ادله شرطیت اجتهاد

07:33 17 November 2013

۱-اجماع

هذه الشروط السبعة معتبرة إجماعا معلوما و منقولا حتی فی (المسالک) و (الکفایة) و (المفاتیح)- کر

⭐ (۱) المراد بالعالم هنا [الفقیه] «۲» المجتهد فی الأحکام الشرعیّة. و علی اشتراط ذلک فی القاضی إجماع علمائنا. و لا فرق بین حالة الاختیار و الاضطرار. و لا فرق فیمن نقص عن مرتبته بین المطّلع علی فتوی «۳» الفقهاء و غیره.- مسالک

و أمّا غیر المجتهد: فظاهرهم الاتّفاق علی عدم جواز حکمه فی حال من الأحوال، و دعوی الإجماع مصرّح بها فی کلامهم، فلاحظ الروضة «۲» و غیرها «۳».- قم

بل هذا إجماع المسلمین قاطبة؛ فإنّ العامة أیضا یشترطون فی القاضی الاجتهاد، و إنّما یجوّزون قضاء غیره بشرط أن یولّیه ذو الشوکة و هو السلطان المتغلّب، و جعلوا ذلک ضرورة، فالقول بجواز القضاء لمن قصر عن الدرجة من غیر تولیة ذی الشوکة- کما هو الواقع- مخالف لإجماع المسلمین- مختلف «۲»، انتهی. و یکفیک فی تحقّق هذا الإجماع دعوی صاحب المفاتیح «۳» له- علی ما حکی- مع، أنّه ممّن لا یعتنی بالإجماعات.(انصاری)

دراسات:

۳- و قال ابن زهرة فی الغنیة:

»یجب فی المتولّی للقضاء أن یکون عالما بالحقّ فی الحکم المردّد إلیه، بدلیل إجماع الطائفة.

۶- و فی الجواهر: »بلا خلاف أجده فیه،

پاسخ جواهر: رد دلیل اجماع

09:13 17 November 2013

و ردّ الإجماع المدعى فى كلماتهم بقوله: و أمّا دعوى الإجماع التى قد سمعتها فلم أتحققها بل لعل المحقق عندنا خلافها. انتهى ما أردنا نقله-خويى

الجواهر:

و أما دعوى الإجماع التى قد سمعتها فلم أتحققها، بل لعل المحقق عندنا خلافها، خصوصا بعد أن حكى فى التنقيح عن **المبسوط** فى المسألة أقوالا ثلاثة أولها جواز كونه عاميا و يستفتى العلماء و يقضى بفتواهم و لم يرجح، و لعل مختاره الأول مع أنه أسوأ حالا مما ذكرناه، ضرورة فرضه عاميا حين نصبه ثم يستفتى بعد ذلك، مع ظهور الأدلة فى اعتبار كونه عالما بما وليه حين التولية و لو بالتقليد بناء على ما ذكرناه من كون فتاوى المجتهد أحكامهم، فالقضاء حينئذ بها خصوصا إذا قلنا إن القضاء فى زمن الغيبة من باب الأحكام الشرعية لا النصب القضائى و إن ذلك هو المراد من قوله)عليه السلام): «جعلته قاضيا و حاكما» فان الفصل بها حينئذ من المقلد كالفصل بها من المجتهد، إذ الجميع مرجعه إلى القضاء بين الناس بحكم أهل البيت، و الله العالم.جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰، ص: ۲۰

كلام مبسوط:

القضاء لا ينعقد لأحد إلا بثلاث شرائط

أن يكون من أهل العلم و العدالة و الكمال و عند قوم بدل كونه عالما أن يكون من أهل الاجتهاد، و لا يكون عالما حتى يكون عارفا بالكتاب و السنة و الإجماع، و الاختلاف و لسان العرب، و عندهم و القياس.

فأما الكتاب فيحتاج أن يعرف من علومه خمسة أصناف العام و الخاص، و المحكم و المتشابه، و المجمل و..

و من راعى القياس قال لا بد من أن يعرف كيفية وجوه الاستنباط.

