پژوهش‌های اصولی
فصلنامه علمی پژوهشی اصول
سال دوازدهم، شماره ۴۳، تابستان ۱۴۰۴
صفحات ۳۳ تا ۵۶
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Fiqh
Vol. 12, No. 43, Summer 2025

شاخصه‌های اندیشه اصولی محقق خوئی

رضا اسفندیاری (اسلامی)[۱]

چکیده

اندیشه اصولی محقق معاصر، سید ابوالقاسم خوئی (ره) با شاخصه‌هایی متمایز است که ادعا می‌شود می‌تواند معرف او در حد یکی از صاحبان مکاتب اصولی باشد. نظریه‌پردازی و نوآوری‌های ایشان را می‌توان در باب وضع و طرح نظریه إنشا و نظریه تعهد و نیز در رویکرد انتقادی نسبت به آرای محقق نائینی و محقق اصفهانی دید. همچنین تفصیل در حجیت مثبتات امارات، امکان تمسک به عام در شبهات مصداقی مخصص، جریان استصحاب عدم ازلی، طرح قسم چهارمی برای استصحاب کلی، خدشه در حجیت شهرت فتوایی حتی میان متقدمین، قبول حجیت خبر واحد در موضوعات، عدم جریان استصحاب در مطلق شبهات حکمی، تکمیل مقدمات حکمت و تفسیر خاصی از اطلاق، موارد دیگری از ابداعات ایشان است. در موارد تقابل دقت عقلی با فهم عرفی می‌توان گفت: تدقیقات عقلی در کار ایشان غلبه بر فهم عرفی دارد و بهترین شاهدش در باب انقلاب نسبت و در باب تبدل امتثال و در فروعات باب استصحاب است و معمولاً این رویکرد از سوی متأخرین مورد مناقشه بوده است. با بررسی نقاط عطف در دیدگاه‌های ایشان و نگاه به مجموعه آنها می‌توان سهم محقق خوئی در تکامل اندیشه اصولی را به دست آورد. به نظر ما هرچند این تمایزات روشی یا محتوایی به ظهور مکتب اصولی جدیدی ختم نشود؛ ولی منهج متمایزی به لحاظ مبناگرایی، قاعده‌محوری، انسجام‌بخشی و تعمیق اندیشه اصولی برای ایشان ترسیم می‌کند.

واژگان کلیدی: مکتب اصولی، اصول خوئی، نوآوری‌های خوئی، نقد محقق خوئی.

۱. دانشیار گروه دانش‌های وابسته به فقه، پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، قم، ایران؛ r.eslami@isca.ac.ir

مقدمه

جایگاه مرحوم آیت‌الله‌العظمی خوئی به عنوان یکی از اصولیان معاصر و یکی از اساتید برجسته حوزه نجف که واسطه انتقال سرمایه اصولی شیعه در دوره پس از شیخ انصاری به نسل بعدی یعنی انبوهی از شاگردان باواسطه و بی‌واسطه خودش بوده است؛ قابل شک و تردید نیست؛ خصوصاً که شهید آیت‌الله سید محمدباقر صدر که قوی‌ترین و دقیق‌ترین اصولیان متأخر است، در زمره شاگردان خاص محقق خوئی به حساب می‌آید. بنابراین؛ بررسی دیدگاه‌های محقق خوئی در قالب یک مکتب یا یک منهج متمایز به شاخصه‌های متعدد اصولی، کاری لازم و به لحاظ قدرشناسی از تلاش‌های او برای پیشبرد مباحث و تکامل علم اصول حائز اهمیت است. برخی شاگردان برجسته ایشان در مقاله‌ای کوتاه مهم‌ترین آرای اصولی استاد را برشمرده‌اند. (فیاض، ۲۰۰۶م، ص۱۰۷) و به طور مختصر طی هشت صفحه، دوازده شاخصه برای ایشان شمرده‌اند و در مواردی تنها به اشاره و به بیان عنوانی اکتفا شده است و در موارد دیگر توضیحات کمی داده شده است و با اینکه درصدد نقد نیز نبوده‌اند از بهترین مقالات موجود برای معرفی بنیه اصولی محقق خوئی است؛ ولی ما در اینجا این بحث را به لحاظ کمی به بیش از چهار برابر توسعه دادیم و به لحاظ محتوایی درصدد تحلیل و گاه نقد برآمدیم و علاوه بر ذکر پنج شاخصه دیگر ناگفته در پیشینه، سعی کردیم هم موارد را کامل‌تر کنیم و هم وجه نوآوری را تبیین نماییم و هم عناوین مشیر به نوآوری را اصلاح و هم مجموعه شاخصه‌ها را به لحاظ مکتب‌شناسی یا منهج‌شناسی بررسی کنیم.

مراد ما از مکتب اصولی، مجموعه‌ای نظام‌یافته از آرای اصولی است که در غالب محورهای تحول علم اصول متفاوت از دیگر مجموعه‌های نظام‌یافته است و طبعاً این آرای اصولی مبتنی بر دیدگاه‌های خاص درباره منابع، مبانی، مباحث و تقسیمات علم اصول خواهد بود. مثلاً مکتب اصولی شهید صدر به هشت شاخصه شناخته می‌شود که عبارت‌اند از: ساختارآفرینی، عنوان‌بندی، ریشه‌یابی، نظریه‌پردازی، انسجام‌بخشی، تاریخ‌مندی و درسی‌سازی علم اصول. (اسلامی، ۱۳۸۵ش ، ص۱۲۶) حال شخصیتی که صاحب مکتب

نیست و نتوانسته تحولات بنیادین و چندجانبه در علم اصول پدید آورد لااقل صاحب منهج است؛ یعنی هرچند چهره کلی علم را متحول و متفاوت نساخته است؛ ولی دارای مبانی مختار و نوآوری‌هایی است که بدان‌ها متمایز می‌گردد. (اسلامی، ۱۳۹۲ش، ص۲۳۴) بر اساس آنچه گفتیم، مراد از شاخصه، همان وجه تمایز است که می‌تواند ناظر به ساختار، ادبیات بحث، مبانی، منابع، نظریه‌پردازی، روش‌مندی یا هرگونه تحول و تکامل کیفی بخشیدن به بحث‌ها از راه انسجام‌بخشی یا ریشه‌یابی یا بازپروری یا نقادی آرای اصولی باشد و این وجوه تمایز از یک شخصیت اصولی تا شخصیت دیگر متفاوت است؛ لذا در عدد معینی محصور نیست؛ ولی این وجوه تمایز باید پرتأثیر و پردامنه باشد تا شاخصه‌ای محسوب شود و لذا معطوف به تغییرات جزئی در روند مباحث نیست.

اکنون شاخصه‌های تفکر محقق خوئی را تحت عناوین زیر بررسی می‌کنیم:

دلالت عقل بر وجوب بر اساس تفسیر إنشا به ابراز

ماهیت إنشا مبنی بر این که إنشا همان ایجاد معنا از طریق لفظ است؛ از سوی محقق خوئی تفسیری ناتمام و ناقص شمرده شده است. ایشان به نظریه‌ای جدید که متناسب با جایگاه عقلائی مسئله و اهمیت و آثار اجتماعی آن است روی آورده و معتقد است که إنشا عبارت است از نوعی ابراز یعنی ابراز امر اعتباری نفسانی که به سبب وسائل ابراز اعم از قول یا فعل در خارج پیدا می‌شود.

تفسیر إنشا بدین‌گونه از تفسیر مشهور در این نقطه متمایز می‌گردد که مدلول إنشا بر اساس تفسیر ایشان مدلول تصدیقی است؛ ولی بر اساس تفسیر مشهور مدلول تصوری است. مترتب بر این، نقطه تمایز چند چیز است:

اول: مدلول اوامر و نواهی بر اساس این نظریه عبارت است از ابراز امر اعتباری نفسانی و نه وجوب یا حرمت، چرا که در موارد وجود امرونهی در واقع این عقل است که حاکم به وجوب و حرمت است و حکم عقل به ملاک صدور امرونهی از مولی به عنوان مولویت است با فرض آن که قرینه‌ای بر ترخیص وجود نداشته باشد.

