

فصلنامه بین المللی قانون یار

License Number: 78864 Article Cod:Y6SH24A172134 ISSN-P: 2538-3701

معنای صیغه امر و کیفیت دلالت بر وجوب

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۰۷/۱۵، تاریخ تصویب ۱۴۰۱/۱۲/۱۸)

محمد اکبری اسحق وندی

کد ملی: ۳۲۴۱۰۵۳۰۷۵

چکیده

مراد از صیغه امر هیئت افعال و مانند آن می‌باشد و برای آن معانی مختلفی گفته شده است. مرحوم حکیم قائلند که نسبت بعثیه‌ای است که در همه استعمال‌ها هست. دو بحث محل کلام نیست: امر بعد حطر، ارشاری. در نوع دلالت وجوب اقوالی وجود دارد ۱- وضع: صیغه برای وجوب وضع شده است ولی دلیلی ندارد ۲- انصراف: کثرت استعمال در وجوب، غلبه وجودی یا اکملیت وجود دارد، اشکال دارد که ملاک شدت انس است. ۳- اطلاق: به چند صورت بیان شده است: الف: استحباب بیان زائد می‌خواهد این کلام محل خدشه است زیرا عدم منع از ترک خارج از ماهیت استحباب است. ب: وجوب طلب تامی است که نقض در آن نیست ولی استحباب طلب تام نیست بنابراین اگر متکلم در مقام بیان بود و قیدی نیارورد حمل بر طلب تام می‌شود این قول محل خدشه است زیرا فرق واجب و مستحب در شدت و ضعف نیست و اگر باشد استحباب با صرف وجود متحقق می‌شود و واجب بیان می‌خواهد. ج: غرض از امر ایجاد مطلوب می‌باشد و برای وفای طلب باید انجام داد. این نیز مشکل دارد زیرا غرض طالب ارشاد طالب به مطلوب می‌باشد بر فرض که ایجاد مطلوب غرض باشد همیشگی نیست. ۴- حکم عقل: دو بیان وجود دارد الف: وجوب به معنای ثبوت است و در تشریحات عقلاً هست و برای صدق اطاعت مولی را باید انجام داد این قول محل خدشه است زیرا محل بحث وجوب عقلی تابع اطاعت امر نیست بلکه وجوب تابع واقع خطاب است. ب: مفاد صیغه ابراز جعل ماده است بر مکلف عقلاً واجب است تحقیق کند و خود را بری الذمه کند این نیز مشکل دارد زیرا این برای حقیقت حکم است و محل بحث صیغه می‌باشد. ۵- معیار در ظهور راه اهل لسان در مقام تفاهم است و سیره در محل بحث به این گونه است که برای بیان طلب الزامی به اطلاق اکتفاء می‌کنند یعنی در طلب و بعث نیازی به تنبیه بر الزام نیست و برای استحباب نیاز به بیان دارد.

واژگان کلیدی: صیغه امر، معنای امر، وجوب، وضع، اطلاق، عقل، عرف

دین اسلام، کامل ترین و آخرین دینی است که برای سعادت بشر آمده است، دین اسلام همچون بقیه ادیان، دارای دستورعمل های مخصوص به خود است که در قالب آیات و روایات ائمه آمده است. برای بیان احکام از روش های استفاده شده است که علم اصول فقه متکفل بررسی میزان دلالت آنها برای رسیدن به حکم شرعی است. یکی از مهم ترین مباحثی که در علم اصول مطرح شده، مبحث امر است. در اوامر موضوعاتی نظیر: ماده امر، صیغه امر، معانی آنها و غیر آن مورد نقد و بررسی قرار می گیرند. با توجه به گستردگی مبحث اوامر و عدم امکان گنجایش همه مباحث مربوطه در مقاله حاضر لاجرم در این نوشتار به تحقیق و تبیین «صیغه امر» و کیفیت دلالت آن بر وجوب می پردازیم. در کیفیت دلالت صیغه امر بر وجوب اختلافاتی بین علماء وجود دارد. در این زمینه اقوالی وجود دارد الف: دلالت وضعی ب: دلالت اطلاقی ج: دلالت انصرافی د: دلالت عقلی. ما در این مقاله قصد داریم ابتدا معنای امر را بررسی کنیم و می گوئیم که علماء، سه معنا برای آن ذکر کرده اند و اینکه بهترین معنی وحدت معنا می باشد و سپس دو مورد استثناء را ذکر می کنیم که خارج از محل نزاع هستند، و در انتها هم شش مبنای دلالت صیغه امر بر وجوب ذکر می کنیم و اقوال را از منظر مرحوم حکیم نقد می کنیم و نظریه ایشان را تبیین می کنیم، ضرورت بحث از آن این است که اگر در کنار صیغه امر، قرینه ای بر استحباب وجود داشته باشد؛ اگر قرینه اقوی از مبنای ما در بحث صیغه امر باشد آن را مقدم می کنیم، در غیر این صورت حمل بر استحباب می شود. مثلاً چنانچه ما دلالت وضعی را قوی تر از دلالت بالاطلاق بدانیم و مبنای ما هم در بحث صیغه امر، اطلاق باشد، اگر قرینه بر استحباب، وضع یا سیاق باشد مقدم می شود. در مورد صیغه امر، مقاله یا کتاب مستقل یافت نشد این مقاله به روش کتابخانه ای و گرد آوری می باشد.

بخش اول: معنی صیغه امر

مقصود از صیغه امر، همان صیغه «أفعل» و هر کدام از وزن های مشابه آن (ثلاثی و رباعی، مجرد و مزید فیه) می باشد. بحث ما در اینجا، فقط در رابطه با هیئت أفعل می باشد، یعنی اگر چه ما تعبیر به صیغه امر می کنیم و صیغه، مرکب و اعم از هیئت و ماده است ولی بحث، تنها در ارتباط با هیئت است و ما در ارتباط با ماده آن (یعنی ضرب و قتل و...) بحثی نداریم و

بحث مستقلى مى طلبد و ربطى به بحث ما ندارد. همان طور كه هريك از مواد، داراى وضع مستقلى است، هريك از هيئات هم داراى وضع مستقلى است، حال اسم آن را وضع نوعى بگذاريم يا وضع شخصى، بحث ديگرى است. هيئت فعل ماضى، براى معنای خاصى وضع شده است. هيئت فعل مضارع هم براى معنای خاصى وضع شده است، هريك از اسم فاعل، اسم مفعول و ساير هيئات نيز براى معنای خاصى وضع شده اند. هيئت اَفْعَلُ هم بايد داراى معنای خاصى باشد و اين هيئت اَفْعَلُ كه عارض بر لفظ مى شود، براى تفهيم معنای خاصى است، در مورد صيغه امر معانى متعدد و متفاوتى از سوى علماء ذكر شده است كه برخى از اين معانى عبارتند از:

۱- انشای بعث و طلب؛ مولى به عبد خود دستور مى دهد و از او انجام كاری را مى خواهد و هدفش هم انجام آن كار توسط عبد است، مثل: اشتر اللحم من السوق.

۲- تمنى؛ در رابطه با اين معنا مى توان به شعری معروف از امرؤ القيس اشاره کرد:

ألا أيها الليل الطويلُ ألا انجلي بصبحٍ وما الإصباحُ منك بأمثلٍ

در اين شعر گفته شده كه امر به انجلاء، در تمنى استعمال شده و شاعر آرزو مى كند كه شب طولانى سپرى شود.

۳- انذار؛ در مورد اين معنا مى توان به آیه شریفه ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ اشاره کرد كه امر به ماندن سه روز در منزل کرده است و به معنای انذار است كه بعد از سه روز عذاب نازل خواهد شد.

۴- تسويه؛ در مورد معنای تسويه مى توان به آیه شریفه ﴿اصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾^۱ اشاره کرد كه معنای آن عدم تفاوت و مساوات بين صبر و عدم صبر است؛ چون در هر صورت بايد عذاب را تحمل كنند.

۵- تهديد؛ به عنوان مثال براى اين معنا مى توان به آیه شریفه ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^۲ اشاره کرد كه امر به انجام اعمال مورد نظر افراد شده، اما اين آیه تهديد به عذاب کرده است.

^۱ قرآن، سوره هود، آیه ۶۵

^۲ قرآن، سوره طور، آیه ۱۶

^۳ قرآن، سوره فصلت، آیه ۴۰

۶- تسخیر که به معنای اعمال ولایت تکوینی است. به عنوان مثال می توان به آیه شریفه ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^۱ که در خطاب به اصحاب سبت بیان شده، اشاره کرد.

۷- اهانت؛ در این زمینه می توان به آیه شریفه ﴿قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾^۲ که خطاب به اهل جهنم شده، اشاره کرد.

۸- تعجیز؛ به عنوان مثال می توان ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^۳ اینجا «فأتوا» صیغه امر است و خداوند در مقام تحدی می فرماید: اگر نسبت به آنچه که بر عبد خودمان نازل کردیم، در شک و ریب هستید، «فأتوا بسورة من مثله».

