

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه‌ی بحث گذشته

جمعی از بزرگان از جمله محقق نائینی 7، محقق بروجردی 7 و مرحوم امام 7 معتقدند همان محاذیر و اشکالاتی که در اخذ قصد امر در متعلق مطرح است در سایر وجوه هم جریان می‌یابد. محقق نائینی 7 می‌فرماید اگر مولا امر کند به صلاة با قصد مصلحتی که در آن وجود دارد در این صورت چنین قصدی متوقف بر این است که صلاة دارای مصلحت باشد و لذا مکلف باید صلاتی را اتیان کند که دارای مصلحت است و حال آنکه مصلحت متوقف بر اتیان صلاة است و این دور است. اگر قصد جامع معتبر باشد یعنی صلاة به قصد اینکه عمل برای خدا باشد امتثال شود، چنین محذور دوری نخواهد بود ولی اشکال دیگری به آن وارد است؛ زیرا دواعی فوق اراده و علت برای آن می‌باشند و اراده متوقف بر داعی است. حال اگر این داعی در متعلق امر اخذ شود، لازم می‌آید که داعی در مرتبه‌ی فعل و در سلسله‌ی معلول و بعد از اراده قرار گیرد و حال آنکه داعی در سلسله‌ی علل اراده می‌باشد و این محال است. این بحثی است که محقق نائینی 7 در دو جا از اصول خود مطرح کرده است و ارتباط مستقیمی با انکار نظریه‌ی مقاصد الشریعه دارد.

اشکال محقق نائینی در تقریرات محقق خوئی

بحث در فرمایش محقق نائینی 7 است. محقق خوئی 7 در تقریر کلمات ایشان می‌فرماید:
(و اما) علی المختار من كون جميع الدواعي القريبة في عرض واحد و ان الجامع بين الجميع كون العمل لله كما يستفاد من قوله عليه السلام (و كان عمله بنية صالحة يقصد بها ربه) فوجه امتناع أخذ الجامع المنطبق على جميع الدواعي القريبة في الأمور به هو ان الداعي أياً ما فرض فهو في مرتبة سابقة على الإرادة المحركة للعمل فيستحيل كونه في عرض العمل الصادر عن الإرادة التكوينية فان المفروض سبقه على الإرادة و تأخر العمل عنها فإذا لم يمكن وقوع الداعي في حيز الإرادة التكوينية [1] فلا يمكن وقوعه في حيز الإرادة التشريعية أيضاً بداهة ان متعلق الإرادة التشريعية هو بعينه ما يوجد العبد في الخارج و تتعلق به إرادته فلو لم يمكن تعلق الإرادة التكوينية بشيء لا يمكن تعلق الإرادة التشريعية به أيضاً. [2]

همه‌ی دواعی، چه قصد امر باشد یا دواعی دیگر، در مرتبه‌ی سابق بر اراده‌اند و لذا قبل از فعل می‌باشند، چرا که اراده محرک به سمت عمل و مقدم بر آن است. حال اگر داعی در متعلق اخذ شود و در عرض عمل باشد، محال است. پس داعی نمی‌تواند در حیز اراده‌ی تشریعیه قرار گیرد؛ زیرا فاعل قدرت ندارد که داعی در حالی که مقدم بر اراده‌ی اوست را با عمل خود ایجاد کند و بین اراده‌ی فاعل و اراده‌ی آمر ملازمه وجود دارد. وقتی آمر می‌خواهد فاعل را تحریک کند تا عمل را انجام دهد باید به چیزی تحریک کند که برای فاعل ممکن باشد. اما چیزی که برای فاعل ممکن نیست اراده‌ی تشریعیه نیز به آن تعلق پیدا نمی‌کند.

