

تفاوت مطلق و عام

از دیدگاه آخوند خراسانی و امام خمینی (س)

سید حسن خمینی^۱
افتخار دانش پور^۲

چکیده: یکی از مباحث علم اصول در باب الفاظ مبحث مطلق و عام است که ثمرات فقهیه زیادی بر آن مترتب است. در خصوص هر یک از «عام و خاص» و «مطلق و مقید» مباحث گسترده‌ای در فقه مطرح شده است. این مقاله در مقایسه این دو مبحث صرفاً به بیان تفاوت‌های عمده بین آنها می‌پردازد و دلایلی را از منظر حضرت امام خمینی مبنی بر استقلال و مجزا بودن هر یک از آنها مطرح می‌کند. این در حالی است که بسیاری از بزرگان علم اصول از جمله مرحوم آخوند قائل به نوعی ارتباط میان آن دو شده‌اند و همین تفاوت دیدگاه، مجاللی را برای تقابل آرای اصولی در این مبحث ایجاد کرده است. شایان ذکر است که بخش عمده مطالب این مقاله مبتنی بر نظریات این دو بزرگوار می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: عام، مطلق، تعلق، حکم، مقدمات حکمت، مقام بیان.

مقدمه

یکی از مباحث علم اصول در باب الفاظ مبحث مطلق و عام است که ثمرات فقهیه زیادی بر آن مترتب می‌باشد و در خصوص هر کدام (عام و خاص)، (مطلق و مقید) مباحث گسترده‌ای مطرح است.

نوشته حاضر در مقایسه این دو مبحث صرفاً به بیان تفاوت‌های عمده بین آنها می‌پردازد و دلایلی را از منظر حضرت امام خمینی (س) مبنی بر استقلال و مجزا بودن هر یک از آنها مطرح می‌کند. این

۱. تولیت مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
e-mail: info@ri-khomeini.ac.ir

۲. دانشجوی دوره دکتری فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
e-mail: asemane1991@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۸/۶/۳۰ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۸/۷/۱۲ مورد تأیید قرار گرفت.

در حالی است که بسیاری از بزرگان علم اصول از جمله مرحوم آخوند نوعی ارتباط بین آنها قائل شده‌اند و همین تفاوت دیدگاهی، مجالی را برای تقابل آرای اصولی در این مبحث ایجاد می‌کند. در بیان تفاوت مطلق و عام، مرحوم آخوند تقسیماتی را از نوع استغراقی، مجموعی و بدلی برای عام در نظر گرفته‌اند، همچنین اطلاق را نیز به اطلاق شمولی و بدلی تقسیم نموده‌اند. ایشان از یک جهت اصل انقسام عام به انواع مورد نظر را ناشی از نحوه تعلق حکم می‌دانند و تفصیلی را در این مورد بیان می‌دارند و از سویی دیگر معتقدند که عام برای دلالت محتاج اطلاق و اجرای مقدمات حکمت است.

در مقابل، امام خمینی اصل انقسام در عام و انواع این تقسیم را برای عام مورد پذیرش قرار داده‌اند اما برای مطلق قائل به چنین تقسیمی نیستند. امام همچنین نمی‌پذیرند که انقسام عام ناشی از شمول حکم باشد و معتقدند که چون دلالت عام، دلالت وضعی لفظی است، هیچ ارتباطی به جریان اطلاق و مقدمات حکمت ندارد و کاملاً مستقل از آن می‌باشد. پیش از طرح بحث لازم است اشاره کنیم که در همین رابطه در بحث انقسام عام، عموم به طور کلی به سه دسته تقسیم می‌شود: استغراقی، مجموعی و بدلی.

عام استغراقی: به عامی که بر افراد به نحو اجمال تعرض دارد و به طور مستقل بر هر یک، حکمی را ثابت می‌کند و دارای موافقتها و مخالفت‌های متعدد است استغراقی می‌گویند؛ مثل «اکرم کل عالم».

عام مجموعی: به عامی که در آن مولا یک غرض دارد و آن حاصل نمی‌شود مگر به اجرای حکم در تمام افراد آن و یک موافقت و یک مخالفت بیشتر ندارد عام مجموعی می‌گویند؛ مثل «اکرم مجموع العلماء».

عام بدلی: عامی که در آن مفهوم عموم وجود دارد و شمولیت آن نسبت به افراد یکسان است و با اتیان یکی، اتیان افراد دیگر لازم نیست عام بدلی است؛ مثل «اکرم ای عالم شئت».

شایان ذکر است که هر کدام از اقسام عام، الفاظ مخصوص به خود را دارند.

مقدمات حکمت نیز یکسری مقدمات عقلی است، که در کلام مولای حکیم جاری می‌گردد و وجود اطلاق از طریق آن ثابت می‌شود. در این مورد، مرحوم آخوند^(۹) قائل به سه مقدمه می‌باشند که حضرت امام تنها مقدمه اول (بودن مولا در مقام بیان تمام مراد) را پذیرفته و بقیه را مردود می‌دانند.

گذشته از اینها حضرت امام در نفی فرمایش مرحوم آخوند مبنی بر تعلیق عموم بر مقدمات حکمت، جریان این مقدمات را با لحاظ دو رتبه بعد از افاده عموم می‌داند و با توجه به اینکه عام با دلالت لفظی نظر به افراد و کثرت دارد، محتاج جریان مقدمات نیست و از این رو به هیچ عنوان عام قابلیت تعلیق بر مقدمات را ندارد ولی بعد از دلالت آن بر استیعاب، جریان مقدمات حکمت بر جزئیات خارجی اشیاء، به گونه‌ای که افاده آن نسبت به حالات افراد باشد را ممکن دانسته و با مثالی به شرح و تفصیل مورد بحث می‌پردازند. ایشان تقیید در جزئی خارجی را از حالات دانسته و آن را قید بر نمی‌شمارند.

یکم: تفاوت مطلق و عام از دیدگاه مرحوم آخوند^(ه) و امام خمینی^(س)

مرحوم آخوند در بیان تعریف عام و مطلق صرفاً این تعاریف را لفظی و شرح الاسمی معرفی می‌کند و لزومی برای رعایت جامعیت و مانعیت در آن نمی‌بیند (آخوند خراسانی ۱۴۱۲ ج ۱: ۲۵۲). از سوی دیگر، حضرت امام بر این اعتقادند که صرف وقت در بیان تعاریف عام و مطلق ضرورتی ندارد تا در مقام نقض و ابرام آنها برآییم. ولی در عین حال تعاریف مطرح شده مرحوم آخوند را قابل مناقشه دانسته‌اند و می‌فرمایند:

نفس الطبيعة لا يمكن ان تكون مرآة وكاشفة عن الأفراد، سواء كان التشخيص بالوجود و العوارض أماراته، أو بالعوارض؛ ضرورة أن نفس الطبيعة تخالف الوجود و التشخيص و سائر [عوارضها] خارجاً او ذهنياً، و لا يمكن كاشفية الشيء عما يخالفه، فالماهية لا تكون مرآة للوجود الخارجي و العوارض الحاققة به (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۰ - ۲۲۹).

