

# المقصد الأول: اوامر

مرحوم آخوند بحث از اوامر را در فصل های متعددی مطرح کرده است که نخستین فصل مربوط به بحث از ماده امر است. بحث از ماده امر هم از جهات متعدده ای قابل بررسی است.

## الفصل الاول: ماده امر (ا، م، ر)

### ❖ جهت اول: معنای ماده امر

مرحوم سید مجاهد در مفاتیح الاصول برای ماده امر معانی متعدده ای را ذکر کرده است:

«اعلم أنه اختلف الأصوليون فيما وضع له لفظ الأمر أي أمر على أقوال:

الأول أنه القول المخصوص الذي يأتي إشارة إلى تعريفه فيكون غيره مجازا و هو لشيخ الطائفة و العلامة في النهاية و المبادي و التهذيب و السيد عميد الدين و الشهيد الثاني و صاحب غایة البادی و البيضاوى و العبرى و الأصفهانى و الحاجبى و العضدى و غيرهم و فى شرح المبادى لفخر الإسلام الجمهور على ذلك و فى بعض شروح الزبدة المحققون على ذلك و فى منية الليبب المحققون على أنه ليس حقيقة فى غير القول و فى شرح العضدى الأكثر على أنه مجاز فيه.

الثانى أنه القول المخصوص و الفعل فيكون مشتركا لفظيا بينهما و هو محكم عن السيد المرتضى و جماعة من الفقهاء بل عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء،

الثالث أنه القول المخصوص و الصفة و الشأن و الشيء و الطريق و هو للمحقق فى المعراج،

الرابع أنه القول المخصوص و الفعل و الشيء و الشأن و هو لظاهر المحكم فى المنهاج عن البصرى،

الخامس أنه القدر المشترك بين القول المخصوص و الفعل و هو محكم عن الآمدي و أبي الحسين، و قيل القدر المشترك الشأن أو الموجود أو الشيء و قيل هو الفعل فإنه أعم من أن يكون باللسان أو غيره،

السادس أنه القول المخصوص و الأدلة العقلية على وجوب الأفعال فيكون مشتركا بينهما و هو محكم فى

النهاية عن البغدادى.»<sup>۱</sup>

۱. مفاتیح الاصول، ص ۱۰۸

توضیح :

۱. اصولیون در موضوع له ماده «ا م ر» اختلاف کرده اند.
  ۲. گروه اوّل: موضوع له «ا م ر» قول مخصوصی است که تعریف آن خواهد آمد و لذا بقیه معانی، معانی مجازی است.
  ۳. گروه دوم: «ا م ر» مشترک لفظی بین قول مخصوص (صیغه افعال) و فعل (امر کردن) است.
  ۴. گروه سوم: موضوع له ا م ر، قول مخصوص، صفت، شأن شیء و طریق است.
  ۵. گروه چهارم: موضوع له ا م ر، قول مخصوص، فعل، شیء و شأن است.
  ۶. گروه پنجم: موضوع له امر قدر مشترک بین قول مخصوص و فعل است.
- این گروه خود اختلاف کرده اند. برخی این قدر مشترک را شأن دانسته اند، برخی «موجود» دانسته اند و برخی «شیء» دانسته اند و برخی هم قدر مشترک را فعل دانسته اند و گفته اند فعل اعم است از فعل گفتاری و غیر گفتاری.
۷. گروه ششم: «ا م ر» ، مشترک لفظی است بین قول مخصوص و ادله عقلیه ای که یک کار را واجب می دانند [یعنی ادله عقلیه هم ا م ر هستند].
- مرحوم آخوند در این باره ابتدا بحث را از منظر عرف و لغت بررسی کرده و می نویسد:

«الأولى أنه (قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة: منها الطلب كما يقال أمره بكذا. ومنها الشأن كما يقال شغله أمر كذا. و منها الفعل كما في قوله تعالى و ما أمر فرعون برشيد. و منها الفعل العجيب كما في قوله تعالى فلما جاء أمرنا. و منها الشيء كما تقول رأيت اليوم أمراً عجيباً. و منها الحادثة و منها الغرض كما تقول جاء زيد لأمر كذا). و لا يخفى أن عدد بعضها من معانيه من اشتباه المصدق بالمفهوم ضرورة أن الأمر في جاء زيد لأمر ما استعمل في معنى الغرض بل اللام قد دل على الغرض نعم يكون مدخلاً في مصادقه فافهم و هكذا الحال في قوله تعالى فلما جاء أمرنا يكون مصداقاً للتعجب لا مستعملاً في مفهومه و كذا في الحادثة و الشأن. و بذلك ظهر (ما في دعوى الفضول من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأوليين) و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء هذا بحسب العرف و

<sup>۱</sup> اللغة.»

توضیح :

۱. برای امر معانی متعدده ای ذکر شده است.

۲. معنای اول: طلب

۳. معنای دوم: شأن [فلان شأن مرا به خود مشغول کرد = فلان امر مرا به خود مشغول کرد]

۴. معنای سوم: فعل [کار فرعون عاقلانه نبود = «وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»<sup>۲</sup>]

۵. معنای چهارم: فعل عجیب [وقتی فعل عجیب ما پدید آمد، بالای آن را پائین =

«فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَ الَّذِينَ ءامَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ مِنْ خِزْنِي يَوْمَئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ

العزِيزُ(۶۶)<sup>۳</sup>

ترجمه:

چون امر ما فرا رسید، صالح را با کسانی که به او ایمان آورده بودند به رحمت خویش از خواری آن روز

نجات بخشیدیم. زیرا پروردگار تو توانا و پیروزمند است. (۶۶)»

۶. معنای پنجم: شء [امروز امر عجیبی دیدم]

۷. معنای ششم: حادثه [امر کربلا بسیار عظیم است]

۸. معنای هفتم: غرض [برای امر دیدن شما آدم = برای غرض دیدن شما آدم]

۹. روشن است که برخی از این موارد، معنای «ا م ر» نیستند بلکه مصدق آن هستند.

۱۰. چراکه در « جاء لأمر كذا»، امر در معنای غرض استعمال نشده است بلکه غرض از لام فهمیده می شود و امر مصدق غرض است.

[یعنی: امر در اینجا به معنای چیز است و جمله چنین معنی می دهد: «برای چیز کذایی آدم» حال، غرض از «لام» فهمیده می شود، اما «چیز کذایی» مصدق غرض گوینده است.

۱. کفايةالأصول، صفحه ۶۲

۲. هود، ۹۷

۳. هود، ۶۶



به عبارت دیگر: اگر متكلم می‌گوید «جئنک لزیارتک»، زیارت معنای خود را دارد و غرض از لام فهمیده می‌شود و در عین حال زیارت مصدق غرض جائی بوده است. پس امر در اینجا مصدق غرض است ولی موضوع له امر، غرض نیست بلکه موضوع له امر، شیء است که زیارت هم مصدق آن است و هم مصدق غرض. ]

۱۱. در «جاء امرنا» هم امر به معنای شیء است؛ ولی این شیء مصدق «عجیب» است و هم چنین است در حادثه و شأن.

۱۲. ولذا حرف فصول که امر را به معنای طلب و شأن می‌داند باطل است [چراکه شأن مصدق است].

۱۳. البته بعيد نیست که امر را مشترک لفظی بین طلب [فی الجمله: بدون توجه به اینکه طلب وجویی است یا مستحبی] و شیء به حساب آوریم.

\*\*\*



## اشکال مرحوم بروجردی:

مرحوم بروجردی نسبت به دو نکته در فرمایش مرحوم آخوند اشکال کرده است. ایشان می نویسد:

«الظاهر فساد القول بكونه معناه الجمودي مرادفا للشىء، إذ الشيء من الأمور العامة المطلقة على الجوهر والأعراض بأسرها، و إطلاق الأمر على الجوهر بل على بعض الأعراض فاسد جدا، فلا يقال مثلا «زيد أمر من الأمور»، و لعل معناه الجمودي عبارة عن الفعل.

ثم لا يخفى أن عدم الفعل العجيب من معانيه لعله من جهة الاشتباه بالإمر بكسر الهمزة، فإنه بمعنى العجيب كقوله تعالى: (لقد جئت شيئاً إمرا). و ليعلم أيضاً أن الأمر في قوله تعالى: (و ما أمر فرعون برشيد) و في قوله: (فلما جاء أمرنا) ما استعمل إلاّ في معنى الطلب كما لا يخفى.<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. نکته اول: اینکه مرحوم آخوند در پایان کلام «امر» را مشترک لفظی بین طلب (معنای اشتقاقي) و شیء (معنای جامد) دانسته است، سخن کاملی نیست چراکه:

۲. شیء هم بر جواهر و هم بر اعراض اطلاق می شود ولی «امر» بر جواهر اطلاق نمی شود بلکه بر برخی از اعراض هم اطلاق نمی گردد و لذا معنای جامد عبارت از « فعل» است.

۳. نکته دوم: آنچه به معنای عجیب است «امر» به کسر همزه است و در مثال هایی که برای «أمر» به معنای «عجیب» زده شده، «أمر» به معنای طلب استعمال شده است.

ما می گوییم :

۱) موارد استعمال فعل هم همانند موارد استعمال امر نیست مثلاً می گوییم «البياض امر» ولي نمی گوییم «البياض فعل».

۲) ضمن اینکه ظاهراً بر تمام اعراض امر قابل اطلاق است.

اشکال مرحوم عراقی:

مرحوم عراقی به این نکته توجه می دهد که «امر» به معنای مطلق طلب نیست - چنانکه ظاهر عبارت آخوند چنین مطلبی را القا می کند - بلکه:

«فلا بد حينئذ من بيان انه هل هو موضوع للطلب الحقيقى والإرادة القائمة بالنفس بحيث كان القول أو الإشارة

مبزا لها و كاشفا عنها؟ أو انه موضوع للطلب المبرز بالقول أي مفهومه المبرز بالقول أو بالأعمّ منه و من

۱. نهاية الاصول، ص ۸۵

الإشارة و نحوها؟ أو انه موضوع لنفس إبراز الطلب بالقول أو الإشارة؟ حيث ان فيه وجوها، أبعدها الأول، لما يرى من عدم صدق الأمر على مجرد الإرادة النفسانية الغير البالغة إلى مرحلة الإبراز حيث لا يصدق على من كان طالباً لشيء من عبده و مریداً له منه بلا إبراز إرادته بالقول أو نحوه أنه آمر به، بل الصادق عليه انه طالب

و مرید غير آمر.<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. احتمالاتی هست که آیا «امر» وضع شده است برای طلب حقیقی؟
۲. یا وضع شده برای «طلب ابراز شده به وسیله قول»؟
۳. یا وضع شده برای «طلب ابراز شده به وسیله قول یا اشاره و یا نحو آن»؟
۴. و یا وضع شده برای «ابراز طلب به وسیله قول یا اشاره»؟
۵. ابعد احتمالات، احتمال اول است؛ چراکه اگر طلب نفسانی به سر حدّ ابراز نرسیده باشد، امر صدق نمی‌کند.

ما می‌گوییم :

(۱) سخن مرحوم عراقی را باید در بحث از طلب و اراده پی بگیریم.

### کلام مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی در نهاية الدرایة در توضیح «فافهم» (که در کلام آخوند مطرح شده است) می‌نویسد:

«لا يخفى عليك أنَّ عدَّ بعضها من معانيه إنَّما يدخل تحت عنوان اشتباه المصدق بالمفهوم إذا كان اللغو موضوعاً للمصدق من حيث أنه مصدق للمعنى الذي عدَّ من معانيه، مثلاً اللفظ تارةً يوضع للفرض بالحمل الأولى، و أخرى للفرض بالحمل الشائع، و أمّا إذا كان معنى من المعاني مصداقاً لمعنى آخر، و لم يلاحظ مصاديقه له في وضع لفظ له أصلاً فليس من الخلط بين المفهوم والمصدق كما هو كذلك في هذه المعانى المنقوله في المتن حيث لم تلاحظ مصاديقه الموضوع له لها قطعاً، مضافاً إلى أنَّ الفعل الذي يتعلق به الفرض لما فيه من الفائدة الملائم للطبع ليس مصداقاً للفرض بل مصادقه تلك الفائدة فليس مدخول اللام دائماً مصداقاً للفرض. و لعله قد أشار إليه بقوله «فافهم».»<sup>۲</sup>

توضیح :

۱. اشتباه مصدق با مفهوم در جایی است که دو مفهوم داشته باشیم که یکی مصدق دیگری است (زید و انسان)

۱. نهاية الافکار، ج ۱ ص ۱۵۷

۲. نهاية الدرایة، ج ۱ ص ۱۷۲

و آنگاه لفظ برای مفهوم کلی وضع شده باشد و صدق آن بر مفهوم جزئی [اعم از جزئی حقیقی یا جزئی اضافی]، از باب انطباق کلی بر فرد باشد ولی کسی اشتباه کند و تصور کند که لفظ برای جزئی وضع شده است.

۲. مثلاً در ما نحن فيه اگر امر وضع شده است برای «مفهومی» [که غرض مصدق آن است: یعنی وضع شده برای معنایی که غرض به حمل شایع مصدق آن است] ولی به اشتباه تصور کردیم که امر وضع شده است برای غرض [آنچه به حمل اولی غرض است]. در این صورت مرتكب خلط مصدق و مفهوم شده ایم.

۳. ولی اگر دو مفهوم داریم که یکی مصدق دیگری است ولی لفظ برای همان مصدق وضع شده است [مثلاً لفظ برای زید وضع شده، اگرچه زید مصدق انسان است] در این صورت اگر مصدق را موضوع له دانستیم، مرتكب خلط بین مفهوم و مصدق نشده ایم.

۴. حال در ما نحن فيه اگر گفتیم «امر» وضع شده است برای «شیء» (که مصدق آن «غرض» است و بر آن منطبق می شود یعنی می توانیم بگوییم: «الغرض امر» چراکه غرض مصدق شیء است) در این صورت اگر کسی به اشتباه بگوید غرض موضوع له لفظ امر است، اشتباه بین مفهوم و مصدق کرده است ولی اگر گفتیم موضوع له، نفس مفهوم غرض است، مرتكب چنین خلطی نشده است.

۵. اضف الی ذلک: در «جئتك لأمر كذا»، چندین جزء قابل تصویر است: حرکت کردن، غرض، امر کذایی [مثلاً زیارت] و فائدہ ای که در امر کذایی موجود است. حال: غرض ما، فائدہ است و نه امر کذایی پس امر کذایی مصدق غرض نیست.

ما می گوییم:

۱) در بحث خلط مفهوم با مصدق به نظر کلام هر دو بزرگوار با مشکل مواجه است.  
چراکه:

مرحوم آخوند می فرماید: در «جئتك لأمر كذا» [مثلاً برای زیارت] «زیارت» مصدق غرض جائی است و امر به معنای شیء است پس زیارت هم مصدق شیء است و هم مصدق غرض. اما لفظ امر برای شیء وضع شده و نه برای غرض.

۲) این کلام با این مشکل مواجه است:  
این خلط مفهوم با مصدق نیست بلکه اشتباه‌اً لفظی که برای یک مفهوم (شیء) بوده و بر مصدق آن حمل شده را، به مفهوم دیگر (غرض) معنی کرده ایم (چراکه دارای مصدق مشترک بوده اند)

(۳) اما اشکال مرحوم اصفهانی بر مرحوم آخوند آن است که لفظ برای مفهوم غرض وضع شده و لذا آنچه واقع شده از باب اشتباه مفهوم با مصدق نیست.

در این باره باید بگوییم: اشتباه مصدق و مفهوم در کلام مرحوم آخوند به معنای اشتباه ناشی از اتحاد مصدقی است که دو مفهوم را به ظاهر هم معنی کرده است. و حال آنکه اشتباه مفهوم و مصدق در کلام مرحوم اصفهانی به معنای اشتباه مفهوم کلی و مفهوم جزئی اضافی با یکدیگر است.

(۴) اما اینکه مرحوم اصفهانی می فرمایند: «زیارت» مصدق غرض نیست بلکه مصدق غرض، فائده است نیز کلام کاملی نیست چراکه غرض از مجیء زیارت است و غرض از زیارت تحصیل فائده، و لذا هم فائده و هم زیارت هر دو مصدق غرض هستند. اضف إلى ذلك اینکه «ما يتعلق به الغرض ليس مصداقاً للغرض» کلام نامفهومی است. چراکه «متعلق غرض» با «مصدق غرض» تفاوتی ندارد.

(۵) درباره اینکه مرحوم آخوند می فرمایند غرض از لام فهمیده می شود: نکته دیگری هم باید مورد عنایت باشد که: غرض یعنی علت غایی. و لام علیت را می رساند اعم از اینکه علت فاعلی یا علت غایی باشد. و لذا «جاء لامر كذا» اگر «جاء لزیارتک» باشد بیان علت غایی است و اگر «جاء لاشتیاقه» باشد، اشتیاق از اجزاء علت فاعلی است (یا: زید آمد چون هل داده شد) اما اینکه از کجا می فهمیم مدخل لام، علت فاعلی است یا علت غایی، ناشی از توجه ما به تحقق قبل از مجیء یا بعد از مجیء است.

مرحوم آخوند سپس به معنای اصطلاحی امر توجه می دهد و معنای ام را در اصطلاح [ظاهرأ اصطلاح علم صرف و اصول] مطرح کرده و می نویسند:

«أما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص و مجاز في غيره ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتراق فإن معناه حينئذ لا يكون معنى حدثيا مع أن الاشتراقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدرك. و يمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبرها عنه بما يدل عليه نعم القول المخصوص أى صيغة الأمر إذا أراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الأمر لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص. وكيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل ولا مشاحة في الاصطلاح وإنما المهم

بيان ما هو معناه عرفا و لغة ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة.»<sup>۱</sup>

## توضیح :

۱. گفته شده است که در اصطلاح وقتی می گویند امر، مراد قول مخصوص [صیغه افعال] است و بر این امر اتفاق وجود دارد که «ا م ر» حقیقت در قول مخصوص و مجاز در غیر آن است.
۲. ولی در این صورت این اشکال مطرح است که:

اگر «ا م ر» به معنای «افعل» باشد، قابلیت صرف شدن و اشتئاق پیدا کردن ندارد. در حالیکه ظاهراً مشتقات «ا م ر» از همین معنای اصطلاحی اخذ شده اند و نه از معنای دیگر. [یعنی: «امر» اگر یعنی «افعل»، در این صورت «أمر» به چه معنی است؟ اگر بگویید به معنای «گفت افعال» است می گوییم در این صورت «ا م ر» باید به معنای «گفتن افعال» باشد. پس چون «افعل» حدث نیست، قابل صرف شدن نیست]
۳. ممکن است مرادشان از اینکه «ا م ر» به معنای قول مخصوص است، آن باشد که:

«ا م ر» به معنای «طلب کردن قولی» [گفتن افعال] است و نه خود قول [افعل]، و به جای اینکه بگویند موضوع له «ا م ر» طلب بالقول است گفته اند موضوع له قول است، در حقیقت به جای طلب بالقول از تعبیر دیگری استفاده کرده اند یعنی به جای «طلب بالقول»، «افعل» را مورد اشاره قرار داده اند که دلالت بر «طلب بالقول» می کند.
۴. البته باید توجه داشت که در همین صورت [که مراد آن باشد که ا م ر به معنای «طلب بالقول» است] نیز باید بگوییم صیغه افعال - اگر طلب کننده عالی رتبه باشد - مصدق «ا م ر» است و نه اینکه موضوع له «ا م ر» باشد.

[یعنی موضوع له طلب مطلق است و لذا افعال مصدق آن است و یا موضوع له «طلب بالقول» است (طلب مخصوص) و باز افعال مصدق آن است)
۵. در هر صورت اگر نقل لفظ «ا م ر» از معنای لغوی و عرفی به اصطلاح خاص ثابت شود، مسئله ساده است.
۶. اما آنچه مهم است معنای عرفی است که اگر در لسان شرع، این کلمه آورده شد، بر آن حمل کنیم.
۷. [پس فهم معنای لغوی و عرفی مهم است ولی فهم معنای اصطلاحی از اهمیت برخوردار نیست]

اشکال مرحوم نائینی:

«قد ذکر لمادة الأمر معانٌ عديدة، حتّى أنهاها بعض إلى سبعة أو أكثر، و عدّ منها: الطلب، والشأن، والفعل، وغير ذلك. وقد طال التشاجر بينهم في كون ذلك على نحو الاشتراك اللّفظي أو المعنوي، و حيث لم يكن البحث عن ذلك كثير الجدوّي، فالإعراض عنه أجرد. و إن كان ادعاء الاشتراك اللّفظي بين تمام المعانٍ السبعة بعيداً

غايتها، بل لا يبعد ان يكون ذلك على نحو الاشتراك المعنوي بين تمام المعانى السبعة، أو ما عدى الطلب منها، و انه بالنسبة إلى الطلب و ما عداه مشترك لفظي كما في الفصول، بل مال شيخنا الأستاذ مد ظله، إلى ان مادة الأمر موضوعة لمعنى كلّي و مفهوم عام جامع للمعنى السبعة، نحو جامعية الكلّي لمصاديقه، و ان كان التعبير عن ذلك المعنى العام بما يسلم عن الأشكال مشكلا، إلا ان الالتزام بالاشتراك اللفظي أشكل.<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. بحث از معانی «ا م ر»، فائدہ چندانی ندارد.
۲. اگرچه بعيد است که «ا م ر» بین همه هفت معنا، مشترك لفظی باشد.
۳. بلکه بعيد نیست که بگوییم مشترك معنی بین هر هفت معنی است و یا مشترك لفظی است بین طلب و یک معنی که برای شش معنای دیگر مشترك معنی است.
۴. اما شیخنا الاستاذ قائل به یک معنی که مشترك معنی بین هفت معنی است، شده بود.
۵. البته اشاره به آن معنی کلی که هر هفت معنی برای آن مصدق باشند، مشکل است ولی قبول اشتراك لفظی مشکل تر است.

ما می گوییم:

- ۱) تعبیر «شيخنا الاستاذ»، مربوط به مقرر است و لذا این قول مرحوم نائینی است. والشاهد على ذلك عبارت اجود التقريرات است که همین قول را به مرحوم نائینی منتبس کرده است.<sup>۲</sup>
- ۲) اینکه بحث از معنای ماده «امر» قلیل الجدوی است، سخن کاملی نیست چراکه - چنانکه مرحوم آخوند فرمودند - در روایات این لفظ به کار رفته و فهم آن دسته از روایات، مبتنی بر فهم این لفظ است.
- ۳) اللهم الا ان يقال: که این مسئله یک مسئله اصولی نیست بلکه مربوط به فقه است و مثل هر واژه دیگری باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد و لذا طرح آن در علم اصول خالی از فائدہ است.

