جامعة كربلاء
كلية العلوم الإسلامية
دراسات اسلامية معاصرة / العدد 39 / آذار 2024

حقيقة الإعتبار عند أصولي الإمامية

"The concept of consideration according to the principles of Imami jurisprudence"

محمد عبد العباس جواد كاظم
Muhammad Abd al-Abbas Jawad Kazem
أ. م. د عمار محمد حسين الأنصاري
Asst. Prof. Dr. Ammar Muhammad Hussein Al-Ansari

جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية
University Of Karbala / College of Islamic Sciences

الكلمات المفتاحية: الإعتبار، الحقيقة، جهات الحسن والقبح، الإعتبار الشرعي، الإعتبار العقلائي، التكامل، المفاهيم الحقيقية، المفاهيم الإعتبارية، نظرية الفوضى.

Keywords: consideration, truth, points of good and bad, legitimate consideration, rational consideration, integration, real concepts, legal concepts, chaos theory.

الملخص:

يُحاول هذا البحث محاولة أصولية غايتها تلمس ماهية خصوص الإعتبار الشرعي وتمييزه عما عداه من سائر الإعتبارات العقلائية، وهذا التمييز يتم عبر بيان طبيعة قراءة فلسفة الإعتبار ومناشئه، ومن ثَمَّ بيان الحالات المتصورة للعلاقة بين عالم الإعتبار وعالم التكوين حتى يمكن للباحث والقارئ أن يقف على حاكمية الإعتبار الشرعي على مطلق الحقائق، وأيضاً قراءة العلاقات التكاملية بين المفاهيم الحقيقية والمفاهيم الإعتبارية حتى يمكن تلمس هذه المفاهيم عبر بيان اللوازم العقلية والشرعية المترتبة عليها، وقد اعتمد الباحث منهج التحليل الأصولي في تحليل ماهية الإعتبار الشرعي الذي ينعكس أثره على عملية الإستنباط في الفقه الإمامي، وبشكل جزئي تم الإعتماد على التحليل الفسيولوجي عبر بيان نظريتين في كيفية علاقة الإعتبار المطلق ـ الذي هو أعم من الإعتبار الشرعي ـ بالإرادة المتولدة في أعماق أفق النفس، ومن ثم ربط كل ذلك بالإعتبار الشرعي وعلاقته بالإرادة.

Absetract:

This research attempts a fundamentalist attempt whose aim is to touch what is the specificity of legal consideration and distinguish it from other rational considerations. Shari'a based on absolute facts, as well as reading the complementary relationships between real concepts and legal concepts so that these concepts can be felt through a statement of the rational requirements and the legitimacy consequent upon them. In part, the physiological analysis was relied upon by stating two theories about how the absolute consideration - which is more general than the legal consideration - relates to the will generated in the depths of the horizon of the soul, and then linking all of that to the legal consideration and its relationship to the will.

المقدمة:

الحمد لله خالق الخلائق أجمعين باعث الأنبياء والمرسلين، الذي ظهر في الخلق أمره وتجلت في الكون قدرته، والصلاة والسلام على أشرف الماهيات تعقلاً وأرحم المخلوقات طُرًّاً، وعلى آله الذين هم سر الوجود وبهم يُوصَلُ للمعبود، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين..

وبعد..

من أعظم ما يمكن التأمل به هو أن يقف المتأمل على عظمة ما يعتقده من عقائد وأحكام وتكاليف وأخلاق، حتى ينبهر وينشغل لبه بما يحمله من منظومة فكرية قادرة على تلبية حاجاته بشكل لا تسبب العسر والحرج والضرر، فكانت محاولة بسيطة في الولوج والدخول في ماهية الإعتبار الشرعي وخصائصه التي يمتاز بها عن غيره بشكل أصولي لغرض الوقوف على الجهات التكاملية في الفقه الإمامي، فأهمية هذا الموضوع تتجلى في دفع ما يُتوهم من وجود حلقات مفقودة تسبب النُفرة في الحركة الأصولية عبر حصول التكامل في الفقه الإمامي ـ فقهاً وأصولاً ـ ببركة الإعتبار مما لا يُنكر اقتضاءً لعدم القول بالإنسداد الإجتهادي مع عدم فتح باب مطلق الظنون من الإستحسانات وغيرها، فيقوم الإعتبار الشرعي ربط المبادئ والأصالة مع متطلبات العصر والواقع،

فسبب اختيار الموضوع هو محاولة تلمس مساحة حركة الإعتبار الشرعي مع ما بإزاءه من التكوينيات، فيحاول البحث بيان تكاملية الإعتبار الشرعي وتناسبه مع التكوينيات والحقائق؛ لأن عدم تحديد المبنى في الإعتبار الذي هو بمثابة عنصراً متحركاً يؤثر في سير العملية الإستنباطية، فكانت محاولة البحث قائمة على تقسيم البحث إلى الوقوف عند الدلالة اللغوية والإصطلاحية للحقيقة والإعتبار، ومن ثم التأمل فلسفة الإعتبار ومناشئه، وبيان الحالات المتصورة للعلاقة بين عالم الإعتبار وعالم التكوين، والبحث أخيراً في العلاقات التكاملية بين المفاهيم الحقيقية والمفاهيم الإعتبارية، فمن الله التوفيق وعليه التوكل.

المطلب الأول: الدلالة اللغوية والإصطلاحية للحقيقة والإعتبار

أولاً: الدلالة اللغوية للحقيقة والإعتبار

أ . الحقيقة لغةً:

أما الحقيقة في الإستعمال اللغوي فقد وردت كمعانٍ كثيرة كالإثبات والثبوت في قِبال الباطل والإبطال من باب أن الأشياء تُعرف بأضدادها، فمنه: (الحق: نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحِقاق، أي أنه أكد به معنى أُلزِمَ وليس له بناء أدنى عدد، وفي حديث التلبية: لبيك حقاً حقاً أي غير باطل، وهو مصدر مؤكد لغيره طاعتك الذي دل عليه لبيك، كما تقول: هذا عبد الله حقاً فتُؤكد به وتكرره لزيادة التأكيد)[1]، وقد يأتي الحق بمعنى المطابقة للواقع والموافقة له كمطابقة رِجْل الباب في حُقةٍ لدورانه على استقامة، وأيضاً يُطلق الحقُ في الإعتقاد للشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه كقولنا: اعتقد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنة والنار حق[2]، وقد تأتي الحقيقة بمعنى الوجوب لذا يُقال: حق الشيء يحق حقاً أي وجب وجوباً، وتقول يحق عليك أن تفعل كذا، وأنت حقيق على أن تفعله، وحقيق فعيل في موضع مفعول وقول الله ﷻ: { حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلحَقَّ}[3] معناه محقوق كما تقول واجب، والحقيقة ما يصير إليه حق الأمر و وجوبه[4]، وقد تأتي الحقيقة بمعنى اليقين بالمعنى الأخص المطابق للواقع الذي لم يكن مأخوذاً عن تقليدٍ، ولم يكن محتمِلاً للنقيض[5] كما في قولهم: بلغتُ حقيقةَ هذا الأمر[6].