دوم: پذیرفتن شرط متأخر بدون اشکال خواهد بود؛ چون حکم شرعی بر اساس این نظریه امری اعتباری است که واقعیتی ندارد جز همان اعتبار که به دست صاحب اعتبار است. پس هیچ مانعی نیست که اعتبارکننده حکم شرعی را مشروط به شرط متأخر قرار دهد؛ درست به همان‌گونه که اگر مشروط به شرط مقارن باشد اشکالی نخواهد داشت.

سوم: هیچ‌گونه تضاد میان احکام شرعی در میان نخواهد بود؛ زیرا امور اعتباری، واقعیت خارجی ندارند تا رابطه تضاد میان آن‌ها برقرار شود. البته به لحاظ مبادی احکام و ملاکات آن‌ها و به لحاظ مرحله امتثال، میان آن‌ها رابطه تضاد وجود دارد؛ ولی در مرحله جعل تضادی نیست.

چهارم: بنا بر این نظریه، برای انشا، وجود لفظ یا صیغه خاصی به عنوان وسیله ابراز لازم نیست و اگر در جایی لفظ خاصی برای ابراز انشا، لازم شود، این امر به سبب عنایت خاص و دلیل خاصی است وگرنه مقتضای قاعده آن است که هرچه وسیله ابراز باشد چه لفظ و چه اشاره یا فعل کافی است؛ ولی بر اساس نظریه مشهور حتماً باید ابراز إنشا به سبب لفظ باشد و کفایت غیر لفظ، نیازمند عنایت و با وجود دلیل خاصی است. مثلاً اگر دلیلی از سیره، ابراز به‌وسیله غیر لفظ را کافی دانست، همان را می‌گیریم وگرنه غیر لفظ کفایت نمی‌کند. (فیاض، ۲۰۰۶م، ۱۰۷؛ فیاض، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۶؛ خوئی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۶)

تفاوت إنشا و إخبار در نحوه ابراز

جمله انشائی برای ابراز امر نفسانی خاصی وضع شده است و هر متکلم متعهد است که هرگاه چنین قصدی داشت، جمله انشائی را به‌کار گیرد؛ مثلاً اگر قصد ابراز اعتبار ملکیت داشت «بعتُ» را به‌کار می‌گیرد و اگر قصد ابراز اعتبار زوجیت را داشت «زوّجتُ» را به‌کار می‌گیرد و اگر قصد اعتبار بودن ماده فعل امر بر عهده مخاطب را داشت، صیغه «إفعل» را به‌کار می‌گیرد؛ پس جمله انشائی، مانند جمله اخباری دلالت بر ابراز مافی‌الضمیر می‌کند؛ ولی جمله خبری برای ابراز قصد حکایت و خبردادن از واقع است و جمله انشائی برای ابراز اعتباری از اعتبارات مثل ملکیت یا زوجیت است.

دلیل محقق خوئی آن است که اگر إنشا برای ایجاد معنا باشد لابد ایجاد اعتباری مقصود است نه ایجاد تکوینی و ایجاد اعتباری دیگر نیازی به لفظ ندارد؛ بلکه به صرف تحقق اعتبار از سوی معتبر ایجاد می‌شود پس باید گفت: فرق إنشا با إخبار در ناحیه ابراز و نحوه تعهد است و براین‌اساس فرقی میان إنشا و إخبار نمی‌ماند. (فیاض، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۸؛ خوئی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۷ و ج ۲، ص ۲۶۱)

بر نظریه محقق خوئی اشکالاتی وارد کرده‌اند از جمله آنکه بدین‌گونه إنشا نیز به لحاظ حکایت از قصد انشاکننده، قابل صدق و کذب خواهد بود و همانند إخبار مطابقت و عدم مطابقت آن با واقع مطرح می‌شود. (حر عاملی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۳)

نظریه تعهد

محقق خوئی، دیدگاه مشهور اصولیان که وضع را نوعی اعتبار و اختصاص می‌شمارند، برای تحلیل و تفسیر دلالت الفاظ و جایگاه خاص الفاظ به عنوان زبان گفتگوی مردم کافی نمی‌داند و آن را در پرتوی نظریه وضع به نحوی خاص تقریر می‌کند. دیدگاه ایشان از سایر دیدگاه‌های به بیان سه نکته متمایز می‌شود:

نکته اول: تنها داعی برای متکلم و لافظ در هنگام استعمال لفظ، قصد افهام است. از این رو، وضع، عبارت است از تلازم خاص میان لفظی و معنائی در قالب یک قضیه شرطیه که نشان‌دهنده تعهد عقلائی در هر جامعه‌ای است. یک طرف این قضیه شرطیه عبارت است از نطق به لفظ و طرف دیگر عبارت است از قصد فهماندن معنا.

نکته دوم: دلالت لفظ مبتنی بر تفسیر وضع به تعهد، دلالت تصدیقی است نه دلالت تصوری زیرا بعد از ثبوت تعهد، لفظ کاشف از قصد متکلم در افهام معنا است و اما دلالت تصوری میان لفظ و معنا اساساً مستند به وضع به تفسیری که گفتیم نیست؛ بلکه نتیجه انس ذهنی میان لفظ و معناست.

نکته سوم: بر طبق این نظریه هرکسی را که لفظ را به‌کار می‌گیرد در حقیقت واضع به شمار می‌آید؛ زیرا وضع، همان تعهد است و هر مستعملی تعهد دارد که لفظ را به زبان

نیاورد به جز هنگام اراده فهماندن معنائی خاص. (فیاض، بی‌تا، ص ۴۰؛ فیاض، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲ و ۴۴)

مدلول تصدیقی حروف بر اساس نظریه تخصیص

درباره وضع حروف نظریات متعدد ارائه شده که هرکدام به نحوی مورد مناقشه و نقد قرار گرفته است. محقق خوئی پس از بررسی و نقد همه این نظریات، قائل به نظریه خاصی شده‌اند که بر اساس آن، حروف برای تخصیص وضع شده‌اند؛ یعنی برای دلالت بر اراده تفهیم تخصیص مفاهیم اسمی و تصنیف آنها. مثلاً: فرض می‌گوئیم «زید فی الدار» حرف «فی» وضع شده برای دلالت بر تخصیص مفهوم زید به حالتی خاص که همان حالت وجودش در خانه است. نقطه تمایز این نظریه از سایر نظریات در آن است که مدلول حروف بدین تفسیر، مدلول تصدیقی خواهد بود نه فقط مدلول تصوری؛ در حالی که بر اساس نظریات دیگر مدلول حروف تصوری است نه تصدیقی و از همین‌جا می‌توان ارتباط این نظریه با نظریه تعهد در وضع الفاظ را دانست؛ چون وضع حروف بدین‌گونه هماهنگ با نظریه مختار در باب وضع است. (فیاض، ۲۰۰۶م، ۱۰۸؛ فیاض، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۷) البته در نقد این دیدگاه گفته‌اند که یا مرادشان آن است که نفس تضییق معنای حرف است که این واضح البطلان است و یا مرادشان آن است که حروف با معنایی که دارند در نهایت ایجاد تضییق می‌کنند که این مسلم است؛ ولی معنای حرف را روشن نمی‌کند. (مؤمن، ۱۳۸۱ش، ص ۴۸)

کاربرد قاعده احترازیت قیود در موارد ذکر وصف

در مواردی که حکم شرعی مقید به وصف معینی باشد مانند: «فی الغنم السائمة زکاة» مشهور اصولیان گویند: وجود وصف دلالت بر انتفای سنخ الحکم به هنگام انتفای وصف ندارد و لذا جمله وصفیه مفهوم مخالف ندارد؛ ولی محقق خوئی بیانی دارند که حد وسطی میان قائلین به مفهوم و قائلین به عدم مفهوم است. ایشان می‌فرمایند: وجود وصف دلالت دارد بر آنکه موضوع حکم در قضیه مجرد طبعیت مثلاً: «غنم» به طور مطلق نیست؛ بلکه

حصه‌ای خاص از آن است؛ چون اصل در قیود احترازیت است و حمل قید بر توضیحی بودن نیازمند قرینه است و ظهور قید در احترازیت، اقتضای تخصیص طبیعی را دارد وگرنه وجود وصف لغو خواهد بود. (فیاض، بی‌تا، ص ۴۸؛ واعظ حسینی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۰۵)

بازخوانی مقدمات پنج‌گانه حکمت

این بحث را محقق خوئی تکمیل و نهائی کرده و پس از شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی، ابعاد و زوایای بحث را مورد توجه قرار داده است.

