُ البَقَرَةِ ، آية ٤٥ .
(4) سُورَةُ النَّملِ ، آية ١٤.
(1) يُنْظر : الطوسي ، التبيان ، ج 8 ، ص 81 .
(2) يُنْظر : الكوراني ، الشيخ علي ، السيرة النبوية عند أهل البيت عليهم السلام ، دار النشر المعروف ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1438 هـ ، ج 1 ، ص 102 + يُنْظر : البروجردي ، السيد حسين (ت : 1380 هـ) ، جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة ، مطبعة المهر ، قم المقدسة ، ط 1، 1373 هـ ، ج 26 ، ص 312 .

2 . مسألة تعدد المطلوب في المستحبات ، عبر كفاية الانقياد في تحصيل الأجر ، كما في زيارة الإربعين لسيد الشهداء عليه السلام ، فحتى وإن وصل الزائر إلى كربلاء المقدسة قبل يوم العشرين من شهر صفر الحرام لغرض الزيارة ؛ إذ بهذه المسألة يُعطى الزائر أجر الزيارة كاملةً وإن لم يحصل على خصوصية الزمان والمكان ، المأخوذتَينِ قيداً في تحصيل الثواب ، والثمرة من هذه المسألة هو عدم استيعاب المكان جغرافياً لاحتشاد الملايين لغرض الزيارة في يوم واحد [1] .

3 . التوسعة والتضييق في الأحكام والموضوعات اعتباراً ، ومن موارده :

أ . التصرف في عقد الحمل * توسعةً ، نحو اشتراط طهارة ثوب المصلي ، وبعد اشتراطها تحصل التوسعة ، كما في موثقة [2] مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق عليه السلام : (كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ ، فَهُوَ حَلَالٌ لَكَ أَبَداً ، حَتَّى أَنْ تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ ...) [3] ، والتصرف في عقد الوضع * تضييقاً ، كما لو قال الشارع لا شك لكثير الشك ، فإنه رَفَعَ الحكم برفع الموضوع اعتباراً وتنزيلاً أو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع اعتباراً وتنزيلاً [4] .

ب . توسعة الحكم عبر لسان توسعة الموضوع اعتباراً ، عبر فرعية الأول ـ الحكم ـ للثاني ـ الموضوع ـ ، كما في اعتبار الطواف صلاةٌ في قول رسول الله 9 : (الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَحَلَّ فِيهِ النُّطْقَ) [5] ، فهذا الحديث حاكمٌ على أدلة عدم اشتراط الطهارة [6] .

---

(1) الشيرازي ، السيد صادق بن الميرزا حبيب ، من وهج عاشوراء (إعداد : مؤسسة الرسول الأكرم 9 الثقافية الدينية وتعريب : علاء الكاظمي) ، مؤسسة أم أبيها عليها السلام الثقافية الخيرية ، كربلاء المقدسة ، ط 1 ، د . ت ، ص 37 - 38 .

* وهو إتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني للمحمول بشكلٍ تكون النسبة مُكيفةً بكيفيةٍ ما كالضرورة أو الفعلية أو الإمكان نحو إتصاف زيد بأنه متحرك الأصابع كما في قول (زيد متحرك الأصابع دائماً حين هو كاتب) . يُنْظر : الرُّحيمي ، الشيخ علي محراب علي ، محاضرات في المنطق شرحاً لحاشية مُلا عبد الله ، دار البذرة ، النجف الأشرف ، ط 2 ، 1437 هـ ، ج 2 ، ص 241 - 242 .

(2) يُنْظر : كاشف الغطاء ، الشيخ علي بن جعفر (ت : 1253 هـ) ، النور الساطع في الفقه النافع ، مطبعة الآداب ، النجف الأشرف ، 1381 هـ ، ج 2 ، ص 281 .

(3) الكليني ، الشيخ محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت : 329 هـ) ، الكافي (تحقيق : علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي) ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط 4 ، 1407 هـ + دار الحديث ، د . ط ، 1429 هـ ، ج 5 ، ص 304 .

* وهو إتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني للموضوع ، وهذا الإتصاف يكون كذلك مُكيفاً بجهةٍ من الجهات ، فوصف الكتابة تُحمل على الذات الموصوفة بالكتابة . يُنْظر : الرُّحيمي ، محاضرات في المنطق ، ج 2 ، ص 241 - 242 .

(4) يُنْظر : الحلي ، الشيخ حسين (ت : 1394 هـ) ، أصول الفقه ، مكتبة الفقه والأصول المختصة ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1432 هـ ، ج 12 ، ص 23 .

(5) النوري ، الشيخ حسين محمد تقي (ت : 1320 هـ) ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1408 هـ ، ج 9 ، ص 409 .

(6) يُنْظر : الحلي ، أصول الفقه ، مكتبة الفقه والأصول المختصة ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1432 هـ ، ج2 ، ص 387 .

ت . حكومة بعض الأدلة على بعضها الآخر ، نحو حاكمية حديث لا تُعاد الصلاة [1] ـ على نحو التضييق ـ على الأدلة الأولية التي لا يُشترط فيها تمامية الأجزاء والشرائط في حال الغفلة والنسيان ، أما كون حديث لا تُعاد محكوماً عليه بلحاظٍ آخر على نحو التوسيع ، نحو حاكمية ما رُوِي على حديث لا تُعاد ، والذي رُوِيَ هو رواية زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الباقر عليه السلام أَنَّهُ قَالَ : (لَا صَلَاةَ إِلَّا إِلَى الْقِبْلَةِ ، قَالَ : قُلْتُ وَأَيْنَ حَدُّ الْقِبْلَةِ ؟ ، قَالَ عليه السلام : مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ كُلُّهُ ، قَالَ : قُلْتُ فَمَنْ صَلَّى لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ أَوْ فِي يَوْمٍ غَيْمٍ فِي غَيْرِ الْوَقْتِ ؟ ، قَالَ عليه السلام : يُعِيدُ) [2] .

4 . التصرف في أجزاء العلة التامة رفعاً ووضعاً في الموانع والشروط ، كما سيُبحث مفصَّلاً في الشرط المتأخر [3] .

5 . التفصيل من بين قولَين مطلقَين عبر إحداثِ قولٍ ثالثٍ ، وهو كثير جداً في الفقه كما في مسألة التيمم ، من حيث إجزاء التيمم عن الوضوء بضربة واحدة وعن الغسل بضربتين ، في قِبال القول ضربة واحدة مطلقاً والقول بضربتَين مطلقاً [4] .

6 . الاعتبار التنزيلي خطابياً لوجودِ نحوِ ارتباطٍ كما :

أ . التشريف بالزوجية اعتباراً ، كما في قوله تعالى : ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ﴾ [5] .

ب . التشريف المقامي على نحو الاستحقاق ، نحو قول رسول الله 9 لأمير المؤمنين عليه السلام : (اللَّهُمَّ إِنِّي جَعَلْتُ عَلِيّاً بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى ، إِلَّا أَنَّهُ لَا نُبُوَّةَ لَهُ مِنْ بَعْدِي ، فَصَدِّقْ كَلَامِي وَأَنْجِزْ) [6] .

ت . أو التشريف المقامي على نحو الإلحاق ، نحو قول أمير المؤمنين عليه السلام : (... فَإِنَّ سَلْمَانَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ وَرَبِّ الْكَعْبَةِ ...) [7] .

---

(7) وهي ما رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ : (لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ، ثُمَّ قَالَ عليه السلام : الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَالتَّشَهُّدُ) . الصدوق ، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (ت : 381 هـ) ، من لا يحضره الفقيه (تحقيق : علي أكبر غفاري) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1413 هـ ، ج 1 ، ص 339 .

(1) الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ، ج 1 ، ص 278 .

(2) سيُبحث الشرط المتأخر في المطلب الثاني من المبحث الثاني من الفصل الثالث في ص 202 وما بعدها .

(3) يُنْظر : المحقق الحلي ، الشيخ أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (ت : 676 هـ) ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام (تعليق : السيد صادق الشيرازي) ، دار العلوم ، بيروت ، ط 4 ، 1436 هـ ، ج 1 ، ص 42 .

(4) سورة الأحزاب ، آية 30 .

(5) المجلسي ، الشيخ محمّد باقر بن محمّد تقي (ت : 1111 هـ) ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط 2 ، 1403 هـ ، ج 24 ، ص 14 .

(6) الطبرسي ، أحمد بن علي (ت : 588 هـ) ، الإحتجاج على أهل اللجاج (تحقيق : السيد محمد باقر الخرسان) ، دار المرتضى ، مشهد المقدسة ، ط 1 ، 1403 هـ ، ج 1 ، ص 260 .

ث . أو التشريف المقامي على نحو النجاة نحو قول رسول الله 9 : (إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ ، مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ ، إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ بَابِ حِطَّةٍ مَنْ دَخَلَهُ غُفِرَ لَهُ ، وَمَنْ لَمْ يَدْخُلْ لَمْ يُغْفَرْ لَهُ ، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ فِئَةٍ تَبْلُغُ مِائَةً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا أَنَا أَعْرِفُ نَاعِقَهَا وَسَائِقَهَا ، وَعِلْمُ ذَلِكَ عِنْدَ أَهْلِ بَيْتِي يَعْلَمُهُ كَبِيرُهُمْ وَصَغِيرُهُمْ) [1] .

ج . تنزيل سلب شرافة النسب اعتباراً ، نحو قوله تعالى : ﴿ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [2] .

ح . أو التنزيل على نحو التحذير ، نحو ما ورد عن أَحْمَد بْن مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْوَشَّاءِ قَالَ: كَتَبْتُ إلى الرضا عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنِ الْفُقَّاعِ ، فَكَتَبَ عليه السلام (حَرَامٌ وَهُوَ خَمْرٌ ، وَمَنْ شَرِبَهُ كَانَ بِمَنْزِلَةِ شَارِبِ خَمْرٍ ... ، قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَخِيرُ عليه السلام : هِيَ خُمَيْرَةٌ اسْتَصْغَرَهَا النَّاسُ) [3] .

خ . أو التنزيل الحكمي في الجانب المالي في الإرث ، كما في قول رسول الله 9 : (الْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ لَا تُبَاعُ وَلَا تُوهَبُ) [4] .

7 . إعطاء صلاحية تسرية الحكم المحمول على موضوعه على موضوع آخر ، في العلل المنصوصة وعدمه دون الحِكَمِ ، نحو التعليل بالإسكار المنصوص [5] .

8 . تحديد الكشف أو النقل في البيع الفضولي ، مبنيٌّ على تحديد المبنى في الاعتبار ، من جهة كون الكشف هو كشفاً حقيقياً أو كشفاً حكمياً اعتبارياً .

9 . الجواز عبر الترخيص المفروض حظره من قِبَلِ الشارع ، كما في قاعدة الإلزام في تزوج الإمامي من مطلقة غير الإمامي بالطلاق البدعي ، كالطلاق ثلاثاً في مجلس واحدٍ [6] .

10 . تنزيل الموجود منزلة المعدوم أو العكس لغرض رفع الحرج ، فالأول كما في مسألة الطهارة بالتبعية من جهة غالبية تطهير متعلقات المتبوع عند المكلف ، الذي فيه اقتضاء التنزه عن كل ما هو نجس في نظر الشارع ، وإلا فالتبعية بما هي هي لا دليل على طهارتها [7] ، أما الثاني كما في قول رسول الله 9 : (إِذَا جِئْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَنَحْنُ سُجُودٌ فَاسْجُدُوا ، وَلَا تَعُدُّوهَا

(7) الصفار ، الشيخ محمد بن حسن (ت : 290 هـ) ، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام (تحقيق : عباس علي كوجه باغي) ، مكتبة المرعشي ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1404 هـ ج 1 ، ص 297 .

(1) سورة هود ، آية 46 .

(2) الطوسي ، تهذيب الأحكام ، ج 9 ، ص 125 .

(3) الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ، ج 3 ، ص 133 .

(4) الآملي ، الشيخ محمد تقي (ت : 1391 هـ) ، كتاب المكاسب (تقريرات : الشيخ الميرزا النائيني) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ج 2 ، ص 20 .

(5) سوف يأتي تفصيله في المطلب الثاني من المبحث الثالث من الفصل الثالث في ص 227 وما بعدها .

(6) يُنْظر : الغروي ، الشيخ علي بن أسد التبريزي (ت : 1419 هـ) ، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مؤسسة الخوئي الإسلامية ، النجف الأشرف ، د . ط ، د . ت ، ج 2 ، ص 33 .

شَيْئاً ، وَمَنْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ) [1] ، وكما في قول أمير المؤمنين عليه السلام : (مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْر) [2] .

11 . مراعاة مصلحة التسهيل في مقام الامتنان ، عبر إعطاء حكم أحد الشيئيَن للآخر ، كما في قاعدة التجاوز نحو ما ورد عن الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ : قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَسْتَتِمُّ قَائِماً فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا ؟ ، قَالَ عليه السلام : (بَلَى قَدْ رَكَعْتَ فَامْضِ فِي صَلَاتِكَ ، فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ) [3] .

12 . الاستثناء من العمومات الفوقانية ومن القواعد الفقهية ، ومن الأحكام الشرعية العامة في موارد معينة ، عبر ما يُسمى إصطلاحاً بالدليل الخاص ، نحو الحكم بطهارةِ الدمِ الثابتةِ شرعاً ، فإذا ورد دليلٌ وحكم بطهارة الدم المتخلف من الذبيحة المأكول لحمها فهو دليل خاص .

13 . اعتبار قاعدة التسامح في أدلة السنن والمكروهات ، من حيث اشتراط الصحة السندية وعدمها وجهة الانقياد وعدمه ، في العمل بمؤدى الخبر استحباباً أو كراهةً .

14 . علاقة الاعتبار الشرعي بالتقية من جهة صحة المأتي به ، على الرغم من كونه خلاف الواقع ، وكذا صوم من يظن الضرر ، وصام مع خوف الضرر حيث يكون مأثوماً ؛ لعدم انقياده وإن كان صيامه مطابقاً للواقع ، ووجه الاعتبار هو كون العمل المأتي به تقيةً صحيح ـ بالعنوان الثانوي ـ ومحبوب لله عزوجل ، بمعنى أن ماهية العبادات لها مصداقيَن مختلفيَن ، أحدهما في حال التقية والآخر في حال غيرها ، وكلاهما محبوبان لله تعالى ؛ لذا لا يُعاد المأتي به تقيةً حتى وإن ارتفع سبب التقية [4] .

15 . حاكمية العنوانات الثانوية على الأولية مطلقاً ، سواء كان المحكوم عليه حكماً تكليفياً ، كما في حاكمية نفي الضرر على الوضوء الحرجي في الطهارة المائية ، أم كان المحكوم عليه

(7) المجلسي ، بحار الأنوار ، ج 85 ، ص 56 .
(8) المصدر نفسه ، ج 79 ، ص 346 .
(1) الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن بن علي (ت : 460 هـ) ، تهذيب الأحكام (تحقيق : حسن الموسوي الخرسان) ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط 4 ، 1407 هـ ، ج 2 ، ص 151 .
(2) الخميني ، السيد روح الله الموسوي (ت : 1409 هـ) ، الرسائل العشرة ، مؤسسة تنظيم ونشر تراث السيد الخميني ، طهران ، ط 1 ، 1420 هـ ، ج 1 ، ص 35 .
* وهي تسلط المالك على ماله بنحوٍ كاملٍ شاملٍ ، فله أن يتصرف كيف يشاء ضمن الضوابط الشرعية ، مع عدم المانع بالنسبة إلى أنحاء التصرف المحللة ، فكلما شكَّ المكلف في جواز التصرف من عدمه ، فله أن يتمسك بالقاعدة ، ويَثبت الجواز في حقه . يُنْظر : المصطفوي ، السيد محمد كاظم (ت : 1426 هـ) ، القواعد مأئة قاعدة فقهية معنىً ومدركاً وموروداً ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 13 ، 1440 هـ ، ص 136 .

حكماً وضعياً كما في حاكمية نفي الضرر على قاعدة السلطنة * ، وهذا ـ حاكمية العنوان الثانوي على الأولي ـ يشمل ما كان تنزيلاً واقعياً أو ظاهرياً [1] .

16 . علاقة الاعتبار الشرعي بقاعدةِ سوق المسلمين [2] هي علاقة الورود ورفع الموضوع ، أي : قاعدة السوق واردةٌ ورافعةٌ بوساطة الاعتبار لمدلول وموضوع أصالة عدم التذكية ، ومن ثم يُحكم بحِلية طعام المسلم ، بمعنى : أن اعتبار قاعدة السوق رافعٌ لموضوع أصالة عدم التذكية .

17 . توسيع الاعتبار الشرعي في جواز بذل المال ، مع عدم نقل المُلكية في مسألة حق الاختصاص ، كما في الاستحواذ على ما لا قيمةَ له شرعاً وعرفاً أو عرفاً فقط ، بترخيص الشارع اعتباراً عبر رفع اليد عن المُحَاز ، كما في الأمور الأمور الحقيرة كحبات رزٍ مثلاً أو الحشرات التي لا نفع لها أو حق الاختصاص لما يُقابل ـ الحريم ـ الدار أو المحلِّ التجاري مباشرةً .

18 . ترقية العلمي * وجعله كالعلم اعتباراً ، مع بقائه في دائرة الظن وعدم صيرورته فرداً من أفراد العلم ؛ إذ غاية ما في الأمر هو ترتيب آثار العلم على هذا المظنون ، عبر قول الشارع : اعتبرتُ الأمارةَ علماً ، فتصير عندئذٍ فرداً من العلم اعتباراً [3] .

19 . الاعتبار الحُكمي المقتضي ـ على سبيل الحِكمة لا العلة ـ توسيع الحُكم في المفهوم اعتباراً ؛ لغرض الترغيب بالمحبوب في نظر الشارع ، كما في جعل الشارع المطلقة بالطلاق الرجعي ، في حكم الزوجة ترغيباً بالرجوع إليها .

20 . الاعتبار الناظر في توسيع المفهوم ، المنطبق اعتباراً بالمؤثر اللاحق أو بمعونة وبركة التعبد ، كما في اعتبار جواز من يُراد زوجيته ترتيب أثرٍ من الآثار ـ وهو خصوص النظر إلى بعض محاسنها ـ لمن يريد التزوج منها ، وإلا فلا مُسوغ في البين يُجيز النظر إلى المرأة الأجنبية غير المعقود عليها وقَبْلَ العقد عليها .

21 . اعتبار الناقص منزلة الكامل والعكس ، أما الأول نحو اعتبار السفر كالحضر في المسافر الذي قَدِمَ وطنَهُ قبل الزوال ولم يأتِ بمفطرٍ من جهة اعتباره كالحاضر في صحة صومه

---

(3) الحكيم ، السيد محمد تقي (ت : 1423 هـ) ، الأصول العامة للفقه المقارن مدخل إلى دراسة الفقه المقارن (تحقيق : المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام ، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1418 هـ ، ص 83 .

(4) سوف يأتي عنها الكلام بنوعٍ من التفصيل في المطلب الثاني من المبحث الأول من الفصل الثالث في ص 182 .

* ويُعبر عنه بالطريق العلمي ، وهو أن تنزل الأمارات التي مفادها الظن منزلة العلم من جهة الحجية بأن تصبح الأمارة كالعلم عتباراً من جهة العمل بمؤداها وترتيب الآثار على لازمها وملزومها . يُنْظر : البهسودي ، الشيخ حيدر علي المدرسي ، هداية الأصول في شرح كفاية الأصول ، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ج 4 ، ص 156 .

، أو إذا شكَّ الإمام مع حفظ المأموم أو العكس فيُنَزل شكُّ كل منهما منزلة الكامل [1] ، أي أضاف الاعتبار إلى أفرادِ الكامل الفرد الناقص ، وأما الثاني نحو (لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ وَلَا صَدَقَةَ وَذُو رَحِمٍ مُحْتَاجٌ) [2] أي : لا صلاة كاملة ولا صدقة كاملة .

22 . اعتبار الفاقد منزلة الواجد والعكس ، أما الأول كما في صلاة الغرقى الفاقدة للأجزاء والشرائط أو صلاة فاقد الطهورين [3] ، وأما مثال الثاني في فقد شرط السوم المعتبر في نصاب الزكاة في الأنعام غير العوامل وإن اكتمل نصابها [4] .

23 . حلُّ كثيرٍ من المشكلات الدورية في الفقه والأصول والفلسفة وغيرها ببركة الاعتبار الشرعي منها :

أ . فمثلاً من قَبِلَ صحة تزويج الوكيل موكلته من نفسه ، كان ناظراً إلى كفاية المغايرة الاعتبارية * المعتبرة شرعاً ، وعدم اشتراط المغايرة الحقيقية ، ولم يقس أحكام المغايرة الحقيقة على أحكام المغايرة الاعتبارية ، ومنهم المحقق الحلي رحمه الله (ت : 676 هـ) حيث قال : (إذا وكلت البالغة الرشيدة في العقد مطلقاً ، لم يكن له أن يزوجها من نفسه إلا مع إذنها ، ولو وكلته في تزويجها منه قيل : لا يصح ؛ لرواية عمار [5] ؛ ولأنه يلزم أن يكون موجِباً قابلاً ، والجواز أشبه) [6] ، وكذا ما ذكره الشهيد الثاني رحمه الله (ت : 965 هـ) : (ومَنَعَ بعضُ الأصحابِ

---

(1) يُنْظر : الإيرواني ، الشيخ محمد باقر ، الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ، به قلم ، طهران ، ط 1 ، 1328 هـ ، ج 3 ، ص 269 .
(2) يُنْظر : الروحاني ، السيد محمد صادق (ت : 1443 هـ) ، فقه الصادق ، مطبعة الغدير ، قم المقدسة ، ط 4 ، 1429 هـ ، ج 8 ، ص 209 .
(3) الإحسائي ، الشيخ ابن أبي الجمهور محمد بن علي بن إبراهيم (ت : 910 هـ) ، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية (تحقيق : مجتبى العراقي) ، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1403 هـ ، ج 1 ، ص 306 .
(1) الحكيم ، عبد الصاحب (ت : 1403 هـ) ، منتقى الأصول ، مطبعة الأمير عليه السلام ، النجف الأشرف ، د . ط ، د . ت ، ج 1 ، ص 212 .
(2) الطوسي ، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت : 460 هـ) ، المبسوط في فقه الإمامية (تحقيق : محمد تقي الكشفي) ، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية ، طهران ، 1387 هـ ، ج 1 ، ص 90 - 91 .
* وهي المغايرة التي يكون معها المحمول والموضوع متحدين ذاتاً ، كما في حمل الجنس والفصل على النوع ، فإن النوع ليس شيئاً آخر غير الجنس والفصل ، ومن هنا لا يكون ثمة مصحح للحمل سوى الاعتبار مثل الإجمال والتفصيل ، كما لو قيل : الإنسان حيوان ناطق ، فإن التغاير بين الموضوع والمحمول من جهة الإجمال والتفصيل . يُنْظر : صنقور ، المعجم الأصولي ، ص 911 .
(3) وهي ما رُوي عن محمّد بن الحسن بإسناده عن عمّار الساباطيّ قال : (سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة تكون في أهل بيت ، فتكره أن يعلم بها أهل بيتها، أيحلُّ لها أن توكّلَ رجلاً يريد أن يتزوّجها تقول له : قد وكّلتك، فاشهد على تزويجي ؟ قال عليه السلام: لا ، قلتُ : جعلت فداك ، وإن كانت أيّماً ؟ قال عليه السلام : وإن كانت أيّما ، قلتُ : فإن وكّلت غيره بتزويجها منه ؟ قال عليه السلام : نعم) . الحر العاملي ، الشيخ محمد بن الحسن (ت : 1104 هـ) ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء الثراث) ، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1409 هـ ، ج 20 ، ص 287 .
(4) شرائع الإسلام ، ج 2 ، ص 591 .

استناداً إلى رواية عمارٍ الدالة على المنع ، وأنه يصير موجِباً قابلاً مردودٌ بضعفِ الروايةِ [1] ، وجواز تولي الطرفين اكتفاءً بالمغايرة الاعتبارية) [2] .

ب . وكذلك حلَّت المغايرة الاعتبارية إشكالية اتحاد العالم والمعلوم في علم الباري ﷻ ، بوصف علمه عين ذاته لا من فعله ، وكذلك الإشكالية الكلامية التي حاصلها عدم إمكان علم الله تعالى بذاته ؛ لأن العلم من مقولات الإضافة بوجود العالم والمعلوم ، والمغايرة بين العالم والمعلوم ضروريةٌ ، ولا مُغايرة في علمه تعالى ، حُلَّت بأن المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوعٍ من الاعتبار ، وذات الباري تعالى من جهة أنها عالمةٌ مغايرةٌ لها من جهة أنها معلومةٌ ، وهذا التغاير كافٍ في تصحيح تعلق العلم بذاته تعالى [3] .

ت . مسألة الإنقطاع الاعتباري حلَّت بعض المشاكل التسلسلية في جملةٍ من العلوم ، نحو : مشكلة تسلسل الإمكان الذي يقع وصفاً لإمكانٍ آخرَ ، كونه موجوداً وصفياً ؛ إذ (الإمكان من حيثُ هو إمكان لا يُوصف بكونه موجوداً أو غير موجود أو ممكناً أو غير ممكن ، وإذا وُصِفَ بشيء من ذلك لا يكون حينئذٍ إمكاناً ، بل يكون له إمكانٌ آخرَ يعتبره العقل ، والإمكان أمر عقلي ، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية ووجوداً حصل فيه إمكانُ إمكانٍ ولا يتسلسل ، بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار) [4] .

(5) وجه الضعف في الرواية هو كون عمار بن موسى الساباطي فطحي ومن رؤساء الفطحية . يُنْظر : الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي (ت : 1413 هـ) ، معجم رجال الحديث ، مؤسسة الخوئي الإسلامية ، النجف الأشرف ، د . ط ، د . ت ، ج 13 ، ص 279 .

(6) العاملي ، الشيخ زين الدين بن نور الدين الجبعي (ت : 965 هـ) ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (تحقيق : الشيخ حسن بن محمد سلطان العلماء) ، منشورات مكتب التبليغات الإسلامية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1412 هـ ، ج 5 ، ص 123 .

(1) يُنْظر : العلامة الحلي ، كشف المراد ، ص 398 - 399 .

(2) المصدر نفسه ، ص 113 .

المبحث الثاني : المسالك الأصولية في الاعتبار الشرعي ولوازمها

توطئةٌ :

إن الوقوف عند النتائج المتفرعة عن كيفية فهم الأصولي للاعتبار الشرعي ، يُعطي عدداً من الدلالاتٍ منها : غياب الجنبة التأصيلية ، التي هي بمنزلة كبرى حركية منطبقة على صغريات ، تُنْبِئُ بغياب معالم كبراها ، التي تارةً تبحث في مسألة التحسين والتقبيح في علم الكلام ، بل تُبنى عليها مسألة تجسُّم الأعمال في الآخرة ، وتارةً أخرى تُبحث في طيات مسألة المصالح والمفاسد وملاكاتهما ، وأخرى ضمن مسائل جزئية في أبواب فقهية في ضمن مسائل اعتبارية بعض الأحكام كالطهارة في أهل الكاتب وعدمها ، فالخوض في الطهارة والنجاسة المعنويتَين أو الحسيتَين من دون تأصيل لماهية الاعتبار ، وتحديد مساحته كماً وكيفاً ، يُكوِّن نقصاً في تحديد الرؤية الأصولية اتجاههما ؛ لأنه كما يتحتم على الناظر في نظرية المعرفة تحديد مساحة العقل من المعقولات ، ومساحة الحس من المحسوسات ، ومساحة الوحي من الغيبيات ، كذلك يتحتم على الناظر في الاعتبار الشرعي أن يحدد مساحة المعتبرات ؛ حتى لا يقيس عليها غيرها ، ولا يعطي أحكام غيرها لها والعكس .

فيظهر مما تقدم : أن تحديد كيف وكم الاعتبار يُشكل عنصراً هاماً في حركة الناظر في العلوم ، وأن الوقوف عند ماهيته حداً أو رسماً يُعَدُّ طفرةً نوعيةً في المسيرة العلمية بوصفه عنصراً مُطرِداً في سائر العلوم النقلية منها والعقلية ، وعليه يَعرضُ البحثُ بعض التساؤلاتٍ التي تُشكل محاور البحث في المقام ، فيُتساءل عن الملاكات في الأحكام الشرعية التكليفية هل أنها اعتبارية محضة أم أنها واقعية تكوينية أم مركبة منهما ؟ ، ثم هل أن الملاك في نفس الأحكام التكليفية أم في متعلقاتها ؟ ، ثم هل هناك فرقٌ بين الآثار الاعتبارية وبين الآثار التكوينية أم لا ؟ ، وإذا كان هناك فرق فهل هو فارق أم لا ؟ ، كل هذه الأسئلة ستتبلور أجوبتها بإذن الله تعالى في ضمن هذا المبحث .

المطلب الأول : المسالك الأصولية في الأحكام التكليفية من جهة ملاكاتها

إن هذه المسألة تُعَدُّ بمثابة المبنى الذي من خلالة يتم البناء ، الذي تتبلور به معالم تفريعات الاستنباط ، فبلورة الملاك في طبيعة لوازم الحجية في الأحكام التكليفية بمنزلة الأصل الموضوعي * ؛ إذ بدأت هذه المسألة ـ أي : ملاكات الأحكام الشرعية ** ـ كلاميةً بعنوان مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، ومسألة التحسين والتقبيح بالأصل مسألة كلامية [1] عُرضت على أساس أنهما عقليان أم أنهما بالوجوه والاعتبارات ، ولكن المسألة لم تُنَقح ولم تتبلور بصورةٍ حتى يُمكن للأصولي أن يستغني عن بحثها ، حتى أن محاولة الشيخ الأنصاري رحمه الله (ت : 1281 هـ) في المصلحة السلوكية *** إنما هي مستندة على واقعية الملاكات ، (بل نجد في علم أصول الفقه التركيز على تحديد نظام الاعتبار ، بل ذلك همه الأكبر وهو البحث عن قواعد وأنظمة وأدوات الاعتبار ؛ ولذا انتهت التحقيقات الأخيرة إلى تعريفه بمنطق العلوم الدينية ، وهو ما أكسبه الهيمنة والإشراف على دخالة نظام الاعتبار في العلوم الأخرى ، بما فيها العلوم الحقيقية ، بل إنَّ نصفَ البحث الأصولي إنما يتمركز حول أصول القانون ، المسماة بالمبادئ الأحكامية في هذا البحث ، المنتشرة في سائر مباحث الألفاظ ومباحث الحجج ، وفيها أن المبدأ هو أصل وأساس الحكم وهو القانون ... ومما يشهد لريادة وهيمنة علم أصول الفقه في

---

* الأصل الموضوعي : وهو الذي يؤخذ كالمبادئ المسلَّمة في علمٍ ما ، ويُبنى عليه جزئياتٌ في علم آخر ، نحو أخذ الإحصاءات الرقمية المرصودة من المراكز المعترف بها ، فإذا قالها الأصولي مثلاً فهو يقولها بما هو ناقلٌ لها لا بما هو راصدٌ لها . يُنظر : المظفر ، المنطق ، ص 416 .

** قد يُطلق على الملاك بالجعل الشرعي أو مبادئ الحكم ، والمراد من الجميع : هو توافر الأفعال على المصلحة والمفسدة النوعيتين بحيث تنشأ عن ذلك إرادة أو مبغوضية تتناسبان مع المصلحة والمفسدة . يُنْظر : صنقور ، المعجم الأصولي ، ص 475 .

(1) يُنظر : الشهرستاني ، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم (ت : 548 هـ) ، الملل والنحل (تخريج : الشيح محمد بن فتح الله بدران) ، مكتبة الأنجاد المصرية ، القاهرة ، ط 2 ، د . ت ، ج 1 ، ص 48 + جابر ، الشيخ أحمد ، الحسن والقبح بين الاعتبار والواقع دراسة في فكر العلمين الطباطبائي والصدر ، دار المعارف الحكمية ، بيروت ، ط 1 ، 1438 هـ ، ص 14 .

*** وهي تعني مصلحةُ تداركِ الواقع ، باعتبار أن الشارع لما جعل الأمارة في حال عدم تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع ، فإنه قد فوَّت عليه الواقع ، فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الأمارة ، واللازم من المصلحة التي فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا أكثر ، وبكلمة أخرى : إن نفس متابعة الأمارة فيه مصلحة مُلزمة ، يُتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع . يُنظر : الحسيني ، السيد محمد ، معجم المصطلحات الأصولية ، مؤسسة العارف ، بيروت ، ط 1 ، 1415 هـ ، ص 148 .

بحوث نظام الاعتبار ، ما خطه العلامة الطباطبائي ﷺ في رسالة الاعتباريات ، فإنها ـ في الواقع ـ تحقيقات أساتذته من علماء أصول الفقه) [1] .

والآن تُستعرض المسالك الأصولية في تفسيرها لملاكات الأحكام التكليفية ، وقبل الولوج واستعراض المسالك هناك نكتةٌ مهمةٌ وهي : أنه يوجد فرق بين الواقع وبين واقعية الملاك ، بمعنى : عدم وجود ملازمة بين تبني القول بوجود عالم نفس الأمر والواقع وبين تبني واقعية تأثير الملاكات من المصالح والمفاسد ، فلقائلٍ أن يقول بوجود الواقع وعالم الثبوت ، وعلى الرغم من ذلك يقول باعتبارية الأحكام الشرعية ، أما تمامية عدم الملازمة في هذا التصوير أو عدم تماميتها مقام آخر ، كما سيقف البحث عنده بنوع من التفصيل بإذن الله تعالى [2] ، والمراد في المقام من هذه المسالك هو المبنى الأصولي لدى هذه الفرق الكلامية التي ذُكِرت في المسالك ، ويُمكن تلخيصها بأربعة مسالك ، وعلى النحو الآتي :

1 . المسلك الأشعري : ويُمكن تلخيصه بعدم وجود واقع أصلاً للأحكام الشرعية قبل تشريعها من قبل المولى ، حتى يقال بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أو لا يقال [3] ، فالمسألة عندهم من باب السالبة بانتفاء الموضوع فضلاً عن المحمول ، وبتعبير آخر : لا حرمة واقعية مطلقاً سواء كانت عقلية أم شرعية ، ولا وجوب واقعي ولا نجاسة أو طهارة واقعية ولا قبح أو حسن واقعي في نفسه بما هو هو ، أي : أن كل هذه الأمور مأخوذة على نحو لا بشرط ، فالماء مثلاً في نفسه قبل تشريعه ، ليس في نفسه متصفاً بالحسن ولا بالقبح ولا بالطهارة ولا بالنجاسة ولا غير ذلك .

2 . المسلك العدلي : ويتلخص هذا المسلك الذي هو مبنى المعتزلة [4] ، وظاهر مشهور

(2) السند ، حقيقة الاعتبار ، ص 50 .
(1) في المطلب الثاني من المبحث الثاني من هذا الفصل في ص 48 وما بعدها .
(2) يُنْظر : التفتازاني ، الشيخ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت : 793 هـ) ، شرح المقاصد (تعليق : إبراهيم شمس الدين) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1422 هـ ، ج 3 ، ص 208 - 210 + يُنْظر : الأيجي ، الشيخ عضد الله و الدين عبد الرحمان بن أحمد (ت : 756 هـ) ، المواقف في علم الكلام ، دار عالم الكتاب ، الرياض ، د . ط ، د . ت ، ص 331 - 332 + يُنْظر : الغزالي ، الشيخ أبو حامد محمد بن محمد (ت : 505 هـ) ، المستصفى من علم الأصول (تحقيق : حمزة بن زهير حافظ) ، د . ط ، د . ت ، ج 1 ، ص 182 - 186 .
(3) يُنْظر : البصري ، الشيخ أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب (ت : 436 هـ) ، كتاب المعتمد في أصول الفقه (تحقيق : محمد حميد الله) ، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العلمية ، دمشق ، د . ط ، 1384 هـ ، ج 2، ص 993 - 994 + يُنْظر : الشوكاني ، الشيخ محمد بن علي (ت : 1255 هـ) ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (تحقيق : أبو حفص الأثري) ، دار الفضيلة ، القاهرة ، ط 1 ، 1421 هـ ، ج 1 ، ص 79 - 83 .

الإمامية من الأصوليين [1] ، من أن الأحكام كلها طُراً معللةً بالملاكات ، ومأخوذة على نحو بشرط شيء ، وأن الملاكاتِ واقعيةٌ ثابتةٌ في عالم اللوح والواقع ، وأن الواقع تترتب عليه آثار الأفعال من المصالح والمفاسد في حال المطابقة وعدمها ، وإن كان أصحاب هذا المسلك يختلفون في الجملة في كون الحسن والقبح هما ذاتيَّان للفعل كحسن الصدق وقبح الكذب ، أو أنهما وصفان للفعل حيث يكون الصدق حسناً إذا كان نافعاً والكذب قبيحاً إذا كان ضاراً ، أو كونهما بالوجوه والاعتبارات ، فضرب اليتيم حسن بالنسبة للتأديب ، وقبيح بالنسبة للتشفي [2] .

3 . المسلك الاعتباري : وإجمال هذا المسلك يتبلور عبر الاعتراف بوجود واقع وعالم الثبوت ، إلا أن الملاكاتِ اعتبارية وليست واقعيةً تكوينيةً ، بل إن المدار فيها ـ تعميماً وتخصيصاً ـ هو شدة الانقياد ثواباً ، وشدة العناد عقاباً ، لا أن المدار للثواب مقدار إصابة الواقع وعدمه مصلحة ، وأن مدار العقاب مقدار ما تحصَّل من المفسدة واقعاً مع التقصير امتثالاً ، وأن الأحكام الشرعية ليست ملاكاتها في متعلقاتها كما هو مقتضى المسلك الثاني ، بل أن المصلحة والمفسدة في نفس الانقياد والعناد ، وأنهما في نفس الأمر والنهي كذلك [3] ، وأن المصلحة هي بلوغ السعادة والكمال ، والمفسدة خلافه ، ولا يلزم من هذا إنكار عقلية الحسن والقبح ؛ لعدم إنكار عالم نفس الأمر والواقع ، وأشار إلى هذا إجمالاً المحدِّث البحراني ﵀ (ت : 1186 هـ) إذ قال : (والتحقيق عندي في هذا المقام ، بما لا يحوم للناظر حوله نقض ولا إبرام ، هو أن كلاً من الطهارة والنجاسة والحِل والحرمة ليست أموراً عقلية ، بل هي أمور شرعية مبنية على التوقيف من صاحب الشرع ، ولها أسباب معينة معلومة منه تدور مدارها) [4] ، وتبلور هذا المسلك على نحوٍ واضح على يد العلامة الطباطبائي ﵀ (ت : 1402 هـ) في جملة من كتبه ، فمن ضمن ما قاله : (إذا تتبعنا الكتاب والسنة ، وتأمَّلنا فيها تأملاً وافياً ، وجدنا أن مدار الثواب والعقاب هو الإطاعة والانقياد والتمرد والعناد ، فمن المسلَّم المحصَّل منهما أن المعاصي حتى الكبائر المُوبِقةُ لا تُوجب عقاباً إذا صدر ممن لا يشعر بها ، أو من يجري مجراه ، وأن

(4) يُنْظر : الكلبايكاني ، الشيخ علي الرباني ، القواعد الكلامية ، مؤسسة الإمام الصادق ﵇ ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1431 هـ ، ص85 ـ 88 + يُنْظر : الرفاعي ، الدكتور عبد الجبار ، فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة ، دار الهادي ، لبنان ، ط 2 ، 1429 هـ ، ص 507 ـ 508 + يُنْظر : الطهراني ، الميرزا أبو القاسم الكلانتري (ت : 1292 هـ) ، مطارح الأنظار (تقريرات : الشيخ مرتضى الأنصاري وتحقيق : مجمع الفكر الإسلامي) ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1425 هـ ، ج 2 ، ص 348 .

(1) يُنْظر : الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 3 ، ص 391 + يُنْظر : السمرقندي ، الشيخ شمس الدين (ت : 690 هـ) ، الصحائف الإلهية (تحقيق : أحمد عبد الرحمان الشريف) ، د . ط ، د . ت ، ص 464 ـ 465 + يُنْظر : البجنوردي ، السيد حسن بن آقا بزرك بن علي (ت : 1395 هـ) ، منتهى الأصول ، مؤسسة العروج ، طهران ، ط 1 ، 1380 هـ ، ج 2 ، ص 63 .

(2) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 348 .

(3) الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد ، الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة ، دار الأضواء ، بيروت ، ط 2 ، د . ت ، ج 5 ، ص 248 .

الطاعات لا يوجب ثواباً إذا صدر ممن لا يشعر بها ، إلا إذا كانت مما الانقياد ملازم لذاته كبعض الأخلاق الفاضلة الشريفة ، وكذلك صدور المعصية ممن لا يشعر بكونه معصية ، إذا قصد الإطاعة لا يخلو من حُسنٍ ، وصدور الطاعة بقصد العناد واللعب لا يخلو من قُبحٍ ، وكذلك مراتب الطاعة والمعصية ، تختلف حسب اختلاف الانقياد والتمرد اللذين تشتمل عليهما) [1] .

4 . مسلك التكامل : وإجماله في ثبوت عالم الواقع وثبوت الملاكات المركبة من الواقع ـ التكوين ـ والاعتبار ، بحيث إنهما يعيشان حالة التمازج والتماهي والذوبان والفناء ، وأنهما يسيران معاً ، وأن تمام المصلحة والمفسدة في إصابة الواقع حال كون المكلف منقاداً ، وأن تمام المفسدة في عدم إصابة الواقع حال كونه معانداً وغيرَ منقادٍ ، ويُؤيد هذا المسلك هو تفصيل الشيخ الأعظم ﵀ (ت : 1281 هـ) الذي ذكره في مسألة الحسن والقبح من اختلاف الموارد (فربما يكون ـ الحسن والقبح ـ ذاتياً ، كما في الظلم والشرك وشكر المنعم والخضوع لوجهه الكريم ، وربما يكون بالوجوه والاعتبار ، كما في التأديب والتعذيب وغير ذلك ، كما في اعتبار مطابقة العمل لقول الأعلم ـ مثلاً ـ ، فإن هذه المطابقة ليست من العناوين المتحدة مع الفعل في الخارج إلا اعتباراً ، وهذا هو الحق الحقيق بالتصديق الذي لا محيص عنه ، ولعل هذا ما ذهب إليه الإمامية بأجمعهم ، على حسب ما يظهر منهم في موارد كلماتهم ومطاوي تحقيقاتهم) [2] .

والذي يظهر للبحث من محاولة الشيخ الأعظم ﵁من التفصيل ، أنه وجد بعض الموارد يكون الحسن والقبح ذاتياً ، في حين بعضها الآخر بالوجوه والاعتبارات ، فلم يستطع أن يحكم على أحدهما بقول مطلق ، وهذا يدل على أن الاعتبار غير مأخوذ على نحو الموجبة الكلية ، ولا كونه ذاتياً واقعياً كذلك ، فهناك اثنينية متكاملة إحداهما بإزاء الأخرى ، ولعله هذه الاثنينية دفعت الشيخ الأعظم ﵀ للقول بالتفصيل ، بل ذهب أكثر من تبني القول بكثير حتى نسب هذا التفصيل إلى جميع الإمامية ، ولم يستثنِ منهم أحداً على الرغم من تكثر الأقوال في المسألة وتعددها ، والسبب هو التمازج والتكامل ، وصرح بهذا الشيخ السند قائلاً : (لأن الصحيح تداخل نظام الاعتبار في نظام التكوين والعوالم العليا ؛ لقصور كل عالم عن الإحاطة بما يخص العالَم الأعلى منه) [3] ، ومن هنا برز البحث المعروف حول واقعية الاعتباريات التشريعية كالطهارة والنجاسة ، فهل هما مجرد اعتبار تشريعي تعبدي أو وراءهما واقع تكويني ؟ .

(1) السيد محمد حسين محمد ، الإنسان والعقيدة (تحقيق : صباح الربيعي وعلي الأسدي) ، مكتبة فدك ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1440 هـ ، ص 234 .
(2) الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 2 ، ص 395 .
(3) حقيقة الاعتبار ، ج 2 ، ص 41 .

ومن خلال ما تقدم : تكون حقيقة الاعتبار ـ التي هي بيان مجمل ومبهم للتكوين ـ لها حقائق واقعية ، ويؤيده بعض الاكتشافات العلمية الحديثة ، التي تؤكد على وجود مضار في متعلق بعض الأحكام ، التي تُصنف ضمن الأحكام الاعتبارية ، فالجانب الجراثيمي التكويني الموجود في الأعيان النجسة من الحيوانات ، كما في الكلب والخنزير البريين الذيَن حُكِمَ بنجاستهما ، ووجوب اجتناب متعلقاتهما كاشفٌ ـ ولو ظناً ـ بوجود العلل الغائية في الاعتبار الشرعي والتشريع ، ويُؤيد هذا ما اختاره الشيخ السند مصرّحاً بشكل لا محيص عنه باختياره هذا المسلك إذ ذَكَرَ أن مسلك القراءة الجامعة بين التكوين والاعتبار ، فيرى أن الاعتبارات الاعتقادية لها جنبةً تكوينيةً ـ عند التأسيس لها ـ ، مع المحافظة على دور الاعتبار فيها ، فالنبوة أو الإمامة فيها الجنبة التكوينية ، وهو كون النفس البشرية بمقام التنبؤ وتلقي الوحي أو بمقامٍ تُهْدئُ بقية النفوس في السير إلى الله سبحانه [1] .

والحاصل : إن المسلك التكاملي ما هو إلا جمعٌ وتلفيقٌ بين المسلكين العدلي والاعتباري ، عبر توجيه ظواهر كلمات الإصوليين من الإمامية ، على نحوٍ يتناسب مع ظواهر الآيات والروايات ، ولا يأباه العقل ، مع عدم وجود مانع من هذا الجمع مطلقاً سواء كان مخالفةً للنصوص أم للضرورات ، وبهذا الجمع تتجلى لنا عظمة روح التشريع الإلهي ، وعمقه في مدى تناسبه مع لوح التكوين ، عبر تجليات تكاميلة ، تُشكل الضمانة في تقديم وتوفير النموذج الأكمل للإنسان .

ومما تقدم يظهر الجواب عما عُرِضَ من الأسئلة في بداية التوطئة : من كون ملاكات الأحكام الشرعية هي مركبة من التكوين والاعتبار وعدم تمحض أحدهما ، وأن الملاكات تكون في متعلقات الأحكام لا بنفس الدليل ، وأن هناك فرقاً بين الآثار الاعتبارية والآثار التكوينية ، من حيثُ إن الآثار الاعتبارية معروضها الثواب والعقاب عبر الانقياد والعناد ، والتكوينية الوضعية مطلقاً ـ الإيجابية منها والسلبية ـ معروضها الفعل الخارجي المطابق للوح التكوين وقوانينه .

المطلب الثاني : أدلة اختيار المسلك التكاملي ومَلاحظه

إن الاستدلال على شيء لا يخلو حاله ـ بشكل عام ـ إما أن يكون عبر العقل أو النقل ، وبما

(1) يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 2 ، ص 72 .
* المستقلات العقلية تقع مسرحاً في خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليَين ، وفي خصوص الملازمة العقلية نحو الملازمة بين الشيء ومقدمته ، من جهة توقف ذي المقدمة توقفاً وجودبياً على ذيها ، ونحو الملازمة بين العلة والمعلول ، فإنه يستحيل عقلاً وجود الإحراق من دون النار . يُنْظر : الإيرواني ، الشيخ باقر ، كفاية الأصول في إسلوبها الثاني ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط 1 ، 1435 هـ ج 2 ، ص 45 .

أن البحث ليس منالاً للعقل على نحوٍ مستقل ومباشر ؛ لأن البحث في المقام ليس من المستقلات العقلية * ، التي يستقل العقل بإدراكها من دون توسط مقدمة شرعية ، فيقتصر البحث على خصوص الأدلة النقلية اللفظية ، ونقل بعض كلمات الأصوليين .

أولاً ـ الآيات القرآنية :

1 . قوله ﷻ : ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ... ﴾ [1] .

ووجه التقريب : (أن المعروف والمنكر هما الحسن والقبيح العقليان ، والمستفاد من السياق بدلالة وقوعه في مقام المدح هو العموم ، وإن كان تعريف الجنس ـ في كلمة الحسن والقبح ـ مما لا يلازمه ـ العموم ـ ، ولا مدح على تقديره ـ عدم الملازمة بين جنسية الألف واللام وبين تحقق العموم ـ كما لا يخفى) [2] ، وبتعبير آخرَ : إن الأمر والنهي والتحليل والتحريم تكليفاً ووضعاً من قِبَلِ النبي 9 ، يحتاج إلى ولاية تشريعية عامة التي هي اعتبارٌ ، ويحتاج ـ أيضاً ـ إلى ولاية تكوينية وهي التصرف المطلق بعالم الواقع .

٢ . قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [3] .

ووجه التقريب : (أن العدل من كل شيء وسطه ومستقيمه ، ومستقيم الأفعال حَسَنَها ، والعموم أيضاً مستفاد من المقام) [4] ، والكلام مثل الآية السابقة من أن الاعتبار ـ في الأمر والنهي والإيتاء والعِظة عبر النبي 9 نفسُ أمريٍّ واقعيٍّ ـ مُنْدكٌ أحدهما في الآخر ، ولا يَفصل بينهما إلا خالقهما تعالى ، وهذا الفصل ـ على فرض حصوله ـ على خلاف القاعدة لا على مقتضاها ، والفصل يفتقر لمصلحة أقوى تقتضي الفصل بجعل الشيء اعتباراً محضاً أو تكويناً محضاً .

(1) سُورَةُ الأَعرَافِ ، آية ١٥٧ .
(2) الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 2 ، ص 373 .
(3) سُورَةُ النَّحلِ ، آية ٩٠ .
(4) الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 2 ، ص 374 .

ثانياً ـ الروايات الشريفة :

1 . قوله 9 : (الناس مسلطون على أموالهم) [1] ، وفي الحديث دلالة واضحة ، من جهة السلطنة المعتبرة من قبل الشارع ، وعدم كونها سلطنة مطلقة ، فاعتبار مالية الأموال لها ما بإزاء وهو مساوقة الاعتبار للمصالح الواقعية ، فمن جهة وضع يد المكلَّف على أمواله وتصرفه بها يكون هو العلة المؤثرة بها تكويناً ، ومن جهة الاعتبار هو وضع السلطنة ورفعها .

2 . عن أبي عبد الله الصادق ﷺ قال : قال رسول الله 9 : (نية المؤمن خير من عمله) [2] ، حيث يدل على أن الملاك واقعي لا اعتباري بالانقياد والعناد فقط ؛ إذ ترتب الثواب والعقاب ليس على فعل خارجي ؛ لأن الفعل الخارجي هو مظهر للإنقياد والعناد بل بالقصد والنية الفاقدَين لمظهر الانقياد والعناد خارجاً ، فيدل الحديث على عدم تمحض الاعتبار في الأحكام .

3 . رُوِيَ عن النبيّ 9 : (مَنْ اجتهد فأصاب فله أجران ، ومَن أخطأ فله أجر واحد) [3] .

ووجه التقريب ـ على فرض تمامية الرواية سنداً ومتناً [4] [5] ـ : (فالأجران الأولان : للجهد والواقع ، والأجر للمخطئ من جهة الجهد) [6] ، فالاجتهاد الوارد في الرواية هو ليس الاجتهاد بالرأي المذموم بقرينة إعطاء الأجر ، فالاعتبار ـ بإعطاء أجرين حال كونه كاشفاً عن حقائقَ واقعيةٍ ـ ظاهرٌ في التكامل بينهما .

4 . ما ورد في خطبة الوداع عن النبي 9 : (يا أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ، ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يُقرّبكم من النار ، ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه) [7] ، بتقريب : ثبوت المُقرَّبِ منه والمُبَعَدِ منه واقعاً المُنْكَشف

(5) الإحسائي ، الشيخ ابن أبي الجمهور محمد بن علي (ت : 910 هـ) ، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية (تحقيق : مجتبى العراقي) ، مطبعة سيد الشهداء ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1403 هـ ، ج 1 ، ص 222 .

(1) الكليني ، الكافي ، ج 2 ، ص 84 .

(2) الفيض الكاشاني ، الشيخ محمد محسن بن مرتضى (ت : 1091 هـ) ، الوافي ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي ﷺ، أصفهان ، ط 1 ، ١٤٠٦ هـ ، ج 1 ، ص 253 .

(3) الرواية لم ترد عند الإمامية إلا على سبيل النقل ، وهي صحيحة السند على مباني الجرح والتعديل عند الجمهور ، وضعيفة السند على مباني الإمامية لكون أحد سلسلة سندها عمرو بن العاص في بعض طرقها ، وممن صححها من الجمهور الدارقطني . يُنْظر : الحافظ علي بن عمر (ت : 385 هـ) ، المجتنا من السنن المأثورة عن النبي 9 والتنبيه على الصحيح منها والسقيم واختلاف الناقلين لها في ألفاظها (تعليق : أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، 1424 هـ ، ج 5 ، ص 361 و 364 .

(4) تم الاستدلال بها في البحث على الرغم من ضعف سندها ؛ بسبب تلقف بعض علماء الإمامية لها بالقبول ، عبر نقلها في كتبهم الفقهية والأصولية ، فنقلها في كتبهم من دون التعليق عليه بالرفض ، دليل على قبولها على نحو المؤيد .

(5) الشيرازي ، الوصائل ، ج 22 ، ص 44 .

(6) الكليني ، الشيخ محمد بن يعقوب (ت : 329 هـ) ، الكافي ، دار الحديث ، د . ط ، 1429 هـ ، ج 3 ، ص 188 .

بالاعتبار ، وإلا فلا معنى للتقريب والتبعيد من دون ثبوتهما ، وبتعبير آخر أن القرب والبعد من المقولات المتضايفة التي تقتضي الطرفينية عبر انتزاعهما منهما والاعتبار الشرعي هو الكاشف والمُنظم لهذا القرب والبعد .

ثالثاً ـ كلمات بعض الأعلام من الأصوليين :

يُذكر هنا بعض كلمات الأعلام الأصوليين ـ التي فيها دلالة اجمالية في بعض الأحيان ، وتفصيلية في أحايين أُخَرَ على تكاملية عالم التشريع والاعتبار ـ وهي :

1 . ما ذكره الشيخ الأعظم ﵀ (ت : 1281 هـ) في المعاوضة على الدهن المتنجس ووجوب الإعلام إذ قال : (ففيه إشارة إلى وجوب إعلام الجاهل بما يُعطي إذا كان الإنتفاع الغالب به محرماً ، بحيث يُعلم عادة وقوعه في الحرام لولا الإعلام ، فكأنه قال : أعلمه لئلا يقع في الحرام الواقعي بترك الإعلام ، ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرقة ، الدالة على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات ، مثل ما دل على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه ، فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعي ، وحمله على المفتي من حيث التسبيب والتغرير) [1] ، والمستفاد من كلامه : هو أن الوجدان يدل على أن الملاكات واقعية ؛ إذ لو أن مفتياً ليس أهلاً للفتيا ، أفتى بجواز شرب الخمر مثلاً ، فذهب المستفتي للشرب ، وحصل له عارض ولم يشرب ، فهنا دلالة على حصول القبح الواقعي حيث لا خبث فاعلي واقعي لعدم العمد من المستفتي ، ولا حرام واقعي لعدم تحقق شرب الخمر خارجاً من قِبَلِ المستفتي ، فلا يبقى سوى القبح الواقعي من جهة عدم كون المفتي أهلا للفتيا ، فثبت لنا عدم اعتبارية الملاكات ، كما ذهب إليه أصحاب المسلك الثالث .

وأيضاً ذكر ﵀ : (ومثل رواية أبي بصير [2] المتضمنة لكراهة أن تُسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه ، فإن في كراهة ذلك في البهائم إشعاراً بحرمته بالنسبة للمكلف) [3] ، أي : في قِبال غير المكلف ، فيه دلالة ملازمية على أن النجاسة والحرمة فيها آثار تكوينية لا اعتبارية محضة ؛ لأن الحيوان لا تكليف له فلماذا الكراهة ؟ والمدرك حسب الظاهر للباحث كون المناشئ فيها تكوينية ، وأيضاً ما ذكره ﵀ : (إلا إذا علمنا من الخارج

(1) الأنصاري ، المكاسب ، ج 1 ، ص 41 .
(2) وهي ما روي عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أبي عبد الله الرازي عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن أبي بصير عن أبي عبد الله ﵇ قال : سألته عن البهيمة البقرة وغيرها ، تُسقى أو تُطعم ما لا يحلُّ للمسلم أكله أو شربه أيُكْرَهُ ذلك ؟ ، قال ﵇ : (نعم يُكْرَهُ ذلك) . يُنْظر : الحر العاملي ، الوسائل ، ج 17 ، ص 246 - 247 .
(3) الأنصاري ، المكاسب ، ج 1 ، ص 41 .

وجوب دفع ذلك ؛ لكونه فساداً قد أُمر بدفعه كل من قدر عليه ، كما لو اطلع على عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله ، أو عدم إباحة عرضه له ، أو لزم من سكوته ضرر مالي قد أُمرنا بدفعه عن كل أحد ، فإنه يجب الإعلام والردع لو لم يرتدع بالإعلام ، بل الواجب هو الردع ولو بدون الإعلام ، ففي الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجب) [1] ، فيه دلالة على واقعية الملاكات لا اعتباريتها ، والاشتداد وعدمه في المصلحة والمفسدة ، فمثلاً لا يجب على من يعلم بوجود نجاسة في ثوب المصلي إعلامه ، أما إذا علمنا من الخارج من مذاق الشارع وروح الشرع ، أنه لا يرخص وقوع الإنسان فيه مطلقاً ، فيجب الإعلام لعموم أدلة النهي عن المنكر ، كما في مثال لو اعتقد زيد أن عمرَ واجب القتل وقد أسلم ، فيجب على خالد أن يُعلمه ؛ لأن الشرع لا يرخص في الدماء والفروج والأموال الخطيرة ، وأيضاً ما ذكره ﷺ : (وإن أُريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه : فإن أريد حرمته إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به ، فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية ، وإن أُريد حرمته إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم ، فيكفي فيه أيضاً أدلة الأصول ؛ بناءً على ما هو التحقيق من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن ، وإن أُريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه وتديّنٍ به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ، ولا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع ، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك ، ولا وجه لحرمته أيضاً) [2] ، والذي يظهر للباحث من كلامه : أن تحصيل الثواب ممكنٌ وواقعٌ وإن لم يصب المكلف الواقع ، وأن العمل بالاحتياط من دون قصد التشريع مع عدم مخالفة الاحتياط لأصل لفظي أو عملي ،قد يستحق عليه الثواب لوجود الانقياد للمولى وإطاعته ، مع رجاء إدراك الواقع في ظرف التمكن منه .

2 . ما ذكره الشيخ الآخوند الخراساني ﷺ (ت : 1329 هـ) في مبحث الصحيح والأعم ، مستدلاً على أن الصلاة موضوعة لخصوص الصحيح منها بجملة من الوجوه ، منها : (ثالثها : الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل : " الصلاة عمود الدين " أو " معراج المؤمن " و " الصوم جُنة من النار " إلى غير ذلك) [3] ، بمعنى أن الصلاة التي تُقَوِّمُ الدين عند المصلي وتكون منعكسةً على حاله و أقواله وأفعاله ، والصلاة التي يعرج بها المصلي حال صلاته فعلاً ، والصلاة التي تمنع صاحبها عن المعاصي الملازمة لعدم دخول النار ، والصلاة الناهية عن الفحشاء والمنكر ، والصلاة التي تكون قربان للتقي هي خصوص

(4) المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 42 .
(1) الأنصاري ، الشيخ مرتضى بن محمد أمين (ت : 1281 هـ) ، فرائد الأصول (تحقيق : لَجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم) ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1419 هـ ، ج 1 ، ص 133 - 134 .
(2) كفاية الأصول ، ص 29 .

الصلاة الصحيحة [1] ، التي يترتب عليها هذه اللوازم والآثار التكوينية بالنسبة إلى الصلاة المرسومة بحدودها واقعاً ، في حال كون الصلاة تعيش عالم الاعتبار والتشريع .

3 . ما ذكره الشيخ المظفر ﵀ (ت : 1383 هـ) : (والحق : أن الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين ، هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه وِفقاً لحكم العقلاء ؛ لأنه من جملتهم لا أنهما شيئان أحدهما يلزم الآخر وإنْ تَوَهَمَ ذلك بعضهم ؛ ولذا ترى أكثر الأصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين ، بل لم يعنونوا إلا مسألة واحدة ، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، وعليه لا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح ، أما نحن فإنما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة ، فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك ، ومن العجيب ما عن صاحب الفصول [2] ﵀ ، من إنكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقبيح العقليين) [3] .

والمستفاد من كلامه : أن الارتكاز الأصولي عند أُصوليِّ الإمامية ، هو مطابقة الاعتبار الشرعي في ملاكات الأحكام بتحسين الشارع وتقبيحه هو عين التحسين والتقبيح العقليين الكاشفين عن ثبوت المصالح والمفاسد واقعاً وتكويناً ، فهما واحد والفرق بينهما من حيث الإجمال والتفصيل ، بلحاظ أن الاعتبار هو إظهار إجمالي عبر الوجود الكتبي أو اللفظي غالباً للملاك الواقعي الخافي عن المُدرك من البشر ، والشاهد على ما تمَّ تصويره هو تعجب الشيخ المظفر ﵀ من صاحب الفصول ﵀ ، من التفكيك بين الاعتبار والتكوين وعدم تكامليتهما معاً وعدم تلازمها ، بلحاظ أن هذا التفكيك خلاف المرتكز في العقل الأصولي الإمامي .

نعم قد يُشْكَلُ بإشكالاتٍ على مسلك التكامل منشؤها وجوه منها :

الأول : إن التقسيم الثنائي للقضايا من تكوينية وتشريعية ، دالٌ على عدم التركب منهما في الاعتبار الشرعي وكونهما قسميَن مستقلَّين ، أو أن التقسيم الثنائي دال على عدم وجود قسم ثالث - كما يُدعى في المقام من وجود مسلك غير التكوين المحض والاعتبار المحض - .

فيُمكن أن يُقال في الجواب : إن هذا التقسيم غرضه التمييز والتمايُز بين الأقسام ، والتمييز بين أقسام الشيء لا يعني تعدد نفس الشيء ؛ لأنه قد تكون الأجزاء ذهنيةً تحليليةً يُحللها العقل ، نحو تحليل الحيوانية والناطقية المأخوذتان في حد الإنسان مع كونها خارجاً واحد [4] ، وعلى فرض عدم تمامية هذا الجواب ، فيُمكن أن يُقال : إن التقسيم الثنائي يُشير إلى جانبٍ ما في

(3) يُنْظر : الإيرواني ، كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ، ج 1 ، ص 148 .
(1) يُنْظر : الأصفهاني ، الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم (ت : 1250 هـ) ، الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، دار إحياء العلوم الاسلامية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1404 هـ ، ج 1 ، ص 321 .
(2) أصول الفقه ، ج 2 ، ص 295 - 296 .
(3) يُنْظر : العلامة الحلي ، كشف المراد ، ص 167 .

المسألة من حيث الجهة المُعيَّنة المنظورة للمُقَسِّم ، وذِكْرُ الشيء لا يستلزم نفي غيره ، أي : هناك خصوصيةٌ منظورةٌ ومرادةٌ للشخص المُقَسِّمِ ، وهذا لا ينفي القول بالتركب والتمازج .

الثاني : يُمكن أن يُشكل على مسلك الواقعية التكاملية ، في باب الحدود والتعزيرات بالنسبة للسارق المقرّ على نفسه ؛ إذ حَكَمَ الفقهاء بلزوم تسليم ما أقره على نفسه للمُقَرَّ له ، دون إقامة الحد عليه ؛ لأن قطع اليد إما أن يحصل بإقراريَن أو ببينةٍ قطعيةٍ [1] ؛ لأن حكم الله الواقعي لا يتجزأ ؛ إذ واقعاً فهو إما سارق فتقطع يده ، أو ليس بسارقٍ فلا تقطع يده ، فالعلة ـ

وهي السرقة مع ارتفاع الموانع وتحقق الشروط ـ تُعمِم وتُخصِص ، والمترتب هو عدم معقولية التفكيك في البين .

والجواب : هذا حكم من جهتين من جهة الحكم الواقعي ، ومن جهة الحكم الظاهري فلا تناقض [2] ، فالتفكيك في الأحكام الظاهرية لا محذور منه ، ويُعقل التفكيك فيها أيضاً ؛ لأن التفكيك باعتبارين ولحاظيَن ، ففي مقام الظاهر يُعقل كون الحق في جهتين لا في مقام الواقع .

الثالث : وقد يشكل بأن القول بواقعية الملاكات وتكامليتها ، على نحو التلازم اعتباراً وواقعاً ، يلزم منه عقاب الجاهل القاصر في وقوعه في المعاصي ذات الأثر التكويني ؛ لأن عدم العلم ليس مانعاً من الأثر ، وليس علةً لعدم التأثر ؛ ضرورةَ كون الأثر الناتج عن المعصية ـ بناءً على مسلك التكامل ـ كالأثر المترشح من النار الذي يستوي فيه العالم والجاهل ؛ اقتضاءً لقاعدةِ الاشتراك [3] ، فيلزمُ تفويت المصلحة [4] على القاصر ، بل إيقاعه في المفسدة وكلاهما قبيحٌ .

والجواب : لابدَّ من التفريق أولاً بين الأثر الاعتباري والأثر التكويني ، فالأول لا ترابط فيه بين أجزائه ، والثاني ما فيه ترابط وارتباط [5] ، وإذا كان الأمر كذلك فالأثران متمازجان على ما ذُكِرَ سابقاً ، فالانقياد والعناد وإصابة الواقع وعدمه متكاملان متوازيان يسيران معاً ، فإنقيادٌ من دون طلب الواقع تقصيرٌ وإثمٌ وعنادٌ ، وإصابة الواقع من دون انقياد إثمٌ كذلك ؛ لأخبارِ حرمة الفتيا من دون انقيادٍ للمولى ، من قبيل ما ورد عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أنه

(4) يُنْظر : المحقق الحلي ، شرائع الإسلام ، ج 4 ، ص 479 + يُنْظر : الترحيني ، الزبدة الفقهية ، ج 9 ، ص 376 .
(1) يُنْظر : الصدر ، الحلقة الثالثة ، ص 31 .
(2) يُنْظر : المصطفوي ، القواعد ، ص 43 ـ 44 .
(3) يُنْظر : الشيرازي ، السيد حسين بن صادق بن حبيب الله ، مسألة الإجزاء ، مؤسسة أم أبيها عليها السلام ، كربلاء المقدسة ، ط 1 ، 1440 هـ ، ص 261 .
(4) يُنْظر : الطهراني ، توضيح المراد ، ج 1 ، ص 157 .

قَالَ : (مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ وَإِنْ أَخْطَأَ خَرَّ أَبْعَدَ مِنَ السَّمَاءِ) [1] ، بمعنى أن المفسر برأيه وإن كان طالباً إصابة الواقع لكنه لا يُؤجر ؛ لأنه لم ينقاد للمولى بالامتثال عبر الطريق الذي أمره به ، والمطلوب هو الانقياد مع إصابة الواقع مع إمكان الإصابة ، فالذي يترتب على هذا المطلوب آثارٌ وضعيةٌ تكوينيةٌ فضلاً عن الثواب اقتضاءً للإنقياد ، والانقياد مع التقصير في طلب الواقع لا يسمى انقياداً حقيقةً ، والانقياد مع عدم إصابة الواقع قصوراً من المنقاد يكون له أجر فقط من دون ترتب الآثار الوضعية الإيجابية ؛ لأن الآثار الوضعية للتكاليف مشروطة بإصابة الواقع ، فيُحْرَمُ القاصر منها ، ويعوض في الآخرة اقتضاء لقوله تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ [2] ، وعليه فلا يُقال : إن تفويت المصلحة على القاصرين قبيح على الحكيم ، فلابد من المصير إلى القول باعتبارية الأحكام التكليفية ؛ لأن القاصر يُعطى أجراً على انقياده اعتباراً ، والحرمان يُنسب إليه لا إلى الله تعالى بمقتضى نظام التعويض ، فيُعوض هذا القاصر الذي فاتته الآثار الوضعية التكوينية الإيجابية في الآخرة ، أما القاصر أو العامل بمقتضى الأمارة المعتبرة شرعاً الذي أصيب بالآثار الوضعية السلبية كسلب التوفيق وحجب الدعاء فسيأتي البحث فيه بإذن الله تعالى [3] ، وأيضاً لا بدَّ من التفريق بين الاعتبار والتنزيل من جهة أن التنزيل ما هو إلا وظيفةٌ من وظائف الاعتبار الشرعي بلحاظ ترتيب آثار المُنَزَّلِ على المُنَزَّلِ عليه ، أما التنزيل فهو اعتبار محضٌ دوره زيادة أفراد العلم [4] .

الرابع : إن مفاد المصلحة الامتحانية كما في ذبح إسماعيل عليه السلام أن تكون المصلحة في نفس الدليل والأمر لا في متعلقه خارجاً ، وهذا يُؤيد المسلك الاعتباري ؛ إذ لو التُزِمَ بأن المصلحة الواقعية في متعلق الأمر ، فإما أن يلزم انقلاب الواقع على ما هو عليه ؛ لأنه كانت المصحلة في الذبح ثم انقلبت إلى عدم الذبح ، أو يلزم تفويت المصلحة على إبراهيم وإسماعيل ﻫ في وصولهما للكمال لو حصل الذبح .

والجواب : إن المصلحة الواقعية من أول الأمر في عدم الذبح ، ولكن جُعِلَ الاختبار طريقاً مُوصِلاً لتلك المصلحة عبر الأمر بالذبح ، فيكون الاختبار الصوري قالباً مُوصِلاً لعدم الذبح المترتب عليه تمام المصلحة ، وبتعبير آخر : جُعل الاختبار عبر الأمر بالذبح كاشفاً عن إثبات

(5) الحر العاملي ، الشيخ محمد بن حسن بن علي (ت : 1104) ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1409 هـ ، ج 27 ، ص 176.

(1) سُورَةُ الزَّلزَلَةِ ، آية ٧ .

(2) في المطلب الثاني من المبحث الأول من الفصل الثالث في ص 182 وما بعدها .

(3) يُنْظر : الإيرواني ، الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ، ج 3 ، 269 .

وصول إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام إلى الكمال ، فالأمر بالذبح هو إبراز وإظهار لطاعتهما وانقيادهما ؛ لذا قال الشيخ الأنصاري رحمه الله (ت : 1281 هـ) : (أن يكون مصلحةٌ في الفعل ، لكنه بعدما تعلق الأمر به ، فتارةً من حيثُ إن الفعل محصل الامتثال بالنسبة إلى أمر المولى ، وأخرى من حيث إن الفعل بعد ما تعلق الأمر به ظاهراً أنما اشتمل على عنوان حسن كان الأمر به طريقاً إلى تحصيل ذلك العنوان الحسن الذي هو المقصود بالأمر واقعاً وإن تعلق بغيره ظاهراً ، فالمأمور به بالأمر اللفظي شيء ، والمقصود من الأمر الذي حسنه اقتضى صدور الأمر من الآمر شيء آخر ، إلا أن تعلق الأمر به حيث لم يكن ممكناً ؛ لأدائه إلى مفسدة ابتداءً تعلق الأمر بغيره ، على وجهٍ يحصل بواسطة تعلق الأمر ذلك العنوان الحسن ، فيصير مأموراً به بأمر آخر ، مثلاً إذا كان في إظهار الإطاعة للمولى حسن أو مصلحة دعت إلى طلبه من العبد ، فلا يصح الأمر بإظهار الإطاعة ابتداءً من غير سبق تكليف ؛ لأن الإطاعة ترجع في محصل المعنى إلى الامتثال بأوامر المولى ، والإتيان بما تعلق به الأمر ، والمفروض انتفاء موضوعه في المقام ، فلا بد في ذلك من الأمر بشيء آخر ، مثل الأمر بقطع يده مثلاً أو قتل ولده ؛ لتحصيل موضوع ما هو مطلوب واقعاً ، من إظهار الإطاعة وإن لم يكن قطع اليد محبوباً له ... والأوامر الابتلائية يحتمل أن تكون من هذا القبيل ، ولا ينافيه ما اشتهر في الألسنة ، من أن التكاليف الابتلائية لا بد وأن يكون الفعل فيها غير مطلوب ؛ إذ بعد تسليمه فإنما هو فيما تعلق الأمر اللفظي به وتخيله المكلف مأموراً به .. والحاصل : أن الأوامر الابتلائية لا ترد نقضاً على الملازمة بعد احتمال ما ذكرناه ، فكيف بأن الظاهر من مساق كلماتهم هو ذلك الاحتمال فتأمل جيداً)[1] ، ومن ثَمَّ لا مجال للقول بعدم اطراد تكاملية الاعتبار الشرعي والواقع ينقضه بالمصلحة الابتلائية الامتحانية وأن المصلحة في الأمر على نحو الموجبة الجزئية لا في المأمور به ، كالأوامر الامتحانية ؛ لأنه (ليس بصحيح - ولو كان بنحو الموجبة الجزئية - لأنّ المصلحة لو كانت في الأمر ، فبصرف الأمر يحصل المصلحة والغرض ، فلا بدّ من سقوطه بمحض وجوده ؛ لأنّ وجوده بعد حصول المصلحة والغرض يكون من قبيل تحصيل الحاصل ، والأوامر الامتحانية ليست من هذا القبيل ، أي لا يحصل الغرض منها بمحض وجودها ، بل الغرض منها : أنّه هل العبد في مقام الإطاعة والانقياد ويأتي بالمأمور به ، أم في مقام التمرّد والطغيان ولا يظهر الإطاعة ولا يأتي بالمأمور به)[2] .

ويُمكن القول مما تقدَّم : إن دعوى التركب والتمازج في كل حكم تكليفي ، ناظرةٌ إلى الواقع حال كونه متمازجٌ مع الاعتبار ، فالصور المتعقلة والمُتصورة أربعٌ :

(1) مطارح الأنظار ، ج 2 ، ص 348 - 350 .
(2) البجنوردي ، منتهى الأصول ، ج 2 ، ص 64 .

الأولى : فقد يُرفع الاعتبار ويبقى التكوين من ناحية آثاره الوضعية ، أي : يرفع الإثم ويبقى أثر لقمة الحرام ، كما في أكل لقمة الحرام مع الجهل بالمأكول على القول بالمسلك الواقعي .

الثانية : وقد يُرفع الأثر التكويني المترتب من فوات المصلحة الواقعية ، ويبقى الاعتبار من حيث الثواب والأجر ـ كالعمل بمؤدى الأمارة في المصلحة السلوكية .

الثالثة : وقد يُرفع الأثر التكويني مع الاعتبار التكليفي معاً ـ كالزواج بالمحرمة بالرضاعة ـ مع الجهل القصوري مع عدم التقصير بالمقدمات على القول بالمسلك التكاملي .

الرابعة : وقد يُثبتان معاً ـ كما في صورة العمد بالحرام كشرب الخمر ، وعلى هذا لا يلزم من هذا التقسيم نفي الواقع إطلاقاً ؛ لأن لحاظه في عالم التكوين بقدر إصابة الواقع وعدمه ، ولا يلزم نفي الاعتبار بل وجود الاعتبار ؛ لأن لحاظه عالم الجعل والتشريع بقدر التسليم والإطاعة وعدم التقصير بالمقدمات .

فيظهر من جميع ما تقدم ـ تحليلاً ـ : أن المسلك التكاملي هو المتناسب مع ظواهر الأدلة وكلمات الأساطين ، وأن المسلك الاعتباري لم يُميِّز بين الاعتبار والتنزيل ؛ إذ أن الاعتبار أعمُّ منه ومركبٌ وله منشأ انتزاعٍ واقعي ظِلي ، وأن التنزيل ما هو إلا وظيفة من وظائف الاعتبار .

المطلب الثالث : اللوازم الأصولية المترتبة على المسالك الأربعة

هذا المطلب يُعَدُّ مهماً جداً ؛ لأنه بمثابة البناء ، والمسالك الذي ذُكِرَت في المطلب الأول بمثابة المبنى ، الذي تترشح وتتفرع منه لوازمه ، ويقتصر البحث في المقام على ذكر خصوص بعض اللوازم الأصولية دون الكلامية والفقهية وغيرها ، وهذا يعكس أهمية البحث ومدى واقعيته في كيفية السير في العملية الاستنباطية ، من جهة تحديد الأدوات الأصولية التي تنسجم مع المبنى المختار للأصولي ، مِن جهة جَعْلِ ملاكِ الواقع أصلٌ متحركٌ في كُلِّ أصول الفقه وعدمه ، ومن جهة التوسيع والتضييق على المكلف في مقام الفتيا والاستفتاء وعدمه .

والجهة الأخرى في بيان أهمية البحث أن هذا البحث يفتح للأصولي وللفقيه مجالات أوسع في الجانب التشريعي ، ولا يصح اختزال المعارف البشرية في نطاق معيَّن ، فلا بد من التوسعة في تناول الموضوعات فضلاً عن محمولاتها ، وهذه التوسعة لا بد أن تكون مطلقةً أي سواء كانت في الفقه المعاصر أم غيره ، وسواء كانت في الفقه الاستدلالي أم غيره ، وسواء كانت في الفقه المقاصدي أم غيره ، من جهة الوقوف على العلل والحِكَمِ أو التسليم بالتعبد .

ولعله بعد هذا البيان قد اتضحت علاقة المسالك ببعض لوازمها ، من جهة كون العلاقة علاقة البناء بمبناه ، وأن التوسعة واسعةٌ جداً تشمل العلم الواحد والعلوم الأخرى ، ولا بأس

بذكر بعض اللوازم المترتبة على هذه المسالك أو على بعضها ، ولكن قبل ذكر اللوازم لا بد من ذكر قضية في غاية الأهمية وهي : أن هذه اللوازم متفرعة عن مسألة التحسين والتقبيح ، ومسألة التحسين والتقبيح متفرعة عن مسألة الاعتبار ، فتارةً يكون الاختيار أن الحسن والقبح شرعيان ، وأخرى أن الحسن والقبح عقلائيان ، وأخرى أن الحسن والقبح عقليان ، والفرق بينها هو : على الأول أنه لا واقع أصلاً ، وعلى الثاني أن العقل يدرك القبح والحسن في الأشياء عبر توسط المصالح والمفاسد ، ولا يُمكن للعقل إدراك الحسن والقبح مباشرةً ، وعلى الثالث أن العقل بإمكانه أن يُدرك الحسن والقبح مباشرةً من دون توسيط الملاكات ، وبمعزل عن المصالح والمفاسد [1] ، وبعد بيان هذا يُذْكَرُ في البحث بعض اللوازم :

1 . تعيين القول بأن الأصولي يقول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أو لا ؟ وبيانه : بناءً على المسلك الأشعري يكون البحث سالب بانتفاء الموضوع ؛ لأنه لا واقع ولا موضوع للحكم أصلاً في عالم اللوح والتشريع ، حتى يُقال هل هناك ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أو لا ؟ ، وإذا كانت هناك ملازمة فهل العقل قادر على إدراكها أو لا ؟ ، وإذا كان العقل قادراً على إدراكها فهل هو على نحو الإنشاء أو الكشف ؟ ، وإذا كان على نحو الكشف فهل هو على نحو اللميّة أو الإنيّة * ؟ ، وإذا كان أحدهما فهل هو مزاحَمٌ أو غير مزاحَمٍ ؟ [2] فكل هذه الاستفهامات لا موضوعية لها بناءً على المسلك الأشعري ، أما بناءً على المسلك الاعتباري يكون هناك واقعٌ إلا أن البحث يكون سالباً من باب المحمول ـ لا الموضوع ـ ، وبيانه : أن الواقع للتكاليف المُلزِمة وغيرها موجود إلا أن الملاكات ليست في متعلق الفعل ، بل الملاك مصلحةً ومفسدةً هو محض اعتبار ، فيكون المكلف مثاباً ومأجوراً بمقدار انقياده وامتثاله ، فيكون الممتثِل الذي طابق امتثاله والذي لم يطابق امتثاله ـ كالمشرك مثلاً ـ في الأجر سواءٌ ، ما دام المقتضي فيهما واحد وهو الانقياد إذا فُرِضَ متساوياً ، أما بناءً على المسلك العدلي والتكاملي فيكون البحث مثمراً ، بل من أصول وأمَّات المباحث ؛ إذ يتفرع منه البحث عن مسألة التحسين والتقبيح العقليين وغيرها ؛ لأن الحسن والقبح يكون عندهم عقليان [3].

2 . إنه لا حاجة لبحث مسألة الإجزاء ، بل ولا حاجة لبحث مسألة الاحتياط ومسألة التضاد

---

(1) يُنْظر : جابر ، الحسن والقبح ، ص 80 .

* اللمي : هو مأخوذٌ من (لِمَ) ، ويُسمى بالبرهان اللمي ، وهو أن يكون الحد الأوسط في القياس البرهاني واسطةً في الإثبات والثبوت ، فيكون علةً لثبوت الحد الإكبر للأصغر ، فيعطي الوجود والسببية والتصديق ، أو فقل يكون الانتقال من العلة إلى المعلول عبر إثبات المعلول بالعلة ، والإني : وهو مأخوذٌ من (إنَّ) ، ويُسمى بالبرهان الإني ، وهو أن يكون الحد الأوسط واسطةً في الإثبات دون الثبوت ، فيعطي مطلق الوجود دون السببية ، أو فقل هو الاستدلال على العلة بالمعلول . يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 432 ـ 433 .

(2) يُنْظر : مطر ، السيد علي حسن ، شرح الحلقة الثالثة أسئلة وأجوبة ، مطبعة ستارة ، النجف الأشرف ، ط 2 ، 1426 هـ ، ج 1 ، ص 244 .

(3) يُنْظر : جابر ، الحسن والقبح ، ص 95 + يُنْظر : مصطفوي ، القواعد ، ص 268 ـ 269 .

بين الأحكام التكليفية بناءً على المسلك الاعتباري بعد جعل الملاك في المقربية والمحبوبية والمطلوبية [1] ، والحجية في نفس الدليل الباعث للإنقياد ، بينما بناءً على المسلك الأشعري يُمكن تصوير الإجزاء والاحتياط في الشبهة الحكمية والموضوعية بعد أن تكوَّن الواقع عبر تشريع الشارع ، وعلى هذا يكون الحسن والقبح عندهم شرعييَن ، وبناءً على المسلك العدلي والتكاملي أن الإجزاء والاحتياط ومسألة التضاد لا مناصَ منهما بعد ثبوت واقعية الواقع وملاكاته .

3 . مسلك الاعتبار يكون مأخوذاً في نفس التكليف والدليل لا في المكلَّف به والمدلول عليه ، فتكون كل التكاليف تعبدية غير مُنْفكةٍ عن الإطاعة والانقياد ، وكل تعبديٍّ ما لا ملاك له ؛ لأن تمام المصلحة في نفس الامتثال ، فكل مُنَتحلٍ لدين سواء كان أرضياً أم سماوياً فهو مثاب ومأجور ما دام مُنْقاداً ومُلْزماً لنفسه بما يعتقد بصحته ، بينما بناءً على المسالك الأُخَرَ يكون هناك داعٍ ، بل حاجة مُلزمةٍ لبحث ما هو مأخوذ في متعلقه قصد القربة ، وما لم يُؤخذ في متعلقه قصد القربة ، فيكون التعبدي عند المسالك الأخرى (خصوص ما يُشترط في صحتها ـ العبادة ـ قصد القربة ، أو فقل : هي خصوص الوظيفة التي شرَّعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه) [2] .

4 . إن البحث في مسألة التجري بناءً على المسلك الاعتباري لا موضوع له ؛ بسبب انحصار القبح بمورد المعصية وهو ترك الانقياد ، وهو يحصل سواء كانت المعصية مطابقة للواقع أم لم تكن ، بمعنى : أن المكلف إذا شرب السائل الذي أمامه اعتقاداً بخمريته وبان واقعاً ماءً ، أو شرب السائل الذي كان أمامه بقصد أنه خمر ، وبان واقعاً أنه خمرٌ فعلاً ، فإن المكلف في الحالتين مأثوم ومعاقب ؛ لأنه لا فرق بينهما من جهة عدم انقياده وإطاعته ، بينما بناءً على المسالك الأخرى يُمكن التفريق بين التجري في حالة عدم مطابقة الواقع ، وحصول الخبث الفاعلي للمتجري ، وبين العصيان في حالة مطابقة الواقع ، وحصول الخبث الفعلي فضلاً عن الفاعلي ، وبين الانقياد في حالة عدم مطابقة الواقع وعدم العلم بخمرية الخمر .

5 . التحديد في القاعدة العملية الأولية تكون أصالة البراءة ، بناءً على المسلك الاعتباري ؛ لأن دائرة الانقياد لا تشمل إلا التكاليف المعلومة دون المشكوكة ؛ لأن المكلَّف به ليس هو متعلق الدليل بل متعلق الدليل هو نفس الانقياد والعناد ، والشك في الدليل يرجع إلى الشك في أصل التكليف وهو مسرح للبراءة كما لا يخفى ، أما بناءً على المسالك الأُخَرَ فإنه يُتَصور النزاع في كون القاعدة الأولية هي أصالة البراءة هل هي مقدمةٌ اقتضاءً لحق الطاعة ؟ ، أو أنها أصالة

(4) يُنْظر : الشيرازي ، مسألة الإجزاء ، ص 166 - 167 .
(1) المظفر ، أصول الفقه ، ج 2 ، ص 414 .

الاشتغال تكون مقدمةً في ظرف الشك في المكلف به ؟ ، بمعنى هل أن العقل يحكم بذلك أم لا ؟ ؛ لذا (ثبوت الاشتغال عقلاً بالتكليف المشكوك ، ما لم يرد ترخيص من الشارع في تركه ، وأن المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه لا تختص بالتكاليف المقطوعة بل تشمل المحتملة ، ولا برهان على هذا الشمول ، وإنما هو من مدركات العقل العملي ، فكما أن ثبوت أصل حق الطاعة للمولى مُدْرَكٌ أوليٌّ للعقل العملي ، كذلك سعة هذا الحق وشموله للتكاليف المشكوكة) [1] .

ويظهر مما تقدم : أن تبني مسلكاً ما يقتضي ترتب لوازمه ، من باب أن من التزم بشيء فقد التزم بلوازمه ، وأن هذه اللوازم ليست نظريةً فحسب ، بل منها ما له تأثير في طبيعة الاستنباط ، ومنها ما هو سبب لترتب إلغاء مباحث أصولية مهمة ، وكل هذه الترتبات بسبب طبيعة النظر إلى الاعتبار الشرعي من جهة السعة والضيق ، ومن جهة عزله عن التكوين أو عدم عزله ، ومن جهة التعامل مع الاعتبار الشرعي على أساس أنه اعتبار محض لا تأثير له ، أو أنه اعتبار له حقائق واقعية في عالم نفس الأمر والواقع [2] ، ومن جهة كون الاعتبار الشرعي له علاقة بجهات أخرى كالحسن والقبح أو لا .

(2) مطر ، شرح الحلقة الثالثة ، ج 2 ، ص 24 .
(1) كما سيأتي في المطلب الأول من المبحث الثالث من الفصل الأول معنى عالم نفس الأمر والواقع ومحتملاته كما في ص 88 وما بعدها .

الفصل الأول :

دواعي وحالات الاعتبار الشرعي والفروقات الجوهرية بينه وبين الاعتبار غير الشرعي

المبحث الأول : دواعي الاعتبار والعلة الغائية منه

المطلب الأول : مبادئ الاعتبار ومناشؤه

المطلب الثاني : الغايات الملحوظة في اعتبارية المعتبر

المبحث الثاني : الحالات المتصورة للعلاقة بين عالم الاعتبار وعالم التكوين

المطلب الأول : خصائص العلاقات المفهومية الحقيقة والاعتبارية

المطلب الثاني : العلاقة التكاملية بين المفاهيم الحقيقية والمفاهيم الاعتبارية

المبحث الثالث : الفروقات الجوهرية بين الاعتبار الشرعي والاعتبار غير الشرعي

المطلب الأول : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ نفس الأمر والواقع

المطلب الثاني : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ اللوازم

المطلب الثالث : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ الكشف والانكشاف

المطلب الرابع : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ الثواب والعقاب

مدخلٌ :

إن محاولة معرفة خصائص الشيء ، بمثابة التحديد المنطقي له بالحدود أو الرسوم ـ تامةً أو ناقصةً ـ ، فالخصوصية أو الخاصة لا تكون خاصةً ما لم تتفرد بذيها ، إلا أن تكون على نحو القيد الغالبي أو الكثرة النوعية الملغي خلافها في نظر العرف ، ثم يُعَدُّ التفريق عبر الموازنة والمقارنة ـ بعد بحث المبدء والغاية ـ من أهمِّ الطرائق في الدراسات المنهجية وخصوصاً الأكاديمية منها ؛ بسبب إعطائها تصوراً ثنائياً ذا بُعْدٍ تحليليٍّ ، لا تحليلِ بُعْدٍ واحدٍ عبر تحليل موضوعٍ واحدٍ أو جهةٍ واحدةٍ ، وعدم الاكتفاء بما هو متعارفٌ من " أن الأشياء تُعرف بأضدادها " [1] .

والأدق أن يُقال : إن الأشياء تُعرف بمقابلاتها ؛ لأن كل الأشياء ليس لها أضدادٌ ، بل بعضها متقابلةٌ على نحو تقابل النقيضين ، وأخرى على تقابل المتضايفين أو تقابل الملكة والعدم ، ومن هنا اختار البحثُ أن يطرق باب الخصائص والموازنة ، فكان المبحث الأول ـ بمطالبه ـ حول مبادئ وفلسفة ـ التي بمعنى المنشأ التحليلي الوصفي لا الفلسفة المعيارية ـ الاعتبار ومناشئه ، والغايات الملحوظة في اعتبارية المعتبر .

وتناول المبحث الثاني ـ بمطالبه ـ الحالات المتصورة للعلاقة بين عالم الاعتبار وعالم التكوين ، عبر التدبر بخصائص العلاقات المفهومية الحقيقة والاعتبارية والتكامل بينها .

ثم تم الوقوف عند المبحث الثالث عند بيان الفروقات الجوهرية بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من جهة نفس الأمر والواقع واللوازم والكشف والانكشاف والثواب والعقاب .

(1) يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 66 ـ 67 .

المبحث الأول : مبادئ الاعتبار والعلة الغائية منه

توطئة :

إن الخوض في مضمار الاعتبار ودواعيه ، والبحث في مبادئه ولوازمه ، يُعَدُّ خطوةً متطورةً لما يترتب عليها من آثارٍ ، ليس لها علاقة في الفقه في مقام الاستنباط فحسب ، بل لها علاقةً تأسيسةً بأصول الفقه مباشرةً ، كما سيتضح في الفصل الثالث [1] .

والسبب في ذلك هو أن هناك ارتباطاً ثنائياً اقتضائياً بين الفعل وغايته ، بمعنى : حصول ارتباطٍ بين الوجود الخارجي للمُغيى وغايته ، وأن الفعل يسير سيراً تكاملياً نحو الغاية لتحقيقها خارجاً ، أي : وجود نحو ارتباطٍ بين الوجود العِلْمي للغاية وبين فاعلية الفاعل ، عبر تحقق نوعِ تلازمٍ بين موارد الحكم بالحسن الكامن في تلك الأفعال ، وغايات تلك الأفعال التي هي كمالات لها ، فلا يُعقل صدورها إلا من حكيمٍ ؛ لأن العلة الغائية لا يُمكن أن تكون بمعزلٍ عن الحد الماهوي للحسن والقبح الموجودَين في الفعل المساوق للكمال ، وإنكار العلة الغائية بمنزلة إنكار العلة الفاعلية المفروضة أنها متصفةً بالحكمة ، فإنكار العلة الغائية ملازمٌ لإنكار العلة الفاعلية ، وإنكار العلة الفاعلية ملازم لمحال عقلي ، وهو الترجيح من دون مرجح ؛ لأن العلة الفاعلية تفعل في عالم التكوين ، وفعلها في عالم التكوين من دون مرجح محال كما لا يخفى .