کلام امام خمینی:

«المعروف بينهم أنَّ الأمر مشترك لفظي بين الطلب و غيره، و الأول معنى حدثيٌّ يصحُّ منه الاشتلاق، كـ «أمرٌ يأمر»، و الثاني ليس كذلك، سواء كان واحداً يساوق الشيء، أو الأخصّ منه كما هو الظاهر، أو متعددًا. وفيه: أنَّ الموضوع للمعنى الحدثي القابل للانتساب الذي منه يصحُّ الاشتلاق، هو المادة السارية في المشتقات

۱. فوائدالأصول للنائينی، ج ۱، صفحه ۱۲۸

۲. اجود التقريرات، ج ۱ ص ۸۶

كما هو شأن سائر مواد المشتقات، والموضوع للمعنى الآخر أو المعانى الآخر هو لفظ الأمر جامداً كلفظ إنسان و شجر، فلا معنى للاشتراك فيه، ولعلَّ من ذهب إليه كان ممَّن يرى المصدر مادة المشتقات، وجرى غيره على منواله من غير توجُّه إلى تاليه. و مما ذكرنا يتضح فساد القول بالاشتراك المعنوى بين المعنى الحدثيٍّ وغيره، مضافاً إلى أن الجامع بينهما لا يكون حديثاً، فلا يمكن منه الاشتراق إلا ب نحو التجوز، وهو كما ترى.»<sup>۱</sup>

توضيح :

۱. در بین اصولیون، مشهور شده است که امر مشترک لفظی است بین طلب و غیر طلب.
۲. در حالیکه وقتی به معنای طلب است، معنای حدثی است که قابل صرف شدن است و وقتی به معنای غیر طلب است، معنای حدثی نیست.
۳. در جایی که به معنای غیر طلب است، ممکن است بگوییم یک معنی است که مساوی باشیء است [و لذا مشترک معنی است نسبت به بقیه معانی] و یا بگوییم یک معنی است ولی اخص از شیء است. و یا بگوییم چند معنی است [یعنی برای هر یک از معانی دیگر هم وضع علی حده وجود داشته و لذا اطراف اشتراك لفظی بیشتر شود].
۴. اما این کلام مشهور کامل نیست چراکه:
۵. [مقدمه اول: در اشتراك لفظی باید یک لفظ باشد و چند معنی ولی اگر دو لفظ باشد و دو معنی، اشتراك لفظی حاصل نمی شود.]
- مقدمه دوم: ماده مشتقات چیست؟ آیا «أَمَرْ» است و یا امر (مصدر) است. حضرت امام ماده را «أَمَرْ»، - و نه مصدر - می دانند]
۶. بین «أَمَرْ» که ماده «امر یامر» است و قابل صرف شدن و اشتراق گیری است، با «امر» به معنای شیء، اشتراك لفظی برقرار نیست چراکه اینها دو لفظ هستند و نه یک لفظ.
۷. البته ممکن است کسی قائل به اشتراك لفظی بوده و ماده مشتقات را مصدر می دانسته است و بقیه اصولیون - که در این قول با او هم عقیده نبوده اند - هم بدون توجه، از او تبعیت کرده اند.
۸. با توجه به آنچه گفتیم اشکال قول به «اشتراك معنوى بین معنای حدثى و معنای غير حدثى» معلوم می شود [چراکه در اشتراك معنوى باید یک معنی و یک لفظ باشد با چند مصدق در حالیکه «أَمَرْ» و «امر» دارای لفظ واحد و معنی واحد نیستند.]

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۳۸

۹. مضافاً اینکه قدر مشترک بین معنی حدثی و معنی غیر حدثی، یک معنی حدثی نیست و لذا از آن نمی توان استتفاق گیری کرد. – مگر اینکه قائل به آن شویم که هرگاه آن را صرف کردیم، در معنای حدثی و مجازی استعمال شده است. که این هم حرف باطلی است. –

ما می گوییم:

(۱) تصویر جامع بین معنای حدثی و معنای غیر حدثی، به شرطی ممکن نیست که جامع بخواهد به شرط لای از حدث باشد ولی اگر لا بشرط از حدث باشد، تصویر جامع ممکن است. به عنوان مثال جامع بین انسان و حیوانات دیگر اگر بخواهد حیوان به شرط لای از ناطق باشد، باطل است چراکه این مفهوم قابل انطباق بر انسان نیست ولی اگر «حیوان لابشرط از ناطق» را به عنوان قدر جامع اخذ کردیم، می توانیم آن را بر انسان حمل کنیم. پس جامع بین «معنای حدثی قابل استتفاق» و «معنای غیر حدثی = شیء» اگر «معنای لابشرط عن الحدث» باشد، مشکله ای موجود نخواهد بود.

(۲) اما اشکال حضرت امام درباره ماده ۱ ر کامل است ولی بالاخره در «امر» (به همین صورت و با همین شکل) – اگرچه آن را ماده ندانیم – بحث از اشتراک لفظی جریان می یابد.

جمع بندی:

۱- امر دارای دو مستعمل فیه می باشد؛ یکی جامد (که نزدیک ترین معنی آن، شیء است، اگرچه در هر جا که شیء اطلاق می شود امر اطلاق نمی شود، مثل «جواهر» و برخی از موارد هم امر استعمال می شود که شیء قابل استعمال نیست مثل «امر فرعون برشید» یا «امر فلان معجب» یا «امرهم شوری بینهم») و یکی قابل استتفاق (که در فارسی معادل آن فرمان و دستور است و لذا طلب مخصوص، ترجمه مناسبی برای آن نیست)

۲- اما با توجه به آنچه گفتیم نمی توانیم به طور قطع حکم به اشتراک لفظی بین برخی از معانی یا اشتراک معنوی و یا حقیقت بودن در یک معنی و مجاز بودن در معانی دیگر دهیم.

\*\*\*

مرحوم آخوند در چنین فرضی که اطمینان در یک فرض مستقر نمی شود می فرماید:

«لا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللغظى أو المعنوى أو الحقيقة و المجاز. و ما ذكر فى الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم و لم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل فى مقام العمل نعم لو علم ظهره فى أحد معانيه و لو احتمل أنه كان لالانسياق من الإطلاق فليحمل عليه وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه كما لا يبعد أن يكون كذلك فى المعنى الأول.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. حجتی نداریم که ترجیح با کدام یک از احتمالات سه گانه است.
۲. اما آنچه برای ترجیح یک طرف اقامه شده [مثلاً: غلبه مجاز نسبت به اشتراك] اگر هم پذیرفته شود [ و نگوییم اشتراك هم غلبه دارد] دلیلی بر حجیتش وجود ندارد [ و نمی توانیم بگوییم پس در همه جا دوران بین حقیقت و مجاز و اشتراك لفظی است، لذا حق را به جانب حقیقت و مجاز می دهیم ]
۳. [ما می گوییم: در این باره سابقًا بحث کردیم و ادله ترجیح هر یک از حالات لفظ را مطرح کردیم، فراجع]
۴. پس اگر تعارض پیش آمد [ و مثلا در کلام شارع لفظ «امر» آمد و نتوانستیم به وسیله قرینه دریابیم که مراد طلب است و یا شئ و ...] باید به سراغ اصل عملی برویم [مثلا برائت در جایی که در اصل طلب شک
۵. البته اگر به هر دلیلی «امر» در یکی از آن معانی، ظهرور یافته بود - حتی اگر این ظهرور ناشی از انصراف باشد - همان معنی را اخذ می کنیم.

۶. انصراف (انسیاق از اطلاق) نمی تواند دلیل برای حقیقت بودن یک معنی برای یک لفظ باشد ولی می تواند به یک معنی، ظهرور بخشیده و آن را حجت کند.

۷. و بعيد نیست که بگوییم «امر» چنین انصرافی نسبت به معنای «طلب مخصوص» دارد.

ما می گوییم:

- ۱) چنین انصرافی قابل پذیرش نیست.
- ۲) و اساساً معنی امر، طلب مخصوص نیست بلکه دستور و فرمان است.

❖ جهت دوم: بحث از اعتبار علو و استعلاء.

هداية المسترشدین اقوال مستله را چنین مطرح کرده است:

۱. کفايةالأصول، صفحه ۶۳

«أنهم اختلفوا في اعتبار العلو أو الاستعلاء و عدمه في صدق الأمر على أقوال منها اعتبار الاستعلاء سواء كان عاليًا بحسب الواقع أو مساوياً أو دانياً و هو المحكم عن جماعة من الخاصة و العامة منهم الفاضلان و الشهيد الثاني و شيخنا البهائي و أبو الحسين البصري و الرازى و الحاجى و التفتازانى و غيرهم و عزى إلى أكثر الأصوليين بل حكمي الشيخ الرضى الإجماع على أن الأمر عند الأصولى صيغة افعل الصادرة على جهة الاستعلاء و عزى ذلك أيضاً إلى النجاهة و علماء البيان و منها اعتبار العلو خاصة و عزى إلى الشهيد و جمهور المعتزلة و بعض الأشاعرة و منها اعتبار العلو و الاستعلاء معاً و اختياره بعض المتأخرین فى ظاهر كلامه و حکاه عن جماعة و منها عدم اعتبار شيء منها و عزاه فى النهاية إلى الأشاعرة و يظهر ذلك من العضدي و يعزى إلى ظاهر البيضاوى و الأصفهانى».١

مرحوم آخوند در این باره می نویسنده:

«الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر فلا يكون الطلب من السافل أو المساوى أمراً و لو أطلق عليه كان بنحو من العناية كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالى أمراً و لو كان مستخفضاً لجناحه. و أما احتمال اعتبار أحدهما ضعيف و تقييّب الطالب السافل من العالى المستعلى عليه و توبيخه بمثل أنك لم تأمره إنما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه و إنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه و كيف كان ففي صحة سلب الأمر عن طلب السافل و لو كان مستعلياً كفاية.»<sup>٢</sup>

توضیح :

١. در صدق «امر» علو دخیل است و لذا طلب سافل از عالی یا مساوی از مساوی، امر نیست و اگر هم اطلاق شود، مجاز است.
٢. اما استعلاء دخیل نیست و لذا اگر هم عالی شکسته نفسی کند باز هم طلبش امر است.
٣. اما اینکه یکی از علو و استعلاء دخیل باشد، احتمال ضعیفی است.
٤. اما اینکه سافل را توبيخ می کنند که چرا به عالی امر کردی، از جهت صدق «امر» حقیقتاً نیست بلکه از جهت استعلاء است. اما اینکه به طلب او امر می گویند، به جهت آن است که وقتی سافل استعلاء کرد خود می پنداشد که عالی است و لذا کارش «امر» است. [ولی در حقیقت اطلاق لم تأمره، مجاز است]
٥. شاهد عدم اعتبار استعلاء آن است که می توان گفت: «طلب المستعلى السافل ليس بأمر» [صحت سلب].

١. هدایة المسترشدین، ص ١٣٣

٢. کفایة الأصول، ص ٦٣

## کلام امام خمینی:

حضرت امام بر خلاف مرحوم آخوند هم علو و هم استعلاء را داخل در مفهوم امر می دانند و می نویسند:

«المبادر من الأمر هو اعتبار العلو في معناه، فلا يكون من السافل والمساوي أمراً عرفاً، والعلو أمر اعتباري له منشأ عقلائي يختلف بحسب الزمان والمكان، والميزان هو نفوذ الكلمة والسلطة والقدرة على المأمور، فالسلطان المحبوس لا يكون إنشاؤه أمراً، بل طلباً و التماساً، و رئيس المحبس يكون أمراً بالنسبة إليه، و الظاهر أن الاستعلاء - أيضاً - مأخذ فيه، فلا يكون استدعاء المولى من العبد وإرشاده أمراً، كما أن الطلب من السافل ليس أمراً ولو استعلى. هذا»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. از لفظ امر، آنچه به ذهن متبادر می شود، آن است که طلب عالی از سافل، امر است.
۲. علو هم امری اعتباری است که دارای منشأ عقلائی است که به حسب زمان و مکان فرق می کند.
۳. ظاهرا، علاوه بر علو، استعلاء هم در مفهوم امر دخیل است و لذا استدعاء مولا از عبد، امر نیست.

همین مطلب مورد قبول مرحوم نائینی نیز بوده است، ایشان می نویسد:

«اما اعتبار العلو فلا ينبغي الأشكال فيه، بدأه أنه الطلب من المساوي يكون التماسا، ومن الداني يكون دعاء، ولا يصدق على ذلك أنه امر، بل لا يبعد عدم صدق الأمر على طلب العالى الغير المستعلى، فإن ذلك بالإرشاد والاستشفاف أشبه. كما يؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وآله لا بل أنا شافع عند قول السائل: أتأمرني يا رسول الله صلى الله عليه وآله»<sup>۲</sup>

ما می گوییم:

شاره آخر ایشان به روایتی است که در منابع اهل سنت از رسول الله نقل شده است که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

## کلام مرحوم بروجردی:

مرحوم بروجردی در این بحث، از زوایه ای دیگر مسئله را مطرح کرده اند و می نویسند:  
«هل يعتبر فيه باعتبار معناه الاشتقاقي - أعني الطلب - علم الأمر، أو استعلاؤه، أو هما معا، أو أحدهما على سبيل منع الخلو، أو لا يشترط شيء منهما؟ لكل وجه، و التحقيق أن يقال: إن حقيقة الأمر بنفسه تغاير حقيقة الالتماس و الدعاء، لأن المغایرة بينهما باعتبار كون الطالب عالياً أو مستعلياً أو غيرهما. بيان ذلك أن الطلب بنفسه ينقسم إلى

قسمین:

القسم الأول: الطلب الذي قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه و محركه إلى

۱. مناج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۴۰

۲. فوائد الاصول، ج ۱ ص ۱۲۹

الامتثال صرف هذا الطلب، و هذا القسم من الطلب يسمى أمراً.

القسم الثاني: هو الطلب الذي لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضماً إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه، كطلب المسكين من الغني، فإن المسكين لا يقصد انبعاث الغنى من نفس طلبه و تحريكه، لعلمه بعدم كفاية بعده في تحرك الغنى، ولذا يقارنه ببعض ما له دخل في انبعاث الغنى كالالتضرع والدعاء لنفس الغنى و والديه مثلاً، وهذا القسم من الطلب يسمى التماساً أو دعاء.

فعلى هذا حقيقة الطلب على قسمين، غاية الأمر أن القسم الأول منه (أى الذي يسمى بالأمر) حق من كان عالياً، و مع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالى كان أمراً أيضاً، و لكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذي ليس شأننا له فيقولون: أتأمره؟ كما أن القسم الثاني يناسب شأن السافل، و لو صدر عن العالى أيضاً لم يكن أمراً، فيقولون لم يأمره بل التمس منه، و يرون هذا تواضعاً منه. و بالجملة: حقيقة الطلب منقسمة إلى قسمين: طلب يسمى أمراً و طلب يسمى التماساً أو دعاء، و القسم الأول منه يناسب العالى، لأن كون الطالب عالياً مأخوذ في مفهوم الأمر، حتى يكون معنى آمرك بكذا، أطلب منك و أنا عالٍ.<sup>۱</sup>

توضيح :

۱. در مفهوم «امر»، آیا علو طالب، یا استعلاء طالب، یا هم علو و هم استعلاء و یا یکی از آن - به نحو منع خلو -

دخیل هستند؟ و یا هیچکدام دخیل نمی باشند؟

۲. تحقیق آن است که حقیقت و ماهیت امر با ماهیت التماس و دعاء فرق دارد و اختلاف آنها به صرف عالی یا مستعلی یا سافل بودن نیست.

۳. توضیح مطلب آن است که: طلب فی حدّ نفسه به دو قسم تقسیم می شود:

۴. نوع اول از طلب آن است که: طالب می خواهد «مطلوب منه» به سبب همین طلب، تحريك شود به اینکه طلب را امثال کند. در نتیجه انگیزه و محرك «مطلوب منه» همین طلب است و پس. این نوع از طلب، امر است.

۵. نوع دوم از طلب آن است که : طالب نمی خواهد به صرف طلب، مطلوب منه را تحريك کند بلکه برای تحريك او، طلب را با برخی دیگر از مقارنات (از قبیل تضرع) همراه می کند، این نوع از طلب التماس و دعاء است.

۶. پس ماهیت طلب دو نوع است و لذا اگر سافل نسبت به عالی، طلبی از نوع طلب قسم اول داشته باشد، باز هم طلب او امر است ولی توسط عقلاً مذمت می شود.

۷. و نوع دوم طلب، امر نیست حتی اگر عالی نسبت به سافل ابراز کند.

حضرت امام به این کلام مرحوم بروجردی اشاره کرده و آن را توضیح داده و سپس رد می کنند:

«و قد يقال: إنَّ العلوَ والاستعلاءَ لم يعتبرا في معنى الأمر بنحو القيدية، بل الطلب على قسمين، أحدهما ما صدر بغرض أنه بنفسه يكون باعثاً بلا ضميمة من دعاء و التماس، فيرى الأمر نفسه بمكانة يكون نفس أمره باعثاً و محركاً، وهذا الأمر لا ينبغي صدوره إلاّ من العالى المستعلى، و هو غير الأخذ فى المفهوم و فيه: أنَّ مادة الأمر إذا كانت موضوعة لمفهوم مطلق - أي مطلق الطلب أو مطلق القول الخاص - فلا معنى لعدم صدقه على الصادر من السافل أو المساوى، فعدم الصدق معلول التقىيد فى المعنى، فبناءً على كون الوضع فى الأمر عاماً و الموضوع له كذلك، لا محيس عن الالتزام بتقىيده بقيد حتى لا يصدق إلاّ على العالى المستعلى فما ذكره - من أنَّ الأمر الكذائى لا ينبغي صدوره خارجاً إلاّ من العالى المستعلى من غير تقىيد فى المفهوم - كأنه لا يرجع إلى محصل».»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. مرحوم بروجردی بر آن است که علو و استعلاء در مفهوم امر دخیل نیستند بلکه امر همان طلب است ولی طلبی که به غرض باعثیت - بدون ضم چیزی دیگر - القا شده است.
۲. اشکال سخن ایشان آن است که اگر امر به معنای مطلق طلب است، پس چرا بر طلب سافل از عالی صدق نمی کند [به عبارت دیگر: اگر امر به معنای مطلق طلب است و علو و استعلاء در آن دخیل نیست، باید بر همه افرادش - از جمله بر طلب سافل از عالی - هم صدق کند از باب صدق مطلق بر مقید]
۳. پس اگر گفتیم وضع امر، به نحو وضع عام، موضوع له عام است و در عین حال بر طلب سافل، صدق نمی کند، لاجرم باید بگوییم قیدی در موضوع له دخیل است که مانع از صدق امر بر طلب سافل می شود.

ما می گوییم :

- (۱) احتمال دارد که کلام امام ناظر به فرمایش مرحوم بروجردی نباشد چراکه:
- (۲) اشکال امام بر مرحوم بروجردی وارد نیست چون، مرحوم بروجردی نمی گوید «طلب سافل امر نیست» بلکه کلام ایشان آن است که :

- (۳) امر به معنای طلب مطلق نیست اگر چه نسبت به علو و استعلاء و عدم آنها، مطلق است. بلکه امر به معنای طلبی است که در تأثیر «به شرط لای از ضمائم» است. این مفهوم که ناظر به حالتی از حالات نفسانی انسان است، موضوع له امر است، کما اینکه اگر طلب به شرط ضم ضمائم باشد دعاست و اگر مطلق طلب باشد،

مفهوم طلب حاصل می شود.

۴) اما اینکه سافل نباید «طلب بی ضم ضمائم» بکند از باب صدق و عدم صدق مفهوم امر نیست بلکه مثل آن

است که می گوییم: «سائل نباید بی ادب باشد».

توجه شود که بی ادب بودن دخالتی در صدق مفهوم گذایی و مسئلت ندارد بلکه صرفاً باعث بی اثر بودن این

کار و قبح فاعل آن در خارج می شود. همین طور هم اگر کسی که برای نیل به اهدافش باید طلب به ضم

ضمائم را انجام دهد (سوال، دعا و التماس)، طلب بی ضم ضمائم را انجام دهد، درباره او می گوییم: «لا ینبغی

صدوره منه». پس «بر طلب بی ضم ضمائم حتی اگر از سافل سرزند امر صدق می کند اگرچه سافل به جهت اینکه

خارجاً با این کار به مطلوب خود نمی رسد کاری غلط و قبیح انجام داده است»

### جمع بندی:

۱- ماهیت فرمان و دستور با ماهیت استدعا و التماس و خواهش فرق می کند ولی این فرق ناشی از «نیاز به ضم

ضمائم» نیست بلکه به حالات روحی آمر و سائل مربوط است. ولذا طلب به نحو مطلق (لا بشرط مقسمی) به

دو نوع تقسیم می شود که یکی فرمان و دستور است و یکی استدعا و خواهش.

اما قیدی که طلب را بر امر یا خواهش تبدیل می کند یک حالت نفسانی است که در روح طالب پدید می آید و

طلب نفسانی او را مقید می کند، این قید «استعلاه» است و لذا باید گفت «علو» که واقعیت تکوینی خارجی است

هیچ دخالتی در تقييد «طلب نفسانی» ندارد. پس «خواستن» اگر بدون قید «استعلاه» و «استخفاض» باشد طلب

است و اگر مقیداً به استعلاه باشد، امر است و اگر مقیداً به «استخفاض» باشد، سؤال و خواهش و دعاء است.

### ۲- و الشاهد على ذلك آنکه:

کلام مرحوم بروجردی که می فرمودند امر به شرط لای از «ضم ضمائم» است، اگر مرادشان «ضم هر ضمیمه ای

است» حتی تحکم و تهدید، کلام ایشان کامل نیست؛ چراکه گاه آمر علاوه بر امر، مأمور را تهدید هم می کند ولی

اگر مرادشان «به شرط لای از ضم برخی از ضمائم از قبیل تواضع و دل سوزاندن و ..» است، این سخن خوب است

ولی باید توجه داشت که این به همان «استعلاه» بر می گردد چراکه «تواضع» با استعلاه سازگار نیست ولی

«توبیخ و تهدید» با استعلاه سازگار است.

### خاتمه: ثمره بحث

منتقی الاصول درباره این بحث می نویسد:

«و أنت خبير بـان تحقيق هذه الجهة لا أثر له أصلا، لأن الأمر الذي نبحث فيه ما يصدر من المولى جل شأنه و هو

مستجمع للعلو و الاستعلاء كما لا يخفى. و انما تعرضنا لها تبعا لصاحب الكفاية فالدقة فيها غير لازمة.»<sup>۱</sup>

مرحوم شهید صدر نیز در این باره می نویسد:

«التحقيق ان هذا البحث تارة يساق بلحاظ ما هو موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة، و حينئذ لا ينبغي الإشكال في اعتبار العلو الحقيقى لكي يحكم العقل بلزوم طاعة الأمر سواء كان بلسان الاستعلاء أو بلسان «من يقرض الله قرضا حسنا». و أخرى يساق بلحاظ تحديد ما هو المعنى اللغوى للأمر و حينئذ تكون ثمرة البحث فقهية لا أصولية تظهر فى مثل ما إذا ورد مثلاً تجب إطاعة أمر الوالد فهل يشترط فيه الاستعلاء من قبل الأب مثلاً أم لا على إشكال فى هذه الثمرة من ناحية وضوح أن ما هو ملاك مثل هذا الحكم بحسب المناسبات العرفية ليس هو استعلاء الوالدين بل علوهما الحقيقى.»<sup>۲</sup>

توضیح :

۱. گاهی این بحث مطرح می شود تا معلوم شود که موضوع حکم عقل چیست. (در قضیه عقلیه: باید اطاعت امر المولی) در این صورت مسلم است که «علو حقيقی»، باید باشد تا عقل حکم کند به اطاعت خواسته کسی؛ خواه این خواسته به لسان استعلاء و امر باشد و خواه به لسان استعلاء و امر نباشد.

۲. اما گاهی این بحث مطرح است تا معلوم شود که معنای لغوی «امر» چیست، در این صورت باید گفت که این بحث، یک بحث فقهی است مثل بحث در معنای امر والدین.

۳. هرچند در مثل اوامر والدین هم می توان گفت حتی اگر هم در معنای لغوی امر، استعلاء دخیل باشد ولی شرعاً ملاک اطاعت علو حقيقی است و لذا اگر هم بر طلب غیر استعلائی آنها امر صدق نکند، باز هم اطاعت آن واجب است.

ما می گوییم :

(۱) بحث درباره موضوع حکم عقل اصلاً ربطی به بحث از معنای «امر» ندارد چراکه احکام عقلی روی الفاظ و معانی الفاظ نرفته است. بلکه عقل حکم را روی مفاهیم می برد بدون توجه به اینکه آیا برای لفظی وضع شده است یا نه؟ پس اینکه «خواسته عالی» لازم الاطاعة است. ربطی به صدق لفظ امر یا عدم صدق لفظ امر ندارد.

### ❖ جهت سوم: آیا ماده امر حقیقت در وجوب است؟

۱. منتظر الأصول، ج ۱، صفحه ۳۷۶

۲. بحوث فی علم الأصول، ج ۲، صفحه ۱۵

قبل از ورود به بحث لازم است توجه کنیم که حقیقت بودن امر در وجوب به این معنی است که امر که به معنای طلب مخصوص و یا به معنای فرمان است، آیا به معنای آن نوع طلب و فرمانی است که اگر اطاعت نشود، استحقاق عقاب و مؤاخذه را پدید می‌آورد. به عبارت دیگر آیا لفظ «ام ر» برای مفهومی وضع شده است که عبارت باشد از «فرمان» و معنی آن چنین است که اگر اطاعت نشود عقاب می‌کنم یا به عبارتی در این مفهوم «الزام» هم نهفته است.

