پژوهش‌های اصولی
فصلنامه علمی پژوهشی اصول
سال یازدهم، شماره ۳۸، بهار ۱۴۰۳
صفحات ۹ تا ۴۲
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۲

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Fiqh
Vol. 11, No. 38, Spring 2024

منهجية المعرفة وظاهرة الإعتباريات فی أصول الفقه؛ دراسة انتقادية مع تركيز على آراء المحقق النائينی (قده)

باقر آزادبخت [1]

الملخص

ان الأصول بشكل عام والإعتباريات بشكل خاص بحاجة إلى البحث عن المنهج المناسب للمعرفة حيث ان مسائل الأصول ليست كالعلوم العقلية أو الحسية تبتدئ من بديهيات وتنتهی إلى نظريات وتنتفع بميزان ومقياس كالمنطق والرياضی فهنا فارق جوهری بين طريقة الفقه والعلوم العقلية وان عدّوا المنطق من مقدمات الاجتهاد. وقبل البحث عن المنهج الصحيح فيهما وانه ما هو، ينبغی البحث عما هو موجود عند القوم فهنا نبحث عن المنهج الذی سلكوه فی هذا المجال اعلام هذا الفن فيما سبق كالمحقق النائينی. وهذا البحث فی الحقيقة بحث فلسفی عن معنی العلم ومنهجه فی أصول الفقه فهو بحث عام فی شأن كون الأصول علما البتة غير انا نستعين بالفكر الأصولی والفقهی عند المحقق النائينی لتنقيح ذلک وتثبيته بقدر ما تتيح كلماته أو استلزمته آراءه بالتحليل مهما وجد فيها منه اثر وتوفر له شاهد.

ففی المقالة نبحث عن المعنی الحديث لكلمة منهجية المعرفة وموقعه فی فلسفة العلم وإختلافها عن منهج التحقيق اولا ونوضح الصلة الواقعية بين الإعتباريات وأصول الفقه وعلة توجه الأصوليين المتاخرين نحو الحكمة الالهية ومحاولتهم لتبيين وتحليل المواضيع الشرعية بالفلسفة ثانيا ثم نذكر منهجية المعرفة فی الفقه والأصول عموما وفی مسألة الإعتبار خصوصا عند الأصوليين ثالثا كما نبحث عنها مرة اخری فی فكر وكلمات المحقق النائينی رابعا وننتهی بالأخرة إلى البحث عن منهجية المعرفة للإعتباريات عند المحقق النائينی خامسا وهو كالفصل الاخير لهوية المقالة والاربعة الاولى تكون مقدمات موطئة له. ثم نذكر حصيلة الأبحاث فی الاستنتاج بتلخيص.

الكلمات الرئيسية: الامر الإعتبارى، المحقق النائينی، منهجية المعرفة فی الأصول، منهجية الإعتباريات، الوجود الإعتبارى والوجود الحقيقی، الإستدلال على الإعتباريات.

---

۱. أستاذ المراحل العليا في حوزة قم العلمية، طالب دكتوراه في فلسفة القانون، باحث في الفقه والفلسفة،
baqer.azadbakht@yahoo.com

مقدمة

للإعتباريات دورها الجادّ فی أصول الفقه عند المتاخرين ومن أبرزهم فی هذا المجال المحقق النائينی حيث استخدمها كمفتاح يفتح به الأبواب وتحل العقد فی كثير من المسائل العويصة وبرؤيته الإعتبارية سلك منهجه الخاص واختار كثيرا مما تفرد به فی المبانی والمسائل. اذن يلزم على من يريد البحث عن آراء الميرزا النائينی الأصولية والفقهية أن يبحث عن رؤيته فی الإعتباريات. وبما أن البحث عن الإعتباريات ينتمی بأطراف مختلفة ركزت هذه المقالة على منهجية الإعتباريات.

ثم انی لم أواجه فيما بحثت دراسة أو بحثا تصدى لمنهجية المعرفة فی الأصول -بالمعنى الذی سيذكر- وافيا بذلك فضلا عن المنهجية الخاصة للمحقق النائينی نعم يتواجد كتب ومقالات تعرضت للمنهج الفقهی أو الأصولی لمذهب من المذاهب أو مدرسة من المدارس والمكاتب تاريخيا أو لفقيه خاص وهی تعنی بشأن منهج التحقيق وكيفية اجراء عملية الاستنباط أو موازنة عناصر الاستنباط وتقويمها فی تلك المجالات ومنهج التحقيق غير منهج المعرفة كما سيأتی. ويتوخّى إنجاز الهدف للمقالة عبر استعراض امور كما يلی؛

۱. منهج الإعتباريات أو منهج المحقق الباحث عنها؛ لمحة عن المنهج والمنهجية

ان المنهج فی الاصل اصطلاح زدهر لدى الفلسفة الغربية كجواب لسؤال مهم وهو السؤال عن ماهية العلم ولمية فضله على سائر المعارف. فاذن هذا السوال والرد مبنيان على أن هناك علما[1] وهناك معرفة[2] وأن كل ما يحضر عند العقل ليس علما. وهذا السؤال وإن كان محللا للبحث من زمن الأقدمين إلا انه أثار الهمم اكثر فی عصر النهضة وعند نجاح الصنائع والعلوم التجربية اكثر من المعارف الانسانية. فالمنهج أحد تلك الاجوبة للسوال عن ملاك امتياز العلوم الناجحة فی تلك الآونة فالمنهج لاتعم المعارف الانسانية مثلا. وهناك اجوبة أخرى كالظاهراتية[3] بل خارج الفلسفة التحليلية كالنموذج الفكري العلمي -الباراديغم[4]- وهنا من ينكر ان هناك علما بالواقع ومصيبا له

1. Science.
2. Knowledge.
3. Phenomenology.
4. Paradigma.

من اساس بل يعد تلك العلوم معارفا لا طريق إلى العلم بتطابقها للواقع غير انها كأدوات وذرايع فالناجح منها ما ادّت إلى صنع جميل ومنتجات نافعة وهذه هى الذرائعية[1] فى فلسفة العلم.

فالمعرفة ومناهجها من القياس والاستقراء وإمكانية التكذيب ليس امرا معتبرا على كل تقدير وعند كل فيلسوف علمٍ. فالقول بان المنهج -و نصطلحه بمعناه الحديث- شيء لا يخلو عنه علم ولا يستغنى عنه باحث وان لم يستشعر به -كما هو المتواجد فى محادثة الأوساط الفقهية-، لا يلائم هذا المصطلح للمنهجية وإن صرح أحد على هذا المعنى من المنهج فى هذه القضية فقضيته خاطئة البتة.

ثم هناك مصطلح آخر للمنهج بمعنى منهج التحقيق والعمل العلمى وهو عبارة عن مجموعة من القواعد النحوية الآمرة بلزوم مراعاة آداب التحقيق وهى تختلف عند من يرى قابلية الابطال ملاكا لعد معرفة علما عمن يرى العلم أداة وذريعة مثلا أو عمن يرى الاستقراء ملاكا وطريقا إلى العلم. وهذا النوع الثانى اكثر شيوعا فى حوزاتنا حيث يعقدون بحثا أو يكتبون كتابا أو مقالة لمعرفة المنهج الاستنباطى للشيخ الانصارى العظيم أو منهج المكتب الفقهى لمدرسة النجف الاشرف الاخيرة أو غيرهما من الاعلام والمكاتب والمدارس قديما وحديثا وهذا ما لا تتعرض له مقالتنا.

ثم ان لنا -معاشر التابعين للسنة الفلسفية الاسلامية- منهجا للمعرفة ايضا وهو منهج الواقعية[2] وان شئت ان تعبر عنها بما انها سنة فكرية فى تاريخ الفكر الاسلامى فقل منهج الواقعية الاسلامية. وفى ظل هذا المنهج تجد باب المعرفة فى العلوم الحسية والعقلية مفتوحا على حد واحد بل العقلية فوق الحسية لدينا قيمة وشرفا. فالسؤال عن طريق معرفة الاشياء وموضوعات العلوم لا ينفصل عن السؤال عن كيفية وجود هذه الامور. فبالاضافة إلى البحث الكبروى والفلسفى عن طريق المعرفة ومنهج الواقعية نقوم بالبحث عن منهج المعرفة لموضوعات محددة اذا احتجنا إلى ذلك لا لتقسيم العلوم إلى مصيبة ولو بالحدس وموهومة غير مصيبة. ونلتجئ إلى هذا

1. Instrumentalism.
2. Realism.

البحث عندما لا تتلائم معرفتنا عن ظاهرة مع سائر الموجودات. والإعتباريات اظهر شیء فی هذا المجال واحق بهذه الصفة كما سيأتی.

فالعنوان الصالح لهذا البحث هو منهجية الإعتباريات عند الأصوليين كالمحقق النائينی (ره) أو غيره. فالسوال الرئيسی انه كيف يتم المعرفة بالإعتباريات وكيف تعرف هذه الامور الإعتبارية عند المحقق النائينی؟ وبذيله اسئة اخری.

۲. كيف يؤدّی البحث الأصولی إلی البحث عن الإعتباريات وهل بينهما صلة واقعية ام لا

تقدم ان الإعتباريات من اهم ادوات البحث الأصولی لمعالجة مواضيعه عند المحقق النائينی. واول شیء يتبادر السوال عنه انه هل الإعتباريات من الامور الدخيلة بالبحث الأصولی ام لا؟ وبعبارة اخری هل مست الحاجة واقعيا إلی البحث عنها ام كان ذلك من الجولة الذهنية للمحقق النائينی مثلا وهو بحث اجنبی عن الأصول والبحث الأصولی فی غنی عنه بحسب ذاته؟ ومهما لا يرد علی هذا السوال بالايجاب فيمكن أن تعتبر مسألة الإعتبار اجنبية عن البحث الأصولی ويعد الخوض فيها لغوا ومن نوع ادخال الفلسفه فی الأصول وخلط القريحة العرفية بالدقة العقلية.

اما الجواب هو ان نفس وجود فن أصول الفقه ليس للتخلی عن الفهم العرفی حيث ان هذا الفهم هو موضوع الإستدلال التفصيلی والاستنباط فمن أم الأصول أراد ان يعرف ما يفهمه اهل العرف بدقة وتفصيل[1] فهو استشعر بحاجة فی نفسه ومنه انطلق نحو الأصول وهی حاجة المعرفة –و هی ضالة الانسان التی يفتقدها بفطرته– ودفع الجهل عن كيفية الأحكام الموجودة

---

۱. فالأصولی من منطلق حاجته إلی مزيد المعرفة يأخذ المواضيع العرفية ويبحث عنها وان كان البحث بحثا دقيقا لا يصل إلی تصوره اهل العرف غير ان البحث كحكم صادق علی تلك المواضيع كما لا يعرف النبات معنی النمو وكيفيته ومراحله وهذه مما يعرفه الأحيائی وهی تصدق علی حياة النبات البتة وكأحوال الحيوان والانسان كما فی علم النفس وطبها. فهكذا تكتسب المعرفة بمسائل الأصول مع ان موضوعها عرفيات. ومن هذا المنطلق نجد المحقق النائينی يقول بأن معنی الاطلاق والتقييد هو معناهما العرفی ای الارسال وما يعانده (النائينی، ۱۴۳۲ هـ ق، ج۲، ص۵۶۲ واللنگرودی، ۱۴۴۳ هـ ق، ج۲، ص۵۸۱) ثم يشرع فی البحث ويذكر ما يتعلق بالكلية والجزئية وانحاء إعتبارات الماهية ونوع وجود الطبيعی وغير ذلك مما هی غير معروفة فی العرف.

وحاجة فهم الأحكام غير المسموعة عن الشارع. ونفس الحاجتين موجودتان بنحو آخر فی موضوع الإعتباريات فمن رفض الدقة و-ما هی الا مزيد المعرفة- عليه ان يرفض اصل أصول الفقه من اساس لأن اصل المعرفة لم يتخلف عن اشتداد المعرفة جوهريا فهی مقولة بالتشكيك فالدليل على حُسن اصله دليل على حسن مراتبها الشديدة أو العالية.

و اما المشكلة الرئيسية فی منهج المعرفة لأصول الفقه هو انه إلى جانب الاحتياج إلى المعرفة فی الأصول لم نجد ميزانا من داخل الأصول لتوزين ونقد مفاهيم وقضايا الأصول. ففی الفيزياء والعلوم الطبيعية نجد الرياضی هو القاضی بالصحة والخطأ فی صورة الإستدلال العلمی. لكن ما هو المعيار والميزان فی تصحيح وتخطئة المسائل الأصولية وهی قواعد التفهيم والتفهم؟ هل تكون فی نفس القواعد قواعد بديهية وقواعد نظرية حتى تعرف النظرية بسبب البديهية؟ هذا خلاف ما فی الأصول. فليست هناك أية قضية بديهية من داخل الأصول تكون كحجر البناء لباقی مسائله. فتراهم ينهون ادلتهم فی المسائل إلى الحسن والقبح أو الاستحالة العقلية فی باب العلية والدور والتسلسل وهی مأخوذة من مقدمات كلامية أو فلسفية. فالأصول ليس فنّا يبدئ بدراسة موضوعه بمعيار من داخله. فليس كالرياضی نفسه. اذن فما هو المعيار واداة التقويم العلمی من خارج الأصول؟ هم لم يصرحوا به فی بداية كتبهم عند عدّ الرؤوس الثمانية حتى صار موقف العقل -بمعناه الواسع- والعرف وباقی مجارى المعرفة غير المعروفة فی أصول الفقه، غير مبينة على حد وضوح نفس مسائل الأصول وموضوعه وغرضه وما يقرب من ذلك وإن حاول جمع من العلماء فی العقدين الاخيرين للبحث عنه. نعم ذكروا فی البحث عن الاجتهاد انه يحتاج إلى علوم ومقدمات وناقشوا عن لزوم الاجتهاد فی نفس تلك المقدمات ولكنه لا يكفی دلالة على إفتقار نفس الأصول إلى تلك العلوم فضلا عن تعيين وترسيم المعيار فيه وسيأتی تاييد هذه الأحكام السلبية بكلمات القوم ودلالتها عليها.

