

تحقیقی در ماده امر با رویکردی بر نظریات امام خمینی (س)

سید حسن خمینی^۱

چکیده: در این نوشتار بحث از «ماده امر» به عنوان اولین بحث در «مبحث اوامر»، از چهار جهت مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در ابتدا به مفهوم شناسی و معنای ماده امر «ا م ر» پرداخته شده و بیان می‌گردد که امر دارای دو مستعمل فیه می‌باشد؛ یکی جامد و یکی قابل اشتقاق؛ ولی نمی‌توانیم قاطعانه 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 و اگر در فهم مراد شارح تعارض پیش آمده، باید به سراغ اصل عملی برویم. در جهت دوم بحث از اعتبار علو و استعلاء در امر مطرح می‌شود و بیان می‌گردد که طلب به نحو مطلق (لا بشرط مقسمی) به دو نوع تقسیم می‌شود که یکی فرمان و دستور است و یکی استدعا و خواهش؛ اما قیدی که طلب را بر امر یا خواهش تبدیل می‌کند یک حالت نفسانی است که در روح طالب پدید می‌آید و طلب نفسانی او را مقید می‌کند، این قید «استعلاء» است و لذا باید گفت «علو» که واقعیت تکوینی خارجی است هیچ دخالتی در تقیید «طلب نفسانی» ندارد. پس «خواستن» اگر بدون قید «استعلاء» و «استخفاض» باشد طلب است و اگر مقید به استعلاء باشد، امر است و اگر مقید به «استخفاض» باشد، سؤال و خواهش و دعاست. در مبحث سوم (اینکه آیا ماده امر حقیقت در وجود است؟) بیان می‌گردد که 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».

۱. تولیت مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

E-mail: info@ri-khomeini.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۲۵

تاریخ ارسال: ۱۳۹۳/۲/۱۷

در پایان بحث نیز به این نکته اشاره می‌شود که مشهور اصولیون (پس از طرح این سه جهت)، عنان بحث را به طلب و اراده و تغایر این دو کشانده‌اند و به بحثی کلامی وارد شده‌اند. اما با وجود اینکه نگارنده در پایان هر جهت، نظر خویش را بیان می‌کند در این بخش از تحقیق، به تبیین بحث و بیان محل نزاع بسنده کرده و بحث از طلب و اراده را به جای خود در علم کلام وا می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: مباحث الفاظ، بحث اوامر، معنای ماده امر، اعتبار علو و استعلاء در اوامر، طلب و اراده، اوامر حقیقت در ایجاب

مقدمه

از زمره عناوین اصلی مباحث الفاظ که اصولیون در کتاب‌های خود مطرح می‌کنند و از جنبه‌های مختلف مورد بحث و نظر قرار می‌دهند، مبحث اوامر است که در کتاب‌های اصولی پس از طرح مباحث مشتق، مورد بحث قرار می‌گیرد. در بحث اوامر، موضوعاتی از قبیل ماده امر، صیغه امر و معانی آنها، متعلق اوامر، تقسیمات واجب و غیر آن مورد نقد و نظر و تحقیق قرار می‌گیرند. با توجه به گستردگی مبحث اوامر و عدم امکان گنجایش همه مباحث مربوطه در مقاله حاضر، لاجرم در این نوشتار به تحقیق و تبیین «ماده امر» بسنده می‌شود و مباحثی چون معنای ماده امر «ا م ر» بحث از اعتبار علو و استعلاء در امر، و اینکه آیا ماده امر حقیقت در وجوب است؟ و در نهایت بحث طلب و اراده، در چهار جهت مورد بحث قرار می‌گیرد.

جهت اول: معنای ماده امر

سید مجاهد در *مفاتیح الاصول* می‌فرماید: اصولیون در موضوع‌له ماده «ا م ر» اختلاف کرده‌اند و در ادامه برای ماده امر معانی متعددی را ذکر کرده است (مجاهد طباطبایی ۱۲۹۶: ۱۰۸) که عبارتند از: گروه اول: موضوع‌له «ا م ر» قول مخصوصی است که تعریف آن خواهد آمد و لذا بقیه معانی معانی مجازی است. گروه دوم: «ا م ر» مشترک لفظی بین قول مخصوص (صیغه افعال) و فعل (امر کردن) است. گروه سوم: موضوع‌له «ا م ر»، قول مخصوص، صفت، شأن شیء و طریق است. گروه چهارم: موضوع‌له «ا م ر»، قول مخصوص، فعل، شیء و شأن است. گروه پنجم: موضوع‌له امر قدر مشترک بین قول مخصوص و فعل است. این گروه خود اختلاف کرده‌اند. برخی این قدر مشترک را شأن دانسته‌اند، برخی «موجود» دانسته‌اند و برخی «شیء» دانسته‌اند و برخی هم قدر مشترک را فعل دانسته‌اند و گفته‌اند فعل اعم است از فعل گفتاری و غیر گفتاری. گروه ششم: «ا م ر»، مشترک

لفظی است بین قول مخصوص و ادله عقلیه‌ای که یک کار را واجب می‌دانند [یعنی ادله عقلیه هم «ا م ر» هستند].

آخوند (۱۴۰۹: ۶۲) نیز در این باره ابتدا بحث را از منظر عرف و لغت بررسی کرده و می‌گوید:

برای امر، معانی متعددی ذکر شده است که ماحصل آن عبارتست از:

۱. طلب؛ ۲. شأن [فلان شأن مرا به خود مشغول کرد = فلان امر مرا به خود مشغول کرد]؛ ۳. فعل [کار فرعون عاقلانه نبود = «وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (هود: ۹۷)]؛ ۴. فعل عجیب [وقتی فعل عجیب ما پدید آمد، بالای آن را پائین = «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ مِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ» چون امر ما فرا رسید، صالح را با کسانی که به او ایمان آورده بودند به رحمت خویش از خوارگی آن روز نجات بخشیدیم؛ زیرا پروردگار تو توانا و پیروزمند است» (هود: ۶۶)] ۵. شیء [امروز امر عجیبی دیدم]؛ ۶. حادثه [امر کربلا بسیار عظیم است]؛ ۷. غرض [برای امر دیدن شما آمدم = برای غرض دیدن شما آمدم].

ایشان در ادامه می‌فرماید:

۱. روشن است که برخی از این موارد، معنای «ا م ر» نیستند بلکه مصداق آن هستند. چرا که در «جاء لأمر كذا»، امر در معنای غرض استعمال نشده است بلکه غرض از لام فهمیده می‌شود و امر مصداق غرض است. [یعنی: امر در اینجا به معنای چیز است و جمله چنین معنی می‌دهد: «برای چیز کذایی آمدم» حال، غرض از «لام» فهمیده می‌شود، اما «چیز کذایی» مصداق غرض گوینده است. به عبارت دیگر: اگر متکلم می‌گوید «جئتک لزیارتک»، زیارت معنای خود را دارد و غرض از لام فهمیده می‌شود و در عین حال زیارت مصداق غرض جایی بوده است. پس امر در اینجا مصداق غرض است ولی موضوع له امر، غرض نیست بلکه موضوع له امر، شیء است که زیارت هم مصداق آن است و هم مصداق غرض].

۲. در «جاء امرنا» هم امر به معنای شیء است؛ ولی این شیء مصداق «عجیب» است و همچنین است در حادثه و شأن. و لذا حرف فصول که امر را به معنای طلب و شأن می‌داند باطل است [چرا که شأن مصداق است]. البته بعید نیست که امر را مشترک لفظی بین طلب [فی الجملة: بدون توجه به اینکه طلب وجوبی است یا مستحبی] و شیء به حساب آوریم.

