

**درس خارج اصول استاد حاج سید محمد جواد شبیری**

**14030808**

مقرر: مسعود عطارمنش



**موضوع:** اوامر/ صیغۀ امر/ مفاد صیغۀ امر/ معانی صیغۀ امر

# بازگشتی به بحث معانی صیغۀ امر

در جلسات گذشته، پیرامون صیغۀ امر بحث‌هایی را مطرح نمودیم. پس از اتمام این بحث‌ها، به تقریرات آقای سیادتی از درس اصول مرحوم آقای سید ابو الحسن اصفهانی مراجعه نمودیم و متوجه شدیم در کلمات ایشان، نکات درخور ذکری وجود دارد که مناسب است بر آن مروری داشته باشیم.

بحث دیگری نیز در کلمات اصولیّان آمده است که ما آن را فراموش کردیم و قصد داریم به هنگام مرور فرمایش مرحوم آقای سید ابو الحسن اصفهانی، آن را به شکل مستقل دنبال کنیم.

تقریرات آقای سیادتی از درس مرحوم آقای سید ابو الحسن اصفهانی، با عنوان «وسیلة الوصول الی حقائق الاصول» به چاپ رسیده است.

## تفاوت کاربست صیغۀ امر در موارد مختلف

در تقریرات نامبرده، در گام نخست، بدین نکته اشاره شده است که مستعمل‌فیه صیغۀ امر، در جایی که در طلب به کار می‌رود با جایی که در سائر معانی به کار می‌رود یکسان است و صیغۀ امر در تمام موارد در بعث به کار می‌رود. تفاوت اینها، در مستعمل‌فیه نیست بلکه در داعی و غرض استعمال است. این همان مطلبی است که در کلمات محقق خراسانی[[1]](#footnote-2) نیز به اشارت رفته است. ولی مرحوم آقای سید ابو الحسن، افزون بر آن، نکتۀ دیگری را گوشزد می‌کنند که درخور توجّه است.

ایشان می‌فرماید تفاوت موارد طلب حقیقی با موارد تعجیز و مانند آن، در داعی و غرض استعمال است. توضیح آن‌که، گاهی غرض از بعث، در مبعوث‌الیه است که می‌شود طلب حقیقی؛ ولی گاهی غرض از بعث در نفس بعث است. عبارت ایشان بدین شرح است:

و لكن الحقّ في المقام أن يقال: إنّ الصيغة موضوعة لإيجاد البعث و إنشائه و ما استعملت في شي‏ء من المقامات إلّا في هذا المعنى و هو البعث و التحريك نحو المادة، غاية الأمر أنّه إن كان الداعي على البعث هو وجود غرض في المبعوث إليه يصير مصداقا للطلب لا أنّ الصيغة استعملت في الطلب، بل إنّما استعملت في‏ البعث و البعث الى الشي‏ء فيما إذا كان الداعي على البعث هو وجود غرض في المبعوث إليه يكون مصداقا للطلب، و إذا كان الداعي عليه هو وجود غرض في نفس البعث لا المبعوث إليه فيصير مصداقا للامتحان و الابتلاء و الاختبار، و إذا كان الداعي عليه هو إظهار ما يترتّب على فعل المبعوث إليه من المنافع فيصير مصداقا للإرشاد، و إذا كان الداعي عليه هو اظهار ما يترتّب عليه من المضار يصير مصداقا للتهديد، و إذا كان الداعي عليه رفع المنع عن الفعل كان مصداقا للإباحة، و هكذا بالنسبة الى سائر المعاني التي ذكرت لها. [[2]](#footnote-3)

این تحلیلی است که ایشان از معانی صیغۀ امر ارائه نمودند.

### مصلحت در الزام کردن یا ملزم بودن

ما سابقاً می‌گفتیم گاهی غرض از امر، در نفس الزام است نه در متعلق الزام. اینک قصد داریم بدین پرسش پاسخ دهیم که آیا فرمایش مرحوم آقای سید ابو الحسن با آنچه ما سابقاً پیرامون مصلحت در الزام ذکر می‌نمودیم، منافات دارد یا خیر؟ ایشان فرمودند گاهی غرض از امر، در نفس بعث و الزام است؛ آیا این سخن، با آنچه ما در خصوص مصلحت در نفس الزام می‌گفتیم، منافات دارد یا خیر؟