فقد تحصل أن الأصولی الباحث عن الحجة على الحكم الشرعی فی الأصول بطبيعة الحال يستشعر بافتقاره إلى ميزان وحيث أن المنطق والفلسفة مع علوم الادب أقرب شیء بموضوع الأصول يستعين بها فی معالجة الموضوع الأصولی ويستخدمها كمقدمات للمناقشة الأصولية.

فهذا سرّ حركة الآخوند[1] ومن تبعه فی استخدام الحكمة المتعالية لتحليل الأصول وحرروا الأصول من جديد ومن هذه الزوايا. ويتفرع على هذا ان من الجفاء ان يعاتب محقق أصولی على العلاج الفلسفی لبعض جهات موضوع فی الأصول ويقال انه ادخل الفلسفة فی الأصول وخاصة انه لم يكن الفاتح لهذا الباب[2]؟ هل يعاتب هو على سواله وطلبه لمزيد المعرفة لموضوع أصولی يصدق عليه القواعد العقلية؟ أو هل يكبت على ان قريحة طلب المعرفة فيه قضت بابتغاء ميزان محدد للبحث الأصولی؟ ولهؤلاء المخطئين أشبه شیء بالأخبارى فی ثوب الأصولی!

ثم إنهم واجهوا امورا لم يتاتى لهم ان يفسروها بنفس القواعد العقلية لانها لم تنطبق على تلك الامور تماما ومن ثم بدأ البحث عما هو إعتبارى وفتحوا لهذه الإعتباريات حسابا منفصلا وان كان باسم الامور الوضعية من الفاضل التونی (تونی، ۱۴۱۵ هـ‌ق، ص۲۲ و ۲۰۰-۲۰۳) كما قد بحث عن هذه الامور مع تسميتها بالإعتبارية بعض ممن يميل إلى الاخبارية (المازندرانی، ۱۳۸۲ هـ‌ش، ج۳، ص۲۹۴ وج۴، ص۳۷-۳۸ و ۱۱، ۲۱۲) أو بعض منتقدى الفلسفة (آزادبخت، ۱۳۹۷ الف، ص۱۹) على الأقل. نعم لكلمة الإعتبارى ومشتقاتها تاريخ يرفع إلى السيد المرتضى (علم الهدى، ۱۳۷۶، ص۵۵) ولكنها لم تستعمل هناك بمعنى هذه الإدراكات العملية[3]. وركز الآخوند على مبانی الحكمة المتعالية خاصة كما أكثر الذكر عن الإعتباريات حيث ان ما ينتمی إلى الإعتباريات من مواضيع المسائل الأصولية اكثر مما يتعلق بالحقائق جدا. فهناك وضعت قواعد اخرى لها تناسبها.

---

۱. وكمال هذه الحركة ان يدوّن علما كافلا بتبيين المنطق والميزان ونظرية المعرفة فی أصول الفقه بل الامور والعلوم الاجتماعية وخاصة ما يتعلق بالتفهيم الكلامی وغيره ونرجو من الله تعالى ان يوفق حوزاتنا لانجاز ذلك واكمال حركة المحقق الخراسانی.

۲. حيث قد سبقه غيره كالعلامة الحلی بل المحقق وفخرهم حيث ناقشوا المواضيع بالمنظر العقلی واستعانوا بالمقدمات العقلية الكلامية والمنطقية والفلسفية وهناك غيرهم ممن تاخر عنهم كالمحقق السبزاورى كما يظهر من بعض رسائله (المحقق الخوانساری، ۱۳۷۸ هـ ش، ص۶۳-۶۶) وكآغا حسين خوانساری (راجع: آزادبخت، ۱۳۹۷ الف، ص۱۹) والجميع متقدمون على المحقق الآخوند.

۳. ولمزيد معرفة تاريخ التوجه إلى الامور الإعتبارية وتاريخ ذكر مصطلح الإعتبارى راجع (آزادبخت، ۱۳۹۷ الف، ص۱۳-۲۰).

فقد تحصل مما مر أن البحث الأصولی باقتضاء ذاته أدّی عبر تطوره التأریخی إلی البحث عن الإعتباریات فبینه وبین الإعتباریات صلة واقعیة وأنه لیست الإعتباریات امرا اجنبیا عن الأصول.

٣. منهجية المعرفة فی العلوم الإعتبارية كالفقه والأصول عند الأصوليين

تقدم انه لم یعقد للبحث عن منهجیة المعرفة للموضوعات الأصولیة باب أو فن إلی جانب نفس الأصول. ولا ینبغی توهم ان البحث عن القطع أو الظن فی کتب الأصول بحث فی منهج المعرفة لموضوع الأصول ومسائله وذلک ان متعلقهما الحکم الشرعی لا الحجة علیه فلا یبحث فی الظن عن الطریق الظنی إلی المسألة الأصولیة کمظنونیة الطریق إلی حجیة خبر الواحد فلا یکون بحثا عن نحو معرفة الموضوع الأصولی وثانیا وفی ناحیة الحکم الشرعی انهم لا یبحثون عن ان الحکم الشرعی وموضوعه وقیوده ایضا کیف تکتسب وکیف تعرف ویکشف عنها بل یبحثون عن ان هذه الطرق المذکورة ایّها یکون حجة ومعذرا فلا یکون البحث عن القطع والظن بحثنا عن معرفة الحکم الشرعی واقعیا فضلا عن ان یکون بحثا عن الموضوع الأصولی کذلک. ونظیرهما البحث عن بعض احوالهما کانفتاح باب العلم وانسداده وکالتخطئة والتصویب فإنها لاتکون بحثا عن سبیل المعرفة إلی موضوع الأصول.

بل هناک اضطراب یشیر إلی استشعارهم بأن منهج المعرفة لم یکن مبحوثا عنه عندهم ویؤیده. وذلک کما ذکر المحقق الوحید البهبانی فی فوائده ان من شروط الاجتهاد، المنطق وذلک لشدة الاحتیاج إلی الإستدلال فی الفقه وفی العلوم التی هی شرط فی الاجتهاد لأن الجمیع نظریات وکل واحد منها مجمع شکوک ومورد شبهات لا تحصی ولا یتم الإستدلال فی امثال هذه الا بالمنطق (الوحید البهبهانی، ١۴٣۶ هـ ق، ص٣٣۶) فهو یصرح بأن تلک العلوم –ومن ابرزها فی هذا الشأن هو أصول الفقه– کلها نظریة ولم تشتمل علی بدیهیات[1] من داخلها حتی

١. کما ذکر الامین الاسترآبادی ان شیئا من الأحکام الشرعیة لیست من البدیهیات الستة (الأسترآبادی، ١٤٣٦ هـ ق، ص٢٥٢، آزادبخت، ب، ١٣٩٧ هـ ش، ص٩٣–١٠٤).) واذ لم یستقرّ بدیهی، لا یبنی علیه نظری ایضا وهو من عجیب الرأی حیث یوافق ما اختاره العلامة الطباطبایی من نفی انقسام الإعتباریات إلی ضروری ونظری (طباطبایی، ١٣٨٧ هـ ش، ص١٦٨).

يستعان بها على ما هو نظرى فالمنطق ينظم الاقيسة فيها ويستنتج من هذا ان الاقيسة المستعملة فى أصول الفقه بل الفقه كما ذكره من قبل يجب ان تنطبق على ما ذكر فى المنطق وانّى لها ذلك؟ حيث لم يحاول الأصوليون تبيين انطباق مسائلهم وإستدلالاتهم على ما ذكر فى المنطق بل قالوا بمسائل تضاد بظاهرها ما قرر فى المنطق ولم يحاولوا دفع التهافت المترائى بيسير محاولة كأنهم صرفوا عن المنطق ونسوه بالمرة فتراهم يذكرون التوفيق المقبول بين العام والخاص ويعدون تلائمهما امرا مشهوريا مع انه فى قوة تناقض الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية فى مثل اكرام العلماء وعدمه اكرام زيد العالم ولا يبحثون عن كيفية حل مناقضة العرف للقضايا المنطقية وكذا مناقشاتهم فى باب المفاهيم كما فى مفهوم اللقب والوصف مع أن المنطق يقضى بأن ما يعلق على موضوع ينتفى بانتفاء الموضوع ولو بعضه ونظيرهما غيرهما كما فى مثبتات الامارات والأصول وفروع الاوامر كالمرة والتكرار. نعم قد يوجد من استشعر بهذه الحاجة وقارن الفنّين فى بعض الأحيان ازدياداً فى طلب المعرفة ورفعاً للظمأ وسيأتى ذلك مع ما فيه.

وقد ذكر المحقق البهبانى شيئا آخر يوجّه هذه الإختلافات المذكورة -ولكنه لا يتلائم مع ما ذكره فى شأن المنطق- وهو قوله: «*السابع ان لا يكون مدة عمره متوغلا فى الكلام أو الرياضى أو النحو أو غير ذلك مما هو طريقته غير طريقة الفقه ثم يشرع بعد ذلك فى الفقه فإنّه يخرّب الفقه بسبب انس ذهنه بغير طريقته والف فقهمه بطريقة الكلام وامثاله*» (نفس المصدر، ص ۳۴۰-۳۴۱) ونظير ما افاده المحقق الوحيد ما ذكره غيره (الميرزا القمى، ۱۴۳۰، ص ۵۰۹-۵۱۰، والصدر، ۱۴۲۰ هـ ق، ص ۴۱). وهذا ينادى بأعلى صوته أن ما يعبر عنه بالطريقة يكون فى الفقه وأصوله غير ما هو فى الكلام والرياضى والنحو مع أنه ذكر ان الإستدلال فى الفقه وجميع العلوم المرتبطة به يكون على نمط الإستدلال المنطقى[1] فما هو هذه الطريقة وهى

۱. نعم صرح الميرزا القمى بأن الانس بطريقة الحكمة والرياضى والنحو يزل ويضل عن طريقة الاجتهاد فى الفقه ومثل له بإعتبار قدح الاحتمال فى الإستدلال وبطلانه به فى الحكمة وعدم ذلك فى الفقه حيث ان اكثره ظنى وادلته ظنية ايضا. (والميرزا القمى، ۱۴۳۰، ص ۵۰۹-۵۱۰) ففرق بين المعرفة الفقهية والعلوم العقلية كما فرق بين ادلتهما وطريق المعرفة فيهما لكنه فى نفس الوقت يعتبر معرفة المنطق من مقدمات الاجتهاد (المصدر، ص ۴۶۳).

تخص الفقه والأصول؟ أفهناک شی ء وراء الإستدلال المنطقی یخصهما ولا یوجد فی الکلام والنحو أو غیر ذلک کنفس المنطق فیما عددنا؟ الجواب نعم. لکنهم لم یعبروا عنه بشی ء غیر «طریقة الفقه» أو «شم الفقاهة» وما یشبه ذلک. فقد تحصل أنهم فی مقام اثبات المقدمات والطرق یذکرون المنطق کمنظّم للإستدلال الفقهی والأصولی والکلامی وفی مقام التنزیه والتنبیه یذکرون أن طریقة الفقه وأصوله غیر طریقة غیرهما وکما سیأتی نقل قول للمحقق النائینی (ره) حیث یعد القیاس الفقهی شیئا شبیها بالمغالطة دون القیاس المنطقی أو نفس المغالطة بالضبط. والمفقود الذی أهمل بین هذا الایجاب والسلب هو منهجیة المعرفة فی الفقه وأصوله. وبالجملة فاذا کان الامر علی هذا المنوال فلا مناص مما حدث فی شأن الإعتباریات.

