

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ الصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ

بحث در تنبیه دهم بود. در تنبیه دهم بحث در این بود که آیا تعدد اضافه عنوان واحد در اجتماع همان حکم تعدد عنوانین را دارد یا تعدد اضافه موجب تعدد عنوان نمی‌شود. در مبحث اجتماع گفتیم که اگر قائل به جواز اجتماع شویم، نکته جواز اجتماع یکی از دو مطلب است؛ یا باید قائل شویم به اینکه چون عنوان متعلق امر با عنوان متعلق نهی دو تا هستند از یک سو و از سوی دیگر چون امر و نهی از عنوان سرایت به معنوی نمی‌کند لذا اجتماع امر و نهی بر مصداق موجب اجتماع ضدین نمی‌شود. این یک ملاک جواز اجتماع بود. گفتیم اگر غضب و صلاتی داریم این‌ها دو عنوان هستند هرچند در مصداق واحد در خارج باهمدیگر متفق‌اند، لکن چون عنوان صلاة متعلق امر و عنوان غضب متعلق نهی است و نهی و امر به خود عنوان می‌خورد و به معنویها سرایت نمی‌کند لذا اجتماع ضدین لازم نمی‌آید. این یک ملاک جواز اجتماع بود.

ملاک دیگر اجتماع این بود که قائل شویم هرگاه عنوان متعدد داریم، تعدد عنوان کاشف از کاشف از تعدد معنوی است. اگر یک صلاتی و غضبی داریم که به صلاة امر و به غضب نهی خورده است. این‌ها هرچند در خارج مصداق واحدی دارند اما این مصداق واحد در حقیقت مرکب از دو حیثیت است؛ یک حیثیت صلاتی که معنوی صلاة است و یک حیثیت غضبی که معنوی عنوان غضب است و تعدد عنوان کاشف از تعدد معنوی است؛ پس یجوز الاجتماع. لذا جواز اجتماع مبنی بر چیست؟ مبنی بر یکی از این دو نگاه یا یکی از این دو ملاک است.

اینجا بحث ما این است که حالا اگر عنوان دو تا نبوده بلکه یکی باشد به همین عنوان واحد هم امر خورده و هم نهی، اما این عنوان واحد دو اضافه دارد. مثلاً به اکرام بما هو اکرام، هم امر و هم نهی خورده است؛ یجب الاکرام و یحرم الاکرام اما مثلاً یجب اکرام العالم و یحرم اکرام الفاسق. اینجا اکرام مضاف به عالم واجب و اکرام مضاف به فاسق حرام شده است، اینجا تعدد اضافه داریم؛ حالا اگر این تعدد اضافه به شکلی بود که انطباق بر یک مصداق واحد داشت، مثل اکرم العالم و لا تکرم الفاسق، یا اکرم عالما و لا تکرم فاسقا و اتفاقاً یک عالمی داشتیم که خدایی نکرده فاسق بود. حالا آیا اینجا هم ما همان حرف‌ها را می‌زنیم؛ یعنی باز هم می‌گوییم اینجا اجتماع در امر واحد جایز است به همان دو ملاکی که ما در مبحث اجتماع مطرح کردیم. حال آیا این اضافه اکرام به عالم در اینجا با اضافه اکرام به فاسق در نهی موجب تعدد این عنوانین می‌شود؟ باینکه خود عنوان اصلی اکرام است، اما این اکرام

در آنجایی که مأمور به شده مضاف به عالم است و در آنجایی که منهی عنه شده مضاف به فاسق است. آیا این اضافه موجب تعدد عنوان می‌شود یا خیر که بحث ما اینجاست.