مرحوم آخوند در این باره می‌نویسد:

«لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لانساقه عنه عند إطلاقه و يؤيد قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره و (قوله صلى الله عليه و آله: لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواء) و (قوله صلى الله عليه و آله: لبريرة بعد قولها أ تأمرني يا رسول الله لا بل إنما أنا شافع) إلى غير ذلك و صحة الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفة أمره و ت甿يجه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى ما منك ألا تسجد إذ أمرتك. و تقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه و صحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفى و أما ما أفيد من أن الاستعمال فيهما ثابت فهو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز فهو غير مفيد لما مرت الإشارة إليه في الجهة

<sup>¹</sup> الأولى و في تعارض الأحوال فراجع.»

\*\*\*

توضیح :

۱. کفایةالأصول، صفحه ۶۳



۱. بعید نیست که بگوییم لفظ «امر» حقیقت در وجوب است چراکه: وجوب از اطلاق لفظ امر متبار می شود.

۲. مؤید این تبادر اموری است از جمله:

۳. آیه شریفه «فَلِيَحْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» [در حالیکه اگر امر دال بر وجوب نبود، ترساندن مخالفین معنی

نداشت]

۴. قول رسول الله: «لولا أَنْ ...» [در حالیکه اگر امر دال بر وجوب نبود، موجب مشقت نمی شد]

۵. قول رسول الله: «بَلْ أَنَا شَافِعٌ» [بریره کنیز عایشه بود و شوهری داشت به نام مغیث، وقتی زن آزاد شد فهمید

که اختیار ازدواج و طلاق با اوست و لذا خواست تا از مغیث جدا شود، ابن عباس می گوید مرد گریه می کرد

و اشک او بر گونه اش جاری بود، پیامبر به ابن عباس فرمود: «أَ لَا تَعْجَبْ مِنْ حَبَّ مَغِيثٍ بَرِيرَةٍ وَ مِنْ بَعْضِ بَرِيرَةٍ

مغیثاً» و سپس به زن فرمودند: «لو راجعته فإنه ابو ولدك» زن گفت: «أَ تَأْمُرْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ حَضْرَتُ فَرَمَدَ

«لَا أَنْ شَافِعٌ». [۱]

۶. مؤید دیگر آنکه اگر عبد با امر مولایش مخالفت کند می توان او را توبیخ کرد چنانکه در آیه شریفه «ما

منعک أَلَا تَسْجُدْ إِذَا امْرَتْكَ» چنین است.

ما می گوییم :

(۱) درباره فرمایش مرحوم آخوند نکاتی محل دقت است، تعبیر «لا يبعد» با ادعای تبادر سازگار نیست. چراکه

اگر ادعای تبادر وجوب از امر می شود، این دلیل برای حقیقت بودن است.

اللَّهُمَّ لَا إِنْ يَقَالُ: كَه مَرْحُومُ آخُونَدُ احْتِمَالُ تَبَادِرٍ از انصراف را مَدَّ نَظَرٍ قَرَارٍ دَادَه باشند و لذا «تبادر من حاق

اللفظ» که علامت حقیقت است قابل اثبات نباشد.

(۲) درباره اینکه آیات و روایات به عنوان مؤید - و نه دلیل مستقل - مطرح شده اند مرحوم مشکینی می نویسد:

«وَرَبِّمَا يَجْعَلُ هَذِهِ الْمَوَارِدُ الْأَرْبَعَةُ أَدَلَّةً مُسْتَقْلَةً. وَ يُمْكِنُ تَقْرِيبُ الدَّلَالَةِ بِوَجْهَيْنِ:

الْأُولُّ: أَنَّهُ لَا إِشْكَالٌ فِي كَوْنِ الْمَرَادِ مِنْ لَفْظِ الْأَمْرِ فِيهَا هُوَ الْوَجُوبُ فَلَوْ كَانَ حَقِيقَةً فِيهِ فَهُوَ، وَ إِلَّا فَلَا بَدَّ مِنْ قَرْيَةٍ

صَارِفَةٍ بِنَاءً عَلَى كَوْنِهِ حَقِيقَةً فِي خَصُوصِ النَّدْبِ، وَ قَرْيَةٌ تَطْبِيقَ بِنَاءً عَلَى كَوْنِهِ مُشَتَّرَكًا مَعْنَوِيًّا، وَ قَرْيَةٌ مَعْنَيَةٌ بِنَاءً

۱. سنن ابی داود، ج ۱ ص ۴۹۷ : «حدثنا موسى بن اسماعيل، ثنا حماد، عن خالد الحذاء، عن عكرمه، عن ابن عباس أن مغیثا كان عبدا فقال:

يا رسول الله، أشفع لى إليها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا بریره اتقى الله فإنه زوجك وأبو ولدك» فقالت: يا رسول الله، أ

تأمرني بذلك؟ قال: «لا، إنما أَنْ شَافِعٌ» فكان دموعه تسيل على خده، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس: «أَ لَا تَعْجَبْ مِنْ حَبَّ

مَغِيثٍ بَرِيرَةٍ وَ بَعْضُهَا إِيَاهُ». [۱]

على الاشتراك اللغظى، فأصالة عدم القرينة حاكمة بالأول. و فيه: أنّ الأصل المذكور حجّة في تعين المراد، لا فيما علم و شكّ في كيفية الاستعمال. مضافاً إلى أنها موجودة فيها، لأنّ ترتيب العقوبة في الآية الأولى، و المشقة في خبر السواك، و توجّه الذمّ في الآية الثانية قرائن عليه. نعم ربما يقال بسلامة خبر بريرة عنها، لأنّ الاستشهاد فيه بفهم النبيّ - صلّى الله عليه و آله للوجوب من إطلاقه لا بأصالة عدم القرينة، و الظاهر كون فهمه صلّى الله عليه و آله مستنداً إلى حاقّ اللفظ. و فيه: أنّ طلبه صلّى الله عليه و آله للرجوع قبل قوله: «أَ تَأْمُرُنِي...؟» قرينة على أنّ مرادها من الأمر هو الإلزام لحصول الطلب النديبي قبله، فحيثند لا يكون فهمه صلّى الله عليه و آله مستنداً إلى حاقّ اللفظ، بل إلى القرينة، فلا يتمّ الاستدلال إلا بالتمسّك بأصالة عدمها بعد العلم بالمراد، و قد عرفت ورود الإشكاليين عليه.<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. اگر گفته شود، در این موارد، قطعاً مراد گوینده، وجوب است. حال اگر وجوب معنای حقيقی امر است، که مدعّاً ثابت می شود و الا محتاج قرینه هستیم. چراکه اگر امر حقیقت در استحباب باشد، برای فهم معنای وجوب قرینه صارفه می خواهد و اگر امر مشترک در قدر مشترک بین استحباب و وجوب باشد، فهم معنای وجوب، قرینه تطبیق می خواهد و اگر امر مشترک لفظی بین استحباب و وجوب باشد، فهم و جوب قرینه معینه می خواهد.
۲. جواب می دهیم: اولاً اصالة الحقيقة (که از صغیریات آن، اصالة عدم قرینه است) در فهم مراد جاری می شود و نه در فهم حقیقت مراد.
۳. ثانیاً: در هر ۴ مورد قرینه وجود دارد. در آیه اول قرینه بر حذر داشتن است، در آیه آخر قرینه مذمّت است و در روایت مسوک قرینه، مشقت است.
۴. اما در روایت بربره: ممکن است کسی بگوید اولاً استعمال امر در وجوب، بدون قرینه بوده است، چراکه پیامبر از لفظ «امر» بدون اینکه قرینه ای در کار باشد، وجوب را فهمیده اند و ثانیاً: استدلال به این روایت از راه اصل عدم قرینه نیست بلکه استدلال به فهم رسول الله است که از لفظ امر معنای وجوب فهمیده اند [پس به اصالة الحقيقة در فهم حقیقت مراد استشهاد نشده است بلکه به فهم رسول الله استشهاد شده است].
۵. در همین روایت هم قرینه موجود است چراکه: وقتی پیامبر در ابتداء از بربره می خواهد که رجوع کند، همین قرینه می شود تا سؤال بربره که می گوید «أَ تَأْمُرُنِي» به معنای «آیا واجب است» معنی دهد. (چون طلب استحبابی را پیامبر قبل از آن هم داشته است)

۱. حواشی المشكينی، ج ۱، صفحه ۳۱۸

## کلام امام خمینی

حضرت امام سخن مرحوم آخوند را پذیرفته اند و نکته ای را به آن ضمیمه کرده اند، ایشان می نویسند: «کون ماده‌ای موضعی للجامع بین الهیئات الصادر عن العالی المستعلی مطلقاً، او علی سبیل الإلزام و الإیجاح، محل تأمّل. لا یبعد رجحان الثانی، و یؤییده الآیة و الروایات، فإنّ قوله: (لو لا أن أشقّ على أمّتی لأمرتُهم بالسواب) ظاهرٌ فی أنّ الأمر یوجب المشقة و الكلفة مع أنّ الاستحبابی لا یوجبهما، مضافاً إلى أنّ الطلب الاستحبابی وارد فیه، فلو كان أمراً لم یقل ذلك، و العمدة فی الباب التبادر لو تمّ، كما لا یبعد.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. در مورد «مسوای» از ناحیه شارع، طلب استحبابی وارد شده است و لذا معلوم می شود طلب استحبابی، امر نیست و الا رسول الله نمی فرمودند که اگر مشقت نبود امر می کردم.

۲. ملاک تبادر است و بعيد نیست که بگوییم فهم وجوب از ماده امر متبدار است.

## کلام مرحوم عراقی:

مرحوم عراقی ابتداء می نویسد:

«لا إشكال في ظهوره عند إطلاقه في خصوص الطلب الوجوبي بحيث لو أطلق وأريد منه الاستحباب لاحتاج إلى نصب قرينة على الرخصة في الترك.»<sup>۲</sup>

ایشان سپس این سوال را مطرح می کند که:

«نعم إنما الكلام والإشكال في منشأ هذا الظهور وأنه هل هو الوضع أو هو غلبة الإطلاق أو هو قضية الإطلاق و مقدمات الحكم؟»<sup>۳</sup>

توضیح :

آیا منشأ ظهور امر در وجوب، وضع «ا م ر» برای وجوب است یا کثرت استعمال «امر» در وجوب و یا مقدمات حکمت؟

مرحوم عراقی در ادامه می نویسد:

«فقول: اما توهم کون المنشأ فيه هو الوضع فقد عرفت فساده و انه يكون حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۴۱

۲. نهاية الأفكار، ج ۱ ص ۱۶۰

۳. نهاية الأفكار، ج ۱ ص ۱۶۱

الإلزامي و غيره بشهادة صحة التقسيم و صحة الإطلاق على الطلب الغير إلزامي. و اما ما استدل به من الآيات و الأخبار الكثيرة ... فنقول: بأنه يرد على الجميع بابتهاء صحة الاستدلال المذبور على جواز التمسك بعموم العالم للحكم بخروج ما هو خارج عن حكم العالم عن موضوعه.<sup>١</sup>

توضيح :

١. منشأ ظهور، وضع نيسـت چراکـه «امر» برای «مطلق طلب» وضع شده است اعم از الزامی و غیر الزامی، و الشاهـد عـلـى ذـلـك آـنـکـه مـی تـوـان «امر» رـا بـه وجـوبـی و استـحـبـابـی تقـسـیـم کـرـد و اـینـکـه مـی تـوـان بـه اـمر استـحـبـابـی هـم حـقـيقـة «امر» گـفت.
٢. اـمـا آـیـات و روـایـاتـی کـه در اـین بـاب وارد شـدـه است (کـه در کـلمـات آـخـونـد مـلاـحظـه شـدـ) دـلـالـت لـازـم رـا نـدارـد چـراـکـه: اـصـالـةـ الـعـوـمـ و اـصـالـةـ الـحـقـيقـةـ درـ كـشـفـ الـمـرـادـ جـارـیـ مـیـ شـوـدـ وـ نـهـ درـ كـشـفـ حـقـيقـیـتـ مـرـادـ. [وقـتـیـ مـسـلـمـاـ «امر» درـ آـیـهـ شـرـیـفـهـ بـهـ معـنـیـ اـمـرـ استـحـبـابـیـ اـسـتـ (الـخـارـجـ عـنـ الـحـكـمـ) نـمـیـ توـانـیـمـ بـهـ اـصـالـةـ الـعـوـمـ تـمـسـکـ کـنـیـمـ وـ بـگـوـیـیـمـ اـمـرـ استـحـبـابـیـ اـزـ مـوـضـوـعـ هـمـ خـارـجـ استـ (خـرـوجـ عـنـ الـمـوـضـوـعـ). يـعـنـیـ وـقـتـیـ چـیـزـیـ اـزـ حـکـمـ خـارـجـ استـ وـ مـیـ توـانـیـمـ آـنـ رـاـ نـاـشـیـ اـزـ تـخـصـیـصـ بـدـانـیـمـ، نـمـیـ توـانـیـمـ بـهـ وـسـیـلـهـ اـصـالـةـ الـعـوـمـ بـهـ سـرـاغـ خـرـوجـ تـخـصـصـیـ بـرـوـیـمـ.]

مرحوم عراقی سپس به سراغ غلبه و كثرت استعمال رفته و می نویسد:

«اما الغلة فدعواها أيضا ساقطة بعد وضوح كثرة استعماله في الاستحباب. و من ذلك ترى صاحب المعالم قدس سره» فإنه بعد أن اختار كون الأمر حقيقة في خصوص الوجوب قال: بأنه يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أن استعمال الأمر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوية احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى.<sup>٢</sup>

\*\*\*

١ . نهاية الأفكار، ج ١ ص ١٦١

٢ . نهاية الأفكار، ج ١ ص ١٦٢

مرحوم عراقي در ادامه مى نويسد:

«و حينئذ فلا بدّ و ان يكون الوجه في ذلك هو قضية الإطلاق و مقدمات الحكمة و تقريره من وجهين:  
أحدهما: ان الطلب الوجبى لما كان أكمل بالنسبة إلى الطلب الاستحبابي لما في الثاني من جهة نقص لا يقتضى  
المنع عن الترک، فلا جرم عند الدوران مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجبى، إذ الطلب الاستحبابي  
باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى تحديد و تقدير، بخلاف الطلب الوجبى فإنه لا تحديد فيه حتى يحتاج  
إلى التقدير، و حينئذ فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الأمر بصدق البيان هو كون طلبه طلباً وجوبياً لا استحبابياً.  
و ثانيةما: - و لعله أدقّ من الأول - تقرير الإطلاق من جهة الأتّمّية في مرحلة التحرير للامثال، بتقرير أنّ  
الأمر بعد ان كان فيه اقتضاء وجود متعلقه في مرحلة الخارج و لو باعتبار منشئته لحكم العقل بلزوم الإطاعة و  
الامثال، فتارة يكون اقتضائه بنحو يوجب خروج العمل عن اللاقتضائية للوجود بنظر العقل بحيث كان حكم العقل  
بالإيجاد من جهة الرغبة لما يتربّ عليه من الأجر و الشواب، و أخرى يكون اقتضائه لتحرير العبد بالإيجاد بنحو  
أتمّ بحيث يوجب سدّ باب عدمه حتّى من طرف العقوبة على المخالفه علاوة عما يتربّ على إيجاده من المثوبة  
الموعودة، و في مثل ذلك نقول. بأنّ قضية إطلاق الأمر يقتضى كونه على النحو الثاني من كونه بالنحو الأتّمّ في  
عالم الاقتضاء للوجود بحيث يقتضي سدّ باب عدم العمل حتى من ناحية ترتب العقوبة على المخالفه، لأنّ غير  
ذلك فيه جهة نقص فيحتاج إرادته إلى مئونة بيان من وقوف اقتضائه على الدرجة الأولى الموجب لعدم ترتب  
العقوبة على المخالفه. و بالجملة نقول: بأنّ الأمر بعد ان كان فيه اقتضاء التحرير بالإيجاد و كان لاقتضائه  
مراتب، فعند الشك في وقوف اقتضائه على المرتبة النازلة أو عبوره إلى مرتبة السببية لحكم العقل بالإيجاد كان  
مقتضى الإطلاق كونه على النحو الأتّمّ و الأكمل الموجب لحكم العقل بلزوم الإيجاد فراراً عن تبعه ما يتربّ  
على مخالفته من العقاب علاوة عما يتربّ على موافقته من الأجر و الشواب، فتدبر.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. دلالت امر بر وجوب ناشی از مقدمات حکمت است. بر این مطلب از دو ناحیه می توان استدلال کرد:
۲. نخست: طلب وجوبی اکمل است از طلب استحبابی، چراکه در طلب استحبابی، اجازه ترک هم داده شده است. پس طلب استحبابی مقید است و مقتضای اطلاق، حمل بر طلب وجوبی است.
۳. دوّم: (که تقریر دقیق تری است) امر - و لو به ضمیمه حکم عقل که می گوید باید آن را اتیان کرد - اقتضاء تحقق مأمور به در خارج را دارد. ولی گاه این اقتضاء صرفاً عمل (مأمور به) را از حالت لا اقتضایی خارج می کند (به جهت آنکه اتیان آن ثواب دارد) و گاه هم آن را از لا اقتضایی خارج می کند و هم عدم آن را

۱. نهايةالأفكار، ج ۱، صفحه ۱۶۳

مسدود می کند (چراکه هم بر اتیان آن ثواب هست و هم بر ترک آن عقاب).

۴. حال اطلاق امر، مقتضی آن است که اتیان واجب باشد چراکه استحباب از جهت نقصان است و اصل عدم نقصان است.

۵. پس امر اقتضای تحریک دارد ولی این اقتضاء مراتب دارد، اطلاق مقتضی آن است که بگوییم، امر در مرتبه اتم است و در نتیجه عقل حکم می کند که برای فرار از عقاب، باید از آن تعییت کرد.

اشکال حضرت امام بر محقق عراقی:

«وَأَمَا مَا قَالَ بَعْضُ أَهْلِ التَّحْقِيقِ - بَعْدَ اخْتِيَارِهِ كَوْنَ لِفْظِ الْأَمْرِ حَقِيقَةً فِي مُطْلَقِ الْطَّلْبِ - مِنْ أَنَّهُ لَا شَبَهَةَ فِي ظَهُورِهِ حِينَ إِطْلَاقِهِ فِي خَصُوصِ الْطَّلْبِ الْوَجُوبِيِّ، ثُمَّ تَفَحَّصَ عَنْ مِنْشَأِ الظَّهُورِ، أَنَّهُ هُلْ لِغَلْبَةِ الْاسْتِعْمَالِ فِي الْوَجُوبِ، أَوْ هُوَ قَضِيَّةُ الْإِطْلَاقِ وَمُقَدَّمَاتِ الْحُكْمَةِ، وَرَدَّ الْأُولَى إِسْتِشَهَادًا بِقُولِ صَاحِبِ الْمَعَالِمِ مِنْ كُثْرَةِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْاسْتِحْبَابِ وَاخْتَارِ الْوَجْهِ الثَّانِيِّ، ثُمَّ حَاوَلَ تَقْرِيبَهِ بِوَجْهَيْنِ.

فَهُوَ بِمَكَانِ الْغَرَابَةِ، لِخُلُطِهِ بَيْنَ مَادَّةِ الْأَمْرِ الْمُوْضِوَّةِ لِمَفْهُومِ كُلِّيٍّ، وَبَيْنَ صِيَغَةِ الْأَمْرِ، فَإِنَّ كُثْرَةَ الْاسْتِعْمَالِ فِي كَلَامِ صَاحِبِ الْمَعَالِمِ إِنَّمَا هِيَ فِي الثَّانِيِّ دُونَ الْأُولَى، كَمَا أَنَّ مُورَدَ التَّمْسِكِ بِالْإِطْلَاقِ وَمُقَدَّمَاتِ الْحُكْمَةِ كَذَلِكَ، وَسِيَّاْتِي فِي مَحْلِهِ الْكَلَامُ فِيهِ.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. سخن مرحوم عراقی، غریب است چراکه:
۲. ایشان بین ماده امر – که برای مفهوم کلی «دستور» وضع شده – و صیغه امر، خلط کرده اند.
۳. سخن مرحوم صاحب معالم، مربوط به صیغه امر است. هم چنین است تمسک به اطلاق؛ که مربوط به صیغه امر است.

\*\*\*

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۴۲

ما می‌گوییم :

- ۱) اینکه مرحوم صاحب معالم درباره صیغه امر سخن گفته اند و نه درباره ماده امر، سخن کاملی است ولی:
- ۲) اگر گفتیم ماده امر به معنای «گفتن صیغه امر» است (چنانکه مرحوم آخوند در آخر کلام خود می‌فرمود: بعید نیست انصراف لفظ «امر» به همین معنی باشد) در این صورت هرچه درباره «صیغه امر» گفته شود، درباره ماده امر هم جاری است و لذا اگر وجوب در صیغه امر، از اطلاق فهمیده شود، می‌توان گفت ماده امر هم دال بر وجوب است. البته در این صورت دلالت ماده امر بر وجوب ناشی از دلالت جزء معنی (صیغه امر) بر وجوب است. (البته توجه شود که در این صورت «افعل» دلالت بر وجوب دارد و آمر (گفت افعل) دلالت بر ایجاد دارد).
- ۳) اماً اگر گفتیم ماده امر به معنای دستور دادن است که البته یکی از مصاديق آن به کار بردن صیغه امر است، در این صورت چون ماده امر برای معنای «لا بشرط» (مقسم) وضع شده است، اگر صیغه امر دلالت بر معنایی خاص (وجوب) داشته باشد (یعنی به شرط شیء باشد)، لازم نمی‌آید که بگوییم مقسم هم باید آن معنی را در بر داشته باشد.
- ۴) اشکال دیگر به مرحوم عراقی آن است که: تقریر دوم ایشان در «فهم معنای وجوب» دقیقاً عکس مطلوب ایشان را معنی می‌دهد. چراکه اگر پذیرفتیم ماده امر برای تحریک است و تحریک دو نوع است، یک نوع آن، عمل را از لا اقتضایی خارج می‌کند و نوع دوم آن، علاوه بر خروج از لا اقتضایی، عدم آن را هم منتفی می‌کند. روشن است که آنچه مؤونه زائد می‌خواهد، نوع دوم است.  
و لذا اطلاق بر فرد اتم حمل نمی‌شود بلکه بر فردی که مؤونه کمتری می‌خواهد حمل می‌گردد. (ضمن اینکه ایشان قبول دارند که در استحباب صرفاً ثواب است و در وجوب هم ثواب و هم عقاب. پس وجوب مؤونه زائد دارد)
- ۵) نکته مهم در این بحث آن است که حقیقت وجوب و استحباب باید معلوم شود که:  
آیا هر دو این‌ها، بسیط هستند و بالتباین با هم اختلاف دارند: در این صورت اطلاق به نفع هیچ یک حکم نمی‌کند.  
آیا استحباب مرکب است از «طلب و ترجیح در ترک» و وجوب صرفاً طلب است: در این صورت اطلاق بر وجوب حمل می‌شود (تقریر اول مرحوم عراقی).  
و یا وجوب مرکب است از طلب و سدّ موانع تحقق (حتی با وعید عقاب) و استحباب صرفاً طلب است: در

این صورت اطلاق حمل بر استحباب می شود.

در اینکه کدامیک از این سه وجه درباره استحباب و وجوب صحیح است، و تعریف هر یک از این امور

چیست؟، باید در ابتدای بحث از صیغه امر مورد بررسی قرار گیرد.

۶) ممکن است در دفاع مرحوم عراقی گفته شود که مراد ایشان در تقریر دوم، استناد به انصراف است. چراکه اگر

یک لفظ دارای دو فرد باشد یکی اتم و دیگری ناقص در این صورت، اطلاق لفظ منصرف است به فرد اتم.

اما جواب می دهیم: حمل مطلق بر فرد اتم، در جایی است که علی‌الله‌بْرَ انصراف داشته باشیم، مثلًاً انصراف

انسان بر فرد کامل و سالم به جهت آن است که اکثر افراد انسان که مورد توجه قرار می گیرند، سالم هستند و

یا انصراف انسان بر مسلمانان، به جهت کثرت استعمال در لسان ما می باشد. ولی برای انصراف طلب بر فرد

اتم، هیچ وجهی بیان نشده است.