فالکلمة الرئیسیة فی نمط مواجهة الأصولیین المتأخرین لموضوع الإعتباریات هی انهم لم یعالجوها کموضوع مستقل یستدعی بحثا مستوفیا ومستقلا یبتدئ فیه من البدیهیات ویختتم إلی الفروع النظریة فإن الإعتباریات عندهم من اهم المبادئ أو المبانی لمسائلهم وهی تستحق عقد بحث کذلک. فکان منهج تحقیقهم انهم کلما انجر البحث فی موضوع أو مسألة إلی قضیة الإعتبار اخذوا ذلک المصداق الاعتباری فذکروا بعض احکامه من جهة اختلافه عن الامور الحقیقیة فکان مجموع مبثوثات اقوالهم فی المصادیق الاعتباریة احکام شتی فیها ما تکرر کثیرا ولا تستوعب جمیع جهات الامر الاعتباری. فأبحاثهم لا تفی بمناقشة علمیة ذات موضوع ومسألة وفروع فی شأن الإعتبار بحیث تبدئ من اسس بینة وبدیهیة وتقبل القیاس إلی سائر المسائل الأصولیة أو الوجودیة أو المعرفیة فمناقشاتهم تفقد صفة انها مناقشات علمیة فی موضوع الإعتباریات. فلذلک یؤکّد بعض الاعلام من الحکماء المعاصرین –حسب ما نقل عنه غیر واحد– علی ان باب تقسیم الوجود إلی الحقیقی والإعتباری یجب فتحه فی الفلسفة وهو لم یفتح بعد (جوادی آملی، خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰ ورضایی تهرانی وآخرون، ۱۳۹۳، ص۱۹). بل صرح هو فی موضع آخر ان تقسیم الوجود إلی الحقیقی والإعتباری کمسألة ینبغی البحث عنها وهی لم تعقد لها مناقشة مستقلة وبحث رئیسی فی کتب القوم حتی الآن (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۳۲۵) ومسألة تقسیم الوجود إلی الإعتباری والحقیقی کحجر الاساس للبحث عن الإعتباریات فاذا کانت مفقودة حتی الآن فکیف بما یبنی علیها وفروعها.

ثم إن لهذا الفقدان آثارا مهمة جدا فی أبحاثهم یجمعها التشتت والاضطراب والتهافت فی الأحکام. توضیح ذلک انه یوجد هناک بون بعید بین آرائهم فی شأن الإعتباریات وذلک قد یکون فی البحث الکبروی وبیان صفة أو حکم للإعتبار[1] وقد یکون فی مصداق منه حیث یعده بعضهم إعتباریا بلاریب ویعتبره بعض آخر غیر إعتباری بلا ریب[2] وأی مسألة تجدها فی علومنا اختلفت کلمة اصحابها فی شأنها هذا الإختلاف بالسلب والایجاب فی اصل موضوعه ومصادیقه؟! وهلاّ یکون ذلک الا لعدم سلوک المنهج العلمی المناسب حول ذلک الموضوع؟ فالذی لم یعالج علمیا لا محیص ان تؤول امره إلی هذا الاضطراب. ومن هذا المنطلق آل الامر الیوم إلی ان لکل استاذ ومحاضر فی حوزاتنا نظامه الفکری الخاص فی موضوع الإعتباریات وتری شیئا واحدا یعد إعتباریا بوضوح عند محقق فی حین یعتبر حقیقیا أو إنتزاعیا بوضوح ودون شک عند آخر وعجیب انهم مع علمهم بدور الإعتباریات فی نظامهم الأصولی لا یقومون بالبحث عنه بالاستقلال. وکما ذکرنا فی الهامش نری ان المحقق الاصفهانی ایضا ولعله اکثر من اعتنی بشأن الإعتباریات لم یسلک فیها طریقا واضحا ولم یعقد لها کلاما مستقلا یبحث عن أصولها وکیفیة الروابط فیها وأحکامها غیر ما ذکره بقدر ما یرتبط بمباحثه الأصولیة قریبا.

ولذلک یعلن العلامة الطباطبایی وهو من تلامذة المحققین الاصفهانی والنائینی فی بدایة رسالته المعمولة فی الإعتبارات : « *إنّا لسنا ننسی مساعي السلف من عظماء معلّمینا وقدمائنا الأقدمین، وجهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، واهتدوا وهدوا السبیل، شکر اللّه مساعیهم الجمیلة، لکنّا لم نرث منهم کلاما خاصّا بهذا الباب، فرأینا وضع ما یهمّ وضعه من*

---

۱. کما فی تحدید الإعتبار والوجود الإعتباری. راجع فی ذلک ما افاده المحقق النائینی وما علق علیه المحقق العراقی (النائینی، ۱٤۳۲ هـ‌ق، ج٤، ص۳۸۲-۳۸۳).

۲. کما فی عد الولایة والقضاوة من الإعتباریات (النائینی، ۱٤۳۲ ه ق، ج٤، ص۳۸۵) وکما فی تحلیل معنی الملکیة حیث عدها المحقق النائینی إعتباریة من مقولة الجدة (نفس المصدر، ص۳۸۳) والمحقق العراقی جعله من الإعتباریات علی حد تفسیره ونفی کونها داخلة تحت مقولة جدة (نفس المصدر، ص۳۸۲-۳۸۳) والمحقق الاصفهانی عد الملکیة الشرعیة والعرفیة من الإعتباریات ولم یدخلها فی شی ء من المقولات (الاصفهانی، ۱٤۲۹ هـ‌ق، ج۵، ص۱۱۳-۱۱۵).

الكلام الخاصّ به. » (الطباطبایی، ۱۴۲۸ هـ ق، ص ۳۴۰). بل یقول فی شأن أبحاثهم حول الأحكام الوضعیة وغیرها: « *وبالتثبت فی ذلك یظهر حال هذه الأبحاث التی وقعت فی كلماتهم فانها لا تبتنی علی أصول ومباد یعتمد علیها.* » (الطباطبایی، دون تاریخ، ص ۲۴۴). هذا اجمال نوعیة معالجتهم للإعتباریات واما تفصیله ففی الامر التالی.

۱-۳. منهجهم فی تحدید ما هو الإعتباری

المقصود من هذا القسم هو منهج معرفة وتحدید ما هو الإعتباری عندما یفترق عن الحقائق وحیث ان المعتبر عندنا هو منهج الواقعیة فمناقشة المنهج لا تنفصل عن ملاحظة الواقع حیث ان المنهج طریق الیه وان لم تكن كنفس البحث عن الجانب الوجودی.

ثم ان هناك امرین؛ الاول ضابط التمییز الذی ینفع فی تشخیص كل مصداق مشكوك للإعتبار نواجهه فنختبر حاله بانطباق الضابط علیه فله خاصیة التنبؤ والثانی الضابط الحكمی وهو إما حكم من أحكام الإعتبار تراه یصدق علی كل ما تجده إعتباریا ولكنه لا یقوم كضابطة موضوعیة لتمییز الإعتباری عن غیره اذا تجهله وإما حكم أخص من الإعتبار یصف بعض اصنافه ولا ینفع فی التحدید والتمییز. والضابط الحكمی الاول ككون كل إعتبار بید المعتبر وككون الإعتبار موجودا فی وعاء الإعتبار وكون الإعتبار قسیما للوجود الخارجی والذهنی جمیعا فهذه أحكام تصدق علی الامر الإعتباری ومساویة له غیر انها لا تجدی فی احراز ما هو الإعتباری حیث ان احراز «ید المعتبر» مثلا فی غیر ما له جاعل خاص واحراز ان الشیء موجود فی عالم الإعتبار وانه خارج عن الخارجی والذهنی كلها متوقفة علی احراز انه إعتباری البتة دون العكس. والثانی كأحكام الملكیة ووضع اللغات ومضمون الاوامر وغیرها وما یمیزها من الحقائق الذهنیة والخارجیة عندما فیجعل ما هو مرفوع عن الإعتباریات ضابطا سلبیا لها لكن هذا السلب حیث كان بملاحظة بعض مصادیقها فقد یتوفر المسلوب فی بعضها الآخر فالسلب متعلق بقسم من الإعتباریات فیكون الضابط حكما اخص من الموضوع واخذه ضابطا عاما یوجب الخطأ فلیس بحثهم هذا متمحضا فی جهة انها إعتباریة بما هی هی.

و علة هذا الامر من اساس انهم یبحثون عن المواضیع المذكورة فی الفقه وأصوله بما انها ظاهرات موضوعة وموضوعات قد تم تحققها فیبادرون إلی البحث عنها كمبادی للمسألة

الأصولية. فغرضهم تحليل ما هو واقع ومتوفر مما يرتبط بموضوعات ومسائل الأصول بقدر ما يرتبط كذلك. وهذا ما يكبل أجنحة افكارهم ان تطير إلى أوكار مبدأ الإعتباريات وأصولها. نعم حيث يرون عدم انعقاد بحث مستقل للإعتباريات قد يحاولون من خلال أبحاثهم ان يعطوا ضابطة عامة للإعتباريات وهى لا تزيد على أحكام لما هو معلوم الإعتبارية أو تخص بقسم من الإعتباريات. فبحثهم فى هذا المضمار ليس بحثا عن الاعتباريات بما هى هى كما لا يخفى[1]. فلا يبحثون عن علة صيرورتهما إعتباريين بل يبحثون عن العلة الخاصة بالبيع وانها هى اللفظ أو الارادة ويبحثون عن موقع الملك فى ذلك النظام مثلا أو يبحثون عن النعوت العامة لهذه الإعتبارات الموجودة المرتبطة بالابنية والانظمة الشرعية أو العرفية فيحصلون على المواصفات السلبية أو الايجابية لما يعلمون انه موضوع لأبحاثهم.

و هذا بإقتضاء من هدف الأصول وشأنه ولا ملامة عليه فالأصول وكل علم لا يقوم باشباع الكلام وتحقيق الحق فى نفس المبادى الا بقدر ما يرتبط بهدفه كما أن ديدن الأصوليين فى غير تحليل الإعتباريات ايضا كذلك فهم عندما يعالجون وضع اللغة لا يريدون اكثر من تحقيق معنى الوضع وكيفيته حيث يرتبط ببعض الإستدلالات على مسائل الأصول لكنهم لتتميم الموضوع بعض التتميم يبحثون عن الواضع انه من هو وهذا الوضع كيف يستوعب جميع اللغات فلاثبات استيعاب مختارهم وعدم نقضه لا بد لهم من دراسة اصناف من الكلام لا ينطبق مختارهم عليها بسهولة وبوضوح فهى كالتحديات لمختارهم فى تفسير الوضع الجارى فى الكلام فيبحثون عن المعنى الحرفى وعن مسوغ الإستعمال ونسبته إلى الوضع وكيفية الوضع والموضوع فى إستعمال اللفظ فى اللفظ وكذا فى المجاز وفى المركبات ثم ما يرتبط بجهة التفهيم والتفهم كتبعية الدلالة للارادة وكالحقيقة والمجاز واماراته إلى ما يساوق هذه الأبحاث[2]

---

۱. وقد ظهر مرة اخرى صحة ما افاده العلامة الطباطبايى من عدم بلوغ بحث خاص عن القدماء يتعلق بالإعتبارى بما هو إعتبارى.

۲. ولعل جمعا من المحصلين يظنون ان الأصول استقصى اطراف البحث عن اللغة والكلام واستوفى ما يتعلق به بالنقض والابرام ولم يكن غيرهم ان يقتدر على نقض المرام والا يقابلوه بالإفحام ويظنون ان ما فى كتب الأصول هو غاية ما يصل اليه الافهام وان لم يمكن اثبات ذلك للعوام بل لغيرهم من الآكادميين الفخام فهم سعيدون فى

لتتميم هذه الفائدة وتثبيت تفسيرهم فی هذا الشأن، من دون بحث بالذات ودراسة مستقلة ومستوفية على حد فلسفة اللسان التی موضوعها اللغة واللسان.

ثم ان تلك المواصفات التی ذكروها للمواضيع الإعتبارية فی الأصول تعانی من مشكلة اخرى غير مشكلة الدور والاخصية من الإعتبار وهی كونها خليطة بخصوصيات وعاء النظام الحقوقی وهذا ما يؤدی إلى توصيفها بوجوه خارجة عن حقيقة الإعتباريات واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فهم عندما يقسمون ويصنفون الموجود إلى الانشائی والإعتباری والحقيقی[1] أو بالاضافة إلى الإنتزاعی لم يبتدئوا من حاق الوجود والمفاهيم والماهيات حتى يحصلوا على ما هو مقتضى الوجود والماهيات وغيرهما ومنبعثا من ذاتها بدون النظر إلى شیء آخر فيكون تحديدهم بالنظر إلى اوصاف حقيقية مبتدئة من اعم الاوصاف منتهيا إلى الخواص المساوية للموضوع فتكون المقدمات والمنهج والنتيجة كلها مقبولة وصادقة وهذا طريقة القياس المنطقی فی الباب ولكنهم كما يظهر مما تقدم مالوا إلى الاستقراء الناقص بحسب ما يواجهونه فی مسائلهم ووصفوها بأوصاف لم تنجم عن حقيقة الإعتبار بل ممهّدة للانتفاع بها فی البحث الأصولی[2] فإن الانشاء بما هو كذلك لا يخرج عن الإعتبار أو الحقيقة وكذا الإنتزاع. لكنهم ركزوا على الانشاء وذكروه لعلة اخرى غير اقتضاء النظر إلى لوح الوجود وهی استشعارهم بأن الانشاء من حيث هو كذلك يختص بآثار لم توجد فی سائر الحقائق والإعتباريات فجعلوه قسيما للإعتباری والحقيقی فاضطروا إلى صرف النظر عما يقتضيه الوجود من حيث تقسيمه

انفسهم يمرون على غيرهم يخفون هذه السعادة والسرور ويسلمون عليهم عند الاجتياز والعبور سلامَ عباد الرحمن على اهل الغرور. ولا يخفى ان هذه الفكرة والعقلية مهما كانت حلوة وساكرة لم تكن صحيحة وصائبة. حيث ان الأصول ينظر إلى الكلام واللغة بقدر ما هو موجود حاليا أو ابتداء من زمان التشريع ولذلك لا يبحث عن مثل الخط والمراحل السابقة على الخط الابجدی مع ان ما يذكرونه فی جانب الصوت الموضوع لا يتم بدون الابجدية. وبالجملة اذا يواجه صاحب هذا الظن ما فی كتاب «سبك شناسی» لمحمدتقی بهار (بهار، ١٣٤٩ هـ ش، ص ٥٥-٥٧) مثلا يستنكره أو يخجل من ابتهاجه وفكرته اذا فهم ما فيه.