بحث شد که در اینجا یک اشکال صغروی وجود دارد - یعنی ایراد صغروی گرفته شده است - و یک ایراد کبروی. ایراد صغروی را محقق اصفهانی وارد کرده است که آن را قبلاً بحث کردیم. ایشان فرموده است که ما نمی‌توانیم صغرای آن را محقق بدانیم و صغرایش هیچ‌وقت شکل نمی‌گیرد؛ در کبری اگر تعدد اضافه منجر به تعدد عنوان شود حرفی نیست اما ما در خارج چنین تعددی را نمی‌توانیم تصور کنیم؛ چون اگر ما مصلحت و مفسده را در نظر بگیریم مشکل است و اگر حسن و قبح را هم در نظر بگیریم باز هم مشکل است؛ اگر حسن و قبح را در نظر بگیریم همیشه حسن به عنوان عدل و قبح هم به عنوان ظلم می‌خورد؛ بنابراین اگر این دو اضافه، یعنی اکرام العالم منشأ این شود که این اکرام العالم تحت عنوان عدل برود و اکرام الفاسق تحت عنوان ظلم برود معنی آن این است که تعدد عنوان است نه به لحاظ تعدد اضافه - بلکه به لحاظ تعدد خود عنوان - پس اگر برود که خب معلوم است تعدد عنوان پیش می‌آید نه تعدد اضافه، اگر هم نرود اصلاً خارج از محل بحث است. اکرام بما هو اکرام تحت عنوان تحسین و تقبیح نمی‌آید، حکم حسن روی عدل بار می‌شود؛ حکم قبح هم روی ظلم بار می‌شود.

به هر حال یا معتقد به حسن و قبح ذاتی هستید یا خیر؛ اگر معتقد به حسن و قبح ذاتی هستید، معنی آن این است که هرچه تحت عنوان عدل رفت می‌شود حسنٌ ذاتاً و هرچه تحت عنوان ظلم رفت می‌شود قبیحٌ ذاتاً. این حرف ایشان حرف است؛ ایشان می‌گویند آیا این اضافه موجب می‌شود که این تحت عدل و آن تحت ظلم برود؟ یا موجب این نمی‌شود؟ اگر این منشأ می‌شود که اکرام العالم تحت عنوان العدل و اکرام الفاسق هم تحت عنوان ظلم برود، خب اینجا دو عنوان دارید و در حقیقت تعدد عنوان دارید نه تعدد اضافه؛ یعنی تعدد اضافه منجر به تعدد ذات العنوان شده است. خب تعدد عنوان است دیگر و جای بحثش در تعدد اضافه نیست.

خلاصه حرف این است که یا این تعدد اضافه منجر به تعدد عنوان می‌شود یا نمی‌شود. این اضافه اگر منجر شد که این عنوان شما تحت عدل برود و آن مضاف دیگر تحت عنوان ظلم برود، اینجا در حقیقت تعدد عنوان پیش آمده، نه به لحاظ تعدد عنوان بلکه در حقیقت تعدد عنوان پیش آمده است. اگر تعدد عنوان هم پیش نیاید که این هم خارج از محل بحث ماست. فرض مبحث اجتماع این است که عنوان متعلق امر و عنوان متعلق نهی دوتا باشند.

در این قسمت بحث ما بر سر حسن و قبح عقلی نیست، این‌ها را ما قبلاً مفصل بحث کرده‌ایم و گفتیم اساساً خدای متعال یک قوه‌ای را در بشر به ودیعه گذاشته است که این قوه، قوه ادراک حسن و ادراک قبیح است. عقل می‌تواند حسن و قبح را درک کند، اما چه حسن و قبحی؟ کبرای حسن و قبح را می‌تواند درک کند اما جزئیات حسن و قبیح مختلف فیه عقلاست. بعد این را گفتیم که حسن و قبح با ادراک عقلی حاصل می‌شود، ملاکش ملاک تطابق عقلا نیست اما تطابق آراء عقلا می‌تواند کاشف از این باشد که عقل این ادراک را دارد، یعنی اگر همه عقلا من الاولین الی الاخرین منتها به شرط اینکه آخر باشد، اگر انطباق نظر عقلا بر این شکل گرفت که ضرب الیتیم قبیح، یعنی بچه خردسالی که هیچ کاری نکرده کسی کتکش بزند، همه می‌گویند این قبیح است و هیچ اختلافی بین عقلا نیست. این کشف از حکم عقل می‌کند و این کاشف از حکم عقلی می‌شود نه اینکه خود این حکم عقل باشد. - ما در مباحث چنین عقلی داریم [منظور چنین عقلی است] -، چرا این کاشف از حکم عقل است؟ زیرا این حکم بی‌سبب نیست؛ اگر همه عقلا تطابق آرا بر قبح ضرب الیتیم داشته باشند؛ می‌گوییم همه احکام بی‌سبب نیست، هیچ حکمی بی‌سبب نیست. اینجا سبب حکم عقلا بر قبح ضرب الیتیم با توجه به اتفاق نظر است که آن ما بالاشتراک آن‌ها هم عقل است.

