

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

خلاصه‌ی بحث گذشته

محقق خراسانی در تحلیل اصل عملی عقلی، به بررسی تفاوت میان شک در اجزاء و شرایط و شک در قید عقلی می‌پردازد. ایشان بر این باورند که در مسأله "ما نحن فيه" تکلیف مشخص است، اما ابهام در خروج از آن بدون قصد الامر وجود دارد. در این وضعیت، عقل حکم به اقداماتی می‌کند که یقین به خروج از تکلیف حاصل شود. در اینجا، شک نه در تکلیف و نه در مکلف به است، بلکه شک در کیفیت تکلیف است. محقق خراسانی توضیح می‌دهد که در مقایسه با شک در سوره، که در آن اقل یقینی است و اکثر مشکوک است، در ما نحن فيه شک در کیفیت تکلیف است. از نظر ایشان، قاعده "قبح عقاب بلا بیان" در اینجا جاری نمی‌شود، چرا که عقل خود بیان است و به عنوان دلیلی مستقل برای عمل به اشتغال عقلی عمل می‌کند. محقق نائینی مبنای این تفکیک در کلام محقق خراسانی را به این مسأله برمی‌گرداند که فرق میان شک در قیدیت قصد قربت و دوران امر بین اقل و اکثر برمی‌گردد به تفاوتی که میان شک در محصل عقلی و شک در محصل شرعی وجود دارد. در محصل عقلی هنگام شک باید به اصالة الاشتغال رجوع کرد و حال آنکه در محصل شرعی باید به قاعده برائت. محقق نائینی با توجه به این مبنا، به نقد محقق خراسانی می‌پردازد.

تفکیک بین مسببات شرعی و مسببات غیر شرعی

محقق نائینی به تفکیک مطرح شده در کلام مرحوم آخوند اشاره می‌کند که اگر در بحث اقل و اکثر قائل به برائت شویم، در مسئله مورد بحث (که شک داریم آیا قصد الامر در غرض مولا دخیل است یا خیر)، باید اصل اشتغال را جاری کنیم. وی این تفکیک را مبتنی بر تفاوت میان مسببات شرعی و مسببات عادی دانسته و بیان می‌کند که در جایی که از قبیل مسببات شرعیه است، یعنی در دوران میان اقل و اکثر، می‌توان برائت را جاری کرد؛ اما در مسببات غیرشرعی و عادی، مثل شک در قیدیت قصد امر، باید اصل اشتغال را جاری ساخت. محقق نائینی ادامه می‌دهد که کلام مرحوم آخوند به این تفکیک مبتنی است، اما این تفکیک نادرست است.

میرزای نائینی در ادامه، فساد مبنای این تفکیک را توضیح می‌دهد که بیان آن گذشت. او معتقد است که تفکیک باید میان مسبب شرعی و باب تکالیف صورت گیرد، نه اینکه صرفاً میان مسبب‌های شرعی و غیرشرعی تمایز قائل شویم. ایشان بیان می‌کند که در باب اسباب و مسببات، باید همیشه اصل اشتغال را جاری کنیم، در حالی که در باب تکالیف، باید برائت را به کار ببریم. به عبارت دیگر، اگر بحث در محصل غرض باشد، فرقی میان محصل شرعی و غیر شرعی نیست و در هر دو باید اصالة الاشتغال جاری کرد و مجرای اصالة البرائة نیستند. ولی اگر بحث بر محور شک در متعلق تکلیف دائر شود در اینصورت مجرای اصالة البرائة خواهد بود. محقق نائینی می‌فرماید:

اما فساد المبنى فلان المسبب ان كان امراً شرعياً نظير الوجوب و الطهارة و الملكية فاما ان نقول بان المجعول الشرعي هو المسبب عند وجود أسبابه كما هو التحقيق أو نقول ان المجعول الشرعي هي السببية و على الأول فوجود المسبب عند وجود تمام الاجزاء و الشرائط حتى الأمور المشكوك دخلها في السبب مقطوع به يستحيل شمول حديث الرفع له و وجوده عند الاجزاء و

الشرائط المعلومة فقط و ان كان مشكوكاً إلا انه لا وجه لتوهم شمول حديث الرفع له لمنافاته للامتنان.[1]

