

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

**14021002**

مقرر: مسعود عطارمنش

**موضوع:** الأوامر/مادّة الأمر /الطلب و الإرادة

# *حقیقت انشاء از منظر محقق خراسانی*

در این جلسه قصد داریم بحث حقیقت انشاء را مطرح کنیم که به تبع آن، تفاوت بین خبر و انشاء نیز روشن می‌گردد.

محقق خراسانی بر این باور است که موضوع‌له جملۀ خبری و انشائی، واحد است و هر دو شان بر یک نوع نسبت دلالت دارند. البته ایشان از تعبیر نسبت استفاده نکرده‌اند. به عقیدۀ ایشان، تفاوت بین جملۀ خبری و انشائی در موضوع‌له نیست بلکه تفاوتشان در آن است که یک موقع از این نسبت خبر می‌دهیم ولی یک موقع آن را انشاء و ایجاد می‌کنیم.

مثلاً وقتی جملۀ «طلقّت» را به کار می‌بریم، یک موقع می‌خواهیم از وقوع طلاق خبر دهیم ولی یک موقع می‌خواهیم طلاق واقع شود؛ خواه لفظی که برای این دو به کار ‌می‌رود یکسان باشد و خواه یکسان نباشد.

بنابراین از منظر محقق خراسانی، «الحکایة عن المعنی» یا «ایجاد المعنی»، خارج از موضوع‌له هستند؛ در اینجا یک معنایی وجود دارد که در جملات خبری از آن حکایت می‌شود و در جملات انشائی، ایجاد می‌شود.

عبارت ایشان پس از بحث حروف، از این قرار است:

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر و الإنشاء أيضا كذلك فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه (در مورد تعبیر «فی موطنه» باید دانست، برخی از نِسَب همچون «زیدٌ عالمٌ» ظرف تحققشان خارج است و برخی از نِسَب همچون «زیدٌ جزئیٌ»، ظرف تحققشان ذهن است چون جزئیت در ذهن بر زید عارض می‌گردد نه در خارج؛ جزئیت وصف مفهوم ذهنی است که از مصداق واحد حکایت می‌کند. گونۀ دیگری از نِسَب نیز وجود دارند که به تعبیر اندیشمندان، ظرف تحققشان عالم نفس الأمر است؛ قضایایی همچون «إعادة المعدوم، ممتنعٌ» یا «شریک الباری، محالٌ» که جنبۀ عدمی دارند از همین قبیل هستند. ملازمات نیز از همین قبیل دانسته شده‌اند همچون ﴿لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾[[1]](#footnote-1)که حتی اگر شرط و جزاء صادق نباشند، ملازمۀ بینشان صادق است. به هر حال در قسم اخیر تحقق ملازمه، به تحقق شرط و جزاء ارتباطی ندارد یعنی حتی اگر شرط و جزاء صادق باشند، باز هم ملازمۀ بینشان ربطی به صدق شرط و جزاء نداشته و در ظرفی که اوسع از ظرف خارج است، تقرّر دارد که به تعبیر اندیشمندان، ظرف نفس الأمر نام گرفته است. خلاصه اینکه مقصود محقق خراسانی از «موطنه» اعم از خارج، ذهن و یا نفس الأمر است) و الإنشاء ليستعمل في قصد تحققه و ثبوته و إن اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل.[[2]](#footnote-2)

یکی از بحث‌های مقدماتی که پیش از این بحث باید به آن بپردازیم، بحث از حقیقت انشاء است. بحث از حقیقت انشاء در کفایه سر فصل مستقلی ندارد ولی محقق خراسانی در چند موضع از کفایه به این بحث اشاراتی نموده است که با استفاده از این اشارات می‌توان دیدگاه ایشان را استفاده نمود. البته محقق خراسانی در فوائد که به عنوان ضمیمۀ حاشیۀ رسائل، به چاپ رسیده، به بحث حقیقت انشاء پرداخته‌اند بر خلاف کفایه که در چند موضع به صورت پراکنده به حقیقت انشاء پرداخته‌اند.