اشکال بروجردی به آخوند:

بروجردی نسبت به دو نکته در فرمایش آخوند اشکال کرده است (منتظری ۱۴۱۵: ۸۵). توضیح اشکال ایشان عبارت است از:

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

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

ما می‌گوییم:

موارد استعمال فعل هم همانند موارد استعمال امر نیست مثلاً می‌گوییم «البیاض امر» ولی نمی‌گوییم «البیاض فعل». ضمن اینکه ظاهراً بر تمام اعراض امر قابل اطلاق است.

اشکال عراقی به آخوند:

عراقی به این نکته توجه می‌دهند که «امر» به معنای مطلق طلب نیست — چنانکه ظاهر عبارت آخوند چنین مطلبی را القا می‌کند — بلکه:

احتمالاتی هست که آیا «امر» وضع شده است برای طلب حقیقی؟ یا وضع شده برای «طلب ابراز شده به وسیله قول»؟ یا وضع شده برای «طلب ابراز شده به وسیله قول یا اشاره یا مانند آن»؟ یا وضع شده برای «ابراز طلب به وسیله قول یا اشاره»؟ بعد این احتمالات، احتمال اول است؛ چراکه اگر طلب نفسانی به سر حد ابراز نرسیده باشد، امر صدق نمی‌کند (بروجردی ۱۴۱۷ ج ۱: ۱۵۷).
ما می‌گوییم: سخن عراقی را باید در بحث از طلب و اراده پی‌بگیریم.

کلام اصفهانی در توضیح کلام آخوند

اصفهانی در *نهایة الدرایة* (اصفهانی ۱۴۲۹ ج ۱: ۱۷۲) در توضیح «فافهم» (که در کلام آخوند مطرح شده است) نکاتی بیان می‌کند که توضیح آن چنین است:

۱. اشتباه مصداق با مفهوم در جایی است که دو مفهوم داشته باشیم که یکی مصداق دیگری

است (زید و انسان) 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. مثلاً در مانحن فیه اگر امر وضع شده است برای «مفهومی» [که غرض مصداق آن است؛ یعنی وضع شده برای معنایی که غرض به حمل شایع مصداق آن است] ولی به اشتباه تصور کردیم که امر وضع شده است برای غرض [آنچه به حمل اولی غرض است]. در این صورت مرتکب خلط مصداق و مفهوم شده‌ایم.

ولی اگر دو مفهوم داریم که یکی مصداق دیگری است ولی لفظ برای همان مصداق وضع شده است [مثلاً لفظ برای زید وضع شده، اگرچه زید مصداق انسان است] در این صورت اگر مصداق را موضوع‌له دانستیم، مرتکب خلط بین مفهوم و مصداق نشده‌ایم.

حال در مانحن فیه اگر گفتیم «امر» وضع شده است برای «شیء» (که مصداق آن «غرض» است و بر آن منطبق می‌شود؛ یعنی می‌توانیم بگوییم: «الغرض امر» چرا که غرض مصداق شیء است) در این صورت اگر کسی به اشتباه بگوید غرض موضوع‌له لفظ امر است، اشتباه بین مفهوم و مصداق کرده است ولی اگر گفتیم موضوع‌له، نفس مفهوم غرض است، مرتکب چنین خلطی نشده است. ۲. أضف الی ذلک: در «جتتک لأمر کذا»، چندین جزء قابل تصویر است: حرکت کردن، غرض، امر کذایی [مثلاً زیارت] و فایده‌ای که در امر کذایی موجود است. حال غرض ما، فایده است و نه امر کذایی پس امر کذایی مصداق غرض نیست. ما می‌گوییم:

۱) در بحث خلط مفهوم با مصداق به نظر کلام هر دو بزرگوار با مشکل مواجه است. چراکه: آخوند می‌فرماید: در «جتتک لأمر کذا» [مثلاً برای زیارت] «زیارت» مصداق غرض جایی است و امر به معنای شیء است پس زیارت هم مصداق شیء است و هم مصداق غرض. اما لفظ امر برای شیء وضع شده و نه برای غرض. این کلام با این مشکل مواجه است: این خلط مفهوم با مصداق نیست بلکه اشتباهاً لفظی که برای یک مفهوم (شیء) بوده و بر مصداق آن حمل شده را، به مفهوم دیگر (غرض) معنی کرده‌ایم (چراکه دارای مصداق مشترک بوده‌اند).

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

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

اما اینکه اصفهانی می‌فرماید: «زیارت» مصداق غرض نیست بلکه مصداق غرض، فایده است نیز کلام کاملی نیست؛ چراکه غرض از مجیء زیارت است و غرض از زیارت تحصیل فایده، و لذا هم فایده و هم زیارت هر دو مصداق غرض هستند. اصفیٰ ذلک اینک «ما يتعلق به الغرض لیس مصداقاً للغرض» کلام نامفهومی است. چراکه «متعلق غرض» با «مصداق غرض» تفاوتی ندارد. ۳) درباره اینکه آخوند می‌فرماید غرض از لام فهمیده می‌شود:

نکته دیگری هم باید مورد عنایت باشد که غرض یعنی علت غایی. و لام علیت را می‌رساند اعم از اینکه علت فاعلی یا علت غایی باشد. و لذا «جاء لامر کذا» اگر «جاء لزیارتک» باشد بیان علت غایی است و اگر «جاء لاشتیاقه» باشد، اشتیاق از اجزای علت فاعلی است (یا: زید آمد چون هل داده شد) اما اینکه از کجا می‌فهمیم مدخول لام، علت فاعلی است یا علت غایی، ناشی از توجه ما به تحقق قبل از مجیء یا بعد از مجیء است.

آخوند سپس به معنای اصطلاحی امر توجه می‌دهد و معنای «ا م ر» را در اصطلاح (ظاهراً اصطلاح علم صرف و اصول) مطرح کرده و در ادامه مطالبی بیان می‌کند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۶۲) که توضیح آن در ادامه می‌آید:

۱. گفته شده است که در اصطلاح وقتی می‌گویند 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. ولی در این صورت این اشکال مطرح است که:

اگر «ا م ر» به معنای «افعل» باشد، قابلیت صرف شدن و اشتقاق پیدا کردن ندارد. در حالی که ظاهراً مشتقات «ا م ر» از همین معنای اصطلاحی اخذ شده‌اند و نه از معنای دیگر. [یعنی: «امر» اگر یعنی «افعل»، در این صورت «امر» به چه معنی است؟ اگر بگویید به معنای «گفت افعال» است می‌گوییم در این صورت «ا م ر» باید به معنای «گفتن افعال» باشد. پس چون «افعل» حدث نیست، قابل صرف شدن نیست.]

۲. 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.

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 - مصداق «ا م ر» است و نه اینکه موضوع له «ا م ر» باشد. [یعنی موضوع له طلب مطلق است و لذا افعال مصداق آن است یا موضوع له «طلب بالقول» است (طلب مخصوص) و باز افعال مصداق آن است].

در هر صورت اگر نقل لفظ «ا م ر» از معنای لغوی و عرفی به اصطلاح خاص ثابت شود، مسأله ساده است. اما آنچه مهم است معنای عرفی است که اگر در لسان شرع، این کلمه آورده شد، بر آن حمل کنیم. [پس فهم معنای لغوی و عرفی مهم است ولی فهم معنای اصطلاحی از اهمیت برخوردار نیست].

اشکال نائینی به آخوند:

نائینی در *فوائد الاصول* با اشاره به کلام استاد خود آخوند خراسانی، این کلام را دارای اشکال دانسته است (کاظمی خراسانی ۱۳۷۶ ج ۱: ۱۲۸). توضیح کلام ایشان چنین است.

۱. بحث از معانی «ا م ر»، فایده چندانی ندارد. ۲. اگرچه بعید است که «ا م ر» بین همه هفت معنا، مشترک لفظی باشد. اما بعید نیست که بگوییم مشترک معنوی بین هر هفت معنی است یا مشترک لفظی است بین طلب و یک معنی که برای شش معنای دیگر مشترک معنوی است. ۳. اما شیخنا الاستاذ قائل به یک معنی که مشترک معنوی بین هفت معنی است، شده بود. البته اشاره به آن معنی کلی که هر هفت معنی مصداق آن باشند، مشکل است ولی قبول اشتراک لفظی مشکل تر است.