۷) مرحوم فاضل لنگرانی بر مرحوم عراقی اشکال کرده است:

«جواب نقضی: به مرحوم عراقی می گوییم: آیا این مطلبی را که شما در مورد امر می گویید و در ارتباط با

طلب، اطلاق در آن جاری می کنید، در مورد خود طلب هم می گویید؟ یعنی اگر مولا به جای استفاده از ماده

امر، به عبدهش بگوید: «انا اطلب منک کذا»، آیا شما در این هم اطلاق جاری می کنید؟ به طریق اولی باید

جاری کنید و اگر هم جریان اطلاق در مورد طلب، اولویت نداشته باشد، لا اقل نباید فرقی بین «انا آمرک

بکذا» و «أنا أطلب منك كذا» وجود داشته باشد. ظاهراً این مطلب را در مورد طلب نمی گویند. در مورد

طلب، شنیده نشده است که کسی اطلاق جاری کند و از راه اطلاق، خصوص طلب و جوبی را استفاده کند. در

حالیکه وجود ملاک، در طلب، یا روشن تر است و یا لا اقل همانند امر است. این جواب، نقضی است و ممکن

است ایشان بگوید: ما در مورد طلب هم همین حرف را می زنیم.<sup>۱</sup>

ما می گوییم :

درباره این مطلب لازم است به نکاتی توجه کنیم: اولاً: طلب اگر از مستعملی باشد با امر هم معنی است و نه

هر طلبی. ثانیاً: اگر طلبی از مستعملی صادر شد، به راحتی می توان همین نوع اطلاق گیری را در آن جاری

کرد. ثالثاً: حتی اگر طلب از مستعملی صادر نشود هم می توان گفت باز قابل جریان اطلاق گیری هست،

یعنی اگر زید از عمر و (مساوی از مساوی) چیزی را مطالبه کرد، می توانیم بگوییم طلب او بر دو نوع است،

طلب با اجازه ترجیح و طلب بدون اجازه. و اصل عدم قید، طلب بدون اجازه را ثابت میکند.

۱. اصول فقه شیعه، ج ۳ ص ۶۷ / أيضاً ک: سیری کامل در اصول فقه، ج ۳ ص ۱۹۷

اما باید توجه داشت که این طلب - اگرچه به نوعی وجوبی است - ولی چون گوینده اش، مولویت ندارد، لازم الاطاعه نیست.

### کلام مرحوم نائینی:

«ثم ان صيغة افعل حيث أنها من مصاديق الأمر و نسبتها إليه نسبة المصدق إلى المفهوم فيكون الأمر في الدلالة على الوجوب كالصيغة في الدلالة عليه و اما التفكير بينهما في ذلك فهو و ان كان بالنظر البدوي امراً ممكناً بأن يقال بدلالة الصيغة على الوجوب دون الأمر أو بالعكس الا انه خلاف التحقيق لما سترى من أن دلالة الصيغة على الوجوب انما هو بوجه يشبه الانصراف و ان لم يكن انصرافاً حقيقة فلا محالة تدل مادة الأمر على الوجوب أيضاً بتلك الدلالة و ان لم يكن الاستعمال في غيره مجازاً لعدم أخذ الوجوب في الموضوع له فلا يكون الاستعمال في خلاف الموضوع له الذي هو ملاك المجازية.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. رابطه ماده امر و صيغه امر، رابطه مفهوم و مصدق است [يعنى همانظور که مفهوم لفظ فعل، الفاظی است که ما آنها را به عنوان فعل می شناسیم، مفهوم لفظ امر هم الفاظی است که ما آنها را به عنوان صيغه امر می شناسیم].

۲. پس دلالت ماده بر و جوب، مثل دلالت صيغه بر و جوب است.

۳. البته تفكیر بين این دو، اگرچه ممکن است، ولی خلاف تحقیق است. چراکه:

۴. دلالت صيغه بر و جوب [به حکم عقل است که] شبیه به انصراف است ساگرچه انصراف حقيقی نیست [چراکه مربوط به لفظ نیست] - پس دلالت ماده هم به همین انصراف است.

۵. لذا استعمال ماده امر در استحباب، استعمال مجازی نیست چراکه استعمال در غیر موضوع له نیست.

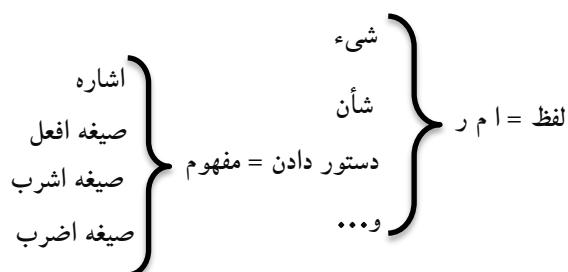
ما می گوییم :

(۱) رابطه لفظ و مفهوم و مصدق که در عبارت مرحوم نائینی آمده است باید مورد توجه قرار گیرد. گاه لفظ (ان سان) برای یک مفهوم (حیوان ناطق) وضع شده است که دارای مصدق (زید و عمرو و بکر) است. در این صورت اگر مصدق به شرط شیء است، لفظ برای به شرط شیء وضع نشده است. ولی گاه لفظ (زید) برای یک مفهوم (مفهوم زید) وضع شده که دارای مصدق مشخصی (زیدی که در خارج است). در این صورت هرچه در زید خارجی اخذ شده است، در موضوع له لفظ اخذ شده است.

(۲) به همین جهت مرحوم نائینی می گوید تفکیک بین موضوع له ماده امر و صیغه امر ممکن است چراکه لفظ (ا  
م ر) برای مفهومی وضع شده است (دستور دادن) که دارای مصاديقی است (اضرب، افعال، اشرب) و لذا می  
توان گفت صیغه ها به شرط شیء (به شرط الزام و وجوب) هستند ولی موضوع له لفظ چنین نیست.

(۳) اما نکته مهم آن است که اگر چنین امری ممکن است، از کجا معلوم که هرچه از صیغه های امر منصرف می  
شود، از ماده امر هم منصرف شود.

(۴) اگر بگویید: مرحوم نائینی لفظ «امر» را - علی احتمال - مشترک معنوی در شیء، و دستور دادن و ... می  
دانست، قدر جامع را «الواقعة التي لها الالهيّة» بر می شمارد. در این صورت ایشان می گوید:



پس مرحوم نائینی می گوید وقتی «ا م ر» در معنای دستور دادن استعمال شده است، هر چه در «صیغه  
اضرب» اخذ شده است، در معنای «ا م ر» هم اخذ می شود.

(۵) می گوییم: باز هم مشکله باقی است چراکه رابطه دستور دادن و صیغه اضرب رابطه مقسم و قسم است و لذا  
اگر قسم، به شرط شیء باشد، دلیل نمی شود مستعمل فیه (مقسم) هم به معنای به شرط شیء باشد.  
اللهم الا أن يقال: رابطه صیغه اضرب با لفظ «ا م ر» به واسطه مفهوم «دستور دادن» نیست. بلکه صیغه اضرب  
مصدق لفظ «امر» است و اگر «امر» در این مصدق استعمال شده باشد، همان معنی را در بر دارد.

\*\*\*

## كلام مرحوم خويي:

مرحوم خويي مى نويىسىد:

«لا إشكال فى تبادر الوجوب عرفاً من لفظ الأمر عند الإطلاق، و إنما الإشكال و الكلام فى منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلالة عليه أو الإطلاق و مقدمات الحكمة أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال: المعروف و المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً هو القول الأول. و اختار جماعة القول الثاني، و لكن الصحيح هو الثالث، فلنا

دعويان:

(الأولى) - بطلان القول الأول و الثاني. (الثانية) صحة القول الثالث.

اما الدعوى الأولى فلأنها تبني على ركيزتين: إداحهما ما حققناه فى بحث الوضع من انه عبارة عن التعهد و الالتزام النفسي. و ثانيتهما ما حققناه فى بحث الإنشاء من انه عبارة عن اعتبار الأمر النفسي، و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكله.

و على ضوء هاتين الركيزتين يظهر أن مادة الأمر وضعت للدلالة على إبراز الأمر الاعتبارى النفسي في الخارج، فلا تدل على الوجوب لا وضعاً و لا إطلاقاً. اما الأول ظاهر. و اما الثاني فلأنه يرتكز على كونها موضوعة للجامع بين الوجوب و الندب، ليكون إطلاقها معيناً للوجوب، دون الندب باعتبار ان بيان الندب يحتاج إلى مئونة زائدة و الإطلاق غير وافٍ به. و لكن قد عرفت أنها كما لم توضع لخصوص الوجوب أو الندب، كذلك لم توضع للجامع بينهما، بل وضعت لما ذكرناه هذا مضافاً إلى عدم الفرق بين الوجوب و الندب من هذه الناحية، و اذن فلا يكون الإطلاق معيناً للأول، دون الثاني، فالحال حال الوجوب من هذه الناحية من دون فرق بينهما أصلاً.

و أما الدعوى الثانية: فلان العقل يدرك - بمقتضى قضية العبودية و الرقية - لزوم الخروج عن عهدة ما أمر به المولى، ما لم ينصب قرينة على الترخيص في تركه، فلو أمر بشيء و لم ينصب قرينة على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه في الخارج، قضاء لحق العبودية، و أداء لوظيفة المولوية، و تحصيلا للأمن من العقوبة، و لا يعني بالوجوب الا إدراك العقل لا بدية الخروج عن عهده فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدل على جواز تركه.<sup>۱</sup>

توضيح :

۱. مسلماً از لفظ «امر» - وقتی به صورت مطلق به کار برده می شود - وجوب به ذهن عرف متبار می شود.
۲. اما جاي اين سوال باقى است که منشا اين تبادر چيست؟ آيا «امر» وضع شده برای «وجوب» و با به کمک

۱ . محاضرات فى الأصول، ج ۲، صفحه ۱۳

مقدمات حکمت از «امر» وجوب فهمیده می شود و یا عقل به «وجوب» در جایی که «امر» به کار می رود، حکم می کند.

۳. قول اول مشهور است، قول دوم را برخی [محقق اصفهانی و محقق عراقی] انتخاب کرده اند ولی قول سوم، قول صحیح است. پس ما دو مدعّا داریم، بطلان دو قول دیگر و صحت قول سوم.
۴. بطلان دو قول دیگر مبتنی بر دو مقدمه است:
۵. مقدمه اول آنکه وضع عبارت است از تعهد نفسانی و مقدمه دوم آنکه انشاء عبارت است از اعتبار یک امر نفسانی و ابراز آن در خارج به وسیله یک مبرز.
۶. حال ماده «امر» وضع شده برای اینکه دلالت کند بر ابراز یک امر اعتباری نفسانی و هیچ دلالتی بر وجوب - نه به دلالت وضعی و نه به دلالت ناشی از اطلاق - ندارد.
۷. اما اینکه دلالت وضعی ندارد، روشن است (چراکه وضع شده برای یک امر نفسانی که وجوب مساوی با آن نیست) و اما اینکه دلالت امر بر وجوب به سبب اطلاق نیست، به جهت آن است که چنین دلالتی متوقف بر آن است که اولاً «امر» وضع شده باشد برای جامع بین استحباب و وجوب، و ثانیاً استحباب مؤونه زائد ای داشته باشد و لذا در فرض اطلاق، مقدمات حکمت (عدم مؤونه زائد) وجوب را تثبیت کند.
۸. اضف إلى ذلك آنکه همان طور که استحباب مؤونه زائد می خواهد، وجوب هم مؤونه زائد می خواهد.
۹. اماً صحت قول ثالث: عقل حکم می کند که باید از عهده امر مولا به درآمد و اگر مولا امر کرد و قرینه ای بر ترجیح وجود ندارد، عقل حکم می کند که اتیان مأمور به واجب است چراکه حق عبودیت را باید ادا کرد.
۱۰. و اساساً وجوب یعنی اینکه عقل درک می کند که باید از عهده تکلیف مولا بر آئیم.

\*\*\*

ما می‌گوییم :

۱) کلام ایشان در قول ثالث - که توضیح خواهیم داد - و رد قول اول و دوم، مبتنی بر دو مقدمه ای که ایشان مطرح کرده اند، نیست. چراکه ممکن است کسی قائل به تعهد شود و به مدعای ایشان پاییند نباشد و یا قائل به جعل علامیت شود و در عین حال امر را وضع شده در وجوب نداند و وجوب را حکم عقل بدانند.

۲) اصل مدعای ایشان درباره حکم عقل، کلام مرحوم نائینی است که در بحث از صیغه امر مطرح کرده است.

۳) اما در توضیح فرمایش مرحوم خوبی می‌توان گفت:

موضوع له «وجوب» چیست؟، این لفظ هم مانند بسیاری از الفاظ دیگر است. مثلاً اگر کسی در بیرون حرکات نامعقول می‌کند، ما از رفتار او انتزاع مفهومی می‌کنیم و آن مفهوم را «جنون» می‌نامیم. این مفهوم اگرچه توسط ما انتزاع شده است ولی دارای منشأ انتزاعی در عالم خارج است. حال اگر مولایی از عبدهش طلب کرد، عقل می‌گوید که عبد باید آن طلب را اطاعت کند. حال از این حکم عقل، ما مفهومی را انتزاع می‌کنیم که منشاء انتزاعی در عالم خارج دارد. این مفهوم، را «وجوب» می‌نامیم. پس «امر=طلب مولا» منشأ حکم عقل به اطاعت می‌شود و این حکم منشاء انتزاع مفهوم وجوب است و معنای آن عبارت است از اینکه: عقل حکم می‌کند به اینکه باید عبد، طلب او را اطاعت کند.

پس وجوب داخل در مفهوم امر نیست بلکه از امر انتزاع می‌شود. به این بیان «امر» (چه صیغه امر و چه ماده امر - به اینکه کسی بگوید زید به عبدهش امر کرد -) دلالت عقلی بر وجوب دارد ولی این دلالت به سبب آن است که «مولویت طالب» منشأ حکم عقل و منشاء انتزاع این مفهوم است.

۴) اما اشکال هایی بر مرحوم خوبی وارد است:

اول: اشکال مبنایی: ما سابقاً گفتیم امر به معنای طلب مستعلی است و نه طلب مولا. و لذا اگر هم از طلب مولا، چنان مفهومی انتزاع شود (یا به عبارتی عقل حکم به ملازمه بین وجوب و طلب مولا کند)، از «امر» چنان مفهومی انتزاع نمی‌شود.

دوم: مرحوم خوبی امر را به معنای طلب عالی می‌دانست ولی در همین صورت هم ممکن است بگوییم عقل، حکم به وجوب اتیان هر «طلب عالی» نمی‌کند بلکه آنچه مسلم است، وجود این حکم در «طلب مولا» است. و الا چه بسا رئیسی به مرئوس خود امر کند - مثلاً به خلاف شرع امر کند - در این صورت این طلب عالی هست ولی عقل حکم به وجوب اتیان آن نمی‌کند پس گویی تبادر وجوب از امر، درباره طلب های مولا شارع است و نه در هر طلب عالی.

سوم: طلب های شارع هم به دو گونه است، برخی طلب های الزامی است که عقل به اتیان آنها حکم می کند

و برخی طلب های غیر الزامی است.

۵) اگر هم حکم عقل را در «طلب شارعی که در مقام الزام است» بپذیریم و وجوب را مفهوم انتزاع شده از این

حکم به حساب آوریم؛ لکن این مسئله ربطی به ماده «امر» ندارد.

## جمع بندی نهایی:

۱. سابقاً گفتیم امر به معنای طلب نیست بلکه به معنای دستور دادن است.

۲. در مفهوم این واژه، استعلاء خواهید است. یعنی وقتی می گوییم «زید دستور داد» از آن می فهمیم که «زید استعلاء کرده است».

۳. آنچه از «دستور دادن» متبادر است آن است که دستور دهنده الزام کرده است و لذا در مفهوم آن، ایجاب مستتر است.

۴. البته ممکن است دستور دهنده مستعلی، ایجاب کرده باشد ولی این کار واجب نشود، چراکه ما آمر را دارای مولویت نمی دانیم.

۵. به این بیان، دلالت امر بر ایجاب (و نه وجوب) دلالت وضعی است، همانطور که دلالت آن بر استعلاء آمر، دلالت وضعی است.

۶. این دلالت، ناشی از حکم عقل نیست چراکه حکم عقل در ناحیه سامع و یا شخص ثالث است در حالیکه ما ایجاب را از ناحیه متكلّم در می یابیم.

پس: امر وضع شده است برای دستور دادن. و دستور دادن عبارت است از «طلبی که فاعل آن مستعلی است و اتیان آن را ایجاب کرده است».

## ❖ جهت چهارم:

جهت رابعه مطرح شده درباره ماده امر، بحثی است که تحت عنوان طلب و اراده شناخته می شود. مرحوم آخوند در

این باره می نویسد:

«الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي

بل الطلب الإنساني الذي لا يكون بهذا العمل طلبا مطلقا بل طلبا إنسانيا سواء أنشئ بصيغة فعل أو بمادة الطلب

أو بمادة الأمر أو بغيرها و لو أبيب إلا عن كونه موضوعا للطلب فلا أقل من كونه منصرا إلى الإنساني منه عند

إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً و ذلك لكتلة الاستعمال في الطلب الإنشائي كما أن الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقة و اختلافهما في ذلك أرجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى (ما ذهب إليه الأشاعرة من المغایرة بين الطلب و الإرادة) خلافاً لقاطبة أهل الحق و المعزلة من اتحادهما فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام و إن حققناه في بعض فوائدها إلا أن الحالة لما لم تكن عن المحذور خالية و الإعادة بلا فائدة و لا إفاده كان المناسب هو التعرض لها <sup>أيضاً.</sup><sup>۱</sup>

توضيح :

۱. [مقدمه اول: طلب به دو معنی استعمال می شود یکی طلب حقيقی که یک امر نفسانی است و قائم به نفس است و یکی طلب انشایی که امری اعتباری است. به عبارت دیگر یکی خواسته قلبی و یکی آنچه انشاء می شود.]

۲. [مقدمه دوم: هر یک از طلب حقيقی و طلب انشایی، دارای مصاديقی هستند، حال: طلب حقيقی زید به حمل شایع طلب است (کما اینکه به حمل شایع طلب حقيقی هم هست) ولی طلب انشایی زید به حمل شایع طلب نیست بلکه تنها «طلب انشایی زید» به حمل شایع طلب انشایی است. چراکه از نگاه صدرا یک شیء حقيقی، به حمل شایع بر مصاديق اعتبری خود حمل نمی شود.]

۳. [با توجه به آنچه آوردیم، مرحوم آخوند می فرماید:]

طلبی که در معنای امر اخذ شده است: طلب انشایی است که به حمل شایع نمی تواند باشد (چراکه اعتباری است) و نه طلب حقيقی.

۴. حال چه این طلب انشایی، با صیغه افعال انشاء شده باشد و چه با ماده طلب و چه با ماده امر و ... (طلبی که در ماده امر هست و در هیأت امر و ...)

۵. اگر کسی بگوید طلب اخذ شده در ماده امر، مطلق است (اعم از انشایی و حقيقی) می گوییم: «امر» منصرف است به جایی که طلب انشایی باشد.

۶. همین بحث در لفظ «طلب» هم هست. یعنی لفظ طلب منصرف است به طلب انشایی.

۷. علت این انصراف، کثرت استعمال است.

۸. لفظ اراده بر عکس است. یعنی لفظ اراده منصرف است به اراده حقيقی.

۱. کفايةالأصول، ص ۶۴

۹. [پس اراده منصرف است به اراده حقيقی و لفظ طلب منصرف است به طلب انسایی.]

۱۰. همین اختلاف برخی از بزرگان را به دوئیت طلب و اراده کشانده است.

مرحوم حکیم فرمایش مرحوم آخوند را شرح کرده اند:

«ان مفهوم الطلب مقول بالاشتراك بين نوعين (أحدهما) الطلب الذي يكون صفة قائمة بالنفس (و ثانيهما) الطلب الإنسائي المنتزع من مقام إظهار الإرادة بالقول كافعل أو بغierre كالإشارة إلى المخاطب بأن يفعل، و الأول هو الطلب الحقيقى الذى يكون له وجود عينى فى النفس، و الثاني هو الطلب الإنسائى فقولنا: الأمر معناه الطلب يراد منه ان الأمر معناه الطلب الإنسائى الإيقاعى لا الطلب الحقيقى، فإذا قال المولى لعبدة: افع، و لم يكن فى نفسه طلب للفعل كما فى الأوامر الامتحانية صدق ان المولى أمر و لا يتوقف صدق ذلك على كون المولى طالبا فى

نفسه للفعل.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. مفهوم طلب مشترک لفظی است بین طلب حقيقی و طلب انسایی. [ما می گوییم: در اینجا سبق قلم صورت

گرفته است چراکه در اشتراک لفظی، لفظ طلب بر دو معنی صدق می کند و نه مفهوم طلب]

۲. طلب حقيقی آن است که صفت نفسانی است.

۳. طلب انسایی آن است که از افع و ... انتزاع می شود. [إنشاء طلب است].

۴. و چه بسا طلب انسایی باشد و طلب حقيقی نباشد.

۵. آن چیزی که در «مفهوم امر» اخذ شده است، مفهوم طلب انسایی است.

\*\*\*

ما می گوییم :

۱) برای تبیین آنچه مرحوم آخوند در خصوص حمل شایع فرموده است، لازم است به بحثی که سابقاً در مباحث علامت های حقیقت و مجاز (صفحه ۹۰ درسنامه سال سوم اصول) مطرح کردیم، اشاره کنیم:

تقسیم حمل به اولی و شایع، در محدوده حمل های مرکب (۳ جزئی) است و حمل های بسیط (دو جزئی) را در بر نمی گیرد.

سابقاً گفتیم بین ماهیت و مفهوم تفاوت است، البته در مباحث وجود ذهنی گفته شده است که بین آنچه در ذهن است (مفهوم = صورت ذهنی) با آنچه در خارج است (وجود = مصدق) اتحاد ماهوی برقرار است. ولذا مفاهیم همان ماهیات موجودات خارجیه هستند ولی باید توجه داشت که هر مفهومی، ماهیت نیست بلکه چه بسا مفاهیمی، اصلاً ماهیت نیستند مثل مفاهیم اعتباری یا مفاهیم معقول ثانوی کما اینکه ماهیاتی هم داریم که مفهوم نیستند چراکه هنوز تصور نشده اند.<sup>۱</sup>

از آنچه گفتیم در می یابیم که حمل اولی، اتحاد در مفاهیم است و نه در ماهیات [ولذا قضیه «کلی چیزی است که صدق بر کثیرین می کند» حمل اولی است در حالیکه این کلی ماهیت ندارد.]، هرچند به تسامح می توان آن را اتحاد در ماهیت خواند (چراکه در بسیاری از مثال ها، اتحاد مفهومی و ماهوی یکی می شوند).

در قضایای حملیه، یک عقد الوضع وجود دارد و یک عقد الحمل:

«الف»، «ب» است ← «ب» است «الف» است.



قسم اول: حال اگر عقد الوضع عبارت باشد از مفهوم و عقد الحمل هم بیان مفهوم باشد، حمل، اولی است:  
«آنچه مفهوم «الف» (انسان) است، مفهوم «ب» (بشر) است.»

قسم دوم: و اگر عقد الوضع و عقد الحمل، عنایت به مصدق دارند، حمل شایع صناعی است:  
«آنچه مصدق «الف» (زید) است، مصدق «ب» (انسان) است.» = زید انسان

قسم سوم: و اگر عقد الوضع درباره مفهوم است ولی عقد الحمل به اتحاد مصدقی اشاره می کند هم حمل شایع صناعی است: «آنچه مفهوم «الف» (انسان) است مصدق «ب» (نوع) است = انسان نوع

۱. ن. ک: شرح المنظومه، سیزوواری، ج ۱ ص ۳۹۲ / الحکمة المتعالية، صدرا، ج ۱ ص ۲۹۳ / منطق مظفر، ج ۱ ص ۷۳

(۲) سخن مرحوم آخوند آن است که: «در معنای امر، مفهوم طلب اخذ شده است» پس عقد الوضع ، مفهوم طلب است. و چون می فرماید: «آنچه اخذ شده است به حمل شایع طلب است.».

پس ظاهراً نوع سوم را مد نظر دارد: «مفهوم طلب (مأخذ در امر) مصدق طلب حقیقی است» در حالیکه این حمل باطل است چراکه مفهوم طلب حقیقی مصدق طلب حقیقی نیست بلکه «مفهوم طلب حقیقی» است (نوع اول).