معانی زیادی دیگری نیز گفته شده و حتی سید مجاهد در کتاب مفاتیح الاصول ۲۵ معنی را ذکر می کند: ایجاب، ندب، ارشاد، دعا، اباحه، امتنان، اکرام، اذن، احقتار، تادیب، تکوین، التماس، تفویض، تعجب، تکذیب، اعتبار، مشورت، انعام،^۴ ولی چون این نوشته در حد مقاله است بقیه معانی را فقط ذکر کردیم، حال در اینکه معنای امر چیست اختلافاتی بین متأخرین وجود دارد و در مجموع برای صیغه امر سه نظریه ذکر کرده اند:

بند اول: وحدت معنای صیغ امر و اختلاف در داعی

مشهور متأخرین از جمله صاحب کفایه، محقق نایینی، محقق اصفهانی، محقق عراقی قائل شده اند که صیغه امر در تمامی استعمالات ذکر شده، در یک معنا استعمال شده است (انشای طلبی^۵، بعث به مامور به^۱، نسبت بعثیه و ارسالیه^۲، نسبه ایقاعیه^۳، نسبتی که بین مخاطب و ماده

^۱ قرآن، سوره بقره، آیه ۶۵

^۲ قرآن، سوره مؤمنون، آیه ۱۰۸

^۳ قرآن، سوره بقره، آیه ۲۳

^۴ طباطبایی مجاهد، مفاتیح الاصول ص ۱۱۰

^۵ آخوند خراسانی، کفایه الاصول ج ۱ ص ۱۳۹. مظفر، اصول فقه، ص ۷۹. فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه ج ۳ ص ۲۱۲،

آفاضیا عراقی، بدایع الافکار ص ۲۱۰. جواد تبریزی، دروس فی مسائل علم الاصول ج ۱ ص ۳۱۵

البته بستگی دارد که مبنای ما در حروف وضع عام، موضوع له عام باشیم یا وضع عام موضوع له خاص، اگر قائل به وضع عام و موضوع له عام شویم باید معنای اسمی بگذاریم، اما اگر وضع عام و موضوع له خاص را قبول کنیم باید معنای حرفی بگذاریم | ۲۴۲

ماده که در صیغه وجود دارد^۱ و کسانی که می گویند برای چند معنی وضع شده است، مدلول تصویری و تصدیقی را با هم خلط کرده اند و بین موارد ذکر شده اختلاف در داعی استعمال وجود دارد به این بیان که گاهی داعی استعمال صیغه امر، تحریک جدی مخاطب به انجام فعل است که در این صورت امر جدی خواهد شد و گاهی داعی استعمال، تعجیز است که مصداق تعجیز خواهد بود، اما در این صورت صیغه امر در معنای تعجیز استعمال نشده است بلکه صیغه امر در همان معنای اصلی خود استعمال شده است و صرفاً داعی تعجیز وجود داشته است که نتیجه به این صورت خواهد بود که این استعمال مصداق تعجیز خواهد شد لذا در همه موارد معنای امر یکی است و به نظر می رسد که متبادر از امر انشاء طلب باشد که مرحوم آخوند خراسانی ادعا نموده اند.

بند دوم: اختلاف معنای صیغ امر

نظریه دوم در بین متأخرین از سوی مرحوم آقای خوئی ذکر شده است. ایشان فرموده اند: صیغه امر در استعمالات ذکر شده، در معانی مختلفی استعمال شده است. در استعمال صیغه امر در موارد طلب جدی، صیغه امر برای ابراز اعتبار فعل در ذمه مکلف استعمال شده است. به عنوان مثال وقتی خدای متعال از خطاب «أقم الصلاة» استفاده می کند، با توجه به اینکه امر حقیقی است، اعتبار نماز بر ذمه مکلفین و بدهکار شدن به نماز را ابراز می کند، اما در صورتی که به عنوان مثال صیغه امر در امتحان استعمال شده و در خطاب به حضرت ابراهیم از تعبیر «اذبح ولدك» استفاده می شود، معنای مستعمل فیه، ابراز اعتبار فعل بر ذمه مخاطب نیست، بلکه ابراز تهدید است. در موارد استعمال صیغه امر در استهزاء و دیگر معانی نیز به همین صورت خواهد بود. مرحوم آقای خوئی فرموده اند: مطلب بالاتر این است که در صورتی که صیغه امر در مقام خواهش، دعا و التماس باشد، دارای معنای متفاوتی با صیغه امری است که مولا متوجه عبد خود می کند؛ یعنی اگر مولی خطاب به عبد خود از تعبیر «اشف هذا المريض»

^۱ امام خمینی، تهذیب الاصول، ج ۱ ص ۱۹۱. امام خمینی جواهر الاصول ج ۲ ص ۱۲۴. امام خمینی مناهج الوصول الی علم الاصول ج ۱ ص ۲۴۳

^۲ شهید صدر، درس فی علم الاصول، ج ۱ ص ۲۲۵

^۳ نائینی، اجود التقریرات ج ۱ ص ۸۸

^۴ محقق اصفهانی، نهاده الدرایه ج ۱ ص ۱۹۱

استفاده کند، صیغه امر را در ابراز اعتبار شفا دادن مریض بر عهده عبد خود که آشنا با امور پزشکی است، استعمال کرده است، اما در صورتی که ما خطاب به خدای متعال از تعبیر «اشف هذا المریض» استفاده می کنیم، معنای آن متفاوت بوده و دیگر ابراز اعتبار فعل بر ذمه خدای متعال نیست، بلکه ابراز دعا و خواهش است. در نتیجه مراد استعمالی در این موارد متفاوت خواهد بود.^۱

بند سوم: شکالات نظریه مرحوم خوئی

البته به نظر می رسد کلام مرحوم سید خوئی صحیح نیست. دو اشکال به کلام ایشان وارد است:

اشکال اول: ناسازگاری با مبنای ایشان در مبحث وضع

وجه ارتباط مختار ایشان در اینجا با حقیقت وضع فهمیده آشکار نیست، مختار ایشان در حقیقت وضع این است که وضع، تعهد واضح به این است که لفظ معین را صرفاً در معنای معین استعمال کند. به عنوان مثال از لفظ «خاک» فقط قصد تفهیم معنای معین را داشته باشد.^۲ اما در مورد صیغه امر می فرماید که لازم نیست صیغه امر در مورد اعتبار فعل بر ذمه مخاطب استعمال شود، در نتیجه واضح می تواند متعهد شود که صیغه امر را در معنایی دیگر استعمال کند و چیزی غیر از این معنا را اراده کند مثلاً در امتحان، تعجیز و... استعمال کند. لذا ایشان در مورد وضع مفردات مانند لفظ «خاک» بیان کرده اند که واضح متعهد شده است که این لفظ را صرفاً در هنگام تفهیم معنای خاص استعمال کند، حال معنا هر چه باشد، تفاوتی ندارد، ولی در مورد صیغه امر می فرمایند می تواند چند معنا داشته باشد در حالی که بین این دو فرق و تفاوتی وجود ندارد.

اشکال دوم: خلاف وجدان عرف

در کلام ایشان مطرح شده است که معنای مستعمل فیه در موارد استعمال امر به داعی جدی با معنای مستعمل فیه صیغه امر در سایر استعمالات متفاوت است، در حالی که این ادعاء خلاف وجدان عرفی است؛ چون در مورد اینکه خطاب به فردی که می خواهد به منبر برود از تعبیر

^۱ سید ابوالقاسم خوئی، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۳۰

^۲ سید ابوالقاسم خوئی، محاضرات فی اصول الفقه ج ۱ ص ۴۳

«اصعد المنبر» استفاده شود و یا در مورد فردی که عجز از رفتن به منبر دارد و برای فهماندن عجز او از تعبیر «اصعد المنبر» استفاده می شود، معنای تصویری از این تعبیر در هر دو مورد تفاوتی ندارد، در موارد طلب حقیقی و امتحانی نیز معنای مستعمل فیه متفاوت نیست، در مورد «اشف هذا المریض» نیز که توسط مولی ذکر می گردد یا اینکه فرد از خدای متعال می خواهد، معنای مستعمل فیه بعث به شفای مریض است.

بخش دوم: اختلاف معانی در مطلق یا مشروط بودن

برخی از اصولیون می فرمایند: معانی مطرح شده برای صیغه امر، معنای صیغه امر نبوده و دواعی استعمال نیز نیستند. در نتیجه کلام صاحب کفایه مبنی بر وحدت معنای صیغه امر و اختلاف در داعی صحیح نیست؛ چون داعی هر چیزی عبارت است از امری که مترتب بر آن است، به عنوان مثال داعی از اکل، سیر شدن است و سیر شدن امری است که خارجا مترتب بر اکل طعام است، لذا تصور ترتب سیر شدن بر اکل طعام، داعی بر اکل طعام می شود، اما بیان ذکر شده در موارد استعمال صیغه امر به داعی تهدید یا امتحان قابل انطباق نیست؛ چون تهدید یا امتحان خارجا مترتب بر انشای طلب از صیغه امر نیست^۱. مرحوم روحانی در منتقی الاصول می فرمایند: اگر صیغه امر به کار برده شده و در هیچ معنایی هم استعمال نشده باشد، امتحان محقق شده و مکلف امتحان خواهد شد. به عنوان مثال اگر مولی از تعبیر «افعل کذا» استفاده کرده و در هیچ معنایی هم استعمال نکرده باشد، عبد تصور خواهد داشت که آن فعل از او طلب شده است و لذا امتحان خواهد شد. در مورد تهدید نیز به همین صورت بوده و مترتب بر استعمال صیغه امر در انشای طلب نیست، در نتیجه گیری فرموده اند: اختلاف استعمالات صیغه امر در این است که امر گاهی مطلق و گاهی مشروط به شرط های خاصی است که از مشروط شدن به شروط خاص، در مقام تهدید، امتحان یا تعجیز استفاده می شود. به عنوان مثال اگر واقعا قصد طلب به منبر رفتن وجود داشته باشد، از تعبیر «اصعد المنبر» بدون هیچ شرطی استفاده می شود، اما در صورتی تعبیر «اصعد المنبر» به قصد فهماندن عجز به فرد عاجز استفاده شود، این امر مشروط بوده و به صورت «إن كنت قادرا علی الصعود علی المنبر فاصعد المنبر» به کار می رود و چون او نمی تواند به منبر برود و به منبر نمی رود، جزاء منتفی بوده و کشف

می شود که توانائی منبر رفتن ندارد. این مطلب منشأ انتزاع تعجیر خواهد شد. مشابه مطلب ذکر شده در آیه شریفه (فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)^۱ وجود دارد که امر به تمنی موت مشروط به راستگویی است که از اینکه اینها تمنی موت نمی کنند، فهمیده می شود که صادق نیستند^۲، از توضیحات ذکر شده روشن می شود که طبق کلام محقق ایروانی و صاحب منتقی الاصول در صورتی که امر مطلق باشد، امر حقیقی بوده و در مواردی که مشروط باشد، مواردی از قبیل تهدید یا امتحان خواهد شد؛ یعنی به عنوان مثال در صورتی که قصد فهماندن عجز از منبر رفتن وجود داشته باشد، در مورد تعبیر «اصعد المنبر» شرط مقدر به صورت «ان کنت قادرا علی الصعود الی المنبر فاصعد المنبر» بوده و یا در مورد تهدید که از تعبیر «افعلوا ما شئتم»، شرط مقدر به صورت «ان کنتم لاتخافون العذاب فافعلوا ما شئتم» است.

بخش سوم: اشکالات به قول سوم

اشکال اول: خلاف وجدان عرفی

ایشان فرموده اند که صیغه امر، دو معنا دارد و در موارد مطلق و مشروط متفاوت است، در حالی که این ادعاء خلاف وجدان عرفی است؛ چون در مورد اینکه خطاب به فردی که می خواهد به منبر برود از تعبیر «اصعد المنبر» استفاده شود و یا در مورد فردی که عجز از رفتن به منبر دارد و برای فهماندن عجز او از تعبیر «اصعد المنبر» استفاده می شود، معنای تصویری از این تعبیر در هر دو مورد تفاوتی ندارد.