ما می گوئیم:

الف) تعبیر «شیخنا الاستاذ»، مربوط به مقرر است و لذا این قول قول نائینی است نه استاد او؛ یعنی آخوند. والشاهد علی ذلك عبارت *اجود التقریبات* است که همین قول را به نائینی منتسب کرده است (خویی ۱۳۵۲ ج ۱: ۸۶).

ب) اینکه بحث از معنای ماده «امر» قلیل الجدوی است، سخن کاملی نیست چرا که - چنانکه

آخوند فرمودند - در روایات این لفظ به کار رفته و فهم آن دسته از روایات، مبتنی بر فهم این لفظ است.

ج) اللهم الا ان يقال: که این مسأله یک مسأله 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 فایده است.

تبیین کلام امام خمینی

امام نیز در تبیین این نزاع اصولی مطالبی بیان کرده‌اند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۳۸). که ماحصل آن به همراه تبیین کلام ایشان چنین است:

۱. در بین اصولیون، مشهور شده است که امر مشترک لفظی است بین طلب و غیر طلب. در حالی که وقتی به معنای طلب است، معنای حدیثی است که قابل صرف شدن است و وقتی به معنای غیر طلب است، معنای حدیثی نیست.

در جایی که به معنای غیر طلب است، ممکن است بگوییم یک معنی است که مساوق با شیء است [و لذا مشترک معنوی است نسبت به بقیه معانی] یا بگوییم یک معنی است ولی اخص از شیء است. یا بگوییم چند معنی است [یعنی برای هر یک از معانی دیگر هم وضع علی حده وجود داشته و لذا اطراف اشتراک لفظی بیشتر شود].

۲. اما این کلام مشهور کامل نیست چراکه:

[مقدمه اول: در اشتراک لفظی باید یک لفظ باشد و چند معنی ولی اگر دو لفظ باشد و دو معنی، اشتراک لفظی حاصل نمی‌شود. مقدمه دوم: ماده مشتقات چیست؟ آیا «أ م ر» است یا امر (مصدر) است. امام ماده را «أ م ر»، - و نه مصدر - می‌دانند].

اولاً، بین «أ م ر» که ماده «امر یا مَر» است و قابل صرف شدن و اشتقاق گیری است، با «امر» به معنای شیء، اشتراک لفظی برقرار نیست چراکه اینها دو لفظ هستند و نه یک لفظ. البته ممکن است کسی قائل به اشتراک لفظی بوده و ماده مشتقات را مصدر می‌دانسته است و بقیه اصولیون - که در این قول با او هم عقیده نبوده‌اند - هم بدون توجه، از او تبعیت کرده‌اند.

ثانیاً، با توجه به آنچه گفتیم اشکال قول به «اشتراک معنوی بین معنای حدیثی و معنای غیر حدیثی» معلوم می‌شود [چراکه در اشتراک معنوی باید یک معنی و یک لفظ باشد با چند مصداق

در حالی که «أ م ر» و «امر» دارای لفظ واحد و معنی واحد نیستند.]

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

ما می گوئیم:

الف) 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 چرا که این مفهوم قابل انطباق بر انسان نیست ولی اگر «حیوان لا بشرط از ناطق» را به عنوان قدر جامع اخذ کردیم، می توانیم آن را بر انسان حمل کنیم. پس جامع بین «معنای حدثی قابل اشتقاق» و «معنای غیر حدثی = شیء» اگر «معنای لا بشرط عن الحدث» باشد، مشکله ای موجود نخواهد بود.

ب) اما اشکال امام درباره ماده «ا م ر» کامل است ولی بالاخره در «امر» (به همین صورت و با همین شکل) - اگر چه آن را ماده ندانیم - بحث از اشتراک لفظی جریان می یابد.

جمع بندی

۱) امر دارای دو مستعمل فیه است؛ یکی جامد (که نزدیک ترین معنی آن، شیء است، اگر چه 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 «امر هم شوری بینهم») و یکی قابل اشتقاق (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 یا حقیقت بودن در یک معنی و مجاز بودن در معانی دیگر دهیم.

۳) آخوند در چنین فرضی که اطمینان در یک فرض مستقر نمی شود می فرماید: [تبیین کلام آخوند چنین است:]

۱. حجتی نداریم که ترجیح با کدام یک از احتمالات سه گانه است. اما آنچه برای ترجیح

یک طرف اقامه شده [مثلاً: غلبه مجاز نسبت به اشتراک] اگر هم پذیرفته شود [و نگوییم اشتراک هم غلبه دارد] دلیلی بر حجیتش وجود ندارد [و نمی‌توانیم بگوییم پس در همه جا دوران بین حقیقت و مجاز و اشتراک لفظی است، لذا حق را به جانب حقیقت و مجاز می‌دهیم].

۲. پس اگر تعارض پیش آمد [و مثلاً در کلام شارع لفظ «امر» آمد و نتوانستیم به وسیله قرینه دریابیم که مراد طلب است یا شیء و ...] باید به سراغ اصل عملی برویم [مثلاً براثت در جایی که در اصل طلب شک داریم] البته اگر به هر دلیلی «امر» در یکی از آن معانی، ظهور یافته بود - حتی اگر این ظهور ناشی از انصراف باشد - همان معنی را اخذ می‌کنیم.

۳. انصراف (انسباق از اطلاق) نمی‌تواند دلیل برای حقیقت بودن یک معنی برای یک لفظ باشد ولی می‌تواند به یک معنی، ظهور بخشیده و آن را حجت کند. و بعید نیست که بگوییم «امر» چنین انصرافی نسبت به معنای «طلب مخصوص» دارد (مشکینی اردبیلی ۱۴۱۳: ۶۳).
ما می‌گوییم: اولاً چنین انصرافی قابل پذیرش نیست. و ثانیاً اساساً معنی امر، طلب مخصوص نیست بلکه دستور و فرمان است.

جهت دوم: بحث از اعتبار علو و استعلاء

هدایة المسترشدين اقوال مسأله را چنین مطرح کرده است:

أنهم اختلفوا في اعتبار العلو أو الاستعلاء و عدمه في صدق الأمر على أقوال:
و منها: اعتبار الاستعلاء سواء كان عالياً بحسب الواقع أو مساوياً أو دانياً، و هو المحكى عن جماعة من الخاصة و العامة، منهم الفاضلان و الشهيد الثاني و شيخنا البهائي و أبو الحسين البصري و الرازي و الحاجبي و التفتازاني و غيرهم، و عزى إلى أكثر الأصوليين بل حكى الشيخ الرضى الإجماع على أن الأمر عند الأصولي صيغة «افعل» الصادرة على جهة الاستعلاء و عزى ذلك أيضاً إلى النحاة و علماء البيان. و منها: اعتبار العلو خاصة، و عزى إلى السيد و جمهور المعتزلة و بعض الأشاعرة. و منها: اعتبار العلو و الاستعلاء معاً، و اختاره بعض المتأخرين في ظاهر كلامه و حكاه عن جماعة. و منها: عدم اعتبار شيء منهما، و عزاه في النهاية إلى الأشاعرة، و يظهر ذلك من العضدي، و يعزى إلى ظاهر البيضاوي و الأصفهاني (نجفی اصفهانی ۱۴۲۹: ۱۱۳).