نفس طبیعت نمی‌تواند مرآت و کاشف از افراد خارجی باشد. تفاوتی نمی‌کند که ما تشخص (خارجیت) را به وجود بدانیم و عوارض مشخصه را امارات وجود به حساب آوریم و یا تشخص را به عوارض مشخصه بدانیم. چرا که بدیهی است که طبیعت با وجود و تشخص و عوارض ذهنی و خارجی آن مخالف است و شیء نمی‌تواند نسبت به مخالف خود کاشفیت داشته باشد. پس ماهیت مرآت وجود خارجی و عوارض آن نیست.

از نظر ایشان الفاظی که برای طبیعت وضع شده‌اند تنها حاکی از نفس ماهیت و طبیعت بدون در نظر گرفتن افراد می‌باشند و اساساً ملاک در جزئیت، تشخص و وجود است و هر چیزی که

وجود خارجی ندارد، کلی محسوب می‌شود. حتی مفهوم زید تا زمانی که در ذهن است کلی است چون قابل صدق بر کثیرین می‌باشد و می‌توان گفت که من حیث هو هو، مفهوم جزئی نداریم و تمام مفاهیم کلی هستند.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که عبارت «کلی طبیعی در خارج به وجود افراش موجود می‌شود» به چه معنی است؟

به طور کلی آنچه در این راستا در بحث ما می‌گنجد، مبحث کلی و شناخت آن و سؤالات پیرامون آن است که مجموع نظرات در مورد آن در سه بخش خلاصه می‌شود: قول اول از آن فلاسفه اسلامی از جمله شیخ اشراق، بوعلی و ملاصدرا است که همه وحدت‌نظر بر وجود کلی طبیعی در خارج دارند و در مقابل آنها (قول دوم)، متکلمین هستند که وجود کلی طبیعی در خارج را به وجود افراد آن می‌دانند. این زید و بکر و عمرو هستند که در خارج موجودند و گرنه انسان در خارج وجود ندارد. قول سوم در این مورد، مربوط به اروپاییان می‌شود که قائل به عدم وجود کلی در ذهن و در خارجند و آن را فقط لفظ می‌دانند.

بر مبنای فلاسفه اسلامی که معتقد به وجود کلی طبیعی در خارجند، سه نوع کلی وجود دارد: کلی منطقی، کلی عقلی و کلی طبیعی. در ذهن همواره سه اعتبار وجود دارد: گاهی «انسان» را در نظر می‌گیریم، گاهی «کلیت» را در نظر می‌آوریم و زمانی «انسان کلی» را. «کلیت» امری ذهنی است و معقول ثانی منطقی به شمار می‌آید. انسان با صفت کلیت نیز ذهنی است و یک صورت عقلی است که در خارج وجودی ندارد. اما انسان بما هو انسان لا بشرط است از کلیت و جزئیت. «انسان بما هو» در خارج جزئی است و در ذهن کلی. کلی طبیعی یعنی همان ماهیت انسان، (انسان بما هو انسان) نه انسان با صفت کلیت. چنانکه اگر انسان را با وصف کلیت در نظر بگیریم، کلی عقلی پدید می‌آید. اما «انسان بما هو انسان» نه مقید به وحدت است و نه مقید به کثرت و در ذات خودش لا بشرط از وحدت و کثرت می‌باشد. بنابراین هم انسان واحد انسان است و هم انسان کثیر. چرا که اگر (لا بشرط از وحدت و کثرت نبود، و) انسان واحد، انسان بود، دیگر انسان کثیر، انسان نمی‌بود و (یا) اگر انسان کثیر، انسان بود، دیگر انسان واحد، انسان شمرده نمی‌شد. پس کلی طبیعی یعنی آن ذات لا بشرط از قید کلیت و جزئیت که در ذهن کلی است و در خارج جزئی. به همین جهت مرحوم سبزواری^(ه)، اطلاق کلی را بر آن بر وجه مجاز می‌دانند و حق آن است که همیشه به

آن طبیعی بگوییم، چرا که نه کلی است و نه جزئی و در عین حال هم کلی است و هم جزئی (مطهری ۱۳۷۵ ج ۹: ۲۴۲).

ماحصل بیان آنکه، انسان بما هو انسان، کاشف و مرآت از زید و عمرو نیست، چه آنکه طبق نظر ملاصدرا در حکمت متعالیه، تشخّص و جزئیت را به وجود بدانیم و عوارض اماره وجود باشند یا آنکه طبق نظر مشاء، تشخّص را به عوارض مشخصه دانسته و جزئیت را ناشی از این عوارض مشخصه بدانیم، تفاوتی از این حیث و لحاظ با هم ندارند. به هر حال مفهوم انسان با مفهوم زید متفاوت است و کاشفیت شیء از چیزی که با آن مخالف است، ممکن نیست.

در بحث کلی یا جزئی بودن ماهیت، شایان ذکر است که اساساً کلی و جزئی دو اصطلاح دارد، یکی کلی و جزئی در اصطلاح متعارف منطقی که کلی را قابل صدق بر کثیرین و جزئی را غیر قابل صدق بر کثیرین می‌دانند و دیگر کلی و جزئی به معنی شیء غیر مشخص و شیء مشخص.

بر طبق معنای اول، ماهیت چه کلی و چه جزئی، امری اعتباری تلقی می‌گردد اما بر طبق معنای دوم، جزئی عین تشخّص و تعین قلمداد می‌گردد و این تعین جز با وجود به دست نمی‌آید. لذا کسانی که قائل به اصالة الوجود می‌باشند، هر مفهوم جزئی را کلی می‌دانند، چرا که در ذهن قابل صدق بر کثیرین می‌باشند و به همین خاطر تشخص را به وجود می‌دانند. در حالی که اگر تشخص را به ضمیمه کردن ماهیات لحاظ کنیم، اگر صد ماهیت را بر ماهیتی ضمیمه نماییم باز هم مشخص نمی‌شود. پس تشخص مال چیزی است که موجودیت از مرتبه ذاتش انتزاع می‌شود. یعنی تشخص مال وجود است. نتیجه آنکه در هر دو حالت، چه تشخص را از وجود بدانیم و چه از عوارض مشخصه، به هر حال نفس طبیعت حاکی از افراد نیست (مطهری ۱۳۷۵ ج ۹: ۱۳۶؛ حسن‌زاده آملی ۱۴۱۶ ج ۲: ۳۷۴).

بنابراین انسان در ظرف انسانیت خود، چیزی غیر از انسان نیست و تردیدی باقی نمی‌ماند که الفاظی که برای طبایع وضع می‌گردند، مانند اسماء اجناس، بلاشرط می‌باشند. در همین مورد حضرت امام می‌فرمایند:

و هو آنه لا إشکال فی أنّ الألفاظ الموضوعه للطبائع بلاشرط كأسماء الاجناس، و غیرها [غیر اسماء الاجناس] لا تكون حاکیه الآ عن نفس الطبائع الموضوعه لها، فالإنسان لا یدلّ إلاّ علی طبیعة بلاشرط، و خصوصیات

المصادیق لاتكون محکّية به، و اتحاد الانسان خارجاً مع الأفراد لا يقتضى حکايتها؛ لأنّ مقام الدلالة التابعة للوضع غير مقام الاتحاد خارجاً (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۲۹).