بر اساس مطالعات و فیش‌برداری‌هایی که سابقاً از کتاب کفایه داشتم، مباحث مربوط به انشاء و طلب انشائی در کفایه را یادداشت کردم که البته به احتمال زیاد مربوط به نصف کتاب است؛ به یادداشت‌ها مراجعه می‌کنم و اگر آدرس جدیدی یافتم آن را نیز ذکر می‌کنم.

صفحۀ 84 تا 88؛ صفحات 91 و 123 و 124 و 128 و 129 و 137 و 170 و 267. عنوانی که من برای این آدرس‌ها قرار دادم، انشاء و طلب انشائی است ولی تمام این آدرس‌ها مربوط به بحث کنونی ما در فرق بین خبر و انشاء نمی‌باشد و برخی از آن‌ها مثلاً در مورد فرق بین انشاء و مُنشَأ و اطلاق و تقیید انشاء و بحث‌هایی از این قبیل می‌باشد.

ما صرفاً به مواضعی که به بحث کنونی ما در هویّت انشاء و تفاوت انشاء و اخبار، مرتبط است بسنده می‌کنیم.

### بحث خبر و انشاء در کلام مرحوم آقای روحانی

پیش از ذکر کلام محقق خراسانی مناسب است به این نکته اشاره شود که مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول[[3]](#footnote-3)، بحث خبر و انشاء را مطرح نموده و می‌فرمایند در اینجا باید دو بحث را به شکل مستقل و جداگانه مورد بررسی قرار دهیم: 1- فرق بین خبر و انشاء-2- مفاد جملۀ خبری و جملۀ انشائی.

المقام الأول فی تحقیق معنی الإخبار و الإنشاء.

المقام الثانی فی تحقیق معنی الجملۀ الخبریة و الإنشائیة.

مرحوم آقای روحانی، عبارتی که از محقق خراسانی نقل نمودیم را ناظر به مقام دوم دانسته و می‌فرمایند ابتداء به عنوان مقدمه لازم است تفاوت بین إخبار و إنشاء روشن شود که محقق خراسانی به شکل مستقل به آن نپرداخته است.

ایشان در بیان معنای إنشاء به چهار احتمال اشاره می‌کنند:

1. الأول ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الأمر.
2. الثانی ایجاد المعنی باللفظ بالعَرَض فلا یخرج من حقیقة الإستعمال بل هو الإستعمال. ایشان معنای دوم را از محقق اصفهانی نقل می‌کنند و آن را به شکل مفصل بررسی نموده و مورد نقد قرار می‌دهند.
3. الثالث ایجاد المعنی باللفظ فی وعائه المناسب له.
4. الرابع انه إبراز الصفات النفسانیة باللفظ.

ایشان معنای سوم را به مشهور و معنای نخست را به محقق خراسانی نسبت داده است. ایشان در تفسیر «ایجاد المعنی باللفظ» می‌فرمایند: برخی از امور، از امور اعتباری هستند که در یک نظام قانونی همچون عرف عام، عقلاء و یا شرع منشأ اثر هستند. انشاء در حقیقت به معنای آن است که ما کاری کنیم که آن اعتبار عقلائی یا شرعی فعلیّت پیدا کند. به عبارت دیگر یک اعتبار شرعی وجود دارد که با انشاء، فعلیّت پیدا می‌کند همچون قضیۀ کلیّه‌ای که تحقق شرطش، در اختیار مُنشِئ است.