فالذي يظهر مما تقدم: أن الحقيقة تستعمل في كل فن وعلم استعمالاً يختلف اجمالاً عن العلم الآخر، فتحديد المراد من الحقيقة يُعتبر الخطوة الأولى لفض التداخل المفاهيمي، ودفع النزاع اللفظي أو النزاع الذي لا طائل منه، فالحقيقة من ناحية التداول اللغوي يُلحظ فيها معنى التحقق والثبوت غالباً.

أ . الإعتبار لغةً:

الإعتبار في المدلول اللغوي له استعمالات متعددة كلها مشتقة من مادة عَبَرَ، منها: العبور والتجاوز والإنتقال مطلقاً سواء كان مادياً حسياً أم معنوياً؛ لذا الإعتبار من (أصل العَبْرِ تجاوز من حال إلى حال، 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}[7]، وناقة عُبُرُ أسفارٍ، وعبر القوم إذا ماتوا كأنهم عبروا قنطرة الدنيا)[8]، و (عَبَرَ الرُؤيا يَعْبُرُها عَبْر وعِبارةً وعبَّرها:

فسَّرها وأَخبر بما يؤول إليه أَمرُها، وفي التنزيل العزيز: { إِن كنتم للرؤْيا تعْبُرون }[9]، أَي إِن كنتم تعْبُرون الرؤيا، فعدّاها باللام كما قال: قُلْ عسى أَن يكون رَدِفَ لكم أَي رَدِفَكم، قال الزجاج: هذه اللام أُدْخِلت على المفعول للتَّبْيين، والمعنى إِن كنتم تَعْبُرون عابرين، ثم بَيَّنَ باللام فقال: للرؤيا، قال: وتسمى هذه اللام لامَ التعقيب لأَنها عَقَّبَت الإِضافةَ، قال الجوهري: أَوصَل الفعل باللام، كما يقال 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 فلان كذا، وقيل: أُخِذَ هذا كله من العِبْرِ، وهو جانبُ النهر، وعِبْرُ الوادي وعَبْرُه)[10]، فجاء الإعتبار هنا بمعنى التأمَل وطلب الفهم والتعبير والتفسير.

والمُلاحَظ أن الإعتبار تختلف قراءته باختلاف الجهة المنظورة، فتعدد استعمالاته تابعٌ لسعة وعاء الذهن الذي يُقلب الشيءَ بلحاظات متعددة، ومن هنا يمكن القول إنه لا مانعةَ جمعٍ بينها في بيان معنى الإعتبار.

ثانياً: الدلالة الإصطلاحية للحقيقة والإعتبار

أ . الحقيقة اصطلاحاً:

أما تعريف الحقيقة فقد عُرِّفت بتعاريف عدة، بعضها له دخلٌ في محل البحث من قبيل أنها مطابقة التصور أو الحكم للواقع [11]، أو مطابقة الشيء لصورةِ نوعه أو مثاله الذي أُرِيدَ له، فالحقيقة بهذا المعنى هي ما يصير إليه حق الشيء و وجوبه، أو أنها الماهية أو الذات، فحقيقة الشيء ما به الشيء هو هو، كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن أن تصور الإنسان دونه، أو أنها هي الوجود مطلقاً سواء كان ذهنياً أم عينياً، فتقول: إن للعالم الخارجي حقيقةً واقعية أي: وجوداً مستقلاً عن وجود المدْرِك[12]، أو أنها تُطلق على الصدق من قبيل ما ذكره الشيخ اليزدي (ت: 981 هـ) من أن الصدق هو أن تُطلق على الصدق المطابقة للواقع[13]، وقد تأتي الحقيقية مرادفةً للصدق والصحة في قِبال الصدق والخطأ والكذب بالنسبة للقضايا التي لا تطابق الواقع[14].

والحاصل: إن الحقيقة في الإصطلاح لها إطلاقات تختلف في الموارد وتجتمع في الصفة اجمالاً، بمعنى: كون الحقيقة لها معالم مشتركة في جميع الإستعمالات من قبيل: الثبوت الواقعي، وكونها متصفةً بالثبات والقرار وإلا فقدت قيمتها، وتفترق في أمور أخرى من قبيل: بعض الإستعمالات تُلْحَظ بنحو بشرط شيء وهو شرط المطابقة كمطابقة النسبة اللفظية للنسبة الواقعية، أو مطابقة الشيء لصورته، وبعضها تُلْحَظ بنحو لا بشرط، بمعنى أن يُقْصَر النظر على ذات الشيء وعينه.

ب . الإعتبار اصطلاحاً:

الإعتبار في المدلول الإصطلاحي أخذ توسعاً مفهومياً ودلالياً بسبب دخول مفهوم الإعتبار في أكثر العلوم وإن لم يُصَرَّحْ بذلك ولم يكن نظرية أو حقيقة منفصلة في العلوم والفنون؛ إذ شأنه شأن كثيرٍ من العلوم التي كانت في طيات علوم أخرى لم تُفرز بَعدُ كما في علم الهيئة والكيمياء والطب التي كانت تبحث ضمن علم الفلسفة، ولا

زالت نظرية الإعتبار أو حقيقة الإعتبار تُبحث ويُنَظَّرُ لها، فتارةً يأخذ تعريف الإعتبار منحىً كشفياً عن الواقع من حيثية ترتيب الآثار وعدمه كما هو الحال عند الشيخ المظفر (ت: 1383 هـ)؛ لذا يقول: (الإعتبار 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، ويسمى: الجعل الإعتباري أو التنزيلي، وليس له واقع إلا الإعتبار والتنزيل، وإن كان نفس الإعتبار أمراً واقعيا حقيقياً لا اعتبارياً، مثلاً حينما يُقال: زيد أسد فإن الأسد مطابقة الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعا مجعول ومخلوق بالجعل التكويني، ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسداً، فزيد أسد اعتباراً وتنزيلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقي)[15].

