

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

باقر آزادبخت^۱

الملخص

ان الأصول بشكل عام والإعتباريات بشكل خاص بحاجة إلى البحث عن المنهج المناسب للمعرفة حيث ان مسائل الأصول ليست كالعلوم العقلية أو الحسية تتبدى من بديهيات وتنتهى إلى نظريات وتنتفع بميزان ومقياس كالمنطق والرياضى فهنا فارق جوهري بين طريقة الفقه والعلوم العقلية وان عدوا المنطق من مقدمات الاجتهاد. وقبل البحث عن المنهج الصحيح فيهما وانه ما هو، ينبغي البحث عما هو موجود عند القوم فهنا نبحث عن المنهج الذى سلوكه فى هذا المجال اعلام هذا الفن فيما سبق كالمحقق النائينى. وهذا البحث فى الحقيقة بحث فلسفى عن معنى العلم ومنهجه فى أصول الفقه فهو بحث عام فى شأن كون الأصول علما البتة غير اننا نستعين بالفكر الأصولى والفقهى عند المحقق النائينى لتفحيم ذلك وتثبيتته بقدر ما تتيح كلماته أو استلزمته آراءه بالتحليل مهما وجد فيها منه اثر وتوفر له شاهد.

ففى المقالة نبحث عن المعنى الحديث لكلمة منهجية المعرفة وموقعه فى فلسفة العلم وإختلافها عن منهج التحقيق اولا ونوضح الصلة الواقعية بين الإعتباريات وأصول الفقه وعللة توجه الأصوليين المتأخرين نحو الحكمة الالهية ومحاولتهم لتبيين وتحليل المواضيع الشرعية بالفلسفة ثانيا ثم نذكر منهجية المعرفة فى الفقه والأصول عموما وفى مسألة الإعتبار خصوصا عند الأصوليين ثالثا كما نبحث عنها مرة اخرى فى فكر وكلمات المحقق النائينى رابعا وننتهى بالأخيرة إلى البحث عن منهجية المعرفة للإعتباريات عند المحقق النائينى خامسا وهو كالفصل الاخير لهوية المقالة والاربعة الاولى تكون مقدمات موطئة له. ثم نذكر حصيلة الأبحاث فى الاستنتاج بتلخيص.

الكلمات الرئيسية: الامر الإعتبارى، المحقق النائينى، منهجية المعرفة فى الأصول، منهجية الإعتباريات، الوجود الإعتبارى والوجود الحقيقى، الإستدلال على الإعتباريات.

۱. أستاذ المراحل العليا فى حوزة قم العلمية، طالب دكتوراه فى فلسفة القانون، باحث فى الفقه والفلسفة،

مقدمه

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

ثم اني لم أواجه فيما بحثت دراسة أو بحثا تصدى لمنهجية المعرفة في الأصول -بالمعنى الذى سيذكر- وافيا بذلك فضلا عن المنهجية الخاصة للمحقق النائيني نعم يتواجد كتب ومقالات تعرضت للمنهج الفقهي أو الأصولي لمذهب من المذاهب أو مدرسة من المدارس والمكاتب تاريخيا أو لفقيه خاص وهى تعنى بشأن منهج التحقيق وكيفية اجراء عملية الاستنباط أو موازنة عناصر الاستنباط وتقويمها فى تلك المجالات ومنهج التحقيق غير منهج المعرفة كما سيأتى. ويتوخى إنجاز الهدف للمقالة عبر استعراض امور كما يلي؛

١. منهج الإعتباريات أو منهج المحقق الباحث عنها؛ لمحة عن المنهج والمنهجية
ان المنهج فى الاصل اصطلاح زدهر لدى الفلسفة الغربية كجواب لسؤال مهم وهو السؤال عن ماهية العلم ولمية فضله على سائر المعارف. فاذن هذا السؤال والرد مبنيان على أن هناك علما^١ وهناك معرفة^٢ وأن كل ما يحضر عند العقل ليس علما. وهذا السؤال وإن كان محللا للبحث من زمن الأقدمين إلا انه أثار الهمم أكثر فى عصر النهضة وعند نجاح الصنائع والعلوم التجريبية أكثر من المعارف الانسانية. فالمنهج أحد تلك الاجوبة للسؤال عن ملاك امتياز العلوم الناجحة فى تلك الآونة فالمنهج لاتعم المعارف الانسانية مثلا. وهناك اجوبة أخرى كالظاهراتية^٣ بل خارج الفلسفة التحليلية كالنموذج الفكري العلمي -الباراديجم^٤ - وهنا من ينكر ان هناك علما بالواقع ومصيبا له

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

من اساس بل یعد تلك العلوم معارفًا لا طریق إلى العلم بتطابقها للواقع غیر انها كأدوات وذرایع فالناجح منها ما أدت إلى صنع جمیل ومنتجات نافعة وهذه هی الذرائعیة فی فلسفة العلم.

فالمعرفة ومناهجها من القیاس والاستقراء وإمكانیة التکذیب لیس امرا معتبرا علی کل تقدیر وعند کل فیلسوف علم. فالقول بان المنهج -و نصلحه بمعناه الحدیث- شیء لا یخلو عنه علم ولا یستغنی عنه باحث وان لم یستشعر به -كما هو المتواجد فی محادثة الأوساط الفقهیة-، لا یلائم هذا المصطلح للمنهیجیة وإن صرح أحد علی هذا المعنی من المنهج فی هذه القضية فقضیته خاطئة البتة.

ثم هناك مصطلح آخر للمنهج بمعنی المنهج التحقیق والعمل العلمی وهو عبارة عن مجموعة من القواعد النحویة الأمریة بلزوم مراعاة آداب التحقیق وهی تختلف عند من یرى قابلیة الابطال ملاکا لعد معرفة علما عمن یرى العلم أداة وذریعة مثلا أو عمن یرى الاستقراء ملاکا وطریقا إلى العلم. وهذا النوع الثانی اکثر شیوعا فی حوزاتنا حیث یعقدون بحثا أو یکتبون کتابا أو مقالة لمعرفة المنهج الاستنباطی للشیخ الانصارى العظیم أو منهج المکتب الفقهی لمدرسة النجف الاشراف الاخیره أو غیرهما من الاعلام والمکاتب والمدارس قدیما وحدیثا وهذا ما لا تتعرض له مقالتنا.

ثم ان لنا -معاشر التابعین للسنة الفلسفیة الاسلامیة- منهجا للمعرفة ایضا وهو منهج الواقعیة^۱ وان شئت ان تعبر عنها بما انها سنة فکریة فی تاریخ الفكر الاسلامی فقل منهج الواقعیة الاسلامیة. وفی ظل هذا المنهج تجدد باب المعرفة فی العلوم الحسیة والعقلیة مفتوحا علی حد واحد بل العقلیة فوق الحسیة لدینا قيمة وشرفا. فالسؤال عن طریق معرفة الاشیاء وموضوعات العلوم لا ینفصل عن السؤال عن کیفیة وجود هذه الامور. فبالاضافة إلى البحث الکبروی والفلسفی عن طریق المعرفة ومنهج الواقعیة نقوم بالبحث عن منهج المعرفة لموضوعات محددة اذا احتجنا إلى ذلك لا لتقسیم العلوم إلى مصیبة ولو بالحدس وموهومة غیر مصیبة. وملتجئ إلى هذا

1. Instrumentalism.
2. Realism.

البحث عندما لا تتلائم معرفتنا عن ظاهرة مع سائر الموجودات. والإعتباريات اظهر شىء فى هذا المجال واحق بهذه الصفة كما سيأتى.

فالعنوان الصالح لهذا البحث هو منهجية الإعتباريات عند الأصوليين كالمحقق النائىنى (ره) أو غيره. فالسؤال الرئيسى انه كيف يتم المعرفة بالإعتباريات وكيف تعرف هذه الامور الإعتبارية عند المحقق النائىنى؟ وبذيله اسئلة اخرى.

۲. كيف يؤدى البحث الأصولى إلى البحث عن الإعتباريات وهل بينهما صلة واقعية ام لا

تقدم ان الإعتباريات من اهم ادوات البحث الأصولى لمعالجة مواضيعه عند المحقق النائىنى. واول شىء يتبادر السؤال عنه انه هل الإعتباريات من الامور الدخيلة بالبحث الأصولى ام لا؟ وبعبارة اخرى هل مست الحاجة واقعا إلى البحث عنها ام كان ذلك من الجولة الذهنية للمحقق النائىنى مثلا وهو بحث اجنبى عن الأصول والبحث الأصولى فى غنى عنه بحسب ذاته؟ ومهما لا يرد على هذا السؤال بالايجاب فيمكن أن تعتبر مسألة الإعتبار اجنبية عن البحث الأصولى ويعد الخوض فيها لغوا ومن نوع ادخال الفلسفه فى الأصول وخلط القريحة العرفية بالدقة العقلية.

اما الجواب هو ان نفس وجود فن أصول الفقه ليس للتخلى عن الفهم العرفى حيث ان هذا الفهم هو موضوع الإستدلال التفصيلى والاستنباط فمن أم الأصول أراد ان يعرف ما يفهمه اهل العرف بدقة وتفصيل^۱ فهو استشعر بحاجة فى نفسه ومنه انطلق نحو الأصول وهى حاجة المعرفة - وهى ضالة الانسان التى يفتقدها بفطرتة - ودفع الجهل عن كيفية الأحكام الموجودة

۱. فالأصولى من منطلق حاجته إلى مزيد المعرفة يأخذ المواضيع العرفية ويبحث عنها وان كان البحث بحثا دقيقا لا يصل إلى تصوره اهل العرف غير ان البحث كحكم صادق على تلك المواضيع كما لا يعرف النبات معنى النمو وكيفيته ومراحله وهذه مما يعرفه الأحيائى وهى تصدق على حياة النبات البتة وكأحوال الحيوان والانسان كما فى علم النفس وطبها. فهكذا تكتسب المعرفة بمسائل الأصول مع ان موضوعها عرفيات. ومن هذا المنطلق نجد المحقق النائىنى يقول بأن معنى الاطلاق والتقييد هو معناهما العرفى اى الارسال وما يعانده (النائىنى، ۱۴۳۲ هـ، ج ۲، ص ۵۶۲ والننگرودى، ۱۴۴۳ هـ، ج ۲، ص ۵۸۱) ثم يشرع فى البحث ويذكر ما يتعلق بالكلية والجزئية وانحاء إعتبارات الماهية ونوع وجود الطبيعى وغير ذلك مما هى غير معروفة فى العرف.