ایشان همچنین اشاره می‌کند که در مسئله اقل و اکثر، در اسباب و مسببات، اکثر یقینی است و اقل مشکوک، اما در باب تکالیف، اقل یقینی است و اکثر مشکوک. لذا اگر در جایی که شک در محصل غرض است بخواهیم حدیث رفع را جاری بدانیم در این صورت خلاف امتنان است از آنجا که اقل مشکوک است و رفع تکلیف مشکوک موجب تضییق بر عباد خواهد شد و نه منت و توسعه. ایشان می‌فرماید:

فان الحكم بعدم ترتب الطهارة على الغسل مرة أو على الغسل بدون العصر مناف للامتنان قطعاً فلا يكون لحديث الرفع مجال أصلاً وبالجملة باب الأسباب و المسببات عند دوران لأمر بين الأقل و الأكثر على عكس باب التكاليف كلياً فان التكليف بالأقل معلوم دون الأكثر بخلاف باب الأسباب فان ترتب المسبب على الأكثر معلوم دون الأقل و لو بنينا محالاً على جعل السببية فالامر كذلك فان سببية الأكثر معلومة لا يرفعها حديث الرفع و سببية الأقل و ان كانت مشكوكة لكن لا امتنان في رفعها.[2]

محقق نائینی نتیجه‌گیری می‌کند که باید میان باب اسباب و مسببات و باب تکالیف تفکیک قائل شویم، و لذا نمی‌توانیم همانند مرحوم آخوند بگوییم که "اگر مسبب شرعی باشد، برائت جاری می‌شود و اگر عادی باشد، اصل اشتغال".

نقد محقق نائینی بر اجرای اصالة الاشتغال در باب ملاکات و اغراض

بعد از اینکه محقق نائینی مبنای کلام محقق خراسانی را مورد نقد قرار داد، بحثی مبتنی بر بناء کلام ایشان مطرح کرده و دوباره آن را مورد نقد قرار می‌دهد. ایشان بیان می‌کند که اگر مبنا را بپذیریم، باز هم در باب شک در مداخلیت قصد امر نمی‌توانیم اصالة الاشتغال جاری کنیم. محقق نائینی دلیل این نقد را بیان می‌کند: او می‌فرماید که باب ملاکات و اغراض از باب اسباب و مسببات جداست. محقق نائینی به تفکیک میان اسباب و مسببات از یک سو و ملاکات و اغراض از سوی دیگر اشاره می‌کند و می‌فرماید:

و اما فساد البناء فلان باب الملاکات و الأغراض كما أشرنا إليه سابقاً و أوضحناه في بحث الصحيح و الأعم أجنبني عن باب المسببات بالكلية و نسبة الأفعال إليها نسبة المعدات إلى معلولاتها لا نسبة الأفعال التوليدية إلى ما تتولد منه و على تقدير التسليم فترتيبها على الأفعال تكويني خارجي لا جعلي شرعي بدهاة ان الشارع يأمر بفعل ذي مصلحة لا انه يجعل فيه المصلحة فالمصلحة غير مجعولة و المفعول هو الأمر فقط فلا تكون ملازمة بين جريان البراءة في المحصلات الشرعية و بين جريانها في اجزاء الأمور به إذا فرض كونه من قبيل الأسباب إلى مسبباتها فلا بد من القول بالاشتغال عند الشك في الأقل و الأكثر و ان قلنا بالبراءة في المحصلات الشرعية.[3]

باب اسباب و مسببات از قبیل مسببات تولیدیه‌اند، و لذا هنگام شک در مداخلیت شیئی در سبب، باید اصل اشتغال را جاری کنیم. اما در باب ملاکات و اغراض، این‌گونه نیست که افعال نسبت به این ملاکات و اغراض، سببیت داشته باشند. بلکه این افعال به عنوان «مُعدّ» برای آن‌ها مطرح می‌شوند،[4] یعنی هر عملی که انجام می‌شود، به نوعی شرایط و مقدمه‌ای برای رسیدن به غرض مورد نظر مولا فراهم می‌آورد، اما خود آن عمل سبب آن غرض نیست.