وتارةً نجد تعريفها يأخذ منحىً تحليلياً فسلجياً كما عند العلامة الطباطبائي (ت: 1402 هـ) حيث قال: (أما الإدراكات الإعتبارية فهي عبارة عن فروض يصطنعها الذهن البشري، بغية سدَ حاجات الإنسان الحياتية، فهي ذات طابع فرضي و جعلي واعتباري و وضعي، وليست لها علاقة بالواقع ونفس الأمر... وليس للإدراكات الإعتبارية قيمة منطقية، ولا ترتهن الإدراكات الحقيقية بحاجات الكائن الحي الطبيعية وطبيعة ظروف بيئته الخاصة، ولا تتلون تبعاً لتغير الحاجات الطبيعية والظروف البيئية، خلافاً للإدراكات الإعتبارية تتبع حاجات الإنسان و ظروفه البيئية، وتتغير تبعا لتغيرها)[16]، فيظهر من تتبع كلمات العلامة الطباطبائي ﵀ أنه يُحدد الإعتبار بلحاظ الإدراك[17]، وعلى هذا فلا فرق بين الإعتبار وبين المدركات الإعتبارية، نعم هناك فرقٌ بينهما دقيّاً، إلا أن اصطلاح العلامة الطباطبائي هو المراد في المقام بلحاظ كون المدركات الإعتبارية هي اعتبار أيضاً.

والحاصل الذي يظهر للبحث: أن الملحوظ في الإعتبار يختلف بحسب نظر الناظر، فإذا لُحِظَ الإعتبارُ بنزعة كلامية فقد يربطه بعالم نفس الأمر والواقع معللاً بالملاكات، وإذا لحظه بلحاظ الفلسفة التكوينية فقد يفسره تفسيراً وجودياً مرتبط بالذهن البشري ارتباطاً عضوياً، وإذا لحظه بلحاظ المنشأ العقلائي وأن واقعيته مستفادة من سيرتهم فيكون تحديده ـ تعريفه ـ بنزعة أصولية، ثم إن الفرق بين الإعتبار والإعتباري هو أن الإعتبار يُطلق بلحاظ الإدراك، والإعتباري يُطلق بلحاظ طبيعة الشيء المُدْرَك أي: المعلوم الإعتباري المقابل للمعلوم الحقيقي.

المطلب الثاني: فلسفة الإعتبار ومناشئه

إن الإنسان كلما ازداد فهماً للحياة وازدادت حياته تطوراً كلما ـ على نحو العلاقة الطردية ـ ازدادت دائرة الإحتياج لنظام الإعتبار بشكل أكبر، من قبيل ظهور احتياج المجتمع إلى الوضع التعيُّني بسبب تكثر الأشياء الفاقدة للإسم والعنوان، وكما أشار البحثُ سلفاً إلى أن نظام الإعتبار هو ضرورةٌ تكوينيةٌ مرتبطةٌ ارتباطاً عضوياً تركيباً، فيظهر مدى سعة وتجذُّر مناشئ الإعتبار.

وتوضيح هذا المطلب ـ بشكل أكثر وضوحاً ـ يستدعي في المقام الوقوف على تساؤل حاصله: هل يمكن أن يعيش المجتمع الإنساني من دون نظام الإعتبار ؟، والجواب: هو العدم؛ لأن عدم توسط نظام الإعتبار هو تعبير

آخر عن عدم بلوغ الإنسان الكمال، بل لازمه محذور عقلي فلسفي محال وهو تحصيل الحاصل؛ بسببٍ يعود إلى الفسلجة التكوينية لدماغ الإنسان، وتقرير المحذور العقلي:

إن الإنسان إذا اشتاق إلى شيء، فهذا الشوق لابد له من متعلَّق؛ لأن الشوق شأنه شأن سائر الأمور النفسانية، ولا يُعقل أن يتشخص ما في النفس من دون متعلَّق، فالعلم يتعلق بالمعلوم، والخيال يتعلق بالمتخيل به، والوهم يتعلق بالموهوم، والإرادة تتعلق بالمراد وهكذا، وعليه: فالشوق إما أن يتعلق بعنوان الشيء المَشوق إليه أو بمعنونه، فأما التعلق بالأول باطل؛ لأن حاجات الإنسان لا تتحق بمجرد تصورها، فإن تصور الماء غير رافع للعطش، وأن الإمتثال للمولى لا يتحقق بمجرد تمرير الصورة الذهنية في ذهن المكلف، وأما التعلق بالثاني محال عقلاً؛ لأنه أما أن يتعلَّق الشوق بالشيء حال عدمه أو حال عدمه، وكلاهما محال، أماالأول يلزم منه تقوُّم 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 يلزم منه تحصيل الحاصل؛ حيث إذا كان المشوق حاصلاً عند المشتاق فهذا يعني أن المتعلَّق حاصل قبل تعلق الشوق من أول الأمر، فالتعلق به ثانيةً غير معقول، والمترتب على ذلك هو استحالة تحصيل الإنسان مراده أو أن يمتثل للمولى.

الجواب الذي عن طريقه يُرفع هذا المحذور العقلي هو: أن هناك شِقاً ثالثاً وهو أن الشوق يتعلق بالمشوق له عبر توسط الإعتبار الذي بوصفه يجعل الشوق متعلقاً بصورة المشوق إليه بما هو فانٍ في مصداقه الخارجي وبما هو مرآة له، وبتعبير آخر: يكون عنوان الشوق متعلّق الشوق بما هو حاكٍ عما في الخارج، بمعنى أن الشيء المشوق له لابد في مرحلة الإعتبار أن يتشخص بوجود فرضيٍّ عنوانيٍّ أولاً وبالذات، ويُؤخذ المعنون ثانياً وبالعرض[18].

فالإعتبار ليس مرتبطاً بالجهة الإدراكية للإنسان فحسب، بل له ارتباط عضوي مباشر 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[19]، فنرى الإعتبار ليس بمعزلٍ عن هذه الأدوار مطلقاً سواء كان في المدركات الإعتبارية أم الحقيقية منها، بل يمكن أن يُترقى بأكثر من ذلك بأن يُقال: إن الإعتبار له دخل حتى في الإرادة، وأن الإرادة البشرية لا تنطلق إلا ببركة نظام الإعتبار إما لغرض تنظيمي معلوماتي، أو لغرض كشفي عن معلوم حصولي كشفاً إجمالياً.