١. راجع فی ذلك ما صنعه المحقق الاصفهانی (الاصفهانی، ١٤٢٩، ج ١، ص ٣١٦).

٢. وذلك كما يقسم السلع باوصاف سوقية لاغراض تجارية والاوصاف خارج عن حقيقة السلع فلذلك لا يمكن الركون فی تحديد هوية السلع إلى ما ينادونه فی الاسواق العامة.

إلى الإعتبارى والحقيقى وحددوهما بما يتفسح معه المكان لإدراج الوجود الانشائى فلا محالة عرف الإعتبار والحقيقة بصفات اخرى لم ترجع إلى حقيقتهما.

و كذا الوضع والوضعيات فإن الإعتبار يرادف معنى الوضع ولذلك لا يصح تقسيم المعانى أو الأحكام إلى وضعية وتكليفية والتكليف امر وضعى إعتبارى. نعم للوضع عندهم معنى آخر يقابل التكاليف وهو لا يرجع إلى توصيف حقيقة ما عليه الامور الوضعية فهو توصيف اجنبى عن حقيقة الامور الوضعية لا ينفع فى تحديدها ومعرفتها على ما هى عليه كما يتوخى من البحث العلمى المفيد لليقين بالاخرة.

يقول العلامة الطباطبايى فى البحث عن منهج الأصوليين فى مناقشاتهم للمبادى الإعتبارية لمسائل الأصول فى حاشيته على الكفاية: «*هذه المعاني المسماة بالاحكام الوضعيّة على تشتت شئونها وأطرافها وخواصها لا ترجع إلى معنى حقيقي تام في نفسه حتى يوضع وصفا وينظر في حكمه وكذلك المعاني المسماة بالاحكام التكليفية لا يجمعها معنى جامع كما هو ظاهر بالرجوع إلى ما أشرنا إليه في بحث الضد من مباحث الألفاظ وبالتثبت في ذلك يظهر حال هذه الأبحاث التي وقعت في كلماتهم فانها لا تبتنى على أصول ومباد يعتمد عليها.*

فمن ذلك تقسيمهم الحكم إلى وضعي وتكليفي فان التكليفيات وان كان بينها شبه سنخية لكن الوضعيات ليست كذلك فلا وجه لجمع عدة مفاهيم غير متسانخة بوجه وتسميتها باسم ثم جعلها قسيما للتكليف. ودعوى المصنف قده بداهة إختلاف التكليف والوضع مفهوما ومصداقا لبداهة ما بين مثل مفهوم السببية والشرطية وبين مثل مفهوم الإيجاب والاستحباب من المخالفة والمباينة لا يغنى شيئا. اما أولا فلان الإختلاف بين الفريقين غير مؤثر ما لم يرجعا إلى معنى واحد يصير مقسما للأنواع ان كان جنسا أو الأصناف ان كان نوعا واما ثانيا فلان الإختلاف والتباين بين افراد أحد الفريقين ليس بأقل مما بينهما لوضوح ان الفرق بين مثل الجزئية والملك والصحة ليس بأقل مما بين الاستحباب والوجوب وبين السببية والشرطية مثلا وهو ظاهر.

و من ذلك حصر الوضعيات في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية أو غير ذلك مما وقع في كلماتهم فان ذلك تهكم ومجرد صدق معنى على عدة مصاديق لا يوجب كونه جامعا حقيقة بينها ما لم يكن مبدأ لحكم يترتب عليها من حيث اجتماعها تحت ذلك الجامع.

و بالجملة فالظاهر ان القوم وجدوا الأحكام الخمسة التكليفية أولا ثم تنبهوا للإعتباريات التي لها تعلق ما بها مما اعتبره الشارع واحدا بعد آخر وسموها وصفا يعنون انها من وضع الشارع ثم سموها أحكاما وضعية لرجوعها إلى معان نسبية وقد قدمنا ان النسب بإعتبار آخر أحكام ثم اطردوا تسميتها أحكاما وضعية وان صارت بالحيلولة معاني اسمية مستقلة كالملك والفسخ والحرية والرقية ونحو ذلك وبالاخرة كان اشتراكها انما هو في اسم الوضع من غير معنى جامع على حد سائر المشتركات اللفظية المعروفة فافهم. » (الطباطبايی، دون تاريخ، ص ۲۴۴-۲۴۵).

ولقد اجاد فيما افاد فقد ذكر اولا ان منظرهم إلى هذه الاقسام من الإعتباريات ليس من زاوية مرتبطة بحقيقة هذه الامور بما هی هی حتی يؤدی إلى تحليلها واصطياد مكوناتها الواقعية والذاتية فاكتفوا بصدق معنی علی بعض الإعتباريات فی اخذه ناعتا لهويتها ولا يخفی ان هذا النوع من المواجهة والمعالجة للامور خطأ حتی فی الحقائق فضلا عن الإعتباريات التی تحتاج إلى مزيد تامل. كما ان صدق عنوان المقولة علی المقولات لا يوجب ان تكون المقولة ناعتة لحقيقة تلك المقولات فتقع جوابا للسؤال عما هی والا تكون المقولة جنسا لتلك العشرة فلم تكن هی الاجناس العالية وكذا معنی العرض لم يكن جنسا وعنوانا ذاتيا للتسعة العرضية والا عادت جنسا واحدا كما بين فی الحكمة (الطباطبايی، ۱۴۲۷ هـ ق، ص ۱۵۱و۱۵۶). فهذا الاشكال لا ينجم عن كون الموضوع هو الإعتبار بل ناجم عن خطأ المنهج العلمی من اساس. وذكر ثانيا الجانب الايجابی وبيّن منهجهم فی معالجة هذه الامور فأفاد أنهم اول ما واجهوا، صادفوا الأحكام الخمسة فإنها اظهر واعرف فی الشرع لأنه اقرب إلى العمل ثم تقدموا فصادفوا متعلقات هذه الأحكام وهی معان مختلفة متكثرة جدا غير انها جميعا من وضع الشارع وجعله ولم يجدوا ما يصدق علی الجميع الا انها من وضع الشارع وان لم يكن لهذه الجهة تاثير فی آثارها ولا تنعتها من حيث الذات أو الآثار. وهذا النمط من البحث لا يرجع بالتحليل إلى حقيقة هذه الامور ولذلك افاد ثالثا -و لعمری هو من احسن التعبير- ان هذه الأبحاث الواقعة فی كلماتهم لا تبتنی علی أصول ومباد تستحق الركون وتقبل الاعتماد وهذا مقتطف المناقشة فی هذه المقالة وقد بينا لك وجهه كما بينه هو (ره).

و بالجملة فلو بحثوا عن علة الإعتبار عموما وكيفية نشؤها وما هو الإعتبار الاول وأصول الإعتبار وما هو غاية الإعتبار وما يتعلق بذلك من المباحث العامة لكان بحثا عن نفس الإعتبار وربما ادى إلى تحديد الإعتبار بشكل رائع.

۴. منهجية المعرفة للفقه والأصول ونسبتها إلى المناهج العقلية عند المحقق النائيني

فی بعض تقريرات محاضرات الميرزا النائينی ان : «*المسائل الأصولية ليست مبنية على قواعد اهل الميزان بل بينهما عموم من وجه والسرّ فيه ان نظرهم مقصور على البراهين العقلية فيقتصرون على القدر المتيقن ونظر الأصوليين انما هو على الظهورات العرفية وقد عرفت ان الظهور العرفی يختلف بكون العموم ملحوظا اسميا أو ملحوظا حرفيا وعلى الاول ينطبق الظهور العرفی على قاعدة اهل الميزان وعلى الثانی لا ينطبق خصوصا اذا كان العموم فی المنطوق مستفادا من وقوع النكرة فی سياق النفی ... ومن هنا تعرف ان ما ذكره اهل الميزان فی القياس الاستثنائی من ان وضع المقدم ينتج وضع التالی ورفع التالی ينتج رفع المقدم واما رفع المقدم فلا ينتج رفع التالی لا يكون نقضا لما ذكرنا من ثبوت المفهوم للجملة الشرطية المبنی على ارتفاع الجزاء بارتفاع الشرط كما عرفت تفصيله وذلك لأن محط نظرهم فی القياس الاستثنائی الإستدلال بالملازمة ولا شك ان صرف الملازمة بين الشيئين لا دلالة فيها زيادة على ما ذكروه ... وبالجملة لما كان بنائهم على مقتضى الترتيب الطبيعی على ذكر ما هو الاخص فی المقدم وما هو الاعم فی التالی مثل «لو كان هذا انسانا كان حيوانا» قالو بذلك ولا محيص عنه حينئذ ولكن اين هذا مما اذا كان الشرط علة تامة منحصرة للجزاء كما هو مبنی ثبوت المفهوم للجملة الشرطية فتامل جيدا لكی لا يختلط احدهما بالآخر.*» (اللنگرودی، ۱۴۴۳، ج۲، ص۳۸۹-۳۹۰) وهذا كمقارنة بين منهج العِلمين فأفاد ان إختلافهما فی هذه المسألة التی يشبه ان تكون مشتركة بينهما لإختلاف شرايط موضوع المسألة والذی ادّی إلى هذا الإختلاف هو نوع غرض علماء هذين العلمين -و لذلك ركز على الاهل دون الميزان لكی ينسب ذلك إلى ممشی المنطقيين دون اقتضاء ذاتی للمنطق حتى لا يتلائم مع الأصول- وهو اوجب الخلاف فی البناء والممشی وهذا أدى اخيرا إلى إختلاف فی نفس المسألة وان كانت متشابهة الصورة

بين الموضعين. فالذی يمكن اصطياده من هذا الكلام هو اولا عدم إختلاف لما فی الأصول عما فی المنطق وثانيا إمكانية بل حسن تبيين المسائل الأصولية بالقواعد المنطقية وثالثا ان وجه تفاوت مسائل الأصول عما فی المنطق وعلة عدم كفاية المنطق عن تاليف الأصول إختلاف شرايط المسائل والتفاوت الصغروی بحسب المواضيع الأصولية والا فالأصول كصغريات غير خارجة عن القواعد المنطقية وان لم يتضح كيفية انطباقها عليها بادئ الرأی لعلة الجهل بخصوصيات الأصول.

هذه نكات منهجية حول طريق المعرفة فی المواضيع الأصولية ونسبته إلى الطريق المذكورة فی المنطق يمكن اقتناصها مما نقل[1]. وهی تلائم ما ذكرنا من استشعار القوم لحاجة الأصول إلى معيار ومقياس لتقويم القضايا الأصولية اولا ومن فقدان معيار كذلك الا نفس المنطق والعلوم العقلية ولذلك يسرونها إلى الأصول. فالمحاولة فی تطبيق المنطق على الأصول وتبيينه به غاية نظرهم فی تبيين منهج الأصول كما قد يشاهد ذلك من النحاة اذ يحاولون تبيين الإستدلالات النحوية أو البلاغية بقواعد الميزان كما قد يترائی من مثل حاشية الصبان وغيرها. ولا تثريب عليهم ولمّا يفرقوا بين العلوم الحقيقية والإعتبارية منذ زمان ارسطو حتى الآن بحقيقة معنى الكلمة. نعم اذ لم يمكن تفسير كل ما فی الإعتباريات وأصول الفقه بنفس قواعد المنطق اضطر المحقق النائينی إلى اقتراح خاص سيأتی توضيحه.

هذا وقد ذكر المحقق النائينی شيئا آخر يرتبط بالمقام فهو قال فی شأن الحجة عند اطلاقها على القطع: «*ولا يصح اطلاق الحجة عليه فإن الحجة باصطلاح المنطقي عبارة عن الوسط الّذي يكون بينه وبين الأكبر الّذي يراد إثباته للأصغر علقة وربط ثبوتي ... ومن المعلوم: أنّ القطع لا*

---

۱. ولعلك تعرف ان ما افاده ليس كما وصفه فی نفس الامر وان علة عدم التناقض امور ومنها ان الذی يهم الأصولی ليس وضع أو رفع التالی فی نفس الامر بل هو التالی المستند إلى كلام المولى وارادته وان صح بعدُ فرض وجود التالی كموجود مستقل عن الشرط كأن يكون هناك وجوب اكرام زيد من قبل مولى آخر. فعلة الإختلاف ان المنطق ينظر إلى وجود المفهوم وعدمه بحسب نفس الامر والاقتضاء الجاری بين المقدم والتالی والأصول ينظر إلى ما يريد المولى تفهيمه عبر كلامه وقوله وللثانی وعاء غير وعاء الاول وهو ظاهر. فالتناقض غير جار فيهما لا لإختلاف الموضوع فی المسألتين بل مرفوع شأنا لإختلاف الوعاء.