(۳) به همین بیان قسمت دوم کلام مرحوم آخوند هم باطل است چراکه ایشان می فرماید: مفهوم طلب (ما أخذ في مفهوم الأمر)، مصدق طلب انشایی است (الذى يكون بالحمل الشائع طلباً انشائياً) در حالیکه مفهوم طلب انشایی، مصدق طلب انشایی نیست.

توجه شود که مرحوم آخوند قطعاً مرادش از «ما أخذ في مفهوم الأمر»، «مفهوم طلب» است چراکه می فرماید «سواء انشيء بصيغة فعل ...» و روشن است که آنچه انشاء می شود مصدق طلب انشایی نیست بلکه مفهوم طلب انشایی است.

(۴) پس بهتر است: يا بگويم: مفهوم طلب (که اخذ شده است در مفهوم امر) – به حمل اولی – طلب حقیقی نیست بلکه به حمل اولی طلب انشایی است.

يا بگويم: مفهوم طلب (که اخذ شده است در مفهوم امر)، آن مفهومی نیست که مصدق آن به حمل شایع، طلب حقیقی باشد بلکه مفهومی است که مصدق آن به حمل شایع، طلب انشایی است. (و آن مفهوم انشاء می شود ...)

اشکال منتهی الاصول بر مرحوم آخوند:

منتهی الاصول می نویسد: «فإن الذي يظهر من صدر العبارة أن للطلب مفهوما لا يشمل الطلب الإنساني، ولذلك لا يحمل عليه بالحمل الشائع لأنه ليس فرده، وهذا ينافي ما جاء في العبارة الأخرى من انصرافه إلى الطلب الإنساني، إذ مع عدم كونه من أفراد كيف يتصرف إليه؟. فإن الانصراف فرع فردية المنصرف إليه للفهوم الكلى كما لا يخفى. ثم إنه إذا لم يحمل عليه بقول مطلق عرفا، فكيف ينسق عنه إلى الذهن؟. وغاية ما يمكن أن يقال في توجيه العبارة ورفع ما يظهر من التهافت هو: إن الحمل الشائع الصناعي ينصرف عرفا إلى ما كان الاتحاد بين المحمول والموضع في الوجود الخارجي إلا ما قامت القرينة فيه على كون الاتحاد في غير الخارج، بل نسب إلى صدر المتألهين: القول بأن ملاكه الاتحاد في الخارج. وعليه، فلا يحمل المفهوم على فرده غير الخارجي مع كونه فردا له. وبما ان الطلب الإنساني ليس موجودا خارجا فلا يحمل عليه الطلب المطلق، وإنما يحمل على الطلب الحقيقي لأن وجوده الخارجي.»<sup>۱</sup>

۱. منتهی الاصول، ج ۱، صفحه ۲۸۰

توضیح :

۱. صدر عبارت مرحوم آخوند، آن است که لفظ طلب، برای مفهوم طلب حقیقی وضع شده است و لذا طلب انشایی، حقیقت طلب نیست.

۲. حال اگر واقعاً طلب انشایی، طلب نیست چگونه در ادامه می فرماید، لفظ طلب منصرف به طلب انشاء است.  
(چراکه انصراف متوقف بر آن است که یک لفظ برای مفهوم جامع بین دو فرد وضع شده باشد ولی به یکی از آن دو فرد منصرف شود)

۳. البته ممکن است در دفاع از آخوند بگوییم:  
طلب انشایی، طلب هست و لذا فرد طلب هست ولی چون فرد اعتباری است، نمی توان گفت «طلب انشایی به حمل شایع مصدق طلب است».

بحث:

۱) مشهور اصولیون در اینجا، عنان بحث را به تغایر طلب و اراده کشانده اند و به بحثی کلامی وارد شده اند.  
مرحوم آخوند در این باره می فرماید:

۱. ما یک طلب حقیقی داریم و یک طلب انشایی.
۲. طلب و اراده یک شیء هستند مفهوماً و انشاءً و خارجاً.
۳. اما لفظ طلب، انصراف دارد به طلب انشایی و اراده انشایی.
۴. لفظ اراده، انصراف دارد به طلب حقیقی و اراده حقیقی.

۲) بحث از طلب و اراده را به جای خود در علم کلام وا می گذاریم.

الفصل الثاني: صیغه امر

❖ مبحث اول: معنای صیغه

مرحوم سید مجاهد در مفاتیح الاصول، می نویسد:

«اعلم أن صيغة فعل و ما في معناها تستعمل في معان كثيرة الإيجاب و الندب و الإرشاد و التهديد و الإهانة و الدعاء و الإباحة و الامتنان و الإكرام و التسخير و التعجيز و التسوية و الإذن و الاحتقار و التمني و الإنذار و التأديب و التكowين و الالتماس و التفويض و التعجب و التكذيب و الاعتبار و المشورة و الإنعام و لا بعد في

<sup>١</sup>إرجاع بعضها إلى بعض..»

توضیح :

۱. گفته اند صیغه امر در معانی کثیره ای استعمال شده است.

۲. این معانی عبارت اند از:

۳. وجوب, استحباب, ارشاد [مثلاً به بطلان و يا جزئیت], تهدید [اعملوا ما شئتم], اهانت [ذق انک انت العزيز الکریم], دعا [اللهم اغفر لى], اباحه [كلوا و اشربوا], امتنان [كلوا ممّا رزقكم الله], اكرام [ادخلوها سلام آمنین], تسخیر (مسخره کردن) [كونوا قردة خاسئين], تعجیز [فأتوا بسورة من مثله], تسویه [اصبروا او لا تصبروا], اذن [امر عقیب حذر], احتقار [القول ما انتم ملقون], تمنی [الا ايها الليل الطويل الا انجلی], صبح و ما الاصباح منك بامثل - که فرض شده است شب طولانی محال است تمام شود و لذا با امر به آن آرزوی اتمام آن را کرده است, إنذار [قل تمتعوا, که می ترساند از تمتع به کفر], تأدیب [پیامبر به ابن عباس: کل ممّا يليک], تکوین [کن فیکون], التماس [کقولک لنذیرک افعل], تفویض [فاقض ما انت قاض], تعجب [قل انظر کیف ضربوا لک الامثال], تكذیب [قل فأتوا بالتوراة فتلوها ان کنتم صادقین], إعتبار (عبرت گرفتن) [قل سيروا فى الأرض فانظروا], مشورت [فانظر ما ذا ترى], انعام.

۴. [زرکشی (م: ۷۹۴) در بحر المحيط<sup>۲</sup>, تحسیر (حضرت خوردن) [قل موتوا بغيضكم / و ايضاً اخسئوا فيها], تصبیر (صبر کردن) [ذرهم يخوضوا و يلعبوا] و هم چنین خبر را هم اضافه کرده است, [فليضحكوا قليلاً و ليبيكوا كثيراً (أي: سيضحكون و سيبكون)] و هم چنین تحذیر [تمتعوا فى دارکم ثلاثة ايام - که آخر کار به اینجا می رسید] را هم ذکر کرده است.

زرکشی همچنین عنوانی را تحت نام «ارادة الامثال لأمر آخر» مطرح می کند و مثال می زند: (کن عبدالله المقتول و لا تکن عبدالله القاتل = که مراد آن است که سلیم باشد، قتل نکن)

۵. [مرحوم آخوند ترجی را هم مطرح می کند]  
ایشان سپس می نویسد:

«و قد اختلف القوم فيما هو المعنى الحقيقي منها على أقوال الأول أنها حقيقة في الوجوب و مجاز في غيره و هو للشيخ و المحقق و العلامة و صاحب المعلم و الحاجب و العضد و الطوسى و البيضاوى و العبرى و الأصفهانى

۱. مفاتیح الاصول، ص ۱۱۰

۲. بحر المحيط، ج ۲ ص ۹۷

كما عن الشافعى و الغزالى و أبي الحسين البصري و أبي على الجبائى فى أحد قوله و هو ظاهر المحكى عن أبي إسحاق الشيرازى و القاضى أبي المطيب السمعانى و أبي المظفر السمعانى و الرأزى بل حکى عن أكثر الفقهاء و المتكلمين بل قيل إنه مذهب المحققين و بالجملة هذا القول عليه معظم علماء الإسلام .... الثاني أنها حقيقة فى التدب و هو لأبي هاشم و أبي على و جماعة من الفقهاء و المتكلمين فيما حکى عنهم و حکى عن الشافعى أيضا الثالث أنها حقيقة فى الطلب المشترك بينهما و هو للسيد عميد الدين و الخطيب القزويني و المحكى عن أبي منصور الماتريدى من الحنفية و الفاضل صاحب الواقفية و الجويني و جماعة و اختياره العالمة في النهاية و المبادى و لكن صرّح بأنه فى الشرح للوجوب و حکاه عن جميع من مضى إليهم الإشارة الرابع أنها حقيقة فى الإذن المطلق المجامع للوجوب و التدب و الإباحة و هو محكى عن بعض الخامس أنها مشتركة بين الوجوب و التدب لغة و حقيقة فى الأول شرعا و هو للسيدین المرتضى و ابن زهرة السادس أنها مشتركة بينهما مطلقا و هو لصاحب المنتخب و المحصول و التحصل على ما حکى قيل و هذا المذهب نقله الآمدي فى منتهى السؤول عن الشيعة السابع أنها مشتركة بينهما و بين الإباحة و التهديد و نسبة جماعة من العامة منهم الحاجى إلى الشيعة قال بعض أصحابنا هذا القول مما أنكره المحققون من الشيعة فنسبه الحاجى إليهم افتراه الثامن من أنها مشتركة بين الأربعة السابقة و الإرشاد و هو محكى عن بعض التاسع أنها مشتركة بين الأوّلين من الأربعة و الإرشاد و هو محكى عن قوم و حکى عن الأحكام أنه نسبة إلى الشيعة العاشر أنها مشتركة بين الأوّلين و الإباحة و هو محكى عن جماعة الحادى عشر أنها مشتركة بين الأحكام الخمسة و هو محكى عن بعض الثنائى عشر أنها موضوعة لواحد من الخمسة و لا نعلم و هو محكى عن بعض و حکى عن الأشعرى التردد بينها لكونها مشتركة بينها و قيل لكونه موضوعا لواحد و لا نعلم الثالث عشر أنها حقيقة فى الإباحة و هو محكى عن الشافعى و مالك و أكثر الأشعرية و المعتزلة الرابع عشر أنها مشتركة بين الأوّلين و التهديد و التعجيز و الإباحة و التكوين و هو محكى عن بعض الخامس عشر أنها مشتركة بين الطلب و التهديد و التعجيز و الإباحة و التكوين و هو محكى عن الأشعرى السادس عشر أنها من الله تعالى للوجوب و من النبي صلى الله عليه و آله إذا ابتدأ بأمر للتدب و أما أمره الموافق لأمر الله تعالى فهو للوجوب و هو محكى عن الأبهى من المالكية السابع عشر الوقف بين الوجوب و التدب و هو محكى عن الأشعرى و القاضى أبي بكر و الآمدي و الغزالى و حکى الصقلى الهندي عن القاضى و إمام الحرمين و الغزالى أنها للوجوب أو للتدب أو لهما اشتراكا لفظيا أو للقدر المشترك بينهما الثامن عشر الوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب و التدب و بين كونها مشتركة

<sup>١</sup> بينهما لفظا و هو محكى عن بعض.»

توضیح :

۱. قوم در معنای حقیقی صیغه امر اختلاف کرده اند:
۲. قول اوّل: وجوب
۳. قول دوم: استحباب
۴. قول سوم: طلب (قدر مشترک بین وجوب و استحباب)
۵. قول چهارم: اذن (قدر مشترک بین وجوب و استحباب و اباحه)
۶. قول پنجم: لغةً مشترک بین وجوب و استحباب، و شرعاً حقیقت در وجوب.
۷. قول ششم: مشترک لفظی بین وجوب و استحباب.
۸. قول هفتم: مشترک لفظی بین وجوب و استحباب و اباحه و تهدید.
۹. قول هشتم: مشترک لفظی بین وجوب و استحباب و اباحه و تهدید و ارشاد.
۱۰. قول نهم: مشترک لفظی بین وجوب و استحباب و ارشاد.
۱۱. قول دهم: مشترک لفظی بین وجوب و استحباب و اباحه.
۱۲. قول یازدهم: مشترک لفظی بین احکام خمسه.
۱۳. قولدوازدهم: مشترک لفظی بین احکام خمسه لا علی التعیین.
۱۴. قول سیزدهم: اباحه
۱۵. قول چهاردهم: مشترک لفظی بین وجوب، استحباب، تهدید، تعجیز، اباحه و تکوین.
۱۶. قول پانزدهم: مشترک لفظی بین طلب، تهدید، تعجیز، اباحه و تکوین.
۱۷. قول شانزدهم: اگر خدا امر کند = وجوب، و اگر امر پیامبر موافق با امر خدا باشد = وجوب، و اگر پیامبر ابتداء امر کند = استحباب.
۱۸. قول هفدهم: توقف بین وجوب و استحباب.
۱۹. قول هجدهم: توقف بین قدر جامع وجوب و استحباب و یا اشتراک لفظی بین آن دو.

\*\*\*



مرحوم آخوند هم به این نکته اشاره دارد و می نویسد:

«أنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها وقد عد منها الترجي والتمني والتهديد والإذار والإهانة والاحتقار والتعجيز والتسيير إلى غير ذلك وهذا كما ترى ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها بل لم يستعمل إلا في إنشاء الطلب إلا أن الداعي إلى ذلك كما يكون تارة هو البعض والتحريك نحو المطلوب الواقعي يكون أخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى.

قصاري ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعض والتحريك لا بداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة وإن شاؤه بها تهديداً مجازاً وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره فلا تغفل.<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. برای امر مستعمل فيه های مختلف گفته شده است.
۲. در حالیکه امر در تمام این موارد در انشاء طلب استعمال شده است.
۳. البته گاه انشاء طلب به انگیزه بعث است و گاه انگیزه دیگری در آن نهفته است.
۴. بیشترین نکته ای که می توان گفت آن است که :

صیغه امر وضع شده برای انشاء طلب در جایی که انگیزه گوینده بعث و تحریک است.

۵. در نتیجه اگر صیغه امر به کار برد شد برای تحریک، استعمال حقیقی است و اگر برای تهدید به کار رفت، استعمال مجازی است (و این غیر از استعمال در تهدید است)

ما می گوییم :

برای شناخت معنای صیغه امر، لازم است اشاره ای مجدد به بحث انشاء داشته باشیم؛ اما پیش از آن لازم است توجه کنیم که ظاهر در عبارت «لم يستعمل إلا في إنشاء الطلب» مسامحة ای صورت گرفته است. مرحوم مشکینی می نویسد:

«قوله: (بل لم تستعمل إلا في إنشاء الطلب). إلى آخره. ظاهره كون المستعمل فيه هو الإنساء، ولا يخفى أنه من مقومات الاستعمال عنده كما نفي البعض عنه في أول الكتاب. و الظاهر أنها مسامحة، و مراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنسائي، ومنه تظهر المسامحة في عبارته الآتية أيضاً»<sup>۲</sup>

۱. کفایه الاصول، ص ۶۹

۲. حواشی مشکینی، ج ۱ ص ۳۴۳

## یادآوری:

### ۱. درباره اعتبارات عقلایی گفتیم:

- اعتبارات عقلایی، عبارتند از «موجودات اعتباری» که در وعاء اعتبار عقلایی به وسیله یک شخصی حقیقی یا حقوقی پدید می‌آیند.
  - وجه تمایز این اعتبارات با اعتبارات شخصی در آن است که در به کار بردن اعتبارات عقلایی، «اراده استعمالی» و «اراده جدی»، با یکدیگر مطابق می‌باشند.
  - اعتبارات عقلایی، خود به دو نوع «انشایی» و «حقیقی» تقسیم می‌شوند.
  - اعتبارات عقلایی، الزاماً ناشی از «اعتبارات ادبی» نیستند.
  - اعتبارات عقلایی، به سبب آنکه کاری عاقلانه هستند، تنها در صورتی موجود می‌شوند (اعتبار می‌شوند) که اثری بر وجود آنها مترتب می‌شود.
  - اعتبارات عقلایی، عمومی هستند - به این معنی که به یک نفر وابسته نمی‌باشند - و مربوط به جامعه‌ای هستند که آن اعتبار در میان آنها موجود شده است.
  - اعتبارات عقلایی، در ذهن مجموع عقایل موجود ند و لذا تا وقتی که عده از مجموعه اعتبار کنندگان (آنان که آن را پذیرفته‌اند) باقی است و آن اعتبار را قبول دارند، «اعتبار عقلایی» می‌باشد.
  - اصل و کلیت اعتبارات عقلایی حقیقی، از «اعتبارات عقلایی انشایی» پدید می‌آیند. ولی لازم نیست جزئیات اعتبارات عقلایی حقیقی، ناشی از اعتبارات عقلایی انشایی باشند.
۲. درباره انشاء گفتیم، مبانی مختلفی در میان اصولیون مطرح است:

#### الف) مبانی مرحوم آخوند:

وضع، موضوع له و مستعمل فیه، در خبر و انشاء یکی است [«بعث» - چه خبری باشد و چه انشایی - به یک معنی هستند؛ ولی همانظور که حرف و اسم - مِن و ابتداء - به یک معنی بودند و در یک معنی استعمال می‌شدند و در عین حال «من» استعمال می‌شد برای آنکه «لیراد منه معناه آلة لغيره» و «ابتداء» استعمال می‌شد برای آنکه «لیراد منه بما هو»، «بعث» گاه استعمال می‌شد تا حکایت از نسبتی کند [خبر] و گاه استعمال می‌شد تا معنایش را ایجاد کند [یعنی «بعث» وضع شده برای آنکه نسبت بین «فاعل» و «ماده» را بیان کند

و در همان معنی هم استعمال شده است ولی گاه استعمال می شود تا «حکایت» کند و گاه استعمال می شود تا

«ایجاد» کند]

نکته : معمول شارحین نظریه آخوند و کسانیکه متعرض نظریه ایشان شده اند، می نویسند که کلام مرحوم

آخوند درباره جملاتی است که گاه به صورت انشایی به کار می روند و گاه به صورت خبری (مثل بعث).

در این باره گفتنی است: مرحوم آخوند دو مدعی دارد:

الف. اینکه موضوع له و مستعمل فيه در «إنشاء و خبر»، یکی است و تنها شرط استعمال آن دو متفاوت است =

این بحث درباره جملات مشترکه است.

ب. انشاء وضع شده است برای «ایجاد معنی به وسیله لفظ در نفس الامر» = این بحث درباره همه جملات

است.

پس می توان گفت ظاهراً مراد مرحوم آخوند آن است که:

در همه انشائات، لفظ جمله انشائیه، ایجاد کننده «اعتبار عقلایی انشایی» است. اما در برخی از آنها، جمله

انشائیه با جمله خبریه دارای موضوع له و مستعمل فيه واحدی است؛ ولی در برخی دیگر، جمله انشائیه،

موضوع له و مستعمل فيه خاص خودش را دارد (و با جملات خبریه مشترک نیست).

جمع بندی:

اینکه مرحوم آخوند می فرماید: «لفظ موجود اعتبار عقلایی انشایی است» حرف صحیحی نیست چراکه اعتبارات

عقلایی انشایی، محتاج «علت ذهنی» است.

(ب) مبنای مشهور:

انشاء عبارت است از : ایجاد معنا به وسیله «لفظ» در عالم اعتبار عقلایی. به این معنی که : به وسیله

لفظ یک فرد حقیقی برای معنای اعتباری حاصل می شود. پس «القاء لفظ» سبب است برای آنکه عقلاء

معنا را اعتبار کنند. لذا انشاء یعنی سبب شدن به وسیله لفظ برای اعتبار عقلایی.

پس فرق این قول با قول مرحوم آخوند آن است که در قول مرحوم آخوند لفظ، معنا را در وعاء اعتبار

انشایی پدید می آورد و در قول مشهور در وعاء اعتبار حقیقی.

ما می گوییم :

۱) طبق این بیان، در انشاء، لفظ در معنایی ذهنی استعمال نمی شود. یعنی چنین نیست که «اول گوینده

معنا را در نفس خویش اعتبار کند، بعد لفظ را در آن استعمال کند و از آن اعتبار نفسانی انشایی خبر دهد،

و بعد عقلاء از آن لفظ، اعتباری حقیقی را پدید آورند.» بلکه لفظ مستقیماً معنا را در وعاء اعتبار عقلایی ایجاد می کند.

(۲) گفتیم وعاء اعتبار عقلایی چیزی جز ذهن عقلاء نیست و علت آن اعتباراتی که در ذهن عقلاء موجود می شود، «اذهان عقلاء» است. پس باز هم لفظ علیت تکوینی برای آن ندارد.

(۳) گفتیم اعتبارات عقلایی حقیقی معمولاً مسبوق به اعتبارات عقلایی انسایی هستند. در حالیکه در این تقریر از بیان مشهور، بدون اعتبار انسایی شخصی، اعتبار حقیقی حاصل می شود.

اللهم الا ان يقال: گوینده هم زمان با القای لفظ، آن معنی را در نفس خویش هم اعتبار می کند و لذا پیش از اعتبار حقیقی، اعتبار انسایی موجود می شود. پس لفظی که هم زمان با القای آن، اعتبار انسایی هم موجود می شود (به عبارت دیگر لفظی که در معنای خود به اراده جدی استعمال می شود) موضوع می شود برای اینکه عقلاء در اذهان خودشان، آن معنی را اعتبار کنند.

اگر چنین گفتیم، مبنای مشهور قابل پذیرش است.

#### ج) مبنای مرحوم خوبی و مرحوم حائری:

- جملات انسایی وضع شده اند برای آنکه از یک امر نفسانی، خبر دهند [ولی این خبر دادن به این نیت نیست که از آن حکایت کنند بلکه برای آن است که عقلاء با اطلاع از آن، آن امر نفسانی را بپذیرند و اعتبار کنند]

- جملات انسایی برای ایجاد معنایی در خارج وضع نشده اند.

- چراکه: اگر مراد از ایجاد، ایجاد تکوینی است (مثل ایجاد جوهر و عرض در خارج) بالبدهاهه، لفظ چنین موجوداتی را ایجاد نمی کند.

- و اگر مراد «ایجاد اعتباری» است (مثل اینکه حرمت و .. را ایجاد کنند) باز هم لفظ، آن را ایجاد نمی کند. چراکه اعتبارات انسایی، معلول نفس گوینده است و نفس گوینده برای چنین ایجادی، محتاج لفظ نیست.

پس لفظ، آن اعتبار انسایی را ابراز می کند و اعتبارات در اختیار اعتبار کننده است و لفظ صرفاً بیان کننده آن است.

## ما می گوییم :

در مجموع فرق مبنای این دو بزرگوار، با مبنای مشهور در این است که: در مبنای مشهور هم زمان با القای لفظ و استعمال لفظ، اعتبار انشایی شخصی حاصل می شود؛ در حالیکه در این مبنای قبل از استعمال لفظ، اعتبار انشایی پدید آمده بود و جملات انشایی آن را ابراز می کردند. پس طبق مبنای این دو بزرگوار، جمله «انشایی» فرقی با جمله «خبری» ندارد و هر دو ابراز کننده هستند. مرحوم خوئی به نوعی اشاره دارد.

## جمع بندی مبنای مرحوم خویی :

۱) طبق این مینا، انشاء عبارت است از «اعتبار نفسانی انشایی» که معلول ذهن و نفس اعتبار کننده است. بعد لفظ از آن حکایت می کند. [و الشاهد لذلک و مؤیده: اینکه صیغ عقود به صورت ماضی به کار می رود] و آن گاه این لفظ موضوع می شود تا عقلاء آن را پذیرند و به اعتبار عقلایی حقیقی تبدیل شود و آن گاه اثر عقلایی بر آن اعتبار حقیقی بار می شود.

۲) مراد از اینکه بعد از اعتبار انشایی، لفظ از آن حکایت می کند، «بعدیت زمانی» نیست؛ بلکه معمولاً نفس هم زمان هم اعتبار انشایی را پدید می آورد و هم با لفظ از آن حکایت می کند.

۳) فرق این قول با قول مشهور آن است که: در قول مشهور اصلاً اشاره به اعتبار انشایی نشده است؛ بلکه گوینده به وسیله لفظ، موضوع اعتبار حقیقی را پدید می آورد و عقلاء بعد از تحقق موضوع، آن را اعتبار می کنند.