وعليه يمكن القول بوجود نظريتين في علاقة الإعتبار بالإرادة:

الأولى: غرض الإعتبار هو تتميم عملية الإدراك لدى الكائن المدرِك لسد حاجة النقص لديه، عبر تحسين الفعل أو تقبيحه ثم الإنبعاث نحوه لإيجاده خارجاً، فيكون الإعتبار مفهوماً نسبياً إضافياً ليس فيه جانب الحكاية عن الحقائق الخارجية، بل يكون الإعتبار هو حكاية أو حكايات عن قضايا اعتبارها الذهن بوجودِ جهات تحسين وتقبيح في المحكي عنه مع مقايستهما معه، فالإعتبار بهذا المعنى يكون وسيطاً للقوة الدرَّاكة لا أكثر؛ لأن العقل البشري لا يحكم نظراً أو عملاً إلا عبر الإرادة، والإرادة الإختيارية لا تتولد إلا بتوسط الإعتبار اقتضاءً لتصور

الفعل أولاً، والتصديق به ثانياً، وتعاظم الرغبة به حتى يتولد الشوق والإشتياق له ثالثاً، والميل والعزم على ترجمته خارجا رابعاً حتى يتنامى ويتبانى الشوق، فتتولد الإرادة المعبر عنها بالشوق الأكيد خامساً[20]، وممن يتبنى هذه النظرية العلامة الطباطبائي[21].

الثانية: هو حكاية جهات الحسن والقبح الواقعية عبر وضع الإعتبار في قوالب تحكي حكايةً إجماليةً عن الواقع، وبتعبير آخر: إن الإرادة لا تنطلق ولا تتولد إلا من الحقائق التي يتفاعل معها المكلف تفاعلاً تأثرياً وتأثيرياً فـ (الإعتبار 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 الإعتبار إنما تنطلق منه لأجل الحقائق المودعة في ذلك الإعتبار، نظير وجوب مراعاة قوانين العبور والمرور)[22]، بمعنى أن الإعتبار لا موضوعية له مستقلاً، وإنما له الطريقية بما هو مستبطنٌ لتلك الثوابت والحقائق، فيكون الإعتبار مطلقا ـ لا نسبياً ـ، وممن يتبنى هذه النظرية الشيخ السند[23].

والفارق بين النظريتين: أن الأولى تقرأ الإعتبار قراءة تحليلية وظيفية، والثانية تقرأ الإعتبار قراءةً كشفيةً تنزيليةً أي كأن الإعتبار بمنزلة الحقيقة التكوينية، والنتيجة المترتبة على القراءتين:

1. بناءً على النظرية الأولى يكون الإعتبار منطلقاً من الجهة المحسنة والمقبحة أو فقل تابعاً لها، فهو مجرد وسيط لا أكثر يحكي الحسن والقبح المكتسب أو غير المكتسب عند المعتبِر، أما بناءً على النظرية الثانية يكون الإعتبار منطلقاً من الواقع وتابعاً له، فالإنسان يتصور الواقع الذي يحكم به العقل العملي ويعتبره ليُأطره بأُطرٍ وحدودٍ حتى يستفيد منه.

2. بناءً على النظرية الأولى يكون الإعتبار أفقه ضيقاً منعزلاً عن الإدراكات الحقيقة؛ لأن أحكامه تختلف عن أحكام المدركات الإعتبارية، أما بناءً على النظرية الثانية يكون الإعتبار أفقه أوسع؛ لأن له منشأٌ نفسٍ أمريٍّ و وجوده ظِلّي تبعي له؛ لأن بين المدركات الحقيقية والمدركات الإعتبارية عموم وخصوص مطلق، فكل مدرك حقيقي له إدراك إعتباري وليس كل مدرك اعتباري له مدرك حقيقي.

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

الذي يمكن أن يُأصله البحث هو أن كل اعتبار شرعي هو كاشف عن الواقع كشفاً اقتضائياً، ولا تُنْقض هذه الموجبة الكلية بالإعتبارات 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 فرق فارق بين الإعتبار المحض المطلق عن أي لحاظ يضاف له، وبين الإعتبار غير المحض المضاف إلى جهة ما، وبيان دفع النقض:

الإعتبار المتمحض بالإعتبارية هو الذي يعيش في صِقع الذهن ولا يُتصور منسوباً ومضافاً إلى غيره مثل المفهوم والأمر ـ الذي بمعنى الشأن ويجمع على أمور لا أوامر[24]ـ ومثل المجموع والشيء؛ لذا جعل الشيخ ملا

عبد الله اليزدي (ت: 981 هـ) الجزئي الإضافي أعم مطلقاً من الجزئي الحقيقي[25] بمعنى أن الباري تعالى وإن كان جزئياً حقيقياً إلا أنه يمكن 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 الشيئة اعتبار محض غير منتزع من شيء آخرَ؛ لذا (الواجب بالذات لا يكون جزءاً من مركب بأي نحو كان من أنحاء التركيب إلا الإعتباري المحض، وهو اعتبار المجموعية لأعداد موجودات يكون أحدها الواجب كما في قوله تعالى: { مَا يَكُونُ مِن نَّجوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُم وَلَا خَمسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُم وَلَآ أَدنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكثَرَ إِلَّاهُوَ مَعَهُم أَينَ مَا كَانُوا }[26]، وكما في قولنا: الموجودات بأسرها)[27]، وأما الإعتبار غير المحض فهو المبحوث عنه في البحث الذي له جهة تأثر وتأثيرٍ.

والحاصل: بعد التفريق بين الإعتبار المحض وغير المحض أن الإنشاءات الشرعية من المدح والذم واللعن والرحمة والأوامر والنواهي وغيرها من الإنشاءات فهي اعتبارات غير محضةٍ؛ لأن فيها جهة انكشاف، وهي انطباقها للوح عالم نفس الأمر الذي هو أعم من عالم الخارج' الذي فيها واقعيات من جهات نحو: (الهجو الصادق كما يهجو الله ﷻ بني إسرائيل، فهنا الهجو الإنشائي لكنه غير متمحض في الإعتبار، 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 و دلالة على المعاني الموجودة الذهنية الحواكي عن النواقص أو الكمالات الواقعية)[28].