فرق میان مسببات تولیدیه و دواعی در نظریه‌ی محقق نائینی

از این فرمایش محقق نائینی 7 به خوبی بطلان بحث مقاصد الشریعه استفاده می‌شود. از آنجا که این بحث امروزه مطرح شده است و از روش‌های اجتهادی در میان اهل سنت است باید ببینیم آیا با مبانی فقه اهل بیت = و امامیه سازگار است یا خیر. ایشان در بحث از صحیح و اعم این بحث را به تفصیل مطرح کرده است و در تقسیمی می‌فرماید فاعل به دنبال ترتب اثری از

فعل خود است و گاهی میان فعل و اثر هیچ واسطه‌ای وجود ندارد، یعنی اثر بدون واسطه به دنبال فعل می‌آید، مثلاً اگر لباسی را در آتش بیندازید، القاء در نار بدون اینکه چیز دیگری واسطه شود موجب احراق خواهد شد. ممکن نیست در صورتی که مانعی وجود ندارد لباس آتش نگیرد. قسم دوم این است که گاهی آثار با وسائلی مترتب بر فعل خواهد شد، مثلاً کشاورز بذری را در زمین می‌کارد و آب هم به آن می‌دهد تا این بذر رشد کند و اثر آن که گندم است حاصل شود. اما این زرع به تنهایی کافی نیست، بلکه این بذر نیاز به عوامل دیگری مثل آفتاب و مانند آن هم دارد تا اثر مطلوب محقق شود. این گونه نیست که به مجرد کاشتن بذر، اثر مترتب شود. پس رابطه‌ی میان بذر و اثر آن غیر از رابطه‌ی میان القاء در نار و اثر آن است. ایشان می‌فرماید:

انّ المقصود الأصلي و الغرض الأولى للفاعل تارة: يكون هو بنفسه فعلا اختياريًا للمكآف من دون نظر إلى ما يترتب على ذلك الفعل من الأثر، بل انّ نفس الفعل يكون مقصودا بالأصالة، كما إذا كان مقصوده القيام أو القعود و أمثال ذلك. و أخرى: يكون المقصود الأصلي و الغرض الأولى هو الأثر المترتب على ذلك الفعل الاختياري، بحيث يكون الفعل لمجرد المقدمية للوصول إلى ذلك الأثر. و هذا أيضا تارة: يكون الفعل الاختياري تمام العلة أو الجزء الأخير منها لحصول ذلك الأثر، بحيث لا يتوسط بين الفعل و بين ذلك الأثر شيء آخر أصلا، كالإلقاء بالنسبة إلى الإحراق، حيث انّ أثر الإحراق يترتب على الإلقاء في النار ترتب المعلول على علته، من دون ان يتوسط بين الإلقاء و الإحراق شيء أصلا. و أخرى: يكون الفعل الاختياري مقدمة إعدادية لترتب ذلك الأثر المقصود، بحيث يتوسط بين الفعل الاختياري و بين الأثر أمور آخر، كالزّرع فانّ الأثر المترتب على الزّرع هو صيرورته سنبلا، و من المعلوم: انّ الفعل الاختياري: من البذر و السّعي و الحرث، ليس علة تامة لتحقيق السّنبل، إذ يحتاج صيرورة الزّرع سنبلا إلى مقدّمات آخر متوسطة بين ذلك و بين الفعل الاختياري، كإشراق الشّمس، و نزول الأمطار، و غير ذلك. فان كان الأثر المقصود مترتبا على الفعل الاختياري ترتب المعلول على علته، من دون ان يكون هناك واسطة أصلا، أمكن تعلق إرادة الفاعل به، نحو تعلق إرادته بالفعل الاختياري الذي هو السّبب لحصول ذلك الأثر، بدهاء انّ الأثر يكون مسببا توليديا للفعل، و ما من شأنه ذلك يصح تعلق إرادة الفاعل به، لأنّ قدرته على السّبب عين قدرته على المسبّب و يكون تعلق الإرادة بكلّ منهما عين تعلق الإرادة بالآخر و يصح حمل أحدهما على الآخر نحو الحمل الشائع الصناعي فيقال: الإلقاء في النار إحراق، إذ لا انفكاك بينهما في الوجود، و هذا الحمل و ان لم يكن حملا شايعا صناعيا بالعناية الأولية، لأنّ ضابط الحمل الصناعي هو الاتحاد في الوجود، و لا يمكن اتّحاد الوجود بين العلة و المعلول، إلّا أنّه لمّا لم يمكن الانفكاك بينهما في الوجود و كان المعلول من رشحات وجود العلة صحّ الحمل بهذه العناية.

