

تفاوت مطلق و عام از دیدگاه آخوند خراسانی و امام خمینی

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 عمدۀ 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 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 آراء اصولی در این مبحث ایجاد می‌کند.

در بیان تفاوت مطلق و عام، مرحوم آخوند تقسیماتی را از نوع استغراقی، مجموعی و بدلي برای عام در نظر گرفته‌اند، همچنین اطلاق را نیز به اطلاق شمولی و بدلي تقسیم نموده‌اند.

ایشان از یک جهت اصل انقسام عام به انواع مورد نظر را ناشی از نحوه تعلق حکم می‌دانند و تفاصیلی 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 بدلتی.

عام استغراقی: به عامی که بر افراد به نحو اجمال تعریض دارد و به طور مستقل بر هر یک، حکمی را ثابت می‌کند و دارای موافقتها و مخالفتها 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 بدلتی: 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 بدلتی 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^(۱) 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 تقييد در جزئی خارجی را از حالات دانسته و آن را قید برنمی‌شمارند.

یکم: تفاوت مطلق و عام از دیدگاه مرحوم آخوند^(۱) و امام خمینی^(۲)

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 کنایه‌الاصول 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 برآیم. 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

التشخص بالوجود والعوارض أماراته، أو بالعارض؛ ضرورة أن نفس

الطبيعة تحالف الوجود والتشخص وسائر [عارضها] خارجاً او ذهناً،

ولا يمكن كشفية الشيء عمما يخالفه، فالماهية لا تكون مرآة للوجود

الخارجيّ والععارض الحافّة به (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۲۳۰ -

.۲۲۹).

نفس طبیعت نمی‌تواند مرآت و کاشف از افراد خارجی باشد. تفاوتی نمی‌کند که ما تشخّص (خارجیت) را به وجود بدانیم و عوارض مشخصه را امارات وجود به حساب آوریم و یا تشخّص را به عوارض مشخصه بدانیم. چرا که بدیهی است که طبیعت با وجود و تشخّص 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، تشخّص 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 مِن حیث هوهو، مفهوم جزئی نداریم و تمام مفاهیم کلی هستند.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که عبارت «کلی طبیعی در خارج به وجود افرادش 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 اشراف، بوعالی و ملاصدرا است که همه وحدت نظر بر وجود کلی طبیعی در خارج دارند و در مقابل آنها (قول دوم)، متكلمین 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 لابشرط 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 مقيد به وحدت است و نه مقيد به کثرت و در ذات خودش لابشرط از وحدت و کثرت می‌باشد. بنابراین هم انسان واحد انسان است و هم انسان کثیر. چرا که اگر (لابشرط 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 لابشرط از قید کلیت و جزئیت که در ذهن کلی است و در خارج جزئی: به همین جهت مرحوم سبزواری^(۱)، 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 مجموعه آثارج 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 غیرقابل صدق بر کثیرین می‌دانند و دیگر کلی و جزئی به معنی شیء غیرمتشخص و شیء متشخص.

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 اصاله الوجود می‌باشند، هر مفهوم جزئی را کلی می‌دانند، چرا که در ذهن قابل صدق بر کثیرین می‌باشند و به همین خاطر تشخّص را به وجود می‌دانند. در حالی که اگر تشخّص را به ضمیمه کردن ماهیات لحاظ کنیم، اگر صد ماهیت را بر ماهیتی ضمیمه نماییم باز هم متشخص نمی‌شود. پس تشخّص مال چیزی است که موجودیت از مرتبه ذاتش انتزاع می‌شود. یعنی تشخّص مال وجود است. نتیجه آنکه در هر دو حالت، چه تشخّص را از وجود بدانیم و چه از عوارض مشخصه، به هر حال نفس طبیعت حاکی از افراد نیست (مطهری مجموعه آثارج ۹؛ ۱۳۶؛ حسن زاده آملی شرح متفوّمه 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 آنـه لا إشكال فـى أنـ الألفاظ الموضـوعـة لـلطـبـائـع بلاـشرـطـ، كـأسـماءـ الـاجـناسـ، وـغـيـرـهـاـ (غـيـرـ اـسـمـاءـ الـاجـناسـ)ـ لاـتـكـونـ حـاكـيـةـ الـأـلـفـاظـ عنـ نفسـ الطـبـائـعـ المـوضـوعـةـ لـهـاـ، فالـإـنـسـانـ لاـ يـدـلـ إـلـاـ عـلـىـ الطـبـيـعـةـ بلاـشـرـطـ، وـ خـصـوصـيـاتـ الـمـصـادـيقـ لـاـتـكـونـ مـحـكـيـةـ بـهـ، وـ اـتـحـادـ الـإـنـسـانـ خـارـجـاـ مـعـ الـأـفـرـادـ لـاـ يـقـضـىـ حـكـاـيـتـهـاـ؛ لـأـنـ مـقـامـ الدـلـالـةـ التـابـعـةـ لـلـوـضـعـ غـيـرـ مـقـامـ الـاتـحـادـ خـارـجـاـ (امـامـ خـمـيـنـيـ مـناـهـجـ الـوـصـولـ جـ 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 خصوصیاتی 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. اگرچه انسان در خارج متعدد با خصوصیت زیست و عمر ویت 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: «الحيوان الناطق الموجود المتخصص بخصوصيات الزيديه» 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 تكون موجوده و قد تكون 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: «الحيوان الناطق الموجود»، به همین گونه کلمه معدوم

را نیز نمی‌آوریم. بنابراین ماهیت انسان به لحاظ حمل اولی ذاتی عبارت از جنس و فصل می‌باشد که همان حیوان ناطق است.

مناقشه حضرت امام به تعریف مرحوم آخوند در مورد عام
مرحوم آخوند در تعریف عام به نکته‌ای اشاره می‌فرمایند که تعریف مشهوری است و
حضرت امام آن را خالی از اشکال نمی‌داند. مرحوم آخوند در بیان عام می‌فرمایند: «ما دلّ
علی شمول مفهومِ بجمعیع ما يصلح ان ینطبق عليه». آنچه دلالت بر شمولیت مفهومی می‌کند
برای هر چیزی که صلاحیت انطباق بر آن را داشته باشد (آخوند خراسانی *کفاية الاصول* ج ۱:
۳۳۲).

حضرت امام در همین رابطه چنین می‌فرمایند:

إِنَّ الْعُمُومَ وَ الشُّمُولَ، إِنَّمَا يُسْتَفَادُ مِنْ دَوَالَّ أَخْرَى؛ مِثْلُ الْكُلَّ وَ الْجَمِيعِ،
وَ الْجَمِيعُ الْمُحَلِّيُّ مَمَّا وَضَعَتْ لِلْكَثْرَاتِ، أَوْ تُسْتَفَادُ الْكَثْرَةُ مِنْهُ بِجَهَةٍ
أَخْرَى، فَإِذَا أَخْصَيْتَ هَذِهِ الْمَذْكُورَاتِ إِلَى الظَّبَابِعِ، تُسْتَفَادُ كُثُرَتِهَا بِتَعْدَدِ
الدَّالَّ وَ الْمَدْلُولِ. فَقُولُهُ: «كُلُّ إِنْسَانٍ حَيْوَانٌ»، يَدَلُّ عَلَى أَنَّ كُلَّ مَصْدَاقٍ
مِنَ الْإِنْسَانِ حَيْوَانٌ، لَكِنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَدَلُّ إِلَّا عَلَى نَفْسِ الظَّبَابِعِ، مِنْ غَيْرِ
أَنْ يَكُونَ لِفَظُهُ حَاكِيًّا عَنِ الْأَفْرَادِ، وَ الظَّبَابِعُ الْمُحَكَّمَةُ بِهِ مَرَآةً لَهَا، وَ كَلِمةٌ
«كُلُّ» تَدَلُّ عَلَى الْكَثْرَةِ، وَ اخْصَافُهَا إِلَى الْإِنْسَانِ، تَدَلُّ عَلَى أَنَّ الْكَثْرَةَ،
كَثْرَةُ الْإِنْسَانِ، وَ هِيَ الْأَفْرَادُ بِالحملِ الشَّائِعِ (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۲۳۰).

شمول و عموم از دوال دیگری استفاده می‌شود مانند کل، جمیع یا جمع محلی به «ال» که برای کثرت وضع شده‌اند. یا اینکه کثرت استفاده می‌شود از یک دالی با جهت دلالتی دیگری، مانند نکره در سیاق نفی. پس اگر این موارد به طبیع اضافه شوند، کثرت در آنها به تعدد دال و مدلول فهمیده می‌شود. مثلاً «کلُّ انسانٍ حَيْوَانٌ» دلالت می‌کند بر اینکه هر مصدقی از انسان حیوان است. اما لفظ انسان فقط بر طبیعت و ماهیت انسان دلالت می‌کند 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 می‌فهماند که کثرت در افرادی است که به حمل شایع انسان می‌باشند.

این مسأله در واقع بزنگاه تفاوت نظر ایشان با مرحوم آخوند را بیان می‌کند، چرا که حضرت امام تفاوت را به تعدد دال و مدلول می‌گیرند. پس مرحوم آخوند بر طبق تعریف مشهور عالم «ما دل علی شمول مفهوم بجمعیح ما یصح علیه» گویی خود مفهوم انسان را دال بر عموم می‌داند. در حالی که حضرت امام قائلند که مفهومی مانند انسان تنها دلالت بر ماهیت می‌کند و ماهیت هم هیچ ارتباطی با مصادیق خارجی ندارد.

بنابراین در قضیه «کل انسان حیوان» انسان یعنی ماهیت که هیچ مرآتیتی نسبت به افراد ندارد. اما «کل» دلالت بر کثرت می‌کند و با اضافه شدن آن به مفهوم انسان، گویی کثرت انسان را بیان می‌کند. منظور از «کل انسان» افرادی می‌باشد 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^(ده) 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 فوائد الاصول ج ۱: ۵۱؛ حائری بزدی دور الفوائد ج ۱: ۱۷۸).

امام راحل این سخن را رد کرده و چنین می‌فرمایند:

هذا بمكان من الغربة؛ خصورة أن المطلق و المقيد عنوانان غير مربوطين بالعام و الخاص؛ لأن العام هو ما عرفت، وأما المطلق فبعد جريان مقتمات الحكم لا يدل على العموم والافراد بوجهه، بل بعد تمامية المقتمات يستكشف بأن نفس الطبيعة بلاقيد تمام الموضوع للحكم، فموضوع الحكم في العام هو أفراد الطبيعة، وفي المطلق هو

نفسها بلا قيد، ولم تكن الأفراد - بما هي - موضوعاً له (امام خمیني
مناهج الوصول ج ۲: ۲۳۱).

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 می باشد؛ 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 لابشرط می باشد و قول کسانی که این ماهیت لابشرط را حاکی از افراد می دانند، از نظر ایشان مردود است.

پس تعریفی را که امام برای عام ارائه می دهند چنین است: «ما دلّ على تمام مصاديق مدخلوه مما يصحّ ان ينطبق عليه» و تعریف مرحوم آخوند که می فرمایند: «ان العام، ما دلّ على شمول مفهوم لجميع ما يصحّ ان ينطبق عليه» را خالی از مسامحه نمی دانند (آخوند خراسانی *کفاية الاصول* ج ۱: ۳۳۲؛ امام خمینی *مناهج الوصول* 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 می آید 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 می شود:

الف) عام استغراقی: عبارت از عامی است که افراد آن از یکدیگر مستقل می باشند و هیچگونه رعایت وحدتی بین آنها نشده و هر کدام در موضوعیت مستقل هستند و مخالفت

و اطاعت مستقلی 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 علماء نفر باشند و فقط پنج نفر اکرام شوند، پنج موافق و پنج مخالف 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، هرچند 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 کفايت می‌کند. اما آن یکی کدام است؟ این عمومیت دارد و هر کدام را شامل می‌شود «اکرم ای عالم شئت».

لازم به ذکر است که هر کدام از اقسام بنا به دلالت لفظی، الفاظ مخصوص به خود را دارند.

اساساً طرح این مسئله را مرحوم آخوند و میرزا 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 *کفاية الاصول* ج ۱: ۲۳۵؛ کاظمی خراسانی *فوائد الاصول* 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 تفاصیلی را در این مورد بیان داشته‌اند (خدمتی تحریرات فی الاصول 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 ثلاثة 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 ثلاثة تقسیم نمود. چرا که این اقسام با توجه به تعلق حکم قابل پذیرش می‌باشند والا عام من حيث هو، در تمام اقسام یک معنا و حقیقت دارد که عبارت است از «شمول المفهوم ما يصلح ان ينطبق عليه». ایشان در حاشیه کفایه با تعبیر «آن 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 غیرمتناهی با سخن خود دانسته‌اند ولی وجه تنافی را ذکر نمی‌کند (آخوند خراسانی کفایه الاصول 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 مقسم (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 سراجیت می‌کند و گرنه اقسام نیز به تبعیت از مقسم نیازی به تعلق حکم ندارند. ایشان می‌فرمایند:

فَإِنَّ الدِّلَالَاتَ الْلُّفْظِيَّةَ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى تَعْلُقِ الْحُكُمَ بِالْمُوْضُوْعَاتِ، فَ
«كُلّ» و «جَمِيع» يَدْلَانَ عَلَى اسْتَغْرَاقِ افْرَادٍ مَدْخُولِهِمَا قَبْلَ تَعْلُقِ الْحُكْمِ،
وَكَذَا لِفَظُ «الْمُجْمُوع» و «إِي» دَلَانٌ عَلَى مَا ذُكِرَنَاهُ قَبْلَهُ.

در ادامه اشاره دارند به اینکه:

ولهذا لا يتوقف أحد من أهل المحاورة في دلالة «أكرم كل عالم» على الاستغراق مع عدم القرينة، بل يفهمون ذلك لأجل التبادر، وكذا الحال في قوله: «اعتقى آية رقبة شئت»، في دلالته على العام البالدى، بل لا يبعد ذلك في لفظ «المجموع» على العام المجموعى. فلا يكون هنا التقسيم بالحظ تعلق الحكم (امام خميني مناهج الوصول ج ۲: ۲۳۷ - ۲۳۶).

دلاتهای 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 «جمیع» بر استغراق موضوع لهایشان دلالت دارند، قبل از آنکه حکمی به آنها تعلق گرفته باشد، چنانکه «مجموع» و «ای» هم دلالت بر «موضوع له» هایشان دارند. ولذا عرف در دلالت «أكرم كل عالم» بر استغراق - ولو قرینه‌ای در کار نباشد - توقف نمی‌کند و آن را از تبادر لفظ «کل» در استغراق درمی‌یابد. و چنین است دلالت «اعتق آیه رقبة» بر بدلت. و بعيد نیست که درباره لفظ «مجموع» و دلالت آن بر عام مجموعی نیز چنین بگوییم. پس این تقسیم به لحاظ تعلق حکم نیست.

ایشان در ادامه می‌نویستند:

بل لا يعقل ذلك مع قطع النظر عمما ذكرنا؛ ضرورة أن الحكم تابع لموضوعه، ولا يعقل تعلق الحكم الوحداني بالموضوعات الكثيرة المأْخوذة بنحو الاستغراق، كذا لا يعقل تعلق الحكم الاستغراقي بالموضوع المأْخوذ بنحو الوحدة، والإهمال الشبوتي في موضوع الحكم لا يعقل (امام خميني مناهج الوصول ج ۲: ۲۳۷).

بلکه آنچه مرحوم آخوند می‌فرمایند 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 استغراقي هستند بار شود و حکم کثیر بر موضوع واحد که به نحو عموم مجموعی و یا عموم بدلى (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 خواهد شد، و یا در «ای عالم» که هنوز حکمی به آن تعلق پیدا نکرده، متوجه بدلت 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 (تفوی اشتهرادی تتفیح الاصول 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 بدلت تقسیم کرده‌اند چنانچه مرحوم آخوند به نوع خاصی از اطلاق نیز اذعان دارند (آخوند خراسانی کفایه الاصول ج ۱: ۳۹۵؛ موسوی بجنوردی علم اصول ج ۱: ۶۷۶).

به طور کلی مثالی که برای اطلاق شمولی بیان می‌شود، استناد به آیه شریفه «احل الله الیع» می‌باشد. زمانی که از طریق مقدمات حکمت، اطلاق در آن به اثبات رسید، معنی آیه می‌شود: «احل الله کل الیع» و بدین ترتیب بر مبنای اطلاق شمولی، آیه تمام مصاديق خود را شامل می‌شود. مثالی که برای اطلاق بدلت ذکر می‌گردد: «اعتق رقبة» یا «جئنى بر جل» می‌باشد که اطلاق در آنها بدلت 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 قضية مقدمات الحكمة في المطلقات، تختلف حسب اختلاف
المقامات. فأنها تارة يكون حملها على العموم البالدى، و أخرى على

العلوم الاستيعابي، وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والحكم كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام (آخوند خراسانی *كفاية الاصول* ج ۱: ۳۳۲).

اطلاقي که در نتیجه جریان مقدمات حکمت ایجاد می شود، 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 تحریری بودن آن مشخص نباشد، مقتضای تمامیت مقدمات حکمت آن است که آن را واجب تعیینی بدانیم چرا که واجب تحریری دارای قید می باشد. به همین گونه اگر در مورد عینیت یا کفایی بودن آن تردید داشتیم، همچنان مقتضای اطلاق صیغه امر در صورت تمامیت مقدمات، عینی بودن است چون واجب کفایی مقید است، و در مورد نفسیت یا غیریت نیز به همین صورت بنا بر اطلاق، وجوب را نفسی لحاظ می کنیم. بنابراین مقتضای اطلاق صیغه امر این است که وجوب، «نفسی، تعیینی و عینی» باشد (فضل لنکرانی /*بيان التغاير* ج ۳: ۵۷۷ - ۵۸۱).

مناقشه حضرت امام بر تقسیم در اطلاق
ایشان با بیان اینکه اطلاق بدلی وجود ندارد، می فرمایند:

«اعتق رقبة» يدلّ بعد تماميّة المقدّمات على وجوب عتق رقبة واحدة من غير دلالته على التبادل، والتخيير فيه عقليٌّ، بخلاف قوله: «اعتق أَيْه رقبة شئت»، فإنّ التخيير فيه شرعاً مستفاد من اللفظ. وقد عرفت فيما تقدّم حال الجنس في سياق الاثبات بعد تماميّة المقدّمات وأنّها اجنبية عن افاده العموم (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۲۳۶).

«اعتق رقبة، بعد از تمامیت مقدمات حکمت، دلالت می کند بر وجوب عتق رقبه واحده و هیچ دلالتی بر بدلت و تبادل ندارد. و اینکه می توانیم هر رقبه ای را انتخاب کنیم (تحیر)، حکم عقل است. در حالی که در «اعتق ای رقبة شئت»، تحریر شرعی است و از لفظ

استفاده می‌شود و سبقاً معلوم شد که اسم جنس در جملات موجبه (اثباتی) بعد از تمامیت مقدمات حکمت، دلالت بر اطلاق دارد ولی افاده عموم نمی‌کند».

از منظر ایشان در عبارت «اعتق رقبة» یا «جئتی بر جل» مسأله بدلیت و اکتفا به اتیان فرد واحد مستند به قاعده عقلی «الطبیعة توجد بوجود فردِما» می‌باشد که اصل پذیرفته شده‌ای است، اگرچه ایشان شقّ دوم آن «الانعدام الا بانعدام جميع الافراد» را قبل 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 فوق الذکر 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 تخيیر عقلی است؛ برخلاف «اعتق أى رقبة شئت» که در آن تخيیر شرعی مستفاد از لفظ است. در مورد شمولیت و منشأ آن در اطلاق نیز می‌فرمایند که از آنجا که در اطلاق تمام الموضع، 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 هر گونه دلالت لفظی این چنینی تهی است. و بالجمله:

لا يستفاد من المقدّمات الأكوان ما جعل موضوعاً بنفسه تماماً بلا دخالة
شيء آخر و هنا معنى واحد في جميع الموارد.نعم حكم العقل و
العقلاء فيها مختلف، وهو غير دلاله اللفظ (امام خمینی مناهج الوصول ج
. ٢٣٦: ٢).

«پس از مقدمات حکمت استفاده نمی‌شود مگر این مطلب که «آنچه موضوع است همین ماهیت است به تنها ی 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 شبه شود که تفاوت بین «اعتنی رقبه» یا «احل الله الیع» 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 وضيق تابع مدخول خودش می‌باشد، مدخل 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 روش گردد. بنابراین دلالت بر استیعاب بعد از مرتبه حکم (قبلًاً متذکر آن بودیم) متوقف بر جریان مقدمات حکمت خواهد بود.

ان العام لا يدل على العموم الا بعد جريان المقدمات الحكمة، ان الطبيعة المدخلة لالفاظ العموم موضوعة للمهممله غير الآية الاطلاق والتقييد، والفاظ العموم تستترىق مدخلوها، ان مطلقاً فمطلق وان مقيداً فلذلك، فهى تابعة له و مع احتمال القيد لا رافع له الا مقدمات الحكمة (آخوند خراسانی *كتابية الأصول* ج ۱: ۲۷۵-۲۷۶).

عام دلالت بر عموم ندارد مگر بعد از جریان مقدمات حکمت، چرا که مدخل الفاظ عموم (مثل کل در کل عالم) برای معنای مهمل وضع شده‌اند و هم می‌توانند مطلق و هم مقید باشد و طبیعی است که الفاظ عموم (کل) همه مدخل را دربرمی‌گیرد اگر مدخل 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 مدخلو 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 لا يكون مقيداً» چرا که در غیر این صورت نمی‌توان عموم را اخذ نمود. پس مرحوم آخوند در اخذ به عموم، مقدمات حکمت را نسبت به مدخلو لفظ «کل» حتماً دخالت دهد (البته ایشان با تممسک به نوعی از ظهور، «کل» را استثنای کنند).

همه این توجیهات مرحوم آخوند به دلیل آن است که طبیعتی که مدخلو 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، مدخلو خود را زیر چتر می‌گیرد، که این مدخلو می‌تواند هر چیزی اعم از مطلق و مقید باشد و به همین لحاظ الفاظ عموم تابع مدخلولشان می‌باشد.

حضرت امام مطالبی در این مورد فرموده‌اند و اشکال می‌کنند:

اما اولاً: فَلَأَنَّ مَوْضِعَ الْإِطْلَاقِ هُوَ الطَّبِيعَةُ، وَمَعَ جَرِيَانِ الْمَقَدَّمَاتِ
يُسْتَكْشَفُ أَنَّ مَوْضِعَ الْحُكْمِ نَفْسُ الطَّبِيعَةِ، بِلَا دُخَالَّةَ شَيْءٍ آخَرَ،
بِخَلَافِ الْعَامَّ. فَإِنَّ مَوْضِعَ الْحُكْمِ فِيهِ افْرَادُ الطَّبِيعَةِ، لَا نَفْسَهُمْ. فَمَوْضِعُ
وَجْهَبِ الْوَفَاءِ فِي قَوْلِهِ: «أَوْفُوا بِالْعَهْدِ» افْرَادُهَا (امام خمینی
مناهج الوصول ج ۲: ۲۳۳).

اول آن که، موضوع در اطلاق، تمام طبیعت می‌باشد و بعد از جریان مقدمات حکمت کشف می‌شود 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 اوفو بالعقود، طبیعت عقد نیست بلکه افراد خارجی عقد می‌باشد. پس در عام اساس بر آن است که ابتدا عام تحقق می‌یابد بعد حکم می‌آید و بعد از آن مقدمات حکمت جاری می‌شود (چنانکه خواهیم آورد).

پس در ادامه اشاره می‌فرمایند:

و جریان المقدمات إنما هو بعد تعلق الحكم، وهو متعلق بالأفراد بعد دلالة الألفاظ على استغراق المدخول. فهـى دالـة عـلـيـه جـرـت المـقـدـمـات /مـلا... (امـام خـمـيـنـي منـاهـج الـوصـول جـ2: 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 خواهید 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.

وان شئت قلت: إنَّ الفَاظَ العُمُومَ مِثْلُ: «كُلٌّ»، و «جَمِيعٌ» مُوضِوعَه للْكُثُرَةِ لُغَةً، و اخْصَافَهَا إِلَى الطَّبِيعَةِ تَغْيِيرُ الْإِسْتَغْرَاقِ، و تَعْلُقُ الْحُكْمِ الْمُتَأَخَّرُ عَنْهُ و جریان المقدمات متاخر عنه برتبین، فلا يعقل توقيعه عليه (امـام خـمـيـنـي منـاهـج الـوصـول جـ2: ۲۳۳).

الفاظ عموم مثل کل و جمیع، برای کثرت وضع شده‌اند به وضع لغوی، و اضافه آن به طبیعت، استغراق را افاده می کند و در مرحله بعد حکم پدید می آید که متاخر از این وضع لغوی است و در مرحله بعدی مقدمات حکمت جاری می شود که متاخر از حکم است.

پس مقدمات حکمت دو مرحله و رتبه از وضع و دلالت الفاظ بر عموم متاخر است و معقول نیست امری که متقدم است بر امری که متاخر 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 دیر نیازی به مقدمات وجود ندارد. ایشان در یک عبارت، مطلب را می‌رسانند: «دخول الفاظ العموم على نفس الطبيعة المهملة يدل على استغراق افرادها» (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۲۳۳)، «همه الفاظ عموم که بر نفس طبیعت داخل شده است («کل» بر سر «عالی» 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 صحبت نظر خود اشاره می‌فرمایند:

و يشهد لما ذكر: قضاء العرف به. وانت اذا تفحصت جميع ابواب الفقه و فنون المحاورات، لم تجد مورداً توقف العرف في استفاده العموم من القضايا المسورة بالفاظه، من جهة عدم كون المتكلّم في مقام البيان، كما ترى في المطالقات إلى ماشاء الله (امام خمینی *مناهج الوصول* 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 مسورة^۱ که با الفاظ خاص خودشان همراه شده باشند، تردید کند و هرگز در این موارد استفاده عموم را با این عذر

۱. قضایای مسورة یعنی سوردار، مثل موجبه کلیه، سالیه کلیه که در آنها سورهایی مانند کل، جزء، بعض، و ... وجود دارد.

که متكلّم در مقام بیان نبوده، رد نمی‌کند در حالی که این عذر در مطلق جاری است و دیده می‌شود.

پس قضاوت عرف خود شاهدی بر این مدعای باشد، زیرا در همه جا حتی یک مورد یافت نمی‌شود که برای جریان عموم، منظر مقدمات باشیم و در جمیع ابواب فقه و فنون محاورات، عرف استفاده از قضایای مسورة 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.

و لعل هذه الشبهة نشأت من الخلط بين المطلق والعام، والعجب ممن يرى أن الاطلاق بعد جريان المقدّمات يفيد العموم، ومعه ذهب إلى لزوم جريانها في العموم، مع أن لازمه لغوية الإتيان بالفاظ العموم (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۲۳۴).

و شاید این شبّهه (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 المقدّمات يفيد بالنسبة الى حالات الأفراد» (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۲۳۳).

پس عموم «اکرم العلماء» نسبت به افرادش (زید، عمر 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 مسئله را ممکن دانسته و مثالی برای آن مطرح می‌کنند و می‌فرمایند در آیه شریفه: «وَلِيَطْوُّفُوا بِأَبْيَاضِ 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 سنجدیدیم، آن را قید می‌نامیم (سبحانی تهذیب الاصول ج ۲: ۱۶؛ تقوی اشتهرادی تدقیح الاصول ج ۲: ۳۲۹؛ امام خمینی مناهج الوصول ج ۲: ۲۲۳).

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، مدخل 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 بدلت تقسیم می‌کنند در حالی که امام مطلق را واحد دانسته و شمولیت و بدلت 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. (۱۴۱۲ق) *کفاية الاصول*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۳) *مناهج الوصول الى علم الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ دوم.
- تقوی اشتهرادی، حسین. (۱۴۲۷ق) *تفصیل الاصول* (تقریرات ابحاث امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ سوم.
- حائری بزدی، شیخ عبدالکریم. (۱۴۱۸) *درر الفوائد*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۱۶) *شرح منظمه*، تهران: انتشارات ناب.
- خمینی، مصطفی. (۱۳۸۵) *تحریرات فی الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ق) *تهذیب الاصول*، (تقریرات ابحاث امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ و نشر عروج، چاپ سوم.
- فاضل لنگرانی، محمد. (۱۳۸۵) *یضاح الكتابیه*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، چاپ اول.
- کاظمی خراسانی، محمد علی. (۱۴۰۴ق) *فوائد 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 مجده، چاپ اول.