اشکال دوم: نتیجه بخش نبودن و جامعیت و مانعیت نداشتن

این مطلب آنان را به نتیجه مطلوب نمی رساند؛ چون گاهی به فردی امر حقیقی می شود، اما به جهت اینکه در مورد توانائی داشتن او شک وجود دارد، از تعبیر «اگر می توانی منبر بروی، از تو می خواهم که منبر بروی» استفاده می شود. بنابراین امر حقیقی مشروط به قدرت او صورت گرفته است که باید تفاوت این مورد با موارد تعجیر که گوینده قصد بیان عدم توان بر انجام منبر دارد، بیان گردد. علاوه بر اینکه ایشان نمی توانند تعبیر «الا یا ایها اللیل الطویل انجلی» را توجیه کنند؛ چون امر در این تعبیر مشروط نیست، اما با خواست خود می خواهد

^۱ قرآن، سوره جمعه، آیه ۶،

^۲ روحانی، منتقی الاصول، ج ۱ ص ۳۹۸. الاصول فی علم الاصول، ج ۱ ص ۵۳

تمنی را ابراز کند، در مورد کلام ایشان مبنی بر ترتب خارجی داعی بر شیء هم اگرچه این مطلب مورد پذیرش است، اما نکته این است که معتقدیم در داعی امتحان، تهدید، استهزاء و تعجیز، در موارد استعمال صیغه امر، این عناوین عادتاً مترتب بر استعمال صیغه امر است که در موضوع له خود که انشاء بعث است، استعمال شده است و طریق متعارف است و با قرائن موجود در کلام دارای نتیجه تهدید، امتحان، استهزاء یا تعجیز است. به عنوان مثال در مورد تعبیر «اصعد المنبر» برای ابراز عجز مخاطب از منبر رفتن، طریق متعارف این است که «اصعد المنبر» در معنای انشای بعث به منبر رفتن استعمال شده و با قرائن محفوف به کلام عجز او از این کار ابراز می شود؛ یعنی با همین استعمال، مصداق تعجیز و ابراز عجز مخاطب ایجاد می شود. در موارد استعمال صیغه امر به داعی تهدید و استهزاء نیز همین گونه بوده و مشکلی پیش نمی آید، بنابراین به نظر ما حق با مشهور است که استعمال صیغه امر در همان معنای انشای بعث نحو الفعل است و دواعی مختلف است که گاهی داعی از انشای بعث، تحصیل آن فعل در خارج است که امر حقیقی می شود و گاهی داعی از انشای بعث امتحان مکلف است که امر امتحانی می شود و گاهی نیز داعی از انشای بعث استهزاء، تهدید یا تمنی است که با استعمال صیغه امر در همان معنای انشای بعث همراه با قرائن محفوف به کلام فهمیده می شود و مصداق تهدید، امتحان، تعجیز و مانند آن خواهد شد.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که صیغ امری وجود دارند که جزء استثنای این بحث مطرح شده اند. هر چند در رابطه با صیغه امر، مشهور قریب به اتفاق علماء دلالت صیغه امر بر وجوب را قبول دارند، ولی همه علماء قبول دارند که از موارد استعمال صیغه امر دو مورد از محل بحث خارج هستند و دلالتی بر وجوب ندارند.

الف) امر بعد از حظر یا توهم حظر: اگر صیغه امر (که به حسب ظهور اولی، ظهور در وجوب دارد) بعد از یک نهی مسلم و قطعی واقع شود، یعنی عملی یا کاری نهی یا توهم نهی^۱ به آن تعلق گرفته، سپس مامور به واقع شود و متعلق امر قرار گیرد، آیا واقع شدن امر در یکی از این دو موقعیت یا حالت سبب می شود که ظهور اولی خودش (وجوب) را از دست بدهد؟ در این مسئله دو نظریه بین علماء شیعه وجود دارد:

نظریه مشهور بین اصولیین: مشهور این است که امر واقع بعد از نهی یا توهم نهی، نه تنها ظهور در معنای حقیقی ندارد بلکه یک ظهور ثانوی برای آن پیدا می‌شود و آن ظهور در اباحه است. اصالة الظهور که یک اصل معتبر عقلایی است معنای عامی دارد که هم در استعمالات حقیقی جریان دارد و هم در استعمالات مجازی محفوف به قرینه. در استعمالات حقیقی، ظهور به جای خودش محفوظ است. اگر گفتید: رأیت رجلاً شجاعاً و همان معنای حقیقی خودش را اراده کردید، جمله مذکور، ظاهر در معنای حقیقی خودش می‌باشد. اما اگر استعمال به صورت استعاره و مجاز باشد و مثلاً شما گفتید: رأیت أسداً یرمی، اینجا هم أصالة الظهور، محفوظ است، زیرا کلمه اسد، اگرچه به تنهایی ظهور در معنای حقیقی خودش دارد ولی وقتی محفوف به قرینه «یرمی» شد، با توجه به اینکه «یرمی» اظهر از ظهور اسد در معنای حقیقی خودش می‌باشد، مجموع «أسداً یرمی» ظهور در معنای استعاره‌ای و مجازی پیدا می‌کند، بنابراین حمل «رأیت أسداً یرمی» بر معنای مجازی و استعاره‌ای، مستند به همان أصالة الظهور است و ما نیامده‌ایم بر خلاف ظهور، کاری انجام دهیم. با توجه به این مباحث روشن می‌شود که مسأله اصالة الظهور، اعم از اصالة الحقیقة است. حال با توجه به مطالبی که گفته شد، روشن می‌شود: وقتی مشهور می‌گویند: «هیئت افعال اگر بعد از نهی یا بعد از توهم نهی واقع شد، ظهور در اباحه دارد و در غیر این دو صورت، ظهور در وجوب دارد» این ظهور در اباحه به چه کیفیتی است؟ یعنی وقتی می‌گویند ظهور در اباحه دارد به این معناست که هیئت افعال، به حسب معنای حقیقی و به حسب وضع واضع، برای بعث و جوبی وضع شده است اما وقوع آن در یکی از این دو موقعیت، به منزله «یرمی» در «رأیت أسداً یرمی» است و یک ظهور ثانوی در معنای مجازی - آن هم با استناد به قرینه - تحقق پیدا می‌کند، ولی قرینه بر دو قسم است: گاهی قرینه به صورت قرینه شخصیه و جزئیه است، مانند «یرمی» در «رأیت أسداً یرمی» که سبب می‌شود جمله، ظهور در رجل شجاع پیدا کند و مقصود از اسد، معنای استعاره‌ای و مجازی باشد، و گاهی از اوقات هم قرینه به صورت قرینه عامه و قرینه کلیه است، مثل ما نحن فیه که وقوع امر بعد از نهی یا بعد از توهم نهی، قرینه عامه اند بر اینکه مقصود از امر، معنای حقیقی اولی آن نیست بلکه مقصود، معنای مجازی آن می‌باشد که به نظر مشهور، آن معنای مجازی عبارت از اباحه است، آن هم با توجه به مبنایی که مشهور در باب مجاز دارند و مجاز را

استعمال مستقیم لفظ در غیر ما وضع له می‌دانند^۱. نظریه مرحوم آخوند: ایشان می‌فرماید: نظر مشهور اصولیون مربوط به موارد استعمال می‌باشد و ملتفت و متوجه نبوده‌اند که موارد استعمال، دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی است که مسئله را واضح می‌کند. مثلاً مشهور استدلال کرده‌اند به اینکه اگر شخصی مریض شد و به دکتر مراجعه کرد و دکتر تشخیص داد که مریض بیماری سختی دارد و نسخه‌ای به او داد و گفت: «میوه ترش را نخور»، و مریض پس از چند وقت از بیماری خلاص شد و بهبودی پیدا کرد و نزد طبیب آمد و طبیب مشاهده کرد بیماری او برطرف شده است لذا به او گفت: «اکنون میوه ترش بخور» پیداست که مقصود طبیب این نیست که آن شخص را ملزم به خوردن ترش‌جات کند، بلکه می‌خواهد بگوید: «ممنوعیت قبلی برداشته شده و آلان می‌توان ترشی خورد». تمسک به چنین مواردی نمی‌تواند به عنوان دلیل مطرح باشد زیرا در اینجا، مورد استعمال، خصوصیتی به همراه دارد و ما از طریق خصوصیت می‌فهمیم دلالت بر اباحه می‌کند و این به درد مسأله اصولی نمی‌خورد، زیرا در اکثر مسائل اصولی، خصوصیات مورد برای ما معلوم نیست. ما هستیم و امر مولا که به دنبال یک نهی یا توهم نهی آمده است و نمی‌توانیم مسأله طبیب را به عنوان یک ضابطه کلی قرار داده و بگوییم: «هرجا امری بعد از نهی یا بعد از توهم نهی آمد، ظهور در اباحه پیدا می‌کند». این دلیل با مدعی تطبیق نمی‌کند. بنابراین ما باید مسئله را روی عنوان کلی‌اش و با قطع نظر از موارد استعمال مطرح کنیم تا ببینیم کلام مشهور تا چه حدی مورد قبول قرار می‌گیرد. مرحوم آخوند خراسانی می‌فرماید: ما ادعای اول مشهور را قبول داریم که دیگه ظهور در وجوب ندارد ولی ادعای دوم «صیغه امر در این صورت ظهور در اباحه دارد» را نمی‌پذیریم. بلکه معتقدیم در این صورت، امر در هیچ معنایی ظهور ندارد، نه در معنای حقیقی و نه در معنای مجازی. مبنای این مسئله این است که اصولاً اگر در کلام متکلم، قرینه‌ای وجود داشته باشد و ما روی جهتی برایمان شک پیدا شود که آیا متکلم، بر این قرینه اعتماد کرده یا نه؟ در این صورت، کلام دارای اجمال می‌شود و ما نمی‌توانیم به أصالة الظهور تمسک کنیم، زیرا اصالة

^۱ اخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶. صاحب فصول، الفصول الغروية فی الاصول الفقهيّة، ص ۷۰. محقق الرشتی، بدائع الأفكار، ص ۲۹۴. میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۹.