تبیین کلام آخوند

آخوند در مورد بحث اعتبار علو و استعلاء در اوامر، بیان می‌کند:

۱. 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. اما استعلاء دخیل نیست و لذا اگر هم عالی شکسته نفسی کند باز هم طلبش امر است. ۲. اما اینکه یکی از علو و استعلاء دخیل باشد، احتمال ضعیفی است.
۳. اما اینکه سافل را توییح می‌کنند که چرا به عالی امر کردی، از جهت صدق «امر» حقیقتاً نیست بلکه از جهت استعلاء است. اما اینکه به طلب او امر می‌گویند، به جهت آن است که وقتی سافل استعلاء کرد خود می‌پندارد که عالی است و لذا کارش «امر» است. [ولی در حقیقت اطلاق لم تأمره، مجاز است] ۴. شاهد عدم اعتبار استعلاء آن است که می‌توان گفت: «طلب المستعلی السافل لیس بأمر» [صحت سلب] (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۶۳).

تبیین کلام امام خمینی

امام خمینی برخلاف آخوند، هم علو و هم استعلاء را داخل در مفهوم امر می‌دانند و می‌نویسند: از لفظ امر، آنچه به ذهن متبادر می‌شود، آن است که طلب عالی از سافل، امر است. ۲. علو هم امری اعتباری است که دارای منشأ عقلایی است که به حسب زمان و مکان فرق می‌کند. ۳. ظاهراً، علاوه بر علو، استعلاء هم در مفهوم امر دخیل است و لذا استدعای مولا از عبد، امر نیست (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۴۰-۲۳۹).

همین مطلب مورد قبول نائینی نیز بوده است، ایشان می‌نویسد:

و اما اعتبار العلو فلا ینبغی الأشکال فیه، بداهة انّ الطّلب من المساوی یکون التماسا، و من الدانی یکون دعا، و لا یرد علی ذلک انه امر، بل لا یبعد عدم صدق الأمر علی طلب العالی الغیر المستعلی، فانّ ذلک بالارشاد و الاستشفاع أشبه. كما یؤید ذلک قوله صلی الله علیه و آله لا بل انا شافع عند قول السائل: أتأمرنی یا رسول الله صلی الله علیه و آله (کاظمی خراسانی ۱۳۷۶ ج ۱: ۱۲۹).

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

تبیین کلام بروجردی

بروجردی در این بحث، از زوایه‌ای دیگر مسأله را مطرح کرده‌اند (منتظری ۱۴۱۵: ۸۷)؛ ماحصل کلام ایشان عبارت است از:

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؟ یا هیچکدام دخیل نیستند؟ و تحقیق آن است که حقیقت و ماهیت امر با ماهیت التماس و دعا فرق دارد و اختلاف آنها به صرف عالی یا مستعلی یا سافل بودن نیست.
 ۲. توضیح مطلب آن است که: طلب فی حدّ نفسه به دو قسم تقسیم می‌شود:
 - نوع اول از طلب آن است که طالب می‌خواهد «مطلوب منه» به سبب همین طلب، تحریک شود به اینکه طلب را امثال کند. در نتیجه انگیزه و محرک «مطلوب منه» همین طلب است و بس.
 - این نوع از طلب، امر است. نوع دوم از طلب آن است که طالب نمی‌خواهد به صرف طلب، مطلوب منه را تحریک کند بلکه برای تحریک او، طلب را با برخی دیگر از مقارنات (از قبیل تضرع) همراه می‌کند، این نوع از طلب التماس و دعاست.
- 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 عقلا مذمت می‌شود. و نوع دوم طلب، امر نیست حتی اگر عالی نسبت به سافل ابراز کند.

تبیین ورد امام در مورد کلام بروجردی

امام به این کلام بروجردی اشاره کرده و آن را توضیح داده و سپس رد می‌کنند؛ خلاصه کلام امام چنین است:

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. اشکال سخن ایشان آن است که اگر امر به معنای مطلق طلب است، پس چرا بر طلب سافل از عالی صدق نمی‌کند [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].

پس اگر گفتیم وضع امر، به نحو وضع عام، موضوع له عام است و در عین حال بر طلب سافل، صدق نمی‌کند، لاجرم باید بگوییم قیدی در موضوع له دخیل است که مانع از صدق امر بر طلب

سافل می‌شود (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۴۰).

ما می‌گوییم:

احتمال دارد که کلام امام ناظر به فرمایش بروجردی نباشد چرا که: اشکال امام بر بروجردی وارد نیست چون، بروجردی نمی‌گوید «طلب سافل امر نیست» بلکه کلام ایشان آن است که: 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 می‌شود.

اما اینکه سافل نباید «طلب بی ضم ضمائم» بکند از باب صدق و عدم صدق مفهوم امر نیست بلکه مثل آن است که می‌گوییم: «سائل نباید بی ادب باشد».

توجه شود که بی ادب بودن دخالتی در صدق مفهوم گدایی و مسئلت ندارد بلکه صرفاً باعث بی اثر بودن این کار و قیح فاعل آن در خارج می‌شود. همین طور هم اگر کسی که برای نیل به اهدافش باید طلب به ضم ضمائم را انجام دهد (سؤال، دعا و التماس)، طلب بی ضم ضمائم را انجام دهد، درباره او می‌گوییم: «لا ینبغی صدوره منه». پس «بر طلب بی ضم ضمائم حتی اگر از سافل سر زند امر صدق می‌کند اگر چه سافل به جهت اینکه با این کار در خارج به مطلوب خود نمی‌رسد کاری غلط و قبیح انجام داده است».

جمع بندی

ماهیت فرمان و دستور با ماهیت استدعا و التماس و خواهش فرق می‌کند؛ ولی این فرق ناشی از «نیاز به ضم ضمائم» نیست بلکه به حالات روحی آمر و سائل مربوط است. و لذا طلب به نحو مطلق (لا بشرط مقسمی) به دو نوع تقسیم می‌شود که یکی فرمان و دستور است و یکی استدعا و خواهش.

اما قیدی که طلب را بر امر یا خواهش تبدیل می‌کند یک حالت نفسانی است که در روح طالب پدید می‌آید و طلب نفسانی او را مقید می‌کند، این قید «استعلاء» است و لذا باید گفت «علو» که واقعیت تکوینی خارجی است هیچ دخالتی در تقيید «طلب نفسانی» ندارد. پس «خواستن» اگر بدون قید «استعلاء» و «استخفاض» باشد طلب است و اگر مقید به استعلاء باشد، امر است و اگر

مقید به «استخفاف» باشد، سؤال و خواهش و دعاست.

و الشاهد علی ذلك آنکه: کلام 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 امر 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 «استعلاء» برمی گردد چراکه «تواضع» با استعلاء سازگار نیست ولی «تویخ و تهدید» با استعلاء سازگار است.

ثمره بحث اعتبار علو و استعلاء

صاحب *منتقى الاصول* درباره ثمره بحث می نویسد:

«و أنت خبير بان تحقيق هذه الجهة لا أثر له أصلاً، لأن الأمر الذى نبحث فيه ما يصدر من المولى جل شأنه و هو مستجمع للعلو و الاستعلاء كما لا يخفى. و انما تعرضنا لها تبعاً لصاحب الكفاية فالدقة فيها غير لازمة» (حکیم ۱۴۱۳ ج ۱: ۳۷۶).

شهید صدر نیز در این باره می فرماید:

گاهی این بحث مطرح می شود تا معلوم شود که موضوع حکم عقل چیست. (در قضیه عقلیه: يجب اطاعة امر المولى) در این صورت مسلم است که «علو حقیقی»، 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.

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. هر چند در مثل اوامر والدین هم می توان گفت حتی اگر هم در معنای لغوی امر، استعلاء دخیل باشد ولی شرعاً ملاک اطاعت علو حقیقی است و لذا اگر هم امر بر طلب غیر استعلایی آنها صدق نکند، باز هم اطاعت آن واجب است (عبدالساتر ۱۴۱۷ ج ۲: ۱۵).

ما می گوئیم:

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 «خواستۀ عالی» لازم الطاعة است. ربطی به صدق لفظ امر یا عدم صدق لفظ امر ندارد.