زیرا عقلا در همه چیز اختلاف دارند؛ در مناطق جغرافیایی، در سن و سال، در شکل، در خصوصیات جسمی، خصوصیات روانی، در زمان و در مکان این‌گونه هستند. اگر این عقلایی که در همه چیز باهم اختلاف دارند همگی اتفاق نظر بر یک مطلب خاص یا بر یک حکم داشته باشند، معلوم می‌شود که این حکم نشئت گرفته از آن ما بالاشتراک آن‌هاست.

این بیان ما در محل خود بود؛ گفتیم تطابق آراء عقلا آنچه منشأ اشتباه این بزرگواران شده است چیست. حالا آیا بوعلی هم همین را می‌گفته یا خیر، آن‌هم حرف دیگری است. اگر بوعلی هم حرفش همین بوده - که به او هم همین حرف را نسبت می‌دهند -، گفتیم که این اشتباه از اینجا حاصل شده که آن‌ها بین علت و معلول خلط کرده‌اند. تطابق آرا معلول ادراک العقل للحسن و القبح است نه علت، نه سبب، نه اصل ادراک؛ بلکه اصل عقل است.

بحث در این است که آیا تعدد اضافه موجب تعدد عنوان می‌شود یا نمی‌شود، ایشان می‌گویند که اگر تعدد اضافه منجر به این شد که یکی مصداق عنوان عدل و یکی مصداق عنوان ظلم شود اینجا تعدد عنوان پیش آمده و دیگر تعدد به اضافه نیست.

ما حالا کار به این نداریم که آیا این حکم حسن، حکم عقل است یا حکم بنای عقلاست؛ البته ایشان اصلاً مطلب را مبتنی بر قول به حسن و قبح ذاتی عقل می‌داند، یعنی تحسن و تقبیح ذاتی عقل، می‌گوید اگر ما قائل تحسین و تقبیح ذاتی برای عقل شویم به این اشکال پیش می‌آید.

اما اگر مصلحت و مفسده را در نظر بگیریم مادامی که عنوان واحد است و اضافه را شرط در تأثیر مقتضی می‌دانیم، مقتضی واحد است. چون چنین است - یعنی مقتضی واحد است و اضافه فقط شرط در تأثیر مقتضی است - لذا اینجا اجتماع دو تا مقتضی متضاد در عنوان واحد ممکن نیست. استاد شهید رضوان الله تعالی علیه بر هر دو اشکال صغروی محقق اصفهانی جواب وارد می‌کنند یا ایراد می‌گیرند.

جواب اول به ایراد صغروی اول مرحوم کمپانی که مبتنی بر حسن و قبح ذاتی است: وقتی شارع امر و نهی می‌کند، لازم نیست حتماً این امر و نهی شارع به خود عنوان بما هو عنوان تعلق بگیرد. اصلاً ممکن است امر و نهی شارع به اضافه تعلق بگیرد یعنی به خود اکرام العالم، به اکرام بما هو مضاف به عالم امر تعلق بگیرد، یا بگویند به اضافه الاکرام الی العالم امر تعلق بگیرد و به اضافه الاکرام الی الفاسق هم تعلق بگیرد و خود این اضافتین، اضافتین هم قابل تعلق امر و نهی و هم قابل تعلق حسن و قبح است و خود همین اضافتین هم قابل تعلق حسن و قبح اند. دو تا عنوان هستند، خود اضافتین بما هما اضافتان که متعدد هستند. اگر این دو اضافه‌ای که متعدد هستند بما هما مضافتان قابلیت این را دارند که این اضافه قابل تعلق حسن فی نفسه و آن اضافه دیگر هم قابل تعلق حکم عقل به قبح را دارد، تقبیح عقلی است و در اینجا هم منشأ امر و هم منشأ نهی می‌شود. حال این از نظر عقلی ممکن است؟

ظاهراً اشکال اصلی مرحوم آقای صدر این است - این را ما قبلاً به مناسبتی گفته‌ایم - که ایشان اصلاً بر سر این کبری حرف دارد که همه تحسین و تقبیح‌ها برگشت به تحسین عدل و تقبیح ظلم است. ایشان می‌فرماید که این قضیه العدل حسن و الظلم قبیح قضیه به شرط محمول است.