به نظر محقق خوئی، مقدمات حکمت برای رسیدن به اطلاق لفظ به شرح زیر باید تمام باشد:

مقدمه اول: متکلم باید متمکن از آوردن بیان و ذکر قید باشد وگرنه اطلاق اثباتی کاشف از اطلاق ثبوتی نخواهد بود. اینجاست که محقق خوئی از تقابل اطلاق و تقیید ثبوتی و اثباتی سخن گفته و تقابل آنها در مقام ثبوت را از قبیل تقابل تضاد قرار داده که شق ثالث ندارد؛ لذا اهمال در مقام ثبوت را محال قرار داده است و این برخلاف استادش میرزای نائینی است که این تقابل را از قبیل تقابل ملکه و عدم میداند.

مقدمه دوم: متکلم باید در مقام بیان باشد و نه در مقام اهمال و اجمال، چنان‌که خداوند در مانند «واقیموا الصلاة و اتوا الزکاة» و در مانند «و قرآن الفجر» در مقام بیان کیفیت و خصوصیات نماز و زکات نیست.

عده‌ای گفته‌اند: اگر شک کنیم که متکلم در مقام بیان است یا نه؟ اصل بر بودنش در مقام بیان است و خلاف این امر دلیل می‌خواهد. ولی به نظر محقق خوئی این مطلب قابل مناقشه است و باید تفصیل داد؛ چون یک‌بار شک داریم که آیا متکلم در مقام بیان اصل تشریع است یا در مقام بیان تمام مراد است؟ در اینجا می‌توان به اطلاق کلامی مثل «احل الله البیع» تمسک کرد و گفت: در مقام بیان تمام مراد است؛ چون سیره عقلائی امضا شده در اینجا بر اخذ اطلاق است؛ ولی اگر شک در سعه و ضیق اراده متکلم باشد و ندانیم تمام جهات را در اطلاق اراده کرده یا برخی جهات را، چنان‌که در مانند «کلوا مما امسکن»

گفتیم در اینجا نمی‌توان به اطلاق کلام از جمیع جهات تمسک کرد؛ چون سیره عقلائی بر آن نیست.

مقدمه سوم: متکلم باید قرینه متصل یا منفصل نیاورد وگرنه به اطلاق کلامش نمی‌توان تمسک کرد؛ چون قرینه اگر متصل باشد مانع اصل انعقاد ظهور می‌شود و اگر منفصل باشد هرچند ظهور اطلاقی منعقد می‌شود؛ ولی وجود این نوع قرینه کاشف از عدم مطابقت اراده جدی با اراده استعمالی است. (فیاض، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۶۴-۳۶۹)

در اینجا محقق خوئی غیر از اراده استعمالی و اراده جدی از قسم سومی به نام اراده تفهیمی که پیش‌تر محقق نائینی نیز مطرح کرده بود، (خوئی، ۱۳۶۸ش ، ص ۴۴۶) سخن به میان می‌آورد؛ یعنی اراده ابراز و اظهار کلام در مقام اثبات که در این حالت اگر متکلم قرینه‌ای منفصل نیاورد، معلوم می‌شود که اراده تفهیمی مطابق اراده جدی است.

آنچه تاکنون طی سه مقدمه گفته شد، برای اثبات اطلاق کافی است و می‌توان مجموع این مقدمات را قرینه عامه بر اطلاق نامید؛ اما اثبات اطلاق از راه قرینه خاصه ضابطه معینی ندارد؛ چون این قرائن به حسب موارد مختلف، متفاوت هستند. (فیاض، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۷۰)

برخی از مقدمه چهارمی به نام «عدم وجود قدر متیقن» یاد کرده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۸۷) و چه‌بسا بتوان این امر را تحت مقدمه سوم گنجاند؛ چون وجود قدر متیقن تا معنای وجود نوعی قرینه است که در اینجا از اصل قرینیت آن بحث می‌شود. به نظر محقق خوئی باید در مسئله تفصیل داد و گفت: گاه قدر متیقن خارجی مدنظر است؛ یعنی آنچه به حسب اراده متکلم در علم خارج از جهت قرائنی چون قرینه مناسبت حکم و موضوع متیقن است در این حالت وجود قدر متیقن ضرری به اطلاق نمی‌زند؛ مثلاً، اگر مولی بگوید: «اکرم العالم» قدر متیقن خارجی به قرینه مناسبت حکم و موضوع عالم منصوب عادل هاشمی است یعنی نمی‌توان تصور کرد که این‌گونه عالم مراد نباشد؛ ولی البته غیر او نیز می‌تواند مراد باشد.

و گاه قدر متیقن در مقام تخاطب مدنظر است که این قسم مراد صاحب کفایة الاصول بوده است و مقصود آن است که مخاطب از سخنی که متوجه به اوست بفهمد که فرد خاصی از مطلق حتماً مراد متکلم است مثل آنکه فرد مورد سؤال مخاطب بوده است؛ مثال: راوی از صحت نماز با پوشیدن پشم حیوانی مانند روباه سؤال می‌کند و امام صادق (ع) در پاسخ می‌فرماید: نماز با پشم هر حیوان غیر مأکول اللحم باطل است.

در اینجا هیچ احتمال نمی‌رود که وجود قدر متیقن در مقام تخاطب یعنی مورد سؤال از شمول اطلاق بیرون باشد و جواب ناظر به غیر مورد سؤال باشد؛ ولی احتمال می‌رود که امام به غیر مورد سؤال نظر نداشته باشد و حال سخن آن است که آیا این احتمال مانع از اطلاق جواب است یا نه؟

محقق خوئی می‌فرماید: البته مانع نیست؛ چون ظهور اطلاقی منعقد شده است و هیچ قرینه‌ای مانع از اطلاق وجود ندارد پس قدر متیقن قسم دوم؛ مانند قسم اول مانع از اطلاق نیست.

پس از این مقدمات سه‌گانه یا چهارگانه نوبت به بحث از قرینیت انصراف و مانع‌شدن آن از برقراری اطلاق می‌رسد. در اینجا محقق خوئی نخست به تواطی و تشکیک در صدق ماهیات بر افراد اشاره می‌کند و می‌فرماید: در مثل «لاتصل فیما لایوکل لحمه» آنچه غیر مأکول اللحم است البته به اطلاقش انسان را نیز شامل است؛ ولی فهم عرفی آن است که غیر انسان از دیگر حیوانات مراد است و لذا این لفظ از انسان انصراف دارد و این انصراف به منزله قرینه متصله و مانع از برقراری اطلاق است یا در مثل لفظ ماء که از «ماءالکبریت» منصرف است؛ چون ماهیت مصادیق تشکیکی زیادی دارد که گاه صدق آن بر فرد عالی (چنان‌که در مثال اول گفتیم) یا بر فرد دانی، (چنان‌که در مثال دوم آوردیم) از نظر عرف، قابل‌قبول نیست و این انصراف به منزله قرینه قطعیه یا لااقل محتمل القرینیه است و در هر صورت جلوی اطلاق را می‌گیرد و در غیر این دو مورد، انصراف ضرری به اطلاق نمی‌زند؛ مثل انصراف ناشی از غلبه وجود که به اندک تأملی زائل می‌شود. (فیاض، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۷۰-۳۷۳)

خروج اطلاق از مدالیل لفظی

بر اساس دیدگاه محقق خوئی اطلاق لفظ که به سبب مقدمات حکمت اثبات می‌شود، داخل در مدلول لفظ نیست؛ بلکه تنها عقل به برکت مقدمات حکمت، حاکم به اطلاق است هرچند که اطلاق، مدلول مقدمات حکمت شمرده شود. از سوی دیگر اطلاق از جنس الفاظ و کلمات نیست؛ لذا اطلاق آیات و روایات در زمره دلیل قرآنی یا دلیل از سنت به شمار نمی‌آید و ثمره مطلب در سه جا ظاهر می‌شود:

اول: روایتی که مخالف با اطلاق قرآنی باشد، مشمول آن دلیلی نمی‌شود که گوید مخالف کتاب زخرف یا باطل است، زیرا عنوان مخالفت با قرآن بر آن صدق نمی‌کند؛ بلکه باید گفت: آن روایت، مخالف دلیل عقل است.