الظهور، فرع این است که موضوعش محرز باشد و ما باید اصل ظهور را احراز کرده باشیم تا بتوانیم به أصالة الظهور تمسک کنیم.

ب) اوامر ارشادیه: اوامر به در صورت مولوی و ارشادی می آیند، اگر به صورت مولویی آمده باشد بحثی در آن نیست، اما اگر دلالت بر ارشاد و اخبار به حکم وضعی کند در این صورت از محل نزاع خارج است مثل اینکه امام فرموده اند: «اغسل ثوبك من ابوال ما لا یوکل لحمه» مفاد این روایت طلب غسل و وجوب آن نیست بلکه مفاد آن ارشاد به نجاست بول است.^۱ به عنوان تمه‌ای بر بحث از معانی صیغه امر، باید حقیقت معنای وجوب و استحباب را مورد بررسی قرار دارد. درباره وجوب سه معنا ذکر شده است. مطابق معنای اول، وجوب طلب چیزی همراه با منع از ترک آن چیز است و استحباب طلب چیزی است ولی نه با منع از ترک آن. البته این تعریف درست نمی‌باشد، زیرا در این معنا تحلیل وجوب و استحباب صورت پذیرفته است نه تعریف آن دو.

معنای دیگر وجوب آن است که ترکش عقوبت دارد و استحباب چیزی است که ترکش عقوبت ندارد. البته به این تعریف نیز اشکال می‌شود که چنین تعریفی اثر و نتیجه‌ی وجوب و استحباب را بیان کرده است نه تعریف آن.

صحیح‌ترین معنایی که برای وجوب بیان گشته است، تعریف آن به شدت اراده است و استحباب، همان مراتب پایین‌تر اراده‌ی شدید (اراده ضعیف) می‌باشد. اراده‌ی انسان به چیزی که می‌خواهد، گاه شدید است و گاه ضعیف است. شدت اراده منشأ انتزاع وجوب است و رخوت اراده منشأ انتزاع ندب می‌باشد.

بخش چهارم: کیفیت دلالت صیغه امر بر وجوب

برای دلالت صیغه‌ی امر بر وجوب یا استحباب یا اعم از آنها اقوالی گفته شده است. صاحب معالم در حدود هشت قول ذکر کرده است^۲ که در راستای هدف این تحقیق نیست. مشهور قائل شده‌اند که صیغه‌ی امر حقیقت یا حداقل ظاهر در وجوب است و در استعمالات در فرض

^۱ شهیدصدر، دروس فی مسائل علم الاصول «الحلقه الثالثه» القسم الاول ص ۸۲

^۲ صاحب معالم، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص: ۴۶ | ۲۵۰

نمود قرینه حمل بر وجوب می‌شود. در مجموع شش دلیل برای این قول یافت شد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

بند اول: وضع (تبادر)

اولین قول در دلالت صیغه امر بر وجوب این است که صیغه امر برای دلالت بر طلب وجوبی وضع شده است و در صورتی که در موارد طلب ندبی استعمال شود، استعمال مجازی خواهد بود. صاحب کفایه فرموده است: «بعید نیست کسی در اینجا ادعای تبادر کند^۱». ایشان با این تعبیر خود، هم دلالت وضعی و هم مسئله تبادر را تأیید کرده‌اند.

تبادر در دو مرتبه بحث می‌شود. اول از جهت ثبوتی مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس اگر ایراد ثبوتی نداشت در مقام اثبات بحث به میان می‌آید. مراد از مقام ثبوت این است که بینیم آیا امکان دارد که بعث و تحریک وجوبی، متبادر باشد؟ یعنی با توجه به اینکه تبادر علامت وضع و حقیقت بودن است، آیا امکان دارد که واضح، هیئت و صیغه امر را برای بعث و تحریک وجوبی وضع کرده باشد؟

اگر در این مرحله ثابت شد که چنین چیزی امکان ندارد، دیگر نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد. ولی اگر توانستیم امکان آن را ثابت کنیم، نوبت به این می‌رسد که در مقام اثبات هم بینیم آیا این امر تحقق هم دارد یا نه؟

مرحله اول (مقام ثبوت)

امام خمینی رحمه الله در این باره بحث جامعی می‌فرمایند^۲. ایشان می‌فرمایند: براساس غالب تصویراتی که در اینجا مطرح شده است، وضع هیئت و صیغه امر برای بعث و تحریک وجوبی، استحاله دارد و تنها روی یک فرض، امکان ثبوتی دارد. توضیح مطلب اینکه مطابق نظر مشهور موضوع له حروف، معانی جزئی هستند. به عنوان مثال کلمه «مِنْ» برای مفهوم کلی ابتداء وضع نشده است، بلکه برای ابتداهای خارجی وضع شده است. حرفیتِ ابتداهای خارجی به این است که دارای وجودی غیرمستقل و نیازمند به دو شیء است.

^۱ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص: ۷۰

^۲ امام خمینی، تهذیب الأصول، ج ۱، ص: ۱۰۳ و تنقیح الأصول، ج ۱، ص: ۲۴۰

هیئات هم اگرچه در اصطلاح به آنها حرف گفته نمی‌شود ولی از جهت معنا دارای خصوصیت حروف می‌باشند و برخی آنها را حروف ایجادیه نامیده‌اند. حال سؤال این است که هیئت و صیغه امر برای چه نوع بعث و تحریک اعتباری وضع شده است؟ چنانچه قائل شویم هیئت و صیغه امر، برای مفهوم بعث و تحریک اعتباری وضع شده است، در این صورت باید ملتزم شویم که هیئت و صیغه امر، دارای معنایی اسمی است. زیرا تردیدی نیست که «مفهوم بعث و تحریک اعتباری» همانند مفهوم ابتداء، مفهومی اسمی است. درحالی که مفهوم حرفی، مفهومی غیر مستقل است. بنابراین بعث و تحریک اعتباری که مفاد هیئت و صیغه امر است، معنایی کلی نیست بلکه یک معنای جزئی است، یعنی مفاد هیئت و صیغه امر، همین بعث و تحریک‌های ایجادشده اعتباری است نه بعث و تحریک کلی اعتباری.

معنای کلام کسانی که می‌گویند هیئت و صیغه امر برای بعث و تحریک وجوبی وضع شده است، این است که هیئت و صیغه امر، برای بعث و تحریکی که مقید به اراده حتمی است وضع شده است. در این صورت یا مراد از اراده، مفهوم اراده است یا مصداق اراده و شق سومی هم تصویر نمی‌شود.

اگر مراد را، مفهوم اراده بگیریم، یعنی هیئت و صیغه امر، برای بعث و تحریکی که مقید به مفهوم اراده حتمی است، وضع شده، چنین چیزی موجب می‌شود که بعث و تحریک مفاد هیئت و صیغه امر که بعث و تحریک جزئی است را با مفهومی کلی مقید کنیم. مفهوم کلی می‌تواند قید برای مفهوم کلی وسیع‌تر از خود باشد ولی نمی‌تواند قید برای معنای جزئی بشود. چنانچه مراد از اراده، مصداق اراده باشد، یعنی هیئت و صیغه امر، برای بعث و تحریکی که مقید به مصداق اراده حتمی است، وضع شده است، چنین مطلبی موجب می‌شود که وقتی بعث و تحریک را مقید به اراده حتمی می‌کنیم، به لحاظ این تقیید، قید و ذات مقید، در یک رتبه قرار بگیرند. در نتیجه، اراده در رتبه بعث و تحریک قرار می‌گیرد، درحالی که بعث و تحریک، معلول اراده و متأخر از آن می‌باشد.

سپس امام خمینی رحمه الله راه سومی مطرح می‌فرمایند که مطابق آن، مقام ثبوت تصویر می‌شود و استحاله‌ای پیش نمی‌آید. ایشان می‌فرمایند که معانی حرفیه، متقوم به دو شیء می‌باشند. به‌همین جهت مقام وجودی این‌ها حتی از مقام اعراض هم پست‌تر است. زیرا عرض، نیاز به

یک شیء دارد ولی معانی حرفیه نیاز به دو شیء دارند. به همین جهت است که مشهور، می‌گویند: حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند. معنای این حرف این است که واضع معنایی کلی را در نظر گرفته ولی لفظ را برای مصادیق آن معنای کلی وضع کرده است. اینجا سؤال می‌شود که آیا معنای عامی که جامع بین مصادیق و خصوصیات است، معنای اسمی است یا معنای حرفی؟ به عنوان مثال وقتی واضع می‌خواهد «مِن» را برای ابتداء وضع کند و مفهوم ابتداء را در نظر می‌گیرد، آیا این مفهوم ابتداء، معنایی اسمی دارد یا حرفی؟ البته همانگونه که واضح است، این سؤال برای مرحله قبل از موضوع له است.

اگر گفته شود که معنایی حرفی دارد، چنین چیزی قابل قبول نیست. زیرا در ذات معنای حرفی، تقوم به دو شیء مطرح است، در حالی که وقتی مفهوم ظرفیت را در نظر می‌گیریم، دیگر دو شیء مطرح نیست بلکه نفس همین مفهوم، مورد تصور واضع است. از اینجا برای ما روشن می‌شود که اگرچه موضوع له حروف، معنایی وابسته به دو شیء است ولی واضع، در مقام وضع، معنای کلی اسمی را به عنوان جامعی تصور کرده است.

همین معنا در باب هیئت و صیغه امر نیز تطبیق می‌شود. یعنی وقتی واضع می‌خواسته هیئت و صیغه امر را وضع کند، مفهوم بعث و تحریک اعتباری را به عنوان یک مفهوم کلی تصور کرده است، ولی هیئت و صیغه امر را برای این مفهوم کلی، وضع نکرده بلکه برای مصادیق آن وضع کرده است. بنابراین اگر ما متصوراً را یک امر کلی دانستیم، آن وقت تقیید یک امر کلی به امر کلی دیگر مانعی ندارد. با توجه به آنچه بیان شد، اگر بخواهیم بگوییم متبادر از هیئت و صیغه امر، و خوب است، باید همین جا به مفهوم کلی بعث و تحریک اعتباری قیدی بزنیم و بگوییم بعث و تحریک اعتباری‌ای که ناشی از اراده حتمی باشد. در این صورت، استحاله ثبوتی از بین می‌رود. دیگر نه مسئله تقیید جزئی به کلی مطرح است و نه تقدّم و تأخر رتبه در کار است.