و بالجملة: كلّما كان نسبة الأثر إلى الفعل الاختياري نسبة المعلول إلى العلة التامة أو الجزء الأخير من العلة يصح تعلق إرادة الفاعل به نحو تعلقها بالفعل الاختياري، و ان كان الفعل الاختياري من المقدّمات الإعدادية للأثر المقصود، فلا يمكن تعلق إرادة الفاعل به، لخروجه عن تحت قدرته و اختياره، و لا يمكن تعلق الإرادة بغير المقدور، بل الإرادة الفاعلية مقصورة التعلق بالفعل الاختياري، و امّا ذلك الأثر فلا يصلح إلّا ان يكون داعيا للفعل الاختياري، فمثل صيرورة الزّرع سنبلا إنّما يكون داعيا إلى الحرث و السقي، فظهر الفرق بين باب الدّواعي و بين باب المسبّبات التوليدية.

و حاصل الفرق، هو إمكان تعلق الإرادة الفاعلية بالمسبّبات التوليدية، دون الدّواعي، لتوسط أمور خارجة عن تحت القدرة بين الفعل الاختياري و بين الأثر المقصود، فلا يمكن تعلق إرادة الفاعل به. و الضابط الكلّي بين باب الدّواعي و بين باب المسبّبات التوليدية، هو ما ذكرنا من أنّه ان كان الفعل الاختياري تمام العلة أو الجزء الأخير منها لحصول الأثر فهذا يكون من المسبّبات التوليدية، و ان لم يكن كذلك بل كان أوّل المقدّمات أو وسط المقدّمات و كان حصول الأثر متوقفا على مقدّمات آخر، فهذا يكون من الدّواعي.

و حيث عرفت إمكان تعلق إرادة الفاعل بما كان من المسبّبات التوليدية، و عدم إمكان تعلق الإرادة بما كان من الدّواعي، فنقول: ان هناك ملازمة بين الإرادة الأمرية و الإرادة الفاعلية، و انه كلما صح تعلق إرادة الفاعل به يصح تعلق إرادة الأمر به، و كلّما لا يصح تعلق إرادة الفاعل به لا يصح تعلق إرادة الأمر به، و السرّ في ذلك واضح، لأنّ الإرادة الأمرية إنّما تكون تحريكا للإرادة

الفاعلية نحو الشيء المطلوب، فلا بد من ان يكون ذلك الشيء قابلا لتعلق إرادة الفاعل به حتى تتعلق به إرادة الأمر، فإذا فرض أنه لا يمكن تعلق إرادة الفاعل به لكونه غير مقدور له، فلا يمكن تعلق إرادة الأمر به، لأنه يكون من طلب المحال.

و حيث قد عرفت: أنه لو كان نسبة الفعل الاختياري إلى الأثر الحاصل منه نسبة السبب التوليدي إلى مسببه التوليدي، كان تعلق إرادة الفاعل بذلك المسبب بمكان من الإمكان، فيصح تعلق إرادة الأمر بإيجاد ذلك المسبب، بل لا فرق في الحقيقة بين تعلق الأمر بالسبب أو بالمسبب، لأن تعلقه بالسبب أيضا لمكان أنه يتولد منه المسبب، و من هنا قيل: في [3] مقدمة الواجب: أن البحث عن وجوب السبب قليل الجدوى، إذ تعلق الأمر بالمسبب هو عين تعلقه بالسبب و بالعكس، فلا فرق بين ان يقول أحرق الثوب، أو ألق الثوب في النار، لأن الأمر بالإلقاء أما هو من حيث ترتب الإحراق عليه، فيكون الإلقاء معنونا بعنوان الإحراق ...