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

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

فقد تحصل أن الأصولى الباحث عن الحججة على الحكم الشرعى في الأصول بطبيعة الحال يستشعر بافتقاره إلى ميزان وحيث أن المنطق والفلسفة مع علوم الادب أقرب شىء بموضوع الأصول يستعين بها في معالجة الموضوع الأصولى ويستخدمها كمقدمات للمناقشة الأصولية.

فہذا سرّ حركة الآخوند^۱ ومن تبعه فى استخدام الحكمة المتعالية لتحليل الأصول وحرروا الأصول من جديد ومن هذه الزوايا. ويتفرع على هذا ان من الجفاء ان يعاتب محقق أصولی على العلاج الفلسفى لبعض جهات موضوع فى الأصول ويقال انه ادخل الفلسفة فى الأصول وخاصة انه لم يكن الفاتح لهذا الباب^۲؟ هل يعاتب هو على سؤاله 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 شىء بالأخباری فى ثوب الأصولی!

ثم إنهم واجهوا امورا لم يتأتى لهم ان يفسروها بنفس القواعد العقلية لانها لم تنطبق على تلك الامور تماما ومن ثم بدأ البحث عما هو إعتباری وفتحوا لهذه الإعتباريات حسابا منفصلا وان كان باسم الامور الوضعية من الفاضل التونى (تونى، ۱۴۱۵ هـ ق، ص ۲۲ و ۲۰۰-۲۰۳) كما قد بحث عن هذه الامور مع تسميتها بالإعتبارية بعض ممن يميل إلى الاخبارية (المازندرانی، ۱۳۸۲ هـ ش، ج ۳، ص ۲۹۴ و ج ۴، ص ۳۷-۳۸، ۱۱، ۲۱۲) أو بعض منتقدی الفلسفة (آزادبخت، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۹) على الأقل. نعم لكلمة الإعتباری ومشتقاتها تاريخ يرفع إلى السيد المرتضى (علم الهدى، ۱۳۷۶، ص ۵۵) ولكنها لم تستعمل هناك بمعنى هذه الإدراكات العملية^۳. وركز الآخوند على مباني الحكمة المتعالية خاصة كما أكثر الذكر عن الإعتباريات حيث ان ما ينتمى إلى الإعتباريات من مواضيع المسائل الأصولية اكثر مما يتعلق بالحقائق جدا. فهناك وضعت قواعد اخرى لها تناسبها.

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

۲. حيث قد سبقه غيره كالعلامة الحلى بل المحقق وخرهم حيث ناقشوا المواضيع بالمنظر العقلی واستعانوا بالمقدمات العقلية الكلامية والمنطقية والفلسفية وهناك غيرهم ممن تاخر عنهم كالمحقق السبزوورى كما يظهر من بعض رسائله (المحقق الخوانسارى، ۱۳۷۸ هـ ش، ص ۶۳-۶۶) وكأغا حسين خوانسارى (راجع: آزادبخت، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۹) والجميع متقدمون على المحقق الآخوند.

۳. ولمزيد معرفة تاريخ التوجه إلى الامور الإعتبارية وتاريخ ذكر مصطلح الإعتباری راجع (آزادبخت، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۳-۲۰).

فقد تحصل مما مر أن البحث الأصولي باقتضاء ذاته أدّى عبر تطوره التاريخي إلى البحث عن الإعتباريات فبينه وبين الإعتباريات صلة واقعية وأنه ليست الإعتباريات امرا اجنبيا عن الأصول.

٣. منهجية المعرفة في العلوم الإعتبارية كالفقه والأصول عند الأصوليين

تقدم انه لم يعقد للبحث عن منهجية المعرفة للموضوعات الأصولية باب أو فن إلى جانب نفس الأصول. ولا ينبغي توهم ان البحث عن القطع أو الظن في كتب الأصول بحث في منحج المعرفة لموضوع الأصول ومسائله وذلك ان متعلقهما الحكم الشرعي لا الحجة عليه فلا يبحث في الظن عن الطريق الظني إلى المسألة الأصولية كمظنوية الطريق إلى حجية خبر الواحد فلا يكون بحثا عن نحو معرفة الموضوع الأصولي وثانيا وفي ناحية الحكم الشرعي انهم لا يبحثون عن ان الحكم الشرعي وموضوعه وقيوده ايضا كيف تكتسب وكيف تعرف ويكشف عنها بل يبحثون عن ان هذه الطرق المذكورة أيها يكون حجة ومعدرا فلا يكون البحث عن القطع والظن بحثنا عن معرفة الحكم الشرعي واقعا فضلا عن ان يكون بحثا عن الموضوع الأصولي كذلك. ونظيرهما البحث عن بعض احوالهما كانفتاح باب العلم وانسداده و كالتخطفة والتصويب فإنها لا تكون بحثا عن سبيل المعرفة إلى موضوع الأصول.

بل هناك اضطراب يشير إلى استشعارهم بأن منهج المعرفة لم يكن مبحثا عنه عندهم ويؤيده. وذلك كما ذكر المحقق الوحيد البهباني في فوائده ان من شروط الاجتهاد، المنطق وذلك لشدة الاحتياج إلى الإستدلال في الفقه وفي العلوم التي هي شرط في الاجتهاد لأن الجميع نظريات وكل واحد منها مجمع شكوك ومورد شبهات لا تحصى ولا يتم الإستدلال في امثال هذه الا بالمنطق (الوحيد البهباني، ١٤٣٦ هـ ق، ص ٣٣٦) فهو يصرح بأن تلك العلوم -ومن ابرزها في هذا الشأن هو أصول الفقه- كلها نظرية ولم تشتمل على بديهيات^١ من داخلها حتى

١. كما ذكر الامين الاسترآبادي ان شيئا من الأحكام الشرعية ليست من البديهيات الستة (الاسترآبادي، ١٤٣٦ هـ ق، ص ٢٥٢، آزادبخت، ب، ١٣٩٧ هـ ش، ص ٩٣-١٠٤). واذ لم يستقر بديهي، لا يبنى عليه نظري ايضا وهو من عجيب الرأي حيث يوافق ما اختاره العلامة الطباطبائي من نفي انقسام الإعتباريات إلى ضروري ونظري (طباطبائي، ١٣٨٧ هـ ش، ص ١٦٨).

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

وقد ذكر المحقق البهباني شيئاً آخر يوجّه هذه الإختلافات المذكورة -ولكنه لا يتلائم مع ما ذكره في شأن المنطق- وهو قوله: «السابع ان لا يكون مدة عمره متوغلا في الكلام أو الرياضی أو النحو أو غير ذلك مما هو طريقته غير طريقة الفقه ثم يشرع بعد ذلك في 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 القمي، ۱۴۳۰، ص ۵۰۹-۵۱۰، والصدر، ۱۴۲۰ هـ، ص ۴۱). وهذا ينادى بأعلى صوته أن ما يعبر عنه بالطريقة يكون في الفقه وأصوله غير ما هو في الكلام والرياضی والنحو مع أنه ذكر ان الإستدلال في الفقه وجميع العلوم المرتبطة به يكون على نمط الإستدلال المنطقی^۱ فما هو هذه الطريقة وهي

۱. نعم صرح الميرزا القمي بأن الانس بطريقة الحكمة والرياضی والنحو يزل ويضل عن طريقة الاجتهاد في الفقه ومثل له باعتبار قرح الاحتمال في الإستدلال وبطلانه به في الحكمة وعدم ذلك في الفقه حيث ان اكثره ظني وادلته ظنية ايضاً. (والميرزا القمي، ۱۴۳۰، ص ۵۰۹-۵۱۰) ففرق بين المعرفة الفقهية والعلوم العقلية كما فرق بين ادلتها وطريق المعرفة فيهما لكنه في نفس الوقت يعتبر معرفة المنطق من مقدمات الاجتهاد (المصدر، ص ۶۳).

تخص الفقه والأصول؟ أفهناك شىء وراء الإستدلال المنطقي يخصصهما ولا يوجد في الكلام والنحو أو غير ذلك كنفس المنطق فيما عددنا؟ الجواب نعم. لكنهم لم يعبروا عنه بشىء غير «طريقة الفقه» أو «شم الفقاهة» وما يشبه ذلك. فقد تحصل أنهم في مقام اثبات المقدمات والطرق يذكرون المنطق كمنظم للإستدلال الفقهي والأصولي والكلامي وفي مقام التنزيه والتنبيه يذكرون أن طريقة الفقه وأصوله غير طريقة غيرهما وكما سيأتى نقل قول للمحقق النائيني (ره) حيث يعد القياس الفقهي شيئاً شبيهاً بالمغالطة دون القياس المنطقي أو نفس المغالطة بالضبط. والمفقود الذي أهمل بين هذا الإيجاب والسلب هو منهجية المعرفة في الفقه وأصوله. وبالجملة فإذا كان الأمر على هذا المنوال فلا مناص مما حدث في شأن الإعتبارات. فالكلمة الرئيسية في نمط مواجهة الأصوليين المتأخرين لموضوع الإعتبارات هي أنهم لم يعالجوها كموضوع مستقل يستدعى بحثاً مستوفياً ومستقلاً يبتدىء فيه من البديهيات ويختتم إلى الفروع النظرية فإن الإعتبارات عندهم من أهم المبادئ أو المباني لمسائلهم وهي تستحق عقد بحث كذلك. فكان منهج تحقيقهم أنهم كلما انجر البحث في موضوع أو مسألة إلى قضية الإعتبار اخذوا ذلك المصداق الاعتباري فذكروا بعض احكامه من جهة اختلافه عن الامور الحقيقية فكان مجموع مبثوثات اقوالهم في المصداق الاعترافية احكام شتى فيها ما تكرر كثيراً ولا تستوعب جميع جهات الامر الاعترافية. فأبحاثهم لا تنفى بمناقشة علمية ذات موضوع ومسألة وفروع في شأن الإعتبار بحيث تبتدىء من اساس بيئية وبديهية وتقبل القياس إلى سائر المسائل الأصولية أو الوجودية أو المعرفية فمناقشاتهم تفقد صفة انها مناقشات علمية في موضوع الإعتبارات. فلذلك يؤكد بعض الاعلام من الحكماء المعاصرين -حسب ما نقل عنه غير واحد- على ان باب تقسيم الوجود إلى الحقيقي والإعتباري يجب فتحه في الفلسفة وهو لم يفتح بعد (جوادى آملی، خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰ ورضایى تهرانى وآخرون، ۱۳۹۳، ص ۱۹). بل صرح هو في موضع آخر ان تقسيم الوجود إلى الحقيقي والإعتباري كمسألة ينبغي البحث عنها وهي لم تعقد لها مناقشة مستقلة وبحث رئيسي في كتب القوم حتى الآن (جوادى آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۵) ومسألة تقسيم الوجود إلى الإعتباري والحقيقي كحجر الاساس للبحث عن الإعتبارات فإذا كانت مفقودة حتى الآن فكيف بما بينى عليها وفروعها.