دوم: هرگاه یکی از دو روایت متعارض موافق با اطلاق قرآنی و دیگری مخالف با آن اطلاق باشد در اینجا دو روایت متعارض مشمول ادله‌ای نمی‌شود که می‌گوید: روایت موافق کتاب را بر روایت مخالف با کتاب ترجیح بده؛ زیرا اطلاق قرآن از جنس قرآن نیست پس مشمول این ادله واقع نمی‌شود. (فیاض، بی‌تا، ص ۴۳)

سوم: هرگاه مصب تعارض دو روایت اطلاق آنها باشد، دیگر جایی برای رجوع به مرجحات باب تعارض نیست؛ بلکه باید گفت: اصلاً موضوع برای تعارض دو روایت وجود ندارد؛ زیرا مرجحاتی که برای یکی از دو روایت ذکر می‌شود مربوط به جایی است که معارضه میان مدلول لفظی آن دو روایت باشد؛ اما اگر معارضه میان اطلاق دو روایت باشد، مشمول ادله ترجیح نیست و بدین جهت هر دو اطلاق با هم ساقط می‌شود و نوبت به عام فوقانی اگر نبود به اصل عملی می‌رسد. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۳۰؛ واعظ حسینی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۳۱)

در بحث از تخییر میان دو دلیل متعارض، محقق خوئی می‌فرماید: خبر واحد حتی اگر معارضی در میان اخبار نداشته باشد؛ ولی مخالف با ظاهر قرآن یا ظاهر سنت قطعی داشته باشد و سنت دلالی میان آنها تباین، البته خبر کنار گذاشته می‌شود؛ زیرا روایات بسیاری دلالت دارد که هر خبری مخالف کتاب و سنت باشد باطل و زخرف است و اگر نسبت میان

آنها عموم مطلق باشد و خبر معارضی در میان اخبار نداشته باشد، شکی در صحت تخصیص کتاب و سنت به سبب خبر نیست؛ اما اگر نسبت عموم من وجه باشد و عموم در هر دو موضع مستفاد از وضع باشد در ماده اجتماع، خبر کنار گذاشته و زخرف محسوب می‌شود و ظاهر کتاب و سنت گرفته می‌شود؛ ولی اگر عموم و شمول در دو طرف تعارض مستفاد از اطلاق باشد؛ از آنجا که اطلاق داخل در مدلول لفظ نیست و عقل آن را بر اساس مقدمات حکمت کشف می‌کند، پس در ماده اجتماع هر دو اطلاق ساقط می‌شود؛ حتی اطلاق قرآنی؛ چون قرآن خود آن لفظ مطلق است نه اطلاق مطلق و لذا نمی‌توان گفت خبر مطلق که معارض اطلاق لفظ قرآنی است، باطل و زخرف به شمار می‌آید.

اما اگر عموم و شمول در خبر به دلالت وضعی استفاده شده باشد؛ ولی در کتاب و سنت به دلالت اطلاق باشد اینجا عموم خبر در مورد اجتماع مقدم می‌شود؛ چون با وجود عموم وضعی راهی برای تمامیت اطلاق نیست. (فیاض، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۳۳؛ واعظ حسینی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۳۱)

شهید صدر پس از بیان مبنای استاد خود می‌فرماید: هرگز مقصود از اطلاق و مقدمات حکمت، اقامه براهین عقلی نیست و لذا هیچ‌یک از اهل عرف در استفاده از اطلاق به عنوان ظهور عرفی کلام متکلم اشکال نکرده‌اند. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۳)

تمسک به عام در شبهات مصداقی مخصص

تمسک به عام در شبهات مصداقیه صحیح نیست و علاوه بر آن، اجرای اصل عدم ازلی برای احراز دخول فرد مشتبه در افراد عام نیز صحیح نیست؛ یعنی نه با اصالة العموم و نه با استصحاب عدم ازلی نمی‌توان فرد مشکوک را تحت عام قرار داد. این دیدگاه که میرزای نائینی ابراز داشته، برخلاف دیدگاه محقق خراسانی صاحب کفایة الاصول است و در این دعوا محقق خوئی، دیدگاه صاحب کفایه را برگزیده است و تفصیل مطلب آن است که اگر بر عام، مخصص منفصل وارد شود یا افرادی از عام استثنا شوند و عنوان خاصی نداشته باشند در غالب موارد می‌توان از طریق اصل موضوعی دخول فرد مشتبه را در مقدار باقیمانده تحت عام احراز کرد؛ مثلاً اگر شک کنیم که زنی قریشی است یا نه در اینجا اصل وجود زن

با قریشی بودن او از هم جدا نمی‌شود پس اصلی برای احراز قریشی بودن وجود ندارد؛ ولی اصل عدم وجود نسبت میان او و قریشی‌ها می‌تواند جاری شود و نتیجه‌اش آن است که مانند عموم زنان تا سن پنجاه‌سالگی حیض می‌بیند و مانند زنان قریشی نیست که تخصیص خورده‌اند؛ ولی اشکال اصل عدم انتساب آن است که عدم را به شکل مفاد «لیس تامه» اثبات می‌کند و نه «لیس ناقصه» و ما عدم نعتی را می‌خواهیم که مفاد «لیس ناقصه» است و از طریق عدم محمول ازلی نمی‌توان عدم نعتی را اثبات کنید مگر بنا بر قبول اصل مثبت.

میرزای نائینی می‌فرماید: اگر موضوع مرکب از عرض و معروض نباشد البته امکان احراز موضوع با ضمیمه وجدان به اصل ممکن است؛ ولی اگر مرکب از عرض و معروض باشد، اجرای اصل عدم ازلی برای احراز تمام الموضوع فائده ندارد مگر بنا بر قبول اصل مثبت. (خوئی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۷۱)

محقق خوئی در مقام تحلیل و نقد و مناقشه در آرای استادش محقق نائینی می‌فرماید: استثنا عنوان وجودی از عام (استثنا زنان قریشی از حکم عام برای زنان که دیدن حیض تا پنجاه‌سالگی است) مستلزم تقیید عام به شکل مفاد «لیس ناقصه» نیست و از این رو وقتی عام تخصیص می‌خورد، باقیمانده تحت عام تقیید ندارد؛ یعنی زنان مقید و متصف به غیر قریشی بودن باقیمانده تحت عام نیست؛ بلکه مقدار باقیمانده زنان غیر متصف هستند، همین فرق یعنی میان متصف بودن یا غیر متصف بودن نکته اصلی بحث است و بر اساس آنچه گفتیم مانعی از تمسک به اصالة العدم نیست؛ یعنی اصل عدم اتصاف برای زنی که قریشی بودنش مشکوک است و نتیجه‌اش آن است که چنین زنی مثل بقیه زنان تا پنجاه‌سالگی حیض می‌شود.

البته می‌دانیم که قریشی بودن زن و اصل وجود زن، هر دو حالت سابقه عدم دارند؛ ولی اگر اصل وجود زن احراز شود و اتصاف او به قریشی بودن مشکوک باشد، می‌توان استصحاب عدم اتصاف کرد و اثرش ترتب حکم عام بر این فرد مشکوک القرشیه است.