به طور مثال در آیۀ شریفۀ ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً﴾[[4]](#footnote-4) خداوند یک قانون کلی تحت عنوان وجوب حج بر مستطیع را جعل نموده است و هر شخصی مستطیع می‌شود، این وجوب در حقّش فعلی می‌شود. انشاء نیز از همین قبیل است یعنی یک قانون در نزد عرف عام، عقلاء یا شرع وجود دارد که به وسیلۀ گوینده، موضوعش تحقق یافته و با تحقق موضوع، قضیۀ مورد نظر نیز فعلیّت پیدا می‌کند؛ بر خلاف محقق خراسانی که دیدگاهشان به این شکل نیست. دیدگاه محقق خراسانی لزوماً به این شکل نیست إنشاء حتماً باید از قبیل موضوع‌سازی برای اعتبار شرع باشد بلکه خود إنشاء، یک اعتبار است که وجود داشته و این وجود ممکن است موضوع برای شرع باشد یا نباشد. محقق خراسانی تفاوت بین این‌ها و ثمرات بین این دو قول را در فوائد مطرح نموده است که ما نیز به آن خواهیم پرداخت.

احتمال چهارم یعنی «ابراز الصفات النفسانیة باللفظ»، احتمالی است که توسط محقق خوئی[[5]](#footnote-5) برگزیده شده است.

«ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الأمر» احتمالی است که محقق خراسانی در فوائد[[6]](#footnote-6) به شکل مفصل مورد بحث قرار داده است و مرحوم آقای روحانی نیز محصل آن را ذکر نموده است. ما در کلاس راهنما عبارت فوائد را دنبال خواهیم کرد.

### مروری بر عبارت محقق خراسانی در حقیقت انشاء

هم‌اینک عبارت‌هایی از کفایه که در فهم حقیقت انشاء اثرگذار است را مرور می‌کنیم.

یک عبارت مربوط به صفحۀ 84 است. در این موضع به معنای طلب پرداخته شده است. ایشان می‌فرمایند: طلبی که معنای امر دانسته شده، طلب انشائی است نه طلب حقیقی. سپس به تناسب، وارد بحث طلب و اراده می‌شوند:

الجهة الرابعة [الطلب و الإرادة]

الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا بل طلبا إنشائيا (ایشان می‌فرماید وقتی کلمۀ «طلب» را به شکل مطلق به کار می‌بریم، معنایش طلب حقیقی خارجی است؛ طلب انشائی، گونۀ دیگری از طلب است که اطلاق کلمۀ «طلب» به آن منصرف نمی‌باشد) سواء أنشئ بصيغة افعل أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو بغيرها (به هر حال طلب انشائی، غیر از طلب حقیقی است؛ البته ایشان نخست تعبیر طلب حقیقی را به کار برده است و سپس فرموده است طلب انشائی، به حمل شائع صناعی طلبِ مطلق و بدون قید، بر آن صادق نیست) و لو أبيت إلا عن كونه موضوعا للطلب (یعنی اگر تمام اقسام امر یا برخی از اقسام امر را موضوع برای طلب بدانید ...) فلا أقل من كونه منصرفا إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضا و ذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي كما أن الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب و المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية (یعنی اگر لفظ «إرادة» را به کار برده و بگویید «أردتُ کذا»، اطلاقش به ارادۀ واقعی منصرف است بر خلاف «طلب» که اطلاقش به ارادۀ انشائی منصرف است هر چند ممکن است این طلب انشائی، همراه با مطالبۀ حقیقی در نفسِ طالب نباشد و صرفاً به منظور امتحان بوده باشد؛ یعنی حتی در چنین مواردی نیز طلب حقیقتاً صادق است چون اطلاق طلب، به طلب انشائی منصرف است؛ بر خلاف «أرَدتُ» که به ارادۀ حقیقی منصرف است.