ثم إن لهذا فقدان آثارا مهمة جدا في أبحاثهم يجمعها التشتت والاضطراب والتهافت في الأحكام. توضيح ذلك انه يوجد هناك بون بعيد بين آرائهم في شأن الإعتباريات وذلك قد يكون في البحث الكبروي وبيان صفة أو حكم للإعتبار^١ وقد يكون في مصداق منه حيث يعده بعضهم إعتباريا بلاريب ويعتبره بعض آخر غير إعتباري بلاريب^٢ وأى مسألة تجدها في علومنا اختلفت كلمة اصحابها في شأنها هذا الإختلاف بالسلب والايجاب في اصل موضوعه ومصدايقه؟! وهلا يكون ذلك الالعدم سلوك المنهج العلمى المناسب حول ذلك الموضوع؟ فالذى لم يعالج علميا لا محيىص ان تؤول امره إلى هذا الاضطراب. ومن هذا المنطلق آل الامر اليوم إلى ان لكل استاذ ومحاضر في حوزاتنا نظامه الفكرى الخاص في موضوع الإعتباريات وترى شيئا واحدا يعد إعتباريا بوضوح عند محقق في حين يعتبر حقيقيا أو إنتزاعيا بوضوح ودون شك عند آخر وعجيب انهم مع علمهم بدور الإعتباريات في نظامهم الأصولى لا يقومون بالبحث عنه بالاستقلال. وكما ذكرنا في الهامش نرى ان المحقق الاصفهانى ايضا ولعله اكثر من اعتنى بشأن الإعتباريات لم يسلك فيها طريقا واضحا ولم يعقد لها كلاما مستقلا يبحث عن أصولها وكيفية الروابط فيها وأحكامها غير ما ذكره بقدر ما يرتبط بمباحثه الأصولية قريبا. ولذلك يعلن العلامة الطباطبائى وهو من تلامذة المحققين الاصفهانى والنائينى فى بداية رسالته المعمولة فى الإعتبارات: « *أنا لسنا ننسى مساعى السلف من عظماء معلمينا وقدمائنا الأقدمين، وجهدهم فى جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، واهتدوا وهدوا السبيل، شكر الله مساعيتهم الجميلة، لكننا لم نرث منهم كلاما خاصا بهذا الباب، فرأينا وضع ما يهّم وضعه من*

١. كما فى تحديد الإعتبار والوجود الإعتبارى. راجع فى ذلك ما افاده المحقق النائينى وما علق عليه المحقق العراقى (النائينى، ١٤٣٢ هـ، ج ٤، ص ٣٨٢-٣٨٣).
٢. كما فى عد الولاية والقضاة من الإعتباريات (النائينى، ١٤٣٢ هـ، ج ٤، ص ٣٨٥) وكما فى تحليل معنى الملكية حيث عدها المحقق النائينى إعتبارية من مقولة الجدة (نفس المصدر، ص ٣٨٣) والمحقق العراقى جعله من الإعتباريات على حد تفسيره ونفى كونها داخلة تحت مقولة جدة (نفس المصدر، ص ٣٨٢-٣٨٣) والمحقق الاصفهانى عد الملكية الشرعية والعرفية من الإعتباريات ولم يدخلها فى شىء من المقولات (الاصفهانى، ١٤٢٩ هـ، ج ٥، ص ١١٣-١١٥).

الكلام الخاصّ به. « (الطباطبایی، ۱۴۲۸ هـ ق، ص ۳۴۰). بل يقول في شأن أبحاثهم حول الأحكام الوضعية وغيرها: « وبالتثبت في ذلك يظهر حال هذه الأبحاث التي وقعت في كلماتهم فانها لا تبتنى على أصول ومبادئ يعتمد عليها. » (الطباطبایی، دون تاريخ، ص ۲۴۴). هذا اجمال نوعية معالجتهم للإعتبارات واما تفصيله ففي الامر التالي.

۱-۳. منہجہم فی تحديد ما هو الإعتباری

المقصود من هذا القسم هو منهج معرفة وتحديد ما هو الإعتباری عندما يفترق عن الحقائق وحيث ان المعتبر عندنا هو منهج الواقعية فمناقشة المنهج لا تنفصل عن ملاحظة الواقع حيث ان المنهج طريق اليه وان لم تكن كنفس البحث عن الجانب الوجودی.

ثم ان هناك امرين؛ الاول ضابط التمييز الذي ينفع في تشخيص كل مصداق مشكوك للإعتبار نواجهه فنختبر حاله بانطباق الضابط عليه فله خاصية التنبؤ والثاني الضابط الحكمی وهو إما حكم من أحكام الإعتبار تراه يصدق على كل ما تجده إعتباريا ولكنه لا يقوم كضابطة موضوعية لتمييز الإعتباری عن غيره اذا تجهله وإما حكم أخص من الإعتبار يصف بعض اصنافه ولا ينفع في التحديد والتمييز. والضابط الحكمی الاول ككون كل إعتبار بيد المعتبر وككون الإعتبار موجودا في وعاء الإعتبار وكون الإعتبار قسيما للوجود الخارجی والذهنی جميعا فهذه أحكام تصدق على الامر الإعتباری ومساوية له غير انها لا تجدى في احراز ما هو الإعتباری حيث ان احراز «يد المعتبر» مثلا في غير ما له جاعل خاص واحراز ان الشئ موجود في عالم الإعتبار وانه خارج عن الخارجی والذهنی كلها متوقعة على احراز انه إعتباری البتة دون العكس. والثاني كأحكام الملكية ووضع اللغات ومضمون الاوامر وغيرها وما يميزها من الحقائق الذهنية والخارجية عندما فيجعل ما هو مرفوع عن الإعتبارات ضابطا سلبيا لكن هذا السلب حيث كان بملاحظة بعض مصاديقها فقد يتوفر المسلوب في بعضها الآخر فالسلب متعلق بقسم من الإعتبارات فيكون الضابط حكما اخص من الموضوع واخذه ضابطا عاما يوجب الخطأ فليس بحثهم هذا متمحضا في جهة انها إعتبارية بما هي هي.

و علة هذا الامر من اساس انهم يبحثون عن المواضيع المذكورة في الفقہ وأصوله بما انها ظاهرات موضوعة وموضوعات قد تم تحققها فيبادرون إلى البحث عنها كمبادئ 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 وهي لا تزيد على أحكام لما هو معلوم الإعتبارية أو تخصص بقسم من الإعتباريات. فبحثهم في هذا المضممار ليس بحثا عن الاعتباريات بما هي هي كما لا يخفى^١. فلا يبحثون عن علة صيرورتها إعتباريين بل يبحثون عن العلة الخاصة بالبيع وانها هي اللفظ أو الإرادة و يبحثون عن موقع الملك في 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 يافتضا، من هدف الأصول وشأنه ولا ملامة عليه فالأصول وكل علم لا يقوم باشباع الكلام وتحقيق الحق في نفس المبادئ الا بقدر ما يرتبط بهدفه كما أن ديدن الأصوليين في 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 فلا ثبات استيعاب مختارهم وعدم نقضه لا بد لهم من دراسة اصناف من الكلام لا ينطبق مختارهم عليها بسهولة وبوضوح فهي كالتحديات لمختارهم في تفسير الوضع الجاري في الكلام فيبحثون عن المعنى الحرفي وعن مسوغ الإستعمال ونسبته إلى الوضع وكيفية الوضع والموضوع في إستعمال اللفظ في اللفظ وكذا في المجاز وفي المركبات ثم ما يرتبط بجهة التفهيم والتفهم كتبعية الدلالة للإرادة وكالحقيقة والمجاز واماراته إلى ما يساوق هذه الأبحاث^٢

١. وقد ظهر مرة أخرى صحة ما افاده العلامة الطباطبائي من عدم بلوغ بحث خاص عن القدماء، يتعلق بالإعتباري بما هو إعتباري.

٢. 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 في كتب الأصول هو غاية ما يصل اليه الافهام وان لم يمكن اثبات ذلك للعوام بل لغيرهم من الأكاديميين الفخام فهم سعيون في

لتميم هذه الفائدة وتثبيت تفسيرهم فى هذا الشأن، من دون بحث بالذات ودراسة مستقلة ومستوفية على حد فلسفة اللسان التى موضوعها اللغة واللسان.