به طور کلی الفاظ طبایع حکایتگر نیستند، مگر از آن طبایعی که الفاظ برای آنها وضع شده‌اند. لذا لفظ انسان حکایتگر نیست جز بر طبیعت انسان و خصوصیات مثل کوتاهی قد، سفید بودن، خواب بودن، زن یا مرد بودن و ... مدخلیتی در آن ندارد و اتحاد خارجی انسان با مصادیقش اقتضای حکایتگری از این خصوصیات را ندارد. چرا که اتحاد خارجی مربوط به بعد از تحقق اتحاد دلالت لفظی است. به عبارتی دلالت تابع وضع است، یعنی تا وضع نباشد دلالت لفظی پدید نمی‌آید.

ماهیت با افراد خودش از نظر دلالت لفظی هیچ ارتباطی ندارد. اگر چه انسان در خارج متحد با خصوصیت زیدیت و عمرویت است، و این اتحاد به گونه‌ای است که نمی‌توانیم تفکیکی بین آنها ایجاد کنیم، اما در عین حال انسان در مقام لفظ و دلالت لفظی هیچ حکایتی از زید ندارد و هیچ دلالتی بر آن نمی‌کند، چرا که مدلول و مفاد و موضوع آن، چیزی جز حیوان ناطق نمی‌باشد. این در حالی است که در زید، سه امر قابل لحاظ است. یکی ماهیت و دیگری وجود ماهیت و سوم خصوصیات فردیه. اگر زید را بخواهیم معنا کنیم می‌شود: «الحیوان الناطق الموجود المتخصص بخصوصیات الزیدیه» خود زید به دلالت تضمّن دلالت بر انسان می‌کند، اما انسان دلالتی بر آن (زید) ندارد. خصوصیات فردیه و اصل وجود، خارج از مدلول انسان می‌باشد. چرا که می‌گوییم «ماهیت انسان قد تکون موجوده و قد تکون معدومه». به عبارت دیگر، وجود و عدم به حمل اولی در رابطه با ماهیت نقشی ندارد. یعنی وقتی ماهیت انسان را معنی می‌کنید، کلمه وجود را در رابطه با ماهیت انسان نمی‌آورید نمی‌گویید: «الحیوان الناطق الموجود»، به همین گونه کلمه معدوم را نیز نمی‌آوریم. بنابراین ماهیت انسان به لحاظ حمل اولی ذاتی عبارت از جنس و فصل می‌باشند که همان حیوان ناطق است.

مناقشه حضرت امام به تعریف مرحوم آخوند در مورد عام

مرحوم آخوند در تعریف عام به نکته‌ای اشاره می‌فرماید که تعریف مشهوری است و حضرت امام آن را خالی از اشکال نمی‌داند. مرحوم آخوند در بیان عام می‌فرماید: «ما دلّ علی شمول مفهوم

بجميع ما يصح ان ينطبق عليه. آنچه دلالت بر شموليت مفهومی می کند برای هر چیزی که صلاحیت انطباق بر آن را داشته باشد (آخوند خراسانی ۱۴۱۲ ج ۱: ۳۳۲).

حضرت امام در همین رابطه چنین می فرماید:

إِنَّ العموم و الشمول، إِنما يستفاد من دوالٍ آخر؛ مثل: الكلّ، و الجميع، و الجمع المحلّی ممّا وضعت للكثيرات، أو تستفاد الكثيرة منه بجهةٍ أخرى، فإذا أُضيفت هذه المذكورات إلى الطبايع، تستفاد كثيرتها بتعدد الدالّ و المدلول. فقولُه: «كلُّ إنسان حيوان» يدلّ على أنّ كلّ مصداق من الانسان حيوانٌ، لكن الانسان لا يدلّ إلاّ على نفس الطبيعة من غير أن يكون لفظُهُ حاكياً عن الافراد، و الطبيعة المحكيّة به مرآةٌ لها، و كلمة «كلّ» تدلّ على الكثيرة، و اضافتها الى الانسان، تدلّ على أنّ الكثيرة كثيرة الانسان، و هي الأفراد بالحمل الشائع (امام خميني ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۰).

شمول و عموم از دوال دیگری استفاده می شود مانند کل، جمع یا جمع محلی به «ال» که برای کثرت وضع شده اند. یا اینکه کثرت استفاده می شود از یک دالی با جهت دلالتی دیگری، مانند نکره در سیاق نفی. پس اگر این موارد به طبایع اضافه شوند، کثرت در آنها به تعدد دال و مدلول فهمیده می شود. مثلاً «كلُّ انسان حيوانٌ» دلالت می کند بر اینکه هر مصداقی از انسان حیوان است. اما لفظ انسان فقط بر طبیعت و ماهیت انسان دلالت می کند و بس - بدون اینکه از افراد حکایت کند و بدون اینکه بخواهد بر طبیعتی که حکایتگر و مرآت از افراد است، دلالت کند - و لفظ کل بر کثرت دلالت دارد و مجموعه کل و انسان می فهماند که کثرت در افرادی است که به حمل شایع انسان می باشند.

این مسأله در واقع بزنگاه تفاوت نظر ایشان با مرحوم آخوند را بیان می کند، چرا که حضرت امام تفاوت را به تعدد دال و مدلول می گیرند. پس مرحوم آخوند بر طبق تعریف مشهور عام «ما دلّ علی شمول مفهوم بجمع ما يصح عليه» گویی خود مفهوم انسان را دال بر عموم می داند. در حالی که حضرت امام قائلند که مفهومی مانند انسان تنها دلالت بر ماهیت می کند و ماهیت هم هیچ ارتباطی با مصداقی خارجی ندارد.

بنابراین در قضیه «كلُّ انسان حيوانٌ» انسان یعنی ماهیت که هیچ مرآتیتی نسبت به افراد ندارد. اما «كلّ» دلالت بر کثرت می کند و با اضافه شدن آن به مفهوم انسان، گویی کثرت انسان را بیان

می‌کند. منظور از «کل انسان» افرادی می‌باشند که به حمل شایع صناعی انسان هستند. پس اگر ما از لفظ «کل انسان» معنای عموم می‌فهمیم، انسان آن را از لفظ «انسان» می‌فهمیم و عموم آن را از لفظ «کل».