۴) مبنای مرحوم خویی، مشکل ثبوتی ندارد. ولی آیا با تحلیل آنچه در نفس ما موجود است، سازگار است؟ در این باره بعد از بررسی مبنای بعد، می توان به نتیجه رسید.

## د) مبنای مرحوم اصفهانی:

مراد ایشان آن است که شما در ذهن خود «معنایی» را دارید ولی آن معنی، انشاء نیست بلکه «صرف معنا» است. حال وقتی لفظ را می آورید، به وسیله لفظ، معنا را در عالم خارج، موجود می کنید. مثلاً لفظ «بعث»، در عالم خارج معنای خودش را (بیع را) ایجاد می کند (و این ایجاد کردن به وسیله لفظ، انشاء است) اما موجودیت معنی در خارج ثانیاً و بالعرض است؛ پس انشاء «ایجاد بالعرض معنی است در خارج به وسیله وجود بالذات لفظ».

توجه شود که از منظر مرحوم اصفهانی، بیع همان انشاء است و نتیجه آن (ملکیت) است که در اذهان عقلاء باقی می ماند. پس معنای بیع با لفظ می آید و با همان هم از بین می رود؛ اما عقلاء با شنیدن و اطلاع از آن، ملکیت را – که ثمره انشاء است – در وعاء اعتبار عقلایی، اعتبار می کنند.

## جمع بندی کلام مرحوم اصفهانی :

طبق بیان ایشان، انشاء «ایجاد معنی بیع» (تملیک عین بعوض) است؛ حال سؤال این است که اگر پذیرفته که حدوث بیع به وسیله لفظ است (که ملکیت را حادث می کند)، اما بقاء ملکیت کجاست؟ قطعاً جواب ایشان آن است که بقاء ملکیت در ذهن عقلاءست؛ اینجا این سؤال مطرح می شود که ملکیتی که در ذهن عقلاء باقی است چگونه ایجاد شده است؟! قطعاً لفظ نمی تواند علت موجوده آن باشد.

پس ابتداء معنای بیع (تملیک) در ذهن متكلم موجود می شود، بعد آن معنی به وسیله لفظ به صورت بالعرض حادث می شود و بعد آن معنی را عقلاء در ذهن خود به وسیله تصورات خودشان ایجاد می کنند و همان معنای ایجاده شده در اذهان عقلاء استمرار یافته و باقی می ماند.

### ه) مبنا مختار:

سه احتمال آخری که مطرح کرده ایم از حیث ثبوتی ممکن است (هرچند ممکن است در تقریر نهایی که از هر یک ارائه کردیم، با آنچه تقریر ابتدایی از آن اقوال مطرح شد، تفاوتی موجود باشد)

اما از آنجا که متفاهم عرفی آن است که در انشاء، لفظ دخالت دارد مبنای مرحوم خوبی کنار زده می شود.

از آنجا که متفاهم عرفی دیگر آن است که انشایی که در مثل «بعث» وجود دارد با انشایی که در مثل «حيازت» موجود است، تفاوتی ندارند، مبنای مرحوم اصفهانی قابل قبول نیست.

پس انشاء عبارت است از : «ايجاد الموضوع للإعتبار العقلي سواء كان الموضوع لفظاً أم غير لفظ»

و إن شئت قلت: «الإنشاء عبارة عن ايجاد تكويني للسبب الاعتباري (موضوع) للإعتبار العقلي سواء كان السبب لفظاً أم غير لفظ»

با توجه به آنچه آوردیم:

صیغه امر یک انشاء است. پس ما این صیغه (موضوع تکوینی = صوت) را ایجاد می کنیم و این موضوع گاه باعث اعتبار عقلایی می شود. یعنی عقالا با شنیدن این امر، بعث را اعتبار می کنند. پس آمر در نفس خود اعتبار عقلایی انشایی می کند «بعث» را (بعث تکوینی یعنی هل دادن تکوینی و بعث اعتباری یعنی هل دادن اعتباری). و با صیغه امر موضوع می سازد تا عقالا (و از جمله آنها مخاطب) آن اعتبار انشایی را، اعتبار کنند (و اعتبار عقلایی حقیقی پدید آید).

توجه شود که اگر بخواهیم همین مطلب را مطابق با نظر آخوند خراسانی [که هیأت امر را طلب می دانست] سخن بگوییم، می گوییم: «صیغه امر انشاء است یعنی ایجاد موضوع می کند برای اعتبار عقلایی طلب» پس در تقریر اول، آنچه به وسیله صیغه امر حاصل می شود بعث اعتباری است و در تقریر دوم طلب اعتباری.

کلام امام خمینی:

حضرت امام با اشاره به اینکه «صیغه امر موضوعة للبعث و الاغراء» می نویستند:

«قد ذكرنا معانی هيئات الفعل الماضي والمضارع والمشتقات الاسمية سابقاً»، و بقى بيان هيئة الأمر: و هي - على ما يتبارد منها - موضوعة للبعث و الإغراء و تستعمل استعمالاً إيجادياً لا حكائياً، بخلاف هيئة الماضي و المضارع، فإنها موضوعة للحكاية. فهيئة الأمر كالإشارة البعلية و الإغرائية، و كإغراء جوارح الطير و الكلاب المعلمة، و الفرق: أنها موضوعة لافادة ذلك و إفهامه، فهى مع إيجاد معناها مفهمة له و ضعا، و أيضاً إنّ أبعاث الحيوانات يكون بكيفية الصوت و الحركات و الإشارات المورية لتشجيعها أو تحريكها نحو المقصود، لكن أبعاث الإنسان - بعد فهم بعث المولى من أمره، و تحقق موضوع الإطاعة - لأجل مبادٍ موجودة في نفسه كالخوف و الرجاء.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. معنای هیأت های مختلف را سبقاً گفتیم، اما هیأت امر باقی ماند:
۲. هیأت امر - بنابر آنچه از آن متبارد می شود - وضع شده است برای بعث و اغرا (فریفتون و بر انگیختن) و لذا استعمال آن حکایت از چیزی نیست بلکه ایجاد کننده بعث است.
۳. هیأت امر مثل اشاره است (چنانکه با دست پرندگان شکاری یا سگ های شکاری را به سوی هدف بر می انگیزیم).
۴. فرق بین این دو آن است که: اولاً: صیغه امر برای برانگیختن وضع شده است (در حالیکه اغرا جوارح الطير بالوضع نیست)
۵. و ثانياً: ابعاث حیوانات ناشی از تشجیع های حاصل از صوت است در حالیکه ابعاث انسان ناشی از خوف و رجاء است. (که از علم به موضوع اطاعت و حکم عقل به لزوم اطاعت ناشی می شود)

ما می گوییم :

- ۱) اینکه حضرت امام می فرمایند امر ایجادی است به همان معنایی است که آوردیم. یعنی در امر ما موضوع اعتبار عقلا را ایجاد می کنیم ولی نفس اعتبار را نفس عقلا ایجاد می کند. (کما اینکه ما در جملات خبری موضوع فهم عقلا را ایجاد می کنیم ولی تفہم ناشی از فعل نفس مخاطب است) حضرت امام خود به این مطلب اشاره خواهند کرد.

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۴۴

(۲) اینکه ایشان به عنوان دومین فرق، می فرمایند ابعاث حیوانات ناشی از خوف و رجا نیست و ابعاث انسان ها ناشی از تشجیع نیست، سخن قابل تأملی است چراکه در حیوانات هم، سگ ها و جوارح طیر به طمع و رجاء جایزه و یا ترس از مؤاخذه به دستور ها گوش می دهند. (اگرچه علم حیوانات به اینکه بین مواخذه و تشویق و بین اطاعت ملازمه برقرار است، ناشی از حکم عقل نیست بلکه ناشی از تربیت و عادت است در حالیکه در انسان ها این ملازمه به حکم عقل است)

و أيضاً: در انسان ها هم تغییر کیفیت صوت (کما اینکه در جنگ ها اتفاق می افتاد) می تواند تشجیع و تحریک بیشتر و در نتیجه تحرک و عمل بیشتری را پدید آورد.

حضرت امام در ادامه می فرمایند:

«وَ مَا قِيلَ - مِنْ عَدَمِ تَصُورٍ كَوْنَ الْلَّفْظِ مَوْجِدًا - وَجِيهٌ لَوْ كَانَ مَا يُوجَدُ بِهِ تَكْوينِيًّا، لَا مِثْلُ مَفَادِ الْهَيَّاتِ وَ الْحُرُوفِ الْمَوْجِدَةِ، فَكَمَا أَنَّ حُرُوفَ الْقُسْمِ وَ النَّدَاءِ مَوْجِدَاتٍ بِنَحْوِ مِنِ الإِيجَادِ لِمَعْنَيهِا كَمَا تَقْدَمُ وَ الْفَاظُ الْعُقُودِ وَ الْإِيقاعَاتِ كَذَلِكَ عِنْدِ الْعُقَلَاءِ، كَذَلِكَ هَيَّاتُ الْأَوْامِرِ وَضَعْتُ لِإِيجَادِ الْإِغْرَاءِ وَ الْبَعْثِ، بَلْ نَرِى أَنَّ بَعْضَ الْأَلْفَاظِ الْمُهَمَّلَةِ مُسْتَعْمِلَةً لِإِغْرَاءِ بَعْضِ الْحَيَّانَاتِ كَالْكَلَابِ وَغَيْرِهَا، فَهِيَ مَوْجِدةً لِلْإِغْرَاءِ وَ الْبَعْثِ بِنَحْوِ لَا بِالْوَضْعِ». <sup>۱</sup>

توضیح :

اینکه گفته شده است [مرحوم حائری] «لفظ نمی تواند موحد باشد» سخن کاملی است اگر مراد از آن ایجاد تکوینی باشد. ولی اگر مراد «ایجاد موضوع برای امر اعتباری» باشد، سخن صحیحی نیست [چنانکه توضیح

<sup>۲</sup> دادیم]

امام آنگاه به کلام مرحوم آخوند پرداخته و می نویسنده:  
«فَمَا أَفَادَهُ الْمَحْقَقُ الْخَرَاسَانِيُّ - مِنْ كَوْنِهَا مَوْسُوعَةً لِإِنْشَاءِ الْطَّلَبِ، الظَّاهِرُ مِنْهُ أَنَّهُ غَيْرُ الْبَعْثِ وَالْإِغْرَاءِ - إِنْ كَانَ مَرَادُهُ الْطَّلَبُ الْحَقِيقِيُّ الْمُتَّحِدُ مَعَ الإِرَادَةِ عَلَى مَذْهِبِهِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ آخَرِ، حَتَّى يَكُونَ مَعْنَى «اضْرِبْ» أَرِيدَ مِنْكَ الضَّرْبِ، فَهُوَ مَمْنُوعٌ، وَالسَّنْدُ التَّبَادِرُ. وَإِنْ كَانَ المَرَادُ الْطَّلَبُ الْإِيقَاعِيُّ، فَلَا تَنْصُورْ غَيْرُ الْبَعْثِ وَالْإِغْرَاءِ شَيْئًا آخرَ نَسْمِيِّ الْطَّلَبِ حَتَّى يُنْشِئَهُ الْمُتَكَلِّمُ بِدَاعِيِ الْبَعْثِ، وَمَعَ فَرَضِهِ مُخَالَفُ لِلتَّبَادِرِ وَالتَّفَاهِمِ الْعُرْفِيِّ فِي كُلِّ لُغَةٍ». <sup>۳</sup>

۱. مناج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۴۴

۲. «وَ امَا الْإِنْشَائِيَّاتِ فَكُونُ الْأَلْفَاظِ فِيهَا عَلَةٌ لِتَحْقِيقِ مَعَنِيهِا مَا لَمْ افْهَمْ لَهُ مَعْنَى مَحْصَلًا ضَرُورَةُ عَدَمِ كَوْنِ تَلْكَ الْعُلَيَّةِ مِنْ ذَاتِيَّاتِ الْلَّفْظِ وَ مَا لَيْسَ عَلَةً ذَاتًا لَا يُمْكِنُ جَعْلَهُ عَلَةً لِمَا تَقْرَرَ فِي مَحْلِهِ مِنْ عَدَمِ قَابِلِيَّةِ الْعُلَيَّةِ وَأَمْثَالُهَا لِلْجَعْلِ» [درر الفوائد للحائری، ج ۱ ص ۳۹]

۳. مناج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۴۵

توضیح :

۱. ظاهر کلام آخوند آن است که ایشان موضوع له امر را انشاء طلب می داند و انشاء طلب را غیر از بعث بر می

شمارد:

۲. اگر مراد ایشان آن است که موضوع له امر، انشاء طلب حقیقی (= اراده) است در این صورت معنای «اضرب»

«اراده کرده ام از تو ضرب را» می شود و این باطل است چراکه خلاف متبادل از «اضرب» است.

۳. و اگر مراد ایشان آن است که موضوع له امر، انشاء طلب ایقاعی است. در این صورت می گوییم ما غیر از

«بعث» چیز دیگری را نمی یابیم که اسم آن را «طلب انشایی» بگذاریم و متکلم آن را با نیت بعث انشاء کند.

۴. و اگر هم چنین چیزی را در نفس خود بیابیم، بالتبادر آن چیز موضوع له صیغه امر نیست.

حضرت امام سپس به معانی کثیره ای که برای امر گفته شده اشاره کرده و می نویسند:

«الظاهر أنَّ المعاني الكثيرة التي عُدَّت للأمر – كالترجيٍّ و التمنيٍّ و التهديد إلى غير ذلك»<sup>۱</sup> – ليست معانیه، و

لم توضع الهيئة لها، و لا تستعمل فيها في عرض استعمالها في البعث والإغراء بل مستعملة فيها على حذوسائر

الاستعمالات المجازية، على ما سبق من استعمال اللفظ فيما وضع له، ليتجاوز منه إلى المعنى المراد جداً لعلاقة.

فهيئه الأمر تستعمل: تارةً في البعث ليحق ذهن السامع عليه و يفهم منها ذلك، فينبعث إلى المطلوب فيكون

حقيقة. و أخرى تستعمل فيه، لكن ليتجاوز ذهن منه إلى المعنى المراد جداً بعلاقة و نصب قرينة.

ففي قوله تعالى: أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِياتٍ استعملت هيئة الأمر في البعث، لكن لا لغرض

البعث، بل للانتقال منه إلى خطائهم في التقوّل على رسول الله صلى الله عليه و آله أو لتعجيزهم عن الإتيان.

وقول الشاعر: ألا أَيُّهَا اللَّيلُ الطَّوِيلُ ألا انجلِ

[۱] ... استعملت الهيئة في البعث – أيضاً – للانتقال منه إلى تمنيه للانجلاء، أو تحسره و تأثره من عدمه.

فأوضح أنه قد تستعمل الهيئة للانتقال إلى معنى إنشائي إيقاعي، فينشأ تبعاً لصيغة الأمر كالترجي و التمني و قد

تستعمل للانتقال إلى معنى محقق في الواقع كما احتملنا في الآية الشريفة.

و بما ذكرنا يوجه الاستفهام و التمني و الترجي و أمثلها الواردة في كلام الله تعالى، فإن صدورها من المبادئ

التي تكون مستلزمة للنقص و الجهل و الانفعال ممتنع عليه تعالى دون غيرها، فيفرق بين الجد و الاستعمال، وإن

كان للكلام في كيفية صدور القرآن الكريم وسائر الكتب المنزلة على الأنبياء طور آخر لا يساعد [عليه] هذا

المقام، وقد أشرنا إليها إجمالاً في رسالة «الطلب و الإرادة».<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. معانی مختلفی که برای امر گفته شده، معانی هیأت امر نیستند و اصلاً هیأت امر برای آنها وضع نشده است. و

حتی در عرض استعمال در بعث، در آنها استعمال هم نشده است [یعنی در غیر بعث استعمال نشده است]

۲. [در توضیح لازم است اشاره کنیم که حضرت امام به تبع مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی، معتقد بودند که مجاز عبارت است از «استعمال لفظ در موضوع له ادعایی» اماً تفاوت نظر ایشان با سکاکی در قبل یا بعد بودن ادعا نسبت به استعمال بود. سکاکی (البته بنابر تقریر مشهور از نظریه وی) معتقد بود ما ابتدا زید را اسد فرض می کنیم (ادعا می کنیم) و بعد می گوییم اسد را دیده ام ولی طبق عقیده امام خمینی، در لحظه استعمال هیچ نحوه ادعایی موجود نیست بلکه واقعاً می گوییم اسد واقعی را دیده ایم (و نه اسد ادعایی) ولی در مرحله بعد وقتی متکلم می خواهد مراد جدی ما را دریابد، به وسیله قرینه او را از مراد جدی آگاه می سازیم [ن ک:

صفحه ۲۷ و ۲۸ از درسنامه سال سوم]

۳. امام می فرماید: استعمال امر در معانی دیگر استعمال مجازی است (ولذا در عرض استعمال در بعث نیست) و مثل بقیه استعمالات مجازی در آن لفظ در معنای موضوع له (بعث) استعمال می شود تا از آن به معنای غیر موضوع له در مرحله اراده جدی بررسیم (تجاوز به وسیله قرینه)

۴. پس هیأت امر گاه استعمال می شود در بعث تا ذهن سامع بر همین بعث ثبات یابد (یحقّ اُی یثبت) و همان معنای بعث را بفهمیم و گاه استعمال می شود تا به معنای دیگری (که ادعاً – در مرحله اراده جدی – به عنوان بعث شناسانده می شود) بررسیم.

۵. پس در آیه شریفه «فأَتُوا» هیأت امر استعمال شده است در بعث ولی این استعمال برای غرض بعث نیست بلکه برای انتقال از بعث به تعجیز و خطای در تقول (افتر) است.

۶. یا در قول شاعر «إنْجِلِ» در بعث استعمال شده است ولی برای اینکه از بعث به آرزوی انجلاء یا حسرت در عدم انجلاء بررسیم.

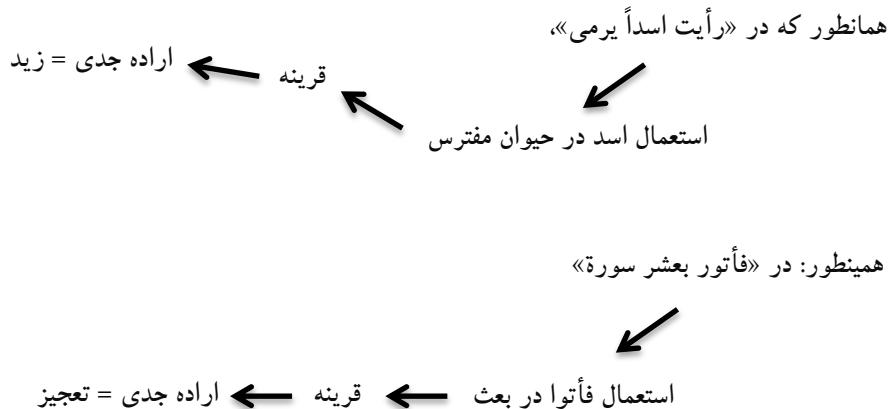
۷. پس معلوم شد معنایی که قرار است به آن منتقل شویم گاه معنای انشایی است مثل تمنی و گاه معنای خبری است مثل اخبار عن العجر.

۸. و به این بیان معلوم می شود که چرا استفهام و تمنی و ترجی در کلام الهی وارد می شود – در حالیکه اگر اینها حقیقی باشد، دال بر نقص است و در حق خدای سبحان محل است – چراکه: اگر تمنی ناشی از مبدء جهل باشد، در حق خدا محل است ولی اگر بین اراده استعمالی و اراده جدی فرق گذاشتیم، محل نیست.

[یعنی تمنی در همان معنای خودش استعمال شده است در حالیکه اراده جدی انتقال به معنایی دیگر است]

ما می گوییم :

۱) ظاهر کلام حضرت امام آن است که:



۲) باید توجه داشت که در فرمایش امام بعث اعتباری (که هیأت امر آن را انشاء و ایجاد می کند - به معنایی که گفته شد) ممکن است بعث وجویی باشد یا بعث استحبابی و .. ولی در هر صورت بعث است. اگرچه ممکن است این بعث از اراده و طلب حقیقی ناشی نشده باشد. ولذا می توان گفت بسیاری از مواردی که در کلام حضرت امام به عنوان معنای مجازی امر دانسته شد، از نوع استعمال در معنای موضوع له (یعنی بعث) است.

در آینده در این باره سخن می گوییم.

۳) اما مشکله اینجاست که طبق مبنای ایشان در مجاز انتقال از مراد استعمالی به مراد جدی از راه ادعای بود. و ادعای مذکور عبارت بود از ادعای مصدق بودن زید (معنای مجازی) برای اسد (معنای حقیقی). حال آیا در ما نحن فیه چنین است؟

یعنی آیا ما از بعث (معنای حقیقی) به تعجیز (معنای مجازی) از راه ادعای مصدق بودن تعجیز (معنای مجازی) برای بعث (معنای حقیقی) رسیده ایم؟ با توجه به اینکه معنای «منتقل الیه» - طبق فرمایش امام بزرگوار - گاه معنای محقق و گاه معنای انشایی ایقاعی است، آیا واقعاً کسی عجز و خطرا را به عنوان فرد ادعایی بعث تلقی می کند؟

۴) برای ما که در باب حقیقت و مجاز، به همه اقسام قائل شدیم و هر فرض ممکنی را، با توجه به نوع اراده متکلم، قابل قبول دانستیم، راه مجاز منحصر به مجاز ادعایی نیست. در این باره بعد از بررسی اقوال سخن خواهیم گفت.

کلام مرحوم نائینی:

«قد ذکر لصيغة الأمر معانٌ عديدة أيضاً، حتى نقل أنّ بعضنا أنهاها إلى أربعة وعشرين، أو أكثر، وعده منها: الطلب والتعجيز والتهديد و غير ذلك. وقد وقع البحث أيضاً في أنّ ذلك على نحو الاشتراك اللغظي أو المعنى، إلا أنّ الإنصاف أنه لا وقع للبحث عن ذلك في الصيغة، وإن كان له وقع في المادة، بدأه أنّ صيغة الأمر كصيغة الماضي والمضارع تشتمل على مادة و هيئة، وليس للمادة معنى سوى الحدث، كما انه ليس للهيئة معنى سوى الدلالة على نسبة المادة إلى الفاعل. نعم تختلف كيفية انتساب المادة إلى الفاعل حسب اختلاف الأفعال، ففي الفعل الماضي الهيئة إنما تدلّ على النسبة التحققيّة، وفي المضارع تدلّ على النسبة التلبسيّة، على ما مرّ ذلك مشروحاً في مبحث المشتق. وأما فعل الأمر، فهيئته إنما تدلّ على النسبة الإيقاعيّة، من دون ان تكون الهيئة مستعملة في الطلب، أو في التهديد، أو غير ذلك من المعانٍ المذكورة للهيئة، لوضوح أنه ليس معنى اضرب: أطلب، ولا أهدد، ولا غير ذلك. بل الطلب، والتهديد، والتعجيز، إنما تكون من قبيل الدّواعي لإيجاد النسبة الإيقاعيّة بقوله: أفعل.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. برای صیغه امر، معانی مختلفی ذکر شده است، برخی آنها را تا بیست و چهار معنی یا بیشتر ذکر کرده اند.
۲. در میان اصولیون بحث شده است که آیا این معانی، به نحو اشتراك لفظی هستند یا به نحو اشتراك معنوی.
۳. انصاف آن است که این بحث در مورد صیغه جای ندارد – اگرچه در مورد ماده امر می توان آن را مطرح کرد [چراکه ماده لفظ واحدی است و می تواند به نحو اشتراك لفظی وضع شده باشد] – چراکه صیغه امر مثل صیغه ماضی و مضارع، مشتمل بر هیأت و ماده است [ما می گوییم: در این عبارت تسامحی وجود دارد چراکه صیغه امر دارای هیأت و ماده نیست بلکه فعل امر دارای هیأت و ماده است].
۴. ماده صرفاً حدثی را بیان می کند (زدن، خوردن، بردن و ...) کما اینکه هیأت هم نسبت ماده و فاعل را بیان می کند.
۵. نسبت ماده و فاعل به نحوه های مختلفی قابل تصویر است. در فعل ماضی هیأت دال بر نسبت تحقق یافته است و در فعل مضارع دال بر نسبتی است که بالفعل برقرار است.
۶. هیأت امر، دال بر نسبت ایقاعیه است و لذا اصلاً این هیأت در طلب یا تهدید و ... استعمال نشده است چراکه بالوجود معنای اضرب «اطلب» یا «اهدد» نیست.
۷. طلب یا تهدید یا تعجيز از قبیل انگیزه های «ایجاد نسبت ایقاعی» هستند.