المطلب الأول : مبادئ الاعتبار ومناشئه

إن الإنسان كُلما ازداد فهماً للحياة وازدادت حياته تطوراً وتعقيداً ، كلما ازدادت ـ على نحو العلاقة الطردية ـ دائرة الاحتياج لنظام الاعتبار بصورةٍ أكبر ، من قبيل ظهور احتياج المجتمع إلى الوضع التعيُّني * بسبب تكثر الأشياء الفاقدة للاسم والعنوان ، وكما أشار البحثُ سَلَفَاً إلى أن نظام الاعتبار هو ضرورةٌ تكوينيةٌ مرتبطةٌ ارتباطاً عضوياً تركيباً ، فيظهر مدى سعة وتجذُّر مناشئ الاعتبار ، وتوضيح هذا المطلب ـ بشكل أكثر وضوحاً ـ يستدعي في المقام الوقوف على تساؤل حاصله : هل يُمكن أن يعيش المجتمع الإنساني من دون نظام الاعتبار ؟

والجواب : هو عدم الإمكان ؛ لأن عدم توسط نظام الاعتبار هو تعبير آخر عن عدم بلوغ الإنسان الكمال ، بل لازم عدم نظام الاعتبار محذور عقلي فلسفي محال وهو تحصيل الحاصل ؛ بسببٍ يعود إلى الفسلجة التكوينية لدماغ الإنسان ، وتقرير المحذور العقلي :

---

(1) كما في ص 172 وما بعدها .

* وهو الوضع الناشئ من كثرة استعمال المستعملين ، من دون قصدٍ ووضع مقصود بحيث يكون استعمالهم كاشفٌ عن التزامهم وتعهدهم باستعمال هذا اللفظ ، ولا يُفرق بين أن يكون الكاشف للالتزام هو اللفظ أو الفعل . يُنْظر : الأصفهاني ، الهداية ، ج 1 ، ص 24 .

إن الإنسان إذا اشتاق إلى شيء ، فهذا الشوق لا بُدَّ له من متعلَّقٍ ؛ لأن الشوق شأنه شأن سائر الأمور النفسانية ، ولا يُعقل أن يتشخص ما في النفس من دون متعلَّق ، فالعلم يتعلق بالمعلوم ، والخيال يتعلق بالمتخيَّل به ، والوهم يتعلق بالموهوم ، والإرادة تتعلق بالمراد وهكذا ، وعليه : فالشوق إما أن يتعلق بعنوان الشيء المَشوق إليه أو بمعنونه ، فأما التعلق بالأول فهو باطلٌ ؛ لأن حاجات الإنسان لا تتحقق بمجرد تصورها ، فإن تصور الماء غير رافع للعطش ، وأن الامتثال للمولى لا يتحقق بمجرد تمرير الصورة الذهنية في ذهن المكلف ، وأما التعلق بالثاني فمُحال عقلاً ؛ لأنه إما أن يتعلَّق الشوق بالشيء حال عدمه أو حال وجوده ، وكلاهما محال ، فأما الأول فيلزم منه تَقوُّم الموجود ـ الشوق ـ بالمعدوم ـ المشوق إليه ـ أي تقوُّم الأمر الوجودي بالأمر العدمي ، ويلزم أيضاً تحقق المعدوم بما هو معدوم وكلاهما واضح البطلان ، وأما الثاني فيلزم منه تحصيل الحاصل ؛ حيث إذا كان المشوق حاصلاً عند المشتاق فهذا يعني أن المتعلَّق حاصلٌ قبل تعلق الشوق من أول الأمر ، فالتعلقُ به ثانيةً غير معقولٍ ، والمترتب على ذلك هو استحالة تحصيل الإنسان مراده أو أن يمتثل للمولى .

والجواب الذي من خلاله يُرفع هذا المحذور العقلي : أن هناك شِقاً ثالثاً ، وهو أن الشوق يتعلق بالمشوق له ، عبر توسط الاعتبار الذي بوصفه يجعل الشوق متعلقاً بصورة المشوق إليه ، بما هو فانٍ في مصداقه الخارجي وبما هو مرآة له ، وبتعبير آخر : يكون عنوان الشوق متعلِّق الشوق بما هو حاكٍ عما في الخارج ، بمعنى أن الشيء المشوق له ، لا بدَّ في مرحلة الاعتبار أن يتشخص بوجودٍ فرضيٍّ عنوانيٍّ أولاً وبالذات ، ويُؤخذ المعنون ثانياً وبالعرض [1] .

فالاعتبار ليس مرتبطاً بالجهة الإدراكية للإنسان فحسب ، بل له ارتباطٌ عضويٌّ مباشرٌ بطبيعة التفكير عند تحليله وتحليل أدواره ؛ إذ تمرُّ على الذهن أدوارٌ خمسةٌ من مواجهة المجهول ، ومعرفة نوعه إلى حركة العقل من المجهول إلى خزين المعلومات ، وحركته بينها لحل المجهول ، والرجوع بالحل المعلوم إلى المطلوب [2] ، فيَظهَرُ الاعتبار ليس بمعزلٍ عن هذه الأدوار مطلقاً سواء كان في المدركات الاعتبارية أم الحقيقية منها ، بل يُمكن أن يُتَرقى بأكثر من ذلك بأن يُقال : إن الاعتبار له دخل حتى في الإرادة ، وأن الإرادة البشرية لا تنطلق إلا ببركة نظام الاعتبار ، إما لغرض تنظيمي معلوماتي ، أو لغرض كشفي عن معلوم حصولي كشفاً إجمالياً ، وعليه يُمكن القول بوجود نظريتين في علاقة الاعتبار بالإرادة :

(1) يُنْظر : المظفر ، أصول الفقه ، ج 2 ، ص 391 - 392 .
(2) يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 32 - 33 .

الأولى : غرض الاعتبار هو تتميم عملية الإدراك لدى الكائن المدرِك ؛ لسد حاجة النقص لديه ، عبر تحسين الفعل أو تقبيحه ، ثم الانبعاث نحوه لإيجاده خارجاً ، فيكون الاعتبار مفهوماً نسبياً إضافياً ، ليس فيه جانب الحكاية عن الحقائق الخارجية ، بل يكون الاعتبار هو حكاية أو حكايات عن قضايا اعتبارها الذهن ، بوجودِ جهاتِ تحسين وتقبيح في المحكي عنه مع مقايستهما معه ، فالاعتبار بهذا المعنى يكون وسيطاً للقوة الدرَّاكة لا أكثر ؛ لأن العقل البشري لا يحكم نظراً أو عملاً إلا عبر الإرادة ، والإرادة الاختيارية لا تتولد إلا بتوسط الاعتبار اقتضاءً لتصور الفعل أولاً ، والتصديق به ثانياً ، وتعاظم الرغبة به حتى يتولد الشوق والإشتياق له ثالثاً ، والميل والعزم على ترجمته خارجاً رابعاً ، حتى يتنامى ويتبانى الشوق ، فتتولد الإرادة المعبر عنها بالشوق الأكيد خامساً [1] ، وممن يتبنى هذه النظرية العلامة الطباطبائي رحمه الله [2] .

الثانية : هو حكايةُ جهاتِ الحسن والقبح الواقعية ، عبر وضع الاعتبار في قوالب تحكي حكايةً إجماليةً عن الواقع ، وبتعبير آخر : أن الإرادة لا تنطلق ولا تتولد إلا من الحقائق ، التي يتفاعل معها المكلف تفاعلاً تأثرياً وتأثيرياً ، فـ (الاعتبار وظيفته الكشف عن الحقائق إجمالاً ، وإلا فالإرادة الإنسانية لا تنبعث عن ما لا حقيقة له ، مع العلم بأنه لا حقيقة له ، فالسراب مع الإلتفات إلى سرابيته لا يبعث الإرادة الحيوانية فضلاً عن الإنسانية ، والإرادة حينما تنطلق من الاعتبار ، إنما تنطلق منه لأجل الحقائق المُودعة في ذلك الاعتبار ، نظير وجوب مراعاة قوانين العبور والمرور) [3] ، بمعنى : أن الاعتبار لا موضوعيةَ له مستقلاً ، وإنما له الطريقية بما هو مستبطنٌ لتلك الثوابت والحقائق ، فيكون الاعتبار مُطلقا ـ لا نسبياً ـ ، وممن يتبنى هذه النظرية الشيخ السند [4] .

والفارق بين النظريتين : أن الأولى تقرأ الاعتبار قراءةً تحليليةً وظيفيةً ، والثانية تقرأ الاعتبار قراءةً كشفيةً تنزيليةً ، أي : كأن الاعتبار بمنزلة الحقيقة التكوينية ، والنتيجة المترتبة على القراءتين :

1 . بناءً على النظرية الأولى ، يكون الاعتبار منطلقاً من الجهة المحسنة والمقبحة أو تابعاً لها ، فهو مجرد وسيطٍ لا أكثر يحكي الحسنَ والقبحَ المكتسبيَن أو غير المكتسبيَن عند المُعْتبِر ، أما بناءً على النظرية الثانية فيكون الاعتبار منطلقاً من الواقع وتابعاً له ، فالإنسان يتصور الواقع الذي يحكم به العقل العملي ويعتبره ليُأطره بأُطرٍ وحدودٍ حتى يستفيد منه .

(1) يُنْظر : الإيرواني ، كفاية الأصول في أُسلوبها الثاني ، ج 1 ، ص 345 .
(2) يُنْظر : أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 485 - 486 و ص 532 - 533 .
(3) السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 83 - 84 .
(4) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 68 .

2 . بناءً على النظرية الأولى ، يكون الاعتبار أُفُقُهُ ضيقاً مُنعزلاً عن الإدراكات الحقيقة في بعض الأحيان ؛ لأن أحكامه تختلف عن أحكام المدركات الاعتبارية ، وأما بناءً على النظرية الثانية يكون الاعتبار أُفُقُهُ واسعاً ؛ لأن له منشأٌ نفسُ أمريٍّ ووجوده ظِلّي تبعي له ؛ لأن بين المدركات الحقيقية والمدركات الاعتبارية عموم وخصوص مطلق ، فكل مُدركٍ حقيقي له إدراك اعتباري وليس كل مُدرك اعتباري له مُدرَك حقيقي .

هذا كله في مطلق الاعتبار ، أما خصوص الاعتبار الشرعي فهو أكثر انسجاماً وتلاؤماً مع النظرية الثانية ، بلحاظ كونه يكشف عن حقائق واقعية على نحو القضية الدائمة المطلقة * ، أما الاعتبار العقلائي فليس كاشفاً عن وجود حقيقةٍ ما دائماً ، فيكون اعتباراً تصديقياً بإزاء اعتبار تصوري .

والذي يُمكن أن يُأصله البحث : أن كل اعتبار شرعي كاشف عن الواقع كشفاً اقتضائياً ، ولا تُنْقَضُ هذه الموجبة الكلية بالاعتبارات الشرعية الإنشائية ـ كالمدح في القرآن الكريم ـ التي لا واقع لها حتى تحكيه ، بلحاظ أنها مقام إنشاء النسبة لا الإخبار عن نسبة واقعة قد حصلت حتى يُقال : هناك فرقٌ فارقٌ بين الاعتبار المحض المطلق عن أي لحاظ يُضاف له ، وبين الاعتبار غير المحض المُضاف إلى جهةٍ ما ، وبيان دفع النقض :

إن الاعتبار المتمحض بالاعتبارية هو الذي يعيش في صِقع الذهن ، ولا يُتَصَور منسوباً ومضافاً إلى غيره ، مثل المفهوم والأمر ـ الذي بمعنى الشأن ويجمع على أمور لا أوامر [1] ـ ومثل المجموع والشيء ؛ لذا جعل الشيخ ملا عبد الله اليزدي ﷺ (ت : 981 هـ) الجزئي الإضافي أعم مطلقاً من الجزئي الحقيقي [2] ، بمعنى أن الباري تعالى وإن كان جزئياً حقيقياً إلا أنه يُمكن أن يكون جزئياً إضافياً ولا حزازة في ذلك ، بلحاظ إضافة الباري إلى الشيء مثلاً ، ومفهوم الشيئية أعم من مفهوم الباري تعالى ؛ لأن الله تعالى شيء بالمعنى الفلسفي ، ولا يرد إشكال أن الله تعالى خاضع للوازم الشيئية كالتركب مثلاً ؛ لأن الشيئيةَ اعتبارٌ محضٌ غير مُنتزع من شيءٍ آخرَ ؛ لذا (الواجب بالذات لا يكون جزءاً من مركبٍ ، بأي نحو كان من أنحاء التركيب إلا الاعتباري المحض ، وهو اعتبار المجموعية لأعداد موجودات يكون أحدها الواجب ، كما في قوله تعالى : ﴿ ... مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ

* وهي القضية التي تدل على دوام ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ، ما دام الموضوع بذاته موجوداً ، سواء كان المحمول ضرورياً للموضوع أم لا ؛ لأن الدوام أعم من الضرورة ، ومثال القضية الدائمة الممكنة : كل فلك متحرّكٌ دائماً . يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 200 .

(1) يُنْظر : المظفر ، أصول الفقه ، ج 1 ، ص 107 .

(2) يُنْظر : الحاشية ، ص 35 .

وَلَآ أَدۡنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡثَرَ إِلَّاهُوَ مَعَهُمۡ أَيۡنَ مَا كَانُواْ ... ﴾ [1] ، وكما في قولنا : الموجودات بأسرها) [2] ، وأما الاعتبار غير المحض فهو المبحوث عنه في الرسالة الذي له جهة تأثر وتأثيرٍ .

وبعد التفريق بين الاعتبار المحض وغير المحض ، يُمكن القول : بأن الإنشاءات الشرعية ـ من المدح والذم واللعن والرحمة والأوامر والنواهي وغيرها من الإنشاءات ـ هي اعتبارات غير محضةٍ ؛ لأن فيها جهة انكشاف ، وهي انطباقها للوحِ عالم نفس الأمر ، الذي هو أعم من عالم الخارج [3] ، الذي فيها واقعيات من جهاتٍ نحو : (الهجو الصادق كما يهجو الله ﷻ بني إسرائيل ، فهنا الهجو الإنشائي لكنه غير متمحض في الاعتبار ، بل هو من جهةٍ لإعلام الآخرين ، ومن جهة أخرى له معانٍ حكائيةٍ عن معانٍ واقعيةٍ ، فالمدائح أو اللعائن الموجودة في القرآن وإن كانت إنشائيةً ، لكنها ليست محض اعتبار ، بل تُرجمان ودلالة على المعاني الموجودة الذهنية ، الحواكي عن النواقص أو الكمالات الواقعية) [4] .

ثم العلامة الطباطبائي ﷺ (ت : 1402 هـ) شرح كيفية تولد الاعتبار عبر تقسيم الاعتبار إلى [5] :

أولاً : اعتباريات ما قبل الاجتماع : وهي تكون حاصلةً على المستوى الشخصي ، ولا تقوّمُ النوعَ الاجتماعي كالتغذية مثلاً ؛ إذ أن هذه الاعتباريات ناشئةٌ ومتولدةٌ من أُفق أعماق الإنسان ، وإن شئت فالتُسمى اعتباراتٌ طبعيةٌ غيرُ مكتسبةٍ ؛ لذا سُميت بـ " ما قبل " ، فتكون مسنَداً ومصدراً للاعتبارات البعدية ، وقسَّم العلامة ﷺ الاعتبارات القبلية على خمسة أقسام :

1 . الوجوب : يُعد أول مُدْرَكٍ اعتباري يصنعه الإنسان ، عبر قواه الفعَّالة في ضمن سلسلة الاعتباريات العملية ؛ إذ يضع نسبة الوجوب بين مدركاته الحسية المجموعة في الوجود الذهني ؛ لذا أن اعتبار الوجوب هو اعتبارٌ عام ، لا يُستغنى عنه في أي فعلٍ من الأفعال الصدورية ، الصادرة من الفاعل المعتقد بوجوب صدوره ، وليس المراد من الوجوب في البين هو الوجوب الذي بمعنى الأولوية ، أو الوجوب الذي يكون قسيماً للأحكام التكليفية ، بل المراد منه هو النسبة الوجوبية التي تقع صفةً لفعل الفاعل .

(1) سُورَةُ المُجَادلَةِ ، آية ٧ .
(2) الطهراني ، توضيح المراد ، ج 1 ، ص 99 .
(3) كما سيأتي إثباته بنحوٍ من التفصيل في المطلب الأول من المبحث الثالث من هذا الفصل في ص 89 - 98.
(4) السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 106 .
(5) يُنْظر : أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 573 - 611 .

2 . الحسن والقبح : وهما عند العلامة ﷺ صفتان اعتباريتان نسبيتان إضافيتان ، وليدتان مباشرةً من اعتبار الوجوب العام ، والمراد في المقام من الحسن والقبح ، خصوص ملاءمة الطبع ومنافرته لا المعاني الأخرى ، كملاءمة النفس للروائح الطيبة وللصوت الحسن ، بخلاف روائح المَيتة وصوت الحمار مثلاً ، وعلى هذا يكون الحسن والقبح ظاهرةٌ طبيعيةٌ متوافقةٌ مع القوة المُدْركة .

3 . انتخاب الأخف والأسهل : بما أن الإنسان كائن يتحرك بدافع الأنا تارةً ، وبدافع الإيثار والمدنية أخرى ، فقد يُواجه فعليَن متشابهيَن نوعاً ، أحدهما سهلٌ لا ألم فيه ، والآخر عسيرٌ مشوبٌ بالألم والتعب ، فتميل القوة الفعَّالة إلى السهل الخالي من التعب ، فيُنْشأ الإنسانُ اعتبارَ وجوبِ اختيارِ الأسهل والأخف من بين الأفعال المتشابهة نوعاً المتفاوتة قوةً ، عبر اختيار القوة الفعَّالة تماشياً مع التحولات الفردية والاجتماعية ، التي قد تكون خاضعةً للعادات والتقاليد من شكلها البسيط إلى مرحلة التعقيد .

4 . أصل الاستخدام والاجتماع : هناك جملةٌ من القوانين التي تُؤلف أُطراً حاكمةً في عملية التعايش الحيواني في بيئته ، عبر تشكل ظواهرَ عامة تحكم علاقة الكائنات الحية مع البيئة ، غايتها الأولى والأخيرة هي تأمين الحاجات الضرورية ، وحفظ البقاء ؛ اقتضاءً لدوافع غريزية التي تكون بمجموعها هدفٌ ماثلٌ أمامها ، ومنه ترشح نظام التسخير ، الذي يكشف أنه متفرعٌ عن تولُّد الاجتماع إلى مسرح الوجود ، فالإنسان بوحي من الطبيعة والتمدن يلتمس ـ وعياً أو لا وعياً ـ النفعَ والإنتفاعَ ممن حوله ، ويطلب من الذين حوله النفع من أجله ، فالاستخدام يكون بمثابة واسطةٍ طريقيةٍ تفاعليةٍ تخادميةٍ لتكوين المجتمع ، وليس هدفاً ذرائعياً ـ براكماتياً ـ محضاً .

5 . أصل متابعة العلم : إن الإنسان لا يستغني عن إضفاء الاعتبار على معلوماته التصورية التحصيلية ، من أجل رفع الشك ؛ اقتضاءً لواقعية الغريزة والفطرة ؛ لغرض جعل هذا الاعتبار عين الخارج حتى ينبعث المُعتبِر ، وتتكون مجموع قواه اتجاهها ؛ لأن الإنسان بفطرته طالباً للواقع ، وحيث لا يتمُّ احتكاكه به إلا عبر توسط ما يحضره بذهنه ، بوصفها مرآة حاكية عن الواقع .

ثانياً : الاعتباريات ما بعد الاجتماع : فهي المفاهيم التي صنعها الإنسان وبها يُحْفَظُ النوع الإنساني ؛ لأن المجتمع لا يُمكن له النمو التكامل والإرتقاء ، ما لم ينتخب صفوة الفروض والاعتبارات ، الكفيلة في سيره نحو الكمال والسعادة ، ومن هذه الاعتبارات [1] :

(1) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 485 ـ 486 و 548 ـ 549 .

1 . الملكية : يُعَدُّ هذا الحق أصلاً وحقاً متفرعاً من حق الاختصاص للملكيات الظاهرية ، فيجعل الإنسان اعتباراً وتنزيلاً معلولةً له بوصفها ملكاً له ، ويتفرع عن هذا الأصل اعتبارات متعددةٌ هي بمثابة اللوازم والآثار ، كاعتبار المبادلة والنقد وجعل المعادن بإزاء النقود أو معياراً للتسعير والتثمين وغير ذلك .

2 . اللغة : وهي من المزامنات الوليدة للإنسان ، والتي يجدها الإنسان في دخيلة نفسة أسُ وأساسُ الحاجات النابعة من تجمعه وتجمهره وتمدنه ، باعتبار اللغة والكلام نائبةً عن المعاني في أفق التفاهم والتفهيم .

3 . الرئاسة والمرؤسية ولوازمهما : إن قراءة أسلوب المجتمعات الإنسانية تأريخياً ، يتبلور من خلالها تسخير القوي الضعيف واستعباده ، وبتجذر طلب المجتمع العدالةَ على نحوٍ لا تصطدِم المصالح ولا تتزاحم ؛ فوَّض المجتمع جماعةً حتى لا يحصل الطغيان والعدوان بين الأفراد ، فتكون الجماعة المفوَّضة بمنزلة الرأس من الجسد ، الذي يكون مُنْقاداً لأوامر الرأس ، فانقدح وتبلور نظام اعتبار الرئاسة ؛ لحفظ النظام وضمان المصالح وعدم تنافرها .

والحاصل الذي يبدو للبحث : أن الاعتبار قد يُلحظ بلحاظ تنظيمي عِلْمي من جهة الإرادة ؛ لأن الإرادة البشرية لا تنطلق إلا من نظام الاعتبار، وقد يُلْحظ بلحاظ كشفي من جهة تحصيلية بما هي مكشوفة كشفاً إجمالياً ، وأن الاعتبار الشرعي كله له ما بإزاء حتى الإنشاءات ؛ لكونها ليست متمحضة بالاعتبار ، وأن النظرية الثانية من النظريتين في تفسير التعالق بين الاعتبار والإرادة هي مختار البحث .

المطلب الثاني : الغايات الملحوظة في اعتبارية المعتبر

من المسائل التي تناغم عقل الإنسان وفطرته هي العلة الغائية ، التي بها لا يكون الفعل سَفَهِيَاً ، وبها يخرج الفعل من حَيِّزِ السفهِ إلى نور الرشد والحكمة ، ومن أعظم الإنجازات التي قدمتها الأديان للمجتمعات هي إضفاء المعنى للحياة ، عبر الربط بين المبدأ والمنتهى وتفسير ترابطهما اعتباراً وتكويناً ؛ لذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: (رحم الله امرءاً أعدَّ لنفسه ، واستعدَّ لرمسه ، وعلم من أين وفي أين وإلى أين) [1] ، ولا إجابة عن المبدأ والمنتهى يُمكن أن يُجاد بها على نحوٍ منطقيٍ ومقنعٍ إلا عبر الأديان ؛ لأن المُوجِدَ لهما هو صاحب الاعتبار التام والتكوين العام وهو الباري عز وجل .

(1) الفيض الكاشاني ، الوافي ، ج 1 ، ص 116 .

ثم هناك فلسفةٌ للاعتبار ـ بمعنى المنشأ ـ في غاية الأهمية ، وهي : لولا نظام الاعتبار للزم الوقوع في مستنقع النسبية والتشكيك ؛ لقلة اليقينيات وأكثر علومنا من الظنيات ، فلولا الاعتبار لفُتِحَ باب التشكيك المطلق ، وترتب عليه عدم القدرة على إثبات الرسالات .

وإذا كان الأمر كذلك ، فالسؤال المنطقي الذي يتبادر إلى ذهن الباحث : ما هي الغاية التي تكمن في الاعتبار ؟

ولتبلور الإجابة يُمكن بيان هذين المحورين :

المحور الأول ـ الغايات في مطلق الاعتبار :

إن الاعتبار الشرعي فيه جملةٌ من الغايات ؛ لكونه يعيش التمازج والتماهي بمعنى : لا تكوين إلا وبإزائه اعتبارٌ متناسبٌ كمَّاً وكيفاً ، وما من اعتبار إلا وبإزائه تكوينٌ متناسبٌ كمَّاً وكيفاً ، وبتعبير آخر : إن الاعتبار الشرعي هو نظام صيانة للكمال الذي يعيش الكمال الكامن ، المتقرر في أفق عالم التكوين ، الذي يتبلور ويُبْرَزُ عبر الاعتبار الشرعي ، فعلاقة عالم التكوين بعالم الاعتبار الشرعي هي علاقة الظهور والخفاء ، وهذا هو مقتضى العناية والحكمة التي هي مُعَللةً بجلب الكمال والتبعيد عن النقصان ؛ اقتضاءً لكرم الباري ﷻ وجوده بإفاضة النظام الأصلح وعدم جهله بالنظام الأتم [1] ، والذي يُؤيد ما ذكره البحثُ كون الواضع (للسنن والتشريع ، يجب أن يكون أكمل القوم عقلاً ، وأكملهم علماً ؛ كي يُسنَّ لهم ما ينفعهم ، ويُسنَّ لهم المنع عن ما يضرهم ؛ إذ ليس بالإمكان إبلاغ كل الجهات إلى كافة الناس ، ويُعبر عن هذا بفلسفة القانون أي : القضايا الفرضية البديلة عن القضايا الحقيقية ، التي لا يُمكن إخبار المجتمع كافةً بها ، فيُسنُّ لهم الاعتبارات ، فلغة القانون الاعتباري في الفطرة البشرية نشأت من محدودية عقل البشر ، وألجئَهُ ذلك إلى الاستعانة بعقلٍ أكمل منه ، واستعانته لا تتم إلا بالاعتبار ، ولا تتم بالإخبار التكويني ، فلغة القانون وليدةٌ للغة العقل ، ولا يُمكن تَنْزِلُ لغةُ العقل الحصولي إلى التفاصيل ، والقضايا الاعتبارية متولدة من القضايا الحقيقية) [2] .

ومن هنا لا يُمكن القول بأن البشرية تتكامل تدريجياً ؛ لأن هناك مساحات واسعة من المُدركات التي لا يتناسب معها مطلق الاعتبار ، سوى الاعتبار الشرعي تناسباً اطرادياً يُشكل انصياعاً للعقل العملي ، بشرط ارتفاع مانعية الموانع التي تتنوع في كيف سلب البعث والإنصياع ، عبر اشتباه المصداق بالمفهوم تارةً كنسبة اليد الجارحة ـ مثلاً ـ إلى مفهوم اليد

(1) يُنْظر : الخوئي ، السيد أبو القاسم بن علي أكبر بن هشام (ت : 1413 هـ) ، البيان في تفسير القرآن ، مؤسسة الخوئي الإسلامية ، النجف الأشرف ، ط 5 ، 1434هـ ، ص 37 .

(2) السند ، الشيخ محمد ، العقل العملي دراسات منهجية في الحسن والقبح العقليين والبرهان في الجزئيات والإدراكات الاعتبارية ، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1418 هـ ، ص 306 .

الشاملة له ولغيره ، وعبر خلط أحكام الاعتبار بالحقيقة ، كالحكم بالنسبية المطلقة حتى البديهيات ، والغايات التي يُمكن تَصويرُها هي :

أولاً : الغايات التي تكون منظورةً في الاعتبار العقلائي هو التمييز بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية ، وعدم الخلط والدمج بينهما وتفكيكهما ؛ ضرورةَ تغاير أحكامهما في الجملة ـ أي على نحو الموجبة الجزئية بمعنى : بعض لا بمعنى كل ـ ، حتى لا يسري أحكام أحدهما إلى الآخر ؛ لأن لكل منهما أحكاماً خاصة (فمشخصات ومميزات هذان القسمان متغايرة ، وعندئذٍ يضحى تمييز الإدراكات الحقيقية عن الاعتبارية أمراً في غاية الضرورة ، ويضحى إغفال هذا التمييز أمراً في غاية الخطورة ؛ حيث أدى هذا الإغفال بكثير من المفكرين إلى كبوة قاتلة ، فقاس البعض منهم الاعتباريات بالحقائق ، وتعاملوا مع الاعتباريات وفقاً للمناهج العقلية الخاصة بالحقائق ، وقام البعض الآخر بالعكس ، حيث عمموا نتائج دراساتهم بالنسبة للاعتباريات على الحقائق ، فحسبوا أن الحقائق مفاهيم نسبية متغيرة تابعة للحاجات الطبيعية ، شأنها شأن الاعتباريات ، والواقع أن الإدراكات لا يعرض عليها التغيير) [1] ، وتسرية أحكام أحدهما للآخر عبر الدمج بينهما ، يؤول إلى اضطرابٍ في تمييز هُوية العلم ؛ لأن العلوم كلما فُصِلت بصورةٍ أكثر كلما امتازت وسهُل فهمها ، ولكن المشكلة تكمن في (كثير من الحقائق ، ربما تختلط لدى النفس بين كونها قضايا اعتبارية ، ـ لا الاعتبار الفلسفي بالمعنى الأخص الذي له منشأٌ نفسُ أمريٍّ ، بل الذي بمعنى مطلق ما ليس له واقع يطابقه ومنشأ يُؤخذ ـ ؛ إذ كثيراً مما تختلط الحقائق بهذه الأمور الاعتبارية ، فمن ثم تميُّزها أمرٌ بالغ الأهمية ، وكما نبهت الفلسفة الإسلامية إلى اختلاط القضايا الذهنية الحقيقية مع الحقيقية الخارجية ، وكان مورداً لتشويش الكثير من الأبحاث في المعارف البشرية ، فلا بد من التمييز بين القضايا الاعتبارية والحقيقية ، ثم بين الحقيقية الذهنية والحقيقية الخارجية) [2].

ثانياً : حفظ النظام الذي تعاقدت البشرية وتبانت عليه ، بوصفه مظلة الحقوق والواجبات ، بمعنى كون العدل والصدق والإحسان والعفو وغيرها ، تكتسب قيمتها الخُلُقية من جهة أنها تحفظ النظام العام ، أو أن القِيَم الخُلُقية هي حسنةٌ لذاتها ومُعَللةٌ بحفظ النظام ، فالأخلاق هي مظلة الحقوق والواجبات ، وعلى كِلا الاحتماليَن يكون الاعتبار لدى العقلاء مُنَظِماً لهذه القِيَم ، من جهة ترتيب الحقوق والواجبات وترتيب الأنظمة الجزائية .

(1) العلامة ، الطباطبائي ، أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 486 ـ 487 .
(2) السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 84 .

المحور الثاني ـ الغايات الملحوظة في خصوص الاعتبار الشرعي :

الغايات المنظورةُ كثيرةٌ ، فيقتصر البحثُ على ما له ارتباط في المقام ، حيث الاعتبار الشرعي يُوظِف كثيراً من المصطلحات والمفردات ، التي تدخل في سلسلة عمليات استنباط الحكم الشرعي في أصول الفقه ، كمصطلح المقدمة وذيها والمقتضي والشرط والمانع والعلة والسبب والمناط والملاك والذاتي والعرضي والبرهان والوجدان والتوصل والتعبد والبعث والزجر والمطابقة والانقياد وغيرها ، ومن جملتها مصطلح الاعتبار ، فأخذت هذه المصطلحات طابعاً توسعياً دلالياً ومفهومياً تأريخياً ، خصوصاً بعد التلاقح الفكري والنزاعات الكلامية ، التي لها انطباعات انعكاسية على الحركة الأصولية في مقام الاستنباط ، وانعكاسات فقهية في مقام الإفتاء ، فضلاً عن تقولب القراءات المترشحة في خضم عمليات الاجتهاد ؛ لذا يظهر بين الفَينةِ والأخرى اقترانُ التجديد على نحو الإضافة في العلوم ، فيُقال : علمُ الكلامِ الجديدِ ، وعلم المنطق الجديد وهكذا .

فالغايات التي لُحِظت في ظرف الاعتبار والتشريع ، وما يكتنفها من لحاظاتٍ مدركيةٍ وزمانيةٍ ومكانيةٍ وقِيَميةٍ وحقيقيةٍ واعتبارية وخارجيةٍ ثبوتاً وتغيُّراً لا يُمكن الإعراض عنها وطويها كشحاً ؛ لأن لها أوصافاً وأحوالاً ، تدخل في طبيعة التعاطي مع النصوص والظواهر ، هذا كله بعد تحديد دخول العقل مصدراً تشريعيَّاً ، أما من لم يعترف به مصدراً ، فيأخذ مساق الكلام معه سياقاً آخرَ .

فيُمكن القول بأن الغايات التي تكون منظورةً في كنف التشريع هي :

أولاً : الغايات التي لا تكون منفصلةً عن الاعتبار التشريعي ـ لأن الاعتبار الشرعي مأخوذ بشرط شيء وليس لا بشرط [1] ـ ، هي التي تكون مبنيّةٌ على التفرقة بين الاعتبار المطلق المجرد عن أي لحاظٍ وإضافةٍ ، وبين الاعتبار المضاف ، الذي إما أن يكون اعتباراً انتزاعياً ، كالاعتبار المُنْتَزع من جهات الحسن والقبح عبر العقل العملي ، فتكون قضاياه صغرى لكبرى التحسين والتقبيح كما في الحكم بحسن الكرم ، أو يكون غير انتزاعيٍّ نحو الاعتبارات غير الناظرة لجهات التحسين والتقبيح ، بل بالوجوه والاعتبارات التي إنما يعتبرها المعتبِر لغرض التوصل إلى آخرَ ، كما في الضرب يكون حسناً للتأديب خاصةً .

ثانياً : من الغايات هي رفع الموهومات التي يتوهمها الذهن ؛ بسبب فقدان نظام الأولويات في حياة الإنسان عبر انغماسه في المادة والماديات ، وفقدان نظام الاعتبار الشرعي ، الذي يُنَظم الأولويات ويُميّزُ بعضها عن بعضٍ ، بدلاً من تسليم القوى الواهمة زِمام نظام الاعتبار ، فتُخيّلُ

(1) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، نهاية الحكمة ، ص 73 ـ 74 .

للنفس الاعتبار لما هو ليس بأولى ، عبر جعل نسبة الوجوب بين الموضوع والمحمول ، والحال أن النسبة هي نسبةٌ حقيقيةٌ ، وهي نسبة الضرورة أو العكس من ذلك ، ومثاله شعور النفس أن حاجات البدن هي حاجات الروح ، عبر جعل حاجات البدن واعتبارها كمالات وحاجات للروح ، وتنسبها إلى نفسها وتجعلها ضرورة له ، وهذه أول خديعةٍ خُدِعَت بها الفطرةُ البشريةُ ، ووجه ذلك هو هبوط الحقيقة الآدمية إلى الأرض هبوطاً إدراكياً معرفياً ، بدل أن تعتني النفس بنفسها ، عبر الإعتناء بحاجات الروح والإنشغال بكمالاتها ، انشغلت بحاجات البدن بأن هبطت في جهة الإدراك ، وجعلت البدن جزءَ حقيقةِ نفسِها ، فلذلك جُعلت كمالات وحاجات البدن حاجات لنفسها ، فأول خديعةٍ هي جَعْلُ البدن جزءاً من الروح ، ومن ثم جُعلت كمالات البدن كمالات للروح .

والحاصل : فالغايات الملحوظة في الاعتبار الشرعي ، هي أن يكون ناظراً إلى الحسن والقبح الذاتيين لا الاعتباريين ، وأن يكون فيه كمالات شاملة للروح ، من دون انحصار توافر حاجات البدن عبر خديعة القوة المتوهمة ، وأن يكون مُغيى بالعلل الغائية على نحو أن تكون من حدِّه الماهوي .

المبحث الثاني : الحالات المتصورة للعلاقة بين عالم الاعتبار وعالم التكوين

توطئةٌ :

إن المدخلَ الذي من خلاله يتجلى التكامل والترابط والتعالق بين العالَمين ، يتمحورُ حول الوقوف عند الثنائيات التي تشترك في جهة ، أو التي تكون من وادٍ واحدٍ تستقي منه تكاملها وتآصرها ، الموصِل اقتضاءً وصلاحيةً للسعادة والكمال ، وما كان شأنه كذلك فيلزم تلمس لحاظات التكامل والتخادم بينهما ، فمثلاً يقف البحث ـ وعلى نحوٍ واضح ـ على التماهي والتكامل بين الروح والجسد ومدى تأثر وتأثير أحدهما على الآخر ، وتفاعلهما كماً وكيفاً تفكيراً وصحةً وسُقماً ونشاطاً وغير ذلك ، وكذا التكامل والتفاعل والتركب بين الجبر والتفويض ؛ إذ لا صِرف من أحدهما ، وكون الأمر بين الأمرين ، وكذا مدى تفاعل وتآصُر النسخ والإبداء ـ البداء ـ ، حيث الأول يَطال لوح التشريع ، والثاني يَطال لوح التكوين ـ غالباً ـ ، وجهة ترابطهما هو انتهاء أمد المصلحة وتجليها في ظرفها ، وكذا مدى التكامل ـ بصورةٍ مذهلةٍ فائقةِ الجمال والحسن بشكل مصممٌ في الغاية ـ بين لوح عالم الاعتبار ـ الشرعي ـ وعالم التكوين والتحقيق من لحاظ التقدير والتحديد بشكل يبلغ بالفرد والمجتمع غاية السعادة والكمال ؛ لذا ﴿ وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذۡنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُون ﴾ [1] و ﴿ وَأَلَّوِ ٱسۡتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسۡقَيۡنَٰهُم مَّآءً غَدَقٗا ﴾ [2] ،

المطلب الأول : خصائص العلاقات المفهومية الحقيقية والاعتبارية

إن معرفة خصائص كل من القسمين ، يُؤلف تمهيداً بمثابة التأصيل الموضوعي للوقوف على العلاقات والروابط بين القسمين من المفاهيم في المطلب الثاني ؛ إذ اختلاف مصدريهما يدل بالدلالة المطابقية على اختلاف خصائصهما ، ومن ثمَّ ـ على نحو التبعية ـ يدلُّ على اختلاف آثارهما ولوازمهما اختلافاً جوهرياً ـ كما سيتناوله البحثُ في المطلب الثالث بإذن الله تعالى [3] ـ ؛ ضرورةَ الوقوف على العلاقة بينهما ، تعود إلى أن مُوجِد لوح الحقيقة والتكوين والواقع والتشريع هو واحدٌ وهو الحق تعالى ، فلا يُعقل عدم التكامل فضلاً عن عدم التناقض والتهافت والتباين والتنافر ، وببيانٍ آخر : أن الكمال والجمال التكويني ، الذي يكون حاكياً عن الجمال والكمال الاعتباري ، قد يجتمعان وقد يفترقان ، فتُوجد صورتان :

(1) سورة الأَعرَافِ ، آية ٩٦ .
(2) سُورَةُ الجِنّ ، آية ١٦ .
(3) من المبحث الثالث من هذا الفصل في ص 88 وما بعدها .

الأولى : جمال وكمال وحسن اعتباري موضوع بإزاء كمال وجمال تكويني .

الثانية : جمال وحسن وكمال اعتباري غير موضوع بإزاء جمال وكمال تكويني .

فالصورة الثانية غير معقول وضعها من قبل الكمال المطلق سبحانه وتعالى ؛ لأن كل شيء هو حاكٍ عن الحق تعالى ؛ لذا قال سيد الساجدين عليه صلوات المصلين : (ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله) [1] ، فالاعتبار حيث كان لباساً وعنواناً لأفعال تكوينيّة ، فيكون واقعها باطن الشريعة وباطن القانون الشرعي ، وفي الأفعال التكوينيّة كمالات ، وفي الأفعال المحرّمة دَرْكات ، وهذا هو دور وساطة الاعتبار بين الحقائق والاعتبار ، فهو يتوسّط بين الإرادة والفعل التكوينيّين بجعله حدَّاً عنوانيّاً ماهويّاً للفعل [2] ، فالعقل لا يُدركُ الجزئيات مباشرة ؛ لأن شأنه هو إدراك الكليات ، ويُوسِطُ العقلُ قوةَ التخيل والوهم لإدراك الجزئيات ، فيعود الحكم فيها بالنتيجة إلى حكم العقل ، فكذا الكلام في الاعتبار من جهة البعد الكمالي والجمالي فيه ؛ إذ لا يُمكن أن يكون مُدْرَكاً بنفسه في الكمالات الجزئية إلا عبر توسط الاعتبار ، وبما أن الاعتبار قد يكون مسرحاً للمتخيلات والمتوهمات ، فلا بد من نظام صيانةٍ وإدامةٍ حتى يبقى الاعتبار درَّاكاً للكمال والجمال الكامن في بواطن المعتبرات من الحقائق [3] .

وينبغي الإشارة إلى الفرق بين المفاهيم الحقيقية والمفاهيم الاعتبارية وبين المدركات الحقيقية والمدركات الاعتبارية ؛ إذ من خلال بيان الفرق بينها تتبلور وتتجلى خصائص كل منهما ، فيقوم البحثُ ببيان خصائص كل منهما عبر بيان الفروق بينهما .

فإطلاق لفظ المفهوم على الاعتباريات والحقائق ، يكون بلحاظ ما يُنْتزع من المعنى المدلول عليه بالدلالة اللفظية ، وإطلاق الإدراكات عليهما ، يكون بلحاظ القوة المُدْرِكة وهي العقل ، والأمر سهلٌ ؛ إذ المؤدى واحدٌ ، فالوقوف على الفروقات بين المفاهيم والمدركات ، هو تعبيرٌ آخر عن الوقوف على بعض الخصائص لكل منهما ، وأهمها :

1 . إن المفاهيمَ الاعتبارية مبنيةٌ بيدِ من بيده الاعتبار ، وأنها تنتفي برفع يد المعتبِر عنها أو بزوال المعتبِر؛ لأنها ليس لها تأصل خارجي أو واقعي ، فتكون ملحوظة بظرف حال التلبس ، كما في علم النحو والصرف وقوانين الاجتماع ، وأما المفاهيم الحقيقية فغير مبنيةٍ على اعتبار المعتبِر ؛ لأنها متأصلةً كما في قوانين علم الأخلاق والفلسفة وعلم الميزان ـ المنطق ـ

(1) المازندراني ، الشيخ محمد صالح بن أحمد (ت : 1081 هـ) ، شرح الكافي الأصول والروضة (تحقيق : أبو الحسن الشعراني) ، المكتبة الإسلامية ، طهران ، ط 1 ، 1424 هـ ، ج 3 ، ص 126 .
(2) يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 94 .
(3) يُنْظر : زادة ، الشيخ محمد حسين ، مصادر المعرفة (تحقيق : محمد علي محيطي أردكان وتعريب : حيدر الحسيني) ، دار الوارث للطباعة والنشر ، كربلاء المقدسة ، ط 1 ، 1440 هـ ، ص 455 و 459 .

وغيره [1] ، وأما علم أصول الفقه فهو فقد يُفصَّلُ فيه ، بحقيقة تأصيلاته وباعتبارية بعض مسائله ، فمثلاً حجيةُ خبر الواحد تامةٌ في ظرف انفتاح العلم من باب الظن الخاص ، أو في ظرف انسداده من باب الظن المطلق أو عدم تماميته هو أمر اعتباري ؛ إذ تبني الإنسداد أو الانفتاح هو أمر اعتباري ، لا أن حجية خبر الواحد أمرٌ اعتباري ، نعم هي اعتبارية بالاعتبار الشرعي ، والاعتبار الشرعي هو تتميم جهات الحسن والقبح ، وتناسبه مع التعلق بعالم التكوين وتكاملهما ؛ لذا توصل البحث سلفاً إلى أن الاعتبار الشرعي هو حكاياتٌ نفسُ أمريةٍ .

2 . إن الإدراكات الحقيقية هي كونها قابلة للبرهان والاستدلال عليها ، بينما الإدراكات الاعتبارية لا يجري فيها البرهان والاستدلال [2] ، مع امكان جريان الأدلة الخطابية الجدلية ، المؤلفة من المشهورات والمسلَّمات فيها ، ولكنها ـ كما لا يخفى ـ لا تُورثُ اليقينَ بل الظنَّ ، والسبب في عدم جريان الاستدلال والبرهان في المدركات الاعتبارية ، أنها لا ماهية لها وبالتالي لا حدَّ لها ، وبتعبير آخر : أنها لا ماهيةَ داخلةٌ في شيء من المقولات ، فلا يكون جنساً لها ، ولازم هذا لا فصل لها ؛ لأنه ما لا جنس له لا فصل له ، وبالتالي لا حد لها ، نعم حدودها مستعارة من الحقائق التي يُستعار لها مفاهيمها ، وأيضاً يُشترط في البرهان أن تكون مقدماته ضروريةً دائمةً كليةً [3] ، وبتعبيرٍ آخر : إن التعريف الحدي والتعريف الرسمي إنما يكونان للماهيات الحقيقية المركبة من الجنس والفصل ، سواء كانت هذه الماهيات الحقيقية وجودها ذهنياً أم خارجياً من دون فرق ، ولا يكونان للماهيات الاعتبارية التي لا ماهية لها ، وما لا ماهية له لا جنس له ، وما لا جنس له لا فصل له ، وقَصْدُ الفقهاء في تعريف بعض الاعتباريات غير الشرعية إنما هو تعريف لفظي لا حدِّي ولا رسمي ، والتعريف اللفظي يُتسامح فيه فيما لا يُتسامح في غيره ؛ لأنه تبديل لفظ بلفظ أشدُّ وضوحاً منه من بين المعاني المخزونة في الخاطر ، فليس في التعريفات اللفظية تحصيل مجهول من معلوم كما في المُعَرّف الحقيقي [4] ، وإذا حاول الفقهاء عليهم الرحمة والرضوان من تعريف بعض الاعتباريات الشرعية تعريفاً حدياً أو رسمياً فليس لكونهم خلطوا بين المدركات الحقيقية والمدركات

(1) يُنْظر : الشيرازي ، السيد مرتضى بن محمد بن مهدي ، نقد الهرمينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة ، دار العلوم ، بيروت ، ط 1 ، 1434 هـ ، ص 186 - 187 + يُنْظر : الرفاعي ، مبادئ الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 120 - 121 .
(2) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، نهاية الحكمة ، ص 259 .
(3) يُنْظر : المصدر نفسه ، ص 259 .
(4) يُنْظر : اليزدي ، الحاشية ، ص 51 .

الاعتبارية ـ كما قال بذلك العلامة الطباطبائي وتلميذه الشيخ المطهري رحمهما الله [1] ـ ، بل لأن الفقهاء يعاملون الاعتباريات الشرعية معاملة التكوينيات ، وهذا كاشف على أن ملاكات الأحكام هي مركبة من التكوين والاعتبار ، كما توصل إليه البحث سلفاً [2] ، فالاعتبار الشرعي يحكي روابط واقعية ، فيُتصَور فيه البرهان .

3 . إن المفاهيم الاعتبارية ـ غير الشرعية ـ ليس لها قيمٌ منطقيةٌ تصديقيةٌ ، كاستحالة تقدم المعلول على علته ، وعدم استحالة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ، وعدم استحالة انتفاء الكل بانتفاء الجزء ، وعدم استحالة تحصيل الحاصل ، وعدم امتناع التسلسل وتوارد العلل الكثيرة على معلول واحد ، وعدم استحالة الترجيح من دون مرجح أو وجود عرض من دون موضوع ، أوعدم استحالة اجتماع المثلين أو الضدين في موضوع واحد من جهة واحدة ، بخلاف المفاهيم الحقيقية فإن لها قِيَماً منطقيةً تحكمها الاستحالة وعدمها [3] .

4 . المدركات الاعتبارية لا يُتخذ فيها وضعاً ثابتاً ووصفاً قاراً ؛ بسبب كونها وليدة العواطف والانفعالات النفسانية ، التي تكون وليدة الحاجة الاجتماعية المنظور فيها حفظ وصيانة المصلحة العامة ودوامها أو دفع المفسدة العامة أو رفعها ، بخلاف المدركات الحقيقية التي تتخذ وضعاً ثابتاً ومستمراً ؛ لأنها لا تنقطع بانقطاع المعتبِر ، ولا الحاجة إليها متولدة إثر الانفعالات المجتمعية والعواطف الانفعالية [4] .

5 . كون النسبة بين الموضوع والمحمول بين طرفَي القضية الحقيقية هي نسبةٌ واقعيةٌ ، وبين موضوع القضية الاعتبارية ومحمولها نسبةٌ فرضيةٌ جعليةٌ اتفاقيةٌ ؛ (فالعلاقة بين المحمولات والموضوعات اعتبارية ووضعية دائماً ، وليس هناك أي مفهوم اعتباري ذي علاقةٍ واقعيةٍ بمفهوم حقيقي أو بمفهوم اعتباري آخر ، ولذا تعدم أرضية الحركة الفكرية المنطقية للذهن في الاعتباريات) [5] .

(1) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 486 .
(2) في المطلب الثاني من المبحث الثاني من الفصل التمهيدي في ص 49 وما بعدها .
(3) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 485 و 531 .
(4) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 486 .
(5) المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 350 .

6 . إن المدركات الحقيقية تكونُ واجدةً لاقتضاء المطابقة وعدمها ، بمعنى : أن يكون المقتضي فيها تامٌّ ؛ لانطباقها مع عالم نفس الأمر والواقع في القضايا الحقيقية ، ومع عالم الخارج في القضايا الخارجية ، ويُمكن ارجاع السبب في ذلك إلى أن حركة الذهن ، والفكر التي تنطلق من المبادئ والقبليات وصولاً إلى المقدمات ، ومن المقدمات وصولاً إلى ذي المقدمات وهي النتائج ، فهذه الحركة قائمةٌ على أساس فهم العلاقـات بينها ، وهذه العلاقات لا بد أن تكون ـ عقلاً ـ علاقات واقعية لا اتفاقية وضعية [1] .

7 . إن أفرادَ المدركاتِ الحقيقيةِ ثابتةٌ بثبوت كليّها ، والمدركات الاعتبارية لا كليَّ لها إلا اعتباراً ، فأفراد ومصاديق * الاعتباريات متغيرةٌ ، ولازم هذا عدم وجود جامع لها تشترك فيه الجميع .

والذي يبدو للبحث مما سَلَفَ : أن العلاقات والروابط بين المفاهيم الاعتبارية المعتبرة شرعاً وبين المفاهيم الحقيقية ، هي عبارة عن متتاليات وملازمات حقيقية ، قابلة للرصد والمتابعة عند إمعان النظر ومراجعة النصوص والأخبار ، وأن العقل قادرٌ على كشف هذه الملازمات ، بمعنى : كما أن العقل قادرٌ على استنتاج العلاقات بين الملازمات التكوينية وكشفها ، كذلك هو قادرٌ على كشف الملازمات بين التكوينيات والاعتباريات الشرعية ، والملازمات بين الاعتباريات الشرعية فيما بينها .

المطلب الثاني : العلاقة التكاملية بين المفاهيم الحقيقية والمفاهيم الاعتبارية

إن انتخاب الأساس والمُنْطلق الذي له مدخليةٌ مهمةٌ ، والذي يُسهمُ في سير البحث ومساره لا يُمكن إغفاله ؛ خصوصاً في الأبحاث التخصصية ذات العمق التي تقتضي الدقة ، فيُمكن أن يُمَنْهج البحثُ عبر عرض ثلاثة محاور ، وعلى النحو الآتي :

(1) يُنْظر : الموسوي ، السيد محمد صادق ، الحقائق والاعتباريات في علم الإصول ، دار الهادي ، بيروت ، ط 1 ، 1426 هـ ، ص 52 + يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 291 .
* علماً أنه قد يُستعمل أحدهما مكان الآخر ، وقد يُفرَّق بين استعمال الأفراد للكلي وبين المصاديق للكلي ، فالأول هو أن النسبة بين المفاهيم الانتزاعية إلى الأفراد بلحاظ الخارج نسبة المقوِّم إلى المتقوم ، فإذا قلت الإنسان حيوان ناطق ، فالحيوانية والناطقية ذاتيات للفرد الخارجي ، أما الثاني نسبة المفاهيم الاعتبارية ، فلا يُقال نسبتها إلى أفرادها بل إلى مصاديقها ، وتكون النسبة نسبة اللازم إلى الملزوم ، واللازم اختراعيٌّ ذهنيٌّ نحو مصاديق الأعراف الحسنة لدى مجتمع ما ، ويُمكن أن يقال : إن المفاهيم الحقيقية تُنسب على نحو نسبة الكلي إلى مصاديقه ، والمفاهيم الاعتبارية ليست على نحو الانطباق وعدمه . يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، نهاية الحكمة ، ص 16 ـ 17 + يُنْظر : الرفاعي ، مبادئ الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 315 .

المحور الأول : ماهي العلاقة المنطقية بين الحقيقة والاعتبار في مقام الاجتهاد والاستنباط ؟

في مقام الإجابة لا بد من تحرير وتقرير المراد من العلاقة المنطقية ، فيُقال : المراد منها العلاقة بين صنفين مُدْرَكَيَن بينهما علاقة اقتضائية توليدية لا على نحو العلة التامة ـ في خصوص الاعتبار الشرعي لا مطلق الاعتبار ـ ؛ لعدم إمكان فصل عالم التكوين عن عالم الاعتبار الشرعي ، وكونهما يعيشان في كوامن التكامل ، وأن أحدهما ناظر للآخر ، وكذلك من تعميم الإنسانِ العلاقةَ والرابطةَ بين العالَمين في الاعتبارات غير الشرعية ، فبقياس الأولوية * يكون التعميم حاصل في الاعتبار الشرعي على الوجه الأتم ؛ لذا (عُمِمَ ذلك إلى الأفعال والمعاني الاعتبارية والعناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيثُ ملاءمتها لغرض الاجتماع ، وهو سعادة الحياة الإنسانية أو التمتع من الحياة وعدم ملاءمتها ، فالعدل حسن والإحسان إلى مستحقه حسن ، والتعليم والتربية والنصح وما أشبه ذلك في مواردها حسنات ، والظلم والعدوان وما أشبه ذلك سيئات قبيحة ؛ لملاءمة القبيل الأول ـ الملائمة لغرض الاجتماع ـ لسعادة الإنسان أو لتمتعه التام في ظرف اجتماعه ، وعدم ملاءمة القبيل الثاني ـ عدم الملائمة لغرض الاجتماع ـ لذلك ، وهذا القسم من الحسن وما يقابله تابع للفعل الذي يتصف به من حيث ملاءمته لغرض الاجتماع ، فمن الأفعال ما حُسنه دائمي ثابت ، إذا كان ملاءمته لغاية الاجتماع وغرضه كذلك كالعدل ، ومنها ما قبحه كذلك كالظلم) [1] ، فالاعتبار لا يُمكن أن يسير بمعزل عن الحقائق والتكوينيات في اعتبار العقلاء بما هم عقلاء ، فكيف بسيد العقلاء وخالق العقل والعقلاء وهو الشرع ؟ ، فبالأولوية القطعية يُستنتج عدم عُزلة أحدهما عن الآخر لكونهما متناسبَين ؛ لأن (الحُسن لمَّا كان يحكي عن موافقة الشيء لما يُقصد من النوع طبعاً ، فلا مانع من تسريته لكل فعل ، يُحقق الغاية التي يتوخاها الإنسان في حياته من كمالٍ أو سعادةٍ أو رخاءٍ ، وهكذا القبيح فإنه لما كان يحكي عن عدم موافقة الشيء لمَّا يُقصد من النوع طبعاً ، فلا مانع من تسريته لكل فعل لا يُحقق تلك الغاية بل يُحقق ضدها) [2] .

---

* قياس الأولوية يُسمى أيضاً بمفهوم الموافقة أوالقياس الجلي أو فحوى الخطاب أو قطعي الملاك ـ في قِبال مظنون الملاك أو مُستنبطه ـ ، وحاصله : وهو ما قام الدليل الشرعي على اعتباره وحجيته من عموم حرمة العمل بالقياس ، وهو يتم عبر تنقيح المناط القطعي ، الذي يُمكن تسرية العلة إلى غير المنصوص ، كما لو نهى المولى عن قول كلمة أفٍ للولديَن ، فيُعْلم قطعاً بحرمة الضرب من باب أولى . يُنْظر : الشهركاني ، الشيخ إبراهيم إسماعيل ، المفيد في شرح أصول الفقه ، ذوي القربى ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ ، ج 2 ، ص 274 .

(1) الطباطبائي ، السيد محمد حسين (ت : 1402 هـ) ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط 1 ، 1417 هـ ، ج 5 ، ص 10 .

(2) جابر ، الحسن والقبح ، ص 124 .

ويُمكن عرض نظريتين في المقام حاصلهما :

الأولى : إن الرابطة بين المدركات الحقيقة والاعتبارية ، رابطة استنتاجية منطقية بينهما نوعُ تلازمٍ ، ويُمكن من خلال المقدمات الوصول إلى النتائج ، من باب من أتقن المقدمات وُفِّقَ في النتائج ، فهناك ثمَّة تلازمٍ بين التصديق الحقيقي والتصديق الاعتباري ، أي : يُمكن استنتاج التصديق الحقيقي من التصديق الاعتباري والعكس ، وهذا مبني على كون العلاقة الترابطية بينهما عقلية ؛ لذا قال الشيخ الأعظم الأنصاري ﵀ (ت : 1281 هـ) في معرض نقاشه من أن الأحكام الشرعية مُعرِّفات وليست كواشف : (القول بأن الأسباب الشرعية مُعرِّفات من المشهورات التي لم نقف على أصل لها ، نعم قد يكون في الأسباب الشرعية ما هو كاشف عن أمر آخر ، غير الحكم الذي قد جعله الشارع سبباً له ، كالبينة واليد ونحوهما ، فإنهما سببان للعمل بمقتضاهما ، ووجوب التعويل عليهما مع كونهما كاشفين عن نفس المقتضي والمدلول ، وأين ذلك من كون الأسباب الشرعية مُعرِّفات على وجه الإطلاق ، وتعدد الأسباب الشرعية ليس إلا كتعدد الأسباب العقلية ، فكما أن ذلك لا يقتضي الكاشفية فيها لا يقتضي فيها أيضاً) [1] ، وذكر السيد الخوئي ﵀ (ت : 1413 هـ) ما يقرب من هذا المعنى عبر جعله الأسباب الشرعية كاشفات عن الملاكات الواقعية فقال : (وعلى الجملة فالأحكام الشرعية بأجمعها أمور اعتبارية ، فرفعها ووضعها بيد الشارع ، وفعل اختياري له ، ولا يُؤثر فيها شيء من الأمور الطبيعية ، نعم الملاكات الموجودة في متعلقاتها وإن كانت أموراً تكوينية إلا أن دخْلَها في الأحكام الشرعية ليس كدخل علةٍ طبيعيةٍ في معلولها ، بل هي داعية ـ اقتضاءً ـ لجعل الشارع واعتباره إياها) [2] .

الثانية : تتلخص بعدم وجود رابطة استنتاجية منطقية بين المقدم والتالي في القضايا الشرطية ، أو الموضوع والمحمول في القضايا الحملية ، فلا يُمكن ترتيب المُدْركات الحقيقية على الاعتبارية ولا العكس ، والمستند في هذه النظرية يبتني على أن قضايا الحكمة النظرية أمور واقعية خبرية ، وقضايا الحكمة العملية أمور إنشائية اعتبارية ليس لها مطابَق ، بخلاف الأولى فلها مطابَق توصف عوارضه بالصدق والكذب ، وممن تبنى هذه النظرية العلامة الطباطبائي ﵀ (ت : 1402 هـ) إذ قال : (حيث إن هذه الإدراكات والمعاني وليدة العوامل الانفعالية ، فهي ليست بذات علاقة استنتاجية مع الإدراكات والعلوم الحقيقية ، وبلغة المنطق لا يُمكن إثبات قناعة شعرية بالبرهان ، وفي هذا الضوء لا تَصْدُقُ بعض تقسيمات المعاني الحقيقية

(1) الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 1 ، ص 54 .
(2) الفياض ، الشيخ إسحاق ، محاضرات في أصول الفقه (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مطبعة الآداب ، النجف الأشرف ، د . ط ، 1385 هـ ، ج 5 ، ص 114 .

، بشأن هذه المعاني الوهمية كتقسيمها إلى بديهية ونظرية ، وضرورية وممكنة ومحالة) [1] ، وكذلك ممن تبنى هذه النظرية الشهيد مطهري ﷺ (ت : 1338 هـ) تبعاً لأُستاذه العلامة الطباطبائي ﷺ إذ قال : (أما في الاعتباريات فالعلاقة بين المحمولات والموضوعات اعتبارية ووضعية دائماً ، وليس هناك أي مفهوم اعتباري ذي علاقة واقعية بمفهوم حقيقي أو بمفهوم اعتباري آخر ، ولذا تعدم أرضية الحركة الفكرية المنطقية للذهن في الاعتباريات ، وبعبارة أخرى أقرب للغة المنطق : لا يُمكننا عبر دليل مؤلف من قضايا حقيقية ـ برهان ـ أن نُثبت قضيةً اعتبارية ، كما لا يُمكننا أن نُثبت بدليل مؤلف من قضايا اعتبارية حقيقة من الحقائق ، ولا يُمكننا أيضاً أن نُؤلف برهاناً من قضايا اعتبارية ونستنتج أمراً اعتبارياً منها) [2] .

والذي يُرجحه البحث هي النظرية الأولى ، لما ذُكِرَ مَن أن تكامل العلاقة بين الاعتبار الشرعي والتكوين حقيقيٌّ ، ولأن الاعتبار الشرعي حاكٍ عن واقعيات ثابتةٍ وراء المفاهيم الاعتبارية ما لم يحصل مانع من الحكاية والشعور بالتكامل بينهما ؛ لأن الاعتبار الشرعي هو سنخ عمل محكوم للعقل العملي الباعث والزاجر أمراً ونهياً ، وليس كونه اعتباراً محضاً كما يتفق في بعض الاعتبارات العقلائية ، غير الناظرة إلى جهات التكامل ، والملاكات من المصالح والمفاسد ، وجهات الحسن والقبح ، وجهات عالم الثبوت والإثبات وغير ذلك .

ويُمكن ذكرُ شاهدٍ علميٍّ يُؤيدُ ما اختاره البحث ، وهو نظرية الفوضى أو الفراشة التي خلاصة فكرتها تتمحور حول الترابط الوجودي للكون كله على مستوٍ بعيد المدى ، وهذا قريب من الحِكَمِ والعلل الخافية علينا ، فخلاصة هذه النظرية : أن الكون كله يعيش حالات من الترابط والعلاقات ، التي هي بنظر الإنسان بعيدة كل البعد عن العلاقة والارتباط مطلقاً ؛ إذ عدم الإحاطة بمساحة التأثير لا تنفي أصل التأثير ؛ لأن الإنسان بسبب قصور عقله وتفكيره ، يظن أن الدنيا هي ما نالته حواسه ، وأن الموجود ما نالته حواسه ، وهذا بسبب كونه سجين الحواس والزمان والمكان ، بينما الواقع أن مساحة التأثير قد تحصل في غير الزمان المحسوس والمكان المحسوس ، بمعنى : أن الدعاء أو الصدقة أو الصلة أو الصلاة قد تصل آثارها في المستقبل أو على ذرية المصلي أو المتصدق أو الواصل أو على جاره و أقربائه أو في الآخرة أو في البرزخ أو غير ذلك ، ويؤيد هذا ما ذكرتَهُ نظرية الفوضى ـ الفراشة ـ ، التي تنص على أن الظواهر المفاجئة غير المتوقعة ، يُمكن دراستها عبر معادلات رياضية دقيقة ، ويُمكن الوصول إلى أسبابها الخفية فضلاً عن دراسة الظواهر المتوقعة ، التي يُمكن التنبوء بها ؛ لذا (إحدى أكثر

(1) أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 524 - 527 .
(2) الطباطبائي ، أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 530 .

الخرافات شيوعاً حول النظم الفوضوية هي استحالة توقعها ، وللكشف عن المغالطة في هذه الخرافة ، يجب أن نفهم كيف يزداد عدم اليقين ، في توقع ما في الوقت الذي يزداد فيه توقعنا للمستقبل تدريجياً) [1] ، وسُمِّيت هذه النظرية بهذا الاسم بسبب تساؤل عُرِضَ حاصله : هل يُمكن أن تؤثر رفرفة جناح فراشةٍ في البرازيل على أن تُحْدِّثَ إعصاراً في تكساس ؟ ، فبُحِثَ هذا التساؤل بكل جديةٍ ، إلى أن توصل الدكتور لورنز [2] بعد جهدٍ جهيدٍ ، في أحد الاجتماعات للجمعية الأمريكية للتقدم العلمي بعد مائة وتسعة وثلاثين اجتماعاً إلى إمكان أن تُؤثر رفرفة جناج الفراشة إحداث الإعصار [3] ، عبر متتاليات متتابعة لعوامل متسلسلة بينها ثمة ترابطٍ ، من قبيل رمي حجرٍ في وسط نهر ، فتولد حلقات دائرية تعيش الخَلْعَ واللبسَ ، فإحداها مولدة للثانية ، ولا تُولد الثانية إلا بموت الأولى ، والثالثة لا تُولد إلا بموت الثانية وهكذا ، وعلى هذا فُتِحَ فرعٌ من علم الرياضيات اسمه نظرية الفوضى أو الفراشة [4] .

والحاصل : أن العلم الحديث يُقرر أن كل ما في الكون والتكوين ، مُبتلٍ بمتتابعات منطقية يُمكن التنبوء بها وبمساراتها ، حتى وإن تطاول الزمان مضيَّاً أو إستقبالاً ، ولا يوجد شيئٌ يعيش اللانظام والعشوائية والعبثية ، وهذا يدل دلالة واضحة على أن نظام الاعتبار الصادر من الشرع ، هو الآخر فيه روابط كشفية طريقية ليست معزولة على التكوين ؛ لأنه ـ وبكل بساطة ـ إذا كان الاعتبار ليس فيه قِيمٌ منطقيةٌ وقواعدُ رياضيةٍ ، فكيف يُمكنه أن يكون نظام الاعتبار الشرعي حاكماً على النظام التكويني ومولِّداً للنظام ؟ ، ففاقد الشيء لا يعطيه كما هو واضح ؛ لأن الاعتبار ـ فرضاً ـ بنفسه لا نظام ولا روابط استنتاجيةَ فيه ، فالذي يُخلص إليه أن النظرية الأولى هي الراجحة .

وقد يرد إشكالاتٌ متعددةٌ على النظرية الأولى منها :

الأول : يلزم من تبني النظرية الأولى لازمٌ فاسدٌ ، هو عدم جريان ضابطة تبعية النتيجة للمقدمتين في القياس البرهاني ؛ لأن النتيجة لا تكون حينئذٍ تابعة لأخس المقدمتين ؛ لأن النتيجة ليست من جنس المقدمتين حال كونها معلولة للمقدمتين ولازمة لها [5] .

(1) سميث ، ليونارد ، نظرية الفوضى مقدمة قصيرة جداً (تحقيق : عُلا عبد الفتاح يس وانتصارات محمد حسن الشبكي وتعريب : محمد سعد طنطاوي) ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، ط 1 ، 2016 م ، ص 35 .
(2) يُنْظر : غليك ، جايمس ، نظرية الفوضى علم اللامتوقع (تعريب : أحمد مغربي) ، دار الساقي ، بيروت ، ط 1 ، 2008 م ، ص 38 .
(3) يُنْظر : المصدر نفسه ، ص 37 .
(4) يُنْظر : سميث ، نظرية الفوضى ، ص 15 - 16 .
(5) يُنْظر : الموسوي ، الحقائق والاعتباريات ، ص 110 - 111 .

والجواب : إن تبعيةَ النتيجة للمقدمات تبعيةٌ اقتضائيةٌ لا علّيّةٌ تامةٌ ، بمعنى : إن الاعتبار الشرعي يُلحظ فيه جميع المكتنفات من الملاكات والغايات ـ التي تُؤخذ في حدِّه ـ وجهات التحسين والتقبيح ، وباقي أجزائه الاقتضائية التي لو لُحِظَت لكانت النتيجة مترتبةً ولازمةً لمقدماتها ، فلا يُشترط في أجزاء العلة التامة التسانخ ، نعم التسانخ بين العلة والمعلول مُشترطٌ .

الثاني : إذا كانت النتيجة معلولة للمقدمتين بناءً على النظرية الأولى ، للزم عدم إمكان تدخلنا وتصرفنا بالاعتبار كما يحلوا لنا ، والحال نجد بالحس والوجدان إمكان تصرفنا سعةً وضيقاً في الاعتبار الشرعي ، من دون تغير العلة أو الملزوم أو العكس ، وبتعبير آخر : إنا قد نتصرف في المقدمات الاعتبارية فينتج لنا نتيجة حقيقة ، وقد لا نتصرف بالمقدمات الاعتبارية وتنتج لنا أيضاً نتيجة حقيقيةً [1] .

والجواب : إن الاعتبار في الواقع ما هو إلا وسيطٌ في الكشف الاقتضائي ، والربط بين الحقائق التكوينية ونفس الأمر والواقع ، وليس الاعتبار هو العلة أو جزء العلة حتى يَرِدَ الإشكال .

الثالث : إن (المقدمات الحقيقية المشتملة على الوجود والعدم ، لا يُمكن الحصول على نتيجة مشتملة على الوجوب واللاوجوب ، والشيء الذي لا يوجد في مقدماته وجوب ولا وجوب ، لا يُمكن أن يُستخرج منه الأمر والنهي ، وبتعبير آخر : النتيجة لا ينبغي أن تضم شيئاً تخلو منه المقدمات ، ومعنى هذا أنه لا توجد رابطةً انتاجية بين الوجود والوجوب) [2] .

والجواب : القضية بالأصل فيها موضوع ومحمول ، وكل قضية لها مادة وهي الجهة الواقعية من الوجوب والإمكان والامتناع ، وهذه الجهة غير ملفوظة في القضية بل مقدرةٌ ، ولها جهة لفظية وهي خصوص الوجود الكتبي أو اللفظي للقضية فتارةً يتطابقان ، وأخرى لا يتطابقان [3] ، فلو تطابقا فهذا معناه أنه حصل استنتاج الوجود من الوجوب ببركة الواقع ، وإذا لم يتطابقا بأن كانت الجهة الإمكان والمادة الامتناع مثلاً ، فمعناه عدم استنتاج الوجوب من الوجود ، بل استنتاج الامتناع من العدم ، فالجهة والمادة متكاملتان أحداهما ناظرةً للأخرى ، وإذا كان الأمر كذلك ، فالإشكال غير وارد من كون عدم وجود رابطة بين الوجود والوجوب ، بما صوره البحث من وجود الرابطة والاستنتاج [4] .

---

(1) يُنْظر : الموسوي ، الحقائق والاعتباريات ، ص 110 - 111 .
(2) المصدر نفسه ، ص 119 .
(3) يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 197 .
(4) يُنْظر : الموسوي ، الحقائق والاعتباريات ، ص 120 .

المحور الثاني : بناءً على الاحتماليَن ـ وجود العلاقة المنطقية وعدمها ـ ما هو المراد من ضرورةِ عدم الخلط بين الحقائق والاعتباريات ؟

هذا التساؤل من حصول الخلط وعدمه ، مبنيٌّ على عدم التفرقة بين أحكام ولوازم المدركات الاعتبارية والمدركات الحقيقية ، ولكن المدخل المهم في المقام معرفة المراد من الخلط ، فقد يكون المراد من الخلط هو إما مجرد الاستعانة بمسائل من جنس القضايا الحقيقية في دائرة المفاهيم الاعتبارية ، أو المراد استنتاج القضية الاعتبارية من المقدمات الحقيقية ، وعلى كلا الاحتماليَن ، فالسؤال الذي يُعرض في المقام : هل تسرية أحكام أحدهما إلى الآخر يُعد خطأً منهجياً يضر بسلامة النتائج ؟ فالعلامة الطباطبائي ﷺ (ت : 1402 هـ) يرى الخلط بين أحكامهما يؤدي إلى أخطاء كبيرةٍ وخاصةً في أصول الفقه ؛ لذا فمشخصات ومميّزات هذين القسمين متغايرة ، وعندئذٍ يضحى تمييز الإدراكات الحقيقية عن الاعتبارية أمراً في غاية الضرورة ، ويضحى إغفال هذا التمييز أمراً في غاية الخطورة ؛ حيث أدى هذا الإغفال إلى كبوةٍ قاتلةٍ ، فقياس الاعتباريات بالحقائق ، والتعامل مع الاعتباريات وفقاً للمناهج العقلية الخاصة بالحقائق أمرٌ يُوقِعُ في محاذير ، وكذا القيام بالعكس أي قياس الحقائق بالاعتباريات ؛ إذ تعميم نتائج الدراسات بالنسبة للاعتباريات على الحقائق ، وترتيب الأثر على كون الحقائق مفاهيم نسبية متغيرة تابعة للحاجات الطبيعية شأنها شأن الاعتباريات أمر مجانبٌ للصواب ؛ لأن الواقعَ كون الإدراكات لا يَعْرُضُ عليها التغيير [1] .

المحور الثالث : ماهي أصناف الروابط والعلاقات بين المُدْركات الحقيقة والمدركات الاعتبارية ؟

تتبلور الإجابة عبر القول : إن تقسيم المدركات الاعتبارية والمدركات الحقيقية وتصنيفهما ، هو على أساس انقسام العلم إلى التصور والتصديق ، وانقسام كل منها إلى حقيقي واعتباري ، فيكون المجموع أربعة أقسام ، المهم منها قسمان ـ يُذكر في البحث هذا القسمان بالخصوص ؛ لارتباطهما بالاعتبار الشرعي ـ وهما [2] :

1 . الرابطة والعلاقة بين التصورات الاعتبارية والتصورات الحقيقية : تَوَلُّدُ الاعتباريات من التكوينيات أمرٌ ممكنٌ وواقعٌ ، بخلاف العكس ففيه كلام [3] ، فالرابطة بين التصورات الاعتبارية والتصورات الحقيقية هي رابطة ، تكونُ على نحو التداعي للصور عبر وضع اقترانٍ

(1) يُنْظر : أصول الفلسفة ، ج 1 ، ص 486 .
(2) يُنْظر : الموسوي ، الحقائق والاعتباريات ، ص 106 - 109 .
(3) يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 85 .

بين التصورين ، وكون التصور الاعتباري ناظراً إلى ما بإزائه ، فمثلاً تصورُ اعتبارِ الملكيةِ يُشكل ويُؤلف داعٍ توليديٌّ لتصور الملكية الحقيقية .

2 . الرابطة والعلاقة بين التصديقات الاعتبارية والتصديقات الحقيقية : التصديق هو إذعانٌ وحكمٌ واعتقادُ النفس بالنسبة للشيء ، بعد تصوره وتصور المنسوب إليه ، فالتصديق هو تصورٌ وزيادةٌ ، وهذه الزيادة هي الحكم والإذعان [1] ، وعليه يُمكن ارجاع هذا القسم على القسم الأول ، فأكثر الاعتباريات المبحوثة شرعاً هي خصوص التصديقية منها ؛ لأن التصديق الاعتباري يكون توليدياً للتصديق الحقيقي ، بالنسبة في الاعتبارات الشرعية بسبب الإذعان ؛ لذا أن الأمر الاعتباري ليس الغرض منه هو حصول الإذعان به لدى الإنسان ليروم بإرادته إلى

تحصيل ما أذعن به ، ومن ثمّ تحصل الأفعال التي يستكمل بها فقط ، بل المُوجد للإرادة نحو

الفعل الكمالي هو الشوق الحاصل من الرابطة والعلاقة المُستدل عليها برهانياً ، أو بما يورثُ القطع أو الظن المعتَبريَن ، ثم يُمكن لِحاظُ أصناف العلاقات والروابط بحيثية التكامل على أساس القوة والضعف في الأشياء ، فيُمكن ذكر أربعة أقسام [2] :

الأول : ما قوته في قوته : والمراد من القوة الأولى القوة الكمالية الاعتبارية ، والقوة الثانية هي القوة التكوينية الملحوظة والمنظورة للأولى ، ومثاله : الحديد والفولاذ ، فإن قوته في صلابته وشدته ، والرياضي في قوته الجسمانية ، وكذا القطع والعلم فيما من شأنه أن يُعلم ويُقطع به .

الثاني : ما قوته في ضعفه : لا يلزم التناقض أو التضاد ؛ من كون القوة حاصلةٌ في الضعف ؛ لأن المراد من القوة الكمال ، فالكمال في ضعف الشيء من حيثيةٍ ما ، ومثاله : الغضروف ، فإن قوته وكماله وحسنه يتجلى في مرونته ورقته ، وكذا عاطفة المرأة فإن قوتها وكمالها في رِقة عاطفتها وسلاستها ، ومن هذا القبيل الظن فيما من شأنه أن يُظَنَّ فيه ، كالظن بالنجاح في الامتحان وفوز المتسابق في السباق ؛ لأن الظن يُؤلفُ حافزاً ودافعاً حرارياً للجد والمثابرة ، وأخذ الحيطة بكثرة المطالعة والإعداد ؛ لأن القطع في هكذا موارد قد يكون مُثبِطاً عن الجد والاجتهاد في تحصيل المراد .

الثالث : ما ضعفه في ضعفه : فإن ضعف الشيء قد يكون في غير محله ، فيكون ضعفاً فعليّاً كالمبتلى بمرض الوسواس ، والشكَّاك الذي يشك بأي شيء ، من دون أن يكون شكه باعثاً وحافزاً على طلب اليقين عبر البحث والتنقيب والتحقيق ، نعم بعض الأمور لها جهتان : كمال

(1) يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 21 .
(2) يُنْظر : الشيرازي ، مرتضى ، نقد الهرمنيوطيقا ، ص 162 - 165 .

ونقص ، كما في الطفل ـ مثلاً ـ فإن قوته من جهة انصياعه لوالديه حتى يتعلم القيم والمبادئ ، فتُعطي هذه الجهة عطفاً ورقةً وحناناً عليه ، وضعفه من جهة استغلال قصور عقله وجعله عُرضةً لسوء الإستغلال ، فإذا أدرك المرء كلتا جهتي الضعف والقوة فيه ، فإنه سيتولد فيه كوامن حرارية تدفعه لتحصيل الكمال والتنافس في طلب التكامل .

الرابع : ما ضعفه في قوته : فقد يكون شيئاً بحد ذاته قوياً وكمالاً وحسناً إلا أن المورد ليس مورده ، أو كون المورد مورده ولكن منشأه ليس صحيحاً عند العقل أو العقلاء ، أي كون القوة في غير محلها ، كما في قطع القطاع الذي كثيراً ما يقطع ، فتقع منه قطوعات ليس لها مناشئ عقلية أو عقلائية ، فيقطعُ بأي شيءٍ من أي شيءٍ ، فكثيراً ما يقع هذا القطاع في الجهل المركب .

والحاصل : إن القول بضرورة فصل أحكام كلٍّ من المفاهيم الاعتبارية والحقيقية على نحوٍ مطلقٍ ، يبتني هذا القول على عدم التفرقة بين أحكام الاعتبار الشرعي والاعتبار غير الشرعي ، بل يبتني على قياس أحكام الاعتبار الشرعي على أحكام الاعتبار غير الشرعي ، لما مرَّ تكراراً ومراراً أن الاعتبار الشرعي يختلف عن غيره بجملة من الأمور منها : ترتب آثار وضعية على أفق نفس الإنسان ، وأن المُدرِكَ للاعتبار الشرعي هو العقل العملي الذي هو قوة عمَّالة فعَّالة تؤثر على المستوى الانبعاثي للمكلف أو المستوى الزجري له ، ويُمكن القول : إن خلطَ وسرايةَ أحكام التكوين إلى عالم الاعتبار الشرعي والعكس ضروريٌّ ـ لا كما ذهب إليه العلامة الطباطبائي ﵀ (ت : 1402 هـ) من ضرورة الفصل بينهما ـ وأن الروابطَ بين المدركات الحقيقية والاعتبارية هي علاقات منطقيةٌ ، ويتفرع على هذا وجود أصلٍ أصيلٍ يُرجع إليه في ظرف الشك والتردد والحيرة ، وهو كون الأصل في المدركات الحقيقية والاعتبارية الشرعية التكامل والتمازج ، وعدم إمكان الفصل بينهما إلا ما خرج بالدليل ، كأن لا تتبع الآثار الاعتبارية التكوين ، أو رفع الآثار التكوينية المترتبة على الحكم والمدرك الاعتباري ـ كما سيأتي المزيد من بيانه في الفصل الثالث بإذن الله تعالى ـ ، وأن جهات القوة والضعف بلحاظ الكمال وعدمه تختلف باختلاف اللحاظ والجهة .

المبحث الثالث : الفروقات الجوهرية بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي

توطئةٌ :

في هذا المبحث توجد مباحث شريفة ونوعية ، ولم تُبحث على ما يبدو للبحث بشكل مستقل وممنهج ، فيُسلَطُ الضوء بإذن الله تعالى على أهم النكات ، التي لها علاقة وربط وارتباط بخصوص الاعتبار الشرعي لا مطلق الاعتبار إلا بما له دخل في المقام ، فالمطالب في هذا المبحث ستكون أشبه بالبحوث المقارنة التي يُبَيَّنُ فيها جهات الاشتراك وجهات الافتراق في القضايا المتباينة ، أو التي بينها عموم وخصوص مطلق أو من وجه .

ثم أن الفروقات كثيرة ومتكثرة بحسب اللحاظات والحيثيات ، ويقتصر البحث على بعض اللحاظات التي تنفع في التطبيقات النافعة في أصول الفقه خصوصاً وفي غيره عموماً ؛ بسبب سراية وعموم واطراد نظرية الاعتبار ـ كما أَلمَعَ البحث إلى ذلك سلفاً ـ في العلوم مطلقاً سواء كانت العلوم حقيقيةً أم اعتبارية .

والمراد من الفروقات الجوهرية هي الفروقات التي تصنع فروقات تأسيسية ، لا يُمكن إغفالها في مقام الاستنباط ضمن إطار الأحكام التكوينية والأحكام التشريعية في مقام الإنطلاق من الأصول الموضوعة ، أو في مقام تأصيل الأدلة الاجتهادية أو الفقاهية ضمن مسار الحركة الأصولية للفقيه ، وإن كانت هذه الرسالة المتواضعة يُمكن أن تكون المحفزَ للوقوف على خطوات الأولى للبحث ، وسبر أغوار نُكات ولطائف الاعتبار الشرعي الذي به يُكتشف مُكتنزات كثيرة في جوانب كثيرة ، كملاحظة وجوه الإعجاز التشريعي في القرآن الكريم أو الإعجاز الوجودي لعالم الخلق والأمر من جهة تناسبها تناسباً مُذهِلاً مع عالم التشريع ، بل يُمكن البحث في الاعتبار في دراسات أعمق كعلاقته بالقضاء والقدر كلامياً ، أو علاقته بالعوالم الأخرى ، بمعنى هل توجد ضرورةٌ لنظام الاعتبار التنظيمي لا التشريعي في العوالم الأخرى كالبرزخ والأخرة ؟ باعتبار الإنسان كائنٌ يتعامل مع الحقائق عبر الوجود الصوري للذهن ، أو أن المعاني الاعتبارية من خواص عالم الدنيا ، بالنظر إلى أن تلك العوالم الأخرى هي كشف وانكشاف عن الواقع ، وليس فيها نسبٌ ولا إضافاتٌ ولا اعتباراتٌ ؛ لذا قال تعالى ﴿ لَّقَدۡ كُنتَ فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيد ﴾ [1] ، أو البحث في علاقة نظام الاعتبار للمخلوقات الأخرى كالملائكة أو الجن من جهة عدم انكشاف الحقائق لها وغياب الكثير من الحقائق عنها ؛ لذا غابت عن الملائكة حكمة خلق الإنسان فتساءلوا مستفهمين ﴿ ... قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا

(1) سُورَةُ ق ، آية ٢٢ .

تَعْلَمون ﴾ [1] ، وغير ذلك من المواضع التي خفيت عن المخلوقات الأخرى التي كان يكفي بالعلم فيها بإعمال النظر .

المطلب الأول : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ نفس الأمر والواقع

من الأبحاث التي أصبحث مثاراً ومحلَّ اهتمام لدى العلماء المحققين ، وخصوصاً المتأخرين منهم هي قضية المسائل النفس الأمرية ، في إثبات واقع وراء الخارج ، ولعله من أحد الأسباب في ذلك هو عرض بعض فلاسفة الغرب نسبية المعرفة ، وعدم ثباتها وحصر المعرفة بالمدركات الحسية ، فأَخَذَ مصطلح نفس الأمر يتبلور على نحوٍ تدريجيٍّ ، فيُمكن أن يُمَنْهج البحث ـ من دون الخوض في الحواشي والزوائد ـ عبر عرض عددٍ من الفرضياتٍ ، التي تُعتبر مدخلاً من خلاله يُمكن تنقيح محاور عالم نفس الأمر والواقع ، فالفرضيات هي :

أولاً : هل يُمكن فرضُ وجودِ عالمٍ غير لوح الوجود الخارجي أو لا ؟ .

ثانياً : ثم إذا ثَبُتَ إمكانُ هذا العالَم فهل هو واقعٌ أو لا ؟ .

ثالثاً : ثم إذا كان واقعاً فما هو الدليل على وقوعه ؟ .

رابعاً : ثم إذا تمت الأدلة على إثباته فهل نفس الأمر والواقع له معنى واحد أو لا ؟ .

خامساً : ثم هل يوجد فرقٌ فارقٌ وجوهريٌّ بين الاعتبار الشرعي والاعتبار غير الشرعي بلحاظ عالم نفس الأمر والواقع ؟ ، وغير ذلك من الفرضيات التي ستتبلور الإجابة عليها في أثناء السبر في تضاعيف المسألة .

ثم يُمكن أن يُناقش في إمكانِ وجودِ لوحٍ وراء لوح الخارج ولوح الذهن ، إلى جانب تحققه وثبوته بأن يُقال : إن تقررَ الماهيةِ منفكةً عن الوجودَين الحقيقيَين الخارجي والذهني [2] ممتنعٌ جداً وغير مُتصوَّرٍ ؛ لأن مرتبة الماهية هو تعبيرٌ آخر عن ظرف تقررها في الأذهان ، فلا يُمكن أن تكون القضية الحقيقية النفس الأمرية قسيمةً للوجود الذهني [3] .

والجواب : لا منافاة بين الوجود النفس الأمري والوجود الذهني ؛ لأن المقصود من الماهية النفس الأمرية هي لحاظها بذتها وذاتيّها ، من دون لحاظ الماهية مع أي شيء مطلقاً حتى وجودها في الذهن أو في الخارج ، بأن تُلحظ الماهية لا بشرط ، وهذا لا يُنافي وجودها الذهني

(1) سُورَةُ البَقَرَةِ ، آية ٣٠ .
(2) يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 42 .
(3) يُنْظر : الآشتياني ، الشيخ الميرزا مهدي جعفر بن أحمد (ت : 1372 هـ) ، تعليقة الآشتياني على شرح المنظومة ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1433 هـ ، ج 2 ، ص 287 .

وتقررها العقلي ؛ لأن عدم الاعتبار غير اعتبار العدم ، والوجود الذهني غير ملازمٍ لاعتبار الوجود الذهني في المرتبة [1] .

ثم هناك فرقٌ بين الحق والصدق في نفس الأمر والواقع ، والفرق يتجلى في التفريق بين المطابِق ـ بالكسر ـ وبين المطابَق ـ بالفتح ـ ، ومنشأ المغايرة بتغاير الاعتبار واللحاظ ؛ إذ الحق والصدق هما وصفان للنسبة في القضية ، لا أن الحق وصفٌ للواقع وأن الصدق وصفٌ للنسبة ؛ لأنه لا فرق حقيقيَ بين الحق والصدق إلا بالمغايرة الاعتبارية ، فالنسبة ـ اللفظية ـ من حيثُ مطابِقتها ـ بالكسر ـ لما في الخارج ـ الواقع ـ تُسمى صادقةً وتُوصف بالصدق ، والنسبة من حيث مطابَقة ـ بالفتح ـ الخارج لها تُسمى حقاً وتوصف بالحق [2] .

والدليل على وجود عالم نفس الأمر والواقع هو دليل المطابقة ، وهو دليل في غاية المتانة والقوة ، ويتلخص في أنه إذا قيل : زيد قائم ـ مثلاً ـ ، فملاك الصدق في هذه القضية الشخصية هو المطابقة الخارجية لحال زيد ، فننظر في الخارج حساً هل زيد قائم أو ليس بقائم ؟ ثم نحكم بالإيجاب أو العدم ، والأحكام الذهنية على نحوين : فقد تكون مأخوذةً بالقياس إلى ما في الخارج كالمثال السابق ، وقد تُؤخذ لا بهذا الاعتبار ، فإذا حَكَمَ الذهنُ على الأشياء الخارجية بمثلها نحو : الإنسان حيوان في الخارج وجب أن يكون مطابِقاً لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحاً وإلا لكان باطلاً ، وإن حُكم على الأشياء الخارجية بأمورٍ معقولةٍ نحو : الإنسان ممكن أو حكم على الأمور الذهنية بأحكام ذهنية نحو : الإمكان مقابل للامتناع ، لم يجب مطابقته لما في الخارج ؛ إذ ليس في الخارج إمكانٌ وامتناعٌ متقابلان ، ولا في الخارج إنسان ممكن ، فمطابقة كل شيء بحسبه [3] ، فإذا قلنا : العنقاء ممكنةٌ ـ مثلاً ـ فلا يصح أن يكون ملاك الصدق هو القضية الخارجية ؛ لعدم موضوعية العنقاء خارجاً ، ولا القضية الذهنية أو القضية اللفظية أو الكتبية ؛ لإمكان تصور الكواذب وحصول الكذب كتباً ولفظاً ، وبتعبير آخر : القضية الشخصية والخارجية يكون مطابقها خارجيٌّ ، والقضية الذهنية ـ في القضايا التي محمولها ذهني أو موضوعها ومحمولها ذهني ـ مطابقها الثبوت واللاثبوت ـ لا اعتبار حضور الصورة وعدمها ـ وهو عالم نفس الأمر والواقع ؛ لأنا نجد بالوجدان والدليل القاطع صدق مثل قول :

(1) يُنْظر : الإشتياني ، تعليقة الإشتياني ، ج 2 ، ص 287 .
(2) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 287 + يُنْظر : اليزدي ، الحاشية ، ص 10 .
(3) يُنْظر : الحلي ، كشف المراد ، ص 103 + يُنْظر : مطهري ، الشيخ مرتضى (ت : 1349 هـ) ، دروس فلسفية في شرح المنظومة (تعريب : مالك مصطفى وهبي العاملي) ، دار الهادي ، بيروت ، ط 1 ، 1422 هـ ، ج 2 ، ص 224 ـ 230 + يُنْظر : القوشجي ، الشيخ علاء الدين علي بن محمد (ت : 879 هـ) ، شرح تجريد العقائد (الشرح الجديد) (تحقيق : الشيخ محمد حسين الزارعي الرضائي) ، دار الرائد ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1393 هـ ، ج 1 ، ص 315 ـ 320 .

الأنسان ممكن ؛ لأن (نسبة المحمول إلى الموضوع سواءٌ كانت إيجابيةً أم سلبيةً ، تكون لا محالة مُكيفةٌ في نفس الأمر والواقع بكيفية ، مثل الضرورة أو الدوام أو الامتناع أو غير ذلك ، فتلك الكيفية الواقعة في نفس الأمر تسمى مادة القضية) [1] ، وعالم نفس الأمر هو أوسع من لوح الوجود الخارجي ، وسائر الوجودات الأخرى كوجود الذهني والإضافي والانتزاعي والكتبي واللفظي والمطلق وغيره ، وأن لوح نفس الأمر والواقع تثبث فيه واقعية الحسن والقبح ، وتكون الملاكات ثابتة فيه ، وهذا اللوح لا يكون خاضعاً لأحكام عالم التكوين كمبدأ السببية والعلية ، ولا يكون خاضعاً لأحكام الاعتبار ؛ لذا فهو غير مرتبط باعتبار المعتبِر ، ووجوده ليس مرتبطاً بالاعتبار ، فحقيقةُ إثبات لوح الواقع يفتح آفاقاً واسعةً في شتى المعارف ، ويعطي مدركاتٍ تختلف قراءتها عما كانت من قبل ذلك .

لذا توسع السيد محمد باقر الصدر (ت : 1400 هـ) ﵀ في أحكام هذا العالم ، وأضاف نسبة السلطنة في قبال نسبة الوجوب والإمكان في مقام التصور ، فجعل السلطنة ليست من سنخ الضرورة العليّة ، وفكرتها تتلخص بعدم ضرورتها وكون الحكم فيها هو الإنبغاء وعدمه ؛ لأن الوجوب هو نسبة الشيء إلى علته التكوينية ، ونسبة الإمكان فهو نسبة الشيء إلى قابله ، والسلطنة هي نسبة الفعل الاختياري إلى فاعله على نحو الإنبغاء واللاانبغاء بالنسبة للفاعل المختار ، فيقول ﵀ : (حيثُ إنّ الضرورةَ التكوينيّة عبارة عن الوجوب ، وهذه الضرورة ـ السلطنة ـ عبارة عن الانبغاء والأحرائيّة ، والضرورة التكوينيّةَ في عرض السلطنة) [2] ، و (أنّ لوح الواقع عندنا أوسع من لوح الوجود ، وحينئذ فالصفة حتى لو كانت اعتبارية أو انتزاعية فما دامت ثابتة في الواقع لموصوفها ، وليست كذباً عليه ، إذن فهناك ربط واقعي بين الصفة والموصوف ، مناسب مع مقدار واقعيّة هذه الصفة ، وإن لم يكن هذا أمراً موجوداً في الخارج ؛ لأنّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود ، ولهذا أدخلنا كلَّ الملازمات في لوح الواقع ، كالملازمة بين العلة والمعلول ونحوها ، مع أنه ليس لها وجود في الخارج ؛ لأنها لو كانت موجودة فإمّا أن يكون وجودها واجباً فيلزم تعدّد الواجب ، وإمّا أن يكون ممكناً ، فيحتاج حينئذ إلى هذا الربط الواقعي ، وإذا أمكن تعقّله من قِبَلِ الذهن البشري ، انتُزِع منه نسبةً ذهنيةً ، تكون بالنسبة لذلك الربط كالماهيّة بالنسبة إلى الوجود ، وتكون هذه النسبة حاكيةً عن ذلك الربط الثابت في لوح الواقع) [3] .