خلاصه آنکه محقق نائینی اصرار دارد که تخصیص به عنوان وجودی سبب اخذ عدم آن عنوان در طرف عام به صورت عدم نعتی می‌شود و همین نکته مانع از جریان استصحاب

عدم ازلی است؛ ولی این ادعا و اصرار بر آن وجهی ندارد و دانستیم که استصحاب امکان‌پذیر است و اگر اصل وجود زن را بالوجدان احراز کنیم و قریشی نبودن را نیز استصحاب کنیم، کار تمام می‌شود و لذا ما گوئیم به ضم وجدان به اصل می‌توان موضوع عام را احراز کرد و حکم را بر فرد مشکوک جاری ساخت و نظیر همین مباحث در بحث لباس مشکوک نیز می‌آید که ما در آنجا نیز اشکال برخی اصولیان و پاسخ آن را آورده‌ایم و آن‌چنان مطلب را واضح کرده‌ایم که دیگر کسی نمی‌تواند چیزی بر آن بیفزاید. (خوئی، ۱۳۶۸ش، تعلیقات، ص ۴۶۵-۴۷۰)

تفصیل در قبول نظریه انقلاب نسبت

محقق خوئی هرچند در اصل نظریه انقلاب نسبت پیرو استادش محقق نائینی است؛ ولی در برخی صور که ذیل عنوان عام‌تری یعنی عنوان «تعارض چند دلیل» مطرح می‌شود، با استاد خود مخالفت دارد؛ اما برای پذیرش اصل نظریه دو مقدمه می‌آورد: مقدمه اول اینکه دلالت سه قسم است؛ یک قسم دلالت وضعیه است که در نظر محقق خوئی باید نامش را دلالت اُنسیه گذاشت؛ چون وضع در نظر ایشان مبتنی بر تعهد است و مجرد خطور معنا به ذهن که آن را دلالت تصوری می‌گویند متضمن نیست و قسم دوم دلالت لفظ بر معنای مراد بر اساس اراده استعمالی است که مشهور، آن را دلالت تصدیقی و محقق خوئی آن را دلالت وضعی می‌نامند و قسم سوم دلالت لفظ بر معنای مراد بر اساس اراده جدی است که محقق خوئی آن را تنها دلالت تصدیقی می‌داند؛ ولی مشهور آن را فرد دوم دلالت تصدیقی می‌دانند. در اینجا اگر شک در وجود چنین دلالتی باشد با فرض آنکه قرینه‌ای متصل یا منفصل برخلاف نباشد «اصالة الجد» جاری می‌شود؛ ولی نسبت به وجود اراده استعمالی اگر شک کنیم، اصل بر عدم دلالت لفظ بر چنین دلالتی است و لذا اراده استعمالی باید احراز شود؛ چنان‌که در مثل «رایت اسداً یرمی» به سبب قرینه، عدم وجود اراده استعمالی در معنای حیوان مفترس احراز می‌شود.

مقدمه دوم: تعارض بعد از فراغ از حجیت طرفین تعارض قابل تصور است و با ضم این مقدمه به مقدمه سابق مطلب اثبات می‌شود؛ یعنی اگر خاصی معارض عامی بود نخست

باید عام را تخصیص زد تا به حجیت برسد و سپس در میدان تعارض وارد شود پس تصور انقلاب نسبت کافی در تصدیق آن است. (واعظ حسینی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۶۷)

سپس محقق خوئی در تفصیلی ستودنی (واعظ حسینی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۸۳) انواع تعارض و صورت‌های مختلف آن را بررسی می‌کند و از جمله مواردی که با استادش محقق نائینی فاصله پیدا کند در فرضی است که دو عام متعارض نسبت عموم من وجه داشته باشد، مثل «یستحب اکرام الشعرا» با «یکره اکرام الفاسق» و سپس دو مخصص وارد می‌شود که هر یک مورد افتراق یکی از دو عام را خارج می‌کند.

مثل دو مخصصی که یکی از تحت عام اول شاعر عادل را خارج و اکرام او را حرام قرار می‌دهد و دیگری از تحت عام دوم، فاسق جاهل را خارج و اکرام او را حرام قرار می‌دهند و پس از اعمال تخصیص، تحت دو عام فقط مورد اجتماع می‌ماند و تعارض دو عام در مورد اجتماع، سبب سقوط هر دو می‌شود.

محل بحث آن است که آیا تعارض و تساقط دو عام به دو خاص نیز سرایت می‌کند یا نه؟ اگر سرایت کند، هر چهار دلیل ساقط می‌شوند و اگر سرایت نکند تنها دو عام ساقط می‌شوند و دو خاص بر حجیت باقی می‌مانند. در اینجا محقق نائینی قائل به عدم سریان و محقق خوئی قائل به سرایت و سقوط چهار دلیل شده است و دلیل محقق خوئی آن است که در این حالات منشأ تعارض همان علم اجمالی به عدم صدور یکی از اطراف تعارض است و در اینجا تنها دو عام متعارض طرف علم اجمالی نیستند؛ بلکه هر چهار دلیل طرف علم جمالی به شمار می‌آیند. (واعظ حسینی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۰۰)

سپس شهید صدر عدم تمامیت این بیان را به وجوهی برمی‌شمارد و روشن‌ترین وجوه آن است که بگوییم اگر این‌گونه تعارض میان چهار دلیل قطعی الصدور واقع شود، علم اجمالی به عدم جدیت در دلالت یکی از ادله منحل می‌شود به علم تفصیلی به عدم جدیت در دلالت یکی از دو عام که در هر حال تعارض دارند (چه انقلاب نسبت را بپذیریم یا نه) و آنگاه مانعی از اخذ به ظهور دو خاص نیست. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۹۹)

رجوع تزاحم در واجبات ضمنی به وقوع تعارض میان ادله واجبات ضمنی

اگر نمازگزار نتواند میان دو چیز جمع کند، مثلاً هم قیام در نماز و هم رکوع پس از قیام را به‌جای آورد؛ بلکه اگر اولی را بیاورد از رکوع عاجز می‌ماند و اگر بنشیند می‌تواند رکوع در حال نشسته را انجام دهد در این‌گونه موارد اصولیان گویند قواعد باب تزاحم در واجبات ضمنی قابل تطبیق است و در نتیجه باید دید کدام یک از این دو واجب ضمنی اهم از دیگری و دارای مرجّحی است؛ ولی محقق خوئی دیدگاه مشهور را مورد مناقشه قرار داده و معتقد است که اینجا باب تعارض باز می‌شود؛ زیرا وقتی مکلف از آوردن یکی از دو واجب ضمنی عاجز است پس امر به مرکب ساقط می‌شود و اگر دلیلی بر جعل دیگری پیدا شد که همان را می‌گیرد وگرنه معارضت میان اطلاق دلیل واجب ضمنی اول و اطلاق دلیل واجب ضمنی دوم همچنان برقرار است و به طبیعت حال متعلق امر اول ساقط می‌شود. (فیاض، ۲۰۰۶م، ۱۱۰؛ خوئی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۱۰۷؛ فیاض، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۰۶)

استحاله تبدل امتثال

از جمله مواردی که در علم اصول نقطه تقابل دقت‌های عقلی با استنطهارات عرفی از نصوص را نشان می‌دهد مسئله جواز یا عدم جواز تبدل امتثال است.

فقها بر اساس نصوص به اعاده نماز برای تحصیل ثواب جماعت یا اعاده نماز آیات در صورت باقی بودن آیه یا اعاده نماز در شکوک صحیح و مانند آن حکم کرده‌اند در حالی که اگر امتثال امر مولوی حاصل شده باشد و غرض برآورده شده باشد تکرار امتثال معنا ندارد و اگر نصوصی در موارد خاص ظاهرش بر جواز اعاده امتثال دلالت دارد، باید این نصوص را تأویل و حمل بر معنای دیگری کرد که با قواعد اصولی سازگار باشد و یا برای آنچه ظاهرش اعاده امتثال است توجیهی فراهم کرد که از باب اعاده امتثال بیرون رود.