یکون حجة بهذا المعنی، إذ لا یصح أن یقع وسطا في القیاس، فلا یقال «هذا معلوم الخمریة وکل معلوم الخمریة خمر أو یجب الاجتناب عنه» لأنّ الکبری کاذبة، إذ معلوم الخمریة یمکن أن یکون خمرا ویمکن أن لا یکون، ووجوب الاجتناب لم یترتب شرعا علی معلوم الخمریة بل علی الخمر الواقعي، لأنّ الکلام في القطع الطریقي، فلا یکون هناك علقة ثبوتیة بین العلم وبین الأکبر، لا علقة التلازم ولا علقة العلیة والمعلولیة، وما لم یکن علقة لا یصح جعله وسطا فلا یکون حجة باصطلاح المنطقي، کما لا یکون حجة باصطلاح الأصولي أیضا، فانّ الحجة باصطلاح الأصولي عبارة عن الأدلة الشرعیة من الطرق والأمارات ... ومن هنا یظهر: انه لا یصح تألیف القیاس الحقیقي من الأدلة الشرعیة، بل صورة قیاس أشبه بالمغالطة، فقولك «هذا مظنون الخمریة وکل مظنون الخمریة یجب الاجتناب عنه فهذا یجب الاجتناب عنه» قیاس صوري لا واقع له، إذ الّذي یجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعي لا مظنون الخمریة وإنما کان الظن طریقا شرعیا إلی الخمر، فالظن یکون من قبیل المعرف والواسطة في الإثبات فقط من دون أن یکون واسطة في الثبوت، ومعه لا یصح تألیف القیاس الحقیقي منه ... فظهر: أنه لا یصح إطلاق الحجة علی القطع باصطلاح أهل المیزان ولا باصطلاح الأصولي. ولکن هذا في القطع الطریقي الّذي لم یؤخذ شرعا في موضوع حکم. ». (النائینی، ۱۴۳۲ هـ ق، ج ۳، ص ۷-۹).

فهو هنا ایضا حاول المقارنة بین المنطق والأصول وافاد ان قیاس الاستنباط لیس بقیاس بل صورة قیاس مادته تشبه المغالطة ولا یحکی هذا القیاس عن واقعٍ ورائه. ولا یخفی ان هذا یخالف ما ذکره غیره عند بیان نوع حاجة المجتهد إلی المنطق وما افاده المحقق النائینی ادق مما ذکروه بشکل عام ومن غیر استعراض للتفأصیل. وظاهر انه ذکر هذا من باب توصیف ما هو الواقع فی الباب ولم یحسبه عیبا یعیر به الفقه وأصوله اذ هو فی مقام تحدید ما سبق التعبیر عنه من بعض الاعاظم بـ«طریقة الفقه» فیؤکد علی ان طریقة الفقه وقیاس الاستنباط هکذا والرکون إلی هذا القیاس مما لا مناص منه اذ نرکن الیه بمقتضی الادلة واذ نحن لسنا بمصوبین للأحکام فهذا القیاس لیس بمغالطة حقیقة بل هو شبیه بها. ولَما افاده المحقق النائینی صریح حق کما یستفاد من نظریة الإعتباریات للعلامة الطباطبایی اذ یقول بعدم جریان البرهان فی الإعتباریات من جانب (الطباطبایی، ۱۳۷۸، ص۱۶۷-۱۶۸و۲۲۷) وبمشابهة الإعتباریات للحقائق فی

التوليد والاستنتاج من جانب آخر (نفس المصدر، ص۲۱۵) ولتوضيحه مجال أوسع من هذه المقالة.

فما ذكره هنا يؤدى إلى أن طريقة الفقه ومنهج معرفة قضاياه غير الاقيسة الحقيقية وان كان هذا غير خارج من اطار المنطق الصورى الشامل للمغالطة كما يشمل البرهان والجدل غيرهما. فأوضح هذا الفرق والتوصيف السلبى بنفس لسان المنطق غير انه لم يصرح بأنما هو عليه طريقة الفقه بالايجاب هل هو نفس المغالطة ام غيرها؟ وما هو الدليل على صحة هذه الطريقة فى نفسها؟

۵. نوعية منهجية معرفة الإعتباريات عند المحقق النائينى (ره)

للمحقق النائينى كلمات فى هذا الشأن. فقد قال فى موضع «*ان الموجود اما ان يكون موجودا في العين أو في عالم الإعتبار وعلى كل منهما فاما ان يكون من الموجودات المتأصلة أو الإنتزاعية فتكون الأقسام أربعة*» (الخوئى، ۱۳۵۲ هـ ش، ج۲، ص۳۸۱). ومثّل للمتاصل العينى بالجواهر والاعراض وللإنتزاعى العينى بالعلية والفوقية وللمتاصل الإعتبارى بالوجوب والملكية وللإنتزاعى الإعتبارى بسببية البيع للملكية وفرّق بين الثانى والثالث بأن الثانى موجود فى الخارج ولكنه لا بنفسه بل بمنشأه والثالث موجود بنفسه ولكنه فى عالم الإعتبار ثم استنتج ان الأحكام الشرعية من نوع الموجودات الإعتبارية المتأصلة أو الإنتزاعية (نفس المصدر، ص۳۸۱-۳۸۲). وفى تقسيم الموجود إلى العينى والإعتبارى ما لا يخفى فليست القسمة حاصرة لخروج الذهنى عنها ولا ملاكه صحيحة فإن الإعتبارى الذى يقابل العينى ما هو؟ هل يشمل الذهنى ايضا -حيث ان العينى الإنتزاعى كالعلية موجود فى الخارج ايضا فلم يذكر الذهنى فى ضمن العينى اصلا-؟ وما معنى عالم الإعتبار؟ وكيف يعرف الإعتبارى بأنه الشىء الذى فى عالم الإعتبار والحال ان معرفة عالم الإعتبار متوقف على معرفة ما هو الإعتبار والإعتبارى؟ ورغما من ان التحديد غير مجد فكيف حصل على هذا التعريف؟ الجواب انه -كغيره- عرف اجمالا أن هنا وعاء غير وعاء الحقيقة ثم لما لم يتيسر له تحقيق حقيقته حدّد ما هو كذلك -اى ما ليس بعينى على حد المعانى الحسية أو العقلية الفلسفية كالامور المتعلقة بالشرع الأنور- بأنه لا بد وأن يكون فى عالم الإعتبار.

و ذكر فى موضع آخر نفس هذا التقسيم للمفاهيم -لا الوجود- غير أنه قسّم المفاهيم التأصلية -و يريد بها الأصيلة- إلى ذاتيات وغير ذاتيات وقسم الاخير إلى المحمول بالضميمة وإلى الامر الإعتبارى فجعل الإعتبارى قسما لقسم من المفاهيم الأصيلة ولم يذكر الإعتبارى فى القسم الإنتزاعى الذى هو قسيم التاصلى. (اللنگرودى، ۱۴۴۳، ج۵، ص۱۰۸-۱۰۹).

هذا وقد ذكر فى موضع آخر أن هناك مفاهيم إنتزاعية إعتبارية وقسمها إلى ثلاثة اقسام وعدّ منها ما كان له منشأ إنتزاع ولا يصح انطباقه عليه كالعلية والمعلولية (نفس المصدر، ج۱، ص۴۸۴-۴۸۵) وهذا يناقض ما نقلناه عنه من عدّ العلية من المفاهيم العينية الإنتزاعية فى قبال الإعتبارى بقسميه كما جعله لمفهوم «احد الاشياء» من قسم الإعتباريات الإنتزاعية (نفس المصدر) مما لا يصح البتة على ما ذهب اليه من تحديد العينى والإعتبارى. فإذ لا يُبدأ بالبحث عن فرق هذه الاقسام من حيث هى إعتبارية بمعنى ان نوع الإعتبار فيها كيف يختلف بل كيف بدأ إعتبار كل منها، فحينئذ لا يؤمن أن نتيجة البحث تكون صحيحة اذ لم يبحث عن المقسم بحيث تعرف هويته فى نفسه وحقيقته فيقسم من جهة ذاته أو ما يعرضها بلاواسطة فى العروض فيصان التقسيم عن دخول ما ليس منه فيه كقسم له.

و فى موضع آخر جعل الإعتبار امرا متوسطا بين الأمور المتأصّلة العينيّة والأمور الإنتزاعيّة فقال: « *وبعبارة واضحة لا شبهة أنّ الملكيّة من الأمور الإعتبارية العقلائية التي تكون لها نفس أمريّة بنظر العقلاء وتكون منشأ للآثار في عالم الإعتبار والمراد بالإعتبارية في اصطلاحنا هو الأمر المتوسّط بين الأمور المتأصّلة العينيّة والأمور الإنتزاعيّة فالأوّل كالأعيان الخارجيّة والثّاني كالقبلية والبعديّة والجزئيّة والشرطيّة ونحو ذلك ممّا ليس له وجود إلاّ بإعتبار منشإ إنتزاعه والأمور الإعتباريّة كالملكيّة والوجوب والحرمة والولاية ونحو ذلك فإنّ ما لا يكون له وجود في وعاء إلاّ بتشريعه أي ما كان وجوده التكويني عين وجوده الإنشائي وعين إعتباره ممن بيده إعتباره فهو أمر إعتباري ولا شبهة أنّ الملكيّة من أوضح مصاديق الأمور الإعتباريّة القابلة للجعل أصالة* ». (النائينى، ۱۳۷۳ هق، ج۱، ص۳) ووجه التوسط ظاهر حيث انه ليس متاصلا على حد الامور الخارجية ولا فارغا عن الوجود على حد الإنتزاعيات التى لا وجود لانفسها الا بمناشئها ولكن التقسيم لا يلائم ما نقلنا عنه فهو مناقض له سيما حيث ذكر مفهوم الإنتزاع فى عرض

الإعتبار والعينية بعد ما مر من ان الإنتزاع عمل ذهنى يعرضهما فلا ينبغى عده فى عرضهما. بل هنا شيء آخر وهو ان هذا التقسيم الاخير بالتثليث يؤدى إلى ان الامر الإعتبارى من قسم التكوينيات والا فالإنتزاعى اقرب انطباقا إلى التكوين من الإعتبارى وان كان الاخير متاصلا فى وعائه. ولذلك يقول ان للإعتبارى وجودا تكوينيا هو نفس وجوده الإعتبارى فعد الإعتبار من مراتب التكوين وان كان قسيما للتكوين العينى وليتها اوضح مراده حيث لم يبق للتشريعى مورد يقابل التكوينى فعاد القسيم قسما وصار التكوينى نوعين؛ تكوين تشريعى وغير ذلك. وهناك شواهد كثيرة على ان المحقق النائينى يجعل الإعتباريات من مراتب التكوين ومحكوما بنفس أحكامه وليس التقابل بينها وبين التكوينيات الأخر الا بالمرتبة والتشكيك وسيأتى نقلها وتوضيحها.

هذا ولا يشير المحقق النائينى ان الإعتبارى كيف نزل بالحد الوسط للعينى والإنتزاعى وهذا سؤال عن علة الثبوت لا دليل الاثبات فما كان وعاءه غير وعاء الخارج وخارج عن الكون كيف يكون داخلا فيه ومن مراتبه واذا كان من مراتبه فما معنى لكلمة وعاء الإعتبار واين هذا الوعاء وما نسبته إلى الخارج والذهن؟ فهذه اسئلة لا سبيل إلى جواب معقول لها فى كلماته مهما تصفحت ومهما لا يرد عليها باجوبة تامة لا يتم ما ذكره من معنى الإعتبارى وتحديد موقفه ولعله لذلك عبر فى صدر الكلام بأن ما يحدده يكون من اصطلاحه (ره) فزعم انه حرّر نفسه بذلك عن إلزامه بما لا يلتزم وتوارد السؤال وبيان النقض والابرام وأنّى له ذلك.