مرحله دوم (مقام اثبات)

امام خمینی رحمه الله هر چند مقام ثبوت را تصویر کردند ولی در مقام اثبات می‌فرمایند که متبادر از هیئت و صیغه امر، یک کلی مقید به کلی دیگر نیست، بلکه متبادر از هیئت و صیغه امر،

همان بعث و تحریک کلی می‌باشد، یعنی همان کلی اول، متبادر است و چیزی همراه آن نیست.

دلیل ایشان این است که قائلین به تبادر وجوب، گویا می‌خواهند بگویند: متبادر از هیئت و صیغه امر، بعث و تحریکی است که ناشی از اراده حتمی باشد. یعنی قید «ناشی از اراده حتمی» را می‌خواهند به آن اضافه کنند. درحالی که آنچه از هیئت و صیغه امر به ذهن تبادر می‌کند، نفس بعث و تحریک است و قید «ناشی از اراده حتمی» تبادر ندارد.

البته این کلام امام خمینی رحمه الله در مقام اثبات در فرضی صحیح است که مسئله وجوب و استحباب را مرتبط به علت بعث و تحریک بدانیم. یعنی اگر علت شدید یا ضعیف بود، به تناسب قائل به وجوب یا استحباب می‌شویم. ولی اگر بگوییم خود بعث و تحریک، به دو قسم وجوبی و استحبابی تقسیم می‌شود، دیگر ادعای امام خمینی رحمه الله در مقام اثبات پذیرفته نیست. یعنی می‌توان گفت آنچه از هیئت و صیغه امر متبادر است، یک نوع آن می‌باشد و وقتی بعث و تحریک دو قسم شد، بعید نیست همانند مرحوم آخوند بتوان ادعا کرد که متبادر از هیئت و صیغه امر، مرتبه کامل بعث و تحریک اعتباری یعنی وجوب است. پس تا اینجا پذیرفتن تبادر برای دلالت صیغه و هیئت امر بر وجوب اشکالی ندارد.

بند دوم: انصراف

دومین قول در دلالت صیغه امر بر وجوب، مسئله انصراف است. در انصراف کثرت استعمال در یک طرف و ندرت آن در طرف مقابل ملاک است نه صرف کثرت وجود در یک طرف. یعنی اگرچه هیئت و صیغه امر برای خصوص بعث و تحریک وجوبی وضع نشده بلکه برای اعمّ وضع شده است، ولی به علت کثرت استعمال در خصوص بعث و تحریک وجوبی، به این معنا انصراف پیدا کرده است. به طوری که وقتی هیئت و صیغه امر، بدون قرینه استعمال شود، ذهن انسان به همان بعث و تحریک وجوبی انصراف پیدا می‌کند. نه اینکه واجبات کثرت وجودی دارند نسبت به مستحبات و تعدادشان بیشتر است و این منشأ انصراف باشد.

البته مرحوم صاحب معالم پس از آنکه ادله‌ای برای اثبات اینکه هیئت و صیغه امر، حقیقت در وجوب است، اقامه می‌کند، می‌فرماید: ما وقتی موارد استعمال هیئت و صیغه امر را در کتاب و سنت ملاحظه کردیم، به این نکته برخورد کردیم که هیئت و صیغه امر، آن‌قدر در استحباب

استعمال شده است که در استحباب به صورت یک مجاز مشهور مطرح است. پس معنا متعین در معنای حقیقی نیست و در آنجا یا باید حمل بر مجاز مشهور شود یا حداقل توقف شود و نه معنای مجازی و نه معنای حقیقی مقدم نمی‌شود.^۱

مرحوم آخوند به کلام صاحب معالم اشکال می‌کنند و می‌فرماید: در مجاز مشهور، نکته‌ای دخالت دارد که گویا صاحب معالم از آن غفلت نموده است و آن نکته این است که کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی در صورتی موجب تحقق مجاز مشهور می‌شود که همراه با قرینه منفصله باشد.^۲ توضیح کلام آخوند این است که اگر هزار بار «رأیت أسداً» استعمال شود و در هربار کلمه «یرمی» به صورت قرینه متصله همراه آن آورده شود، مجاز مشهور درست نمی‌شود. ولی اگر گفته شود: «رأیت أسداً» و مخاطب، ذهنش به حیوان مفترس رفت، سپس فردا قرینه‌ای اقامه کردید که مراد از أسد، رجل شجاع بوده است و چنین استعمالی کثرت پیدا کند، در استعمالاتی که بعد از کثرت اتفاق می‌افتد، ذهن مخاطب به سوی رجل شجاع خواهد رفت اگرچه قرینه‌ای هم اقامه نشود. از کلام صاحب معالم و جواب صاحب کفایه که بگذریم، اصل استدلال به انصراف برای ظهور صیغه و هیئت امر بر بعث و جویی محل اشکال است. زیرا هرگز کثرت استعمال در طرف وجوب و ندرت استعمال در طرف استحباب محقق نمی‌شود. پس این راه هم پذیرفته نیست.

بند سوم: اطلاق

سومین قول در دلالت صیغه امر بر وجوب که توسط محقق عراقی^۳ مطرح شده، این است که صیغه امر برای جامع طلب بین وجوب و استحباب وضع شده است، اما اطلاق صیغه امر و جویی بودن طلب را اقتضاء می‌کند. تقریر این دلیل به اختصار این است که در صورت تمام بودن مقدمات حکمت، اطلاق نتیجه‌گیری می‌شود و نتیجه اطلاق هیئت و صیغه امر، حمل آن بر وجوب است. زیرا وجوب یعنی طلب بدون قید و شرط ولی استحباب به معنای طلب با مئونه زائده یعنی اذن در ترک است. در نتیجه تمسک به اطلاق، و جویی بودن مفاد هیئت امر را نتیجه

^۱ صاحب معالم، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص: ۶۱

^۲ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص: ۷۰

^۳ محقق عراقی، نهاية الأفكار، جلد ۱، حدود صفحه ۱۶۰ و مقالات الاصول، جلد ۱، صفحه ۲۰۸

می‌دهد. اما به دلیل دقیق بودن این کلام، تفصیل مطلب را از محقق عراقی می‌آوریم. ایشان فرموده‌اند: شکی نداریم که زمانی که می‌خواهیم اطلاق‌گیری کنیم، در صورتی که قرینه‌ای بر استحباب نباشد، امر ظهور اطلاق در وجوب دارد. ایشان در ادامه برای این اطلاق، دو تقریر مطرح کردند که در تقریر اول از راه اکمیت وارد شده‌اند و در تقریر دوم از راه اتمیت مسئله را حل می‌کنند. اینک دو تقریر ایشان بدین شرح است:

تقریر اول محقق عراقی: در بیان تقریر اول فرموده‌اند: وجوب و استحباب، هر دو در اصل طلب اشتراک دارند، اما طلب وجوبی یک طلب اکمل هست و طلب استحبابی یک طلب ناقص. ایشان می‌فرمایند اگر می‌خواهید وجوب را معنا کنید باید بگویید وجوب همان طلب است. اما وقتی استحباب را معنا می‌کنید باید بگویید استحباب طلب با رخصت بر ترک است. رخصت بر ترک سبب می‌شود که، اهمیت طلب را کم کند و طلب صادر از مولا، طلب ناقصی شود. پس طلب وجوبی یک طلب کامل است و طلب استحبابی یک طلب ناقص است. در دوران امر بین این دو، باید اینها را حمل بر طلب وجوبی کنیم که طلب کامل است. زیرا نقصان طلب استحبابی، موجب می‌شود که بیان زانندی لازم باشد و آن هم رخصت در ترک است. بنابر آنچه در مباحث مطلق و مقید مطرح گردیده است، اگر مولا لفظی را به صورت مطلق گذاشت و قرینه‌ای بر آنچه که نیاز به قرینه دارد نیابرد، اطلاق اقتضا می‌کند بر آن معنایی که نیاز به قرینه ندارد، حمل کنیم. پس نتیجه می‌گیریم که اطلاق، حمل بر طلب اکمل را که همان طلب وجوبی است، اقتضا می‌کند.

تقریر دوم محقق عراقی: محقق عراقی در راه دوم برای دلالت صیغه امر بر وجوب، از راه اتمیت وارد شده است. ایشان فرموده‌اند: طلب وجوبی از طلب استحبابی اتم است و هنگام اطلاق، باید امر را بر معنای اتم حمل کنیم. چون معنای غیر اتم نیاز به قرینه دارد و مرادشان از اتم، اتمیت در تحریک عبد به ایجاد فعل است.

در توضیح فرموده‌اند که: صیغه‌ی امر، منشأ برای حکم عقلی می‌شود، یعنی وقتی مولا گفت: «اقیموا الصلاة»، این منشأ می‌شود که عقل به لازم و واجب بودن اطاعت حکم کند. یعنی عبد به وسیله‌ی این صیغه‌ی امر، تحریک شود که این فعل را انجام دهد.

اگر طلب، طلب استجابی باشد نتیجه این می‌شود که صیغهی امر، در مخاطب یک داعی ضعیف ایجاد می‌کند و آن هم ثوابی است که در این امر استجابی نهفته است. اما امر وجوبی در مخاطب هم انگیزه کسب ثواب ایجاد می‌کند و هم انگیزه‌ی مسدود کردن باب عقاب را ایجاد می‌کند. پس نتیجه می‌گیریم که، تحریک امر وجوبی برای مخاطب شدیدتر و اتم از امر استجابی است. در امر استجابی، این که باب عقاب مسدود شود، نیاز به بیان دارد. پس نتیجه این می‌شود که اطلاق اقتضا می‌کند طلب را بر طلب اتم که طلب وجوبی است، حمل کنیم. چون طلب استجابی، طلب غیر اتم و ضعیف است و نیاز به قرینه و بیان اضافه دارد. شهید صدر در اشکال به مجموع کلام محقق عراقی می‌فرماید که اطلاق یک امر عرفی است و باید یک ظهور عرفی حاکم باشد، تا عرف اطلاق را بفهمد. به عنوان مثال اگر مولا به عبدش گفت: «اعتق رقبه»، عبد اگر مردد بین رقبه مسلمان یا کافر شد، با خود می‌گوید که مولا نگفت فقط مسلمان را آزاد کن، پس اگر کافر هم باشد، عیبی ندارد. در حقیقت اطلاق، صفتی در مورد لفظ است که عرف به خوبی از آن استفاده می‌کند. در ادامه می‌فرماید این فرقی را که شما بین طلب وجوبی و طلب استجابی بیان کرده‌اید، یک فرق دقیق عقلی است که عرف این را نمی‌فهمد. چنانچه عرف نفهمد، بدون شک نمی‌تواند بگوید اطلاق را حمل بر طلب وجوبی می‌کنم^۱. البته به نظر می‌رسد که این کلام شهید مبتلا به اشکالی باشد. در حقیقت تقصیر عرف چیست اگر که یک کلام دقیق عقلی را در ارتکاز خود دارد. بلکه این چنین نیست که به مقدمات و براهین عقلیه نیاز باشد تا عرف بتواند این مطلب را درک کند. کلام محقق عراقی این بود که طلب وجوبی، غیر از طلب، چیز دیگری نیست. اما طلب استجابی، غیر از طلب، چیز دیگری هم هست. این چیزی نیست که بگوئیم عرف این را نمی‌فهمد.