محقق عراقی و محقق اصفهانی و محقق خوئی و شهید صدر استحاله تبدل امتثال را پذیرفته‌اند؛ ولی محقق خراسانی و محقق نائینی قائل به جواز هستند.

محقق نائینی امکان تبدل امتثال را در مقام ثبوت می‌پذیرد؛ اما در مقام اثبات گوید نیازمند دلیلی است؛ مانند دلیلی که گوید می‌توان نماز را که فرادا خوانده شده، دوباره به

جماعت خواند یا اگر امام با مأمومین نماز خوانده همان نماز را با مأمومین دیگری تکرار کند. (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۴۰۲) اما چون دلیلی بر امکان اعاده در مرتبه دوم و سوم وجود ندارد، تبدل امتثال در این حالت جایز نیست؛ اما در برخی موارد چه بسا به نظر آید که دلیل اثباتی بر تبدل امتثال دلالت دارد مثل امکان امتثال نماز آیات تا وقتی که آیت باقی هست. (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۴۹۸) ولی در اینجا باید گفت که با نماز اول امر وجوبی امتثال و اسقاط شده و امکان تکرار نماز از باب استحباب اعاده تا زمان بقای آیت است پس در واقع نماز دوم متعلق امر استحبابی دیگری است. (خوئی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۱۹۴)

آنچه محقق نائینی درباره نماز آیات فرموده است، می‌توان توسعه داد و توجیه‌گری برای سایر موارد قرار داد که دلیل اثباتی تبدل امتثال را نشان می‌دهد. چنان‌که محقق خوئی فرموده که روایات دال بر امکان اعاده نماز فرادی به جماعت در واقع دال بر اعاده نیست؛ بلکه امر استحبابی جدیدی است نه امتثال بعد الامتثال. اما تعبیر وارد در برخی روایات که خداوند از میان دو نماز محبوب‌تر آن دو را اختیار می‌کند می‌تواند معنایش این باشد که در میان ثواب نماز واجب اول و ثواب نماز مستحب دوم، آن را که محبوب‌تر است بر می‌گزینند و ثوابش را به عبد می‌دهد.

به نظر محقق خوئی قرینه عقلی قطعی وجود دارد که همین معنا را باید پذیرفت و آن قرینه عبارت است از استقلال عقل به سقوط امر اول پس باید از ظهور روایاتی که دلالت بر اعاده امتثال می‌کند رفع ید کرد. پس دقت عقلی در اینجا بر ظهور عرفی روایات مقدم است. (واعظ حسینی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۵۷)

استظهار محقق خوئی که خداوند در مقام ثواب یکی از دو نماز را اختیار می‌کند به نظر شهید صدر استظهاری ناسازگار با سیاق روایت است. چون سیاق کلام اختیار الهی را مربوط به کار مکلف و امتثال او قرار می‌دهد و نه مربوط به کار مولی که ثواب‌دهی است؛ روشن است که مولی در کار خود میان دو چیز انتخابگری ندارد؛ چون هر دو نماز مصداق انقیاد و هر دو دارای ثواب و فی حد نفسه محبوب مولی است مگر آن که گفته شود که مولی

یکی از دو نماز را به لحاظ ثواب مخصوص بر می‌گزیند که این هم خلاف ظاهر است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۰)

تفصیل در حجیت مثبتات امارات

میان اصولیان، معروف است که مثبتات همه امارات، حجت است؛ ولی مثبتات اصول، حجت نیست؛ ولی محقق خوئی تفصیلی میان امارات در این جهت داده‌اند. ایشان می‌فرمایند: حجیت مثبتات امارات آن‌چنان که اصولیان گویند مبتنی بر این نکته است که امارات ناظر به واقع و حاکی از آن هستند. پس همچنان‌که مدلول مطابقی خودشان را مستقیماً نشان می‌دهند مدلول التزامی خودشان را نیز به طور غیرمستقیم و باواسطه نشان می‌دهند؛ چون مدلول مطابقی با مدلول التزامی ثبوتاً و اثباتاً ملازمه دارند و اما اصول عملی چون نظریه واقع ندارند، تنها مدلول مطابقی آنها در مقام ظاهر اثبات می‌شود و نه مدلول التزامی و بر این اساس باید گفت: حجیت مثبتات امارات از لوازم اماره بودن آنها نیست؛ بلکه از لوازم حکایتگری آنها از واقع است پس باید میان خود امارات نیز تفاوت قائل شد و آن اماراتی که لسان حکایت از واقع و نظر به واقع دارند حجیت مثبتات آنها را نپذیرفت و آن اماراتی که چنین نیستند مثل استصحاب و قاعده فراغ و قاعده تجاوز و اصل صحت و مانند آنها هرچند در زمره امارات هستند؛ ولی چون لسان آنها لسان حکایت از واقع و إخبار از آن نیست، مثبتات آنها حجیت ندارد و این امارات همچون اصول عملی هستند. (فیاض، بی‌تا، ۴۷؛ خوئی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۷۸)

حجیت خبر واحد در موضوعات

مشهور فقهای امامیه حجیت خبر واحد در موضوعات را نمی‌پذیرند هم به دلیل اعتبار بینه در موضوعات که شاهد بر ردع از سیره عقلا در حجیت خبر واحد در موضوعات است و هم به دلیل شک در شکل‌گیری اصل سیره و عدم احراز انعقاد سیره که دیگر جایی برای بحث از ردع یا عدم ردع باقی نمی‌گذارد.

ولی محقق خوئی بر خلاف نظر مشهور و بر خلاف نظر امام خمینی و مطابق نظر علامه حلی و صاحب حدائق حجیت خبر واحد در موضوعات را همچون استادش نائینی می‌پذیرد؛ چون اولاً: دلیلی بر تقیید سیره به قلمروی احکام شرعی نداریم و طبعاً موضوعات را نیز شامل است. ثانیاً: دلیلی بر ردع نداریم و این عدم ردع را به چهار دلیل می‌توان بیان کرد:

۱. اولاً حجیت بینه که تعدد را معتبر می‌کند نافی حجیت شاهد عدل واحد نیست.

۲. می‌توان گفت: روایاتی که دلیل بر ردع شمرده شده، قابل‌بررسی سندی و دلالی است و چه بسا بینه در آنها به معنای لغوی باشد نه اصطلاحی.

۳. حجم ردع ادعایی متناسب با عمق و رسوخ و حجم سیره نیست.

۴. ادعای وجود روایاتی دال بر حجیت خبر واحد در موضوعات شده است که اختصاص آنها به موضوعات معین وجهی ندارد. (حسینی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۶۹)

خدشه در جابریت و کاسریت شهرت فتوایی

معروف میان اصولیان کارائی و اعتبار شهرت فتوایی است به معنای آن که شهرت فتوایی در جبران ضعف سند یا تضعیف اعتبار و صحت سند روایات جایگاه خاصی دارد و می‌تواند جابر یا کاسر برای ضعف یا قوت سند باشد؛ ولی محقق خوئی درباره دیدگاه مشهور دو گونه مناقشه دارد. نخست: مناقشه‌ای به لحاظ اصل تشخیص شهرت فتوایی و مصداق آن است ایشان می‌فرمایند: شهرت فتوایی میان متأخرین ارزشی ندارد و آنچه درباره جابریت و کاسریت گفته می‌شود درباره شهرت فتوای متقدمین قابل‌طرح است و ما راهی برای احراز اعراض متقدمین از روایتی یا استناد آن‌ها به روایتی و صدور فتوا بر طبق آن روایت نداریم؛ چون کتب فقهی آنها به ما نرسیده است و نمی‌دانیم که آیا روایات صحیحی در آنجا بوده که مطابقش فتوا نداده باشند یا روایات ضعیفی بوده که مطابقش فتوا داده باشند و با فرض تحقق شهرت فتوایی متقدمین، مناقشه دیگری درباره ارزش این‌گونه شهرت فی حد نفسه در برابر ارزش سند است و می‌فرمایند، اولاً: شهرت فتوایی در جایی که دقیقاً مستند به روایتی باشد و اعراض مشهور از فتوا در صورتی که دقیقاً به لحاظ مخالفت با روایتی باشد