گروهی از بزرگان از جمله مرحوم حائری و میرزای نائینی^(د) بر این باور بوده‌اند که عموم گاهی از دلیل لفظی مثل کل و گاهی از مقدمات حکمت استفاده می‌شده و مقصود کلی از بحث عام و خاص مورد اول و مقصود از بحث مطلق و مقید، مورد دوم است. به عبارت دیگر، ایشان عام را بر دو قسم می‌دانستند: قسم اول عامی که در مقابل خاص قرار می‌گیرد و در مبحث عام و خاص از آن صحبت می‌شود و قسم دوم آن مطلق نام دارد که در مقابل مقید است و در باب مطلق و مقید از آن بحث می‌شود (کاظمی خراسانی ۱۴۰۴ ج ۱: ۵۱۱؛ حائری یزدی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۷۸).

امام راحل این سخن را رد کرده و چنین می‌فرمایند:

هذا بمكان من الغرابة؛ ضرورة أن المطلق و المقيد عنوانان غير مربوطين بالعام و الخاص؛ لأن العام هو ما عرفت، و أما المطلق فبعد جريان مقدمات الحكمة لا يدل على العموم و الافراد بوجه، بل بعد تمامية المقدمات يستكشف بأن نفس الطبيعة بلا قيد تمام الموضوع للحكم، فموضوع الحكم في العام هو أفراد الطبيعة، و في المطلق هو نفسها بلا قيد، و لم تكن الأفراد - بما هي - موضوعاً له (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۱-۲۳۲).

این نکته بسیار غریبی است، چرا که مطلق و مقید، عناوینی هستند که هیچ ربطی به عام و خاص ندارند. چرا که عام را شناختی، و مطلق بر عموم و افراد هیچگونه دلالتی ندارد - و بعد از تمامیت مقدمات حکمت - جز بر این مطلب دلالت ندارد که نفس طبیعت بدون هیچ قیدی، موضوع حکم است. پس موضوع حکم در عام، افراد می‌باشد؛ و در مطلق، ماهیت بدون قید، و افراد هیچگونه موضوعیتی در مطلق ندارند.

بنابراین از نظر حضرت امام هیچ ارتباطی بین مطلق و عام وجود ندارد. زیرا موضوع عام کثرت است. «کل انسان» یعنی هر فردی از طبیعت انسان. در حالی که مطلق، ماهیت لایشرط می‌باشد و قول کسانی که این ماهیت لایشرط را حاکی از افراد می‌دانند، از نظر ایشان مردود است.

پس تعریفی را که امام برای عام ارائه می‌دهند چنین است: «بما دلّ علی تمام مصادیق مدخوله ممّا یصحّ ان ینطبق علیه» و تعریف مرحوم آخوند که می‌فرمایند: «ان العام، ما دلّ علی شمول

مفهوم لجمیع ما یصحّ ان ینطبق علیه» را خالی از مسامحه نمی‌دانند (آخوند خراسانی ۱۴۱۲ ج ۱: ۳۳۲؛ امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۰).

دوم: تقسیمات عام و تفاوت دیدگاه حضرت امام و مرحوم آخوند

در این امر به دنبال یافتن پاسخ این سؤال هستیم که تقسیمات عام آیا با توجه به تعلق حکم پدید می‌آید یا تابع نوعی دلالت وضعی است؟ برای درک بهتر این نظرات باید به تفصیلی در رابطه با تقسیمات عام و مطلق اشاره نماییم:

تقسیمات عام و مطلق

عام به طور کلی به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف) عام استغراقی: عبارت از عامی است که افراد آن از یکدیگر مستقل می‌باشند و هیچگونه رعایت وحدتی بین آنها نشده و هر کدام در موضوعیت مستقل هستند و مخالفت و اطاعت مستقلاً دارند. در نتیجه چنین عامی دارای مخالفتها و موافقتهای متعدد است. بنابراین در «اکرم کل عالم» از آنجا که اکرام هر عالمی، متعلق غرض خاص مولا می‌باشند، اگر جمع علما ده نفر باشند و فقط پنج نفر اکرام شوند، پنج موافقت و پنج مخالفت با حکم مولا صورت گرفته است؛

ب) عام مجموعی: نقطه مقابل عام استغراقی است. به گونه‌ای که مولا در آن یک غرض دارد و آن حاصل نمی‌شود مگر به اکرام مجموع ده نفر عالم و اگر به گونه‌ای این مجموع اکرام نشوند، هر چند یک نفر از آنها، امثال امر مولا صورت نگرفته است. مثلاً در عبادات، نماز واحد اعتباری و یک مرکب اعتباری است که از مجموعه‌ای از اجزاء و شرایط مختلف تشکیل می‌شود، اگر این عبادت با همه اجزاء و شرایط تحقق پیدا کند، آثار آن مترتب گشته و موافقت مولا حاصل شده اما اگر این مجموعه محقق نشود، یا کسی عالماً، عامداً یک جزء از آن را ترک کند، فرقی بین این شخص و کسی که اصلاً آن را اتیان ننموده نیست؛

ج) عام بدلی: عامی است که در عین این که مفهوم عموم در آن وجود دارد، و شمولش نسبت به همه افراد یکسان است، اما مفاد آن این است که اگر یکی از افراد در خارج اکرام شود، در حصول غرض مولا کفایت می‌کند. اما آن یکی کدام است؟ این عمومیت دارد و هر کدام را شامل می‌شود «اکرم ایّ عالم شئت».

لازم به ذکر است که هر کدام از اقسام بنا به دلالت لفظی، الفاظ مخصوص به خود را دارند. اساساً طرح این مسأله را مرحوم آخوند و میرزای نائینی بیان می‌دارند. با این تفاوت که مرحوم میرزا عام بدلی را به دلیل آنکه عمومیت در آن مستفاد از وضع نیست و به مقدمات حکمت است، از مفهوم عام خارج می‌گرداند و تنها در دو نوع (استغراقی و مجموعی) از کلام آخوند تبعیت می‌کنند (آخوند خراسانی ۱۴۱۲ ج ۱: ۲۳۵؛ کاظمی خراسانی ۱۴۰۴ ج ۲: ۵۱۵-۵۱۴).

علامه شهید مصطفی خمینی نیز اصل تقسیم عام و شمول آن نسبت به مجموعی و بدلی را مورد انتقاد قرار داده و تفصیلی را در این مورد بیان داشته‌اند (خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۲۰۶-۲۰۵). به هر حال اصل تقسیم مورد قبول فقها واقع شده است. اما تفاوتی در اینجا بین دیدگاه مرحوم آخوند و حضرت امام وجود دارد که آیا تقسیم در رابطه با عام، با قطع نظر از متعلق حکم است؟ یعنی پیش از صدور حکم و در رتبه موضوع (رتبه مقدم بر حکم) این اقسام ثلاثه برای عام موجود است یا اینکه این تقسیم به لحاظ تعلق حکم مطرح است؟

ماحصل نظر مرحوم آخوند آن است که اقسام عموم از تعلق حکم فهمیده می‌شود. پس ما ابتدا باید حکم را داشته باشیم و اگر نباشد، نمی‌توان عام را به اقسام ثلاثه تقسیم نمود. چرا که این اقسام با توجه به تعلق حکم قابل پذیرش می‌باشند و الا عام من حیث هو، در تمام اقسام یک معنا و حقیقت دارد که عبارت است از «شمول المفهوم ما یصح ان ینطبق علیه». ایشان در حاشیه کفایه با تعبیر «ان قلت» بر سخن خود اشکال وارد نموده، مبنی بر اینکه: از آنجا که هر کدام از اقسام عام دارای لفظ خاصی می‌باشند، چرا تقسیم را باید در ارتباط با حکم مطرح نماییم؟ و در مقابل پاسخ، مطلب را غیرمتنافی با سخن خود دانسته‌اند ولی وجه تنافی را ذکر نمی‌کند (آخوند خراسانی ۱۴۱۲ ج ۱: ۳۳۲).

حضرت امام نظر مرحوم آخوند را نمی‌پذیرند و تفاوت را در دال و مدلول دانسته و اشاره می‌کنند که اولاً انسان فقط دلالت بر طبیعت دارد و بر عموم دلالت نمی‌کند، ثانیاً در مورد عام و اقسام آن باید خود مقسّم (نفس دلالت بر عموم) را بررسی نماییم که آیا نیاز به تعلق حکم دارد و یا نه، اگر این چنین باشد به اقسام آن نیز این مسأله سرایت می‌کند و گرنه اقسام نیز به تبعیت از مقسّم نیازی به تعلق حکم ندارند. ایشان می‌فرمایند:

فإنّ الدلالات اللفظية لا تتوقف على تعلق الأحكام بالموضوعات، فـ «كلّ» و «جميع» يدلان على استغراق افراد مدخولهما قبل تعلق الحكم، و كذا لفظ «المجموع» و «أى» دالان على ما ذكرناه قبله.

در ادامه اشاره دارند به اینکه:

ولهذا لا يتوقف أحد من أهل المحاورة في دلالة «اكرم كل عالم» على الاستغراق مع عدم القرينة، بل يفهمون ذلك لأجل التبادر، و كذا الحال في قوله: «اعتق آية رقية شت»، في دلالة على العام البدلي، بل لا يبعد ذلك في لفظ «المجموع» على العام المجموعي. فلا يكون هذا التقسيم بلحاظ تعلق الحكم (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۷-۲۳۶).

دلالتهای لفظی متوقف بر تعلق حکم به موضوع نیست. (به عبارت دیگر: دلالت وضعی لفظ، ناشی از وضع است نه تعلق حکم) و لذا «کل» و «جميع» بر استغراق موضوع له‌هایشان دلالت دارند، قبل از آنکه حکمی به آنها تعلق گرفته باشد، چنانکه «مجموع» و «أى» هم دلالت بر «موضوع له» هایشان دارند. و لذا عرف در دلالت «اكرم كل عالم» بر استغراق - و لو قرینه‌ای در کار نباشد - توقف نمی‌کند و آن را از تبادر لفظ «کل» در استغراق درمی‌یابد. و چنین است دلالت «اعتق آية رقية» بر بدلیت. و بعید نیست که درباره لفظ «مجموع» و دلالت آن بر عام مجموعی نیز چنین بگوییم. پس این تقسیم به لحاظ تعقل حکم نیست.

ایشان در ادامه می‌نویسند:

بل لا يعقل ذلك مع قطع النظر عما ذكرنا؛ ضرورة أنّ الحكم تابع لموضوعه، ولا يعقل تعلق الحكم الواحداني بالموضوعات الكثيرة المأخوذة بنحو الاستغراق، كذا لا يعقل تعلق الحكم الاستغراقي بالموضوع المأخوذ بنحو الوحدة، و الإهمال الثبوتی فی موضوع الحكم لا يعقل (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۷).

بلکه آنچه مرحوم آخوند می‌فرماید معقول نیست. چرا که حکم تابع موضوع است. (و نه آنکه نحوه عموم موضوع از نحوه تعلق حکم فهمیده شود). و معنی ندارد که حکم واحد، بر موضوعات کثیر که به نحو استغراقی هستند بار شود و حکم کثیر بر موضوع واحد که به نحو عموم مجموعی و یا عموم بدلی (همان اهمال ثبوتی) اخذ شده است، بار شود.

از فرمایشات ایشان به این نتیجه می‌رسیم که عام از وضع فهمیده می‌شود و هیچ ارتباطی به حکم (چه باشد و چه نباشد) ندارد و در این مورد، انواع عموم تفاوتی با هم ندارند. یعنی اگر «کل عالم» را بدون هیچ حکمی بیان کنید، همچنان متوجه استغراقی بودن آن خواهید شد، و یا در «أی عالم» که هنوز حکمی به آن تعلق پیدا نکرده، متوجه بدلیت در آن می‌شویم. پس این رتبه قبل از تعلق حکم است. پس همه اینها عام هستند و انواع سه‌گانه در آنها وجود دارد، چرا که هر کدام بالوضع لفظ مخصوص به خود را دارند که ارتباطی به حکم ندارد (تقوی اشتهاردی ۱۴۲۷ ج ۲: ۳۳۲).

سوم: اقسام مطلق و تفاوت دیدگاه مرحوم آخوند خراسانی و حضرت امام

خمینی

مرحوم آخوند و گروه دیگری از بزرگان علم اصول، تقسیماتی را برای اطلاق مطرح نموده‌اند و آن را به شمولیت و بدلیت تقسیم کرده‌اند چنانچه مرحوم آخوند به نوع خاصی از اطلاق نیز اذعان دارند (آخوند خراسانی ۱۴۱۲ ج ۱: ۳۹۵؛ موسوی بجنوردی ۱۳۸۵ ج ۱: ۶۷۶).

به طور کلی مثالی که برای اطلاق شمولی بیان می‌شود، استناد به آیه شریفه «احل الله البیع» می‌باشد. زمانی که از طریق مقدمات حکمت، اطلاق در آن به اثبات رسید، معنی آیه می‌شود: «احل الله کل البیع» و بدین ترتیب بر مبنای اطلاق شمولی، آیه تمام مصادیق خود را شامل می‌شود. مثالی که برای اطلاق بدلی ذکر می‌گردد: «اعتق رقبة» یا «جننی برجل» می‌باشد که اطلاق در آنها بدلی می‌باشد. هر رقبه یا هر رجلی را بنا بر اطلاق، مثال شامل می‌گردد و هیچ محدودیتی ندارد و زائد بر طبیعت رجولیت یا رقبه، قید دیگری در آن مطرح نیست.

در همین رابطه، مرحوم آخوند علاوه بر اینکه به نیاز عام به مقدمات حکمت توجه دارند، در رابطه با تقسیمات اطلاق چنین می‌فرمایند:

*ان قضیة مقدمات الحکمة فی المطلقات، تختلف حسب اختلاف المقامات.
فأنها تارة یکون حملها علی العموم البدلی، و اخری علی العموم الاستیعابی، و
ثالثة علی نوع خاص مما ینطبق علیه حسب اقتضاء خصوص المقام و
اختلاف الآثار و الاحکام كما هو الحال فی سائر القرائن بلاکلام (آخوند
خراسانی ۱۴۱۲ ج ۱: ۳۳۲).*

اطلاقی که در نتیجه جریان مقدمات حکمت ایجاد می‌شود، در موارد مختلف متفاوت است و ممکن است نتیجه آن عموم بدلی یا استيعابی و یا حتی تعیین فرد یا نوع خاصی باشد. در رابطه با مورد اخیر، اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شود، ولی تعیینی یا تخیری بودن آن مشخص نباشد، مقتضای تمامیت مقدمات حکمت آن است که آن را واجب تعیینی بدانیم چرا که واجب تخیری دارای قید می‌باشد. به همین گونه اگر در مورد عینیت یا کفاییت بودن آن تردید داشتیم، همچنان مقتضای اطلاق صیغه امر در صورت تمامیت مقدمات، عینی بودن است چون واجب کفاییت مفید است، و در مورد نفسیت یا غیریت نیز به همین صورت بنا بر اطلاق، وجوب را نفسی لحاظ می‌کنیم. بنابراین مقتضای اطلاق صیغه امر این است که وجوب، «نفسی، تعیینی و عینی» باشد (فاضل لنکرانی ۱۳۸۵ ج ۳: ۵۸۱ - ۵۷۷).

مناقشه حضرت امام بر تقسیم در اطلاق

ایشان با بیان اینکه اطلاق بدلی وجود ندارد، می‌فرمایند:

«اعتق رقبة» يدلّ بعد تمامية المقدمات علی وجوب عتق رقبة واحدة من غیر دلالة علی التبادل، و التخییر فیہ عقلی، بخلاف قوله: «اعتق أیة رقبة شئت»، فإنّ التخییر فیہ شرعی مستفاد من اللفظ. وقد عرفت فیما تقدم حال الجنس فی سباق الاثبات بعد تمامية المقدمات و أنّها اجنبیة عن افادة العموم (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۶).

«اعتق رقبة» بعد از تمامیت مقدمات حکمت، دلالت می‌کند بر وجوب عتق رقبة واحده و هیچ دلالتی بر بدلیت و تبادل ندارد. و اینکه می‌توانیم هر رقبة‌ای را انتخاب کنیم (تخییر)، حکم عقل است. در حالی که در «اعتق ای رقبة شئت»، تخییر شرعی است و از لفظ استفاده می‌شود و سابقاً معلوم شد که اسم جنس در جملات موجهه (اثباتی) بعد از تمامیت مقدمات حکمت، دلالت بر اطلاق دارد ولی افاده عموم نمی‌کند.

از منظر ایشان در عبارت «اعتق رقبة» یا «جئنی برجل» مسأله بدلیت و اکتفا به اتیان فرد واحد مستند به قاعده عقلی «الطبیعة توجد بوجود فردما» می‌باشد که اصل پذیرفته شده‌ای است، اگرچه ایشان شق دوم آن «لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد» را قابل مناقشه دانسته‌اند. هر چند تأکید می‌کنند که این مناقشه از نظر عقلی است و عقل عرفی این قاعده (انعدام طبیعت به انعدام جمیع افراد) را

می‌فهمد و به آن عمل می‌کند. بنابراین در «اعتق رقبة» دو قاعده عقلی جریان دارد. یکی مقدمات حکمت و دیگری قاعده فوق‌الذکر و اطلاق بر اساس مقدمات حکمت و بدلیت بر اساس این قاعده عقلی می‌باشد که ارتباطی به اطلاق ندارد. بنابراین توصیف و تقسیم اطلاق به اطلاق بدلی، امر غیر تامی خواهد بود و از نظر حضرت امام، اتیان فرد واحد در آن بنا به تخییر عقلی است؛ بر خلاف «اعتق أی رقبة شئت» که در آن تخییر شرعی مستفاد از لفظ است. در مورد شمولیت و منشأ آن در اطلاق نیز می‌فرمایند که از آنجا که در اطلاق تمام‌الموضوع، طبیعت می‌باشد، بنابراین تحقق آن مستلزم شیوع آن می‌باشد که این مطلب کاملاً درستی است. منتها در مقام وضع و دلالت، اطلاق چنین شمولیتی ندارد. زیرا شمولیت در عام استغراقی از طریق وضع و دلالت لفظ «کل» استنباط می‌گردد در حالی که اطلاق از هرگونه دلالت لفظی این چنینی تهی است. و بالجمله:

لا استفاد من المقدمات الأكون ما جعل موضوعاً بنفسه تمامه بلا دخالة شيء
آخر وهذا معنى واحد في جميع الموارد. نعم حکم العقل والعقلاء فيها
مختلف، وهو غير دلالة اللفظ (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۶).

«پس از مقدمات حکمت استفاده نمی‌شود مگر این مطلب که «آنچه موضوع است همین ماهیت است به تنهایی و به تمامه، بدون دخالت هیچ شیء دیگر». و این معنایی است واحد که در همه موارد اطلاق، یکسان است. بله حکم عقلا در موارد مختلف، متفاوت است ولی این حکم عقلایی، غیر از دلالت لفظ نیست».

نتیجه آنکه اگر شبهه شود که تفاوت بین «اعتق رقبة» یا «احل الله البيع» از کجا نشأت می‌گیرد، در پاسخ باید گفت که این تفاوت مربوط به مطلق نیست که اقسامی را برای آن قائل گردیم، بلکه به خاطر احکامی است که بر ماهیت و طبیعت بار می‌شود (حکم تکلیفی یا وضعی) و اثرات متفاوتی را بر آنها مترتب می‌کند.

چهارم: توقف دلالت عام بر مقدمات حکمت از دیدگاه مرحوم آخوند و امام خمینی

مرحوم آخوند بر این باورند که عام برای دلالت مبتنی بر اطلاق و اجرای مقدمات حکمت است. زیرا در عبارت «اکرم کل عالم» از آنجا که «کل» از نظر سعه و ضیق تابع مدخول خودش می‌باشد،

مدخول چه عالم و چه عالم مقید به عدالت باشد، تفاوتی نمی‌کند و دلالت بر استیعاب هر دو دارد. پس راهی جز تمسک به اطلاق نداریم تا غرض مولا برایمان روشن گردد. بنابراین دلالت بر استیعاب بعد از مرتبه حکم (قبلاً متذکر آن بودیم) متوقف بر جریان مقدمات حکمت خواهد بود.

ان العام لا يدل على العموم ألبا بعد جريان المقدمات الحكمه، ان الطبيعة المدخولة لالفاظ العموم موضوعة للمهمله غير الآبئة الاطلاق والتقييد و الفاظ العموم تستغرق مدخولها، ان مطلقاً فمطلق و ان مقيداً فلذلك، فهى تابعة له و مع احتمال التقييد لا رافع له ألبا مقدمات الحكمة (آخوند خراسانی ۱۴۱۲ ج ۱: ۲۷۶-۲۷۵).

عام دلالت بر عموم ندارد مگر بعد از جریان مقدمات حکمت، چرا که مدخول الفاظ عموم (مثل کل در کل عالم) برای معنای مهمل وضع شده‌اند و هم می‌تواند مطلق و هم مقید باشد و طبیعی است که الفاظ عموم (کل) همه مدخول را دربرمی‌گیرد اگر مدخول مطلق بود، معنای مطلق را شامل می‌شود و اگر مقید بود، مقید را شامل می‌شود و لذاست که اگر احتمال قید می‌دهیم، باید با مقدمات حکمت این احتمال را نفی کنیم تا بتوانیم مدخول را مطلق لحاظ کنیم.

اساس سخن مرحوم آخوند آن است که اگر ما بگوییم: «کل العالم» این مطلب چطور استنباط می‌گردد که اینجا قیدی مثل العادل وجود ندارد؟ بنابراین ابتدا باید ارسال (اطلاق)، اثبات و احراز شود که «العالم لایکون مقیداً» چرا که در غیر این صورت نمی‌توان عموم را اخذ نمود. پس مرحوم آخوند در اخذ به عموم، مقدمات حکمت را نسبت به مدخول لفظ «کل» حتماً دخالت دهد (البته ایشان با تمسک به نوعی از ظهور، «کل» را استثنا می‌کنند).

همه این توجیهات مرحوم آخوند به دلیل آن است که طبیعتی که مدخول الفاظ عموم است برای مهمل وضع گردیده است؛ مانند ماهیت انسان که می‌تواند هم مطلق باشد و هم مقید و هنگامی که الفاظ عموم بر این مهملات واقع می‌گردد، مدخول خود را زیر چتر می‌گیرد، که این مدخول می‌تواند هر چیزی اعم از مطلق و مقید باشد و به همین لحاظ الفاظ عموم تابع مدخولشان می‌باشند.

حضرت امام مطالبی در این مورد فرموده‌اند و اشکال می‌کنند:

اما اولاً: فلأن موضوع الإطلاق هو الطبيعة، و مع جريان المقدمات يستكشف أن موضوع الحكم نفس الطبيعة، بلادخالته شيء آخر، بخلاف العام فإن

موضوع الحکم فی افراد الطبیعة، لانفسها. فموضوع وجوب الوفاء فی قوله:

«اوفوا بالعقود» افرادها (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۳).

اول آن که، موضوع در اطلاق، تمام طبیعت می باشد و بعد از جریان مقدمات حکمت کشف می شود که موضوع حکم تمام طبیعت بدون دخالت شیء دیگر بوده است. در حالی که موضوع عام، طبیعت نیست بلکه ناظر به افراد و کثرات است. پس موضوع «اوفوا بالعقود»، طبیعت عقد نیست بلکه افراد خارجی عقد می باشد. پس در عام اساس بر آن است که ابتدا عام تحقق می یابد بعد حکم می آید و بعد از آن مقدمات حکمت جاری می شود (چنانکه خواهیم آورد).

سپس در ادامه اشاره می فرمایند:

و جریان المقدمات إنما هو بعد تعلق الحکم، و هو متعلق بالأفراد بعد دلالة

الألفاظ علی استغراق المدخول. فهی دالة علیه جرت المقدمات ام لا... (امام

خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۳).

بعد از آن که حکم به افراد تعلق گرفت، مقدمات حکمت جاری می شود و لذا دلالت الفاظ عموم بر استغراق ربطی به مقدمات حکمت ندارد. یعنی ابتدا باید لفظ بیاید و دلالت کند، و شمول افرادی ایجاد نماید تا بعداً حکم به آن متعلق شود و بدین گونه نیست که ابتدا حکم آمده و بعد شمول ایجاد نماید تا شمول را متوقف بر مقدمات حکمت کنیم. پس به لحاظ رتبه، اول شمول ناشی از وضع پدید می آید و بعد تعلق حکم مطرح می شود و بعد مقدمات حکمت مطرح می گردد. به عبارت دیگر در مرحله اول و در رتبه موضوع، الفاظ عموم، معنای خویش را افاده می کنند و هیچ نیازی به مقدمات حکمت ندارند، به این معنا که کل عالم به معنای همه عالمها می باشد و برای آن که شامل عالمهای عادل و غیر عادل شود، محتاج مقدمات حکمت نیست. بلکه این شمول ناشی از دلالت وضعی لفظ «کل» است. و در مرحله دوم، حکم پدید می آید و می گوید «اکرم کل عالم» و وجوب اکرام را بر همه افراد موضوع، سریان می دهد. و در مرحله سوم نوبت به مقدمات حکمت می رسد که اثبات می کند «زید را باید اکرام نمود چه نشسته باشد و چه ایستاده و چه خوابیده و...» که در این باره در ادامه مطلبی را خواهیم آورد. بنابراین از نظر ایشان، برای استفاده عموم، نیازی به مقدمات حکمت نیست، چرا که الفاظ دال بر عموم و استغراق می باشند، چه مقدمات حکمت جاری شود و چه جاری نشود.

و ان شئت قلت: إنَّ الفاظ العموم مثل: «كلّ»، و «جميع» موضوعة للكثرة لغته، و اضافتها إلى الطبيعة تفيد الاستغراق، و تعلق الحكم المتأخر عنه و جريان المقدمات متأخر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّفه عليه (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۳).

الفاظ عموم مثل كل و جميع، برای کثرت وضع شده‌اند به وضع لغوی، و اضافه آن به طبیعت، استغراق را افاده می‌کند و در مرحله بعد حکم پدید می‌آید که متأخر از این وضع لغوی است و در مرحله بعدی مقدمات حکمت جاری می‌شود که متأخر از حکم است. پس مقدمات حکمت دو مرحله و رتبه از وضع و دلالت الفاظ بر عموم متأخر است و معقول نیست امری که مقدم است بر امری که متأخر است توقف داشته باشد.

ذکر این نکته نیز لازم است که حضرت امام دلالت عام را وضعی و دلالت اطلاق را عقلی می‌دانند، چون خود لفظ عموم مثلاً «کل» اشاره به همه موارد دارد. یعنی کل خودش دلالت لفظی بر استیعاب می‌کند و دیگر نیازی به مقدمات وجود ندارد. ایشان در یک عبارت، مطلب را می‌رسانند: «دخول الفاظ العموم علی نفس الطبيعة المهملة يدل علی استغراق افرادها» (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۳)، «همه الفاظ عموم که بر نفس طبیعت داخل شده است («کل» بر سر «عالم» درآمده است) دلالت می‌کند بر همه افراد عالم، و همه را شامل می‌شود».

پس این اطلاق است که محتاج مقدمات حکمت می‌باشد اما در عام هیچ نیازی به آن نیست. به عبارتی، صرف دخول لفظ عام، دلالت لفظی ایجاد می‌کند و صرف عبارت این عمومیت را می‌رساند. امام در ادامه به شواهدی بر صحت نظر خود اشاره می‌فرمایند:

و يشهد لما ذكر: قضاء العرف به. و انت اذا تفحصت جميع ابواب الفقه و فنون المحاورات، لم تجد مورداً توقّف العرف في استفادة العموم من القضايا المسورة بالفاظه، من جهة عدم كون المتكلم في مقام البيان، كما ترى في المطلقات إلى ما شاء الله (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۴).

شاهد ما (بر این که عموم متوقف بر مقدمات حکمت نیست) آن است که عرف بر این مطلب حکم می‌کند و شما اگر همه ابواب فقه و محاورات مردم را جستجو کنید، یک مورد پیدا

نمی‌کنید که عرف در استفاده عموم از قضایای مسوره^۱ که با الفاظ خاص خودشان همراه شده باشند، تردید کند و هرگز در این موارد استفاده عموم را با این عذر که متکلم در مقام بیان نبوده، رد نمی‌کند در حالی که این عذر در مطلق جاری است و دیده می‌شود.

پس قضاوت عرف خود شاهدهی بر این مدعا می‌باشد، زیرا در همه جا حتی یک مورد یافت نمی‌شود که برای جریان عموم، منتظر مقدمات باشیم و در جمیع ابواب فقه و فنون محاورات، عرف استفاده از قضایای مسوره را مبتنی بر جریان مقدمات نکرده است. اگر قرار بر این باشد که هم در عموم و هم در اطلاق محتاج مقدمات حکمت باشیم، پس دیگر چرا لفظ عام را می‌آوریم؟ بالاخره تفاوتی بین آنها باید وجود داشته باشد. علاوه بر آن که اگر عموم هم متوقف بر مقدمات حکمت باشد، از اتیان الفاظ و ادات عموم لغویت لازم می‌آید.

ولعل هذه الشبهة نشأت من الخلط بين المطلق و العام. و العجب ممّن یری
أنّ الاطلاق بعد جریان المقدمات یفید العموم، و معه ذهب إلى لزوم جریانها
فی العموم، مع أنّ لازمه لغویة الإتیان بالفاظ العموم (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲:
۲۳۴).

و شاید این شبهه (احتیاج عموم به مقدمات حکمت) از خلط بین مطلق و عام ناشی شده باشد و عجیب است که چگونه کسی می‌گوید اطلاق بعد از جریان مقدمات حکمت افاده عموم می‌کند و با این حال می‌گوید که عموم محتاج مقدمات حکمت است. علاوه بر آن که لازمه توقف بر مقدمات حکمت، آن است که به کار بردن الفاظ عموم لغو باشد.

بررسی اطلاق فرد

چنانکه گفتیم امام خمینی مقدمات حکمت را در رتبه بعد از حکم جاری می‌کنند. برای توضیح نظر ایشان لازم است. یادآور شویم حضرت امام بر این باورند که بعد از دلالت عام بر استیعاب، جریان مقدمات حکمت بر جزئیات خارجی اشیاء به طوری که افاده آن نسبت به حالات افراد باشد، ممکن است. ایشان می‌فرمایند: «نعم، جریان المقدمات یفید بالنسبة الی حالات الأفراد» (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۳۳).

۱. قضایای مسوره یعنی سوردار، مثل موجه کلیه، سالبه کلیه که در آنها سورهایمانند کل، جزء، بعض، و ... وجود دارد.

پس عموم «اکرم العلماء» نسبت به افرادش (زید، عمرو و بکر) به وضع است و هیچ ربطی به مقدمات حکمت ندارد، ولی اطلاق حالات ثابت می‌کند که زید چه نشسته باشد و چه ایستاده، اکرامش لازم است.

در اینجا سؤالی مطرح است که آیا مقدمات حکمت در زمینه اشخاص هم جاری می‌شود؟ آیا مطلق قابلیت جریان در جزئیات خارجی را دارد؟ گروهی به دلیل این که مطلق نفی قید می‌کند و قید هم مربوط به مفاهیم است، جریان مقدمات حکمت در افراد را نفی نموده‌اند. مرحوم آخوند در این رابطه قائل به امکان هستند. اما حضرت امام تعبیر مفصلی دارند و مسأله را ممکن دانسته و مثالی برای آن مطرح می‌کنند و می‌فرمایند در آیه شریفه: «وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (حج: ۲۹) آیا مراد بیت عتیقی است که اطراف آن سنگ می‌باشد یا نه؟ بیت عتیق در حالی که باران می‌آید با همه حالی که آفتاب است؟ پس امکان فرض حالات مختلف نسبت به کعبه وجود دارد و تنها تفاوت در این است که اگر نسبت به افراد باشد، قید محسوب نشده و حالت تلقی می‌گردد اما اگر این حالات را نسبت به کلی سنجیدیم، آن را قید می‌نامیم (سبحانی ۱۴۲۳ ج ۲: ۱۶؛ تقوی اشتهاردی ۱۴۲۷ ج ۲: ۳۲۹؛ امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۳۱۴).

جمع بندی

- ۱- مرحوم آخوند خراسانی تقسیمات عام را مستفاد از تعلق حکم می‌دانند، در حالی که حضرت امام اقسام سه گانه عام را به وضع دانسته و تعقل حکم را در آن دخیل نمی‌دانند؛
- ۲- مرحوم آخوند، مدخول الفاظی همانند «کل» و «مجموع» را عام می‌داند در حالی که امام همین الفاظ را عام دانسته و «عموم انسان» را در «کل انسان» ناشی از تعدد دال برشمرده‌اند؛
- ۳- مرحوم آخوند استفاده عموم از عام را مبتنی بر مقدمات حکمت دانسته‌اند، در حالی که حضرت امام این امر را ناشی از دلالت وضعی الفاظ عموم می‌دانند؛
- ۴- مرحوم آخوند، مطلق را به شمولی و بدلی تقسیم می‌کنند در حالی که امام مطلق را واحد دانسته و شمولیت و بدلیت را ناشی از تعلق حکم می‌دانند؛
- ۵- حضرت امام در استفاده از مقدمات حکمت، اطلاق احوالی را در افراد عام جاری می‌دانند.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۱۲ ق) *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۳) *مناهی الوصول الی علم الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ دوم.
- تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۴۲۷ ق) *تنقیح الاصول* (تقریرات اباحت امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ سوم.
- حائری یزدی، شیخ عبدالکریم. (۱۴۱۸) *دررالفوائد*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۱۶) *شرح منظومه*، تهران: انتشارات ناب.
- خمینی، مصطفی. (۱۳۸۵) *تحریرات فی الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ ق) *تهذیب الاصول*، (تقریرات اباحت امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (چاپ و نشر عروج)، چاپ سوم.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۵) *ایضاح الکفایه*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، چاپ اول.
- کاظمی خراسانی، محمد علی. (۱۴۰۴ ق) *قوائد الاصول* (تقریرات درس نائینی)، مؤسسه جامعه مدرسین قم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵) *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم.
- موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۸۵) *علم اصول*، تهران: انتشارات مجد، چاپ اول.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.