جهت سوم: آیا ماده امر حقیقت در وجوب است؟

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 «ا م 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.

تبیین کلام آخوند

آخوند در این باره توضیحاتی داده‌اند که تبیین کلام ایشان عبارت است از:

بعید نیست که بگوییم لفظ «امر» حقیقت در وجوب است چرا که وجوب از اطلاق لفظ امر متبادر می‌شود. مؤید این تبادر اموری است از جمله: آیه شریفه «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» [در حالی که اگر امر دال بر وجوب نبود، ترساندن مخالفین معنی نداشت] قول رسول الله: «لولا أن...» [در حالی که اگر امر دال بر وجوب نبود، موجب مشقت نمی‌شد] قول رسول الله: «بل انا شافع» [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 می‌گوید مرد گریه می‌کرد و اشک او بر گونه‌اش جاری بود، پیامبر به ابن عباس فرمود: «ألا تعجب من حب مغیث بریره و من بغض بریره مغیثاً» و سپس به زن فرمودند: «لو راجعته فإنه ابو ولدك» زن گفت: «أتأمرنی یا رسول الله» و حضرت فرمود: «لا أن شافع»^۱ [ابوداود بی تاج ۱: ۴۹۷].

۱. «حدثنا موسى بن اسماعيل، ثنا حماد، عن خالد الحذاء، عن عكرمة، عن ابن عباس أن مغينا كان عبداً فقال: يا رسول الله، أشفع لي إليها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا بريرة اتقي الله فإنه زوجك و أبو ولدك» فقالت: يا رسول الله، أتأمرني بذلك؟ قال: «لا، إنما أن شافع» فكان دموعه تسيل على خده، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس: «ألا تعجب من حب مغیث بریره و بغضها إياه».

مؤید دیگر آنکه اگر عبد با امر مولایش مخالفت کند می‌توان او را توبیخ کرد چنانکه در آیه شریفه «ما منعك إلا تسجد إذ امرتك» چنین است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۶۳).
ما می‌گوییم:

۱) درباره فرمایش آخوند نکاتی محل دقت است، تعبیر «لا یبعد» با ادعای تبادر سازگار نیست. چراکه اگر ادعای تبادر وجوب از امر می‌شود، این دلیل برای حقیقت بودن است. اللهم الا ان یقال: که آخوند احتمال تبادر از انصراف را مد نظر قرار داده 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 شده‌اند مشکینی نکاتی بیان کرده‌اند (مشکینی اردبیلی ۱۴۱۳ ج ۱: ۳۱۸) که ماحصل آن چنین است:

اگر گفته شود، در این موارد، قطعاً مراد گوینده، وجوب است. حال اگر وجوب معنای حقیقی امر است، که مدعا ثابت می‌شود و الا محتاج قرینه هستیم. چراکه اگر امر حقیقت در استحباب باشد، برای فهم معنای وجوب قرینه صارفه می‌خواهد و اگر امر حقیقت در قدر مشترک بین استحباب و وجوب باشد، فهم معنای وجوب، قرینه تطبیق می‌خواهد و اگر امر مشترک لفظی بین استحباب و وجوب باشد، فهم وجوب، قرینه معینه می‌خواهد.

جواب می‌دهیم: اولاً اصالة الحقيقة (که از صغریات آن، اصالت عدم قرینه است) در فهم مراد جاری می‌شود و نه در فهم حقیقت مراد. ثانیاً در هر چهار مورد قرینه وجود دارد. در آیه اول قرینه بر حذر داشتن است، در آیه آخر قرینه مذمت است و در روایت مسواک قرینه مشقت است.

اما در روایت بریره: ممکن است کسی بگوید اولاً استعمال امر در وجوب، بدون قرینه بوده است، چراکه پیامبر از لفظ «امر» بدون اینکه قرینه‌ای در کار باشد، وجوب را فهمیده‌اند 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 فهمیده‌اند [پس به اصالة الحقيقة در فهم حقیقت مراد استشهاد نشده است بلکه به فهم رسول الله استشهاد شده است].

در همین روایت هم قرینه موجود است چراکه وقتی پیامبر در ابتدا از بریره می‌خواهد که رجوع کند، همین قرینه می‌شود تا سؤال بریره که می‌گوید «أتأمرنی» به معنای «آیا واجب است» معنی دهد. (چون طلب استحبابی را پیامبر قبل از آن هم داشته است).

تبیین کلام امام خمینی

امام سخن آخوند را پذیرفته‌اند و نکته‌ای را به آن ضمیمه کرده‌اند، ایشان می‌فرمایند:

در مورد «مسواک» از ناحیه شارع، طلب استحبابی وارد شده است و لذا معلوم می‌شود طلب استحبابی، امر نیست و الا رسول الله نمی‌فرمودند که اگر مشقت نبود امر می‌کردم. ملاک تبادر است و بعید نیست که بگوییم فهم و جوب از ماده امر متبادر است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۴۱).

تبیین کلام عراقی

عراقی ابتدا می‌نویسد: «لا إشكال فی ظهوره عند إطلاقه فی خصوص الطلب الوجوبی بحیث لو أطلق و أريد منه الاستحباب لاحتاج إلى نصب قرينة علی الرخصة فی الترك.» (بروجردی ۱۴۱۷ ج ۱: ۱۶۰) ایشان سپس این سؤال را مطرح می‌کند که آیا منشأ ظهور امر در وجوب، وضع «امر» برای وجوب است یا کثرت استعمال «امر» در وجوب یا مقدمات حکمت؟ (بروجردی ۱۴۱۷ ج ۱: ۱۶۱).

عراقی در ادامه بیان می‌کند که:

منشأ ظهور، وضع نیست چرا که «امر» برای «مطلق طلب» وضع شده است اعم از الزامی و غیر الزامی، و شاهد علی ذلك آنکه می‌توان «امر» را به وجوبی و استحبابی تقسیم کرد و اینکه می‌توان به امر استحبابی هم حقیقتاً «امر» گفت.

اما آیات و روایاتی که در این باب وارد شده است (که در کلمات آخوند ملاحظه شد) دلالت لازم را ندارد چرا که: اصالة العموم و اصالة الحقيقة در کشف مراد جاری می‌شود و نه در کشف حقیقت مراد. [وقتی مسلماً «امر» در آیه شریفه به معنای امر استحبابی است (الخارج عن الحكم) نمی‌توانیم به اصالة العموم تمسک کنیم و بگوییم امر استحبابی از موضوع هم خارج است (خروج عن الموضوع). یعنی وقتی چیزی از حکم خارج است و می‌توانیم آن را ناشی از تخصیص بدانیم، نمی‌توانیم به وسیله اصالة العموم به سراغ خروج تخصصی برویم] (بروجردی ۱۴۱۷ ج ۱: ۱۶۱).

محقق عراقی سپس به سراغ غلبه و کثرت استعمال رفته و می‌نویسد:

و اما الغلبة فدعواها أيضا ساقطة بعد وضوح كثرة استعماله فی الاستحباب. و من ذلك ترى صاحب المعالم (قدس سره) فأنه بعد ان اختار كون الأمر حقيقة فی خصوص الوجوب قال: بأنه يستفاد من تضاعف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام ان استعمال الأمر فی الندب كان شایعاً فی عرفهم

بحیث صار من المجازات الراجحة المساوی احتمالها من اللفظ لاحتمال
الحقیقة عند انتفا المرجح الخارجی (بروجردی ۱۴۱۷ ج ۱: ۱۶۲).