(1) اليزدي ، الحاشية ، ص 59 .
(2) الحائري ، السيد كاظم ، مباحث الأصول (تقريرات : السيد محمد باقر الصدر) ، دار الناشر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1408 هـ ، ج 1 ، ص 527 .
(3) عبد الساتر ، الشيخ حسن ، بحوث في علم الأصول الإسلامي (تقريرات : السيد محمد باقر الصدر) ، الدار الإسلامية ، بيروت ، ط 1 ، 1417 هـ ، ج 7 ، ص 253 .

ثم إن المعاني التي ذُكرت في معنى نفس الأمر والواقع متعددةٌ ، ولكن قبل ذكر المعاني المحتملة لنفس الأمر وبيان الراجح منها ، لا بدَّ من بيان خصائص وأحكام عالم نفس الأمر ، فعالم نفس الأمر هو عالمُ وجودٍ ليس مقابل الواقع عرضاً ، بل يقع في طول الواقع ، وليس شيئاً اعتبارياً فرضياً ، وليس شيئاً بين الوجود والعدم ، بل هو مرتبةٌ من مراتب الواقع ، وهذا يعني أن العقل قادرٌ على أن يُحلل الواقع إلى مراتبَ متعددةٍ ، وكل مرتبة لها حكمها الخاص في مقام الثبوت ـ لا في مقام الدليلية والإثبات ـ ، ويُمكن أن يُمَثَّلَ للمراتب الواقعية بمثال الماهية المقرَرة في مرتبة الذات ، ثم تكون ممكنةً في مرتبة عالم الإمكان ، فهي محتاجة لمكان الإمكان ، ثم تجب بالنسبة إلى علتها ؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد [1] ، فتكون واجباً غيرياً لا ذاتياً ، ثم في مرتبةٍ أخيرةٍ تُوجد ، وهذه المراتب في نفس الأمر كلها واحدة ، ولكن العقل التحليلي يُحللها إلى مراتب [2] ، فالمسائل الأمرية (هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار تحقق ذلك الثبوت فى نفس الامر ، وقد مرَّ فى بيان معنى نفس الأمر ، أن الأمور التي ليست بفرض الفارضين سواء كانت من الموجودات الخارجية أم من الموجودات الذهنية ، لها واقعيات ونفسيات فى حدود أنفسها فى صقع الحق ، فإذا كان بعضها محمولاً على بعضٍ تحقق بينهما ثبوت نفس الأمري هو النسبة النفس الأمرية ، ثم إذا خرجت تلك الأمور إلى هذا الوجود ، فإن كانت المحمولات والموضوعات من الموجودات الخارجية تحقق بينهما النسبة الخارجية ، وإن كانت المحمولات فقط أو كلتاهما من الموجودات الذهنية تحقق بينهما النسبة الذهنية ، فالنسبة الخارجية هى ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الخارج ، والنسبة الذهنية هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الذهن ، وهذه هي النسبة الذهنية بالمعنى الاخص) [3] .

ثم أن النسبة بين عالم الخارج وعالم نفس الأمر هي العموم والخصوص المطلق ؛ لأن كل ما هو في الخارج له نفس أمرٍ ، وليس كل ما له نفس أمر له وجود خارجي كما في الأمور الاعتبارية ، وأن النسبة بين عالم الذهن وعالم نفس الأمر هي العموم والخصوص من وجه حيث يجتمعان في زوجية الأربعة وإمكان الإنسان ؛ إذ محمولهما ذهني وله نفسٌ أمريٌّ ، ويفترق عالم الذهن عن نفس الأمر في الكواذب التي ليس لها نفس أمري كما لو قلنا الأربعة فردٌ والإنسان واجبٌ ، ويفترق عالم نفس الأمر عن الذهن في الموجودات الخارجية كبياض الجسم مثلاً ، وأن النسبة بين الوجود الخارجي والوجود الذهني هي نسبة التباين الكلي ؛ لأن الوجود الذهني أُخِذَ في حده عدم وقوعه في الخارج ، وأن الوجود الخارجي أُخِذَ في حده كونه

(1) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، البداية ، ص 59 - 61 .
(2) يُنْظر : مطهري ، دروس فلسفية ، ج 2 ، ص 231 .
(3) الطهراني ، توضيح المراد ، ج 1 ، ص 114 .

خارج الذهن [1] ، وهذا العالم مختص بالممكنات ولا يصح أن نقول أن الواجب تعالى له عالم نفس أمري ؛ لأن هذا العالم مخلوق وليس باعتباري محض ، فكيف يكون ما هو مخلوق حاكماً على ما هو خالق له ؟ فكيف بأحسن الخالقين تعالى الذي هو العلة المُوجِدة والمُبْقية ؟ ، نعم يصح أن يُقال : أن الله ﷻ موجودٌ واقعاً ؛ لأنه كما مرَّ قبل قليل من أن نفس الأمر ما هو إلا مرتبةً من مراتب الواقع ، بمعنى أن التحليل العقلي يُفرق بين وجود الله ﷻ وبين الواقع ، وإلا فهما واحد لا مغايرة حقيقية خارجية بينهما .

أما المعاني التي فُسِّرَ بها نفس الأمر والواقع متعددةٌ ، يرجع السبب في التعدد إلى عدم إشباع بحث مسألة عالم نفس الأمر والواقع فلسفياً وكلامياً ومنطقياً وأصولياً ؛ إذ كلهم محتاجون إلى تقرير وبحث عالم نفس الأمر والواقع ، إلا أنهم يتعاملون مع هذا العالم على أساس أنه أصلٌ موضوعيٌّ مسلَّمٌ تامٌ ، والسبب الآخر هو البعد الاستنتاجي التحليلي العقلي في إثبات هذا العالم مما لا يساعد على الوقوف على ماهيته ، بشكل يبلغ من الوضوح بمكانٍ ، وعليه فأهمُّ المعاني التي ذُكِرَت :

1 . المراد من نفس الأمر والواقع هو حدُّ نفسه ، فيقال : نفس الأمر يعني في حد نفسه ، فيُقال : نفس الأمر بدل من أن يُقال : الأمر في نفسه ، والأمر في نفسه يعني الأمر في مرتبة ذاته [2] ، فهو ملاحظة الشيء مع قطع النظر عمّا يكتنفه من عوارض مطلقاً ، سواءً كانت لازمةً أم مفارقةً ، فنفس الأمر معناه (ذات الشيء من حيث هو هو ، مع قطع النظر من أن يُدركه مُدرك أو يُقام عليه برهان أو يُوجد في ظرف ، فما يقع في مَدْرَكٍ من المَدارك ، ويُتصور بآلة من آلات التصور ، فإما أن يكون له نفسيةٌ غيرُ حيثيةِ كونه واقعاً في ذلك المدرك ، كقولنا : الجسم متشكل ، والانسان ممكن ، والإمكان لازم للممكن ، والأربعة زوج ، فإن تشَّكل الجسم وإمكان الإنسان ولزوم الإمكان للممكن وزوجية الأربعة وأمثالها من الواقعيات ، هي أمورٌ لها في حدودها نفسياتٌ ، الخلط بين يُمكن إدراكها وإقامة البرهان عليها) [3] ، وبعتبيرٍ آخر : أن يُلْحظَ الشيء بلحاظ ماهيته بما هي هي ، بأن يُقصر النظر إلى ذاتها وذاتياتها في مقام تقرُرها الماهوي ، من دون لحاظها لوازمه ومتعلقاته وعوارضه .

2 . المراد منه خصوص العقل الفعَّال أو العقل الكلي أو العقل الكل أو العقل المطلق أو العقل الأول [4] ، الموجود المجرد ذاتاً وفعلاً ، و (المراد بما في نفس الأمر ما هو في العقل

(1) يُنْظر : الطهراني ، توضيح المراد ، ج 1 ، ص 110 - 111 .
(2) يُنْظر : مطهري ، دروس فلسفية ، ج 2 ، ص 234 + يُنْظر : القوشجي ، شرح تجريد العقائد ، ج 1 ، ص 320 .
(3) الطهراني ، توضيح المراد ، ج 1 ، ص 109 .
(4) يُنْظر : الآشتياني ، تعليقة الآشتياني ، ج 2 ، ص 288 .

الفعَّال ، وهو غير الخارج ؛ لأن المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الإدراكية ، وما في أذهاننا من الأحكام إن كانت مطابِقة لما في العقل الفعَّال ، كانت صادقةً مطابقةً لما في نفس الأمر ، وإلا لكانت كاذبةً) [1] ، وقد يُفسر العقل الفعَّال تفسيراً فيه جانب عرفانيَّ بأنه : إفاضةُ الصور والنفوس على المواد القابلة ، والأبدان المستعدة بحول الله تعالى وقوته وإذنه ، عبر العقول الفعَّالة التي هي جهات فاعلية الحق تعالى [2] ، إلا أن هذا المعنى ـ العرفاني ـ لا يُساعد عليه ظهورُ دليلٍ .

3 . المراد منه العلم الإلهي [3] ، والإحاطة العلمية الواجبية لله تعالى بالكائنات ، كما يُقال : إن كذا كان في علم الله تعالى لأن له حقيقةً ، وكذا لم يكن في علم الله تعالى ؛ لأنه لم يكن له حقيقةً ، فنفس الأمر هو عَيبة علمه تعالى بالموجودات والكائنات طُرَّاً ، والنتيجة : إن طابق ما هو ذهنيٌّ لما في علم الله تعالى فالنسبة صادقة وإلا فلا ، وكذا ما هو خارجي [4] .

4 . المراد هو الثبوت المطلق الأعم والشامل للثبوت الذهني والثبوت الخارجي ؛ لأن الموجود إما ثابت في الذهن أو غير ثابت في الذهن ، فاللاوجود قسيم للوجود ، والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي [5] .

وذُكِرَت معانٍ أخرى [6] لنفس الأمر من قبيل : تخوم الضرورة والبرهان ، أو أنها قلب الإنسان الكامل ، أو النفس الكلية ، أو اللوح المحفوظ ، أو عالم المثال ، وهذه الأقوال لا يُمكن التعويل عليها ؛ لأن المراد في المقام ما كان مقدوراً ومُنالاً من قِبَلِ المكلف .

والذي يرجحه البحث هو الاحتمال الرابع ؛ لأنه فيه جانب استدلالي يُمكن التوصل إليه عبر الدليل والاستدلال ، بخلاف باقي الأقوال ، التي تأخذ منحىً تجريدياً عن إمكان الاستدلال بالمطابقة لذلك العالم من عدمه ، وبتعبير آخر : القول الرابع ناظرٌ لعالم الإثبات فصلاً عن عالم الثبوت ، بخلاف البواقي التي قد تقصر النظر إلى عالم الثبوت [7] ـ فضلاً عن كون الاحتمال الرابع فيه إشارةٌ إلى المدركات الحقيقية والاعتبارية عبر بيان محلِّ الإدراك ـ ؛ لذا ينقل العلامة الحلي رحمه الله (ت : 726 هـ) سؤاله وحواره مع أستاذه الشيخ الخواجة نصير الدين الطوسي رحمه الله (ت : 672 هـ) في أحد دروسه ، رافضاً لكون المراد من نفس الأمر والواقع هو

(1) يُنْظر : القوشجي ، شرح تجريد العقائد ، ج 1 ، ص 322 .
(2) يُنْظر : الآشتياني ، تعليقة الآشتياني ، ج 1 ، ص 112 .
(3) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 288 .
(4) يُنْظر : الطهراني ، توضيح المراد ، ج 1 ، ص 111 .
(5) يُنْظر : الحلي ، كشف المراد ، ص 102 ـ 104 + يُنْظر : الرفاعي ، مبادئ الفلسفة الإسلامية ، ج 1 ، ص 248 ـ 249 .
(6) يُنْظر : الآشتياني ، تعليقة الآشتياني ، ج 2 ، ص 288 .
(7) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، بداية الحكمة ، ص 24 ـ 25 .

خصوص العقل الفعَّال إذ قال العلامة ﷺ : (وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه ﷺ ، جرت هذه النكتة ، وسألته عن معنى قولهم : إن الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر ، والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي ، وقد مَنَعَ كلاً منهما ههنا ، فقال ﷺ : المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال ، فكلُّ صورةٍ أو حكمٍ ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال ، فهو صادق وإلا فهو كاذب ، فأورَدْتُ عليه : أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال ؛ لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو ، فإن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل ، وارتسامها في الحافظ لها ، والنسيان هو زوالها عنهما معاً ، وهذا يتأتى في الصور المحسوسة ، أما المعقولة فإن سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات ، وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة ، فلم يأتِ فيه بمقنعٍ ، وهذا البحث ليس من هذا المقام ، وإنما انجر الكلام إليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب) [1] .

وقد طال البحث في نفس الأمر والواقع ؛ لغرض بيان علاقته بالاعتبار الشرعي ، والعلاقة تتجلى عبر ملاحظة ثلاث لحاظات للمطابقة وهي : واقع خارجي ، وواقع ذهني ، وواقع أمريٌّ الذي هو أعم منهما ، وعليه : إن ملاكات الأحكام الشرعية في نفس الأمر والواقع ، الذي هو أعم من الوجود الذهني والخارجي ، وهذا مؤيدٌ لكون الأحكام متمازجة في عالم الاعتبار وعالم التكوين ، من جهة عدم الاعتبار المحض الذي لا موطن له إلا في الذهن ، (ولذلك لا تُعدُّ المفاهيم الاعتبارية قابلةٌ للصدق والكذب ، وحين لا يثبت صدق وكذب هذا النوع من القضايا ، فليس بالمقدور أن تسمى قضيةٌ) [2] ، ومن جهة عدم التكوين المحض ؛ لعدم لحاظ الخارج فقط ، وكون الاعتبار الشرعي متناسب مع الواقع الخارجي والذهني والنفس الأمري ، وهذا التناسب يمر بعوالم فيها كمال لتجردها عن شوائب المادة والمادية نسبياً ؛ لذا (تكاد تُجمع الأبحاث والدراسات العقلية في الفلسفة الإلهية على إثبات موجودات متوسطة بين الواجب تعالى وعالم المادة ، تكون نسبتها إلى الماديات ـ من جهة ـ نسبة الكمال إلى المستكمل ؛ إذ أن الأول ـ الواجب تعالى ـ الكمال فيه فعلي ، والكمال في الثاني ـ عالم المادة ـ تدريجي غير مجتمع فيه ، ومن جهة ثانية نسبتها إلى الماديات نسبة الجسم الصيقلي إلى الجسم غير الصيقلي ـ الخشن ـ حيث نرى أن الصيقلي يردُّ أشعة الشمس الساطعة عليه ويعكسها دون الخشن ، وهذه الموجودات المتوسطة تتقبَّل الفيوضات من الواجب تعالى ، ثم تعكسها وتردها

(1) الحلي ، كشف المراد ، ص 103 - 104 .
(2) الموسوي ، الحقائق والاعتباريات ، ص 61 .

إلى ما دونها ؛ وذلك لفعلية الكمال فيها وتدرجيَّته فيما دونها) [1] ، ولعله يُؤيد هذا ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام حينما سُئل عن العالم العلوي فقال : (صورٌ عاريةٌ عن المواد ، خالية عن القوة والإستعداد ، تجلَّى لها فأشرقت وطالعها فتلألأت) [2] ، فلا يصح ابتداءً انكار ما لم يكن محسوساً ؛ لذا قال تعالى : ﴿ يَعْلَمُونَ ظَـٰهِرا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ غَـٰفِلُونَ ﴾ [3].

فالاعتبار الشرعي مطابق لعالم نفس الأمر على نحو الدائمة المطلقة ثبوتاً ، وعلى نحو الغالب إثباتاً مع ارتفاع الموانع وتحقق الشروط ، (فاعتبار المعصوم مضمون الغلبة في مطابقته للواقع بخلاف غيره ، والاعتبار الصحيح مضمون الحقانية غالباً بخلاف غيره) [4] ، فسعة عالم الاعتبار يعطي أبعاداً في مدى فهم علاقته بالواقع ، فمن شدة سعة وعاء الاعتبار أن بعض أنواع الدور والتسلسل ليست محالاً؛ إذ وعاء الاعتبار محله العقل الذي محله الذهن ، والذهن أعم من وعاء الخارج ، وجهة الأعمية هي إمكان التسلسل وعدم لزوم المحالية لإمكان انقطاعه ، بخلاف التسلسل بلحاظ الخارج والتكوين فإنه محالٌ ، وعليه فالتسلسل يكون على أنحاء : تسلسلٌ بلحاظ الخارج ولازمه استحالة وجود الشيء ، وتسلسل بلحاظ الذهن في تصور الشيء ولازمه استحالة تصور كنه الشيء [5] ، وتسلسل بلحاظ الذهن بلحاظ الاعتبار وهو ليس بمحال ولا مانع منه ، وكالتسلسل العددي الذي يسمى التسلسل اللايقفي وهو لا مانع منه ، فكما أن الدور فيه ما هو محال كذلك فيه ما هو ممكن ، والممكن منه ما يكون بلحاظ الاعتبار ، كما في الدور الحاصل من المتضايفين كالأبوة والبنوة أو الفوقية والتحتية ، والمستفاد أن الذهن أوسع من العقل ؛ لأن العقل يدرك المعقولات الكلية ، والذهن محل المعقولات والمعتبرات والموهومات والمتخيلات والإضافات وغير ذلك [6] ، وبهذا يتضح كيفية شمول الاعتبار الشرعي للممتنعات النفس الأمرية بحيث يكون لها واقع ثبوتي نفس أمري ؛ لذا (القضية الحقيقيّة قد تكون جهة عقد وضعها جهة إمكانيّة ، فضلًا عن جهة قضيّة الأمّ التي قد تكون أيضاً إمكانيّة ، ومع ذلك تبقى القضيّة حقيقيّة ؛ فلا تحصر القضايا الحقيقيّة في الخارجيّة ، فضلًا عن الخارجيّة في الموضوع الحاضر أو الماضي الوجود ، بل أن القضايا الحقيقيّة تسع الممتنعات ،

(1) العلامة الطباطبائي ، الإنسان والعقيدة ، ص 329
(2) الآمدي ، الشيخ عبد الواحد بن محمد (ت : 550 هـ) ، غرر الحكم ودرر الكلم (تحقيق : السيد مهدي رجائي) ، دار الكتاب الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1410 هـ ، ص 424 .
(3) سُورَةُ الرُّومِ ، آية ٧ .
(4) السند ، العقل العملي ، ص 323 .
(5) يُنْظر : الطهراني ، توضيح المراد ، ج 1 ، ص 169 .
(6) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 170 - 172 .

مثل : ﴿ لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا ﴾ [1] ، فالتلازم الموجود بين الممتنعات واقعي) [2].

وبهذا يظهر للمتتبع فلسفة إعطاء المعصوم عليه السلام صلاحية التسنين التكويني ، وصلاحية التشريع الاعتباري الشرعي ؛ لكونه عليه السلام مطلعاً على عالم نفس الأمر والواقع ، فغير المعصوم لا تكون لديه صلاحيّة للتسنين والتشريع ؛ لأن التسنين والتشريع لا بدَّ أن يكون ناظراً لعالم نفس الأمر والواقع ، بأن يكون محيطاً بالحقائق أو ما يتلقّاه مطابِقاً ، ومعنى كونه مطابِقاً أنّه متنزّل من العوالم العلويّة ، عبر القنوات المعصومة من الزلل والخطأ ؛ لذا قال تعالى : ﴿ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَة مِّن رَّبِّكُمْ ...﴾ [3] ، فالمعتبِر لا بُدَّ أن يكون ناظراً إلى حدود وآثار وخصائص ولوازم التكوين النفس الأمرية ، وكل ما يكتنف به حتى يكون اعتباره مُوفَّقاً في حكايته عن كوامنه ومزاياه ، فيكون مسلوكاً به إلى الكمال والسعادة ، ومن أكْثَرُ اطلاعاً على نفس الأمر من خالقه سبحانه وتعالى ؟ ، وهذه الإحاطة باللوازم والآثار تُنْتِجُ ضمان الإصابة الغالبة إثباتاً لا ثبوتاً ؛ لأنه قد يُتساءل (ما الفرق بين الاعتبار الصحيح والخاطئ ، بعد أن كان الاعتبار الصحيح محتمل الخطأ في بعض مصاديقه ؟ ، فالجواب : يكمن في الغلبة وعدمها ، فاعتبار المعصوم مضمون الغلبة في مطابقته الواقع بخلاف غيره ، والاعتبار الصحيح مضمون الحقانيّة غالباً بخلاف غيره ، ومن هنا يُعرف : أن اعتبار غير المعصوم غير مضمون الإصابة الغالبة ، ومن ثم فهو غير مضمون أنه اعتبار ؛ لتقوم الاعتبار بالإصابة غالباً ، فالاعتبار من غير المعصوم ، يدور أمره بين أن يكون اعتباراً بالصدفة أو صورة اعتبارٍ لا غير ، والاعتبار الخاطئ ـ كما في صورة ردع الشارع عنه ـ ليس اعتباراً وإنما هو بمثابة الجهل المركب) [4] .

والحاصل : وجه سعة الاعتبار الشرعي وكونه أوسع من الاعتبار غير الشرعي ، أن الاعتبار الشرعي مسائله نفسُ أمريةٍ ، بخلاف الاعتبار غير الشرعي فقد يكون أمرياً وقد لا يكون ، والسبب في ذلك أن الاعتبار الشرعي من سَنَخِ الوجود ، حال كونه كاشفاً عن جهات الحسن ، فالتوصيف أمر نفس أمري لا اعتباري ، نعم هو من سَنَخِ الوجود لا من سَنَخِ الماهيات المقولة ؛ لأنه توصيف للكمال ، وأن الراجح من معاني نفس الأمر والواقع هو خصوص الاحتمال الرابع ـ مختار العلامة الحلي قدس سره ـ ؛ لأنه فيه جانب استدلالي برهاني ، بخلاف باقي الأقوال التي تأخذ منحىً تجريدياً عن إمكان الاستدلال بالمطابقة لذلك العالم من عدمه ، وبتعبير

(1) سورة الأنبياء ، آية 22 .
(2) السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 81 .
(3) سُورَةُ الأَعرَافِ ، آية ١٠٥ .
(4) السند ، العقل العملي ، ص 323 .

آخر : القول الرابع ناظرٌ لعالم الإثبات والاستدلال فضلاً عن عالم الثبوت ، بخلاف البواقي التي قد تقصر النظر إلى عالم الثبوت فحسب .

المطلب الثاني : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ اللوازم

في هذا المطلب توجد محاورَ ، تتجلى من خلالها الفروقات الجوهرية بين الاعتبارين الشرعي وغيره ، من حيث الآثار واللوازم المترتبة على ملزوماتها ، فينبغي التأمَّل والتعمَّل في جملةٍ من القضايا ، يَعرضها البحث على شكل محاور :

المحور الأول : ما هو المراد من اللازم أو الأثر ؟

إن اللوازم على أنواع ، كل تقسيم منها بلحاظٍ يكون أساس القسمة فيه مختلفاً عن الآخر ، والتقسيمات هي :

1 . ما يُلحظ بلحاظ وجود اللوازم وعدمها : فاللازم بهذا اللحاظ منه ما هو لازم الوجود الخارجي كعلاقة التلازم بين النار والحرارة ، بأن تكون الحرارة لازم وجودي خارجي للنار ، وهناك ما هو لازم الوجود الذهني كما في لو تُصُوِّر الإنسان ، فإن لازمه تصور الكلية له ، ومنها ما يُلحظ بلحاظ نفس الماهية مع قطع النظر عن خصوص وجوده في الخارج أو في الذهن ، وذلك بأن يكون هذا الشيء بحيث كلما تحقق في الذهن أو في الخارج كان هذا اللازم ثابتاً له ، ومثاله ما هو لازم الماهية كتصور الاثنين الذي لازمه الزوجية [1] .

2 . ما هو بلحاظ الانفكاك عن الموضوع وعدمه : منها ما هو لازم غير مفارق لمعروضه ، ويستحيل انفكاكه عن معروضه وموضوعه ، كاستحالة انفكاك الحرارة عن النار ، ومنها ما لا يستحيل انفكاكه عن موضوعه عقلاً ، والذي يُسمى باللازم المفارق كأوصاف الإنسان من القيام والجلوس والصحة والسقم وغيره من العوارض المفارقة ، وكزرقة العين التي تُعد لازماً مفارقاً ؛ لأنه لو أمكن بحيلة سلخ الزرقة ، فإن العين تبقى عيناً لا تنعدم ماهيتها [2] .

3 . اللوازم المفارقة ما تكون بلحاظ الزوال وعدمه : ما هو مفارق دائم ومفارق زائل ، والأول كالحركة للأفلاك ، والثاني إما بطيء كمرحلة الشباب للإنسان ، أو سريع كحمرة الوجه عند الخجل مثلاً [3] .

(1) يُنْظر : التفتازاني ، سعد الدين مسعود بن فخر الدين (ت : 792 هـ) ، شرح الشمسية في المنطق للكاتبي (تحقيق : جاد الله بسَّام صالح) ، دار النور ، الأردن ، ط 1 ، 1432 هـ ، ص 153 + اليزدي ، الحاشية ، ص 47 .
(2) يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 121 - 122 .
(3) يُنْظر : المصدر نفسه .

4 . اللازم العارض غير المفارق ـ الذي يمتنع انفكاكه عن موضوعه عقلاً ـ الذي بلحاظ وضوح التصور وعدمه : إما لازمٌ بيّنٌ وهو ما يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم ، كالانتقال من تصور النار إلى تصور حرارتها أو نورها ، أو لازمٌ غير بيّنٍ الذي لا يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم ، والبيّن إما بيّن بالمعنى الأخص وهو الذي يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم ، كما في تصور طلوع الشمس الذي لازمه وجود النهار ، أو لازمٌ بيّنٌ بالمعنى الأعم وهو الذي يفتقر إلى تصور الملزوم واللازم وتصور النسبة بينهما ، كما في تصور أن الاثنين نصف الأربعة ، واللازم غيرُ البيّنِ كذلك ، إما غير بيّنٍ بالمعنى الأخص الذي يحتاج إلى تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما والجزم بالنسبة ، كما في مفهوم الإنسان الذي يلزم منه تصور مفهوم الكاتب قوةً ، أو غير بيّنٍ بالمعنى الأعم الذي يفتقر إلى تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما والجزم بالملازمة برهانيّاً ، كما في الحكم بأن العالم حادث التي هي نتيجة مقدمتين صغراها العالم متغيّر وكبراها كل متغيّر حادث [1] .

المحور الثاني : ما هو الفرق بين اللوازم الاعتبارية واللوازم التكوينية ؟

إن اللوازم التكوينية تكون العلاقة بين لازمها وملزومها إما علاقة ودلالة عقلية ذاتية لا تخلَّف ولا خلاف فيها ، كما لو سمعنا صوت متكلم من وراء جدار لعلمنا بوجود متكلمٍ ، وكذا في مثال النار والحرارة ، أو دلالة وعلاقة طبعية يقتضيها طبع الإنسان ويحصل فيها التخلَّف والاختلاف ، كما في التأوه عند الشعور بالألم مثلاً ، أما اللوازم الاعتبارية فتكون الملازمة فيها وضعية جعلية كالألفاظ الموضوعة للمعاني [2] .

فالاعتبار الشرعي لوازمه إما عقلية حيث يكون كاشفاً عن التكوين وآثاره بحكم الأثر التكويني ؛ لأن العقلَ يُلزِمُ المكلَّف بالأخذ باعتبارات المولى الحقيقي سبحانه وتعالى ؛ اقتضاءً لحق المولوية والعبودية ، أو تكون لوازمه شرعية اعتبارية ؛ لذا ذكر الشيخ الأنصاري ﵀ (ت : 1281 هـ) : (أن المراد بالحكم الواقعي هو مدلولات الخطابات الواقعية ، الغير المقيَّدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام أمارة على خلافها ، لها آثار عقلية وشرعية يترتب عليها عند العلم بها أو قيام أمارة حُكْمُ الشارعِ ، بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع ، نعم هذه ليست أحكاماً فعليةً بمجرد وجودها الواقعي) [3] ، بمعنى : أن الآثار العقلية هي التي يُلزم العقل بها كوجوب الإطاعة في حال حصول العلم أو وجوب الاحتياط أو حرمة المعصية ، والآثار

(1) يُنْظر : اليزدي ، الحاشية ، ص 47 + يُنْظر : التفتازاني ، شرح الشمسية ، ص 154 + يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 122 - 123 .
(2) يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 48 - 49 .
(3) الشيخ مرتضى بن محمد أمين بن مرتضى ، فرائد الأصول (تحقيق : عبد الله النوراني) ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ج 1 ، ص 47 .

الشرعية يُراد بها وجوب القضاء والإعادة والكفارة وغيرها [1] .

المحور الثالث : يُمكن في هذا المحور الأخير عرض بعض التساؤلات منها : هل الأثر الشرعي هو لازم تكويني أو اعتباري أو مركبٌ منهما ؟ ، ثم إذا كان الأثر واللازم الشرعي مركب من الاعتبار والتكوين ، فهل هما متلازمان أو يُمكن الفصل بينهما وسلب أحدهما عن الآخر ؟ ، ثم إذا أمكن سلب أحدهما عن الآخر فما هو الدليل على ذلك ؟ ، فمن خلال هذه التساؤلات تتبلور جوانب هذه المحاور ، والتي من خلالها يُمَهَدُ للبحث في مطالب الفصل الثالث ، فيُقال على بركة الله تعالى :

الأثر الشرعي هو ليس اعتباراً محضاً ولا أثراً تكوينياً محضاً ، بل هو مركب منهما ، وهذا فرقٌ فارقٌ كبيرٌ بين الاعتبارين الشرعي والعقلائي ؛ إذ الاعتبار الشرعي يكون فيه عالم التكوين ناظرٌ إلى عالم التشريع والاعتبار والعكس ، فهما متكاملان ، وثم يترتب على هذا وجود نوعين من الآثار في كلِّ اعتبار شرعي ـ دائماً أو غالباً والمسألة يتوقف فيها البتُّ على الاستقراء ـ ، وهما آثار اعتبارية وآثار تكوينية أحدهما ناظر للآخر مثلاً ، كما في قوله تعالى : ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِم ... ﴾ [2] ، فالتركب والتمازج والتماهي بين الاعتبار والتكوين هو القيمومة والولاية للرجل ؛ إذ من جهة الاعتبار هو إمكان سلب القيمومة والولاية إن أساءهما ، ومن جهة التكوين الرجحان التكويني للنفقة والتفضيل التكويني في القوة البدنية والرجحان الإدراكي في الجملة ؛ لذا (المراد بما فضل الله بعضهم على بعض ، هو ما يفضل ويزيد فيه الرجال بحسب الطبع على النساء ، وهو زيادة قوة التعقل فيهم ، وما يتفرع عليه من شدة البأس والقوة ، والطاقة على الشدائد من الأعمال ونحوها ، فإن حياة النساء حياة إحساسية عاطفية مبنية على الرقة واللطافة ، والمراد بما أنفقوا من أموالهم ما أنفقوه في مهورهن ونفقاتهن) [3] .

والسؤال الذي يُعرض في المقام : هل يُمكن التفكيك بين الآثار الاعتبارية والآثار التكوينية في الاعتبار الشرعي أم لا ؟

فيُمكن أن يُجيب البحثُ ـ كما سيتضح ذلك في الفصل الثالث من هذه الرسالة على شكل تطبيقات ـ : إن الأصل في الآثار الاعتبارية والتكوينية في الاعتبار الشرعي هو التركب والإندماج وعدم الانفكاك إلا ما خرج بالدليل بحصول الأثر التكويني دون الأثر الشرعي مثلاً ، أو حصول الأثر الشرعي مع رفع الأثر التكويني الاقتضائي مثلاً ، والوجه والدليل في هذا ما

(1) يُنْظر : الشيرازي ، الوصائل ، ج 2 ، ص 85 .
(2) سُورَةُ النِّسَاءِ ، آية ٣٤ .
(3) العلامة الطباطبائي ، الميزان ، ج 4 ، ص 351 .

ذكره البحثُ من أنواع ولحاظات اللوازم ؛ لأن آثار الاعتبار الشرعي ـ الاعتبارية والعقلية كالإطاعة والانقياد وحصول ترتبات من الثواب والعقاب الدنيوي أو البرزخي أو الأخروي كما في تجسم الأعمال ـ ليست مأخوذةً على نحو الآثار اللازمة غير المفارقة ، التي يمتنع انفكاكها عن موضوعها عقلاً ، بل مأخوذة على نحو الآثار المفارقة ، نعم إما مفارقةً على نحو المفارق الدائم أو المفارق الزائل ، فمثلاً قال رسول الله 9 لمن قال له أُحِبُ أن يُستجاب دعائي : (طهِّرْ مأكلكَ ، ولا تُدخِلْ بطنك الحرامَ) [1] ، وقال 9 : (من أكل لقمة حرام لم يُقبل له صلاة أربعين ليلةً ، ولم تُستجب له دعوةَ أربعين صباحاً ، وكل لحم يُنبته الحرامُ فالنارُ أولى ...) [2] ، فالمستفاد : أن للقمة الحرام لازماً وأثراً ، وهذا اللازم والأثر أثره لا يقتصر تأثيره على عالم الدنيا فقط ، بل يسري حتى إلى الآخرة ، ولكن لا مانع من أن يتفضل الله تعالى على العاصي بأن يستجيب دعاءه في الدنيا ، أو أن يقبل صلاته أو أن لا يُدخله النار رحمةً ومِنَّةً وتفضلاً ، كما هو مقتضى قوله تعالى : ﴿ قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيم ﴾ [3] .

فيظهر مما تقدم : أن الآثار الشرعية ليست عوارضٌ لازمةٌ ، بل عوارض مفارقةً دائمةً أو زائلةً ، وهذا بخلاف الاعتبارات غير الشرعية العقلائية التي قد لا يُلحَظُ فيها هذه الجهات ، بل يُلْحَظُ فيها مجرد المصالح والمفاسد الشخصية أو النوعية اتفاقاً أي : على نحو القضية الإتفاقية لا اللزومية .

ثم إن اللوازمَ في الاعتبارات الشرعية تكون مُعلَّلةٌ ، فتشمل هذه الاعتبارات اللوازم النظرية المنظور فيها الحكمة النظرية ، واللوازم العملية المنظور فيها الحكمة العملية ، وبتعبير آخر : هناك اعتباراتٌ لوازمُها أحكاماً عمليةً مُعلَّلةً بحكم العقل المُدرِك للحكمة العملية ، كما في الأحكام الدالة على وجوب احترام القرآن الكريم وتنزيهه وتقديسه [4] ، وعدم جواز لمسه إلا بطهور ، وغير ذلك من اللوازم المترتبة على اعتبارية الوجود الكتبي للمصحف الشريف ؛ لأن اعتبارية الوجود الكتبي للقرآن الكريم موضوعةٌ بإزاء الوجود الحقيقي للقرآن الكريم ؛ إذ (أن المفاهيم الاعتبارية كأداة صِرفة متعلقة بالعقل العملي ، ويُستفاد منها تدبير الأمور الجزئية من دون أن تكون لها ماهية ادراكيةً ، أما الاعتبارات الأخرى ـ الشرعية ـ التي يصفها الفقهاء بأنها

(1) المجلسي ، الشيخ محمّد باقر بن محمّد تقي (ت : 1111 هـ) ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط 2 ، 1403 هـ ، ج 93 ، ص 373 .
(2) المصدر نفسه ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د . ط ، 1403 هـ ، ج 63 ، ص 555 .
(3) سُورَةُ الزُّمَرِ ، آية ٥٣ .
(4) يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 2 ، ص 40 .

ذات واقع وذات مصلحة أو مفسدة ذاتية ، كالأوامر والنواهي الشرعية أو المفاهيم الأخلاقية ، فإنها تقع في دائرة الحكمة العملية) [1] ، وهناك اعتبارات لوازمها أحكامٌ نظريةٌ كما في قوله تعالى : ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [2] ؛ لذا الاستحالة هنا استحالةٌ تكوينيةٌ عقليةٌ لا استحالةٌ اعتبارية ، وكذا في قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحۡمَـٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴾ [3] ، فليس عدم الإنبغاء هنا اعتبارياً بل تكوينياً ، بخلاف من قال إن عدم الإنبغاء في الآية الثانية اعتباري [4].

والحاصل : فالاعتبار الشرعي له جوانبُ ، بمجموعها تُؤلف تكاملاتٍ نوعيةً مضمونةَ الوصول نحو مراتب الكمال ؛ إذ أن لوازم الاعتبار الشرعي ومناشئه الجوانحية والجوارحية لها من القوة والدفع ، ما لم يكن عند غيره من سائر الاعتبارات الأخرى ، التي قد يقصر لحاظها على بُعدٍ ضيّق ؛ إذ أن قصر النظر واللحاظ على الجانب الإدراكي الوجودي لتلك المعرفة ، يحجب الإنسان عن كثيرٍ من الحالات والأفعال الجوانحيّة الأصيلة في رُقيّهِ وسعادتهِ ، فالاعتبارات الشرعية هي بوابةٌ لحصول التفاعل والتواصل بين الروح والبدن ؛ لذا الإنسان كائن يتواصل مع الحقائق بوساطة الاعتبار ، وبوساطة الصور الذهنية ، فلا بد أن يكون الاعتبار بصورةٍ وبحالٍ يكون فيه خلاَّقاً للتواصل الروحي والمعنوي ، الذي ينعكس على أفق النفس ، فتطفح منها الفيوضات والخيرات الحالية والقولية والفعلية ، عبر تراكم الحوافز التحريكية نحو التكامل والكمال ، عبر فلسفة نظام التعويض الأخروي الرافع لعبثية النشوء والخلق ، بل لوازم الاعتبارات الشرعية تفتح نوافذَ عملاقةً مع العوالم الغيبية الأخرى السابقة واللاحقة عن عالمه ، وتجعله يُحَلِّق ويُجَنِّحُ إلى آفاقٍ أوسع يرتبط متكاملاً بها ، وهذا بخلاف الاعتبارات البشرية غير الشرعية التي ـ غالباً ـ ما ترتبط لوازمها وآثارها بالإدراك المرتبط بالوجود الخارجي ؛ لغرض إعطاء وظائف وقوانين ولائحات عملية ميدانية ، ليس وراءها شيءٌ يضمن التكامل والكمال النوعي في سير الفرد داخل المجتمع ، وسير المجتمع مع الفرد بشكل لا يُرسخ وباء ومرض الفردانية التي تُروِّجُ لها بعض الفلسفات الغربية .

(1) الموسوي ، الحقائق والاعتباريات ، ص 104 - 105 .
(2) سُورَةُ الأَنبِيَاءِ ، آية 22 .
(3) سُورَةُ مَريَمَ ، آية ٩٢ .
(4) يُنْظر : الخلخالي ، السيد محمد رضا الموسوي (ت : 1411 هـ) ، موسوعة الامام الخوئي ﷺ ، مؤسسة الإمام الخوئي ﷺ ، د . ط ، د . ت ، ج 3 ، ص 449 .

المطلب الثالث : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ الكشف والانكشاف

من المباحث التي أخذت نصيباً وافراً في علم الأصول ، وفي نظرية المعرفة هي مسألة الكشف والانكشاف عن الواقع ، ومدى سلامة الأدوات التي من خلالها يُمكن إصابة الواقع ، فتكثرث الأقوال وتعددت القراءات ، وقسمٌ منها كانت محاولات دقيقة كمحاولة الشيخ الأعظم ﵀ (ت : 1281 هـ) في المصلحة السلوكية [1] ، ولكن كل هذا ليس محل البحث ، بل الذي يُرام في البين هو علاقة الكشف بالاعتبار ، لا كيفية الكشف عن الواقع ، أو علاقة المنكشَف بالأدوات ، وغير ذلك من المباحث التي بُحثت تفصيلاً في مظانها ، فالنافع في المقام هو البحث في علاقة الاعتبار الشرعي ـ على وجه الخصوص ـ بالكشف والانكشاف ، فالبحث يتمحور عبر فرضياتٍ منها : هل الاعتبار الشرعي متناسب من جهات ملحوظة في ظرف الاعتبار أو لا ؟ ، وهل هذه الجهات جهاتُ كمالٍ تُظفي على الاعتبار جمال وكمال أو لا ؟ .

ولا بُدَّ من بيان مقدمة نافعة في البين ـ قبل بيان كشف الاعتبار الشرعي عن الجمال والكمال ـ وهي : كما أن اللفظ هو قالب المعنى ، وأن أحدهما يُؤثِرُ في الآخر ، وجمال وقبح أحدهما يسري وينعكس على الآخر كما في لفظ المحبوب ـ مثلاً ـ ، الذي في نفسه لفظاً وحشياً ينفر منه السمع واللسان ، إلا أنه أصبح من أعذب الألفاظ عند المحب ، وكما أن لفظ العدو من أسمج وأقبح الألفاظ ، لكنه في واقعه لفظاً مستلمحاً [2] ، فكذلك الأمر بين الاعتبار وجهات الكمال من جهة كشف الاعتبار عنها ، فيذكر البحثُ في المقام بعض الجهات وعلاقتها مع الاعتبار الشرعي بالنسبة في البعد الشعائري في الحج أو في الدين بشكل عام ، حتى تتجلى أبعاد العلاقات الاعتبارية مع الشيء المعتبَر خارجاً ، ففي البحث ثلاثة أمور : اعتبارٌ ، وجهةُ الاعتبار ، والشيء المعتبر ، وببيانها يندفع الغموض عن الاعتبار الشرعي في الشعائر ؛ لكون الغموض متفرعٌ عن عدم معرفة البعد العقلائي في المساحة المنظورة في الاعتبار للشعيرة ؛ إذ أن الشعيرة لا بدَّ أن تتضمن خمسة أبعادٍ ومقوماتٍ وعناصرَ حتى تكون داخلةً في العقل بحكم العقلاء بما هم عقلاء ـ لا بما هم عاطفيون أو مُنْحازِون أو متوهمون أو مجبورون أو مأجورون وما أشبه ـ ؛ لذا نجد الباري ﷻ تارةً يقول : ﴿... وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلاً ﴾ [3] ، وأخرى يقول ﷻ : ﴿ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَد سُبۡحَٰنَهُ ... ﴾ [4] ، فيصح العنوان الاعتباري فيما لو

(1) قد مرَّ تعريفها في ص 44 .
(2) يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 44 .
(3) سُورَةُ النِّسَاءِ ، آية ١٢٥ .
(4) سُورَةُ مَريَمَ ، آية ٣٥ .

كان كشف عن كمال إلهي ، سواء أكان في جانب الصفات أو الاسماء أو الأفعال الإلهية ، ولا يصح فيما لو لزِم منه النقص في الذات المقدسة أيضاً من جانب الصفات أو الاسماء أو الأفعال [1] ، فالوجوب الشرعي الاعتباري يختلف عن الوجوب غير الشرعي ، على الرغم من اشتراك الاثنين في مطلق مفهوم الاعتبارية ، فالوجوب العقلائي هو عبارة عن صفة الفعل في مرحلة صدور الفعل عن الفاعل ، وهي صفة عامة وناشئة من نفس الإنسان ، أما الوجوب الشرعي فعبارةٌ عن صفة الفعل في نفسه ، ويُعَدُّ هذا الوجوب كلياً بالنسبة إلى الأفعال الأمرية ، فالشارع في مقام الاعتبار يُلاحظ جميع المصالح الناشئة منه في الحال والمستقبل ، على العكس من الوجوب السابق ـ غير الشرعي ـ الذي يُعد جزئياً ، وخاصاً بالفعل الذي يدور في ذهن الفاعل خلال عملية صدور الفعل [2] .

أما الأبعاد فهي [3] :

أولاً ـ البعد المنطقي للشعائر : إن منشأ البعد المنطقي هو العقل النظري ؛ إذ الإنسان بطبعه ينفر ويشمأز من الشيء الذي يخالف العقل والمنطق ، فضلاً عن الترغيب به ، فالناس لايتأثرون بالشيء الذي لا يفهمون فائدته وتأثيره ، فالشيء ما لم ينطوِ على بُعد منطقي لا يُمكن حثُّ الناس على الالتزام به ، فالشعائر الإسلامية كلها تحتوي على أبعادٍ عقليةٍ يحكم العقل النظري بحُسنها ؛ لذا الآيات والأخبار تذكر العللَ والحِكَمَ من تشريع بعض الأحكام والشعائر نحو قوله تعالى : ﴿ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُون ﴾ [4] ، وقوله تعالى : ﴿ لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ معلومات ﴾ [5] .

ثانياً ـ البعد الأخلاقي للشعائر : إن منشأ تقبُّل الأخلاق هو الفطرة ، ولا يُمكن لأي شيء يخلُّ من الفطرة أن يكون مستمراً ومقنعاً كالشذوذ الأخلاقي الجنسي ، فإن استمرَّ فاستمراره منوطاً بالدعم المالي أو الإعلامي أو الغطاء الشرعي أو غيره ، فلو خُلِّي الشذوذ وطبعَهُ لرفضته الفطرة والعقل ؛ لأن الأخلاق حاجةٌ إنسانيةٌ ضروريةٌ للنوع الإنساني ، فالاعتبار الشرعي واجدٌ للبعد الأخلاقي الذي هو بإزائه ولا ينفك عنه ، بخلاف الاعتبارات غير الشرعية التي قد تخلو عن البعد الأخلاقي ؛ اقتضاءً لطبيعة قصور الإنسان عن الإحاطة بالأبعاد كلها .

(1) السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 2 ، ص 85 - 86 .
(2) يُنْظر : الموسوي ، الحقائق والاعتباريات ، ص 77 - 78 .
(3) يُنْظر : الشيرازي ، السيد جعفر ، محاضرات ثقافية ، دار الفكر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1440 هـ ، ص 134 - 139 .
(4) سُورَةُ البَقَرَةِ ، آية ٢٧٩ .
(5) سُورَةُ الحَجِّ ، آية ٢٨ .

ثالثاً ـ البعد الجمالي للشعائر : إن منشأ إدراك كوامن وظواهر الجمال في الشيء هو الطبع ؛ إذ الإنسان بطبعه وسليقته ينجذب نحو الجمال ، على نحوٍ مباشر لا شعوري من دون وعي وتفكير واستنتاج ، وهذا يفسر لنا انجذاب الناس بأسرهم نحو شعائر معينةٍ ، ومعنى الجمال هو التناسق والتجانس والتناسب في صورة الشيء ، بحيث تنتفي الفوضى والنشاز والتنافر في صورته ؛ لذا ورد في الخبر عن الإمام الصادق ﷺ : (إن الله جميل يحب الجمال) [1] .

رابعاً ـ البعد النظامي للشعائر : ومنشأ هذا البعد هو العقل العملي ؛ إذ إن الإنسان بطبعه يميل إلى النظام ، والنظام لا يسمى نظاماً ما لم يكن مستمراً ومتجدداً ؛ لذا البروفسور أندرو نيوبيرغ الأستاذ في الطب العصبي والنفسي ، في جامعة بنسلفانيا الأمريكية في كتابه HOW GOD CHANGES YOYR BRAIN أي : كيف يغير الله عقلك ، ذكر في كتابه الذي ألفه مع زميل له : أن الإيمان بوجود الخالق ، وممارسة الطقوس الدينية ، والتلقين النفسي الإيجابي ، له تأثير فعَّال على الإنسـان من ناحية الصحة البدنية النفسية والعصبية ؛ إذ تقوم هذه الأمـور بتحفيز أعصاب الدماغ بشرطين : أولاً الاعتقاد بها والارتباط بها ، وثانياً تكرارها بشكل دوري ، وقال بإمكان البرهنة على هذا المدعى مختبرياً مادياً ؛ لذا ورد في المنظومة الأخلاقية الأدعية والأوراد الزمانية المكانية بأعداد خاصة ، وبصيغة معينة حتى يحصل التلقين بها والتكرار والارتباط [2] .

خامساً ـ بعد الحفظ والصون للشعائر : وهذا البعد منشأه الإعتياد ؛ إذ الشيء ما لم يكن له ما بإزاء ثابت قيَمي مبدأي ، لا يستمر ولا يلتف حوله الناس ، والشعائر الدينية لها ما بإزاء وهي القيم المطلقة ، وعلاقة الشعائر مع هذه القيم المطلقة ، هي علاقة الصون والحفظ والرفد والمدد ؛ لأن الشعائر تقوم بدور الحفظ والصيانة للقيم والأخلاق والمبادىء ، عبر القيام بدور الإدامة والإقامة للقيم والمبادئ في حال تعرُّضها للخطر؛ لأن الشعائر الدينية تعطي الجانب العملي أبعاداً قيَمية تصديقيةً ، فعمل الشعائر الدينية هو السقي الحراري للقيم ، وتغريسها وتشبيعها في النفوس ، وهذا الدور لا يُمكن أن يقوم مقامه شيء الإ الأديان من خلال الاعتبار حصراً .

(1) البروجردي ، السيد محمد حسين (ت : ١٣٨٣ هـ) ، جامع أحاديث الشيعة ، د . م ، د . ط ، 1410 هـ ، ج 16 ، ص 67 .
(2) يُنْظر : شريف ، الدكتور عمرو ، ثم صار المخ عقلاً ، نيو بوك للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط 6 ، 1438 هـ ، ص 297 - 299

والحاصل : إن هذه الجهات التكاملية في الاعتبار الشرعي ، تُؤلف بمجموعها ـ بالإضافة إلى الملاكات والبعد الغائـي وملاحظة جهات التحسين والتقبيح ـ اعتباراً متكاملاً مُنْدكـاً في عالم التكوين والتحقيق ، فكما أن العبث والتغيير بقوانين التكوين يُسبب الفساد ، فكذلك العبث بقوانين الاعتبار الشرعي يُسبب العبث والإختلال ؛ لذا قال تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ... ﴾ [1] ، وقوله تعالى : ﴿ ... يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ... ﴾ [2] ، فالله تعالى وضع قوانين تحكم الظاهر ، وكذلك وضع قوانين تحكم الباطن تكويناً واعتباراً ؛ لأن الفرق بين الاعتبار والتكوين هو من حيث الإجمال والتفصيل للإدراك ، فإن حقيقة الاعتبار هو إدراك لحقائق الأشياء بنحو مجملٍ ومبهمٍ من بعض الوجوه ؛ لذا فالإدراك يسمى اعتباراً ، والإدراك التفصيلي يسمى العلم بالأشياء ؛ إذ العلاقة والرابطة بين الحاكي والمحكي رابطة تحكي عن كمالات ، مترشحة من كمال الله تعالى في الاعتبارات الشرعية ، فكلما يكون الشيء له جهاتُ كمالٍ أشد وأتم كلما كان الاعتبار أشد حكاية عن كمالات الباري تعالى ، وكان التفصيل أكثر من الإجمال من حيث الإدراك للمُدْرِكِ في مقام الإثبات والاستدلال والكشف ، فالعنوانات الاعتبارية الشرعية مُعلَّلةً دائماً بالسَّوق نحو الكمال عبر الكشف عنه ، بخلاف الاعتبار غير الشرعي فقد يكون مسوقاً للكشف عن فكرة أو قضيـة نابعة من شهوة أو مصلحـة شخصية أو تشخيصٍ خاطئٍ أو اشتباهٍ كاشتباه المفهوم بالمصداق وغير ذلك من الأسباب ، كما لو كان الاعتبار العقلائي ناشئاً من رغبة الشعب ، المُمَررة عبر النظم الديموقراطية ، كاشفاً عن رغبة حيوانية لا إنسانية للشعب متذرّعين باسم الحرية مثلاً ، فالحرية هي حريةٌ ما دامت كاشفةً ومُوصِلةً وواقعةً في طول الكرامة الإنسانية ، وكاشفةً عن كمال إلهي لا مطلقاً .

المطلب الرابع : الفرق بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العقلائي من حيثُ الثواب والعقاب

إن التباني الفلسفي في المنظومة التشريعية للاعتبار الشرعي ، يأخذ مسارات ترتبط بطبيعة النمو الفردي والاجتماعي ، المتناسبيَن في سَوق المكلَّف شعوراً وإدراكاً نحو تحقيق حكمة الخلق ، وهذا التباني الفلسفي له أسسٌ وركائزٌ تقويميةٌ تُعّدُّ العناصر الفارقة في كم وكيف طبيعة الركيزة ، ومن هذه الركائز هو نظام الثواب والعقاب الذيَنِ يتوسطهما نظام الاعتبار المولِّد للترهيب والترغيب .

(1) سُورَةُ الِ عِمرَانَ ، آية ٧ .
(2) سُورَةُ المَائِـدَةِ ، آية ١٣ .

فيَعرض البحثُ سؤاليَن جوهرييَن :

السؤال الأول : ما هو علاقة الثواب والعقاب بالاعتبار الشرعي حتى يُمكن تصوُّر المسألة تصوراً متكاملاً ؟ .

السؤال الثاني : وما هو الفرق بين الاعتبار الشرعي وغير الشرعي من ناحية الثواب والعقاب ومن ناحية ترابط الاعتبار معهما ؟ .

قبل تبلور الإجابة لا بد من تقديم مسألة مهمة وهي : إن الآثار الوضيعة والآثار التكليفية بينها ترابط تكويني اعتباري ، ويدل على هذا الأخبار الكثيرة المتواترة معنىً ، على ارتباط وتأثير الذنوب على معاش ومعاد الناس ، فيُقتصر على هذا بروايتيَن لدفع محذور الإطالة ، منها : ما ورد عن النبيّ 9 : (ما اختلج عِرقٌ ، ولا عَثَرَت قَدَمٌ ، إلّا بما قدّمت أيديكم ، وما يعفو الله عزّ وجلّ عنه أكثر) [1] ، وما ورد عن الإمام الصادق ﷺ : (أما إنّه ليس من عِرقٍ يُضرَب ، ولا نكبةٍ ولا صداعٍ ، ولا مرضٍ إلّا بذنب ، وذلك قول اللهِ ﷻ فِي كِتَابِهِ : ﴿ وَما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ﴾ [2] ، ثُمَّ قَالَ : وَمَا يَعْفُو اللَّهُ أَكْثَرُ مِمَّا يُؤَاخِذُ بِهِ) [3] .

فالمستفاد مما تقدم : أن كل شيء يؤثر إما سلباً أو إيجاباً في الإنسان على نحو التشكيك ، وأن الإنسان يؤثر في كل شيء ؛ اقتضاءً لنظام التسخير في قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىۡءٍ عَلِيم ﴾ [4] و ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأٓيَٰت لِّقَوۡم يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [5] ، فالإنسان كائن مُنْفعلٌ ومتفاعلٌ مع الطبيعة والوجود ؛ لأنه كائن يتفاعل مع الوجود عبر الصور الذهنية ، ولكن هذا التأثير المشكِك قد يكون قوياً كتأثير السمِّ في الإنسان أو تأثير النار بإنكماش الورقة ، وقد يكون ضعيفاً جداً كتأثير رفرفة الفراشة على إحداث إعصار ، وهذا واضح في الوجود الخارجي ، وأما الوجود غير الخارجي فواضح أيضاً ؛ لذا ترى كلمةً تخرج من شخص لها تتابعات وتموجات ومتتاليات ، فتجرح قلب شخص ، ثم تحزنه ثم تبكيه ثم تتغير ملامحه ، ثم يرتفع القلق ثم يُصاب بمرض ، ثم يحقد عليه ثم يفكر في الإنتقام ، وقد يصل إلى

(1) الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن (ت : 460 هـ) ، الأمالي ، دار الثقافة ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1414 هـ ، ص 570 .
(2) سورة الشورى ، آية 30 .
(3) الكليني ، الكافي ، ج 2 ، ص 268 .
(4) سُورَةُ البَقَرَةِ ، آية ٢٩ .
(5) سُورَةُ الجَاثِيَةِ ، آية ١٣ .

حد القتل والتصفية ، وكذا في جانب الكلمة الطيبة تستلزم سلسلة لوازم من إدخال الفرح ثم البهجة وثم الإكرام ثم المصاهرة ، ثم التناسل واستمراره إلى يوم القيامة .

هذا كله في عالم الشهادة ، أما في عالم الغيب ، فكذلك يُقال في المقام ، فعلاقة الكلمات والألفاظ بعالم الغيب تارةً تكون مؤثرةً بعالم الغيب ، وهي كلمات الأدعية ـ مثلاً ـ التي هي بمثابة الشفرات المنصوصة ، التي لها نفوذ وتصرف بعالم الغيب ؛ لذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام : (الدُّعاءُ يَرُدُّ القَضاءَ المُبرَمَ ، فَاتَّخِذوهُ عُدَّةً) [1] ، وتارةً تكون الكلمات لا تؤثر بعالم الغيب ؛ لأنها لا علاقة ولا ربط لها بعالم الغيب ، كالذي يدخل رقماً عشوائياً في هاتف غيره ليفتحه ، فالعالم كله مترابط على المستوى التكويني والمستوى الاعتباري ، والثواب والعقاب متفرعان عنهما ولا ينفكان عنهما ؛ إذ تقدير الثواب والعقاب راجعٌ إلى اعتبار المعتبِر لهما ، والآثار الوضعية الإيجابية والسلبية راجعةٌ إلى القوانين والأسباب الطبيعة المُقدَّرة ، والثواب والعقاب مُقدران تقديراً مُتناسباً مع الأفعال التكوينية الخارجية ، فالاعتبار ناظر إلى التكوين ، والتكوين منْظورٌ للاعتبار ، وبهذا تتجلى لنا علاقة الاعتبار بالثواب والقعاب ، وبهذا يتضحُ الجواب عن التساؤل الأول .

فالاعتبار الشرعي يُقدَّر على أساس كم وكيف التكوينات حتى يحصل الانجذاب والتأثر والتأثير ؛ إذ (الذنوب والمعاصي لها آثارٌ وضعيّةٌ في عالم التكوين ، شأن الجراثيم والبكتريا والفيروسات التي تدخل الجسم فتعبث به ، فمنها ما يسبّب الرمد ، ومنها ما يسبّب السرطان ، ومنها ما يسبّب أمراض القلب أو المعدة ، وهكذا هي الذنوب ... فإنّ لهذه الأعمال آثاراً وضعيّة على مسيرة الإنسان وحياته ، بل لها آثار على أجزاء الكون ومفاصل الحياة ، واحتجاب الخالق عن بعض خلقه احتجاب مجازاةٍ ، شأنَه شأن المكر والخداع والطبع على القلوب ، والمراد من ذلك الحجب سلب التوفيق ، ومنع الكمالات والفيوضات بسبب الذنوب ، إنّ الإنسان إذا اقترف الذنوب ، ومارس المعاصي انعكس ذلك على نفسه ، فيسلبها الإشراقَ والصفاء والانفتاح على عالم القداسة ، وهذا يقودها شيئاً فشيئاً إلى عالم من الظلمات والكدورات والصفات الرذيلة ، ويطبعها على الأخلاق المذمومة) [2] ، ويُمكن إرجاع السبب في كون هذا التأثر والتأثير بين العالَمَين إلى أن (المعاني الاعتبارية محفوفةٌ إنما تحكي عن حقائق مستورة ، بها تكون الأمور المترتبة على مرحلة الأحكام والأعمال في الحقيقة منوطة ومربوطة بها ؛ ولذا فالنسب الواقعية

(1) الصدوق ، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (ت : 381 هـ) ، الخصال (تحقيق : علي أكبر الغفاري) ، جماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1403 هـ ، ص 620 .
(2) مكّاوي ، الشيخ جبّار جاسم ، مائة مبحث ومبحث في ظلال دعاء أبي حمزة الثمالي (تحقيق : عبدالحليم عوض الحلّي) ، مجمع البحوث الإسلامية ، مشهد المقدسة ، ط 1 ، 1435 هـ ، ج 1 ، ص 174 و 178 .

إنما هي بين تلك الحقائق الخارجية المترتبة على مرحلة الأحكام والأعمال ، وبين الحقائق الواقعة تحت المعاني الاعتبارية) [1] ، فتجسُّم الأعمال في الآخرة ما هو إلا انكشاف لحقيقة الطاعات والمعاصي ، وهذا التجسم للأعمال هو بسبب اقتضاء العمل لحقيقته لا أن العمل هو علة تامة لتجسده ؛ لأن العفو والمغفرة من الله تعالى هو إيقاف الاقتضاء في المقتضي ؛ لذا الله تعالى يبدل السيئات حسنات كما في قوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلا صَـٰلِحا فَأُوْلَـٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَـٰتٍ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً ﴾ [2] .

والحاصل : إن الثواب والعقاب الأخرويين غير الثواب والعقاب الدنيويين المُقدَّرَين شرعاً ، فالأول له ربطٌ اقتضائيٌ تجسيديٌّ بواقعياته التي يكشف عنها وتتجسد أخروياً ، والثاني هو اعتبارات اقتضائيةٌ كاشفة كشفاً تاماً عن حقائقه مع ارتفاع المانع بالنسبة للاعتبار الشرعي ، فالباري تعالى كشف لنا حقيقة أكل مال اليتيم ، عندما حكى وأخبر عن حقيقته بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَاراًۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرا ﴾ [3] ، فالاعتبار الشرعي ينطوي على فلسفة نظام التعويض ، التي تكون ضمن آليات الثواب والعقاب ؛ إذ يكون التعويض جهةً تكميليةً للاعتبار الشرعي ، وهذا خلاف باقي الاعتبارات غير الشرعية ، فإنها غيرُ ناظرةٍ لهذه الجهة دائماً ، بل بعضها ـ خصوصاً المادية منها ـ فاقدةً لفلسفة التعويض ؛ إذ لا عالَم يُلحظ وراء عالم ظرف الاعتبار ، فالتعويض يكون سالباً بانتفاء الموضوع فضلاً عن المحمول والنسبة .

فالاعتبار الشرعي من حيث علاقته بالثواب والعقاب ينماز عن الاعتبارات الأخرى غير الشرعية ؛ إذ الاعتبار الشرعي فيه كوامن قوية جداً ، تتجلى عبر نظام الترهيب والترغيب من خلال جوانبَ ردعيةٍ عن الرذائل ، وجوانب تنمويةٍ نحو الفضائل ، فالاعتبار الشرعي يستبطن الجوانب الردعية الترهيبية والجوانب التنموية الترغيبية ، وبتعبير آخر : إن الاعتبار يستبطن في آفاقه التحريك بعثاً وزجراً للكشف عن عالم الحقيقة ، فالاعتبار الشرعي يمارس دور الترغيب والترهيب ، عبر تفعيل نظام والوعد والوعيد والإغراء والتهديد ، من خلال كشف الواقع كشفاً تاماً أو ناقصاً بحسب ما تقتضيه المصلحة ، ولا يكون ذلك إلا بالاعتبار ، وإعمال مولوية المولى عبر فرض الهيمنة والسلطنة على النفس لإخضاعها وانقيادها وكبح جماحها .

ثم إن القوانين الوضعية مبنيةٌ على الفلسفة ـ النظرة ـ العدمية ، لا أنها مبنية على الفلسفة الثبوتية والعدمية معاً ، بمعنى : أن القوانين الوضعية في الاعتبارات العقلائية تُركز على الجانب

(1) جابر ، الحسن والقبح ، ص 125 - 126 .
(2) سُورَةُ الفُرقَانِ ، آية ٧٠ .
(3) سُورَةُ النِّسَاءِ ، آية ١٠ .

الردعي فقط ، فيردع القانون الوضعي عن القتل والسرقة والغصب والرشوة والتزوير والخداع والنصب والإحتيال والفوضى ، بينما القوانين الدينية تقول لا تسرق وتنمي في نفس المكلف ـ في الوقت نفسه ـ قيمةَ حفظ ممتلكات الآخرين وحفظ الأمانة ؛ لذا قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [1] ، وتقول لا تقتل ، وتغرس في أعماق المكلف ـ في الوقت نفسه ـ قيمةَ إحياء النفوس ؛ لذا قال تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [2] ، وهكذا باقي القيم المنظورة في الاعتبار الشرعي من حيث لحاظ الثواب والعقاب .

والثمرة المترتبة على الفلسفتين : بناءً على الفلسفة العدمية أن المجتمع لا يسرق لا لأنه أمين ، بل لأنه يخشى العقوبات والغرامات ، ولا يخالف الإشارات الضوئية مثلاً لا لأنه حافظ للنظام ، بل لخوفه الغرامات وترتب التبعات الجزائية وغيرها ، ومن هنا تتضح فلسفة وجود الحكم الشرعي الفقهي في المسائل الاعتقادية ، ودوره بلحاظ أثره من الترغيب والترهيب الفاعليَن في كبح جماح النفس ، عبر تكامل علاقة الحال والمحل والقابل حتى تنفعل النفس ، عبر تأثيرالقوة العاقلة للإذعان فيها ، (بينما الاعتبارات الأخرى يكون مناط اعتبار العقلاء فيها للعقوبة إما يكون للتأديب أو التشفي أو المصلحة العامة ، والأول لا معنى له لمضي وقته بالنسبة للآخرة ، وعدم وجود تكليف في الآخرة ، والثاني غير معقول بالنسبة للعقلاء فضلا عن الشارع ، والثالث : يعتمد وجود نظام ومدنية واجتماع وهو مفقود في الآخرة) [3] ، فالاعتبار الشرعي له مساحات يعمل فيها ، ببركة حكم العقل العملي يكون بها أكثر سعةً من حيث العنوانات المترتبة في التكاليف ، (أن الشيء تارةً تكون له آثار بعنوانه الأولي ، كالحرمة المترتبة على شرب الخمر ، والخمر هو العنوان الأولي الذاتي للمائع الخاص المسكر ، وأخرى تكون له آثار بوساطة عنوانه الثانوي العارض الطارئ عليه ، كإعادة الصلاة في الثوب النجس في حال نسيانه ، وثالثةً يكون الأثر مترتباً على الشيء بأي عنوان كان أولياً أو ثانوياً ، كالضمان المترتب على الإتلاف لمال الغير ، سواءً كان في مورد العلم أو الخطأ أو النسيان) [4] ، وبهذا يتضح الجواب عن السؤال الثاني .

(1) سورة النساء ، آية 58 .
(2) سورة المائدة ، آية 32 .
(3) السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 68 .
(4) آل راضي ، الشيخ محمد طاهر ، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ، دار الهدى ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1426 هـ ، ج 6 ، ص 315 .

فالنظريات التي يُمكن عرضها في تفسير فلسفة الثواب والعقاب في الاعتبار الشرعي أربعٌ وهي [1] :

الأولى ـ تجسم الأعمال : إنما هي أعمالكم ترد إليكم ، ولا يُجزى المكلف إلا نفس عمله ، ولا طريق للعقل إلى معرفة الأعمال التي تكون سببا تكوينياً وذاتياً للعقاب ، إلا من طريق كشف الشارع ؛ لذا تفسير كون النبي مبشراً ونذيراً ، أنه يبشر بما للعمل من صورة أخروية حسنة ، وينذر بما للعمل من صورة سيئة ، مما ليس للعقل البشري إحاطةً به ، ومن ثَمَّ احتاج إلى متمم ومكمل وهو الوحي ، فالعقوبة الأخروية سيرٌ تكامليٌ للنفس البشرية ، على حدِّ المرض في دار الدنيا ، وهذا لا يُمكن للعقل الاحاطة به من دون البشير النذير .

الثانية ـ إن العقوبة الأخروية جزائية : بجعل من الشارع تشريعاً ، كما هو الحال في العقوبات الجزائية الدنيوية لدى الموالي العرفيين ، وعلى هذا فهي تُحَدد بجعل من الشارع .

الثالثة ـ إن العقوبة الأخروية من مقتضيات مصلحة ذلك العالم : كالشر الموجود في عالمنا فإنه شرٌّ نسبي ، ولكنه ضرورة بالنسبة إلى العالم ككل ، وهذه أيضاً لا ينالها العقل .

الرابعة ـ وهو ما ذكره العرفاء من أن العقوبة من لوازم الاسماء : كالقاهر في مقابل المثوبة والجنة من لوازم أسماء أخرى كالرحيم ، ومن دون أن يلزم الجبر لفرد ما على القول بذلك .

والذي يبدو للبحث من خلال ما تقدم : أن الثواب والعقاب وُفْقَ منظورِ الاعتبار الشرعي أعمق بكثيرٍ ؛ لوجود جهاتٍ تكميلية ، فالمجتمع قد لا يلتزم باللوائح الجزائية بمجرد أن يُدرك نسبة الضرورة لها من حيث الضرر أو النفع الواصل إليه ، بل يحتاج إلى مُولِّدٍ حراري يُديمُ قوة الإرادة بعثاً وزجراً ؛ إذ لا يكفيه مدح وذم العقلاء والمجتمع ، فالاعتبار الشرعي واجدٌ للثواب والعقاب التكميلي التعويضي الجزائي ، ثم أنه لا مانعةَ جمعٍ بين هذه النظريات الأربعة ، فكلها صحيحةٌ ومحتملةٌ ومنظورةٌ في الاعتبار الشرعي ، بعد ما توصل البحث إليه من وجود جهات تكميليةٍ متعددة في فلسفة الاعتبار التشريعي الجزائي الشرعي .

(5) يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 68 ـ 69 .

الفصل الثاني :

العلاقات التكاملية في الاعتبار الشرعي ولحاظاته

المبحث الأول : علاقة التكامل الشرعي في الأحكام ومصادرها اعتبارياً

المطلب الأول : علاقة الاعتبار الشرعي بمصادر المعرفة الشرعية الأصولية استنباطاً

المطلب الثاني : علاقة الاعتبار الشرعي بالحكم الواقعي والظاهري

المطلب الثالث : علاقة الاعتبار الشرعي بالجعل الثابت والمتغيّر

المطلب الرابع : علاقة الاعتبار الشرعي بالحكم التكليفي والحكم الوضعي

المبحث الثاني : علاقة التكامل الشرعي في الموضوعات اعتبارياً

المطلب الأول : علاقة الاعتبار الشرعي مع الظاهر والباطن

المطلب الثاني : علاقة الاعتبار الشرعي مع الخير والشر

المبحث الثالث : علاقة التكامل الشرعي في لحاظات أخرى اعتبارياً

المطلب الأول : علاقة الاعتبار الشرعي مع العقل النظري والعقل العملي

المطلب الثاني : الاعتبار الشرعي وعلاقته مع القضية الحقيقية والخارجية

المطلب الثالث : الاعتبار الشرعي وعلاقته مع الزمان والمكان

مدخلٌ :

التكاملات تزداد وضوحاً وتجلياً وبلورةً ، كلما تكثرت لحاظاتها وتعددت صفاتها ؛ خصوصاً إذا كان المقامُ مقامَ التأصيل والتنظير ، وكانت غير مبحوثةٍ سابقاً ، فانطلاقاً من مقام التأصيل ؛ لغرض اتضاح واكتمال بحث الاعتبار الشرعي ، اقتضى البحثُ التوسعَ قليلاً ؛ لغرض تتميم بيان تعالق وترابط الاعتبار الشرعي مع الأحكام ـ علماً أن الاعتبار غير الحكم كما قد يُتوهم ذلك ، فما الحكم إلا جزءاً من الاعتبار ـ تارةً ، وأخرى مع الموضوعات ، وأخرى مع غيرهما من سائر اللحاظات ، فعُرِضَ في المبحث الأول ـ بمطالبه ـ التكامل الشرعي في الأحكام اعتبارياً من جهة علاقة الاعتبار الشرعي بمصادر المعرفة الشرعية الأصولية استنباطاً ، وبالحكم بالحكم الواقعي والظاهري ، والجعل الثابت والمتغيّر والحكم التكليفي والوضعي .

وفي المبحث الثاني ـ بمطالبه ـ تناول البحثُ التكامل الشرعي في الموضوعات اعتبارياً من جهة الظاهر والباطن والخير والشر .

وفي المبحث الثالث ـ بمطالبه ـ توسع البحث قليلاً ؛ لتنقيح بعض المحاور التي لها ارتباطٌ وثيقٌ مع تضاعيف الموضوع ، فبُحِثَ فيه ـ بمطالبه ـ التكامل الشرعي في لحاظات أخرى اعتبارياً بلحاظ العقل النظري والعقل العملي ، وبلحاظ القضية الحقيقية والخارجية ، وبلحاظ الزمان والمكان

المبحث الأول : التكامل الشرعي في الأحكام ومصادرها اعتبارياً

توطئةٌ :

إن الجهات التي تكون ملحوظةً لدى المشرّع في الاعتبار الشرعي ، تتخذ أبعاداً تكاملياً على نحوٍ يشدَّ المكلَّف نحو تكاليفه ، وهذا من ضمن إتمام حجية التعذير والتنجيز ، فيجد المتتبع أن الاعتبار الشرعي يُلاحق كل شيء فيه اقتضاء التكامل والكمال ، وإتمام الحجية والوصول والإيصال نحو الكمال ، التي لا يُمكن حصولها من دون نظام الاعتبار الشرعي ، بملاحظة كون الشرع فيه ما هو باطن فيحتاج إلى مُرشد مُظهِر ، وفيه ما هو سرٌّ فيحتاج إلى دال مُعْلِن ، وفيه ما هو لازمٌ فيحتاج ترقية الذهن في رُقيّهِ نحو تلك اللوازم ، وفيه ما هو ماضٍ وما هو مستقبل ، فيحتاج إلى حاكٍ في نسبته اللفظية المطابقة للواقع ، ويحتاج إلى مُتنبأ لا لوثةَ تكهنٍ تعرضه ، وفيه مجملاتٍ ومتشابهاتٍ ومُؤولاتٍ ، فيحتاج المكلف إلى نظام يُصحح مساره في كيفية التعاطي مع هذه الجهات ، فالباحث في الاعتبار يجده عنصراً متحركاً يقوم تارةً بالترقية وأخرى بالتنزيل ، وأخرى بالإدامة ، وأخرى بتوسطه في دفع أو رفع محالات عقلية ، وأخرى يقوم بالتقويم والتنظيم ، وغير ذلك الكثير من الوظائف والجهات [1] التي سيقف عندها البحث ـ تطبيقاً ـ في طيات المباحث والمطالب بإذن الله تعالى .

(1) كما مرَّ ذكرُ بعضها في الفصل التمهيدي ص 36 ـ 43 .

المطلب الأول : علاقة الاعتبار الشرعي بمصادر المعرفة الشرعية الأصولية استنباطاً

عند تتبع المنظومة الشرعية والتشريعية في الإسلام ـ على وِفق الرؤية الأصولية ـ ، تتقلب وتتضح لدى الباحث فكرة التكاملية ، في كيفية تناسب التكاليف مع الاعتبار ، عبر ظهور أبعاد تأصيلية مطوية في ثلاثة عنوانات : العَقَائد والأخلاق والأحكام ، والمنظومة الاعتبارية الشرعية تُقنِن وتُقَعِد القواعدَ بأبعادٍ لا تنافر فيها أخلاقياً ولا عقدياً ولا حُكْمياً ، عبر إصدار حُزَمَاً من الأحكام التي تختلف بالنوع وتجتمع بالصفة ـ التكامل والسوق نحو الباري تعالى ـ ، فالأحكام ـ من جهة الاستنباط ـ تنوعت أصولياً تبعاً لطبيعة خاتمية الدين الإسلامي ، ومنشأ التنوع هو التناسب الإدراكي السيوسولوجي المعرفي * للمجتمع ، عبر تقولب الأحكام بقوالب كلها تسهمُ في جَرْي عملية التكامل الشرعي تحت عنوانات متعددة ، كالحكم الواقعي والظاهري ، أو الثابت والمتغير ، أو الزمان والمكان والمطلق ، أو الوجودي والعدمي ، أو التكليفي والوضعي ، أو المُنَجز والمُعلَّق ، أو الأولي والثانوي ، أو الاقتضائي وغير الاقتضائي ، أو الخاص الذي يكون في واقعة أو المُعَلَل ، أو الولائي والتشريعي ، أو الاجتهادي والفقاهي وغير ذلك من العنوانات الأصولية ، ـ التي سيُبحث بعضها في هذا الفصل بإذن الله تعالى ـ التي تستدعي لوقفاتٍ ووقفاتٍ تأمُّليةٍ لتلمس طبيعة تناسب الاعتبار الشرعي معها .

فمحاولة الوقوف على نوع التعالق ، والترابط في الاعتبار الشرعي مع المنظومة التشريعة ، يُسهمُ في تَعَرُّفِ البحثِ على جملةٍ من المباحث المتجددة ، فمعرفة الاعتبار الشرعي يكون كالأصل الموضوعي الذي يُؤخذ جاهزاً في الميدان التنظيري أو التطبيقي ، فإذا حَرَّرَ البحثُ سعة الاعتبار الشرعي من جهة شموله للعقائد والأخلاق والأحكام وعدمه ، فيُمكن البحثُ في صغرى ما يُحَرَرُ من أنه هل الأحكام الشرعية لكل زمان ومكان أو هي متزمنةٍ متمكنةٍ ؟ ، أو هل هناك منطقةُ فراغٍ تشريعيٍّ أو لا ؟ ، وغير ذلك من التساؤلات المترتبة ـ حلاًّ ونقضاً ـ على تحديد ماهية الاعتبار الشرعي وسعته ، ثم يُمكن ملاحظة حركة الاعتبار الشرعي وسيره في مراحلَ [1] :

الأولى : الدين الواقعي النفس الأمري ، وهو الموجود في علم الله تعالى ، والذي يُقال لأحكامه الأحكام الواقعية .

---

* يعود هذا المصطلح من جهة الإنشاء إلى الفيلسوف الألماني مكس شيلر في عام 1924 م ؛ إذ ألَّف كتاباً أسماه : versuche zu eincr sozioljic des wissens ، والمراد من المصطلح : المحورية الأساسية للمعرفة ، التي تُمثل المسلَّمات الثقافية الأساسية لجماعةٍ ما ، والتي تكوّن الرأي العام . يُنْظر : وهبة ، مراد ، المعجم الفلسفي ، دار قِباء الحديثة ، القاهرة ، د . ط ، 2007 م ، ص 354 .

(1) يُنْظر : أكبريان ، الشيخ حسن علي ، الثابت والمتغير في الأدلة النصية دراسات في آليات الاجتهاد الفقهي (ترجمة : زين العابدين شمس الدين) ، مكتبة مؤمن قريش ، بيروت ، ط 1 ، 1434 هـ ، ص 33 ـ 34 .

الثانية : الدين الذي أبلغه الله تعالى لنبيه 9 وفهَّمَهُ لغيره ، مع ملاحظة جانب العصمة في تلقيه للوحي .

الثالثة : الدين الواقعي المُبلَّغ ، وهو الدين الذي بُلِّغَ من قِبَلِ رسول الله 9 والأئمة الأطهار عليهم السلام ، ويُقطع في هذه المرحلة من الدين والإسلام ، بأن ما بُلِّغَ متطابقٌ مع الدين الواقعي ؛ وذلك استناداً إلى دليل العصمة في إبلاغ الوحي .

الرابعة : الرواية التي يأخذها الباحثُ في السُّنة بها ما هو إلا أمر جعليٌّ ؛ لابتنائها على اعتبارها حجةً في باب قاعدة حجية قول الثقة ، عبر ترقيَّته شرعاً كالقطع من جهة ترتيب الآثار عليه ، كما تُرتب الآثار على القطع .

فالاعتبار الشرعي أشبه بالقرينة المتحركة في أصول الفقه بأسره ، فلا يُمكن عزله على مستويَين :

الأول : عدم فصل الاعتبار عن الحقائق التكوينية ، بلحاظ فعل المكلَّف الذي يكون متعلقاً للتكليف .

الثاني : عدم فصل أحكام المُدْركات الاعتبارية عن مدركات الأحكام التكوينية ، ـ لا كما ذهب إليه العلامة الطباطبائي وتلميذه الشيخ مطهري رحمهما الله ، من ضرورة الفصل بينهما [1] ـ ؛ لأن خالق عالم التكوين والاعتبار واحدٌ بالنسبة إلى عالم الدنيا ، نعم يُمكن الجمع بين الرأيَين عبر القول : إن الاعتبار الشرعي هو الذي لا يُمكن فصلُ أحكامه إلا بدليل خاص ، بخلاف الاعتبارات الأخرى غير الشرعية ، فيكون كلام العلامة وتلميذه متوجهاً مع ضرورة الفصل ، بمعنى يكون كلامهما متعلقاً بغير الاعتبار الشرعي ، ثمَّ لا يأتي محذور كيفية التخصيص في عقلية الأحكام عبر الدليل الخاص ؛ لأنه التخصيص لم يأتِ من نفس الشيء بل من التزاحمات في عالم الامتثال لغرض التعليل بالمصالح والمفاسد ، إلا أن هذا الجمع لا دليل عليه ولا يساعده ظواهر كلماتهما .

إن متابعة روح الأحكام الشرعية تقتضي تجلي استقرار حركة الاعتبار الشرعي في الوجود مطلقاً ، وليس في مستوى التكاليف الشخصية أو العَقَدية والفقهية فقط ، بل في كل شيء ينطبق عليه عنوان الشيئية ، وتتبلور هذه الدعوى بشكلٍ وافر وواضحٍ عبر ملاحظة ارتكازاتٍ في أعماق الفكر الأصولي ، نتجَ عنها استمراريةٌ حيويةٌ في عملية الاجتهاد ، ووَضْعِ علاجات

(1) كما في مر ذكره ص 67 ، وسأتي في المطلب الأول من المبحث الثالث من الفصل الثالث في ص 222 ذكر محذور من محاذير القول بضرورة الفصل بين المدركات الحقيقية والمدركات الاعتبارية مطلقاً ، كما قال بذلك العلامة وتلميذه رحمهما الله ، فاليُطلب هناك .

للمستجدات الحياتية في الفقه المعاصر والمسائل المستحدثة ، ولتبلور هذا المدعى على صورةٍ أوضح لا بد من ملاحظة المرتكزات في الحركة الأصولية على نحوٍ عام منها [1] :

المرتكز الأول ـ عدم خلوّ الواقعة من الحكم : إن الموضوع لا يخلو من واقعة ، وإذا تبدل الموضوع فيتبدل حكمه تبعاً له ، وهذا المرتكز يحتاج إلى ملاحظة الاعتبار الشرعي ، الذي رخَّص للمكلفين في تبعية الحكم للموضوع دوراناً .

المرتكز الثاني ـ عدم جواز تعميم حكم موضوعٍ إلى موضوع آخر إلا بالدليل الخاص : والسبب هو عدم معرفة العلة ، فيُحتاج إلى الدليل الخاص ، وهذا المبدأ مهم في تحديد الأصل ، الذي يُعَوَّلُ عليه في العملية الاجتهادية ، وإن كان قد يحصل الاختلاف سعةً وضيقاً ، ومعيارهما هو الاعتبار الشرعي الذي تارةً يُوسِع الموضوع وأخرى يُضيّق أفراده .

المرتكز الثالث ـ صلاح الموضوع حتى يكون موطناً للتدقيقات الأصولية : ويتمُّ هذا عبر التحديد المنطقي أو الاسمي القريب من ماهيته ، حتى يُمكن للباحث تنمية النظريات ، التي من شأنها أن تبتني على هذا الموضوع ، ويكون مُنْطلقاً للتدقيقات الأصولية .

المرتكز الرابع ـ إتجاه الشارع إلى تكثير الموضوعات : يتم هذا المرتكز عبر عروض حالة معينة في موضوعٍ أو زوالها عنه ، عبر تفعيل الجانب الفرضي في الموضوعات غير الحاصلة ، مما ساعد على تكثير التفريعات في الجانب الفقهي .

المرتكز الخامس ـ إنقلاب الموضوعات : حيث يتم تغيُّر الحكم عبر تغيُّر الموضوع الذي يعطي حكماً مغايراً في ترتب اللوازم الفقهية وآثارها .

المرتكز السادس ـ الدوران والسبر والتقسيم : هو ترتّب الحكم على الوصف الّذى له صلاحيّة العلّيّة وجوداً وعدماً ، كترتّب الحرمة في الخمر على الإسكار، فإنّه مادام مسكراً فهو حرامٌ ، وإذا زال عنه الإسكار زالت عنه الحرمة ، والدّوران علامة كون المدار أي : الوصف علّة للدّائر أي : الحكم ، ويسمّى بالسّبر والتقسيم أيضاً ، وهو أن يُتفحّص أوّلاً أوصاف الأصل ، ويُردّد أنّ علة الحكم هل هي هذه الصّفة أو تلك ، ثم يُبطل ثانياً حكم عليّة كلٍّ منها ، حتّى يُستقرَّ على وصفٍ واحدٍ ، ويُستفاد من ذلك كون هذا الوصف علّةً ، كما يُقال علّةُ حرمة الخمر أمّا الاتّخاذ من العنب أو الميعان أو اللّون المخصوص أو الطّعم المخصوص أو الرّائحة

(1) يُنْظر : المبلغي ، الشيخ أحمد ، الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي ، مجلة الاجتهاد والتجديد العدد 40 ، السنة الأولى ، خريف ، 1427 هـ ، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ، قم المقدسة ، ص 222.

المخصوصة أو الإسكار ، لكنّ الاوّل ليس بعلّة لوجوده في الدّبس من دون الحرمة ، وكذا البواقي ما سوى الإسكار بمثل ما ذُكر ، فتعيّن الإسكار للعلّية [1] .

المرتكز السابع ـ الطريقية البيئية أو المقاصدية : وهي تعني ربط النص حال دراسته بقرائنه العامة المتمثلة بمقاصد الشريعة ؛ وذلك لأن كل نظام لا بدَّ له من أهداف يقصدها الشرع حين النظام ، وهي بدورها تمثل الإطار العام للتشريع ، الذي يلزم من يريد التعامل مع النص وضعها نصب عينيَه ، لئلاَّ يخرُجَ الحكمُ عن إطاره التشريعي العام ، كما في قاعدة نفي الضرر التي تُمثل روح التشريع ومقصدٍ عالٍ من مقاصده [2] .

المرتكز الثامن ـ التمييز بين المفهوم والمصداق : يتم في المفاهيم التي أخذت توسعاً مفهومياً ، فتعددت مصاديق المفهوم اعتباراً وتوسعاً ، كما في مفهوم كلمة الاجتهاد التي تعددت مصاديقها ؛ بسبب كثرة ملابساتها وظروفها التي اكتنفت بها ، فتارةً تُطلق على الاجتهاد في قِبال النص ، وأخرى على الاجتهاد المبني على القياسات الباطلة [3] ، وأخرى التتابع في العمل عبر الجِدِّ والجهد ، وأخرى في الفروع كما هو اليوم استقر عليه هذا المصداق ، فملاحظة الاعتبار الشرعي والعقلائي في التوسعة المفهومية وعدمها ، لها مدخلية واضحة في كيفية فهم النصوص ، فضلاً عن فهم ألفاظها ومدلولاتها .

المرتكز التاسع ـ الملاحظة التأريخية المعرفية لمدلولات الألفاظ : وهي ملاحظة الباحث الفهمَ الموضوعيَّ اللغويَّ في فهم النص ، في الإطلاقات التوسعية عبر المحيط التأريخي ومدى تقلبات اطلاقاته ، فمثلاً كان يُطلق على الوقف سابقاً بالصدقة توسعاً في المفاهيم ؛ نتيجة توسيع الاعتبار عند المستعمل ، ونتيجة التطور المفهومي التأريخي ؛ لذا (المستفاد من تتبع الأخبار الكثيرة ، إطلاق الصدقة على الوقف كثيراً ، حتى أنّه في كثير من وقوف الأئمّة عليهم السلام وفاطمة عليها السلام لم يُذكر فيها لفظ الوقف ، بل اكتفى بلفظ الصدقة ، مقرونة بما يدلّ على إرادة الوقف منه ، فيظهر منها غاية الظهور أن إطلاق الصدقة عليه بعنوان الحقيقة المشتركة ، ولا ينافيه احتياجه في الدلالة عليه إلى القرينة ؛ لكونها معيّنة لا صارفة ، وبه يُفرَّق بين لفظ الوقف

(1) يُنْظر : القمي ، الشيخ الميرزا أبو القاسم بن محمد حسن الشفتي (ت : 1231 هـ) ، القوانين المحكمة في الأصول المتقنة (تحقيق : رضا حسين صبح) ، إحياء الكتب الإسلامية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ ، ج 3 ، ص 198 + يُنْظر : اليزدي ، الحاشية ، ص 107 - 108 .

(2) يُنْظر : الفضلي ، الشيخ عبد الهادي بن ميرزا محسن (ت : 1434 هـ) ، الاجتهاد المقاصدي ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، دار الهادي ، بيروت ، ط 1 ، 1428 هـ ، ص 237 .

(3) الصدر ، السيد محمد باقر بن حيدر بن إسماعيل (ت : 1400 هـ) ، المعالم الجديدة للأصول غاية الفكر (الحلقة الأولى) (تحقيق : لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره) ، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1421 هـ ، ص 38 - 39 .

والصدقة ؛ لاشتراكها بين الوقف والصدقة الخاصّة دون لفظ الوقف) [1] ، فالتوسع المفهومي يأخذ اطلاقات تُغيّر عمليات الاستنباط تماماً ؛ لذا (ما كتبه العلماء قبل قرون حول القهوة ، إذ ذهبوا إلى حرمتها انطلاقاً من روايات تنهى عنها ، وقد عُدَّ هذا القول اشتباهاً فاضحاً ، حينما كشفت الدراسات بعد ذلك أن كلمة القهوة كانت تُطلقها العرب على الخمر، وربما لم يكن عندهم شيء مما نسميه نحن اليوم بالقهوة) [2] .

والذي يتأمَّل يجد عدداً من المرتكزات التي تُلاحق العقلية الاستنباطية الأصولية في الفقه الإمامي ، ولعل قوة وسعة الاعتبار الشرعي ناشئةً من علاقته بالمرتكزات علاقةً متنوعةً ، منها علاقة تطويع القوة العملية لقبول القوة النظرية [3] .

والحاصل : إن الاعتبار الشرعي له علاقات متنوعة بمصادر الفقه الشرعية اللفظية والارتكازية واللُّبيَّة ، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على سعة لوح الاعتبار ، وحاكميته على متعلقات الأحكام سعةً وضيقاً ، ولا يُمكن لأي بحث أن يكون متكاملاً ، ما لم يُحدد فيه مسبقاً ماهية الاعتبار الشرعي من حيث علاقاته ولوازمه وحاكميته ، وسعته في المنظومات الثلاث العَقَدية والأخلاقية والفقهية ، وشموله للمصادر مطلقاً سواءٌ كانت ارتكازيةً أم لفظيةً ، أو قَصْرِهِ على خصوص اللفظية منها ، وغير ذلك من المحددات في نظرية الاعتبار أو حقيقته .

المطلب الثاني : علاقة الاعتبار الشرعي بالحكم الواقعي والحكم الظاهري

إن الحياة الاجتماعية التي يخوضها الإنسان ، تعيش حالةً تدريجيةً متورمةً من الحاجات الضرورية وغير الضرورية ؛ نتيجةً لتعقد الحياة وازدياد تشعبها ، مما تُشكل دافعاً ضرورياً لتكثير الارتباطات بمناشئ سدِّ الاحتياج ، عبر فتح جسور المنافع المتبادلة في المجتمع ، وعبر تأمين القلق الذي ينتاب الفرد بما هو فرد ، وبما هو فردٌ ضمن المجتمع ؛ لأن طبيعة الإنسان مجبولةٌ على الاحتياج والحاجة ؛ لكون الإنسان فقرٌ محضٌ يتقلب في دهاليزها ، فجاء الشارع المقدس بالنظم التي تقدِّمُ للإنسان الطمأنينة والسكنية ، عبر الاعتبار الشرعي الذي يتماشى مع تقلبات الحياة المتطورة والمتنقلة ، بَعَرْض مفاهيم يُمكن من خلالها تلبية متطلبات العصر عبر

(1) الطباطبائي ، السيد علي بن محمد على بن أبي المعالي الحائري (ت : 1231هـ) ، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدّلائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1418 هـ ، ج 10 ، ص 96 + يُنْظر : البحراني ، الحدائق الناضرة (تحقيق : الشيخ محمد تقي الإيرواني) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ب . ط ، ب . ت ، ج 22 ، ص 180 .
(2) يُنْظر : الحلي ، الدكتور علاء ، أثر الزمان والمكان في المعرفة الفقهية (دراسة تحليلية ضمن مجال فلسفة الفقه) ، دار الرافدين ، بيروت ، ط 1 ، 1397 هـ ، ص 241 .
(3) يُنْظر : السند ، العقل العملي ، ص 383 .