البته در خاطر دارم آیت الله والد می‌فرمودند در اینجا بین «أردتُ» بدون «مِن» و «أردتُ» با «مِن» خلط شده است؛ اگر گفتیم «أردتُ تحقق هذا الفعل» معنایش ارادۀ حقیقی است ولی اگر گفتیم «أردتُ منک هذا الفعل»، معنایش همان معنای طلب است) ... .[[7]](#footnote-7)

سپس به تناسب وارد بحث طلب و اراده شده‌اند:

فاعلم أن الحق كما عليه أهله وفاقا للمعتزلة و خلافا للأشاعرة هو اتحاد الطلب و الإرادة بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد و ما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية ... . [[8]](#footnote-8)

ایشان طلب و اراده را در سه مرحله مورد بحث قرار داده است:

1. یک مرحله، ناظر به موضوع‌له لفظ طلب و اراده است که مربوط به عالم ذهن است. از فرمایش ایشان چنین استفاده می‌شود که موضوع‌له، مفهوم است که معمول اندیشمندان نیز به همین مطلب قائل هستند. می‌فرمایند موضوع‌له طلب و اراده یک مفهوم واحد است.
2. مرحلۀ دوم، ناظر به خارج است؛ در خارج نیز طلب و اراده به یک معنا هستند؛ مقصود از خارج در اینجا همان عالم ذهن است. طلب و اراده یک صفت نفسانی است که وقتی می‌گوییم «أنا أطلب»، مفهومی را به کار گرفته‌ایم که از آن طلب نفسانی که مرتبه‌ای دیگر از مراتب ذهن است حکایت می‌کند.
3. مرحلۀ سوم آن است که طلب انشائی هم عین ارادۀ انشائی است.

پس طلب واقعی عین ارادۀ واقعی است؛ مفهوم طلب که موضوع‌له طلب است نیز با مفهوم اراده یکی است؛ طلب انشائی و ارادۀ انشائی نیز یکی هستند.

و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية و بالجملة هما متحدان **مفهوما** و **إنشاء** و **خارجا** (همانطور که گفتیم مقصود از خارج، همان عالم ذهن است چون طلب و اراده از صفات نفسانی هستند که موطن تحققشان عالم ذهن است) لا أن الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضا (می‌فرماید منصرف‌الیه طلب، همان طلب انشائی است بر خلاف منصرف‌الیه اراده، که ارادۀ حقیقی است؛ این دو یکی نیستند و مغایرت بینشان واضح است) ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس و أبين من الأمس.[[9]](#footnote-9)

سپس به توضیح این مطلب می‌پردازند که ما در نفسمان، غیر از طلب و اراده چیز دیگری نداریم و سپس می‌فرمایند وجدان انسان حکم می‌کند که غیر از اراده چیزی به نام طلب وجود ندارد:

و كذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية و الجمل الخبرية فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجي و التمني و العلم إلى غير ذلك صفة أخرى كانت قائمة بالنفس و قد دل اللفظ عليها كما قيل‏

 إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا.

(یعنی نباید تصور شود در نفس چیزی به نام کلام نفسانی وجود دارد؛ در نفس چیزی غیر از این‌ها نداریم)

و قد انقدح بما حققناه ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة (اشاعره گفته‌اند خداوند گاهی امر می‌کند ولی اراده ندارد) كما في صورتي الاختبار و الاعتذار من الخلل (محقق خراسانی در جواب اشاعره می‌فرماید:) فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين لا طلب كذلك فيهما (طلب حقیقی وجود ندارد پس آنچه در اینجا وجود دارد چیست؟ پاسخ آن است که آنچه در اینجا وجود دارد طلب انشائی است؛ همچنانکه ارادۀ موجود در اینجا صرفاً انشائی بوده و حقیقی نیست، طلب نیز انشائی بوده و حقیقی نمی‌باشد) و الذي يكون فيهما إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي الذي هو مدلول الصيغة أو المادة و لم يكن بَيِّناً و لا مُبَيّناً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية (یعنی هیچ دلیلی ذکر نکردید که بتواند اثبات کند طلب انشائی با ارادۀ انشائی مغایرت دارد؛ طلب انشائی با ارادۀ حقیقی مغایرت دارد ولی چنانکه گذشت، در بحث از طلب و اراده سه مرحله وجود دارد که در هر مرحله می‌بایست طلب را با ارادۀ موازی خودش مقایسه نمود. اگر قرار است طلب و اراده را با یکدیگر مقایسه کنید باید مفهوم طلب را با مفهوم اراده، خارج طلب را با خارج اراده، و انشاء طلب یا طلب انشائی را با انشاء اراده یا ارادۀ انشائی مقایسه کنید) و بالجملة الذي يتكفله الدليل ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية و الطلب المنشإ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما و هو مما لا محيص عن الالتزام به كما عرفت و لكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلا لمكان هذه المغايرة و الانفكاك بين الطلب الحقيقي و الإنشائي كما لا يخفى (یعنی به جهت مغایرتی که بین ارادۀ حقیقی و طلب انشائی وجود دارد، نباید تصور کنید طلب و اراده با یکدیگر مغایرند چون هر یک از طلب و اراده دارای سه مرحلۀ مفهوم، خارج، و انشاء هستند).