مقصود ایشان با مقصود ما متفاوت است. مقصود ما از این‌که گاهی مصلحت، در نفس الزام است، الزام کردن به معنای حدوثی‌اش نیست، بلکه مقصودمان نتیجۀ الزام کردن است که امری مستمرّ است. گاهی نفس لازم بودن به عنوان یک امر استمراری، دارای مصلحت است. به بیان دیگر، گاهی مصلحت در آن است که انجام فلان عمل بر مکلف لازم باشد؛ نفس این لازم بودن به عنوان یک امر مستمرّ، دارای مصلحت است بنابراین، مصلحت آن با الزام کردن که امری آنی‌الحدوث است، تأمین نمی‌شود. اگر مصلحت در نفس الزام کردن بود، می‌توانستید بگویید با نفس الزام کردن مصلحت تأمین می‌شود و دیگر امتثال نمی‌خواهد؛ ولی مقصود ما از مصلحت در الزام، مصلحت در مُلزَم بودن است نه مصلحت در الزام کردن. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت در مرخّص بودن عبد به عنوان شرط نتیجه، مفسده است.

مقصود آن‌که، مرحوم آقای سید ابو الحسن می‌خواهند بفرمایند در اوامر امتحانی، مصلحت در نفس امر کردن و بعث کردن و اختبار و امتحان و این قبیل امور است نه آن‌که مصلحت در مبعوث‌الیه باشد. مُلزَم بودن به معنایی که ما می‌گفتیم نیز مصلحت ندارد بلکه نفس الزام کردن به عنوان امر آنی‌الحصول دارای مصلحت است چون نفس الزام کردن، روشن‌گر آن است که عبد، مطیع است یا عاصی.

البته ممکن است در اوامر امتحانی نیز مصلحت را در ملزم بودن بدانیم نه در نفس الزام کردن؛ چون اگر عبد ملزم نباشد، عقل به لزوم امتثال حکم نمی‌کند؛ و تا عقل به لزوم امتثال حکم نکند، مطیع بودن یا عاصی بودن عبد روشن نمی‌شود. پس مصلحت روشن شدن مطیع بودن یا عاصی بودن عبد، به ملزم بودن عبد وابسته است نه نفس الزام کردن. لذا از این جهت شاید بین مطلب ما و فرمایش ایشان تفاوت وجود داشته باشد.

بنابراین برای تبیین فرمایش مرحوم آقای سید ابو الحسن، بهتر است به جای مثال اوامر امتحانی، مثال تعجیز و تسخیر و مانند آن را مطرح کنیم. فرض کنید به منظور تمسخر مخاطب، به وی گفته شود «طِر الی السماء» تا عجز و ناتوانی‌اش اظهار شود. در اینجا، ملاک در تمسخر مخاطب است و این ملاک، با نفس امر کردن حاصل می‌شود. لازم نیست عبد مُلزَم به طیران باشد تا غرض تمسخر تأمین شود.

کوتاه‌سخن آن‌که، به عقیدۀ ما چنین نیست که در تمام موارد طلب حقیقی، مصلحت در مبعوث‌الیه یا همان متعلّق باشد؛ ممکن است طلب حقیقی باشد و مصلحت در نفس ملزم بودن عبد باشد. حتی در اوامر امتحانی نیز، مصلحت می‌تواند در ملزم بودن باشد که امری مستمرّ است نه در الزام کردن که آنی‌الحصول است.

**شاگرد**: در اوامر امتحانی، توهّم مُلزَم بودن برای آن‌که روشن شود عبد مطیع است یا عاصی است، کفایت می‌کند؛ پس مصلحت در توّهم ملزم بودن است نه ملزم بودن واقعی.

**استاد**: خیر؛ عبد باید واقعاً مُلزَم باشد تا امتحان شود.

**شاگرد**: همین مقدار که توهّم کند مُلزَم است، عقلش به لزوم امتثال حکم می‌کند و اختبار حاصل می‌شود.

**استاد**: خیر؛ در اوامر امتحانی، عبد حقیقتاً مُلزَم است؛ یعنی حکم واقعی‌اش آن است که امر را امتثال کند نه حکم ظاهری. حال بحث‌های حکم ظاهری مطرح می‌شود که با حکم ظاهری نیز این غرض تأمین می‌شود.