هذا كله فيما إذا كان الأثر من المسببات التوليدية لفعل المكلف و أما إذا كان الأثر من الدواعي، و كان الفعل من المقدمات الإعدادية، فحيث لا يصح تعلق إرادة الفاعل به فلا يصح تعلق إرادة الأمر بإيجاده، لما عرفت من الملازمة، فمتعلق التكليف إنما يكون هو الفعل الاختياري لا غير ...

و ان لم يكن هناك مائز عرفي، فلا طريق لنا إلى معرفة كون الأثر من المسببات أو من الدواعي، إلا من ظاهر الأمر، فان تعلق الأمر بالأثر، فمن نفس تعلقه يستكشف أنه من المسببات التوليدية، لاستحالة تعلق الأمر بما لا يكون فعلا اختياريًا و لا مسببا توليديًا، و يلزمه عدم جريان البراءة كما عرفت. و ان لم يتعلق التكليف به، بل تعلق بنفس الفعل الاختياري فيستكشف من ذلك كشفاً إنياً أن متعلق التكليف هو نفس الفعل، و ذلك الأثر لا يكون من المسببات التوليدية، إذ لو كان كذلك لوجب على الحكيم التنبيه عليه بعد ما لم يكن مرتكزا عرفيًا، بدهاة أنه لو كان متعلق التكليف هو الأثر الحاصل من الفعل الاختياري لا نفسه لكان قد أخل بغرضه حيث لم يبينه. و من هنا قيل: أن القول بعدم اعتبار قصد الوجه في العبادات من حيث خلو الأخبار عن التكليف به، مع أنه ليس ممّا يفهمه العرف. و بالجملة: من نفس تعلق التكليف بالفعل الاختياري يستكشف أنه هو المأمور به، لا الأثر الحاصل منه، و إلا لوجب التنبيه عليه، و إلا لم يكن الأمر متكلاً على طبق غرضه و يكون قد أخل ببيان غرضه، فتأمل جيداً.

إذا عرفت ذلك كله، فنقول:

أن باب الملاكات و علل التشريع لا تكون من المسببات التوليدية لأفعال العباد، بل ليست العبادات بالنسبة إلى الملاكات إلا كنسبة المقدمات الإعدادية، و الذي يدل على ذلك عدم وقوع التكليف بها في شيء من الموارد، من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات. فالملاكات إنما تكون من باب الدواعي، لا المسببات التوليدية، و ليست الصلاة بنفسها علة تامة لمعراج المؤمن و النهي عن الفحشاء، و لا الصوم بنفسه علة تامة لكونه جنة من النار، و لا الزكاة بنفسها علة تامة لنمو المال، بل تحتاج هذه المقدمات إلى مقدمات أخرى، من تصفية الملائكة و غيرها حتى تتحقق تلك الآثار، كما يدل على ذلك بعض الأخبار. فإذا لم تكن الملاكات من المسببات التوليدية، فلا يصح تعلق التكليف بها، لا بنفسها، و لا بأخذها قيداً لمتعلق التكليف، فكما لا يصح التكليف بإيجاد معراج المؤمن مثلاً، لا يصح التكليف بالصلاة المقيدة بكونها معراج المؤمن، إذ يعتبر في التكليف ان يكون بتمام قيوده مقدوراً عليه، فإذا لم يصح التكليف بوجه من الوجوه بالملاكات لم يصح ان تكون هي الجامع بين الافراد الصحيحة للصلاة، و لا أخذها معرفاً و كاشفاً عن الجامع، بدهاة أنه يعتبر في المعرف ان يكون ملازماً للمعرف بوجه، و بعد ما لم تكن الملاكات من المسببات التوليدية لا يصح أخذ الجامع من ناحية الملاكات. [4]