ثم إنه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين و لم يكن نزاع في البين بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوما و وجودا حقيقيا و إنشائيا («حقیقیاً و انشائیاً» هر دو وصف وجود هستند یعنی دو گونه وجود داریم:1-وجود حقیقی-2-وجود انشائی) و يكون المراد بالمغايرة و الاثنينية هو اثنينية الإنشائي من الطلب كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه و الحقيقي من الإرادة كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها (یعنی منصرف‌الیه این دو با یکدیگر فرق دارد) فيرجع النزاع لفظيا فافهم.

عمدۀ بحثی که مربوط به بحث کنونی ما است، عبارتی است که در ادامه بیان نموده‌اند:

دفع وهم

لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب و المعتزلة من (نفي غير الصفات المشهورة و أنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي) كما يقول به الأشاعرة أن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام. [[10]](#footnote-10)

اصحاب گفته‌اند: ما چیزی به نام کلام نفسی و طلب نفسی نداریم بلکه تنها ارادۀ نفسانی داریم. حال باید دید مراد اصحاب آن است که مدلول جملات انشائی و خبری، همین صفات نفسانی هستند یا مرادشان چیزی دیگری بوده است؟!

ایشان در پاسخ به این سؤال می‌فرماید: مراد اصحاب این نیست که در ترجّی و تمنّی، امید و آروزیی که در نفس موجود است، مدلول کلام می‌باشد.

یک بحث معنوی وجود دارد مبنی بر اینکه آیا در نفس انسان صفتی غیر از آن امید و آرزو وجود دارد یا نه؟ پاسخ منفی است. یک بحث دیگر نیز وجود دارد مبنی بر اینکه آیا مدلول کلام نیز همان صفت نفسانی است؟ پاسخ ایشان منفی است؛ ایشان می‌فرمایند، مدلول کلام، همان صفت نفسانی نیست.

إن قلت فما ذا يكون مدلولا عليه عند الأصحاب و المعتزلة. (یعنی اگر آن صفات نفسانی مدلول کلام نیستند، پس مدلول کلام چیست؟)