ثم ان تلك الموصفات التى ذكروها للمواضيع الإعتبارية فى الأصول تعانى من مشكلة اخرى غير مشكلة الدور والاختصية من الإعتبار وهى كونها خليطة بخصوصيات وعاء النظام الحقوقى وهذا ما يؤدى إلى توصيفها بوجه خارجة عن حقيقة الإعتباريات واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فهم عندما يقسمون ويصنفون الموجود إلى الانشائى والإعتبارى والحقيقى^١ أو بالاضافة إلى الإنتزاعى لم يبتدئوا من حاق الوجود والمفاهيم والماهيات حتى يحصلوا على ما هو مقتضى الوجود والماهيات وغيرهما ومنبعثا من ذاتها بدون النظر إلى شىء آخر فيكون تحديدهم بالنظر إلى اوصاف حقيقية مبتدئة من اعم الاوصاف منتتها إلى الخواص المساوية للموضوع فتكون المقدمات والمنهج والنتيجة كلها مقبولة وصادقة وهذا طريقة القياس المنطقى فى الباب ولكنهم كما يظهر مما تقدم مالوا إلى الاستقراء الناقص بحسب ما يواجهونه فى مسائلهم ووصفوها بأوصاف لم تنجم عن حقيقة الإعتبار بل ممهدة للانتفاع بها فى البحث الأصولى^٢ فإن الانشاء بما هو كذلك لا يخرج عن الإعتبار أو الحقيقة وكذا الإنتزاع. لكنهم ركزوا على الانشاء وذكروه لعله اخرى غير اقتضاء النظر إلى لوح الوجود وهى استشعارهم بأن الانشاء من حيث هو كذلك يختص بآثار لم توجد فى سائر الحقائق والإعتباريات فجعلوه قسيما للإعتبارى والحقيقى فاضطروا إلى صرف النظر عما يقتضيه الوجود من حيث تقسيمه

انفسهم يمرون على غيرهم يخفون هذه السعادة والسرور ويسلمون عليهم عند الاجتياز والعبور سلام عباد الرحمن على اهل الغرور. ولا يخفى ان هذه الفكرة والعقلية مهما كانت حلوة وساكرة لم تكن صحيحة وصالبة. 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 الابدئى مع ان ما يذكرونه فى جانب الصوت الموضوع لا يتم بدون الابدئية. وبالجملة اذا يواجه صاحب هذا الظن ما فى كتاب «سبك شناسى» لمحمد تقى بهار (بهار، ١٣٤٩ هـ ش، ص ٥٥-٥٧) مثلا يستنكره أو يخجل من ابتهاجه وفكرته اذا فهم ما فيه.

١. راجع فى ذلك ما صنعه المحقق الاصفهانى (الاصفهانى، ١٤٢٩، ج ١، ص ٣١٦).

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

إلى الإعتبارى والحقيقى وحددوهما بما يتفصح معه المكان لإدراج الوجود الانشائى فلا محالة عرف الإعتبار والحقيقة بصفات اخرى لم ترجع إلى حقيقتهما. وكذا 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 التكليف 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 الطباطبائى فى البحث عن منهج الأصوليين فى مناقشاتهم للمبادئ الإعتبارية لمسائل الأصول فى حاشيته على الكفاية: « هذه المعانى المسماة بالاحكام الوضعية على تشتت شئونها وأطرافها وخواصها لا ترجع إلى معنى حقيقى تام فى نفسه حتى يوضع وصفا وينظر فى حكمه وكذلك المعانى المسماة بالاحكام التكليفية لا يجمعها معنى جامع كما هو ظاهر بالرجوع إلى ما أشرنا إليه فى بحث الضد من مباحث الألفاظ وبالتثبت فى ذلك يظهر حال هذه الأبحاث التى وقعت فى كلماتهم فانها لا تبتنى على أصول ومبادئ يعتمد عليها.

فمن ذلك تقسيمهم الحكم إلى وضعى وتكليفى فان التكليفيات وان كان بينها شبه سنخية لكن الوضعيات ليست كذلك فلا وجه لجمع عدة مفاهيم غير متسانخة بوجه وتسميتها باسم ثم جعلها قسما للتكليف. ودعوى المصنف قده بداهة إختلاف التكليف والوضع مفهوم ما ومصادقا لبداهة ما بين مثل مفهوم السببية والشرطية وبين مثل مفهوم الإيجاب والاستحباب من المخالفة والمباينة لا يعنى شيئا. اما أولا فلان الإختلاف بين الفريقين غير مؤثر ما لم يرجع 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 فى أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية أو غير ذلك مما وقع فى 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 بالجملہ فالظاہر ان القوم وجدوا الأحكام الخمسة التکلیفیة أولا ثم تنبهوا للإعتبارات التي لها تعلق ما بها مما اعتبره الشارع واحدا بعد آخر وسموها وصفا يعنون انها من وضع الشارع ثم سموها أحكاما وضية لرجوعها إلى معان نسبية وقد قدمنا ان النسب باعتبار آخر أحكام ثم اطردها تسميتها أحكاما وضية وان صارت بالحيلولة معاني اسمية مستقلة كالملك والفسخ والحرية والرقية ونحو ذلك وبالآخرة كان اشتراكها انما هو في اسم الوضع من غير معنى جامع على حد ساير المشتركات اللفظية المعروفة فافهم. « (الطباطبایی، دون تاریخ، ص ۲۴۴-۲۴۵).

ولقد اجاد فيما افاد فقد ذكر اولاً ان منظرهم إلى هذه الاقسام من الاعتبارات ليس من زاوية مرتبطة بحقيقة هذه الامور بما هي هي حتى يؤدي إلى تحليلها واصطياد مكوناتها الواقعية والذاتية فاكثفوا بصدق معنى على بعض الاعتبارات في اخذها ناعتا لهويتها ولا يخفى ان هذا النوع من المواجهة والمعالجة للامور خطأ حتى في الحقائق فضلا عن الاعتبارات التي تحتاج إلى مزيد تأمل. كما ان صدق عنوان المقولة على المقولات لا يوجب ان تكون المقولة ناعته لحقيقة تلك المقولات فتقع جوابا للسؤال عما هي والا تكون المقولة جنسا لتلك العشرة فلم تكن هي الاجناس العالية وكذا معنى العرض لم يكن جنسا وعنوانا ذاتيا للتسعة العرضية والا عادت جنسا واحدا كما بين في الحكمة (الطباطبایی، ۱۴۲۷ هـ ق، ص ۱۵۱ و ۱۵۶). فهذا الاشكال لا ينجم عن كون الموضوع هو الاعتبار بل ناجم عن خطأ المنهج العلمي من اساس. وذكر ثانيا الجانب الايجابي وبيّن منهجهم في معالجة هذه الامور فأفاد أنهم اول ما واجهوا، صادفوا الأحكام الخمسة فإنها اظهر واعرف في الشرع لأنه اقرب إلى العمل ثم تقدموا فصادفوا متعلقات هذه الأحكام وهي معان مختلفة متكررة جدا غير انها جميعا من وضع الشارع وجعله ولم يجدوا ما يصدق على الجميع الا انها من وضع الشارع وان لم يكن لهذه الجهة تأثير في آثارها ولا تنعتها من حيث الذات أو الآثار. وهذا النمط من البحث لا يرجع بالتحليل إلى حقيقة هذه الامور ولذلك افاد ثالثا - و لعمري هو من احسن التعبير - ان هذه الأبحاث الواقعة في كلماتهم لا تبتني على أصول ومبادئ تستحق الركون وتقبل الاعتماد وهذا مقتطف المناقشة في هذه المقالة وقد بينا لك وجهه كما بينه هو (ره).

و بالجمله 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 للفقہ والأصول ونسبتها إلى المناهج العقلية عند المحقق النائینی

في بعض تقارير محاضرات الميرزا النائینی 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 العرفي يختلف بكون العموم ملحوظا اسميا أو ملحوظا حرفيا وعلى الاول ينطبق الظهور العرفي على قاعدة اهل الميزان وعلى الثاني لا ينطبق خصوصا اذا كان العموم في المنطوق مستفادا من وقوع النكرة في سياق النفي... ومن هنا تعرف ان ما ذكره اهل الميزان في القياس الاستثنائي من ان وضع المقدم ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم واما رفع المقدم فلا ينتج رفع التالي لا يكون نقضا لما ذكرنا من ثبوت المفهوم للجملة الشرطية المبنى على ارتفاع الجزاء بارتفاع الشرط كما عرفت تفصيله وذلك لأن محط نظرهم في القياس الاستثنائي الإستدلال بالملازمة ولا شك ان صرف الملازمة بين الشئيين لا دلالة فيها زيادة على ما ذكره... وبالجملة لما كان بنائهم على مقتضى الترتيب الطبيعي على ذكر ما هو الاخص في المقدم وما هو الاعم في التالي 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 مبنى ثبوت المفهوم للجملة الشرطية فتأمل جيدا لكي لا يختلط احدهما بالآخر.» (اللنگرودي، ۱۴۴۳، ج ۲، ص ۳۸۹-۳۹۰) وهذا كمقارنة بين منهج العلمين فأفاد ان إختلافهما في هذه المسألة التي يشبه ان تكون مشتركة بينهما لإختلاف شرايط موضوع المسألة والذي أدى إلى هذا الإختلاف هو نوع غرض علماء هذين العلمين - ولذا ركز على اهل دون الميزان لكي ينسب ذلك إلى ممشى المنطقيين دون اقتضاء ذاتي للمنطق حتى لا يتلائم مع الأصول - وهو اوجب الخلاف في البناء والممشى وهذا أدى أخيرا إلى إختلاف في نفس المسألة وان كانت متشابهة الصورة

يكون حجة بهذا المعنى، إذ لا يصح أن يقع وسطا في القياس، فلا يقال «هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية خمر أو يجب الاجتناب عنه» لأنّ الكبرى كاذبة، إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمرًا ويمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتب شرعا على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي، لأنّ الكلام في القطع الطريقي، فلا يكون هناك علاقة ثبوتية بين العلم وبين الأكبر، لا علاقة التلازم ولا علاقة العلية والمعلولية، وما لم يكن علاقة لا يصح جعله وسطا فلا يكون حجة باصطلاح المنطقي، كما لا يكون حجة باصطلاح الأصولي أيضا، فإنّ الحجة باصطلاح الأصولي عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات ... ومن هنا يظهر: انه لا يصح تأليف القياس الحقيقي من الأدلة الشرعية، بل صورة قياس أشبه بالمغالطة، فقولك «هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه» قياس صوري لا واقع له، إذ الذي يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعي لا مظنون الخمرية وإنما كان الظن طريقا شرعيا إلى الخمر، فالظن يكون من قبيل المعرف والواسطة في الإثبات فقط من دون أن يكون واسطة في الثبوت، ومعه لا يصح تأليف القياس الحقيقي منه ... فظهر: أنه لا يصح إطلاق الحجة على القطع باصطلاح أهل الميزان ولا باصطلاح الأصولي. ولكن هذا في القطع الطريقي الذي لم يؤخذ شرعا في موضوع حكم.». (النائني، ۱۴۳۲ هـ ق، ج ۳، ص ۷-۹).