جملةٍ من الأحكام التي تختلف باختلاف جهة المَقْسَمِ فيها ، التي منها الحكم الواقعي والظاهري ، فيُسَلَّطُ البحثُ في بيان ارتباطهما بالاعتبار الشرعي ، وبيان الحيثيات التي تتجلى فيهما نوعية الارتباط ، وكما لا يخفى على المطلع أن الحكم الظاهري والواقعي من المباحث التي تُعَدُّ من أمَّات المسائل الأصولية ، التي فيها مباحثَ هامةٍ متعددةٍ نحو مركز المصلحة في الحكم الظاهري في نفس الجعل ـ المصلحة الجعلية ـ أو في المتعلق ، ومحاولة المصلحة السلوكية أو المصلحة السببية أو الطريقية ، ومبحث إمكان الجعل للأحكام الظاهرية عقلاً ، ومبحث مسألة الإجزاء بالنسبة للحكم الظاهري ، وانكشاف الخطأ داخل الوقت وخارجه ، ومبحث الحكم الظاهري في باب الأمارات والأصول ، ومبحث علاقة الحكم الظاهري بالأحكام الاضطرارية الثانوية والاختيارية الأولية ، ومبحث أن الأمارات من الأحكام الظاهرية أو الواقعية وغير ذلك من المباحث ، ولكن هذه المباحث ليست محل بحث الرسالة ؛ لأنه قدر الإمكان يحاول البحثُ معرفة الأحكام الواقعية والظاهرية وعلاقتهما بالاعتبار الشرعي من هذه الجهة فقط بما يسع المقام والمقال .

بما أنه مر في الفصل التمهيدي بعض الكلام عن الملاكات الواقعية وعلاقتها بالاعتبار ، فالبحث يتركز هنا على الحكم الظاهري أكثر من الواقعي ، فلا بدَّ من معرفة المراد من الحكم الواقعي والظاهري قبل الولوج في تضاعيف البحث .

فالحكم الواقعي : هو عبارة عن الحكم الثابت لموضوعه في نفس الأمر والواقع ، من دون أن يكون للشك في حكم آخر للموضوع أيَّ نحوٍ من أنحاء الدخل في ثبوت الحكم لموضوعه ، من العنوانات الأخرى الحاكمة على الموضوع المجرد عن عوارضه ، بمعنى : أنّ الموضوع بنفسه لما كان واجداً للملاك التام المتناسب مع الحكم ، اقتضى ذلك أن يعتبر الشارع الحكم على الموضوع ، فكلُّ حكم ثَبُتَ لموضوعه دون أن يكون الشك في الحكم الواقعي جزءاً لذلك الموضوع فهو حكم واقعي ، سواء افتُرِضَ في مورده الشك كما في الأحكام المستفادة بوساطة الأمارات ، أو لم يفترض كما في الأحكام المستفادة بوساطة الأدلّة القطعيّة ، وبهذا تخرج الأصول العمليّة ؛ لأنّها جميعاً قد أُخِذَ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي ، فالبراءة مثلاً موضوعها الجهل بالحكم الواقعي [1] .

(1) يُنْظر : صنقور ، المعجم الأصولي ، ص 536 .

وأما الحكم الظاهري له إطلاقات أربعة :

الأول : المراد من الحكم الظاهري المدلول عليه بالدليل الفقاهي ، أو الأصل العملي في مقام تعيين الوظيفة ، بمعنى : أن يكون ثابتاً للشيء بما أنه مجهول حكمه الواقعي ، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبيّة ، أو وجوب الإقامة للصلاة ، فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه ، يُشك في الحكم الواقعي الأوّلي المختلف فيه ، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيّراً ، لا بدَّ له من وجود حكمٍ آخرَ ولو كان عقلياً ، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشكّ ، ويُسمى مثل هذا الحكم الظاهري ، والدليل الدال عليه الدليل الفقاهي ، أو الأصل العملي [1] .

الثاني : المراد من الظاهري هو خصوص الحكم المستفاد من الأمارات ، التي مفادها الكشف الطريقي الظني ، فيكون (الحكم الظاهري المرتبط بكشف دليلٍ ظنيٍّ معينٍ ، على نحوٍ يكون كشف ذلك الدليل هو الملاك التام لجعله ، كالحكم الظاهري بوجوب تصديق خبر الثقة والعمل على طبقه ، سواء كان ذلك الدليل الظني مفيداً للظن الفعلي دائماً أو غالباً وفي حالات كثيرة ، وفي هذه الحالة يسمى ذلك الدليل بالأمارة ، ويسمى الحكم الظاهري بالحجية ، فيُقال : إن الشارع جعل الحجية للأمارة) [2] .

الثالث : أن يكون المراد منه هو خصوص الثابت في علم الله تعالى في ظرف الشك بالحكم الواقعي ، فيشمل هنا الحكم الظاهري الحكم الثابت بالأمارات والأصول معاً ، فيكون الحكم الظاهري هنا في المعنى الثالث أعم من المعنى الأول والثاني [3] .

الرابع : قد يُطلق ويُراد منه الحكم الصوري ، أو الهزلي الفاقد للإرادة الجدية ، وهذا الاصطلاح غير شائع استعمالاً ، والذي يُقابل هذا الإطلاق هو إرادة الحكم الحقيقي ، الذي فيه إرادة جدية في استعمال الحكم الواقعي [4] .

والذي يكون نافعٌ في المقام ـ حتى يتجلى ارتباطه بالاعتبار الشرعي ـ هو الإطلاق الثالث ؛ إذ يقع مبحوثاً عنه في مسألة الإجزاء ؛ لأن الاعتبار الشرعي يقوم بترقية الظنون وتنزيلها

(1) يُنْظر : المظفر ، أصول الفقه ، ج 1 ، ص 50 + يُنْظر : الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 1 ، ص 133 .
(2) الصدر ، السيد محمد باقر (ت : 1400 هـ) ، دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) (تحقيق : لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر) ، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر ، قم المقدسة ، ط 8 ، 1436 هـ ، ص 180 + يُنْظر : الشهركاني ، المفيد ، ج 1 ، ص 41.
(3) يُنْظر : مطارح الأنظار ، ج 2 ، ص 307 + يُنْظر : الشهركاني ، المفيد ، ج 1 ، ص 41 + يُنْظر : الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 1 ، ص 133 .
(4) يُنْظر : اليعقوبي ، الشيخ حيدر ، شرح الحلقة الثالثة (تقريرات : السيد كمال الحيدري) مؤسسة البلاغ ، بيروت ، ط 1 ، 1432 هـ ، ج 1 ، ص 280 .

منزلة اليقين ، من جهة ترتيب الآثار واللوازم العقلية ـ كإطاعة المولى ـ وترتيب الآثار الشرعية ـ كمسألة الإجزاء ـ ، والشكوك في مقام الحيرة والتردد في ظرف الامتثال يقوم الاعتبار الشرعي حينئذٍ بخلق الدافعية فيها ، بوصفها فاقدة للدافعية ، ولا توليديةَ فيها بعثاً أو زجراً ، فيقوم الاعتبار الشرعي بإعطاء نسبةٍ إضافيةٍ على المقدار المشكوك الذي هو خمسون بالمأئة ؛ لأن الحكم الظاهري لا يقعُ متعلِّقاً للإرادة على نحو الاستقلال ؛ لكون وجوبه تبعياً للحكم الواقعي ، وليس للحكم الظاهري ملاك مستقل بل ملاكه تبعيٌّ كذلك ؛ لذا الحكم الظاهري (هو سِنْخُ حكمٍ أُخِذَ في موضوعه الشك ، أما الحكم الواقعي فهو سِنْخُ حكمٍ لم يُؤخذ في موضوعه الشك ، وأن الأحكام الظاهرية سِنْخُ حكمٍ يُشرَّعُ لأجل الحفاظ على الملاك الأهم ، وأنها خطابات تُحدد ما هو الأهم من الملاكات الواقعية المختلطة ، بينما الحكم الواقعي فإن الأمر فيه يختلف) [1] .

وبعد أن اتضح كون الأحكام الظاهرية هي أحكام تُشرَّع لغرض حفظ الملاك الأهم ، اتضح أيضاً أنها لا تُنْشأ من مبادئ مستقلة ، ولازم ذلك أن لا يترتب عليها الثواب والعقاب على نحو الاستقلال ، بخلاف الحكم الواقعي فإنه يترتب عليه الثواب والعقاب مباشرةً ؛ لأنه متفرعٌ من مبادئ مستقلة ، واتضح أن الأحكام الظاهرية كلها أحكام طريقية ، لم تَنْشأ من إرادةٍ وملاكٍ مستقلَين ، فملاكها وإرادتها عين الملاك والإرادة الواقعيَين .

ومما ذُكِرَ تظهر فائدة الاعتبار في تحديد مصب حق الطاعة الثابت للمولى عقلاً ؛ لأن العقل كما يُدرك أن للمولى الحقيقي تعالى حق الطاعة الثابت له بحكم العقل ، ويُدرك تشخيص متعلقه على المكلف فيما يُريده منه ، كذلك يُدرك أن له حق تحديد مركز حق الطاعة ، فالمولى إذا أدرك الملاك والمصلحة في شيء ـ كالانتهاء عن الفحشاء والمنكر في الصلاة ـ وتولدت له إرادة وشوق يتناسبان مع طبيعة تلك المصلحة المُدْرَكة ، فيُريد من العبد الانتهاء عن الفحشاء والمنكر ، هنا يأتي دور عنصر الاعتبار والجعل ؛ لكي يُحدد لنا مصب حق الطاعة له ، فتارةً يجعل المولى نفس متعلق الإرادة في عهدة المكلف مصباً لحق الطاعة ، وأخرى يجعل مقدمةَ ذلك الأمر الذي يُريده ـ التي يعلم المولى أنها مؤديةً إليه ولو غالباً ـ في عُهدته ، كأن يأمر بالصلاة المؤدية إلى الانتهاء عنهما ، كما قالت الآية المباركة : ﴿ ... إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾ [2] دون نفس متعلق الإرادة ، فيكون حق الطاعة مُنصباً على المقدمة ابتداءً ، وإن كانت المصلحة المستتبعة للشوق المولوي غير

(1) اليعقوبي ، شرح الحلقة الثالثة ، ج 1 ، ص 434 ـ 435 .
(2) سُورَةُ العَنكَبُوتِ ، آية ٤٥ .

متعلق بها إلا تبعاً [1] ، بعبارةٍ أخرى : تارةً يكشف الاعتبار أن مراد المولى هو متعلق الإرادة مباشرة كالصلاة بما هي هي ، وتارةً يكون المتعلق الصلاة بما هي موصِلةً للنهي عن الفحشاء والمنكر ، فتكون الصلاة حينئذٍ مقدمة بلحاظٍ آخر ، والمُحدِد هو الاعتبار الكاشف لا مطلقه.

ثم إن الأخبارَ الناظرةَ إلى حجية الظنون المعتبرة بالاعتبار الشرعي ، التي أعطت وظائف للشكوك تُلحظُ بلحاظ الاعتبار من جهتين [2] :

الأولى : جهة نفس الحكم ـ كالوجوب مثلاً ـ المستفاد من الأمارة الظاهرية ، فنحتاج إلى طريق معتبر شرعاً يدل على حجية الحكم المستفاد من الأمارة .

الثانية : احتياج نفس الأمارات لنفس الاعتبار ؛ (لذا فالمراد من الحكم الظاهري هو الوجوب المستفاد من الأدلة التي يجب الأخذ به ، بوساطة ما دلَّ على اعتبار ما دلَّ على ذلك الوجوب من الخبر والأصل ونحوهما ، وإن كان ذلك الخبر مثلاً ناظراً إلى الواقع ومُبيناً لما نزل به جبرئيل ﷺ ، إلا أنه لما لم يكن ذلك البيان والكشف علمياً ، احتاج إلى دليلٍ آخرَ يُفيد اعتباره ، فلمثل هذه الأخبار جهتان : إحداهما : كونها ناظرةً إلى الواقع ، والثانية : احتياجها إلى دليل الاعتبار ، فمن حيثُ إنها كواشف عن الواقع يُقيَّدُ بالأحكام الواقعية الاجتهادية ، ومن حيثُ احتياجها إلى دليل الاعتبار يُطلق على ما يُستفاد منها الأحكام الظاهرية ، وهذا إنما هو في مثل الأخبار) [3] .

ولا بأس بذكر جهةٍ أخرى في المقام ، يتبلور من خلالها علاقة الحكم الظاهري بالاعتبار الشرعي ، من ناحية طبيعة قراءة سعة الاعتبار الشرعي اتجاه الحكم الظاهري ، وهذه الجهة تحتاج إلى تمهيد حاصله :

والحكم الظاهري علاقته مع الإجزاء أما علاقة تنزيليةٍ بمعنى : جعل الحكم الظاهري بمنزلة الحكم الواقعي الاضطراري ـ الثانوي ـ ، كما في إجزاء الطهارة الترابية واقعاً عن الطهارة المائية ، فيكون حينئذٍ إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي على مقتضى القاعدة ، فلا يحتاج كل موردٍ إلى دليلٍ خاصٍ يدل على الإجزاء ، فإذا حصل الشك بالإجزاء وعدمه في حال الإتيان بالحكم الظاهري ، فالأصل هو الإجزاء في حال انكشاف عدم مطابقة الواقع ، أو تكون العلاقة علاقةً عُذريةً ـ تعذيريةً ـ ، بمعنى : أن تكون الأحكام الظاهرية هي أحكام عذرية ، لازمها كون الإجزاء فيها على خلاف القاعدة ، فيحتاج الإجزاء في كل مورد إلى دليلٍ خاصٍ ، وهذا يقتضي الإعادة للمأمور به في حال انكشاف الخطأ مع عدم وجود الدليل الخاص ؛ لأن

(1) يُنْظر : اليعقوبي ، شرح الحلقة الثالثة ، ج 1 ، ص 282 - 283 .
(2) يُنْظر : الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 1 ، ص 133 .
(3) المصدر نفسه .

الأصل هو عدم الإجزاء ، فعلاقة الاعتبار بالحكم الظاهري تتجلى في قراءة الاعتبار اتجاه الأحكام الظاهرية ، فإذا قُرئت العلاقة على نحو التنزيل ترتب على هذه القراءة عدم إعادة المأمور به في حال انكشاف الخلاف ؛ لأن الأصل في المبنى هو أصالة الإجزاء ، والمحدد لهذه الأصالة هو الاعتبار ، وإذا قُرئت العلاقة بينهما ـ الاعتبار والحكم الظاهري ـ على نحو التعذير فيلزم الإعادة ؛ لأن المبنى هو أصالة عدم الإجزاء ، والمُحدد لهذه الأصالة هو الاعتبار كذلك ، والشاهد على هذا التفصيل هو ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ (ت : 1281 هـ) في مسألة اشتراط التنجيز في العقد وعدمه ، عندما فرَّعَ عليها فرعٌ ؛ إذ قال فيه : (لو اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً في شروط الصيغة ، فهل يجوز أن يكتفي كل منهما بما يقتضيه مذهبه أم لا ؟ وجوه ، ثالثها : اشتراط عدم كون العقد المركب منهما مما لا قائل بكونه سبباً في النقل ، كما لو فرضنا أنه لا قائل بجواز تقديم القبول على الإيجاب وجواز العقد بالفارسية ، أردؤها أخيرها ، والأولان ـ كفاية المطابقة وعدم كفايتها ـ مبنيان على أن الأحكام الظاهرية المُجْتَهَدُ فيها بمنزلة الواقعية الاضطرارية ، فالإيجاب بالفارسية من المجتهد القائل بصحته ـ عند من يراه باطلاً ـ بمنزلة إشارة الأخرس وإيجاب العاجز عن العربية ، وكصلاة المتيمم بالنسبة إلى واجد الماء ، أم هي أحكام عذرية لا يُعذر فيها إلا من اجتهد أو قلَّد فيها) [1] .

فالمستفاد مما تقدم : أن علاقة الاعتبار الشرعي بالحكم الظاهري تتخذ علاقتين :

الأولى : هي احتياج نفس الأمارة للاعتبار الشرعي حتى يُتعبَد بها بعثاً وزجراً .

الثانية : احتياج نفس الطريق الذي ثبتت به حجية الأمارة ، فلولا الاعتبار الشرعي لما كان للحكم الظاهري قيمةٌ ، ومن هنا تتجلى أهمية الاعتبار الشرعي ، فالأحكام الظاهرية ببركة الاعتبار الشرعي ، تكون ناظرةً لعللٍ وحِكَمٍ من شأنها تضمن سلامة العملية التشريعية ، عبر تقديم أحكامٍ منسجمةٍ مع تقلبات الواقع ، فلا يقف الاعتبار الشرعي عند تكاليف الشريعة ـ المُعَبَّرِ عنها بالأحكام الواقعية التي تكون مطلوبةً أولاً وبالذات ؛ لحفظ ملاكاتها فيها ـ بل يتعدى إلى اعتبار الحكم الظاهري الكاشف ـ بالكشف الغالبي ـ عن الحكم الواقعي والشريعة الباطنة والظاهرة بلحاظ الواقع والتكوين ، ففلسفة تشريع واعتبار الحكم الظاهري ، قد تُعلَل بعدم إمكان ايصال الحكم الواقعي والشريعة الظاهرة للجميع لوجود موانع ، ومنه يُفهم أن إيكال دور الإخبار التفصيلي بالواقع عبر الاعتبار الشرعي من خلال الرسول ؛ لغرض ترميم الواقع الفائت ، فالاعتبار من هذه الجهة يقوم بوظيفة تتميمٍ وترميمٍ عن الفائت من الواقع .

(1) يُنْظر : الأنصاري ، المكاسب المحرمة ، ج 1 ، ص 386 .

المطلب الثالث : علاقة الاعتبار الشرعي بالجعل الثابت والجعل المتغيّر

إن بحث منطلق ومبادئ انقسام الأحكام الشرعية إلى ثابتةٍ ومتغيرةٍ يُعَدُّ من أُمَّات المباحث لدى المتأخرين ، التي شغلت حيّزاً كبيراً من أبحاثهم ؛ ضرورةَ مجابهة مجموعة من الإشكالات ، التي يحكم العقل في ردها بالضرورة في انقسامها إلى ثابتة ومتغيرة ، وحكم العقل هذا أدى إلى الإفراط عند العلمانيين والليبراليين والحداثويين والتنويريين ، بتوسيع دائرة المتغيرات على نحوٍ يتنافى مع مقاصد الشرع والتشريع ، وهذا كاشف ـ وبشكل يُطمأن له ـ على عدم اتضاح مسألة الثابت والمتغير وحدودهما ، فيُشير البحثُ إلى بعض الجهات التي لها ربطٌ وتماسٌ مع الاعتبار الشرعي ، فيُقتصَرُ عليها بما يسع المقام .

فالجعل الثابت : هو ما يستند إلى طبيعة الإنسان وخصائصه ، الذي يُميزه عن سائر الموجودات ويرتبط بالمحافظة على المصالح الحياتية للإنسان ، وله صفة ثابتة ؛ لأنه تنظم أسس حياة الإنسان في كل زمان ومكان ، وهذه الأسس تتمثل بعبودية الإنسان ، وخضوعه لخالقه ، وباحتياج الإنسان دائماً إلى الغذاء والسكن والزواج والدفاع عن النفس والحياة الاجتماعية [1] .

أما الجعل المتغير : وهو المتغير بتغير مصالح الناس في الأزمنة والأمكنة المختلفة ويرتبط بالجانب المؤقت الخاص للإنسان ، ويختلف باختلاف طريقة الحياة ، ويتغير بتغير المظاهر الاجتماعية ، كالتنقل سابقاً بوسائل بدائية لم يكن ليحتاج إلى الطرق المنظمة المتشعبة في الأرض ، ولا إلى قوانين وأحكام الملاحة البحرية أو الجوية المنظمة المعقدة التي تحتاجها اليوم ، والمتغيرات من الأحكام منوطة برأي الحاكم الشرعي ، الذي يشخص الاحتياجات في ضِمْنِ إطار المصلحة الزمنية ، وفي ضوء الأحكام الثابتة للشريعة [2] .

ولعل من أهم الأسباب التي دفعت إلى إعطاء حكم أحدهما للآخر أو بالخلط بين المفاهيم الشرعية الثابتة والمفاهيم المتغيرة هو عدم التمييز بين الجعل ـ الوجوب المطلق ـ والحكم ـ الواجب المُقَيَّد ـ ، وبيان الفرق :

إن للشارع المقدس أحكاماً لا يتوقف ثبوتها في الشريعة إلا على تشريعها وجعلها من قِبل المُشرّع ، فمثلاً وجوب الحج في الإسلام لا يتوقف على تشريعه شيءٌ كالحج ـ مثلاً ـ ، فإن وجوبه مطلقٌ سواء كانت شرائط الاستطاعة آنذاك متحققةٌ أم لا ؟ ، وهذا ما يُسمى بجعل الحكم

(1) يُنْظر : كاشف الغطاء ، الشيخ عباس بن حسن (ت : 1323 هـ) ، المدخل إلى الشريعة الإسلامية ، مطبعة النجف الاشرف ، النجف الأشرف ، ط ١ ، ١٤٢٩ هـ ، ج ١ ، ص ٢٧ .
(2) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص

وثبوته ، لكن هناك نحوٌ آخرَ من ثبوت الحكم ، يتوقف بالإضافة إلى تشريع الحكم واعتباره على توافر خصائص الاستطاعة في المكلَّف ، وهذا ما يُصطلح عليه بفعلية الحكم أو فعلية المجعول ، فجعل الحكم معناه تشريعه ، وفعلية الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلف أو ذاك ، وعلى هذا فإن ثبوت الأول للحكم قد يُعبر عنه بالجعل ، وقد يُعبر عنه بالحكم الكلي ، وقيد الكلية هنا احترازي تمييزاً له عن الحكم في الثبوت الثاني ، الذي يثبت لهذا المكلف أو ذاك فعلاً الذي هو حكم جزئي ، فالحكم تارةً يكون كلياً وهذا ما يُساوق الجعل ، وأخرى يكون جزئياً وهو ما يُساوق فعلية الجعل أو المجعول ، وهذا بخلافه في الجعل ، فإنه لا يكون إلا كلياً ، وهو الثبوت الأول للحكم ، ومن هنا يتضح أن الكلية إذا أُضيفت إلى الجعل فلا تكون إلا قيداً توضيحياً تفسيرياً ، بخلافه في الحكم فإنه احترازيٌّ [1] ، فالخلط بين الأحكام الكلية والجزئية في مقام التقنين والتقعيد في الاعتبار الشرعي يُؤدي إلى نتائج تخالف الضرورات المعلوم ثبوتها .

وببيان أوضح : الحكم المأخوذ في الاعتبار الشرعي لا بشرط يكون مفاده العموم والكلية ، فيكون فيه شأنية الثبات والقرار كما في أصالة الحلية والطهارة مثلاً ، والحكم المعتبر شرعاً الذي يكون مأخوذاً بشرط شيء ، فهو أيضاً فيه شأنية الثبات وعدم التغير ـ لا كما توهم الحداثويين والعلمانيون ـ ؛ إذ أن الشرط المأخوذ هو بشرط عدم تبدل الموضوع مع إحراز أن الحكم تعلق بالمعنون لا بالعنوان ، فإذا كان الأمر كذلك فيتبدل الحكم بتبدل الموضوع ، كما في مسألة حرمة بيع الدم سابقاً لمكان نجاسته ، وجواز بيعه اليوم لوجود منفعته المحللة عند العقلاء [2] .

ولكن إذا تعلَّق الحكم بنفس العنوان ، على نحوٍ يُكتشف منه أن الحرمة تدور مدار العنوان أينما حلَّ وارتحل ، فلا يُمكن التشبث بقضية تبدل الحكم بتبدل الموضوع ؛ لأن الحكم تعلق بالعنوان لا بالمعنون كما في حرمة الشطرنج ، فإنه محرم مطلقاً وإن تبدلت بعض قيود موضوعه ؛ لأن لسان الأخبار يُكتشف منها بُغْضُها لنفس العنوان لا موضوع المعنون ، فلا بد من التفريق بين الأمرين ، فإنه فرقٌ فارقٌ دقيقٌ تنعكس آثاره على عملية الاستنباط .

نعم قد يُقال كيف نعلم أن الحكم تعلق بالعنوان أو بالمعنون ؟

(1) يُنْظر :اليعقوبي ، شرح الحلقة الثالثة ، ج 1 ، ص 146 - 147 .
(2) يُنْظر : الموسوي ، السيد علي عباس ، فقه المسائل المستحدثة ، مركز العلوم والثقافة الإسلامية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ ، ص 61 + يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 138 .

وللإجابة يُمكن أن يُقال : عبر التعليل الوارد في الأخبار ، ومدى صلاحية التعميم والتخصيص ، أو بما يسمَّى بإلغاء الخصوصية * وعدمها ، أو بتنقيح المناط ** ، أو عبر التعليل بمنصوص العلة *** [1] ، أو من لسان التعنيف والتبغيض والتنفير في الشيء ، بحيث يَطمأن الأصولي والفقيه أن العنوان ـ بما هو عنوانٌ ـ مبغوضٌ للشارع ، لا بلحاظ خصوصات المعنون من استعماله ومنافعه التي تُغيّرُ الموضوعَ كما في الشطرنج ، فإن الأخبار قاضيةٌ ببغض الاسم والعنوان له ، وببيان آخر : إن الموضوعات الشرعية على قسمين ، منها : (ما يُلحظ كونه موضوعاً للحكم بعنوانه بنحوٍ تكون العبرة بصدق هذا العنوان ، وبهذا تكون دائرة الموضوع مقتصرةً عليه ، بخلاف ما لو كان الموضوع ملحوظاً طريقياً ، فإن موضوعيته لن تكون لعنوانه الوارد في القضية الشرعية) [2] .

ومن أسباب الخلط بين الأحكام الثابتة والمتغيرة في الاعتبار الشرعي هو الاشتباه بين المفهوم والمصداق **** ، وهذا الخلط مطردٌ جداً حتى أصبح مزالُ الأقدام في جملة من المباحث ؛ لذا قال العلامة الطباطبائي ﵀ (ت : 1402 هـ) : (ولا تصغ إلى قول من يقول : إن الحسن والقبح مختلفان متغيران مطلقاً من غير ثبات ولا دوام ولا كلية ، ويستدل على ذلك في مثل العدل والظلم بأن ما هو عدل عند أمةٍ بإجراءِ أمور من مقررات اجتماعية ، غير ما هو عدل عند أمة أخرى بإنفاذ مقررات أخرى اجتماعية ، فلا يستقر معنى العدل على شيء معين ، فالجلدُ للزاني عدلٌ في الإسلام وليس كذلك عند الغربيين وهكذا ، وذلك أن هؤلاء قد اختلط عليهم الأمر ، واشتبه المفهوم عندهم بالمصداق ، ولا كلام لنا مع من هذا مبلغ فهمه ، والإنسان على حسب تحول العوامل المؤثرة في الاجتماعات ، يرضى بتغيير جميع أحكامه الاجتماعية

* وهي إلغاء خصوصية الموضوع الذي ورد الحكم عليه ؛ لأنه لو لُوحظت هذه الخصوصية لاستلزم تعطيل الأحكام ، بمعنى عدم صلاحية العلة الوادرة للتعميم ، كما لو وقع الحكم الصادر على الرجال ، فإنه يشمل النساء كذلك ؛ للعلم من الخارج بعدم خصوصية الذكورة في متعلق الحكم . يُنْظر : الموسوي ، فقه المسائل المستحدثة ، ص 53 و 77 .

** وهو التنقية والتهذيب والتمييز ، ويُراد منه العلة التي حَكَمَ بها الشارع ، فيكون لها صلاحية التعميم والتخصيص ، فبها يتم تمييز علة الحكم عن سائر الأوصاف والحيثيات المذكورة في الخطاب ، ومع تميُّزها تكون النتيجة هي إمكان الإفادة في إثبات نفس الحكم في الموضوعات الأخرى ، من غير الموضوع المنصوص عليه في الخطاب . يُنْظر : صنقور ، المعجم الأصولي ، ص 453 - 454 .

*** وهو ما يُقصد من ملاكات الأحكام الكامنة في متعلقاتها ، والنتيجة لجعل الأحكام واعتبارها على المكلفين ، فإذا كان ثمة فعلٍ مشتملٍ على مصلحةٍ تامةٍ غير مزاحمةٍ بمانعٍ ، فهذه المصلحة علة جعل الحكم ، وهكذا لو كان هناك فعل مشتمل على مفسدة تامة وغير مزاحمة ، فتكون هذه المفسدة علة جعل الحكم على ذلك الفعل . يُنْظر : صنقور ، المعجم الأصولي ، ص 766 .

(1) يُنْظر : الموسوي ، فقه المسائل المستحدثة ، ص 77 - 79 .

(2) المصدر نفسه ، ص 55 .

**** المفهوم هو نفس المعنى بما هو ، أي نفس الصورة الذهنية المُنْتَزَعة من حقائق الأشياء ، والمصداق : هو حقيقة الشيء الذي تُنْتَزع منه الصورة الذهنية الذي ينطبق عليه المفهوم . يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 90 .

دفعةً أو تدريجاً ، ولا يرضى قط بأن يُسلب عنه وصف العدل ويسمى ظالماً ، ولا بأن يجد ظلماً لظالم إلا مع الاعتذار عنه) [1] .

فدوافع الاشتباه كثيرةٌ منها : عدم ملاحظة الحُكم بجميع أو أغلب جوانبه عبر نظرةٍ شموليةٍ ، والإصطدام بالإحتكاك الثقافي الذي أفرز تطوراً مرعباً ثقافياً ومعرفياً وتكنلوجياً ، مما أدى إلى الشعور ـ توهماً ـ بوجود أزمةٍ حقيقية للدين ، نتج ـ بزعم المتوهم ـ من خلالها عدم قدرة الاعتبار الشرعي مماشاة الواقع وتلبية احتياجاته ، ولكن يُفترض وجود منطلقات بها ترجع المتغيرات إلى الثوابت ، (وههنا يأتي البحث الديالكتيكي * مع النظرية الإسلامية ، نظرية الديالكتيكية أو التضاد مقابل نظرية التجريد العقلي ، وكِلا النظريتين تتفقان على أنّ هناك منطقة تغير كموجبة جزئية ، وإنما الاختلاف بينهما أن النظرية الديالكتيكية تقول بأن التغير في كل شيء هو دائم ، بخلاف النظرية العقلية حيث تقول بأن التغير ليس في كل شيء ، بل له منطقة معينة أي موجبة جزئية لا كلية ، بل هناك ثباتٌ بنحو الموجبة الجزئية أيضاً) [2] .

فالاعتبار الشرعي غطَّى جميع وقائع الحياة ، عبر تنظيم أسسٍ تُؤلف قواعد وكليات فوقانية ومتوسطة ـ الكليات الفوقانية هي المستقلات العقلية التي يستطيع العقل التوصل إليها نحو العدل حسنٌ ، أما الكليات المتوسطة هي كليات التي تكون معْرَضاً للتزاحمات والتواردات ، فلا يستطيع العقل غالباً إدراكها بشكل مستقل ـ ، تتحرك تحتها الجزئيات والمتغيرات التي تتحرك ضمن أُطُر الكليات ، وهذا المؤشّر يعني أنّ مصادر الإسلام من الكتاب والسُّنة إذا شَرَّعت حكماً ونَصَّت على الهدف منه ، كان الهدف علامةً هاديةً لملىء الجانب المتحرّك من صورالتشريعات الإسلاميّة بصيَغ تشريعيّةٍ تضمن تحقيقه ، على أنْ تدخل هذه الصيَغ ضمن صلاحيّات الحاكم الشرعيّ ، الذَّي يجتهد ويُقدَّر ما يتطلّبه تحقيق ذلك الهدف عمليّاً من صيَغ تشريعية ، وهذا الهدف يُعَدُّ مُؤشراً ثابتاً يتصل بالعناصر المتحركة [3] ، فالاعتبار الشرعي أُريدَ له أن يكون شاملاً وواسعاً ، حتى يستوعب كل ما يُمكن أن يتصلَّ بالوجود ؛ اقتضاءً لخاتمية الإسلام وخلوده ، الذي لا يُمكن تحققه إلا عبر ملازمة وجود منطقةٍ من الثوابت الحكمية ، التي يرجع إليها كل متغير ، وروح المتغيرات تستند في فضائها إلى الثوابت عبر

(1) الطباطبائي ، الميزان ، ج 5 ، ص 10 ـ 11 .
* وهي تعني ـ أخيراً ـ الجدلية ، عبر جعل كل فكرٍ يُأخذ بعين الاعتبار بشكل جذري ؛ لغرض تطوير المفاهيم العِلْمية بشكل تدريجي عقلاني ، كما في نظريات سَبَقَ أن كانت مقبولة عالمياً ثم تمَّ تجاوزها . يُنْظر : حسيبة ، المعجم الفلسفي ، ص 154 ـ 155 .
(2) السند ، العقل العملي ، ص 376 .
(3) يُنْظر : الصدر ، السيد محمد باقر (ت : 1400 هـ) ، الإسلام يقود الحياة ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، ط 1 ، 1426 هـ ، ص 48 ـ 49 .

تظليل الاعتبار فيهما وعدم انعزاله عنهما ؛ لأن عدم وجود مساحةٍ من الثوابت الشرعية في العلاقات مع المجتمع والنفس والطبيعة ، ما هو إلا تعبيرٌ آخرَ عن فقدان الاعتبار الشرعي القدرة على تأمين حاجات الإنسان في تقلباته وظروفه ، وهذا خلاف خاتمية الإسلام التي مؤداها عقلاً توفير نموذجٍ متكاملٍ غير خاضع لقيود الزمان والمكان ، فضلاً عن مخالفة جملةٍ من النصوص التي مفادها الشمول والثبات لأحكامه الشرعية ، التي هي المحور والمركز لأحكامه المتغيرة التي حددها الاعتبار الشرعي ، ومن النصوص الدالة على الشمول والثبات قوله تعالى : ﴿ ... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدى وَرَحْمَة وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [1] ، وقول الإمام الصادق عليه السلام : (حلال محمد حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة ، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة ، لا يكون غيره ولا يجئ غيره) [2] ، ولكن النقطة المهمة ، ما هي مساحة المتغيرات في الاعتبار الشرعي ، حتى يُمكن معرفة مقابلها وهي الثوابت ؟ .

والجواب : يتبلور في فرز التوقيفيات عن غيرها ، وفي بيان نوع الموضوعات التي يتعامل معها الاعتبار الشرعي بتعاملٍ ما ، فهناك ما هو من الموضوعات الاختراعية الشرعية المحضة ، كماهية الصلاة التي هي ماهية جعلية دائرتها الثوابت وموضوعها ثابت أيضاً ، وهناك موضوعات عرفية يحددها العرف ، كمفهوم اللهو والغناء الذي اعتبر الشارع أمر تحديده بيد العرف النوعي ، وهذا الحكم أيضا من الثوابت وموضوعه متغير ، وهناك موضوعات لغوية لسانية ، تتوقف على مبنى الأصولي في تحديد ظهورها من عدمه ، عبر القول بحجية قول اللغوي من عدمه ، كما في كلمة الصعيد من أنها تُطلق لخصوص التراب أو مطلق وجه الأرض [3] ، فمساحة المتغيرات الاعتبارية ناظرة إلى مساحة الثوابت الاعتبارية على نحوٍ يحققان الانسجام ، وبتعبير آخر : أن مساحة المتغيرات في الاعتبار الشرعي تسير في ضمن مساحة العناصر الثابتة ، فهما يعيشان حالة من التكامل ، بتوسط الاعتبار الشرعي بينهما ، فينتج منهما الانسجام والتكامل ، فيُمكن تلخيص مساحة المتغيرات في موارد [4] :

الأول : تغيُّر أصلِ الحكم المعتبر شرعاً عبر انتهاء أمد المصلحة ، ومثاله : تغيير القبلة من بيت المقدس إلى مكة المكرمة ، وهذا لا يحصل إلا عن طريق النسخ ، وهو خارج عن محل النزاع ؛ لأن النسخ لا يُمكن حصوله بعد ختم الرسالة .

(1) سُورَةُ النَّحلِ ، آية ٨٩ .
(2) الكليني ، الكافي ، ج 1 ، ص 58 .
(3) يُنْظر : الموسوي ، فقه المسائل المستحدثة ، ص 34 - 37 .
(4) يُنْظر : الموسوي ، السيد محمد ، منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة ، مؤسسة بوستان كتاب ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ ، ص 250 - 252 .

الثاني : تغيُّر موضوع الحكم ثم تغير الحكم تبعاً له ، أي : الموضوع الكلي الذي ينصب عليه الحكم في مرحلة التشريع ، كالمستطيع كما في قوله تعالى : ﴿ ... فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾ [1] ، فالمستطيع له وجود تشريعي في مرحلة الجعل ، وهو ثابت ولو لم يكن هناك مستطيع في الدنيا ، وهذا غير مقصود ؛ لأن الوجود التشريعي لموضوع الحكم - والمأخوذ مفروض الوجود - لا يتغير أساساً إلا مع تغيُّر الحكم .

الثالث : تغيُّر مصداق موضوع الحكم ، والغالب هو حصول هذا التغيُّر ؛ لأن موضوع الحكم يتغير تبعاً لتغيُّر مصداقه ، فإن موضوع الحكم الكلي غير قابل للتغيير ، وإلا لكان مساوقاً للتغيُّر في الحكم الشرعي ، وبالتغيير والتحوُّل في موضوع الحكم بهذا المعنى ، فإن الحكم الشرعي سيتغير قطعاً ، فالاستطاعة مثلاً هي موضوع مفروض ومقدر ، يختلف تحققه بحسب اختلاف الزمان والمكان ، فإن استطاعة أهل مكة غير اسطاعة الآفاقي وإن اتحد الزمان ، ومثل نفقة الزوجة التي قد تتغير مصاديقها في كل زمان ؛ لأنها غير محددة شرعاً ، كما أن مصداق المعاشرة بالمعروف ربما يشمل في زماننا هذا الترفيه بالسفر والسياحة وغيرها ، ولا يختص باللباس والإطعام وحسن الخلق في البيت .

الرابع : التغيير بوساطة تغيُّر الملاك ، مثل تغيُّر ملاك الحكم في استحباب الخضاب في زمان أمير المؤمنين عليه السلام ، عما هو عليه في زمان رسول الله 9 ، نظراً إلى توسع بلاد المسلمين وقوة شوكتهم وكثرة عددهم ، فلا يكون لتركهم له أثرٌ في نفوس أعدائهم .

الخامس : التغيير في كيفية الاستنباط ، مع ثبات الحكم والموضوع والمصداق ؛ بسبب التغيُّر الحاصل في الأدوات الناتج بتغير الظروف ، كدخول أدوات مُتجددة في الاستقراء ؛ لرصد رأي العرف ـ مثلاً ـ ، وهذا التغيُّر يترك أثراً قهرياً على فهم المستنبط للنصوص ، ويُؤثر في ظهور اللفظ وطريقة تعامل الأصولي معه .

السادس : التغيُّر الحاصل والناشئ من الحكم الولائي التدبيري الذي يَلحظ المصالح والمفاسد النوعية ، والأحكام الولائية ليست من صنف الأحكام التكليفية كما لا يخفى ؛ لذا أنها توصف بعدم الدوام والتغيُّر والتوقيت .

السابع : التغير الحاصل في الأحكام ، قد يكون ناشئاً بتغيُّر المباني التي يبني عليها الأصولي ، فمثلاً من يكون مبناه الكسر دون الجبر في الشهرة ، فيتوصل إلى أحكام هي بنفسها

(1) سورة آل عِمران ، آية 97 .

تأخذ حكماً آخر عندما يتحول مبناه إلى الكسر والجبر في الشهرة أو عدمهما أو الجبر دون الكسر ، فهذه أربعة مبانٍ .

أما مشكلة عدم الفصل بين الثوابت والمتغيرات والاعتقاد بعدم شمول الاعتبار لهما ، له مناشئ متعددة فقد أشار البحثُ إلى بعضها في هذا المطلب ، إلا أنه يوجد أسباب أخرى منها الخلط بين بين النص والمفهوم ، باعتبار كل مفهوم يفقد صفة الثبات ، فالمفهوم شيءٌ والنص بما هو مستبطنٌ لمضامين ومدلولاتٍ شيءٌ آخرَ ، فالأول تابعٌ للقارئ والثاني تابعٌ للمراد ، وهذا سبب أوقع كثيراً من الغربيين والمستشرقين في القول بنسبية المعرفة الحقيقية [1] ، وهذا من الاشتباهات التي يُشتبه بها ، فيترتب عليه الاعتقاد بالنسبية مطلقاً ، والحال كل شيء مترابطٌ لا ينفك ، ومنها الثوابت والمتغيرات لا ينفك بعضها عن بعض ؛ لأن مساحة المتغيرات مستقاة من مساحة الثوابت ، (فالعلوم تتشعب إلى شعبٍ كثيرةٍ ، ويوماً بعد يوم تترابط مع بعضها البعض بشكل عجيب ، فترابط الفلسفة بعلم السيكولوجيا ، وترابطه بعلم الأعصاب ، وترابط علم الأعصاب بعلم البدن ... ، فهذا السعي البشري من أجل التوصل إلى الثوابت في عالم الطبيعة ، فضلاً عمّن يقرُّ بأن هناك عوالمَ أخرى ، إذن فالواقع ليس كله متغيراً ، بل منطقةٌ منه متغيرة وأخرى ثابتة ، ثم أننا في الجملة قد أذعنا بوجود التغيُّر في الواقعيات ، ولكن المنطقة الواسعة في الواقعيات هي الثبات ، وحيثُ قلنا إن الاعتباريات واسطة إثباتية في الكشف عن الواقعيات ، فلا بد أن نتعرف على منطقة التغيُّر في الاعتباريات في لغة القانون - بغض النظر عن أن القانون إلهي أو وضعي -) [2] .

وهناك منشأٌ آخرَ في تبلور فكرة ارتباط الاعتبار الشرعي بمساحة الثوابت والمتغيرات ، وفي تبلور وجه عدم الخلط بين مساحتهما ، عبر الفصل بين مساحة الثوابت ومساحة المتغيرات ، وهو : إن العالم الخارجي عالم التزاحمات والتنافرات بتوارد الضرر والحرج والعسر *

(1) يُنْظر : الشيرازي ، نقد الهرمينوطيقا ، ص 290 - 291 .
(2) السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 133 - 134 .
* والفرق بين هذه الثلاثة أن نفي الضرر هو عدم تشريع حكم تكليفي إلزامي أو وضعي ابتداءً أو استدامةً ، بحيث يكون فيه ضيق شديد على المكلَّف ، كقطع لحم البدن في موضع تنجسه ، أما نفي العسر هو يقرب من الضرر بمعنى جعل شيء لا يُتحمل عادةً ، وأما نفي الحرج فهو يشمل الضيق الذي يتعلق بالأمور النفسانية والبدنية ، فالحرج أعم من الضرر والعسر ، وقد يُستعمل أحدها مكان الآخر . يُنْظر : المشكيني ، الشيخ الميرزا علي أكبر فيض (ت : 1428 هـ) ، مصطلحات الفقه ومعظم عناوينه الموضوعية على طريقة كتب اللغة ، مطبعة الهادي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1419 هـ ، ص 411 - 412 .

بتوارد شيء أخرَ ، سواء كان ذلك في التكاليف الفردية أو الاجتماعية أو المركبة منهما ، فبسبب التزاحمات تنشأ مساحةٌ إضافيةٌ للأحكام المتغيرة ، فالتغير يكون ثانوياً ولا يسري إلى عالم الثوابت ، فوجود التزاحم والحرج والورود والضرر على صعيد الأحكام الفردية والاجتماعية ، يُقدم مساحةً وافرةً لتوارد العنوانات الثانوية ، فكما أن الوضوء الحرجي رافع للوضوء ومُعيّنٌ للتيمم في الحكم الفردي ، هناك أيضاً في الأحكام والواجبات الاجتماعية العامة بسبب طروِ الحرج الذي يطرأ على عموم الناس ، فيسبب رفع ذلك الحكم الموجود الأولي ، أو الورود فقد يكون عنواناً وارداً على عنوان آخر ، أو يطرأ ضررٌ لعامة الناس ونوعهم ، فيكون تطبيقها بلحاظ الأحكام الشرعية التي هي أحكامٌ اجتماعيةٌ ، وهذا نوع من أنواع التبدل والتغير وهو تزاحم الأحكام والتكاليف ، فلو تزاحم واجب فرعي مثلاً مع أحكام اعتقاديةٌ ، فيُقدم الحكم الاعتقادي في ظرف التزاحم والتعاند .

وهذا المنشأ الذي يكون عنواناً للتزاحم ، منطقتُهُ تقع في مساحة الجزئي الحقيقي نحو زيد الخارجي ، أو ما يقرب منه من المتوسطات نحو كل تواضعٍ حسنٌ ، التي من تقبل عروض التغيير لا كالكليات الفوقانية ـ نحو العدل حسن ـ التي ماهيتها الثبوت والقرار ؛ لأنه لا وجود لها إلا في وعاء الذهن .

ولكن ليُتنبه في هذا المنشأ إلى نكتة نبّه عليها الفقهاء في بحث القواعد الفقهية ، أن هذا المنشأ في التغيير في الأحكام الاعتبارية لا يُوجب جعلَ الحكم الثانوي حكماً دائمياً وأبدياً ويقلبه من حكم أوّليٍ إلى حكم ثانويٍ ، بل يبقى الحكم الأوّلي على حاله ، بل في ظرف تواجد موضوع العنوان الثانوي من حرج أو ضرر أو تزاحم يتبدل إلى حكم ثانوي لا دائماً ، وإلا لو كان على نحو الدوام لكان وضعه كحكم أوّلي من قبل الشارع ، الذي قد افتُرض أنه محيط بالجهات الواقعية لا جاهل بالجهات الواقعية ، مع أن الفرض كون الشارع وضَعَهُ عن علمٍ ، وثبت أن الكليات العقلية لا تبدل فيها في ظرف التصادم والتزاحم والتعاند [1] .

والحاصل : إن الثوابت والمتغيرات مساحتان مجعولتان في الشريعة الإسلامية ، ولا يُمكن أن يحصل بينهما التكامل والتخادم إلا عبر توسط نظام الاعتبار ، الذي بدوره يُرجِعُ المتغيرات إلى الثوابت وحمل المتغيرات عليها ، ويقوم بتحديد مساحة المتغيرات وعدم تعديها إلى الثوابت ، فيقوم الاعتبار الشرعي بصيانة مساحة المتغيرات عن تداخلها في الثوابت والعكس كذلك ، ويقوم أيضاً بالفصل بين المُدْركات حتى لا يحصل الخلط بين المفهوم والمصداق ، وبين المفهوم والنص ، وبين الكليات والجزئيات ، وسبب حصول هذا الخلط بسبب قصور العقل البشري ،

(1) يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 139 - 140 .

وعدم إحاطته بالنظرة الشمولية بمتعلقات الشيء ، ويقوم الاعتبار الشرعي ببيان المرتكزات ـ تأسيساً وإرشاداً ـ ، التي من خلالها تتبلور أدوات الاستنباط في علم أصول الفقه .

المطلب الرابع : علاقة الاعتبار الشرعي مع الحكم التكليفي والحكم الوضعي

أخذت الأبحاث المتعلقة بالحكم الوضعي والتكليفي نسقاً فلسفياً ، في ضمن الأبحاث الأصولية لدى المتأخرين من ناحية الملازمة بينهما ، أو تقدم السبب على المسبَب ، أو الطبيعة الانتزاعية وعلاقتها بالرافعية أو المانعية وغيرها من المباحث التي يطول فيها المقام ، والتي قد تخفى جهات تعالقها مع الاعتبار ؛ لذا سيقتصر البحث على خصوص علاقة الاعتبار الشرعي من حيث طبيعة الارتباط بالحكم التكليفي والوضعي ، مع تسليط الضوء على الحكم الوضعي على نحوٍ أكثر ؛ نظراً لأهميته من ناحية تعالقه مع الاعتبار الشرعي ، فلا بدَّ من أن تُلْحَظَ علاقة الحكم الوضعي بالحكم التكليفي أولاً ، ثم تُلْحَظَ علاقة الاعتبار الشرعي بهما معاً ثانياً .

أولاً : علاقة الحكم التكليفي بالحكم الوضعي :

يُقتصر هنا على بيان طبيعة العلاقة بينهما من حيثُ تكاملهما ، وكون أحدهما متناسقاً مع الآخر بشكل يُحقق الغاية من اعتبارهما ، فالأحكام الوضعية تكون على ثلاثة أنحاء [1] :

الأول : ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً ، وإن كان مجعولاً تكويناً عَرَضَاً بعينِ جعلِ موضوعهِ كذلك .

الثاني : ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعي إلّا تبعاً للتكليف .

الثالث : ما يُمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه ، وتبعاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه وإنْ كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله ، وكون التكليف من آثاره وأحكامه .

وبيان هذه الأنحاء بصورةٍ أكثر تفصيلاً [2] :

1 . ما لا يقبل الجعل التشريعي رأساً ، سواء أكان استقلالياً أم تبعياً ، وهذا كسببيّة الزوال لوجوب صلاة الظهر مثلاً ، فإنه لا يُمكن للشارع أن يُوجدها بقوله : جعلت الزوال سبباً ، كما لا يُمكن أن تُنتزع من مثل قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ... ﴾ [3] ، نعم الذي يُمكن هو جعل الزوال تكويناً ، بمعنى أن يخلقه ويُوجده ﷻ ، وبتبع إيجاده تكويناً تتحقّق السببية تكويناً أيضاً .

(1) الخراساني ، كفاية الأصول ، ص 400 .
(2) يُنْظر : الإيرواني ، كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ، ج ٥ ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ .
(3) سورة الإسراء ، آية 78 .

2 . ما لا يقبل الجعل الشرعي الاستقلالي ، ولكنه يقبل الجعل الشرعي التبعي المعبَّر عنه بالانتزاعي ، وهذا كجزئية السورة مثلاً ، فإنه لا يُمكن أن تتحقّق بقول المولى : جعلتُ السورة جزءاً ، وإنما هي تُنتزع من الأمر بالصلاة مع السورة .

3 . ما يقبل الجعل الشرعي الاستقلالي والجعل الشرعي التبعي كالزوجية مثلاً ، فإنه يُمكن أن يُقال : هي مُنتزعةً من الحكم بوجوب الإنفاق وجواز النظر والجماع ـ مثلاً ـ ، كما يُمكن أن يُقال : هي مجعولةً بالجعل الاستقلالي ، والأحكام المذكورة ثبتت لها بعد ذلك فقيل مثلاً : الزوجة يجب الإنفاق عليها أو يجوز النظر إليها ونحو ذلك ، والزوجية على هذا تقبل كلا الجعلين ، وإن كان الأقرب أنها مجعولة بالاستقلال ، والأحكام قد أُثبتت لها بعد ذلك .

بما أن العلاقة بين الجعل التكليفي والجعل الوضعي ليس على سَنَنٍ واحدٍ ، بل يختلف باختلاف طبيعة التعالق بينهما ، التي تحافظ على الملاك وجهات الحسن ، فتارةً يكون التعالق بين السبب والوجوب بتوسط الاعتبار الشرعي ، كما في الزوجية التي هي سبب في وجوب الإنفاق ، وأخرى يكون بين المانعية والحرمة بتوسط الاعتبار الشرعي كذلك ، كما في حرمة الصلاة في الأرض المغصوبة ، وأخرى يكون بين الرافعية والحرمة ، كما في رفع ملكية المحجور عليه ، وهكذا في الشرطية والجزئية والحرية والرقية والعِلّية وسائر الأوضاع الشرعية .

والسبب في هذا التعالق هو أن الأحكام الوضعية ـ كالشرطية أو المانعية أو غيرها ـ أُمورٌ منتزعةٌ من الأحكام التكليفية ، فلو كان الحكم التكليفي مرفوعاً عبر القرآن أو السنّة فلا يبقى لاحتمال الشرطية والمانعية في هذه الحالة مجالٌ ، فسعة الحكم الوضعي وضيقه تابعٌ لسعة الحكم التكليفي وضيقه ، فبارتفاعه يرتفع الحكم الوضعي [1] ، والتعالق والارتباط بينهما (وثيقٌ ؛ إذ لا يُوجد حكم وضعيّ إلاّ ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي ، فالزوجية حكم شرعيٌّ وضعيٌّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفية ، وهي : وجوب إنفاق الزوج على زوجته ، ووجوب التمكين على الزوجة ، والملكية حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفيّة ، من قبيل حرمة تصرّف غير المالك في المال إلاّ بإذنه ، وهكذا) [2] .

وقد تتخذ العلاقة بين المجعولات الوضعية والمجعولات التكليفية نسقاً آخرَ ، وهي علاقة الاستقلالية والانتزاعية من حيث دلالة الاعتبار على أحدهما ، فتوسعة ملاك الاعتبار الشرعي ناظرٌ إلى الجعل الاستقلالي ، أي : أن الأحكام الوضعية مجعولةٌ بجعل وباعتبار شرعي مستقل

(1) يُنْظر : السبحاني ، الشيخ جعفر ، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول (تقرير : الشيخ محمد حسين العاملي) ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1424 هـ ، ج 2 ، ص 245 .
(2) الصدر ، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى) ، ص 64 - 65 .

عن الجعل التكليفي ، وعدم توسعة الملاك الاعتباري يقتضي كون جعل الأحكام الوضعية منتزعةً من الأحكام التكليفية [1] ، والثمرة الأصولية المترتبة في لحاظ الاعتبار في الجعليَن : هي الملازمة بينهما من حيث الآثار والأحكام وعدمهما وبيان ذلك :

إذا جُعِلَ الحكم الوضعي بالجعل الانتزاعي ـ بلحاظ عدم إمكان أن يطال الجعل الاستقلالي الأحكام الوضعية ـ فتكون الأحكام الوضعية غير مختصةٍ بالعالم والبالغ والعاقل ، بل تكون الأحكام الوضعية مُنْطبقةٌ على العالم والجاهل مشتركةٌ فيهما ، وكذا العاقل والمجنون ـ بشرط الشعور فيه ولو بدرجةٍ عرفاً ـ والبالغ والصغير ـ بشرط التمييز فيه عرفاً ـ ، بخلاف الحكم التكليفي الذي لا يشمل إلا العالم والعاقل والبالغ ؛ لذا حكم الشيخ الأنصاري ﵀ (ت : 1231 هـ) بضمان المجنون والصغير في مسألة المقبوض بالعقد الفاسد فقال : (ومن هنا كان المُتجه صحة الاستدلال به على ضمان الصغير ، بل المجنون إذا لم يكن يدهما ضعيفةٌ ؛ لعدم التميُّز والشعور) [2] .

أما إذا جُعِلَ الحكم الوضعي بالجعل الاستقلالي ـ أي بجعل آخرَ غير جعل الحكم التكليفي ـ فلا يشمل الحكم الوضعي ـ من الضمان مثلاً ـ الصغير والمجنون والجاهل .

ثم إذا كانت الملازمة بين الحكم الوضعي والتكليفي من لحاظ البطلان معتبرةً ، بوساطة اعتبار الشارع المقدس ، فلا يخلو معنى الاقتضاء والملازمة من أحد أمور ثلاثة [3] :

الأول : إن الملاك يمنع من إطلاق الأمر الخطابي لمتعلقه ؛ لامتناع الاجتماع ، ومع خروج الإطلاق عن كونه مصداقاً للواجب لا يجزي عنه ، وهذا معنى البطلان .

الثاني : إن الملاك يكشف عن كون العبادة مبغوضةً للمولى تعالى ، ومع كونها مبغوضةً للمولى يستحيل التقرب بها .

الثالث : إن الملاك يقتضي بحكم العقل قبحَ الإتيان بمتعلقه ؛ لكونه معصيةً مُبَعِدةً عن المولى تعالى ، ومعه يستحيل التقرب بالعبادة .

ثانياً : علاقة الاعتبار الشرعي بالحكم التكليفي والحكم الوضعي

بعد ما تم عرضه في اللحاظ الأول ، يُمكن للبحث بلورة علاقة الاعتبار بالجعليَن التكليفي والوضعي ، فالاعتبار الشرعي هو وسيط تنظيمي بين التكليف والوضع ، في كيفِ الملازمة والتتابع والترتب بينهما ، وهذه العلاقة التلازمية ليست اعتبارية محضة ، بل واقعيةٌ أمريةٌ

(1) يُنْظر : الأنصاري ، فرائد الأصول ، ج 3 ، ص 125 ـ 128 .
(2) المكاسب ، ج 1 ، ص 387 .
(3) الصدر ، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ، ص 302 .

كشفيةٌ ملاكيةٌ مطلقاً سواءً كانت في اعتبار الملكية أو الزوجية أو السلطنة أو الطهارة أو النجاسة أو الضمان أو القبض و الإقباض أو استقرار ما في الذمة وعدمه ؛ لأن هذه الأوضاع ليست فرضية ، بل لها جنبةٌ واقعيةٌ لها ما بإزاءٍ ـ فعليٍّ ـ من مصلحةٍ أو مفسدةٍ ، وقد كان للاعتبار الدور في الكشف عن تلك الجنبة الواقعية ؛ إذ يعجز العقل البشري عن كشفها والوصول إليها .

ويقوم الاعتبار الشرعي بنسج العلاقة الترابطية بحسب مقتضى عالم التكوين تناسباً ، فتارةً تتخذ الأحكام الوضيعة عبر الاعتبار الشرعي ترابطاً موضوعياً مع الحكم التكليفي ، فيكون الحكم الوضعي موضوعاً للحكم التكليفي ، كالزوجية الواقعة موضوعاً لوجوب الإنفاق ، والملكية الواقعة موضوعاً لحرمة التصرف لغير المالك في غير ماله من دون إذن المالك ، تارةً يكون الحكم الوضعي مُنْتَزَعَاً عن الحكم التكليفي ، كجزئية السورة للواجب ، التي تكون هذه الجزئية منتزعةً عن الأمر المركب منهما ـ السورة والصلاة التي هي الواجب ـ ، وكشرطية الزوال للوجوب المجعول لصلاة الظهر المنتزعة عن جعل الوجوب المشروط بالزوال[1] .

وأيضاً تتجلى علاقة الاعتبار الشرعي بالأحكام الوضعية والتكليفية ، عبر كونه ناظراً إلى مساحة الاعتباريات في الأحكام الوضعية ـ بما هي وضعيةٌ ـ ، فيكون دور الاعتبار الشرعي متصرّفاً ومؤثِراً في نفس الوضع ، كرفع الاعتبار الشرعي الزوجيةَ بالإرتداد مثلاً ، وقد يكون الاعتبار الشرعي ناظراً إلى مساحة التكوينيات المدلول عليها بلسان الخطاب الشرعي ، فيكون الاعتبار الشرعي رافعاً لآثار الحكم الوضعي وهي الأحكام التكليفية ، وبتعبير آخر : تارةً يكون الاعتبار الشرعي متصرّفاً بنفس الحكم الوضعي رفعاً أو منعاً أو شرطاً أو غيره ، كما في رفع الاعتبار الشرعي للزوم في العقد أو اعتبار اللزوم في العقد ؛ إذ إن اللزوم حكمٌ وضعيٌّ ، وتارةً يكون الاعتبار الشرعي متصرّفاً بآثار الحكم الوضعي من الوجوب والحرمة وغيرها ؛ لأن المجعول شرعاً وحقيقةً هي الأحكام التكليفية لا الوضعية ، كما في رفع حرمة دخول المسجد للمحدِث بالحدث الأكبر مع الضرر ، فالمرفوع هنا هو الحرمة التي هي أثرٌ متفرع عن الحَدَثية التي هي حكمٌ وضعيٌّ ، ومثالٌ آخر : كما في وجوب الإنفاق الذي هو أثرٌ متفرعٌ عن الزوجية ، التي هي وضعٌ لا تكليفٌ كما لا يخفى ، وبتعبيرٍ ثالثٍ (أن الأحكام الوضعية على قسمين ـ كما يُستفاد من الأدلة ـ : أحدهما : ما هو اعتبار شرعي كاللزوم في العقود اللازمة وفي الشروط ، ثانيهما : ما قد يُستفاد من الأدلة أنها حقائق تكوينية ثابتة ، كشفَ الشارع عنها كالحرية والرقية والنجاسة والطهارة والمتطهرية والمحدثية والملكية والضمان والقصاص ونحو ذلك ، وحيث إن

(1) يُنْظر : الصدر ، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ، ص 22 .

(لا ضررَ) منطوقه رفع الضرر ، ففي القسم الأول يرتفع نفس الحكم الوضعي ؛ لأنه المجعول شرعاً حقيقةً ، و في القسم الثاني يرتفع أحكامه التكليفية ؛ لأنها هي المجعولة شرعاً حقيقةً لا نفس الحكم الوضعي فيها ، مضافاً إلى أن الضرر في أحكامها التكليفية اللازمة لا في نفس الوضعيات ، فالنجاسة ليست ضرريةً ، وإنما وجوب الاجتناب مع الضرر ضرريٌّ ، وكذا المُحْدِثية ليست ضرريةً ، وإنما حرمة دخول المحدث المساجدَ ضرريٌّ ، فيرتفع الوجوب والحرمة) [1].

ويجدر ذكر شاهدٍ على أهمية تحديد علاقة الاعتبار الشرعي بالأحكام التكليفية والوضعية ، من ناحية كيفية تأثير قراءة الاعتبار الشرعي لهما ، في المبنى الأصولي المنعكس على الاستنباط الفقهي ، كما في الصائمة إذا جاءت بمفطرٍ عمداً ، بما يُوجب الكفّارةَ في نهار شهر رمضان ، ثم رأت الدم ـ الحيض ـ في يومها ولو قبل أذان الغروب بدقيقةٍ ، فإذا كان الاعتبار الشرعي في نظر الأصولي ناظرٌ إلى ملاك الحكم الوضعي ـ أي نفس الحكم الوضعي ـ فصومها باطلٌ وضعاً ومأثومةٌ ـ من باب التجري بناءً على حرمته ـ ولا قضاء ولا كفارة عليها ؛ لأنه لا حكمَ تكليفيٌّ في حقها أصلاً من أول الأمر ، فمجيء الحيض كاشف عدم تكيلفها بالصوم ـ لا لأنّه مانع من صحّته ـ .

وإذا كان الاعتبار الشرعيُّ في نظر الأصولي ناظراً إلى ملاك الحكم التكليفي وهو حرمة الإفطار فهي مأثومةٌ ـ لا من باب التجري بل من باب استحقاق العقاب ـ ، مضافاً إلى وجوب القضاء عليها مع الكفارة ؛ لأن الملاك والمناط في حقها هو التكليف بالصوم ؛ بناءً على فعلية التكليف في حقها بسبب ظنّها ، وقد ثبت أنّ الظن يقوم مقام العلم إذا تعذّر العلم ؛ ولهذا وجب عليها الشروع فى الصوم بنيّة الفرض ، فيجب عليها العزم على الصوم ، الى أن يظهر الكاشف المانع من صحة الصوم ؛ لذا اختار الفيض الكاشاني (ت : 1091هـ) رحمه الله القول الأول فقال : (والحقّ : أنّ هذا التفريع إنّما يصحّ إذا كان مناط وجوب الكفارة التكليف فى الواقع ، وهذا لم يثبت ، بل يُحتمل أن يكون مناطه مناط الإثم ، أعني مجرّد انتهاك حرمة العبادة بناء على الظن ولإبطال الصوم الصحيح) [2] .

(1) الشيرازي ، السيد صادق بن الميرزا مهدي ، بيان الأصول قاعدة لا ضرر ولا ضِرار ، دار العلوم ، بيروت ، ط 4 ، 1424 هـ ، ص 169 .
(2) الشيخ محمد محسن بن مرتضى ، نقد الأصول الفقهية ، جامعة فردوسي ، مشهد المقدسة ، ط 1 ، 1422 هـ ، ص 85 .

والحاصل مما تقدم : إن الأحكام التكليفية والوضعية يتوسطهما الاعتبار الشرعي ، بنسج العلاقة الترابطية بحسب مقتضى عالم التكوين تناسباً موضوعياً أو انتزاعياً ، بحسب ما يقتضيه التكليف من حيث الطبيعة ؛ لذا تجد الأحكام الوضعية متنوعةً كالشرطية والمانعية والسببية والرافعية وغيرها ، وهي في العبادات لها حكمها من حيث الملازمة في الصحة والبطلان ؛ إذ أن النهي في العبادات يقتضي الفساد ، وفي المعاملات لها حكمها الآخر ؛ إذ النهي لا يقتضي الفساد ؛ لذا تتضح كيفية تأثير الاعتبار الشرعي في نظر الأصولي في كونه ناظراً إلى ملاك الحكم التكليفي أو ملاك الحكم الوضعي من ناحية ترتب القضاء والكفارة وعدمهما ، وأن العلاقة بين الجعل التكليفي والجعل الوضعي ليس على سَنَنٍ واحدٍ ، بل يختلف باختلاف طبيعة التعالق بينهما التي تحافظ على الملاك وجهات الحسن .

المبحث الثاني : التكامل الشرعي في الموضوعات اعتبارياً

توطئةٌ :

إن تحديد الموضوع قبل الولوج في مفاصل البحث ، ليس أمراً منهجيّاً فحسب ، بل أمراً مصيريَّاً مردداً بين الوجود والعدم ، هذا على مستوى الموضوعات العلمية ، أما معرفة الموضوع في الموضوعات الخارجية فالكلام فيه أوضح ؛ إذ العلاقة بين معرفة الموضوع وبين القيمة العلمية حول ذلك الموضوع تعيش العلاقة الطردية ، بمعنى : كلما ازداد الباحث والمتأمِّل سعةً وإحاطةً حول موضوعية الموضوع ، أو جهة من جهات الموضوع ـ التي وقعت محلاً للبحث ـ ، كلما ازداد الباحثُ والمتأملُ توفيقاً ووصولاً إلى النتائج الواقعية ، وهذا يدخل تحت عموم من أتقن المقدمات وُفِقَ في النتائج ، فسير البحث يقتضي مُلاحظة بعض الجهات فيه ، بما لها من علاقة مع الاعتبار الشرعي .

المطلب الأول : علاقة الاعتبار الشرعي مع الظاهر والباطن

إن علاقة الموضوعات بالمحمولات ليست علاقةً اقتضائيةً ما لم يكن بينهما ترابطٌ عبر النسبة بينهما ، وليس المراد في المقام مطلق الموضوع المجرد ، بل الموضوع بما هو منسوبٌ حتى يُمكن تصوره وتصور محمولاته وتصور علاقة الجميع بالاعتبار الشرعي ، فالموضوع ما يصح أن يكون محكوماً عليه [1] ، وأعم من أن يكون موضوعاً ذهنياً أو خارجياً ، والموضوعات تتخذ علاقاتٍ ترابطيةً مختلفةً بتوسط نظام الاعتبار ، عبر تجليات تسمى بالظاهر وأخرى بالباطن ، فالإنسان محكوم بقوانين الطبيعة ، التي تسمى بالنظام الطبيعي من الأكل والنمو وغيرها بتوسط نظام الاعتبار ، المحفوظ بمعانٍ وهمية ـ مُدركة بقوة الوهم ـ وبأمور معتبَرةٍ (بينها نظامٌ اعتباري ، وتحتها النظام الطبيعي ، يعيش الإنسان بحسب الظاهر بالنظام الاعتباري ، وبحسب الباطن والحقيقة بالنظام الطبيعي ... وحيث إن تلك الموجودات أمورٌ حقيقية خارجية ، فالنسب إنما هي بينها وبين الحقائق التي تحت هذه الأمور الاعتبارية لا أنفسها ، فقد ثبُت أن لظاهر هذا الدين باطناً وهو المطلوب) [2] .

فنظام الاعتبار ما هو إلا ضرورةٌ في حركة التمازج ، والتكاشف بين عالم الظاهر والباطن المستور بوعاء الظاهر ، والذم الوارد في الآيات والأخبار على الظاهر ، هو بخصوص فصل أحدهما عن الآخر ، والتشبث بالظاهر على حساب الباطن ، وعدم طلب المعارف والأسرار المخفية عنا الكامنة في أفق عالم التكوين والتشريع لا الجهل القصوري بالباطن ؛ لذا قال تعالى : ﴿ وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْو وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴾ [3] و ﴿ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱهْتَدَىٰ ﴾ [4] و ﴿ يَعْلَمُونَ ظَـٰهِراً مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ غَـٰفِلُون ﴾ [5] ، ومن الأخبار قول الإمام الصادق عليه السلام : (إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ ، وَحَقُّ الْحَقِّ ، وَهُوَ الظَّاهِرُ وَبَاطِنُ الْبَاطِنِ ، وَهُوَ السِّرُّ وَسِرُّ السِّرِّ ، وَسِرُّ الْمُسْتَسِرِّ ، وَسِرٌّ مُقَنَّعٌ بِالسِّرِّ) [6] ، وقوله عليه السلام : (مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ 9الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ : إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ ، أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى

(1) يُنظر : المظفر ، المنطق ، ص 179 .
(2) الطباطبائي ، الإنسان والعقيدة ، ص 206 - 207 .
(3) سُورَةُ العَنكَبُوتِ ، آية ٦٤.
(4) سُورَةُ النَّجمِ ، آية ٣٠.
(5) سُورَةُ الرُّومِ ، آية ٧ .
(6) الصفار، بصائر الدرجات ، ج 1 ، ص 28 .

قَدْرِ عُقُولِهِمْ) [1] .

ومن خلال ما تقدم يتضح عدم إمكان تبني ما قد يخطر في البال ، من كون صياغة القرآن والأخبار للحقائق الملكوتية والمعارف الباطنة ـ عبر ألفاظ عربية اعتبارية مجعولة بجعل بشري ؛ لأن الوحي يُنْزِلُ الحقائقَ الملكوتيةَ على قلب النبي 9 على ما هي عليه من الواقع ؛ لذا قال تعالى : ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَآ أَوْحَى مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾ [2] لا كذبت العين ؛ لأن الرؤيةَ شهوديةٌ التي هي وراء الإدراكات الحسية [3] .

فقد يَرِدُ دخلٌ مقدَّرٌ حاصله : إن هذه الحقائق والمعارف ألفاظ اعتبارية لا حقيقةَ فيها ، متغيرةٌ بتغير عالم الاعتبار ؟ ، كما بين لفظ الماء وبين معنى الماء علاقة اعتبارية لا تكوينية ، والحال أن الوحي يُنْزِلُ حقائقَ تكوينيةً ملكوتيةً على القلب ، فهل صار بين اللفظ والحقائق علاقة تكوينية أو أصبح استحالة الحقائق الملكوتية القلبية إلى ألفاظ اعتبارية ؟ علماً أنه من المحال أن يحيط الاعتبار بالحقائق اقتضاءً لعدم إمكان ملاحظة جميع لوازم الحقيقة وجهاتها هذا أولاً ، وأما ثانياً لأن عالم الاعتبار فاقدٌ للحقيقة ولا حقيقة فيه لتغيره ، وفاقد الشيء لا يعطيه .

والجواب : إن كلَّ موجودٍ حيٍّ مرَّ بعوالمَ ثلاثةٍ : عالم العقل والعرش ـ عالم الحقائق الكلية ـ ، وعالم المثال ـ عالم الحقائق الصورية ـ ، وعالم المادة ـ عالم التشكلات المادية ـ ، والجامع لهذه العوالم قوله تعالى : ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ [4] ، فلفظ (عِنْدَنَا) يشمل العوالم الثلاثة ، فالوحي مر بهذه المراحل الثلاث ، بمعنى : له ثلاث مراحل : عالم العرش والعقل ﴿ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾ [5] ، وعالم المثال والصورة ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴾ [6] ، وعالم المادة والحس ﴿ إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [7] فالعلاقة الاعتبارية ـ غير المحضة ـ متعلقة بالمرحلة الأخيرة ، فانتفى الإشكال من أساسه [8] .

---

(1) الكليني ، الكافي ، ج 8 ، ص 267 .
(2) سُورَةُ النَّجمِ ، آية 10 ـ 11 .
(3) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، الميزان ، ج 19 ، ص 30 و 33 .
(4) سُورَةُ الحِجرِ ، آية ٢١ .
(5) سُورَةُ الزُّخرُفِ ، آية ٤ .
(6) سُورَةُ الشُّعَرَاءِ ، آية ١٩٣ـ 194 .
(7) سُورَةُ الزُّخرُفِ ، آية ٣ .
(8) يُنْظر : الآملي ، السيد حيدر بن علي بن حيدر (ت : 787 هـ) ، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخِظم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم ، دار المحجة البيضاء ، بيروت ، ط 1 ، 1433 هـ ، ج 1 ، ص 81 ـ 82 + يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، الميزان ، ج 12 ، ص 143 ـ 144 .

وعلاقة الظاهر بالباطن وعلاقة الاعتبار الشرعي بهما ، لا تقتصر على عالم الدنيا فحسب ، بل تشمل العوالم الأخرى ؛ لذا قال العلامة الطباطبائي ﷺ (ت : 1402 هـ) : (النسبة بين هذه النشأة وما ورائها ، نسبة العلية والمعلولية والكمال والنقص ، وهي التي نُسميها بنسبة الظاهر والباطن ، وحيث إن الظاهر مشهود بالضرورة ، وشهود الظاهر لا يخلو من شهود الباطن ؛ لكون وجوده من أطوار وجود الباطن ، ورابطاً بالنسبة إليه ، فالباطن أيضاً مشهود عند شهود الظاهر بالفعل ، وحيث إن الظاهر حدُّ الباطن وتعيُّنه ، فلو أعرض الإنسان عن الحد بنسيانه بالتعمُّل والمجاهدة ، فلا بدَّ من مشاهدته للباطن ، وهو المطلوب) [1] .

فالحقيقة نسبتها في هذه النشأة المادية ونسبة النفس البدنية ، كنسبة الباطن إلى الظاهر ، وكل خصوصيةٍ وجوديةٍ متعلقة بالظاهر هي متعلقة بباطنه بالحقيقة ، وبنفس الظاهر بعَرضه وتبعه ، فالحقيقة التي في باطن النفس ، أقدم إدراكاً عند النفس من نفسها [2] ، ولعل السبب في الاستيناس ببواطن الحقائق لدى الإنسان ، يرجع إلى الطبيعة التكوينية الفطرية عبر وجود الحواس الباطنية ، كالحس المشترك الذي هو خُزانة الخيال ، الذي يُعَدُّ من الحس الباطني للنفس الحيَوانية ، والحافظة التي هي خزانة الوهميات ، وخزانة المعاني الجزئية التي لا مادة لها ولا مقدار [3] .

أما تجليات علاقة الاعتبار الشرعي بالباطن والظاهر ، يُمكن بلورتها عبر بيان أن الأشياء لها إجمال وتفصيل ، فالإجمال من حيث الظاهر ، كالعلوم العربية من اللغة والصرف والنحو والمعاني ، والإجمال من حيث الباطن كالعلوم الكشفية الذوقية كعلم التوحيد وعلم البقاء والفناء والكشف والمبدأ والمعاد والوحي والإلهام وعلم الآفاق والأنفس [4] ، فالإجمال والتفصيل تعبير آخر عن نظام الباطن والظاهر ، الذَّين يتخادمان ويُوصلان إلى الكمال ، عبر نظام الاعتبار الشرعي ، وعليه فلا مانعَ من أن يكون الظاهر والباطن أمرين نسبيين ـ علماً لا ثبوتاً ـ ؛ لأن (الظاهر والباطن من الأُمور الإضافية ، فالظاهر لأهل البلد باطن بالنسبة إلى غيرهم ، والظاهر لأهل المحلّة باطن لأهل البلد ، والظاهر للجيران باطن لأهل المحلّة ، والظاهر لأهل البيت باطن للجيران ، والظاهر للزوجة باطن لأهل البيت ، وقد يكون الأمر بالعكس ، فحسن الظاهر ذات مراتب طولية وعرضية متفاوتة) [5] .

(1) الإنسان والعقيدة ، ص 222 .
(2) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، الإنسان والعقيدة ، ص 231 .
(3) يُنْظر : زادة ، مصادر المعرفة ، ص 127 - 128 .
(4) يُنْظر : الآملي ، المحيط الأعظم ، ج 1 ، ص 168 - 169 .
(5) المرعشي ، السيد عادل العلوي (ت : 1442 هـ) ، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد (تقريرات : السيد شهاب الدين المرعشي) ، مكتبة المرعشي النجفي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1422 هـ ، ج 2 ، ص 98 .

ويتجلى التكامل بين الظاهر والباطن بتوسط نظام الاعتبار ، عبر رجوع الظاهر إلى أصالة الظهور ، ورجوع الباطن إلى الاعتبار بما هو كاشفٌ عن بواطن وأسرار الشريعة والوجود ، ومن هنا يُمكن فهم معنى الأخبار الواردة في معنى أن للقرآن باطناً وبطوناً ، كما عن جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ ﵀ قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ﵇ عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّفْسِيرِ فَأَجَابَنِي ، ثُمَّ سَأَلْتُهُ عَنْهُ ثَانِيَةً فَأَجَابَنِي بِجَوَابٍ آخَرَ ، فَقُلْتُ : جُعِلْتُ فِدَاكَ ، كُنْتَ أَجَبْتَنِي فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِجَوَابٍ غَيْرِ هَذَا قَبْلَ الْيَوْمِ ؟ ، فَقَالَ ﵇ : (يَا جَابِرُ إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْناً ، وَلِلْبَطْنِ بَطْناً ، وَلَهُ ظَهْرٌ وَلِلظَّهْرِ ظَهْرٌ ، يَا جَابِرُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ ، إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ ، وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ ، وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرِفٌ عَلَى وُجُوهٍ) [1] ، فالمفهوم أن الباطن هو لوازم المعاني المرادة للمولى حين خطابه ، عبر استعمال الدلالة المطابقية بما هي لها من دلالاتٍ تلازميةٍ يُدركها العقل ، وبهذا احتمل الشيخ الآخوند الخراساني ﵀ (ت : 1329 هـ) هذا المراد من البطون ، عندما عَرَضَ احتمالين في معرض إثبات مدعاه ، في استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى إذ قال : (لعلك تتوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين ، تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه ، ولكنك غفلتَ عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها ، كان من باب إرادة المعنى من اللفظ ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ ، كما إذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها) [2] .

ويُحتمل المراد من الباطن هو التأويل المُبْرَز عبر الاعتبار الكاشف ، فتكون الظواهر موطناً للتفسير ، وتكون البواطن موطناً للتأويل ، إلى أن يصل التأويل إلى نهاية المراتب السبع أو السبعين ، على أساسِ أن لكل حدٍّ من الآيات ، بل لكل اسم من الاسماء آثاراً وأحكاماً وابتداءً وانتهاءً [3].

فالباطن والظاهر قد تكون علاقتهما علاقة الجمال الكامن والظاهر ، وكل منهما جمال عبر استمداد جمال الظاهر من الباطن ، وجمال الباطن من الظاهر ؛ لأن حيثية الجمال تكون على أنحاء ، فمنها : ما يكون جمال الشيء ظاهراً بأكمله ، كما في ظهور جمال وكمال الأزهار مثلاً ، ومنها : ما يكون جمال الشيء باطناً ومستتراً بأكمله ، كجمال أعماق البحار والشُعَب

(1) البرقي ، الشيخ أحمد بن محمد بن خالد (ت : 274 هـ) ، المحاسن (تحقيق : جلال الدين المحدِّث) ، دار الكتب الإسلامية ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1371 هـ ، ج 2 ، ص 299 .
(2) الكفاية ، ص 38 .
(3) يُنْظر : الآملي ، المحيط الأعظم ، ج 1 ، ص 70 و ج 3 ، ص 574 .

المرجانية مثلاً ، ومنها : ما يكون جماله ظاهراً كأجمل ما يكون الجمال الظاهر ومستتراً كأجمل ما يكون الجمال المستتر فجماله ظاهر في خفائه وخفي في ظهوره ، فهو مزيج من الجمال فهو عذبٌ وغريبٌ في جماله ، ومثاله اختزان المعارف التي يكتنفها لفظ (أَحَدٌ) في سورة الإخلاص بحاراً من المعارف ، وهذا النحو يدمج ويجمع العمق بالسطح ، فبنى الله تعالى عالم التكوين وعالم التشريع بأكمله على درجات من هذا الجمال ، والثمرة في هذا النحو هو تكوين حركة توليدية لنظام الإجمال والإبهام ، الذيَن يفسحان المجال لحركة الفكر ، واستمرار التكامل الفكري عبر الاستنباط والتحليل والاستنتاج ، فلو كانت كل العبارات سطحية لا عمقَ فيها ، يلزم عدم وجود جمال وجذابية وأخاذِيّةٍ ، في استدراج العباد نحو الكمال المطلق تعالى [1] .

والحاصل : إن الاعتبار الشرعي له علاقة مع الباطن والظاهر ، فعلاقته مع الأول علاقة الحجية والاعتبار ، وعلاقته مع الثاني علاقة الكشف والتقريب ؛ إذ أن الإجمال والتفصيل يحكيان عن نظام الباطن والظاهر ، الذَّين يقتضيان الوصول والإيصال إلى الكمال والجمال عبر نظام الاعتبار الشرعي ، والتكامل بين الظاهر والباطن لا يتم إلا ببركة توسط نظام الاعتبار ، عبر رجوع الظاهر المدلول عليه دلالياً عبر إرجاعه إلى كبرى أصالة الظهور ، ورجوع الباطن إلى الاعتبار بما هو كاشفٌ عن بواطن وأسرار الشريعة والوجود ، وعلى ما تقدم يكون نظام الاعتبار ما هو إلا ضرورةٌ في حركة التكامل ؛ لتراكم وتضاعف التكاشف بين عالم الظاهر والباطن المستور بوعاء الظاهر ، فلولا الاعتبار لما أمكن الوصول إلى الباطن ، ولا معرفته ولو إجمالاً .

المطلب الثاني : علاقة الاعتبار الشرعي مع الخير والشر

كثيراً ما تُبْحث مسألة الخير والشر وخصوصاً مسألة الشر ، التي اختلفت الرؤى الفلسفية والكلامية والأخلاقية في تفسيرها ، وفي إضفاء البعد المنطقي فيها ، من ناحية كون وجودها وجوداً موضوعياً استقلالياً أصيلاً ، أو وجودها عرضياً انتزاعياً ، أو وجودها عدمياً نسبياً مضافاً بالنسبة إلى خصوص الشر ، ومن ناحية أخرى ارتباط الشرور بالعدل الإلهي وكيفية الربط ، ونواحي متعددةٍ لا دخل لها بمحل البحث في الرسالة ، فالذي يهمُّ في المقام هو خصوص علاقة الاعتبار الشرعي بالخير والشر ، وإن كان هذا غريباً في بدو الأمر ، بل ـ على نحو الترقي ـ يرى البحثُ أن ملاحظة الاعتبار الشرعي في تعاطيه مع الشرور لها أثرٌ في

(1) يُنْظر : الشيرازي ، السيد مرتضى ، مقاصد الشريعة ومقاصد المقاصد الرحمة واللين نموذجاً ، منشورات الفجر ، بيروت ، ط 1 ، 1439 هـ ، ص 17 ـ 18 .

قراءة الشر ، والإثارات التي تُثار حوله ، ولكن يُمكن بيان مُجمل فلسفة وجود الشر : إن الله تعالى خلق سُنناً وقوانين كونية فيزيائية ، بثها الباري تعالى في الأرض ، وهي جارية على جميع المخلوقات طُراً ، وهذه القوانين تتأثر بأفعال وأقوال الإنسان سلباً أو إيجاباً ، والاعتبار الشرعي هو الذي يُظهِر هذه التأثرات والتأثيرات ، عبر بيان الآثار الوضعية للأقوال والأفعال ، وبسبب سوء تطبيق المصاديق أو العبث بالقوانين ، عبر ارتكاب الذنوب التي تُؤثر في نظام الحياة أو عبر التصرف بالطبيعة على خلاف الطبيعة تظهر الشرور ؛ لذا قال تعالى : ﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [1] .

فعند إمعان النظر يجد المتأمِّل وبوضوح : أن وجود الشر يضعُ مساراً تكاملياً ضمن حركة الإنسان ؛ لأن الكائن الذي لا يكون قادراً على اختيار الخطأ ، فهو أيضاً غير قادرٍ على اختيار الصواب ، فالآلام والأمراض والشرور لها دورٌ في توجيه الإمكانات وقدرات الفرد وتطويرها ، حتى تُخْلُقَ عند الإنسان إرادةٌ صلبةٌ قادرةٌ على التكامل ، فيكون الألم آلةً من آلات سير الإنسان لتحقيق إنسانيته في أعلى قمةٍ [2] ، فيأتي هنا دور الاعتبار الشرعي ، الذي يخلق بواعثَ ودوافعَ حراريةٍ داخليةٍ تقوم بصيانة الدوافع الفطرية ، على نحوٍ يضمن الاستمرار في تحمُّل الشرور والصبر عليها ؛ ليستمر الإنسان بالعطاء والإبداع ، من خلال صقل الإرادة والوصول إلى الكمال عبر الجدارة والاستحقاق .

وما يُرى في الغرب من وجود بعض القيم كالتسامح والتبرعات والجمعيات الخيرية ـ التي لا تكون بدوافع دينية ، بل بدوافع إنسانية التي لا تفتقر إلى الاعتبار ـ فيُمكن أن تُحلَّل هذه الظاهرة بالفرق بين السلوك وبين الدوافع الكامنة وراء السلوك ، أي : حاجتنا للدين لغرض صيانة الدوافع عبر سلامة النية والقصد ، وضمان استمرار هذه القِيَمِ عبر سقيها وإعطائها الحيوية والحرارية ، حتى تتحول الدوافع الفطرية إلى نداءٍ إلهيٍّ ، ووجودٍ ملكوتيٍّ مدوٍّ في أعماق أفق نفس الإنسان ، وهذا لا يتأتى إلا عبر الاعتبار الشرعي ، الذي يُرسخ مفهوم القربة والانصهار في الله تعالى قصداً وعملاً ، وعدم النظر إلى أي مكسبٍ آخر ، فيُخبِر الاعتبار بمواطن رضا الله ﷻ ومواطن سخطه ، فيقوم بعلاقة تربوية أخلاقية ، غرضها الصيانة والرفد المعنوي في كيفية التعاطي مع الشرور مطلقاً .

(1) سورة الروم ، آية 41 .
(2) يُنْظر : أبو لحية ، الدكتور نور الدين ، كيف تناظر ملحداً إحصاءٌ لإشكالات الملاحدة وبيانٌ لكيفية الإجابة عليها ، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية ، النجف الأشرف ، ط 1 ، 1439 هـ ، ص 424 ـ 425 .

والثمرة المترتبة هي خلق مجتمع متماسك ، قادرٌ على التعاطي مع الآلام والشرور لا مجتمعاً منهاراً ؛ إذ يُرى بعض الذين يقومون بأعمال إنسانية في الغرب أو في غيره ، عندما يقومون بأعمال صالحة أو يقومون بالتسامح ، إما لغرض المصلحة الشخصية فيكون الدافع الأنا ، أو يكون الدافع نفس القيمة والعمل الصالح ، ولكن هذا غير مضمون الاستمرار؛ لأنه بمجرد أن يتنمر عليه المجتمع ويتعرض لصدماتٍ قاسيةٍ ، فإما أن يصبح شخصيةً إنطوائيةً إنعزاليةً أو إنتقاميةً ناقمةً ، فالاعتبار الشرعي يجعل قسماً ثالثاً وهو العمل لله تعالى ؛ لذا قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءٗ وَلَا شُكُورًا ﴾ [1].

فالاعتبار الشرعي يُظفي دافعاً واعتباراً مضاعفاً ، على حسن بعض الأشياء التي لا يُدرك العقل حسنها ، ويُظفي اعتباراً تنزيلياً على بعض الأمور ، التي لا يُدرك العقل جهات قبحها ، فتُصان بالاعتبار الفطرةُ ، ولا بأس ببيان الفرق بين مُدركات الفطرة والقناعات ؛ إذ هناك فرقٌ فارقٌ بينهما ، وببيان الفرق بينهما لا يكون ذلك مبرراً لإنكار وجود الفطرة ، بذريعة أن ما يُسمى فطرةً هو مجرد قناعات تلقينية ، تترسخ في أعماق النفس فتُسمى فطرةً لا أكثر .

فلدفع الشبهة يقوم البحث بالمقارنة والموازنة بينهما :

1 . مُدركات الفطرة لا تحتاج إلى تعلم وكسب ، بينما مدركات القناعة قد تكون كسبيةً نظريةً .

2 . الفطرة لا تتبدل ولا تتغير بل تتلوث وتتكدر ، بينما القناعات تتبدل وتتغير بحسب تغير الدليل .

3 . مُدركات الفطرة يُمكن الرجوع إليها بارتفاع الموانع ، بينما مدركات القناعات السابقة قد تُنسى تماما ولا يُمكن استرجاعها .

فالاعتبار الشرعي يُعطي ملازمةً ، من خلالها يُحْكَمُ على حسن الأشياء طُراً ؛ اقتضاءً لقوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ... ﴾ [2] ، فينقدح تساؤلاً يُمكن من خلاله إثارةُ جهاتٍ ، تتجلى فيها الروابط بين الاعتبار وبين الخير والشر ، والتساؤل :

إن العموم الوارد في الآية ، يقتضي عدم اتصاف موضوعٍ بسلب الخيرية عنه ، فضلاً عن حمل الشرية عليه ، والأول أعم من الثاني كما لا يخفى ، فمن أين تأتي محمولات الشر ؟

والجواب : قد تمت الإشارة قبل قليل حول طبيعة السنن الكونية ومدى ترابطها ، وكون الإخلال بها يؤدي إلى الشر ، فيُمكن هنا أن يُقرر جواب آخر مفاده :

(1) سُورَةُ الإنسَانِ ، آية ٩ .
(2) سُورَةُ السَّجدَةِ ، آية ٧ .

إن هناك قضايا إنشائيةً لا مطابقَ لها للواقع وعدمه ، فغرضها هو الحكاية عن الرغبات النفسانية للمتكلم التي بها يُنْشئُ المتكلمُ النسبةَ ، لا أن هناك نسبةً مُنْشئةً حتى يحكيها ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح وسمها بالصدق والكذب ، وهناك قضايا خبريةً لها مطابقٌ للواقع وعدمه ، والتي يكون الاعتبار حاكياً وكاشفاً عنه ، فيصح الوسم بالصدق والكذب [1] .

والذي يترتب على هذا التقسيم للقضايا ، هو أن حمل المحمولات التي هي شرٌّ أو فيها شرٌّ على موضوعاتها ، لا يخلو إما أن يكون على نحو حمل الإخبار أو الإنشاء ؟ .

والذي يبدو للبحث أنها على نحو الإخبار ، ولكن لا يستلزم هذا كونها مطلقةً ، وأن الشريّة في موضوعاتها متمحِضةٌ ؛ لأن النسبية لها واقعٌ ونفسُ أمرٍ ، والتغيُّر في النسبي لا يعني أن الواقع تغير ، بل إن المحمول هو المتغير تبعاً لتغير الجهة واللحاظ .

والذي يُؤيد هذا هو تغاير الحيثية بشرط عدم ملاءمةِ النوازل للطباع يؤدي إلى الشر والضرر [2] ، وعدم التلاؤم يولد شراً بسبب سوء اختيار الإنسان ، فيُنسب الشر والضرر والألم إليه لا إلى الباري تعالى ؛ لذا ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ ... ﴾ [3] ، واللازمُ المترتبُ على جعل الأحكام الأخلاقية إخباريةٌ ، هو كون العقل والاعتبار الشرعي كاشفان عن الواقع على نحو الموضوعية لا كونها ذهنيةً خالصةً ، وهذه الموضوعية الناشئة في الشرور نابعةٌ من طابعها التزاحمي الخارجي مع الأفعال .

وهذا سرُّ ما اختاره البحث من الطابع النسبي للشرور المؤدي إلى القول بخبريتها ؛ لأنه (حينما تأخذُ مفاهيمُ النفع والضرر والمصلحة والمفسدة محلها إطار الأحكام العملية ، فهي تأتي في إطار الأحكام العملية ، التي تنظر إلى الأفعال في عالم تحققها الخارجي ، ومن ثم يكون لها طابعها النسبي ، دون أن تكون بمعزلٍ عن القيم والأحكام المطلقة ، التي يُؤمن بها المشرع أو الممارس ، أي أن النفع والضرر والمصلحة والمفسدة ، مفاهيم تتحدد في مرحلة لاحقة لتحديد الواجبات ، وليست أساساً لتحديد الواجبات ، وليست أساساً لتحديد الواجب والمحظور) [4] .