البته هر چند اشکال شهید صدر وارد نبود ولی اشکالات دیگری بر محقق عراقی وارد است که به اختصار به آن می‌پردازیم.

اشکال اول این است که وقتی طلب به وجوبی و استجابی تقسیم می‌شود، لازمه تعدد قسم این است که هر قسمی باید چیزی اضافه بر مقسم داشته باشد. آن وقت نمی‌توان گفت که مقسم، طلب است و قسم آن - یعنی وجوب - نیز همان طلب است بدون اینکه چیز زایدی در آن

وجود داشته باشد. اگر وجوب، همان طلب است، به جای اینکه گفته شود طلب یا وجوبی است یا استجابی باید گفته شود که وجوب یا وجوبی یا استجابی و روشن است که نمی‌توان چنین چیزی گفت. پس وجوب هم نیاز به بیان زائد دارد و اطلاق نه اقتضای وجوبی بودن دارد و نه اقتضای استجابی بودن. برفرض از اشکال اول صرف نظر کنیم، اشکال دیگری وجود دارد. در باب اطلاق، وقتی مقدمات حکمت تمام شد، ما لفظ را بر اطلاق حمل می‌کنیم. مثلاً از "رقبه" در "أعتق الرقبه" مطلق رقبه اراده شده است. ولی در آنجا در موضوع له لفظ رقبه، تردیدی نیست و روشن است که رقبه برای ماهیت رقبه وضع شده است و حتی احتمال وضع رقبه برای خصوص رقبه مؤمنه وجود ندارد. زیرا وجود چنین احتمالی مانع از تمسک به اطلاق می‌شود، در حالی که مفروض این است که به اطلاق می‌توان تمسک کرد. اساس تمسک به اطلاق این است که موضوع له لفظ، یک ماهیت بدون قید و شرط باشد و ما شک در مراد متکلم داشته باشیم. یعنی می‌دانیم که رقبه برای ماهیت رقبه وضع شده است ولی احتمال می‌دهیم که مسئله ایمان در مراد متکلم دخالت داشته باشد. در چنین صورتی، وقتی مقدمات حکمت جاری شود، نتیجه می‌گیریم که همان موضوع له، به عنوان مراد متکلم است. بنابراین آنچه گفته شد، کسانی که در باب هیئت و صیغه امر، می‌خواهند به اطلاق تمسک کنند، باید در رابطه با موضوع له هیئت و صیغه امر، تردیدی نداشته باشند. زیرا اگر در موضوع له هیئت و صیغه امر تردید باشد، نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد. پس اگر احتمال دهیم که مفاد هیئت و صیغه امر، خصوص بعث و تحریک وجوبی و یا خصوص بعث و تحریک استجابی است، دیگر نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد. حال با وجود اینکه هیئت و صیغه امر برای مطلق بعث وضع شده است، نمی‌توان از تمسک به اطلاق، خصوص بعث وجوبی را استفاده کرد و نتیجه حمل بر اطلاق این است که گفته شود مراد مولا از هیئت و صیغه امر، مطلق بعث و تحریک است و درباره وجوبی یا استجابی بودن دیگر مطلبی ندارد.

بند چهارم: امارات عقلایی

مستدل به این دلیل می‌گوید تردیدی نیست که هیئت امر برای بعث و تحریک اعتباری وضع شده است، ولی اگر بعث و تحریک اعتباری، ناشی از اراده حتمی باشد، می‌فهمیم که این بعث و تحریک، بعث و تحریک وجوبی است و اگر ناشی از اراده غیر حتمی باشد، بعث و تحریک

استجابی است. از نظر عقلاء، هیئت امر کاشف از این است که اراده‌ای که قبل از هیئت امر وجود داشته و منشأ صدور آن گردیده است، اراده‌ای قوی است.

مناقشه به این دلیل اینگونه است که اولاً این ادعاء بدون دلیل است و ثانیاً اماریت عرفی و عقلایی نمی‌تواند بدون منشأ باشد. بلکه یا باید منشأ وضعی داشته باشد، یعنی واضح، هیئت و صیغه امر را برای خصوص بعث و تحریکی وضع کرده باشد و یا مسئله انصراف در کار باشد. و اگر مسئله وضع و انصراف در کار نباشد، منشأ این کشف عقلایی چیست؟ اگر تبادر و انصراف انکار شود، باید گفت که بعث و تحریک مفاد هیئت و صیغه امر، هم با منشی به نام اراده حتمی سازش دارد و هم با منشی به نام اراده غیر حتمی. بنابراین وقتی با هر دو سازگار بود، کشف عقلایی چه منشی می‌تواند داشته باشد؟

امام خمینی رحمه الله نیز دلالت صیغه‌ی امر بر وجوب را دارای یک اماره‌ی عقلایی می‌دانند. ولی تقریر ایشان از این دلیل متفاوت است. ایشان می‌فرمایند عقلاء خطاب امری را حجت می‌دانند که طلب وجوبی است. یعنی عقلاء از باب حفظ نظام بین مولا و عبد، اصلی را در مورد خطاب امر مولا به صورت أصالة الوجوب تأسیس کرده‌اند که این اصل ربطی به ظهور خطاب امر ندارد. بنابراین خطاب امر حجت عقلاییه بر وجوب خواهد بود و عقلاء عبد را که مخالفت با خطاب امر می‌کند، مستحق عقاب می‌دانند ولو اینکه خطاب امر کاشف از وجوبی بودن امر نباشد.^۱ مرحوم فاضل لنکرانی به کلام استادشان امام خمینی رحمه الله اینگونه اشکال می‌کنند که وقتی مولا هیئت افعَل را صادر می‌کند، این هیئت افعَل با دو چیز سازگار است:

ترخیص در ترک و تهدید بر ترک. بنابراین هیئت افعَل دارای یک معنای لا بشرط است که هم با ترخیص در ترک و هم با تهدید بر ترک سازگار است. در این صورت اگر با یک هیئت افعَل برخورد کردیم که در کنارش نه ترخیص در ترک بود و نه تهدید بر ترک، عقلاء از کجا استفاده می‌کنند که شما باید قسم تهدید بر ترک را اختیار کنید؟

ایشان در ادامه می‌فرمایند که اگر تبادر یا انصراف یا اطلاق را بپذیریم ممکن است بتوان کلام ایشان را پذیرفت، ولی اگر همه این‌ها را رد کردیم، وقتی با یک ماهیت مطلقه برخورد کنیم که هم با اذن در ترک سازگار است و هم با تهدید بر ترک، روی چه ملاکی عقل حکم کند

که اینجا نباید بدون جواب گذاشته شود؟ عقل در کارهای خود، ملاک می‌خواهد. اگر بعث مولا وجوبی باشد، عقل می‌گوید استحقاق عقوبت بر مخالفت آن مطرح است. ولی در مورد بعث مطلق که هم با لزوم می‌سازد و هم با استحباب و هیچ قرینه‌ای بر تعیین یکی از دو امر ندارد، عقل بر اساس چه ملاکی عبد را مأمور به موافقت بداند و بگوید: اگر مخالفت کنی استحقاق عقوبت در کار است؟^۱

آقای شهیدی نیز در درس خارج اصول، این کلام امام خمینی رحمه الله را مطرح کرده‌اند و در اشکال به ایشان فرموده‌اند کلام ایشان عرفی نیست. زیرا اگر خطاب امر مجمل بوده و متصل به قرینه‌ای باشد که صلاحیت رساندن استحباب را داشته باشد (قرینه قطعی نیست بلکه صلاحیت قرینیت دارد) یا اینکه راویان اختلاف داشته باشند که در کنار امر مولی به فعل خاص، قرینه متصل بر ترخیص صادر شده یا صادر نشده است، در این صورت عقلاء حکم به حجیت خطاب نخواهند کرد. این مطلب نشانگر این است که حجیت عقلائییه خطاب امر نسبت به وجوب، ناشی از ظهور عرفی خطاب امر در وجوبی بودن طلب است و ربطی به آنچه امام فرموده‌اند ندارد.

تا اینجا کلام امام خمینی رحمه الله در این زمینه مطرح شد. نظر امام به تبع نظر استادشان مرحوم بروجردی می‌باشد. البته مرحوم بروجردی قولی فراتر از امام دارند. ایشان فرموده است: اگر مولا به عبدش گفت: «برو بازار و گوشت خریداری کن»، دیگر حق ندارد دنبال این امر خود بگوید: «اگر خریداری هم نکردی، مانعی ندارد»، زیرا چنین کاری موجب تناقض صدر و ذیل کلام مولا می‌شود. از یک طرف مولا بعث به خرید گوشت نموده و از طرف دیگر، ترخیص در مخالفت آن داده است و این دو، قابل جمع نیستند.

اصلاً وجوب و لزوم، در ماهیت بعث مطرح است و بعث، به معنای بعث وجوبی است. در این صورت، چگونه مولا با وجود بعث، می‌خواهد اذن در مخالفت هم صادر نماید؟ مرحوم بروجردی سپس می‌فرماید که صاحب قوانین نیز مطلبی فرموده که گویا ناظر به همین چیزی است که ما گفتیم. صاحب قوانین می‌فرماید: ممکن است ما بگوییم: «اوامر استحبابی، اوامر مولوی نیستند و کلمه امر نمی‌تواند با استحباب جمع شود. بله می‌توانیم آنها را اوامر ارشادی

بدانیم. امر مولا به نماز شب، امر استحبابی مولوی نیست، بلکه ارشاد به آثار و برکاتی است که در نماز شب وجود دارد. همان‌طور که اوامر طیب، ارشاد به این است که مریض اگر بخواهد خوب شود، باید فلان دارو را استفاده کند»^۱.