قلت أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج(یعنی جملات خبری دال بر ثبوت نسبت بین طرفین یا نفی نسبت بین طرفین هستند. ایشان نفس الأمر را اعم از ذهن و خارج قرار داده است اما چنانکه گذشت اندیشمندان نفس الأمر را اوسع از ذهن و خارج دانسته و می‌گویند ظرف صدق ملازمات، نفس الأمر است؛ ملازمات نیز به یک معنا در خارج هستند اما خارجی که نفس الأمر است؛ حال این خارج به چه شکل است نمی‌دانم. به هر حال انسان احساس می‌کند ملازمات در ظرفی اوسع از ظرف خارج صادق هستند؛ همچنانکه امور عدمی نیز صادق هستند و چنین نیست که ظرف صدقشان ذهن باشد؛ امور عدمی در خارج صادق هستند اما خارجی که اوسع از وعاء خارج ثابت متحقّق است که تحلیلش بحث دیگری است. البته طبق برخی از تحلیلات، نفس الأمر به یک معنا به ذهن بازگشت داده شده و انتزاعات ذهن از خارج دانسته شده است که مربوط به رابطۀ ذهن با خارج است. این بحث مفصلی است که موضع طرح آن، فلسفه است و ما در مقام بیان آن نیستیم) كالإنسان نوع أو كاتب (ظرف تحقق «الإنسان نوعٌ» ذهن است چون «انسان» یک مفهوم کلّی است که نوعیّت بر این مفهوم بما هو کلّی صدق می‌کند همانطور که ظرف تحقق «زیدٌ جزئیٌ» نیز ذهن است که شاید مثال دقیق‌تر همین «زید جزئیٌ» باشد. اما «الإنسان کاتبٌ» در خارج تحقق دارد نه ذهن چون کاتب بودن انسان مربوط به عالم خارج است بر خلاف نوع بودن انسان، که مربوط به عالم مفاهیم ذهنیه است).[[11]](#footnote-11)

**سؤال**: این شد همان «إن قلت» چون طبق فرمایش ایشان ظرف تحققش شد همان نفس انسان.

**پاسخ**: خیر؛ ظرف ثبوت نسبت گاهی ذهن و گاهی خارج است. ایشان می‌فرماید: جملات خبری دالّ بر آن هستند که نسبت در یک وعائی ثابت است؛ این وعاء گاهی اوقات خارج است و گاهی اوقات ذهن است ولی همانطور که در لابلای بحث متذکر شدیم ذهن انسان دو حیثیت دارد.

ذهن انسان یک عملیاتی به نام نسبت دارد که عبارتست از حکم به اتحاد بین دو مفهوم متغایر؛ پس یک ظرف اتحاد وجود دارد و یک ظرف تغایر. یعنی اولاً دو مفهوم متغایر وجود دارد و ثانیاً می‌خواهیم بگوییم این دو مفهوم متغایر، در یک وعائی متحدند. تعبیر «مِن ذهن او خارج» در کلام محقق خراسانی ناظر به وعاء اتحاد این دو است. وعاء تغایر حتماً ذهن است ولی وعاء اتحاد گاهی ذهن است و گاهی خارج؛ یعنی حتی در جایی که می‌خواهیم اتحاد را در خارج اثبات کنیم، در ذهن انسان می‌خواهیم حکم به اتحاد دو شیء متغایر بکنیم.

ولی گاهی وعاء اتحاد نیز همچون وعاء تغایر ذهن است اما در دو مرتبۀ مختلف؛ یعنی در یک مرتبه از ذهن، این مفهوم ذهنی را در مرتبۀ سابق ملاحظه می‌کنیم. مثلاً مفهوم «انسان» را نه بما هو مفهوم بلکه بما هو حاکٍ عن الخارج، ملاحظه نموده و می‌بینیم این مفهوم، نوع است که کلیّت دارد و کلیّت داشتن، وصف مفاهیم ذهنی است نه وصف مصادیق خارجی. وقتی مفهوم «انسان» را به این شکل در نظر گرفتیم، می‌گوییم «الإنسان نوعٌ» که ظرف اتحاد نیز ذهن است اما این اتحاد در مرتبه‌ای از ذهن است که غیر از مرتبۀ تغایر این دو مفهوم می‌باشد. در اینجا ظرف اتحاد و تغایر، هر دو در ذهن است اما دو مرتبۀ مختلف از مراتب ذهن.

با عنایت به توضیحات ذکر شده باید دانست مقصود محقق خراسانی در اینجا، وعاء اتحاد است نه وعاء وحدت.

