

Critical review of the different perspectives on the relationship between the general and absolute in five religions

Morteza Chitsazian^{1*}, Mehdi Narimanpour²

1-Member of the Department of Jurisprudence and Private Law, Shahid Motahari University, tehran, Iran.

2- PhD student in jurisprudence and private law, Shahid Motahari University, tehran, Iran

Received Date: 2020/12/05

Accepted Date: 2021/04/23

Abstract

Background and Aim: The relationship of the general and absolute is one of the issues that there is a lot of disagreement among the Scholars of Islamic jurisprudence. And the criteria for distinguishing these two concepts have always covered a significant part of the discussion of the principles of jurisprudence in general and specific. This difference covers a wide range of sciences of logic, philosophy, Arabic literature and the principles of jurisprudence, so it is appropriate to conduct research in this regard.

Materials and Methods: The result of this research, which has been done by analytical-descriptive method with reference to library resources,

Conclusion: they agree unanimously that the general implies assignationally inclusion; But in relation to absolute assigned there is different opinions. Sunni and shia scholars believe that the absolute is due to the assignation; but the later Shia scholars recognize that the term is not the case. The former is becoming two groups. Some scholars have introduced the absolute assigned an indefinite word in the manner of proof and others have introduced it a quiddity without a condition and they who do not consider it due to assignation believe that the term indicate nature; Without an absolute be a restriction to an assigned, but they have disagreed on the role of the basics of wisdom. The famous opinion believes that the role of the basics of wisdom is to obtain restrictions, but the Imam and his subjects believe that the role of the basics of wisdom is to eliminate restrictions. From these views, it seems that the Imam's view that expresses: absolute indicates natures and that's the reason for removing the basics of wisdom is more justified.

Keywords: General, absolute, the basics of wisdom, indefinite word, nature.

Email: morteza.chitsazian@yahoo.com

نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد نسبت بین عام و مطلق در مذاهب خمس

مرتضی چیت‌سازیان^{۱*}، مهدی نریمانپور^۲

۱- استادیار فقه و حقوق خصوصی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

۲- دانشجوی دکتری فقه و حقوق خصوصی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۹/۱۵

پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۰۳

چکیده

زمینه و هدف: نسبت بین عام و مطلق از مسائلی است که میان علمای اصول، اختلاف نظر وسیعی وجود دارد و همواره معیارهای تمایزبخش این دو مفهوم بخش قابل توجهی از مباحث اصول فقه در باب عام و خاص را دربر گرفته است. این اختلاف دامنه‌ای وسیعی از علوم منطق، فلسفه، ادبیات عرب و اصول فقه را دربر گرفته است، لذا مقتضی است که پژوهشی در این رابطه صورت گیرد.

مواد و روش‌ها: پژوهش حاضر این پژوهش که با روش تحلیلی - توصیفی با استناد به منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته است،

نتیجه‌گیری: به اتفاق، دانشمندان قائل هستند که عام دلالت وضعی بر شمول دارد؛ لکن در مدلول مطلق اختلاف نظر دارند و پنج نگرش عمده در این زمینه مطرح کرده‌اند: ۱- برخی قائل هستند مدلول مطلق ماهیت به شرط لا است؛ ۲- برخی دیگر مدلول آن را نکره در سیاق اثبات دانسته‌اند؛ ۳- برخی مدلول مطلق را، طبیعت و ذات المعنی دانسته‌اند و نقش مقدمات حکمت اخذالقیود دانسته‌اند؛ ۴- برخی مدلول مطلق را، طبیعت و ذات المعنی دانسته‌اند، لکن نقش مقدمات حکمت اخذالقیود دانسته‌اند؛ ۵- برخی بر این عقیده هستند لفظی برای مطلق و مقید وضع نشده است. به نظر می‌رسد از لحاظ دقت‌های عقلی قول به اینکه اطلاق ناشی از وضع نیست و مقدمات حکمت به نحو رفع القیود است، متین است، ولی از آن جهت که در وضع الفاظ این گونه دقت‌های عقلی شأنی ندارد؛ لذا قول به طبیعت لایشرط موجه به نظر می‌رسد و انتقادهای وارد شده بر این قول به جهات متعدد ضعیف است.

واژگان کلیدی: عام، مطلق، مقدمات حکمت، نکره، ذات المعنی.

* نویسنده مسئول

مقدمه

یکی از مسائل مهمی که در بخش الفاظ اصول فقه، میان اصولیون مطرح بوده و است، نسبت بین مطلق و عام است. علمای اصول فقه از دیرباز در مورد نسبت بین عام و مطلق دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. آنچه بر فزونی مباحث حول نسبت بین عام و مطلق تأثیر گذاشته و باعث شده است که نظرات مختلفی ابراز شود، این است که مسئله مورد بحث، جولانگاه چندین رشته علمی است و این رشته‌ها عبارت‌اند از: زبان و ادبیات عرب، منطق، فلسفه. هر کدام از علمای اصول با پیش‌فرض‌های رشته‌های مذکور در مورد این نسبت اظهار نظر کرده‌اند. ورود قریب به اتفاق علمای اصول - اعم از شیعه و اهل سنت - به این مسئله و همچنین تشتت آراء و پراکندگی مبانی علمای اصول در مورد این مسئله، ضروری می‌نماید که پژوهشی صورت گیرد مبنی بر اینکه چه نسبتی میان عام و مطلق وجود دارد؟ علمای اصول چه دیدگاه‌های در این زمینه مطرح کرده‌اند؟ مبانی نظرات و دیدگاه‌های مطرح شده، چیست؟ به اتفاق علما عام دلالت وضعی بر شمول دارد و لکن در مدلول مطلق، اختلاف کرده‌اند. در مقاله حاضر به بررسی دیدگاه‌های علمای شیعه و اهل سنت در این زمینه خواهیم پرداخت. با توجه به اینکه نظرات علمای اصول در مورد نسبت بین عام و مطلق، غالباً در بحث از تعاریف عام و مطلق نمود بیشتری داشته است و مبانی آن‌ها را بیشتر روشن می‌گرداند، ضمن بررسی تعاریف مطلق و عام در اصطلاح دیدگاه‌های مختلف علمای اصول حول این محور استقراء و ادله هر کدام به تفصیل ذکر خواهد شد.

علت عدول از کلمه «تفاوت» به کلمه «نسبت» در عنوان مقاله این است که برای مقارنه دو مسئله لاجرم باید دارای نقاط مشترکی باشند تا بتوان مقایسه‌ای انجام داد. در مسئله مورد بحث ما نیز چون غالب نظرات دانشمندان اصول به گونه‌ای است که هیچ نقطه اشتراکی بین مطلق و عام نمی‌بینند، در نتیجه کلمه «نسبت» مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

در مورد این موضوع، حسب تتبع و تفحص، مقاله‌ای با عنوان «تفاوت مطلق و عام از دیدگاه آخوند خراسانی و امام خمینی» نوشته شده است. در این مقاله صرفاً به بررسی دیدگاه دو اندیشمند مذکور

پرداخته شده است، لکن در مقاله حاضر، به بررسی مقارن نسبت بین عام و مطلق از منظر علمای شیعه و اهل سنت پرداخته شده و در این زمینه مطالعه مقارن صورت نگرفته است.

تعریف عام و مطلق در اصطلاح

با توجه بر اینکه تعاریف مربوط به عام و مطلق نقش عمده در تبیین و تمییز بین این دو اصطلاح دارد، به تعاریف علمای اصول از این دو اصطلاح پرداخته می‌شود.

در صحاح در مورد معنای عام آمده است: «العام: عمّ الشئ یعمّ عموماً ای شملهم» (جوهری، ۱۴۰۷، ۱۹۹۳/۵). همچنین در لسان العرب آمده است: «عمّم الامر یعمّمه عموماً ای شملهم» (ابن منظور ۱۴۰۴ ج ۴: ۳۱۱۲). از این دو تعریف لغوی چنین برمی‌آید که کلمه عام در لغت به معنای شمول و استغراق است. کلمه عام اسم فاعل است و اصل آن در لغت (عامم) بوده است که از باب تخفیف در لسان دو حرف میم ادغام شده است. این ادغام طبق قاعده‌ای است که می‌گوید اگر دو حرف هم‌جنس متحرک باشند باهم ادغام می‌شوند. این کلمه از عموم که در لغت به معنی کثرت و شمول است، مشتق شده است (کیکلدی، ۱۴۱۸، ۵).

کلمه عام در اصطلاح نیز از تعاریف لغوی فاصله نگرفته است و در تعاریف علمای اصول از این اصطلاح، شمول و کثرت که معنای لغوی عام باشد، نهفته است؛ ولی با وجود این نقطه اشتراک در تعاریف، در برخی از مباحث مرتبط با عام، اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد و این اختلاف‌نظرها در تعاریف عام تأثیر گذاشته است و به تبع آن، تعاریف مختلفی از عام مطرح شده است. عواملی که موجب اختلاف میان علمای اصول گشته است، عبارت‌اند از: لفظی یا حقیقی بودن تعاریف عام (آخوند، ۱۴۳۶، ۱۳۷/۲)، از اوصاف لفظ بودن یا معنا بودن عام (شوکانی، ۱۴۱۹، ۲۸۷/۱)، شرط بودن استغراق یا شرط نبودن آن به تبع آن کفایت جمع و اجتماع در تحقق عام همچون جمع منکر (بخاری، بی‌تا، ج ۱: ۳۳)، کیفیت تقسیم عام به عام استغراقی، مجموعی و بدل؛ بدین صورت که آیا اقسام سه‌گانه عام به اعتبار حکم و تعلق حکم به عام است یا خود عام فی‌نفسه به سه نحوه مذکور قابل اعتبار و قابل فرض است (نائینی، ۱۳۵۲، ۴۴۳/۱) و آخرین عامل اختلاف در این است که آیا شمولیت و عمومیت از مدخول ادوات عموم فهم

می‌شود یا اینکه مدخول ادوات عموم آن را می‌رساند یا اینکه هر دو شمولیت و عمومیت را می‌رسانند (آخوند، ۱۴۳۶، ۱۳۸/۲؛ امام خمینی، ۱۴۳۶، ۱۳۸/۲). با توجه به این نکات به اهم تعاریفی که علمای شیعه و اهل سنت از عام داشته‌اند، اشاره می‌شود:

تعریف اول: عموم لفظی است که شامل دو چیز و بیشتر (از دو چیز) است (سید مرتضی، ۱۳۶۳، ۱۹۷/۱).