ويظهر مما تقدم : إن دور الاعتبار الشرعي الذي يخلق بواعثَ ودوافعَ حراريةً داخليةً ، يقوم بصيانة الدوافع الفطرية ، بشكلٍ يضمن الاستمرار في تحمُّل الشرور والصبر عليها ؛ ليستمر الإنسان بالعطاء والإبداع ، عبر صقل الإرادة والوصول إلى الكمال عبر الجدارة

(1) يُنْظر : اليزدي ، الحاشية ، ص 54 + يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 175 .
(2) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، الميزان ، ج 16 ، ص 254 - 255 .
(3) سُورَةُ النِّسَاءِ ، آية ٧٩ .
(4) أبو رغيف ، السيد عمار ، الأسس العقلية دراسةٌ في المُنْطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه ، دار الفقه للطباعة والنشر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1425 هـ ، ج 2 ، ص 604 .

والاستحقاق والعزم ، والشرور الحاصلة فهي نتيجة الطابع التزاحمي لعالم المادة ، وسوء إجراء المصاديق أو العبث بالقانون ، وأن الفطرة ليست مجرد قناعات مترسِّخةٍ في أعماق النفس ، بل هي وجود تحتانيٌّ مستقرٌ في أفق النفس ، يولد مع الإنسان عبر اكتمال الإدراك وزوال الاشتباه .

المبحث الثالث : التكامل الشرعي في لحاظات أخرى اعتبارياً

توطئةٌ

إن اللحاظات كلما تكثرت من جهة كونها واقعةً في محلِّ البحث ، كلما كان التصور للملحوظ أكثر تفصيلاً وكمالاً ، وكلما كان التصور للملحوظ أكمل وأقل إجمالاً ، كلما كان التصديق بالملحوظ آكد وأعمق في النفس وأكثر استقراراً ؛ لأن العلاقة بين التصور والتصديق علاقةٌ تكامليةٌ اقتضائيةٌ ، وأن التصديق فرع التصور ، ولا تصديقَ من دون تصورٍ قهراً ؛ إذ الذهن البشري مصممٌ بهذه الكيفية ، فلا تصديق من دون تصور ، نعم يُمكن وجود تصورٍ من دون تصديقٍ ، فبينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلق من جهة أن التصور أعمُّ مُطلقاً .

والمراد من اللحاظات الأخرى في المبحث الثالث هو كلُّ لحاظٍ مُتصورٍ ما عدا ما بُحِثَ وتمَّ تناوله في التكامل في الأحكام والموضوعات ، والسبب في اختيار البحث لعبارة " لحاظات أخرى " أشارةٌ إلى أن العلاقات التكاملية للاعتبار الشرعي لا تقتصر على لحاظٍ أو لحاظيَن ، بل تشمل كل لحاظٍ مُتصورٍ ومُتعقل في المقام ، ولكن سيُقتصرُ على بعض اللحاظات الأخرى التي يتجلى فيها علاقة الاعتبار بها .

المطلب الأول : علاقة الاعتبار الشرعي بالعقل النظري والعقل العملي

إن محاولات تعريف العقل تكثرت على نحوٍ لافتٍ للنظر ، ويرجع سبب ذلك إلى تكثر الحيثيات الملحوظة حال التعريف ، فتارةً تُلحظ طبيعة المُدْرَك ، وأخرى يُلحظ نفس المُدْرِك ، وأخرى بلحاظ وظائفهما ، ووجود مراتب طولية وجودية للعقل أعطت مساحةً في عدم وضوحه ، وهذه المراتب تختلف في كمية تجردها وتجرد آثارها ، وكذا تَكَثرَ تقسيماته من عقل باطن وظاهر ، وعقل أول وثانٍ ، وتحليلي وتنظيمي ، وواعٍ وغير واعٍ ، وغير ذلك من التقسيمات التي تختلف باختلاف المُدْرَكات وطبيعتها ، وكل هذا ليس من مقاصد الرسالة ، والذي ينفع في المقام هو خصوص العقل النظري والعملي من جهة الاعتبار وآليتهما معه ، وسيُركزُ البحث على العقل العملي بشكل أكثر ؛ بسبب كونه له علاقة تفاعلية تأثيرية كبيرة جداً مع الاعتبار كما سيتضح إن شاء الله تعالى .

فالعقل النظري هو يُدْرِكُ ما من شأنه أن يُدرَك ويُعلَم ، والذي يُعطي كمالاً للنفس ، كحكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين ، واستحالة الدور والتسلسل ، وحكمه أن الكل أعظم من جزئه ، وكعلمنا بالواجب تعالى وبصفاته وأفعاله ، والعقل العملي هو الذي يُدْرِك ما من شأنه أن يُعْمَل ويُفْعَل أو لا يُفْعَل نحو حسن العدل والصدق والإحسان ، وقبح الظلم والكذب والكفران بحق المُنْعم ، وأن حفظ النظام واجبٌ ، والإحسان إلى اليتامى والمُعْدَمين لازمٌ ، والإنفاق على الزوجة لازمٌ ، وغيره من مجالات الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المُدن [1] .

فالعقل النظري هو قوةٌ إدراكيةٌ تُدرك الأمور الكلية ، وتدرك مقدمات الاستدلال ، والنتائج الكلية غير العملية الحاصلة منها ، كإدراك الوجودات والأعدام المرتبطة بالأمور النظرية ، والعقل العملي هو قوةٌ إدراكيةٌ معرفيةٌ تُدْرِكُ الجزئيات والآراء الجزئية ، وتتصدى لتدبير البدن والأمور العملية ، وتطبيق الأحكام الكلية على جزئياتها ، وتُدرك النفع والضرر في السلوكيات والأفعال الإنسانية ، وما فيها من خير وشر ومصلحة ومفسدة ، وما الإنبغاء وعدمه والحسن والقبح والجمال والجلال [2] .

فالعقل النظري ليس مغايراً للعملي ذاتاً ووجوداً ، بمعنى ليس بينهما عُزلةٌ وتباينٌ ، بل تغايرهما ناشئٌ من تغاير القضايا والمُدْرَكات [3] ؛ إذ بعضها مُدْركاتٌ تقتضي العلمَ والنظرَ ،

(1) يُنْظر : الشهركاني ، المفيد في شرح أصول الفقه ، ج 1 ، ص 375 .
(2) يُنْظر : زاده ، مصادر المعرفة ، ص 424 و ص 426 .
(3) يُنْظر : العسر ، الشيخ ميثاق ، العقل العملي في أصول الفقه جذوره الكلامية والفلسفية ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 1433 هـ ، ص 29 + يُنْظر : المظفر ، أصول الفقه ، ج 2 ، ص 278 .

وبعضها تقتضي التطبيق والعمل ، وبتعبير آخر : إن العقل النظري يُصدِرُ أحكاماً نظريةً لا تقتضي بذاتها جَرْياً عملياً ، بخلاف العقل العملي الذي يُصدِرُ أحكاماً عمليةً [1] ، فهما ليسا متغايريَن تغايراً ذاتياً ، وإنما تغايرهما بحسب طبيعة الصادر له لا نفس الصادر ، فالتغاير اعتباري لحاظي .

والعقل النظري والعملي لهما ارتباط مع الملاكات من حيث التلازم وعدمه ؛ إذا تمَّ الملاك بكل خصوصياته وشرائطه وتجرد عن موانع التأثير ، كان هذا الملاك بحكم العلة التامة الداعية للمولى ، إلى جعل الحكم على طبقه وفقاً لحكمة الباري تعالى [2] ، وعلى هذا يُمكن البحثُ في إدراك العقل النظري والعملي للملاك ؛ لكون الإنبغاء وعدم الإنبغاء ناظريَن إلى الواقع ، ولأن النظر والتحليل يقتضي رجوع العقل العملي إلى العقل النظري ؛ لأن العقل العملي هو إدراك لصفة واقعية في الفعل ، ولكن هذا البحث يحتاج إلى بسط يَخْرُجُ به البحث عما يقتضيه المقام .

وبعد هذا يُعرض سؤالٌ مهمٌ من خلاله يُنَظَرُ البحثُ لبيان علاقة العقل النظري والعملي بالاعتبار الشرعي ، والسؤال هو : هل المراد من الأحكام التي يُصْدِرُها العقل النظري والعملي هو مطلق الإدراك أو المراد الإدراك المصاحِبُ للإنشاء والداعي في نفس المكلَّف ؟

وللإجابة لا بدَّ من لحاظ أمرين :

الأول : لحاظ هل أن العقل العملي هو قوة درَّاكةٌ فحسب ، أو هو قوة عمَّالةٌ ممزوجةٌ وراءها أمر ونهي وبعث وزجر ؟ .

الثاني : ثم بعد الإجابة عن السؤال في الملحظ الأول ، وبيان المختار في المقام ، يُلاحَظ هل هناك علاقةٌ وثيقةٌ فيها تجلياتٍ ، تتعلق بطبيعة علاقة العقل العملي بالعقل النظري ، أو لا توجد علاقةٌ ترابطيةٌ بينهما ؟ .

أما فيما يتعلق بالأمر الأول ، فهناك رؤيتان :

الأولى : إن معنى حكم العقل العملي ما هو إلا الإدراك لا غير ، بمعنى : أن حكم العقل ليس إلا إدراكُ أن الشيء مما ينبغي أن يُفعل أو لا يُفعل ، وليس للعقل إنشاءٌ وبعثٌ وزجرٌ ولا أمرٌ ولا نهيٌ ، إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل ، أي : يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي ، وممن ذهب إلى هذه الرؤية الشيخ المظفر رحمه الله [3] ، وعلى هذه الرؤية تكون الانفعالات النفسانية وليدة القوى الحيَوانية لا غير .

(1) يُنْظر : السبحاني ، نظرية المعرفة ، ص 50 .
(2) يُنْظر : الصدر ، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ، ص 305 - 306 .
(3) يُنْظر : أصول الفقه ، ج 2 ، ص 278 .

الثانية : إن العقل العملي هو قوةٌ عمَّالةٌ لا درَّاكةٌ فحسب ، ووراءها شوقٌ وبعثٌ وزجرٌ تكوينيٌ ، بمعنى : أنه يحلُّ في هذه القوة فعلُ النفسِ الذي هو الحكم ، وهو سنخ آخرَ غير الإدراك ، وممن ذهب إلى هذه النظرية الشيخ السند [1] .

والذي يُرجحه البحث هو الرؤية الثانية ، والسبب في هذا الترجيح أمورٌ متعددةٌ منها :

1 . ما توصل إليه البحث سابقاً من أن الاعتبار هو ظلُّ التكوين ، وما من حقيقة إلا وبإزائها اعتبارٌ ؛ لطبيعة الإنسان المحاكاتية الصورية ، التي بها يتواصل مع الخارج والواقع ، وأن الفاعل الإرادي لا تتولد مقاصده وإراداته إلا من الاعتبار ، وبهذا لا يُمكن فصل الاعتبار عن العقل العملي ، بل حتى عن العقل النظري كما سيُشير إليه البحثُ [2] بإذن الله تعالى .

2 . إن الجهات الملحوظة من الحسن والقبح ، والمصالح والمفاسد ، والعموم والخصوص وغيرها ، تسير مع الفكر الذي هو وليد العقل العملي والنظري ؛ لذا من الدواعي المهمة للأصوليين في استعمال العقل النظري والعملي في أصول الفقه ، هو اعتبار وجود لونين من الفكر ، يقع بعضها في دائرة التكوين والواقع ، ويقع بعضها الآخر في دائرة التشريع والاعتبار [3] ، فانفعالات النفس المتأثرة بجهات الاعتبار يحكم بها وعليها العقل العملي ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يُمكن جعل العقل العملي محضُ إدراكٍ فحسب ؟ ، وببيان آخر : إن الإدراك العملي يُولد إذعاناً ، والإذعان يُولد شوقاً أو نُفرةً ـ كُرْهاً ـ ، والمؤثر في الشوق والنفر هو البعث والزجر ، ولا يُعقل كون هذا الإذعان معلول لواهمةٍ أو متخيلةٍ ـ غالباً ـ ؛ لأن الإذعانَ كليٌّ ، والإذعانُ الكلي لا يصدر إلا من قوةٍ مجردةٍ ، فليست الانفعالات النفسانية وليدة القوى الحيَوانية ، بل وليدة قوى العقل العملي الذي فيه رؤيةٌ وعملٌ ، وأمرٌ ونهيٌ ، وبعثٌ وزجرٌ إلى جانب الإدراك [4] .

وبهذا يتبين للبحث أن العقل العملي هو قوة تَعْمل في النفس لا أنها تُدرك فحسب .

أما فيما يتعلقُ بالملحظ الثاني ، فيُقال : إن هناك علاقةً وثيقةً تكاملية بين العقل النظري والعقل العملي ، وبينهما وبين نظر الاعتبار ـ الشرعي ـ ، والدليل على هذا التكامل والترابط هو (إذا أدرك العقلُ كمال الفعل أو نقصه ، فإنه يُدرك معه أنه ينبغي فعله أو تركه ، فيستعين العقل العملي بالعقل النظري ، أو فقل : يحصل العقل العملي ـ فعلاً ـ بعد حصول العقل النظري ، وكذا المراد من العقل المُدرِك للحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العقل النظري ؛ لأن الملاءمة

(1) يُنْظر : العقل العملي ، ص 281 .
(2) في ص 153 من هذا المبحث .
(3) يُنْظر : الموسوي ، الحقائق والاعتباريات ، ص 151 .
(4) يُنْظر : زاده ، مصادر المعرفة ، ص 412 .

وعدمها أو المصلحة والمفسدة مما ينبغي أن يُعلم ، ويستتبع ذلك إدراك أنه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما عُلِم) [1] .

وكذلك يتجلى التخادم والترابط والتكامل بينهما ، عبر كون قوة العقل النظري تُمثل درجةً ومرتبةً من مراتب النفس ، وتكون قابلاً ومحلاً وموضوعاً للإدراك ، الذي يُوجده فيها العقلُ المجردُ ، وقوة العقل العملي تُمثل درجةً أدنى تكون قابلاً ومحلاً وموضوعاً للإذعان ، الذي هو فعل الدمج الذي يُوجده فيها العقل النظري ، وأن طبيعة العلاقة بينهما هي علاقة تأثير الواسطة وعدمها ، عبر كون القوة الدرَّاكة ـ وهي قوة العقل النظري ـ التي (لا تستطيع التأثير في القوى المادون مباشرةً ، فاقتضت حكمة الله سبحانه وجود قوةٍ تتوسط بين القوة الدرَّاكة والقوة الدانية ، تستلم قضاياها من العقل النظري ، وتوجه ما دونها من القوى) [2] ، بمعنى : أن النفس تتصرف في القوى البدنية بوساطة العقل العملي ، وتجعلها تحت تدبير العقل ، وهي طريقةٌ يُمكن التكامل بها ، واستحصال الكمالات والمَلكات الفاضلة .

وكذلك العلاقة بينهما تتجلى في متعلقهما ، فمتعلق العقل النظري هو الكليات من الوجودات ، وما ينبغي وما لا ينبغي والآراء من كلياتها ، ومتعلق العقل العملي هو ما ينبغي وما لا ينبغي من الجزئيات [3] .

والحاصل الذي يبدو للبحث : أن العلاقة بين العقل النظري والعملي تتجلى كالآتي :

1 . الاستعانة عبر التراتبية في الإدراك بأن يُدرك العقل النظري أولاً ، ثم العقل العملي ثانياً ، وحقيقة هذا التخادم بينهما يرجع إلى رجوع العقل العملي إلى العقل النظري .

2 . إن بين العقل النظري والعملي علاقةً تخادميةً تكاملية ، وهي علاقة القابل والفاعل ، وعلاقة الحال والمحل ، وعلاقة الموضوع والمحمول ، فالعقل النظري يكون فاعلاً وحالّاً ومحمولاً على العقل العملي الذي هو قابلاً ومحلاً وموضوعاً له ، فالعلاقة بينهما علاقة المطاوعة والانفعال .

3 . الاشتراك في أصل الملازمة والتلازم ، وافتراقهما في جهة الملازمة ، فيُمكن ـ بيان جهة الاشتراك ـ أن تكون ملازمة بين حُكم العقل النظري وحُكم الشارع ، ويُمكن أن تكون ملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشارع ، ويتمايزان ـ بيان جهة الافتراق ـ في المتعلَّق ، فمتعلق العقل النظري هو الكليات ، ومتعلق العقل العملي هو الجزئيات .

(1) يُنْظر : المظفر ، أصول الفقه ، ج 2 ، ص 278 .
(2) السند ، العقل العملي ، ص 283 .
(3) يُنْظر : زاده ، مصادر المعرفة ، ص 417 .

وبعد ذكر ما تقدم يُمكن أن يَذكرَ البحثُ علاقةَ العقل النظري والعملي بالاعتبار الشرعي ، فيُقال : إن العلاقة تتمركز بشكل أكثر في خصوص العقل العملي ؛ لأنه قوة عمَّالةٌ لها دخلٌ مباشرٌ في مقام الامتثال والانقياد ، ولا بأس بذكر بعض الأخبار والروايات التي تُمنْهجُ وتُشيرُ إلى علاقة الاعتبار الشرعي بالعقل النظري والعملي ، فقد ورد عن رسول الله 9 : (إِنَ الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ ، وَ النَّفْسَ مِثْلُ أَخْبَثِ الدَّوَابِّ ، فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ) [1] ، وورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: (الْعُقُولُ أَئِمَّةُ الْأَفْكَارِ ، وَالْأَفْكَارُ أَئِمَّةُ الْقُلُوبِ ، وَالْقُلُوبُ أَئِمَّةُ الْحَوَاسِّ ، وَالْحَوَاسُّ أَئِمَّةُ الْأَعْضَاءِ) [2] ، وعن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال : (... نُصِبُ الْحَقُّ لِطَاعَةِ اللَّهِ ، وَلَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَة ، وَالطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ ، وَالْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ ، وَالتَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ ، وَلَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِيٍّ ، وَمَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ ...) [3] ، وهذه الأخبار دلالاتها كثيرة منها :

1 . مطابقيةٌ كما في التعبير في الرواية الثانية عن العقل النظري بالعقول ، والتعبير عن العقل العملي بالأفكار ، وبيان صلته بالقلوب وكونه قوة عمَّالة ، وفي الرواية الأولى دلالة مطابقية كذلك ، في أن العقل العملي يضبط القوى الحيَوانية ويُوجهها في ما ورد من قوله عليه السلام " فإن لم تُعقل حارت " .

2 . تضمنيةٌ أو إلتزاميةٌ ، كما في الرواية الثالثة ، التي أشارت إلى قابلية ومحلية العقل النظري ، في كونه خُزانةُ العلوم الكلية ، فورد في قوله عليه السلام " والتعلم بالعقل يُعتقد " .

بعد عرض ما تقدم يُمكن عرض تجليات العلاقة بين الاعتبار الشرعي وبين العقلَين النظري والعملي وهي :

أولاً : العلاقة التنظيمية : يقوم الاعتبار الشرعي عبر تصدير حُزَماً معرفيةً وأخلاقيةً وعقديةً وأحكاميةً ، بتنظيم التباني في أحكام العقل العملي ، عبر حصول تصورات أحكام العقل العملي المفتقرة إلى التصديق ، وعلى هذا تكون المعرفة من مقولات العقل العملي ، ضرورةَ دخول نظام العقل العملي في المعارف النظرية فضلاً عن غيرها .

ثانياً : العلاقة المعيارية : لعله كثيراً ما تكون مُدركات العقل المجرد أو النظري أو العملي خاطئةً ، فتكون مُفتقرةً إلى مرجعٍ معياريٍّ به تتميز الاعتبارات الصائبة من غيرها ، ولكن الذي يُلفتُ النظر أن نفس الاعتباريات لا تفاوت فيها عند العقل إذا كانت من وادٍ واحدٍ ، فإذا كان الأمر كذلك يُعرض سؤالٌ مُلِحٌ في المقام : كيف نُميّزُ بين الاعتبار الصائب من الخاطئ ؟

(1) الحرَّاني ، الشيخ ابن شعبة الحسن بن علي (ت : 413 هـ) ، تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام (تحقيق : الشيخ علي أكبر غفاري) ، جماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1404 هـ ، ص 15 .
(2) المصدر نفسه ، ص 15 .
(3) الكليني ، الكافي ، ج 1 ، ص 23 .

والجواب : عبر معرفة بطلان اللازم الذي يدل على بطلان الملزوم ، من باب من التزم بشيء فقد التزم بلوازمه ؛ لذا نجد القرآن الكريم في مواضعَ متعددةٍ لا يُنْكرُ على أصل اعتبار المشركين والكفار ، بل يُنْكر لمكان اللوازم الفاسدة الباطلة الواضحة البطلان ، التي يحكم بفسادها العقل النظري بداهةً ، فالإنكار والاستنكار لبعض الاعتبارات لم يكن لأجل اعتباريتها ، وإنما للوازمها الباطلة الفاسدة عقلاً ، فمثلاً قوله تعالى : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَد وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍۚ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [1] ، وقوله تعالى :﴿ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَداًۗ سُبْحَـٰنَهُۥۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَ تِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۚ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَـٰنٍۭ بِهَـٰذَآ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [2] .

فالمعيار هو : سلامة اللوازم وعدمها ، فبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم ، وصحة اللازم يدل على حقانية الملزوم ، والمُدْرك لهذه الملازمة هو العقل النظري في الملازمات التي من شأنها أن تُعْلَم ، والعقل العملي في الملازمات التي من شأنها أن تُعْمَل .

ثالثاً : العلاقة التحريكية : يتضح من خلالها كيفية التفاعل البنَّاء بين العقل والاعتبار الشرعي ، وأن العلاقة بينهما علاقة طولية لا عرضية ، فالإنسان ما هو إلا وعاءٌ مزيجٌ من الانفعالات والشهوات والنزوات والميولات التي تعصفُ به دائماً ، والعقل الذي يَعقل ويَضبط ويَصون هذا المزيج وحده غير كافٍ في إدارة دفته ، فيحتاج إلى نظام آخرَ قويٍّ ومُنْدفعٍ يقوم بعمليات إدامةٍ وصونٍ وتقوية .

فالعلاقة بين العقل والقلب تحتاج إلى تفاعل بنَّاء وقوي ؛ لأن كلاًّ منهما يُؤلفُ نظاماً مختلفاً ، ولا مانع من تسمية العقل المُدرك للمعرفة مطلقاً ـ سواء كانت مما ينبغي أن تُعْلم أو تُعْمل ـ بالعقل المجرد أو المنطقي ، وتسمية العقل المتفاعل مع التموجات القلبية بلحاظ التعامل معها بالعقل العاطفي ؛ (حيث أثبت العلم هناك نظامَين مختلفَين تماماً للمعرفة والإدراك ، يتفاعلان فيما بينهما لبناء حياتنا العقلية ، النظام الأول هو العقل المنطقي ، وهو المسؤول عن فهم ما نُدركه تمام الإدراك ، وما هو واضح وضوحاً كاملاً في وعينا ، وكذلك إدراكُ ما يحتاج التفكيرُ فيه منا إلى عمقٍ وتأملٍ ، وإلى جانب هذا هناك نظام آخر ، نظامٌ قويٌّ ومندفعٌ ، يتعامل مع مشاعرنا ومع أمور مُبهمة وغامضة في فكرنا ، بل ويتعامل مع مشاعر وأمور لا نُدركها على المستوى الواعي على الإطلاق ، هذا النظام هو العقل الانفعالي ـ العاطفي ـ ، ... وهناك توازنٌ دقيقٌ بين العقل المنطقي والعقل الانفعالي ، فالعقل الانفعالي يُغذي ويُزود عمليات العقل المنطقي

(1) سُورَةُ المُؤمِنُونَ ، آية ٩١ .
(2) سُورَةُ يُونُسَ ، آية ٦٨.

بالمشاعر والانفعالات ، بينما يعمل العقل المنطقي على تَنْقية مُدخلات العقل الانفعالي بإخضاعها للمنطق ، فيقبلها أو يعترض على بعضها ، لكن إذا تجاوزت المشاعر حدَّ التوازن ، فعادةً ما يتسيَّد العقل الانفعالي الموقفَ ويكتسح العقل المنطقي) [1] .

فالتفاعل بين العقل النظري ـ المنطقي ـ وبين انعكاسات القلب ـ العقل الانفعالي ـ ، يتوسطها العقل العملي الذي يقوم بعملية التنقية والتصفية ، فيحتاج العقل العملي إلى محفزٍ ومحرّكٍ وباعثٍ دائمٍ وقويٍّ ، وهذا المحفز والمحرّك هو الاعتبار الشرعي ، أو فقل : علاقة الاعتبار الشرعي بالعقل هي علاقة المدير والمدار والوسيط وجهة الإدارة ، فالمدير هو العقل النظري ، والمدار العقل الانفعالي ، والوسيط هو العقل العملي ، وجهة الإدارة هي الوصول للكمال ، فيتضح أن الاعتبار الشرعي له أدوار ، أهمها تطويع القوة العملية لقبول فعل القوة النظرية .

والذي يُؤيد ما توصل إليه البحثُ : أن الصحة النفسانية والعقلية والروحية وحتى البدنية ، مرتبطةٌ بالدين والتدين والاعتبار ، ومن أجل ذلك الأمر قام عددٌ من مراكز أبحاث الطب النفسي في العالم ، والتي أشهرها مركز الدراسات الروحية والعقلية التابع لجامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة الأمريكية ، المتخصصة في علم البيولوجيا العصبية للتدين والأشعة التشخيصية ، التي فيها قسم الطب النفسي والدراسات الدينية ، وعلم بيولوجيا الدين العصبية الذي يُعَدُّ علماً جديداً متخصصاً في دراسة الأسس العصبية البيولوجية للمشاعر الروحية ، وقامت جملة من هذه المراكز بإجراء العملية على أداء المخ ، وتحسين قدراته باستعمال تدريبات مُعينة ، عبر استيحاء كثيرٍ من ديانات الشرق الأقصى ، كالهندوسية والبوذية التي تهتم بمثل هذه التدريبات ؛ لذا قامت هذه الدراسات بمراجعة مئات الدراسات الطبية والعصبية والنفسية والاجتماعية ، وهذه المراجعة تتفق في أمرين [2] :

1 . إن الممارسات الدينية والروحية ، ولو بقدر بسيط تحسن من الصحة ومتوسط العمر ، ما لم يصحبها التركيز على صورة الإله ذي البطش ، وما يصحب ذلك من تطرف ديني .

2 . إن الممارسات الدينية والروحية الأطول ، المصاحبة للتأمَّل العميق تُحسِّن على نحوٍ دائم الوظائف العصبية لمناطق متعددةٍ من المخ ، ويصحب ذلك تقليل التوتر والقلق والاكتئاب ، ويُحسِّن تعاطفنا وعلاقاتنا مع الآخرين ، ويُحسِّن القدرات العقلية والنفسية والتحكم في الانفعالات ، إلى جانب تحفيز الوظائف الإيجابية الأخرى ، كزيادة الدورة الدموية في فصوص المخ المختلفة .

(1) شريف ، ثم صار المخ عقلاً ، ص 71 ـ 73 .
(2) يُنْظر : المصدر نفسه ، ص 297 ـ 298 و 324 ـ 325 .

فالإيمان والتدين الذَّين يتعامل معهما الفرد والمجتمع عبر الاعتبار الشرعي ، لهما انعكاسات يحكم بها وعليها العقل العملي ، ومن هذه الانعكاسات التي نَظَّر لها إعتبار الشارع هو الأمل والتفاؤل ؛ لذا المعتقلين السياسيين الذين لهم دوافع إيمانية راسخة ، ساعدتهم على بقائهم أحياءً طوال سنوات السجن والمعاناة [1] ، فالإيمان والتدين يحكم بهما العقل النظري والعملي حكماً له آثارٌ إيجابيةٌ في إطار الاعتبار الشرعي ، فيترشح كمالات النفس وتساميها ـ عبر تطويع العقل قوة العقل العملي لها ـ بدلاً من ترشحات القوى الحيَوانية المتسافلة ، وتحليل ذلك (أنه إذا أدْرَكتْ قوةُ العقل النظري ، ثم تابعها قوة العقل العملي ، في ما تُدركه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي ، وكانت القوى الحيَوانية المادون مطيعةً إلى أمارةِ وسلطةِ قوة العقل العملي ، فلا تكون حركات القوى الحيَوانية ، حركات حيَوانية وإن كانت هي قوة حيَوانية ، لكنما منبعثةً من العقل العملي ، وهذا كمال الإنسان ... ، كذلك حال الكمّلين وتكاملهم في خضوع قواهم المادون ، إذا كانت إدراكيةً أو عمّالةً لما فوقها إلى أن يصل إلى قوة العقل النظري ، وكذلك كمال وتمام العقل النظري هو كونه مُدْرَكاً خاضعاً للعوالم العلوية ، وتلك العوالم كذلك إلى أن تصل إلى عوالم الربوبية ، فتكون حينئذ مشيئة الكامل مشيئةً إلهيةً ، لأن مشيئته في القوى المادون تتلقى من العوالم الربوبية ، وهكذا تتنزل المشيئة الإلهية ، وإلا فليس في الربوبية غضب حيواني ، وإنما غضب الله بغضب أوليائه ورضاه برضا أوليائه ؛ لأن منبعث رضاهم القوى العقلية) [2] .

ثم للاعتبار الشرعي بُعْدٌ آخر ، يرتبط بالطبيعة التكوينة في كم وكيف تأثر وتأثير العقل الانفعالي العاطفي بالعقل النظري والعملي في الجنسيَن ، فيظهر أن الاعتبار الشرعي أعطى مساحات أخرى في ديمومة تطويع العقل العملي للقوى السفلية الدانية ، ويظهر أن أحكاماً تتعلق في النساء بلحاظ بعض التغيرات الهرمونية كحالات الدماء الثلاثة ، وأحكام بعض العبادات ، وتبرير هذا التغاير في متعلقات الاعتبار بين الرجل والمرأة ، ليس اعتباطياً بل معيارياً تابعاً لطبيعة مطاوعة العقل النظري والعملي وطبية أداء المخ ؛ لذا الأكاديمية الأمريكية للعلوم العصبية التي تُعتبر أكثر الجهات في العالم تخصصاً في علوم المخ والأعصاب ، التي تضم أكثر من خمسة عشر ألف عضوٍ من العلماء والمتخصصين من كل أنحاء العالم [3] ، أذاعت بياناً جاء فيه : (لا شك أن هناك فوارق بين المخ الذكوري والمخ الأنثوي ، فبينما

(1) يُنْظر : شريف ، ثم صار المخ عقلاً ، ص 308 .
(2) السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 1 ، ص 109 - 110 .
(3) يُنْظر : شريف ، الدكتور عمرو ، والدكتور نبيل عكاشة ، المخ ذكر أم أنثى هل متماثلان أم متشابهان أم مختلفان متكاملان ، نيو بوك للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط 8 ، 1438 هـ ، ص 347 .

تحتوي القشرة المخية للذكور على المزيد من الخلايا العصبية ، فإنها في المخ الأنثوي تحتوي على المزيد من الزوائد الشُجيرية ، والوصلات التي تكفل المزيد من التواصل بين هذه الخلايا ؛ لذا إذا تعرَّض كلٌّ من الرجال والنساء لفقد نفس العدد من خلايا القشرة المخية ـ نتيجة لإصابةٍ أو لجلطةٍ مثلاً ـ ، فإن التأثير على وظيفة المخ يكون أكبر في النساء ، كذلك تفسر هذه الفوارق لماذا تكون النساءُ أكثر عُرضةً للأمراض العقلية والنفسية من الرجال ، أن التعرَّف على الفوارق بين المخ الذكوري والمخ الأنثوي ، يُفسر الاختلاف في طريقة التفكير ، والسلوك بين الرجال والنساء ، كذلك فإن إدراك هذا الاختلاف يُفيد في تحقيق تعامل أفضل بين الأشخاص من الجنسَين ، كما يُمكن من تقديم خدمة أفضل لكل منهما ، في مجالات الصحة والتعليم وعلم النفس)[1] .

والحاصل : إن هذه التفاعلات التكاملية بين كل من العقل النظري والعملي ، والقوى الدانية التي هي متعلقات النفس ، كلها تعيش حالةً من النظام الدقيق ، والمنظِّم لها لا بد أن يكون مُطلعاً على جميع جهات الكمال حتى يُمكن الوصول له ؛ لذا من المقرر أن الإنسان مهما كانت قدرته يبقى عقله قاصراً عاجزاً عن إدراك الكمال والحسن والملاك من المصلحة ، وأن العلاقة تنظيميةٌ معياريةٌ تحريكيةٌ ، فالتكامل بين الجميع حاصلٌ بتوسط نظام الاعتبار الشرعي ، وأن العلاقات تتنوع فتارةً تكون تنظيميةً ، وأخرى معياريةً ، وأخرى تحريكية ، والغاية من الجميع أن يقوم الاعتبار الشرعي بتنظيم مُدركات العقل العملي ، والعقل العملي بوصفه غير مُنْعزلٍ عن العقل النظري ؛ لأنهما يعيشان حالة الانفعال والمطاوعة ، وإذا كان الأمر كذلك يقوم الاعتبار الشرعي بتصدير حُزَمٍ معرفيةٍ وأخلاقيةٍ وعقديةٍ وأحكاميةٍ ، عبر تنظيم التباني في أحكام العقل العملي ، وعبر حصول تصورات أحكام العقل العملي المفتقرة إلى التصديق ، وعلى هذا تكون المعرفة من مقولات العقل العملي ؛ ضرورةَ دخول نظام العقل العملي في المعارف النظرية فضلاً عن غيرها .

(1) شريف ، ثم صار المخ عقلاً ، ص 76 .

المطلب الثاني : الاعتبار الشرعي وعلاقته مع القضية الحقيقية والخارجية

إن تشخيص نوع القضية وطبيعتها المُلْقاة للمكلفين ، يُعَدُّ خطوةً متقدمةً في مقام التأصيل لاستنباط الحكم الشرعي ؛ إذ ما من دليل ـ أعم من الملاك وأعم من الخطاب الشرعي * ـ سواءٌ أكان نصاً أو ظاهراً إلا وكان قضيةً خارجيةً أو ذهنيةً أو حقيقيةً ؛ لأن هذا التقسيم الثلاثي هو حصر عقليٌ ولا قسم رابعٌ في البين ، ومنشأ هذه القسمة العقلية هو حال موضوع القضية ، فأساس القسمة وملاكها في هذا التقسيم الثلاثي هو وجود الموضوع [1] ـ لا الموضوع نفسه ـ ، ومن هنا لا بدَّ أن يُعرّفَ البحثُ هذه القضايا ، حتى يُمكن معرفة ارتباطها بالاعتبار الشرعي .

في البدء يقوم البحث بتعريف هذه القضايا الثلاث منطقياً ثم أصولياً ، والسبب في تعريفها منطقياً ؛ لأن هذا المبحث من المباحث الخارجة عن موضوعات مسائل علم الأصول ، والمبرر لبحثها هو كونها من المبادئ التي يُنْطلق منها إلى غيرها التي هي حدودُ الموضوعاتِ [2] ، ويتوقف عليها جملةٌ من المباحث الأصولية كالواجب المعلَّق والشرط المتأخر ـ الذي سيُبحث في الفصل الثالث بإذن الله تعالى [3] ـ ، والواجب المشروط وغيره ، فالقضية الحقيقية والخارجية كالمبادئ ، ومبدأ الشيء ليس منه بداهةً [4] ، فتعريفها منطقياً :

1 . القضية الخارجية : وهي التي يكون موضوعها في الوجود الخارجي ، على وجهٍ يُلاحظ في القضية خصوص الأفراد الموجودة ، المحققة منه في أحد الأزمنة الثلاثة ، كما في : (كل إنسان حيَوان) و (بعض الدور المائلة للإنهدام في البلد هُدِمت) [5] .

2 . القضية الذهنية : وهي التي يكون موضوعها في صِقع الوجود الذهني فقط ، بمعنى : كلما توجد في العقل هذه القضية ويفرضها ، فهي موصوفةٌ في الذهن كذلك بوصف ذهني معيَّن ، وهذه القضايا تُلْحظ في الموضوعات الممكنة والممتنعة على حدٍّ السواء كما في : (كل جبل ياقوت ممكن الوجود) و (كل اجتماع النقيضين مغايرٌ لاجتماع المثلَين) [6] ، وخَصَّ الشيخ اليزدي ﵀ (ت : 981 هـ) موضوعها في الموضوعات الممتنعة الوجود خاصةً ، دون الممكنة فقال : (وهذا إنما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها أفرادٌ ممكنةُ التحققِ في

* وجه أعمية الدليل عن ما سواه من الخطاب والملاك والمناط وغيره هو : أن الدليل يشمل ما كان لفظياً وما لم يكن لفظياً ، وكلٌّ منهما شامل للمدلول المطابقي والتضمني والالتزامي ، فالحكم المستفاد فعل المعصوم ﷺ أو تقريره أيضاً مدلولٌ عليه ، فلا يختص بالدليل اللفظي حتى يكون أخص من غيره . يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 48 .

(1) يُنْظر : اليزدي ، الحاشية ، ص 58 + يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 189 .
(2) يُنْظر : اليزدي ، الحاشية ، ص 115 .
(3) في المطلب الثاني من المبحث الثاني من الفصل الثالث في ص 202 وما بعدها .
(4) يُنْظر : الحيدري ، شرح الحلقة الثالثة ، ج 1 ، ص 461 .
(5) يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 24 .
(6) يُنْظر : المصدر نفسه ، ص 190 .

الخارج) [1] ، والمعنى الأول أرجح ؛ لأنه يتناسب مع وعاء الذهن من جهة السعة ؛ لكون المعنى الأول أوسع من الثاني ؛ إذ خصَّ المعنى الثاني القضيةَ الذهنيةَ بالممتنعات .

3 . القضية الحقيقية : وهي القضايا التي يكون موضوعها في نفس الأمر والواقع ، بمعنى : أن الحكم ينصب على الأفراد المحققة الوجود والمقدَّرة الوجود معاً ، أي : يُحمل الحكم فيها على الموضوع المقدَّر الممكن ، وذلك كلما يُفرَضُ وجود الأفراد وإن لم تتحقق خارجاً في أحد الأزمنة الثلاثة ، فهي داخلة في موضوع الحكم ومشمولة له نحو : (كل ماء طاهر) و (كل مثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين) [2] .

أما تعريفها أصولياً على نحوٍ يُمكن توظيف هذه المبادئ ـ القضايا ـ توظيفاً أصولياً :

1 ـ القضية الخارجية : وهي أن يكون الحكم فيها وارداً على الأشخاص وإن كانت واردةً بصورة القضية الكلية ، مثل كل مَن في العسكر قُتل ، فإنه بمنزلة زيد قُتل ، وعمرو قُتل ، وبكر قُتل [3] ، بمعنى : يكون الحكم فيها متعلقاً بالأفراد الخارجيين بالأصالة أي : المحققة الوجود ، من دون فرق بين أن تكون متحققة الوجود في زمن إصدار الحكم أو في أي زمان آخرَ ، فلو فُرِضَ أن المولى أحصى الأفراد المحققة الوجود في هذا الزمن ، والمحققة الوجود في الزمان اللاحق ووجدهم مأئة ، فقال : أكرم العلماء ، وأشار بذلك إلى من هو موجود فعلاً من العلماء ومن سوف يكون موجوداً في المستقبل فلا مانع من ذلك ، فهذه القضية خارجيةٌ [4] .

2 ـ القضية الحقيقية : فهي عبارة عن ثبوت وصفٍ أو حُكمٍ على عنوانٍ ، قد أُخِذَ على وجه المرآتية لأفراده المُقدرة الوجود ؛ إذ أن العنوانات يُمكن أن تكون ناظرةً لمصاديقها ، ومرآةً لأفرادها مطلقاً سواء كان لها أفراد فعلية أو لم يكن ، بل يصح أخذ العنوان ناظراً للأفراد وإن لم يتحقق له فرد في الخارج لا بالفعل ولا فيما سيأتي ؛ لوضوح أنه لا يتوقف أخذ العنوان مرآة على ذلك ، بل العبرة في القضية الحقيقية هو أخذ العنوان موضوعاً فيها ، لكن لا بما هو هو حتى يمتنع فرض صدقه على الخارجيات ويكون كلياً عقلياً ، بل بما هو مرآة لأفراده المقدر وجودها بحيث كلما وُجِدَ في الخارج فردٌ ترتب عليه ذلك الوصف والحكم ، سواء كانت القضية خبرية أو طلبية ، نحو : (كل جسم ذو أبعاد ثلاثة) ، أو (كل عاقل بالغ مستطيع يجب عليه الحج) ، فإن

(1) الحاشية ، ص 58 .
(2) يُنظر : المظفر ، المنطق ، ص 190 ـ 191 .
(3) يُنظر : الكاظمي ، الشيخ محمد علي الخراساني (ت : 1365 هـ) ، فوائد الأصول (تقريرات : الشيخ محمد حسين الغروي النائيني) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، د . ط ، 1404 هـ ، ج 1 ، ص 171 .
(4) يُنظر : اليعقوبي ، شرح الحلقة الثالثة ، ج 1 ، ص 464 .

الحكم في مثل هذا ، يترتب على جميع الأفراد التي يُفرض وجودها بجامعٍ واحدٍ وبملاكٍ واحدٍ [1] ، وبتعبيرٍ آخرَ : هي التي يكون النظر فيها إلى الكلي بما هو كلي وليس إلى الأفراد ، بمعنى : يكون متعلق الحكم هو الكلي بما له أفرادٌ في الخارج ، فعندما يقول المولى : (الخمر حرامٌ) ، يُريد أن يُبين أن ما يصدق عليه خمرٌ في الخارج حرام ، فيُمكن أن يجعل المولى قضيةً حقيقيةً ولا يوجد لها فردٌ خارجاً ، كما لو قال المولى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [2] ، وافتُرِضَ أنه يعلم أنه لا يوجد مستطيعٌ ، فلا مانع من الجعل والاعتبار ، أما إذا كان الجعل على نحو القضية الخارجية ولم يوجد لها أفرادٌ في الخارج مطلقاً ـ لا في زمن إصدار الحكم ولا في أي زمانٍ آخر ـ فلا يُمكن أن يجعل المولى جعلاً ما ، وإلا لاستلزم العبثية ومجانبة الحكمة [3] .

أما عند الأصوليين ، فتوجد بعض الفروقات في سير البحث ، منها :

أولاً : عدم بحث القضية الذهنية أصولياً لعدم ثمرتها ؛ إذ لا يُوجَدُ حكمٌ شرعيٌّ معتبرٌ يعيش في عالم الذهن والإفتراض ، من دون أن يكون له ما بإزاء عملي في عملية الاستنباط ، نعم القضية الذهنية تُبحث منطقياً وفلسفياً لثمرتها ؛ لارتباط مقاصدهما بالأعم من ما هو خارجيٌ ، وببيان آخر : كون (التقسيم المنطقي ، كان للقضية بقطع النظر عن مفادها ، أما في علم الأصول فإن التقسم المذكور هو للقضية بلحاظ أن يكون مفادها الحكم الشرعي ، وعلى هذا الأساس أُلغيَ أحدُ الأقسام الثلاثة للقضية من المباحث الأصولية ، وهو القضية الذهنية ؛ لعدم ربطها بمباحث الحكم الشرعي ، باعتبار أن القضية التي يوجد موضوعها في الذهن ، ليست من المباحث التي يبحثها الفقيه أو الأصولي ، نعم قد يَرِدُ اصطلاح القضية الذهنية في بعض المباحث الأصولية ، ولكن يُكتفى بما ذُكِرَ عنها في علم المنطق ، فلا يوجد بحثٌ إضافي حتى يحتاج الأصولي إلى أن يُعقد له تمهيداً ويبحثه في مقدمة بعض المباحث) [4] .

ثانياً : كون الأصولي لا يبحث القضية الخارجية والحقيقية ، إلا بما له ربط وارتباطٌ بالاعتبار الشرعي ، عبر أخذ الحكم المحمول على موضوعه ، حتى يلحظ الثمرة المترتبة على ذلك ، فلا يبحث الأُصولي مطلق القضية الخارجية والحقيقية ، فيبحثها بشكل تكون مُمَهِدةً لاستنباط الحكم الشرعي [5] .

---

(5) يُنْظر : النائيني ، فوائد الأصول ، ج 1 ، ص 171 .
(1) سُورَةُ الِ عِمرَانَ ، آية ٩٧ .
(2) يُنْظر : اليعقوبي ، شرح الحلقة الثالثة ، ج 1 ، ص 464 .
(3) المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 461 - 462 .
(4) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 461 .

فالقضية الخارجية أصولياً يتعلق فيها الحكم بالأفراد أولاً وبالذات بحسب الأزمنة الثلاثة ، ولكن الحكم إذا وُجِه لفرد فرد على حدة ، يلزم التطويل والتكرار ، فيُوجِدُ الاعتبار الشرعيَّ جامعاً مشتركاً بين الأفراد ؛ ليوجه خطاباً واحداً معتبراً حجةً لازمها التعذير والتنجيز .

وأما القضية الحقيقية أصولياً ، يكون الموضوع في متعلق الخطابات الشرعية مقدَّراً ، بما هو طبيعة موجودة في وعاء الذهن بوجود المعتبِر ، يكون لها قابلية الانطباق على أفرادها ومصاديقها ، فلعله يُقال : ما هو الفرق حينئذٍ بينهما حال كون النتيجة واحدةً فيهما ؟

والجواب : إن الفروقات كثيرةٌ منها[1] :

الأول : إن فعلية الحكم في القضية الخارجية مساوقةٌ لإنشائه وجوداً ، ولا تتأخر الفعلية عن الإنشاء إلا رتبةً ، بخلاف القضية الحقيقية فإن الفعلية فيها تدور مدار فعلية الموضوع خارجاً غالباً ، وتتأخر الفعلية عن الإنشاء زماناً لا رتبتاً .

الثاني : إن المؤثر في القضية الخارجية ـ من جهة الموضوع والملاك ـ ليس إلا عِلم الآمر أصاب أو أخطأ ، مثلاً إذا عَلِمَ الآمر أن في سقي الماء مصلحةً ، وأن العبد قادر عليه ، فلا محالة يحكم ويُلزم عبده بالسقي ، سواء كان في علمه مصيباً أو مخطئاً ، ولا فرق فيما له دخل في الحكم بين ما كان مقارناً أو متأخراً أو متقدماً ؛ لأن المؤثر في الحكم هو العلم لا الوجود الخارجي ، فتأخر القيد أو تقدمه أجنبيٌ عما هو المؤثر في الحكم ، وهو علم الأمر الّذي هو مقارن للحكم دائماً ، وأما المؤثر في الحكم في القضية الحقيقية من جهة الملاك ، فهو علم الآمر أيضاً بالإضافة إلى التحقق الخارجي للمأمور به من الملاك والمصلحة ، فإنه إذا عَلِمَ المولى أن حج المستطيع ذو مصلحةٍ مُلزمةٍ ، فلا محالة يُوجب الحجَ على المستطيع أصاب أو أخطأ ، وأما من جهة الموضوع فالمتبع هو وجود الموضوع خارجاً عَلِم به الآمر أو لم يعلم ؛ لأن المفروض أن الحكم إنما أُنشئَ على تقدير وجود الموضوع فيدور مدار وجوده ، وليس مُعلقاً على علم الآمر أصلاً بشكل مستقلٍ .

الثالث : إن النزاع المعروف في مجعولية المسببات أو الأسباب ـ السببية ـ ، إنما يجري في القضايا الحقيقية دون الخارجية ، فإن المؤثر في الأحكام فيها هو الوجود الخارجي ، فيقع النزاع في تعلق الجعل بالمسبب أو بالسببية في الحقيقية ، وأما في القضية الخارجية يكون المؤثر فيها هو علم الآمر فقط ، والوجود الخارجي للموضوع أجنبيٌ عن الحكم ، ولا دخل له فيه أبداً ، فلا معنى للنزاع المذكور في القضية الخارجية أصلاً ؛ لعدم وجود سببية

(1) يُنظر : الخوئي ، السيد أبو القاسم الخوئي (ت : 1413 هـ) ، أجود التقريرات (تقريرات : الشيخ محمد حسين الغروي النائيني) ، مؤسسة صاحب الأمر . ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1430 هـ ، ج 1 ، ص 190 ـ 191 .

ومسبب حتى يتنازع في تعلقِ الجعلِ بأي منهما ، فالنزاع في القضايا الخارجية منتفٍ بانتفاء موضوعه .

الرابع : ومن الفوارق المترتبة على ذلك أن الوصف الدخيل في الحكم في باب القضايا الحقيقية إذا انتفى ينتفى الحكم ؛ لأنه أي : الوصف مأخوذٌ في موضوعه ، وبتعبيرٍ آخر : إن الوصف بمنزلة الشرط ، والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط ؛ لأن المشروط عدمٌ عند عدم شرطه ، خلافاً لباب القضايا الخارجية ، فإن الأوصاف ليست شروطاً ، وإنما هي أمورٌ يتصدى المولى لإحرازها فتدعوه إلى جعل الحكم ، فإذا أحرز المولى تدين أبناء العم ـ مثلاً ـ ، فحَكَمَ بوجوب إكرامهم على نهج القضية الخارجية ثبت الحكم ولو لم يكونوا متدينين في الواقع ، والذي يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف على أفراده هو المكلَّف ، في باب القضايا الحقيقية للأحكام ، والمولى يتصدى في باب القضايا الخارجية لها [1] .

وبعد بيان المراد من هذه القضايا وبيان الفرق بينها ، يُمكن الدخول في بيان علاقة الاعتبار الشرعي ، وتأثيره في هذه القضايا التي لا يقتصر تأثيرها في جانب واحد ، بل في جوانب متعددة منها :

أولاً : تمييز الموضوعات التي مقتضاها الوجود الذهني ، وكما نبّهت الفلسفة الإسلامية إلى اختلاط القضايا الذهنية الحقيقية مع الخارجية الحقيقية ، وكان هذا الخلط مورداً لتشويش كثير من الأبحاث في المعارف البشرية ، كذلك اختلاط القضايا الاعتبارية مع القضايا الحقيقية أصبح مورداً لتشويش الكثير من المسائل في المعارف البشرية ، فلا بد من التمييز بين القضايا الاعتبارية والحقيقية ، ثم بين الحقيقية الذهنية والحقيقية الخارجية ، وقد رُكِّزَت في الفلسفة جهودٌ كثيرةٌ لتمييز القضايا الحقيقة الذهنية عن الخارجية ، والسبب في أهمية ذلك هو أن القناة التي يستلم الإنسان منها معلوماته ، تكون عبر قناة ذهنه في كسب علومه الحصولية ، فإذا لم يُبين ما هو من مختصات رواسب القناة - وخصوصيات الوجود الذهني - وما هو آتٍ عبر القناة ، وما هي الصور للوجود الخارجي ، لم يُميَّز بين أحكام الوجود الذهني وأحكام الوجود الخارجي ، وكثير من الاشتباهات نشأت من الخطأ بينهما وأحكامهما [2] ، فيقوم الاعتبار الشرعي بالكشف عن حدود الموضوع ، والإفصاح عن هُويته هل أنه مأخوذٌ على نحو القضية الحقيقية أو الخارجية تارةً ، ويقوم تارةً بتوسعة أو تغيير الموضوع من الخارجية إلى الحقيقية أو العكس .

(1) يُنْظر : الصدر ، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ، ص 40 .
(2) يُنْظر : السند ، العقل العملي ، ص 299 .

ثانياً : تشكيلُ حُزمٍ من الدوافع والبواعث ، نحو الموضوع المحدد أو المرسوم من الشارع ، عبر تضاعف الاعتبار وتراكمه من خلال الآيات والأخبار ؛ لأن الفعل المأخوذ في القضية الفعلية المستقبلية أو القضية الحقيقية وجوده معلولٌ لإرادة الإنسان ، فالقضية الحقيقية تُحرّك الإرادةَ ؛ لأنَّ متعلقها شيءٌ غيرُ موجودٍ لاستقبالية متعلقها ، والفعل الذي فيه كمالٌ منوطٌ وجوده بإرادة الإنسان ، حيث يُولّدُ الشوقُ الأكيدُ الإرادةَ للإنسان ، فإن الشوقَ وليدُ تصور الكمال الكامن في الفعل ، ومن ثم الاعتقاد بالنفع علماً أو ظناً ، ثم يحصل التصديق به ، فإذا التفت الإنسان إلى أن كمالاً ما موجودٌ في فعلٍ ما - الفعل الاستقبالي - ، المنوط وجوده بالإرادة ، تولَّدَ لديه شوقٌ ، والشوق تولدت منه الإرادةُ ، فيسعى الإنسان لتحقيق تلك القضية المستبطنة للمشوق له .

ثالثاً : القضية الحقيقية لا تكون حقيقيةً ، إلا بتوسط الاعتبار الشرعي ؛ لأن الحكم المأخوذ على نحو التحقيق ، لا تحقق له قبل تحقق موضوعه ، فلا علم للمكلف بسعة الموضوع وشموله لما هو مُقدَّرٌ ؛ إذ إن الحكم له مرحلتان :

الأولى : مرحلة الجعل والاعتبار ثبوتاً ، التي تعني إنشاء الحكم من الشارع .

الثانية : مرحلة المجعول التي تعني فعلية الحكم إثباتاً ، التي تكون متوقفةً على تحقق الموضوع ، والمراد من التحقق هو خصوص الوجود الخارجي في مرحلة المجعول [1] .

فمرحلة المجعول وتحققها ، لابدَّ أن تمرَّ بمرحل الجعل والاعتبار ، حتى يُمكن التشريع والتنظيم ، فلا يُمكن تعقل تقدم الحكم على الموضوع في القضية الحقيقية ؛ لأنه إنما هو إنشاءُ حُكمِ ذلك الموضوع ، وليس للحكم نحوِ وجودٍ قبل وجود الموضوع ، حتى يُسمى بالحكم الإنشائي في قِبال الحكم الفعلي ، فإنه (فرقٌ بين إنشاء الحكم وبين الحكم الإنشائي ، والذي تتكفله القضايا الحقيقية الشرعية ، إنما هو إنشاء الحكم نظير الوصية ؛ حيث إن الوصية إنما هي تمليكٌ بعد الموت ، ولا يُعقل تقدم التمليك على الموت ؛ لأن الذي أُنشِيءَ بصيغة الوصية هو ملكية الموصى له بعد موته ، فلو تقدمت الملكية على الموت يلزم خلاف ما أُنْشِيءَ ، ولا معنى لأن يُقال الملكية بعد الموت الآن موجودةٌ ؛ لأن هذا تناقضٌ ، فكذا الحال في الأحكام الشرعية ، فإن إنشاءها عبارة عن جعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده ، فما لم يتحقق الموضوع لايكون شيء أصلاً ، وإذا تحقق الموضوع يتحقق الحكم لا محالة ولا يُمكن أن يتخلف ، فتحصل : إنه ليس قبل تحقق الموضوع شيءٌ أصلاً ، حتى يُسمى بالحكم

(1) يُنْظر : الموسوي ، فقه المسائل المستحدثة ، ص 33 .

الإنشائي في قِبال الحكم الفعلي ؛ إذ ليس الإنشاء إلا عبارةٌ عن جعل الحكم في موطن وجود موضوعه ، فقبل تحقق موطن الوجود لا شيء أصلاً ، ومع تحققه يثبت الحكم ويكون ثبوته عين فعليته ، وليس لفعلية الحكم معنىً آخر غير ذلك) [1] .

ومن هنا يتضح كون فعلية الحكم في القضية الحقيقية ، لا يكون التقارن فيها ضرورياً ، فقد تتأخر عن زمان إنشاء الحكم وقد تقترن به ؛ لأن فعليته متوقفةٌ على وجود الموضوع ، الذي قد لا يكون محققاً عند وجود الحكم ، بخلاف الحكم المجعول على نحو القضية الخارجية التي لا بد أن يكون إنشاء الحكم وفعليته فيها متقارنان زماناً [2] .

ثم يُذكر في المقام موردين من خلالهما يتضح الأخذ الحقيقي والخارجي في المتعلقات ، مع دخل الاعتبار في فهم الموضوع فيهما ، وهما :

الأول : مثال المورد الأول ـ الذي هو مُثارٌ بسبب سوء فهمه ، والذي لايُمكن الوقوف على مقصده ، ما لم يتم الوقوف على موضوعه ـ ، ما ورد عن أمير المؤمنين عليٍ ﷺ أنه قال فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ ... أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْرى ... ﴾ [3] : (إِذَا ضَلَّتْ إِحْدَاهُمَا عَنِ الشَّهَادَةِ فَنَسِيَتْهَا ، ذَكَّرَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِهَا ، فَاسْتَقَامَتَا فِي أَدَاءِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ اللَّهِ ، شَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ ؛ لِنُقْصَانِ عُقُولِهِنَّ وَدِينِهِنَّ ، ثُمَّ قَالَ ﷺ : مَعَاشِرَ النِّسَاءِ خُلِقْتُنَّ نَاقِصَاتِ الْعُقُولِ فَاحْتَرِزْنَ مِنَ الْغَلَطِ فِي الشَّهَادَاتِ ، فَإِنَّ اللَّهَ يُعَظِّمُ ثَوَابَ الْمُتَحَفِّظِينَ وَالْمُتَحَفِّظَاتِ فِي الشَّهَادَةِ ، وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ 9 يَقُولُ : مَا مِنِ امْرَأَتَيْنِ احْتَرَزَتَا فِي الشَّهَادَةِ ، فَذَكَّرَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ، حَتَّى تُقِيمَا الْحَقَّ وَتَنْفِيَا الْبَاطِلَ ، إِلَّا وَإِذَا بَعَثَهُما اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَظُمَ ثَوَابُهُمَا) [4] .

فالسؤال الذي من خلاله يُنَقَح الموضوع حقيقةً أو خارجاً : ما هو المراد من النقص للعقل الوارد في الخبر ؟ ، ثم هل أن الموضوع في الرواية خارجيٌّ أو حقيقيٌّ ؟ ، والجواب :

1 ـ لا يُمكن عزل العمومات الدالة على كمال الإنسان مطلقاً رجلاً كان أو امرأةً ، نحو قوله تعالى : ﴿ ... مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَـٰنِ مِن تَفَـٰوُتٍ ... ﴾ [5] و ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [6] و ﴿ ... ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴾ [7] ، وغير ذلك

(1) النائيني ، فوائد الأصول ، ج 1 ، ص 175 .
(2) يُنْظر : الموسوي ، فقه المسائل المستحدثة ، ص 33 .
(3) سورة البقرة ، آية 282 .
(4) العاملي ، وسائل الشيعة ، ج 27 ، ص 335 .
(5) سُورَةُ المُلكِ ، آية ٣.
(6) سُورَةُ التِّينِ ، آية ٤ .
(7) سُورَةُ المُؤمِنُونَ ، آية ١٤ .

من العمومات والإطلاقات ، نعم يُحتَمل التخصيص على نحو الموجبة الجزئية من خلال هذه الرواية المذكورة إلا أنه بعيدٌ ، بعدَ احتمال ثبوتِ كونِ موضوعها خارجيٌ ، والظاهر أن الموضوع في هذه الرواية خارجيٌ بقرينة المقام ، وهي مقام أداء الشهادة لوجود التعليل ـ على نحو الحكمة ـ في الخبر .

2 ـ لا بد من تحرير معنى النقص ، فالنقص المراد ليس النقص المطلق بل النسبي ، والنسبي كما (لا يخفى ليس إهانةً لها ، بل لأنها عاطفيةٌ ... أما قول علي عليه السلام " ناقصات العقول " ، فالمراد الأقلية مثل أقليّة عجلات السيارة الصغيرة عن الكبيرة ، لا مثل نقص اليد أو الرجل ، فإن النقص يُطلق عليهما ، والجمع بين الآية [1] والرواية [2] يقتضي ذلك) [3] ، وبتعبيرٍ آخر : هناك فرقٌ بين النقص النسبي والنقص المطلق ، الذي هو عيبٌ ومنافٍ للحكمة ، فالنسبي هو بنفسه وبحد ذاته كمالٌ ، لكن إذا قيس إلى ما هو أكمل منه يكون ناقصاً بالقياس إلى غيره لا مطلقاً ، أما النقص المطلق فهو نقص حقيقي لا إضافي ، بمعنى أنه نقص سواء لُحِظَ مُجرداً أم لُحِظَ مُضافاً ومنسوباً .

وكذا البحث يجري في قوله 9 : (ما أفلح قوم قيّمهم امرأة) [4] ، بأن الخبر ناظرٌ إلى موضوع خارجي لا حقيقي ، فيكون البحث الصناعي فيه ، هل القضية الخارجية فيها إشارةٌ إلى قوم كسرى ؛ إذ مِلكَتهم امرأته فاضطرب شأنهم وحالهم ، أو أنه على نحو قضيةٍ حقيقيةٍ خَرَجَ منها ما خَرَجَ حكماً ـ بالخروج التخصيصي ـ كبلقيس وبعض النساء ، اللاتي وَلِينَ ولم يظهر منهن عدم فلاح القوم ؟ [5] ، والأصل في الآيات والأخبار والروايات أن تُحمل على القضية الحقيقية في ظرف الشك ، إلا إذا دلَّ دليلٌ فيُمكن رفع اليد عن آصالة القضية الحقيقية ، ومن ثَمَّ القول بالخارج ـ القضية الخارجية ـ ؛ لأنه (من خصائص الأحكام الواردة عن النبي الأكرم 9 والأئمة المعصومين عليهم السلام ، أنها قد وردت بنحو القضية الحقيقية ، التي تعني أنها لا تتحدث عن خصوص الأفراد الموجودة لحظة صدور الحكم ، بل هي تتحدث عن الحكم بعد أن يُؤخذ

(1) وهي قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَنشَأنَـهُ خَلقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحسَنُ ٱلخَـٰلِقِينَ ﴾ . سورة المؤمنون ، آية 14 .
(2) وهي الرواية التي ورد فيها (ناقصات العقول) .
(3) الشيرازي ، السيد محمد بن مهدي بن حبيب الله (ت : 1422 هـ) ، الأصول ، مؤسسة دار المهدي والقرآن الحكيم ، اصفهان ، ط 5 ، 1422 هـ ، ص 902 .
(4) ابن الأثير الجزري ، مجد الدين المبارك بن محمد (ت : 606 هـ) ، النهاية في غريب الحديث والأثر (تحقيق : محمود محمد الطناحي) ، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات ، قم المقدسة ، ط 4 ، 1409 هـ ، ج 4 ، ص 134 .
(5) يُنْظر : الشيرازي ، الأصول ، ص 902 .

الموضوع فيها مفروض الوجود ، فهي تشمل الأفراد الموجودة ، والأفراد التي ستخرج إلى عالم الوجود والتحقق إلى يوم القيامة) [1] .

الثاني : دخل الاعتبار في القضية الحقيقية والخارجية تصرُّفاً ، من ناحية التوسيع والتضييق عبر أدوات العموم ، فليس كل استعمال خارجيٍّ أخص من الاستعمال الحقيقي ، وليس كل استعمال حقيقيٍّ أعمُّ من الاستعمال الخارجي ، فأدوات العموم تُعطي تكثراً في مرحلة المجعول لا الجعل ، فالحكم واحدٌ والموضوع واحدٌ لا تكثر فيهما جعلاً ، وإنما التكثر فيهما يُتصور في مرحلة المجعول ، فهذا التكثّر في الحكم والتكثّر في موضوعه ، ليس على مستوى الجعل ، ولحاظ المولى عند جعله للحكم بوجوب الإكرام على طبيعيّ العالِم ، فإنّ المولى في مقام الجعل يُلاحظ طبيعيّ العالم ، ولا يلحظ العلماء بما هم كثرة ، فبنظره الجعليّ ليس لديه إلّا موضوع واحد و حكم واحد ، ولكنّ التكثّر يكون في مرحلة المجعول ، ففعليّة المجعول تابعةٌ لفعليّة موضوعه خارجاً ، فيتكثّر وجوب الإكرام المجعول في المثال ، تبعاً لتكثّر أفراد العالِم في الخارج [2] ، فالاعتبار الشرعي يجعلُ العمومَ مأخوذاً في متعلق الحكم الشرعي في القضية الخارجية فيكون أفرادها أكثر ، ويكون الخصوص مأخوذاً في الحقيقية فيكون أفرادها أقل .

والحاصل : إن الأخذ الحقيقي والخارجي في المتعلقات ، لا بد أن يُلاحظ فيه دخل الاعتبار في فهم الموضوع فيهما ، كما لُوحِظَ شمول الأدلة من العمومات وغيرها ، الدالة على كمال المرأة المقتضي جمعاً بين الأدلة ، ولا يتم وجه الجمع إلا عبر ملاحظة حدود الموضوع ، والموضوع ناظرٌ إلى قضيةٍ خارجيةٍ بقرينة المقام ، وكون المقام مقام الشهادة أو غيرة ، والمراد من " النقص " هو النقص الذي يكون في قِبال الأكمل من جهة ، لا في قِبال الكامل والكمال حتى يُتَوهم أن المرأة ناقصةٌ أو فيها نقص ؛ لأن المقابل للكامل هو الناقص ، والمقابل للأكمل هو الكامل بلحاظٍ والأنقص بلحاظٍ آخر ، وأن الأصل هو القضية الحقيقية في ظرف الشك بحكم الاعتبار الذي أعطى الأصالة لها ، ويقوم الاعتبار الشرعي بدور التوسعة والتضييق عبر استعمال أدوات الإعداد ، تعميماً وتخصيصاً في القضايا الحقيقية والخارجية ، وعلى هذا قد تختص القضية الحقيقية بالأفراد الموجودة فقط دون المعدومة والمقدرة في زمن الخطاب ، وقد تشمل القضية الخارجية مطلق الأفراد الموجودة والمقدرة في زمن الخطاب بقرينة خاصة .

(1) الموسوي ، فقه المسائل المستحدثة ، ص 32 .
(2) يُنْظر : الصدر ، محمد باقر ، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1423 هـ ، ج 1 ، ص 289 .

المطلب الثالث : الاعتبار الشرعي وعلاقته بالزمان والمكان

إن ملاحظة عنصر الزمان والمكان ، يُعَدُّ من الأمور التي أصبحت محطاً لكثير من الأبحاث والمتعلقات بلحاظ كونهما ظرفاً ، والظرف لا ينفك عن مظروفه ، فبينهما تعالقٌ وترابطٌ تكوينيٌ ، والمراد من الزمان والمكان هو المتزمِّن والمتمكن ؛ لأنه لا عبرةَ بالآنات المتصرمة التي هي كمومٌ منفصلةٌ ، ولا عبرةَ بالرقعة الجغرافية كما هو واضحٌ بالنسبة في المكان ، نعم لهما تأثيرٌ في تحديد طبيعة الحكم ، لكن ليست الخصوصية لهما بحد ذاتهما ، بل بما هما ظرفان تناسب فيهما موضوعهما بحكمٍ زمانيٍّ أو مكانيٍّ .

فالذي ينفع في المقام هو التأمُّل في علاقة الاعتبار الشرعي بالزمان والمكان ، وعدم ملاحظة الأبحاث الموسعة الأخرى لهما ؛ لأنه ليس من شؤون هذه الرسالة ، فيُمكن أن تُلحظ علاقة الاعتبار الشرعي بهما ، عبر حيثية كون دور الزمان والمكان الذي هو (دورٌ مُبرَزٌ في تغيُّر الأحكام ؛ إما لتبدل موضوعاتها تبعاً لتبدل الزمان والمكان ، أو لتغيُّر ملاك الحكم إلى ملاك آخر ، أو لكشف ملاك أوسع من الملاك الموجود في عصر التشريع) [1] ، فالزمان يؤثرُ في توسعة المِلاك أو تبدل الموضوع أو تبدل الملاك في المتعلق .

أما الأول : ما ورد عن الحكم بن عتبة عن الإمام الصادق ﷺ قال : (قلت له : إِنَّ الدِّيَاتِ إِنَّمَا كَانَتْ تُؤْخَذُ قَبْلَ الْيَوْمِ مِنَ الْإِبِلِ وَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ ، فَقَالَ ﷺ : (إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي الْبَوَادِي قَبْلَ الْإِسْلَامِ ، فَلَمَّا ظَهَرَ الْإِسْلَامُ وَكَثُرَتِ الْوَرِقُ فِي النَّاسِ ، قَسَمَهَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ عَلَى الْوَرِقِ ، قَالَ الْحَكَمُ : فَقُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ مَنْ كَانَ الْيَوْمَ مِنْ أَهْلِ الْبَوَادِي ، مَا الَّذِي يُؤْخَذُ مِنْهُمْ فِي الدِّيَةِ الْيَوْمَ إِبِلٌ أَوْ وَرِقٌ ؟ ، قَالَ فَقَالَ ﷺ : الْإِبِلُ الْيَوْمَ مِثْلُ الْوَرِقِ ، بَلْ هِيَ أَفْضَلُ مِنَ الْوَرِقِ فِي الدِّيَةِ ، إِنَّهُمْ كَانُوا يَأْخُذُونَ مِنْهُمْ فِي الدِّيَةِ الْخَطَإِ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ ، يُحْسَبُ بِكُلِّ بَعِيرٍ مِائَةُ دِرْهَمٍ فَذَلِكَ عَشَرَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ ، قُلْتُ لَهُ : فَمَا أَسْنَانُ الْمِائَةِ بَعِيرٍ ؟ ، قَالَ فَقَالَ ﷺ : مَا حَالَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ ذُكْرَانٌ كُلُّهَا) [2] .

والمُلاحظ أن الاعتبار الشرعي يُخيّر الدافع بين الأنعام والورق ، فحصل توسعةً في الملاك ، بعد أن كانت الدية قبل الإسلام محصورةً بالأنعام لقلة العملة النقدية آنذاك .

وأما الثاني : ما ورد عن رسول الله 9 : (حفوا الشوارب وأعفوا عن اللحى ، ولا تتشبهوا باليهود) [3] ، بمعنى : صِدقُ عنوان التشبه باليهود كان حاصلاً بسبب كون المسلمين أقليةً ،

(1) الحلي ، أثر الزمان والمكان ، ص 48 .
(2) الكليني ، الكافي ، ج 7 ، ص 329 - 330 .
(3) الفيض الكاشاني ، الوافي ، ج 6 ، 657 .

فينصرف فعلهم إلى موافقة السمة الغالبة لليهود ، وبعد توسع الإسلام فيبُعد صدق العنوان عليهم .

وأما الثالث : ما روي عن محمد بْنِ مُسْلِمٍ وَزُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ ، أَنَّهُمَا سَأَلَاهُ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ ، فقَالَ ﷺ : (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنْهَا وَعَنْ أَكْلِهَا يَوْمَ خَيْبَرَ ، وَإِنَّمَا نَهَى عَنْ أَكْلِهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ ؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ حَمُولَةَ النَّاسِ ، وَإِنَّمَا الْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ ﷻ فِي الْقُرْآنِ) [1] .

والذي أعطى هذه الصلاحية في هذه الجهات هو الاعتبار الشرعي ، وفي قِبال هذه الجهات يتضح عدم ترخيص الشارع بالأخذ بجهة من هذه الجهات مطلقاً ، فتكون الأحكام حين قيام الاعتبار عليها ـ بجهة من الجهات ـ حاكمةً على الزمان والمكان والظروف والحالات ، وإلا فلا يكون الحكم حاكماً بأي واحدٍ من تلك الجهات ونظائرها ، فمثلاً جملةٌ من آيات الكتاب العزيز تكون غير مُحَيثةٍ بالزمان والمكان ، وهذا يُعَدُّ وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني ؛ إذ من خلالها تُجْعَل القواعد والمناهج المطلقة كما في قوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ... ﴾ [2] ، و ﴿ ... فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ [3] ، و ﴿ ... وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ... ﴾ [4] [5] .

والحاصل : إن للاعتبار الشرعي مواطنُ يتجلى فيها سعةً في الملاك أو تبديله أو تبدل موضوعِ محمولهِ ، والتي منها مواطن التزاحم والحرج والضرر والعسر ؛ بسبب عوارض الزمان والمكان ، فيقوم الاعتبار الشرعي بكشف هذه التزاحمات العرضية ، التي تحتاج إلى ضوابط وقواعد يُرجَع إليها في رفع أو دفع الحرج وغيره ، على وجهٍ يضمن التأقلم مع متطلبات الزمان والمكان ؛ لأن العقل قاصرٌ وعاجزٌ عن حلّ التزاحمات ، وكشف كيفية التزاحمات في مقام التطبيق والعمل على المستوى الاجتماعي والفردي ، فالاعتبار الشرعي يُنَظِّر كيفية تطبيق القواعد والضوابط مطلقاً ، سواءً كان على صعيد الأحكام الفردية أو على صعيد الأحكام الاجتماعية ، فكما أن الوضوء الحرجي رافع للوضوء ومُعيّنٌ للتيمم في الحكم الفردي ، هناك أيضاً في الأحكام والواجبات الاجتماعية بسبب الحرج الذي يطرأ على عموم

(1) الكليني ، الكافي ، ج 6 ، ص 246 .
(2) سورة المائدة ، آية 8 .
(3) سورة البقرة ، آية 279 .
(4) سورة البقرة ، آية 237 .
(5) يُنْظر : الشيرازي ، نقد الهرمينوطيقا ، ص 320 - 321 .

الناس ، فيسبب رفع ذلك الحكم الموجود الأولي ، فالتزاحمات قد تكون في الملاكات ، كما في تضيُّق وقت الصلاة وبقاء وقتها بمقدار أدائها مع إنقاذ نفسٍ محترمةٍ ، فيكون ملاك إنقاذ النفس أهم في نظر الشارع ، وقد تكون التزاحمات في الأحكام التي هي من وادٍ واحدٍ ، كما لو تزاحم وجوب الصلاة اليومية في وقتٍ لا يسع إلا بمقدارِ أدائها ، مع وجوب صلاة الآيات التي وقتها بمقدار حصول الآية التكوينية فيها التي بمقدار أدائها كذلك ، وقد تكون التزاحمات بين واجب فرعي وبين حكم عقديٍّ ، كما في صورة تزاحم الإتيان بالعبادة الواجبة ، المزاحَمة بنهيٍ من المعصوم عليه السلام في ظرف مُعينٍ ، بوصفه له الولاية التشريعية ، فالإتيان بالعبادة ملازمٌ للطعن في إمامة المعصوم عليه السلام ، فهذه التزاحمات لا يُمكن الترجيح فيها إلا عبر الاعتبار الشرعي المُطَلِع على جميع الجهات .

الفصل الثالث :

النماذج التطبيقية التكاملية بين الاعتبار الشرعي والحقائق التكوينية

المبحث الأول : تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في القواعد الأصولية والفقهية

المطلب الأول : قاعدة الإجزاء وعلاقتها بترتب الآثار الشرعية في المستحبات ـ غسل الجمعة نموذجاً

المطلب الثاني : علاقة قاعدة سوق المسلمين بالآثار الوضعية ـ التذكية نموذجاً

المطلب الثالث : اللوازم الشرعية والتكوينية وعلاقتها بقاعدة الفراش ـ النسب نموذجاً

المبحث الثاني : تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في العبادات

المطلب الأول : قضاء الفوائت وعلاقتها بعبادية العبادة ـ الصلاة نموذجاً

المطلب الثاني : الشرط المتأخر وعلاقته بالأحكام الشرعية ـ الصوم نموذجاً

المبحث الثالث : تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في المعاملات

المطلب الأول : علاقة الجهل بالاعتبار الشرعي ـ الزواج نموذجاً

المطلب الثاني : مدخلية الاعتبار الشرعي في واقعية الأحكام وعدمه ـ الطلاق نموذجاً

المطلب الثالث : علاقة الإيجاب والقبول في المعاوضات اعتباراً ـ البيع نموذجاً

مدخلٌ :

تركز البحث في هذا الفصل على التطبيق عبر عرض القاعدة وتنقيحها ، وبيان مدركها إن كان فيها نقاشٌ وكلامٌ ، ومن ثم تقسيم مطالب البحث على محاور ؛ لتسهيلها على القارئ وعدم تشتيت المقاصد ، ومن ثم بيان المختار أوالتحليل أو الترجيح ، والترجيح على قسمين في الرسالة وخصوصاً في هذا الفصل ، منها ترجيحاتٌ مبنيةٌ على الدليل النقلي أو العقلي ، وترجيحاتٌ مبنيةٌ على التأصيل المبنائي ، أي : ما تم اختياره من المسلك التكاملي في الفصل التمهيدي ، الذي بُرهن عليه في محله ، فإن مقتضاه ـ بنائياً ـ ترجيح ما يتوصل إليه البحث في هذا الفصل ، فهو ترجيحٌ مع الدليل أيضاً إلا أنه ترجيحٌ عبر الدليل الذي استُدِلَ به على المبنى ، فتارةً يكون متعلق الدليل البناء مباشرةً ، وتارةً يكون متعلق الدليل المبنى .

وأيضاً لا بدَّ من الإشارة إلى أن التطبيقات في هذا الفصل سُميّت بالنماذج لا بالاختيارات أو المثالات ؛ إشعاراً بكون ما اختاره البحث إنما اختاره على وُفِقِ معايير أصولية لا بحسب ذوق البحث أو اختياراً اتفاقياً ، وسبب الاقتصار على بعض النماذج ، هو وقوع الإبتلاء فيها غالباً ، أو الثمرة النظرية العلمية فيها من جهة تجلي التكامل فيها .

وعليه فقد دُرِسَ في المبحث الأول ـ بمطالبه ـ تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في القواعد الأصولية والقواعد الفقهية ، كما في قاعدة الإجزاء ، وعلاقتها بترتب الآثار الشرعية في المستحبات ـ غسل الجمعة نموذجاً ، وعلاقة قاعدة سوق المسلمين بالآثار الوضعية ـ التذكية نموذجاً ، واللوازم الشرعية والتكوينية وعلاقتها بقاعدة الفراش ـ النسب نموذجاً ، ودُرِسَ في المبحث الثاني ـ بمطالبه ـ تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في العبادات ، من جهة قضاء الفوائت وعلاقتها بعبادية العبادة ـ الصلاة نموذجاً ، والشرط المتأخر وعلاقته بالأحكام الشرعية ـ الصوم نموذجاً ، وبُحِثَ في المبحث الثاني ـ بمطالبه ـ تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في المعاملات ، كما في علاقة الجهل بالاعتبار الشرعي ـ الزواج نموذجاً ، ومدخلية الاعتبار الشرعي في واقعية الأحكام وعدمه ـ الطلاق نموذجاً ، وعلاقة الإيجاب والقبول في المعاوضات اعتباراً ـ البيع نموذجاً .

المبحث الأول : تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في القواعد الأصولية والفقهية

توطئةٌ :

يجد الباحثُ عند إمعان النظر أن القواعد الأصولية والفقهية ، قُعِّدَت على نحوٍ يتناسب مع طبيعة الاعتبار في مقام التنظير والتطبيق ، ولكن قبل الولوج في مساحة التأمل في كيفية التناسب ، لا بدَّ من التفريق بين القواعد الأصولية وبين القواعد الفقهية ؛ لأن تناسبَ الاعتبار وتكامله مع القاعدة غير التناسب مع الأصل [1] ، ووجه التفريق ـ إجمالاً ـ بين القواعد الأصولية والفقهية :

إن التطبيقات الفقهية المجردة التي تُطبَّق على صغرياتها ، تختلف عن التطبيقات الفقهية التي تكون ناظرةً إلى القواعد الأصولية عندما تُطبَّق على صغرياتها ، ومحل الاختلاف هو (إن القاعدة الأصولية لا يتوقف استنتاجها والتعرف عليها ، على قاعدةٍ فقهيةٍ بخلاف العكس ؛ لأن القواعد الفقهية جميعاً أنما هي وليدة قياسٍ لا تكون كبراه إلا قاعدةً أصوليةً) [2] ، فيُقتصر في البحث على الثاني أي : القاعدة الفقهية بما هي ناظرة إلى القاعدة الأصولية ، فإذا كان الأمر كذلك فلابد من تعريف القاعدة الأصولية والفقهية ، قبل الدخول في بعض تطبيقاتها والتأمل في مخرجاتها .

أولاً : القاعدة الأصولية فقد عُرِّفت بتعاريف ، أخذت طابع الموازنة مع القواعد الفقهية ؛ لذا جعل السيد الصدر ﵀ (ت : 1400 هـ) القاعدةَ الأصوليةَ فيها شأنية وصلاحية الاستنباط من كبرياتها ، والقاعدة الفقهية فيها صلاحية وشأنية الانطباق على صغرياتها وجزئياتها ، فذكر أن التمييز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بالتطبيق نفياً وإثباتاً ، يُؤدي إلى أن أصولية المسألة كثيراً ما ترتبط بصياغتها وكيفية التعبير عنها ، فمسألة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها تكون أصوليةً إذا عُرضت بصيغة البحث عن الاقتضاء ؛ لأن البطلان حينئذٍ مستنبطٌ عن الاقتضاء وليس تطبيقاً ، ولا تكون أصوليةً إذا عُرضت بصيغة البحث عن أن العبادة المنهي عنها باطلة أو لا ؛ لأن بطلان كل عبادة محرمة حينئذ يكون تطبيقاً ، مع أن روح المسألة واحدة في كلتا الصياغتين ، وهذا يكشف عن أن المائز الحقيقي للقاعدة الأصولية عن القاعدة الفقهية ليس مجرد عدم انطباق القاعدة الأصولية على الحكم المستخرج انطباق الكلي

(1) التناسب في القواعد الأصولية يكون اطرادياً ، مستعاناً به في جميع أبواب الفقه ، بخلاف التناسب في القواعد الفقهية يكون أكثرياً ؛ إذ إنها قد يُقتصر فيها في أبوابٍ فقهيةٍ دون أخرى ، وقيدُ (أغلب) ضروري حتى لا يُنْقض بقاعدة لا ضرر ولا ضِرار ، المطردة في سائر الأبواب الفقهية . يُنْظر : اللنكراني ، الشيخ محمد الفاضل (ت : 1428 هـ) ، القواعد الفقهية (تقديم : الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني) ، مطبعة مهر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1416 هـ ، ج 1 ، ص 18 .
(2) الحكيم ، الأصول العامة ، ص 39 .

على فرده وانطباق القاعدة الفقهية كذلك ، بل أمرٌ آخرَ قد يكون من مظاهره أن النسبة بين القاعدة الأصولية والنتيجة الفقهية نسبة استنباطية لا تطبيقية فحسب [1] .

وقريبٌ منه ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله (ت : 1413 هـ) من أن الميزان في كون القاعدةِ قاعدةً أصوليّةً : هو أن يُستنتج منها - إذا انضمّت إليها صغرى من صغرياتها - ، حكمٌ كلّيٌّ إلهيٌ قابلٌ لإلقائه إلى المقلِّدين وإلى عامَّة الناس ، ويكون تطبيق الكبرى على الصغرى من شئون المجتهد خاصة ، ولا حَظَّ للمقلّد في ذلك ، وهذا كمسألة حجّيّة خبر الواحد وقاعدتَي الحلّ والبراءة في الشبهات الحكميّة ، فمثلاً : إذا أخبر زرارةُ رحمه الله بوجوب السورة ، تصير صغرى قاعدة حجّيّة خبر الواحد وجدانيّةً ، فيُقال : السورة ممّا أخبر العادل بوجوبها في صلاة الفريضة ، وكلّ ما أخبر العادل بوجوبه فهو واجبٌ ، أو إخباره علمٌ بالوجوب ، أو مُنَجِّزٌ للواقع على اختلاف المشارب في معنى الحجّيّة مِن جعل الحكم المماثل أو الطريقيّة أو المنجّزيّة ، هذا هو ميزان القاعدة الأصوليّة [2] .

وذكر السيد محمد تقي الحكيم رحمه الله (ت : 1423 هـ) فروقات تتمحور حول كون القاعدة الأصولية لا تنتج إلا حكماً كلياً أو وظيفةً كذلك بخلاف القاعدة الفقهية ، فإن إنتاجها منحصرٌ على الدوام في الأحكام والوظائف الجزئية ، التي تتصل اتصالاً مباشراً بعمل العامل ، وإن القاعدة الأصولية لا يتوقف استنتاجها والتعرف عليها ، على قاعدة فقهية بخلاف العكس ؛ لأن القواعد الفقهية جميعاً إنما هي وليدة قياس لاتكون كبراه إلا قاعدة أصولية ، وإن القاعدة الأصولية لاتتصل بعمل العامي مباشرةً ولايهمه معرفتها ؛ لأن إعمالها ليس من وظائفه ، وإنما هو من وظائف مجتهده ، ولذلك لا نجد أي معنى لإلقائها إليه في مجالات الفتوى ، بخلاف القاعدة الفقهية فإنها هي التي تتصل به اتصالاً مباشراً ، وأما الحكم الظاهري له إطلاقات أربعة : وهي التي تُشخص له وظيفته ، فهو مُلزم بالتعرف عليها لاستنباط حكمه منها بعد أخذها من مجتهده [3] .

وفرَّق الشيخ السبحاني تفريقاً بلحاظ المحمول فقال : (وأمّا القاعدة الأُصولية فتختلف محمولًا عن القاعدة الفقهية ، فالمحمول فيها ليس حكماً شرعياً تكليفياً أو وضعياً ، بل يدور

(1) يُنْظر : الشاهرودي ، السيد محمود الهاشمي (ت : 1440 هـ) ، بحوث في علم الأصول (تقريرات : السيد محمد باقر الصدر) ، موسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1417 هـ ، ج 1 ، ص 22 .
(2) يُنْظر : الأصفهاني ، الهداية في الأصول ، ج 4 ، ص 227 .
(3) يُنْظر : الأصول العامة ، ص 39 .

حول الحجّية وعدمها ، فنقول : الظواهر حجّة ، الشهرة العملية حجّة ، خبر الواحد حجّة ، أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ، كلٌّ حجّة في ظرف الشك) [1] .

والذي يبدو للبحث : إن القدر المشترك في القاعدة الأصولية هو كون الاقتضاء فيها استنباطياً من كبرياتها في قِبال كون القاعدة الفقهية التي اقتضاءها انطباقياً على صغرياتها ، فلا يُنقض حينئذٍ بقاعدة لا ضررَ التي تطرد في جميع الأبواب الفقهية ؛ لأن القاعدة الأصولية كبراها وصغراها يُبرهن عليه في الأصول ، بخلاف القاعدة الفقهية التي لا بدَّ أن تكون كبراها أصولية ، وبهذا يحصل الفرق الفارق الفارد المطرد بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية .

ثانياً : وأما القاعدة الفقهية هي (بنفسها متكفلةٌ لحكم فرعي ، للمصاديق التي تحت ذلك الكلي) [2] ، وعُرّفت أيضاً بـ (الكبرى التي ثبتت بأدلة شرعية أو عقلية ؛ لتنطبق بنفسها على مصاديقها انطباقَ الكلي الطبيعي على مصاديقه ، هذا وأن القواعد الفقهية تمثل حالة وسطى بين المسائل الأصولية ـ نحو خبر الواحد الثقة حجة شرعاً ـ والمسائل الفقهية ـ نحو الخمر حرامٌ ـ ، فهي إضافة إلى كونها فاعلة في عددٍ من الأحكام والموضوعات الشرعية وحتى في بعض العقائد ، إلا أنها تحتفظ لنفسها بدائرة عمل فقهية خاصة بها ، تتحدد مساحتها بأبواب معينة ، وقد تتجاوزها إلى أبواب فقهية أخرى) [3] ، وعُرّفت أيضاً أنها (أحكام كلّيّة شرعية تقع في طريق تشخيص وظيفة المكلّف مقام العمل بنحو التطبيق) [4] ، وعُرّفت بأنها (قاعدة تشتمل على حكم شرعي عام ، يستفاد من تطبيقها الحصول على أحكام شرعية جزئية ، هـي مصاديقٌ لذلك الحكم العام) [5] .

والذي يظهر للبحث : أن هذه التعريفات تتحد في الجملة ـ أي : على نحو الموجبة الجزئية التي بمعنى بعضٌ ـ وتفترق بالجملة ـ أي : على نحو الموجبة الكلية التي بمعنى كلٌّ ـ ، أما الإتحاد فيُلاحَظُ فيه أنها تشترك في العمومية واقتضاء الجري في أكثر من باب فقهيٍّ واحدٍ ، والافتراق يُلاحَظُ فيه أن التعريف الأول اقتصر على جانب الانطباق ، وأن التعريف الثاني

(1) السبحاني ، الوسيط في أصول الفقه ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 4 ، 1430 هـ ، ج 2 ، ص 151 .
(2) القمي ، السيد محمد تقي الطباطبائي (ت : 1437 هـ) ، الأنوار البهية في القواعد الفقهية ، المطبعة علمية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1423 هـ ، ص 7 .
(3) القزويني ، السيد محمد الحسيني ، القواعد الفقهية ، جامعة المصطفى العالمية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ ، ج 1 ، ص 12 .
(4) الزارعي ، الشيخ عباس علي السبزواري ، القواعد الفقهية في فقه الإمامية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ ، ج 1 ، ص 20 - 21 .
(5) الإيرواني ، محمد باقر ، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ، دار الفقه للطباعة والنشر ، قم المقدسة ، ط 5 ، 1432 هـ ، ج 1 ، ص 13 .

نظر إلى الانطباق والسعة من جهة مساحتها ، والتعريف الثالث لاحظ الانطباق والجانب الامتثالي في مقام الوظيفة العملية ، والتعريف الرابع لاحظ الانطباق بصبغةٍ استنباطيةٍ ، والذي يبدو للبحث أنه لا مانعةَ جمعٍ بينها ؛ إذ أنها في مقام التعريف اللفظي والشرح الاسمي لا في مقام التحديد ، ولا مانع من تحديد تعريف بحسب ما يراه البحثُ ، أن القاعدة الفقهية : هي خصوص التطبيقات الفقهية التي ترتبط بعمل المكلَّف في مقام الامتثال ، والتي تكون ناظرةً إلى القواعد الأصولية عندما تطبق على صغرياتها جرياً وانطباقاً واستنباطاً في جميع القواعد الفقهية .

ثم أن القواعد الفقهية والأصولية هل هي من العلوم الاعتبارية أو الحقيقية ؟ ، وهذا السؤال مفتاحيٌّ في بيان نمط علاقة الاعتبار بالقاعدة ، والإجابة تتبلور عبر عرض رأيين :

الأول : إن علم الأصول بقواعده الأصولية فضلاً عن القواعد الفقهية ، هو من العلوم الاعتبارية ، فيكون علم الأصول حينئذٍ هو العلم الباحث ، عن القواعد المقررة عند العقلاء لاستنباط الأحكام الشرعية ، وحيث كان الغرض من تدوينها الوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية فحسب ، فمباحثها مساويةٌ لهذا الغرض وإن كانت في نفسها أعم منه ، ومن هنا يظهر أن كلَّ مسألةٍ منها ، فيها مقدمة مطوية بها تتم النتيجة ، وهي أن الشارع جَرَى على هذا البناء ولم يردع عنه ، فيُقال : أن الأمر مثلاً يدل على كذا عند العقلاء ، والشارع بنى على بنائهم فهو يدل على كذا في خطاباته ، وبعبارةٍ أخرى : إن البرهان غير مستعملٍ في المباحث الأصولية في الحقيقة ؛ إذ العقلاء لا يبنون في القضايا الاعتبارية المتداولة عندهم إلا على أصول بناءاتهم من ضرورة الحاجة أو اللغو [1] ، فعلم الأصول إمضائيٌّ ؛ بسبب كونه مبنيٌ على السيرة العقلائية التي تتبانى على الاعتبارات لأغراض تنظيمية ، وأصول الفقه وقواعد الفقه ليست قضايا إخبارية حتى يُخبر عنها ، فهي غير واجدة لقابلية الحكاية .

الثاني : إن علم الأصول والقواعد الفقهية قضاياها إخباريةٌ ، لها ما بإزاء قابلة للصدق والكذب ، ويُبرهن عليها ، وأن المقدمات الشرعية ترجع إلى المقدمات العقلية ، وعدم وجود عُزلةٍ بين العلل والحِكَم الاعتبارية الشرعية وبين العلل والحِكَم التكوينية [2] ، بمعنى : يكون هذا التعبير مرتبطٌ بطبيعة التعالق بين التكوين والتشريع الشرعي كون (المقدمة الشرعية هي مقدمة عقليّة في واقعها ، ولا فرق بينها وبين المقدمات العقلية الأخرى من حيث المقدميّة ،

(1) العلامة الطباطبائي ، السيد محمد حسين (ت : 1402 هـ)، حاشيةٌ على كفاية الأصول ، مؤسسة العلامة الطباطبائي قدس سره العلمية والفكرية ، قم المقدسة ، ط 1 ، د . ت ، ج 1 ، ص 14 .
(2) يُنْظر : الموسوي ، الحقائق والاعتباريات ، ص 241 .