ثم هناك عبائر اخرى فى صفة الإعتبار وهى مواصفات عامة لا تنفع الا بعد معرفة الإعتبار وما هو الإعتبارى وذلك كما يقول: «*إيجاد المادة التي هي من الأمور الإعتبارية القابلة لأن توجد في الوعاء اللائق بها، بإستعمال الهيئة فهذا إيجاد في موطن الإعتبارية ببركة الإستعمال*». (النائينى، ۱۴۱۳ هـ ق، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳). فحدد الوعاء بانه اللائق اى الناسب له ومعلوم ان كل شيء فهو موجود فى الظرف الوجودى الناسب له وإلا فأى وعاء آخر كان فيه لكان هو الناسب له ثانيا. وواضح ان وعاء الإعتبار لم يكن محددا عندهم بوضوح والا اشاروا اليه بايسر كلمة. وكما يقول: «*ولكن التحقيق: أنّ الأمور الإعتباريّة مباينة للأمور الإنتزاعيّة، فانّ وعاء الإعتبار يباين وعاء الإنتزاع وتوضيح ذلك هو أنّ الشيء تارة: يكون تقرره ووجوده في وعاء*

العين بحيث يكون بنفسه من الثابتات في الأعيان الخارجيّة سواء كان من المجرّدات أو من الماديات. وأخرى: يكون تقرّره ووجوده في وعاء الإعتبار، فيكون تقرّره وثباته بيد من ينفذ إعتباره، فهو متأصّل في عالم الإعتبار، كما أنّ الأوّل كان متأصّلا في عالم الأعيان، غايته أنّ تأصّل الأوّل ووجوده إنّما يكون بتعلّق الإرادة التكوينيّة الإلهيّة به، وتأصّل الثاني إنّما يكون بإعتباره، فهو يوجد بنفس إعتبار من بيده الإعتبار. »(النائینی، ۱۴۳۲ هـ ق، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷). فیوضح المطلوب عن طریق قیاس الاعتباری الی غیره وهو مباینة وعاء الإعتبار لوعاء الإنتزاع بتقرر وتاصل بعض الاشیاء فی وعاء الإعتبار وتقرره بید المعتبِر ویوجد بإعتباره. فهذه احکام قیاسیة سلبیة وإ کانت بعبائر محصلة فإنها لاتؤدی الی معان محصلة واقعا.

ثم انه قد اشار فی هذه العبارة إلی کلمة یمکن ان تکشف القناع عن حقیقة رأیه فی الإعتبار وهو ان الثبات والتقرر فی الإعتباریات بید المعتبِر والإعتباری یوجد بالإعتبار وذلک کما یقول فی مواضع اخر: «*ویمکن توجیهه، بأن حقیقة البیع لمّا کانت من الأمور الإعتباریة، والأمر الإعتباري متقوّم في حقيقته بالإعتبار وليس الإعتبار نافذا من كل احد بل انما يتوقف على كونه ممّن بيده ذلك*». (النائینی، ۱۴۱۳ هـ ق، ج ۱، ص ۱۰۸) ویقول « *ولكن لا يخفى ضعف الشّبهة، وانّ قياس باب الإنشائيات بباب التّكوينيّات في غير محلّه، فانّ في التّكوينيّات زمان الانكسار ليس بيد الكاسر، بل الّذي بيده هو الكسر وامّا الانكسار فيحصل قهرا عليه. وهذا بخلاف باب المنشآت، فانّها أمور إعتباريّة، ويكون زمامها بيد المعتبر النافذ إعتباره، وله إيجادها على أيّ وجه أراد.* ». (النائینی، ۱۴۳۲ هـ ق، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷). ففسّر الإعتبار بالوضع والجعل وحینئذ فما رتّب علیه یکون واضح الترتب. لکن ما افاده من ان قیاس باب الانشائیات التی عدها من الإعتباریات بباب التکوینیات قیاس خاطئ وان للمعتبر ایجادها علی ای وجه یرید، لا یلائم ما هو علیه من عد الإعتبار مرتبة من التکوین ومتوسطا بین الأصیل والإنتزاعی کما قد مر وسیأتی تفصیله.

۱-۵. النسبة بين الإعتباريات والحقائق وأحكامهما ومنهج المعرفة والإستدلال فيهما عند المحقق النائيني

الميرزا النائيني وان لم يذكر كيفية نشؤ وتطور المفاهيم الإعتبارية والوجود الإعتباري لكي يعطى مقياسا واضحا معتمدا على اسس بينة ومحكمة لكنه ذكر بعض ما يوضح موقع ما هو الإعتباري بالنسبة الحقائق عنده. فهو قد يشير -كما سبق نقله- إلى ان وجود هذه الإعتباريات نوع وجود تكويني والتكوين فيها عين إعتبارها بل يقول: « *وهذا بخلاف الأمور الإعتباريّة، فانّ لها في نفس الأمر نحو تقرّر وثبات ويكون لها وجود في الخارج غايته أن تقرّرها النّفس الأمري يتحقّق بعين إعتبارها* » (النائيني، ۱۴۳۲ هـ ق، ج۴، ص۳۸۲-۳۸۳) فعدها موجودة في الخارج وجعل وجوده الخارجي نفس ما يوجد بإعتبارها. وما افاده في الملكية في مختلف تقريراته يهدى إلى هذا بتفصيل.

فقد ذكر في الفوائد (نفس المصدر، ص۳۸۳-۳۸۴) ان للملكية وجودا إعتباريا ثم استدرك وترقى إلى ان الملكية الإعتبارية تكون من سنخ الملكية الحقيقية والملكية الحقيقية هي مقولة الجدة -و لم يقل ان الجدة صادقة عليها وجنس عال لها بل فسرها بنفس الجدة ولم يذكر لها فصلا زائدا على هذه المقولة- وعلل ذلك -و التعليل ينادى بان كون الملك نفس الجدة غير بينة فهو غير الجدة والا لكان ثبوت الشيء لنفسه بينا غير محتاج إلى تعليل البتة- بأن حقيقة الملكية هي الواجديّة والإحاطة وهذه ذات مراتب أقواها ملكية السماوات والأرضين وكل شيء لله تعالى ونظيره واجدية النفس لصورها المعقولة ثم دون ذلك واجدية اولى الامر عليهم السلام للمولّى عليهم وهي من مراتب واجدية الله سبحانه ودونهما واجدية المالكين لأملاكهم فهم واجدون لما يملكون وان لم يكن في متناول ايديهم. ثم من دون الجميع واجدية الجسم المحيط على المحاط كالعمامة بالنسبة إلى الرأس.

و بعد الغض عما اوردنا على اخذه للملك بمعنى نفس الجدة، ترى انه عدّ للملكية الحقيقية مراتب من الوجود من عالم اللاهوت ومرتبة فعل البارى إلى عالم المادة ولم يجعل الملكية الإعتبارية طرفا لهذا الشريط والسلسلة بل جعلها في خلالها ففوقها مرتبة حقيقية ودونها حقيقية. وهذا التصوير لنظام الوجود امر بديع لم يأت احد بمثلها بعد نظام اصالة الوجود وتشكيكه الذى

رسمه صدر المتالهین (ره). فانه وصف الباری وصفته الفعلیة بمعنی ماهوی ای الجدة[1] وجعل الماهیة امرا مشککا وهذا یزید علی القول باصالة الماهیة حیث یعتبر للماهیة الموجودة تشکیکا فی ذاتها وجعل الإعتباری المقابل للحقیقی مسانخا للحقیقی فی الوجود والماهیة والفرق فی مرتبة الوجود فإذن لم یبق لوعاء الإعتبار مساحة فی فضاء الکون ولم یبق للتقابل بین الإعتبار والحقیقة معنی غیر التقابل التشکیکی الذی هو جار فی سلسلة جمیع الموجودات طولا وعرضا. فعاد القسیم قسما وانمحی «وعاء الإعتبار» فی صفحة الکون فلزم من تحلیله للإعتبار وتقسیمه الامور إلی إعتباری وحقیقی وإنتزاعی، عود الإعتباری حقیقیا وخلف ما فرضه. وفی الحقیقة انه لم یجد بدًّا من ارتکاب هذه الامور ووافق علی هذه الاشکالات حیث لم یجد منهجا ممتازا لمعرفة الإعتبارات کما تقدم لأنه لم یتبین عنده ما هو الإعتباری بحقیقته فجعل الإعتبار من مراتب الحقیقة وذهب إلی غایات بعیدة.

هذا وقد ذکر فیما قرره عنه تلمیذه الآملی تقسیم الجدة إلی مراتب الاولی وجدان الشیء حقیقة کما فی الباری عز اسمه والثانیة وجدان الشیء حسا کما فی احاطة العمامة بالرأس وجعل الثالثة الوجدان الإعتباری وهو الملک وبین انه حیث یکون نوع اضافة بین المالک ومملوکه یندرج تحت مقولة الاضافة یصح التعبیر عنه بالاضافة حیث انه وجعل الملک نوع اضافة وخیط إعتباری بین العوضین تارة والبیع هو الذی یحل هذا الخیط عن الثمن ویشده فی جانب المثمن بالنسبة إلی المشتری وبالعکس للبایع فتصویر الملک بالخیط الممدود لإدراجه فی مقولة الاضافة کما یصرح به بعده غیر مرة وهکذا الحال فی تقریرات تلمیذه الاقدم الخوانساری حیث یقول: « *وحاصل الکلام أن الملکیة عبارة من إضافة حاصلة بین المالک والمملوک وهي عبارة أخری عن الجدة* » (النائینی، ۱۳۷۳ هـ‌ق، ج ۱، ص ۳۵) فما حکی عن بعض الاعاظم من ان هذا الاضطراب ناجم عن التقریرات أو عدول المحقق النائینی عن تفسیر الملک بالاضافة إلی تفسیره بالجدة فی الدورة الاخیرة لدرسه (الانصاری القمی، ۱۳۸۶ هـ‌ش، ص۱۸)، غیر تام بل

۱. وهذا مما یثیر العجب فی بادئ الرأی کما وقع لبعض الاعلام (الانصاری القمی، ۱۳۸٦ هـ‌ش، ص۱۹). واذا تعرف منهجه فی باب الحقائق والإعتبارات یزول عنک العجب.

المحقق النائينى وسّع فى معانى الامور الحقيقية كما سيأتى بل حمل ما ذكره الحكماء على مجرد اصطلاح. كما ان ما اشكله على المحقق النائينى من تقابل الإعتبار والحقيقة وعدم إمكان كون الملك مندرجا تحت المقولات الحقيقية (نفس المصدر، ص١٩) مبنى على منهج آخر فى معرفة الإعتباريات لا على ما سلكه المحقق النائينى فى هذا الباب.

فالمنهج الذى سلكه فى ما وصفه هو نفس منهج معرفة الحقائق حيث ادرج إعتبار الملك فى ضمن الحقائق ووصفه بانه من الجدة غير انه لما رأى ان ذلك المنهج ضيق لا يستوعب ما هو إعتبارى وسّع فيه وعمم المقولة إلى ما ليس بماهوىّ وعمم الوجود الحقيقى إلى ما ليس كذلك فصار منهج معرفة الإعتباريات نفس منهج معرفة الحقائق بتوسعة حيث انها منها. واذ كان يعرف ان ما سلكه غير ما هو عليه ارباب الحكمة ومسطور فى كتبهم عدّ ما ذكروه مجرد اصطلاح لهم لا يجب اتباعه[1] بدلا من ان يبين الاسس المنهجية والوجودية لمختاره بل المح إلى ان ما ذكروه فى معنى المقولات لا يبتنى على اساس واقعى فعادت المفاهيم والقضايا الحكمية مجرد اصطلاحات ولكل باحث ان يصف العالَم بنظامه الخاص والامر بالعكس حيث ان هذه الأبحاث فى الكتب الأصولية احق بهذه الصفات. فهذا الاقتراح منه نتيجة الادراج القسرى للإعتبار فى اطار الحقايق وتفسيره بقواعدها فينجر إلى تغيير معانى الحقائق ايضا وتوسعتها بما لا تتحمله بل فى الحقيقة نتيجة عدم تحقيق معنى الإعتبار واسسه ولوازمه فأدى ذلك الى التشكيك فى اساس العلم والفلسفة وكشف الواقع. ألا وهذه هى الثغرة والفراغ المعرفية الأساسية والأساس المعرفى والمنهجى الهش لأصول الفقه الذى قلما يوجد محقق يتناوله كما اقترب منه المحقق النائينى.

---

١. وذلك عند قوله : « فظهر: أنّه لا وجه لجعل الجدة خصوص المرتبة الأخيرة من الواجديّة الّتي هي أضعف المراتب، وهي الحاصلة من إحاطة شيء بشيء كالتعمّم والتقمّص، بل ينبغي تعميم مقولة الجدّة لجميع مراتب الواجديّة، غايته أنّه تارة تكون حقيقة وهي الّتي تكون من المقولات التسع بمراتبها الثلاث. وأخرى تكون إعتباريّة وهي الملكيّة الّتي يعتبرها العرف والعقلاء عند حصول أحد أسبابها. وإن أبيت إلاّ عن كون الجدة الّتي هي من المقولات التسع عبارة عن خصوص المرتبة الأخيرة من الواجديّة جريا على الاصطلاح، فلا يضرّ ذلك بالمقصود في المقام: من أنّه ليست الملكيّة من الأمور الإنتزاعية » (النائينى، ١٤٣٢ هق، ج٤، ص٣٨٣-٣٨٤).

و حیث کان الوجود الإعتباری عنده علی هذا النمط –و ان خالف ما نقلنا عنه فی تحدید الإعتبار وتمییزه عن الحقائق– لا بد ان یصدق علیه أحکام الحقائق وتکتسب المعرفة بها من نفس طریق معرفة الحقائق ولو بتوسعة فیه ولا نعنی بالتوسعة التوسع والمجاز کما سیأتی تصریحه بوحدة الأحکام ووحدة طرق الإستدلال واقعا. فتحصل ان طریق معرفة الإعتباریات هو نفس طریق معرفة الحقائق لانها بعضها وبضعتها وان کان ذلک بتوسعة البتة وهذا هو النتیجة الاخیرة لمنهجیة معرفة الإعتباریات عند المحقق النائینی. والیک ما افاد فی هذا المجال.