به مرحوم بروجردی اشکال می‌شود که شما با این کلامی که برای اثبات دلالت هیئت اَفْعَلُ بر وجوب مطرح کردید، برداشت می‌شود که راه‌های دیگر را نپذیرفته‌اید. بنابر کلام ایشان که بعث، به معنای بعث و جویی است و لزوم و وجوب در ماهیت بعث نهفته است، در این صورت ایشان باید از اول می‌فرمودند که متبادر از هیئت اَفْعَلُ، بعث و تحریک لزومی است. زیرا به نظر ایشان مسأله استحباب، خارج از بعث است و نمی‌تواند در اینجا دخالتی داشته باشد. یعنی مرحوم بروجردی با این بیان خود می‌خواهد بفرماید: «بعث، غیر از بعث و جویی نیست و ما چیزی به عنوان بعث استحبابی نداریم». از طرفی هیچ‌کسی منکر اینکه مفاد هیئت اَفْعَلُ بعث و تحریک است نمی‌شود و ایشان که بعث استحبابی را قبول ندارند، چرا تبادر را انکار می‌کنند؟ بنابر این راه هم نمی‌تواند اثبات کند که مفاد هیئت و صیغه امر خصوص بعث و جویی است.

بند پنجم: حکم عقلی

پنجمین دلیلی که در دلالت صیغه امر بر وجوب مطرح می‌باشد، دلیلی عقلی است. این دلیل به لحاظ محتوایی نزدیک به کلام امام خمینی رحمه الله در دلیل قبلی می‌باشد ولی فرقی در ریشه دلیل است که آن را عقلی بدانیم یا عقلایی. خلاصه این دلیل بدین شرح است که دستور مولا، حجتی از ناحیه مولا است. حجت، به معنای چیزی است که مولا بتواند به آن احتجاج کند و حجت مولا را نمی‌توان بدون جواب گذاشت و جواب حجت مولا، اطاعت دستور مولا است. حال وقتی یک دستور و فرمانی به وسیله هیئت و صیغه امر از ناحیه مولا صادر می‌شود، عقل با این چگونه برخورد می‌کند؟ عقل می‌گوید صدور هیئت و صیغه امر و فرمان از ناحیه مولا، حجت از ناحیه مولا است و این حجت را نمی‌توان نادیده گرفت. این حجت، نیاز به جواب دارد و اگر عبد در مقابل آن بی‌تفاوت باشد، عقل حکم به استحقاق عقوبت عبد از ناحیه مولا می‌نماید. لازمه این حکم عقل، این است که هیئت و صیغه امر، ظهور در بعث و تحریک و جویی داشته باشد. اشکال این دلیل این است که وقتی مولا هیئت و صیغه امر را صادر

می‌کند، این هیئت هم با اجازه در ترک عمل سازگار است و هم با عقوبت بر ترک ملائمت دارد. در این صورت اگر ما با هیئت امری برخورد کردیم که کنارش قرینه‌ای بر اجازه ترک یا عقوبت بر ترک نداشت، عقل از کجا استفاده می‌کند که باید قسم عقوبت بر ترک اختیار شود؟ اگر بعث مولا و جویی باشد، عقل می‌گوید استحقاق عقوبت بر مخالفت آن مطرح است. ولی در مورد بعث مطلق که هم با لزوم می‌سازد و هم با استحباب و هیچ قرینه‌ای بر تعیین یکی از دو امر ندارد، عقل حکمی ندارد. بنابراین این راه برای اثبات استفاده و جوب از هیئت و صیغه امر، ناتمام است. البته به این دلیل اشکال دیگری شده که قرائن و شواهد در مثل این اوامر بر اراده و جوب موجود است و غالباً این موارد از آنها خالی نیستند، از این رو شاید بتوان گفت که جوب از قرائن فهمیده می‌شود نه از صرف امر.

صاحب معالم هنگام ذکر این دلیل مخدوش، ملتفت این اشکال بوده است و با رعایت جانب انصاف به این اشکال اینچنین پاسخ می‌دهد که این سؤال نباید مطرح شود. زیرا فرض کلام در جایی است که قرائن بر جوب متفی می‌باشد. به همین جهت اگر احیاناً مورد کلام با قرینه مقرون بوده و در واقع از آن خالی نباشد باید آن را بدون آن در نظر گرفت. در چنین فرضی که بدون قرینه در نظر گرفته شود، نیز وجدان حکم می‌کند که عرف مخالف را عاصی می‌شمارد و به ضمیمه اصل عدم نقل صیغه به معنای عرفی، مطلوب حاصل و مدّعی ثابت می‌گردد!

بند ششم: حکم مستفاد قرآنی

بین علماء فقط صاحب معالم به دلایل قرآنی تمسک کرده است. ایشان در مجموع، سه آیه را به عنوان دلیل ذکر می‌کنند^۲ که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

الف) دلیل اول

آیه شریفه می‌فرماید **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**^۱ یعنی پس باید بترسند آنان که از امر خداوند عصیان و نافرمانی می‌کنند از اینکه برسد ایشان را محتسی در دنیا یا برسد به ایشان عذابی دردناک در آخرت.

^۱ صاحب معالم، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص: ۴۷

خداوند در این آیه شریفه کسی را که از امر و فرمانش سرپیچی می‌کند تهدید می‌نماید. پر واضح است زمانی می‌توان مخالف امر را تهدید کرد که امر دلالت بر وجوب داشته باشد. زیرا اگر امر بر غیر وجوب همچون استحباب و اباحه دلالت نماید به این معنا که ترک مأمور به جایز باشد دیگر جایی برای تهدید نمی‌ماند. بلکه این تهدید از خداوند قبیح می‌باشد پس قطعاً امر بر وجوب باید دلالت کند. اگر کسی اشکال کند که آیه شریفه صرفاً دلالت بر این دارد که مخالف امر، مأمور به حذر کردن است و در این مضمون هیچ‌گونه دلالتی بر وجوب آن نبوده مگر فرض کنیم که امر برای وجوب باشد و این معنا نیز مورد نزاع و اول کلام است. اما جواب این است که امر مزبور یعنی «فلیحذر» برای وجوب است. زیرا در غیر این صورت یا بر ندب و یا بر اباحه باید دلالت کند و حال آنکه مستحب یا مباح بودن حذر از عذاب مفهوم بی‌اساسی بوده و اصلاً امر بی‌معنائی است.

اگر به فرض از دلالت آن بر وجوب دست برداریم، لا اقل این کلمه بر حسن حذر دلالت دارد و تردیدی نیست در اینکه زمانی حذر نمودن حسن دارد که مقتضی و موجب برای عذاب موجود می‌باشد. زیرا اگر چنین نبود و هیچ سبب و علتی برای عذاب در بین نباشد مسلماً حذر نمودن از آن امر عبثی می‌باشد و در حق خداوند سبحانه محال است. پس از کلمه «فلیحذر» که امر بر حذر نمودن است می‌توان کشف کرد که مقتضی برای عذاب می‌باشد. وقتی به این تقریر وجود مقتضی را ثابت دانستیم ثابت می‌شود که امر دلالت بر وجوب دارد. زیرا مقتضی برای عذاب صرفاً همان مخالفت امر و عصیان نمودن امر واجب می‌باشد نه مستحب.

صاحب معالم هنگام ذکر این دلیل، اشکال و جوابی را مطرح می‌فرماید. ایشان می‌فرماید شاید کسی اشکال کند و بگوید استدلال به آیه‌ی مذکور مبتنی است بر اینکه مقصود از «مخالفت امر» ترک مأمور به باشد، در حالی که چنین نیست. بلکه منظور از آن حمل امر بر مخالف معنایش می‌باشد. مثلاً امر برای وجوب یا استحباب بوده ولی شخص آن را بر غیر این دو حمل کند.

ایشان در جواب به این اشکال می‌فرماید معنائی که برای مخالفت ذکر شد و در ضمن آن اظهار گردید که مخالفت به معنای حمل امر برخلاف معنای مراد می‌باشد، معنای بعیدی برای این لفظ است و بدون قرینه هرگز ذهن به آن منتقل نمی‌شود. آنچه از لغت «مخالفت» بدون قرینه به ذهن تبادر می‌کند ترک امتثال و نیاوردن مأمور به می‌باشد و با این معنای ظاهر، مدعای ما ثابت می‌شود.

بر این استناد صاحب معالم به آیه‌ی شریفه اشکالاتی وارد است. اول آنکه آیه در مورد ماده امر است ولی استفاده‌ای که صاحب معالم کردند درباره‌ی صیغهی امر است. بعد از ایشان نیز علماء غالباً این آیه را در باب بحث از ماده‌ی امر آورده‌اند و در همانجا نیز به صورت مؤید آورده‌اند نه دلیل^۱. البته از این اشکال هم که بگذریم، اشکالات دیگری هم وجود دارد که در ذیل به آن پرداخته می‌شود.

۱- از اینکه لفظ امر به ضمیر راجع به خداوند، اضافه شده است، احتمال می‌رود که فقط اوامر خداوند اینگونه است و اوامر موالی دیگر چنین نیست و بحث ما در مطلق اوامر است. صرف وجود چنین احتمالی مانع از تمسک به آیه برای مدعایی که صاحب معالم داشتند، می‌شود.

۲- اشکال دیگر این است که شاید به برکت قرائن و جوب فهمیده می‌شود. کلمه "فلیحذر" که دعوت به حذر می‌کند، قرینه بر جوب است و حذر در جایی است که عذاب باشد و عذاب با ترک واجب سازگار است. همچنین اصابت فتنه یا عذاب الیم نیز قرینه بر جوب هستند.

۳- از همه احتمالات قبل که بگذریم و بگوییم بدون هیچ قرینه‌ای دال بر جوب است، اشکال دیگری وجود دارد. اشکال این است که آیه شریفه حداکثر، استعمال در جوب را ثابت می‌کند، ولی استعمال اعم از حقیقت و مجاز بودن است.

ب) دلیل دوم

آیه شریفه‌ای که ابلیس را مخاطب قرار داده و می‌فرماید: **مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ!** یعنی چه چیز تو را بازداشت از اینکه سجده نکنی زمانی که به تو امر نمودم. مقصود از «امر» لفظ «اسجدوا» است که در کلام خداوند تعالی آمده است **(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا)**

این استفهام که در آیه «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ» آمده استفهام حقیقی نیست زیرا خداوند تعالی از مانع سجده عالم بوده و سؤالش در مقام اعتراض می‌باشد و اگر صیغه «اسجدوا» برای وجوب نمی‌بود، هرگز اعتراضی متوجه ابلیس نمی‌شد.