المطلب الثالث: الحالات المتصورة للعلاقة بين عالم الإعتبار وعالم التكوين

إن المدخلَ الذي عن طريقه 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 وبشكل 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 صرف 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 فائقة الجمال والحسن بشكل مصمم في الغاية ـ بين لوح عالم الإعتبار الشرعي وعالم التكوين والتحقيق من لحاظ التقدير والتحديد بشكل يبلغ بالفرد والمجتمع غاية السعادة والكمال؛ لذا { وَلَو أَنَّ أَهلَ ٱلقُرَىٰٓ ءَامَنُوا وَٱتَّقَوا لَفَتَحنَا عَلَيهِم بَرَكَٰت مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلأَرضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذنَٰهُم بِمَا كَانُوا يَكسِبُون }[29] و{وَأَلَّوِ ٱستَقَٰمُوا عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسقَينَٰهُم مَّآءً غَدَقا }[30]، والسبب يعود إلى أن موجِد 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 هو يكون حاكياً عن الجمال والكمال الإعتباري قد يجتمعان وقد يفترقان، فيوجد لدينا صورتان:

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

الثانية: جمال وحسن 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)[31]، (فالإعتبار حيث كان لباساً وعنواناً لأفعال تكوينيّة فيكون واقعها باطن الشريعة وباطن القانون الشرعي، وفي الأفعال التكوينيّة كمالات وفي الأفعال المحرّمة دركات، فهذا هو دور وساطة الإعتبار بين الحقائق، فهو يتوسّط بين الإرادة والفعل التكوينيّين بجعله حدّاً عنوانيّاً ماهويّاً للفعل)[32]، ولعله السبب في ذلك أن العقل لا يُدركُ الجزئيات مباشرة؛ لأن شأنه هو إدراك الكليات، ويوسط العقل قوة التخيل والوهم لإدراك الجزئيات، فيعود الحكم فيها بالنتيجة إلى حكم العقل، فكذا الكلام في الإعتبار حيث البعد الكمالي والجمالي فيه لا يمكن أن يكون مُدْرَكاً بنفسه في الكمالات الجزئية إلا عبر توسط الإعتبار، وبما أن الإعتبار قد يكون مسرحاً للمتخيلات والمتوهمات فلا بد من نظام صيانة وإدامة حتى يبقى الإعتبار درَّاكاً للكمال والجمال الكامن في بواطن المعتبرات من الحقائق[33].

المطلب الرابع: العلاقات التكاملية بين المفاهيم الحقيقية والمفاهيم الإعتبارية

بحسب ما يبدو للبحث يُعتبر هذا المطلب فيه من الأهمية البالغة التي تستدعي انتخاب الأساس والمُنْطلق الذي له مدخليةٌ مهمةٌ تُساهم في سير ومسار البحث، فيمكن أن يُمَنْهج البحثُ عبر عرض ثلاث أسئلةٍ تُشكل بمجموعها أجزاء البحث، فالسؤال الأول: هل هناك علاقة منطقية بين الحقيقة والإعتبار في مقام الإجتهاد والإستنباط ؟، والسؤال الثاني: بناءً على الإحتماليَن ـ وجود العلاقة المنطقية وعدمها ـ هل يحصل هناك خلط بين الحقائق والإعتباريات أم لا ؟، والسؤال الثالث: ما هي أصناف الروابط والعلاقات بين المُدْركات الحقيقة والمدركات الإعتبارية، ويشكل كل سؤال محور يقف البحث عنده:

المحور الأول: 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 الإعتبار الشرعي لا مطلق الإعتبار ـ؛ لعدم إمكان فصل عالم التكوين عن عالم الإعتبار الشرعي، وكونهما يعيشان في كمون التكامل، وأن أحدهما ناظر للآخر، وأيضاً من تعميم الإنسانُ العلاقةَ والرابطةَ بين العالَمين في الإعتبارات غير الشرعية، فبقياس الأولوية يكون التعميم حاصل في الإعتبار الشرعي على الوجه الأتم؛ لذا (عُمِمَ ذلك إلى الأفعال والمعاني الإعتبارية 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 لسعادة الإنسان أو لتمتعه التام في ظرف اجتماعه وعدم ملاءمة القبيل الثاني 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)[34]، فالإعتبار لا يُمكن أن يسير بمعزل عن الحقائق والتكوينيات في اعتبار العقلاء بما هم عقلاء، فكيفبسيد العقلاء وخالق العقل والعقلاء وهو الشرع ؟، فبالأولوية القطعية يُستنتج عدم عُزلة أحدهما عن الآخر لكونهما متناسبَين؛ لأن (الحُسن لما 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 لما يُقصد من النوع طبعاً، فلا مانع من تسريته لكل فعل لا يُحقق تلك الغاية بل يُحقق ضدها)[35].

ويُمكن عرض نظريتين في المقام حاصلهما:

الأولى: إن الرابطة بين المدركات الحقيقة والإعتبارية رابطة استنتاجية منطقية بينهما نوع تلازم، ويمكن من خلال المقدمات الوصول إلى النتائج من باب من أتقن المقدمات وُفِقَ في النتائج، فهناك ثمَّة تلازمٍ بين التصديق الحقيقي والتصديق الإعتباري، بمعنى يمكن استنتاج التصديق الحقيقي من التصديق الإعتباري والعكس، وهذا مبني على كون العلاقة الترابطية بينهما عقلية؛ لذا قال الشيخ الأعظم (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 سببا له كالبينة واليد و نحوهما، 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)[36]، وذكر السيد الخوئي (ت: 1413 هـ) ﵀ ما يقرُبُ من هذا المعنى عبر جعله الأسباب الشرعية كاشفات عن الملاكات الواقعية فقال: (وعلى الجملة فالأحكام الشرعية بأجمعها أمور اعتبارية، فرفعها و وضعها 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 لجعل الشارع واعتباره إياها)[37].

الثانية: تتلخص بعدم وجود رابطة استنتاجية منطقية بين المقدم والتالي في القضايا الشرطية أو الموضوع والمحمول في القضايا الحملية، فلا يمكن ترتيب المُدْركات الحقيقية على الإعتبارية 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) ﵀ حيث قال: (حيث إن هذه الإدراكات والمعاني وليدة العوامل الإنفعالية فهي ليست بذات علاقة استنتاجية مع الإدراكات والعلوم الحقيقية، وبلغة المنطق لا يمكن إثبات قناعة شعرية بالبرهان، وفي هذا الضوء لا تَصْدُقُ بعض تقسيمات المعاني الحقيقية بشأن هذه المعاني الوهمية كتقسيمها إلى بديهية

ونظرية، وضرورية وممكنة ومحالة)[38]، وأيضاً ممن تبنى هذه النظرية الشهيد مطهري (ت: 1338 هـ) ﷺ تبعاً لأُستاذه الطباطبائي حيث قال: (أما في الإعتباريات فالعلاقة بين المحمولات والموضوعات اعتبارية و وضعية دائماً، وليس هناك أي مفهوم اعتباري ذي علاقة واقعية بمفهوم حقيقي أو بمفهوم اعتباري آخر، و لذا تعدم أرضية الحركة الفكرية المنطقية للذهن في الإعتباريات، وبعبارة أخرى أقرب للغة المنطق: لا يمكننا عبر دليل مؤلف من قضايا حقيقية . برهان . أن نُثبت قضيةً اعتباريةً، كما لا يمكننا أن نُثبت بدليل مؤلف من قضايا اعتبارية حقيقة من الحقائق، ولا يمكننا أيضاً أن نُؤلف برهاناً من قضايا اعتبارية ونستنتج أمراً اعتبارياً منها)[39].