- البته این فرمایش استاد شهید است و عرض ما نیست؛ ما در اینجا با استاد شهید اختلاف داریم اما فرمایش ایشان را توضیح می‌دهیم - اگر سؤال کنید عدل چیست؟ می‌گوید ما هو حسن عدل است؛ ظلم چیست؟ می‌گوید هر چه قبیح باشد ظلم است خب قبیح چیست؟ می‌گوید هر چه ظلم است قبیح است. حسن چیست؟ هر چه عدل است حسن است. این‌ها تفسیر الشی بنفسه است؛ یعنی در حقیقت یک نوع شرح الاسم است؛ وقتی می‌گویند

العدل حسن قضیه بشرط المحمول است، العدل حسن یعنی ما هو حسنٌ هو حسن و وقتی می‌گویید الظلم قبیح یعنی ما هو قبیحٌ قبیح. لذا ایشان از بنیاد این ادعای مرحوم محقق اصفهانی را قبول ندارد.

البته ایشان هم بفرض حسن قبیح ذاتی حرف خود را مبتنی نموده‌اند. منتها ایشان می‌فرماید که ما بفرض اینکه قائل به حسن و قبیح ذاتی باشیم - که هستیم - برگشت همه عناوین حسنه را به صرف العدل نمی‌دانیم، عناوینی وجود دارد که در بین عقلا عناوین حسنه است، یعنی عقل به حسن این‌ها حکم می‌کند افعالی هستند غیر از مسئله عدل، عدل بودنش با حسن بودنش یکی است، نه اینکه بگوییم همه تحسین‌ها و تقبیح‌ها به العدل حسن برمی‌گردد العدل حسن در حقیقت الحسن حسن و الظلم قبیح یعنی القبیح قبیح.

بنا بر آن فرمایش، ایشان می‌فرماید عناوین، خود عناوین متعلق تحسین و تقبیح هستند، عناوین مستقله افعال، هر فعلی عنوانی دارد؛ ضرب الیتیم فعلی است که عنوان دارد. این ضرب الیتیم می‌تواند موضوع تحسین یا تقبیح عقلی قرار بگیرد. خود ضرب الیتیم بما هو ضرب الیتیم و گاه این ضرب الیتیم با اضافه به یک شیء حسن و با اضافه به یک شیء قبیح می‌شود. ضرب الیتیم للتادیب حسن و ضرب الیتیم لغير التادیب قبیح می‌شود؛ خود اضافه منشأ حسن و قبیح می‌شود، اضافه منشأ تقبیح یا تحسین می‌شود.

مصدق عدل بودن یعنی چه؟ یعنی یحسنه العقل همین، بله؛ هم مصداق عدل می‌شود و هم مصداق حسن می‌شود، در آن واحد مصداق هر دو می‌شود. چون می‌گوید عدل چیزی غیر ما هو حسن نیست همان طوری که ما هو حسن لیس شیء غیر العدل، ایشان این‌گونه می‌فرماید.

البته ما عرض دیگری داریم و بحث مفصلی در اینجا کرده‌ایم. این بحث را هم در اصول کرده‌ایم و هم در مباحث فقه سیاسی در بحث فلسفه سیاسی ارائه داده‌ایم. آنجا مطلبی را گفته‌ایم که مطلب مهمی است؛ یک عالم تکوین وجود دارد و یک عالم تشریح؛ یا بگوییم خدای متعال دو گونه امر دارد، خدای متعال صاحب الامر است «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ»^۱ در عالم خلقتش این چنین است که در عالم خلق «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمَحٍ بِالْبَصَرِ»^۲ یک امر

۱. اعراف: ۵۴ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

۲. قمر: ۵۰

واحد و «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۳ این عالم خلق اوست که با یک امر صادر می‌شود. یک عالم تشریح هم داریم که مخاطب در این عالم تشریح انسان مختار است؛ یعنی مخاطب در این عالم تشریح فعل ارادی انسان است. در اینجا هم خدا امر دارد؛ همین کتاب، کتب الهی عالم امر تشریحی الهی است. عالم تشریحی یعنی عالم عدل، اصلاً عالم عدل که می‌گوییم اگر خدای عادل بالذات نداشته باشیم عدل مفهوم پیدا نمی‌کند. ما اینجا دو نظام داریم، دو نظامی که در حقیقت این دو نظام قبل الانسانی هستند؛ یک نظام عالم خلق داریم که این وابسته به اراده انسان نیست؛ این طور نیست که اگر انسان خواست این نظام در عالم هستی برپا شود و اگر نخواست نشود، این نظام قبل الانسانی است که این عدل در نظام آفرینش و در عالم تکوین است.