اینکه در آیه گفته شده است: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنکر»[5] یعنی غایت و هدف نماز این است که انسان را از فحشاء و منکر باز دارد. اما نماز نسبت به این غایت تنها نقش «مُعدّ» را دارد و سبب نیست. به عبارت دیگر، فعل نماز به عنوان مقدمه‌ای است که زمینه‌ساز دست‌یابی به این غرض می‌شود، نه اینکه علت تامه برای آن باشد. طبق نظر ایشان، هر عملی می‌تواند «اقتضای» یک نتیجه خاص را داشته باشد، ولی این بدان معنا نیست که آن نتیجه حتماً حاصل می‌شود. برای مثال، گناه ممکن است موجب وقوع یک بلای طبیعی مانند زلزله شود، اما این به معنای علت تامه بودن گناه برای آن بلای طبیعی

نیست. گناه تنها «مقتضی» وقوع چنین حادثه‌ای است، نه علت تامه آن.[6]

محقق نائینی می‌فرماید اصل این مطلب را در بحث صحیح و اعم و در باب تکالیف و اغراض به تفصیل مطرح کرده‌اند که ما نیز پیش از این راجع به آن سخن گفته‌ایم. قبلاً گفته شد در صورتی که یک غرض برای مولا وجود داشته باشد، باید آن غرض به نحوی مقدور مکلف باشد. اگر این غرض مقدور مکلف نباشد، تکلیف به آن تعلق نمی‌گیرد. به نظر می‌رسد این نظریه به عنوان یکی از قوی‌ترین دلایل برای ردّ نظریه مقاصد الشریعة قابل طرح است.

نقد دیدگاه مقاصد الشریعة و دفاع از مبنای نائینی در باب ملاکات و اغراض

قائلین به مقاصد الشریعة ملاکات یا اغراض را معیار احکام شرعی قرار می‌دهند. بر اساس مبنای صحیح محقق نائینی، ملاکات و مناطات احکام مقدور مکلف نیستند تا شارع بگوید «یجب علیک تحصیل هذه المکات»، زیرا غایات و اهداف، مثل معراج بودن صلاة برای مؤمن، اموری هستند که ممکن است تحقق یابند یا نه، و نمی‌توان آنها را به عنوان غایات مقدور برای مکلف قرار داد. حتی اگر این غایات در برخی موارد قابل تحقق باشند، در اکثر موارد این‌گونه نیست که این اهداف، به طور قطعی به مجرد اتیان صلاة برای مکلف مقدور باشند.

روش شارع در تشریع این است که از واجبات مشخص شروع کرده و تکالیف دقیق را بیان می‌کند. به عنوان مثال، شارع نمی‌گوید «غایات باید تحصیل شوند»، بلکه می‌فرماید «این واجبات دارای غایاتی است»، مانند وجوب روزه، حج، یا مستحبات معین که وجوب به همین متعلقات تکالیف تعلق گرفته است و غایات دواعی برای این تکالیف هستند. همچنین، در مورد محرمات نیز، شارع به وضوح می‌گوید که «زنا حرام است»، «دروغ حرام است»، و «غیبت حرام است». از ابتدا تا انتهای فقه، از کتاب الطهارة تا کتاب الدیات، روش شارع همین‌طور است: او تکالیف دقیق را بیان می‌کند و هیچگاه غایات کلی را به عنوان معیار احکام قرار نمی‌دهد.

در مقابل، دیدگاه مقاصد الشریعة، به دنبال تبیین اصول و غایاتی مثل حفظ مال، نفس، نسل، یا عدالت هستند، که مطلوب اصلی شریعت می‌باشند و از این رو تحصیل آنها واجب است. این دیدگاه، با توجه به مبنای محقق نائینی که توضیح آن گذشت، بی‌معنی و فاقد محتوای علمی است. شارع هیچگاه چنین رویکردی نداشته است که بخواهد تکلیف خود را متوجه آن مقاصد و اغراض کند.

اینکه خداوند متعال در آیه شریفه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» [7] اشاره می‌کند که غایت ارسال رسل و انزال کتب این است که قسط در میان مردم برقرار شود، این غایت به معنای چیزی است که تحقق آن، نتیجه انجام تکالیف مشخص است. شارع نمی‌تواند به طور مستقیم بگوید «یجب علیکم القيام بالقسط»، زیرا این غایت نیست که باید متعلق تکلیف قرار گیرد، بلکه تکالیف خاص باید انجام شوند تا این غایت تحقق یابد.

متعلقات تکالیف در این موارد به عنوان «معدّ» برای غایات و اغراض هستند. محقق نائینی در چند قسمت از کتاب خود به تفکیک بین «دواعی» و «اسباب تولیدیه» اشاره می‌کند. اسباب تولیدیه مانند آتش و سوزاندن هستند که به صورت مستقیم و قطعی موجب وقوع یک نتیجه می‌شوند. اما افعال در رابطه با غایات و اغراض، تنها به عنوان مقدمه و «معدّ» برای تحقق این غایات عمل می‌کنند، نه اینکه علت تامه آنها باشند. لذا حتی اگر یک عمل به طور کلی در جهت تحقق قسط و عدالت قرار گیرد، این عمل همچنان نمی‌تواند به عنوان علت تامه برای آن غایت محسوب شود. محقق نائینی به وضوح توضیح می‌دهد که چگونه افعال شرعی نمی‌توانند به عنوان علت تامه برای تحقق اهداف نهایی یا غایات شرعی به کار روند.