قابل‌بحث است و ثانیاً: همین‌گونه شهرت در صورتی تأثیرگذار است که حجیت اخبار از باب ظن شخصی به صدور باشد در صورتی که حجیت اخبار از باب ظن نوعی است و منافاتی با حصول ظن شخصی به عدم صدور ندارد. (فیاض، بی‌تا، ج ۴۰)

دیدگاه مشهور در باره جابریت و کاسریت شهرت نسبت به خبر واحد از سوی محقق خوئی مورد مناقشه است؛ طوری که ایشان تأثیر شهرت بر اعتبار سند را گویا از اساس قبول ندارد. ولی البته آنچه در تقریرات درسشان آمده و آنچه شاگردان برجسته ایشان گزارش داده‌اند، نشان‌دهنده نوعی خلط میان شهرت فتوایی با شهرت عملی است؛ هر چند که در خود بحث از شهرت تفکیک میان دو قسم شهرت صورت گرفته است (واعظ حسینی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۴۳) اما به بحث حجیت خبر که می‌رسد، (واعظ حسینی،۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۰۲) اشکالی مطرح می‌کنند و بر اساس آن جابریت و کاسریت شهرت را رد می‌کنند در حالی که این اشکال مربوط به شهرت فتوایی است و دامان شهرت عملی را نمی‌گیرد؛ چون معلوم است که در شهرت عملی آن خبری که مورد عمل مشهور قرار می‌گیرد، روایت معینی است وبا صرف‌نظر از ایراد اشکال اساساً معتقدند که ادله اعتبار حجیت حاکم است و چیزی خارج از این ادله نمی‌تواند تأثیرگذار باشد. (واعظ حسینی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۸۶)

حجیت قطع

حجیت قطع به معنای منجزیت و معذریت به چندگونه تفسیر و تحلیل شده است.

تفسیر اول آن است که حجیت از لوازم عقلی قطع است به معنای آن که جعل جاعل یا بنای عقل در حجیت دخالت ندارد؛ بلکه هر فرد اگر خودش باشد و خودش، این امر را درک می‌کند؛ چون از امور واقعی ازلی است. این تفسیر را محقق خوئی همسو با محقق خراسانی می‌پذیرد و نتیجه‌اش آن است که حسن عمل به قطع و قبح مخالفت با آن در موارد حصول قطع به تکلیف مثل سایر مواردی است که عقل درک حسن و قبح ذاتی دارد به آن که قطع به تکلیف مطابق واقع باشد یا مخالف با آن. (واعظ حسینی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۶)

تفسیر دوم آن است که حجیت قطع از مجعولات عقلائی برای بقاع نوع انسان و حفظ نظام زندگی اوست و به اصطلاح اهل منطق حجیت قطع در زمره قضایای مشهور است. این تفسیر که از سوی محقق اصفهانی ارائه شده به نظر محقق خوئی از دو جهت قابل مناقشه است اولاً حجیت قطع قبل از وجود انسان نیز امری واقعی و ثابت در نفس‌الامر بوده است و ثانیاً بر فرض وابسته به نظام زندگی بشر باشد، این امر در احکام حدود و قصاص یا واجبات مالی قابل‌طرح است؛ ولی عبادات مثل وجوب نماز اصلاً ربطی به حفظ نظام ندارد.

تفسیر سوم که نقد هر دو تفسیر فوق است از سوی شهید صدر ارائه شده و خلاصه‌اش آن است که حجیت قطع مربوط به ذات قطع نیست؛ بلکه اولاً: مولویت مولی دخیل در حجیت قطع است. ثانیاً: قطع موضوعیت ندارد؛ بلکه به عنوان فرد شاخصِ انکشاف مطرح است.

عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه

به نظر محقق خوئی استصحاب در شبهات حکمیه به طور مطلق جاری نیست؛ حتی اگر شبهه، شبهه جزئیه باشد و این برخلاف نظریه مشهور است که قائل به جریان استصحاب در همه شبهات حکمیه هستند. زمینه‌ساز دیدگاه محقق خوئی و توجیه‌گر رأی اصولی او این نکته است که چون در شبهات حکمیه استصحاب بقای مجعول معارض با استصحاب عدم سعه جعل است، پس از حجیت ساقط می‌شود؛ چنان‌که آبی که رنگ یا بو یا مزه عین نجاست را گرفته و پس از مدتی به‌خودی‌خود اوصاف نجاست را ازدست‌داده است، اگر استصحاب بقای نجاست چنین آبی را جاری کنیم، این استصحاب معارض با استصحاب عدم سعه جعل نجاست برای آن آب است؛ زیرا همان‌گونه که در بقای مجعول شک داریم در سعه و ضیق جعل نیز شک داریم. این نظریه، نقطه عطفی در تاریخ بحث استصحاب است و آثار بسیاری در فقه دارد. (فیاض، بی‌تا، ص ۳۷)

تفصیل دقیق‌تر بحث آنست که درباره استصحاب حکم شرعی اندیشه محقق خوئی سه مرحله را طی کرده است. نخست: معتقد بودند که استصحاب در باره حکم مطلقاً جاری

نمی‌شود؛ اعم از شبهات موضوعی و حکمی ولی البته چون در شبهات موضوعی می‌توان استصحاب موضوعی کرد همین ما را بی‌نیاز از استصحاب حکم می‌کند. در مرحله بعد این مبنا را پذیرفتند که استصحاب حکم در شبهات موضوعی جاری است که معنایش جواز استصحاب حکم جزئی است نه حکم کلی و در مرحله سوم بیشتر عقب‌نشینی کردند و استصحاب حکم کلی را فقط در صورتی که حکم الزامی باشد منع کردند؛ ولی برای حکم ترخیصی حتی در شبهات حکمی استصحاب را مجاز شمردند. همه این ماجرا مربوط به اشکالی است که محقق خوئی در شبهات حکمی به دنبال محقق نراقی داشتند؛ مبنی بر اینکه استصحاب بقا حکم در زمان دوم با استصحاب عدم جعل حکم به نحو عدم ازلی معارضت دارد و پس از آنکه شیخ انصاری به نحوی اشکال محقق نراقی را پاسخ دادند، محقق خوئی اصل اشکال را در قالبی فنی‌تر مطرح کرد. (واعظ حسینی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۷) و بر اساس این تقریر نه اشکال شیخ و نه اشکال محقق نائینی و نه اشکالات دیگری که شهید صدر از خود مطرح کرده، هیچ‌یک راه پیدا نمی‌کند؛ ولی در نهایت محقق خوئی موافق محقق نراقی می‌گردد. چنان‌که پیداست در این بحث قاعده‌محور حرکت کرده‌اند؛ چون جریان استصحاب را در حدود عدم ورود اشکال تعارض دو استصحاب قرار داده‌اند.

قسم چهارم استصحاب کلی

اصولیان به طور مشهور برای استصحاب کلی سه قسم قائل‌اند ولی محقق خوئی قسم چهارمی بدان افزوده که از ابتکارات او به شمار می‌آید.

سخن از این قسم در جایی است که علم به وجود فردی و سپس علم به زوال آن فرد پیدا می‌شود؛ ولی همراه با علم اول، علم دیگری به وجود یک عنوان کلی داریم که انطباق آن بر فرد اول محتمل است. پس یک عنوان کلی داریم که انطباق آن بر فرد اول محتمل است پس این عنوان کلی اگر منطبق بر همان فرد اول باشد که یقیناً زائل شده است؛ ولی اگر منطبق بر همان فرد دیگری باشد باقی است. مثالی که محقق خوئی برای آن آورده، بدین تفصیل است که شخصی در شب پنج‌شنبه علم به جنابت خود پیدا می‌کند و پس از آن غسل جنابت را به‌جا می‌آورد سپس در روز جمعه در لباس خود آثار منی را می‌بیند و احتمال می‌دهد که این

منی از همان جنابت شب پنج‌شنبه باشد که وظیفه غسل جنابت را برای آن انجام داده است و احتمال دیگر می‌دهد که این منی مربوط به جنابت دومی باشد که در شب جمعه پیدا شده بود و برای آن غسل جنابت بجای نیاورده است. در نتیجه علم به حدوث جنابت به وجه کلی دارد و شک در بقای آن می‌کند و آنگاه استصحاب بقا کلی جنابت با الغای خصوصیت پنج‌شنبه یا جمعه بودن را جاری می‌سازد.