یک عدل هم در عالم تشریح قبل الانسانی هم داریم که همان عدلی است که در اراده الهی جلوه کرده است. خدا خواسته بشر چنین باشد و چنان نباشد، این خواسته خدا قبل از بشر است. خدا یک نظام عدل تشریحی دارد؛ یعنی فرض کنید یک برنامه‌بودجه‌ای که در ممالک تصویب می‌کنند، این برنامه را قبل از اینکه بخواهند عمل کنند چه کسی تصویب می‌کند؟ خدای متعال این برنامه عدل را قبلاً تصویب کرده است. آن وقت اگر شما بخواهید عدل کنید یا من بخواهم عدل کنم به این شکل است که عدل ما این است که وضع الشی فی موضعه کنیم. اینکه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام این تعریف دقیق را از عدل آورده‌اند که «العدل یضعُ الأمورَ مواضعها»^۴ این یعنی هر شیء قبل از وضع و فعل شما جایگاه خود را دارد. هر فعلی جایگاه خودش را قبل از اینکه شما بخواهی دارد. آن وقت فعل شما اگر مطابق با آن جایگاه اصلی فعل بود عدل می‌شود اگر نبود ظلم می‌شود؛ این تعریف دقیق عدل است و این را هم ما بحث کردیم که اگر شما این تعریف را قبول نکنید عدل و ظلم هیچ معنایی پیدا نمی‌کند.

نسبی‌گرایی در مسئله عدل هم یعنی ظلم هم می‌تواند عدل باشد و عدل هم می‌تواند ظلم باشد؛ که طبق این نظریه هیچ معیاری برای عدل و ظلم پیدا نخواهید کرد. نتیجه‌اش این است که می‌رسید به همان حرفی که فرعون گفت - خدای متعال روشن می‌کند که فرمان فرمانروایان طاغوتی چگونه است - «مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ»^۵ هر چه من می‌بینم و نظر من است به شما دستور می‌دهم و هر چه هم نظر من است عین رشاد

۳. نحل: ۴۰

۴. نهج البلاغه، خطبه ۴۲۹

۵. غافر: ۲۹ یا قَوْمَ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ

هست و تمام شد. هر حاکمی هم همین حرف را می‌زند البته اگر قائل به یک چنین پیشینه‌ای برای مسئله عدل نباشید. به‌رحال به ایراد استاد برگردیم؛ این نسبت به شق اول بود.

نسبت به مصلحت و مفسده هم همین‌طور؛ چه اشکال دارد که یک فعل واحد به لحاظ دو اضافه متفاوت به لحاظ یک اضافه ذو مصلحت و به لحاظ اضافه دیگر ذو مفسده شود؛ فعل است مثلاً پول دادن است، غذا دادن است؛ این غذا و این خیر را کمک به ظالم کنی مفسده‌دار می‌شود و اگر این کمک را به مظلوم کنی مصلحت‌دار است؛ منظور هم همان کمک است. حالا بعضی‌ها می‌گویند که اگر مثلاً معاویه آدم می‌کشت، العیاذ بالله علی بن ابی طالب علیهما السلام هم آدم می‌کشت؛ بله هر دو کشتن است اما این کشتن، کشتن کیست و آن کشتن، کشتن کیست؟ یکی ظالم می‌کشد و یکی مظلوم می‌کشد. هر دو کشتن است بله قبول داریم اما کشتن ظالم کجا، کشتن مظلوم کجا! این دو تا ضد همدیگر هستند. گاهی به لحاظ دو اضافه کلاً ماهیت فعل به سبب اضافه‌اش عوض می‌شود؛ به سبب اضافه به یک جهت مصلحت‌دار و به سبب اضافه به یک جهت مفسده‌دار می‌شود.

حتی نه «کل شیء لایجتمعان علی امر واحد و هما ضدان»؛ چرا نهایت الخلاف! لازم نیست تا نهایت الخلاف داشته باشیم تا ضدان شوند. می‌گویند لایجتمعان مخصوص آن چیزی است که نهایت الخلاف داشته باشد. حالا اگر خلاف، خلاف ذو مراتب باشد، آیا دو چیزی که هر دو ذات مراتب بوده اما متخالفین‌اند می‌توانند در مراتب پایین‌تر باهم اجتماع پیدا کنند؟ این هم نمی‌شود. اجتماع پیدا نمی‌کنند مگر اینکه تبدیل ماهیت شود. خیلی خوب با این اضافه خود مضاف هم عوض می‌شود دیگر.