وإنما الفارق بينهما يكون بلحاظ ذي المقدمة ، فإنه في المقدمة الشرعيّة تارة يكون ذو المقدمة هو المقيّد المأمور به لا ذات الفعل ، وأخرى يكون ذو المقدمة هو ذات الفعل ، ويبقى توقّف المقيَّد على المقدمة الشرعية أمراً عقلياً لا محالة) [1] .

والذي يرجحه البحث : هو الرأي الثاني لأمور متعددة وهي :

الأول : إن الاعتبار الشرعي ليس من جنس مطلق الاعتبار غير الشرعي ، بمعنى التمازج والتماهي بين المفاهيم التكوينية والمفاهيم الاعتبارية الشرعية ضروريٌّ لامناص منه ، نعم يُسَلَّمُ في البحث بضرورة التفكيك وعدم الخلط بين المفاهيم الاعتبارية غير الشرعية وبين المفاهيم التكوينية ؛ اقتضاءً لتغاير التسانخ بين الاعتبار الشرعي وغير الشرعي منه .

الثاني : إن العلاقة بين الاعتبار الشرعي وبين الحقيقة والتكوين تربطها روابط منطقية عقلية استنتاجية ، بمعنى يُمكن جعل صغرى أو كبرى القياس البرهاني وسطاً ، وحداً متكرراً في القياس ولا حزازةَ في ذلك ، كما في المستقلات غير العقلية التي تكون إحدى مقدمتَيها شرعية .

الثالث : إن الآثار واللوازم المترتبة على الاعتبار الشرعي ، هي آثار وضعية تكوينية لا اعتبارية فحسب ، كما في الآثار المترتبة على لقمة الحرام مثلاً أو المترتبة على الصلاة ؛ لكون المُدرِك للزوم الامتثال للاعتبار الشرعي هو العقل العملي ، الذي هو قوة عمَّالةٌ تعمل في النفس بعثاً وزجراً لا أن الحاكم هو خصوص العقل النظري ، حتى يُقال بعدم الترتبات التكوينية في أفق النفس .

الرابع : القاعدة المعروفة الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي [2] تدل ـ بالدلالة الملازمية ـ على رجوع المحال الشرعي إلى المحال العقلي عبر الوسائط ، وبيان ذلك : مقتضى الدليل القطعي الدال حكمة الباري ﷻ ، يدل على استحالة نسبة التكليف بما لا يُطاق له ؛ لأن مرجع التكليف بما لا يُطاق إلى اجتماع الضدين ، واجتماع الضدين مآلهما إلى اجتماع النقيضين ؛ لذا ذكر الشيخ النجفي ﷺ (ت : 1266 هـ) في سياق كلامه عن التزاحم بين صدق عنوان الاضطرار في أخذ طعام حلال غير مأذون فيه ، وبين طعامٍ محرمٍ كالمَيتة حيث رجَّح جواز الصورتين ـ أي صورة أكل الميتة وصورة أكل الطعام غير المأذون فيه من قِبَل صاحبه ـ ؛ لصدق إطلاق عنوان الاضطرار فقال ﷺ : (والأولى الاستدلال بصدق

(1) عبد الساتر ، بحوث في علم الأصول الإسلامي ، ج 5 ، ص 315 .
(2) يُنْظر : المصطفوي ، مأئة قاعدة فقهية ، ص 271 .

الاضطرار ، بعد إطلاق الأدلة وعمومها بحرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه ، والممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً ، فيتحقق الاضطرار الذي هو عنوان الرخصة) [1] .

والحاصل : إن الرأي الثاني هو الذي يتناسب مع مسلك التكامل أصولياً ، والسبب الترجيح هو الوجوه الأربعة التي ذُكِرت .

المطلب الأول : قاعدة الإجزاء وعلاقتها بترتب الآثار الشرعية في المستحبات ـ غسل الجمعة نموذجاً

في البدء لا بدَّ من بيان المراد من قاعدة الإجزاء ، ثم الدخول في بيان حاكمية الاعتبار الشرعي عليها وعلاقته بها ، فالمراد هو خصوص ترتب الآثار الشرعية والتكوينية من قاعدة الإجزاء ، لا المراد إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي ، أو إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي كما هو المعروف عن هذه القاعدة ، بمعنى : الإجزاء عن الأمر الواقعي حاصلٌ سواء كان المجزي أمراً ظاهرياً كما في إجزاء الأمارة عن الواقع ، أم كان أمراً إضطراريا كما في إجزاء الطهارة الترابية عن الطاهرة المائية ، أم كان أمراً تخييرياً كما في إجزاء خصال الكفارة الترتيبة عن الواقع ، فيُمكن التأصيل للمطلب عبر الوقوف عند محورين :

المحور الأول : هل الأوامر الظاهرية ـ كما في مفاد خبر الواحد ـ والاضطرارية ـ كما في الطهارة الترابية ـ والتخييرية ـ كما خصال الكفارة المخيرة ـ تقوم مقام الأوامر الواقعية من حيث ترتب الآثار الشرعية والعقلية ؟

إن الإجزاءَ حاصلٌ مما لاشك فيه مطلقاً [2] ، وإنما الكلام في حال انكشاف الخلاف ؛ لذا لا شك في أن المكلف إذا فعل بما أمره مولاه ، على الوجه المطلوب شرعاً وعقلاً ، أي : أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به ، جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعيةً أو عقليةً ، فإن هذا الفعل منه يُعَدُّ امتثالا لنفس ذلك الأمر ، سواءً كان الأمر اختيارياً واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً ، وليس في هذا خلاف أو يُمكن أن يقع فيه الخلاف ، وكذا لا شك ولا خلاف في أن هذا الامتثال ـ على تلك الصفة ـ يُجزئ ويُكتفى به عن امتثالٍ آخر ؛ لأن المكلف

(1) الشيخ محمد حسن بن باقر بن عبدالرحيم ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (تحقيق : محمود قوجاني) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 7 ، 1432 هـ ، ج 36 ، ص 439 .

(2) يُنْظر : السبحاني ، الشيخ جعفر ، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1424 هـ ، ص 366 و 372 و 383 .

حسب الفرض قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب وكفى ، وحينئذٍ يسقط الأمر المُوجه إليه ؛ لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده ، ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه ، وما كان قد دعا إليه لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه ، إلا إذا جوزنا المحال وهو حصول المعلول من دون علة ، وإنما وقع الخلاف - أو يُمكن أن يقع- في مسألة الإجزاء فيما إذا كان هناك أمران : أمر أول بواقعي لم يمتثله المكلف ، إما لتعذره عليه أو لجهله به ، وأمر ثانوي إما اضطراري في صورة تعذر الأوّل ، وإما ظاهري في صورة الجهل بالأوّل ، فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ، ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع ؛ صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالا للأمر الثّاني عن امتثال الأمر الأوّل ، وإجزاؤه عنه إعادةً في الوقت وقضاءً في خارجه ، ولأجل هذا عُقدت هذه المسألة " مسألة الإجزاء ") [1] ، فبما أن الإجزاء حاصلٌ ومعنى حصوله ترتب آثاره الشرعية والعقلية ، في الأوامر الظاهرية في الواجبات التي لا يُقطع بإصابتها للواقع ، فمن باب أولى ترتب هذه الآثار في قضاء المستحبات ، التي فات وقتها مطلقاً ـ سواء كان الفوات عمداً أم سهواً أم لعذرٍ أم لغير ذلك ـ التي ثبت جواز قضاءها بالدليل الواقعي ، نعم قد يُقال تترتب الآثار مع عدم إصابة الواقع ؟ ، فيُقال إن العمل بمفاد الأوامر وإن كانت ظاهريةً يجعلها الشارع ويعتبرها مطابقةً للواقع فيُرتَب آثارها عليها ، وهنا يظهر دور الاعتبار الشرعي في تنزيل واعتبار آثار الأوامر الظاهرية التي لا تُصيب الواقع منزلة آثار الأوامر الواقعية .

والحاصل : إن الأوامر الظاهرية والاضطرارية والتخييرية تقوم مقام الأوامر الواقعية ، من حيث ترتب الآثار الشرعية والعقلية من دون شك ، وهذا دورٌ من أدوار ووظائف الاعتبار، وإنما الخلاف في ظرف انكشاف الخطأ من ناحية داخل الوقت إعادةً وخارجه قضاءً .

المحور الثاني : هل القضاء مُتعقلٌ شرعاً في المستحبات ، بمعنى هل القضاء مقتصراً على الواجبات أو يشمل حتى المستحبات ؟

إن الأصل في المستحبات هو عدم جواز القضاء إلا ما أخرجه الدليل ؛ لعدم جريان البحث الأصولي فيها ، وهو تبعية القضاء للأداء وعدمه ، بمعنى : هل يجب القضاء بنفس مقتضى دليل الأداء أو القضاء يحتاج إلى دليل آخر من المولى ، فهذه المسألة الأصولية اختُلِفَ فيها

(1) يُنْظر : المظفر ، أصول الفقه ، ج 2 ، ص 301 - 302 .

فيالواجبات فمن باب أولى عدم سريان الخلاف في المستحبات والمندوبات * ، وهذا التأصيل مستفاد من حصر استحباب القضاء بالنوافل المرتبة دون غيرها ، وجعل قضاء غير المرتبة نيتها نيةُ رجاء المطلوبية ، فـ (يستحب قضاء النوافل الرواتب استحباباً مؤكداً ، بل لا يبعد استحباب قضاء غير الرواتب من النوافل المؤقتة دون غيرها ، والأولى قضاء غير الرواتب من المؤقتات بعنوان احتمال المطلوبية ، ولا يتأكد قضاء ما فات حال المرض ، ومَن عجز عن قضاء الرواتب استُحب له الصدقة عن كلّ ركعتين بمدٍّ ، وإن لم يتمكن فعن كل أربع ركعات بمدٍّ ، وإن لم يتمكن فمدّ لصلاة الليل ومدٍّ لصلاة النهار ، وإن لم يتمكن فلا يبعد مدٍّ لكلِّ يوم وليلة) [1] ، فالقضاء في المستحبات مُتعقلٌ شرعاً ، والقضاء جارٍ في الواجبات دون المستحبات إلا إذا دلَّ الدليل على الجريان .

وبعد بيان المحورين ، يُمكن ملاحظة علاقة الاعتبار الشرعي بالقواعد الأصولية والفقهية بلحاظ المستحبات ، فيأخذ البحثُ غسلَ الجمعة من باب التمثيل لا الحصر ، وبيان ذلك :

من يقول بأن غسل الجمعة يجزي عن الوضوء كالسيد الخوئي ﵀ (ت : 1413 هـ) إذ قال : (ووقته ـ غسل الجمعة ـ من طلوع الفجر الثاني يوم الجمعة إلى الزوال ، والأحوط أن ينوي فيما بين الزوال إلى الغروب القربة المطلقة ، وإذا فاته إلى الغروب قضاه يوم السبت إلى الغروب ، ويجوز تقديمه يوم الخميس رجاء إن خاف إعواز الماء يوم الجمعة ، ولو اتفق تمكنه منه يوم الجمعة أعاده فيه ، وإذا فاته حينئذٍ أعاده يوم السبت ، يصح غسل الجمعة من الجنب والحائض ، ويجزئ عن غسل الجنابة والحيض إذا كان بعد النقاء على الأقوى) [2] .

والسيد الروحاني ﵀ (ت : 1444 هـ) حيث قال : (ووقته من طلوع الفجر الثاني يوم الجمعة إلى الغروب ، إلا أن الاحوط عدم الاجتزاء به عن الوضوء إذا وقع بعد الزوال ، وإن كان لا يبعد الاجتزاء به أيضاً ، وإذا فاته إلى الغروب قضاه يوم السبت إلى الغروب رجاءً ، ويجوز تقديمه يوم الخميس رجاءً إن علم إعواز الماء يوم الجمعة ، ولو اتفق تمكنه منه

* الفرق بين المستحب والمندوب أن الأول هو الذي حثَّ الشارع على فعله ، ووعد عليه الثواب ، والثاني هو المرغوب فيه والمدعو إليه ؛ لأنه من الندب سواء كان الداعي إليه الشرع أو العقل كبعض مكارم العادات ووظائف المروءات ، ولذلك يقال : هذا الأمر مندوب شرعاً ، ولا يُقال مستحب شرعاً ؛ إذ الإستحباب لا يكون إلا من قبل الشارع ، فبينهما عموم وخصوص مطلق ؛ إذ كل مستحب مندوب وليس كل مندوب مستحباً ، نعم قد يُستعمل أحدهما مكان الآخر فهذا الفرق ليس مطرداً . يُنْظر : العسكري ، أبو هلال حسن بن عبد الله بن سهل (ت : 395 هـ) ، معجم الفروق اللغوية (تحقيق : الشيخ بيت الله بيات) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1412 هـ ، ص 495 .

(1) السبزواري ، السيد عبد الأعلى بن علي رضا الموسوي (ت : 1414 هـ) ، مهذب الاحكام فى بيان حلال والحرام ، دار التفسير ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ج 7 ، ص ٣٠٢ – ٣٠٣ .

(2) يُنْظر : الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، منهاج الصالحين ، مؤسسة الخوئي الإسلامية ، النجف الأشرف ، د . ط ، د . ت ، ج 1 ، 93 .

يوم الجمعة أعاده فيه ، وإذا فاته حينئذ أعاده يوم السبت رجاءً) [1] .

والسيد السيستاني دام ظله قال : (ووقته من طلوع الفجر الثاني يوم الجمعة إلى الغروب ، والأحوط الاتيان به قبل الزوال ، ولو أتى به بعده فالأحوط أن ينوي القربة المطلقة ، من دون قصد الأداء والقضاء ، وإذا فاته إلى الغروب قضاه يوم السبت إلى الغروب ، ويجوز تقديمه يوم الخميس رجاءً إن خاف إعواز الماء يوم الجمعة ، ولو اتفق تمكنه منه يوم الجمعة أعاده فيه ، وإذا فاته حينئذ أعاده يوم السبت) [2] ، فمن يقول بإجزاء غسل الجمعة عن الوضوء قال بتحقق الأثر واللازم الشرعي ـ وهو الطهارة ـ عند قضائه يوم السبت [3] ، ولم يقل بتحقق الأثر الشرعي عند تقديمه في يوم الخميس ، على الرغم من القول بجواز تقديمه بِنِيَةِ رجاء المطلوبية فيمن خاف عدم الماء ، ومستند عدم حصول الأثر وهو الطهارة في حال تقديمه ، هو عدم صحة تقدم الأثر ـ الطهارة ـ على المؤثر ـ الغسل المأخوذ بشرط شيء وهو يوم الجمعة .

فعلى هذا التفصيل يَرِدُ إشكالٌ مستحكمٌ ـ حسب الظاهر ـ حاصله : إن غسل الجمعة مأخوذٌ في ماهيته قيد الجمعة ، فإذا جاز تأخيره قضاءً في يوم السبت جاز تقديمه يوم الخميس ؛ لأن جواز التأخير قضاءً يكشف عدم مدخلية الزمان في ماهية الغسل وإلا فلا يتحقق الأثر في حال القضاء ، بمعنى : حصول الأثر قضاءً دليلٌ على عدم أخذ الزمان ـ وهو يوم الجمعة ـ شرطاً في تأثير الغسل ، وإذا كان الزمان لا مدخلية له في التأثير جاز حصول الأثر في حال تقدم الغسل ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا يُجدي التشبث بتعبدية الدليل ، الدال على التأخر قضاءً دون التقدم رجاءً ـ أي بقصد رجاء المطلوبية وهي أعم من قصد الأداء والقضاء ـ ، والذي يُؤيد هذا الإشكال هو اعتبارية الزمان وعدم حقيقيته .

والنتيجة : إما أن يُحكم بعدم حصول الأثر ـ الطهارة ـ تقدماً رجاءً وتأخراً قضاءً ، أو يُحكم بحصول الأثر تقدماً رجاءً في يوم الخميس وحصوله تأخراً قضاءً يوم السبت ؛ لأن الزمان فيهما واحدٌ ، فأما أن يكون قيداً وشرطاً في المأمور به أو لا يكون ، وعلى الاحتمالين يتحد الحكم فلا مجال للتفصيل ، ولا يُقال هذا الإشكال لايصح لأنه عقليٌّ ، والتعبديات ـ كغسل الجمعة ـ ليست مسرحاً للعقليات ؛ لأن مختار البحث ـ على ما ثبت ـ هو التمازج والتكامل في التكوين والاعتبار .

والجواب : على ما اختاره البحث من الرأي الثاني [4] يكون الجواب منطقياً هو : إن

(1) الروحاني ، السيد محمد الحسيني ، منهاج الصالحين ، مكتبة الألفين ، د . ط ، د . ت ، ج ١، ص ١٢٣.
(2) السيستاني ، السيد علي بن محمد باقر ، منهاج الصالحين ، مطبعة مهر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1414 هـ ، ج 1 ، ص 119 .
(3) يُنْظر : الغروي ، التنقيح ، ج 10 ، ص 16 .
(4) الذي مرَّ ذكره في ص 176 .

الاعتبار الشرعي وَسَّعَ المصلحة ـ بتحقق أثرها وهو الطهارة ـ في متعلَّق التكليف تأخيراً ولم يوسعها تقديماً ، أي : إن الاعتبار الشرعي ناظرٌ إلى التكوين ـ من الزمان والماء وسائر المتعلقات ـ في يوم السبت دون غيره ، نعم هذا لا ينافي بقاء المحبوبية للفعل في يوم الخميس ؛ لأن المحبوبية شيء والمصلحة ـ الطهارة ـ شيء آخر ، فلا ملازمة بينهما في التحقق ، فقد تكون المحبوبية حاصلة لجهة أخرى ومصلحة أخرى ـ كمصلحة نفس الانقياد للمولى ـ غير مصلحة الطهارة بالنسبة للمولى ، أما بناءً على الرأي الأول [1] فالجواب يكون مُشْكِلاً لعدم تعقل وجه التفصيل بين تقديم الغسل وتأخيره ، لعدم كفاية الجواب من كون أحكام الاعتبار لاتسري إلى أحكام التكوين ؛ لإنه لا وجه ـ في نظر العقل ـ حُسناً من ناحية التقديم والتأخير ، بل ـ على نحو الترقي في الإشكال ـ التقديم للغسل أولى من حصول أثره ـ الطهارة ـ من حصوله تأخيراً عبر القضاء ؛ لأن التقديم مشروطٌ بعدم حصول الماء يوم الجمعة ، فالمكلف معذورٌ عقلاً ، والتأخير قضاءً مطلقٌ بمعنى : لو لم يغتسل المكلَّف يوم الجمعة عمداً لا لسبب ، وكان مستطيعاً من الغسل ولا مانع في البين ، فله أن يقضيه يوم السبت مع حصول الطهارة ـ اللازم الشرعي ـ ، فالتقديم يكون أولى من تأخيره .

والحاصل : إن تبني الرأي الثاني يُعطي مساحةً مُتعقلةً للاعتبار الشرعي في التكوينيات والاعتباريات ، بخلاف الرأي الأول الذي يكتفي بدليلِ ـ لايصمد أمامَ جملةٍ من التساؤلات ـ ضرورةَ عدم الخلط بين المدركات الاعتبارية والمدركات الحقيقية ، وكون أحكام كل منهما تختلف عن أحكام الآخر ، فوجه عدم نهوض دليل الرأي الأول عدم وجود قِبَمٍ منطقية تحكم العلاقة بين الاعتبار والتكوين .

المطلب الثاني : علاقة قاعدة سوق المسلمين بالآثار الوضعية ـ التذكية ـ نموذجاً

إن اختيار هذه القاعدة الفقهية ـ من باب المثال لا الحصر ـ بسبب الجانب الابتلائي الذي تعمُّ البلوى به للمكلفين ؛ لأنه لاخصوصيةَ لها من جهة علاقتها بالآثار الوضعية * الإيجابية أو السلبية ؛ لأن الآثار الوضعية مطلقاً ـ أي : سواءٌ كانت تكوينيةً سلبيةً كقسوة القلب في اللحم

(1) كما هو رأي العلامة الطباطبائي ﵀ وتلميذه الشهيد المطهري ﵀ ، وللمراجعة يُنْظر : ص 80 ـ 81 و ص 128 من الرسالة .

* كلُّ فعلٍ لا يتصل بأفعال المكلفين ابتداءً فهو حكمٌ وضعيٌّ ، فهو لا يختلف عن الحكم التكليفي من جهة أنه اعتبار شرعي ، يتناسب مع ما يقتضيه الملاك في نفس الأمر والواقع ، وإنما يختلف عنه من جهة عدم اتصاله بأفعال المكلفين ابتداءً على وجه الاقتضاء أو التخيير ، فكل اعتبار شرعي ليس من سنخ الأحكام التكليفية فهو حكم وضعي ، وذلك من قبيل الصحة والفساد والجزئية والشرطية والزوجية والملكية والطهارة وغيرها . يُنْظر : صنقور ، المعجم الأصولي ، ص 536 ـ 537 .

غير المذكى ، أم إيجابيةً كما في إطالة العمر في صلة الرحم ، أم تشريعيةً سلبيةً كما في ترتب الضمان على إتلاف مال الغير عمداً ، أم إيجابيةً كما ترتب الصحة في عقد النكاح ، فالأقسام أربعةٌ ـ تشمل جميع التكاليف ، بناءً على جميع المسالك ما عدا مسلك الاعتبار .

والمراد من قاعدة سوق المسلمين : هو السوق الذي يكون أكثر أهله مسلمين ، مع عدم عروض عنون رافع له ، كاختلاط المسلمين بغيرهم حتى يتساوى المسلمون مع غيرهم أو يكونوا مرجوحين ، فإن المستفاد من أدلة اعتبار السوق [1] أن السوق بنفسه لا يكون أمارةٌ على التذكية ، ولا يكون كاشفاً عن الطهارة والحلية ، بل هو كاشفٌ عن الأمارة الأصلية وهي يد المسلم ، فالسوق ـ ومن هنا يُمكن القول أن قاعدة سوق المسلمين ترجع إلى قاعدة اليد ، فبين القواعد الفقهية ثمَّةَ تداخلٍ ـ أمارةٌ على الأمارةِ ؛ نظراً الى أن الغالب في أسواق المسلمين هم المسلمون ، وقد جعل الشارع هذه الغلبة معتبرةً ، وحَكَمَ بإلحاق من شُكَ في إسلامه في أسواقهم بالمسلمين ، فالسوق إنما كاشفٌ عن كون البائع مسلماً ، وبهذا يظهر الاكتفاء بمجرد الأخذ من سوق المسلمين ، من دون استعلام الحال حتى ولو أُخِذَ من يد الكافر ، في قِبال الأخذ من يد الكافر ، وبعبارة أخرى : الظاهر أن اعتبار السوق إنما هو بالنسبة إلى مَن كان مجهولَ الحال ، ولا يُعلم أنه مسلم أو كافر ، فإنه يُبنى على إسلامه ؛ لمكان غلبة المسلين فيه ، ويكون إسلامه أمارةً على وقوع التذكية الشرعية على الحيَوان ، وعليه اعتبار السوق مردُّهُ إلى اعتبار يد المسلم ، فلا فرق بين ما إذا أُحْرِزَ إسلام البائع ـ مثلاً ـ بالقطع أو بُني عليه للغلبة ونحوها [2] .

فالناظر في هذه القاعدة يجدها متكيفةً مع مسائلَ أصولية وفقهية متعددةٌ منها :

أولاً : علاقة سوق المسلمين بالمنَّة والامتنان من قبل الباري تعالى .

ثانياً : علاقتها بطبيعة التعلق بالموضوعات من جهة العنوان أو المعنون ، أي : إذا لزم رفع الآثار عملاً بمفاد أمارة السوق ـ بما هي طريقٌ عن الكشف ـ فهل المرفوع هو آثار المعنون من دون تَحَيُّثِهِ بعنوانٍ من العنوانات الثانوية أو بحيثيةِ ترتبِ عنواناتٍ أخرى ثانوية مأخوذةً في المعنون ؟

والصحيح هو الثاني ؛ لأنَّ العنوانات الثانوية الطارية على المعنون بما هو هو ، ثابتةٌ بأدلةٍ أخرى ولا مندوحةَ لرفع اليد عنها ، وإلا للزم التعارض تناقضاً ، وببيان أوفر : (إنَّ هذه

(1) كسيرة المتشرعة واستقرارها والإجماع والأخبار . يُنْظر : القمي ، الأنوار البهية ، ص 173 - 175 + مصطفوي ، القواعد ، ص 144 + اللنكراني ، القواعد الفقهية ، ج 1 ، ص 487 - 490.
(2) يُنْظر : اللنكراني ، القواعد الفقهية ، ج 1 ، ص 490 - 491 .

العناوين إذا كانت موجبةً لطروء أحكامٍ خاصةٍ كالدّية في القتل خطأً ، وسجدتَي السهو عند نسيان الأجزاء ، فلا معنى لأن تكون موجبةً لرفعها ، فما هو الموجَب بوضع أثر خاص لا يكون رافعاً له ، وإن شئت قلت : يلزم التناقض بين الأدلّة الدالة على ثبوت هذه الآثار عند عروض الخطأ وأشباهه ، وبين حديث الرفع الدال على ارتفاعها عند عروض هذه العناوين ، ولأجل ذلك يلزم صرف الحديث ـ أي حديث الرفع ـ عن هذا القسم من الآثار ، وحصره في الآثار المترتبة على الشيء بما هو هو ، إنّ المتبادر من العناوين التالية : الخطأ والنسيان وأشباههما كونها مأخوذةً على وجه الطريقية إلى متعلَّقاتها ، فعندئذٍ يكون المرفوع نفس آثار المتعلّق عند عروض هذه العناوين ، وأمّا الآثار المترتبة على نفس هذه العناوين عند أخذها على وجه الموضوعية ، فخارجةٌ عن حريم الحديث ـ الرفع ـ قطعاً ، ولا ملحوظة مستقلّةً) [1] ، فآثار حديث الرفع غير آثار نفس المعنون ، فالأولى هي متعلق الرفع دون الثانية .

ثالثاً : علاقة قاعدة سوق المسلمين بأمارية الأمارة من حيث الكشف الغالبي ، (لأن الأماريةَ متقومةٌ بأمرين أحدهما : كون ذلك الشيء فيه جهةُ كشفٍ عن مؤداه ، ولو كان كشفاً ناقصاً ، والآخر كون نظر الجاعل في مقام جعل الحجية الى تلك الجهة من الكشف الموجود فيه في حدِّ نفسه ، فالأمارية متوقفةٌ على أن يكون جعل حجيته ، بلحاظ تتميمِ ذلك الكشف الناقص الموجود فيه تكويناً في عالم التشريع والاعتبار ، ومن المعلوم في المقام وجود كِلا الأمرين ؛ لأنه لا شك في كون اللحم أو الجلد المشترى في سوق المسلمين ، فيه جهة كشف عن أنه مذكى ؛ لأنهم غالباً لايقدمون على بيعِ لحمِ الميتةِ أو جلدِها) [2] .

رابعاً : علاقتها بمصلحة التسهيل * وكون التسهيل داخلاً في حكمة التشريع ومنظوراً فيه .

---

(1) المازندراني ، السيد محمود الجلالي ، المحصول في علم الأصول (تقريرات : الشيخ جعفر التبريزي السبحاني) ، موسسة الإمام الصادق ﷺ ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1414 هـ ، ج ٣ ، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦ .

(2) يُنْظر : اللنكراني ، القواعد الفقهية ، ج 1 ، ص 496 .

* وهي من العنوانات الثانوية التي تكون فيها المصلحةُ ناظرةً إلى الفعل ، في حالةٍ تقتضي جعل الإباحة في مورده ، فقد يكون واجداً للمصلحة في نفسه أو واجداً للمفسدة إلّا أنّ مصلحة التسهيل تفوق الملاك الواقعي في الفعل ، فيجعل المولى الإباحة نظراً إلى مصلحة التسهيل ، فيُعبَّر عنها أيضاً بالملاك الاقتضائي ؛ وذلك لأنّها اقتضت وتسبّبت في جعل الإباحة ، فالإباحة فنشأت عن مصلحة صادفت الفعل وهي مصلحة التسهيل ، وهذا ما صحّح تصنيفها في الأحكام ذات الملاك الاقتضائي ، وقد تكون ناظرةً إلى الأحكام في الشّريعة المقدّسة على نهج التّدريج والتّدرج ، نظراً إلى حكمة الإرفاق والتّوسعة ، كما هو الحال في المخصّصات والمقيّدات . يُنْظر : صنقور ، المعجم الأصولي ، منشورات الطيار . قم المقدسة ، ط 2 ، 1428 هـ ، ج 2 ، ص 522 + : المازندارني ، الشيخ إسماعيل الصالحي (ت : 1422 هـ) ، مفتاح الأصول ، منشورات صالحان ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1424 هـ ، ج 2 ، ص 300 .

خامساً : حاكمية ـ الحاكمية هنا بمعنى التقدم أي : أن قاعدة سوق المسلمين مقدمةً على بعض القواعد ، لا بمعنى الحكومة والورود في باب التعارض والتعادل والتراجيح ـ قاعدة سوق المسلمين على غيرها من الأصالات والقواعد كقاعدة أصالة عدم التذكية * .

أما علاقة الاعتبار الشرعي بقاعدةِ السوقِ هي علاقة الورود ** ، بمعنى أن قاعدة السوق واردةٌ ـ رفعاً ـ بوساطة الاعتبار الشرعي لمدلول أصالة عدم التذكية ، وبالتالي يُحكم بحِلية طعام المسلم ، بمعنى أن اعتبار قاعدة السوق رافعٌ لموضوع أصالة عدم التذكية ، ولكن يرد في المقام إشكال حاصله :

إن الشارع المقدس عندما رخصَّ للمكلَّف ترتيبَ أثرِ التذكية ولوازمها ـ كالطهارة والحِلّية ـ فهو في مقام المنَّة والتسهيل ورفع العسر والحرج ، ولكن كيف ينسجم هذا مع القول بحقيقية وتكوينية الآثار الوضعية [1] ، في حال كون الطعام ـ كاللحم مثلاً ـ ليس مذكىً واقعاً ، كما هو مقتضى ظاهر الأخبار [2] ، بل نصها وصريحها من سلب التوفيق وقسوة القلب ، واحتجاب الدعاء أربعين صباحاً وتأثر النطفة سلباً على النسل ، وعدم قبول الصلاة أربعين ليلةً ونبات اللحم من الحرام وغير ذلك ، فأي رفعٌ للحرج وأي منة تنسجم مع كل هذه الآثار ؟ ، بل المِنَّة ورفع الحرج والسعر بخلاف قاعدة المسلمين تماماً ، والذي يُقَرِّبُ هذا مثالاً عرفياً ، فلو أن أباً عَلِمَ أن الأخطار والآثار المحتملة [3] التي ستترتب ـ سلباً ـ على فعل ولده ، أكثر بكثير مما سيحصل عليه ولده إيجاباً ، كما لو أراد الولد أن يتجر بألفِ دينارٍ ذهبٍ ، حتى يربح دينارَ ذهبٍ واحد ، مع احتمال خسارة رأس ماله ، فهل سيُرخِص الوالدُ لولده ذلك ؟ قطعاً لا يرخص له كما هو مقتضى سيرة العقلاء ؛ لأن خطورة الاحتمال نابعة من خطورة المحتمَل ، فكيف المولى ﷻ رخص للمكلَّفين تحصيل الطعام على الرغم من كل هذه الآثار الوضعية القاسية ؟

والجواب : هناك محوران للجواب لابد أن يكونا ملحوظيَنِ في المقام :

* وهي كون الأصل في ظرف الشك ، وعدم العلم في لحوم الحيوانات عدم التذكية ، وبالتالي عدم حِليتها وعدم طهارتها ؛ لأنهما فرعا التذكية اعتباراً وشرعاً . يُنْظر : مصطفوي ، القواعد ، ص 162 .

** وهو رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقةً ، وبعنايةٍ من الشارع ، فيلحظ فيها الملاك بحيثُ لولا هذه العناية لما كان هذا الشأن ، كتقدم الأمارة على الأصول العملية ؛ لأن الأمارة بعد ثبوت حجيتها بالأدلة القطعية ترفع موضوع تلك الأصول . يُنْظر : السبحاني ، الشيخ جعفر ، الموجز في أصول الفقه ، مؤسسة الإمام الصادق ﷺ ، قم المقدسة ، ط 23 ، 1438 هـ ، ص 249 .

(1) بناءً على مسلك الاعتبار فيُراجع ص 46 .

(2) التي مرَّ ذكرها في المطلب الثاني من المبحث الثالث من الفصل الأول في ص 100 فاليُراجع .

(3) أي أن الظن والوهم دائماً يتعاكسان : فإنك إذا توهمت مضمون الخبر فأنت تظن بعدمه ، وإذا كنت تتوهم عدمه فإنك تظن بمضمونه ذلك الخبر ، فيكون الظن لأحد الطرفين توهماً للطرف الآخر . يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 24 ـ 25 .

المحور الاول : إن الاعتبار الشرعي عندما يضع قاعدةً فقهيةً ، يُلاحظ فيها الملاكات من المصالح والمفاسد ، ويُلاحظ أيضاً مصلحة التسهيل ، فمصلحة التسهيل ملحوظةً ومنظورةً في قاعدة سوق المسلمين ، وكذلك الاعتبار الشرعي ناظرٌ الى الإصابة الغالبية في متعلق القاعدة - وهي التذكية - ، فمقتضى يد المسلم التي هي التذكية التي مفادها الإصابةُ الغالبيةُ ، مع لحاظ مصلحة التسهيل يُشكلان عنصراً أساسياً نوعياً ، فملاك قاعدة سوق المسلمين أقوى [1] في حالة التزاحم من مفسدة بعض الآثار الوضعية السلبية ، في حال كون اللحم غير مذكىً واقعاً ؛ لأن قاعدة سوق المسلمين هي أمارةٌ نوعيةٌ طريقيةٌ تكشف كشفاً ناقصاً عن الواقع .

المحور الثاني : إن ترتب الآثار الوضعية التكوينية ليست على سننٍ واحدٍ ، فهو على قسمين : قسمٌ على نحو الاقتضاء ، والآخر على نحو العِلّية التامة ، فتأثير لقمة الحرام من حيثُ الآثار السلبية هو على نحو الاقتضاء ، وليس على نحو العِلّية التامة ، فتحتاج ـ العلة التامة ـ إلى تحقق الشرط وهو إذن ورضا المولى الحقيقي ﷻ في حصول أثر المقتضي - كحجب الدعاء مثلاً - ، وتحتاج أيضاً إلى رفع المانع وهو العناد والتجري والعمد ، فلا الشرط موجود ؛ لعدم إذن المولى لكون التكوينيات أيضاً يجري فيها الإذن بجريانها ؛ لذا قال تعالى : ﴿ ... فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ... ﴾ [2] ، وكون المولى هو بنفسه رخَّص العمل بمؤدى الأمارة ، فلا يُعقل إذنه في ترتب الآثار السلبية على المأذون فيه ، فترتب الآثار الوضعية السلبية المذكورة في الأخبار نوعُ عقوبةٍ ، والعقوبة مشروطةٌ بتحقق الإذن بحصول الأثر ، ولا المانع مفقودٌ أيضاً وهو الانقياد والإطاعة ؛ لعدم التجري والعناد من قِبَلِ المشتري من السوق ، بل العكس من ذلك حيث إن المكلف لم يشترِ إلا لكونه سوقاً للمسلمين ، ولولاه لما اشترى ، فالمكلف لم يُقْدِمُ على شراء اللحم إلا لكونه من سوق المسلمين .

فالحاصل : الشرط مفقود والمانع موجود ، فالأثر ـ المعلول ـ لم تتم علته التامة ، أما الأول فلعدم الإذن عقلاً ، وأما الثاني لعدم التجري والعمد ، فإذا كان الأمر كذلك ، فيُمكن القول بعدم ترتب آثار لقمة الحرام في حال العمل بمقتضى العمل بمؤدى الأمارة المعتبرة شرعاً ، فالإقدام بالشراء ما هو إلا عملٌ بمقتضى الترخيص من مولى ، والإقدام على الشراء في صورة العمد فيما هو منهيٌ عنه هو عملٌ بلا ترخيص ، وهنا ـ في صورة الانقياد والشراء من سوق

(1) هذا الجواب تنزلي جدلي ، بمعنى لو سُلِّمَ أن الآثار الوضعية مطلقة في حال العلم والجهل ، بناءً على كون الآثار الوضعية التكوينية على سَنَنٍ واحدٍ ، وإلا فهذا الجواب لا ينسجم مع مختار البحث وهو مسلك التكامل ، فبناءً على مسلك التكامل يكون هناك جواباً آخر في البين كما سيأتي ذكره في المحور الثاني من نفس هذه الصفحة .

(2) سورة البقرة ، آية 102 .

المسلمين مع كون اللحم غير مذكىً واقعاً ـ لا نهيَ كما هو المفروض ، بل الإذن والترخيص بالشراء ، فالاعتبار الشرعي يتخذ أشكالاً من التأثير والتكامل منها :

1 . يقوم الاعتبار الشرعي بعلاقة الشرطية والمانعية مع التكوينيات الاقتضائية ـ التي تأثيرها إقتضائيٌّ ـ عبر الإذن وعدمه ، فإذا اعتبر الشارع سوق المسلمين فقد إذِنَ بالشراء ـ مثلاً ـ والإذن شرطٌ في التأثير .

2 . ويقوم الاعتبار الشرعي بعلاقة المانعية ، عبر جعل الانقياد والإطاعة مانعان باعتبار الانقياد امتثال على طبق المأمور به ، وما كان شأنه كذلك ، فلا يجتمع مع العقاب .

3 . ويقوم الاعتبار الشرعي بعلاقة البعث والزجر والترغيب والترهيب في التكوينيات العِلّية المحضة ، التي تأثيرها عِلّيٌ تامٌ كما في الحرارة للنار ، بمعنى كون الاعتبار الشرعي يزجر عن المقدمات التي توصِل إلى الآثار التي تحصل على نحو العِلّية التامة .

المطلب الثالث : اللوازم الشرعية والتكوينية وعلاقتها بقاعدة الفراش ـ النسب نموذجاً

هذا المطلب فيه نكات علمية ونكات واقعية ، يُنْطلق منها لحل مشكلة مطردةٍ لم تقتصر على حقبة زمنية معينة أو رقعة مكانية معينة ، بل قضيةٌ عرفتها كل الحضارات والأمم ؛ بسبب وجود مناشئ تدعو لفتح العلاقات خارج الإطار الأسري ، عبر عرض أمثلةٍ وخياراتٍ من العلاقات ، تكون بديلة عن العلاقة الأسرية التقليدية ، وهذه المناشئ الداعية لذلك تبتني على فلسفة التراضي بين الطرفين ، الذي هو ـ حسب المدعى ـ بمنزلة العلة التامة لتكوين أي علاقة جسدية بين إثنين متخالفيَن جنساً ، والحال كون التراضي مقتضٍ وعلةٍ ناقصةٍ في الفلسفة الإسلامية مبنيٌّ على وجود حقوق وواجبات شرعية ، والذي ترتب على دعوة فتح العلاقات العابرة للإسرة وجود أولاد يُصنفون غير شرعيين في نظر الدين والعرف والقانون ، فلم تكن قضية الأولاد غير الشرعيين مشكلة إجتماعية ، بل سلوك بل ظاهرة في بعض المجتمعات ، فعَرَضَ الإسلامُ آلياتٍ للحد من هذه الظاهرة التي هي ليست محل البحث في هذه الرسالة ، ولكن من ضمن معالجات ما يترتب على هذه الظاهرة من آثار ولوازم هي قاعدة الفراش ، فلا بدَّ من بيان القاعدة عبر بيان معناها وقراءاتها ، والإشكالات التي طُرئت عليها ومناقشتها ، وبيان مدخلية الاعتبار فيها ، فيُقسم المطلب على محاور مُتعددةٌ :

المحور الأول ـ معنى قاعدة الفراش :

اختلاف المعاني له مناشئُ متعددةٌ ، أهمها بل السبب الرئيسي هو اختلاف القراءة والنظر من قِبَلِ الأصولي أوالفقيه ، وكذلك اختلاف المباني التي يُسار عليها ، في تحديد المراد من القاعدة الأصولية أو الفقهية أو في تحديد بعض لوازمهما ، ومن أهم المباني هو تحديد المبنى واختياره في ماهية الاعتبار الشرعي ، وطبيعة علاقته ـ من حيث السعة والضيق ـ مع القواعد مطلقاً في سائر الفروع والفروض ، فعدم تحديد مدخلية الاعتبار سعةً وضيقاً في حركة الأصولي والفقيه على مستوى الاستنباط والانطباق تُسبب اضطراباً في بعض الأحايين ، كما لو أن فقيهاً كان مسلكه واقعية الملاكات الشرعية ويُفتي بالإباحة الصِّرفة في قاعدة الإلزام [1] .

(1) وسأتي توضيح ذلك بنوعٍ من التفصيل في ص 231 - 232 .

ويُمكن القول بوجود ثلاث قراءات في فهم قاعدة الفراش ـ التي هي قاعدةً منصوصةً [1] لا قاعدةً متصيَدةً من الأخبار ـ وهي :

الأولى : المراد من قاعدة الفراش : أن كلَّ ولدٍ شُكَّ في كونه للزاني أوغيره ، يكون لغير الزاني ، بشرط إذا كان تولده من مائه ـ غير الزاني ـ في رحم من يفترشها ممكناً ، وأما الزاني فليس له فيه حظ ونصيب ، أي : أن الولد المشكوك تكونه من الزنا وغيره ، يُلحق بغير الزاني ، الذي يُحتمل ـ احتمالاً عقلائياً ـ أن يتكون الولد من مائه في رحم من يفترشها ، وأما الزاني فلا حظَّ له فيه [2] ، وبعبارة أخرى (يُقصد بالقاعدة المذكورة أن الزوجة متى ما أولدت ولداً ، ولم يُجْزَمُ بانتفائه عن الزوج فهو مُلحق به ، ولا يحق له نفيه عنه لمجرد عدم مشابهته له أو لغير ذلك من الأسباب ، فكما أن الزوج لا يحق له نفي الولد عنه في صورة الجزم بكونه ولده ، كذلك لا يحق له ذلك حالة الشك واحتمال أنه ولده ، وبهذا يتضح أن قاعدة الفراش هي كسائر القواعد المقررة حالة الشكِّ ، فكما أن قاعدة الطهارة تتضمن الحكم بالطهارة على كل شيء حالة الشك في طهارته ، كذلك قاعدة الفراش تحكم بإلحاق الولد بالزوج حالة الشك في انتسابه له) [3] .

والذي ترتب على هذه القراءة هو نفي النسب بين المولود بغير نكاح شرعي وبين صاحب الماء ؛ لذا جعل المحقق الحلي (ت : 676 هـ) رحمه الله النسب ثابتاً مع النكاح الصحيح ومع نكاح الشبهة ، ولا يثبت مع الزنا ، فلو زنى فانخلق من مائه ولدٌ على الجزم ، لم ينتسب إليه شرعاً ، وهل يحرم على الزاني والزانية ؟ الوجه أنه يحرم ؛ لأنه مخلوق من مائه ، فهو يسمى ولدٌ لغةً [4]، وكذا الشهيد الأول (ت : 786 هـ) رحمه الله قال : (يحرُمُ بِالنَّسَبِ الأم وإِنْ علَتْ ، والْبَنتُ وبِنتَهَا ، وبِنْتُ الإبنِ فنازِلاً ، والْأُخْتُ وَبَنتُهَا فَنَازِلاً ، وبِنتُ الأَخِ كذَلكَ ، والْعَمةُ والْخَالَةُ فصَاعدَاً ، ويَحْرُمُ بِالرِّضاعِ ما يَحْرُمُ بِالنَّسَبِ ، بِشرْطِ كَونِهِ عن نِكَاحَ) [5] ، وكذا صاحب الجواهر (ت : 1266 هـ) رحمه الله قال : (وهو الاتصال بالولادة بانتهاء أحد الشخصين إلى الآخر ، كالأب والابن ، أو بانتهائهما إلى ثالث مع صدق النسب عرفاً على الوجه الشرعي أو ما في حكمه) [6] .

---

(1) والأخبار كثيرة منها ما روي عن عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى وَلِيدَةٍ حَرَاماً ثُمَّ اشْتَرَاهَا فَادَّعَى ابْنَهَا قَالَ فَقَالَ عليه السلام : (لَا يُورَثُ مِنْهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ : الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ وَلَا يُورَثُ وَلَدَ الزِّنَا إِلَّا رَجُلٌ يَدَّعِي ابْنَ وَلِيدَتِهِ) . الكليني ، الكافي ، ج 7 ، ص 163 .

(2) يُنْظر : الزارعي ، القواعد الفقهية ، ج ٤ ، ص ٢٧٠ .

(3) الإيرواني ، القواعد الفقهية ، ج ٢ ، ص ١٨٧ + مصطفوي ، القواعد ، ص ١٨٤ .

(4) يُنْظر : الحلي ، شرائع الإسلام ، ج ٢ ص ٥٩٥ ـ ٥٩٦ .

(5) العاملي ، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن جمال الدين ، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية ، دار تراث ، بيروت ، ط ١ ، ١٤١٠ هـ ، ص ١٧٧ .

(6) النجفي ، جواهر الكلام ، ج ٣٩ ، ص ٧ .

الثانية : تبتني هذه القراءة على أساس الانطباق اللغوي والعرفي ، في عدم سلب الولدية عن المتولد من ماء غير شرعي ، فالنسب حاصلٌ ومنطبقٌ على ولد الزنا ، وبتعبير آخر : كون عنوانات مقومات الأسرة هي عنوانات تكوينية واقعية ، وليست اعتبارية جعلية ، فالأبوة والبنوة والأمومة والأخوة وغيرها قضايا واقعية ، أي : (أن ولد الزنا أيضاً ولد لهما شرعاً ولغةً وعرفاً ، فإن الولد ليس له اصطلاحٌ حادثٌ في الشرع ، وإنما هو على معناه اللغوي ، ولم يرد في شيء من روايتنا نفي ولديةِ ولد الزنا ، نعم إنما ثبت انتفاء التوارث بينهما ، فلا يرثانه كما لا يرثهما ، وهو لا ينافي ولديتهِ ، كيف وقد ثبت انتفاء التوارث بين الولد ووالديه في غير واحد من المقامات من غير استلزامه نفي الولدية بوجه ، كما فيمن قتل أباه أو كان الولد كافراً أو رقاً ؛ حيث لا توارث حينئذ من غير أن يكون ذلك موجِباً لسلب ولديته ، وأما قوله ﷺ الولد للفراش وللعاهر الحجر ، فهو إنما ورد في مقام الشك في أن الولد من الزوج أو الزنا ، وقد دل على أنه يُعطى للفراش وللعاهر الحجر ، ولا دلالة له على نفي ولدية ولد الزنا) [1] .

الثالثة : يُمكن القول أن هذه القراءةَ مبنيةٌ على أساس التفريق بين الزنا في ظرف فراش الزوجية أو الملكية للأمة وبين الزنا بمطلق المرأة كغير المتزوجة أو المطلَّقة أو الأرملة ، في جري قاعدة الفراش في الأولى دون الثانية ، وبالتالي ليست هذه القراءة لا تسلب النسب الشرعي عن ولد الزنا فحسب في المرأة غير المُفترشَة ، بل لا تسلب حتى لوازمه مطلقاً إلا ما قام الدليل على سلبه ، فالأصل ثبوت نسبه وتوارثه ، وجواز توليه القضاء والمرجعية ، وإمامة الجماعة وغير ذلك ، نعم كل ما في الأمر يكون الزاني في غير الفراش مأثوماً ، فـ (من الواضح أن هذه القاعدة الفقهية ، لا تهدف إلى نفي الترابط بين ابن الزنا وأسرته أبداً ، وإنما تهدف إلحاق الولد بالفراش عند الشك ، وأين هذا مما نحن فيه ، حتى تقفز من هذه الدائرة الضيقة ... ، وعليه فالحديث النبوي والنصوص المستندة إليه ، لا يُمكن الجزم بانعقادها على ما هو أوسع من هذا ، بل غايته اختصاص النص بحال كون المرأة المزني بها متزوّجة أو أمة ، لا مطلقاً بقرينة إقحام الفراش هنا ، وليس الحديث بصدد حصر الولدية بالفراش ، فهذا غير مُحرز من سياقاته ، وبعبارة أخرى : إن الحديث النبوي لا يُحرز صدوره بصدد بناء قانون عام مطلقاً في أن الولد لا يُنسب لأهله إلا عبر الفراش ، وفيها لا ينال الزاني شيئاً ، بل من المحتمل جداً - بقرينة أغلب وربما كل ، مواردَ وُرود هذا الحديث سنياً وشيعياً - أن يكون المراد منه حالة الزنا بالمتزوّجة أو الأمة ، فيلحق الولد بالزوج لا بالزاني) [2] ، فترى هذه القراءة أن النسب

(1) الغروي ، التنقيح ، ج 3 ، 70 - 71 .
(2) حب الله ، الشيخ حيدر ، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ، دار الفقه الإسلامي المعاصر ، ط ١ ، ١٤٣٦ هـ ، ج ٥ ، ص ٣٢٠ .

ولوازمه ليس منظوراً للقاعدة أصلاً ، بمعنى : أن النسب ولوازمه خارجٌ تخصصاً عن موضوع القاعدة ، والذي يُعَيّنُ القول بهذه القراءة هي اللوازم الفاسدة الخَطِرةِ المترتبة على القول بالقراءة الأولى ، من قبيل إلغاء ثبوت الدية على العاقلة في موارد قتل الخطأ ، وعدم ترتيب آثار الهاشمية عليه لو كان الزاني هاشمياً ، وإسقاط النفقة عن الأب والأم تجاه هذا الولد وبالعكس ، وسقوط ولايتهم عليه مطلقاً ، وقضايا الرضاع والحضانة وبعض أحكامهما ، وبعض قضايا ملك اليمين كما لو ملك أحد العمودين ، ومسألة قتل الوالد بولده في باب القصاص ونحو ذلك ، كما يلزم ضياع نسب الولد ؛ بسبب عدم التشجير النسبي من جهة الأب ، ولازم هذا أن يكون الولد فاقداً للإنتماء الأسري ، وما ينتج عن التشرد - خصوصاً في مرحلة الطفولة والمراهقة - في الغالب تولد سلوك خاطئ ومنحرف ، وبالتالي يكون هذا الولد عبارة عن خلايا نائمة خطرة على المجتمع ، بسبب تنامي الحقد في أفق نفسه على المجتمع بسبب وصمة العار التي يعيشها في نفسه ، لكون المجتمع الذي يعيشه هو السبب لتشرده وكونه من دون أسرة ، فيكون فاقداً للإنتماء الذي هو غريزة أولية ضرورية ، فيكون مؤذياً للمجتمع بأنواع الإجرام والعدوان ، كما أن عدم إصدار هوية شخصية له ما هو إلا تنسيةً لوالده ، بسبب كونهم لم يتربوا في أسرٍ تَهُمُهُم سمعتها ، ومن ثمَّ لا يتولد من هذه القراءة إلا القهر والظلم لهؤلاء الأطفال ، فالذي يترتب على هذه القراءة من اللوازم الخطيرة أخطر من جريمة الزنا نفسه [1] .

المحور الثاني ـ المدرك لهذه القاعدة :

الأخبار كثيرة التي هي نص في المطلوب منها :

ا ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (أيما رجل وقع على وليدة قوم حراماً ، ثم اشتراها ، فادعى ولدها ، فإنّه لا يورث منه شيء ، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : الولد للفراش وللعاهر الحجر ، ولا يورث ولد الزنا إلا رجلٌ يدعي ابن وليدته) [2] .

2 ـ ومنها ما رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي خَالِدٍ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ : كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام مَعِي ، يَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ فَحَمَلَتْ ، ثُمَّ أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا بَعْدَ الْحَمْلِ فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ ، وَالْوَلَدُ أَشْبَهُ خَلْقِ اللَّهِ بِهِ ، فَكَتَبَ عليه السلام بِخَطِّهِ وَخَاتَمِهِ : (الْوَلَدُ لُغَيَّةٌ لَا يُورَثُ) [3] .

(1) يُنْظر : حب الله ، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ، ج 5 ، ص ٣٢٢ .
(2) الكليني ، الكافي ، ج 7 ، ص 163 .
(3) الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ، ج 4 ، ص 316 .

3 ـ عن الْحَسَن بْن مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ قَالَ : حَدَّثَهُمْ وُهَيْبٌ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ : (أَيُّمَا رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى أَمَةِ قَوْمٍ حَرَاماً ، ثُمَّ اشْتَرَاهَا وَادَّعَى وَلَدَهَا ، فَإِنَّهُ لَا يُورَثُ مِنْهُ ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ : الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ ، وَلَا يُورَثُ وَلَدَ الزِّنَا إِلَّا رَجُلٌ يَدَّعِي وَلَدَ جَارِيَتِهِ) [1] .

المحور الثالث ـ الصحيح من القراءات الثلاث :

يرى البحث أنه لا مانعَ من الجمع بين القراءة الأولى والثانية ، بل إن القراءة الثانية هي الأولى بعينها إلا أن الثانية مفسرةً للأولى ، وسبب الافتراق هو اللحاظ ، وإلا فجوهرهما واحدٌ ، وبيان ذلك : إن القراءةَ الأولى ناظرةٌ إلى سلب ورفع النسب الاعتباري الشرعي لا التكويني كما هو واضحٌ ، أي بلحاظ رفع بعض اللوازم الاعتبارية المترتبة كالإرث والقضاء والشهادة وإمامة الجماعة والمرجعية وولاية الأمر وغير ذلك ، والقراءة الثانية ناظرةٌ إلى إثبات النسب التكويني عبر التولد اللغوي ولا تنافيَ بين الاثنين ؛ لأن العلاقات الأسرية ومفاهيمها من الأبوة والبنوة والأخوة والأمومة تكوينيةٌ حاصلةٌ قهراً ؛ لذا لم ينفِ أحدٌ نسب ولد الزنا من طرف الأم وإن كان عنوان الزنا مُنْطبقٌ عليها ـ كأن كانت عالمة عامدة لا وطئ شبهة أو مضطرة ـ أي : الزنا من الطرفين حاصلٌ لا من طرف الرجل فقط ، والذي يُؤيد هذا الجمع هو ما فهمه بعض المعاصرين ، في كيفية توجيه الروايات الواردة في ابن الزنا [2] ، فمثلاً ما ذكره السيد البجنوردي رحمه الله (ت : 1395 هـ) في كون قاعدة الفراش ليست في مقام الإخبار عن قضايا واقعية ، حتى يُقال أن نسب ابن الزنا مسلوب واقعاً وحقيقةً فقال : (ولا شك في أنه صلى الله عليه وآله في مقام بيان الحكم الشرعي ، لا في مقام الإخبارِ عن أمر خارجي ، وظاهر القضايا الشرعية التي بصورة الإخبار كلها من هذا القبيل ، أي وإن كانت بحسب الصورة جمل خبرية ، لكنها في الحقيقة إنشاءات بصورة الإخبار عن الأحكام الشرعية ، فربما لا يغتسل ولا يُعيد ، ثم وقوعها في أحد الأزمنة الثلاثة ـ مضافاً إلى أنها لو كانت إخبارات عن الأمور الخارجية ـ تكون غير

(1) الطوسي ، محمد بن الحسن (ت : 460 هـ) ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (تحقيق : السيد حسن الخرسان) ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط 1 ، 1390 هـ ، ج 4 ، ص 182 .
(2) كما في صحيحة الحلبي المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (أيما رجل وقع على وليدة قوم حراماً ثم اشتراها ، فادعى ولدها ، فإنّه لا يورث منه شيء ، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : الولد للفراش وللعاهر الحجر ، ولا يورث ولد الزنا إلا رجل يدعي ابن وليدته) . الكليني ، الكافي ، ج 7 ، ص 163 .

مطابق مع الواقع في كثير من الأحيان ، فقوله عليه السلام : " يغتسل " [1] و " يعيد " [2] وأمثال هذين في مقام بيان ، وفي نفس محل الكلام لو كان قوله : " الولد للفراش " [3] إخباراً عن أمر واقع ، ربما لا يكون كذلك أي يكون الولد واقعاً لغير الفراش ، خصوصاً في الأزمنة التي يشيع فيها الفجور ، ولا يُمكن أن يصدر الكذب منه لأنه معصوم) [4] .

والشاهد الآخر على الجمع كون الأصل هو أصالةُ جريانِ جميعِ اللوازم الشرعية والعقلية على ولد الزنا إلا ما أخرجه الدليل ؛ لأن الشك في جريان اللوازم في حقه من قبيل الشك في المكلَّف به ، الذي هو مسرحاً للإحتياط لا من قبيل الشك في أصل التكليف ، الذي هو مسرحاً للبراءة ؛ لذا أشار السيد البجنوردي رحمه الله (ت : 1395 هـ) إلى ذلك بقوله : (ثم إنه من المعلوم والواضح الجلي أنّ الزناء قد يكون بالنسبة إلى الرجل ، فيكونان زانياً وزانية ، والولد لا يرث من كلّ واحد منهما ، ويكون لُغْيةً من الطرفين ، وقد يكون الزناء من طرف واحد ، وذلك بأن يكون أحدهما متعمداً ملتفتاً ، والطرف الآخر مشتبهاً ، فيرث الولد من المشتبه دون الزاني والزانية ، وأما في غير الإرث فقد بينا أنه يلحق بهما بالنسبة إلى بعض الآثار ، كحرمة نكاح المحارم حتى في الزناء من الطرفين ، بحيث يكونان باغ وبغياً ، فضلاً عن أن يكون من طرف واحد ، هذا هو الذي اخترناه ، ولكن ظاهر المشهور وبعض الروايات هو أن الشارع ألغى النسب في الزناء ، ولكن الالتزام بذلك مشكل جدّاً ، خصوصاً بالنسبة إلى نكاح المحارم ، كتزويج البنت من الزناء ، والأخت من الزناء ، وبناءً على ما اخترناه فلو كان الولد الأكبر من الزناء لا يرث الحبوة [5] ، ولكن يجب عليه قضاء صلوات أبيه ، هذا إذا كان الزناء من الطرفين ، وأما إذا كان أحد الطرفين مشتبهاً ، فيلحق الولد بالمشتبه قطعاً ، ويترتب عليه جميع آثار النسب الصحيح ، والله هو العالم بحقائق الأمور والأحكام) [6] .

وأيضاً أشار الشيخ الزارعي إلى ذلك بقوله : (وإن عُلِمَ تكونه من ماء الزاني ، فهو أيضاً منتسب به ومضاف إليه نسبة خارجية وإضافة حقيقية ، فيكون الزاني أباه والزانية أمه وهو

(1) عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنِ ابْنِ رِئَابٍ قَالَ : سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَأَنَا حَاضِرٌ، عَنِ الرَّجُلِ يُجْنِبُ بِاللَّيْلِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ، فَيَنَامُ وَلَا يَغْتَسِلُ حَتَّى يُصْبِحَ ، قَالَ :عليه السلام (لَا بَأْسَ ، يَغْتَسِلُ وَيُصَلِّي وَيَصُومُ) . الحميري ، عبد الله بن جعفر (ت : بعد عام 304 هـ) ، قرب الإسناد (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1413 هـ ، ص 9 .

(2) عن الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ أَوِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ : فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي فَلَمْ يَفْتَتِحْ بِالتَّكْبِيرِ ، هَلْ تُجْزِئُهُ تَكْبِيرَةُ الرُّكُوعِ ، قَالَ عليه السلام : (لَا بَلْ يُعِيدُ صَلَاتَهُ إِذَا حَفِظَ أَنَّهُ لَمْ يُكَبِّرْ) . الكليني ، الكافي ، ج 3 ، ص 347 .

(3) وهي رواية أبي بصير المتقدم ذكرها في ص 191 .

(4) يُنْظر : البجنوردي ، القواعد الفقهية ، ج ٤ ، ص ٢٧ .

(5) وهي أن يعطى الولد الأكبر من تركة أبيه ، ثيابه وخاتمه وسيفه ومصحفه قبل تقسيم التركة ، في مقابل ما فات أبيه من صلاة وصيام . يُنْظر : الشهيد الأول ، اللمعة الدمشقية ، ص 244 - 245 .

(6) البجنوردي ، القواعد الفقهية ، ج ٤ ، ص ٤٨ - ٤٩ .

ولدهما ؛ لعدم دليل معتبر يدل على انتفاء النسب ، وانقطاعه بين الزاني أو الزانية والولد ، فيترتب عليه جميع أحكام النسب إلا ما خرج بالدليل المعتبر ، كالتوارث وتحريم نكاح من أَرَضَعَ من لبنه على الزاني والزانية وأقربائهما ، حيث يختص تبعية اللبن للنسب بالنسب الشرعي) [1] .

المحور الرابع ـ علاقة الاعتبار الشرعي بقاعدة الفراش :

بعد الوقوف عند المحاور السابقة ، يُمكن الآن الدخول في المحور الأخير ؛ إذ يتبين للبحث أن الاعتبار الشرعي لا ينفك عن الحقائق التكوينية ـ كما هو في المقام في ابن الزنا ـ ، فالاعتبار الشرعي هو بنفسه جانب ماهوي في حيثيات النسب ، بمعنى ليس النسب هو التولد من ماء الرجل تكويناً فحسب ، بل له حيثيات تشكل تمام ماهية مفهوم النسب ؛ لأن النسب ليس اعتباراً محضاً حتى يكون شأنه شأن التبني أو التناسب التشريفي ، كما لو قال وجيهٌ هذا ولدي لإكسابه الشرفية ، وليس النسب هو تكوين وتحقق محض ـ من دون أيَّ اعتبار ـ حتى يكون نسب ابن الزنا نسباً صحيحاً شأنه شأن المتولد من علاقة شرعية ، فما دام أمر النسب يعيش البينية ـ أي بين التكوين ومطلق الاعتبار ـ احتاج إلى طرف ثالث ينظم هذا التأرجح بين اللحاظيَن ألا وهو الاعتبار الشرعي ، فيقوم الاعتبار الشرعي برفع بعض اللوازم والآثار المترتبة على التكوين أو المترتبة على الاعتبار ، مع كون رفع لازم أحدهما لا يستلزم رفع الآخر ، فإذا رفع الشارع النسب المترتب على التشريع ـ وهو النكاح الشرعي ـ ، فلا يلزم رفع النسب المترتب على التكوين ، ومن هنا وقع عدم الفصل والخلط لدى بعض [2] ؛ إذ قال بجواز نكاح البنت المتولدة من الزنا فوقع في الإفراط ، وآخرَ [3] وقع في التفريط فقال أن قاعدة الفراش مقدمة حتى وإن حصل اليقين ، يكون الولد من الزاني وليس من الزوج ، فالولد يُلْحَقُ بالزوج .

والحاصل : إن الاعتبار الشرعي له مدخليةٌ مهمةٌ في تحديد قراءة القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية ؛ لكون جملةٍ من الموضوعات ، والقضايا غير متمحضةً بالاعتبار المطلق أو بالتكوين والتحقق ، وهذا يقتضي وجود ضابط في البين ، يُنظم طبيعة التعالق والتوسيط بينهما بشكل وبصورة تكون محقِقةً للتكامل ، مع حفظ الملاكات من المصالح جلباً ومن المفاسد درءاً ، مع حفظ جهات التحسين والتقبيح كذلك ، وليس سوى هذا الضابط إلا الاعتبار الشرعي ، فمثلاً ولد الزنا ليس مسلوب البنوة مطلقاً ـ اعتباراً وتكويناً ـ حتى يقال بجواز التزوج منه إن كان أنثى

(1) الزارعي ، القواعد الفقهية ، ج ٤ ، ص ٢٧٢ .
(2) وهو بن إدريس الشافعي حيث نَسَبَ له ابن قدامة ذلك . يُنْظر : ابن قُدامة ، عبدالرحمن بن محمد المقدسي (ت : 682 هـ) ، الشرح الكبير ، دار الكتاب العربي ، حلب ، د . ط . د . ت ، ج ٧ ، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤ .
(3) إذ نُسِبَ إلى أبي حنيفة ذلك . يُنْظر : ابن قُدامة ، الشرح الكبير ، ج 9 ، ص 68 .

إجماعاً سوى ما نُسِبَ للشافعي ، فالأثر التكويني على حاله ولم يُلَّغَ من الشارع اعتباراً ، عبر تنزيل الموجود منزلة المعدوم ، وليس ولد الزنا مستجمع جميع أجزاء الولادة الشرعية حتى يُقال بترتب جميع الآثار مطلقاً من الإرث وغيره .

فالاعتبار الشرعي مُوسِعٌ ومُضيّقٌ ، فالقراءة الأولى والثانية مؤداهما واحدٌ ، والقراءة الثالثة مشكِلةٌ ؛ لاقتصارها بالنظر إلى جانب النسب التكويني ؛ حيث فهمت من رفع النسب الشرعي هو رفع لوازم النسب التكويني كالروابط الأسرية ، وهذا الفهم في غير محله ، فولد الزنا له أم وله أخوال وخالات ، وكذا له أب وأعمام وعمات وإخوة وأخوات ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا يأتي محذور القراءة الثالثة من التشرد وإلغاء الأسرة ونظام الهُوية الشخصية وغير ذلك ، فالأمر جارٍ عليه كما هو الحال في الولد العرفي ـ هو الذي تولد من دون علاقة شرعية ، وعلى الرغم من ذلك فبعض الأعراف تسميه ولداً ؛ إذ مستندها في ذلك هو التراضي الحاصل بين الجنسين كافٍ في الحكم بشرعية العلاقة من الحاجة إلى الجانب التوثيقي ، عبر المراسيم والعقود وما أشبه ـ والولد القانوني ـ هو الذي انعقد وتولد على وفق المحاكم المدنية الوضعية كما في الأنظمة العلمانية التي لا تطالب بعقد الكنسية أو المؤسسة الدينية أو أي جهة دينية مطلقاً ـ ، والولد التشريفي ـ هو الذي يُنْسب إلى جهة ما أو مكان ما أو زمان ما فيه حدث مقدس أو مكان يضم شيء مقدس أو نسب مقدس وغير ذلك من الجهات ـ ، والإنتماء في ولد الزنا حاصل إلا أن بعض لوازمه مرفوعة إعتباراً ؛ لأن النسب مقتضٍ للوازم لا علة تامة لها ، وأن الفرق بين القراءة الأولى والثانية والثالثة في الأصالة والتأصيل بلحاظ اللوازم ، فالأصل عند الأولى والثانية سلب جميع لوازم الولد الشرعي عن ولد الزنا إلا ما خرج بالدليل ، فيكون الخارج على خلاف مقتضى القاعدة ، وأما القراءة الثالثة ترى أن الأصل ثبوت جميع لوازم الولد الشرعي ـ ما عدا ولد الزنا من الزوجة أو الأمة ؛ لانطباق الفراش على الأولى والملكية على الثانية ـ للمتولد من دون عقد شرعي ، إلا ما أخرجه الدليل فيكون الخارج على خلاف مقتضى القاعدة ، فاللوازم ثابتةٌ لولد الزنا أصالةً فضلاً عن ثبوت الولدية الشرعية له ، والمسلوب من اللوازم عن ولد الزنا يكون في حال الفراش ، الذي تجري في حقه أصالة عدم ثبوت اللوازم .

المبحث الثاني : تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في العبادات

توطئةٌ :

يجد الباحث والمتأمِّل أن الاعتبار الشرعي ، يأخذ أشكالاً وألواناً مُتعددةً في طبيعة التناسب ، فالتناسب والتلائم تارةً يُلحظ بحسب حال المكلَّف وهو المأمور ، وأخرى بحسب حال المكلَّف به وهو المأمور به ـ العبادة مثلاً ـ ، وأخرى بحسب حال التكليف وهو متعلقات وأحوال وعوارض التكليف ، من العنوانات الطارئة على طبيعة التكليف ، كالاضطرار والحرج والزمان وغير ذلك ، فالتكامل في الاعتبار الشرعي في العبادات حاصلٌ لا محالة ، بل حاصل بأدق ما يُمكن أن يُتصور ، كما سيتجلى ذلك في تضاعيف هذا المبحث ، ولعلَّ هذا أحد أسرار خلود الجانب العبادي في التشريع الإسلامي بلحاظ كون الإسلام خاتم الأديان ، بمعنى : يُمكن للعبادات في المنظومة الإسلامية بجانبها الاعتباري مسايرة الزمان والمكان ، بوصفها توقيفية تعيش الثبات والقرار .

المطلب الأول : قضاء الفوائت وعلاقتها بعبادية العبادة ـ الصلاة نموذجاً

إن ملاحظة قضاء الفوائت في المنظومة التشريعية ، يقتضي قراءة طبيعة تناسب القضاء مع المقضي إلى جانب التناسب مع الحال القاضي ـ المكلَّف ـ للفائت ، فالعلاقة التكاملية بين ثلاثة أطراف ، لايُمكن البت بسلامتها بمجرد النظر ببعدٍ واحدٍ ، بل لا بدَّ من ملاحظة هذه العلاقة بأبعادٍ ، يُمكن من خلالها الوقوف على تكاملية الاعتبار الشرعي مع العبادة بالمعنى الأخص * ، وتم اختيار الصلاة ؛ لغرض عموم الإبتلاء بها ، ولكونها المصداق الأجلى في العبادات ، وإلا فلا خصوصية لها بوصفِ الاعتبار عنصراً سيَّالاً في جميع التكاليف ، فيُمكن لحاظ علاقة قضاء الفوائت من الصلاة على محاور :

المحور الأول ـ مدرك قضاء الفوائت :

المدرك منصوصٌ لا مُتصيدٌ ، وهو ما رُوِيَ عن مُحَمَّد بْن يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ : قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ فَاتَتْهُ صَلَاةٌ مِنْ صَلَاةِ السَّفَرِ ، فَذَكَرَهَا فِي الْحَضَرِ ، قَالَ ﷺ : (يَقْضِي مَا فَاتَهُ كَمَا فَاتَهُ ، إِنْ كَانَتْ صَلَاةَ السَّفَرِ أَدَّاهَا فِي الْحَضَرِ مِثْلَهَا ، وَإِنْ كَانَتْ صَلَاةَ الْحَضَرِ ، فَلْيَقْضِ فِي السَّفَرِ صَلَاةَ الْحَضَرِ كَمَا فَاتَتْهُ) [1] ، ثم ملاحظة علاقة

* وهي التي يُشترط فيها قصد القربة ، وتقع العبادة من دونه فاسدةً ، مع كونها محددةً ومرسومةً من قِبَلِ الشارع ؛ لأجل التقرب بها للباري تعالى . يُنْظر : المظفر ، أصول الفقه ، ج 2 ، ص 414 .

(1) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ، ج 8 ، ص 268 .

هذه القاعدة بالقواعد الفقهية الأخرى كقاعدة الميسور لايسقط بالمعسور * ، وقاعدة اقضِ ما فات كما فات ليست مطردةً ، وإنما تختصُ في بعض الأبواب الفقهية ، وهي في قضاء الفوائت بالنسبة إلى العبادات .

المحور الثاني ـ تصوير علاقة المدرك بالصلاة الفائتة :

لو أن شخصاً كان قادراً على الصلاة من قيامٍ ، ولكنه لم يُصلِّ عمداً ، ثم عَجَزَ عن القيام ، وأراد قضاء ما فاته أيام استطاعته ، فهل يقضيها من جلوسٍ كما يصلي صلواته اليومية الأدائية - في حال كونه عاجزاً عن القيام - ، ويعمل بتكليفه اقتضاءً لقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ، أو أن يُحكم بعدم جواز قضائها ، ويجب عليه أن يُوصي بقضاءها من قِبَلِ الوصي أو من قِبَلِ ورثته ؛ لأنه هو الذي أَقْدَمَ على ترك صلاته عمداً ، في حال قدرته وعدم عجزه ، وما بالاختيار لا يُنافي ما ليس بالاختيار ** ، واقتضاءً لقاعدة اقضِ ما فات كما فات ، أو هناك تفصيل آخرَ كما سيأتي في المحور الرابع [1] ؟ ، فكل هذه الوجوه محتملات .

ومن هنا يُمكن أن يُقال في المقام أن بعض القواعد الفقهية ، يُتصور فيها التعارض بسبب التزاحم خارجاً بسوء اختيارٍ من المكلف ـ لا أن التعارض يرجع الى عالم الثبوت وعالم التشريع - ، فلابد من حاكمية بعض القواعد على بعضها الآخر .

المحور الثالث ـ لحاظات الاعتبار الشرعي من ناحية التعلَّق :

الأول : أن يتعلق الاعتبار الشرعي بطبيعة مطلق الفوت ، من دون النظر إلى الأفراد وخصائصها .

الثاني : أو يتعلق بفرد الفائت وبهُويته بما يكتنفها من خصوصياتٍ وألوانٍ .

---

* وتسمى بقاعد الاستطاعة وبقاعدة ما لا يُدرك كله لا يُترك جُلُّه ، ويُمكن تقريبها بعدم سقوط الميسور بسقوط المعسور ، أي إذا رُتب طلبٌ شرعي على موضوع عام بعموم استغراقي كقوله : أكرم العلماء ، أو على موضوع مركب ذي أجزاء كقوله : أكرم هؤلاء العشرة أو صل صلاة الصبح ، فعَرَضَ للمكلف عجزٌ عن إتيان ما تعلق به الحكم تاماً ، وكان اتيان بعض المصاديق أو بعض الأجزاء ممكناً ، فيبقى بعضٌ ميسوراً ، فيكون على عُهدة المكلَّف ، ويكون محكوماً بحكمٍ كان عليه عند إمكان الجميع . يُنْظر : المشكيني ، الشيخ الميرزا علي أكبر فيض (ت : 1428 هـ) ، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها ، مطبعة الهادي ، قم المقدسة ، ط 6 ، 1374 هـ ، ص 209 - 211 .

** معنى القاعدة هو أن المكلَّف إذا ألقى نفسه في المحذور - الفعل المحرم - يتحقق الامتناع ، بمعنى عدم إمكان الامتثال في ذاك الحال ، ولكن ذلك - الإلقاء في المحذور بسوء الاختيار - لا يُوجب نفي التكليف والعقاب ؛ لأن الامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار ، الذي يُشترط في التكليف والعقاب . يُنْظر : المصطفوي ، القواعد ، ص ٦٩ .

(1) المحور الرابع من هذا المطلب في ص 199 .

فإذا حُكِمَ بالأول ، فيكون اقضِ ما فات كما فات مفاده مفادٌ إنشائيٌ ، ويكون الأمر بالقضاء نوعي غير محدد الصنف واللون بالنسبة للفائت ، فإذا عَلِمَ المكلف أن الذي فاته والذي استقرَّ في ذمته هو القضاء ، ولكن لا يعلم نوع القضاء ، فيجري عليه حكم وجوب القضاء الظاهري ؛ لأن موضوع اقضِ ما فات كما هو مطلق الفوت .

وإذا حُكِمَ بالثاني فيجري في حقه البراءة ، فلا يجب عليه القضاء ؛ لأن موضوع قاعدة اقضِ ما فات كما فات هو الوجوب الواقعي بالخصوص بالنسبة للفوائت ، وهذا غير مُحرزٍ في حقه ـ لعجزه عن الصلاة قياماً ـ إجمالاً بوجوب الفائت عليه ؛ لأن الدليل يُلزِم بوجوب الفائت المعلوم واقعاً ، أما الفائت غير المعلوم واقعاً ، فهو ليس مشمولاً لحديث اقضِ ما فات كما فات وليس من أفرادها ، فلا يجب على المكلف القضاء ؛ لذا أشار السيد الصدر ﵀ (ت : 1400 هـ) في بعض دروسه إلى اللحاظيَّن بقوله : (أن دليل وجوب القضاء ، وهو اقضِ ما فات كما فات إذا استظهرنا منه أنه إنشاء للأمر بالقضاء ، إلّا أنه أمر نوعي غير محدّد اللون ، وإنما يتحدد لونه بتحدد لون ما فات ، فإن كان ما فات واجباً فيجب القضاء ، وإن كان مستحباً فيستحب ، وإن كان واجباً واقعياً فيجب القضاء واقعياً ، وإن كان ظاهرياً فيجب القضاء ظاهرياً ، وهذا معنى كون الأمر بالقضاء أنه نوعي غير محدّد اللون ، وهذا من قبيل أن نقول الميسور لا يسقط بالمعسور ، حينئذٍ الميسور يُكتب من المعسور ، فإن كان المعسور واجباً فالميسور مثله وهكذا ، وحينئذ فإذا استظهرنا من دليل وجوب القضاء ، أنه من قبيل قاعدة الميسور وأنه إنشاء لأمر نوعي غير محدّد اللون ، حينئذٍ لا بأس بالتفرقة المتقدمة في المقام ، بين جريان الاستصحاب في أثناء الوقت ، فيثبت به وجداناً فوت الواجب الظاهري ، فيجب قضاؤه وجوباً ظاهرياً ؛ لأن لونه تحدّد بلون ما فات ، وإن فرض أن الاستصحاب لم يجر حتى مضى الوقت وانتهى ، إذن هنا لم يحرز فوت شيءٍ لا الفوت الواقعي ؛ لأن استصحاب عدم الإتيان لا يُحرز الفوت الواقعي ، ولم يُحرز الفوت الظاهري ؛ إذ لم يفته شيء ظاهري في الوقت ، فلا يجب عليه القضاء ، وحينئذ تجري في حقه البراءة) [1]

المحور الرابع ـ مدخلية الاعتبار الشرعي وعلاقته بقاعدة اقضِ ما فات كما فات :

الأول ـ علاقة الاعتبار الشرعي بقاعدة اقضِ ما فات كما فات في الأركان : إذا لوحظ الاعتبار الشرعي على أساس كونه عنصراً فاعلاً في التكوين والتشريع ، فيُمكن القول بجواز ـ بل بوجوب ـ تأخير الصلوات الفائتة ، وقضاء الفوائت الواجبة ؛ بسبب ملاحظة الاعتبار

(1) عبد الساتر ، بحوث في علم الأصول ، ج 4 ، ص 496 .

الشرعي وطبيعة علاقته بحال المكلف وبحال القضاء ، عبر القول بالتفصيل ـ عبر تبني قولٍ ثالثٍ [1] ـ بمعنى : أن المكلف لو كان يُرجى بُرءُهُ في المستقبل - ولو المستقبل البعيد - وجب عليه عدم القضاء ، وتأخير القضاء إلى حين البُرء والشفاء ، وإن كان لا يُرجى بُرءُهُ وجب عليه قضاء الفوائت ، وحينئذٍ لا تجري عليه قاعدةِ اقضِ ما فات كما فات ؛ بسبب رفع فعليتها من قِبل الاعتبار الشرعي على مَن لا يُرجى بُرْءُهُ ، وعلى هذا القول ، فلو كان ممن يُرجى برْءُهُ وشفاءُهُ خلال سنةٍ ـ مثلاً ـ وتُوفيَ خلالها ، فكأنما لم يترك قضاء الفوائت عمداً في حال عجزه اعتباراً ؛ لذا فهو ليس بمأثومٍ على التأخير عمداً ، فيُلاحَظ في المقام قيام الاعتبار الشرعي ـ في هذه الصورة ـ تنزيل هذه المدة - وهي السنة - منزلة العدم ، فيجب على الموصى له أو الورثة قضاء هذه الفوائت ، وذهب إلى هذا القول الثالث - وهو القول بالتفصيل - جملةٌ من الفقهاء منهم : السيد محسن الحكيم ﵀ (ت : 1390 هـ) حيث قال : (الأحوط لذوي الأعذار تأخير القضاء الى زمان رفع العذر ، إلا إذا عَلِمَ بعدم ارتفاعه الى آخر العمر ، أو ظهر بعض أمارات الموت ، لكن إذا قضى ، ثم انكشف الخلاف فالأحوط الإعادة ، بل يجوز لهم تكليفاً القضاء ، مع احتمال استمرار العذر الى آخر العمر ، ومع انكشاف الخلاف يُعيدون إذا كان الإخلال بجهة ركنية) [2] .

وذهب إلى الرأي نفسه السيد الخوئي ﵀ (ت : 1413 هـ) حيث قال : (يجب لذوي الأعذار تأخير القضاء إلى زمان رفع العذر ، فيما إذا عُلِمَ بارتفاع العذر بعد ذلك ، ويجوز البدار إذا عُلِمَ بعدم ارتفاعه إلى آخر العمر ، بل إذا احتُمل بقاء العذر وعدم ارتفاعه أيضاً ، لكن إذا قضى وارتفع العذر وجبت الإعادة ، فيما إذا كان الخلل في الأركان ، ولا تجب الإعادة إذا كان الخلل في غيرها) [3] .

الثاني ـ علاقة الاعتبار الشرعي بقاعدة اقضِ ما فات كما فات في القصر والتمام : تتجلى العلاقة على نحو واضحٍ في جَعْلِ الاعتبار الشرعي حكمَ الجاهل بأصل تشريع حكمِ

(1) تمت الأشارة إلى القولَين الأولَين في المحور الثاني في ص 197 .
(2) منهاج الصالحين ، د . ط ، د . ت ، ج 1 ، ص 279 .
(3) منهاج الصالحين ، ج 1 ، ص 203 .

القصر مغايرٌ لجعل الحكم في حق غيره كالساهي والناسي * ؛ إذ جَعَلَ الاعتبار الشرعي صلاة الجاهل بأصل تشريع القصر سفراً صحيحةً ، فالجاهل (إذا كان جاهلاً بأصل الحكم ، ولكن لم يصلِّ في الوقت ، وجب عليه القصر في القضاء بعد العلم به ، وإن كان لو أتم في الوقت كان صحيحاً ، فصحة التمام منه ليس لأجل أنه تكليفه ، بل من باب الاغتفار ، فلا ينافي ما ذكرناه قوله : اقض ما فات كما فات ، ففي الحقيقة الفائت منه هو القصر لا التمام ، وكذا الكلام في الناسي للسفر أو لحكمه ـ وهو القصر ـ ، فإنه لو لم يُصلِّ أصلاً عصياناً أو لعذر ، وجب عليه القضاء قصراً) [1] ، وهذا بخلاف الساهي والناسي ، فيجب عليهما الإعادة داخل الوقت والقضاء خارجه ، والمُفصِّل في المقام بين الجاهل وغيره هو الاعتبار الشرعي .

ولكن قد يُفترض إشكالٌ على القول المبني على التفصيل بين الجاهل وغيره ـ بناءً على مدخلية الاعتبار في القضاء ، بالنسبة إلى الجاهل بأصل التشريع في حكم القصر وقد صلى تماماً ـ حاصله : إن الانقياد الذي حُكِمَ بعدم كفايته في حق الناسي والساهي ، هو بنفسه وبعينه موجودٌ أيضاً في حق الجاهل ، فلماذا حُكِمَ بكفاية الانقياد في الجاهل خاصة ، وترتيب اللوازم على صلاته المخالفة للواقع وعدم إجراء قاعدةِ اقضِ ما فات كما فات عليه ؟

فأما أن يُقال بعدم كفاية التمام ولزوم الإعادة أو القضاء في حقه حيث شأنه شأن الناسي والساهي ، وأما أن يُقال بالتصويب الأشعري ** وتبدل الواقع في حقه ؛ لأن حكمه الواقعي هو القصر لمكان سفره وصلى تماماً ، وعلى الرغم من ذلك حُكِمَ بصحة صلاته ، وهذا يستلزم

* الفرق الأول بين النسيان والسهو : أنّ النسيان إنما يكون عما كان ، والسهو يكون عما لم يكن ؛ لذا تقول : نسيتُ ما عرفته ، ولا تقول : سهوتُ عمّا عرفته ، وإنما تقول سهوت عن السجود في الصلاة ، فتجعل السهو بدلاً عن السجود الذي لم يكن ، والسهو والمسهو عنه يتعاقبان ، والفرق الثاني : إن الإنسان إنّما ينسى ماكان ذاكراً له ، والسهو يكون عن ذكر وعن غير ذكر ؛ لأنه خفاء المعنى بما يمتنع به إدراكه ، والفرق الثالث : وهو أن الشيء الواحد محال أن يُسهى عنه في وقت ولا يسهى عنه في وقت آخر : وإنما يسهى في وقت آخر عن مثله ، ويجوز أن ينسى الشيء الواحد في وقت ويذكره في وقت آخر ، والفرق الرابع : أن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها ، والنسيان هو زوالها عنهما معاً ، وهذا يتأتى في الصور المحسوسة ، أما المعقولة فإن سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات . يُنْظر : العسكري ، الفروق اللغوية ، ص 286 + يُنْظر : العلامة الحلي ، كشف المراد ، ص ١٠٤ .

(1) الفياض ، الشيخ محمد إسحاق ، تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ، مطبعة محلاتي ، قم المقدسة ، د . ت ، ج 4 ، ص 475 .

** هو أن لا يكون مع قطع النظر عن قيام الأمارة حكمٌ أصلاً ، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى ، مستتبعة لثبوت الحكم على طبقها ، فبناءً على هذا المسلك أن الأحكام الواقعية مختصةٌ بالعالمين بها ، وليس فى حق الجاهل حكمٌ أصلاً ، والتصويب الأشعري محال ؛ لكونه دوريٌّ ، أي مستلزم للدور المحال عقلاً ، وذلك لأن قيام الأمارة على حكم من الأحكام يتوقف على ثبوت هذا الحكم قبل تعلقها به ، ومقتضى القول بالتصويب هو ثبوت الحكم بنفس الأمارة ، وبالنتيجة تكون الأمارة موقوفةٌ على ثبوت الحكم ، وثبوت الحكم موقوف عليها ، وهذا دور واضح . يُنْظر : التبريزي ، السيد يوسف المدني (ت : 1422 هـ) ، درر الفوائد في شرح الفرائد ، مكتبة بصيرتي ، قم المقدسة ، د . ط ، 1403 هـ ، ج ١ ، ص ٢٤٢ + يُنْظر : البهسودي ، القواعد والفروق ، ص 110 .

القول باعتبارية ملاكات الأحكام الشرعية ، وبالتالي يلزم عدم صحة مختار البحث ، وهو مسلك تكاملية الملاكات الواقعية .

والجواب : إن الواجب في حق الجاهل بأصل تشريع حكم القصر ، غير الواجب في حق الناسي والساهي ، والفرق بين الوجوبَين فارقٌ ، وبيانه :

إن الواجب في حق الجاهل بأصل تشريع حكم القصر هو الجامع بين فردَي الواجب ـ وهما التمام والقصر - على نحو الوجوب التخييري * ، وليس الواجب المعيَّن واقعاً وهو القصر ، كما هو الحال في حق الناسي والساهي ، وبتعبير أكثر دقةٍ : إن قاعدة اقضِ ما فات كما فات تارةً تتعلَّق بالواجب المعيَّن الواقعي ، وأخرى تتعلَّق بالواجب التخييري الجامع بين فردَين ، وعلى الثاني فإذا جاء المكلَّف بالتمام في حال السفر فقد جاء بأحد فردَي الواقع وهو التمام ، بل - على نحو الترقي لا الإضراب - حتى لو لم يُصلِّ الجاهل بأصل تشريع حكم القصر عصياناً ، ثم عَلِمَ بحكم القصر في ظرف السفر ، ثم أراد القضاء فإن الوجوب التخييري لا يزال تنجيزه مستمراً في حقه ، فهو مخيراً بين القصر والقضاء ، بالنسبة إلى الصلاة الفائتة في السفر ولكن الإفتاء به خلاف الاحتياط ؛ لذا قال الشيخ الفياض دام ظله في هذه المسألة : (إذا تذكر الناسي للسفر أو لحكمه في أثناء الصلاة ، فإن كان قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة ، أتمَّ الصلاة قصراً واجتزأ بها ، ولا يضر كونه ناوياً من الأول للتمام ؛ لأنه من باب الداعي والاشتباه ، ولا يبعد التخيير في القضاء أيضاً ، كما هو الحال في الأداء ؛ لما ذكرناه في علم الأصول [1] من أن الواجب في المسألة هو الجامع بين القصر والتمام في حالة جهل المسافر بوجوب القصر ، وعليه فإذا لم يأتِ بالتمام أيضاً فقد فات منه الجامع ، ومقتضى القاعدة فيه التخيير في قضائه كالأداء ، بمقتضى قوله عليه السلام : (اقض ما فات كما فات) [2] وإن كان الأحوط والأجدر هو قضاؤه قصراً ، بل من باب أنه أحد فردَي الواجب التخييري كما مر ، ولا يُقاس ذلك بالناسي للسفر أو حكمه ، فإن الواجب في حقه ليس هو الجامع بين القصر والتمام ، ومن هنا وجبت

* وهو وجوبُ فعلَين أو الأفعال على البدل ، كما لو ورد : إن أفطرت فاعتق رقبةً أو أطعم ستين مسكيناً أو صُم شهرين متتابعين ، ويُتصور التخييري أنه سنخٌ من الوجوب ، يتعلق بأزيد من فعل واحد على نحو الترديد ، ويكون امتثاله بإتيان بعض الأبدال وعصيانه بترك الجميع ، أو أنه الوجوب المتعلق بالجامع بينها وهو عنوان أحد الأشياء القابل للإنطباق على كل منها ، أو أنه أبعاث ووجوبات تَعيينية متكثرة بتكثر عدد الأبدال ، ويسقط كلها بامتثال بعضها ، أو أنه الوجوب المتعلق بمعين عند الله تعالى المردد عند المكلَّف بين الأشياء وأياً منها أتى به المكلف يكتشف أنه كان مطلوباً عند الله تعالى أو أنه أتى بما وافق الواقع كان امتثالا وإن أتى بما خالفه كان مسقطاً . يُنْظر : المشكيني ، اصطلاحات الأصول ، ص ٢٨٢ .

(1) يُنْظر : المحاضرات ، ج 2 ، ص 350 .

(2) الحر العاملي ، وسائل الشيعة، ج 8 ، ص 268 .

الإعادة إذا تذكر في الوقت ، حيث إن الواجب فيه هو القصر ، وإذا أتى بالصلاة تماماً في الوقت ناسياً ، وتذكر في خارج الوقت كفى عن القضاء قصراً ، وأما إذا لم يأت بها تماماً في الوقت عامداً أو ناسياً ، فيجب القضاء في خارج الوقت قصراً باعتبار أن الفائت منه هو القصر دون الجامع)[1] .

والحاصل : يظهر مما تقدم أن مسألة مَن صلى تماماً ، مع جهله بأصل تشريع حكم القصر لها علاقة بالاعتبار الشرعي ، الذي هو بوصفه حاكماً على قاعدة اقض ما فات كما فات ، بمعنى : أن الاعتبار جعل القاعدة غير جاريةٍ في حق الجاهل بأصل تشريع حكم القصر ، فليس مطلوب منه إصابة الواقع ، والانقياد منه كافٍ في ترتب اللوازم الشرعية والعقلية نحو ترتب الثواب ، وتحقق الامتثال اقتضاءً لحق المولوية والعبودية ، وإبراء الذمة وعدم اشتغالها عبر عدم لزوم الإعادة داخل الوقت والقضاء خارجه ؛ لذا عُبِّرَ عنه بالاغتفار في كلاماتهم [2] ، وهذا بخلاف الناسي أو الساهي أو العاصي ، فإنه يجب عليهم القضاء في خارج الوقت والإعادة في داخل الوقت ؛ لأنهم في نظر الشارع كالعامد اعتباراً ، فلا يُغتفر في حقه إصابة الواقع ، فتجري عليه قاعدة اقض ما فات كما فات .

المطلب الثاني : الشرط المتأخر وعلاقته بالأحكام الشرعية ـ الصوم نموذجاً

إن البحث في الشرط المتأخر يُعدُّ من المباحث ، التي أخذت بحثاً وافراً في علم الأصول لدى المتأخرين على نحو الخصوص ؛ بسبب تراكم الأبحاث الأصولية في الحركة الأصولية الإمامية ، التي تستهدف الواقع لا مجرد إعطاء وظائف عملية ، كما هو شأن علم الأصول عند الجمهور ؛ إذ اعتبروا الاستحسان ومطلق القياس وغيرهما في مقام استنباط الأحكام الشرعية ، ثم أخذ مسار البحثُ الأصولي اهتماماً في مسألة الشرط المتأخر ، بوصفه عنصراً متحركاً في أبواب فقهية متعددة في حقل القضايا التوقيفية ـ العبادات ـ ، والقضايا التوفيقية ـ المعاملات ـ ، بل حتى يُوظف في بعض اللوازم العَقَدية ، كما سيتبين في تضاعيف البحث ، فالشرط المتأخر تارةً يُبحث في مبحث الأوامر بلحاظ كونه مستفاداً من الدلالة اللفظية ، وأخرى يُبحث في مبحث الملازمات العقلية في قسم المستقلات غير العقلية ، عبر مبحث مقدمة الواجب باعتبار التلازم بين مقدمتين وباعتبار الشرط مقدمة للمأمور به ، فالبحث يقع في خمسة محاور :

(1) الفياض ، تعاليق مبسوطة ، ج 4 ، ص 475 .
(2) للوقوف عليها يُراجَع ص 198 .