اشکال اول و سومی که ذیل آیه قبل مطرح شد، به این آیه نیز وارد است. فقط این نکته وجود دارد که در آیه قبل احتمال اینکه فقط اوامر خداوند اینگونه است و اوامر موالی دیگر چنین نیست، از اضافه ضمیر راجع به خداوند، به امر فهمیده می‌شد ولی در این آیه از متکلم وحده آوردن ماده امر فهمیده می‌شود.

ج) دلیل سوم

آیه شریفه‌ای که می‌فرماید: **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ**^۱ یعنی زمانی که به ایشان گفته شود رکوع کنید، رکوع نمی‌کنند. در این آیه شریفه خداوند متعال تارکین رکوع را بر مخالفشان ملامت و مذمت می‌فرماید درحالی که اگر امر برای وجوب نمی‌بود سرزنشی به ایشان متوجه نمی‌شد. به این دلیل اشکال می‌شود که اولاً مذمت و ملامت بر ترک مأمور به نبوده تا مثبت مدعای شما باشد. بلکه سرزنش بر این بوده که تارکین، رسل و فرستادگان را برای تبلیغ تکذیب نموده بودند و دلیل بر این معنا فرموده حق تعالی است که بعداً فرموده: **فَوَيْلٌ لِلْيَوْمَنِذِرِ لِلْمُكَذِّبِينَ** «وای بر تکذیب کنندگان». ثانیاً صیغه امر با ضمیمه به قرینه قطعا و اجماعاً دلالت بر وجوب دارد پس شاید امر به رکوع در این آیه مقارن با امری بوده که اقتضای وجوب را داشته است. ولی نسبت به اشکال اول اینگونه پاسخ داده می‌شود که مکذبین یا همان کسانی هستند که به دنبال امر به رکوع، رکوع نکرده‌اند یا غیر ایشان می‌باشند. اگر از افراد اول بوده، ممکن است به واسطه ترک رکوع مستحق ملامت و سرزنش بوده و به موجب

^۱ سوره اعراف: آیه ۱۲

^۲ سوره مرسلات: آیه ۴۸

تکذیبشان استحقاق ویل را داشته باشند. چه آنکه کفار از نظر امامیه بر فروع نیز مانند اصول عقاب و مؤاخذه می شوند.

اگر تارکین رکوع غیر از تکذیب کنندگان باشند پس باید گفت اثبات ویل برای جماعتی به واسطه تکذیبشان با مذمت و سرزنش قومی بر ترکشان نسبت به مأمور به هیچ گونه تنافی ندارد. نسبت به اشکال دوم این طور جواب داده می شود که خداوند متعال مذمت و ملامت را بر مجرد مخالفت امر مترتب فرموده و همین مقدار دلالت می کند بر اینکه اعتبار بر ترتب ذم بر مخالفت است و این ملامت مستند است بر صرف مخالفت. نه آنکه قرینه‌ای در اینجا بوده و بر آن دلالت دارد. البته گرچه اشکالات وارد نبود، ولی استناد به آیه شریفه برای دلالت صیغه امر بر بعث وجوبی محل اشکال است. زیرا ویل برای تکذیب کنندگان ثابت است و اثبات آن برای تارکین امر وجوبی مشکل است. مرحوم رشتی نیز در بدائع می فرمایند^۱ گرچه مذمت را در ترک رکوع پذیریم ولی این اشکال باقی است که باید سبب مذمت را خصوص مخالفت با شخص خطاب ندانیم؛ یعنی باید مخالفت با جنس صیغه - که وجوب باشد - را سبب ذم خداوند بدانیم. این در حالی است که نهایت چیزی که می توان قائل شد این است که ما مردد می شویم که مذمت به دلیل ترک جنس خطاب است یا شخص خطاب و دلیلی خارجی پیدا می کنیم که مذمت به خاطر ترک جنس خطاب است. اگر این را گفتیم، دیگر از خود آیه، دلالت صیغه امر بر وجوب فهمیده نشده است، بلکه قرائن ما را به این مطلب رسانده‌اند. بنابراین دلالت آیه در مطلوب تام نیست.

نتیجه گیری

معانی برای صیغه امر گفته شده که بهترین این معانی همان وحدت معنایی است که به معنای انشائی بعث می باشد قائلین به دلالت صیغه‌ی امر بر وجوب، ادله‌ای را ذکر کرده‌اند. مجموع ادله‌ای که یافت شد به هشت دلیل می‌رسد. همه‌ی هشت دلیل مورد اتفاق همگان نیست. این هشت دلیل عبارتند از تبادر، انصراف، اطلاق، امارات عقلایی، دلیل عقلی و دلایل قرآنی. تبادر به معنای این است که هنگام شنیدن صیغه‌ی امر، معنای وجوبی منسب به ذهن می‌شود. تبادر در دو مرحله بررسی شد؛ مرحله امکان و مرحله وقوع. هر دو مرحله بدون اشکال بودند،

پس تمسک به تبادر نیز صحیح واقع شد. دلیل دیگر انصراف می‌باشد. انصراف به معنای کثرت استعمال در وجوب و ندرت آن در استحباب می‌باشد. به دلیل عدم ندرت استعمال در استحباب، این دلیل قابل قبول نیست.

دلیل دیگر این است که استحباب نیاز به بیان زائد دارد که ترخیص در ترک می‌باشد، به خلاف وجوب که نیازی به بیان زائد ندارد. پس هنگام اطلاق گیری وجوب برداشت می‌شود. این دلیل نیز مردود است؛ زیرا وجوب هم نیاز به بیان زائد دارد. دلیل دیگر امارات عقلایی هستند. مطابق این دلیل عقلاء امر را کاشف از اراده حتمی مولی در انجام فعل می‌دانند و این همان معنای وجوب است یا اینکه عقلاء برای حفظ نظام بین موالی و عبید، اصل وجوب را تأسیس کرده‌اند. به این دلیل هم اشکال شده که بدون شاهد است و چنین کلامی منشأ می‌خواهد که یا منشأ وضع است یا انصراف یا غیر اینها.

دلیل عقلی این است که دستور مولا، بعضی از ناحیه مولا است. این بعث، نیاز به جواب دارد و اگر عبد در مقابل آن بی تفاوت باشد، عقل حکم به استحقاق عقوبت عبد از ناحیه مولا می‌نماید. لازمه این حکم عقل، این است که هیئت و صیغه امر، ظهور در بعث و تحریک و جویی داشته باشد. اشکال دلیل عقلی این است که در مورد بعث مطلق که هم با لزوم می‌سازد و هم با استحباب و هیچ قرینه‌ای بر تعیین یکی از دو امر ندارد، عقل حکمی ندارد.

سه آیه به عنوان دلیل مطرح شد؛ آیه ۶۳ سوره نور، ۱۲ اعراف و ۴۸ مرسلات. خداوند کسانی را که امر او را سرپیچی کند، تهدید، توبیخ و مذمت می‌فرماید. این را دال بر دلالت هیئت امر بر وجوب دانسته‌اند. اشکال تمسک به آیات، این است که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. اضافه بر این، قرائن در آیات رساننده وجوب هستند.

منابع و مأخذ

۱. اصفهانی، محمد حسین حائری. ۱۴۰۴ق. الفصول الغرویه فی الاصول الفقہیہ. قم: دار احیاء علوم اسلامیہ.
۲. اصفهانی، محمد حسین. ۱۴۲۹ق. نہایہ الدراییہ. بیروت: موسسہ آل البیت علیہم السلام لاحیاء التراث.
۳. امام خمینی، ۱۴۱۸ق. تنقیح الاصول. تهران: موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. ۱۳۸۲. ش. تہذیب الاصول. قم: دارالفکر.
۵. —. ۱۳۷۶ش. جواهر الاصول. تهران: موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. —. ۱۴۱۵ق. مناہج الوصول الی علم الاصول. قم: موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. ایروانی، علی. ۱۴۲۲ق. الاصول فی علم الاصول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزہ علمیہ قم.
۸. بروجردی، حسین. ۱۴۲۱ق. لمحات الاصول. قم: موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. تبریزی، میرزا جواد. ۱۳۸۷ش. دروس فی مسائل علم الاصول. قم: دار الصدیقہ الشہیدہ سلام اللہ علیہا.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم. ۱۴۲۲ق. محاضرات فی اصول الفقہ. قم: موسسہ احیاء آثار الامام الخویی قدس سرہ.
۱۱. رشتی، حبیب اللہ. - بدائع الافکار. قم: موسسہ آل البیت علیہم السلام.
۱۲. روحانی، سید محمد. ۱۴۱۳ق. منتقى الاصول. قم: دفتر ایت اللہ سید محمد حسینی روحانی.
۱۳. شہید صدر، صدر، محمد باقر. ۱۴۲۳ق. دروس فی علم الاصول الحلقہ الثالثہ. قم: مجمع الفکر.
۱۴. —. ۱۴۱۸ق. دروس فی مسائل علم الاصول. قم: نشر اسلامی.
۱۵. —. ۱۴۱۷ق. بحوث فی علم الاصول. قم: الدار الاسلامیہ.

۱۶. صاحب معالم، حسن بن زین الدین ابن شهید الثانی. -- معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. صاحب کفایه آخوند خراسانی، محمد کاظم ۴۰۹ ق. کفایه الاصول. قم: آل البيت.
۱۸. عراقی، ضیاء الدین. ۱۴۱۷ق. نهایه الافکار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. عراقی، ضیاء الدین. ۱۳۷ق. بدائع الافکار فی اصول. نجف: الطبعة العلمیه.
۲۰. —. ۱۴۲۰ق. مقالات الاصول. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۲۱. قمی، میرزا. ۴۳۰ق. القوانین المحکمه فی الاصول. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
۲۲. لنکرانی، محمد فاضل موحدی. ۱۳۸۱ش. اصول فقه شیعه. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۲۳. مجاهد، سید محمد. ۱۲۹۶ق. مفاتیح الاصول. قم: موسسه آل البيت علیه السلام.
۲۴. مظفر، محمدرضا ۱۳۸۷. ش. اصول فقه. قم: بوستان کتاب.
۲۵. نایینی، محمد حسین. ۱۳۵۲ش. اجودالتقریرات. قم: عرفان.