محقق نائینی 7 میان دو چیز فرق می‌گذارد: مسببات توليديه و دواعی. از نظر ایشان در جایی که میان اثر و فعل واسطه‌ای وجود ندارد از قسم مسببات توليديه است و در جایی که فعل علت تامه برای اثر نیست از قسم دواعی است. برای ترتب دواعی، غیر از فعل نیاز به علل دیگری هم وجود دارد. در مسبب تولیدی، مولا، هم می‌تواند به سبب امر کند و هم به مسبب، یعنی یا بگوید «ألقى الثوب فی النار» و یا بگوید «أحرق الثوب». هیچ کدام از این دو امر مانعی ندارند و فرقی میان این دو امر نیست. اما در دواعی، مولا نمی‌تواند به مسبب امر کند و بگوید واجب است بر کشاورز که محصول را به دست آورد، بلکه فقط می‌تواند به کشاورز امر

کند که بذر را بکارد. محصول که همان گندم باشد مسبب تولیدی نیست تا به آن امر تعلق گیرد. اما آن اثر نیاز به عوامل دیگری دارد که از قدرت مکلف خارج است. بنابراین یک قسم از مسببات، تولیدی هستند و قسم دیگر، دواعی.

حال در باب عبادات، آیا ملاکات از قسم مسببات تولیدیه‌اند یا از قسم دواعی؟ وقتی گفته می‌شود صلاة معراج مؤمن است یا اینکه «الصوم جنّة من النار» و یا زکات موجب رشد مال می‌شود، این ملاکات از قبیل دواعی است و نه مسببات تولیدیه. آیا مکلف با مجرد اتیان مأمور به، یعنی صلاة، می‌تواند آثار را هم تحصیل کند؟ روشن است که قادر نیست. مکلف نماز می‌خواند تا برای او معراج شود و لکن برای این اثر عوامل دیگری نیز دخیل هستند، مثل تصفیه‌ی ملائکه. پس مولا نمی‌تواند امر خود را بر روی آثار ببرد و آنها را متعلق حکم خود قرار دهد. ملاکات در اختیار مکلف و مقدور او نیستند تا مأمور به قرار گیرند، بلکه فعل مکلف تنها مقدمه‌ی اعدادی نسبت به آن آثار است. این مطلب یکی از ابتکارات مهم محقق نائینی 7 است که نظیر آن را در کلمات دیگر نیافته‌ایم.

کسانی که «ذکر» را علت تامه قرار داده‌اند باید به این نکته توجه کنند که برای ترتب آثار ذکر امور دیگری دخیل است که از قدرت مکلف خارج می‌باشند. همین طور است گناه که مقتضی برای عذاب الهی است. این مطلب در کلمات محقق اصفهانی 7 نیز وجود دارد که محقق نائینی 7 از آن به مقدمات اعدادی یا علت معدّ تعبیر کرده است. مؤیدی که ایشان بر مطلب خود آورده است اینکه از اول کتاب طهارت تا آخر دیات هیچ جایی پیدا نمی‌شود که شارع، ملاکات را متعلق تکلیف خود قرار داده باشد و از مکلف خواسته باشد که ملاکات را محقق کند. در قرآن آمده است که «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» [5] و مکلفین هم نماز می‌خوانند و لکن بعضی هم چنان فحشاء و منکر هم مرتکب می‌شوند. تهافتی در این مطلب نیست؛ زیرا این افعال علت اعدادی می‌باشند. صوم به تنهایی علت تامه برای ایجاد سپر در برابر آتش نیست و زکات بنفسها علت تامه برای نمو مال نیست، بلکه این مقدمات به مقدمات دیگری نیز احتیاج دارند.