تعریف دوم: لفظی واحد که از جهت واحد بودنش، بر دو چیز و بیشتر (از دو چیز) دلالت می‌کند (غزالی، ۱۴۱۹، ۱۳۸).

تعریف سوم: لفظی است که دال بر دو مسمی به بالا است (آمدی، ۱۴۲۴، ۲۴۰/۲).

تعریف چهارم: لفظی که دلالت بر استغراق و شمول اجزاء و جزئیاتش دارد (میرزای قمی، ۱۳۸۷، ۱۹۲).

تعریف پنجم: شمول مفهوم عام، جمیع مصادیقی که صلاحیت دارد که مفهوم عام بر آن‌ها منطبق باشد (آخوند، ۱۴۳۶، ۱۳۸/۲).

تعریف ششم: لفظی که شامل تمام مصادیق مدخولش که صحیح است مدخول بر آن‌ها منطبق باشد (امام خمینی، ۱۳۸۷، ۲۲۲/۲).

تعریف هفتم: شمول و استغراق وضعی مفهوم عام، افراد مفهوم دیگر را (صدر، ۱۴۱۳، ۲۲۲/۲).

نکاتی که به‌عنوان موجبات اختلاف علمای اصول ذکر شد، با دقت در تعاریف مذکور، نمایان می‌شود و هرکدام از این تعاریف به‌نوعی به این اختلافات اشاره دارد؛ ولی از آن جهت که بیشتر این نکات از محل بحث ما خارج هستند، صرفاً به نکات مربوط به موضوع مقاله پرداخته می‌شود. در تعاریف مذکور، دو ویژگی عمده عام به‌عنوان دو عنصر جوهری عام شناخته شده است: ویژگی اول اینکه الفاظ عموم دلالت بر کثرت و شمول دارد؛ گرچه در تعاریف اول و دوم و سوم بیان گشته است که عام لفظی است که بر دو و بیشتر از دو دلالت دارد؛ با این وجود، اشکالی از این حیث بر ویژگی مذکور وارد نیست؛

چراکه از نظر معرفین این تعاریف نیز، در صورتی که لفظی مفید استغراق باشد، آن لفظ عام است. به عبارت دیگر سه تعریف اول به اختلاف علمای اصول برمی گردد که آیا در تعریف عام، استغراق شرط است یا نه صرف جمع نیز کافی است؟ (بخاری، بی تا، ۱/ ۳۳). به هر روی، در کثرت و شمولیت عام اختلاف نظر ندارند؛ بلکه صرفاً در جمع اختلاف نظر دارند که آیا جمع عمومیت دارد یا نه؟ نظر علمای حنفی بر این است که جمع عام است، ولی مشهور این نظریه را رد کرده اند (زرکشی، ۱۴۱۴، ۶/۴). ویژگی دومی که علمای اصول در تعریف عام بدان اشاره کرده اند، وضعی بودن الفاظ عموم است. همه تعاریف مذکور بدون استثناء بر این ویژگی اجماع دارند. با این توضیح روشن گشت که از نظر علمای اصول، الفاظ عام دلالت بر کثرت و شمول داشته و دلالتشان نیز وضعی است.

مطلق در لغت مشتق از اطلاق است و به معنای تخلیه و ارسال آمده است. مثلاً گفته می شود «اطلقتُ الاسیر» یعنی اسیر را آزاد کردم (جوهری، ۱۴۰۷، ۴/ ۱۵۱۸).

در تعریف مطلق نیز به مانند عام، علمای اصول با توجه به رویکردشان نسبت به مطلق، به تعریف آن همت گماشتند. به طور کلی دو دسته تعریف در این زمینه وجود دارد:

دسته اول: تعاریفی هستند که مطلق را وضع شده برای افراد خارجی می دانند؛ چراکه متبادر از آن، افراد خارجی است. بسیاری از علمای اصول شیعه همچون میرزای قمی و از اهل سنت همچون آمدی و ابن حاجب، طوفی و تفتازانی این دسته تعاریف را برگزیده اند (قمی، ۱۴۳۰، ۱/ ۵۰۸؛ آمدی، ۱۴۲۴، ۳/۳؛ طوفی، ۱۴۰۷، ۲/ ۶۳۰؛ تفتازانی، بی تا، ۱/ ۱۱۸). این گروه مطلق را چنین تعریف کرده اند:

تعریف اول: مطلق عبارت است از آنچه دلالت بر معنای دارد که در جنس خودش شایع است (اصفهانی، ۱۴۰۴، ۲۱۷؛ ایچی، ۱۴۲۱، ۲/ ۲۳۵).

تعریف دوم: مطلق عبارت است از نکره در سیاق اثبات (آمدی، ۱۴۲۴، ۳/۳).

تعریف سوم: مطلق عبارت است از آنچه دال بر فردی واحد و غیر معین می کند (ابن قدامه، ۱۴۲۳،

تعریف چهارم: مطلق عبارت است از آنچه دال بر افراد شایع می‌کند بدون اینکه دال همراه با قید لفظی باشد (امیر بادشاه، ۱۴۰۳، ۳۲۸/۱).

دسته دوم: تعاریفی هستند که مطلق را ماهیت من حیث هی می‌دانند که هیچ شرطی همراه آن نیست، خواه قید وحدت باشد، خواه قید کثرت، خواه وصف باشد، خواه شرط و اینکه فرد غیر معین را شامل می‌شود از باب ضرورت است. از دانشمندان اصولی شیعه همچون محقق حلی و شهید ثانی و از میان اهل سنت نیز اکثر حنفی‌ها و همچنین فخر رازی و ابن‌السبکی چنین تعریف کرده‌اند (سبکی، ۱۴۲۳، ۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۸، ۴۵۸/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ۲۲۲). این علما تعاریف ذیل را بیان کرده‌اند:

تعریف اول: مطلق عبارت است از آنچه دال بر ماهیت است (محقق حلی، ۱۴۰۳، ۹۱). این تعریف میان علمای متأخر همچون صاحب‌الفصول مشهور و مختار است (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ۲۱۷).
تعریف دوم: لفظی که بیانگر ذات اشیاء است بدون اینکه متعرض صفات زائد بر ذات باشد چه آن صفت سلبی باشد یعنی به شرط عدم باشد و چه آن صفت ایجابی باشد؛ یعنی به شرط شیء باشد (بخاری، بی تا، ۲ / ۵۲۰).

تعریف سوم: لفظی که دال بر حقیقت من حیث هی باشد (فخر رازی، ۱۴۱۸، ۴۵۸ / ۲).
دقت در این دو دسته از تعاریف، نوع نگاه علما را نسبت به مطلق روشن می‌کند. به‌واقع اختلاف علمای اصول در این است که آیا الفاظ مطلق ناظر بر افراد خارجی است یا نه صرفاً ناظر بر طبیعت است و این نکته اخیر موجبات اختلاف را فراهم کرده است و به تبع آن نیز نظرات متفاوتی مطرح گشته است که در مبحث دوم، نظرات مختلف استقراء گشته و ادله آن‌ها ذکر می‌شود.

دیدگاه‌ها مختلف در مورد مدلول مطلق

۱- نگرش: «ماهیت لاشروط»

۱-۱- ماهیت مطلق

غالب طرفداران طریقه فقها که احناف باشند، (نسفی، بی تا، ۲/ ۲۸۶؛ ملا جیون، بی تا، ۲/ ۱۴۲) و از سایر مذاهب فقهی اهل سنت، دانشمندانی همچون فخر رازی (۱۴۱۸، ۲/ ۳۱۴) و از میان شیعیان نیز محقق حلی (۱۴۰۳، ۹۱) و شهید ثانی (۱۴۱۶، ۲۲۲) در تعریف مطلق گفته‌اند: ۱- مطلق عبارت است از لفظی که دلالت بر ماهیت بدون قید دارد (سبکی، ۱۳۱۶، ۲/ ۴۶)؛ ۲- لفظی که دلالت دارد بر ماهیت مجرد از عوارضی که صلاحیت الحاق به ماهیت را دارند (طوفی، ۱۴۰۷، ۲/ ۶۳۱)؛ ۳- لفظی که دلالت بر حقیقت بماهی دارد بدون اینکه در آن لفظ، دلالتی بر قیود وجود داشته باشد (بخاری، بی تا، ۲/ ۲۸۷). مطابق این دیدگاه، مطلق صرفاً دلالت بر ماهیت و حقیقت شیء یعنی ذات اشیاء دارد؛ به عبارت فنی و اصطلاحی مطلق صرفاً دلالت بر جنس و فصل دارد و هیچ‌گونه دلالتی بر ماورای طبیعت ندارد و متعرض قیود زائد بر ماهیت نیست، خواه این قید سلبی باشد و خواه این قید ایجابی باشد (بخاری، بی تا، ۲/ ۲۸۷)، خواه قید وحدت باشد، خواه قید کثرت، خواه وصف باشد و خواه شرط (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ۲۲۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۳، ۹۱؛ نسفی، بی تا، ۲/ ۲۸۶؛ ملا جیون، بی تا، ۲/ ۱۴۲). به عبارت دیگر، ماهیت من حیث هی نه دلالتی بر کلیت دارد و نه دلالتی بر جزئیت دارد و ناظر بر هرگونه خصوصیات خارج از ماهیت نیست و از این قبیل خصوصیات کثرت و وحدت است و وحدت و کثرت خارج از ماهیت هستند. به عنوان مثال انسان بما هو انسان چیزی جز خودش نیست و اینکه انسان واحد است یا واحد نیست یا کثیر است یا کثیر نیست، منفصل از مفهوم (ماهیت) انسان است و انسان به ما هو انسان متصف به این گونه خصوصیات نیست.