فهو هنا ايضا حاول المقارنة بين المنطق والأصول وافاد ان قياس الاستنباط ليس بقياس بل صورة قياس مادته تشبه المغالطة ولا يحكى هذا القياس عن واقع ورائه. ولا يخفى ان هذا يخالف ما ذكره غيره عند بيان نوع حاجة المجتهد إلى المنطق وما افاده المحقق النائيني ادق مما ذكره بشكل عام ومن غير استعراض للتفاصيل. وظاهر انه ذكر هذا من باب توصيف ما هو الواقع في الباب ولم يحسبه عيبا يعير به الفقه وأصوله اذ هو في مقام تحديد ما سبق التعبير عنه من بعض الاعاظم بـ«طريقة الفقه» فيؤكّد على ان طريقة الفقه وقياس الاستنباط هكذا والركون إلى هذا القياس مما لا مناص منه اذ نركن اليه بمقتضى الأدلة واذ نحن لسنا بمصوبين للأحكام فهذا القياس ليس بمغالطة حقيقة بل هو شبيه بها. وكما افاده المحقق النائيني صريح حق كما يستفاد من نظرية الإعتباريات للعلامة الطباطبائي اذ يقول بعدم جريان البرهان في الإعتباريات من جانب (الطباطبائي، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷-۱۶۸ و ۲۲۷) وبمشابهة الإعتباريات للحقائق في

التوليد والاستنتاج من جانب آخر (نفس المصدر، ص ٢١٥) ولتوضيحه مجال أوسع من هذه المقالة.

فما ذكره هنا يؤدي إلى أن طريقة الفقه ومنهج معرفة قضاياها غير الاقيسة الحقيقية وان كان هذا غير خارج من اطار المنطق الصوري الشامل للمغالطة كما يشمل البرهان والجدل غيرهما. فأوضح هذا الفرق والتوصيف السلبي 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 في نفسها؟

٥. نوعية منهجية معرفة الإعتباريات عند المحقق النائيني (هـ)

للمحقق النائيني كلمات في هذا الشأن. فقد قال في 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» (الخوئي، ١٣٥٢ هـ ش، ج ٢، ص ٣٨١). ومثل للمتاصل العيني بالجواهر والاعراض وللإنتزاعي العيني بالعلية والفوقية وللمتاصل الإعتباري بالوجوب والملكية وللإنتزاعي الإعتباري بسببية البيع للملكية وفرق بين الثاني والثالث بأن الثاني موجود في الخارج ولكنه لا بنفسه بل بمنشأه والثالث موجود بنفسه ولكنه في عالم الإعتبار ثم استنتج ان الأحكام الشرعية من نوع الموجودات الإعتبارية المتأصلة أو الإنتزاعية (نفس المصدر، ص ٣٨١-٣٨٢). وفي تقسيم الموجود إلى العيني والإعتباري ما لا يخفى فليست القسمة حاصرة لخروج الذهني عنها ولا ملاكها صحيحة فإن الإعتباري الذي يقابل العيني ما هو؟ هل يشمل الذهني ايضا - حيث ان العيني الإنتزاعي كالعلية موجود في الخارج ايضا فلم يذكر الذهني في ضمن العيني اصلا-؟ وما معنى عالم الإعتبار؟ وكيف يعرف الإعتباري بأنه الشئ الذي في عالم الإعتبار والحال ان معرفة عالم الإعتبار متوقف على معرفة ما هو الإعتبار والإعتباري؟ ورغم 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 حدد ما هو كذلك - اي ما ليس بعيني على حد المعاني الحسية أو العقلية الفلسفية كالامور المتعلقة بالشرع الأنور - بأنه لا بد وأن يكون في عالم الإعتبار.

و ذکر فی موضع آخر نفس هذا التقسیم للمفاهیم -لا الوجود- غیر أنه قسم المفاهیم التأصلیة -و یرید بها الأصلیة- إلى ذاتیات و غیر ذاتیات و قسم الاخیر إلى المحمول بالضمیمة و إلى الامر الإعتباری فجعل الإعتباری قسما لقسم من المفاهیم الأصلیة ولم یذكر الإعتباری فی القسم الإنتزاعی الذی هو قسیم التأصلی. (الننگرودی، ۱۴۴۳، ج ۵، ص ۱۰۸-۱۰۹).

هذا وقد ذکر فی موضع آخر أن هناك مفاهیم إنتزاعیة إعتباریة وقسمها إلى ثلاثة أقسام وعدّ منها ما كان له منشأ إنتزاع ولا یصح انطباقه علیه كالعلیة والمعلولیة (نفس المصدر، ج ۱، ص ۴۸۴-۴۸۵) وهذا یناقض ما نقلناه عنه من عدّ العلیة من المفاهیم العینیة الإنتزاعیة فی قبال الإعتباری بقسمیه كما جعله لمفهوم «احد الاشیا» من قسم الإعتباریات الإنتزاعیة (نفس المصدر) مما لا یصح البتة علی ما ذهب الیه من تحدید العینی والإعتباری. فإذ لا یبدأ بالبحث عن فرق هذه الاقسام من حیث هی إعتباریة بمعنی ان نوع الإعتبار فیها کیف یختلف بل کیف بدأ إعتبار کل منها، فحینئذ لا یؤمن أن نتیجة البحث تكون صحیحة اذ لم یبحث عن المقسم ببحث تعرف هویته فی نفسه و حقیقته فیقسم من جهة ذاته أو ما یعرضها بلا واسطة فی العروض فیصان التقسیم عن دخول ما لیس منه فیہ كقسم له.

و فی موضع آخر جعل الإعتبار امرا متوسطا بین الأمور المتأصلة العینیة والأمر الإنتزاعیة فقال: « وبعبارة واضحة لا شبهة أن الملكیة من الأمور الإعتباریة العقلانیة التي تكون لها نفس أمریة بنظر العقلاء وتكون منشأ للآثار فی عالم الإعتبار والمراد بالإعتباریة فی اصطلاحنا هو الأمر المتوسط بین الأمور المتأصلة العینیة والأمر الإنتزاعیة فالأول كالأعیان الخارجیة والثانی كالقبلیة والبعدیة والعزئیة والشرطیة ونحو ذلك مما لیس له وجود إلا باعتبار منشأ إنتزاعه والأمر الإعتباریة كالملکیة والوجوب والحرمة والولاية ونحو ذلك فإن ما لا یكون له وجود فی وعاء إلا بتشریعه أي ما كان وجوده التکوینی عین وجوده الإنشائی وعین إعتباره ممن یدیه إعتباره فهو أمر إعتباری ولا شبهة أن الملكیة من أوضح مصادیق الأمور الإعتباریة القابلة للجعل أصالة». (النائینی، ۱۳۷۳ هـ، ج ۱، ص ۳) ووجه التوسط ظاهر حیث انه لیس متصلا علی حد الامور الخارجیة ولا فارغا عن الوجود علی حد الإنتزاعیات التي لا وجود لانفسها الا بمناشئها ولكن التقسیم لا یلائم ما نقلناه عنه فهو مناقض له سیما حیث ذکر مفهوم الإنتزاع فی عرض

الإعتبار والعينية بعد ما مر من ان الإنتزاع عمل ذهني يعرضهما فلا ينبغي عده في عرضهما. بل هنا شئ آخر وهو ان هذا التقسيم الاخير بالتثليث يؤدي إلى ان الامر الإعتباري من قسم التكوينية والافالانتزاعي اقرب انطباقا إلى التكوين من الإعتباري وان كان الاخير متاصلا في وعائه. ولذلك يقول ان للإعتباري وجودا تكوينيا هو نفس وجوده الإعتباري فعد الإعتبار من مراتب التكوين وان كان قسيما للتكوين العيني وليتها اوضح مراده حيث لم يبق للتشريعي مورد يقابل التكويني فعاد القسيم قسما وصار التكويني نوعين؛ تكوين تشريعي وغير ذلك. وهناك شواهد كثيرة على ان المحقق النائيني يجعل الإعتبارات من مراتب التكوين ومحكوما بنفس أحكامه وليس التقابل بينها وبين التكوينية الآخر الا بالمرتبة والتشكيك وسيأتي نقلها وتوضيحها.

هذا ولا يشير المحقق النائيني ان الإعتباري كيف نزل بالحد الوسط للعيني والإنتزاعي 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 في كلماته مهما تصفحت ومهما لا يرد عليها باجوبة تامة لا يتم ما ذكره من معنى الإعتباري وتحديد موقفه ولعله لذلك عبر في صدر الكلام بأن ما يحدده يكون من اصطلاحه (ره) فزعم انه حرر نفسه بذلك عن إلزامه بما لا يلتزم وتوارد السؤال وبيان النقض والابرام وأنى له ذلك.

ثم هناك عبارة اخرى في صفة الإعتبار وهي مواصفات عامة لا تنفع الا بعد معرفة الإعتبار وما هو الإعتباري وذلك كما يقول: «ايجاد المادة التي هي من الأمور الإعتبارية القابلة لأن توجد في الوعاء اللائق بها، باستعمال الهيئة فهذا إيجاد في موطن الإعتبارية بركة الإستعمال». (النائيني، ١٤١٣ هـ، ج ١، ص ١٢٢-١٢٣). فحدد الوعاء بانه اللائق اي المناسب له ومعلوم ان كل شئ فهو موجود في الظرف الوجودي المناسب له وإلا فأى وعاء آخر كان فيه لكان هو المناسب له ثانيا. وواضح ان وعاء الإعتبار لم يكن محدد عندهم بوضوح والا اشاروا اليه بايسر كلمة. وكما يقول: «ولكن التحقيق: أن الأمور الإعتبارية مباينة للأمور الإنتزاعية، فإن وعاء الإعتبار يباين وعاء الإنتزاع وتوضيح ذلك هو أن الشئ تارة يكون تقرره ووجوده في وعاء

العین بحيث يكون بنفسه من الثابتات في الأعيان الخارجيّة سواء كان من المجردات أو من الماديات. وأخرى: يكون تقرّره ووجوده في وعاء الإعتبار، فيكون تقرّره وثباته بيد من ينفذ إعتباره، فهو متأصل في عالم الإعتبار، كما أنّ الأوّل كان متأصلاً في عالم الأعيان، غايته أنّ تأصل الأوّل ووجوده إنّما يكون بتعلّق الإرادة التكوينيّة الإلهيّة به، وتأصل الثاني إنّما يكون بإعتباره، فهو يوجد بنفس إعتبار من بيده الإعتبار. (النائبي، ۱۴۳۲ هـ ق، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷). فيوضح المطلوب عن طريق قياس الاعتباري الى غيره وهو مباينة وعاء الإعتبار لوعاء الإنتزاع بتقرر وتاصل بعض الاشياء في وعاء الإعتبار وتقرّره بيد المعترّ ويوجد بإعتباره. فهذه احكام قياسية سليمة وإ كانت بعبار محصلة فإنها لا تؤدي الى معان محصلة واقعا.