ما می گوییم :

لازم است توجه کنیم که:

نسبت ها گاه موجود در خارج هستند و یا خواهد بود (نسبت بین زید و ضرب) و گاه ما آنها را حقیقته ایجاد می کنیم. (نسبت بین من و ضرب) هر دو این ها، مضمون هیأت های خبری هستند. اما گاه نسبت ها را ما در عالم اعتبار ایجاد می کنیم (نسبت بین شما و ضرب = به اینکه می گوییم بین شما و ضرب در عالم اعتبار نسبت برقرار است) حال مراد مرحوم نائینی ظاهراً همین نسبت اخیر است (چنانکه در آخر عبارت می فرماید «ایجاد النسبة الایقاعیه» یعنی به وسیله هیأت امر نسبتی که انشائی و اعتباری است را ایجاد می کنیم). در این صورت عرض می کنیم: او لا در عبارت ایشان که فرمودند «تدلّ علی النسبة الایقاعیه» باید قائل به تسامح شویم؛ چراکه این عبارت به نوعی اخباری بودن صیغه امر را می رساند. ثانیاً: بالوجдан صیغه امر نسبتی اعتباری بین ضرب و شما برقرار نمی کند، بلکه از شما ، ضرب را میخواهد. پس اگر مراد ایشان از نسبت ایقاعیه، «بعث به سمت ضرب» است، این همان فرمایش امام است و الا باطل است.

مرحوم نائینی بر مبنای خویش مطلبی را مبتنی کرده و می نویسنده:

«و من هنا تمحيضت صيغة أ فعل للإنشاء و لا تصلح ان تقع اخبارا، إذ الإيقاع لا يمكن ان يكون اخبارا. و هذا بخلاف صيغة الماضي و المضارع، حيث انهما يصلحان لكل من الإنشاء و الأخبار. اما الماضي، ففوقوعه إنشاء فى باب العقود واضح. و اما المضارع، فإن إنشاء العقد به محل خلاف و إشكال. نعم المضارع انتما يقع إنشاء فى مقام الطلب و البعث، كيصللى، و يصوم، و ما شابه ذلك و هذا بخلاف الماضي، فإنه لم يعهد وقوعه إنشاء فى مقام البعث و الطلب ابتداء، و ان استعمل فى القضايا الشرطية فى ذلك لانتقلابه فيها إلى الاستقبال، و لكن استعماله فى الطلب فى غيرها مما لم نعهد. و على كل حال، لا إشكال فى ان صيغة أ فعل ليست بمعنى الطلب و لا غيره من سائر المعانى، و انتما هي موضوعة لإيقاع النسبة بين المبدأ و الفاعل لدواعى: منها الطلب و منها التهديد و منها غير ذلك، فتأمل جيدا». <sup>۱</sup>

توضیح :

۱. چون صیغه امر برای نسبت ایقاعیه وضع شده، نمی توان به وسیله صیغه امر از نسبتی خبر داد. در حالیکه به وسیله صیغه ماضی و مضارع می توان ایقاع نسبت کرد.
۲. صیغه ماضی می تواند انشایی باشد چنانکه در باب عقود چنین است و صیغه مضارع - اگرچه به کار گیری

۱. فوائد الأصول للنائيني، ج ۱، صفحه ۱۲۹

آنها در باب عقود محل تأمل است - ولی می‌تواند در مقام طلب به کار رفته و ماده‌ای را ایقاع کند.

۳. صیغه ماضی ابتداء نمی‌تواند چیزی را ایقاع کند ولی اگر در قضایای شرطیه به کار رفت، چون معنای آن به معنای مضارع تبدیل می‌شود، می‌تواند ایجاد نسبت کند.

ما می‌گوییم :

ایشان توضیح نداده اند که چگونه هیأت‌های خبری، ایقاع نسبت می‌کنند بلکه صرفاً به وجود آنها اشاره کرده‌اند. در حالیکه اگر لازم است صیغه امر ممحض در انشاء باشد، لازم است صیغه ماضی و مضارع - اگر در معنای حقیقی خود استعمال شده اند - هم ممحض در اخبار باشند.

جمع بندی کلام مرحوم نائینی:

اینکه صیغه امر برای ایجاد نسبت ایقاعیه وضع شده است کلام کاملی نیست ولی توجه ایشان به اینکه طلب، تعجیز و تهدید دواعی آمر هستند نکته کاملی است که در پایان به آن اشاره خواهیم کرد.

کلام مرحوم عراقی:

بازگشت کلام مرحوم عراقی به نوعی به کلام مرحوم نائینی است به اضافه آنکه ایشان گویی به اشکال مطرح شده نیز توجه دارند؛ ایشان می‌نویسد:

«أنْ صيغة اضرب مثلاً لما كانت مشتملة على مادة و هيئة خاصة فمادتها تدلّ حسب الوضع النوعي على نفس الحدث و أما هيئتها الخاصة فهي أيضا لا تدلّ إلا على النسبة الإرسالية و المحركية بين المبدأ و الفاعل، لكن لا مفهوم هذه النسبة لأنّه معنى اسمى، بل مصداقه و صورة ذلك الربط الخاص الحاصل من تحريك المأمور نحو العمل على طبق الإرسال الخارجي، و حينئذ فلا يكون المستعمل فيه في الصيغة إلا النسبة الإرسالية لا مفهوم الطلب كما عليه الكفاية «قدس سره» و عليه فلا بدّ و ان يكون دلالتها على الطلب من جهة الملازمات خاصة الناشئ هذا التلازم من جهة كون المتكلّم في مقام الجد بالإرسال.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. صیغه «اضرب» ماده‌ای دارد و هیأتی.
۲. ماده‌آن بر «وضع نوعی حدث» دلالت دارد و هیأت آن بر نسبت ارسالیه و محرکیه بین مبدء و فاعل دلالت دارد.
۳. اما این نسبت، یکی معنای اسمی نیست بلکه صورت آن معنای حرفيه‌ای است که از تحریک مخاطب به سوی عمل، حاصل می‌شود.

۴. ولذا مستعمل فيه در صيغه مفهوم طلب نیست بلکه ملازم با مفهوم طلب است.
۵. ملازمه هم به سبب آن است که می گوییم متکلم نسبت به تحریک مأمور قصد جدی داشته، پس عقلا آن را طلب کرده است.

ما می گوییم :

- ۱) تفاوت فرمایش ایشان با مرحوم نائینی از دو جهت است، یکی آنکه موضوع له هیأت امر را معنای حرفی می داند (نسبت محركیه). و دوّم آنکه این نسبت را تحریکی می داند یعنی می گوید: «هیأت امر ایجاد می کند نسبت تحریکیه ای را در فاعل به سمت ماده».
- ۲) در عبارت ایشان فراز «صورة ذاک الربط الخاص الحاصل من تحریک المأمور» با مشکل موافق است چراکه اگر هیأت امر برای ایجاد تحریک است، موضوع له صورت حاصل از این تحریک نخواهد بود.
- ۳) اما اگر مراد ایشان از نسبت تحریکیه همان بعث است، سخن قابل قبولی است. ولی اگر مراد چیز دیگری است، چنان نسبتی را در نمی یابیم.
- ۴) توجه ایشان به اینکه هیأت امر، انشایی و ایجادی است و لذا معنای حرفی است. به این معنی که: مستعمل فيه صيغه یک مفهوم مستقل (نسبت تحریکیه) نیست بلکه مصادیق خارجی این مفهوم، مستعمل فيه هستند و چون مصادیق خارجیه «نسبت تحریکیه بین زید و مبدء» جز با تصور طرفین قابل تصور نیست، معنی حرفی می باشد. البته در این باره ممکن است در میان فلاسفه اتفاق نظر نباشد.

جمع بندی مبانی امام، مرحوم نائینی و مرحوم عراقی:

- اگر بخواهیم تا اینجا به یک قول واحد برسیم که متضمن نقاط قوت اقوال سه گانه قبل باشد و مشکلات آنها را نداشته باشد می گوییم:
- ۱- هیأت امر، اشاء است.
  - ۲- اشاء عبارت است از ایجاد تکوینی موضوع برای اعتبار عقلایی.
  - ۳- هیأت امر موضوع تکوینی است برای آنکه عقلا در محیط نفس خود، بعث را اعتبار کنند. (یعنی همانطور که ما گاه فرد را هل می دهیم - تحریک تکوینی - گاه لفظی را به کار می بریم که عقلا آن را به عنوان بعث و تحریک اعتباری، اعتبار کرده اند؛ یعنی عقلا در میان خود پذیرفته اند که اگر کسی از این لفظ استفاده کرد، در صدد تحریک دیگران است. البته گاه از آن منبعث می شوند و گاه نمی شوند)
  - ۴- در اکثر استعمالات، هیأت امر برای ایجاد بعث اعتباری، به کار برده می شود ولی گاه انگلیزه متکلم انبعاث

است و گاه انگیزه متكلم تعجیز و تحقیر و یا تمنی و ... است. (چنانکه در جملات خبری هم انگیزه های متكلم ها مختلف است). البته گاه ممکن است هیأت امر در بعث استعمال نشود و مجازاً در معانی دیگری به کار رود.

### اشکال مرحوم فاضل بر مرحوم آخوند:

گفتیم مرحوم آخوند موضوع له صیغه را طلب انشایی می دانستند. مرحوم فاضل بر ایشان اشکال کرده است:

«ما گفتیم: أولاً: اراده و طلب، دو معنای دارند و هیچ گونه اتحادی بین آنها وجود ندارد. ثانياً: اراده و طلب، دو واقعیت می باشند و این گونه نیست که یکی از آنها امر اعتباری باشد. ولی واقعیت اراده، به قیام اراده به نفس مرید است. واقعیت اراده، عبارت از آن صفت قائم به نفس و آن شوق مؤکدی است که در مرحله تأکیدش به جایی می رسد که محرك عضلات، به طرف مراد می شود و محل آن شوق، عبارت از نفس است. اما واقعیت طلب، عبارت از همین سعی و تلاش است. طلب، یعنی سعی و تلاش مشاهد و محسوس. .. پس ما ، هم برای اراده، واقعیت قائل شدیم و هم برای طلب. در نتیجه در باب هیئت افعال نمی توانیم مفاد هیئت افعال را مرتبط به انشاء اراده و انشاء طلب کنیم، زیرا اراده، یک واقعیت غیر قابل انشاء است. پس نه کلمه انشاء الاراده می تواند در اینجا نقشی داشته باشد و نه کلمه انشاء الطلب. و این مطلب - که ما گفتیم - هم با استعمالات عرفیه تطبیق دارد و هم با لغت. اصلاً طلب، با اراده دو تاست و اشتراکشان در این جهت است که هر دو، واقعیت هستند و هیچ کدامشان قابل تعلق انشاء نیستند. انشاء الاراده و انشاء الطلب، مانند انشاء الانسان و انشاء افراد الانسان است. و انشاء نمی تواند به انسان و افراد انسان تعلق بگیرد، انشاء - همان طور که مرحوم آقای بروجردی فرمود - به یک امر اعتباری تعلق دارد و حتی یک مورد هم نمی توان پیدا کرد که انشاء به یک واقعیت تعلق گرفته باشد.»<sup>۱</sup>

ما می گوییم :

کلام ایشان به نظر کامل نمی آید چراکه:

اگر طلب با اراده تفاوت کند و هر دوهم اموری تکوینی باشند - خلافاً للآخوند - باز هم منافات ندارد که یک طلب انشایی موجود باشد. به عبارت دیگر اگر طلب تکوینی داریم که نمی توانیم آن را انشاء کنیم، منافات ندارد با اینکه طلب انشایی داشته باشیم و بتوانیم آن را اعتبار کنیم و معمولاً اعتباریات از باب شباهت با امور تکوینی، اعتبار می شوند - کما ذکر فی محله -.

۱. اصول فقه آیت الله فاضل، ص ۲۱۳

اشکال مرحوم بروجردی بر مرحوم آخوند:

مرحوم بروجردی می نویسد:

«قد نری بالوجدان ثبوت الفرق بين قول الطالب: «اضرب أو أكرم» مثلا، و بين قوله: «أطلب منك الضرب»، أو «آمرك بالضرب» مع كون الجميع مشتركة في إنشاء الطلب بها. و الذى يؤدى إليه النظر فى الفرق بينهما أن مفهومى الطلب والأمر متصوران فى الثانى بالاستقلال، بحيث وقع عليهما لاحظ استقلالى و إن لم يكن نفس وجودهما مطلوباً نفسياً، بل كان الغرض منها وجود المطلوب من المطلوب منه، و هذا بخلاف الصيغة الإنسانية مثل «اضرب» فان الملحوظ فيها على نحو الاستقلال ليس إلا خصوص المطلوب النفسي، أعني صدور المطلوب عن المطلوب منه، و أما الطلب والانبعاث فلم يلحظ إلا بنحو الغيرية والاندكاك من دون أن يتصورا بمفهوميهما، كسائر المعانى الحرفية التي لا يتعلّق بها لاحظ استقلالى». <sup>١</sup>

توضيح :

١. بالوجدان بين اضرب و اطلب منك الضرب فرق است در حالیکه در هر دو طلب انشاء می شود.
٢. فرق آن است که در «اطلب منك الضرب» مفهوم امر (در آمرک بالضرب) و مفهوم طلب (در اطلب منك الضرب) بالاستقلال مورد لاحظ واقع شده اند (اگرچه مطلوب نفسی نیستند ولی لاحظ شده نفسی هستند).
٣. در حالیکه در صیغه امر، مفهوم طلب و امر، بالاستقلال لاحظ نشده اند و آنچه لاحظ شده است، صدور ضرب از مخاطب است. و اساساً مفهوم طلب و مفهوم امر معنای حرفی هستند و لاحظ مستقل ندارند.

مرحوم بروجردی سپس برای تبیین فرق بین وجود و عدم لاحظ استقلالی، مثالی می زند:

«ولنذكر لذلك مثلاً، وهو أنك إذا كنت قداماً من دارك إلى المسجد، فاصداً إيماء، فكل ما تضعه من الأقدام مطلوب غيري للوصول إلى المسجد، ولكنك قد تكون ملتفتاً في حال مشيك إلى كل قدم قد، كما تكون ملتفتاً إلى المسجد الذي هو المطلوب النفسي. وقد لا تكون كذلك بل الذي يكون بعد نظرك هو الكون في المسجد فقط، ولم يتعلّق بالأقدام لاحظ استقلالى، بل كانت ملحوظة بنحو المعنى الحرفى، ففيما نحن فيه أيضاً المطلوب النفسي هو صدور الضرب مثلاً عن المطلوب منه، و البعد مطلوب غيري، يتوصل به إلى المطلوب النفسي، ولكن في مقام اللاحظ قد يلحظ البعد أيضاً، بنحو الاستقلال كما يلحظ المطلوب النفسي، وقد لا يلحظ إلا بنحو الاندكاك، فعلى الأول يكون إنشاؤه بمثل «آمرك أو أطلب منك»، وعلى الثاني يكون إنشاؤه بمثل «اضرب» و نحوه، هذه خلاصة الفرق بين الأمر بصيغته والأمر بمادته». <sup>٢</sup>

١. نهاية الاصول، ص ١٠٧

٢. نهاية الاصول، ص ١٠٧

حضرت امام کلام مرحوم بروجردی را چنین تقریر کرده اند:

«و بالجملة: لا إشكال في تحقق الطلب بكلٌ من نحو «أطلب» و «أمر» و بالهیئات الإنسانية، فحيثُ يمكن أن يقال: الفرق بينهما أنَّ الطلب مطلقاً و إن كان وسيلة إلى حصول المطلوب، و تكون الغاية و المتوجه إليه هو المطلوب، و ليس للطلب إلا سمة المقدمية و التوصل إليه، لكن قد يلاحظ الطلب بنحو المعنى الحرفي، فيكون فانياً في المطلوب غير منظور فيه، و هذا مفاد نحو «اضرب» و «أكرم». و قد يكون نفس الطلب منظوراً فيه بالنظر الاستقلالي و بنحو المعنى الاسمي، و يكون عنوان «الطلب و الأمر» حاضراً في الذهن، و إن كان وسيلة إلى حصول المطلوب، و هذا مفاد نحو «أطلب» و «أمر». و بالجملة: قد تنشأ حقيقة طلب الضرب بنحو المعنى الحرفي فانياً في المطلوب، و قد تنشأ بنحو المعنى الاسمي مستقلة في الملحوظية، و إن كانت في كلا الصورتين وسيلة إلى المطلوب. و منه يظهر عدم التفاوت فيما هو المالك في حمل الطلب على الوجوب، سواء أنسى بمادته أو بهيئته فإنَّ المالك هو تتحقق الطلب بأيٍ نحو كأن.»<sup>۱</sup>

ما می گوییم :

۱. تفاوت اصلی بین «اطلب منک الضرب» و «اضرب» آن است که یکی از آنها خبری است و دیگری انشایی.

یعنی جمله اول حکایت می کند که «من از تو طلب - حقیقی یا انشایی - دارم» ولی جمله دوم انشاء می کند و ایجاد می کند طلب انشایی را.

۲. اگر گفته شود که «اطلب منک الضرب» در مقام انشاء است. در این صورت جمله خبری است که در مقام انشاء بکار رفته است (مثل آنکه به وسیله یصلی، انشاء صلاة می کنیم)

می گوییم :

در جملات خبری که در مقام انشاء به کار می روند، یک لحاظ استقلالی نسبت به معنای خبری آنها هست. و لذا نسبت به معنای طلب (در اطلب) و صلوة (در یصلی) لحاظ استقلالی هست ولی در حیث انشایی بودن آنها. طلب لحاظ استقلالی نشده است (بنابر فرموده مرحوم بروجردی) پس اگرچه در «اطلب» (اگر در مقام انشاء است) طلب به نحو مستقل لحاظ شده است ولی این لحاظ در حیث خبریه این کلام است و در حیث انشائیه آن نیست. و در حیث انشائیه آن فرقی بین اطلب و اضرب نیست.

## کلام مرحوم اصفهانی در تأیید نظر آخوند:

مرحوم آخوند نوشته بودند صیغه امر در هیچ یک از معانی مطرح شده است بلکه تنها در طلب استعمال شده است و آنچه به عنوان معانی مورد اشاره قرار گرفته «داعی» آمر بوده است.

مرحوم اصفهانی توضیح می دهد:

«بل ربما لا يعقل إذ مفاد الهيئة كما هو بمعنى البعث أو الطلب الملحوظ نسبة بين المادة والمتكلّم والمخاطب، فتكون المادة مبعوثاً إليها أو مطلوبةً والمخاطب مبعوثاً أو مطلوباً منه كذلك لا بد تلاحظ السُّخرية والتَّعجيز والتَّهديد متعلقة بالمادة مع أنه لا معنى لجعل المخاطب مسخرة بالحدث، ولا لجعله عاجزاً به، وإنما يسخره ويعجزه ويهدّه بتحريكه نحو المادة.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. بعضاً معقول نیست که آن معانی بخواهند مستعمل فیه صیغه امر باشد چراکه:
۲. هیأت وضع شده است برای بعث یا طلب. (در حالیکه این بعث و طلب در نسبت با ماده و متكلّم و مخاطب تعریف می شوند یعنی: «بعث اعتباری و یا طلب اعتباری فاعل، مفعول را نحو العمل»)
۳. پس ماده مبعوث إلیه و مخاطب مبعوث است یا ماده مطلوب و مخاطب مطلوب منه است.
۴. از طرفی تمسخر و تعجیز و تهدید، به ماده تعلق می گیرند یعنی مخاطب در انجام ماده (رفتن) مسخره می شود و یا به سبب انجام آن تهدید می شود و یا از انجام آن ماده تعجیز می شود.
۵. حال (مع) معنا ندارد که بگوییم - صیغه به معنای مسخره یا تعجیز یا تهدید است چراکه مسخره شدن و یا تعجیز و تهدید ناشی از آن است که مخاطب تحریک نحو العمل شود.

ما می گوییم :

محصل کلام ایشان را می توانیم در مورد سخریه بپذیریم یعنی بگوییم «اجلس» وقتی عامل تمسخر است که مخاطب نداند که قرار است به وسیله جلوس مضحكه شود. ولذا «اجلس» به معنای «مسخره می کنم جلوس تو را» نمی باشد بلکه «تحریک نحو الجلوس» است که از آن مسخره حاصل می شود ولی چه اشکال دارد بگوییم «اجلس» به معنای «عاجز هستی از جلوس» یا «اگر جلوس کنی آزار می بینی» باشد. توجه شود که این کلام اگرچه مردود است ولی نمی توانیم بگوییم «لا يعقل» است.

اشکال منتقی الاصول بر مرحوم آخوند:

«و التَّحقيق: انه لا بد أولاً من معرفة صحة ما ذكره من كون الصيغة مستعملة لإيجاد الطلب إنشاء، وإنما يختلف الداعي إليه، وإن

ذلك معقول ثبّوتاً أو غير معقول. ثم يقع الكلام إثباتاً بعد ذلك. والإنصاف أنه غير معقول ثبّوتاً، فان الداعي بحسب ما يصطلاح عليه هو العلة الغائية، بمعنى ما يكون في تصوره سابقاً على الشيء و في وجوده الخارجي متربعاً على الشيء متأخراً عنه. فيقال: «أكل»<sup>١</sup> بداعي تحصيل الشبع، فان الشبع تصوراً سابقاً على الأكل، و بالحظ ترتيبه على الأكل ينبع الشخص إلى الأكل، و لكنه وجوداً يتربّب على الأكل و يتتأخر عنه. و عليه، فصلاحية الأمور المذكورة من تمنٍ و ترجٍ و تعجيزٍ و تهديدٍ و امتحانٍ و سخرية لأن تكون داعياً للإنشاء في الموارد المختلفة يصح في فرض ترتيب هذه الأمور على الإنشاء وجوداً و أسبقيتها عليه تصوراً. و ليس الأمر فيها كذلك، فان.. منها: ما يتربّب على صورة الأمر و لو لم يكن استعمالاً أصلاً كالامتحان في مقام الإطاعة، لأن الاختبار يتحقق بذلك ما صورته أمر و لو كان مجرد لفظ و لقلقة لسان، إذ الانبعاث نحو الفعل يحصل بوجود ما يتخيّل المنبع كونه أمراً حقيقة، فيعلم بذلك الصيغة و لو لم يقصد بها أي معنى أنه في مقام الإطاعة أو العصيان. منها: ما يتربّب على الأمر حقيقة و بداعي البُعْث و التحرِيك، كالامتحان في المأمور به و اختباره في مقدار معرفته في أداء المأمور به، فان المأمور به مراد واقعاً كامتحان الطفل بأمره بالكتابة أو القراءة. منها: ما يكون في تتحققه و ترتيبه أجنبى بالمرة عن الأمر حقيقة و صورة، كالتهديد و التمنى و الترجى و نحوها، فان هذه الأمور تحصل بأساليبها الخاصة و لا تتربّب على الأمر، كما لا يخفى. نعم في ما كان الداعي السخرية و الاستهزاء، أمكن أن يدعى ترتيب الاستهزاء على استعمال الصيغة في معناها لا بداعي الجد و الواقع، فيصلح الاستهزاء على استعمال الصيغة في معناها لا بداعي الجد و الواقع، فيصلح الاستهزاء للداعوية لو لم نقل بأنه - أعني الاستهزاء - يتحقق بمجرد الإنشاء صورة و لو لم يكن استعمال، فان إنشاء الأمر صورة بلا قصد أي معنى من المعاني، بل ليس المقصود إلا هذه الأنفاظ الخاصة، يعد استهزاء عرفاً. فتأمل.»<sup>١</sup>

#### توضیح :

١. آیا ثبّوتاً معقول است که معانی گفته شده، دواعی آمر باشند؟
٢. معقول نیست چراکه: داعی یعنی علت غایی (که تقدم تصوری و تأخیر حصولی نسبت به معلوم دارد)
٣. حال اگر تمنی، ترجی، تعجیز و .. بتوانند تقدم تصوری و تأخیر وجودی نسبت به امر داشته باشند، ممکن است بگوییم که داعی هستند در حالیکه چنین نیست چراکه:
٤. برخی از این امور (امتحان در مقام اطاعت) مترب می شوند بر آنچه به صورت ظاهر امر است (اگرچه فی الواقع امری در کار نباشد) [یعنی اگر اصلاً مولاً امر نکرد ولی مأمور فکر کرد امر شده و کار را انجام داد باز امتحان حاصل شده است]
٥. برخی از این امور (امتحان نسبت به اینکه میزان معرفت او چه مقدار است) مترب می شوند بر امر واقعی. مثل اینکه غرض امتحان اطفال است و به آنها می گوییم بخوان. در اینجا امر علت پیدایش خواندن است و امتحان خواندن علت غایی برای امر کردن.
٦. برخی از این امور اصلاً ربطی به امر ندارند. مثل تهدید و تمنی و ترجی و .. چراکه این امور مبادی و علل خود را دارند.
٧. بله آنچه به داعی مسخره و استهزاء است، در صورتی حاصل می شود که صیغه در معنای خود استعمال شود ولی اراده جدی نشده باشد (البته همانجا هم ممکن است بگوییم استهزاء بر صورت ظاهریه امر مترب می شود و لو اینکه اصلاً لفظ استعمال نشده باشد).