وی همچنین در ادامه توضیحاتی بیان کرده (بروجردی ۱۴۱۷ ج ۱: ۱۶۳) که ماحصل آن در پی
می آید:

دلالت امر بر وجوب ناشی از مقدمات حکمت است. بر این مطلب از دو ناحیه می توان
استدلال کرد:

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.
دوم: (که تقریر دقیق تری است) امر - و لو به ضمیمه حکم عقل که می گوید باید آن را اتیان کرد
- اقتضای تحقق مأموریه در خارج را دارد. ولی گاه این اقتضا صرفاً عمل (مأموریه) را از حالت
لاقتضایی 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 مسدود می کند (چراکه هم بر اتیان آن ثواب هست و هم بر ترک آن
عقاب).

حال اطلاق امر، مقتضی آن است که اتیان واجب باشد چراکه استحباب از جهت نقصان است
و اصل عدم نقصان است. پس امر اقتضای تحریک دارد ولی این اقتضا 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 تبعیت کرد.

اشکال امام خمینی بر محقق عراقی

امام با اشاره به کلام محقق عراقی در این باره می فرماید:

سخن عراقی، غریب است چراکه ایشان بین ماده امر - که برای مفهوم کلی «دستور» وضع
شده - و صیغه امر، خلط کرده اند. سخن صاحب معالم، مربوط به صیغه امر است. همچنین است
تمسک به اطلاق؛ که مربوط به صیغه امر است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۴۲-۲۴۱).
ما می گوئیم:

۱) اینکه صاحب معالم درباره صیغه امر سخن گفته اند و نه درباره ماده امر، سخن کاملی است؛
ولی اگر گفتیم ماده امر به معنای «گفتن صیغه امر» است (چنانکه آخوند در آخر کلام خود

می فرمود: 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، می توان 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 امر (گفت افعل) دلالت بر ایجاب دارد).

اما اگر گفتیم ماده امر به معنای دستور دادن است که البته یکی از مصادیق آن به کار بردن صیغه امر است، در این صورت چون ماده امر برای معنای «لابشرط» (مقسم) وضع شده است، اگر صیغه امر دلالت بر معنایی خاص (وجوب) داشته باشد (یعنی به شرط شیء باشد)، لازم نمی آید که بگوییم مقسم هم باید آن معنی را در بر داشته باشد.

۲) اشکال دیگر به عراقی آن است که: تقریر دوم ایشان در «فهم معنای وجوب» دقیقاً عکس مطلوب ایشان را معنی می دهد. چراکه اگر پذیرفتیم ماده امر برای تحریک است و تحریک دو نوع است، یک نوع آن، عمل را از لا اقتضایی خارج می کند و نوع دوم آن، علاوه بر خروج از لاقتضایی، عدم آن را هم منتفی می کند. روشن است که آنچه مؤونه زایده می خواهد، نوع دوم است.

و لذا الاطلاق بر فرد اتم حمل نمی شود بلکه بر فردی که مؤونه کمتری می خواهد حمل می گردد. (ضمن اینکه ایشان قبول دارند که در استحباب صرفاً ثواب است و در وجوب هم ثواب و هم عقاب. پس وجوب مؤونه زایده دارد)

۳) 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 نمی کند.

آیا استحباب مرکب است از «طلب و ترخیص در ترک» و وجوب صرفاً طلب است؛ در این صورت اطلاق بر وجوب حمل می شود (تقریر اول عراقی). 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.

۴) ممکن است در دفاع از عراقی گفته شود که مراد ایشان در تقریر دوم، استناد به انصراف است. چرا که اگر یک لفظ دارای دو فرد باشد یکی اتم و دیگری ناقص در این صورت، اطلاق لفظ منصرف است به فرد اتم.

اما جواب می‌دهیم: حمل مطلق بر فرد اتم، در جایی است که عللی بر انصراف داشته باشیم، مثلاً انصراف انسان بر فرد کامل و سالم به جهت آن است که اکثر افراد انسان که مورد توجه قرار می‌گیرند، سالم هستند یا انصراف انسان بر مسلمانان، به جهت کثرت استعمال در لسان ما می‌باشد. ولی برای انصراف طلب بر فرد اتم، هیچ وجهی بیان نشده است.

۵) فاضل لنکرانی بر عراقی اشکال کرده است:

جواب نقضی: به عراقی می‌گوییم: آیا این مطلبی را که شما در مورد امر می‌گویید و در ارتباط با طلب، اطلاق در آن جاری می‌کنید، در مورد خود طلب هم می‌گویید؟ یعنی اگر مولا به جای استفاده از ماده امر، به عبدش بگوید: «انا اطلب منك كذا»، آیا شما در این هم اطلاق جاری می‌کنید؟ به طریق اولی باید جاری کنید و اگر هم جریان اطلاق در مورد طلب، اولویت نداشته باشد، لا اقل نباید فرقی بین «انا آمرک بكذا» و «أنا أطلب منك كذا» وجود داشته باشد. ظاهراً این مطلب را در مورد طلب نمی‌گویند. در مورد طلب، شنیده نشده است که کسی اطلاق جاری کند و از راه اطلاق، خصوص طلب وجوبی را استفاده کند. در حالی که 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 می‌زنیم (ملکی اصفهانی ۱۳۸۱ ج ۳: ۶۷؛ همچنین ر.ک: فاضل لنکرانی ۱۳۸۰ ج ۳: ۱۹۷).

ما می‌گوییم:

درباره این مطلب لازم است به نکاتی توجه کنیم: اولاً طلب اگر از مستعلی باشد با امر هم معنی است و نه هر طلبی. ثانیاً اگر طلبی از مستعلی صادر شد، به راحتی می‌توان همین نوع اطلاق‌گیری را در آن جاری کرد. ثالثاً حتی اگر طلب از مستعلی صادر نشود هم می‌توان گفت باز قابل جریان اطلاق‌گیری است، یعنی اگر زید از عمرو (مساوی از مساوی) چیزی را مطالبه کرد، می‌توانیم بگوییم طلب او بر دو نوع است، طلب با اجازه ترخیص و طلب بدون اجازه. و اصل عدم قید، طلب بدون اجازه را ثابت می‌کند.

اما باید توجه داشت که این طلب - اگرچه به نوعی وجوبی است - ولی چون گوینده‌اش، مولویت ندارد، لازم‌الاطاعه نیست.

تبیین کلام نائینی:

محقق نائینی (خوبی ۱۳۵۲ ج ۱: ۸۷) نیز در تبیین این بحث می‌فرماید:

رابطه ماده امر و صیغه امر، رابطه مفهوم و مصداق است [یعنی همانطور که مفهوم لفظ فعل، الفاظی است که ما آنها را به عنوان فعل می‌شناسیم، مفهوم لفظ امر هم الفاظی است که ما آنها را به عنوان صیغه امر می‌شناسیم]. پس دلالت ماده بر وجوب، مثل دلالت صیغه بر وجوب است. البته تفکیک بین این دو، اگرچه ممکن است، ولی خلاف تحقیق است. چرا که دلالت صیغه بر وجوب [به حکم عقل است که] شبیه به انصراف است - اگرچه انصراف حقیقی نیست [چراکه مربوط به لفظ نیست] - پس دلالت ماده هم به همین انصراف است. لذا استعمال ماده امر در استحباب، استعمال مجازی نیست چراکه استعمال در غیر موضوع‌له نیست.

ما می‌گوییم:

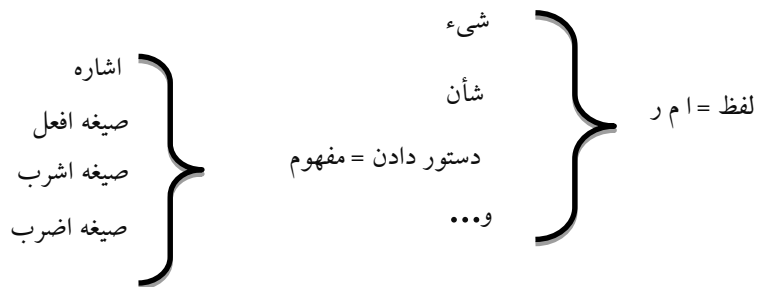
۱) رابطه لفظ و مفهوم و مصداق که در عبارت نائینی آمده است باید مورد توجه قرار گیرد. گاه لفظ «ان س ان» برای یک مفهوم «حیوان ناطق» وضع شده است که دارای مصداق (زید و عمرو و بکر) است.