بحث ما سر مفسده و مصلحت است؛ می‌گوییم در مفسده و مصلحت می‌تواند فعل واحد حکم‌های مختلف داشته باشد؛ مثلاً شما پول خرج می‌کنید، همین پول خرج کردن، همان پولی را که خرج می‌کنید در یک شیء واحد یک کار می‌کنید، مثلاً لباس می‌خرید یا شخصی لباس می‌خرد. گاهی این لباس برای یک کاری است ذو مصلحت بوده و گاهی این لباس برای کار دیگری ذو مفسده می‌شود. هرچه اسمش را بگذارید به‌رحال این مفسده و مصلحت به‌وسیله اضافه عوض می‌شود؛ تعدد اضافه موجب تفاوت در مفسده و مصلحت می‌شود، ما می‌خواهیم این را بگوییم. بنابراین در ما نحن فیه اکرام یک عنوان است، وقتی اضافه به عالم کنیم ذو مصلحت شده و با اضافه به فاسق ذو مفسده می‌شود. حرف استاد شهید این است.

یک نکته هم اینکه در بحث اعتبار چند معنا وجود دارد؛ اگر امور اضافیه را اعتباری بدانید، این اضافات را اضافه مقولی است. اضافات مقولیه را چه کار می‌کنید؟ اضافات مقولیه که اعتباریه نیستند، حالا اگر کسی به این اضافات مقولیه هم گفت چون نسبت هستند و هر نسبت اعتبار است این‌ها هم اعتباراند. این اصطلاح دیگری است؛ یک وقت اعتبار را ما بجعله الذهن می‌دانیم که اصلاً هیچ واقعیت خارجی ندارد یعنی اصلاً مقوله نیست، اعتبار به این معنا که این حرف دیگری است. دو اصطلاح از اعتبار است؛ آن اصطلاح اعتباری که اطلاق بر نسب مقولیه می‌شود مثل نسبت فعل، مثل نسبت انفعال، مثل نسبت این، مثل نسب متی و امثال این‌ها که به آن معنای از اعتبار که مخلوق و مجعول ذهن باشند اعتبار محض نیستند. یک اعتبار داریم یعنی قرارداد ذهنی، هر چه را فرض می‌کنید خلاصه قوه‌اش تخیل است این یک معنای اعتبار است. یک معنای دیگر اعتبار این نیست، مبنای دیگر اعتبار که اگر ما به ازای خارجی قابل اشاره داشت حقیقت می‌شود و اگر ما به ازای خارجی نداشت این اعتباری می‌شود. اما این اعتبار بر مقولات نسبییه هم اطلاق می‌شود، مقولات نسبییه به این معنا امور حقیقیه هستند نه اینکه امور صرفاً قائم به اعتبار ذهنیه باشند.

خب این مناقشاتی نسبت به مناقشه در صغری بود که مرحوم محقق اصفهانی داشتند.

مرحوم آقای خوئی رضوان الله تعالی علیه مناقشه در کبری دارد یعنی در اصل اینکه تعدد اضافه بتواند منشأ تعدد دو عنوان مضاف شود بحث دارد. خلاصه مناقشه مرحوم آقای خوئی قدس الله روحه این است که ما وقتی دو عنوان مضاف داریم، یعنی فرض کنید که اکرام العالم داریم از یک سو و عنوان الفاسق از سوی دیگر داریم؛ اگر این اضافه، اضافه علی نحو حیث تقییدی بود خب این منشأ تعدد عنوان می‌شود، اگر این اضافه به نحو حیث تعلیلی بود این منشأ تعدد عنوان نمی‌شود یعنی اگر ما اکرام العالم داشتیم، این اکرامی که به عالم اضافه شده اگر این العالم حیث تعلیلی است یعنی اکرم هذا لانه عالم. بحث ما این است که این اکرم العالم روی مصداق خارجی رفته است، اگر این اکرم العالم به این معنا باشد که اکرم هذا لانه عالم، اگر اکرم الفاسق هم به این معنا بود یعنی باز هم همین هذا که عالم هست فاسق هم هست. زیرا فرض بر این است که هر دو عنوان بر مصداق واحد در خارج صدق می‌کنند، آن وقت این می‌شود که اکرم هذا لانه عالم و اکرم هذا لانه فاسق؛ این اصلاً تکلیف محالی است، نه تکلیف به محال، چون اصلاً خود صدور این تکلیف محال است، خود این انقداح این دو تکلیف در نفس مولی محال است؛ ممکن نیست که یک چنین چیزی در نفس مولی منعقد شود به خاطر اینکه در نفس مولی اجتماع ضدین پیش می‌آید. اجتماع ضدین در نفس مولی هم محال است همان‌طور که اجتماع ضدین در خارج محال