البته ایشان پاسخ روشنی به این سؤال که «مدلول کلام چیست؟» نداده است. ما سابقاً می‌گفتیم نِسَب از قبیل افعال نفسانی هستند و مدلول جملات خبریه نیز این افعال نفسانی می‌باشند نه اخطارات نفسانی و بر همین اساس گفتیم نِسَب از سنخ وجودات هستند نه از سنخ اخطاریات. این همان مطلبی است که محقق نائینی[[12]](#footnote-12) بر آن تأکید نمودند اما محقق خراسانی در اینجا در مقام بیان این جهات نیست.

عمدۀ مطلبی که محقق خراسانی در مقام بیانش هستند، آن است که این بحث مقدمه‌ای است برای بحث از صِیَغ انشائیة. ایشان در بحث طلب و اراده می‌خواهد بفرماید در صِیَغ انشائیة همچون طلب، یک طلب انشائی داریم و یک طلب حقیقی داریم. تکیۀ اصلی ایشان بر این نکته است که مدلول صِیَغ انشائیة، طلب انشائی است نه طلب حقیقی.

و أما الصيغ الإنشائية فهي على ما حققناه في بعض فوائدنا موجدة لمعانيها في نفس الأمر أي قصد ثبوت معانيها و تحققها بها و هذا نحو من الوجود **و ربما** يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا و عرفا آثار كما هو الحال في صيغ العقود و الإيقاعات.[[13]](#footnote-13)

ایشان در صدد بیان این نکته است که اولاً چنین نیست که انشاء بخواهد مستقیماً آن اعتبار عرفی یا شرعی را فعلیّت ببخشد بلکه خودش دارای یک وجود مستقل است؛ یعنی آن پدیده به وسیلۀ انشاء یک نحوه تحققی پیدا می‌کند و با تعبیر «ربما» به این نکته اشاره نموده است که نه الزاماً که احیاناً ممکن است این پدیده منشأ انتزاع اعتبار شرعی یا عرفی شود که آن اعتبار شرعی یا عرفی منشأ آثار باشد «کما هو الحال فی صيغ العقود و الإيقاعات».

ادامۀ فرمایشات ایشان را در جلسۀ آینده دنبال نموده و مقصود ایشان از تک‌تک عبارت‌عا را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تمام آدرس‌های ذکر شده مربوط به بحث کنونی ما نیستند؛ از بین آدرس‌هایی که ذکر شد، آن‌هایی که با بحث کنونی ما ارتباط دارند عبارتند از:

صفحۀ 84 تا 88 که قسمت‌هایی از آن را قرائت نموده و ادامه‌اش را در جلسۀ بعد می‌خوانیم. صفحات 91 و 137 و 170 و 267.

آدرس‌های دیگری که ذکر شد به بحث کنونی ارتباط نداشته و به زوایای دیگر بحث ناظر هستند که به آن کاری نداریم.

در جلسات آینده عبارت‌های کفایه و سپس عبارت فوائد \_که بحث مفصل از انشاء در همین فوائد بیان شده است\_ را دنبال می‌کنیم که برای فهم بسیاری از مطالبی که محقق خراسانی در نظر داشته نقش بسزائی دارد.

1. الأنبياء : 22 [↑](#footnote-ref-1)
2. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 12 [↑](#footnote-ref-2)
3. منتقى الأصول، ج‏1، ص: 123 [↑](#footnote-ref-3)
4. آل‏عمران : 97 [↑](#footnote-ref-4)
5. محاضرات فى أصول الفقه ( طبع موسسة احياء آثار السيد الخوئي )، ج‏1، ص: 92 [↑](#footnote-ref-5)
6. فوائد الاصول، ص: 17 [↑](#footnote-ref-6)
7. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 64 [↑](#footnote-ref-7)
8. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 64 [↑](#footnote-ref-8)
9. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 64 [↑](#footnote-ref-9)
10. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 65 [↑](#footnote-ref-10)
11. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 66 [↑](#footnote-ref-11)
12. أجود التقريرات، ج‏1، ص: 20 [↑](#footnote-ref-12)
13. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 66 [↑](#footnote-ref-13)