ما می گوییم :

(۱) درباره نوع دوم هم ممکن است بگوییم اصلاً امتحان متوقف بر امر نیست چراکه اگر واقعه ها به هر علتی (ازجمله صورت امر) شروع به خواندن کردند، معلم می تواند از میزان توانمندی آنها مطلع شود. پس اشکال اول آن است که چرا بین صورت اول و صورت دوم تمایز گذاشته شده است.

(۲) اماً اشکال اساسی آن است که در کلام ایشان بین علت و علت انحصاری خلط شده است. چراکه: در فرض اول و دوم: نهایت سخن ایشان آن است که ممکن است امتحان از راهی دیگر - غیر از استعمال امر - حاصل شود. در جواب می گوییم اینکه امتحان ممکن است از طریق دیگری هم حاصل شود ضرری نمی زند به اینکه بگوییم در این دو فرض امتحان از طریق استعمال امر حاصل شده است پس امتحان علت غایب استعمال امر است.

(۳) و اماً در فرض سوم تصور تمنی و ترجی و تهدید اعتباری تقدم بر امر دارند - بالوjudan - و اماً اینکه گفته شده تحقق آنها علل خاص خود را دارد. خلط بین تکوین و اعتبار است. چراکه فرض ما آن است که تصور تمنی اعتباری علت است برای امر و امر (بعث اعتباری) ایجاد می کند تمنی اعتباری را؛ پس تمنی داعی امر است چراکه تقدم تصوری و تأخیر وجودی بر امر دارد.

(۴) اضف إلى ذلك أنكَ هُم مطابقَ آخوند مشى نكرديم و قائل به تمني و ترجي و .. اعتباري نشدديم، باز هم می توان گفت چرا داعی را به معنای علت غایی گرفته اید. بلکه داعی می تواند به معنای علت فاعلی هم تصویر شود. به این معنی تمنی حقيقی انگیزه و داعی و علت فاعلی برای استعمال صیغه امر است.

#### کلام مرحوم خویی:

«التحقيق في المقام إن يقال: إن تفسير صيغة الأمر مرة بالطلب ومرة أخرى بالبعث والتحريك ومرة ثالثة بالإرادة لا يرجع بالتحليل العلمي إلى معنى محصل، ضرورة أن هذه مجرد ألفاظ لا تتعدى عن مرحلة التعبير واللفظ، وليس لها واقع موضوعي أصلًا. والسبب في ذلك ما حققناه في بحث الإنشاء من انه عبارة عن اعتبار الأمر النفسي، وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكله هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى انا قد ذكرنا في بحث الوضع ان حقيقته عبارة عن تعهد الواضع والتزامه النفسي بأنه متى ما أراد معنى خاصاً يبرزه بلفظ مخصوص. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ضرورة وضع صيغة الأمر أو ما شاكلها للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفسي في الخارج، لا للطلب والتصدي، ولا للبعث والتحريك، ولا للإرادة.»<sup>۱</sup>

۱. محاضرات في الأصول، ج ۲، صفحه ۱۳۱

توضیح :

۱. در تحلیل علمی، اینکه صیغه امر را گاه به طلب تفسیر کرده اند و گاه به بعث و گاه به اراده، به معنای محصل بر نمی گردد. چراکه این ها صرفا لفظ هستند و دارای واقعیتی نیستند.
۲. ما در بحث انشاء گفتیم، انشاء عبارت است از اعتبار نفسانی و ابراز آن در خارج بائی مبرز کان. [اعتبار عقلایی انشایی و ابراز آن]
۳. از طرفی هم گفتیم وضع عبارت است از تعهد واضح به اینکه هر گاه معنایی را خواست ابراز کند با لفظی مخصوص از آن حکایت کند.
۴. پس صیغه امر وضع شده است برای آنکه دلالت کند بر ابراز امری اعتباری در عالم خارج - و نه برای طلب و نه برای بعث و نه برای اراده - .

ما می گوییم :

- (۱) طبق مبنای خود ایشان هم، عبارتشان دارای مسامحه است. چراکه ایشان خود - قبل از این نوشته بودند - هیچ فرقی بین انشاء و خبر نیست:  
«من هنا قلنا انه لا فرق بينها وبين الجملة الخبرية في الدلالة الوضعية والإبراز الخارجي، فكما أنها مبرزة لاعتبار من الاعتبارات كالملكية والزوجية و نحوهما، فكذلك تلك مبرزة لقصد الحكاية والأخبار عن الواقع ونفس الأمر.»<sup>۱</sup>

حال:

- در خبر: واقع داریم و لفظ که حکایت می کند از واقع (واقع را ابراز می کند). در انشاء: اعتبار نفسانی داریم و لفظ از آن حکایت می کند (اعتبار نفسانی را ابراز می کند)
- پس صیغه امر ابراز می کند (حکایت می کند) پس وضع شده است برای حکایت کردن و ابراز کردن. پس اینکه بگوییم صیغه امر وضع شده است برای دلالت بر ابراز امر نفسانی عبارت غلطی است.
- (۲) شاهد مطلب آنکه مرحوم خوبی خود در پاورقی اجود التقریرات می نویسد:  
«الصيغه إنما تستعمل في ابراز اعتبار كون الماده على عهده المكلف»<sup>۲</sup>

و نمی نویسد:

«إنما تستعمل في دلالة على ابراز ...»

۱. محاضرات فی الأصول، ج ۱، صفحه ۸۹

۲. اجود التقریرات، ج ۱ ص ۹۷

مرحوم خویی سپس مبنای خود را چنین توضیح می دهد:

«نعم ان صيغة الأمر مصدق للبعث و التحریک، لا انهمـا معناها، كما انها مصدق للطلب و التصدی.»<sup>۱</sup>

توضیح :

موضوع له صيغه، اعتبار نفسانی است ولی به وسیله اين صيغه، طلب و بعث حاصل می شود. [مثـل اینکه

صيغه امر مصدق تکلم است، مصدق بعث هم هست. در حالیکه موضوع له صيغه، تکلم و بعث نیست.]

ایشان به عنوان جمع بندي کلام خود می نویسد:

«و على ضوء هذا التفسير لا مانع من الالتزام بتعدد المعنى لصيغة الأمر بيان ذلك ان الصيغة على هذا موضوعة

للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفـانـي في الخارج، و من الطبيعي ان ذلك يختلف باختلاف الموارد و يتعدد

بتعدد المعـانـي، فـقـى كل مورد تستعمل الصـيـغـةـ فيـ معـنـىـ يـخـتـلـفـ عـنـ استـعـمـالـهـاـ فيـ معـنـىـ آـخـرـ فيـ المـوـرـدـ الثـانـيـ وـ

يـغـاـيـرـهـ.»<sup>۲</sup>

توضیح :

۱. گفتیم: صيغه وضع شده برای ابراز امر اعتباری.

۲. حال وقتی اين امر اعتباری مختلف باشد، صيغه امور مختلفی را ابراز کرده است. پس در هر مورد صيغه در معنایی غیر از معنای دیگر استعمال شده است.

۳. گاه متکلم قصد کرده است ابراز «اعتبار ماده - ضرب - بر ذمه مخاطب» را.

۴. گاه متکلم قصد کرده است ابراز «تهـیدـ» را.

۵. گاه متکلم قصد کرده است ابراز «تمسخر و تعجیز» را.

۶. در فرض اول صيغه مصدق طلب و بعث اعتباری است [يعني: از اعتبار انشـائـیـ «اعتبار مـادـهـ برـ ذـمـهـ مـخـاطـبـ»ـ، وقتـیـ خـبـرـ مـیـ دـهـیـمـ، درـ حـقـیـقـتـ مـوـضـوـعـ سـاخـتـهـ اـیـمـ، بـعـثـ وـ طـلـبـ اـعـتـبـارـیـ عـقـلـایـ حـقـیـقـیـ]ـ

۷. و در فرض دوم، صيغه مصدق تهـیدـ مـیـ شـودـ وـ درـ سـوـمـ مـسـخـرـ است.

ایشان سپس ادامه میدهد:

«ثم بعد ان كانت الصـيـغـةـ تستـعـمـلـ فـيـ معـانـيـ متـعدـدةـ كـماـ عـرـفـتـ، فـهـلـ هـيـ مـوـضـوـعـ بـيـانـهـاـ عـلـىـ نحوـ الاـشـتـراكـ اللـفـظـيـ، أوـ مـوـضـوـعـةـ لـواـحـدـ مـنـهـاـ وـ يـكـونـ استـعـمـالـهـاـ فـيـ غـيرـهـ مـجـازـأـ وـ جـهـانـ: الـظـاهـرـ هوـ الثـانـيـ، وـ ذـلـكـ لـأـنـ المـتـبـادـرـ منـ الصـيـغـةـ عـنـ إـطـلاقـهـاـ هوـ إـبرـازـ اـعـتـبـارـ القـعـلـ عـلـىـ ذـمـةـ الـمـكـلـفـ فـيـ الـخـارـجـ، وـ اـمـاـ إـرـادـةـ إـبرـازـ التـهـیدـ مـنـهـاـ اوـ السـخـرـیـةـ اوـ الـاستـهـزـاءـ اوـ نحوـ

۱. محاضرات فى الأصول، ج ۴ ص ۸۵

۲. محاضرات فى الأصول، ج ۲، صفحه ۱۲۳

ذلك فتحتاج إلى نصب قرينة و بدونها لا دلالة لها على ذلك و من الطبيعي ان ذلك عالمة كونها موضوعة بازاء المعنى

الأول، دون غيره من المعانى». <sup>۱</sup>

توضیح :

۱. پس صیغه در معانی متعدده ای استعمال شد.
۲. آیا همه این استعمالات حقیقی است و یا یکی از آنها حقیقی و بقیه مجازی است؟
۳. به نظر می رسد که در یکی از آنها حقیقت و در بقیه مجاز است.
۴. چراکه آنچه متبادر از صیغه است - جایی که قرینه نباشد - آن است که صیغه برای ابراز «اعتبار المادة على ذمة المكلف» است.

اشکال مرحوم صدر بر مرحوم خویی:

«و هذا المطلب مضافا إلى خطأ مبناه كما تقدم في محله يؤدى إلى نتيجة غريبة في بابها هي عدم وجود ارتباط بين مفاد الهيئة والمادة فإنه على مبني المشهور من دلالة الصيغة في تمام الموارد على النسبة الإرسالية يكون الارتباط واضحا حيث يدل الأمر بالطيران مثلاً في موارد التعجيز أو الاستهزاء على إرساله نحو مفاد المادة وهو الطيران بقصد إظهار عجزه أو الاستهزاء به حيث انه لا يستطيع الطيران فيظهر بذلك عجزه وهو المدلول التصديقى. و اما على مسلك الأستاذ فإن التعجيز والاستهزاء الإنثائين لا الأخباريين لا يتعلقا بمفاد المادة وهو الطيران كيف ولو كان هناك طيران لما كان عجز و لا استهزاء فلا يبقى أى ارتباط بين مفاد الهيئة الإنثائية والمادة». <sup>۲</sup>

توضیح :

۱. اولاً مبنياً مرحوم خویی، در انشاء كامل نیست.
۲. ثانياً این کلام به نتیجه غریبی منجر می شود که عبارت است از: عدم ارتباط بین مفاد هیأت و ماده.
۳. چراکه: طبق مبنياً مشهور (دلالت بر نسبت تحریکیه و ارسالیه)، ارتباط چنین است که - در امر به پرواز در مقام تمسخر یا تعجيز - مخاطب به پرواز بعث می شود و چون نمی تواند، عجز و استهزاء معلوم می شود.
۴. اما بنابر مسلك مرحوم خویی: آنچه در نفس متكلم موجود است استهزاء و تعجيز انشایی است (تعجيز و استهزاء اعتباری). و همان را هم ابراز می کنیم، حال طiran در کجا کار قرار دارد. بلکه اگر واقعاً طiran موجود باشد استهزاء و تعجيزی در کار نیست.

۱. محاضرات في الأصول، ج ۲ ص ۱۲۳

۲. بحوث في علم الأصول، ج ۲ ص ۵۰

ما می گوییم :

۱) ما حصل فرمايش مرحوم صدر آن است که طبق عقیده مرحوم خویی:

در اوامر حقيقى مى فرمود آنچه اعتبار نفسانى است، «اعتبار الماده على عهدة المخاطب» است و همان هم ابراز مى شود. پس ماده (ضرب) با هیأت (ابراز) با هم جمع شده اند. ولی در اوامر مجازى (تعجيز مثلاً)، آنچه اعتبار نفسانى است، تعجيز اعتباری است و همان هم ابراز شده است، حال طیران یعنی ماده در اين ساختار چه جايگاهي دارد . [کلام مرحوم خویی اين گونه است: اخري ما فى نفسه من التهديد و ثالثه ابراز ما فى نفسه من السخرية او التعجيز]

۲) در دفاع از مرحوم خویی مى گوییم: آنچه در اوامر مجازى اعتبار شده است، «تمسخر ناشی از طیران» یا «تعجيز از طیران» است و همان هم ابراز شده است. پس ماده با هیأت مرتبط مى شود.

مبانی منتقلی الاصول:

«فالاًولى ان يقال في هذه الموارد: ان الصيغة مستعملة فيها في معناها الحقيقي و بداعي البعث و التحرير، إلا ان موضوع التكليف مقيد، فالتكليف وارد على الموضوع الخاص لا مطلق المكلف، ففي مورد التعجيز يكون التكليف الحقيقي معلقا على قدرة المكلف بناء على ادعائه، فيقال له في الحقيقة: «ان كنت قادرًا على ذلك فأنت به»، فحيث انه لا يستطيع ذلك ولا يقدر عليه لا يكون مكلفا، لا بلحاظ عدم كون التكليف حقيقيا، بل بلحاظ اكتشاف عدم توفر شرط التكليف فيه و عدم كونه مصداقا لموضوع الحكم، فموضوع الحكم هنا هو القادر لا مطلق المكلف. و هكذا يقال في التهديد فإن الحكم فيه مشروط بمخالفة الأمر في مكروره و ما لا يرضي بفعله و عدم الخوف من عقابه، فيقول له: «افعل هذا إذا كنت لا تخاف من العقاب و مصرًا على فعل المكرور عندي»، فالموضوع خاص في المقام، و هكذا الكلام في الباقي.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱. صيغه امر در همه موارد در معنای حقيقي اش و به انگيزه بعث و تحریک استعمال شده است.
۲. ولی مكلف، به صورت مطلق موضوع تکلیف واقع نشده است [یعنی نمی گوییم «تو مطلقا - در هر حالی که هستی - تکلیف داری که بروی» بلکه می گوییم «تو در حالیکه قدرت داری، تکلیف داری که بروی»]
۳. [ما می گوییم: مراد ایشان ظاهراً «مطلق مكلف» نیست بلکه «مكلف مطلق» است.]
۴. و چون مخاطب قدرت ندارد، مكلف نیست. ولی این عدم تکلیف به سبب آن نیست که تکلیف حقیقی نبوده

---

۱. منتقلی الاصول، ج ۱ ص ۲۹۸

است بلکه به سبب آن است که معلوم می شود که «قدرت» که شرط تکلیف است و قید موضوع تکلیف است، حاصل نیست.

۵. آنچه گفتیم درباره اوامر در مقام تعجیز است، اما در مقام تهدید:

۶. حکم مقيد است به عدم خوف يعني می گويد: «اين کار را بكن اگر از عقاب من نمی ترسی» [يا بگويم: تو در حالی که نمی ترسی، اين کار را بكن]  
ما می گویيم :

۱) در کلام ايشان نوعی به هم ریختگی موجود است. چراکه معلوم نیست که آیا «قید» را ايشان قید مکلف می دانند و یا «قید حکم». در مثال تهدید به صراحت حکم را مشروط می دانند و در تعجیز، مکلف را.

۲) در استهzaء اين کلام قابل جريان نیست. چراکه استهzaء دو قسم است گاه استهzaء ناشي از فعل مکلف است (يعني باید طرف اين کار انجام دهد تا ما بخواهیم) و گاه استهzaء از نفس امر است (مثلا به کسی می گویی «پاشو برقص» نفس اين کلام استهzaء است و اصلا قصد تحریک طرف مقابل نحو العمل موجود نیست) در قسم اول بعث و تحریک هست ولی در دومی اصل بعث نیست. حال در دومی مکلف به چه چیزی مقيد شده است؟

۳) در همان تعجیز و تهدید، واقعاً اگر داعی گوینده تعجیز و تهدید نباشد، ممکن است نتیجه «عدم الاتيان»، اثبات عجز باشد ولی اين امر تعجیز نیست چراکه در اين صورت، آمر داعی اثبات العجز داشته است. و هم چنین است در تهدید. چراکه تهدید يعني آنکه آمر، مکلف را بترساند نه آنکه صرفاً امری داشته باشد که نتیجه اش «انجام ندادن» باشد.

کلام مرحوم اصفهانی:

مرحوم اصفهانی درباره اينکه تهدید، تعجیز، و ... داعی باشند، می نويسند:

«فاستعمالها في الطلب بسائر الدواعي خلاف الوضع لا الموضوع له و ما يمكن إثبات هذه الدعوى به أمور. منها: انصرافها إلى ما كان بداعي الجد فان غلبة الاستعمال بداعي الجد ربما يصير من القرائن الحافة باللقط فيكون اللفظ بما احتفت به ظاهراً فيما أن كان الإنشاء بداعي الجد إلا أن الشأن في بلوغ الغلبة إلى ذلك الحد لكثر الاستعمال بسائر الدواعي و لو بلحاظ المجموع فتأمل.

منها: اقتضاء مقدمات الحكمة فان المستعمل فيه و إن كان مهملاً من حيث الدواعي، و كان التقييد بداعي الجد تقيداً للمهمل بالدقة إلا أنه عرفا ليس في عرض غيره من الدواعي إذ لو كان الداعي جد المنشأ فكان المنشئ لم يزد على ما أنشأ.

منها: الأصل العقلائي إذ كما أنّ الطريقة العقلائية في الإرادة الاستعملية على مطابقة المستعمل فيه للموضوع له،

مع شيوع المجازات في الغاية، كذلك سيرتهم وبنائهم على مطابقة الإرادة الاستعملية للإرادة الجدية.<sup>۱</sup>

توضيح :

۱. استعمال در انگيزه های دیگر، خلاف وضع است و نه خلاف موضوع له [يعنى خلاف سفارش واضح است

چراكه از دیدگاه مرحوم آخوند استعمال در بقیه دواعی خلاف سفارش واضح است.]

۲. سه دلیل بر این امر می توان اقامه کرد.

۳. اوّل: کلام منصرف است به جایی که لفظ را با اراده جدی استعمال کند. دلیل این انصراف عبارت است از

اینکه غالب استعمال ها با اراده جدی است و همین قرینه است که استعمال را حمل بر داعی انبعاث کنیم.

۴. دوم: مقدمات حکمت: اگرچه کلام وضع شده برای بعث (یا طلب) و لذا دواعی از موضوع له خارج هستند و

لذا تقیید به یک داعی، تقیید لفظ مهم است به قید جدیت ولی عرفا این قید در عرض بقیه قبود نیست چراكه

عرفا کسی که قصد جد دارد، بر آنچه اراده اولیه اش از لفظ است چیزی را اضافه نکرده است.

۵. سوم: اصل عقلایی: اصل عقلایی آن است که اراده استعمال با اراده جدی مطابق است (همانطور که اصل

عقلایی بر تطابق استعمال و موضوع له است = اصالة الحقيقة)

ما می گوییم :

۱) اگر گفتیم موضوع له، بعث اعتباری است، همانطور که داعی انبعاث انگيزه جدی است، همانطور هم داعی

استهzae و تهدید و تعجیز هم انگيزه جدی است.

استعمال لفظ افعل در بعث، استعمال حقيقی است و اراده جدی هم عبارت است از ایجاد بعث اعتباری پس

اصالة التطابق و اصالة الحقيقة در بعث برای تهدید و تعجیز یا بعث برای انبعاث و یا موارد دیگر موجود است.

۲) اما يمكن ان یقال:

چون اکثر استعمالات عرفی، استعمال امر در جایی است که داعی، انبعاث است، عرفا اگر قرینه ای موجود

نباشد، کلام را حمل بر جایی می کنیم که داعی انبعاث باشد.

جمع بندی:

۱. هیأت امر وضع شده است تا ایجاد کند موضوع تکوینی را برای بعث اعتباری عقلایی [یا به تعبیری سبب

اعتباری برای بعث اعتباری است]

۲. «افعل» حاکی از چیزی نیست. بلکه سبب اعتباری است و لذا ایجادی است. (البته اینکه ضرب ایجاد شود و نه

قتل، از ماده اضراب فهمیده می شود)

۳. اما هیأت چون حاکی از چیزی نیست، دارای معنی نیست، نه معنای حرفی و نه معنی اسمی.

پس «اضرب» یکی جنبه حکایی دارد که حکایت گر از مفهوم ضرب است و یک جنبه غیر حکایی دارد و آن

هیأت امر است. اما این کلمه اولی هم موضوع تکوینی است برای اعتبار عقلا.

۴. اما در مواردی که این صیغه استعمال می شود و مراد تعجیز یا .. می باشد، در این صورت می گوییم در اکثر

این موارد صیغه امر در معنای خود استعمال شده است ولی داعی بعث اعتباری، انباعات مخاطب نیست بلکه

داعی چیز دیگری است. در این صورت صیغه امر مصدق خارجی تهدید مثلا - است. پس در این موارد

کارکرد هیأت ایجاد الاعتبار است اگرچه مصدق وجودی تهدید و تمنی و .. است پس همانظور که اگر کسی

سخن می گوید، معنای کلامش همان موضوع له است ولی آنچه از دهان خارج می شود مصدق حقیقی کلام

است. همینطور «افعل» موضوع له خود را دارد (بعث) ولی خودش مصدق خارجی و حقیقی تهدید، تمنی و

ترجمی و ... است.

۵. البته ممکن است در مواردی هم «افعل»، به صورت مجازی در معنایی دیگر به کار رود.

۶. چون بعث حاصل از «افعل» اعتباری است، لازمه اش «انباعات» نیست بلکه مخاطب با شنیدن آن، به وجود

بعث اعتباری بی می برد. حال اگر برای آمر شائنتیت لازم را قائل بود و عقل مخاطب حکم به اطاعت کرد،

منبعث می شود.

۷. پس امر برای ایجاد بعث اعتباری است، داعی آمر گاه انباع است و گاه اموری دیگر.

۸. اما چون در اکثر استعمالات، داعی آمر، انباع است، اگر در مواردی برای تعیین داعی، قرینه ای نداشتیم، می

گوییم داعی گوینده، انباع است و همین امر، حجت عقلایی برای حمل امر بر فرضی است که داعی آمر

انباع است.

۹. پس هیأت امر وضع شده است برای اینکه در مقام استعمال موضوع اعتبار عقلایی را ایجاد کند (داعی اول) و

منصرف است به جایی که داعی دوم، انباع مخاطب است. (اما باید توجه داشت که این انصراف، انصراف حال

متکلم است و نه انصراف کلام. چراکه در تمام استعمالات، لفظ در ایجاد بعث استعمال شده است و آنچه متغیر

است، داعی متکلم است).