این مثال، از سوی محقق خوئی به لحاظ ابتلای به معارض یعنی استصحاب طهارت (غسل از جنابت شب پنجشنبه) مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (دادستان، ۱۳۷۹ش، ج ۱۴، ص ۵۱۹) بلکه ممکن است گفته شود که اساساً مثال مذکور منطبق بر استصحاب قسم چهارم نیست؛ چون آن جنابت اول یقیناً زائل شده و قابل استصحاب نیست و کلی مردد میان فرد قطعی را زوال و مشکوک الحدوث قابل استصحاب نیست و لذا بهتر است مثال را عوض کنیم و بگوییم فرض کنیم فردی در اتاق است به نام زید و هم زمان با علم وجود زید در اتاق علم به وجود متکلمی نیز در اتاق داریم که صدایش شنیده می‌شود ولی نمی‌دانیم همان زید است یا فرد دیگری به نام خالد اگر زید باشد که او قطعاً بیرون رفته است؛ ولی اگر خالد باشد هنوز بیرون نرفته است پس علم به عنوان «متکلم» به وجه کلی و شک در بقای او داریم و همان را استصحاب می‌کنیم. (دادستان، ۱۳۷۹ش، ص۱۱۸)

محقق خوئی، درباره حجیت این نوع استصحاب می‌فرمایند: با قطع‌نظر از ابتلای به معارض می‌توان جریان استصحاب را صحیح دانست و اما به‌خاطر ابتلای به معارض البته استصحاب جاری نیست و این امر مشترک میان این قسم و اقسام دیگر استصحاب کلی است.

البته استصحاب کلی قسم چهارم در کلام محقق ایروانی بیش از محقق خوئی مطرح و بررسی شده است با همان مثال پیداشدن منی در لباس و با همان اشکال ابتلای به معارض. (ایروانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۹۰) چنان‌که در کلام محقق بروجردی سخن از استصحاب کلی قسم چهارم به میان آمده است؛ ولی ایشان یکی از همان دو گونه

استصحاب کلی قسم سوم را که شیخ انصاری مطرح کرده است به عنوان کلی قسم چهارم شمرده است. (قائینی، ۱۳۹۶ش)

پس از محقق خوئی، برخی از شاگردان ایشان همچون میرزا جواد تبریزی و شهید صدر به استاد خود اشکال گرفته‌اند که این قسم مستقل از قسم دوم و سوم نیست و شهید صدر اضافه می‌کند که حتی اگر این را قسم جدیدی بدانیم باز هم استصحاب جامع فی حدنفسه با قطع نظر از ابتلای به معارض جاری نیست (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۳۸) و حتی تفصیلی که محقق خوئی در قسم چهارم به نقل از محقق همدانی داده (همدانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۱-۲۴۸) تأثیری در سرنوشت بحث ندارد. (قائینی، ۱۳۹۶ش)

از مجموع آنچه درباره دیدگاه محقق خوئی گفته شده، می‌توان فهمید که هر چند پیش از ایشان در کلمات محقق ایروانی و محقق همدانی از قسم جدیدی از استصحاب کلی سخن به میان آمده بود؛

÷ولی محقق خوئی آن را بازپروری و به شکل بدیعی توجیه و تقریر کرده است که همین‌قدر در اثبات نوآوری ایشان می‌تواند کافی باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مکتب اصولی محقق خوئی به دیدگاه‌های نظریه‌پردازانه و به نوآوری‌هایی چند و به تکمیل و ترمیم آرای دیگر اصولیان و نیز به رویکرد انتقادی نسبت به برخی آرای اصولی مشهور و به ترجیح تدقیقات عقلی در برابر استظهارات عرفی در موارد تقابل این دو گونه دلیل شناخته می‌شود و در عین حال به دور از زبان فلسفی همچون محقق اصفهانی و به دور از تعقید در طرح مباحث همچون محقق نائینی و نیز به دور از ایجاد تغییری ساختاری و ادبی برای علم اصول است. ایشان هرچند در طرح برخی مبانی کلامی علم اصول دیدگاهی متمایز برای خود دارد که به‌جای خود قابل‌بحث است؛ ولی تحول مبنایی خاصی برای علم اصول از او سراغ نداریم.

منابع

۱. اسلامی، رضا، ۱۳۹۲ ش، انسجام تفکر اصولی شهید آیت‌الله صدر، از مجموعه‌مقالات «اندیشه‌های حکمی و اجتهادی شهید آیت‌الله سید محمدباقر صدر» به کوشش عبدالحسین خسروپناه، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. اسلامی، رضا، ۱۳۸۵ش، مکتب اصولی شهید آیت‌الله صدر، مجله پژوهش و حوزه، ش ۲۷، قم.
۳. فیاض، محمداسحاق، بی‌تا، المختصر فی الحیاة العلمیة لزعیم الطائفة السید الخوئی، چاپ دوم، عراق.
٤. فیاض، محمداسحاق، ۲۰۰٦ق، مظاهر الابداع الاصولی عند السید الخوئی، فصلنامه الاجتهاد والتجدید، شتاء، ص ۱۰٦ به بعد؛ فصلنامه پژوهش‌های اصولی، ش ۲٦، زمستان ۱۳۸۱، ص ۲۰۲-۲۱۱.
۵. فیاض، محمداسحاق، ۱٤۱۰ق، محاضرات فی اصول الفقه (۵ جلدی)، چاپ چهارم، قم: نشر دارالهدی.
٦. خوئی، ابوالقاسم، ۱۳٦۸ش، اجودالتقریرات، ج ۱، مطبعة العرفان، چاپ دوم، قم: نشر مصطفوی.
۷. حاج عاملی، محمدحسین، ۱٤۲٤ق، ارشادالعقول (تقریرات جعفر سبحانی)، چاپ اول، قم: نشر مؤسسه امام صادق (ع).
۸. واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور، ۱٤۲۲ق، مصباح‌الاصول، ج ۲، چاپ اول، قم: نشر داوری.
۹. هاشمی شاهرودی، محمود، ۱٤۱۷ق، بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ج ۲، ج ۷، چاپ سوم، قم: نشر مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱٤۱٦ق، وسائل‌الشیعه (دوره ۳۰ جلدی)، چاپ سوم، قم: نشر مؤسسه آل‌البیت.
۱۱. حسینی، سید احمد، مقاله «مناط حجیت خبر واحد» مجموعه‌مقالات کنگره بین‌المللی آخوند خراسانی، ج ۱۰.
۱۲. دادستان، محمد، ۱۳۷۹ش، سیری در اصول الفقه (تقریرات محمد فاضل لنکرانی)، ج ۱٤، چاپ اول، قم: نشر فیضیه.
۱۳. ایروانی، علی، ۱٤۲۲ق، الاصول فی علم الاصول، چاپ اول، قم.
۱٤. موسوی جزائری، دروس خارج، پایگاه انترنتی مدرسه فقاهت.
۱۵. همدانی، آقا رضا، ۱۳۷٦ق، مصباح الفقیه، ج ۳، قم: مؤسسه جعفریه لاحیاءالتراث.
۱٦. قائینی، محمد، دروس خارج، سایت المکتب.
۱۷. شهید صدر، سید محمدباقر، ۱٤۱۸ق. دروس فی علم الاصول، ج ۲، چاپ پنجم، قم: نشر جامعه مدرسین.
۱۸. مؤمن، محمد، خرداد ۱۳۸۱ش، مقاله «المعنی الحرفی»، مجله پژوهش‌های اصولی، شماره اول.
۱۹. آخوند خراسانی، محمدکاظم، ۱٤۱۵ق، کفایه الاصول، قم: نشر جامعه مدرسین.