المحور الأول ـ بيان المراد من الشرط المتأخر والمعاني المُتصوره منه :

الشرط على نحوٍ مطلق إما أن يكون متقدماً أو مقارناً أو متأخِّراً ، والشرط هو أحد أجزاء العلة التامة ، باعتبارها مكونةً من ثلاثة أجزاء ، وهي وجود المقتضي وارتفاع المانع وتحقق الشرط ، فكل جزء من هذه الثلاثة هو علة ناقصة ، فوجود المقتضي من دون ارتفاع المانع ، ومن دون تحقق الشرط هو علة ناقصةٌ ، وكذا ارتفاع المانع من دون وجود المقتضي والشرط علةٌ ناقصةٌ ، وكذا تحقق الشرط من دون وجود المقتضي وارتفاع المانع علةٌ ناقصةٌ ، وكل جزء من أجزاء العلة التامة فيها أجزاءٌ بأن يُقال : هناك مقتضياتٌ موجودةٌ أو الموانع مرتفعةٌ أو الشروط متحققةٌ ، فكل جزء للعلة التامة قد يكون فيها أجزاءٌ أيضاً ، فتأثير العلة التامة واجب الوجود بالغير ، من باب أن الشيء ما لم يجب لم يُوجد ، وتأثير العلة الناقصة هو تأثير غير تامٍ ، أي : تؤثر جزء التأثير وجوداً ـ كما في وجود المقتضي وتحقق الشرط ؛ إذ أنهما أمران وجوديان ـ ، وتُؤثرعدماً ـ كما في ارتفاع المانع الذي هو أمر عدمي له حظٌ من التأثير ؛ لأنه ليس عدماً محضاً مطلقاً حتى يُقال كيف يَؤثر المعدوم بالموجود ـ .

وأجزاء العلة متزامنةٌ ومتعاصرةٌ خارجاً أي : تُوجد معاً خارجاً كالحرارة والنار ، نعم بينها تقدمٌ رتبيٌّ يلحظه العقل ، بوصف العلة متقدمة على معلولها ، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح والقفل في ظرف فتح الباب المقفل .

ثم إن محل البحث هو الشرط المتأخر ، والمراد بالشرط المتأخر هو الأمر الذي يكون بوجوده الخارجي المتأخر ، دخيلاً في وجود غيره بحيث لولاه لما وُجِدَ ، وهذا المعنى من الشرط المتأخر بعد فرض كونه من أجزاء علة المشروط لا يُعقل وجوده ـ الشرط ـ بعد المشروط ، إذ مع فرض دخله في وجود المعلول لا بدّ من تقدّمه عليه ؛ لكون المعلول مترشحٌ من وجود العلة ووجوده وجود فرعي ، ولا يُعقل وجود الرشح والفرع قبل العلة التي هي وجود أصيل مترشَحٌ منه ، هذا في الأمور العينيّة التكوينيّة ممّا لا إشكال فيه ، وكذا الأمور الاعتبارية فإنّ موضوع الحكم بمنزلة العلّة له من جهة عدم الانفكاك ، وتقدّم العلة طبعاً على المعلول [1] .

المعاني المُتصورة للشرط :

الأول : الشرط ما كان خارجاً عن الماهية والمسمى ، في قِبال الجزء الذي هو داخل الماهية وجزءها ، فالشرط خارج المأمور به ، والجزء داخل المأمور به ، بمعنى : كونه شرطاً

(1) يُنْظر : الجزائري ، السيد محمد جعفر بن محمد علي المروُّج (ت : 1419هـ) ، نتائج الأفكار في الأصول (تقريرات : السيد محمود الحسيني الشاهرودي) ، دار آل المرتضى عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1427 هـ ، ج 2 ، ص 13 .

في ظهور الآثار واللوازم في المأمور به ، نحو خلاء المعدة ، الذي هو شرط في ظهور آثار بعض المعاجين [1] ، فيُمكن تسمية هذا الشرط بشرط التأثير .

الثاني : الشرط هو كل ما يتوقف عليه تأثير العمل وجوداً ، مثل : الطهارة المتوقف عليها تأثير الصلاة ، في قِبال الجزء الذي هو مطلوبٌ في الفعل وفي داخله ، بمعنى : كونه شرطاً في تحقق ووجود الماهية نحو : الكيفيات الخاصة المعتبرة في المعاجين من الأوزان المخصوصة ، وملاحظة الفصول الزمانية [2] ونحوها [3] ، فيُمكن تسمية هذا الشرط بشرط الوجود .

الثالث : الشرط هو ما كان قيداً لشيءٍ ـ والقيد أعم من الشرطية والجزئية ـ ، في قِبال الجزء الذي يُعتبر ويُلحَظُ فيه ذات الشيء في شيءٍ آخرَ ، بمعنى : كونه في داخله [4] ، ويُمكن تسمية هذا الشرط بالشرط المُقيّد .

وأشار المحقق العراقي ﵀ (ت : 1361 هـ) إلى القسميَن الأوليَن فقال : (قد يظهر مما قدمناه سابقاً ، من اختلاف المقدّمات في كيفية دخلها في المطلوب ـ من حيث كونها مؤثّرات ومعطيات الوجود تارة كما في المقتضي ، ومعطيات القابلية أخرى ، باعتبار محدّديتها للماهية المنوط بها القابلية المزبورة ، كما في الشرائط والموانع طراً ـ اختلافها لا محالة في مناط ترشح الوجوب الغيري إليها أيضاً ، فإذا كان للمطلوب حينئذٍ مقدمات متعددة راجعة بعضها إلى مقام الدخل في التأثير ، وبعضها إلى مقام الدخل في حدود الماهية ، والمطلوب على اختلاف أنحاء الحدود والإضافات والّتي بها يكون المطلوب قابلاً للتحقق) [5] .

والذي يختاره البحث في مقام بحث الشرط المتأخر هو الثالث ؛ لأنه أحد أركان دفع إشكالية الشرط المتأخر في الشروط الشرعية ، كما سيأتي في المحور الثالث ، فالمعنى الثالث أعم من المعنييَن الأوليَن ؛ إذ القيد يكون مأخوذاً في ماهية المقيَّد ، والقيد أعم من الشرط الذي لا بدَّ أن يكون مؤثراً في ماهية المشروط ، وأعمُّ من أن يكون الشرط متقدماً أو مزامناً للمشروط .

ولإكتمال الفكرة في الشرط المتأخر ، لا بدَّ من عرض جملةٍ من الأمثلة في الشرط المتأخر على نحوٍ أساس ، وبعضها في الشرط المتقدم ـ لغرض اكتمال فكرة الشرط المتأخر ، عبر بيان

(1) يُنْظر : الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 1 ، ص 101 .
(2) لعله المراد الأوقات المعتبرة في مواد الأطعمة ، التي تؤثر في تحقق ماهية مسمى الطعام وعدمه ، نحو مدة التخمير مثلاً أو مدة الطهي في النار وغير ذلك .
(3) يُنْظر : الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 1 ، ص 103 .
(4) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 103 .
(5) النجفي ، الشيخ محمد تقي البروجردي (ت : 1391 هـ) ، نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ (تقريرات : الشيخ ضياء الدين العراقي) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1417 هـ ، ج 2 ، ص 290 .

الشرط المتقدم للتضايف بين التقدم والتأخر ـ بناءً على استحالته كذلك ؛ لكون شأنه شأن الشرط المتأخر من جهة الاستحالة ، ومن الأمثلة [1] :

1 . الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى بالنسبة إلى صومها الواجب : المقتضي هو الصوم ، والمانع هو الإفطار مثلاً ، وهو مرفوعٌ كما هو المفروض ، والشرط هو الغُسل ليلاً إنْ جُعِلَ شرطاً بالنسبة لليوم المتقدم ، فيكون الشرط متأخراً باعتبار الصوم السابق عليه ، وإنْ جُعِلَ الصوم شرطاً في صحة اليوم اللاحق ، فيكون الشرط متقدماً باعتبارٍ آخرَ ، والمعلول ـ المترتب على هذه الأجزاء الثلاثة ـ هو صحة الصوم .

2 . الوصية بالثلث في حياة الموصي : فالمقتضي هو عقد الوصية ، والمانع هو رفع الوصية مثلاً في حياة الموصي عبر تراجعه فيما أوصى فيه ، والشرط هو وفاة الموصي ـ المالك ـ ، فيكون الشرط متأخراً ؛ لأن الوفاة تحصل بعد المقتضي ـ حدوث الوصية ـ وبعد رفع المانع ـ تراجع الموصي عن وصيته ـ ، والمعلول : الملكية بالنسبة للموصى له ، وإن جُعِلَ المقتضي هو ملكية الموصى له ، والمانع : هو التراجع من الموصي ، والشرط هو الوصية ، والمعلول هو النقل والانتقال للموصى له ، فيكون حينئذٍ الشرط متقدماً لا متأخراً ؛ إذ أن الوصية التي هي شرطٌ تقدمت على المانع والملكية للموصى له عبر النقل والانتقال .

3 . بيع السَلَمَ : وهو تسليم البائع الثمن ، على أن يكون المثمن آجلاً بشرط كونه معلوماً ، وبتعبير آخرَ : هو ابتياع مال كلي في الذمة ، مضمون إلى أجل معلوم ، بمال حاضر أو في حكم الحاضر ، كما لو كان في ذمة البائع للمشتري جنايةٍ أو دِيَةٍ [2] ، فالمقتضي فيه : هو عقد السَلَمِ ، والمانع : هو غصبية المثمن مثلاً ، والشرط : هو التقابض ، والمعلول : هو الملكية ، والتقابض متأخر عن المقتضي كما هو واضح .

4 . الاستطاعة في وجوب الحج : فالمقتضي هو اجتماع شرائط التكليف من البلوغ والعقل والقدرة ، فالمانع : هو الجنون أوالرّقية مثلاً ، والشرط : الاستطاعة ، والمعلول : وجوب الحج ، والشرط هنا متقدمٌ على المعلول كما لا يخفى .

5 . إجازة العقد الفضولي : بناءً على الكشف لا على النقل ؛ إذ لو جُعِلَت الإجازة ناقلةً للملكية من حين الإجازة من قِبَلِ المالك ، لكانت الإجازة شرطاً مقارناً ولا إشكال في البين ، ولو جُعِلَت الإجازة كاشفةً عن حصول الملكية من أول الأمر ، ومن حين البيع الفضولي ، من قِبل غير البائع الفضولي ؛ لكانت الإجازة شرطاً متأخراً في صحة البيع ، فالمقتضي حينئذٍ : هو

(1) يُنْظر : الإيرواني ، كفاية الأصول في إسلوبها الثاني ، ج 2 ، ص 52 ـ 54 .
(2) يُنْظر : المحقق الحلي ، شرائع الإسلام ، ج 2 ، ص 367 .

العقد الفضولي ، والمانع : هو كون المُباع ما لا يُمْلك شرعاً كالخمر ، والشرط : هو الإجازة المتأخرة ، والمعلول : هو حصول الملكية للمشتري بناء على الكاشفية كما ذَكِرَ .

6 . وجوب الركعة الأولى في باب الصلاة : فالمقتضي هو التكليف ، والمانع : رافع التكليف كالجنون ، والشرط هو بقاء الحياة إلى آخر الصلاة ، المعلول : وجوب الصلاة ، فلو مات المصلي في الركة الرابعة ، كشف ذلك عدم ثبوت الوجوب في حقه من البداية للركعة الأولى ، فالشرط هنا متأخرٌ ، وهو بقاء الحياة إلى آخر الصلاة ، والمشروط متقدمٌ وهو وجوب الصلاة .

المحور الثاني ـ بيان محل النزاع في الشرط المتأخر :

يُمكن القول بتمحور النزاع في الشرط المتأخر ، في لزوم محذور عقلي فاسد لا يُمكن قبوله ، وعقليَّة الأحكام لا تُخصص ؛ لأنها غير قابلة للانخرام مطلقاً ، والمحذور :

هو استحالة تأثير الموجود بالمعدوم ، فلو وُجِدَ المشروط حينئذٍ قبل وجود شرطه ، فإما أن يكون الشرط باقياً على شرطيته ودخيلاً في العلّة أو لا ، وعلى الأول يلزم وجود المعلول قبل وجود علّته ، أي : تأثير الموجود في المعدوم وهو محال ، وعلى الثاني يلزم الخلف ، وعدم شرطية ما فُرض شرطيّته [1] ، فالإشكال (في الشرط المتأخر شرعاً بعد وضوح الاستحالة في أجزاء العلة المتأخرة تكويناً ؛ لأن العلة تقارن المعلول زماناً ـ في الزمانيات ـ وإلا أثَّر المعدوم في الموجود [2] ، وتقدمه رتبةً ، وإلا لم يكن وجه لاستناد هذه إلى هذه دون العكس) [3] ، بمعنى : أن الشرط المتأخر موجود ، والمشروط معدوم لتصرمه وانقضائه ، وسبب انقضاء المشروط هو تأخره ، ولزوم المزامنة والمعاصرة والمساوقة بين أجزاء العلة ومعلولها ، والتقدم والتأخر بينهما رتبياً عقلياً لا غير ؛ لكونهما خارجاً واحداً كما في النار والحرارة ، فهما خارجاً شيءٌ واحدٌ ، فليست النار تُوجد خارجاً ـ تقدماً زمانياً ـ ثم الحرارة ، فكذا الكلام في الشرط الشرعي ، كالغسل الليلي للمستحاضة الكبرى ، فالمفروض كون الصيام والغسل خارجاً واحدٌ ، والذي ورد في الشرع خلافه ظاهراً .

(1) الشاهرودي ، السيد علي الهاشمي (ت : 1384 هـ) ، دراسات في علم الأصول (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1419 هـ ، ج 1 ، ص 257 - 258 .
(2) لعله من سهو القلم ، أو من سهو الناسخ ، والصحيح هو أثرَّ الموجود في المعدوم لا العكس .
(3) الشيرازي ، الأصول ، ج 2 ، ص 270 .

والبحث إذا أُريد له أن يكون أكثر دقةً فيُقال : إن اشتراط المزامنة والمعاصرة يُتصور على أنحاء :

الأول : إن المزامنة المشترطة إنما هي مشترطةٌ بين أجزاء العلة التامة ، فالشرط لا بدَّ أن يكون مزامناً لوجود المقتضي ورفع المانع ، فضلاً عن اشتراط المزامنة بين العلة العقلية التامة ومعلولها ، أي لا بدَّ أن تكون المزامنة بين أجزاء العلة أولاً وبين العلة والمعلول ثانياً .

وذهب إلى هذا النحو الشيخ الآخوند الخراساني ﵀ (ت : 1329 هـ) ؛ لذا سرَّى المحذور العقلي إلى الشرط المتقدم كذلك ، فقال : (وحيث إنها كانت من أجزاء العلة ، ولا بدَّ من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول ، أشكل الأمر في المقدمة المتأخرة ، كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض ، والإجازة في صحة العقد على الكشف كذلك ، بل في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط زماناً المتصرم حينه ، كالعقد في الوصية والصرف والسَلَم ، بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه ؛ لتصرمها حين تأثيره ، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زماناً ، فليس إشكالُ انخرام القاعدة العقلية ، مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات كما اشتهر في الألسنة ، بل يعم الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين الأثر) [1] ، وقال السيد الخوئي ﵀ (ت : 1413 هـ) مستظهراً المراد من عبارة كلام الشيخ الآخوند ﵁ (ما يظهر من ذيل عبارته وهو : أنّ التقارن الزماني بين العلّة والمعلول ممّا لا محيص عنه ، ولا يُعقل تقدّمها ولا تأخّرها عنه زماناً ؛ إذ في صورة التقدّم يلزم تخلّف المعلول عن العلّة ، وفي صورة التأخّر يلزم وجود المعلول بلا علّة ، والمقام من قبيل الثاني ، لكن لا ينحصر الإشكال بالشرط المتأخّر ، بل يجري في الشرط المتقدّم أيضاً وكذا المركّب المتصرّم بعض أجزائه حين تحقق الأثر) [2] .

الثاني : إن المزامنة المشترطة إنما هي بين العلة التامة ومعلولها فقط ، ولا تُشترط المعاصرة والمزامنة بين العلل الناقصة أي : بين أجزاء العلة التامة ، نعم فإذا تمت العلة وأصبحت تامةً فمعلولها مزامنٌ لها بالضرورة .

وذهب إلى هذا النحو السيد الخوئي ﵀ (ت : 1413 هـ) إذ رفض النحو الأول رفضاً شديداً ، وعبر عنه بالخلط الواضح ، فقال : (أنّ العلّة والمعلول على قسمين : قسمٌ يكون ضرورةَ وجود المعلول بوجود علّته وبالعكس ، وهذا كما في العلل البسيطة ، والجزء الأخير من العلل التامّة المركّبة ، وقسم يكون ضرورة وجود العلّة بوجود المعلول ولا عكس ، وهذا في

(1) كفاية الأصول ، ص 92 - 93 .
(2) الأصفهاني ، الهداية في الأصول ، ج2، ص 13 .

غير الجزء الأخير من المركّبة لا غير، وعلى كلا التقديرين لا يُعقل وجود المعلول في زمان قبل زمان وجود علّته ، فإنّه خلفٌ واضحٌ ، فهذا التقريب تامٌّ لا إشكال فيه ، إنّما الإشكال في التقريب الثاني ، وفيه خلط واضح ناشئٍ من الخلط بين العلل التامّة والناقصة ، ضرورةَ أنّ تقارن العلّة والمعلول زماناً يُعتبر في العلل البسيطة أو الجزء الأخير من العلل التامّة المركّبة لا في العلل الناقصة ، أفيُشكُّ في أنّ المشي في طريق الحجّ ممّا يتوقّف عليه ومن مقدّماته العقليّة مع تقدّمه عليه زماناً ؟ وكيف كان ، قد ورد في الشريعة المقدّسة أمور بظاهرها شرائط متأخّرة ، كالأغسال الليليّة التي هي شرط لصحّة صوم المستحاضة ، والإجازة في بيع الفضولي بناء على الكشف ، فلا بدّ من رفع الإشكال ، إمّا بمنع استحالة الشرط المتأخّر أو بإنكار شرطيّة هذه الأمور) [1] .

والذي يراه البحث أن النحو الثاني هو الصحيح ، فلا يُشترط التقارن بين أجزاء العلة مطلقاً سواء كان في الشروط العقلية ـ التكوينية أم في الشروط الاعتبارية ، والدليل عدم الاشتراط هو الوجدان والحس خارجاً ، فقطع المسافة مثلاً في الحج شرطٌ في الوجود ، وهو متقدمٌ وجوداً وزماناً ، على المختار من أن المراد من الشرط الذي هو بمعنى القيد ـ المعنى الثالث ـ ، الذي هو أعمُّ من الشرطية والجزئية ، وأن المشروط هو المزامنة بين العلة التامة وبين معلولها ، لا المزامنة بين أجزاء العلة ومعلولها ، بمعنى يُمكن تقدم الشرط على المانع والمانع على الشرط ، والمقتضي على الشرط والمانع على المقتضي وهكذا دواليك .

المحور الثالث ـ تحليل منْشأ القول بإمتناع الشرط المتأخر وإمكانه :

هناك قولان في الشرط المتأخر من ناحية الإمكان وعدمه من جهة تقدمه وتأخره ، وسرَّ نشوء القولَين هو اختلافٌ مبنائيٌ ، فمبنى القول الأول الذي يرى إمكان التقدم في الشرط الشرعي ـ أي جواز تأخر الشرط في الشرعيات من دون أيّ محذور عقلي ـ هو عدم قياس أحكام عالم الاعتبار على عالم التكوين ، بمعنى : عدم تسرية أحكام الشرط في الشرعيات على أحكام الشرط في العقليات ، فكل منهما له أحكام تخصه ، والخلط بينهما يُؤدي إلى محاذير عقلية كالمحذور العقلي السابق ، وهو تأثير الموجود بالمعدوم .

وأما القول الثاني يرى ـ مبنائياً ـ أن أحكام عالم التكوين تجري على أحكام عالم الاعتبار ، فحكم الشرط الشرعي حكم الشرط العقلي من دون فرقٍ ، فكما أن الشرط المتأخر في العقليات ـ التكوينيات ـ محال كذلك في الشرعيات محال ، وكما يستحيل في المقدمات العقلية تأخر المقدمة

(1) الأصفهاني ، الهداية في الأصول ، ج 2 ، ص 13 .

وكافة أجزاء العلة التامة عن معلولها ، كذلك يستحيل في المقدمات الشرعية فيكون الشرط المتأخر فيها محالاً ، والسبب في ذلك هوعدم إمكان التفكيك بين أحكام عالم التكوين وأحكام عالم التشريع ؛ لأن خالقهما واحدٌ وكلٌّ منها يؤدي إلى الكمال ، فبين عالم التكوين وعالم الاعتبار ـ الشرعي ـ قيَماً منطقية وروابط وثيقة يُمكن اكتشافها والتوصل إليها .

وليس الاعتبار الصادر من المولى الحقيقي تعالى سنخ الاعتباريات الأخرى حتى يُقال بعدم صحة قياس عالم الاعتبار على عالم الحقيقية والتكوين ، فأحكام الاعتباريات الشرعية جُعِلت (بنحو القضايا الحقيقية ، وأُخِذَ الموضوع في القضايا الحقيقية بنحوٍ مفروضِ الوجود ، وأُعيدت جميع شروط الأحكام إلى قيود الموضوعات ، وبما أن العلاقة بين الموضوع والحكم علاقة عليَّةٍ ومعلوليةٍ ، فمن المستحيل أن يتحقق الحكم قبل تحقق الموضوع وفعليته بجميع قيوده ، إذن نظراً لتقدم الحكم على الموضوع في الشرط المتأخر ، يرى هذا الفريق من الأصوليين امتناع هذا الشرط بديهياً) [1] .

المحور الرابع ـ بيان الأقوال في المسألة مع ذكر الراجح منها :

إن الأقوال في مسألة الشرط المتأخر يُمكن إرجاعها إلى طائفتين :

الطائفة الأولى : جواز الشرط المتأخر في الشروط الشرعية ، وامتناعه في الشروط العقلية ؛ لعدم صحة قياس الشرط الشرعي وأحكامه على الشرط العقلي التكويني ، كما مرَّ في المحور الثالث ، فالأمر لدى هذه الطائفة سهلٌ ، ولم يتجشموا عناء حل إشكالية الشرط المتأخر ، وممن إلى هذا الرأي جملةٌ من الأصوليين منهم :

1 . السيد اليزدي ﵀ (ت : 1337 هـ) قال : (والسّرُّ أنّ الأحكام الشرعيّة من الأمور الاعتبارية ، وحقيقتها عين الاعتبار ، فيجوز للمعتبر أن يعتبر الشرط أمراً غير موجود ، وكذا في السّبب ، ودعوى أنّ ذلك من المحال العقلي ، وتكثير الأمثلة لا يُوجب وقوعه مدفوعةٌ ، أوّلاً : بأنّ الوجه في الاستحالة ليس إلّا كونه معدوماً ، ولا يُمكن تأثير المعدوم في الموجود [2] ، وهذا يستلزم عدم جواز تقدّم الشرط أيضاً على المشروط ؛ لأنّه حال وجود المشروط معدوم ، وكذا تقدّم المقتضي وأجزائه ، ولازم هذا التزام أنّ المؤثر في النقل التاء من قوله قبلت ، وأنّ الأجزاء السّابقة ليست بمؤثّرة أو أنّها مُعدّات ، وثانياً : بإمكان دعوى أنّ المؤثّر إنّما هو الوجود الدّهري للإجازة ، وهو متحقّق حال العقد ، وإنّما تأخّره في سلسلة الزمان ، وثالثاً : نقول إنّ الممتنع إنّما هو تأثير المعدوم الصّرف لا ما يوجد ولو بعد ذلك ، ورابعاً : على فرض تسليم

(1) الموسوي ، الحقائق والاعتباريات ، ص 304 .
(2) والصحيح هو تأثير الموجود في المعدوم ، كما مرَّ سابقاً في ص 206 في الهامش الثاني .

الامتناع مطلقاً ، نقول إنّ ذلك مسلَّمٌ في ما إذا كان مؤثراً تامّاً لا مجرّد المدخليّة ، فإنّ التأخّر في مثل هذا ممّا لا مانع منه ، وأدلّ الدّليل على إمكانه وقوعه ، أمّا في الشرعيّات ففوق حد الاحصاء ... وخامساً : لو سلّمنا الامتناع حتّى في هذا القسم من المدخليّة ، نقول لا مانع منه في الشّرعيّات ، فإنّها من الأمور الاعتبارية ، ويُمكن اعتبار وجود متأخّرٍ في أمر متقدّم شرطاً أو مانعاً كما عرفت ، وهو مشاهَد في الأحكام العرفيّة) [1] .

2 . العلامة الطباطبائي ﵀ (ت : 1402 هـ) قال : (والحق أن يُقال : إن البرهان إنما قام على استحالة توقف الموجود على المعدوم في الأمور الحقيقية ، وأما الأمور الاعتبارية كما هو محل الكلام فلا ، لما عرفت مراراً أن صحتها إنما يتوقف على ترتب الآثار ، فلا مُوجِب لهذه التعسفات الا الخلط بين الحقائق والاعتباريات ، فالصواب في الجواب أن يُقال : إن شرط التكليف أو الوضع ما يتوقف عليه المجعول ، بحسب وعاء الاعتبار لا بحسب وعاء الخارج ، وكذلك شرط المأمور به ما يتوقف عليه بحسب ما يتعلق به من الغرض ، أو يُعنون به من العنوان في ظرف الاعتبار) [2] .

3 . السيد المروج الجزائري ﵀ (ت : 1419 هـ) قال : (عدم كون الشروط الشرعية كالشروط الحقيقية مؤثّرة في وجود المشروط ، بل هي دخيلة في موضوع الحكم الشرعي ؛ لدخلها في الملاك الداعي إلى الجعل والتشريع) [3] .

4 . السيد تقي القمي ﵀ (ت : 1437 هـ) قال : (إنه لا مانع من تخلف الشرط وتأخره وتقدمه في الأحكام الشرعية ، والعمدة في رفع الإشكال التفريق بين التكوينيات والتشريعيات ، ولا فرق فيما ذُكِرَ بين شرائط التكليف والوضع والمأمور به ، فإن جميعها من وادٍ واحدٍ ، فإن اللازم تحقق الموضوع ، ومن الظاهر أنه لا فرق بين المضاف إليه المقارن والمتقدم والمتأخر ؛ اذ كما تكون الإضافة الى المقارن فعلية ومتحققة ، كذلك الإضافة الى المتأخر أو المتقدم أمر فعلي ، ومع فعلية الموضوع أو المتعلق يتم الأمر ، فالشرط المتأخر بهذا المعنى أمرٌ جائزٌ كالشرط المقارن ، ومثلهما الشرط المتقدم فلاحظ ، ولتوضيح المدعى نقول : لا إشكال في استحالة الشرط المتأخر في الأمور الخارجية التكوينية ؛ لاستحالة تخلف المعلول عن علته ، والمفروض أن الشرط من أجزاء العلة ، وأما الشرط المتأخر في الأمور الاعتبارية والأحكام

(1) السيد محمد كاظم ، حاشية المكاسب ، موسسة اسماعيليان ، قم المقدسة ، ط 4 ، 1412 هـ ، ج ١ ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .
(2) السيد محمد حسين ، حاشية الكفاية ، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية ، قم المقدسة ، ط 1 ، د . ت ، ج 1 ، ص 107 .
(3) السيد محمد جعفر بن محمد علي ، هدى الطالب إلى شرح المكاسب ، مؤسسة دار الكتاب ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ج ٥ ، ص ١٣ .

الشرعية فلا مانع فيه ، ولا يُتصور فيه إشكالٌ في مقام الثبوت) [1] .

5 . الشيخ الفياض دام ظله (والذي ينبغي أن يُقال في المقام : هو جواز الشرط المتأخر ، ويقع الكلام فيه في مقامين الأوّل : في مقام الثبوت ، والثاني : في مقام الاثبات ، أمّا المقام الأوّل : فقد ذكرنا غير مرّة أنّ الأحكام الشرعية بشتى أنواعها أمورٌ اعتبارية ، فلا واقع موضوعي لها ، ما عدا اعتبارُ من بيده الاعتبار ، ولا صلة لها بالموجودات المتأصلة الخارجية أبداً ، وبكلمةٍ أخرى : إنّ الموجودات التكوينية المتأصلة خاضعةٌ لعلِلِها الطبيعية ، فلا يتعلق بها جعل شرعي أصلًا ، وأمّا الموجودات الاعتبارية التي منها الأحكام الشرعية ، فهي خاضعة لاعتبار المعتبر، وأمرها بيده وضعاً ورفعاً ، ولا تخضع لشيء من الموجودات التكوينية وإلّا لكانت تكوينية ، وعلى ضوء هذا البيان قد اتضح أنّ موضوعات الأحكام الشرعية وإن كانت من الأمور التكوينية ، إلّا أنّه لا تأثير لها فيها أبداً ، لا تأثير العلة في المعلول ولا الشرط في المشروط ولا السبب في المسبب ، وإن أطلق عليها الشرط مرّة والسبب مرّة أخرى ، إلّا أنّ ذلك مجرد اصطلاح من الأصحاب على تسمية الموضوعات في الأحكام التكليفية بالشروط ، وفي الأحكام الوضعية بالأسباب ، مع عدم واقع موضوعي لها) [2] .

الطائفة الثانية : أما أقوال المانعين من إمكان الشرط المتأخر ، قياساً على الشرط العقلي في العلة الحقيقية فهم كثيرون ، يُقتصرعلى بعض الأساطين منهم ، مع ذكر توجيههم للمحذور العقلي منهم :

1 . الشيخ الأعظم رحمه الله (ت : 1281 هـ) : (ودعوى أنّ الشروط الشرعية ليست كالعقلية ، بل هي بحسب ما يقتضيه جَعْلُ الشارع ، فقد يجعل الشارع ما يشبه تقديم المسبّب على السبب ، كغسل الجمعة يوم الخميس ، وإعطاء الفطرة قبل وقته ، فضلاً عن تقدّم المشروط على الشرط ، كغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضة الصائمة ، وكغسل العشاءَين لصوم اليوم الماضي على القول به ، مدفوعةٌ : بأنّه لا فرق فيما فُرض شرطاً أو سبباً بين الشرعي وغيره ، وتكثير الأمثلة لا يوجب وقوع المحال العقلي ، فهي كدعوى أنّ التناقض الشرعي بين الشيئين لا يمنع عن اجتماعهما ؛ لأنّ النقيض الشرعي غير العقلي ، فجميع ما ورد ممّا يُوهم ذلك لا بدّ فيه من التزام أنّ المتأخّر ليس سبباً أو شرطاً) [3] و (دعوى أن العقد سبب للملك فلا يتقدم عليه مدفوعةٌ ، بأن : سببيته للملك ليست إلا بمعنى

(1) السيد تقي الطباطبائي ، آراؤنا في أصول الفقه ، محلاتي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1413 هـ ، ج 1، ص 137 .
(2) المحاضرات ، ج 2 ، ص 135 .
(3) الشيخ مرتضى بن محمد أمين ، المكاسب ، دار الذخائر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1411 هـ ، ج ٢ ، ص ٨ - ٩ .

إمضاء الشارع لمقتضاه ، فإذا فُرِضَ مقتضاه مركباً من نقلٍ في زمانٍ ورضاً بذلك النقل ، كان مقتضى العقد الملك بعد الإيجاب ، و لأجل ما ذكرنا أيضاً لا يكون فسخ العقد إلا انحلاله من زمانه لا من زمان العقد ... ، وبعبارة أخرى : المؤثر هو العقد المرضي به ، والمقيد من حيث إنه مقيد لا يُوجد إلا بعد القيد ، ويكفي في التأثير وجود ذات المقيد المجردة عن القيد) [1] .

2 . الشيخ الآخوند الخراساني ﵀ (ت : 1329 هـ) : (والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يُقال : إنّ الموارد التي تُوهِم انخرام القاعدة فيها ، لا يخلو إمّا أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به ، أمّا الأوّل : فكون أحدهما شرطاً له ليس إلّا أن للحاظه دخلاً في تكليف الآمر ، كالشرط المقارن بعينه ، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلّا أنّ لتصوره دخلاً في أمره ، بحيثُ لولاه لما كاد يحصل الداعي إلى الأمر ، كذلك المتقدم أو المتأخر ، وأما الثاني : فكون شيء شرطاً للمأمور به ، ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض ، بحيثُ لولاها لما كان كذلك ، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات ، مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه ، والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوتٍ أصلا ، كما لا يخفى على المتأمل ، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارنٍ له ، موجِباً لكونه معنوناً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض ، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم ؛ بداهةَ أن الإضافة إلى أحدهما ربما تُوجِب ذلك أيضاً ، فلولا حدوث المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجِبة لحسنه الموجِب لطلبه ، والأمر به كما هو الحال في المقارن أيضاً ، ولذلك أُطلِق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلاً ؛ لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجِبة للخصوصية الموجبة للحسن ، وقد حُقِقَ في محله أنه بالوجوه والاعتبارات ، ومن الواضح أنها تكون بالإضافات) [2] .

3 . الميرزا النائني ﵀ (ت : 1355 هـ) : (قد بينا في مبحث الواجب المشروط ، أن العناوين الانتزاعية بما أنها لا تحقق لها خارجاً ، يستحيل تعلق الأمر بها بأنفسها ، فالأمر المتعلق بها لا بدَّ من تعلقه بمنشأِ انتزاعها ، وعليه فالشرط المتأخر المأخوذ قيداً في الواجب ، يمتنع أن يكون أمراً غير اختياريٍ متيقن الحصول ، كدخول المغرب مثلاً أو مشكوك الحصول كنزول المطر ؛ ضرورةَ أن أخذه قيداً لغو على الأول ومستحيل على الثاني ؛ لامتناع توقف الامتثال على أمر غير اختياري تابع في وجوده لعلته الخارجة عن تحت قدرة المكلف ، فلا

(1) الأنصاري ، المكاسب ، ج 2 ، ص 10 .
(2) كفاية الأصول ، ص 93 - 94 .

مناص عن كون الشرط المتأخر المعتبر قيداً في الواجب أمراً يجوز تعلق التكليف به ، فالأمر بالمقيد بنفسه يتعلق بالقيد ، كما أن الأمر بالمركب يتعلق بكل واحد من أجزائه ، وعليه يتفرع أن امتثال الأمر المقيد بقيد متأخر ، إنما يكون بإتيان الشرط المتأخر في ظرفه ، كما أن امتثال الأمر بالمركب إنما يتحقق بإتيان الجزء الأخير ، غاية الأمر أن تعلق الأمر بالجزء إنما هو من جهة دخله قيداً وتقيداً ، وبالشرط من جهة دخل تقيده فقط ، وهذا لا يكون فارقاً بعد تعلقه بكل منهما ، ودخل كل منهما في امتثاله) [1] .

4 . المحقق العراقي ﵀ (ت : 1361 هـ) قال : (فتمام المنشأ في الإشكال المزبور حينئذٍ ، إنما هو من جهة تخيل كون الشرائط أيضاً مؤثرات في عالم دخلها في الأثر ، وجعل مناط المقدمية فيها بعينه هو المناط المتحقق في طرف المقتضي ، ولقد عرفت أنه على هذا التوهم يستحيل تصور الشرطية للوجودات المتأخرة بل المتقدمة المعدومة أيضاً ، وإلّا فبناءً على ما عرفت من المناط في مقدمية الشرائط في مرحلة دخلها في المطلوب ، من كونه من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري كما في عدم المانع ، فلا بأس بتصوير الشرطية للوجودات المتأخرة ؛ إذ حينئذٍ كما يُمكن أن يكون الشيء بإضافته إلى أمر مقارن ، محدوداً بحدٍّ خاصٍ قابلاً للتحقق بذاك الحد ، كذلك في إضافته إلى أمر سابق معدوم حين وجوده ، أو إضافته إلى أمر لاحق موجود في موطنه ، والجامع هو مدخلية وجود الشيء في موطنه مقارناً كان أو سابقاً أو لاحقاً في حدود الأثر ، حسب إضافته إليه في قابليته للتحقق ، وترتب الغرض والمصلحة عليه ، ومن المعلوم أنه على ذلك لا يكاد يلزم انخرام قاعدةٍ عقليةٍ أصلاً ، من لزوم تحقق المعلول والأثر قبل وجود علته ومؤثره ؛ إذ لا مؤثرية ولا متأثرية حينئذ في البين حتى يتوجه المحذور المزبور ، وانّما غايته هو تأخر ما به الحدود زماناً عن الحدود ، وهو مما لا ضير فيه بوجهٍ أصلاً كما لا يخفى) [2] .

5 . المحقق الأصفهاني ﵀ (ت : 1361 هـ) قال : (أولاً : إن التقيُّد لا يكون إلا بنحو من الاقتران ، حتى يُنتزع منه تقيّد أحدهما بالآخر ، فالصلاة بلحاظ صدورها من المستجمع للطهارة والتستر والاستقبال مثلاً تكون مقترنة بها ، وأما الأمر المتقدّم المتصرّم الذي لا بقاء له ولا لأثره ، أو المتأخّر الذي بعد لم يُوجد ، فلا معنى لاقتران الصلاة مثلاً به لينتزع تقيّدها به ، وتلحظ متقيّدة به في مقام الأمر بها إلا أن يرجع إلى معنى آخر مقترن بالصلاة ، كالصلاة المسبوقة بكذا أو الملحوقة بكذا ، ويكون اللحوق أو السبق المقترن بالصلاة قيداً لها ، دون ذات

(1) الخوئي ، أجود التقريرات ، ج ١ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .
(2) النجفي ، نهاية الأفكار، ج 2، ص 280 - 281 .

السابق أو اللاحق كما هو المفروض ، وثانياً : أن بناء تمامية الامتثال على حصول القيد تنظيراً بالمركّب التدريجي خروجٌ عن فرض الشرط المتأخّر ، ويكون كالنقل في الإجازة ، مع أنه أمر معقول في الإجازة ، دون الغسل في الليلة المستقبلة ، فإن القابل للانتساب بالإجازة إلى المجيز ، والمحكوم عليه بالوفاء هو العقد المعنوي الذي يتسبّب إليه بالعقد اللفظي ، وإلاّ فاللفظ لا قرار له حتى يُنسب فعلاً إلى المجيز ويؤثّر في الملك ، أو يحكم عليه بالوفاء والحل ، بخلاف الصوم ، فإن الامساك قد تصرّم ، وتخلّل بينه وبين الغسل العدم ، فما الأمر الباقي المقترن بالغسل والطهارة ليكون متقيّداً بهما ، حتى يحصل الامتثال بإتيان المقيد) [1] .

والذي يُرجحه البحث هو الرأي الثاني ـ الطائفة الثانية ـ ، بسبب ما تم تأصيله من عدم وجود الاعتبار المحض في عالم التشريع وعالم الاعتبار الشرعي ، ومن عدم وجود عُزلةٍ بين التكوين والاعتبار لتكاملهما ، والقول بأن أحكام الشروط العقلية لا تجري على أحكام الشروط الشرعية أول الكلام ، فضلاً عن كونه مبني على البينونة والعُزلة في تشريع الأحكام ، عن لحاظ آثار عالم التكوين ولوازمه ، ثم إن المحاولاتِ التي ذكرها الأساطين في حل إشكالية الشرط المتقدم ، محاولات دقيقة وراقية تنمُّ عن عمق الحركة الأصولية الإمامية ، حيث أتعبوا أرواحهم القدسية في حل ملابسات المسألة وتوجيه ما يرد عليها ، ولكن الراجح من هذه الحلول في نظر البحث هو محاولة المحقق الأصفهاني قدس سره والسبب في ذلك وجود نقص أو مَلاحظٍ في بعضها ، فمثلاً محاولة الشيخ الأنصاري قدس سره وإن أجاد في بيان التركب المرضي بتمامه حتى يكون مؤثراً ، وأن المتأخر هو إمضاء الشارع لا أن المتأخر هو الشرط حتى يُقال : كيف يُؤثر اللاحق الموجود بالسابق المعدوم ، لكن محاولته اقتصرت على الجانب الحَلِّي في معقولية ما ورد في الشريعة ، ولم تُبين محاولته كيفية حصول المعاصرة بين أجزاء العلة التامة .

وأما محاولة الآخوند الخراساني قدس سره فهي تحل الإشكال بالنسبة إلى عالم الثبوت والجعل ولا تحلها بالنسبة إلى عالم الامتثال والفعلية ، وبتعبير أكثرُ تفصيلاً (أن هذا الجواب يحل المشكلة على مستوى عالم الجعل ، أي : إنه في عالم الإنشاء ، حينما يريد المولى إنشاء الوجوب للحج ، يتصور الاستطاعة المتقدمة ، ويكون التصور هو الشرط ، ولكن تبقى المشكلة بلحاظ عالم الفعلية ، فوجوب الحج كيف يصير فعلياً من خلال الاستطاعة المتقدمة ، التي هي ربما تكون معدومةً حين الوجوب الفعلي للحج ، بناءً على أن وجوب الحج يصير فعلياً في أيام الحج ما دامت الاستطاعة قد حصلت قبلاً) [2] .

(1) الشيخ محمد حسين الغروي الكمباني ، نهاية الدراية في شرح الكفاية (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط ١ ، ١٤١٤ هـ ، ج ٢ ، ص ٣٣ - ٣٤ .
(2) الإيرواني ، كفاية الأصول في إسلوبها الثاني ، ج 2 ، ص 58 .

وأما محاولة الميرزا النائيني ﷺ فهي محاولةٌ تحليلية ، يتبين من خلالها عدم وجود أي جهة استحالة في وجود الشرط المتأخر ، عبر الترديد بين احتمالين ، ولزوم اللغوية من الأول ، والامتناع من الثاني ، إلا أن محاولته لم تحل إشكالية اشتراط المعاصرة كذلك .

وأما محاولة المحقق العراقي ﷺ ، راقيةٌ وقائمةٌ على نفي المؤثرية بالنسبة للشرط المتأخر ، وبينت أيضاً وجه المعاصرة بين العلة والمعلول ، وعدم انخرام القاعدة العقلية ، إلا أنها أخذت نسقاً بيانياً في عالم الجعل والاعتبار على نحوٍ أوسع .

وأما محاولة المحقق الأصفهاني ﷺ ، يُمكن القول فيها : إنها بينت جانب المعاصرة والمزامنة على مستوى عالم الجعل وعالم الفعل ، والشيخ المظفر ﷺ (ت : 1383 هـ) أجاد فيما أفاد في تصوير محاولة أستاذه المحقق الأصفهاني ﷺ ، فقال : وأحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات ، ما عن بعض مشايخنا الأعاظم ﷺفي بعض تقريرات درسه وخلاصته :

إن الكلام تارة يكون في شرط المأمور به ، وأخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفياً أم وضعياً ، أما في شرط المأمور به ، فإن مجرد كونه شرطاً شرعياً للمأمور به لا مانع منه ؛ لأنه ليس معناه إلا أخذه قيداً في المأمور به على أن تكون الحصة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة ، وكما يجوز ذلك في الأمر السابق والمقارن ، فإنه يجوز في اللاحق بلا فرق ، وسر ذلك : أن المطلوب لما كان هو الحصة الخاصة من طبيعي المأمور به ، فوجود القيد المتأخر لا شأن له إلا الكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة ، ولا محذور في ذلك ، إنما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم ، وأما في شرط الحكم سواء كان الحكم تكليفياً أم وضعياً ، فإن الشرط فيه معناه أُخِذَ مفروضَ الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وإنشائه ، وكونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدماً أو مقارناً أو متأخراً ، كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع المقيد بقيد ، أُخِذَ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع ، ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول ، فإن التكليف في فعليته في الجزء الأول ، وما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركب ، وقد بقيت إلى حين حصول كمال الأجزاء شرائط التكليف من الحياة والقدرة والعقل ، وهكذا يُفرض الحال في المقام ، فإن الحكم في الشرط المتأخر يبقى في فعليته مراعى ، إلى أن يحصل الشرط الذي أُخِذَ مفروض الحصول ، فكما أن الجزء الأول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء ، يكون واجباً وفعليَ الوجوبِ من أول الأمر ـ لا أن فعليته تكون بعد حصول جميع الأجزاء ، وكذا باقي الأجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الأخير بل حين

حصولها ، ولكن في فرض حصول الجميع ـ فكذلك في المقام يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلي الوجوب من أول الأمر ، في فرض حصول الشرط في ظرفه لا أن فعليته تكون متأخرة حين الشرط [1] .

المحور الخامس : توظيف الاعتبار الشرعي مع الشرط المتأخر في الصوم صناعياً

الملاحَظ ـ كما يبدو للمتأمل ـ من الأقوال في الشرط المتأخر في الطائفة الأولى ، أنها مستندةً ومبنيةً على كون الاعتبار في الشرعيات ، هو اعتبارٌ محضٌ مجردٌ عن أي لازمٍ ؛ لذا فحكموا بعدم جواز قياس أحكام عالم الاعتبار على عالم التكوين مطلقاً ، وأن الطائفة الثانية من الأقوال مستندةً ومبنيةً على الحكم بكون عقلية الشروط ، هي بعينها شرعية الشروط من دون فرقٍ ، وبتعبير آخر : إن النظر إلى الشرط المتأخر يعيش بين الحكم عليه بالاعتبار المحض ، وبين الحكم عليه بالتكوين المحض ، فإذا لم يكن اعتباري فهو تكويني ، وإذا لم يكن تكويني فهو اعتباري ، فالشرط الشرعي يعيش بين الإفراط والتفريط .

والذي يراه البحث أن الشرط الشرعي كالشرط العقلي ـ لذا فقد رجح البحثُ محاولة المحقق الأصفهاني ﵀ ـ ولكن ليست المماثلة مطلقةً ، بل بتوسط الاعتبار الشرعي وحاكميته على تكوينية الشروط تناسباً من جهة الطبيعة ، فيكون الاعتبار الشرعي متمازجاً مع أجزاء العلة التامة ـ العقلية ـ ؛ لكون الاعتبار الشرعي ليس من سنخ الاعتبار المحض كما مرَّ سابقاً ، فيرى البحث هو التوسط بين الرؤيتين وعدم التمحض في إحداهما ؛ لذا محاولة الشيخ الآخوند الخراساني ﵀ معالجته لحاظية في وعاء الذهن ، ولم تحل محاولته إشكالية الشرط المتأخر على مستوى الفعلية والتحقق ، ومحاولة العلامة الطباطبائي ﵀ ـ مثلاً ـ ناظرةً إلى الاعتبار المحض ، فَحَكَمَ بعدم جواز قياس عالم الاعتبار على عالم التكوين مطلقاً ، فالتكامل بين الاعتبار الشرعي والشرط المتأخر في الصوم ـ علماً أنه لا خصوصية للصوم لكنه على سبيل المثال ـ يتجلى ـ وفقاً لرأي الطائفة الثانية ـ في أن المُتصور من الشرط المتأخر ، هو أن المولى قد أوجب حصةً من الطبيعة المأمور بها ، على أن يتحقق هذا الشرط بعد هذه الحصة من الطبيعة ، وهذا الشرط ليس له عمل سوى الكاشفية والكشف عن مطلوب المولى ، ومطلوب المولى هذه الحصة الخاصة لا مطلق المأمور به ، هذا بالنسبة للمأمور به ـ أي الموضوع الشرعي الذي يُسمى بالواجب ـ ، وببيان آخر : إن التأثير حاصلٌ من أول الشروع في المأمور به كالصيام

(1) يُنْظر : المظفر ، أصول الفقه ، ج 2 ، ص 335 - 336 .

للمستحاضة ، والذي يُسمى بالشرط المتأخر هو الجزء الأخير من التأثير ، فيكون الشرط المتأخر كاشفاً عن مطلوب المولى .

أما فيما يتعلق في الحكم التكليفي ـ كالوجوب ـ والحكم الوضعي ـ كالاستطاعة ـ ، يُلاحظ الشرطُ المتأخرُ حين صدور الحكم من المولى ، فيُفترض ـ اعتباراً ـ أن الشرط متحققٌ في ظرفه ، إلا أن الشرط المتأخر يختلف من حيث الفعلية ، وأن الشرط المتقدم والمقارن والمتأخر لا تفاوت فيه من جهة صدور الحكم ، ففعلية الصوم بالنسبة للمستحاضة الكبرى ، منوطةٌ ومشروطةٌ بالغسل الليلي ، فإذا حصل هذا الغسل الليلي تحققت صحة الصيام من أول الأمر ، أي من زمان الشروع بالصيام في النهار السابق ، وببيانٍ أخرَ (نفرض أن هناك حصصاً متنوعةً ، كصوم يعقبه طهور ، وصوم يسبقه طهور ، وصوم يُقارنه طهور ، فيأمر المولى بأي حصةٍ يُريدها من دون أي مانع) [1] ، والافتراض لايتم إلا عبر الاعتبار الشرعي الذي يكشف عن حصول التأثير من أول الأمر ، بمعنى : أنه لا مانع من أن يُلاحظ المشرعُ (حصتين من المأمور به ، إحداهما صوم مع غسل ليلي ، والأخرى صوم فقط ، فيأمر بالحصة الأولى مثلاً ، فالمأمور به الصوم المتعقَب بالغسل الليلي دون الصوم فقط ، فأي مانع من ذلك ؟) [2] ، والسبب في حاكمية الاعتبار الشرعي على الشروط العقلية ، هو اختلاف طبيعة المأمور به مع أجزاء العلة ، فالفعل الواجب الموقوف على حضور زمان ، تارةً يكون ذلك الزمان واسعاً صالحاً لوقوع الفعل بجميع مقدماته فيه ، وتارةً يكون بقدر وقوع ذات الفعل فقط ، من غير أن يصلح لوقوع المقدمات أيضاً ، والأول كما في الصلاة بالنسبة للطهارة ، والثاني كما في الصوم بالنسبة إلى الغسل [3] .

ويُؤيد ما ذهب إليه البحث ـ من أن الاعتبار الشرعي حاكم على شرطية التكاليف مطلقاً ـ ، هو دخول الشرط المتأخر بإزاء جملة من القضايا بتوسط الاعتبار الشرعي ، فمثلاً ما ذُكِرَ في عبادات المكلَّف غير الإمامي فإنها صحيحة ، ولا يجب عليه قضاؤها لو صار إمامياً ، حتى لو كانت الولاية شرطاً في صحة أعماله ، فإن الحكم بصحتها على سبيل الشرط المتأخر ؛ لذا قال السيد الخوئي ﵀ (ت : 1413 هـ) : (ما لو كان قد أتى ـ غير الإمامي من الجمهور ـ بالصلاة فاسدةً على مذهبه ومذهبنا معاً ، فانّها أيضاً لا تكون مشمولة لهذه النصوص [4] ، فانّ منصرفها هي الصلوات التي كان يعتقد صحتها ، بحيث كان يرى عدم لزوم قضائها بعد

(1) الشهركاني ، المفيد ، ج 1 ، ص453
(2) المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 452 .
(3) الطهراني ، مطارح الأنظار ، ج 1 ، ص 268 .
(4) وهي الروايات التي استفيد منها قاعد الإلزام ، والتي سيَذكَرُ قسمٌ منها في ص 228 .

الاستبصار لولا الولاية ، وأمّا الناقصة بنظره ـ من غير جهة الولاية ـ لفقد جزء أو شرط أو الاقتران بمانعٍ ، ممّا هو محكوم عليه بالبطلان لدى الفريقين ، بحيث لم يكن المخالف يرى في حين العمل تفريغ الذمّة بمثله ، فالنصوص غير ناظرة إليه ومنصرفة عنه ، فيبقى هذا الفرض ـ كالفرض السابق عليه ـ مشمولاً للقاعدة ، ومقتضاها وجوب القضاء ، وأمّا إذا كان قد صلّى على وفق مذهبه ، فهذا هو المتيقّن دخوله تحت النصوص ، التي هي بحسب النتيجة مخصِّصة للأدلّة الأوّلية على سبيل الشرط المتأخّر كما مرّ ، وحينئذٍ فيُحكم بصحة جميع الأعمال السابقة ، بل يُؤجر عليها ، عدا الزكاة حيثُ كان قد صرفها في غير مصارفها ووضعها في غير موضعها ، كما نطقت به النصوص ، فانّ موضعها هم المؤمنون ، ومن يكون من أهل الولاية ، فالدفع إلى غيرهم لا يستوجب تفريغ الذمّة ، فانّه نظير ما لو أدّى دينه إلى أو أتى به على وجه يُخالف مذهبه ، بل وإن كان على وُفِقِ مذهبنا أيضاً على الأحوط) [1] .

والحاصل : إن الشرط المتأخر هو عنصر متحرك يدخل في سائر أبواب الفقه ، ولا يُمكن عزله عن الشرط المتأخر بلحاظ أجزاء العلة التامة ؛ لكونه حاكماً على عالم التكوين ، والمحذور العقلي إنما يتم دفعه أو رفعه عبر توسط الاعتبار الشرعي على ما تمَّ تصويره في المحور الخامس .

(1) البروجردي ، الشيخ مرتضى (ت : 1418 هـ) ، المستند في شرح العروة الوثقى (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ﷺ ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ج 16، ص 111 - 112 .

المبحث الثالث : تطبيقاتُ تكاملِ الاعتبار الشرعي في المعاملات

توطئةٌ :

تُشكل المعاملات الجناح الثاني للمنظومة التشريعية في الفقه الإسلامي ، وهي الأهم في نظر الشرع ، من جهة تغليب سيرة المتشرعة الاحتياط في الدماء والأعراض والأموال الخطيرة ، وهذه الثلاثة محترمةٌ جداً في نظر الشرع ، فتجليات التكامل في الاعتبار الشرعي تكون أجلى وأظهر ، والسبب في ذلك يرجع إلى الجانب الإمضائي التوفيقي في المعاملات ، فتجدُدُها وسِعَةُ تغير عنواناتها يقتضي التدقيق والتدبر ـ على نحوٍ أكثر ـ في تشخيص الأبعاد التكاملية بين الاعتبار الشرعي والمتعلقات التكوينية ، من جهة تأثر الاستنباط الفقهي في ملاحظة الاعتبار وحدوده وسعته ، فالتكامل في المعاملات تارةً يكون بلحاظ ذاته وبما هو تكاملٌ ، وأخرى بلحاظ اعتبار الشارع بجعل كمال آخر لها ، عبر جواز أخذ قصد القربة في متعلقها في التوصليات ، فيكون العمل أكثر تكاملاً وكمالاً ؛ لأنه اتصلَّ بالكمال تعالى ، فيترتب عليه الأجر والثواب والآثار التكوينية والاعتبارية وغيرها .

المطلب الأول : علاقة الجهل بالاعتبار الشرعي ـ الزواج نموذجاً

إن الترابط بين الملاكات الواقعية والأحكام التكليفية ، لا يُمكن لحاظه بشكلٍ مجردٍ عن العناصر الأخرى ، التي لها دخلٌ في حال المكلف وطبيعة التكليف ، ومن هذه العناصر هو الجهل بالنسبة للمكلف ، وإنما تم اختيار الزواج في البين ؛ لوجود خصوصيات ستتبلور في تضاعيف البحث بإذن الله تعالى ، ويتمحور الكلام في ثلاثة محاور :

المحور الأول ـ ترتب الآثار واللوازم على الزواج في صورة عدم مطابقة الواقع :

وبيانه يتم فيما لو تزوج شخصٌ امرأةً ، بعد الفحص التام في اعتقاده من جهة كونها خَلِيَةً ، وليست ذات بعلٍ ، وليست بمَحْرَمٍ ، وغير ذلك من الجهات المحظورة شرعاً ، وكان زواجه لغرض إكمال دينه ، وتحصيله للآثار الوضعية الإيجابية ، ثم بانت أن الزوجة هي أخته بالرضاعة واقعاً أو أخته نسباً ، فهل سيُحْرَمُ من إعطائه الآثار الشرعية أم لا ؟

والجواب : مر سابقاً في مطلب علاقة قاعدة سوق المسلمين بالآثار الوضعية [1] ، فلا يُكرر الجواب لدفع محذور الإطالة .

المحور الثاني ـ علاقة الجهل القصوري والتقصيري بالاعتبار الشرعي :

الجهل في هذا المحور على قسمَين :

(1) في المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا الفصل في ص 186 - 187 .

الأول : قصورياً وهو الذي لم يتمكن من الفحص ، أو تمكن من الفحص ولكنه لم يعثر ، أو من كان جاهلاً بالجهل المركب * .

الثاني : تقصيرياً وهو الجاهل الملتفت الى الأحكام ، فلم يتعلم تهاوناً حتى غفل حين العمل [1] ، ويتوقف بيان قراءة الاعتبار ، وطبيعة علاقته بالجهل عبر بيان قراءتين :

الأولى : إن الجاهل بالجهل التقصيري كالعامد اعتباراً ، بمعنى : أن الجاهل تقصيراً مطلقاً ـ سواء كانت عبتادته مطابقةً للواقع أم لا ـ حكمه حكم العامد في نظر الشارع ، وإن كان تكويناً العامد مغايرٌ للجاهل ، وعلى هذا فالجاهل تقصيراً يعيد عباداته ، وممن ذهب إلى هذه القراءة السيد اليزدي ﵀ (ت : 1337 هـ) فقال : (عمل الجاهل المقصر الملتفت باطلٌ وإن كان مطابقاً للواقع ، وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل ، وحصل منه قصد القربة ، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً ، والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد ، الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل) [2] .

الثانية : الجاهل تقصيراً مغايرٌ للعامد حقيقةً وتكويناً واعتباراً ، فيُمكن تصحيح عبادته مطلقاً ـ سواء كان ملتفاً إلى جهله أم لا ـ بشرط إذا كان المأتي به مطابقاً للواقع ، فالاعتبار الشرعي وسَّع مفهوم الصحة وملاكها للجاهل المقصر ؛ لوجود المطابقة للواقع ، وممن ذهب إلى هذا الرأي السيد الخوئي ﵀(ت : 1413 هـ) فقال : (والصحيح أن عمل الجاهل المقصّر كالقاصر محكوم بالصحة ، ملتفتاً كان أم لم يكن إذا كان مطابقاً للواقع ، وذلك أما في التوصليات ؛ فلأجل أن الأُمور التوصلية لا يُعتبر فيها غير الإتيان بها مطابقة للواقع ، والمفروض أن المقصّر أو غيره أتى بما أتى به مطابقاً للواقع ، وأما في العبادات فلأن العبادة كالواجب التوصلي ، وإنما تفترقان في أن العبادة زائداً على لزوم إتيانها بذاتها يُعتبر إضافتها إلى المولى جلّ شأنه نحو إضافة ، وهذا أمرٌ ممكنُ الصدورِ من الجاهل ، أما غير الملتفت فظاهرٌ ، وأما الملتفت فلأنه إذا أتى بها برجاء أنها مما أمر به الله سبحانه ، تحققت به الإضافة نحوه ، فإذا كانت مطابقة للواقع كما هو مفروض الكلام ، وقعت صحيحة لا محالة ، نعم الّذي لا يتمكن منه الجاهل الملتفت ، إنما هو الجزم بأن ما يأتي به مأمورٌ به من الله ؛ لتردده وعدم علمه بذلك ، بحيثٌ لو أتى به جازماً بأنه مأمورٌ به في الشريعة المقدسة فقد

* وهو في قِبال الجهل البسيط ، والمراد من التركب هو أن يجهل الإنسان شيئاً ، وهو غير ملتفٍ إلى أنه جاهل به ، بل يعتقد أنه من أهل العلم به ، فلا يعلم أنه لا يعلم ، فالجهل مركب من جهله بالواقع وجهله بجهله . يُنْظر : المظفر ، المنطق ، ص 27 .

(1) يُنْظر : البهسودي ، القواعد والفروق ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(2) السيد محمد كاظم ، العروة الوثقى (تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي) ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1417 هـ ، ج ١ ، ص ٢٠ - ٢١ .

شَرَّعَ) [1] ، لذا يُمكن القول أن الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص أو فَحَصَ فلم يعثر أو من كان جاهلاً بالجهل المركب ، والجاهل المقصر هو الملتفت الى الأحكام ، فلم يتعلم تهاوناً حتى غفل حين العمل ، فلا ينبغي التردد فى أن الجاهل القاصر لا يستحق العقاب على شي من أعماله ، سواء كانت مطابقة للواقع أم مخالفةً له ، كما إذا استند الى أمارة شرعية أو فتوى من يجوز تقليده ، وكانتا مخالفتين للواقع ؛ وذلك لقصوره مع استناده في أعماله الى الحجة الشرعية ، وأما الجاهل المقصر فهو على عكس الجاهل القاصر ، يستحق العقاب على أعماله اذا كانت مخالفة للواقع ؛ وذلك لأنه قد قصر في الفحص والسؤال ، وخالف الواقع من غير أن يستند فيه الى حجة شرعية ، بل يُمكن الالتزام باستحقاق المقصر العقاب حتى إذا كان عمله مطابقاً للواقع ، إلا أنه يختص بما إذا كان ملتفتاً حال العمل ؛ لكونه مصداقاً بارزاً للتجري القبيح ، وبذلك يستحق العقاب على عمله حتى وإن كان مطابقاً للواقع [2] .

والمستفاد مما تقدم : أن السيد اليزدي ﷺ رأيه مبنيٌّ على الانقياد في هذه المسألة ، فَجَعَلَهُ علةً تامةً لتصحيح عبادة الجاهل بالجهل التقصيري وعدم تصحيحها ؛ إذ حَكْمُ بطلانِ عبادته في صورة الجهل وإن أصاب الواقع مصادفةً لا يجتمع مع المقرّبية التي قوامها الانقياد ، بل لأنه متجرٍ لعدم سؤاله وفحصه ، فالتجري لا يجتمع مع الانقياد والإطاعة ، بل يُمكن القول باستحقاقه العقاب على عبادته وإن طابقت الواقع بناءً على حرمة التجري .

وأما السيد الخوئي ﷺ فقد جعل إصابة الواقع بمنزلة العلة تامة في صحة المأمور به وعدمها ، من دون دخل الانقياد في الصحة وعدمها ، لذا حَكَمَ بصحة صلاة الجاهل - بالجهل التقصيري - مطلقاً ، سواء كان ملتفتاً إلى جهله أم لا .

أما على مسلك التكامل ـ الذي هو مختار البحث ـ أن مطابقة الواقع ما هو إلا مقتضٍ لترتب الآثار الشرعية والتكوينية ، والتي منها صحة الصلاة ، وعدم لزوم القضاء خارج الوقت والإعادة داخله ، وامتثاله اقتضاءً لحق المولوية والعبودية ، وأن الانقياد ما هو إلا مقتضٍ لتحصيل الأجر والثواب ، فمقتضى مسلك التكامل هو عدم لحاظ إصابة الواقع مجرداً ، وعدم لحاظ الانقياد والعناد مجرداً كذلك ، فالجاهل تقصيراً يُؤجر اقتضاءً لانقياده ، ويُحْرَمُ من الآثار الشرعية والتكوينية المترتبة على مطابقة القواقع في صورة عدم مطابقة المأتي به الواقعَ .

(1) الغروي ، التنقيح ، ج ١ ، ص ١٢٦ .
(2) يُنْظر : البهسودي ، القواعد والفروق ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .

المحور الثالث ـ علاقة الاعتبار الشرعي بالزواج :

في هذا المحور يتم بيان طبيعة علاقة الاعتبار الشرعي بالزواج من حيث اللوازم ، فيتم ذلك من خلال الوقوف على مبنيين :

الأول : يرى هذا المبنى اعتبارية الزواج اعتباراً محضاً ، وليس له جهة تكوينية أبداً ، سوى تعليل الاعتبار الصادر من الشارع بالملاكات من المصالح والمفاسد لا غير ، وليست جهات الحسن والقبح في الزواج عقلية تكوينية ، بل الحسن والقبح فيه اعتباري شرعي ، وليست الأحكام الشرعية ألطافٌ في الأحكام العقلية بل تأسيساتٌ وتأصيلات ، وممن ذهب إلى هذا الرأي العلامة الطباطبائي رحمه الله (ت : 1402 هـ) [1] والشيخ مكارم الشيرازي دام ظله [2] .

الثاني : يرى هذا المبنى أن الزواج مرتبطٌ وحاكٍ عن جهات حسنٍ وقبحٍ تكوينيةٍ ، فضلاً عن تعليله بالملاكات ، بمعنى : أن هذه الجهات لو اطلع العقل عليها لحكم بها وجزم بها ، وهذا مبني على كون الأحكام الشرعية ألطافٌ في الأحكام العقلية ، وذهب إلى هذا المسلك مشهور الإمامية [3] .

أما اللوازم المترتبة على تبني أحد المبنيين هو جواز الزواج بين المحارم ، إذا كان مُحللاً في الشريعة بناءً على القول بالمبنى الأول ، وعدم ذلك بل استحالته على المبنى الثاني ؛ لذا اختار العلامة الطباطبائي رحمه الله (ت : 1402 هـ) القول بتزاوج أولاد آدم عليه السلام مع أخواتهم من الطبقة الأولى تفسيراً لقصة تناسل الخلق ؛ لذا ذكر قدس سره في تفسير قوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْس وَاحِدَة وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَآءً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِ وَٱلْأَرْحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ﴾ [4] ، أن الطبقة الأولى من الإنسان وهي آدم وزوجته تناسلت بالازدواج ، فأولدت بنين وبنات - إخوة وأخوات – [5] ، فهل نسل هؤلاء بالازدواج بينهم وهم إخوة وأخوات أو بطريق غير ذلك ؟ ظاهرُ إطلاقِ قوله تعالى : ﴿ ... وَبَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَنِساءً ... ﴾ على ما تقدم من التقريب أن النسل الموجود من

(1) يُنْظر : العلامة الطباطبائي ، الميزان ، ج 4 ، ص 149 .
(2) يُنْظر : الشيرازي ، الشيخ ناصر مكارم ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، مدرسة الإمام علي عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1379 هـ ، ج 3 ، ص 81 .
(3) يُنْظر : يُنْظر : الفيض الكاشاني ، الشيخ محسن (ت : ١٠٩١ هـ) ، التفسير الصافي (تحقيق : الشيخ حسين الأعلمي) ، مؤسسة الهادي ، قم المقدسة ، ط ٢ ، ١٤١٦ هـ ، ج ١ ، ص ٤١٨ + يُنْظر : المجلسي ، بحار الأنوار ، ج ١١ ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ + يُنْظر : العاملي ، السيد مرتضى جعفر (ت : ١٤٤١ هـ) ، الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام ، المركز الإسلامي للدراسات ، النجف الأشرف ، ط ١ ، ١٤٢٩ هـ ، ج ٢٤ ، ص ١٧٦ .
(4) سُورَةُ النِّسَاءِ ، آية 1 .
(5) يُنْظر : الميزان ، ج ٤ ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

الإنسان إنما ينتهي إلى آدم وزوجته من غير أن يشاركهما في ذلك غيرهما من ذكر أو أنثى ، ولم يذكر القرآن للبث إلا إياهما ، ولو كان لغيرهما شركة في ذلك لقال : ﴿ ... وَبَثَّ مِنْهُما ... ﴾ ومن غيرهما ، أو ذكر ذلك بما يناسبه من اللفظ ، ومن المعلوم أن انحصار مبدأ النسل في آدم وزوجته ، يقضي بازدواج بَنيهما من بناتهما ، وما الحكم بحرمته في الإسلام ، وكذا في الشرائع السابقة عليه ، ما إلا هو حكم تشريعي يتبع المصالح والمفاسد ، لا تكويني غير قابل للتغيير ، وزمامه بيد الله عزّ وجلّ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فمن الجائز أن يُبيحه يوماً ؛ لاستدعاء الضرورة ذلك ، ثم يُحرمه بعد ذلك ؛ لارتفاع الحاجة واستيجابه انتشار الفحشاء في المجتمع ، والقول بأنه على خلاف الفطرة وما شرعه الله لأنبيائه دين فطري قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ... ﴾ [1] ، فاسدٌ ؛ فإن الفطرة لا تنفيه ولا تدعو إلى خلافه ، من جهة تنفرها عن هذا النوع من المباشرة - مباشرة الأخ الأخت - ، وإنما تبغضه وتنفيه من جهة تأديته إلى شيوع الفحشاء والمنكر ، وبطلان غريزة العفة بذلك ، وارتفاعها عن المجتمع الإنساني [2] .

وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً الشيخ ناصر مكارم الشيرازي دام ظله ؛ إذ ذكر : أن المستفاد من الآية الأولى من سورة النساء أنّ انتشار نسل آدم عليه السلام وتكاثره ، قد تمَّ عن طريق آدم وحواء فقط ، أي من دون أن يكون موجوداً ثالثاً دخالاً في ذلك ، ولا داعي للتعجب والاستغراب ؛ إذ طبقاً للاستدلال الذي جاء في طائفة من الأحاديث المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام ، إنّ هذا النوع من الزواج كان مُباحاً ؛ إذ لم يرد بعد حكم بحرمة تزوج الأخ بأخته ، ومن البديهي أن حرمة شيء تتوقف على تحريم الله سبحانه له ، فما الذي يمنع من أن توجب الضرورات الملحة والمصالح المعينة أن يُبيح شيئاً في زمان ، ويحرمه بعد ذلك في زمن آخر ، غير أنّه قد صُرّحَ في أحاديثَ أخرى بأن أبناء آدم لم يتزوجوا بأخواتهم ، فعند تعارض الأحاديث يلزم أن نرجح ما وافق منها ظاهر القرآن العزيز ، والمرجَحُ هو اختيار الطائفة الأولى ؛ لأنّها توافق ظاهر الآية [3] .

وتحليل سبب ذهاب العلامة الطباطبائي رحمه الله وغيره ، إلى القول بالتزاوج بين الأخوة والأخوات ، هو قراءته للاعتبار وما حدده من مبناه ؛ لذا بعد أن أراد أن يَدعم رأيه بدليل روائي ، جاء برواية عن الإمام السجاد عليه السلام ، وهي ما ورد عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ رحمه الله قَالَ : سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليه السلام يُحَدِّثُ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ ، قَالَ : (لَمَّا تَابَ اللَّهُ عَلَى آدَمَ وَاقَعَ ... فَاقْتَرَعَا ،

(1) سورة الروم ، آية 30 .
(2) يُنْظر : الميزان ، ج ٤ ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .
(3) يُنْظر : الأمثل ، ج 3 ، ص 80 - 81 .

قَالَ : فَخَرَجَ سَهْمُ هَابِيلَ عَلَى لَوْزَا أُخْتِ قَابِيلَ ، وَخَرَجَ سَهْمُ قَابِيلَ عَلَى إِقْلِيمَا أُخْتِ هَابِيلَ ، قَالَ : فَزَوَّجَهُمَا عَلَى مَا خَرَجَ لَهُمَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ، قَالَ : ثُمَّ حَرَّمَ اللَّهُ نِكَاحَ الْأَخَوَاتِ بَعْدَ ذَلِكَ ، قَالَ ، فَقَالَ لَهُ الْقُرَشِيُّ : فَأَوْلَدَاهُمَا ؟ قَالَ عليه السلام : نَعَمْ ، فَقَالَ الْقُرَشِيُّ : فَهَذَا فِعْلُ الْمَجُوسِ الْيَوْمَ ، قَالَ : فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ : إِنَّ الْمَجُوسَ إِنَّمَا فَعَلُوا ذَلِكَ بَعْدَ التَّحْرِيمِ مِنَ اللَّهِ ، ثُمَّ قَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ : لَا تُنْكِرْ هَذَا ، إِنَّمَا هِيَ الشَّرَائِعُ جَرَتْ ، أَلَيْسَ اللَّهُ قَدْ خَلَقَ زَوْجَةَ آدَمَ مِنْهُ ؟ ثُمَّ أَحَلَّهَا لَهُ ، فَكَانَ ذَلِكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِهِمْ ، ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ التَّحْرِيمَ بَعْدَ ذَلِكَ) [1] ، ثم عقب العلامة رحمه الله على هذه الرواية قائلاً رحمه الله : (وهذا الذي ورد في الحديث ، هو الموافق لظاهر الكتاب والاعتبار) [2] .

فالقول ببدء الخليقة عبر تزاوج الأخوة والأخوات ، هو بناءٌ مبني على حقيقة الاعتبار ، فتحديد ماهية الاعتبار هو مبنى ، ومبنى العلامة رحمه الله هو المبنى الأول .

ويُلاحَظ على قول العلامة رحمه الله والشيخ مكارم الشيرازي دام ظله مجموعة أمورٍ :

الأول : إن قول العلامة رحمه الله السابق (وهو الموافق لظاهر الكتاب والاعتبار) ، لا يُمكن التسليم به ؛ لكون المبنى في حقيقة الاعتبار مناقش فيه .

الثاني : إن الآية بلا شك مجملةٌ بالجملة ـ على نحو الموجبة الكلية ـ ، وإلا على الأقل أنها مجملةٌ في الجملة ـ على نحو الموجبة الجزئية ـ في بعض جوانبها ، فلا بد من الرجوع إلى الروايات والأخبار ، والأكثر منها هي روايات عدم التزاوج بين الأخوة والأخوات [3] .

الثالث : القول بتزاوج الأخوة والأخوات ، مبنيٌّ على تجويز ذلك في شريعة النبي آدم عليه السلام ، ويلزم من هذا القول بمسلك اعتبارية ملاكات الأحكام الشرعية ، وهذا لا يُمكن أن يُسَلَّمَ به .

الرابع : إذا سُلِّمَ الظهور القرآني في لفظ (منها) ، فلا يُمكن طرح الأخبار ؛ لأن الأخبار والروايات تُحمل على الآية ، تفسيراً من باب حمل الأظهر على الظاهر .

الخامس : لو كان الظهور في الآية المزبورة تامٌ ، لما حصل خلافٌ شديدٌ في ذلك ، نعم الخلاف في الجزئيات مع تمامية الظهور متصورٌ ومتعقلٌ .

السادس : الآية الشريفة بصدد بيان أصل الخلقة إجمالاً ، وبيان أن انحدار الخليقة من آدم عليه السلام ، الذي أكل من الشجرة لا من غيره ، وبيان أن زوجه حواء عليها السلام من جنسه أي : أنها إنسان لا جنس آخر ، أو أنها لم تنحدر من آدم آخر ، خصوصاً مع القول بوجود آدم غيره ، كما هو مقتضى قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا

(1) الطبرسي ، الإحتجاج ، ج 2 ، ص 315 - 316 .
(2) الميزان ، ج 4 ، ص 152 .
(3) للوقوف عليها يُراجع : العاملي ، الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام ، ج 24 ، ص 162 - 174.

لَا تَعْلَمُون ﴾ [1] ، والذي يُؤيد هذا هو قرينة (الذي خلقكم من نفس واحدة) أي بيان المجانسة ، وقرينة (بث) أي النشر والتفرقة والبعثرة [2] ، بمعنى : أن النتيجة الحاصلة من أصل الخلقة ، هو وجود رجالٍ كثيراً ونساءٍ ، فالآية بصدد بيان أصل الخِلقة لا بيان التناسل ، حتى يُقال : القول بتزوج أولاد آدم عليه السلام من غير أخواتهم يستلزم خلاف الظهور القرآني ، ويستلزم إضافة " منهما ومن غيرهما " ؛ لذا قال السيد العاملي رحمه الله (ت : 1441 هـ) رحمه الله : (وقد استدلوا على تزويج الإخوة بالأخوات بقوله تعالى : ﴿ ... خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ... ﴾ [3] حيث دلت الآية : على أن النسل منحصرٌ بآدم وحواء ، ولم يُشاركهما غيرهما فيه ، وإلا لقال : بث منهما ومن غيرهما.. ، وهذا الانحصار يُحَتِمُ تزويجَ الإخوة بالأخوات ، ونجيب : بأنه يكفي في صدق مضمون الآية ، أن يكون آدم وحواء قد وَلَدَا هابيل وقابيل وشيثاً ، ولا يُنْظر إلى زوجات هؤلاء ، والسبب في ذلك أنهم حتى إذا تزوجوا بنساء ، خُلِقن من عنصر الحور أو الجن أو أي شيء آخر ، ثم ولد لهم أولاد ، ثم تزوج أولادهم ، فإنه يصح أن يُقال : إن الناس قد ولدوا من آدم وحواء ، كما يُقال فلان من بني تميم ، وفلان الآخر منهم أيضاً ، فلا يُنْظر إلى نساء تميم ، فلعل تميماً تزوج بعدة نساء ، وقد وُلِدن له أجداد هؤلاء القوم ، إذ يكفي أن يكون تميم هو الأب للجميع وإن كانت الأمهات مختلفات ، بحيث تكون كل أم من قبيلة) [4] .

السابع : الرواية المروية عن الإمام السجاد عليه السلام فيها مناقشات منها :

1 . أنها موافقة لرأي الجمهور ولما اشتُهر عندهم ، فيُطرح ما كان موافقاً لرأيهم في ظرف المعارضة [5] .

2 . ورد في الرواية خلق حواء من ضلع النبي آدم عليه السلام ، وهذا مخالفٌ لما هو مروي لدى الإمامية ؛ لأن الروايات الواردة بهذا المضمون ، إما أن تُحمل على التقية ، أو أن تُؤول على معنى أنها خُلِقَت من طينة ضلعٍ من أضلاعه [6] .

الثامن : الصناعة الفقهية تُؤيد مسلك التكامل ـ لا مسلك الاعتبار المجرد ، ولا مسلك التكوين المجرد ـ في الزواج ، هو جواز النظر وبقاء المحرمية لأم الزوجة ، حتى وإن طُلِقَت

(1) سورة البقرة ، آية 30 .
(2) الطوسي ، التبيان ، ج 3 ، ص 99 .
(3) سورة النساء ، آية 1 .
(4) العاملي ، الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام ، ج ٢٤ ، ص ١٧٧ .
(5) يُنْظر : المجلسي ، بحار الأنوار ، ج 11 ، ص 226 .
(6) يُنْظر : المصدر نفسه ، ج 11 ، ص 116 .

الزوجة وانتهت عدتها ، فإذا كان الزواج من امرأةٍ اعتباراً محضاً ، فإنه لا يُثبِت لوازمه بل ترتفع بارتفاع اعتباره من قِبَلِ المعتبر ؛ فإذا كان الزواج بالبنت اعتباراً محضاً ، فلماذا لا تزول محرمية أمها عند تطليق بنتها وانتهاء عدتها ؟ ، وكذا العكس فلو تزوج شخصٌ امرأةً مطلقةً وكانت لها بنتاً من الزوج الأول وطلقها الزوج الثاني كذلك ، وانتهت عدتها أو بانت منه ، حَرُمت على الثاني بنتها ، فمقتضى تمحض اعتبارية الزواج يقتضي انتفاء جميع اللوازم والآثار والمتعلقات عند إنتفاء الاعتبار ؛ لأنها فرع وجود الاعتبار ، فإذا زال الأصل - الاعتبار - زال الفرع - اللوازم - ، فعدم زوال الآثار واللوازم عند الطلاق كاشفٌ عن أن التطليق هو رفع أشياء - نحو جواز الوطى والتوارث والنفقة وغير ذلك - وعدم رفع أشياء أُخَر - كالمَحْرَمية للأم - ، وهذا الكشف يدل على عدم الاعتبارية المحضة - كما قالها العلامة الطباطبائي ﷺ والشيخ مكارم الشيرازي دام ظله - ؛ لأن الاعتبار المحض لا يُثبت لوازمه عند زواله ، إلا أن يُقال أنه اعتبار مركبٌ من أمرين من زواج ومحرمية أم الزوجة حرمة مؤبدة .

ويُرَدُّ هذا القول بأن الاعتبار بسيطٌ لا تركب فيه ؛ لأن الاعتبار الثاني - وهو الحرمة المؤبدة لأم الزوجة - مُعَلَّلٌ بالاعتبار الأول وهو حصول العلقة الزوجية مع بنتها ، أي : اللازم الاعتباري المعلَّل بغيره لايبقى بزوال الاعتبار الأول - المعلَّل به - ؛ لأن الاعتبار الثاني - المعلَّل - وجود فرعيٌّ ، بخلاف اللازم التكويني ، الذي يُتصور فيه بقاء آثار لوازمه حتى وإن زال الملزوم .

التاسع : ما ذكره العلامة ﷺ من عدم فطرية نكاح المحارم عبر استدلاله بحسنه عند المجوس أو عند بعض الأقوام أو الجماعات مردود ؛ لكون الحسن والقبح التكوينيين في القضايا الشرعية ، ليس على نحو العلية التامة[1] ، - حتى يُقال : لو كان القبح في نكاح المحارم تكويني لما حكم بعض العقلاء ، كالمجوس وبعض الجماعات - بحسنه ، بل على نحو الاقتضاء المفتقر لرفع المانع - كتلوث الفطرة أو حصول الشبهة - مع تحقق الشرط ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح تفريع القول بكون الأحكام الشرعية كالزواج حكم اعتباري محض ، يتغير تبعاً للزمان والمكان بحسب ملاكات التشريعات ، نعم توجد بعض التشريعات - كتحريم السمك على بني إسرائيل في يوم السبت - اعتبارية متغيرةً بتغير الزمان والمكان إلا أن هذا خلاف الأصل والقاعدة فتخرج بالاستثناء ، أوكونها متزاحمة بملاك أقوى في نظر الشارع يدعو إلى تغيره ثانياً ، أو كون المصلحة في جعله من مساحة المتغيرات التي تكون راجعة إلى الثوابت لا أنها من الثابتات ويطرأ عليه التبدل .

(1) يُنْظر : السند ، حقيقة الاعتبار ، ج 2 ، ص 129 .

والحاصل : إن تحديد ماهية الاعتبار الشرعي ما هو إلا مبنىً ، يتم من خلاله تنقيح قاعدة في الاعتبار الشرعي أصولياً ، يقوم الفقيه بتطبيقه على الجزئيات في مقام الاستنباط فقهياً ، ويترتب على ذلك لوازم لا يُمكن رفع اليد عنها ، إلا بتغير المبنى أو حاكمية الدليل الخاص استثناءً بوساطة الاعتبار الشرعي .

المطلب الثاني : مدخلية الاعتبار الشرعي في واقعية الأحكام وعدمه ـ الطلاق نموذجاً

يُمكن توظيف قواعدَ فقهيةٍ متعددةٍ في هذا المطلب ، على نحوٍ تتضح علاقة الاعتبار الشرعي مع الجهة المبحوث عنها ، فيُمكن ملاحظة قاعدة الإلزام بلحاظ تطبيقها مع الجهة المبحوثة ، التي حاصلها : أن غير الشيعي إذا قام بفعل معين ، يعتقد بصحته على وِفق مذهبه ، وكان الإمامي لا يعتقد بصحته ، فللإماميّ الحقُّ في ترتيب الآثار التي هي في صالحه على الرغم من عدم اعتقاده بصحته ، إلزاماً للطرف المقابل بما يقتضيه اعتقاده ، فالزواج مثلاً من دون إشهاد عادلين صحيحٌ عند الإمامية وباطلٌ عند غيرهم ؛ إذ أنهم يشترطون الإشهاد في الزواج ، ولا يشترطونه في الطلاق على عكس ما عند الإمامية تماماً ، فلو فُرِضَ أن شخصاً غير إمامي تزوج بلا إشهادٍ ، فهو باطل عندهم وصحيح عندنا ، ومادام باطلاً في معتقده فلنا إلزامه بذلك ، وترتيب آثار البطلان عليه ، والتي منها جواز التزوج من قِبَلِ الإمامي بتلك المرأة ، فلو طلق غير الإمامي زوجته فالطلاق وان كان باطلاً بنظرنا وهي بعد باقية زوجة له ، إلّا أنّه من باب إلزامه بمعتقده يصح لنا الزواج بتلك التي طلقها من دون إشهاد ، وكذا الطلاق ثلاثاً بلفظ أنت طالقٌ ثلاثاً باطلٌ عندنا وصحيحٌ عندهم ، فلو طلّق زوجته كذلك ، صح منا الزواج بها الزاماً لهم بذلك .

وبعد بيان مورد الإلزام المبحوث عنه ، يُمكن القول : إن تحديد الاعتبار بحسب المبنى المختار ، يُمكن من خلاله حلُّ ما يتوجه من إشكالٍ أو تساؤلٍ ، وملاحظته في طبيعة اعتباره مع الطلاق مع القول بواقعية الملاكات أو اعتباريتها ، مع أنه يُمكن ملاحظتها مع قواعدَ أخرى وموضوعات فقهية أخرى ، ولكن تم اختيار موضوع الطلاق ؛ لرفع إشكاليةٍ تُعرض في المقام ببركة الاعتبار الشرعي .

والإشكال في المقام حاصله : إن غير الإمامي من سائر المذاهب الإخرى ، إذا طلق زوجته طلاقاً بدعياً ـ كأن يُطلق الزوجُ زوجتَهُ في مجلس واحد ثلاث طلقات من دون رجوع بينها ، فتصبح بائنةً ـ ، فإنه واقعاً في نظر الإمامي لا زالت في حُبالته ولا زالت زوجته ـ بناءً على مسلك العدلية ومسلك التكامل ، أما على مسلك اعتبارية الملاكات ، فلا موضوع لهذا الإشكال أصلاً ـ ؛ لإنه واقعاً لم تُطلَّق ، ولأنها في نظر المطلِّق ـ غير الإمامي ـ وحسب اعتقاده

أنها مطلقةٌ واقعاً ، ولكن في الروايات تصريحٌ بجواز الزواج بها ، فعندما يُسئل المعصوم عليه السلام عن الزواج بمطلقة غير الإمامي يقول بجواز الزواج بها ، وهذا مقتضى الأخبار التي تدل صراحةً على قاعدة الإلزام [1] ، ومن هذه الأخبار [2] :

1 . عن عُدَيْسٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبَصْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ : قُلْتُ امْرَأَةٌ طُلِّقَتْ عَلَى غَيْرِ السُّنَّةِ ، قَالَ عليه السلام : (تَتَزَوَّجُ هَذِهِ الْمَرْأَةُ ، لَا تُتْرَكُ بِغَيْرِ زَوْجٍ) [3] .

2 . عن عُبَيْدِ اللَّهِ الْعَلَوِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام عَنْ تَزْوِيجِ الْمُطَلَّقَاتِ ثَلَاثاً فَقَالَ لِي : (إِنَّ طَلَاقَكُمْ لَا يَحِلُّ لِغَيْرِكُمْ وَطَلَاقَهُمْ يَحِلُّ لَكُمْ ؛ لِأَنَّكُمْ لَا تَرَوْنَ الثَّلَاثَةَ شَيْئاً وَهُمْ يُوجِبُونَهَا) [4] .

3 . عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَمَذَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام مَعَ بَعْضِ أَصْحَابِنَا ، وَأَتَانِي الْجَوَابُ بِخَطِّهِ : (فَهِمْتُ مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَمْرِ ابْنَتِكَ وَزَوْجِهَا ، فَأَصْلَحَ اللَّهُ لَكَ مَا تُحِبُّ صَلَاحَهُ ، فَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ حِنْثِهِ بِطَلَاقِهَا غَيْرَ مَرَّةٍ ، فَانْظُرْ يَرْحَمُكَ اللَّهُ ، فَإِنْ كَانَ مِمَّنْ يَتَوَلَّانَا وَيَقُولُ بِقَوْلِنَا فَلَا طَلَاقَ عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَأْتِ أَمْراً جَهِلَهُ ، وَإِنْ كَانَ مِمَّنْ لَا يَتَوَلَّانَا وَلَا يَقُولُ بِقَوْلِنَا فَاخْتَلِعْهَا مِنْهُ ، فَإِنَّهُ إِنَّمَا نَوَى الْفِرَاقَ بِعَيْنِهِ) [5] .

4 . عن الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ الْمَالِكِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ طَاوُوسٍ سَنَةَ إِحْدَى وَأَرْبَعِينَ وَمِائَتَيْنِ قَالَ : قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام ، إِنَّ لِي ابْنَ أَخٍ زَوَّجْتُهُ ابْنَتِي وَهُوَ يَشْرَبُ الشَّرَابَ ، وَيُكْثِرُ ذِكْرَ الطَّلَاقِ ، فَقَالَ عليه السلام : إِنْ كَانَ مِنْ إِخْوَانِكَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ ، وَإِنْ كَانَ مِنْ هَؤُلَاءِ فَأَبِنْهَا مِنْهُ فَإِنَّهُ عَنَى الْفِرَاقَ ، قَالَ : قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَلَيْسَ رُوِيَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ : إِيَّاكُمْ وَالْمُطَلَّقَاتِ ثَلَاثَةً فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ ، فَإِنَّهُنَّ ذَوَاتُ أَزْوَاجٍ ، فَقَالَ عليه السلام : (ذَلِكَ مِمَّنْ كَانَ مِنْ إِخْوَانِكُمْ لَا مِمَّنْ كَانَ مِنْ هَؤُلَاءِ ، إِنَّهُ مَنْ دَانَ بِدِينِ قَوْمٍ لَزِمَتْهُ أَحْكَامُهُمْ) [6] .

والمُحصَّلُ من هذه الروايات هو : قاعدة الإلزام ، التي مفادها جواز تزوج الإمامي بمطلقة غيره بالطلاق البدعي ، فالأمر مردّدٌ بين خيارين ، أما أن يُلْتَزَمُ باعتبارية الملاكات الشرعية للأحكام فيكون الأمر سهلٌ ؛ لتغاير الجهات الاعتبارية تبعاً للمصالح والمفاسد ، وأما أن يُلْتَزَمُ ـ

(1) يُنْظر : الإيرواني ، دروس تمهيدية ، ج ٢ ، ص ٦٢ - ٦٣ + يُنْظر : اللنكراني ، القواعد الفقهية ، ج 1 ، ص 167 .
(2) علماً أنه لم يُستدل على هذه القاعدة بالسُّنة من خلال الأخبار فقط ، بل استُدِلَ عليها من الكتاب العزيز والإجماع وسيرة العقلاء . يُنْظر : الزارعي ، القواعد الفقهية ، ج 9 ، ص 253 - 265 .
(3) الطوسي ، الإستبصار ، ج 3 ، ص 292 .
(4) المصدر نفسه ، ج 3 ، 293 .
(5) المصدر نفسه ، ج 3 ، 291 .
(6) القمي ، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (ت : 381 هـ) ، عيون أخبار الرضا عليه السلام (تحقيق : مهدي اللاجوردي) ، نشر جهان ، طهران ، ط 1 ، 1420 هـ ، ج 1 ، ص 310 .

بناءً على واقعية الملاكات ـ بأن الإمام عليه السلام أجاز الزواج بذات البعل ، وهذا مما لا يُمكن الالتزام به البتة ، وقبل حلِّ الإشكال ومعالجته لا بأس من بيان نُكتتيَن :

الأولى : الفرق بين قاعدة الإلزام وقاعدة الإمضاء : أن الأولى يرجع فيها نفعٌ وانتفاعٌ بالنسبة إلى الإمامي بخلاف الثانية ، فمثلاً الكتابيُّ إذا تزوج على طبق ما لديهم من قوانين حُكِمَ بصحة ذلك الزواج ، ولم يحق لنا ـ الإمامية ـ التزوّج بزوجته ، وتعاملنا معها معاملة ذات البعل ، وليس ذلك لقاعدة الإلزام بل لقاعدة الإمضاء ، وهكذا إذا طلقَ الكتابيُّ زوجته على طبق ما لديهم من قوانين أُمضِيَ الطلاق ، وحكمنا بجواز زواجها من كتابي آخرَ لو تحاكموا إلينا ، بمعنى : أنّه في الإلزام يُفترض أن الإمامي يُطَبِّقُ القاعدةَ لينتفع من تطبيقها ، وليكون ذلك في صالحه ، بخلاف ذلك في قاعدة الإمضاء ، فإن نتيجةَ تطبيقِها ليست في صالحه ، فغير الإمامي إذا تزوج بغير الإمامية بزواجٍ هو باطل عندنا وصحيح عندهم ، فليس بالإمكان تطبيق قاعدة الإلزام ، بل لا بدَّ من تطبيق قاعدة الإمضاء ، ويلزم من ذلك الحكم بصحة الزواج ، ومن ثُمَّ لا يجوز للإمامي التزوج بها ، وهي نتيجة في غير صالح الإمامي ، بينما لو فُرِضَ في المثال المذكور نفسه ، أن الزواج المُجرى كان باطلاً عندهم وصحيحاً عندنا ، فبالإمكان تطبيق قاعدة الإلزام وتزوج الإمامي بتلك المرأة ، وهي نتيجة في صالحه [1] .