ثم انه قد اشار في هذه العبارة إلى كلمة يمكن ان تكشف القناع عن حقيقة رأيه في الإعتبار وهو ان الثبات والتقرر في الإعتباريات بيد المعترّ والإعتباري يوجد بالإعتبار وذلك كما يقول في مواضع اخر: «ويمكن توجيهه، بأن حقيقة البيع لما كانت من الأمور الإعتبارية، والأمر الإعتباري متقوم في حقيقته بالإعتبار وليس الإعتبار نافذا من كل احد بل انما يتوقف على كونه ممّن بيده ذلك». (النائبي، ۱۴۱۳ هـ ق، ج ۱، ص ۱۰۸) ويقول «ولكن لا يخفى ضعف الشبهة، وإنّ قياس باب الإنشائيات بباب التكوينيّات في غير محلّه، فإنّ في التكوينيّات زمان الانكسار ليس بيد الكاسر، بل الذي بيده هو الكسر وأما الانكسار فيحصل قهرا عليه. وهذا بخلاف باب المنشآت، فإنها أمور إعتباريّة، ويكون زمامها بيد المعترّ النافذ إعتباره، وله إيجادها على أيّ وجه أراد.» (النائبي، ۱۴۳۲ هـ ق، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷). ففسّر الإعتبار بالوضع والجعل وحينئذ فما رتب عليه يكون واضح الترتب. لكن ما افاده من ان قياس باب الانشائيات التي عدها من الإعتباريات بباب التكوينيّات قياس خاطئ وان للمعترّ ايجادها على اي وجه يريد، لا يلائم ما هو عليه من عد الإعتبار مرتبة من التكوين ومتوسطا بين الأصيل والإنتزاعي كما قد مر وسيأتي تفصيله.

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

الميرزا النائینی وان لم يذكر كيفية نشؤ وتطور المفاهيم الإعتبارية والوجود الإعتباری لكي يعطى مقياسا واضحا معتمدا على اسس بينة ومحكمة لكنه ذكر بعض ما يوضح موقع ما هو الإعتباری بالنسبة للحقائق عنده. فهو قد يشير - كما سبق نقله - إلى ان وجود هذه الإعتباريات نوع وجود تكوينی والتكوين فيها عين إعتبارها بل يقول: « وهذا بخلاف الأمور الإعتبارية، فإن لها في نفس الأمر نحو تقرر وثبات ويكون لها وجود في الخارج غايته أن تقررها النفس الأمري يتحقق بعين إعتبارها » (النائینی، ۱۴۳۲ هـ، ج ۴، ص ۳۸۲-۳۸۳) فعدها موجودة في الخارج وجعل وجوده الخارجی نفس ما يوجد بإعتبارها. وما افاده في الملكية في مختلف تقريراته يهدى إلى هذا بتفصيل.

فقد ذكر في الفوائد (نفس المصدر، ص ۳۸۳-۳۸۴) 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 الشئ لنفسه بينا غير محتاج إلى تعليل البتة - بأن حقيقة الملكية هي الواجدية والإحاطة وهذه ذات مراتب أقواها ملكية السماوات والأرضين وكل شئ لله تعالى ونظيره واجدية النفس لصورها المعقولة ثم دون ذلك واجدية اولی الامر عليه السلام للموكل 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 الغرض عما اوردنا على اخذه للملك بمعنى نفس الجدة، ترى انه عدّ للملكية الحقيقية مراتب من الوجود من عالم اللاهوت ومرتبة فعل الباری 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 بدیع لم يأت احد بمثلها بعد اصالة الوجود وتشكيكه الذي

رسمه صدر المتالہین (رہ)۔ فانہ وصف الباری وصفته الفعلية بمعنی ماہوی ای الجدة^۱ وجعل الماہیة امرا مشککا وهذا یزید علی القول باصالة الماہیة حیث یعتبر للماہیة الموجودة تشکیکا فی ذاتها وجعل الإعتباری المقابل للحقیقی مسانخا للحقیقی فی الوجود والماہیة والفرق فی مرتبة الوجود فإذن لم یبق لوعاء الإعتبار مساحة فی فضاء الوجود ولم یبق للتقابل بین الإعتبار والحقیقة معنی غیر التقابل التشکیکی الذی هو جار فی سلسلة جمیع الموجودات طولاً وعرضاً۔ فعاد القسیم قسماً وانمحي «وعاء الإعتبار» فی صفحة الوجود فلزم من تحلیله للإعتبار وتقسیمه الامور إلى إعتباری وحقیقی وینتراعی، عود الإعتباری حقیقیاً وخلف ما فرضه۔ وفی الحقیقة انه لم یجد بدأً من ارتکاب هذه الامور ووافق علی هذه الاشکالات حیث لم یجد منهجاً ممتازاً لمعرفة الإعتبارات كما تقدم لأنه لم یتبین عنده ما هو الإعتباری بحقیقته فجعل الإعتبار من مراتب الحقیقة وذهب إلى غایات بعيدة۔

هذا وقد ذکر فیما قرره عنه تلمیذه الأملی تقسیم الجدة إلى مراتب الاولی وجدان الشیء حقیقة كما فی الباری عز اسمه والثانیة وجدان الشیء حساً كما فی احاطة العمامة بالرأس وجعل الثالثة الوجدان الإعتباری وهو الملك وین انہ حیث یكون نوع اضافة بین المالك ومملوكه یندرج تحت مقولة الاضافة یصح التعبير عنه بالاضافة حیث انه وجعل الملك نوع اضافة وخیط إعتباری بین العوضین تارة والبیع هو الذی یحل هذا الخیط عن الثمن ویشدہ فی جانب المثلث بالنسبة إلى المشتري وبالعکس للبايع فتصویر الملك بالخیط الممدود لإدراجه فی مقولة الاضافة كما یصرح به بعده غیر مرة وهكذا الحال فی تقریرات تلمیذه الاقدم الخوانساری حیث یقول: « وحاصل الكلام أن الملكية عبارة من إضافة حاصلة بین المالك والمملوك وهي عبارة أخرى عن الجدة » (النائینی، ۱۳۷۳ هـ ق، ج ۱، ص ۳۵) فما حکى عن بعض الاعاظم من ان هذا الاضطراب ناجم عن التقریرات أو عدول المحقق النائینی عن تفسیر الملك بالاضافة إلى تفسیره بالجدة فی الدورة الاخیرة لدرسه (الانصاری القمی، ۱۳۸۶ هـ ش، ص ۱۸)، غیر تام بل

۱. وهذا مما یشیر العجب فی بادئ الرأى كما وقع لبعض الاعلام (الانصاری القمی، ۱۳۸۶ هـ ش، ص ۱۹). واذا تعرف منهجه فی باب الحقائق والإعتبارات یزول عنك العجب.

المحقق النائبي وسَّع في معاني الامور الحقيقية كما سيأتى بل حمل ما ذكره الحكماء على مجرد اصطلاح. كما ان ما اشكله على المحقق النائبي من تقابل الإعتبار والحقيقة وعدم إمكان كون الملك مندرجا تحت المقولات الحقيقية (نفس المصدر، ص ١٩) مبني على منهج آخر في معرفة الإعتبارات لا على ما سلكه المحقق النائبي في 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 وسَّع فيه وعمم المقولة إلى ما ليس بماهوى وعمم الوجود الحقيقى إلى ما ليس كذلك فصار منهج معرفة الإعتبارات نفس منهج معرفة الحقائق بتوسعة حيث انها منها. واذ كان يعرف ان ما سلكه غير ما هو عليه ارباب الحكمة ومسطور فى كتبهم عدَّ ما ذكره مجرد اصطلاح لهم لا يجب اتباعه^١ بدلا من ان يبين الاسس المنهجية والوجودية لمختاره بل المح إلى ان ما ذكره فى معنى المقولات لا يبتنى على اساس واقعى فعادت المفاهيم والقضايا الحكمية مجرد اصطلاحات ولكل باحث ان يصف العالم بنظامه الخاص والامر بالعكس حيث ان هذه الأبحاث فى الكتب الأصولية احق بهذه الصفات. فهذا الاقتراح منه نتيجة الادراج القسرى للإعتبار فى اطار الحقائق وتفسيره بقواعدها فينجر إلى تغيير معانى الحقائق ايضا وتوسعتها بما لا تتحملة 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 النائبي.

١. وذلك عند قوله: « فظهر: أنه لا وجه لجعل الجدة خصوص المرتبة الأخيرة من الواجديّة التي هي أضعف المراتب، وهي الحاصلة من إحاطة شيء بشيء كالتعمّم والتخصّص، بل ينبغي تعميم مقولة الجدة لجميع مراتب الواجديّة، غاية أنه تارة تكون حقيقة وهي التي تكون من المقولات التسع بمراتبها الثلاث. وأخرى تكون إعتباريّة وهي الملكيّة التي يعتبرها العرف والعقلاء عند حصول أحد أسبابها. وإن أبيت إلا عن كون الجدة التي هي من المقولات التسع عبارة عن خصوص المرتبة الأخيرة من الواجديّة جريا على الاصطلاح، فلا يضر ذلك بالمقصود فى المقام: من أنه ليست الملكيّة من الأمور الإنتزاعية » (النائبي، ١٤٣٢ هـ، ج ٤، ص ٣٨٣-٣٨٤).

و حيث كان الوجود الإعتباري عنده على هذا النمط - و ان خالف ما نقلنا عنه في تحديد الإعتبار وتمييزه عن الحقائق - لا بد ان يصدق عليه أحكام الحقائق وتكتسب المعرفة بها من نفس طريق معرفة الحقائق ولو بتوسعة فيه ولا نعني بالتوسعة التوسع والمجاز كما سيأتي تصريحه بوحدة الأحكام ووحدة طرق الإستدلال واقعا. فتحصل ان طريق معرفة الإعتباريات هو نفس طريق معرفة الحقائق لانها بعضها وبضعتها وان كان ذلك بتوسعة البتة وهذا هو النتيجة الاخيرة لمنهجية معرفة الإعتباريات عند المحقق النائيني. واليك ما افاد في هذا المجال.