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

يُمكن ذكر شاهد علمي يُؤيد ما يختاره البحث، وهو نظرية الفوضى أو الفراشة التي خلاصة فكرتها تتمحور حول الترابط الوجودي للكون كله على المستوى البعيد 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 والإرتباط 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 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 يمكن دراستها عبر معادلات رياضية دقيقة، ويمكن الوصول إلى أسبابها الخفية فضلاً عن دراسة الظواهر المتوقعة التي يمكن التنبأ بها؛ لذا (إحدى أكثر 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)[40]، وسُمِّيت هذه النظرية بهذا الإسم حيث توصل الدكتور لورنز[41] بعد جهد جهيد في أحد الإجتماعات للجمعية الأمريكية للتقدم العلمي حيث توصلوا إلى إمكان أن تؤثر رفرفة جناح الفراشة في بلد على أن يحصل إعصار في بلد آخر[42]، ثم بحثوا المسألة بجديةٍ وتوصلوا إلى الإمكان عبر التتابعات لعوامل متسلسلة، من قبيل رمي حجراً في وسط نهر فتولد حلقات دائرية تعيش الخلع واللبس إحداها مولدة للثانية، ولا تُولد الثانية إلا بموت الأولى والثالثة لا تُولد إلا بموت الثانية وهكذا، وعلى هذا فُتِحَ فرع من علم الرياضيات اسمه نظرية الفوضى أو الفراشة[43].

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

وما يرد من إشكالات على النظرية الأولى مدفوعةٌ، وبيان بعض الإشكالات:

الأول: يلزم من تبني النظرية الأولى 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[44].

الجواب: إن تبعية النتيجة للمقدمات تبعية اقتضائية لا علِيّة تامة، بمعنى أن الإعتبار الشرعي الذي يُلحظ فيه جميع المكتنفات من الملاكات والغايات ـ التي تُؤخذ في حدِّه ـ وجهات التحسين والتقبيح وباقي أجزاءه الإقتضائية التي لو لُحِظَت لكانت النتيجة مترتبةً ولازمةً لمقدماتها.

الثاني: إذا كانت النتيجة معلولة للمقدمتين بناءً على النظرية الأولى للزم عدم إمكان تدخلنا وتصرفنا بالإعتبار كما يحلوا لنا، والحال نجد بالحس والوجدان إمكان تصرفنا سعةً وضيقاً في الإعتبار الشرعي من دون تغير العلة أو الملزوم أو العكس، وبتعبير آخر: إنا قد نتصرف في المقدمات الإعتبارية فينتج لنا نتيجة حقيقة، وقد لا نتصرف بالمقدمات الإعتبارية وأيضاً تنتج لنا نتيجة حقيقيةً[45].

الجواب: إن الإعتبار في الواقع ما هو إلا وسيطٌ في الكشف والربط بين الحقائق التكوينية ونفس الأمر والواقع، وليس الأعتبار هو العلة أو جزء العلة حتى يَرِدُ الإشكال.

الثالث: إن (المقدمات الحقيقية المشتملة على الوجود والعدم، لا يمكن على نتيجة مشتملة على الوجوب واللاوجوب، والشيء الذي لا يوجد في مقدماته وجوب ولا وجوب لا يمكن 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)[46].

الجواب: القضية بالأصل فيها موضوع ومحمول، وكل قضية لها مادة وهي الجهة الواقعية من الوجوب والإمكان والإمتناع، وهذه الجهة غير ملفوظة في القضية بل مقدرةً، ولها جهة لفظية وهي خصوص الوجود الكتبي أو اللفظي للقضية فتارةً يتطابقان، وأخرى لا يتطابقان[47]، فلو تطابقا فهذا معناه أنه حصل استنتاج الوجود من الوجوب ببركة الواقع، وإذا لم يتطابقا بأن كانت الجهة الإمكان والمادة الإمتناع مثلاً، فمعناه عدم استنتاج الوجوب من الوجود، بل استنتاج الإمتناع 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 والإستنتاج[48].

المحور الثاني: أما ما عُرِضَ من السؤال الثاني من حصول الخلط وعدمه، فهو مبني على عدم التفرقة بين أحكام ولوازم المدركات الإعتبارية والمدركات الحقيقية، ولكن المدخل المهم في المقام معرفة المراد من الخلط، فقد يكون المراد من الخلط هو إما مجرد الإستعانة بمسائل من جنس القضايا الحقيقية في دائرة المفاهيم الإعتبارية، أو المراد استنتاج القضية الإعتبارية من المقدمات الحقيقية[49]، وعلى كلا الإحتمالين فالسؤال الذي يُعرض في المقام هل تسرية أحكام أحدهما إلى الآخر يُعد خطأً منهجياً يضر بسلامة النتائج ؟ فالعلامة الطباطبائي يرى الخلط بين أحكامهما يؤدي إلى أخطاء كبيرةٍ و خاصةً في أصول الفقه؛ لذا صرَّح بقوله: (فمشخصات ومميِّزات هذين القسمين متغايرة، وعندئذٍ يضحى تمييز الإدراكات الحقيقية عن الإعتبارية 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 الإعتباريات بالحقائق، وتعاملوا مع الإعتباريات وفقاً للمناهج العقلية الخاصة بالحقائق، وقام البعض الآخر بالعكس، حيث عمموا نتائج دراساتهم بالنسبة للإعتباريات على الحقائق، فحسبوا أن الحقائق مفاهيم نسبية متغيرة تابعة للحاجات الطبيعية، شأنها شأن الإعتباريات، والواقع أن الإدراكات لا يعرض عليها التغيير)[50].