به عنوان نمونه، آیه شریفه «لعلکم تتقون» در مورد روزه، به این نکته مهم اشاره می‌کند که بسیاری از افراد ممکن است روزه

بگیرند اما تقوا در دل آنها شکل نگیرد. این خود نشان‌دهنده آن است که افعال شرعی «معد» برای تحقق هدف هستند و خودشان علت تامه آن هدف نیستند. اگر شارع از ابتدا بگوید «تقوا بر شما واجب است» و هیچ‌گونه مصداقی برای آن بیان نکند، این امر چگونه قابل تحقق خواهد بود؟ شارع باید برای تحقق این هدف (تقوا) برای مکلفان راه‌هایی را مشخص کند، مانند واجب کردن روزه، نماز، یا سایر افعالی که می‌توانند مقدمه‌ای برای رسیدن به تقوا باشند. بنابراین، شارع نمی‌تواند به طور کلی بگوید «تقوا واجب است» بدون اینکه نشان دهد کدام افعال خاص می‌توانند به این هدف منتهی شوند.

اما در مورد امری که در آیه «اتقوا الله» نسبت به رعایت تقوا وجود دارد، شارع به طور خاص به مکلفان می‌فرماید که از آنچه که موجب تقواست، پیروی کنند. لذا در اینجا نیز شارع، راه‌هایی را برای رسیدن به تقوا مشخص می‌کند، همان‌طور که در آیه دیگری اشاره شده که «لیقوم الناس بالقسط» به عنوان غایتی است که پس از انجام واجبات و محرمات ممکن است تحقق یابد.

قائلین به نظریه «مقاصد شریعت» تلاش می‌کنند احکام شریعت را به برای منفعت خود تفسیر کنند. طبق این دیدگاه، برخی از مسائل شرعی که به نظر آنها با «عدالت» یا «کرامت انسان» سازگار نیست، باید از شریعت حذف شوند. مقاصدی‌ها در واقع می‌خواهند بر اساس تفسیرهای خود، مسائلی همچون «حضانة فرزند» یا «حجاب» و یا «مجازات‌های اسلامی» را تغییر دهند و بر اساس عدالت یا کرامت، این احکام را از صحنه شریعت حذف کنند.

رویکرد بسیار خطرناک است، چرا که ممکن است مبنای فقهی را که بر اساس قرآن و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) بنیان‌گذاری شده، به چالش بکشد. این شریعت به ما گفته است که «ما من شیء یقرّبکم الی الجنة» إلا اینکه ما آنها را بیان کردیم و «ما من شیء یبعدکم عن النار» إلا اینکه ما آنها را بیان کردیم، یعنی هر چیزی که به نفع شما باشد و شما را به بهشت نزدیک کند یا شما را از آتش دور کند، به طور واضح توسط شارع بیان شده است. مقاصدی‌ها با تکیه بر اصول خود، می‌خواهند قوانین مسلم و ضروری شریعت را که در قرآن و سنت بیان شده است، دستکاری کنند و حتی برخی از مسائل را که به وضوح جزء واجبات و محرمات هستند، با اصولی همچون «عدالت» و «کرامت» منطبق کرده و آنها را به حاشیه ببرند.

نقد مبنای عدالت و رابطه آن با افعال مکلف

در این بخش، به بررسی رابطه افعال مکلف با یکی از مقاصدی که بسیار مورد تأکید قرار گرفته، یعنی عدالت می‌پردازیم و توضیح می‌دهیم که عدالت نه مسبب تولیدی از افعال است، بلکه افعال نسبت به آن «مُعد» و «مقتضی» هستند. هیچ‌کس نمی‌تواند عدالت را به عنوان مسبب تولیدی از افعال بداند. گاهی ممکن است فردی عمل را به درستی انجام دهد، اما نتواند بگوید که عدالت محقق شده است، چرا که عدالت خود به عنوان یک غایت یا هدف، به طور طبیعی از افعال به وجود نمی‌آید. بگذریم از اینکه مفهوم عدالت به شدت در میان اندیشمندان مورد اختلاف واقع شده است و لکن تطبیق این مفهوم بر مصادیق بدون اینکه آن مصادیق را شارع معین کند در اختیار عقل بشر نیست. عقل تنها می‌تواند مقتضیات را تا حدودی تشخیص دهد، اما همه شرایطی که برای تحقق عدالت وجود دارد یا اطمینان از اینکه همه موانع سدّ راه عدالت در مصداق مورد نظر مفقود باشند در اختیار عقل نیست.