است. می‌گوید اکرم هذا و لا تکرم هذا؛ یا به عبارت دیگر احب اکرام هذا و ابغض اکرام هذا. ایشان می‌گویند که حیث تعلیلی دخلی در تعدد این شیء خارجی ندارد و حیث تعلیل است؛ یعنی لعلة به این معنا اکرم خود این را، هم اکرم روی آن رفته هم لا تکرم بر رویش است. یعنی هم احب و هم ابغض.

اگر حیث تعلیلی باشد معنیش آن می‌شود که به هر حال این شیء واحد را من هم دوست دارم و هم دوست ندارم، این گونه می‌شود. اما نمی‌شود که شیء واحد را هم دوست داشته و هم دوست نداشته باشد. اگر دوست دارد نمی‌تواند بگوید از آن بدش می‌آید، اگر بدش می‌آید نمی‌تواند بگوید دوست دارم. این حرف آقای خوئی است.

در نهایت می‌گویند به هر حال دو علت اگر اقتضای دو اثر متضاد داشتند در خارج یا کسر و انکسار می‌شود و آخر آن تبدیل به یک علت می‌شود. حرف این است، آخرش تبدیل به یک علت می‌شود و الا دو علت با دو تأثیر کامل روی شیء واحد محال است. در آخر کار یا یکی از دو علت از بین می‌رود و فانی می‌شود یا هیچ‌یک از دو علت اثر نمی‌کند؛ این گونه می‌شود یعنی وقتی تعدد علت هست و دو علت داشته باشیم و این دو علت در خارج می‌خواهند یک فعل انجام دهند، اما یک فعلی که این فعل از یک طرف معلول این علت است و از طرف دیگر معلول آن علت دیگر است و این دو علت دو اثر متضاد دارد. اینجا یا قدرت و اقتضای این دو علت مساوی است که این آن را از اقتضا می‌اندازد و آن هم این را از اقتضا می‌اندازد؛ یعنی این مانع تأثیر آن اقتضا و آن مانع از تأثیر این اقتضا می‌شود و هیچ‌یک از این دو علت اثر نمی‌کنند. اگر بخواهند اثر کنند، وقتی اثر می‌کنند که یکی از این دو علت غالب بر علت دیگر شود و اقتضای او را از بین ببرد؛ اما هر دو علت با هم دیگر بخواهند در آن واحد دو تأثیر بالفعل مجتمع در شیء واحد داشته باشند این محال است.

این خلاصه اشکال آقای خوئی رضوان الله تعالی علیه است و ایشان می‌فرماید اینجایی که عنوان واحد داریم (فرض، وحدت عنوان است) وقتی می‌گوییم عنوان واحد یعنی حیث، حیث تقییدی نیست، یعنی پس حیث، حیث تعلیلی است چون فرض عنوان واحد است. پس اینکه شما عنوان واحد داشته باشید و این عنوان واحد که اکرام باشد به لحاظ اضافه‌ای که این حیث اضافی حیث تعلیلی است، بخواهد یکجا منشأ امر و یکجا منشأ نهی شود محال است.

اگر شما این کتاب را صرفاً مراد از کتاب جعل به معنای اعتبار صرف بدانید که این اعتبار هیچ منشأ و هیچ ملاک واقعی نداشته باشد به این شکل است. البته الاعتبار الامر بالاعتبار صحة، همه چیز را می‌توانیم اعتبار کنیم

حتی می‌توانیم اعتبار اجتماع نقیضین کنیم، اما اگر این اعتبار، اعتبار دارای منشأ واقعی است - که ما معتقدیم که پشت سر اعتبارات شارع مصالح و مفسد وجود دارد - اگر این اعتبار، اعتباری است که پشت سرش ملاک واقعی وجود دارد این دو اعتبار متضاد به این‌گونه نمی‌توانند قابل انطباق شوند و قابل وجود نیستند.

و صلی الله علی محمد و آله و سلم