المحور الثالث: وأما أنواع وأصناف المدركات الإعتبارية والمدركات الحقيقية فيمكن تقسيمها وتصنيفها على أساس انقسام العلم إلى التصور والتصديق، وانقسام كل منها إلى حقيقي واعتباري، فالمجموع أربعة أقسام يُذكر أهمها اجمالاً[51]:

1. الرابطة والعلاقة بين التصورات الإعتبارية والتصورات الحقيقية: تولد الإعتباريات من التكوينيات أمر ممكن وواقع، بخلاف العكس ففيه كلام[52]، فالرابطة بين التصورات الإعتبارية والتصورات الحقيقية هي رابطة تكون على نحو التداعي للصور عبر وضع اقترانٍ بين التصورين، وكون التصور الإعتباري ناظراً إلى ما بإزاءه، فمثلاً تصور اعتبار الملكية يُشكل داعٍ توليديٍّ لتصور الملكية الحقيقية.

2. الرابطة والعلاقة بين التصديقات الإعتبارية والتصديقات الحقيقية: التصديق هو إذعان وحكم واعتقاد النفس بالنسبة للشيء بعد تصوره وتصور المنسوب إليه، فالتصديق هو تصور وزيادة، وهذه الزيادة هي الحكم والإذعان[53]، وعليه يمكن ارجاع القسم الأول إلى القسم الثاني، فأكثر الإعتباريات المبحوثة شرعاً هي خصوص التصديقية منها؛ لأن التصديق الإعتباري يكون توليدياً للتصديق الحقيقي بالنسبة في الإعتبارات الشرعية بسبب الإذعان؛ لذا أن الأمر الاعتباري ليس الغرض منه هو حصول الاذعان به لدى الإنسان ليروم بإرادته إلى تحصيل ما اذعن 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 يورث القطع أو الظن المعتَبر.

ثم يمكن لِحاظُ أصناف العلاقات والروابط بحيثية التكامل على أساس القوة والضعف في الأشياء، فيمكن ذكر أربعة أقسام[54]:

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

الثاني: ما قوته في ضعفه: لا يلزم التناقض أو التضاد من كون القوة حاصلة 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 رقة عاطفتها وسلاستها، ومن هذا القبيل الظن فيما من شأنه أن يُظنَّ فيه، كالظن بالنجاح في الإمتحان وفوز المتسابق في السباق؛ لأن الظن يُشكل حافزاً ودافعاً حرارياً للجد والمثابرة وأخذ الحيطة بكثرة المطالعة والإعداد؛ لأن القطع في هكذا موارد قد يكون مُثبِطاً عن الجد والإجتهاد في تحصيل المراد.

الثالث: ما ضعفه في ضعفه: فإن ضعف الشيء قد يكون في غير محله فيكون ضعفاً فعلياً، 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 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 عرضةً 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 صحيحا عند العقل أو العقلاء، كما في
قطع القطاع الذي كثيراً ما يقطع، فتقع منه قطوعات ليس لها مناشئ عقلية أو عقلائية، فيقطع بأي شيء من أي شيء، فكثيراً ما يقع هذا القطاع في الجهل المركب.

والحاصل: إن القول بضرورة فصل أحكام كل من المفاهيم الإعتبارية والحقيقية بشكل مطلق يبتنى هذا القول على عدم التفرقة بين الإعتبار الشرعي والإعتبار غير الشرعي، بل يبتني على قياس أحكام الإعتبار الشرعي على أحكام الإعتبار غير الشرعي، لما مرَّ تكراراً ومراراً أن الإعتبار الشرعي يختلف عن غيره بجملة لأمور منها: ترتب آثار وضعية على أفق نفس الإنسان، وأن المدرِكَ للإعتبار الشرعي هو العقل العملي الذي هو قوة عمَّالة فعَّالة تؤثر على المستوى الإنبعاثي للمكلف أو المستوى الزجري له، ويمكن القول: أن خلط و سراية أحكام التكوين إلى عالم الإعتبار الشرعي والعكس ضروري، لا كما ذهب إليه العلامة ﵀ من ضرورة الفصل بينهما، وأن الروابط بين المدركات الحقيقية والإعتبارية هي علاقات منطقية، ويتفرع على هذا وجود أصلٍ أصيلٍ يُرجع إليه في ظرف الشك والتردد والحيرة، وهو كون الأصل في المدركات الحقيقية والإعتبارية الشرعية التكامل والتمازج وعدم إمكان فصل الفصل بينهما إلا ما خرج بالدليل، كأن لا تتبع الآثار الإعتبارية التكوين، أو رفع الآثار التكوينية المترتبة على الحكم والمدرك الإعتباري كما سيأتي المزيد من بيانه في الفصل الثالث بإذن الله تعالى، وأن جهات القوة والضعف بلحاظ الكمال وعدمه تختلف باختلاف اللحاظ والجهة.

الخاتمة:

بعد هذه المحاولات المتواضعة يمكن عرض عدة أمور يُمكن عن طريقها التقعيد والتقنين للإعتبار الشرعي من جهة أنه فرضية أو نظرية أو حقيقة، والذي تبين في تضاعيف البحث أن الإعتبار الشرعي:

1. حقيقة لا يُمكن رفع اليد عنها؛ لكونه عنصراً متحركاً مطرداً في علم الأصول بسبب كونه مترابطاً مع عالم التكوين عبر قيم منطقية استنتاجية.

2. إن الإعتبار الشرعي مغاير عن سائر الإعتبارات الأخرى من الإعتبارات العقلائية والقانونية، وجهات التغاير كثيرة منها كون الإعتبار الشرعي متكامل ومتمازج مع عالم التكوين.

3. إن الإعتبار الشرعي له طبيعة كشفية عن الحقائق المودعة في أفقها، وأن الأدوات التي يتم عن طريقها الكشف هو الأدوات الأصولية بشرط لحاظ الإعتبار حاكم عليها.

4. إن الفرق بين الإعتبار والإعتباري هو أن الإعتبار يُطلق بلحاظ الإدراك، والإعتباري يُطلق بلحاظ طبيعة الشيء المُدْرَك بمعنى أن المعلوم الإعتباري هو المقابل للمعلوم الحقيقي.

5. إن الروابط والعلاقات بين عالم الإعتبار وعالم التكوين هي علاقات ترابطة بمعنى كما أن العقل يكشف الملازمات التكوينية عبر الرصد والمتابعة كذلك يُمكن كشف الملازمات بين عالم الإعتبار الشرعي والملازمات، بل بين الإعتباريات أنفسها.

6. إن الشواهد والمؤيدات للعلاقة الترابطية بين الإعتبار والحقيقة كثيرة منها نظرية الفراشة من باب كونها شاهد ومؤيد علمي على ذلك.