الثانية : شمول القاعدة للأديان وعدم اقتصارها على المذاهب : ببركة مقتضى الأخبار والتعليل الوارد فيها ، من خلال الوقوف عند مرجع ضمير جميع في قولهم عليهم السلام " ألزموهم " أو " أحكامهم " أو" خذوا منهم " ، هل هو خصوص المخالفين للإمامية الاثني عشرية من المسلمين مع اختلاف فرقهم ، أو هو كل من لم يكن إمامياً اثني عشرياً مطلقاً ، سواء كان من المخالفين للإمامية أو من أرباب ساير الأديان والملل ؟ فيه وجوه واحتمالات أهمها [2] :

الأول : أن يرجع الضمير إلى خصوص غير الإمامية الإثني عشرية من المسلمين ، التابعين لسائر المذاهب الإسلامية ، التي كانت في عصر المعصومين عليهم السلام ، دون المذاهب التي وُجدت في الأعصار المتأخرة عن عصر المعصومين عليهم السلام وإن كانت منتسبة إلى الإسلام .

الثاني : أن يرجع الضمير الوارد في الأخبار إلى خصوص المسلمين ، التابعين لسائر المذاهب الإسلامية مطلقاً ، سواء كانت في عصر المعصومين عليهم السلام أو وُجدت في الأعصار المتأخرة عن عصرهم عليهم السلام .

(1) يُنْظر : الإيرواني ، دروس تمهيدية ، ج ٢ ، ص ٦٣ - ٦٤ .
(2) يُنْظر : الزارعي ، القواعد الفقهية ، ج 9 ، ص 296 - 297

الثالث : إن المراد كل مَن دانَ السماويةَ بكل أصنافها ومذاهبها ، دون غيرها من الملل والنحل .

الرابع : إن المراد كل من تَدَيَّنَ بدينٍ من الأديان مطلقاً ، سماويةً كانت أو أرضيةً ، دون مَن يتبع القوانين الأرضية الصِّرفة التي تُقنَّن في الممالك .

الخامس : إن موضوع القاعدة خصوص المتدينين بالأديان السماوية الإبراهيمية الثلاثة ، وهي الإسلام والنصرانية واليهودية دون غيرهم .

السادس : إن موضوع القاعدة خصوص المتدينين بالأديان السماوية الخمسة ، هي الثلاثة التوحيدية الإبراهيمية بالإضافة إلى المجوسية والصابئة .

السابع : إن المراد كل من يَدين بدينٍ سماوي أو أرضي ، أو يتبع القوانـين الموضوعة في بلده بِيَدِ غير الشارع المقدس .

الثامن : إن القاعدة تعمُّ كلُّ من يَدين بدينٍ أو مذهبٍ ، أو يتبع القوانين الناشئة من جوانب نظرية ، كالديموقراطية والاشتراكية دون غيرها من القوانين ، كالقوانين الموضوعة من قبل حاكمٍ معيّنٍ ، فإنّها تكون أشبه بالرغبات الشخصية .

الحاصل : كل الاحتمالات الثمانية محتملةٌ لقاعدة الإلزام ، بل تقع صغرى لقاعدة الإلزام ؛ بسبب التمسك بالعموم من خلال ثلاثة طرق :

1. عبر التمسك بالإلزام ، بوساطة الاستحلال لكل من دان بدينٍ مطلقاً ، كما ورد في رواية عبد الله بن طاووس المتقدم ذكرها [1] ، أو التمسك بما ورد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ : سَأَلْتُهُ عَنِ الْأَحْكَامِ ، قَالَ عليه السلام : (يَجُوزُ عَلَى أَهْلِ كُلِّ ذِي دِينٍ بِمَا يَسْتَحِلُّونَ) [2] .

٢ . أو التمسك بالتعليل الوارد في بعض الأخبار ، مِن أَن المطلقة لا تُترك من دون زوج ، كما في رواية عبد الرحمن البصري المتقدم ذكرها [3] ؛ لجريان هذه العلة في الكافر المطلق أيضاً .

3 . أو التمسك بإلغاء الخصوصية لغير الإمامي من المذاهب الإسلامية الأخرى ، فإلغاء الخصوصية تمنع انعقاد الظهور بالانصراف إلى خصوص غير الإمامية من المسلمين نظراً ؛ لاختلاطهم بهم وتعاملهم معهم .

(1) وهي الرواية الرابعة التي مرَّ ذكرها في ص 228 .
(2) الطوسي ، تهذيب الأحكام ، ج 9 ، ص 322 .
(3) وهي الرواية الأولى التي مرَّ ذكرها في ص 228 .

أما حل الإشكال ـ بعد ملاحظة كلمات جملة من المحققين والتأمل فيها ـ الذي ذُكِرَ يُمكن جعله على ثلاثة أقوال :

القول الأول ـ الإباحة الصِّرفة : بمعنى أن الشارع أباح للإماميِّ الزواج بمطلقة غير الإمامي ، من سائر المذاهب الإسلامية الأخرى ، على الرغم من كونها غير خارجة عن عنوان الزوجية بالنسبة للمطلِّق ، بناءً على هذا الرأي لا يحصل إنقلاب أو إنتقال في الواقع ، بمعنى : أن الشارع أباح للإمامي أن يتزوج مطلقةَ غيره بالطلاق البدعي ، أو الطلاق الفاقد للشروط ـ كأن طلقها من دون إشهادٍ أو في غير طُهر المواقعة ـ وإن كانت واقعاً لا زالت زوجةً لذلك المطلِّق ، وممن ذهب إلى هذا الرأي جملة من العلماء منهم :

أولاً : الشيخ حسن آل كاشف الغطاء رحمه الله (ت : ١٢٦٢ هـ) قال : (وظهر مما ذكرنا أن طلاق المخالفين يمضي عليهم وإن كان فاسداً عندنا ؛ لما ورد خصوصاً في ذلك وعموماً كقوله عليه السلام : ألزموهم من ذلك ما ألزموا به أنفسهم ، وقوله عليه السلام يجوز على أهل كل ذي دين بما يستحلونه ، وهذا الحكم عامٌ لكل طلاق صُوِّرَ من المخالف على غير السنة ، سواء تعلق بمؤمنةٍ أو مخالفةٍ ، فإنه يُحكم بوقوعه على وفق مذهبهم بالنسبة إلينا وإن كان باطلًا في الواقع ، وكذا بالنسبة اليهم ، ولا منافاة بين البطلان الواقعي ، وبين إجراء حكم الصحة بالنسبة إلينا لطفاً منه وإن كانت زوجةً لهم ، لكنها حلال لنا وحرام عليهم ، أو يُقال هي صحيحةٌ مُزوجةٌ فاسدةٌ من آخر) [1] .

ثانياً : الشيخ محمد حسن النجفي رحمه الله (ت : ١٢٦٦ هـ) حسب ظاهر كلامه [2] بعدما ذَكَرَ جملةً من الأخبار ، التي تدل مطابقةً على قاعدة الإلزام قال : (وغير ذلك من النصوص الدالة على التوسعة لنا في أمرهم وأمر غيرهم من أهل الأديان) [3] .

ثالثاً : الشيخ محمد باقر الإيرواني دام ظله قال : (ومنشأ الاختلاف في الجواب يرجع إلى الاختلاف فيما هو المستفاد من الروايات ، فهل المستفاد منها أن الطلاق الفاقد للشرائط باطلٌ ، غايته أن الشيعي يُباح له ترتيب آثار الصحة ، أو أن المستفاد منها صحة الطلاق واقعاً مادام صاحبه يعتقد بصحته ؟ ، فكأن الاعتقاد بالصحة يَقلب الواقع من البطلان الى الصحة ، كالاضطرار الذي يقلب الحرام إلى مباح واقعاً ، والمناسب هو الأوّل ، فإن مقتضى أدلّة شرطية الإشهاد في الطلاق أن الطلاق بلا إشهاد باطل ، وهذا من دون فرق بين كون الطلاق صادراً

(1) أنوار الفقاهة ، مكتبة كاشف الغطاء العامة ، النجف الأشرف ، د . ط ، د . ت ، ج ١، ص ١٤.
(2) تم الاستظهار في كلامه بناءً على استظهار جملةٌ من المحققين وإن طعن بعضٌ في هذا الإستظهار ؛ لذا قال الشيخ الزارعي : (نظراً إلى أن التعبير بالتوسعة ظاهرٌ في أنّ الأخبار عنده ، تدلّ على الإباحة دون الحكم الواقعي الثانوي) . يُنْظر : القواعد الفقهية ، ج ٩ ، ص ٢٨٤ .
(3) النجفي ، جواهر الكلام ، ج ٣٢ ، ص ٨٩ .

من إمامي أو من غيره ، إذن مقتضى القاعدة الأولية بطلان الطلاق بلا إشهادٍ حتى في حق غير الإمامي ، والخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة يحتاج الى دليل ، وإذا كان ذلك الدليل مجملاً ، ويُحتمل أن يكون المراد منه صحة الطلاق بلا إشهادٍ من غير الامامي واقعاً ، وأن يكون المراد منه مجرد ترتيب آثار الصحة ، من دون أن يكون صحيحاً واقعاً ، فلا بدَّ من التمسك بمقتضى القاعدة المذكورة) [1] .

رابعاً : الشيخ حيدر اليعقوبي دام ظله قال : (وهكذا الحال في سائر الأحكام ، فإننا نستطيع أن نستفيد من التزاماتهم ، كما يُمكننا التعامل معهم ، والبناء على نفاذ تصرفاتهم ، وهذا لا يعني أن الشارع اعتبر تصرفاتهم المخالفة صحيحة فعلاً ، وإنما غايته أنه أباح لنا ترتيب الآثار الشرعية والاعتيادية عليها ، مادامت تلك التصرفات في حدود معتقداتهم وشريعتهم الدينية السماوية ، أو لنقل أن الأمر هنا من باب تنزيل تصرفاتهم تلك منزلة التصرفات الصحيحة ، وذلك لأجل التسهيل على المؤمنين ، وحفظ النظام العام) [2] .

القول الثاني ـ العنوان الواقعي الثانوي مع تركب العقد : يرى هذا القول أن زواج الإمامي بمطلقة غيره ، بالطلاق البدعي ما هو إلا طلاقٌ واقعيٌّ ، ولكن بالعنوان الثانوي لا الأولي * ، بمعنى : أن الواقع ينتقل في حق الإمامي إلى حكمٍ واقعيٍّ آخر ، فالواقع الأولي هو حرمة تزوج الإمامي بها ؛ لكونها لا زالت زوجةَ المطلِّق واقعاً ، والواقع الثانوي هو جواز التزوج بها عبر إذن الشارع بالتزوج منها ، فزواج الإمامي بها ليس كاشفاً عن حصول الطلاق من حينه ؛ لأنه طلاق بدعياً ، بل زواج الإمامي بها هو بنفسه طلاقٌ وزواجٌ باعتبارين وبلحاظيَن ، أما كونه طلاق بوصف العقد لا يقع إلا على من هي خليةٌ عن الزوج ، وأما كونه زواج ؛ لأنه عقدٌ مأذونٌ به من قِبَلِ الشارع ، وبتعبير آخر : إذن الشارع بالزواج من مطلقة غير الإمامي بالطلاق البدعي ، ما هو إلا تطليقه إياها عبر ترخيص الشارع بالتزوج منها ببركة قاعدة الإلزام ، فالتزام غير الإمامي بكون طلاقه طلاقاً واقعياً ، جَعَلَ العنوان الثانوي شأنياً في حق الإمامي ، فإذا تزوجها الإمامي طُلِقَت فعلاً ، فعقدُ الزواج من قِبَلِ الإمامي مركبٌ من أمرين : تطليق من قِبَلِ الشارع ، وتزويج عبر الإذن الصادر من الشارع ، فالزواج من الإمامي

(1) الإيرواني ، دروس تمهيدية ، ج ٢ ، ص ٦٨ .
(2) دليل القواعد الفقهية ، د . ط . د . م ، ط ٣ ، ١٤٢٨ هـ ، ص ١٨٩ .
* المراد من العنوان الأولي : هو الحكم الواقعي الأوّلي المجعول للشيء أولاً وبالذات ، من دون لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض ، كأكثر الأحكام الواقعية تكليفيةً أووضعيةً ، كالوجوب المترتب على صلاة الصبح والحرمة المترتبة على شرب الخمر ، أما العنوان الثانوي : هو ما يُجعل للشيء من الأحكام ثانياً وبالعرض ، بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين وعوارض خاصة تقتضي تغيير حكمه الأوّلي ، فشرب الماء مباح بعنوانه الأوّلي ، ولكنه بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجباً . يُنْظر : الحسيني ، معجم المصطلحات الأصولية ، ص 72 .

مشتملٌ على لحاظين سلبيٌّ وإيجابيٌّ ، أما السلبي فهو بلحاظ تحقق الفراق بالنسبة إلى الزوج الأول غير الإمامي ، وأما الإيجابي بلحاظ تحقق الزوجية للزوج الثاني الإمامي ، فتكون مطلقة غير الإمامي باقيةً على زوجيتها ، ولكن الشارع أجاز للإمامي أن يُعَامِلَ المطلقةَ بالطلاق البدعي معاملة الخلية ، فيجوز له أن يعقد عليها ، ويُجعل العقدُ الواقعُ عليها من الإمامي ، الذي يعتقد بطلان ذلك الطلاق ، طلاقاً بالنسبة إلى الزوج غير الإمامي ونكاحاً بالنسبة إلى الإمامي في الوقت نفسه ، فالإلزام هو السبب في جعل العنوان الثانوي فعليّاً في حق الإمامي ، ولا غرابة في ذلك ؛ لأن باب العنوان الثانوي وسيعٌ [1] ، وحاكمٌ على العنوان الأولي من جهاتٍ متعددةٍ ، كنفي الضرر والعسر والحرج وحفظ الإسلام أو المذهب أو غير ذلك ، وهذه السعة والحاكمية تمت عبر ثبوت الاعتبار الشرعي لها ، بأن إذن الشارع بجواز زواج الإمامي من مطلقة غير الإمامي ، هو اعتبار طلاق غير الإمامي طلاقاً واقعياً أولياً بالنسبة إلى غير الإمامي ، وطلاقاً واقعياً ثانوياً بالنسبة إلى الإمامي ، ولكن هذا الطلاق الواقعي الثانوي يحصل ليس بمجرد حصول الطلاق البدعي ، بل يحصل من حين تزوج الإمامي بها ، فعقد الإمامي بالزواج منها مركبٌ من تطليقٍ لها وتزوجٍ منها ، وممن ذهب إلى هذا الرأي :

أولاً : السيد محسن الحكيم ﵀ (ت : ١٣٩٠ هـ) قال : (فإن الأمر بالتزويج والاختلاع والإبانة والأخذ لا يدل على الصحة ، بل من الجائز تشريع تزويج زوجة المخالف ، فتخرج عن الزوجية بذلك ، نظير استرقاق الكافر الذي هو حر قبل الاسترقاق ، وحيازة المباح الموجبة لملكية المباح قبل الحيازة ، واسترقاق زوجة الكافر فتكون أمُّ ولدٍ للمسترِق ، وإن كانت قبل ذلك زوجةً للكافر ، ومن المعلوم أن ارتكاب ذلك في مقام الجمع بين الأدلة أهون من البناء على صحة الطلاق الفاقد للشرائط ، بل هو مقتضى الجمع العرفي بين الأدلة الأولية وبين هذه النصوص) [2] .

ثانياً : السيد حسن البجنوردي ﵀ (ت : ١٣٩٥ هـ) قال : (إن مرجع أمره ﵇ بتزويج مثل تلك المرأة ، إلى خروجها عن الزوجية بنفس العقد الواقع عليها ، ممن لا يعتقد بصحة ذلك الطلاق ، فيكون من قبيل وطي ذي الخيار للأمة التي باعها ، وكان للبائع الخيارَ فيتحقق الفسخ بنفس الوطي ، وحيث إن الفسخ يحصل بنفس الوطي ، فيكون الوطي علة الحصول الملكية ، أي : رجوع ملكية الأمة إلى البائع ، والعلة والمعلول متحدان زماناً ، والتقدم والتأخر بينهما رتبي

(1) ومن مصاديق العنوان الثانوي هو مصلحة التسهيل واللطف بحال المكلفين . يُنْظر : السبزواري ، السيد عبد الأعلى بن علي رضا (ت : 1329 هـ) ، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ، دار التفسير ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ج ٢٦ ، ص ٣٨ و ص ٤٣ .
(2) مستمسك العروة الوثقى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط ٤ ، ١٣٩١ هـ ، ج ١٤ ، ص ٥٢٦ .

فقط ، فيكون الوطي والملكية في زمان واحد ، فهذا الوطي ليس وطياً في غير ملك كي يكون حراماً ؛ لقوله تعالى : ﴿ ... إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ... ﴾ [1] ، وفيما نحن فيه نقول : حيثُ إن عقد القائل ببطلان ذلك الطلاق علة لخروجها عن الزوجية ، فالعقد وعدم الزوجية يكونان في زمان واحد ؛ لأنهما علة ومعلول ـ كما ذكرنا ـ فلم يقع العقد على زوجة الغير ، إن قلت : من أي سبب صار العقد علة لخروجها عن الزوجية ؟ نقول من قوله : " ألزموهم " ، ومن قوله عليه السلام : " تزوجوهن " نستكشف ذلك ، بعد القطع بأنه ما لا يأمر بتزويج امرأة ذاتِ بعلٍ ، وبعد القطع بأن هذا الطلاق باطل ، فلا يُمكن الجمع بين هذه الأمور إلا بأن يُقال : بأن الزوجية للمطلق باقية إلى زمان عقد الصادر ، من الذي يعتقد ببطلان ذلك الطلاق ، فيعقده عليها تصير خلية بالنسبة إلى زوجها الذي طلقها ، وتصير زوجة الذي عقد عليها) [2] .

القول الثالث ـ العنوان الواقعي الثانوي مع بساطة العقد : يرى هذا القول أن زواج الإمامي بالمطلقة بدعياً ، هو زواج واقعي بالعنوان الثانوي كذلك كالقول الثاني تماماً ، إلا أن الفرق في أن الزواج من قِبَلِ الإمامي المأذون فيه ، كاشفٌ عن تحقق الطلاق فعلاً وواقعاً من حين وقوعه بدعياً ، فطلاق غير الإمامي عنوانه أولياً من جهة بطلان طلاقه بالنسبة للإمامي ، وعنوانه ثانوياً من جهة ترخيص الشارع للإمامي بالتزوج منها ، فهي مطلقة واقعاً ولكن ليس بالعنوان الأولي ؛ لأنه طلاق بدعيٌّ ، وإنما جاء الشارع وجعله طلاقاً بالعنوان الثانوي حكومةً وولايةً ، بدليل عندما أذن الشارع ورخص بالتزوج من مطلقة غير الإمامي بالطلاق البدعي ، لم يأذن ولم يرخص بالتزوج منها إلا حال كونها خليةً عن الزوج وليست ذات بعلٍ ، وبتعبير آخر : كما أن الشارع أبطل طلاق غير الإمامي ؛ لكون طلاقه غير مستجمع الشرائط ، كذلك أمضى طلاقه واقعاً ولكن بالعنوان الثانوي بسبب إلزام المطلِّق نفسه ، فلا تناقضَ في البين ، وممن ذهب إلى هذا القول :

أولاً : الشيخ حسين الحلي رحمه الله (ت : ١٣٩٤ هـ) قال : (وصراحة هذه الأخبار في هذا المقدار من جواز الأخذ لا غبار عليها ، ولا توقف فيها ، ولكن الخلاف في أن ما تدل عليه هذه الأخبار الشريفة ، هل هو الحكم الواقعي أو الإباحة الصرفة ؟ والفرق بين هذين واضح ، فإن القول بأن ما تفيده القاعدة هو الحكم الواقعي معناه التصويب ، فمثلاً لو طلق السني زوجته طلاقاً صحيحاً عندهم باطلاً عندنا ، فإن اعتقاده بصحة الطلاق يكون موجِباً لجعل الصحة واقعاً في حقه ، ويكون هذا العنوان عنواناً ثانوياً موجباً لانقلاب الحكم الواقعي في حقه ، نظير

(1) سورة المؤمنون ، آية 6 .
(2) البجنوردي ، القواعد الفقهية ، ج ٣ ، ص ١٩٠ .

الانقلاب في موارد الاضطرار ، فلو اضطر الإنسان الى شرب الخمر مثلاً ، فإن الاضطرار المذكور يوجِب حِلّيته له واقعاً) [1] ، وقال ﷺ أيضاً : (فإن خروج المرأة عن الزوجية إن كان قبل التزويج ، فهو ما ذكرناه من أنها قد بانت منه قبل الزوجية الجديدة ، أي : بمجرد طلاقه لها وإن كان بعد التزويج ، فهذا مما يحتاج إلى دليل ؛ لأن عقد التزويج إذا ورد عليها وهي في حبالة زوجها الأول ، لا يكون تزويجها موجِباً لانسلاخ زوجيتها) [2] .

ثانياً : السيد عبد الأعلى السبزواري ﷺ (ت : ١٤١٤ هـ) قال : (لو طلّق مخالفٌ زوجته على طبق مذهبه ، وبقى عليه ولم يعدل عنه ، وهذا الطّلاق كما هو صحيح عندهم صحيح عندنا ؛ لقاعدة الإلزام على ما تقدم) [3] .

ثالثاً : الشيخ محمد الفاضل اللنكراني ﷺ (ت : ١٤٢٨ هـ) قال : (فالإنصاف أنّ التأمل في المقام ، يقضي بوقوع الطلاق المذكور صحيحاً بالنسبة الى المخالف ، هذا مضافاً الى غرابة حصول الزوجية والبينونة بسبب العقد في زمانٍ واحدٍ ، خصوصاً مع ظهور أدلة شرطية خلوّ المرأة عن الزوج في صحة العقد عليها ، في كونها خالية عنه حين العقد ، بحيث يكون العقد واقعاً على المرأة الخالية) [4] .

رابعاً : الشيخ عباس الزارعي ﷺ قال : (خروج المرأة المطلقة بالطلاق الباطل عندنا لا يخلو : إما أن يكون قبل أن يزوّجها من يجوز له تزويجه ، وهذا ما ذكرناه من كون به حكماً واقعياً ثانوياً ، وأنها بانت بمجرد الطلاق الصادر ممن يعتقد صحته ، وإما أن يكون بعد التزويج ، وهذا يحتاج إلى دليل دلّ على أن عقد التزويج ، كما جُعِلَ سبباً لحصول علقة الزوجية ، جُعِلَ كذلك سبباً لحصول البينونة ، ولا دليل على ذلك ، وأما دعوى دلالة قوله : " ألزموهم " وقوله : " تزوجوهن " على ذلك فمنوعة جداً ، فإنّ الظاهر من الإلزام بالطلاق ، والأمر بالتزويج اعتبار المرأة خلية عن البعل ، فحيث كانت المرأة المطلقة بالطلاق المذكور خلية عن البعل ، ولا مانع من التزويج به أمر الإمام بالتزويج بها ، لا أنّ الزوجيّة للمطلق باقيةً كي يُقال : بأن تزويج ذات البعل ممتنع شرعاً ، ولا بدَّ حينئذ من القول بجواز تشريع التزويج ، وجعله سبباً في حصول البينونة والزوجية في آنٍ واحدٍ ، نظير استرقاق زوجة الكافر) [5] .

(1) بحر العلوم ، السيد عز الدين (ت : ١٤١١ هـ) ، بحوث فقهية (تقريرات : الشيخ حسين الحلي) د . ط ، د . ت ، ص ٢٧٤ .
(2) الحكيم ، المستمسك ، ج 14 ، ص ٢٧٨ .
(3) مهذب الأحكام ، ج ٢٦ ، ص 44 .
(4) القواعد الفقهية ، ج ١ ، ص ١٧٩ - ١٨٠.
(5) القواعد الفقهية ، ج ٩ ، ص ٢٩٢ .

والقول المختار والراجح هو القول الثالث ؛ لأن القول بالإباحة الصِّرفة لا يحلُّ الإشكال من جهتيَن :

الأولى : كون الواقع ثابتاً مع كون مطلقة غير الإمامي لا زالت ذات بعلٍ ؛ لفرض بطلان طلاقه ونعته بالبدعي ، فكيف يُبيح الشارعُ الزواجَ من ذات البعل على الرغم من تحذيره المغلظ من ذلك ؟ ، فلا سبيل للقول بذلك ، فالإباحة ممّا لا أساس لها ؛ لأن مرجعها إلى إباحة تزويج المزوجة ؛ لأن المفروض بطلان طلاقها ، وكونها في حُبالة الزوج المطلّق بعد ، وهذا لا مجال لإسناده الى متشرّعٍ عاديٍّ فضلاً عن الإمام المعصوم عليه السلام [1] ، فمرجع القول بالإباحة إلى جواز تزويج المتزوجة ؛ لأن المفروض أن المرأة المطلقة لا زالت في حبالة الزوج المطلِّق ، فلا دليل على الإباحة الصرفة ، بل ظاهر الأخبار على اعتبار واشتراط قاعدة الإلزام الذي هو خلاف ذلك [2] .

الثانية : إن القول بالإباحة لا ينسجم ولا يتلاءم ـ مبنائياً ـ إلا على مسلك الاعتبار ، وكون الأحكام الشرعية ـ تكليفاً ووضعاً ـ ملاكاتها اعتبارية ، وأن رفعها ووضعها صِرفُ اعتبارٍ لا غير ، وهذا المسلك لا يُسلَّمُ به ، فالقول بالإباحة لا ينسجم بل يتنافى مع واقعية ملاكات الأحكام الشرعية وحقيقتها .

أما القول الثاني المبني على العنوان الواقعي الثانوي بالعقد المركب ، عبر حصول الفِرقة والطلاق من حين العقد من الإمامي ، ففيه مَلاحظٌ من جهاتٍ متعددةٍ :

الأولى : إن التعبير بالإلزام الوارد في الأخبار والروايات لا يناسب هذا المعنى ؛ فإن ظاهر ـ على نحو الظهور النوعي ـ ما ألزموا به أنفسهم ، حصول البينونة بمجرد الطلاق ، لا بعد تحقق العقد عليها ثانياً ، واللازم إلزامهم بهذا الأمر ، كما أنّ لازم إلزامهم بذلك أمور أُخَرَ ، مثل عدم جواز الاستمتاع بها ، وعدم جواز إجبارها على مراعاة أحكام الزوجية وغير ذلك ، وبالجملة أن لحاظ الروايات يقتضي الحكم بوقوع الطلاق ، وصحّته بمجرده وحصول البينونة ، ولا مانع منه بعد كون دائرته محدودة بحدود المخالف ، ففي الحقيقة تكون هذه الروايات حاكمة على الأدلة الأولية ، الحاكمة ببطلان طلاق الثلاث في مجلسٍ واحدٍ ، ومفيدةٍ لاختصاص تلك الأدلّة بالطلاق الصادر من الموافق ـ الإمامي ـ ، وأما ما يُقال [3] في مقام إبطال الحكومة المزبورة ، من أنها مخالفة للضرورة في مذهب الشيعة ؛ إذ أن الفقهاء كلهم متفقون على بطلان

(1) يُنْظر : اللنكراني ، القواعد الفقهية ، ج 1 ، ص 175 + يُنْظر : البجنوردي ، القواعد الفقهية ، ج 3 ، ص 194 .
(2) يُنْظر : الزارعي ، القواعد الفقهية ، ج 9 ، ص 285 و 287 .
(3) والقائل السيد البجنوردي رحمه الله لمراجعة قوله يُنْظر كتابه : القواعد الفقهية ، ج 3 ، ص 190 ـ 191 .

هذا الطلاق [1] ، ولم يقل أحد منهم بصحّته ولو بالعنوان الثانوي أي : بعنوان أنه الطلاق الصادر عن المخالفين ، وأيضاً مخالف للأخبار الصريحة في أنه إيّاكم وتزويج المطلقات ثلاثاً في مجلس واحد فإنهنّ ذوات أزواج ، ولاستنكارهم عليهم السلام صحة مثل هذا الطلاق ، واستدلالهم على بطلانه بالكتاب العزيز ، فيُمكن الجواب عنه : بأن اتفاق الفقهاء على البطلان ، إنّما هو بلحاظ الحكم الأولي ، كاتفاقهم على حرمة شرب الخمر ، مع صيرورته حلالاً في حال الاضطرار ، والأخبار ناظرةٌ إلى المنع عن تزويجهن في نفسه ؛ لأن الحكم الواقعي الأولي هو البطلان ، والصحة إنّما تكون ثابتة بالعنوان الثانوي [2] .

الثانية : إن الظهور يتناسب جداً مع ترخيصه بالزواج من المطلقة بدعياً حال كونها خليةً ، بمعنى : أن الشارع عندما أَذِنَ بالزواج من مطلقة غير الإمامي بالطلاق البدعي ، أَذِنَ حال كونها مطلقةً لا أنها ستُطلق في المستقبل ، أو ستُطلق في حين العقد ، فإن هذا يحتاج إلى مؤنةٍ زائدةٍ على نفس الظهور المُستفاد من الأخبار .

الثالثة : إن خروج المرأة المطلقة بالطلاق الباطل - البدعي - عند الإمامية ، لا يخلو إما أن يكون قبل أن يتزوّجها مَن يجوز له تزويجه - وهو المُلْزَمُ به حكماً واقعياً ثانوياً وأنها بانت بمجرد الطلاق الصادر ممن يعتقد صحته - ، أو أن يكون الخروج بعد التزويج ، وهذا يحتاج إلى دليل يدلّ على أن عقد التزويج كما جُعِلَ سبباً لحصول علقة الزوجية ، جُعِلَ سبباً لحصول البينونة ، ولا دليل على ذلك [3] .

والحاصل : إن المُلاحَظ - وبشكل واضح للمتتبع - كون الاعتبار الشرعي ، هو مُحَدِدٌ مهمٌ في كيفية الإجابة عن الإشكال المطروح ، بمعنى : كون الجواب الأول مبني على مسلك الاعتبار ؛ لكون الإباحة الصِرفة ما هي إلا اعتبار ، ومن وظائف الاعتبار هو الترخيص لما هو محظورٌ لمصلحة مُعينةٍ ، من دون جعل الملاكات واقعية ، حتى لا يستلزم ترخيص الشارع بالزواج من ذوات البعل ، ودليل القول الثاني والثالث مستندٌ على مسلك واقعية الملاكات كما هو مبنى العدلية ، ولكن واقعية الملاكات ليست بمعزل عن الاعتبار الشرعي ، فنظرهما إلى الواقع وإن كان ثانوياً ؛ لذا الجواب الثاني والثالث أقرب إلى التناسب إلى المسلك التكاملي .

والجواب المستند إلى العنوان الثانوي الواقعي - كما هو الحال في الجواب الثاني والثالث - ، لا يصح من دون توسط نظام الاعتبار ، عبر حاكمية أو تخصيص العنوان الثانوي للأولي ، بل حتى محاولة السيد الحكيم رحمه الله والسيد البجنوردي رحمه الله وإن كانت محاولةً دقيقةً ورائعةً إلا

(1) دعوى الإتفاق غير تامة فاليُراجَع : الزارعي ، القواعد الفقهية ، ج 9 ، ص 293 - 294 .
(2) يُنْظر : اللنكراني ، القواعد الفقهية ، ج 1 ، ص 177 - 178 .
(3) يُنْظر : الزارعي ، القواعد الفقهية ، ج 9 ، ص 292 .

أنه لا تتم إلا بالاعتبار ، وهو كون التطليق شأنيٌّ اقتضائيٌّ في حق المطلَّقة ، من قِبَلِ غير الإمامي بالطلاق البدعي بلحاظ الإمامي ، وفعلِّيٌّ عند تحققِ العقد الثاني من الإمامي عليها ، فافتراض تركب العقد من جهة سلبية ـ وهي الطلاق ـ وجهة إيجابية ـ وهي الزواج ـ ، لا يتم من دون ملاحظة وظيفة من وظائف الاعتبار ، وهي وجود العقود المركبة في الأحكام الشرعية ، بل يُمكن القول : إن العنوان الثانوي لا يكون واقعياً ما لم يعتبره المشرِّع ، فنفس قاعدة الإلزام في البين ـ التي هي السبب في طرو العنوان الثانوي ـ هي اعتبارٌ ناظرٌ إلى الملاكات الواقعية فتكاملا وتخادما ، فسبب ترجيح القول الثالث لتكامل الاعتبار الشرعي مع الملاكات ، وتناسب ظواهر الأخبار مع حصول الفرقة والطلاق من حينه وإن كان بدعياً ؛ لأن الشارع اعتبره ـ عبر قاعدة الإلزام ـ طلاقاً واقعياً إلا أنه واقعيٌّ ثانويٌّ لا أولياً حتى يُقال بالتناقض ، فالتناقضُ متصورٌ فيما لو قيل أن الطلاق البدعي الباطل ، هو صحيح وليس بدعياً واقعاً بلحاظ الواقع الأولي ، فهنا اجتمع وصفان متناقضان ، وهما عدم الصحة والصحة ، وعدم البدعة والبدعة على موصوف واحد ، وهو تطليق غير الإمامي ، أما إذا لُحِظَ الاعتبار الشرعي عبر جعل واقعاً ثانياً ، فلا تناقضَ كما هو واضح في المقام .

المطلب الثالث : علاقة الإيجاب والقبول في المعاوضات اعتباراً ـ البيع نموذجاً

إن المعاملات كما لا يخفى إمضائيةٌ ، بإضافة بعضِ التعديلات والإضافات من قِبَلِ اعتبار الشارع ، ومن هذه المعاوضات هو البيع الذي بُحِثَ على نحوٍ مفصلٍ خصوصاً في التصنيفات الفقهية المتأخرة ، ولكن إذا أُريد أن تُبْحَثَ جميع مباحث البيع من جهة علاقتها بالاعتبار الشرعي يطول المقام جداً ، ولكن من باب ما لا يُدرك كله لا يُترك جُلُّهُ يُبْحَثُ من جهةٍ واحدةٍ ، وهي مسألة جواز تقديم القبول على الإيجاب وعدمه ، فالذي يراه السيد محمد مهدي بحر العلوم ﵀ (ت : 1212 هـ) بحسب المحكي عنه [1] (إنّ تبعية القبول للإيجاب ، إنّما هي على سبيل الفرض والتنزيل ، لا تبعيةِ اللفظِ اللفظَ حتّى يمتنع التقديم عقلاً ، ولا القصدِ القصدَ ، فإنّه ربما انعكس الأمر ، وإنّما هي بأن يُجعل القابل نفسه متناولًا ما يلقى إليه من الموجِب ، والموجِب مناولاً ، كما يقول السائل مُنشئاً : أنا راضٍ بما تعطيني وقابل لما تمنحني ، فهو متناولٌ قابلٌ قدّم إنشاءه أو أخّره ، وهذا قد ذكره الاستاذ دام ظلّه منذ سنين) [2] ، بمعنى : أن يكون مدلول مثلُ لفظ " اشتريتُ " حتى مع تقديمه على الإيجاب قبولاً ، وليس المراد من كلمة

(1) الحاكي هو تلميذه السيد محمد جواد الحسيني العاملي ﵀ المتوفى 1226 هـ .
(2) العاملي ، السيد محمد جواد الحسيني (ت : 1226 هـ) ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (تحقيق : الشيخ محمد باقر الخالصي) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ج ١٢ ، ص ٥٣١ .

" اشتريتُ " متضمنٌ لمعنى المطاوعة التي هي ملاكُ تحقق القبول حقيقةً ، والمراد بالمطاوعة أن يُنشئ الإنسان التزامه بما حصل من إيجاب غيره المُعبّر عن ذلك بقبول الأثر ، ولفظ اشتريتُ أو نحوه من الألفاظ لا يتضمن هذه المطاوعة إلّا مع تأخيره عن الإيجاب ؛ ولذا يُقال : الأصل في القبول لفظ قبلتُ [1] .

أما مَن قال بالتفصيل لا بدَّ أن يكون ناظراً إلى تكامل الاعتبار والتكوين في البيع ، كما سيتبين في هذا المطلب ، ومن الذين قالوا بالتفصيل الشيخ الأنصاري ﵀ (ت : 1231 هـ) إذ قال : (والتحقيق : أن القبول إما أن يكون بلفظ قبلت ورضيت ، وإما أن يكون بطريق الأمر والاستيجاب ، نحو : بعني ، فيقول المخاطب ـ مُوجِباً ـ : بعتُكَ ، وإما أن يكون بلفظ اشتريتُ ومَلَكت ـ مخففاً ـ وابتعتُ ، فإن كان بلفظ قبلتُ ، فالظاهر عدم جواز تقديمه) [2] .

والسبب في الحكم بعدم جواز تقديم القبول على الإيجاب ، كون هذا التقديم هو خلاف المتعارف من العقد ، حيث إن القبول الذي هو أحد ركنَي عقد المعاوضة فرع الإيجاب ، فلا يُعقل تقدمه عليه ، وليس المراد من هذا القبول الذي هو ركنٌ للعقد ، مجرد مطلق الرضا بالإيجاب سواء تحقق قبل ذلك أم لا ؛ لأن الرضا لشيء لا يستلزم في تحققه في الماضي ، فقد يرضى الإنسان بالأمر المستقبل ، بل المراد منه الرضا بالإيجاب ، على وجهٍ يتضمن إنشاء نقل ماله في الحال إلى الموجِب على وجه العوضية ؛ لأن المشتري ناقلٌ كالبائع ، وهذا لا يتحقق إلا مع تأخر الرضا عن الإيجاب ؛ إذ مع تقدمه لا يتحقق النقل المتضمن للإنشاء في الحال ، فإن مَن رضيَ بمعاوضةٍ يُنْشِئُها الموجِب في المستقبل ، لم ينقل في الحال ماله إلى الموجب ، بخلاف مَن رضي بالمعاوضة التي أنشأها الموجِب سابقاً ، فإنه يرفع بهذا الرضا يده من ماله ، وينقله إلى غيره على وجه العوضية [3] .

والشيخ الأنصاري ﵀ لم يقبل كلام السيد بحر العلوم ﵀ ورده فقال : (ووجه الفساد ما عرفت سابقاً مَن أن الرضا بما يصدر من الموجِب في المستقبل ، من نقل ماله بإزاء مال صاحبه ، ليس فيه إنشاء نقل من القابل في الحال ، بل هو رضا منه بالانتقال في الاستقبال ، وليس المراد أن أصل الرضا بشيءٍ تابع لتحققه في الخارج ، أو لأصل الرضا به حتى يحتاج إلى توضيحه بما ذكره من المثال ، بل المراد الرضا الذي يُعَدُّ قبولاً وركناً في العقد) [4] .

فالذي أفاده الشيخ الأنصاري ﵀ في ردّ كلام السيد بحر العلوم ﵀ ، هو منع مقايسة

(1) التبريزي ، الشيخ جواد (ت : ١٤٢٧ هـ) ، إرشاد الطالب في شرح المكاسب ، دار الصديقة الشهيدة ﵄ ، قم المقدسة ، د . ط ، ١٣٨٩ هـ ، ج ٣ ، ص ٢٧ .
(2) المكاسب ، ج ١ ، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩ .
(3) يُنْظر : االمصدر نفسه ، ج 1 ، ص 369 .
(4) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٣٧٠ .

البيع بقبول السائل لما يعطيه المسؤول ، بمعنى : أنّ القبول ليس مجرّد الرّضا بالإيجاب حتى يصح تعلّقه بالمستقبل ، بل هو الرّضا بالإيجاب على وجهٍ يتضمّن إنشاء نقل ماله إلى الموجِب في الحال بعنوان العوضية ، ومن المعلوم أنّ القبول بهذا المعنى يتوقف على سبق الإيجاب ، ولا يصح من دونه ، وعلى هذا فعدم كون القبول تابعاً للإيجاب - نظير تبعية الصفة للموصوف - لا يوجِب جواز تقدمه عليه[1] .

والحاصل من كل ما تقدم : إن مسألة تقديم القبول على الإيجاب ، يُتصور فيها قولٌ مبنيٌّ على التفصيل ـ وهو قول الشيخ الأنصاري ﷺ كما تقدم ـ بعدم جواز التقديم في بعض الألفاظ ، كما في لفظ " قبلتُ " و " رضيتُ " ، وجواز التقديم في ألفاظ أخرى كما في ألفاظ الاستيجاب نحو " بعني " ، فإذا أُشكِلَ على هذا التفصيل بأن التابعية والمتبوعية في نظام العِلّية ، هي من الأمور الاعتبارية من جهة الرفع والوضع ، فيجوز فيها التقديم والتأخير ولا يلزم من ذلك أي محذور ؛ لعدم تكوينيتها التي تعيش نظام العِلّية والمعلولية ، فيكون الجواب :

إن مسألة التقديم والتأخير ليست أحكامها اعتباراً محضاً ، بل اعتباراتٌ منفعلةٌ ومتفاعلةٌ مع التكوين إلى حد التمازج ، من جهة أن عقد البيع متقومٌ بركنين وهما الإيجاب والقبول ، وليس التقوُّمُ بمطلق القبول والرضا ، حتى تُتصور اعتبارية مسألة تقديم القبول على الإيجاب ، حتى يكون الكلام كما قال به السيد بحر العلوم ﷺ ، من جهة أن العقل لا يرى فرقاً بين تقديم القبول على الإيجاب ، أو تقديم الإيجاب على القبول ، ومن جهة أن الرضا المنشكف عنه بوساطة القبول ، كما يُمكن أن يكون بعد الإيجاب ، فكذلك يُمكن أن يكون قبل الإيجاب فلا حزازةَ في البين ، بل المراد من القبول : هو خصوص القبول الخاص الذي له ما بإزاء يحكي عنه ، الذي هو بوصفه أحد ركنيَي العقد ؛ لأن القبول الخاص يختلف عن القبول المطلق ، من جهة كون القبول الخاص واجداً لخصوصيةٍ وهي النقل والانتقال ، عبر حصول الرضا بنقل الثمن إلى البائع حالاً ، ولكن هذه الخصوصية لا تحصل إلا وكون المثمن قد انتقل إلى ملكية المشتري ؛ لأن الرضا بنقل الثمن حالاً إلى البائع ، يقتضي بنفسه انتقال الثمن إلى ملكية البائع .

وقد يُشكل إشكالٌ آخر : أن المشتري يَقْطِع ويَفصِل علاقتَهُ بالثمن حال التكلم ، إذا كان هناك إيجابٌ متقدمٌ على القبول من البائع لا مطلقاً ، وعلى هذا لا بدَّ أن يكون نقل الثمن من المشتري للبائع في الحال ، ولكن يُمكن أن يكون نقل الثمن في الاستقبال ، وإذا كان الأمر كذلك فالخصوصية التي اقتضت القبول الخاص ليست بخصوصية فارقةٍ وفاردةٍ .

(1) يُنْظر : الجزائري ، هدى الطالب ، ج ٢ ، ص ٤٤٦ .

ويُمكن الجواب : أن المشتري والبائع كلاهما ناقلانِ ، أي : كما أن المشتري ناقلٌ وخارجٌ من كيسه الثمن ، كذلك البائع ناقلٌ وخارجٌ من كيسه المثمن ، فالبائع أيضاً ينقل المثمن في الحال ـ لا في الاستقبال ـ عندما يقول " بعت " ، فإذا كان الأمر كذلك كان للتفصيل وجهٌ ، بل هو مقتضى حكم العقل عبر توسط الاعتبار ، فلا بدَّ في المقام من تقدم الإيجاب من البائع على القبول في لفظ " قبلتُ " و " رضيتُ " لا مطلق الألفاظ ، أما كلام السيد بحر العلوم ﵀ فإنه ناظرٌ إلى الفرض والتنزيل الذي هو وظيفةٌ من وظائف الاعتبار الشرعي ، فملاحظة الاعتبار الشرعي له دخل واضح وفعَّال في مسائل البيع ، والتي منها ما ذُكِرَ في البحث في مسألة تقدم الإيجاب على القبول وعدمه .

الخاتمة

الخاتمة

وصلَ البحثُ على مشارف الانتهاء ، وانقطعت الرحلة بأسفارها ، فلا يسعه إلا أن تُذكر فيه أهم النتائج التي توصَّل إليها البحث ، التي يُمكن تسجيلها على نُقاطٍ وعلى النحوِ الآتي :

1 ـ الاعتبار الشرعي هو نظامُ صيانةٍ للكمالات الكامنة المتقررة في أفق عالم التكوين ، وفي أعماق الأشياء ، وفي أفعال الكائنات الإرادية اقتضاءً لحكايته عن عالم نفس الأمر والواقع ، وكونه كاشفاً كشفاً تاماً إرشادياً ـ لا استرضائياً ـ عن الكليات والجزئيات معاً ؛ إذ يكون مثابةَ حدودٍ ووجودٍ ظِلِّيٍ للمعاني التكوينية ، فمساحة الاعتبار الشرعي لا تتعلق بخصوص الاعتباريات ، بل تشمل التكوينيات أيضاً ، وتشمل لوازمها وآثارها ومتعلقاتها .

2 ـ ماهية الاعتبار الشرعي هو عنصر مشتركٌ متحركٌ مبنائيٌّ في أصول الفقه ، له تأثير ينعكِسُ في عملية الاستنباط مبنائياً ، فيُؤثر في عملية الاجتهاد من جهة الآلية ، وفي الاستنباط من جهة النتيجة .

3 ـ إن مسلك التكامل وإن لم يُصرح به في كلمات الأعاظم والأساطين من الأصوليين ، إلا أنه مفادُ كلماتهم واستنتاجاتهم ، وإن لم يُسَلَّم بهذا جدلاً ، فمسلك التكامل ما هو إلا جمعٌ بين المسالك ما عدا المسلك الأشعري ، وبتعبير آخر : إن مسلك التكامل هو جمعٌ بين المسلك العدلي من جهةٍ ، وبين المسلك الاعتباري من جهةٍ أخرى ، ولا حزازةَ في هذا الجمع .

4 ـ إن الاعتبار مغايرٌ للاعتباري ، فالأول بلحاظ ماهيته وذاته ، والثاني بلحاظ الإدراك ، من جهة كون المُدْرَك مفهوماً اعتبارياً مقابلاً للمفهوم الحقيقي ، فيكون الاعتبار – استعمالاً ـ أعمُّ مطلقاً من الاعتباري ، وقد يتحدُّ استعمالهما بأن يُستعمل أحدهما مكان الآخر ، والمرجع في التحديد هو القرينة المقامية أو الحالية .

5 ـ يقوم الاعتبار الشرعي بالتوسط بين الملاكات وبين الحقائق التكوينية ، وذلك عبر جملة من الوظائف التي من خلاله يتجلى دور الاعتبار ؛ لأنه ما من حقيقةٍ إلا وبإزائها اعتبار ؛ لأن الاعتبار نظام تحتاني يشكل البعث والزجر في أفق النفس .

6 ـ الاعتبار الشرعي يعيش التمازج والتماهي مع الملاكات جَلْباً ودرءاً ، ومع الحسن والقبح ، ومع المناطات والعِلل والحِكَمِ ، بمعنى : كون الاعتبار الشرعي ناظراً إلى هذه الثلاثة .

7 ـ إن الاعتبار الشرعي يختلف عن الاعتبار غير الشرعي ـ كالاعتبارات القانونية والعقلائية والعرفية العامة منها كعرف قوميةٍ مُعيَّنةٍ ، أوالخاصة منها كعرف عشيرةٍ أو علماءِ فنٍّ ما ـ جوهراً وحقيقةٍ وذاتاً ونفسَ الأمرِ واللوازمَ والكشفَ والثوابَ والعقابَ .

8 ـ الاعتبار الشرعي ليس له دخلٌ في عملية الاستنباط فحسب ، بل يدخل حتى في العَقَديات ، وأصول الاعتقاد ، وسائر العلوم والمعارف .

9 ـ مسلك التكامل هو المسلك الذي يتلائم مع ظواهر الآيات والروايات وكلمات الأعاظم والأساطين ؛ لكون الأصل في المدركات الحقيقية والاعتبارية الشرعية التكامل والتمازج والتماهي ، وعدم إمكان الفصل بينهما إلا ما خرج بالدليل ، كأن لا تتبع الآثار الاعتبارية التكوين أو العكس .

10 ـ إن مسألة الاعتبار الشرعي يُمكن عدها مسألةً أصوليةً لا فلسفيةً أو منطقيةً أو فقهيةً أو غير ذلك ؛ لاقتضائها صلاحيةَ أن تكون عنصراً مشتركاً متحركاً في جميع الأبواب الفقهية من العبادات والمعاملات ، مع إمكان بحث الاعتبار في باقي الموضوعات والمسائل ، فالاعتبار الشرعي أشبه بالقرينة المتحركة المتصلة في أصول الفقه ، فهو أقرب لعده مسألةً أصوليةً .

11 ـ المعروف عند الأصوليين أن الآثار الوضعية الإيجابية منها والسلبية ، غيرُ قابلةٍ رفعاً ووضعاً من جهة الاعتبار ؛ لعدم مدخلية العلم وعدمه بها ؛ لخضوعها لمبدأ السببية ، ولكن البحث وقف ـ بناءً على مسلك التكامل ـ إمكان الرفع والوضع في الآثار الوضعية إذا عَمِلَ المكلَّف مُنْقاداً ، على طبق مؤدى الأمارة .

12 ـ إن الانقياد والعناد هو المقتضي للثواب والعقاب ، ومطابقة الواقع وعدمه بالنسبة للمأمور به هو المقتضي لترتب الآثار الوضعية وعدمها ، فإذا قام المكلف بالعمل غير منقادٍ فلا يُؤجر حتى وإن كان عمله مطابقا للواقع ، وإن كان المكلف مُنقاداً وعمله غير مطابقاً للواقع بسبب قصوره وعدم تقصيره في المقدمات فقد يُؤجر ، ولا تترتب الآثار الوضعية الإيجابية ، وبتعبيرٍ آخر : إن مدار الثواب والعقاب على مقدار الانقياد وعدمه ، ومدار الصحة والبطلان وترتب الآثار وعدم ترتبها على مقدار إصابة الواقع وعدمه ، وهذه النتيجة تتناسب مع مسلك التكامل خاصةً دون غيره من باقي المسالك .

13 ـ إن المغايرة الاعتبارية حلت كثيراً من المشاكل ـ كالمشاكل الدورية والتسلسلية ـ في الحقل الأصولي والفقهي والفلسفي والكلامي وغيره ، وكذا الإتحاد الاعتباري له الأثر المهم في حل بعضها .

14 ـ بناءً على المسلك التكاملي أنه لا بدَّ أن تكون المصالح والمفاسد في متعلَّق التكليف ، أي : في نفس الامتثال والانقياد أو العصيان والعناد ، أما بناءً على المسلك الاعتباري تكون

الملاكات في نفس الخطاب والدليل لا في متعلقه ، أما بناءً على المسالك الأخرى فقد يُقال بالتفصيل .

15 ـ إن الاعتبار بشكلٍ عامٍ والاعتبار الشرعي بشكلٍ خاصٍ ، له ارتباطٌ وثيقٌ تكوينيٌ مع الإدراك والإرادة ، وترتب على هذا وجود نظريتَين أولها : عمل الاعتبار هو تتميم عملية الإدراك لسدِّ حالة النقص لديه ، فيكون الاعتبار وسيطاً للقوة المُدركة من أجل التعامل مع الحقائق خارجاً وواقعاً لا أكثر من ذلك ، وثانيها : إن الاعتبار الشرعي زيادةً على ما ذُكِرَ من تتميم عملية الإدراك يقوم بحكاية جهات الحسن والقبح في المُدركات الواقعية .

والذي رجحه البحثُ هو خصوص الثاني لما ذُكِرَ في محله : أن الاعتبار الشرعي وظيفته وظيفةً طريقيةً لا موضوعية .

16 ـ إن الاعتبار الشرعي فيه رابطةٌ استنتاجيةٌ منطقيةٌ ، يُمكن البرهان عليها بين الموضوع والمحمول وبين المقدم والتالي ، بخلاف الاعتبار غير الشرعي ؛ لذا يدخل الاعتبار الشرعي في جميع مصادر المعرفة الشرعية الدلالية والعقلية ، وفي جميع أنواع الأحكام ، كالحكم الواقعي والظاهري والوجودي والعدمي والثابت والمتغير والأولي والثانوي والتكليفي والوضعي والزماني وغير الزماني والمكاني وغير المكاني والولائي ـ التدبيري ـ وغير الولائي وهكذا .

17 ـ لولا نظام الاعتبار للزم الوقوع في مستنقع النسبية والتشكيك المتسلسل ؛ لقلة اليقينيات وكون أكثر علومنا من الظنيات ، فلولا نظام الاعتبار لفُتِحَ باب التشكيك المطلق ، وترتب عليه عدم القدرة على إثبات الرسالات ، وفساد جميع الشرائع إثباتاً .

18 ـ الاعتبار الشرعي ليس له وظيفة مع العقل العملي ، فحسب بل حتى العقل النظري من جهة أن الاعتبار له تأثير زجراً وبعثاً في القوة الدَّرَّاكة في العقل النظري ، وفي القوة العمَّالة في العقل العملي .

19 ـ الاعتبار الشرعي حاكمٌ على القضايا الخارجية والحقيقية من جهة التصرف سعةً وضيقاً ؛ إذ ما من حقيقة إلا وبإزائها إعتبار ، فالاعتبار بمثابة الوجود الظِّلي للحقيقة وللتكوين .

20 ـ إن الاعتبار الشرعي يُرْجِعُ القواعدَ الفقهيةَ إلى القواعد الأصولية بصورةٍ تتم من خلالها ، عملية التكامل والتخادم تناسباً مع المُكلَّف به وكل متعلقاته ومُلابساته .

والحمد لله ربِّ العالمين وصلى الله على أشرف الأنبياء والمرسلين حبيب إله العالمين أبي الزهراء محمدٍ وآله الطيبين الطاهرين .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم خير ما يُبْتَدئُ به حالاً ومقالاً .

حرف الألف :

ـ ابن الأثير الجزري ، مجد الدين المبارك بن محمد (ت : 606 هـ) .
1 ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (تحقيق : محمود محمد الطناحي) ، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات ، قم المقدسة ، ط 4 ، 1409 هـ .

ـ الإحسائي ، الشيخ ابن أبي الجمهور محمد بن علي بن إبراهيم (ت : 910 هـ) .
2 ـ عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية (تحقيق : مجتبى العراقي) ، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1403 هـ .

ـ ابن إدريس ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد (ت : 598 هـ) .
3 ـ كتاب السرائر (تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي) ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1410 هـ .

ـ الآشتياني ، الشيخ الميرزا مهدي جعفر بن أحمد (ت : 1372 هـ) .
4 ـ تعليقة الآشتياني على شرح المنظومة ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1433 هـ .

ـ الأصفهاني ، الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم (ت : 1250 هـ) .
5 ـ الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، دار إحياء العلوم الاسلامية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1404 هـ .

ـ الأصفهاني ، الشيخ حسن الصافي (ت : 1416 هـ) .
6 ـ الهداية في الأصول (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مؤسسة صاحب الأمر . ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1417 هـ .

ـ الأصفهاني ، الشيخ محمد حسين الغروي الكمباني (ت : 1361 هـ) .
7 ـ نهاية الدراية في شرح الكفاية (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط ١ ، ١٤١٤ هـ .

ـ أكبريان ، الشيخ حسن علي .
8 ـ الثابت والمتغير في الأدلة النصية دراسات في آليات الاجتهاد الفقهي (ترجمة : زين العابدين شمس الدين) ، مكتبة مؤمن قريش ، بيروت ، ط 1 ، 1434 هـ .

ـ الآملي ، السيد حيدر بن علي بن حيدر (ت : 787 هـ) .
9 ـ تفسير المحيط الأعظم والبحر الخِضَم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم ، دار المحجة البيضاء ، بيروت ، ط 1 ، 1433 هـ .

ـ الآملي ، الشيخ محمد تقي (ت : 1391 هـ) .
10 ـ كتاب المكاسب (تقريرات : الشيخ الميرزا النائيني) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت .

ـ الأنصاري ، الشيخ مرتضى بن محمد أمين (ت : 1281 هـ) .
11 ـ فرائد الأصول (تحقيق : لَجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم) ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1419 هـ .
12 ـ المكاسب ، دار الذخائر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1411 هـ .

ـ أنيس ، إبراهيم وآخرون .
13 ـ المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، مصر ، ط 4 ، 1425 هـ .

ـ الأيجي ، الشيخ عضد الله والدِّين عبد الرحمان بن أحمد (ت : 756 هـ) .
14 ـ المواقف في علم الكلام ، دار عالم الكتاب ، الرياض ، د . ط ، د . ت .

ـ الإيرواني ، الشيخ باقر .
15 ـ الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ، به قلم ، طهران ، ط 1 ، 1328 هـ .
16 ـ دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ، دار الفقه للطباعة والنشر ، قم المقدسة ، ط 5 ، 1432 هـ .
17 ـ كفاية الأصول في إسلوبها الثاني ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط 1 ، 1435 هـ .

حرف الباء :

ـ البجنوردي ، السيد حسن بن آقا بزرك بن علي (ت : 1395 هـ) .
18 ـ منتهى الأصول ، مؤسسة العروج ، طهران ، ط 1 ، 1380 هـ .

ـ بحر العلوم ، السيد عز الدين (ت : ١٤١١ هـ) .
19 ـ بحوث فقهية (تقريرات : الشيخ حسين الحلي) د . ط ، د . ت .

ـ المحدث البحراني ، الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد (ت : 1186 هـ) .
20 ـ الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة ، دار الأضواء ، بيروت ، ط 2 ، د . ت .

ـ البرقي ، الشيخ أحمد بن محمد بن خالد (ت : 274 هـ) .
21 ـ المحاسن (تحقيق : جلال الدين المحدِّث) ، دار الكتب الإسلامية ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1371 هـ .

ـ البروجردي ، السيد حسين (ت : ١٣٨٠ هـ) .
22 ـ جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة ، د . م ، د . ط ، 1410 هـ .
ـ البروجردي ، الشيخ مرتضى (ت : 1418 هـ) .
23 ـ المستند في شرح العروة الوثقى (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ﷺ ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت .

ـ البصري ، الشيخ أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب (ت : 436 هـ) .
24 ـ كتاب المعتمد في أصول الفقه (تحقيق : محمد حميد الله) ، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العلمية ، دمشق ، د . ط ، 1384 هـ .

ـ بناه ، يد الله يزدان .
25 ـ العرفان النظري مبادئه وأصوله (تدوين : عطاء أنزلي وترجمة : علي عباس الموسوي) منشورات مؤسسة السيد الخميني قدس سره ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٣٦ هـ .

ـ البهسودي ، الشيخ حيدر علي المدرسي .
26 ـ هداية الأصول في شرح كفاية الأصول ، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت .

ـ البهسودي ، الشيخ محمد باقر الفاضلي .
27 ـ القواعد والفروق حول أمهات المباحث الأصولية والفقهية والمنطقية والفلسفية ، مطبعة شريعت ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1424 هـ .

حرف التاء :

ـ التبريزي ، الشيخ جواد (ت : ١٤٢٧ هـ) .
28 ـ إرشاد الطالب في شرح المكاسب ، دار الصديقة الشهيدة عليها السلام ، قم المقدسة ، د . ط ، ١٣٨٩ هـ .

ـ التبريزي ، السيد يوسف المدني (ت : 1422 هـ) .
29 ـ درر الفوائد في شرح الفرائد ، مكتبة بصيرتي ، قم المقدسة ، د . ط ، 1403 هـ .

ـ ابن تركة ، الشيخ صائن الدين علي بن محمد (ت : 836 هـ) .
30 ـ التمهيد في شرح قواعد التوحيد (تحقيق : محمد رضا نكونام) ، دار صبح فردا ، ط 2 ، 1327 هـ .

ـ التفتازاني ، الشيخ سعد الدين مسعود بن فخر الدين (ت : 792 هـ) .
31 ـ شرح الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي (تحقيق : جاد الله بسَّام صالح) ، دار النور ، الأردن ، ط 1 ، 1432 هـ .
32 ـ شرح مختصر المعاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني في المعاني والبيان والبديع ، دار التفسير ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1442 هـ .
33 ـ شرح المقاصد (تعليق : إبراهيم شمس الدين) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1422 هـ .

ـ التهاوني ، الشيخ محمد علي (ت : 1158 هـ) .
34 ـ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، مكتبة ناشرون ، بيروت ، د . ط ، د . ت .

حرف الجيم :

ـ جابر ، الشيخ أحمد .
35 ـ الحسن والقبح بين الاعتبار والواقع دراسة في فكر العلمين الطباطبائي والصدر ، دار المعارف الحكمية ، بيروت ، ط 1 ، 1438 هـ .

ـ الجزائري ، السيد محمد جعفر بن محمد علي المروُّج (ت : 1419 هـ) .
36 ـ هدى الطالب إلى شرح المكاسب ، مؤسسة دار الكتاب ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت .

ـ الجزائري ، السيد محمد جعفر بن محمد علي المروُّج (ت : 1419هـ) .
37 ـ نتائج الأفكار في الأصول (تقريرات : السيد محمود الحسيني الشاهرودي) ، دار آل المرتضى عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1427 هـ .

ـ الجواهري ، الشيخ محمد تقي عبد الرسول (ت : 1399 هـ) .
38 ـ نهاية المأمول (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1428 هـ .

ـ الجوهري ، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت : ٣٩٣ هـ) .
39 ـ تاج اللغة وصحاح العربية (تحقيق : الشيخ أحمد عبدالغفور العطار) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٤ ، ١٤٠٧ هـ .

ـ جهامي ، جيرار .
40 ـ موسوعة المصطلحات الفلسفية ، ناشرون ، لبنان ، د . ط ، د . ت .

حرف الحاء :

ـ حب الله ، الشيخ حيدر .
41 ـ دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ، دار الفقه الإسلامي المعاصر ، ط ١ ، ١٤٣٦ هـ .

ـ الحر العاملي ، الشيخ محمد بن حسن بن علي (ت : 1104 هـ) .
42 ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1409 هـ .

ـ الحرَّاني ، الشيخ ابن شعبة الحسن بن علي (ت : 413 هـ) .
43 ـ تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام (تحقيق : الشيخ علي أكبر غفاري) ، جماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1404 هـ .

ـ حسيبة ، الدكتور مصطفى .
44 ـ المعجم الفلسفي ، دار أسامة ، الأردن ، ط 1 ، 2009 م .
ـ الحلي ، الشيخ حسين (ت : 1394 هـ) .
45 ـ أصول الفقه ، مكتبة الفقه والأصول المختصة ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1432 هـ .

الحسيني ، السيد محمد .
46 ـ معجم المصطلحات الأصولية ، مؤسسة العارف ، بيروت ، ط 1 ، 1415 هـ .

ـ الحكيم ، عبد الصاحب (ت : 1403 هـ) .
47 ـ منتقى الأصول ، مطبعة الأمير عليه السلام ، النجف الأشرف ، د . ط ، د . ت .

ـ الحكيم ، السيد محسن (ت : 1390 هـ) .
48 ـ مستمسك العروة الوثقى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط ٤ ، ١٣٩١ هـ .

ـ الحكيم ، السيد محمد تقي (ت : 1423 هـ) .
49 ـ الأصول العامة للفقه المقارن مدخل إلى دراسة الفقه المقارن (تحقيق : المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام) ، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1418 هـ .

ـ الحائري ، السيد كاظم .
50 ـ مباحث الأصول (تقريرات : السيد محمد باقر الصدر) ، دار الناشر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1408 هـ .

ـ الحلي ، العلامة الشيخ جمال الدين الحسن بن يوسف (ت : 726 هـ) .
51 ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق : الشيخ حسن حسن زادة الآملي) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 15 ، 1435 هـ .
52 ـ نهاية الوصول إلى علم الأصول ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1425 هـ .
53 ـ تذكرة الفقهاء (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1423 هـ ، ج 13 ، ص 91 .

ـ الحلي ، المحقق الشيخ أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (ت : 676 هـ) .
54 ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام (تعليق : السيد صادق الشيرازي) ، دار العلوم ، بيروت ، ط 4 ، 1436 هـ .

ـ الحلي ، الدكتور علاء .
55 ـ أثر الزمان والمكان في المعرفة الفقهية (دراسة تحليلية ضمن مجال فلسفة الفقه) ، دار الرافدين ، بيروت ، ط 1 ، 1397 هـ .

ـ الحميري ، عبد الله بن جعفر (ت : بعد عام 304 هـ) .
56 ـ قرب الاسناد (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1413 هـ .

حرف الخاء :

ـ الخراساني ، الشيخ محمد كاظم (ت : 1329 هـ) .
57 ـ كفاية الأصول ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1409 هـ.

ـ الخلخالي ، السيد محمد رضا الموسوي (ت : 1411 هـ) .
58 ـ موسوعة الامام الخوئي قدس سره ، مؤسسة الإمام الخوئي قدس سره ، د . ط ، د . ت .

ـ الخوئي ، السيد أبو القاسم بن علي أكبر بن هشام (ت : 1413 هـ) .
59 ـ أجود التقريرات (تقريرات : الشيخ محمد حسين الغروي النائيني) ، مؤسسة صاحب الأمر . ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1430 هـ .
60 ـ البيان في تفسير القرآن ، مؤسسة الخوئي الإسلامية ، النجف الأشرف ، ط 5 ، 1434هـ .
61 ـ معجم رجال الحديث ، مؤسسة الخوئي الإسلامية ، النجف الأشرف ، د . ط ، د . ت .
62 ـ منهاج الصالحين ، مؤسسة الخوئي الإسلامية ، النجف الأشرف ، د . ط ، د . ت .

ـ الخميني ، السيد روح الله الموسوي (ت : 1409 هـ) .
63 ـ الرسائل العشرة ، مؤسسة تنظيم ونشر تراث السيد الخميني ، طهران ، ط 1 ، 1420 هـ.

حرف الدال :

ـ الدارقطني ، الحافظ أبو الحسن علي بن عمر (ت : 385 هـ) .
64 ـ المجتنا من السنن المأثورة عن النبي 9 والتنبيه على الصحيح منها والسقيم واختلاف الناقلين لها في ألفاظها (تعليق : أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، 1424 هـ .

حرف الراء :

ـ الرُّحيمي ، الشيخ علي محراب علي .
65 ـ محاضرات في المنطق شرحاً لحاشية مُلا عبد الله ، دار البذرة ، النجف الأشرف ، ط 2 ، 1437 هـ .

ـ أبو رغيف ، السيد عمار .
66 ـ الأسس العقلية دراسةٌ في المُنْطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه ، دار الفقه للطباعة والنشر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1425 هـ .

ـ الرفاعي ، الدكتور عبد الجبار .
67 ـ فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة ، دار الهادي ، لبنان ، ط 2 ، 1429 هـ .
68 ـ مبادئ الفلسفة الإسلامية في شرح بداية الحكمة ، دار زين العابدين عليه السلام ، ط 1 ، 1396 هـ .

ـ آل راضي ، الشيخ محمد طاهر .
69 ـ بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ، دار الهدى ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1426 هـ .

ـ الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل (ت : 502 هـ) .

70 ـ مفردات الراغب الأصفهاني (تعليق : العاملي) ، دار المعروف ، بيروت ، د. ط ، د . ت .

ـ الروحاني ، السيد محمد الحسيني .
71 ـ منهاج الصالحين ، مكتبة الألفين ، د . ط ، د . ت .

ـ الروحاني ، السيد محمد صادق (ت : 1443 هـ) .
72 ـ فقه الصادق ، مطبعة الغدير ، قم المقدسة ، ط 4 ، 1429 هـ .

حرف الزاي :

ـ زادة ، الشيخ محمد حسين .
73 ـ مصادر المعرفة (تحقيق : محمد علي محيطي أردكان وتعريب : حيدر الحسيني) ، دار الوارث للطباعة والنشر ، كربلاء المقدسة ، ط 1 ، 1440 هـ .

ـ الزارعي ، الشيخ عباس علي السبزواري .
74 ـ القواعد الفقهية في فقه الإمامية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ .

حرف السين :

ـ السبحاني ، الشيخ جعفر .
75 ـ إرشاد العقول إلى مباحث الأصول (تقرير : الشيخ محمد حسين العاملي) ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1424 هـ .
76 ـ نظرية المعرفة المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات (تقرير : الشيخ حسن محمد مكي العاملي) ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 4 ، 1437 هـ .
77 ـ الوسيط في أصول الفقه ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 4 ، 1430 هـ .

ـ السبزواري ، السيد عبد الأعلى بن علي رضا الموسوي (ت : 1414 هـ) .
78 ـ مهذب الأحكام فى بيان حلال والحرام ، دار التفسير ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت .

ـ عبد الساتر ، الشيخ حسن .
79 ـ بحوث في علم الأصول الإسلامي (تقريرات : السيد محمد باقر الصدر) ، الدار الإسلامية ، بيروت ، ط 1 ، 1417 هـ .

ـ الساعدي ، ثامر .
80 ـ الخطوط العامة للنظام السياسي الإسلامي ، دار القارئ ، بيروت ، ط 1 ، 1439 هـ .

ـ السمرقندي ، الشيخ شمس الدين (ت : 690 هـ) .
81 ـ الصحائف الإلهية (تحقيق : أحمد عبد الرحمان الشريف) ، د . ط ، د . ت .

ـ سميث ، ليونارد .

82 ـ نظرية الفوضى مقدمة قصيرة جداً (تحقيق : عُلا عبد الفتاح يس وانتصارات محمد حسن الشبكي وتعريب : محمد سعد طنطاوي) ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، ط 1 ، 2016 م .

ـ السند ، الشيخ محمد .
83 ـ حقيقة الاعتبار بين الأطروحة القديمة والأطروحة الجديدة (تقرير : السيد محمد حسن الرضوي وعلي التميمي) ، دار الأميرة ، ط 1 ، 1433 هـ .
84 ـ العقل العملي دراسات منهجية في الحسن والقبح العقليين والبرهان في الجزئيات والإدراكات الاعتبارية ، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1418 هـ .

ـ ابن سينا ، الشيخ أبو علي الحسين بن عبد الله (ت : 427 هـ) .
85 ـ الإلهيات من كتاب الشفاء (تحقيق : حسن حسن زاده الآملي) ، مركز النشر التابع لمكتب الإعلامي الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1418 هـ .

ـ السيستاني ، السيد علي بن محمد باقر .
86 ـ منهاج الصالحين ، مطبعة مهر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1414 هـ .

حرف الشين :

ـ شريف ، الدكتور عمرو .
87 ـ ثم صار المخ عقلاً ، نيو بوك للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط 6 ، 1438 هـ .

ـ شريف ، الدكتور عمرو وكامل ، الدكتور نبيل .
88 ـ المخ ذكر أم أنثى هل متماثلان أم متشابهان أم مختلفان متكاملان ، نيو بوك للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط 8 ، 1438 هـ .

ـ الشاهرودي ، السيد علي الهاشمي (ت : 1384 هـ) .
89 ـ دراسات في علم الأصول (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1419 هـ .

ـ الشاهرودي ، السيد محمود الهاشمي (ت : 1440 هـ) .
90 ـ أضواء وآراء تعليقات على كتابنا بحوثٌ في علم الأصول ، موسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، ط 1 ، 1431 هـ .
91ـ بحوث في علم الأصول (تقريرات : السيد محمد باقر الصدر) ، موسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1417 هـ .

ـ الشهرستاني ، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم (ت : 548 هـ) .
92 ـ الملل والنحل (تخريج : الشيخ محمد بن فتح الله بدران) ، مكتبة الأنجاد المصرية ، القاهرة ، ط 2 ، د . ت .

ـ الشهركاني ، الشيخ إبراهيم إسماعيل .
93 ـ المفيد في شرح أصول الفقه ، ذوي القربى ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ .

ـ الشوكاني ، الشيخ محمد بن علي (ت : 1255 هـ) .
94 ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (تحقيق : أبو حفص الأثري) ، دار الفضيلة ، القاهرة ، ط 1 ، 1421 هـ .

ـ الشيرازي ، السيد جعفر .
95 ـ محاضرات ثقافية ، دار الفكر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1440 هـ .

ـ الشيرازي ، السيد حسين بن صادق بن حبيب الله .
96 ـ مسألة الإجزاء ، مؤسسة أم أبيها عليها السلام كربلاء المقدسة ، ط 1 ، 1440 هـ .

ـ الشيرازي ، ملا صدر الدين محمد بن إبراهيم (ت : 1050 هـ) .
97 ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط 4 ، 1410 هـ .
98 ـ الحاشية على الإلهيات ، دار بيدار ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت .

ـ الشيرازي ، السيد صادق بن الميرزا مهدي .
99 ـ بيان الأصول قاعدة لا ضرر ولا ضِرار ، دار العلوم ، بيروت ، ط 4 ، 1424 هـ .

ـ الشيرازي ، الشيخ ناصر مكارم .
100 ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، مدرسة الإمام علي عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1379 هـ .

ـ الشيرازي ، السيد محمد بن مهدي بن حبيب الله (ت : 1422 هـ) .
101 ـ الأصول ، مؤسسة دار المهدي والقرآن الحكيم ، اصفهان ، ط 5 ، 1422 هـ .
102 ـ الوصائل إلى الرسائل ، دار الفكر ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1438 هـ .

ـ الشيرازي ، السيد مرتضى بن محمد بن مهدي .
103 ـ نقد الهرمينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة ، دار العلوم ، بيروت ، ط 1 ، 1434 هـ .
104 ـ مقاصد الشريعة ومقاصد المقاصد الرحمة واللين نموذجاً ، منشورات الفجر ، بيروت ، ط 1 ، 1439 هـ .

حرف الصاد :

ـ الصدر ، السيد محمد باقر بن حيدر بن إسماعيل (ت : 1400 هـ) .
105 ـ الإسلام يقود الحياة ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، ط 1 ، 1426 هـ .
106 ـ دروس في علم الأصول بثوبها الجديد ـ الحلقة الثانية ـ (تحقيق : لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للسيد الشهيد الصدر) ، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر قدس سره ، قم المقدسة ، ط 8 ، 1436 هـ .
107 ـ دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1423 هـ .

108 ـ المعالم الجديدة للأصول غاية الفكر ـ الحلقة الأولى ـ (تحقيق : لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للسيد الشهيد الصدر قدس سره) ، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1421 هـ .

ـ الصدوق ، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (ت : 381 هـ) .
109 ـ الخصال (تحقيق : علي أكبر الغفاري) ، جماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1403 هـ .
110 ـ من لا يحضره الفقيه (تحقيق : علي أكبر غفاري) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1413 هـ .

ـ الصفار ، الشيخ محمد بن حسن (ت : 290 هـ) .
111 ـ بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام (تحقيق : عباس علي كوجه باغي) ، مكتبة المرعشي ، قم المقدسة ، ط 2 ، 1404 هـ .

ـ صليبا ، جميل .
112 ـ المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية ، دار الكتب اللبناني ، بيروت ، د . ط ، 1982 م .

ـ صنقور ، الشيخ محمد .
113 ـ المعجم الأصولي ، مطبعة عترت ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1421 هـ .

حرف الطاء :

ـ الطبرسي ، أحمد بن علي (ت : 588 هـ) .
114 ـ الاحتجاج على أهل اللجاج (تحقيق : السيد محمد باقر الخرسان) ، دار المرتضى ، مشهد المقدسة ، ط 1 ، 1403 هـ .

ـ الطبرسي ، الشيخ الفضل بن الحسن (ت : 548 هـ) .
115 ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (تقديم : السيد محسن الأمين العاملي) ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط 1 ، 1415 هـ .

ـ الطباطبائي ، السيد علي بن محمد على بن ابى المعالي الحائري (ت : 1231هـ) .
116 ـ رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدّلائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1418 هـ .

ـ الطباطبائي ، السيد محمد حسين محمد (ت : 1402 هـ) .
117 ـ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (تعليق : مرتضى مطهري ، وترجمة : السيد عمار أبو رغيف) ، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع ، د . ط ، د . ت .
118 ـ الإنسان والعقيدة (تحقيق : صباح الربيعي وعلي الأسدي) ، مكتبة فدك ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1440 هـ .

119- حاشيةٌ على كفاية الأصول ، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية ، قم المقدسة ، ط 1 ، د . ت .
120- بداية الحكمة (تحقيق : الشيخ عباس الزارعي) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، د . ط ، 1404 هـ .
121- الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ط 1 ، 1417 هـ ، بيروت .
122- نهاية الحكمة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، د . ط ، 1404 هـ .

ـ الطريحي ، الشيخ فخر الدين النجفي (ت : ١٠٨٥ هـ) .
123 ـ مجمع البحرين (تحقيق : السيد أحمد الحسيني) ، مطبعة طراوت ، قم المقدسة ، د . ت .

ـ الطهراني ، الميرزا أبو القاسم الكلانتري (ت : 1292 هـ) .
124 ـ مطارح الأنظار (تقريرات : الشيخ مرتضى الأنصاري وتحقيق : مجمع الفكر الإسلامي) ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1425 هـ .

ـ الطهراني ، السيد هاشم جواد مهدي الحسيني (ت : 1411 هـ) .
125 ـ توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد ، دار زين العابدين عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1399 هـ .

الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن بن علي (ت : 460 هـ) .
126 ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (تحقيق : السيد حسن الخرسان) ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط 1 ، 1390 هـ .
127 ـ الآمالي ، دار الثقافة ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1414 هـ .
128 ـ التبيان في تفسير القرآن ، إحياء التراث العربي ، بيروت ، د . ط ، د . ت .
129 ـ تهذيب الأحكام (تحقيق : السيد حسن الموسوي الخرسان) ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط 4 ، 1407 هـ .
130 ـ المبسوط في فقه الإمامية (تحقيق : محمد تقي الكشفي) ، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية ، طهران ، 1387 هـ .

حرف العين :

ـ ابن عربي ، الشيخ محي الدين محمد بن علي (ت : ٦٣٨ هـ) .
131 ـ الفتوحات المكية ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء الثراث ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت .

ـ العسر ، الشيخ ميثاق .
132 ـ العقل العملي في أصول الفقه جذوره الكلامية والفلسفية ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 1433 هـ .

ـ العسكري ، أبو هلال حسن بن عبد الله بن سهل (ت : 395 هـ) .
133 ـ معجم الفروق اللغوية (تحقيق : الشيخ بيت الله بيات) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1412 هـ .

ـ العاملي ، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين (ت : 1030 هـ) .
134 ـ مشرق الشمسين وإكسير السعادتيَن (تعليق : الشيخ محمد إسماعيل المازندراني الخواجوئي وتحقيق : السيد مهدي الرجائي) ، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للاستانة الرضوية المقدسة ، مشهد المقدسة ، ط 2 ، 1429 هـ .

ـ العاملي ، الشيخ زين الدين بن نور الدين الجبعي (ت : 965 هـ) .
135 ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (تحقيق : الشيخ حسن بن محمد سلطان العلماء) ، منشورات مكتب التبليغات الإسلامية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1412 هـ .

ـ العاملي ، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن جمال الدين (ت : 786 هـ) .
136 ـ اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية ، دار تراث ، بيروت ، ط ١ ، ١٤١٠ هـ .

ـ العاملي ، السيد مرتضى جعفر (ت : ١٤٤١ هـ) .
137ـ الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام ، المركز الإسلامي للدراسات ، النجف الأشرف ، ط ١ ، ١٤٢٩ هـ .

ـ العاملي ، السيد محمد جواد الحسيني (ت : 1226 هـ) .
138 ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (تحقيق : الشيخ محمد باقر الخالصي) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت .

ـ العلوي ، السيد عادل (ت : 1442 هـ) .
139 ـ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد (تقريرات : السيد شهاب الدين المرعشي النجفي) ، مكتبة المرعشي النجفي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1422 هـ .

حرف الغين :

ـ الغروي ، الشيخ علي بن أسد التبريزي (ت : 1419 هـ) .
140 ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مؤسسة الخوئي الإسلامية ، النجف الأشرف ، د . ط ، د . ت .

ـ الغزالي ، الشيخ أبو حامد محمد بن محمد (ت : 505 هـ) .
141 ـ المستصفى من علم الأصول (تحقيق : حمزة بن زهير حافظ) ، د . ط ، د . ت .

ـ غليك ، جايمس .
142 ـ نظرية الفوضى علم اللامتوقع (تعريب : أحمد مغربي) ، دار الساقي ، بيروت ، ط 1 ، 2008 م .

حرف الفاء :

ـ الفراهيدي ، الخليل بن أحمد (ت : 170هـ) .
143 ـ كتاب العين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1424 هـ .

ـ ابن فارس ، أحمد بن زكريا (ت : 395 هـ) .
144 ـ معجم مقاييس اللغة (تحقيق : عبد السلام محمد هارون) ، دار الجيل ، بيروت ، ط 2 ، 1420 هـ .

ـ الفيض الكاشاني ، الشيخ محمد محسن بن مرتضى (ت : 1091 هـ) .
145 ـ نقد الأصول الفقهية ، جامعة فردوسي ، مشهد المقدسة ، ط 1 ، 1422 هـ ، التفسير الصافي (تحقيق : الشيخ حسين الأعلمي) ، مؤسسة الهادي ، قم المقدسة ، ط ٢ ، ١٤١٦ هـ .
146 ـ الوافي ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام ، أصفهان ، ط 1 ، ١٤٠٦ هـ .

ـ الفياض ، الشيخ إسحاق .
147 ـ تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ، مطبعة محلاتي ، قم المقدسة ، د . ت .
148 ـ محاضرات في أصول الفقه (تقريرات : السيد أبو القاسم الخوئي) ، مطبعة الآداب ، النجف الأشرف ، د . ط ، 1385 هـ .

حرف القاف :

ـ ابن قُدامة ، عبدالرحمن بن محمد المقدسي (ت : 682 هـ) .
149 ـ الشرح الكبير ، دار الكتاب العربي ، حلب ، د . ط . د . ت .

ـ القزويني ، السيد محمد الحسيني .
150 ـ القواعد الفقهية ، جامعة المصطفى 9 العالمية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ .

ـ القطيفي ، السيد منير .
151 ـ الرافد في علم الإصول (تقريرات : السيد علي السيستاني) ، مهر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1414 هـ .

ـ القمي ، الشيخ الميرزا أبو القاسم بن محمد حسن الشفتي (ت : 1231 هـ) .
152 ـ القوانين المحكمة في الأصول المتقنة (تحقيق : رضا حسين صبح) ، إحياء الكتب الإسلامية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ .

ـ القمي ، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (ت : 381 هـ) .
153 ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام (تحقيق : مهدي اللاجوردي) ، نشر جهان ، طهران ، ط 1 ، 1420 هـ .

ـ القمي ، السيد محمد تقي الطباطبائي (ت : 1437 هـ) .
154 ـ آراؤنا في أصول الفقه ، محلاتي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1413 هـ .
155 ـ الأنوار البهية في القواعد الفقهية ، المطبعة علمية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1423 هـ .

156 ـ القوشجي ، الشيخ علاء الدين علي بن محمد (ت : 879 هـ) ، شرح تجريد العقائد (الشرح الجديد) (تحقيق : الشيخ محمد حسين الزارعي الرضائي) ، دار الرائد ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1393 هـ .

حرف الكاف :

ـ الكلبايكاني ، الشيخ علي الرباني .
157 ـ القواعد الكلامية ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1431 هـ .

ـ كاشف الغطاء ، الشيخ عباس بن حسن (ت : 1323 هـ) .
158 ـ المدخل إلى الشريعة الإسلامية ، مطبعة النجف الاشرف ، النجف الأشرف ، ط ١ ، ١٤٢٩ هـ .

ـ كاشف الغطاء ، الشيخ علي بن جعفر (ت : 1253 هـ) .
159 ـ النور الساطع في الفقه النافع ، مطبعة الآداب ، النجف الأشرف ، 1381 هـ .

ـ الكاظمي ، الشيخ محمد علي الخراساني (ت : 1365 هـ) .
160 ـ فوائد الأصول (تقريرات : الشيخ محمد حسين الغروي النائيني) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، د . ط ، 1404 هـ .

ـ الكليني ، الشيخ محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت : 329 هـ) .
161 ـ الكافي (تحقيق : علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي) ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط 4 ، 1407 هـ .
162 ـ الكوراني ، الشيخ علي ، السيرة النبوية عند أهل البيت عليهم السلام ، دار النشر المعروف ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1438 هـ .

حرف اللام :

ـ أبو لحية ، الدكتور نور الدين .
163 ـ كيف تناظر ملحداً إحصاءٌ لإشكالات الملاحدة وبيانٌ لكيفية الإجابة عليها ، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية ، النجف الأشرف ، ط 1 ، 1439 هـ .

ـ اللنكراني ، الشيخ محمد الفاضل (ت : 1428 هـ) .
164 ـ القواعد الفقهية (تقديم : الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني) ، مطبعة مهر ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1416 هـ .

حرف الميم :

ـ المجلسي ، الشيخ محمّد باقر بن محمّد تقي (ت : 1111 هـ) .
165 ـ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط 2 ، 1403 هـ .

ـ المجاهد ، السيد محمد بن علي (ت : 1242 هـ) .

166 ـ مفاتيح الأصول ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1296 هـ .

ـ مجمع اللغة العربية .
163 ـ المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، د . ط ، 1978 م .

ـ المشكيني ، الشيخ الميرزا علي أكبر فيض (ت : 1428 هـ) .
167 ـ اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها ، مطبعة الهادي ، قم المقدسة ، ط 6 ، 1374 هـ.
168 ـ مصطلحات الفقه ومعظم عناوينه الموضوعية على طريقة كتب اللغة ، مطبعة الهادي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1419 هـ .

ـ المصطفوي ، السيد محمد كاظم (ت : 1426 هـ) .
169 ـ القواعد مأئة قاعدة فقهية معنىً ومدركاً ومورداً ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 13 ، 1440 هـ .

ـ مطر ، السيد علي حسن .
170 ـ شرح الحلقة الثالثة أسئلة وأجوبة ، مطبعة ستارة ، النجف الأشرف ، ط 2 ، 1426 هـ .

ـ مطهري ، الشيخ مرتضى (ت : 1349) .
171 ـ دروس فلسفية في شرح المنظومة (تعريب : مالك مصطفى وهبي العاملي) ، دار الهادي ، بيروت ، ط 1 ، 1422 هـ .

ـ المظفر ، الشيخ محمد رضا (ت : 1383 هـ) .
172 ـ أصول الفقه ، مكتبة مؤسسة النشر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 7 ، 1434 هـ .
173 ـ المنطق (تعليق : السيد محمد رضا الشيرازي) ، دار العلوم ، ط 1 ، 1433 هـ .

ـ مكّاوي ، الشيخ جبّار جاسم .
174 ـ مائة مبحث ومبحث في ظلال دعاء أبي حمزة الثمالي (تحقيق : عبدالحليم عوض الحلّي) ، مجمع البحوث الإسلامية ، مشهد المقدسة ، ط 1 ، 1435 هـ .

ـ المازندراني ، الشيخ محمد صالح بن أحمد (ت : 1081 هـ) .
175 ـ شرح الكافي الأصول والروضة (تحقيق : أبو الحسن الشعراني) ، المكتبة الإسلامية ، طهران ، ط 1 ، 1424 هـ .

ـ المازندراني ، السيد محمود الجلالي .
176 ـ المحصول في علم الأصول (تقريرات : الشيخ جعفر التبريزي السبحاني) ، موسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1414 هـ .

ـ ابن منظور ، محمد بن مكرم (ت : 711 هـ) .
177 ـ لسان العرب (تحقيق : جمال الدين الميردامادي) ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 3 ، 1414 هـ .
ـ الموسوي ، السيد علي عباس .

178 ـ فقه المسائل المستحدثة ، مركز العلوم والثقافة الإسلامية ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ .

ـ الموسوي ، السيد محمد صادق .
179 ـ الحقائق والاعتباريات في علم الإصول ، دار الهادي ، بيروت ، ط 1 ، 1426 هـ .

ـ الموسوي ، السيد محمد .
180 ـ منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة ، مؤسسة بوستان كتاب ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1430 هـ .

حرف النون :

ـ النجفي ، الشيخ محمد تقي البروجردي (ت : 1391 هـ) .
181 ـ نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ (تقريرات : الشيخ ضياء الدين العراقي) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، قم المقدسة ، ط 3 ، 1417 هـ .

ـ النجفي ، الشيخ محمد حسن بن باقر بن عبدالرحيم (ت : 1266 هـ) .
182 ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (تحقيق : محمود قوجاني) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة ، ط 7 ، 1432 هـ .

ـ النراقي ، المولى الشيخ محمد مهدي (ت : 1209 هـ) .
183 ـ جامع السعادات (تقديم : الشيخ محمد رضا المظفر وتعليق : السيد محمد كلانتر) ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط 1 ، د . ت .

ـ النوري ، الشيخ حسين محمد تقي (ت : 1320 هـ) .
184 ـ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل (تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1408 هـ .

حرف الياء :

ـ اليزدي ، الشيخ عبد الله بن حسين (ت : 981 هـ) .
185 ـ الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ، ط 1 ، د . ت .

ـ اليزدي ، الشيخ محمد تقي مصباح (ت : 1442 هـ) .
186 ـ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، د . ط ، 1428 هـ .

ـ اليزدي ، السيد محمد كاظم (ت : 1337 هـ) .

187 ـ العروة الوثقى (تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي) ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم المقدسة ، ط 1 ، 1417 هـ .

ـ اليعقوبي ، الشيخ حيدر .
188 ـ دليل القواعد الفقهية ، د . ط . د . م ، ط ٣ ، ١٤٢٨ هـ .
189 ـ شرح الحلقة الثالثة (تقريرات : السيد كمال الحيدري) مؤسسة البلاغ ، بيروت ، ط 1 ، 1432 هـ .

المجلات والدوريات

ـ الفضلي ، الشيخ عبد الهادي بن ميرزا محسن (ت : 1434 هـ) .
190 ـ الاجتهاد المقاصدي ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، دار الهادي ، بيروت ، ط 1 ، 1428 هـ .

ـ المبلغي ، الشيخ أحمد .
191 ـ الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي ، مجلة الاجتهاد والتجديد ، العدد 40 ، السنة الأولى ، خريف ، 1427 هـ ، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ، قم المقدسة .

المكتبات الألكترونية والأقراص الليزرية

192 ـ موقع مكتبة النور ، الإصدار الثالث .

193 ـ موقع مدرسة الفقاهة .

194 ـ موقع مكتبة أهل البيت عليهم السلام .

Abstract .....

; For there is no formative truth without consideration in its face, whether in the form of promotion, promotion, completion, encouragement, intimidation, government, or The occurrence, perception, ratification, or a general or detailed story - in terms of revelation - about goodness or ugliness, and other forms that the legal consideration takes on, as the entire jurisprudential system experiences consideration and formation through the entry of the legal consideration into all sources of semantic and rational legal knowledge. Was it not for the system of consideration? It is necessary to fall into the swamp of relativism and serial skepticism; Due to the lack of certainties and the abundance of suspicions, without it the door to absolute skepticism would have been opened. Knowledge was closed and paths were closed, so the research chose the integrative path through which a number of hypotheses are explained, many problems are answered, a wealth of integrations are analyzed, and a sea of perfections is paved, for He is the One to be helped and to be relied upon.

Abstract

The thesis examined the nature of the legal consideration at the level of theorizing, rooting, and defining by explaining the fundamentalist paths and the legal and rational requirements resulting from them. For the purpose of highlighting the reality of the legal consideration in accordance with the fundamental data and the underlying ideological jurisprudence that emerges from it; Because the research into legal consideration is a constructive, not constructive, researc. The attempt of the research was to uncover the curtains as far as the left is concerned about consideration as being required to be a common moving element in deduction and application in the multiplication of its parts, through a very precise and wonderful complementarity between the world of formation and the world of legislation, which live in a complementarity like the complementarity of the soul and the body. The pronunciation and meaning, through transmitting the beauty of one to the other and the ugliness of one to the other, through; Because the specificity of legal consideration contains logical deductive links that can be proven between the subject and the predicate and between the antecedent and the consequent, so the research presented, discussed, and preferred method. To reveal the curtains to the extent of the left over everything that has anything to do with the subject, in addition to studying the axes and related matters of legal consideration in terms of functions, properties, areas, aspects of improvement and ugliness, and the world of confirmation and proof so the research concluded with the dominance of the world of consideration over the world offormatio legally and rationally.

The Republic of Iraq

Ministry of Higher Education and Scientific Research

University of Kerbala / College of Islamic Sciences

Department of Quranic Studies and Jurisprudence

The complementary relationship between the legal consideration and the formative facts in the Imami jurisprudence
Fundamental study

A letter submitted to the Council of the College of Islamic Sciences / University of Kerbala It is part of the requirements for a master's degree in Sharia and Islamic sciences

Written by a student

Muhammad Abdul Abbas Jawad

Supervisor

a. M. Dr. Ammar Muhammad Hussein Al-Ansari

AH 2024 AD 1445