در این صورت اگر مصداق به شرط شیء است، لفظ برای به شرط شیء وضع نشده است. ولی گاه لفظ «زی د» برای یک مفهوم «مفهوم زید» وضع شده که دارای مصداق مشخصی (زیدی که در خارج است). در این صورت هرچه در زید خارجی اخذ شده است، در موضوع‌له لفظ اخذ شده است.

به همین جهت نائینی می‌گوید تفکیک بین موضوع‌له ماده امر و صیغه امر ممکن است چراکه لفظ «ام ر» برای مفهومی وضع شده است (دستور دادن) که دارای مصادیقی است (اضرَب، افعَل، اشرب) و لذا می‌توان گفت صیغه‌ها به شرط شیء (به شرط الزام و وجوب) هستند ولی موضوع‌له لفظ چنین نیست.

اما نکته مهم آن است که اگر چنین امری ممکن است، از کجا معلوم که هرچه از صیغه‌های امر منصرف می‌شود، از ماده امر هم منصرف شود.

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



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

می گوئیم: باز هم مشکل 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 «امر» به واسطه مفهوم «دستور دادن» نیست. بلکه صیغه اضرب مصداق لفظ «امر» است و اگر «امر» در این مصداق استعمال شده باشد، همان معنی را در بر دارد.

تبیین کلام خوبی:

خوبی (فیاض ۱۴۲۲ ج ۲: ۱۳) نیز این بحث را به طور مفصل مورد بحث قرار داده که ماحصل آن چنین است:

مسئلاً از لفظ «امر» - وقتی به صورت مطلق به کار برده می شود - وجوب به ذهن عرف متبادر می شود. اما جای این سؤال باقی است که منشأ این تبادر چیست؟ آیا «امر» وضع شده برای «وجوب» یا به کمک مقدمات حکمت از «امر» وجوب فهمیده می شود یا عقل به «وجوب» در جایی که «امر» به کار می رود، حکم می کند. 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 مدعا داریم، بطلان دو قول دیگر و صحت قول سوم.

بطلان دو قول دیگر مبتنی بر دو مقدمه است: مقدمه اول آنکه وضع عبارت است از تعهد نفسانی و مقدمه دوم آنکه انشا عبارت است از اعتبار یک امر نفسانی و ابراز آن در خارج به وسیله یک میرز. 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.

اما اینکه دلالت وضعی ندارد، روشن است (چراکه وضع شده برای یک امر نفسانی که وجوب مساوق 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 زائده‌ای داشته باشد و لذا در فرض اطلاق، مقدمات حکمت (عدم مؤونه زائده) وجوب را تثبیت کند.

اضف إلى ذلك آنکه همان طور که استحباب مؤونه زائده می‌خواهد، وجوب هم مؤونه زائده می‌خواهد.

اما صحت قول ثالث: عقل حکم می‌کند که باید از عهده امر مولا به در آمد و اگر مولا امر کرد و قرینه‌ای بر ترخیص وجود ندارد، عقل حکم می‌کند که اتیان مأمور به واجب است چراکه حق عبودیت را باید ادا کرد. و اساساً وجوب یعنی اینکه عقل در ک می‌کند که باید از عهده تکلیف مولا بر آییم.

ما می‌گوییم:

(۱) کلام ایشان در قول ثالث - که توضیح خواهیم داد - و رد قول اول و دوم، مبتنی بر دو مقدمه‌ای که ایشان مطرح کرده‌اند، نیست. چراکه ممکن است کسی قائل به تعهد شود و به مدعای ایشان پایبند نباشد 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 نائینی است که در بحث از صیغه امر مطرح کرده است.

(۳) اما در توضیح فرمایش خوئی 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 عبدش طلب کرد، عقل

می‌گویند که عبد باید آن طلب را اطاعت کند. حال از این حکم عقل، ما مفهومی را انتزاع می‌کنیم که منشأ انتزاعی در عالم خارج دارد. این مفهوم، را «وجوب» می‌نامیم. پس «امر = طلب مولا» منشأ حکم عقل به اطاعت می‌شود و این حکم منشأ 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 عبدش امر کرد -) دلالت عقلی بر وجوب دارد ولی این دلالت به سبب آن است که «مولویت طالب» منشأ حکم عقل و منشأ انتزاع این مفهوم است.

۴) اما اشکال‌هایی بر 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: 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 است ولی عقل حکم به وجوب اتیان آن نمی‌کند؛ پس گویی تبادر وجوب از امر، درباره طلب‌های مولای شارع است و نه در هر طلب عالی.

سوم: طلب‌های شارع هم به دو گونه است، برخی طلب‌های الزامی است که عقل به اتیان آنها حکم می‌کند و برخی طلب‌های 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 مسأله ربطی به ماده «امر» ندارد.

جمع بندی

۱. سابقاً گفتیم امر به معنای طلب نیست بلکه به معنای دستور دادن است. در مفهوم این واژه، استعلاء خوابیده است؛ یعنی وقتی می‌گوییم «زید دستور داد» از آن می‌فهمیم که «زید استعلاء کرده است».

۲. آنچه از «دستور دادن» متبادر است آن است که دستور دهنده الزام کرده است و لذا در مفهوم آن، ایجاب مستتر است. البته ممکن است دستور دهنده مستعلی، ایجاب کرده باشد ولی این کار واجب نشود، چراکه ما آمر را دارای مولویت نمی‌دانیم.
۳. به این بیان، دلالت امر بر ایجاب (و نه وجوب) دلالت وضعی است، همانطور که دلالت آن بر استعلاء آمر، دلالت وضعی است. این دلالت، ناشی از حکم عقل نیست چراکه حکم عقل در ناحیه سامع یا شخص ثالث است در حالی که ما ایجاب را از ناحیه متکلم درمی‌یابیم.
۴. 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: طلب و اراده

جهت رابعه مطرح شده درباره ماده امر، بحثی است که تحت عنوان طلب و اراده شناخته می‌شود. [مقدمه اول: طلب به دو معنی استعمال می‌شود یکی طلب حقیقی 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 انشا می‌شود.

مقدمه دوم: هر یک از طلب حقیقی و طلب انشایی، دارای مصادیقی هستند، حال طلب حقیقی زید به حمل شایع طلب است (کما اینکه به حمل شایع طلب حقیقی 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 صدرای یک شیء حقیقی، به حمل شایع بر مصادیق اعتباری خود حمل نمی‌شود. [با توجه به آنچه آوردیم، آخوند می‌فرماید:

طلبی که در معنای امر اخذ شده است: طلب انشایی است که به حمل شایع نمی‌تواند باشد (چراکه اعتباری است) و نه طلب حقیقی. حال چه این طلب انشایی، با صیغه افعال انشا شده باشد و چه با ماده طلب و چه با ماده امر و ... (طلبی که در ماده امر هست و در هیأت امر و ...)

اگر کسی بگوید طلب اخذ شده در ماده امر، مطلق است (اعم از انشایی و حقیقی) می‌گوییم: «امر» منصرف است به جایی که طلب انشایی باشد. همین بحث در لفظ «طلب» هم هست؛ یعنی لفظ طلب منصرف است به طلب انشایی. علت این انصراف، کثرت استعمال است. لفظ اراده بر عکس است؛ یعنی لفظ اراده منصرف است به اراده حقیقی. [پس اراده منصرف است به اراده

حقیقی و لفظ طلب منصرف است به طلب انشایی. [همین اختلاف برخی از بزرگان را به دوئیت طلب و اراده کشانده است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۶۴).