الهوامش:

1) ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 49.
2) يُنظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، ص 255.
3) سُورَةُ الأَعرَافِ، آية 105.
4) يُنْظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 1، ص 339.
5) يُنظر: المظفر، المنطق، ص 24.
6) يُنظر: الفراهيدي، العين، ج 1، ص 340.
7) سورة النساء، آية 43.
2) الراغب الأصفهاني، مفردات الراغب الأصفهاني، ص 493 . 494.
9) سورة يوسف، آية 43.
10) ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 529.
11) يُنْظر: صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية، ج 1، ص 485.
12) يُنْظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 486.
13) يُنْظر: ملا عبد الله بن حسين، الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، ص 54.
14) يُنْظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة، ج 1، ص 199.

15) الشيخ محمد رضا، أصول الفقه، ج 3، ص 51.
16) السيد محمد حسين، أصول الفلسفة، ص 485.
17) يُنْظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 569.
18) يُنْظر: المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 391 . 392.
19) يُنْظر: المظفر، المنطق، ص 32 . 33.
20) يُنْظر: الإيرواني، كفاية الأصول في أُسلوبها الثاني، ج 1، ص 345.
21) يُنْظر: أصول الفلسفة، ج 1، ص 485 ـ 486 و ص 532 ـ 533.
22) السند، حقيقة الإعتبار بين الأطروحة القديمة والأطروحة الجديدة، ج 1، ص 83 . 84.
23) يُنْظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 68.
24) يُنْظر: المظفر، أصول الفقه، ج 1، ص 107.
25) يُنْظر: الحاشية، ص 35.
26) سُورَةُ المُجَادلَةِ، آية 7.
27) الطهراني، توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الإعتقاد، ج 1، ص 99.
28) السند، حقيقة الإعتبار، ج 1، ص 106.
29) سورة الأَعرَافِ، آية 96.
30) سُورَةُ الجِنّ، آية 16.
31) المازندراني، شرح الكافي الأصول والروضة، ج 3، ص 126.
32) السند، حقيقة الإعتبار، ج 1، ص 94.
33) يُنْظر: زادة، مصادر المعرفة، ص 455 و 459.
34) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 10.
35) جابر، الحسن والقبح بين الإعتبار والواقع دراسة في فكر العلمين الطباطبائي والصدر، ص 124.
36) الأنصاري، مطارح الأنظار، ج 1، ص 54.
37) الفياض، محاضرات في أصول الفقه (تقريرات: السيد أبو القاسم الخوئي)، ج 5، ص 114.
38) أصول الفلسفة، ج 1، ص 524 . 527.
39) المصدر نفسه، ج 1، ص 530.
40) سميث، نظرية الفوضى، ص 35.
41) يُنْظر: غليك، نظرية الفوضى علم اللامتوقع (تعريب: أحمد مغربي)، ص 38.
42) يُنْظر: المصدر نفسه، ص 37.
43) يُنْظر: سميث، نظرية الفوضى، ص 15 . 16.
44) يُنْظر: الموسوي، الحقائق والإعتباريات في علم الإصول، ص 110 ـ 111.
45) يُنْظر: الموسوي، الحقائق والإعتباريات، ص 110 ـ 111.
46) المصدر نفسه، ص 119.
47) يُنْظر: المظفر، المنطق، ص 197.
48) يُنْظر: الموسوي، الحقائق والإعتباريات، ص 120.

49) يُنْظر: الموسوي، الحقائق والإعتباريات، ص 97.
50) أصول الفلسفة، ج 1، ص 486.
51) يُنْظر: الموسوي، الحقائق والإعتباريات، ص 106 . 109.
52) يُنْظر: السند، حقيقة الإعتبار، ج 1، ص 85.
53) يُنْظر: المظفر، المنطق، ص 21.
54) يُنْظر: الشيرازي، نقد الهرمينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة، ص 162 . 165.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم
1. الأنصاري، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين بن مرتضى (ت: 1281 هـ)، مطارح الأنظار (تقرير: الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني وتحقيق: مجمع الفكر الإسلامي)، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ط 3، 1425 هـ.
2. الإيرواني، الشيخ باقر، كفاية الأصول في إسلوبها الثاني، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط 1، 1435 هـ.
3. جابر، الشيخ أحمد، الحسن والقبح بين الإعتبار والواقع دراسة في فكر العلمين الطباطبائي والصدر، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط 1، 1438 هـ.
4. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل (ت: 502 هـ)، مفردات الراغب الأصفهاني (تعليق: العاملي)، دار المعروف، بيروت، د. ط، د. ت.
5. زادة، الشيخ محمد حسين، مصادر المعرفة (تحقيق: محمد علي محيطي أردكان وتعريب: حيدر الحسيني)، دار الوارث للطباعة والنشر، كربلاء المقدسة، ط 1، 1440 هـ.
6. 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.
7. السند، الشيخ محمد، حقيقة الإعتبار بين الأطروحة القديمة والأطروحة الجديدة (تقرير: السيد محمد حسن الرضوي وعلي التميمي)، دار الأميرة، ط 1، 1433 هـ.
8. الشيرازي، السيد مرتضى بن محمد بن مهدي، نقد الهرمينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة، دار العلوم، بيروت، ط 1، 1434 هـ.
9. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية، دار الكتب اللبناني، بيروت، د. ط، 1982 م.
10. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين محمد (ت: 1402هـ)، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 1، 1417 هـ، بيروت.

11. الطهراني، السيد هاشم جواد مهدي الحسيني (ت: 1411 هـ)، توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الإعتقاد، دار زين العابدين، قم المقدسة، ط 1، 1399 هـ.
12. غليك، جايمس، نظرية الفوضى علم اللامتوقع (تعريب: أحمد مغربي)، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2008 م.
13. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: 170هـ)، كتاب العين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424 هـ
14. الفياض، الشيخ إسحاق، محاضرات في أصول الفقه (تقريرات: السيد أبو القاسم الخوئي)، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، د. ط، 1385 هـ.
15. المظفر، الشيخ محمد رضا (ت: 1383 هـ)، المنطق (تعليق: السيد محمد رضا الشيرازي)، دار العلوم، ط 1، 1433 هـ.
16. المازندراني، الشيخ محمد صالح بن أحمد (ت: 1081 هـ)، شرح الكافي الأصول والروضة (تحقيق: أبو الحسن الشعراني)، المكتبة الإسلامية، طهران، ط 1، 1424 هـ.
17. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت:711هـ)، لسان العرب (تحقيق: جمال الدين الميردامادي)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
18. الموسوي، السيد محمد صادق، الحقائق والإعتباريات في علم الإصول، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1426 هـ.
19. اليزدي، الشيخ ملا عبد الله بن حسين، الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت،، ط 1، د. ت