ففي كلام له ان معنى البيع كمعنى الانسان يشتمل على ما هو مشترك وما هو مختص كالجنس والفصل ولكن البيع الذى يوجد فى الخارج ليس كذلك. فهذا الموجود الإعتباري فى الخارج امر بسيط فيكون اشتراكه مع وجود القرض بنفس ما يمتاز عنه وهو الوجود البسيط المشكك كما ان السواد الشديد لم يشكل من وجود السواد بالاضافة إلى وجود صفة الشدة بل هو سواد محض وكامل فى سودائه وكذلك هذا المعنى البسيط الإعتباري الایجادى (النائيني، ۱۴۱۳ هـ، ج ۱، ص ۲۷۹). وظاهر انه طبق تشكيك الوجود على الإعتباريات كما يجرى فى الحقائق بل اوضح ان الإعتباري كالوجود الحقيقي بل مرتبة منه. هذا فى تسرية حكم التشكيك فى الوجود إلى الإعتباريات.

و فى جريان العلية فى الإعتباريات وتساويه لجريانه فى الحقائق يقول: «إذ كما لا يمكن توارد علتين مستقلتين على معلول واحد كذلك لا يمكن أن يكون ملك واحد بتمامه لمالكين وحق واحد بتمامه لمستحقين وما يقال من أن الملك حيث كان من الإعتباريات فلا مانع من إعتبار مالكين لملك واحد فقد ظهر جوابه فى عقد الصبي^۱ من أن الإعتبار الصحيح هو المدار فى الإعتباريات لا التخيلات والفرضيات ويمتنع أن تكون إضافة واحدة قائمة باثنين.» (النائيني، ۱۳۷۳ هـ، ج ۲، ص ۱۵۷). فلا فرق بين القسمين - بعد كون احدهما تحت الآخر - من جهة الأحكام كالعلية وهى أمّ الباب فضلا عما هو اهون منها. وصرح بأن هناك إعتبارا صحيحا

۱. قال هناك: «فإن البرهان على الامتناع واحد في كليهما وهو أنه ليس الملكية أو السلطنة إلا إضافة بين المالك أو السلطان والمال وليستا عبارة عن أمر موهوم كأياب الأغوال حتى يتخيل للملك ما كان ومسلطان والإضافة إذا كانت مرتبطة بشخص على نحو الاستقلال» (النائيني، ۱۳۷۳ هـ، ج ۲، ص ۱۵۷).

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

وقال ردا على من اعتمد على الفرق بين العلل الشرعية والتكوينية في تجويز الشرط المتأخر « وفيه مالا يخفى اذ بعد فرض العلية لا يتفاوت الحال بين كونها علة عقلية تكوينية أو علة شرعية ». (اللنگرودی، ۱۴۴۳، ج ۲، ص ۴۷) 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 التكاليفيات ليست امورا إعتبارية وهمية بل امور واقعية في وعاء الإعتبار فاذا لا فرق بينها وبين غيرها في امتناع التقدم على ما هو بمنزلة العلة لها. » (نفس المصدر، ص ۴۸). فجعل الإعتبارات قسمين؛ موهومة لا تخضع للحقائق وقواعدها واقعية في وعاء الإعتبار تقبل أحكام الحقائق بل هي منها فأجرى نفس أحكام الحقائق فيها وسلک عين الإستدلال على الحقائق في الإعتبارات الواقعية بدقة كما يقول في موضع آخر حول منع وجوب مقدمة الواجب « الثالث - وهو 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).

وهذه 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 باب التكوينية في غير محلّه، فانّ في التكوينية زمان الانكسار ليس بيد الكاسر، بل الذي بيده هو الكسر وأما الانكسار فيحصل قهرا عليه. وهذا بخلاف باب المنشآت، فانّها أمور إعتبارية، ويكون زمامها بيد المعبر الناقد إعتباره، وله إيجادها على أي وجه أراد. ». (النائيني، ۱۴۳۲ هـ، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷). فظاهرا انه وان حاول ادراج الإعتبار في

مراتب الحقیقة لکنه يستشعر بفارق جوهری بینهما وهذا ما قد يلوح فی مطاوی عباراته وان لم يتم تحقیقه فی مجال مختص.

و نلخص ما سردناه فی منهج المحقق النائینی فی معرفة الإعتباریات انه یعو بتحلیل ومعرفة حقیقة المواضيع الأصولية والفقهية وحيث لم يجد ميزانا غير الميزان والحكمة ينظر بنظرتهما إليها ويناقش الموضوع الأصولی بمقاييس الميزان والحكمة ولذلك آل الامر إلى انه ما وجد مناصا من ان يعتبر الإعتبار جزئا من التكوين ومن مراتبه فيرجع من التقسيم المفهومی والوجودی إلى التقابل التشكيکی ثم يسلك لطلب المعرفة بالإعتباریات نفس المسلك والقياس الجاریین فی الحقائق حيث انها منها.

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

أعنى متمم الجعل - وهذا معنى توسعته في نظام الوجود الحقيقي ومنهج معرفته ويظهر معنى التوسعة في الحقائق وأحكامها أكثر حيثما يعد ما ذكره الحكماء مجرد اصطلاح ويذكر اصطلاحات جديدة من غير ان يبين ان ما ذكره هل هو معنى عرضي وتحليلي عام أو ميبين لحقيقة الاشياء، وهكذا يستمر في رسم النظام الوجودي الخاص به حتى يتكلم عن الحركة ونسبة المقولات اليها وبيان حال الصلاة والغصب بالنسبة إلى الحركة العينية فيتكلم عن كيفية الحركة في المقولات التي تقع فيها ويجعل وجود الحركة وهميا خياليا لا عينية لها (نفس المصدر، ص ٢٧٨).

فهذا كله ناجم عن منهجه الخاص في هذا الباب وحيث كان الغرض بيان منهجية المحقق النائيني من دون تحقيق ما هو الحق وبيان المنهج الصحيح اللائق، نختم الكلام هنا. مع ان العارف بنظرية الإعتبارات يفهم معنى ما اودعناه من النقوض او ماأناه من الردود في مطاوى المقالة وان كانت بعبارات يسيرة أو بنفس السياق من دون اختصاص كلام بالنقد والنقض. ثم إن نفس نقل ما افاده في هذا الباب وتجميعه وتبويبه ثم تحليله ثم استخراج منهجه العام في الأصول ومنهجه في الإعتبارات خاصة عمل قيم جدا لما قلناه في المقدمة ودراسة منهج الأصوليين في المعرفة في جميع الأصول وخاصة في الإعتبارات ليست امرا سهلا.

الاستنتاج

تحصل مما تقدم امور نحددها مستنتجين كالتالي؛

الاول: ان أصول الفقه ليس كالعلوم الحسية والعقلية بتدئ مسائلها من بديهيات أو تبني عليها وتنتهي إلى غايات تثبت بالبدايات فلا تنفع في الإستدلال على مسائلها موازين كالرياضي أو المنطق فالأصول بحاجة إلى إعادة النظر في نوع كونه علما والنظر في نحو وجود موضوعه وطريق معرفته وهكذا بالنسبة إلى مسائله. لكنه لم يعقد للبحث عن منهج الإستدلال وكسب المعرفة في أصول الفقه باب خاص. فالأصول يعانى في كونه علما من مشكلة المنهج فليس لديه منهج واضح ومحدد مبنى على يقين.

الثاني: انهم اذ لم يجدوا بدأ من إستعمال أداة وميزان في الأبحاث الأصولية لحاجتهم إلى مزيد المعرفة التي اضطررهم إلى تاسيس الأصول للفقه فيما سبق، التجأوا إلى الميزان الوحيد والنظام

المعرفی الفرید عندهم وهو المنطق والحكمة فحللوا المواضيع والمسائل الأصولية بنظارة المنطق والفلسفة. فذكروا ان نمط الإستدلال فى الفقه والأصول هو نمط الإستدلال المنطقى فى حين انهم صرحوا بان طريقة البحث الفقهى غير طريقة الكلام والحكمة فاستشعروا بان ذكر المنطق لا يكفى لتحديد الطريق الذى عليه الفقه والأصول فى إستدلالاتهما.

و ذكر المحقق النائينى فى هذا الباب ان القياس الشرعى صورة قياس وليس به بل هو اشبه بالمغالطة فمنهج الإستدلال الفقهى ليس من القياس المنطقى الا بحسب الصورة.

الثالث: هم وجدوا ان بعض الاشياء التى يبحثون عنها لا يتلائم مع عامة موضوعات المنطق والفلسفة ولا يتدخل تحتها كما لا تنطبق قواعدهما عليه وهو الامر الإعتبارى فاعتنوا بشأن الإعتباريات اكثر من قبل. لكنهم لم يقفوا على هويتها فلم يعقدوا للبحث عنها بابا مستقلا ابتداء من اسس يقينية تكشف القناع عن هوية الإعتباريات ومعناها ومدى وجودها وعللة وكيفية صيرورتها إعتبارية بل ناقشوها كلما اشتغلوا بموضوع اقتضى البحث عن الإعتبار فتكلموا عن الإعتبار بقدر ما يتم عندهم الإستدلال على موضوعهم وكانت أبحاثهم لا تبتنى على تحديد علمى للإعتبار بل مجرد اصطلاح ومواضعة حتى اضطرب تعريف الإعتبار بل موارد عندهم فاختلّفوا فى معناه وفى مصاديقه. وكان تكلمهم فى الإعتبار اما بمواصفات دورية تتوقف على معرفة الإعتبار مسبقا كتعريفه بانه الشىء الذى فى عالم الإعتبار واما بما هو اخص من الإعتبار فكان نعتا لخصوصية قسم منها كتوصيفه بانه مما يمكن الاستغناء عنه أو انه يقابل الانشاء والتكوين وهناك مشكلة ثالثة ولها الدور الاكثر فى افساد نتائجهم وهى عدم معالجة الإعتبار من اصله وحق معناه ووجوده حتى يعرفوا ما هو الإعتبار وكيف نشأ وما وعاء وجوده حتى تتبين نسبته إلى الحقائق ووعاء الكون ثانيا. فيذكرون معانى عامة تصدق على الإعتباريات ولا تصف ما هى فى ذاتها أو آثارها وهم يظنون ان هذه العناوين تكشف القناع عن حقيقة الإعتباريات ذاتا أو اثرا. فوصفوا الإعتبار بخصوصيات وأحوال مصاديقه وكانت اجنبية عن نفس الإعتبار كما ان كثيرا من احوال زيد وبكر الخارجية لا ترتبط بمعنى الانسان ونوعيته. وبالجملة فأبحاثهم فى هذا الباب لا تعتمد على أصول ومبادئ يصح الركون اليها.