مقصود این علما از ماهیت، ماهیت لابشرط است؛ لذا از منظر این گروه اطلاق ناشی از وضع است (عطار، بی تا، ج ۲: ۷۹). شاهد بر درستی این مدعا نیز این است که اولاً اختلاف میان این دیدگاه و دیدگاه دوم، بر سر وجود کلی طبیعی یا ماهیت مطلق یا ماهیت لابشرط است که در دیدگاه دوم بررسی خواهد شد و ثانیاً در میان دانشمندان اصولی اهل سنت و علمای متقدم شیعه، بحثی از جریان مقدمات حکمت در الفاظ مطلق نبوده است؛ بنابراین صرفاً بحث از وضع مطرح بوده است.

طرفداران این نظریه، گرچه عقیده‌شان بر این است که مطلق صرفاً دال بر طبیعت است و هیچ‌گونه دلالتی بر فرد خارجی ندارد، لکن در مقام اثبات، قائل هستند که ماهیت من حیث هی در حکم قوه جزئی است؛ به عبارت دیگر، در عالم ثبوت دال بر طبیعت صرف است و لکن در عالم اثبات مفید فرد غیر معین است و این نیز از باب ضرورت انطباق با عالم خارجی است و ماهیت برای اینکه در عالم خارج موجود شود، حداقل در فردی باید محقق شود (فخر رازی، ۱۴۱۸، ۳۱۴/۲؛ عطار، بی تا، ۸۲/۲). اینکه در عالم خارج باید از روی ضرورت لا اقل در قالب فردی تحقق پیدا کند، نفی نمی‌کند که حکم روی طبیعت خوابیده است؛ به عبارت دیگر، این تحقق ضروری در قالب فردی مربوط به وجود و تحقق ماهیت است نه اینکه حکم بر آن فرد نامعین بار شده باشد؛ بلکه حکم روی طبیعت رفته است (بنانی، ۱۴۲۷، ۷۲/۲؛ عبادی، ۱۴۳۳، ۱۱۴/۳).

به دلیل این نوع رویکردی که نسبت به مطلق وجود دارد و اینکه مصداق آن در عالم اثبات واحد غیر معین است، برخی از علما همچون فخر رازی در مفرد محلی به الف و لام قول به عدم افاده عموم را برگزیده‌اند و به مانند فخر رازی (۱۴۱۸، ۳۶۷/۲)، محقق حلی (۱۴۰۳، ۸۶) و شهید ثانی (۱۴۱۶، ۱۶۶) نیز در مفرد محلی به الف و لام، قائل به عدم افاده عموم هستند.

۱-۲- ادله طرفداران نگرش: «ماهیت لا بشرط»

بیشتر کسانی که مدلول مطلق را ماهیت لا بشرط می‌دانند، دلایلی ذکر نکرده‌اند و بیشتر به ذکر نظر خود در باب مدلول مطلق اشاره کرده‌اند، با این وجود برخی دلایل ذیل را، آورده‌اند:

دلیل اول: اصل در وضع این است که اسماء برای صور متخیله در ذهن وضع شده باشند (بادشاه، ۱۴۰۶، ۱: ۳۲۸؛ صاعدی، ۱۴۲۳، ۱۱۹).

این دلیل با این اشکال مواجه است که اولاً: منظور از اصل کدامین است؟ به عبارت دیگر کلمه اصل به معانی متعدد آمده است: راجح، مستصحب، ظاهر، دلیل، تعبد، غالب، کدام یک از این معانی مدنظر است؟ ثانیاً: فلسفه جعل این اصل چیست؟ به عبارت دیگر جعل اصل باید مبتنی بر واقعیت‌های خارجی

باشد، نه اینکه به صرف فرض و دور از واقعیت جعل اصل کرد، در اصل مذکور این واقعیت حداقل قابل احراز نیست، ثالثاً این مسئله مورد اختلاف است و چهار قول در این زمینه مطرح کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۴، ۲: ۳۲۷).

دلیل دوم: لفظ مطلق ظهور در حقیقت و ماهیت من حیث هی دارد؛ چراکه مطلق نامیده‌اند برای اینکه در مقابل مقید قرار گیرد؛ در حالی که افراد ممکن نیست در اطلاق اراده شود؛ چون همیشه مقارن با قیود مختلف هستند و لاجرم در امکان و ازمنه قرار دارند و این بودن در امکان و ازمنه قید هستند (بادشاه، ۱۴۰۳، ۱/۳۲۸).

به نظر می‌رسد این دلیل متین و موجه به نظر می‌رسد؛ چراکه مثلاً وقتی گفته می‌شود: «اکرم العالم» کلمه «العالم» به نحو مطلق آمده است و منضم به اوصاف و قیود نیست و این منضم به قیود و اوصاف بودن معنی جز اطلاق ندارد.

۱-۳- اشکالات نگرش: «ماهیت لا بشرط»

در مورد این دیدگاه یک اشکال عمده مطرح کرده‌اند و آن اینکه گفته‌اند مطابق این دیدگاه مطلق مغایر و متباین با نکره است؛ چراکه مطلق دال بر ماهیت من حیث هی است ولی نکره دال بر واحد غیر معین است. با وجود اینکه چنین دیدگاهی را پذیرفته‌اند، نکره در سیاق اثبات را مثال برای مطلق آورده‌اند و لذا گویی دچار تناقض‌گویی گشته‌اند. به جهت این مثال‌ها است که شهاب‌الدین قرافی می‌گوید: هر چیزی را که علمای اصول می‌گویند، مطلق است، علمای نحوی می‌گویند آن نکره است و هر آنچه علمای نحو می‌گویند آن نکره است، علمای اصول می‌گویند مطلق است (قرافی ۱۴۲۰ ج ۴: ۱۷۵۷).

این مسئله جولانگاه علمای اصول گشته است. برای حل این تناقض‌گویی، توجیحات مختلفی ذکر کرده‌اند. برخی گفته‌اند که دو نوع مطلق وجود دارد: مطلق که در سیاق انشاء است و چنین مطلق دلالت بر ماهیت و حقیقت دارد و بدون اینکه به خارج از حقیقت نظری داشته باشد، مطلق که در سیاق خبر قرار می‌گیرد، مثل «رأیت رجلاً» این نوع مطلق دلالت بر واحد غیر معین می‌کند و دلالتی بر ماهیت من

حیث هی ندارد. منظور کسانی که مطلق را ماهیت من حیث هی می‌دانند، قسم اول است و منظور کسانی که می‌گویند مطلق دلالت بر فرد غیر معین می‌کند، قسم دوم است (زرکشی ۱۴۱۳ ج ۳: ۱۴۱۵).

برخی دیگر گفته‌اند در یک تقسیم‌بندی مطلق به دو دسته تقسیم می‌شود: مطلق حقیقی و مطلق اضافی و مطلق حقیقی عبارت است از مطلق که دلالت بر ماهیت دارد و مطلق اضافی مثل «رجل» است و رجل نسبت به عالم بودن مطلق است، ولی نسبت به مطلق حقیقی مقید است؛ چراکه دلالت بر فرد واحد غیر معین دارد (زرکشی ۱۴۱۳ ج ۳: ۴۱۵).

برخی دیگر نیز گفته‌اند مطلق و نکره لفظ واحدی هستند و فرق میان آن دو به اعتبار است؛ اگر در لفظ اعتبار شود که دلالت بر ماهیت داشته باشد آن مطلق است و اگر واحد شایع لحاظ شود نکره است و مثال‌های که برای مطلق زده شده است، به اعتبار اول مطلق و به اعتبار دوم نکره است (عطار، بی‌تا، ج ۲: ۸۱-۸۲).

برخی از علمای نحو نیز گفته‌اند: «جمهور علما می‌گویند فرقی بین نکره و اسم جنس مطلق نیست و اگر اسم جنس مطلق، برای فرد یا افرادی غیر معین دلالت داشته باشد، آن نکره غیر مقصوده است و اگر اسم جنس مطلق دال بر فرد معین بکند، نکره مقصوده نامیده می‌شود و اینکه مطلق و نکره مساوی هستند، بهتر است و اینکه بین آن دو فرق است (در نزد قائلین به آن) سخت و یک فرق فلسفی است که در پس آن فایده‌ای علمی وجود ندارد؛ چون این فرق جزء در عالم ذهن حاصل نمی‌شود ولی در عالم خارج، مطلق و نکره در مدلول خارجی که فرد شایع است، مشترک و متحد هستند؛ بنابراین اختلاف مذکور در حد اصطلاح است» (عباس حسن، بی‌تا، ج ۴: ۳۰).

۲- نگرش: «نکره در سیاق اثبات»

۲-۱- ماهیت مطلق

بسیاری از متکلمین (حنابله و مالکیه و شافعیه) همچون آمدی (۱۴۲۴، ۳/۳)، ابن حاجب (بی تا، ۱۵۵۹/۲)، طوفی (۱۴۰۷، ۲/۶۳۱) و تفتازانی (۱۴۱۶، ۱/۱۱۵) و از شیعه دانشمندانی همچون صاحب-الفضول (۱۴۰۴، ۲۱۷) و میرزا قمی (۱۴۳۰ ج ۲: ۱۷۸) مطلق را چنین تعریف می‌کنند: ما دل علی معنی شائع فی جنسه؛ مطلق عبارت است از لفظی که دال بر معنایی است که در جنس خود شایع است. این گروه از فقها مطلق را به مانند طریقه فقها یا احناف یا برخی از متکلمین همچون فخر رازی ماهیت من حیث هی نمی‌دانند؛ بلکه عبارت می‌دانند از آنچه دلالت بر فرد غیر معین دارد (تفتازانی، ۱۴۱۶، ۱/۱۱۵)؛ دسوقی، بی تا، ۲/۱۳۷؛ آمدی، ۳/۱۴۲۴، ذکر کرده‌اند.

مطابق این مبنا، مطلق صرفاً بر فرد غیر معین مثل رأیت رجلاً و یا افرادی غیر معین مثل رأیت رجلاً دلالت دارد و چون دلالت بر فرد غیر معین از میان افراد مختلف دارد، برخی، از مطلق تعبیر به عموم المطلق کرده‌اند و گفته‌اند که عموم مطلق بدلی است؛ عکس عموم عام که شمولی و استغراقی است. فرق بین عموم شمول و عموم بدل این است که عموم شمول، کلی و استغراقی است و بر تک تک افراد صدق می‌کند و عموم بدلی گرچه از حیث وحدت مفهوم و اشتراک مفهوم، عام است، لکن بر تک تک افراد حکم نمی‌شود؛ بلکه بر فردی شایع و منتشر در افرادی که شامل آن‌ها می‌شود، به نحو علی‌البدل حکم می‌شود و شامل بیش از یک فرد نیست. پس هرکسی که بر مطلق، اسم عموم اطلاق می‌کند، منظورشان، عموم بدلی است به این اعتبار که مصادیق آن محصور نیست؛ بنابراین صحیح است که اسم عموم به جهت مذکور بر مطلق اطلاق شود (شوکانی، ۱۴۱۹، ۱/۲۹۰).

۲-۲- ادله نگرش: «نکره در سیاق اثبات»

کسانی که مدلول مطلق را فرد غیر معین می‌دانند، دلایل ذیل را برای مختار خود، آورده‌اند:

۱- این سخن که مطلق موضوع برای افراد است، موافق با اسلوب زبان عربی است؛ چون مطلق در نزد علمای زبان عربی، نکره در سیاق اثبات است (شاطبی، ۱۴۱۷، ۳/۳۸۳؛ بنانی، ۱۴۲۷، ۲/۴۷؛ عطار، بی تا، ۲/۸۲).

در پاسخ می‌توان گفت که قول به مطلق بودن نکره از نظر علمای عرب به اعتبار این است که نکره دلالت بر فرد غیر معین دارد و فرد معینی مدنظر نیست و این فرد غیر معین مقید به اوصاف نیست؛ نه اینکه به اعتبار اسم جنس بودن چنین سخنی گفته باشند. شاهد بر درستی این مدعا این است که اتفاقاً علمای زبان عربی بسیار در مورد مدلول اسم جنس سخن گفته‌اند و اسم جنس مورد نظر علمای ادبیات عرب از نظر علمای اصول مطلق است. بنابراین علمای عرب منکر وضع لفظ برای ماهیت نیستند، بلکه صرفاً آن را در اسم جنس گفته‌اند و اسم نکره را از آن جهت برخی قائل به تفریق شده‌اند که مفید فرد غیر معین است.

۲- این سخن که مطلق برای ماهیت من حیث هی وضع شده است، منافات با مثال‌هایی دارد که معتقدین به این نظریه مطرح کرده‌اند؛ چراکه مثال‌هایی که صاحبان این نظریه مطرح کرده‌اند، مثال برای نکره در سیاق اثبات است (شاطبی، ۱۴۱۷، ۳؛ صاعدی، ۱۴۲۳، ۱۱۶ به بعد).

این دلیل قابل توجه نیست؛ چراکه همان‌طور که مدلل معترف است، از باب مثال است، نه اینکه مسئله انحصار مصادق باشد. شاهد بر این مدعا این است که طرفداران نگرش «طبیعت لابشرط» مفرد محلی به الف و لام را نیز از مصادیق مطلق می‌دانند. وجه مطلق بودن نکره در سیاق اثبات این است که مثلاً در جمله: اکرم عالم کلمه عالم در معنای مطلق به‌کار رفته است؛ چراکه منضم به اوصاف و مقیدات نیست. دلالت آن بر فرد غیر معین دلیل بر تقیید آن نیست؛ چراکه این تنوین است که دلالت بر فرد غیر معین را می‌رساند نه کلمه عالم.

۳- لازمه این سخن که مطلق برای ماهیت وضع شده است، این است که وجود ماهیت و تعلق احکام به آن به اعتبار اتحادش با افراد در عالم خارج است در حالی که قول به تساوی بین مطلق و نکره، لازمه مذکور را نمی‌خواهد؛ چراکه اصالتاً بر افراد خارجی دلالت خواهد کرد نه التزاماً (شاطبی، ۱۴۱۷، ۳/۳۸۴؛ ابن حاج، ۱۴۰۳، ۱/۲۹۲؛ بادشاه، ۱۴۰۶، ۱/۳۲۸؛ عطار، بی تا، ۲/۸۳).

بازگشت این دلیل در واقع به انکار وجود خارجی کلی طبیعی است.

این دلیل نیز با این اشکال مواجه است که اولاً کلی طبیعی در عالم خارج در ضمن افراد وجود دارد؛ ثانیاً: چه معنی وجود دارد که وجود ماهیت و تعلق احکام به آن به اعتبار اتحادش با افراد در عالم خارج است، آیا در این صورت موانعی در احکام شرعی به وجود می‌آید؟

۴- در علم فقه و اصول بحث حول محور مکلفین است نه صور ذهنیه و ماهیت جزء صورت ذهنی چیزی پیش نیست؛ حال آنکه غرض در احکام شرعی به عالم خارج تعلق دارد (شاطبی، ۱۴۱۷، ۳/ ۳۸۴؛ ابن حاج، ۱۴۰۳، ۱/ ۲۹۲؛ بادشاه، ۱۴۰۶، ۱/ ۳۲۸؛ بنانی، ۱۴۲۷، ۲/ ۴۷؛ کورانی، ۱۴۲۸، ۳۵۶؛ انصاری، ۱۹۵۴، ۱/ ۱۴۴)

در پاسخ این دلیل می‌توان گفت که اولاً: میان جعل اسماء برای صور ذهنیه و تعلق احکام شرعی به عالم خارجی منافاتی وجود ندارد؛ چراکه هدف از این جعل این نیست که صرفاً وجود ذهنی داشته باشد و در عالم خارج منشأ اثر نداشته باشد. اگر غرض واضع این بود که صرفاً در حد یک صورت ذهنی باشد، در این صورت این سخن حق بود، در حالی که چنین نیست و حتی قول به این حرف با مقتضای حکمت و عقلانیت واضع سازگار نیست؛ چراکه اگر واضع وضع صرفاً برای امر ذهنی انجام داده باشد، کار عبث و بیهوده‌ای کرده است و این خلاف اصل است؛ چراکه اصل بر این است که انسان‌ها از روی حکمت و مصلحت کاری را انجام می‌دهند و سخنی خلاف این، نیازمند دلیل است بنانی، ۱۴۲۷، ۲. ثانیاً: واضع با هدف ایجاد صورت ذهنی این کار را نکرده است، بلکه با هدف جعل اطلاق در مقابل مقید این کار را انجام داده است. به عبارت دیگر هدف این بوده است که مقصود خود را فارغ از اوصاف و مقیدات بیان کند. به عنوان مثال در جمله: اکرم العالم، هدف این بوده است که هر عالمی را اکرام کن، خواه فقیه باشد، خواه فیلسوف و خواه فاسق باشد و خواه غیر فاسق و صرفاً با این هدف العالم را ذکر کرده است.

۲-۳- ریشه‌یابی اختلاف دو نگرش اخیر

ماهیت به یک اعتبار به سه دسته تقسیم می‌شود: ماهیت به شرط شیء که ماهیت مخلوطه نیز گویند. ماهیت به شرط لا که ماهیت مجرد نیز گویند. ماهیت لا بشرط که ماهیت مطلقه و کلی طبیعی نیز گویند.

ماهیت به شرط شیء در خارج موجود است و ماهیت به شرط لا به اتفاق در خارج وجود ندارد. در وجود خارجی ماهیت لا بشرط یا مطلقه یا کلی طبیعی اختلاف نظر وجود دارد (شوکانی ۱۴۱۹ ج ۱: ۲۷۵).

توضیح مطلب بدین صورت است که فیلسوفان کلی را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

کلی منطقی: اگر خود کلی به معنای مفهوم قابل صدق بر کثیرین و مصادیق متعدد به تنهایی ملاحظه شود، آن کلی منطقی است. لذا کلی منطقی عبارت است از مفهومی که فرض صدق آن بر مصادیق مختلف ممتنع نیست. جایگاه تحقق این کلی به اتفاق منطقه در ذهن انسان است و در خارج از ذهن انسان چنین چیزی وجود ندارد.

کلی عقلی: عبارت است از مفهومی که به قید کلیت است. به عبارت دیگر نه آن مفهوم به تنهایی لحاظ می‌شود و نه کلیت به تنهای لحاظ می‌شود. جایگاه تحقق کلی عقلی نیز صرفاً در ذهن است و خارج از ذهن چیزی با قید کلیت وجود ندارد؛ زیرا در بیرون از ذهن هر چه است به نحو جزئی حقیقی وجود دارد و قابلیت صدق بر مصادیق مختلف را ندارد.

کلی طبیعی: عبارت است از صرف طبیعت و ماهیت به طوری که لا بشرط از قید وحدت و کثرت است؛ به عبارت دیگر آن مفهوم و ماهیتی که نه به قید وحدت است و نه به قید کثرت. (مطهری، ۱۳۷۵ ج ۲: ۲۹۹).

فیلسوفان دیدگاه‌های مختلفی در مورد کلی طبیعی ابراز کرده‌اند و به طور کلی سه دیدگاه در این زمینه وجود دارد:

دیدگاه اول: برخی می‌گویند کلی طبیعی در عالم خارجی وجود دارد.

دیدگاه دوم: برخی می‌گویند کلی طبیعی در عالم خارج وجود ندارد؛ بلکه وجودش در خارج را به وجود افراد می‌دانند.

دیدگاه سوم: برخی می‌گویند کلی طبیعی نه در عالم خارج وجود دارد و نه در عالم ذهن وجود دارد (مطهری ۱۳۷۵ ج ۲: ۲۹۹).

محل نزاع دو نظریه اخیر در واقع بحث از وجود خارجی کلی طبیعی است. کسانی که نظریه دوم را اختیار کرده‌اند، معتقد هستند که ماهیت لابشرط (ماهیت مطلق یا کلی طبیعی) در عالم خارج وجود ندارد و لذا وقتی وجود خارجی نداشته باشند نمی‌تواند متعلق و موضوع احکام شرعی قرار گیرد و احکام شرعی با افراد و موضوعات خارجی سرکار دارد.^۱ کسانی که نظریه اول را اختیار کرده‌اند، منکر وجود کلی طبیعی در عالم خارج نیستند؛ بلکه قائل هستند که در عالم خارج وجود دارد و لذا می‌گویند در مطلق، طبیعت صرف متعلق حکم قرار می‌گیرد و اگر وجود خارجی نداشت، نمی‌گفتند که متعلق احکام است (زرکشی ۱۴۱۳ ج ۳: ۴۱۴؛ شوکانی، بی تا، ج ۵: ۲۴۳۳؛ کورانی ۱۴۲۹ ج ۲: ۴۰۸).

۳- نگرش: «صرف طبیعت» (اخذ القیود بودن مطلق)

علمای متأخر شیعه تفاوت بین عام و مطلق را در سه مقوله مطرح کرده‌اند: موضوع عام و مطلق، تقسیمات عام و مطلق، جریان مقدمات حکمت در الفاظ عموم. این سه مقوله به ترتیب مذکور بررسی شده و نظرات علمای متأخر شیعه بیان می‌شود.

تفاوت از لحاظ موضوعه: مطابق دیدگاه مشهور، تفاوت عام و مطلق در مقوله موضوعه در این است که مطلق بر طبیعت صرف دلالت دارد؛ گرچه در اینکه اخذ این طبیعت به صورت ماهیت مهمله است یا لابشرط مقسمی یا ذات‌المعنی، میان علمای اصول اختلاف نظر وجود دارد؛ به هر روی قدر متیقن قول این علما آن است که مطلق صرفاً دلالت بر طبیعت دارد؛ لذا اطلاق ناشی از وضع نیست؛ برعکس قول علمای حنفی و برخی از طرفداران طریقه متکلمین که مدلول مطلق را ماهیت لابشرط می‌دانند؛ لذا اطلاق از منظر آن‌ها ناشی از وضع است. در نقطه مقابل مطلق، عام قرار دارد و عام به خصوصیات بیرون از طبیعت صرف، ناظر است و این خصوصیات خارج از طبیعت که عام ناظر بر آن است، کثرت و شمول است و عام وضعاً بر این خصوصیات دلالت دارد (مظفر، ۱۳۷۵، ۱/ ۱۷۳ به بعد).

^۱ - بدان جهت نیز در مسئله: اگر امر به ماهیت تعلق گیرد آیا مقصود از آن امر به فردی از افراد ماهیت است یا نه امر به ماهیت و طبیعت است نه به افراد آن؟ علمای اصول اختلاف کرده‌اند و آمدی و ابن حجاج قول اول را اختیار کرده‌اند و گفته‌اند ماهیت صرفاً در اذهان است و وجود خارجی ندارد (زرکشی ۱۴۱۴ ج ۳: ۳۲۳).

تفاوت از لحاظ تقسیمات: بنا بر نظر علمای متأخر میان عام و مطلق از لحاظ کیفیت تقسیمات مطلق و عام نیز تفاوت وجود دارد. عام در یک تقسیم‌بندی به سه دسته تقسیم می‌شود: استغراقی، بدلی، و مجموعی (نائینی، ۱۳۵۲، ۴۴۳/۱). این تقسیم‌بندی که برای عام بیان کرده‌اند، برای مطلق نیز مطرح شده است. آخوند و بسیاری از بزرگان دیگر گفته‌اند، اطلاق دارای قسم بدلی و قسم شمولی است (سبحانی، ۱۴۱۴، ۴۵۶/۲). مطابق این دیدگاه دو گونه عموم و شمول وجود دارد و آن اینکه گاهی عموم ناشی از لفظ است که به آن عموم شمولی گویند و گاهی ناشی از مقدمات حکمت است که به آن مطلق شمولی گویند. این دیدگاه نظر مشهور علمای اصول است و دانشمندانی همچون آخوند، حائری یزدی و غیره مطرح کرده‌اند (آخوند، ۱۴۳۶، ۲۲۳/۲؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸، ۲۱۰؛ نائینی، ۱۳۵۲، ۴۴۰/۱).

با وجود اینکه عام و مطلق از نظر مشهور، دارای تقسیمات واحدی هستند، در کیفیت تقسیم عام و مطلق اختلاف کرده‌اند. در تقسیم عام به اقسام سه‌گانه، اختلاف کرده‌اند که به اعتبار تعلق حکم به موضوع است یا خود عام فی‌نفسه دارای اقسام مذکور است؟ از نظر میرزای نائینی و آخوند اقسام مذکور به لحاظ حکم است و قرینه حکم دال بر انواع اقسام است (نائینی، ۱۳۵۲، ۴۴۳/۱؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۱۶). در مقابل حضرت امام و محقق خویی خود عام را بنفسه عامل اقسام سه‌گانه می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۸۶، ۴۶۴/۱؛ خویی، ۱۴۱۷، ۱۵۲/۵).

با التفات بر مطالب پیشین، تفاوت تقسیم عام با مطلق با وجود اینکه هر دو مصطلح دارای قسم شمولی و بدلی هستند، روشن می‌گردد؛ بدین صورت که از نظر مشهور، تقسیم مطلق به شمولی و بدلی ناشی از مقدمات حکمت است ولی تقسیم عام به اقسام سه‌گانه بنا بر نظر آخوند و میرزای نائینی به اعتبار تعلق حکم به موضوع است ولی بنا بر نظر برخی دیگر به اعتبار تعلق حکم به موضوع نیست؛ بلکه خود عام فی‌نفسه به اقسام سه‌گانه تقسیم می‌شود.

تفاوت مطلق و عام از لحاظ نیازمندی به مقدمات حکمت: علمای اصول اتفاق نظر دارند که مطلق نیاز به جریان مقدمات حکمت دارد؛ لکن در جریان مقدمات حکمت در الفاظ عموم اختلاف نظر وجود

دارد. این دیدگاه را برای اولین بار آخوند مطرح کرده‌اند که مورد مناقشه علمای اصول قرار گرفت. ایشان امکان جریان مقدمات حکمت در الفاظ عموم را مورد بحث قرار داده‌اند (آخوند، ۱۴۰۹، ۲۱۷).

بعد از ایشان، از جمله کسانی که به شدت بر این نظریه پافشاری کرده‌اند، میرزای نائینی بود. از نظر ایشان، علت نیازمندی ادوات عموم به مقدمات حکمت این است که مدخول آن‌ها طبیعت و ماهیت است که متکلم می‌تواند از آن مطلق را اراده کرده باشد یا مقید را اراده کرده باشد؛ بنابراین، حتماً نیاز به مقدمات حکمت است تا روشن گردد که آیا مقصود متکلم مطلق است یا نه. حاصل کلام اینکه از نظر میرزای نائینی، علت نیازمندی عام به مقدمات حکمت برای این است که طبیعت مدخوله الفاظ عموم، موضوع برای طبیعت است و طبیعت ابایی از اطلاق و تقیید ندارد؛ بنابراین مقدمات حکمت در مدخول الفاظ عموم، جریان پیدا می‌کند و اگر مدخول ادوات عموم، مطلق بود، ادوات عموم موجب کثرت و عمومیت خواهد بود و اگر مدخول مقید بود و یا اینکه مهمله بود، ادوات عموم موجب کثرت و عمومیت نخواهد بود. به هر روی، ادوات عموم تابع اطلاق و تقیید مدخول هستند و چون احتمال تقیید در مدخول ادوات عموم می‌رود، دیگر چاره‌ای جز اجرای مقدمات حکمت نیست (نائینی، ۱۳۵۲، ۱ / ۴۴۹).

ایشان بین اینکه دلالت عام وضعی باشد، ولی در مدخول آن مقدمات حکمت جاری باشد، تعارضی نمی‌بینند. سؤال قابل طرح این است که اگر الفاظ عموم و مطلق هر دو نیاز به مقدمات حکمت دارند، چه فرقی بین عام و مطلق وجود دارد؟ ایشان با توجه به تقریراتی که از ایشان به جای مانده است، بدان این‌گونه پاسخ داده‌اند: در دو مثال اکرم کل عالم و اکرم العالم، مثال اول عموم لفظی است و مثال دوم مطلق شمولی است که ناشی از مقدمات حکمت است و هر دو مثال نیز به مقدمات حکمت نیاز دارد و فرق میان این دو مثال در این است که در مثال اول مدخول کل نیاز به مقدمات حکمت دارد ولی خود عموم و کثرت نیازی به مقدمات حکمت ندارد؛ بلکه ادوات عموم مکفی در افاده کثرت هستند ولی در مثال دوم کثرت و شمول نیز نیازمند مقدمات حکمت است. به عبارت دیگر در هر دو مثال دو احتمال وجود دارد: تخصیص انواعی که نقش تقیید را بازی می‌کند مانند اینکه در هر دو مثال عالم به عادل تقیید بخورد و احتمال دوم، تخصیص افرادی است که مثلاً به اشخاص معینی تقیید بخورد. در مثال نخست

احراز عدم تخصیص انواعی در مدخول ادوات عموم نیاز به جریان مقدمات حکمت دارد؛ ولی تخصیص افرادی نیاز به مقدمات حکمت ندارد؛ بلکه ادوات عموم کافی است و در مثال دوم هم تخصیص انواعی و هم تخصیص افرادی نیاز به مقدمات حکمت دارد. به عبارت دیگر در عموم لفظی نیاز به مقدمات حکمت صرفاً در باب تخصیص انواعی است و نسبت به ازمنه، امکانه، حالات و اوصاف نیاز به مقدمات حکمت دارد ولی تخصیص افرادی نیاز به مقدمات حکمت ندارد (کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۵۷۳/۱؛ حلی، ۱۴۳۲، ۴۵۱/۵).

این نگرش از دو جهت قابل نقد است: اولاً؛ گرچه از لحاظ دقت‌های عقلی و فلسفی قول به صرف طبیعت بودن مطلق متین است، لکن با این اشکال مواجه است، مباحث الفاظ از جنس مباحث عقلی و فلسفی نیست، بلکه مباحث عرفی است. چه دلیلی وجود دارد که واضع فلان کلمه ملتفت بر این دقت‌های عقلی بوده است. ثانیاً؛ قول به اخذ القیود بودن مطلق با این اشکال مواجه است که آنچه از مقدمات حکمت استفاده می‌شود، فقط این است که موضوع حکم نفس طبیعت است و دیگر هیچ چیز در آن مدخلیتی ندارد و شمولی بودن و بدلی بودن ناشی از قرائن دیگری است. بر مبنای این دیدگاه، حقیقت اطلاق متقوم به یک چیز است و آن این است که طبیعت بما هی به عنوان موضوع برای حکم است بدون هیچ قیدی.

۴- نگرش «صرف طبیعت» (رفع القیود بودن مطلق)

دیدگاه حضرت امام (ره) در مورد نسبت بین عام و مطلق نیز، در سه مقوله از جمله موضوع له، تقسیم مطلق به مطلق بدلی و شمولی و جریان مقدمات حکمت در ادوات عموم، مورد بررسی قرار می‌گیرد. ما به ترتیب مباحث مذکور با ذکر عبارات حضرت امام به تحلیل دیدگاه ایشان می‌پردازیم.

تفاوت عام و مطلق از منظر موضوع له: حضرت امام (ره) تفاوت موضوع له عام و مطلق را در مبحث تعریف عام و مطلق روشن ساختند. آخوند در تعریف عام فرموده‌اند: هو شمول المفهوم لجميع ما یصلح أن ینطبق علیه. مطابق این تعریف عام عبارت است از: شمول مفهوم عام جمیع مصادیقی که صلاحیت

دارد که عام بر آن‌ها منطبق باشد (آخوند، ۱۴۳۶، ۱۳۸/۲). در مقابل این تعریف، حضرت امام (ره) عام را این‌گونه تعریف می‌کنند: «ما دل علی تمام مصادیق مدخوله مما یصح أن ینطبق علیه» (حضرت امام، ۱۴۱۵، ۲۳۰/۲). مطابق تعریف حضرت امام: عام عبارت است از آنچه بر تمام مصادیق مدخول خود که (آن مدخول) صحیح است بر آن مصادیق منطبق باشد، دلالت داشته باشد. میان این دو تعریف یک تفاوت مشهود وجود دارد و آن اینکه آخوند و حتی بیشتر تعاریف که در گفتار نخست آن‌ها را گردآوری کردیم از عام به «شمول المفهوم» تعبیر کرده‌اند، ولی حضرت امام به «شمول مصادیق مدخول عام» تعبیر کرده‌اند و این همان نکته‌ای است که حضرت امام بر آن دست گذاشته‌اند و نقد کرده‌اند. نقد ایشان این است که مطابق تعریف آخوند و بسیار دیگر، این مدخول عام است که دلالت بر کثرت و شمول دارد، حال آنکه مدخول ادوات عام صرفاً حکایت از طبیعت دارد و نمی‌تواند حاکی از خصوصیات و عوارض خارج از طبیعت باشد؛ چراکه اولاً دلالت تابع وضع است و اسمای اجناس برای طبایع وضع شده‌اند نه برای عوارض و خصوصیات خارج از طبایع، ثانیاً طبایع با عوارض و خصوصیات خارج از ماهیت مغایر است و با وجود این تغایر چگونه می‌تواند حاکی از عوارض و خصوصیات خارج از طبیعت باشد (حضرت امام، ۱۴۱۵، ۲۳۰/۲).

ایشان با توجه به این اشکال می‌فرمایند: «در الفاظ عموم، شمول از مدخول ادوات عموم حاصل نمی‌شود؛ بلکه از ادوات عموم به دست می‌آید. به عبارت دیگر این ادوات عموم مثل کل و جمیع هستند که دلالت بر کثرت و شمول دارند ولی به هیچ وجه مدخول ادوات عموم جز نفس طبایع بر هیچ چیز دیگری دلالت ندارد. به عنوان مثال در «اکرم کل عالم»، عالم که مدخول کل است صرفاً دلالت بر طبیعت عالم دارد و کل دلالت بر کثرت عالم دارد؛ بنابراین، اینکه مشهور علما گفته‌اند که مدخول ادوات دال بر کثرت و عموم است، خطا کرده‌اند؛ چراکه این شمول و عموم صرفاً از ادوات عموم مستفاد است نه از مدخول ادوات» (حضرت امام، ۱۴۱۵، ۲۳۰/۲).

از مطالب پیشین روشن می‌گردد که از نظر حضرت امام (ره) مطلق دلالت بر طبیعت صرف دارد ولی عام دلالت بر طبیعت ندارد؛ بلکه دلالت بر کثرت و شمول دارد و این کثرت و شمول نیز ناشی از وضع

است و لذا میان حضرت امام (ره) و مشهور در مدلول مطلق اختلافی وجود ندارد؛ چراکه از نظر هر دو گروه، مطلق دلالت بر طبیعت صرف دارد؛ گرچه در کیفیت اخذ این طبیعت میان علمای اصول اختلاف نظر وجود دارد که در دیدگاه سوم بدان اشاره گشت.

تفاوت عام و مطلق از لحاظ تقسیمات: همان طوری که گفته شد، آخوند و میرزای نائینی و حائری یزدی و بسیاری از بزرگان دیگر مطلق را به دو دسته تقسیم می‌کنند: مطلق بدلی و مطلق شمولی. تفاوت مطلق شمولی یا عام را ناشی از این می‌دانند که شمول عام ناشی از وضع است ولی شمول مطلق ناشی از مقدمات حکمت است. در نتیجه مقدمات حکمت را سرمنشأ تقسیم مطلق به مطلق بدلی و شمولی دانسته‌اند (آخوند، ۱۴۳۶، ۲/۲۲۳؛ ۱۴۳۶ حائری، ۱۴۱۸، ۲۱۰؛ نائینی، ۱/۴۴۰).

حضرت امام این نوع تقسیم‌بندی را مورد نقد قرار می‌دهند، بدین ترتیب که از نظر ایشان در مطلق، آنچه از مقدمات حکمت استفاده می‌شود، فقط این است که موضوع حکم نفس طبیعت است و دیگر هیچ چیز در آن مدخلیتی ندارد و شمولی بودن و بدلی بودن ناشی از قرائن دیگری است. بر مبنای این دیدگاه، حقیقت اطلاق متقوم به یک چیز است و آن این است که طبیعت بما هی به‌عنوان موضوع برای حکم است بدون هیچ قیدی اما عموم متقوم به دو چیز است: یکی نفس طبیعت است و دیگری عموم و شمول که از ادوات عموم فهمیده می‌شود؛ به‌عبارت دیگر وقتی الفاظ کل و جمیع که موضوع برای کثرت هستند، اضافه بر طبیعت می‌شود، مفید استغراق می‌شود و این ادوات دال بر کثرت طبیعت مدخول به نحو حمل شایع هستند. در نتیجه باب اطلاق غیر از باب عموم است و هیچ‌وجه اشتراکی ندارند؛ چون غایت از اطلاق احراز این است که طبیعت تمام موضوع حکم است بدون هیچ قیدی و استغراق و بدل ممکن نیست که از اطلاق استفاده شود؛ چون اطلاق متعرض کثرت نیست تا بحث از کثرت شود و همچنین متعرض بدل نیز نیست ولی عموم مقید به کثرت است و ادوات عموم مفید این کثرت هستند. در حالی که آخوند خراسانی و مشهور بر این هستند که بین مطلق شمولی و عموم شمولی نسبتی برقرار است و آن اینکه هر دو مفید شمولیت هستند، منتها با این تفاوت که عموم گاهی مستفاد از دلیل لفظی است و گاهی

مستفاد از مقدمات حکمت است، متکفل بحث اول مبحث عام و خاص است و متکفل بحث دوم مطلق و مقید است (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ۱/۲۱۰). در نتیجه، تفاوت عمده دیدگاه حضرت امام در این است که اقسام بدلی و شمولی برای عام است و مطلق هیچ‌گونه دلالتی بر شمولیت و بدلیت ندارد، بلکه فقط حاکی از طبیعت است و موضوع تحت حکم طبیعت بوده بدون هیچ شرطی و شمولیت و بدلیت را عقل می‌فهمد و از طریق قرائن دیگر فهمیده می‌شود، در حالی که آخوند خراسانی و اکثر علما اقسام شمولیت و بدلیت را برای مطلق نیز قائل هستند و این اقسام از طریق مقدمات حکمت دانسته می‌شود (حضرت امام، ۱۴۲۳، ۱۵۹/۲).

از مطالب پیشین روشن می‌گردد که اولاً: از نظر حضرت امام (ره) مقدمات حکمت سرمنشأ اقسام مطلق نیست؛ بلکه وجود قرائن سرمنشأ اقسام مطلق هستند و وجود قرائن روشن می‌سازد که به نحو شمولی مدنظر متکلم است یا به نحو بدلی؛ عکس آخوند خراسانی و اکثریت که مقدمات حکمت را سرمنشأ می‌دانند؛ لذا طبق نظر حضرت امام نقش مقدمات حکمت رفع‌القیود است؛ لکن طبق نظر آخوند و اکثریت اخذالقیود است.

ثانیاً: تقسیم عام به اقسام سه‌گانه ناشی از وضع است و خود عام فی‌نفسه دارای چنین اقسامی است (بالعکس نظر آخوند و میرزای نائینی که به اعتبار تعلق حکم به موضوع می‌دانسته‌اند) ولی مطلق دارای قسم شمولی و بدلی نیست و اصل تقسیم‌بندی مطلق به بدلی و شمولی اشتباه است.

تفاوت عام و مطلق از لحاظ مقدمات حکمت: حضرت امام (ره) به‌مانند مشهور قائل هستند الفاظ مطلق نیازمند جریان مقدمات حکمت است؛ لکن قائل به جریان مقدمات حکمت در الفاظ عموم نیستند و در نقد کسانی که قائل به جریان مقدمات حکمت هستند، فرموده‌اند:

موضوع اطلاق، طبیعت است و با جریان مقدمات حکمت کشف می‌شود که تمام موضوع حکم، نفس طبیعت است بدون اینکه در آن چیز دیگری دخالت داشته باشد؛ به خلاف عام که موضوع حکم در آن افراد طبیعت است، نه اینکه نفس طبیعت موضوع واقع شده باشد، به‌عنوان مثال موضوع وجوب وفا در آیه شریفه «أوفوا بالعقود» افراد عقد است نه طبیعت عقد و این ادوات عموم دال بر استغراق افراد است،

خواه مقدمات حکمت جاری شود یا نه؛ بنابراین نسبت به افراد مدخول جریان مقدمات منتفی است؛ گرچه نسبت به احوال و ازمان منتفی نیست (امام خمینی، ۱۴۲۳، ۱۶۰/۲).

همچنین الفاظ عموم مثل کل و جمیع برای کثرت وضع شده‌اند و اضافه آن‌ها به طبیعت مفید استغراق طبیعت به نحو حمل شایع است و تعلق حکم بعد از استغراق مدخول است و جریان مقدمات حکمت هم بعد از تعلق حکم است؛ بنابراین جریان مقدمات حکمت دو رتبه از مدخول فاصله دارد؛ در نتیجه توقف مدخول بر جریان مقدمات حکمت معقول نیست (امام خمینی، ۱۴۲۳، ۱۶۰/۲).

همچنین گفته‌اند، متکلم در عموم متعرض به مصادیق و افراد طبیعت است و با وجود این معنایی ندارد که در مقام بیان تمام افراد خود نیست، به خلاف باب اطلاق که ممکن است متکلم در صدد بیان حکم طبیعت نباشد؛ بلکه در صدد بیان حکم دیگری باشد؛ بنابراین لابد از اینکه مقدمات جاری شود (امام خمینی، ۱۴۲۳، ۱۶۰/۲).

به نظر می‌رسد سه اشکال مذکور وارد نیست؛ چراکه هر سه اشکال ناظر بر تخصیص افرادی است، حال آنکه میرزا نائینی خود معترف است که نیاز به جریان مقدمات حکمت در تخصیص افرادی نیست؛ بلکه صرفاً تخصیص انواعی نیاز به مقدمات حکمت دارد؛ همان‌طوری که حضرت امام (ره) جریان مقدمات حکمت به لحاظ احوالی و ازمانی را منکر نیستند.

علاوه بر اشکالات مذکور، در نقدی دیگر نیز فرموده‌اند اگر عرف را قاضی قرار دهیم، عرف وقتی با الفاظ عموم مواجه می‌شود، شک نمی‌کند که متکلم در مقام بیان حکم است (امام خمینی، ۱۴۲۳، ۱۶۰/۲).

علاوه بر حضرت امام (ره) بسیاری از علما نیز این دیدگاه میرزای نائینی را نقد کرده‌اند و گفته‌اند، الفاظ کل و شبیه آن برای افاده عموم وضع شده است و الفاظ عموم فی‌نفسه بر اطلاق مدخولش دلالت می‌کند؛ به عبارت دیگر فرق بین اطلاق و عموم در این است که در اطلاق شیوع و ارسال نیست؛ در حالی که در الفاظ عموم این شیوع و ارسال نهفته شده است، خواه آن ارسال، شمول و استغراقی باشد که از

طریق ادوات مثل کل فهمیده می‌شود، خواه آن ارسال، شیوع بدلی باشد که توسط «ای» افاده می‌شود و خواه آن ارسال، شمول مجموعی باشد که توسط جمیع افاده می‌شود، در حالی که در اطلاق، شیوع و ارسال در موضوع له نیست، ولی الفاظ عموم خود ذاتاً برای ارسال و شیوع وضع شده‌اند و خود ارسال موضوع له است. ارسال و شیوع قرینه بر این است که متکلم ارسال و شیوع را می‌خواهد، خواه بدلی باشد، خواه استغراقی و خواه مجموعی که مخاطب از طریق الفاظ مخصوص هر یک از اقسام را می‌فهمد. علاوه بر این، اگر مقدمات حکمت مفید عموم باشد، دیگر چه نیازی به وضع الفاظ برای اقسام ثلاثه عموم است و اینکه احتمال داده شود که قیدی زائدی را متکلم اراده کرده باشد، نافع نیست؛ چراکه اولاً الفاظ عموم قید زائد را نفی می‌کند و لازم نیست که مقدمات حکمت جاری گردد و ثانیاً به صرف احتمال، عقلاً توجه نمی‌کنند (خویی، ۱۴۱۷، ۱۵۸/۵).

از مطالب اخیر روشن گشت که از نظر امام الفاظ عام حاجت به مقدمات حکمت ندارند و صرفاً الفاظ مطلق نیاز به مقدمات حکمت دارند.

به‌طور خلاصه تفاوت و شباهت دیدگاه حضرت امام (ره) و مشهور به شرح ذیل است:

۱- از نظر مشهور متأخرین و حضرت امام (ره)، موضوع له عام، کثرت و شمول است و این کثرت و شمول نیز وضعی است و موضوع له مطلق عبارت است از صرف طبیعت؛ گرچه در نحوه اخذ طبیعت اختلاف نظر دارند که آیا به نحو ماهیت مهمله است یا لایشرط مقسمی و یا ذات المعنی.

۲- از نظر مشهور سرمنشأ تقسیم مطلق به مطلق شمولی و بدلی، مقدمات حکمت است ولی از نظر حضرت امام (ره) وجود قرائن عقلی و عقلایی است؛ لذا اصل تقسیم‌بندی مطلق به بدلی و شمولی اشتباه است.

۳- از نظر مشهور نقش مقدمات حکمت اخذالقیود است ولی از نظر حضرت امام نقش مقدمات حکمت رفع‌القیود است.

۴- از نظر حضرت امام (ره) سرمنشأ تقسیم عام به اقسام سه‌گانه خود عام فی‌نفسه است بالعکس آخوند و میرزای نائینی که تعلق حکم به موضوع را سرمنشأ دانسته‌اند.

۵- از نظر امام الفاضل عام حاجت به مقدمات حکمت ندارند و صرفاً الفاضل مطلق نیاز به مقدمات حکمت دارند؛ عکس نظریه میرزای نائینی که قائل هستند الفاضل عام نیز حاجت به جریان مقدمات حکمت دارند. اشکالی که بر نگرش مشهور وارد است، بر این سخن حضرت امام نیز مطرح است؛ مباحث الفاضل از جنس مباحث عقلی و فلسفی نیست، بلکه مباحث عرفی است. چه دلیلی وجود دارد که واضع فلان کلمه ملتفت بر این دقت‌های عقلی بوده است، کما اینکه برخی از علمای اصول به این نکته تصریح کرده‌اند.

۵- نگرش: «عدم وضع لفظ برای مطلق و مقید»

آیت‌الله بروجردی نیز در مورد تفاوت مطلق و عام نظر خاصی دارند و می‌گویند: «أن المطلق و المقید لیسا من صفات المعنی الموضوع له، و لیس للمطلق معنی، و للمقید معنی آخر موضوع له لفظ آخر فی قبالة، بل المطلق و المقید صفتان لموضوع الحكم بما إنهما موضوعه، فرما جعل شیء تمام الموضوع فی ثبوت حکم علیه، و ربما لا یکون كذلك، بل جعل موضوعاً مع قید زائد. فالمطلق: ما یکون موضوعاً لحکم من الأحكام بلا دخالة قید فیہ غیر ذاته، و یقال له: المطلق؛ لإطلاقه عن التیود و السلسل، و لکونه جاریاً علی مقتضی ذاته. و المقید ما یکون موضوعاً لحکم مع دخاله شیء آخر فیہ» (بروجردی، ۱۴۲۱، ۳۷۴).

مطلق و مقید از صفات معنای موضوع له نیستند و این‌گونه نیست که برای مطلق یک معنی باشد و برای مقید معنی دیگری که لفظ دیگری برای آن وضع شده است؛ بلکه مطلق و مقید دو صفت برای موضوع حکم هستند؛ پس چه‌بسا چیزی را تمام موضوع در ثبوت حکم بر آن قرار دهند و چه‌بسا چنین نباشد؛ بلکه موضوع را به ضمیمه قیدی موضوع حکم قرار دهند. پس مطلق: عبارت است از آنچه موضوع برای حکمی از احکام است، بدون اینکه به‌غیر از ذات آن موضوع قید دیگری دخیل باشد. (در این حالت) گفته می‌شود که آن مطلق است؛ چون از قیود و زنجیره‌ها آزاد است و چون جاری و ساری مقتضای ذات آن است و مقید عبارت است از آنچه موضوع برای حکم باشد به‌علاوه چیز دیگری نیز در آن دخیل باشد.

مطابق این تفسیر اولاً در مطلق حتماً باید شیوع باشد چه شیوع افرادی و چه شیوع اوصافی و ثانیاً اطلاق و تقیید دو صفت به دو اعتبار برای یک چیز هستند مثلاً رقبه اگر تمام موضوع الحکم باشد، مطلق خواهد بود و اگر به انضمام قیدی همچون ایمان باشد، مقید خواهد بود (بروجردی، ۱۴۲۱، ۳۷۵).

مطابق این دیدگاه مطلق و مقید، به مانند الفاظ عموم نیستند. الفاظ عموم دارای وضع هستند؛ یعنی در لغت عرب برای عموم و شمول الفاظی همچون کل و جمیع وضع شده است؛ لکن مطلق این گونه نیست که لفظی برای آن وضع شده باشد؛ بلکه صرفاً در صورتی اطلاق و مقید قابل تصویر است که موضوع برای حکم باشد؛ در غیر این صورت، مطلق و مقیدی وجود ندارد؛ بنابراین، اگر چیزی تمام موضوع حکم باشد، آن مطلق است و اگر تمام موضوع حکم نباشد؛ بلکه به انضمام چیز دیگری، موضوع حکم قرار گیرد، مقید است.

این سخن ایشان از لحاظ اینکه کلمه مشخصی - همچون کل و جمیع که برای عموم وضع شده است - برای افاده مطلق وضع نشده سخنی بر حق است، لکن از حیث وجود ساختار بدون اینکه در قالب موضوع و حکم باشد، سخنی خلاف واقع است؛ چراکه مفرد محلی به الف و لام بنابر نظر کثیری از علما مقید مطلق است و این ساختار کارکردی شبیه کل و جمیع دارد و ضروتی نیز وجود ندارد، کلمه مستقل وضع شده باشد. بنابراین این سخن خلاف سخن علماء، خواه علمای اصول، خواه علمای فلسفه و منطق و خواه علمای زبان عربی، در طول تاریخ است؛ چراکه همه این علماء به گونه‌ای سخن از چنین ساختاری کرده‌اند و اتفاق نظر وجود دارد که ساختاری برای مطلق وجود دارد؛ گرچه در کمیت و کیفیت آن اختلافات بسیاری زیادی وجود دارد. بنابراین این سخن از قبیل سخن شاذ در مقابل اجماع امت است که صرف این شاذ بودن این نگرش را تضعیف می‌کند؛ چراکه سیره علمای اسلام در طول تاریخ اهمیت دادن به نظراجماع و شهرت بوده است و حتی به صرف شاذ بودن اقوال را طرد می‌کرده‌اند.

این سخن حتی در مورد مقید نیز صحیح نیست؛ چراکه مثلاً تنوین خود حرکت معینی است که دلالت بر تقیید دارد؛ مثلاً گفته می‌شود: جاء رجل، در این جمله رجل گرچه مطلق است ولی وجود تنوین آن

را مقید به فرد غیر معین کرده است. بله از لحاظ اینکه کلماتی مستقل همچون کل و جمیع برای افاده مقید وجود ندارد، سخنی است بر مقید، لکن ضرورتی نیز وجود ندارد.

شاید وجه آن این است که ماهیات متعدد است و لذا نمی‌توان کلمه مستقلی برای همه آن‌ها وضع کرده است، حال آنکه جمع و عموم ماهیت مستقلی ندارد، بلکه مفید مصادیق متعدد یک ماهیت است، لذا قابلیت جعل کلمه واحد را داراست.

نتیجه‌گیری

وجود اختلاف‌های زیاد در تمایز بین عام و مطلق به دلیل اختلاف در مدلول مطلق است؛ چراکه علمای اصول در مورد موضوع‌له عام اختلاف نظر ندارند، بلکه به اتفاق گفته‌اند که الفاظ عموم بر کثرت و شمول دلالت دارند و دلالتشان نیز بر کثرت و شمول، وضعی است. حسب استقرای صورت گرفته پنج نگرش عمده در این زمینه وجود دارد: ۱- برخی قائل هستند مدلول مطلق ماهیت به شرط لا است و وجه آن را تبادر ناشی از اطلاق دانسته‌اند. ۲- برخی دیگر مدلول آن را نکره در سیاق اثبات دانسته‌اند و دلیل آن انکار وجود خارجی کلی طبیعی است. ۳- برخی مدلول مطلق را، طبیعت و ذات المعنی دانسته‌اند و نقش مقدمات حکمت اخذالقیود دانسته‌اند. وجه آن نیز این است که ماهیت لابشرط خود مقید تقیید است. ۴- برخی مدلول مطلق را، طبیعت و ذات المعنی دانسته‌اند، لکن نقش مقدمات حکمت اخذالقیود دانسته‌اند. ۵- برخی بر این عقیده هستند مطلق این‌گونه نیست که لفظی برای آن وضع شده باشد؛ بلکه صرفاً در صورتی اطلاق و مقید قابل تصویر است که موضوع برای حکم باشد؛ در غیر این صورت، مطلق و مقیدی وجود ندارد.

از میان نظرات مذکور قول به دلالت مطلق بر ماهیت لابشرط قوی است؛ چراکه قول به اینکه نکره در سیاق اثبات مدلول مطلق است با این اشکال مواجه است که نکره در سیاق اثبات از آن جهت که مفید فرد واحدی است، مقید است، لذا مفید معنای مطلق نیست و قول به اینکه مدلول مطلق طبیعت و ذات المعنی است، گرچه به لحاظ دقت‌های عقلی و فلسفی متین است، لکن مباحث الفاظ مباحثی عرفی است

و دقت‌های عقلی در آن جای ندارد؛ مگر واضح یا واضعان لغت بالکل فیلسوف بوده‌اند تا متوجه این ریزکاری‌ها شوند؟ و قول به نفی اطلاق و تقیید نیز با واقعیت‌های بیرونی سازوکار نیست.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسن (۱۴۳۶ق). کفایه الاصول. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- آمدی، علی بن ابی‌علی (۱۴۲۴ق). الاحکام فی اصول الاحکام. قاهره: موسسه الحلبی.
- ابن النجار، محمد بن احمد (۱۴۰۰ق). شرح الکوکب المنیر. دمشق: دارالفکر.
- ابن تیمیه، حرانی (۱۴۰۸ق). مجموع الفتاوی الکبری (ط. العلمیه). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن قدامه، موفق الدین عبدالله (۱۴۲۳ق). روضه الناظر وجنه المناظر فی أصول الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل. بیروت: مؤسسه الریان للطباعه والنشر والتوزیع.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صاد.
- ابو زهره، محمد (بی‌تا). اصول الفقه. بیروت: دارالکتب العربی.
- ابوالنور الزهیر، محمد (بی‌تا). اصول الفقه. مصر: دارالتالیف.
- أبیاری، علی بن إسماعیل (۱۴۳۴ق). التحقیق والبیان فی شرح البرهان فی أصول الفقه. کویت: دار الضیاء.
- اصفهان‌ی غروی، محمدحسین (۱۴۲۹ق). نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه. قم: موسسه آل‌البتیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- اصفهان‌ی، محمدحسین (۱۳۶۳ق). الفصول الغریبه فی اصول الفقهیه. قم: دار إحیا العلوم الاسلامیه.
- باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۱۸ق). التقریب والإرشاد (الصغیر). بیروت: مؤسسه الرساله.
- بخاری، امیر بادشاه (۱۴۰۳ق). تیسیر التحریر. بیروت: دارالکتب العربیه.
- بخاری، عبدالعزیز احمد بن محمد (بی‌تا). کشف الاسرار عن اصول البزدوی. بیروت: دار الکتب العربی.
- بروجردی، حسین (۱۴۲۱). لمحات الأصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- بنانی، عبدالرحمن (۱۴۲۷). حاشیه العلامه البنانی علی متن جمع الجوامع. بیروت: دار الکتب العلمیه.

تفتازانی، سعدالدین مسعود (۱۴۱۶ق). شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقه. بیروت: دارالکتب العلمیه.

جوهری، إسماعیل بن حماد (۱۹۹۰م). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دار العلم للملایین.

حائری یزدی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). درر الفوائد. قم: موسسه النشر الاسلامی.

حسن، عباس (بی تا). النحو الوافی. قاهره: دارالمعارف.

حلی، ابو منصور جمال‌الدین (۱۴۰۴ق). مبادئ الوصول الی علم الاصول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

حلی، ابو منصور جمال‌الدین (۱۴۰۳ق). معارج الاصول. قم: موسسه آل‌البیت (علیه السلام) لإحياء التراث.

حلی، حسین (۱۴۳۲). اصول الفقه. قم: مکتبه الفقه و الاصول المختصه.

خمینی، روح‌الله (۱۴۲۳). تهذیب الاصول. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.

خمینی، روح‌الله (۱۳۸۷ش). مناهج الوصول الی علم الاصول. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خمینی، سید مصطفی (۱۳۸۶ش). تحریرات فی الاصول. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). محاضرات فی اصول الفقه. قم: انصاریان.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۸ق). المحصول فی علم الاصول. بیروت: مؤسسه الرساله. چاپ دوم.

زحیلی، وهبه (۱۴۰۶ق). اصول الفقه الاسلامی. دمشق: دارالفکر.

زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۸ق). البحر المحیط. بیروت: مؤسسه الرساله.

زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۸ق). تشنیف المسامع بجمع الجوامع. قاهره: مؤسسه قرطبه.

سبحانی، جعفر (۱۴۳۵ق). المبسوط فی اصول الفقه. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

شوکانی، محمد بن علی (۱۳۵۶ق). ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول. مصر: مطبعه مصطفی البابی.

شوکانی، محمد بن علی (بی تا). الفتح الربانی من فتاوی الإمام الشوکانی. صنعاء: مکتبه الجیل جدید.
شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۶ق). تمهید القواعد الأصولیه و العربیه لتفریح قواعد الأحکام الشرعیه،
قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

صاعدی، حمد بن حمدی (۱۴۲۳ق). المطلق و المقید، مدینه: عماده البحث العلمی بالجامعه الإسلامیه
بالمدينه المنوره..

صدر، محمد باقر (۱۴۰۶). دروس فی علم الاصول. بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). العده فی اصول الفقه. قم: محمد تقی علاقیندیان.
عاملی، حسن بن زین الدین (بی تا). معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
عبادی، احمد بن قاسم (۱۴۳۳). الآیات البینات علی شرح جمع الجوامع. بیروت: دارالکتب العلمیه.
عطار، حسن بن محمد (بی تا). حاشیه العطار علی شرح الجلال المحلی علی جمع الجوامع، بی جا.
علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۷۶ش). الذریعه الی الشریعه. تحقیق د. ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران.
غزالی، ابوحامد (۱۴۱۹ق). المنحول من تعلیقات الأصول. بیروت: دار الفکر المعاصر.
قرافی، شهاب الدین أحمد بن إدريس (۱۴۲۰ق). العقد المنظوم فی الخصوص والعموم، مصر: دار الکتبی.
قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۳۸۷ق). قوانین الاصول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
کورانی، شهاب الدین (۱۴۲۹). الدرر اللوامع فی شرح جمع الجوامع. مدینه: الجامعه الاسلامیه.
کیکلدی، خلیل (۱۴۱۸). تلخیص الفہوم فی تنقیح صیغ العموم. بیروت: دار الارقام.
مظفر، محمد رضا (۱۳۷۵ش). اصول الفقه. قم: طبع اسماعیلیان.
نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶ش). فوائد الأصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
نائینی، محمد حسین (بی تا). اجود التقریرات. قم: کتابفروشی مصطفوی.
هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۳۱ق). بحوث فی علم الاصول. قم: مؤسسه دایره المعارف الاسلامی.