کلام حکیم در شرح سخن آخوند

حکیم فرمایش آخوند را شرح کرده‌اند؛ ایشان در *حقائق الاصول* می‌گویند:

مفهوم طلب مشترک لفظی است بین طلب حقیقی و طلب انشایی (حکیم ۱۴۰۸ ج ۱: ۱۴۵) [ما می‌گوییم: در اینجا سبق قلم صورت گرفته است چراکه در اشتراک لفظی، لفظ طلب بر دو معنی صدق می‌کند و نه مفهوم طلب].

طلب حقیقی آن است که صفت نفسانی است. طلب انشایی آن است که از افعال و ... انتزاع می‌شود. [انشا طلب است]. و چه بسا طلب انشایی باشد و طلب حقیقی نباشد. آن چیزی که در «مفهوم امر» اخذ شده است، مفهوم طلب انشایی است.

ما می‌گوییم:

برای تبیین آنچه آخوند در خصوص حمل شایع فرموده است، لازم است مقدمتاً، گذری به مباحث علامت‌های حقیقت و مجاز داشته باشیم:

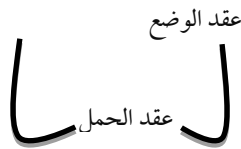
تقسیم حمل به اولی و شایع، در محدوده حمل‌های مرکب (سه جزئی) است و حمل‌های بسیط (دو جزئی) را در بر نمی‌گیرد.

بین ماهیت و مفهوم تفاوت است، البته در مباحث وجود ذهنی گفته شده است که بین آنچه در ذهن است (مفهوم = صورت ذهنیه) با آنچه در خارج است (وجود = مصداق) اتحاد ماهوی برقرار است. و لذا مفاهیم همان ماهیات موجودات خارجی 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 نشده‌اند (سبزواری ۱۳۶۹ ج ۱: ۳۹۲؛ ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۱: ۲۹۳؛ مظفر بی‌تا ج ۱: ۷۳).

از آنچه گفتیم درمی‌یابیم که حمل اولی، اتحاد در مفاهیم است و نه در ماهیات [و لذا قضیه «کلی چیزی است که صدق بر کثیرین می‌کند» حمل اولی است در حالی که این کلی ماهیت ندارد.]. هر چند به تسامح می‌توان آن را اتحاد در ماهیت خواند (چراکه در بسیاری از مثال‌ها، اتحاد مفهومی و ماهوی یکی می‌شوند).

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

«الف»، «ب» است ← هر چه «الف» است «ب» 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: اگر عقد الوضع و عقد الحمل، عنایت به مصداق دارند، حمل شایع صناعی است:

«آنچه مصداق «الف» (زید) است، مصداق «ب» (انسان) است.» = زید انسان

قسم سوم: اگر عقد الوضع درباره مفهوم است ولی عقد الحمل به اتحاد مصداقی اشاره می‌کند هم، حمل شایع صناعی است: «آنچه مفهوم «الف» (انسان) است مصداق «ب» (نوع) است = انسان نوع

با توجه به این مقدمه:

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

پس ظاهراً نوع سوم را مد نظر دارد: «مفهوم طلب (مأخوذ در امر) مصداق طلب حقیقی است» در حالی که این حمل باطل است چراکه مفهوم طلب حقیقی مصداق طلب حقیقی نیست بلکه «مفهوم طلب حقیقی» است (نوع اول).

(۲) به همین بیان قسمت دوم کلام آخوند هم باطل است چراکه ایشان می‌فرماید:

مفهوم طلب (ما أخذ فی مفهوم الأمر)، مصداق طلب انشایی است (الذی یکون بالحمل الشایع طلباً انشائياً) در حالی که مفهوم طلب انشایی، مصداق طلب انشایی نیست.

توجه شود که آخوند قطعاً مرادش از «ما أخذ فی مفهوم الأمر»، «مفهوم طلب» است

چراکه می‌فرماید «سواء انشیء بصیغة افعل...» و روشن است که آنچه انشا می‌شود

مصداق طلب انشایی نیست بلکه مفهوم طلب انشایی است.

(۱) پس بهتر است:

یا بگوییم: مفهوم طلب (که اخذ شده است در مفهوم امر) - به حمل اولی - طلب حقیقی نیست بلکه به حمل اولی طلب انشایی است.
یا بگوییم:

مفهوم طلب (که اخذ شده است در مفهوم امر)، آن مفهومی نیست که مصداق آن به حمل شایع، طلب حقیقی باشد بلکه مفهومی است که مصداق آن به حمل شایع، طلب انشایی است. (و آن مفهوم انشا می شود ...)

اشکال منتقی الاصول بر آخوند:

صاحب *منتقی الاصول* (حکیم ۱۴۱۳ ج ۱: ۳۸۰) می گوید:

صدر عبارت آخوند، آن است که لفظ طلب، برای مفهوم طلب حقیقی وضع شده است و لذا طلب انشایی، حقیقت طلب نیست. حال اگر واقعاً طلب انشایی، طلب نیست چگونه در ادامه می فرماید، لفظ طلب منصرف به طلب انشا 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). البته ممکن است در دفاع از آخوند بگوییم: طلب انشایی، طلب است و لذا فرد طلب است ولی چون فرد اعتباری است، نمی توان گفت «طلب انشایی به حمل شایع مصداق طلب است».

نکته پایانی

مشهور اصولیون در اینجا، عنان بحث را به تغایر طلب و اراده کشانده‌اند و به بحثی کلامی وارد شده‌اند. آخوند در این باره می فرماید:

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

به هر حال، ما نیز بحث از طلب و اراده را به جای خود در علم کلام وامی گذاریم.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق) *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ابو داوود، سلیمان بن الأشعث. (بی تا) *سنن ابی داود*، بیروت: دارالفکر.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق) *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، بیروت:
- امام خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۵ق) *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بروجردی، محمدتقی. (۱۴۱۷ق) *نهایة الأفكار (تقریرات ضیاء الدین عراقی)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
- حکیم، عبدالصاحب. (۱۴۱۳ق) *منتقى الأصول (تقریرات درس محمد روحانی)*، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
- حکیم، محسن. (۱۴۰۸ق) *حقائق الأصول*، قم: کتابفروشی بصیرتی، چاپ پنجم.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۳۵۲) *اجود التقریرات*، قم: مطبعة العرفان.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹) *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب، چاپ اول.
- عبد الساتر، حسن. (۱۴۱۷ق) *بحوث فی علم الأصول (تقریرات درس شهید صدر)*، بیروت: الدار الاسلامیة.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۰) *سیری کامل در اصول فقه*، قم: مؤسسه روزنامه فیضیه.
- فیاض، محمد اسحاق. (۱۴۲۲ق) *محاضرات فی أصول الفقه (تقریرات درس ابوالقاسم خویی)*، قم: مؤسسه إحياء آثار امام خویی (قدس سره).
- کاظمی خراسانی، محمدعلی. (۱۳۷۶) *فوائد الأصول (تقریرات درس محمدحسین نائینی)*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مجاهد طباطبایی، محمد بن علی. (۱۲۹۶ق) *مفاتیح الأصول*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
- مشکینی اردبیلی، ابوالحسن. (۱۴۱۳ق) *کفایة الاصول مع حواشی المشکینی*، قم: لقمان.
- مظفر، محمدرضا. (بی تا) *المنطق*، قم: دارالعلم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیا التراث، چاپ سوم.
- ملکی اصفهانی، محمود. (۱۳۸۱) *اصول فقه شیعه (تقریرات درس محمد فاضل موحدی لنگرانی)*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- منتظری، حسین علی. (۱۴۱۵ق) *نهایة الاصول (تقریرات درس حسین بروجردی)*، تهران: نشر تفکر.
- نجفی اصفهانی، محمدتقی. (۱۴۲۹ق) *هدایة المسترشدين*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی