

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در موضوع له صیغه امر است. تا حال چند نظریه از اصولیین مطرح شد که شامل نظریه مشهور قدماء، مرحوم آخوند، محقق خوئی، محقق عراقی، محقق نائینی و مرحوم حکیم می شود. از نظر آخوند، طلب در معنای موضوع له صیغه وجود دارد لکن طلب انشائی. از نظر اغلب علماء بعد از ایشان، طلب در معنای موضوع له صیغه نیست بلکه یا به دلالت التزامی و یا از طریق دیگر استفاده می شود. محقق عراقی قائل به نظریه نسبت ارسالیه، محقق نائینی قائل به نظریه نسبت ایقاعیه و مرحوم حکیم قائل به نظریه نسبت تکوینییه شدند.

نظریه محقق حائری

یکی از انظارى که قبلا هم اشاره‌ای به آن شده است نظریه محقق حائری اعلی الله مقامه است. ایشان از جمله کسانی است که حقیقت انشاء را ایجاد نمی دانند و نظریه دیگری در این زمینه برگزیده اند. محقق حائری می فرمایند:

«وَأَمَّا الانشائيات فكون الالفاظ فيها علة لتحقيق معانيها مما لم أفهم له معنى محصلا، ضرورة عدم كون تلك العلية من ذاتيات اللفظ، و ما ليس علة ذاتا لا يمكن جعله علة، لما تقرر في محله من عدم قابلية العلية و امثالها للجعل.

و الذي اتعقل من الانشائيات أنها موضوعة لان تحكى عن حقائق موجودة في النفس، مثلا، هيئة افعل موضوعة لان تحكى عن حقيقة الارادة الموجودة في النفس، فاذا قال المتكلم: اضرب زيدا و كان في النفس مريدا لذلك فقد اعطت الهيئة المذكورة معناها، و اذا قال ذلك و لم يكن مريدا واقعا فالهيئة المذكورة ما استعملت في معناها، نعم بملاحظة حكايتها عن معناها ينتزع عنوان آخر لم يكن متحققا قبل ذلك، و هو عنوان يسمى بالوجوب، و ليس هذا العنوان المتأخر معنى الهيئة، اذ هو منتزع من كشف اللفظ عن معناه و لا يعقل ان يكون عين معناه.

فان قلت: قد يؤتى بالالفاظ الدالة على المعاني الانشائية، و ليس في نفس المرید معانيها، مثلا، قد يصدر من المتكلم صيغة افعل كذا في مقام امتحان العبد او في مقام التعجيز و امثال ذلك، و قد يتكلم بلفظة ليت و لعل و لا معنى في النفس يطلق عليه التمنى او الترجى، فيلزم مما ذكرت أن تكون الالفاظ في الموارد المذكورة غير مستعملة اصلا او مستعملة في غير ما وضعت له، و الالتزام بكل منهما لا سيما الاول خلاف الوجدان.

قلت: تحقق صفة الارادة او التمنى او الترجى في النفس قد يكون لتحقيق مباديها في متعلقاتها، كمن اعتقد المنفعة في ضرب زيد فتحققت في نفسه ارادته، او اعتقد المنفعة في شيء مع الاعتقاد بعدم وقوعه فتحققت في نفسه حالة تسمى بالتمنى، او اعتقد النفع في شيء مع احتمال وقوعه فتحققت في نفسه حالة تسمى بالترجى، و قد يكون تحقق تلك الصفات في النفس لا من جهة متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها، كما نشاهد ذلك وجدانا في الإرادة التكوينية قد توجد النفس لمنفعة فيها مع القطع بعدم منفعة في متعلقها و يترتب عليها الاثر، مثال ذلك: ان اتمام الصلاة من المسافر يتوقف على قصد الإقامة عشرة

ایام فی بلد من دون مدخلية لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجودا و عدما، و لذا لو بقى في بلد بالمقدار المذكور من دون القصد لا يتم، و كذا لو لم يبق بذلك المقدار و لكن قصد من اول الامر بقاءه بذلك المقدار يتم، و مع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف مع علمه بان ما هو المقصود ليس منشأ للاثر المهم، و انما يترتب الاثر على نفس القصد، و منع تمشى القصد منه مع هذا الحال خلاف ما نشاهد من الوجدان، كما هو واضح، فتعين ان الإرادة قد توجدها النفس لمنفعة فيها لا في المراد، فاذا صح ذلك في الإرادة التكوينية صح في التشريعية ايضا، لانها ليست بازيد مئونة منها، و كذا الحال في باقى الصفات من قبيل التمنى و الترجى.

اذا عرفت هذا فنقول: ان المتكلم بالالفاظ الدالة على الصفات المخصوصة الموجودة في النفس لو تكلم بها و لم تكن مقارنة مع وجود تلك الصفات اصلا نلتزم بعدم كونها مستعملة في معانيها، و اما ان كانت مقارنة مع وجود تلك الصفات فهذا استعمال في معانيها، و ان لم يكن تحقق تلك الصفات بواسطة تحقق المبدأ في متعلقاتها، فتأمل جيدا.» [1]

از نظر محقق حائری، لفظ نمی‌تواند در سلسله علل ایجاد چیزی باشد. به یک معنا، لفظ نه ایجاد طلب انشائی است و نه ایجاد نسبت طلبیه یا ایقاعیه و ارسالیه. بلکه الفاظ انشائی حاکی از آن صفات و حقائق در نفس هستند. «إضرِب» حاکی از این است که متکلم اراده دارد ضرب توسط مخاطب در عالم خارج واقع شود. هیئت إفعل وضع شده است که حکایت از اراده‌ای کند که موضوع در نفس است. تمنی، ترجی، استفهام و مانند آن همگی از یک صفات نفسانی و از یک اراده نفسانی حکایت می‌کنند. بنابراین، اگر متکلم که إفعل را گفته است، در نفسش هم چیزی را اراده کرده باشد در اینصورت إفعل دارای مستعمل فیه و معناست و الا گر هیچ اراده‌ای نکرده باشد مثل آن است که إفعل از جدار صادر شده باشد و معنایی ندارد.

بنا بر این مبنا، سوالی که پیش می‌آید اینکه اگر متکلم در مقام تعجیز یا امتحان باشد و نسبت به انجام فعل اراده‌ای نداشته باشد در اینصورت در باب معنای صیغه چه باید گفت؟ همانطور که قبلا در بحث طلب و اراده هم اشاره شد، محقق حائری می‌فرماید اینجا مصلحت در نفس اراده وجود دارد و نه در متعلق آن. به بیان دیگر، وقتی می‌گوییم الفاظ انشاء حاکی از اراده در نفس هستند دو صورت پیدا می‌کند: 1- گاهی در متعلق اراده مصلحت وجود دارد که در غالب موارد اینگونه است. مثلا وقتی گفته می‌شود «إضرِب»، در ضرب یک مصلحتی وجود دارد. 2- گاهی در نفس اراده مصلحتی وجود دارد و مثال آن هم قصد عشرة آیام است که قبلا راجع به آن سخن گفته شد.

بنابراین اینکه گفته شود صیغه وضع شده است برای طلب انشائی - همانطور که آخوند می‌فرمود - یا اینکه بگوییم موضوعه للنسبة الايقاعية أو الارسالية - كما عليه النائي و العراقي - یا نسبت تکوینی - بنا بر مبنای مرحوم حکیم - این فرمایشات صحیح نیست. الفاظ تماماً حاکی هستند، چه در الفاظ خبری و چه در الفاظ انشائی. الفاظ در جملات خبری حاکی از نسبت میان دو چیز است اما در جملات انشائی حاکی از صفات و حقائقی است که در نفس موجود است که این حقائق عبارتند از - حقیقة الارادة، حقیقة التمنى، حقیقة الترجى، حقیقة الاستفهام و ... که با الفاظ امر، لیت، لعل، اداة استفهام و مانند آنها بیان می‌شوند و این الفاظ حاکی از آنها هستند. پس نمی‌توان گفت بعضی از الفاظ حاکی‌اند و بعضی ایجاد، بلکه همه الفاظ حکائیاتند.

نسبت کلام محقق حائری و محقق خوئی

آقای خوئی در حقیقت انشاء مساله ابراز را مطرح کردند و فرمودند «إضرِب» می‌خواهد اعتباری که متکلم در نفس خود بر ذمه مکلف گذاشته است را ابراز کند. مبنای آقای حائری شاید مقداری به همین مبنای آقای خوئی نزدیک باشد و ممکن است بگوییم تعابیر متفاوت است و الا حقیقت آنها یکی است و فرق دیگری ندارند.

اشکال بر کلمات دیگران

اشکال کلمات گذشته این بود که وقتی گفته می‌شود صیغه دال بر نسبت ایقاعیه است، هنوز فعلی صادر نشده تا نسبت مطرح شود. لکن این اشکال بر کلام آقای حائری وارد نیست زیرا متکلم در نفس خود وقوع ضرب از مخاطب در خارج را اراده کرده

است و همین اراده را با لفظ ابراز می‌کند. در جملات ماضی و مضارع بحثی از اراده در کار نیست و صفات نفسانی در بین وجود ندارد. وقتی گفته می‌شود «ضرب زید»، گوینده خبر می‌دهد از یک نسبتی که بین ضرب و زید در عالم خارج وجود دارد و اراده‌ی نیست. اما در انشائیات یا اراده است و یا تمنی و امثال آن. بالاخره حقائقی در نفس موجود است که الفاظ انشاء حاکی از آن حقائق هستند. اینکه در اخبار از یک نسبتی حکایت کنیم نه به این معناست که اراده‌ای یا حقیقتی در نفس وجود دارد.

تقویت و تثبیت کلام محقق حائری

سابقاً در بیان نظریه مختار، نظریه مشهور مورد قبول واقع شد یعنی حقیقت انشاء ایجاد اعتباری معنا به لفظ است؛ و لکن به ذهن می‌رسد که این مبنا قابل قبول است که الفاظ همگی حکائیاتند. ما هیچ لفظی نداریم که ایجاد کند، ولو ایجاد اعتباری، یعنی در عالم اعتبار وجودی را ایجاد کند. گرچه ایجاد حقیقی به وسیله لفظ معقول نیست ولی ایجاد اعتباری امر ممکن است لکن عرفی نیست. اینکه گفته شود به وسیله «بعث» ملکیت اعتباری را ایجاد کردیم تا اینکه گفته شود با «بعث» حکایت می‌کنیم که اراده کرده‌ایم این مال ملک مشتری باشد، به نظر می‌رسد دومی عرفی‌تر است. در مانند «بعث» بعد از اینکه چنین اراده‌ای صادر می‌شود عقلاء بر این اراده صحه می‌گذارند و ملکیت را اعتبار می‌کنند. پس اعتبار مربوط به عقلاست نه برای لفظ. لذا اینکه بزرگان گفته‌اند لفظ موضوع برای اعتبار عقلاست، این تعبیر دقیقی است اما دال بر اعتبار توسط لفظ نیست. همانطور که لفظ نمی‌تواند ایجاد تکوینی کند ایجاد اعتباری هم معنا ندارد. اراده‌ای که با لفظ - به تعبیر آقای خوئی - ابراز شده است یا - به تعبیر آقای حائری - حکایت شده است برای اعتبار عقلاء موضوع درست می‌کند و عقلاء هستند که ملکیت را به وسیله موضوعی که «بعث» درست کرده است اعتبار می‌کنند ولی لفظ چیزی را ایجاد نمی‌کند. البته گاهی این اراده موضوع برای اعتبار عقلاء درست نمی‌کند. لذا ما همین مختار را برمی‌گزینیم چرا که کلام آقای حائری عرفی و عقلائی است.

نظریه آقای بروجردی

مرحوم آقای بروجردی قدس سره می‌فرمایند:

«قد نرى بالوجدان ثبوت الفرق بين قول الطالب: «اضرب أو أكرم» مثلاً، وبين قوله: «أطلب منك الضرب»، أو «أمرك بالضرب» مع كون الجميع مشتركة في إنشاء الطلب بها. والذي يؤدي إليه النظر في الفرق بينهما أن مفهومي الطلب والأمر متصوران في الثاني بالاستقلال، بحيث وقع عليهما لحاظ استقلالي وإن لم يكن نفس وجودهما مطلوباً نفسياً، بل كان الغرض منهما وجود المطلوب من المطلوب منه، وهذا بخلاف الصيغ الإنشائية مثل «اضرب» فإن الملحوظ فيها على نحو الاستقلال ليس إلا خصوص المطلوب النفسي، أعني صدور المطلوب عن المطلوب منه، وأما الطلب والانبعث فلم يلحظا إلا بنحو الغيرية والاندكاك من دون أن يتصورا بمفهوميهما، كسائر المعاني الحرفية التي لا يتعلق بها لحاظ استقلالي.

و لنذكر لذلك مثلاً، و هو أنك إذا كنت قادماً من دارك إلى المسجد، قاصداً إياه، فكل ما تضعه من الأقدام مطلوب غيري للوصول إلى المسجد، و لكنك قد تكون ملتفتاً في حال مشيك إلى كل قدم قدم، كما تكون ملتفتاً إلى المسجد الذي هو المطلوب النفسي. و قد لا تكون كذلك بل الذي يكون بمد نظرك هو الكون في المسجد فقط، و لم يتعلق بالأقدام لحاظ استقلالي، بل كانت ملحوظة بنحو المعنى الحرفي، ففيمّا نحن فيه أيضاً المطلوب النفسي هو صدور الضرب مثلاً عن المطلوب منه، و البعث مطلوب غيري، يتوصل به إلى المطلوب النفسي، و لكن في مقام اللحاظ قد يلحظ البعث أيضاً، بنحو الاستقلال كما يلحظ المطلوب النفسي، و قد لا يلحظ إلا بنحو الاندكاك، فعلى الأول يكون إنشائه بمثل «أمرك أو أطلب منك»، و على الثاني يكون إنشائه بمثل «اضرب» و نحوه، هذه خلاصة الفرق بين الأمر بصيغته و الأمر بمادته.

و كان بعض مشايخنا «قدس سره» يقول في الفرق بينهما: إن صيغة «افعل» قد وضعت للدلالة على النسبة الموجودة بين الحدث و فاعله، نظير النسب الموجودة في سائر الأفعال، و الطلب يستفاد من الخارج، و هذا بخلاف مثل: «أمر و أطلب»، فإنهما موضوعان للطلب.

و فيه: أن النسبة إما تصورية قصد بإلقائها إلى المخاطب تصويره لها، وإما تصديقية قصد بإلقائها إليه تصديقه لها، و الموجودة في قولنا «اضرب» ليست من إحداها لوضوح أنه ليس المقصود من قولك «اضرب» تصور المخاطب صدور الضرب عن نفسه، و لا التصديق بوقوعه منه.

اللهم إلا أن يقال: إن مراده «قده» كون حيثية الطلب أيضا من أنحاء الاستعمال في قبال التصورية و التصديقية بأن يقال: إنه كما قد يوضع اللفظ للدلالة على نسبة خاصة بدلالة تصورية كقولنا: «ثبوت القيام» لزيد و قد يوضع للدلالة عليها بدلالة تصديقية كقولنا «قام زيد» فكذلك قد يوضع للدلالة على نسبة خاصة، بنحو يطلب تحققها من قبل المسند إليه، فيكون الاستعمال اللفظ الدال على هذه النسبة استعمال من يطلب تحققها من قبل المسند إليه في قبال الاستعمال الذي يكون بداعي التصور أو التصديق. و على هذا يكون الموضوع له في الصيغ الإنشائية الطلبية هو نفس انتساب المبدأ إلى المخاطب، و يكون حيثية الطلبية من أنحاء الاستعمال في قبال حيثية التصورية أو التصديقية، و إن شئت تفصيل أنحاء الاستعمال فراجع ما ذكرناه في ذيل المعاني الحرفية.» [2]

ایشان می‌گوید بین «إضرب» و «أطلب منك الضرب» وجدانا فرق وجود دارد، گرچه هر دو دلالت بر انشاء طلب دارند و غرض در هر دو این است که ضرب توسط مخاطب در خارج واقع شود. در جایی که متکلم می‌گوید «أطلب»، طلب تصور و لحاظ استقلالی شده است اما وقتی می‌گوید «إضرب»، آنچه بالاستقلال وجود دارد طلبی است که در نفس نسبت به صدور ضرب از مخاطب در خارج است اما مفهوم طلب لحاظ گیری شده است. پس در یکی طلب به لحاظ استقلالی تصور شده است و در دیگری به لحاظ گیری اما در هر دو، متکلم وقوع فعل در خارج را خواسته است.

اشکال محقق بروجردی بر کلمات مشایخ

محقق بروجردی در ادامه می‌فرماید بعضی از مشایخ ما فرق بین «إفعل» و «أطلب منك الفعل» را در این قرار دادند که «إفعل» برای دلالت بر نسبت موجود بین حدث و مخاطب وضع شده است ولی «أطلب» موضوع برای طلب است و نه نسبت، و به عبارت دیگر، «أطلب» دلالت بر مفهوم اسمی طلب دارد اما «إفعل» دلالت بر نسبت طلبیه دارد و فرق آنها در واقع بازگشت به فرق میان معنای اسمی و حرفی دارد. اشکالی که بر این مطلب وارد است اینکه منظور از نسبت طلبیه آیا نسبت تصویری است یا تصدیقی؟ هیچ کدام درست نیست. متکلم در مقام این نیست که مخاطب نسبت حدث با خودش را تصور کند همچنانکه در مقام این نیست که مخاطب تصدیق کند این نسبت را. پس یا باید بگوییم اساساً نسبت طلبیه غلط است و یا اینکه شق ثالثی در نظر این مشایخ بوده است یعنی بگوییم در منطق ما سه نسبت داریم: 1- نسبت تصویری؛ 2- نسبت تصدیقی؛ 3- و نسبت طلبی. پس حقیقت طلب یک قسم از اقسام استعمال است. «قیام زید» دلالت تصویری دارد و «قام زید» دلالت تصدیقی دارد. در کنار آنها یک شق سوم وجود دارد که دلالت لفظ بر نسبت خاصه طلبیه باشد به نحوی که متکلم از مخاطب می‌خواهد که این نسبت را ایجاد کند. این هم قسم سوم از نسبت است.

بنابراین آقای بروجردی نسبت طلبیه را می‌پذیرد ولی نه نسبت طلبی تصویری و نه نسبت طلبی تصدیقی را، بلکه قسم دیگری را ابداع می‌کند که قسیم آن دو قسم است. این مطلب، هم اشکال به کلمات مشایخ است و هم احتمالی است که باید دیده شود آیا عقلا چنین مطلبی را می‌پذیرند. باید برای آن دلیل اقامه شود که آیا قابل پذیرش است یا خیر.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

منابع

- بروجردى، حسين. نهاية الأصول. حسينعلى منتظرى. قم: تفكر، 1415.

[1]- عبدالكريم الحائري، درر الفوائد (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1418)، ج 1، 71-72.

[2]- حسين بروجردى، نهاية الأصول، حسينعلى منتظرى (قم: تفكر، 1415)، ج 1، 107-108.