## علّت حمل نمودن صیغۀ امر بر طلب حقیقی، به هنگام شکّ

با عبور از این جهت، اگر شک کنیم امر در طلب حقیقی به کار رفته یا در سائر معانی، تکلیف چیست؟ این پرسش، پرسش مهمّی است که ما آن را مطرح نکردیم. اگر گفتیم صیغۀ امر در تمام موارد، در بعث به کار می‌رود، این پرسش مطرح می‌شود که اگر شک کنیم بعث، به داعی طلب حقیقی بوده، یا به داعی تعجیز و مانند آن بوده، تکلیف چیست؟ آیا دلیلی وجود دارد که طلب حقیقی را اثبات کند یا خیر؟

باید دانست، یک بحث آن است که اگر دانستیم بعث، به داعی طلب حقیقی است، و شک کردیم طلبش وجوبی است یا ندبی، تکلیف چیست؟ در جلسات پیشین، بدین پرسش، پاسخ دادیم.

بحث دیگری که آن را فراموش کردیم، مربوط به یک مرحله قبل است؛ یعنی اگر شک کردیم اساساً صیغۀ امر در طلب حقیقی به کار رفته، تکلیف چیست؟ مقصودمان از طلب، معنای عامّ آن است، خواه با تعبیر طلب از آن یاد کنید، خواه با تعبیر بعث و خواه با تعبیری دیگر همچون تحریک.

### تقریب یکم: اثبات طلب حقیقی با تکیه بر شرط الوضع

محقق خراسانی[[3]](#footnote-4)، این‌که بعث ناشی از طلب حقیقی باشد را شرط الوضع دانستند. ایشان فرمودند شرط الوضع آن است که داعی استعمال امر، طلب حقیقی باشد، بدین ترتیب اگر داعی استعمال امر، طلب حقیقی نباشد، شرط الوضع مراعات نشده و مجاز می‌شود. وقتی مجاز شد، اصالة الحقیقة اقتضا می‌کند داعی استعمال صیغۀ امر، طلب حقیقی باشد.

ولی معمول اندیشمندان از جمله مرحوم آقای سید ابو الحسن اصفهانی، مسیر دیگری را پیش گرفته‌ و با تمسّک به مقدّمات حکمت و مانند آن، طلب حقیقی را اثبات می‌کنند.

پرسش آن است که اثبات طلب حقیقی به چه شکل باید تقریب شود؟ در مقام پاسخ، می‌توان تقریبات مختلفی را برای آن ذکر نمود.

### تقریب دوم: اثبات طلب حقیقی با تکیه بر طبع اوّلی بعث

یک تقریب، تقریبی است که در کلام مرحوم آقای سید ابو الحسن به اشارت رفته است. عبارت ایشان بدین شرح است:

و مع ذلك إطلاق الصيغة يقتضي حمله على الطلب لا سائر المعاني، لأنّ طبع البعث الى شي‏ء هو أن يكون الغرض في المبعوث إليه، كما أنّ طبع الحركة الى الشي‏ء أن يكون الغرض في المتحرك إليه فيحمل اطلاقه عليه، إذ الحمل على غيره يحتاج الى مؤنة زائدة و بيان زائد، و أمّا الحمل عليه فلا يحتاج الى مؤنة زائدة، بل يكفي في الحمل عدم بيان غيره، فإذا كان المتكلم في مقام البيان و لم يبيّن أنّ الغرض من البعث في المبعوث إليه أو في غيره يحمل على أنّ الغرض في المبعوث («الیه» ندارد؛ باید «المبعوث‌الیه» باشد)، و مع وجود الغرض في المبعوث إليه تصير الصيغة مصداقا للطلب، ... .[[4]](#footnote-5)

ایشان مدعی شدند، طبع اولی بعث، اقتضا می‌کند غرض باعث، تحقق مبعوث‌الیه باشد نه آن‌که غرضش نفس بعث باشد. صحّت و سقم این ادعا، محلّ تأمل است. ازچه‌رو ادعا می‌کنید طبع بعث چنین اقتضایی دارد؟! بعث، همانطور که می‌تواند به غرض تحقق مبعوث‌الیه باشد، می‌تواند به هدف تحقق نفس بعث باشد.

ولی فارغ از این اشکال، ادعای دیگر ایشان آن است که آنچه مطابق طبع است، نیازمند بیان زائد نیست و متکلم می‌تواند با سکوت آن را افهام کند. وجه این ادعا چیست؟! صحّت این ادعا نیز محلّ تأمل است. این بیان، شبیه آن بیانی است که سابقاً مطرح نمودیم مبنی بر آن‌که، چون فصل مقوّم سائر اغراض، امر وجودی هستند، دالّ بر آنها نیز باید وجودی باشد؛ ولی چون طلب حقیقی، مقتضای طبع اولی است و اگر سائر اشیاء نباشند، این طبع اولی خود به خود واقع می‌شود، فصل مقوّمش امر عدمی است، لذا سکوت برای افهامش کافی است.

ولی اصل این کبری محلّ تأمل است. ازچه‌رو ادعا می‌کنید به هنگام دوران بین دو شیء، که فصل مقوّم یکی، وجودی است و فصل مقوّم دیگری، عدمی است، آن معنایی که فصل مقوّمش وجودی است، به بیان اثباتی نیاز دارد و آن معنایی که فصل مقوّمش عدمی، به بیان اثباتی نیاز ندارد؟! در کلمات اندیشمندان از جمله مرحوم آقای صدر، این ادعا فراوان تکرار شده است که وقتی یک معنا، مؤونۀ زائد داشت، با اطلاق می‌توان آن را نفی کرد. ولی این ادعا چندان روشن نیست و به نظر می‌رسد، صرفاً الفاظ را تکرار کرده‌اند نه آن‌که برای ادعای خویش برهان اقامه کنند.

### تقریب سوم: اثبات طلب حقیقی با تکیه بر وجود اراده در تمام استعمالات صیغۀ امر

مرحوم آقای صدر نیز شبیه همین تقریب را ذکر نموده‌اند. ایشان فرموده‌اند ازآن‌رو که سائر اغراض، مؤونۀ زائد می‌طلبند، اگر متکلم در مقام بیان است، باید به هنگام ارادۀ مؤونۀ زائد، بیان زائد بیاورد، و الا موؤنۀ زائد نفی می‌شود. ایشان برای اثبات آن‌که غرض از بعث، طلب حقیقی است، دو بیان ارائه می‌دهند:

بیان یکم مبتنی بر اصالة التطابق بین مدلول تصوری و مدلول تصدیقی است. از این بیان عبور می‌کنیم چون بحث خاصی است که به مقدّماتش ورود نکردیم و اساساً این مبنا را قبول نداریم.

بیان دوم ایشان از جهت کبری، شبیه بیان مرحوم آقای سید ابو الحسن اصفهانی است، ولی از جهت شیوۀ بیان متفاوت است. عبارت مرحوم آقای صدر را از مباحث الاصول، الجزء الثانی من القسم الأول، صفحۀ 105 قرائت می‌کنیم:

إن شئت، بیّنت المطلب بتعبیر آخر و هو أن سائر الدواعی غیر الإرادة، نفترض قبلها الإرادة افتراضاً دون العکس، فمن یستهزی او یعجّز او یسخّر، یفترض أنه قد أراد منه کذا فترتّب علیه اظهار عجزه او استهزائه او تسخیره، فهو یتقمّص قمیص من یرید حتی یعجّز او یستهزئ؛ إذن ... .

گویا مرحوم آقای صدر می‌خواهند بفرمایند اراده در تمام موارد استعمال صیغۀ امر وجود دارد. ولی اگر افزون بر اراده، معنای دیگری نیز مدّ نظر متکلم باشد، شیئی زائد بر اصل اراده قلمداد شده و بیان این شیء زائد، به بیان زائد نیازمند است.

تعبیری دیگر نیز در کلام آقای صدر به چشم می‌خورد که بیشتر به بیان دوم شبیه است.

إن شئت، بیّنت المطلب بتعبیر آخر و هو أن سائر الدواعی غیر الإرادة، نفترض قبلها الإرادة افتراضاً دون العکس، فمن یستهزی او یعجّز او یسخّر، یفترض أنه قد أراد منه کذا فترتّب علیه اظهار عجزه او استهزائه او تسخیره، فهو یتقمّص قمیص من یرید حتی یعجّز او یستهزئ؛ إذن فالطبع الاوّلی هو الکشف عن الإرادة و الباقی مشتمل علی مؤونة زائدة منفیّة بالإطلاق و مقدّمات الحکمة.

کبرای پیش‌فرض در این تقریب آن است که آنچه مطابق طبع اولی است، در مقام اثبات به بیان اثباتی نیاز ندارد؛ و سکوت از بیان قیدی که سائر اغراض را نشان می‌دهد، برای اثبات حقیقی بودن طلب، کفایت می‌کند. ولی همانطور که گفتیم، این پیش‌فرض چندان روشن نیست.

به تعبیر دیگری که ایشان مطرح نمودند، گویا می‌خواهند بفرمایند اراده در تمام موارد استعمال صیغۀ امر وجود دارد؛ یعنی حتی در موارد تعجیز و تسخیر و مانند آن نیز اراده وجود دارد با این تفاوت که در موارد تعجیز و تسخیر، افزون بر اراده، شیء زائدی وجود دارد که به بیان اثباتی زائد نیاز داشته، و به هنگام شک، می‌توان با اصالة الإطلاق، وجود این شیء زائد را نفی کرد.

این تقریب، هم اشکال صغروی دارد و هم اشکال کبروی.

اشکال صغروی این تقریب آن است که در موارد تعجیز و تسخیر و مانند آن، اراده به معنای واقعی آن وجود ندارد بلکه صرفاً ادعای اراده وجود دارد. پس چنین نیست که اراده در تمام موارد وجود داشته باشد؛ در برخی موارد، ارادۀ واقعی وجود دارد و در برخی دیگر، ارادۀ ادعائی. بنابراین قدر مسلّمش ارادۀ حقیقی نیست تا بتوانید صیغۀ امر را بر آن حمل نموده و وجود شیء زائد را با اصالة الاطلاق نفی کنید. قدر متیقّنش اعم از ارادۀ حقیقی و ارادۀ ادعائی است. ازچه‌رو ادعا می‌کنید ارادۀ حقیقی همواره ثابت است، و سائر اغراض شیء زائد هستند؟!

اشکال کبروی نیز همان است که پیش‌تر ذکر نمودیم. فرق گذاشتن بین معنایی که فصل مقوّمش وجودی است با معنایی که فصل مقوّمش عدمی، بی‌وجه است. از‌چه‌رو ادعا می‌کنید فصل مقوّم وجودی، به دالّ وجودی نیازمند است و فصل مقوّم عدمی، با سکوت قابل افهام است؟! این کبری، نادرست است.

**شاگرد**: آیا مقصود از ادعای اراده، ادعای ارادۀ تحقق متعلق است؟

**استاد**: اجازه بدهید در ادامه توضیحاتی را ذکر خواهیم نمود.

### تقریب چهارم: اثبات طلب حقیقی با تکیه بر تشبیه به ارادۀ حقیقی

آقای شهیدی، در بحث دلالت امر بر وجوب، تعبیری داشتند که همانند آن را در اینجا نیز مطرح نموده‌اند. ایشان قصد دارند با تشبیه به ارادۀ حقیقی، مطلب را اثبات کنند. آقای شهیدی پس از ردّ فرمایش محقق خراسانی، می‌فرمایند:

فالانصاف ان ظهورها فی الطلب الجدی ظهور اطلاقی ناش عن تماثل انشاء البعث والطلب مع البعث والطلب الحقیقی، وهذا ظهور اطلاقی تصوری کاطلاق زید المنصرف الی العالم الشهیر، فالظاهر التصوری من صیغة الأمر ولو استعملت بداعی الهزل هو ذلک، نعم احتمال کونها بداعی الامتحان غیر منفی بالظاهر من اللفظ وانما هو حجة علی کونها بداعی الجد، ولعله من باب الظهور النوعی لحال الآمر، واما احتمال الالتماس والدعاء فمنفی بظاهر حال الشخص فانه لو کان ممن له حقّ الأمر فینعقد لاستعماله صیغة الأمر ظهور حالی فی کونه بداعی المولویة ولااقل من کونه حجة عقلائیة علیه.[[5]](#footnote-6)

ایشان بین معانی مختلف، تفصیل می‌دهند و برخی معانی را از باب ظهور اطلاقی و برخی دیگر را از باب ظهور حال و مانند آن می‌دانند.

ایشان ظهور اطلاقی را ناشی از تماثل انشای طلب، با طلب حقیقی دانستند. مقصود ایشان از تماثل، چیست؟ این سخن برای ما نامفهوم است، اساساً مطلب ایشان نیز چندان روشن نیست. این مطلب، شبیه همان مطلبی است که در دلالت امر بر وجوب مطرح نمودند و برای اثبات دلالت اطلاقی امر بر وجوب، ارادۀ تشریعی را با ارادۀ تکوینی مقایسه نمودند. در آن بحث فرمودند ظهور اطلاقی امر در وجوب است چون همانطور که ارادۀ تکوینی از مراد جدایی‌ناپذیر است، اطلاق لفظ دالّ بر ارادۀ تشریعی نیز اقتضا می‌کند همانند ارادۀ تکوینی باشد. این سبک استدلال، ناشی از فضای فکری خاصّی است که برای ما قابل فهم نیست.

اینک به همین مقدار بسنده می‌کنیم؛ اگر نکتۀ زائدی وجود داشت، در آینده آن را مطرح خواهیم کرد.

### تقریب پنجم (تقریب مختار): اثبات طلب حقیقی با تکیه بر اصالة الحقیقة

اینک قصد داریم، اصل بحث را از زاویۀ دیگری دنبال کنیم.

محقق خراسانی فرمودند معانی مختلفی که برای امر ذکر شده، معانی مستعمل‌فیه نیستند، بلکه دواعی استعمال هستند. به باور ایشان، مستعمل‌فیه امر در تمام موارد، یکسان است. ما گفتیم، آنچه را محقق خراسانی دواعی استعمال نامیدند، صرفاً داعی نیستند، بلکه در مرحلۀ مراد تفهیمی دخالت دارند و این مطلب از تقریرات درس محقق خراسانی[[6]](#footnote-7) نیز قابل استفاده است.

ظاهر فرمایش محقق خراسانی آن است که استعمال صیغۀ امر، با سائر موارد استعمال متفاوت است. در سائر موارد استعمال، امر می‌تواند در معنای حقیقی استعمال شود و می‌تواند در معنای مجازی استعمال شود. ولی به عقیدۀ ما، در تمام استعمالات مجازی، لفظ در معنای حقیقی استعمال می‌شود پس فارق استعمال حقیقی و مجازی در مستعمل‌فیه نیست بلکه در مراد تفهیمی است. فارق بین معنای حقیقی و معنای مجازی آن است که در معنای مجازی، ادعای حقیقت وجود. البته این ادعا، در مرحلۀ مستعمل‌فیه نیست بلکه در مرحلۀ مراد تفهیمی است. در عبارت «رأیت اسداً یرمی» ادعا می‌کنیم آنچه دیدم، حیوان مفترس بوده است در حالی‌که واقعاً حیوان مفترس نبوده است.

با عنایت به توضیحات ذکر شده، به نظر می‌رسد صیغۀ امر نیز دقیقاً همانند سائر مجازات است. در سائر مجازات، فارق استعمال حقیقی و مجازی، در مرحلۀ مراد استعمالی نیست، بلکه در مراد تفهیمی و در اشتمال کلام بر ادعاء و تأول است. معنای مجازی در طول معنای حقیقی است و معنای مجازی، مصداق ادعائی معنای حقیقی شمرده می‌شود. به نظر می‌رسد آن‌گاه که صیغۀ امر در غیر طلب حقیقی به کار رود نیز، دقیقاً به همین شکل تحلیل می‌شود.

در میانۀ کلام مرحوم آقای صدر از تعبیر «نفترض قبلها الإرادة افتراضاً» و «فهو یتقمّص قمیص من یرید» استفاده شده بود. در تعجیز و استهزاء و مانند آن، افتراض اراده مطرح است نه ارادۀ واقعی. یتقمّص قمیص من یرید، یعنی ادعای اراده دارد نه آن‌که حقیقتاً اراده داشته باشد؛ گویا اراده دارد نه آن که واقعاً اراده داشته باشد.

مقصود آن‌که، صیغۀ امر نیز آن‌گاه که برای غیر طلب حقیقی به کار می‌رود، صرفاً ادعای طلب در آن مطرح است نه طلب حقیقی؛ و این تحلیل دقیقاً همانند تحلیلی است که در سائر مجازات وجود دارد و در آنها ادعای حقیقت مطرح است. بدین ترتیب، اصالة الحقیقة‌ای سائر مجازات را نفی می‌کند، همان اصالة الحقیقة، در صیغۀ امر اثبات‌گر طلب حقیقی است.

به نظر می‌رسد محقق خراسانی، همان نکتۀ وجدانی را که ما در تمام مجازات درک کردیم، در خصوص صیغۀ امر درک نموده‌اند. از یک سو، احساس کرده‌اند مستعمل‌فیه صیغۀ امر در تمام موارد یکسان است؛ از سوی دیگر، این درک وجدانی را نیز داشته‌اند که صیغۀ امر تا وقتی قرینه‌ای بر تعجیز و استهزاء و مانند آن نباشد، بر طلب حقیقی حمل می‌شود.

البته ایشان در مقام تحلیل این دو ادراک وجدانی، بحث شرط الوضع را مطرح نموده است که اشکالات سائر اصولیان را به دنبال داشته است. ولی ما می‌گوییم اصالة الحقیقة به همان بیانی که سائر مجازات را نفی می‌کند، احتمال تعجیز و مانند آن را در صیغۀ امر نفی می‌کند چون استعمال صیغۀ امر در تعجیز و مانند آن، هیچ تفاوتی با سائر مجازات ندارد.

به عقیدۀ ما در سائر مجازات، معانی مجازی با معانی حقیقی در چند نکته تفاوت دارند:

1. فارق معنای مجازی با معنای حقیقی در مراد تفهیمی است نه در مراد استعمالی. در استعمالات مجازی، مراد تفهیمی غیر از معنای حقیقی است. برای مثال، در عبارت «رأیت اسداً یرمی» مراد تفهیمی متکلم آن است که شجاعت مرئی را افهام کند و این غیر از معنای حقیقی اسد است.
2. معنای مجازی، در طول معنای حقیقی و با ادعای معنای حقیقی است. متکلم ادعا می‌کند معنای مجازی، مصداق معنای حقیقی است.

ضمیمه نمودن این نکته نیز لازم است که وضع، تنها برای تعیین مستعمل‌فیه نیست و مراد تفهیمی را نیز تعیین می‌کند. بر خلاف فرمایش مرحوم آقای صدر[[7]](#footnote-8) که علقۀ وضعیه را برای ایجاد علقۀ تصوّری دانستند، ما علقۀ وضعیه را، برای ایجاد علقۀ تصدیقی می‌دانیم. بارها این نکته را گوشزد نموده‌ایم که وضع به مرحلۀ مراد تفهیمی ناظر است. آن علقۀ تصوری که قرن اکید است، از وضع ناشی نمی‌شود بلکه از کثرت استعمال ناشی می‌شود. بدین ترتیب، همان اصالة الحقیقة‌ای که در سائر مجازات، احتمال وقوع مجاز را نفی می‌کند، در صیغۀ امر نیز، احتمال تعجیز و مانند آن را نفی می‌کند. همان فارقی که بین استعمال حقیقی و مجازی در سائر موارد وجود دارد، در صیغۀ امر نیز وجود دارد.

کوتاه‌سخن آن‌که، همان اصالة الحقیقة‌ای که نه در مرحلۀ تعیین مراد استعمالی، که در مرحلۀ تعیین مراد تفهیمی جاری می‌شود و مراد تفهیمی سائر واژگان را تعیین می‌کند، در صیغۀ امر نیز جاری شده، و مراد تفهیمی صیغۀ امر را تعیین می‌کند و می‌گوید تا وقتی قرینۀ صارفه نیاید، صیغۀ امر بر طلب حقیقی حمل می‌شود نه بر تعجیز و مانند آن.

نتیجۀ بحث آن است که برای اثبات طلب حقیقی، نیازی به بحث پر فراز و فرود اطلاق و نحوۀ جریان مقدّمات حکمت وجود ندارد، چون اصالة الحقیقة این مطلب را به اثبات می‌رساند.

# دیدگاه اصولیّان در مجاز مشهور

در فرمایش مرحوم آقای سید ابو الحسن اصفهانی، مطلب دیگری وجود دارد که قصد داریم بدان بپردازیم. مرحوم صاحب معالم[[8]](#footnote-9)، اشکال نمودند که هر چند صیغۀ امر لغتاً برای وجوب وضع شده است، ولی ازآن‌رو که در روایات اهل بیت علیهم السلام فراوان در ندب به کار رفته، معنای ندب مجاز مشهور قلمداد شده و ظهور صیغۀ امر در معنای حقیقی رنگ باخته است. البته مرحوم صاحب معالم، از تعبیر «المجازات الراجحة» استفاده نمودند که همان مجاز مشهور است. در بحث مجاز مشهور، سه دیدگاه مطرح است:

1. حمل بر معنای مجازی مشهور. این دیدگاه، به قاضی ابو یوسف نسبت داده شده است.
2. حمل بر معنای حقیقی. این دیدگاه، به ابو حنیفه نسبت داده شده است.
3. توقّف. شاید بتوان این دیدگاه را به مشهور نسبت داد.[[9]](#footnote-10)

ما برای مجاز مشهور، دو معنا تصویر نمودیم:

1. مجازی که اکثریت استعمالات واژه را به خود اختصاص داده است.
2. مجازی که با حقیقت، هم‌اندازه است.

ظاهراً اصطلاح مجاز مشهور، هر دو معنا را شامل می‌شود؛ هر چند آن مجاز مشهوری که عمدتاً محل نزاع واقع شده، حالت اول مجاز است که در آن، معنای مجازی، بر معنای حقیقی غلبه داشته باشد؛ چون اگر معنای مجازی با معنای حقیقی مساوی باشد، هیچ وجهی ندارد دیدگاه یکم در موردش مطرح شود و معنای مجازی بر معنای حقیقی ترجیح داده شود. آن مجاز مشهوری که قابلیّت آن را دارد که سه دیدگاه در موردش مطرح شود، مجازی است که بر معنای حقیقی غلبه دارد. به سخن دیگر، محل بحث عمدتاً مجازی است که اکثریت استعمال دارد نه کثرت استعمال.

این دیدگاه‌ها را در منابع متأخر یافتم و فرصت نشد مبنای این سه دیدگاه را در منابع اصلی دنبال کنم. برای مثال، کتاب محصول فخر رازی[[10]](#footnote-11)، از کتاب‌هایی است که دیدگاه قدمای اصولیّان همچون ابو حنیفه و مانند آن را نقل کرده است. اینک به چند منبع متأخر اشاره می‌کنیم که مراجعه به آنها خالی از فائده نیست:

تقریرات میرزای شیرازی جلد1 صفحۀ76.

القواعد الشریفۀ ملا شفیع جابلقی جلد1 ص156 و جلد2 صفحۀ477 . ایشان تقریباً با مرحوم شیخ انصاری هم‌عصر بوده است. مرحوم شیخ انصاری متوفای 1281 است و ایشان متوفای 1280.

بدائع الافکار میرزا حبیب الله رشتی، صفحۀ73.

مرحوم آقای سید ابو الحسن اصفهانی، در این بحث، محل نزاع را بسیار زیبا تبیین نموده و در جلد1 صفحۀ199 نکتۀ این سه دیدگاه را به خوبی بیان نموده است. در جلسۀ آینده پیرامون فرمایش ایشان سخن خواهیم گفت. فارغ از آن‌که فرمایشات مرحوم آقای سید ابو الحسن را بپذیریم یا نپذیریم، در کلام ایشان نکات درخور ذکر و جالب توجّهی وجود دارد. سابقاً گاهی به سخنان ایشان مراجعه می‌کردم و با وجود نکات جدیدی که در کلام ایشان بود، احساس نمی‌کردم طرح کلام ایشان، نسبت به دیگران اولویت داشته باشد؛ ولی وقتی به کلمات ایشان در این بحث مراجعه کردم، متوجّه شدم، نکات ایشان، درخور ذکر است و توجّهاتی دارد که برای روشن شدن برخی مباحث، سودمند است هر چند ممکن است در نهایت فرمایشات ایشان را نپذیریم.

1. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 69 [↑](#footnote-ref-2)
2. وسيلة الوصول الى حقائق الأصول، ج‏1، ص: 194 [↑](#footnote-ref-3)
3. (آدرس احتمالی)كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 69 [↑](#footnote-ref-4)
4. وسيلة الوصول الى حقائق الأصول، ج‏1، ص: 195 [↑](#footnote-ref-5)
5. مباحث الالفاظ، ج2، ص175. [↑](#footnote-ref-6)
6. البحوث الاصولیة، ج2، ص49. [↑](#footnote-ref-7)
7. بحوث في علم الأصول، ج‏1، ص: 94 [↑](#footnote-ref-8)
8. معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص: 53 [↑](#footnote-ref-9)
9. المحصول فی علم الاصول، ج1، ص476 [↑](#footnote-ref-10)
10. همان. [↑](#footnote-ref-11)