بطلان نظریه‌ی مقاصد الشریعه

گرچه محقق نائینی 7 در صدر کلام خود در باب ملاکات افعال عبادی سخن گفته است و لکن کلام او عام است و شامل همه‌ی ملاکات می‌شود. چه در باب عبادات و چه در باب معاملات، شارع نمی‌تواند ملاکات را متعلق حکم خود قرار دهد. از این کلام ایشان نفی و بطلان نظریه‌ی مقاصد الشریعه به خوبی استفاد می‌شود. مقاصد یعنی ملاکات را معیار تکلیف قرار دهیم و حال آنکه طبق بیانی که گفتیم نمی‌توان مصلحت و مفسده‌ی افعال را معیار تکلیف قرار داد. در هیچ کجای شریعت وارد نشده است که کلاً یوجب حفظ العقل فهو واجب علیک! لذا اگر چیزی موجب حفظ عقل شود و لکن دلیل خاصی در آن مورد وارد نشده باشد، نمی‌توان آن را تشریع کرد و به شریعت نسبت داد؛ چون حفظ العقل یک جهت در آن است و عوامل دخیل دیگر در اختیار ما نیست و حال آنکه آن مقدمات هم لازم است. بله! قبول داریم که اگر اثر از سنخ مسببات تولیدیه باشد، مثل منصوص العلة و تنقیح مناط قطعی، می‌توان آن را موضوع حکم قرار داد. لذا درست است که در شرع وارد شده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»، ولی این بدان معنا نیست که کلّ ما یوجب الضرر فهو حرام، بلکه شرایط و مقدماتی لازم دارد که از طرف شارع مقدس بیان شده است، مثل اینکه ضرر باید تدریجی نباشد.

محقق عراقی 7 با این نظریه‌ی محقق نائینی 7 مخالفت کرده است [6] و لکن به نظر می‌رسد تقسیم به مسببات تولیدیه و دواعی یک تقسیم وجدانی است و فارق که محقق نائینی 7 میان این دو قسم قرار داده است کاملاً صحیح است. اگر هم در مواردی امر به دواعی تعلق گرفته است باید آن موارد را به تأویل برد و توجیه کرد و گفت مقصود اسبابی است که موجب آن دواعی شده‌اند. در مورد مقاصد هم هر آنچه که از قسم مسببات تولیدیه باشد مورد پذیرش است و غیر آن از سنخ دواعی خواهند بود و نمی‌توانند متعلق تکلیف واقع شوند. اساس مبنای محقق نائینی 7 خیلی مهم است و باید مورد تحقیق بیشتر قرار گیرد.

- [1]. لا يخفى ان ذلك لو تم فلا يمكن تعلق الطلب و الإرادة التشريعية بقصد الأمر أو بغيره من الدواعي القربية مطلقاً و لو كان ذلك بجعل المتمم و بالأمر الثاني المغاير للأمر الأول المتعلق بذات الفعل و هذا ينافي ما ذهب إليه قدس سره من تصحيح كون الواجب عبادة بذلك و التحقيق ان المستحيل انما هو تعلق شخص الاختيار الناشئ عن داع بذلك الداعي بعينه و اما تعلق اختيار آخر به غير الاختيار الناشئ منه فهو بمكان من الإمكان و حيث ان المفروض ان هناك فعلين أحدهما خارجي و الآخر نفساني فلا محالة يكون الاختيار المتعلق بالفعل الخارجي الناشئ من الفعل النفساني مغايراً للاختيار المتعلق بالفعل النفساني و لكنه بما ان المفروض ترتب الغرض الواحد على الفعلين معاً فلا مناص عن كون الشوق أو الأمر المتعلق بهما واحداً أيضاً ثم انه بعد ما تحقق إمكان أخذ جامع قصد القربة في الأمور به فيمكن التمسك بالإطلاق في ظرف الشك لإثبات كون الواجب توصلياً و عدم دخل قصد القربة في الأمور به واقعاً و في مرحلة الثبوت فلا يترتب أثر مهم على إثبات استحالة أخذ خصوص قصد الأمر في المتعلق مع انك قد عرفت آنفاً إمكان أخذ خصوص قصد الأمر في المتعلق أيضاً و اما ما عن المحقق صاحب الكفاية قدس سره من ان صحة العبادة إذا أتى بها بداعي الأمر تكشف عن عدم أخذ غير قصد الأمر من الدواعي القربية في الأمور به قطعاً فيرد عليه انها انما تكشف عن عدم أخذ خصوص غير قصد الأمر في الأمور به و اما عدم أخذ الجامع فيه فلا كاشف عنه أصلاً نعم لا مناص عن الالتزام بتعلق الأمر بذات الفعل ليكون المكلف متمكناً من إتيان به بقصد الأمر إلا أنك قد عرفت ان الأمر بالمركب يستلزم تعلق حصّة منه بذات الفعل لا محالة فان قلت إذا فرض استحالة أخذ خصوص قصد الأمر في المتعلق فالأمر بالجامع لا يمكن ان يعمله بل لا بد و ان يختص بغيره من الدواعي القربية فإذا لم يكن غيره مأخوذاً فيه أيضاً كما هو المفروض فيقطع بعدم أخذ الجامع فيه لا محالة قلت إذا كان منشأ استحالة أخذ قصد الأمر في المتعلق هو لزوم أخذ القيد و هو الأمر مفروض الوجود فهي تدور مدار لحاظ القيد و جعله دخيلاً في فعلية الحكم فإذا فرضنا ان المأخوذ في الأمور به هو جامع قصد القربة مع قطع النظر عن خصوصيات افراده على ما ستعرف ان الإطلاق عبارة عن رفض القيود و عدم دخل شيء من الخصوصيات في حكم المطلق فلا موجب لاختصاص الأمر بالجامع بغير قصد الأمر و عدم سرايته إليه ضرورة ان المحذور على تقدير تسليمه انما يترتب على لحاظ القيد مفروض الوجود لا على رفضه و عدم لحاظه ثم انه لو تنزلنا عن ذلك و بنينا على استحالة أخذ جامع قصد القربة في الأمور به أيضاً فلا يستلزم ذلك عدم جواز التمسك بالإطلاق لإثبات كون الواجب توصلياً فانه إذا كان غرض المولى مترتباً على إتيان الأمور به بقصد القربة و فرض استحالة تقييد الأمور به بذلك فيمكنه ان يقيد الأمور به بقيد يلائم قصد القربة خارجاً بان يأمر بالفعل المقيد بان لا يؤتى به بأحد الدواعي النفسانية فمن الإطلاق و عدم التقييد في مقام الإثبات يستكشف عدم دخل قصد القربة في غرض المولى في مقام الثبوت و لعل ذلك هو المراد من الوجه الآتي المحكي عن بعض تقارير العلامة الشيرازي قدس سره و عليه فلا يرد على الوجه المزبور ما أورد عليه في المتن كما سيظهر نعم ربما يورد عليه بان القدرة على إتيان الأمور به على هذا الفرض متوقفة على تعلق الأمر به مع انها من شرائط التكليف عقلاً و جوابه ان ما هو شرط فعلية التكليف أو تنجزه انما هي القدرة على إتيان الأمور به في ظرف الامتثال و لا مانع من كونها ناشئة عن الأمر نفسه فتلخص من جميع ما ذكرناه انه لا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات كون الواجب توصلياً ما لم يكن هناك دليل على كونه تعبدياً.
- [2]. محمدحسين نائني، أجود التقارير، ابوالقاسم خويي (قم: مطبعة العرفان، 1352)، ج 1، 109-110.
- [3]. و القائل هو صاحب المعالم (قدس سره)، فانه قد صرح في مبحث مقدمة الواجب من المعالم: «... فالذي أراه ان البحث في السبب قليل الجدوى، لأن تعليق الأمر بالمسبب نادر، و أثر الشك في وجوبه هيّن» (معالم الأصول. ص ٦٤)
- [4]. محمدحسين نائني، فوائد الأصول، محمد علي كاظمي خراساني (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376)، ج 1، 67-72.
- [5]. عنكبوت: 45.
- [6]. ضياء الدين عراقى، نهاية الأفكار (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1417)، ج 3، 406.

منابع

- عراقى، ضياء الدين. نهاية الأفكار. 4 ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1417.
- نائني، محمدحسين. أجود التقارير. ابوالقاسم خويي. 2 ج. قم: مطبعة العرفان، 1352.

— — — . فوائد الأصول. محمد على كاظمى خراسانى. 4 ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376.