الرابع: ان الإعتبار عند المحقق النائينى بمعنى الجعل والمواضعة وأمره بيد المعبر وهو يستشعر بوجود فارق بين الإعتبارى والحقيقى من ناحية ولذلك قد يصرح باليون البعيد بينهما وعدم

جواز قیاس احدہما بالآخر ولكن کلماتہ فی تحديد موقف الإعتباری تجاه الحقیقی مختلفہ فهو قد یقسم المفاهیم إلى عینی وإعتباری اولاً ویقسم کلاً منہما بملاک طارئ إلى أصیل وإنتزاعی بینما یقسم المفاهیم إلى أصیل وإنتزاعی والأصیل إلى ذاتی و غیر ذاتی والآخر إلى المحمول بالضمیمہ والإعتباری ولم یذكر الإعتباری فی قسم الإنتزاعی مع تقسیمہ للإعتباری الإنتزاعی إلى ثلاثة أقسام وذكر العلیة فیہا مع انه عدها فی ضمن العینی الإنتزاعی فی التقسیم الاول. ویرد علی الكل -و حتی علی التقسیمات التالیة- عدم جامعیتہا لأقسام المفاهیم حیث ان المعقولات الثانیة والموجودات الذہنیة لا تندرج فی واحدة منہا.

ورغماً من هذا التحدید والترسیم بین الإعتبار والحقیقة لم یجد بدا -لما ذکرنا ثانیاً- من ان یعد الإعتباریات فی ضمن الحقائق اخیراً فعد الإعتباری امراً متوسطاً بین الإنتزاعی والعینی الأصیل مشیراً إلى مسانختہ لہما فی المقسم والتحقق وهذا ما صرح به فی مواضع اخر فعد للإعتباری وجوداً تکوینياً ووجوداً فی الخارج هو موجود بنفس إعتبارہ بل عمم المقولات الاولى إلى ما یشمل الإعتباری والحقیقی فعد للجدۃ اربع مراتب من مالکیة الباری عز اسمہ أولاً إلى ولاية وسلطنة الاولیاء عليہم السلام ثانیاً وإلى الملكية الإعتباریة ثالثاً وإلى الجدة المحسوسۃ اخیراً فجعل الجدة الإعتباریة اقوی وجوداً من الجدة الحسیة. وهذا من التشکیک فی الماہیة فجعل الإعتبار مرتبۃ من مراتب التکوین فعاد التقابل بینہ وبين غیرہ بالتشکیک كما هو الجاری فی جمیع الموجودات طولاً وعرضاً وحينئذ لا معنی للفرق الجوہری بین الإعتباری والحقیقی وانمحى وعاء الإعتبار فی فسیح الکوون الحقیقی.

وقد صرح بالتشکیک فی الإعتباریات كما قضی علی بعض الإعتبارات بأصالة الوجود وبساطتہ وتشکیکہ. فهو سوئی بین الإعتبار والحقیقة بل جعل الاول من مراتب الثانی وما هذا الا لأنه لم یظهر له -مع علو قدرہ فی المنقول- معنی الوجود الإعتباری ونوعیة تقسیم الوجود إلى الحقیقی والإعتباری فلم یستشعر بالاحتیاج إلى منہج ممتاز لمعرفة الإعتباری بما هو إعتباری لكنه حیث استشعر ان ما ذكرہ ارباب الحکمة لم ینطبق علی الإعتباریات بوضوح وسهولة، وسّع فی مفاهیم وأحكام الامور الحقیقیة المسطورة فی کتبہم وحيث لم تتضح له علة ذکر تلك المفاهیم وأحكامہا -كما لم یتمتع ما ذكرہ فی مقابلہا، بنظر جوہری لتحلیل الموجود من جهة وجودہ- جعل ما ذكرہ 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 في الاساس المعرفى للاصول. كما قد جعل ما ذهب اليه من موقف الإعتبار اصطلاحا لنفسه الشريف لكي لا يبقى طريق إلى نقضه واثباته فلا يمكن مؤاخذته عليها. فأعترف -غير متنبه- بأنه لم يسلك في ما يحكم أو يصور طريقا يعتمد على اسس يقبل اليقين صدقا أو كذبا فهكذا منهج تحقيقه في شرح وجود الإعتباريات وطريق معرفتها.

و من التوسعة في أحكام الحقائق ما ذكره في 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 الأضافة في نفس الوقت فجوز اندراج معنى واحد تحت مقولتين. وبما وسع في 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 بجران العلية وأحكامها كتقدم العلة على معلولها ويجعل الإستدلال على الإعتباريات كنفس الإستدلال على سائر الحقائق. ولا يرى إشكالا فى أن يصف الصلاة والغضب 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 كتمتم 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 وظنى ان ما قد يقوله معاصرونا واشتهر على السنة بعضهم هو من مبثوثات ما افاده العلامة الطباطبائى ويبحث 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

۱. آزادبخت، باقر (۱۳۹۷ هـ ش)، الف، فلسفہ إعتباریات. ط ۱، قم: ناشر مؤلف.
۲. آزادبخت، باقر (۱۳۹۷ هـ ش). ب، نقش تاریخ فقہ در بازشناسی فقہ و تحول آن. ط ۱، قم: ناشر مؤلف.
۳. الأسترآبادی، محمد امین؛ العاملی، السيد نورالدين الموسوی (۱۴۳۶ هـ ق). الفوائد المدنیة ویدیلہ الشواهد المکیة. ط ۴، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۴. الاصفهانی، الشيخ محمد حسين (۱۴۲۹ هـ ق). نهاية الدراية في شرح الكفاية. ط ۲، بيروت: مؤسسة آل البيت.
۵. بهار، محمد تقی (ملك الشعراء) (۱۳۴۹ هـ ش). سبک شناسی یا تاریخ تطور نشر فارسی. ط ۳، طهران: چاپخانه سپهر.
۶. الوحيد البهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (۱۴۳۶ هـ ق). الفوائد الحائرية. ط ۳، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۷. التونی، عبدالله بن محمد، (۱۴۱۵ هـ ق). الوافية في أصول الفقہ. ط ۲، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۸. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۷ هـ ش). جامعه در قرآن. ط ۱، قم: اسراء.
۹. الخویبی، السيد ابوالقاسم (۱۳۵۲ هـ ش). اجود التقريرات. ط ۱، قم: مطبعة العرفان.
۱۰. الصدر، رضا (۱۴۲۰ هـ ق). الاجتهاد والتقليد. ط ۲، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۱. الطباطبایي، السيد محمد حسين (دون تاريخ). حاشية الكفاية. ط ۱، قم: بنياد علمي وفكري علامه طباطبایي.
۱۲. طباطبایي، سيد محمد حسين (۱۳۸۷ هـ ش). أصول فلسفہ و روش رثالیسم. مقدمه و پاورقی بقلم مرتضى مطهری، ط ۱۶، طهران: انتشارات صدرا.

۱۳. الطباطبایی، السيد محمد حسين (۱۴۲۸ هـ.ق). مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي. ط ۱، قم: باقيات ومكتبة فلك لاهيا، التراث.
۱۴. الطباطبائي، السيد محمد حسين (۱۴۲۷ هـ.ق). نهاية الحكمة. صححها وعلق عليها الشيخ عباس علي زارعي السبزواري، ط ۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۵. علم الهدى، علي بن حسين (۱۳۷۶ هـ.ش). الذريعة إلى أصول الشريعة. ط ۱، طهران: جامعة طهران، مؤسسه چاپ و نشر.
۱۶. القمي، الميرزا ابى القاسم (۱۴۳۰ هـ.ق). القوانين المحكمة فى الأصول. ط ۱، قم: إحياء الكتب الإسلامية.
۱۷. اللنگرودى، السيد مرتضى الحسينى المرتضى (۱۴۴۳ هـ.ق). التقريرات العالية فى أصول الفقه. ط ۱، قم: آثار نفيس.
۱۸. المحقق الخوانسارى، حسين بن محمد (۱۳۷۸ هـ.ش). الرسائل مع رسائل آخر. رسالة فى مقدمة الواجب (للمحقق السبزواري)، ط ۱، طهران: بلا اسم.
۱۹. المازندراني، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ هـ.ق). شرح الكافي المكتبة الإسلامية.
۲۰. النائيني، محمد حسين (۱۴۳۲ هـ.ق). فوائد الأصول (تقاريرات للكاظمي الخراساني مع تعليقات لأغاضيا، الدين العراقي). ط ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۲۱. النائيني، محمد حسين (۱۴۱۳ هـ.ق). المكاسب والبيع (تقاريرات للميرزا محمد تقى الآملى). ط ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۲۲. النائيني، محمد حسين (۱۳۷۳ هـ.ق). منية الطالب فى حاشية المكاسب (تقاريرات للشيخ موسى النجفى الخوانسارى). ط ۱، قم: المكتبة المحمدية.

المقالات

۱. الانصارى القمى، محمد رضا (خريف ۱۳۸۶ هـ.ش). الفرق بين الحق والحكم والملك. مجلة پژوهش های اصولی، رقم ۷.
۲. جوادى آملی، مرتضى؛ خسروپناه، عبدالحسين (صيف و خريف ۱۳۸۷ هـ.ش). توانمندی های حکمت متعالیه در امر سیاست، مجلة پژوهش و حوزة، رقم ۳۴ و ۳۵.
۳. رضایی تهرانی، علی؛ فیاضی، غلامرضا؛ عبودیت، عبدالرسول؛ پارسانیا، حمید (ربیع و صيف ۱۳۹۳ هـ.ش). نشست علمى؛ بررسی فلسفه نوصدرایی، مجلة نقد کتاب حکمت، رقم ۱ و ۲.