افعال و نتایج آنها همیشه رابطه‌ای سببی و مسببی ندارند. به عنوان مثال، خداوند به مکلف دستور می‌دهد که «بسوزان»، اما در اینجا سوزاندن تنها در اختیار مکلف نیست؛ بلکه آتش است که می‌سوزاند. اما در این موارد، مکلف می‌تواند آتش را به عنوان سبب در اختیار خود داشته باشد، و در نتیجه هیچ‌گونه مانعی برای عمل کردن وجود ندارد. اما در مقابل، افعال در ارتباط با ملاکات و مناسبات احکام به عنوان «مُعد» و «مقتضی» عمل می‌کنند، نه به عنوان علت تامه آن. این بدان معناست که افعال مکلف ممکن است قابلیت ایجاد نتایج خاصی را داشته باشند، اما این نتایج ممکن است رخ دهند یا نه. به عنوان مثال، فردی ممکن است 50 سال نماز بخواند، اما هیچ‌گاه این نمازها معراجیت برای او تحصیل نکنند، یا نتایج مطلوبی از آنها به دست

نیاورد. حتی ممکن است او در کنار نماز خود، به گناه و فساد بپردازد.

فرق میان مقاصد الشریعة و مذاق شریعت

البته باید توجه داشت که مقاصد الشریعة غیر از مذاق شریعت است. این فرق است که روشن می‌کند چرا فقهاء برای استنباط احکام شرعی از مذاق شریعت بهره برده‌اند و لکن نظریه مقاصد را پذیرفته‌اند. یکی از نمونه‌های مطرح شده در اینجا، استفاده از مذاق شریعت توسط سید الخوئی قدس سره در بحث اجتهاد و تقلید است. آقای خوئی در این بحث به مذاق شریعت استناد می‌کند تا بگوید زن نمی‌تواند مرجع تقلید باشد. ایشان می‌فرماید:

و الصحيح أن المقلد يعتبر فيه الرجولية، و لا يسوغ تقليد المرأة بوجه، و ذلك لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء إنما هي التحجب و التستر، و تصدي الأمور البيئية، دون التدخل فيما ينافي تلك الأمور.[8]

در حقیقت، مذاق شریعت به معنای درک عمومی و اجتهادی فقهاء از روح شریعت است که بر اساس تتبع و استقراء در مجموعه احکام فقهی به دست می‌آید. یا مورد دیگری که در آن می‌توان به مذاق شرع تمسک کرد بحث «قاعده دفع ضرر محتمل» است که به عنوان یک قاعده عقلی مطرح است و در فقه نیز مورد توجه قرار گرفته است. این قاعده بر اساس عقل استوار است و بسیاری از فقهاء از جمله شیخ انصاری آن را پذیرفته‌اند. طبق این قاعده، دفع ضرر محتمل واجب است. به عبارت دیگر، اگر فردی احتمال ضرری مانند آسیب به جسم یا مال خود را بدهد، باید از آن عمل اجتناب کند. البته مرحوم اصفهانی این قاعده را انکار کرده و معتقد است که عقل هیچ قاعده‌ای مبنی بر دفع ضرر محتمل ندارد.

در شریعت مواردی وجود دارد که ممکن است یک فرد در معرض ضرر محتمل قرار گیرد و در این صورت، آیا شارع به او اجازه می‌دهد که اقدامی انجام دهد یا نه. به عنوان مثال، در باب صوم (روزه)، اگر فردی در حین روزه گرفتن دچار سردرد و خوف ضرر به اعضای بدن خود، مانند کلیه‌ها، باشد، شارع به او اجازه می‌دهد که روزه را ترک کند. این امر در صورتی که خوف ضرر وجود داشته باشد، موجب سقوط وجوب روزه می‌شود. در موارد دیگری مانند وضو و غسل، نیز اگر فردی بخواهد از آب استفاده کند و احتمال بدهد که جان خود یا دیگران یا حتی حیوانات در معرض ضرر قرار گیرد، شارع حکم به تیمم می‌دهد تا از ضرر محتمل جلوگیری شود.[9]

این موارد نشان‌دهنده آن است که شارع در فقه، همواره به حفظ جان و مال مکلفین توجه داشته و از آنها خواسته است که از اقداماتی که ممکن است منجر به ضرر شود، اجتناب کنند. از این رو بر اساس مذاق شریعت، حتی احتمال ضرر برابر با علم به ضرر و قطع به ضرر است. این بیان نشان‌دهنده این است که در شریعت، حتی احتمال ضرر هم به اندازه یقین به ضرر اهمیت دارد و باید از آن جلوگیری شود.