ففی کلام له ان معنی البیع کمعنی الانسان یشتمل علی ما هو مشترک وما هو مختص کالجنس والفصل ولکن البیع الذی یوجد فی الخارج لیس کذلک. فهذا الموجود الإعتباری فی الخارج امر بسیط فیکون اشتراکه مع وجود القرض بنفس ما یمتاز عنه وهو الوجود البسیط المشکک کما ان السواد الشدید لم یشکل من وجود السواد بالاضافة إلی وجود صفة الشدة بل هو سواد محض وکامل فی سودائه وکذلک هذا المعنی البسیط الإعتباری الایجادی (النائینی، ۱۴۱۳ هـ ق، ج ۱، ص ۲۷۹). وظاهر انه طبّق تشکیک الوجود علی الإعتباریات کما یجری فی الحقائق بل اوضح ان الإعتباری کالوجود الحقیقی بل مرتبة منه. هذا فی تسریة حکم التشکیک فی الوجود إلی الإعتباریات.

و فی جریان العلیة فی الإعتباریات وتساویه لجریانه فی الحقائق یقول: «*إذ کما لا یمکن توارد علّتین مستقلّتین علی معلول واحد کذلک لا یمکن أن یکون ملک واحد بتمامه لمالکین وحقّ واحد بتمامه لمستحقّین وما یقال من أنّ الملک حیث کان من الإعتباریّات فلا مانع من إعتبار مالکین لملک واحد فقد ظهر جوابه فی عقد الصّبیّ[1] من أنّ الإعتبار الصّحیح هو المدار فی الإعتباریّات لا التّخیّلات والفرضیّات ویمتنع أن تکون إضافة واحدة قائمة باثنین.*» (النائینی، ۱۳۷۳ هـ ق، ج ۲، ص ۱۵۷). فلا فرق بین القسمین –بعد کون احدهما تحت الآخر– من جهة الأحکام کالعلیة وهی أمّ الباب فضلا عما هو اهون منها. وصرح بأن هناک إعتبارا صحیحا

۱. قال هناک: «فإنّ البرهان علی الامتناع واحد فی کلیهما وهو أنّه لیس الملکیّة أو السّلطنة إلاّ إضافة بین المالک أو السّلطان والمال ولیستا عبارة عن أمر موهوم کأنیاب الأغوال حتی یتخیّل للملک مالکان ومسلّطان والإضافة إذا کانت مرتبطة بشخص علی نحو الاستقلال» (النائینی، ۱۳۷۳ هـ ق، ج ۲، ص ۱۵۷).

وبطيبيعة الحال يكون هناك إعتبار خاطئ فالإعتباريات تنقسم إلى ما هو صحيح وواقعي وما هو محال وينتج هذا وما قبله ان القضايا الإعتبارية قد تكون صائبة وقد تكون خاطئة كاذبة فالإعتباريات لا تفترق عن سائر الحقائق من جهة الصدق والكذب ايضا.

و قال ردا على من اعتمد على الفرق بين العلل الشرعية والتكوينية في تجويز الشرط المتاخر «*وفيه ما لا يخفى اذ بعد فرض العلية لا يتفاوت الحال بين كونها علة عقلية تكوينية أو علة شرعية*». (اللنگرودی، ۱۴۴۳، ج۲، ص۴۷) كما قال في رفض التفريق بين المسببات الشرعية والتكوينية: « *ومنها: الفرق بين المسببات التي من الامور الإعتبارية وبين كونها من الامور التكوينية بدعوى عدم امتناع تقديم الامور الإعتبارية على اسبابها فإن إعتبارها بيد معتبرها فله الإعتبار كيف يشاء. وفيه ان ما نحن فيه مثل الملكية المترتبة على العقد الصادر عن رضا المالك والزوجية ونحوهما من الوضعيات والوجوب والحرمة ونحوهما من التكليفيات ليست امورا إعتبارية وهمية بل امور واقعية في وعاء الإعتبار فإذن لا فرق بينها وبين غيرها في امتناع التقدم على ما هو بمنزلة العلة لها.* » (نفس المصدر، ص۴۸). فجعل الإعتباريات قسمين؛ موهومة لا تخضع للحقائق وقواعدها وواقعية في وعاء الإعتبار تقبل أحكام الحقائق بل هي منها فأجرى نفس أحكام الحقائق فيها وسلك عين الإستدلال على الحقائق في الإعتباريات الواقعية بدقة كما يقول في موضع آخر حول منع وجوب مقدمة الواجب «*الثالث –و هو مختص بالشرائط السابقة زمانا– ان وجوبها مستلزم لتقدم المعلول على علته زمانا وهو افحش من تقدم المعلول على علته رتبة فقط.* » (نفس المصدر، ص ۲۲۵).

و هذه الأحكام وهذا المنهج في الإستدلال وكسب المعرفة ملائمة لما هو عليه الا ان الذي استنكره من قول المحقق الاصفهاني يشبه نفس ما نص عليه نفسه ونقلناه فيما سبق من ان « *قياس باب الإنشائيات بباب التّكوينّيات في غير محلّه، فانّ في التّكوينّيات زمان الانكسار ليس بيد الكاسر، بل الّذي بيده هو الكسر وامّا الانكسار فيحصل قهرا عليه. وهذا بخلاف باب المنشآت، فانّها أمور إعتباريّة، ويكون زمامها بيد المعتبر النافذ إعتباره، وله إيجادها على أيّ وجه أراد.* ». (النائيني، ۱۴۳۲ هق، ج ۱، ص ۱۷۶–۱۷۷). فظاهر انه وان حاول ادراج الإعتبار في

مراتب الحقيقة لكنه يستشعر بفارق جوهرى بينهما وهذا ما قد يلوح فى مطاوى عباراته وان لم يتم تحقيقه فى مجال مختص.

و نلخص ما سردناه فى منهج المحقق النائينى فى معرفة الإعتباريات انه يعبؤ بتحليل ومعرفة حقيقة المواضيع الأصولية والفقهية وحيث لم يجد ميزانا غير الميزان والحكمة ينظر بنظّارتهما اليها ويناقش الموضوع الأصولى بمقاييس الميزان والحكمة ولذلك آل الامر إلى انه ما وجد مناصا من ان يعتبر الإعتبار جزئا من التكوين ومن مراتبه فيرجع من التقسيم المفهومى والوجودى إلى التقابل التشكيكى ثم يسلك لطلب المعرفة بالإعتباريات نفس المسلك والقياس الجاريين فى الحقائق حيث انها منها.

وها اليك نبذة من كلماته جامعة لجميع هذه النتايج فإنه يقول فى تحرير محل النزاع فى مسألة جواز اجتماع الامر والنهى: «*ان البحث فى اجتماع الامر والنهى انما هو فى الفعلين الاختياريين ... والمراد من الفعل ليس ما هو مصطلح اهل المعقول من مقولة الفعل فى مقابل سائر المقولات بل المراد الفعل الأصولى وهو الصادر عن المكلف بالارادة والاختيار سواء كان منطبقا على مقولة الفعل باصطلاح المعقول أو انتزع عنه مقولة اخرى كالوضع كما فى القيام والقعود أو الاين كما فى الغصب. هذا فخرج عن محط البحث امور... الثالث الجوهران والجوهر والعرض لعدم صحة التكليف بكل منهما وهذا واضح وكذلك يخرج العرضان الاصليان مثل الكم والكيف فإنا لم نجد موردا صح اجتماع الكم والكيف فيه من ناحية فعل المكلف وتاثيره لكى يصح تعلق التكليف بهما فبقى فى محط البحث امور ثلاثة، الاول العرضان اللذان احدهما من مقولة الوضع مثلا والآخر من مقولة الاين كالغصب والصلاة، الثانى العرضان احدهما نفس المقولة والآخر متمم للمقولة والمراد ليس ما اصطلح عليه اهل المعقول بل المراد من المقولة العرض القابل لأن يحمل على الذات مثل الاين ومتى ونحو ذلك والمراد من متمم المقمولة ما لا يقبل لأن يحمل على الذات بل من حالات ما هو المحمول عليها كمفهوم من البصرة فى قولك -سر من البصرة- وان كان كل عرض لا يخرج عن كونه مقولة من المقولات*». (اللنگرودى، ۱۴۴۳ هـ ق، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۸) وما افاده ينطبق على ما وصفنا من مسلكه فى معرفة الأصول والإعتباريات جميعا والا فأنى لأصولىٍ ان يحدد المعانى الفلسفية بغير ما وضعوها ويزيد عليها شيئا باسم متمم المقولة -و يذكرنى ما اقترحه فى بحث الاوامر

أعنی متمم الجعل- وهذا معنی توسعته فی نظام الوجود الحقیقی ومنهج معرفته ویظهر معنی التوسعة فی الحقائق وأحکامها اکثر حیثما یعد ما ذکره الحکماء مجرد اصطلاح ویذکر اصطلاحات جدیدة من غیر ان یبین ان ما ذکره هل هو معنی عرضی وتحلیلی عام أو مبین لحقیقة الاشیاء وهکذا یستمر فی رسم النظام الوجودی الخاص به حتی یتکلم عن الحرکة ونسبة المقولات الیها وبیان حال الصلاة والغصب بالنسبة إلی الحرکة العینیة فیتکلم عن کیفیة الحرکة فی المقولات التی تقع فیها ویجعل وجود الحرکة وجودا وهمیا خیالیا لا عینیة لها (نفس المصدر، ص۲۷۸).

فهذا کله ناجم عن منهجه الخاص فی هذا الباب وحیث کان الغرض بیان منهجیة المحقق النائینی من دون تحقیق ما هو الحق وبیان المنهج الصحیح اللائق، نختم الکلام هنا. مع ان العارف بنظریة الإعتباریات یفهم معنی ما اودعناه من النقوض واومأناه من الردود فی مطاوی المقالة وان کانت بعبارات یسیرة أو بنفس السیاق من دون اختصاص کلام بالنقد والنقض. ثم إن نفس نقل ما افاده فی هذا الباب وتجمیعه وتبویبه ثم تحلیله ثم استخراج منهجه العام فی الأصول ومنهجه فی الإعتباریات خاصة عمل قیم جدا لما قلناه فی المقدمة ودراسة منهج الأصولیین فی المعرفة فی جمیع الأصول وخاصة فی الإعتباریات لیست امرا سهلا.

الاستنتاج

تحصل مما تقدم امور نحددها مستنتجین کالتالی؛

الاول: ان أصول الفقه لیس کالعلوم الحسیة والعقلیة تبتدئ مسائلها من بدیهیات أو تبتنی علیها وتنتهی إلی غایات تثبت بالبدایات فلا تنفع فی الإستدلال علی مسائلها موازین کالریاضی أو المنطق فالأصول بحاجة إلی إعادة النظر فی نوع کونه علما والنظر فی نحو وجود موضوعه وطریق معرفته وهکذا بالنسبة إلی مسائله. لکنه لم یعقد للبحث عن منهج الإستدلال وکسب المعرفة فی أصول الفقه باب خاص. فالأصول یعانی فی کونه علما من مشکلة المنهج فلیس لدیه منهج واضح ومحدد مبنیّ علی یقین.

الثانی: انهم اذ لم یجدوا بدّا من إستعمال أداة ومیزان فی الأبحاث الأصولیة لحاجتهم إلی مزید المعرفة التی اضطرتهم إلی تاسیس الأصول للفقه فیما سبق، التجأوا إلی المیزان الوحید والنظام

المعرفی الفرید عندهم وهو المنطق والحکمة فحللوا المواضیع والمسائل الأصولیة بنظّارة المنطق والفلسفة. فذکروا ان نمط الإستدلال فی الفقه والأصول هو نمط الإستدلال المنطقی فی حین انهم صرحوا بان طریقة البحث الفقهی غیر طریقة الکلام والحکمة فاستشعروا بان ذکر المنطق لا یکفی لتحدید الطریق الذی علیه الفقه والأصول فی إستدلالاتهما.

و ذکر المحقق النائینی فی هذا الباب ان القیاس الشرعی صورة قیاس ولیس به بل هو اشبه بالمغالطة فمنهج الإستدلال الفقهی لیس من القیاس المنطقی الا بحسب الصورة.