«مذاق شریعت» باید از طریق تتبع و استقراء در احکام مختلف فقهی به دست آید و این غیر از آن است که بخواهیم بگوییم شارع فقط مقاصد کلی را بیان کرده و در جایی که حکمی نداده است، مکلفین می‌توانند خودشان حکم کنند. به عبارت دیگر، فقیه با تتبع دقیق در فقه و با توجه به روح شریعت به احکام نهایی و قطعی دست می‌یابد که به اصطلاح «مذاق شریعت» نامیده می‌شود. از مذاق شریعت می‌توان به این نتیجه رسید که در بسیاری از موارد، شارع به روشنی به مکلفین گفته است که از ضرر محتمل اجتناب کنند و این نوع احکام در فقه ثابت است، برخلاف نظر مقاصدی‌ها که می‌خواهند بر اساس عدالت یا کرامت، برخی از احکام شریعت را تغییر دهند.

تطبیق شک در قصد امر به باب اغراض و ملاکات

در مسئله «غرض» نیز، اگر بگوییم که «قصد الامر در غرض مولا دخالت دارد»، باید توجه داشته باشیم که این دخالت تنها به عنوان «دواعی» و «اغراض» است و نه به عنوان «مسبب تولیدی». یعنی در این مسئله، افعال نسبت به غرض مولا در حد

«مُعد» بودن عمل می‌کنند، نه اینکه به عنوان علت تامه آن غرض محسوب شوند. این نکته در کلام محقق نائینی به وضوح بیان شده است که: باب ملاکات و اغراض کاملاً جدا از باب اسباب و مسببات است. در اینجا، افعال در رابطه با اغراض تنها به عنوان «مُعد» برای آن‌ها عمل می‌کنند، نه اینکه افعال به طور مستقیم سبب تحقق غرض مولا شوند.

میرزای نائینی بر این نکته تأکید می‌کند که نسبت افعال به اغراض مانند نسبت «المُعَدَّاتُ إِلَى مَعْلُولَاتِهَا» است، نه مانند نسبت «الاسباب التولیدیة إِلَى مَا تَتَوَلَّدُ مِنْهُ». به عبارت دیگر، افعال تنها شرایط و مقدماتی هستند که ممکن است به نتیجه‌ای خاص منتهی شوند، اما این نتایج حتماً محقق نمی‌شوند. بنابراین، نمی‌توانیم اصل را در این زمینه جاری کنیم، چرا که در اینجا، مانند اسباب و مسببات تولیدی، ترتب قهری وجود ندارد.

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

- [1] - محمدحسین نائینی، أجدود التقريرات، با ابوالقاسم خویی (قم: مطبعة العرفان، 1352)، ج 1، 119.
- [2] - همان، 119-120.
- [3] - همان، 120.
- [4] - محقق اصفهانی در این بحث به جای «مُعد»، از واژه «مقتضی» استفاده می‌کند.
- [5] - العنكبوت: 45.
- [6] - این نکته مهم است که در بسیاری از موارد، حتی اگر گناه یا فساد در جامعه‌ای رخ دهد، الزاماً نتایج آن به وقوع نمی‌پیوندد. بسیاری از کشورها که در آن‌ها فساد و گناه رواج دارد، شاهد وقوع این نتایج منفی نیستند.
- [7] - حدید: 25.
- [8] - ابوالقاسم خویی، موسوعة الإمام الخوئي (قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، 1418)، ج 1، 187.
- [9] - محمد کاظم یزدی، العروة الوثقی، با احمد محسنی سبزواری (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1421)، ج 2، 171.

منابع

- خویی، ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئي. ۵۰ ج. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، 1418.
- نائینی، محمدحسین. أجدود التقريرات. با ابوالقاسم خویی. ۲ ج. قم: مطبعة العرفان، 1352.
- یزدی، محمد کاظم. العروة الوثقی. با احمد محسنی سبزواری. ۶ ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1421.