الثالث: هم وجدوا ان بعض الاشیاء التی یبحثون عنها لا یتلائم مع عامة موضوعات المنطق والفلسفة ولا یتدخل تحتها کما لا تنطبق قواعدهما علیه وهو الامر الإعتباری فاعتنوا بشأن الإعتباریات اکثر من قبل. لکنهم لم یقفوا علی هویتها فلم یعقدوا للبحث عنها بابا مستقلا ابتداء من اسس یقینیة تکشف القناع عن هویة الإعتباریات ومعناها ومدی وجودها وعلة وکیفیة صیرورتها إعتباریة بل ناقشوها کلما اشتغلوا بموضوع اقتضی البحث عن الإعتبار فتکلموا عن الإعتبار بقدر ما یتم عندهم الإستدلال علی موضوعهم وکانت أبحاثهم لا تبتنی علی تحدید علمی للإعتبار بل مجرد اصطلاح ومواضعة حتی اضطرب تعریف الإعتبار بل موارده عندهم فاختلفوا فی معناه وفی مصادیقه. وکان تکلمهم فی الإعتبار اما بمواصفات دوریة تتوقف علی معرفة الإعتبار مسبقا کتعریفه بانه الشیء الذی فی عالم الإعتبار واما بما هو اخص من الإعتبار فکان نعتا لخصوصیة قسم منها کتوصیفه بانه مما یمکن الاستغناء عنه أو انه یقابل الانشاء والتکوین وهناک مشکلة ثالثة ولها الدور الاکثر فی افساد نتائجهم وهی عدم معالجة الإعتبار من اصله وحاق معناه ووجوده حتی یعرفوا ما هو الإعتبار وکیف نشأ وما وعاء وجوده حتی تتبین نسبته إلی الحقائق ووعاء الکون ثانیا. فیذکرون معانی عامة تصدق علی الإعتباریات ولا تصف ما هی فی ذاتها أو آثارها وهم یظنون ان هذه العناوین تکشف القناع عن حقیقة الإعتباریات ذاتا أو اثرا. فوصفوا الإعتبار بخصوصیات وأحوال مصادیقه وکانت اجنبیة عن نفس الإعتبار کما ان کثیرا من احوال زید وبکر الخارجیة لا ترتبط بمعنی الانسان ونوعیته. وبالجملة فأبحاثهم فی هذا الباب لا تعتمد علی أصول ومباد یصح الرکون الیها.

الرابع: ان الإعتبار عند المحقق النائینی بمعنی الجعل والمواضعة وأمره بید المعتبِر وهو یستشعر بوجود فارق بین الإعتباری والحقیقی من ناحیة ولذلک قد یصرح بالبون البعید بینهما وعدم

جواز قياس احدهما بالآخر ولكن كلماته فی تحديد موقف الإعتبارى تجاه الحقيقى مختلفة فهو قد يقسم المفاهيم إلى عينى وإعتبارى اولا ويقسم كلا منهما بملاك طارئ إلى أصيل وإنتزاعى بينما يقسم المفاهيم إلى أصيل وإنتزاعى والأصيل إلى ذاتى وغير ذاتى والاخير إلى المحمول بالضميمة والإعتبارى ولم يذكر الإعتبارى فی قسم الإنتزاعى مع تقسيمه للإعتبارى الإنتزاعى إلى ثلاثة اقسام وذكر العلية فيها مع انه عدها فی ضمن العينى الإنتزاعى فی التقسيم الاول. ويرد على الكل –و حتى على التقسيمات التالية– عدم جامعيتها لاقسام المفاهيم حيث ان المعقولات الثانية والموجودات الذهنية لا تندرج فی واحدة منها.

و رغما من هذا التحديد والترسيم بين الإعتبار والحقيقة لم يجد بدا –لما ذكرنا ثانيا– من ان يعد الإعتباريات فی ضمن الحقائق اخيرا فعد الإعتبارى امرا متوسطا بين الإنتزاعى والعينى الأصيل مشيرا إلى مسانخته لهما فی المقسم والتحقق وهذا ما صرح به فی مواضع اخر فعد للإعتبارى وجودا تكوينيا ووجودا فی الخارج هو موجود بنفس إعتباره بل عمم المقولات الاولى إلى ما يشمل الإعتبارى والحقيقى فعد للجدة اربع مراتب من مالكية البارى عز اسمه أولا إلى ولاية وسلطنة الاولياء عليهم‌السلام ثانيا وإلى الملكية الإعتبارية ثالثا وإلى الجدة المحسوسة اخيرا فجعل الجدة الإعتبارية اقوى وجودا من الجدة الحسية. وهذا من التشكيك فی الماهية فجعل الإعتبار مرتبة من مراتب التكوين فعاد التقابل بينه وبين غيره بالتشكيك كما هو الجارى فی جميع الموجودات طولا وعرضا وحينئذ لا معنى للفرق الجوهرى بين الإعتبارى والحقيقى وانمحى وعاء الإعتبار فی فسيح الكون الحقيقى.

و قد صرح بالتشكيك فی الإعتباريات كما قضى على بعض الإعتبارات بأصالة الوجود وبساطته وتشكيكه. فهو سوّى بين الإعتبار والحقيقة بل جعل الاول من مراتب الثانى وما هذا الا لأنه لم يظهر له –مع علو قدره فی المنقول– معنى الوجود الإعتبارى ونوعية تقسيم الوجود إلى الحقيقى والإعتبارى فلم يستشعر بالاحتياج إلى منهج ممتاز لمعرفة الإعتبارى بما هو إعتبارى لكنه حيث استشعر ان ما ذكره ارباب الحكمة لم ينطبق على الإعتباريات بوضوح وسهولة، وسّع فی مفاهيم وأحكام الامور الحقيقية المسطورة فی كتبهم وحيث لم تتضح له علة ذكر تلك المفاهيم وأحكامها –كما لم يتمتع ما ذكره فی مقابلها، بنظر جوهرى لتحليل الموجود من جهة وجوده– جعل ما ذكروه مجرد اصطلاح فی كل ما

ضاق عليه ولم يسع الإعتباريات فمن جهة أخرى نفى باب المعرفة الباتة للحقائق وهذا هو مسلك الشك وهو يشير الى فراغ هام فى الاساس المعرفى للاصول. كما قد جعل ما ذهب اليه من موقف الإعتبار اصطلاحا لنفسه الشريف لكى لا يبقى طريق إلى نقضه واثباته فلا يمكن مؤاخذته عليها. فأعترف -غير متنبه- بأنه لم يسلك فى ما يحكم أو يصور طريقا يعتمد على اسس يقبل اليقين صدقا أو كذبا فهكذا منهج تحقيقه فى شرح وجود الإعتباريات وطريق معرفتها.

و من التوسعة فى أحكام الحقائق ما ذكره فى شأن الجدة من شمولها لصفات البارى تعالى وتشكيكه وما ذكره من معنى الملك حيث جعله نفس الجدة أو جعله من الجدة حين أدرجه تحت مقولة الاضافة فى نفس الوقت فجوّز اندراج معنى واحد تحت مقولتين. وبما وسّع فى نظام الوجود الحقيقى ومنهج معرفته أجرى أحكام الوجود الحقيقى على الإعتبارى الذى يكون مرتبة من مراتب الوجود الحقيقى فكما ذكر نفس مواصفات الوجود الحقيقى للإعتبارى كذلك يقول فيه بجريان العلية وأحكامها كتقدم العلة على معلولها ويجعل الإستدلال على الإعتباريات كنفس الإستدلال على سائر الحقائق. ولا يرى إشكالا فى أن يصف الصلاة والغصب والمواضيع الفقهية بمفاهيم فلسفية فيحللها إلى مقولة أين ووضع ويحرر موضع النزاع فى مسألة الاجتماع بخروج الجوهرين والجوهر والعرض ودخول مقولة فلان ويبحث عن نوعية الحركة فى المقولات. لأن هذه المفاهيم تصدق على الإعتباريات والمجعولات الشرعية واذا ضاقت ولم تتسع يوسّعها هو ويخلق ما لم يصطلحوا عليه كمتمم المقولة.

الخامس: انه وان اختلفت عن ذلك آراء سائر الأصوليين المعاصرين له وزادت الدقة فى هذه الأبحاث لدى الأصوليين المعاصرين لنا لكنه لم يتغير الوضع عما كان عليه جوهريا وظنّى ان ما قد يقوله معاصرونا واشتهر على ألسنة بعضهم هو من مبثوثات ما افاده العلامة الطباطبايى وبحث عنه تلامذته لكن الأصول بعدُ بحاجة إلى النقاش الأساسى عن المنهج المناسب لمعرفة موضوع الأصول وهو بحث من أبحاث فلسفة الأصول كما انه محتاج بالتأكيد إلى منهج المعرفة فى خصوص الإعتباريات. هذا تمام كلامنا فى هذا الباب وآمل ان يكون الهدف المرسوم للمقالة قد تحقق. والحمد لله اولا وآخرا.

منابع
المصادر
الكتب)

١. آزادبخت، باقر (١٣٩٧ هـ ش)، الف، *فلسفه إعتباريات*. ط ١، قم: ناشر مولف.

٢. آزادبخت، باقر (١٣٩٧ هـ ش). ب، *نقش تاريخ فقه در بازشناسی فقه وتحول آن*. ط ١، قم: ناشر مولف.

٣. الأسترآبادی، محمد امين؛ العاملی، السيد نورالدين الموسوی (١٤٣٦ هـ ق). *الفوائد المدنية وبذيله الشواهد المكية*. ط ٤، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

٤. الاصفهانی، الشيخ محمد حسين (١٤٢٩ ه ق). *نهاية الدراية في شرح الكفاية*. ط ٢، بيروت: مؤسسة آل البيت.

٥. بهار، محمد تقی (ملك الشعراء) (١٣٤٩ هـ ش). *سبک شناسی يا تاريخ تطور نثر فارسی*. ط ٣، طهران: چاپخانه سپهر.

٦. الوحيد البهبهانی، محمد باقر بن محمد اكمل (١٤٣٦ هـ ق). *الفوائد الحائرية*. ط ٣، قم: مجمع الفكر الاسلامی.

٧. التونی، عبدالله بن محمد، (١٤١٥ ه ق). *الوافية في أصول الفقه*. ط ٢، قم: مجمع الفكر الاسلامی.

٨. جوادی آملی، عبدالله (١٣٨٧ هـ ش). *جامعه در قرآن*. ط ١، قم: اسراء.

٩. الخويی، السيد ابوالقاسم (١٣٥٢ هـ ش). *اجود التقريرات*. ط ١، قم: مطبعة العرفان.

١٠. الصدر، رضا (١٤٢٠ هـ ق). *الاجتهاد والتقليد*. ط ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

١١. الطباطبايی، السيد محمد حسين (دون تاريخ). *حاشية الكفاية*. ط ١، قم: بنياد علمی وفكری علامه طباطبايی.

١٢. طباطبايی، سيد محمد حسين (١٣٨٧ هـ ش). *أصول فلسفه وروش رئاليسم*. مقدمه وپاورقی بقلم مرتضی مطهری، ط ١٦، طهران: انتشارات صدرا.

۱۳. الطباطبایی، السید محمد حسین (۱٤۲۸ هـ ق). *مجموعة رسائل العلامة الطباطبایی*. ط ۱، قم: باقیات ومکتبة فدك لاحیاء التراث.
۱٤. الطباطبایی، السید محمد حسین (۱٤۲۷ هـ ق). نهایة الحکمة. صححها وعلق علیها الشیخ عباس علی زارعی السبزواری، ط ۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۵. علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۷٦ هـ ش). *الذریعة إلی أصول الشریعة*. ط ۱، طهران: جامعة طهران، مؤسسه چاپ ونشر.
۱٦. القمی، المیرزا ابی القاسم (۱٤۳۰ هـ ق). *القوانین المحکمة فی الأصول*. ط ۱، قم: إحیاء الکتب الإسلامیة.
۱۷. اللنگرودی، السید مرتضی الحسینی المرتضوی (۱٤٤۳ هـ ق). *التقریرات العالیة فی أصول الفقه*. ط ۱، قم: آثار نفیس.
۱۸. المحقق الخوانساری، حسین بن محمد (۱۳۷۸ هـ ش). *الرسائل مع رسائل أخر. رسالة فی مقدمة الواجب* (للمحقق السبزواری)، ط ۱، طهران: بلا اسم.
۱۹. المازندرانی، محمد صالح بن احمد(۱۳۸۲ هق). *شرح الکافی* المکتبة الإسلامیة.
۲۰. النائینی، محمد حسین (۱٤۳۲ هـ ق). *فوائد الأصول* (تقریرات للکاظمی الخراسانی مع تعلیقات لآغا ضیاء الدین العراقی). ط ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۱. النائینی، محمد حسین (۱٤۱۳ هـ ق). *المکاسب والبیع* (تقریرات للمیرزا محمدتقی الآملی). ط ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۲. النائینی، محمد حسین (۱۳۷۳ هـ ق). *منیة الطالب فی حاشیة المکاسب* (تقریرات للشیخ موسی النجفی الخوانساری). ط ۱، قم: المکتبة المحمدیة.

المقالات)

۱. الانصاری القمی، محمد رضا (خریف ۱۳۸٦ هـ ش). الفرق بین الحق والحکم والملك. *مجلة پژوهش های أصولی*، رقم ۷.
۲. جوادی آملی، مرتضی؛ خسروپناه، عبدالحسین (صیف وخریف ۱۳۸۷ هـ ش). توانمندی های حکمت متعالیه در امر سیاست، *مجلة پژوهش وحوزه*، رقم ۳٤ و ۳۵.
۳. رضایی تهرانی، علی؛ فیاضی، غلامرضا؛ عبودیت، عبدالرسول؛ پارسانیا، حمید (ربیع وصیف ۱۳۹۳ هـ ش). نشست علمی؛ بررسی فلسفه نوصدرایی، *مجلة نقد کتاب حکمت*، رقم ۱ و ۲.