و قال قوم لا يلزمه أن يكون عارفا بجميع الكتاب بل يكفى أن يعرف من ذلك الآيات المحكمة، و قيل إن جميع ذلك خمسمائة آية، و ذلك يمكن معرفته، و السنة يكفى أن يعرف ما يتعلق بالأحكام من سنته عليه السلام دون آثاره و أخباره فان جميع ذلك لا يحيط به أحد علما، و ما قلناه مدون في الكتب في أحاديث محصوره.. و في الناس من أجاز أن يكون القاضي عاميا و يستفتي العلماء و يقضى به، و الأول هو الصحيح عندنا.

اقول:

ظاهر سخن مبسوط آن است که فی الناس اشاره به عامه دارد نه شیعه و عندنا هم کلام شیعه را بیان می کند. اما اول یعنی این که عالم باشد نه این که اهل اجتهاد باشد ولی تفاوت عالم و مجتهد چیست با این که شرایط عالم بودن را همان علم در حد اجتهاد به کتاب و سنت و اقوال دانسته ظاهرا منظورشان اهل اجتهاد به معنای اجتهاد قیاسی و استحسانی است ولی چون علم به قیاس را هم جزو علم نزد اهل سنت دانسته این احتمال بعید خواهد بود. در هر صورت این کلام مجمل است و قابل استناد نیست

نسبت مقدس اردبیلی:

و لكن رأيت في حاشية على الدروس ما هذا لفظه: قال: للفقيه العدل الإمامي و إن لم يجمع شرائط الاجتهاد، الحكم بين الناس، و يجب العمل بما يقوله من صحة أو إبطال. و كذا حكم البينة و اليمين و التزام الحق و عدمه في حال الغيبة و عدم المجتهد، ابن فهد رحمة اللّه، و كتب بعدها منقولة هذه الحاشية من الشيخ حسين بن الحسام دام فضله.

دراسات:

و أمّا ما ذكره عاشرا من نفي الإجماع فلعلّه صحيح لا لوجود القائل بالخلاف فينا كما يتوهّم من نقله لكلام المبسوط، بل لأنّ الملاك في حجّيّة الإجماع كما مرّ أن يحدس منه عن قول المعصوم «ع» حدسا قطعيّا. و ثبوته هنا مشكل، لعدم تعرّض كثير من القدماء للمسألة و إن تعرض لها بعض. هذا. و لكن لا يضرّنا ذلك بعد ما مرّ من اقتضاء الأصل و كذا المقبولة اعتبار الاجتهاد.

و ليعلم أنّ ظاهر كلام المبسوط أيضا اتّفاق أصحابنا على اعتبار الاجتهاد.

دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، ج2، ص: 166

و القائل بعدم اعتباره إنّما هو من أهل الخلاف كأبي حنيفة و أصحابه.

أقول: العالم على ما ذكره «قده» في بيان مفهومه مساوق للمجتهد المطلق، فلم

يذكر في المسألة أقوالا ثلاثة على ما حكاه في الجواهر عن التنقيح بل قولين: اعتبار الاجتهاد، و عدمه. و ظاهره اتّفاق الشيعة على الأوّل. فقوله: «و عند قوم بدل كونه عالما أن يكون من أهل الاجتهاد» ليس قولا آخر، بل تعبير آخر عن القول الأوّل.

و قوله: «و في الناس من أجاز أن يكون القاضي عامّيا» لا يراد به علماء الشيعة بل علماء أهل الخلاف كأبي حنيفة و أصحابه كما مرّ.

و كيف كان فلم نجد من قدماء الأصحاب من يصرّح بعدم اعتبار الاجتهاد في القاضي. و قد مرّ عن النهاية و كذا المقنعة ما يستفاد منه اعتبار الاجتهاد و قدرة الاستنباط من الكتاب و السنّة، من دون أن يعبّر بلفظ الاجتهاد، فراجع.

۲- عدم ثبوت نصب غیر مجتهد

10:07 17 November 2013

بیان اشکال نیاز به نصب در کلام جواهر:

نعم قد یقال بتوقف صحة ذلک علی الاذن منهم (علیهم السلام) ل

قول الصادق (علیه السلام) فی خبر سلیمان بن خالد » :«1»اتقوا الحکومة، إنما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین: نبی أو وصی.« و قوله (علیه السلام) أیضا فی خبر إسحاق بن عمار » :«2»قال أمیر المؤمنین (علیه السلام) لشریح: یا شریح قد جلست مجلسا لا یجلسه إلا نبی أو وصی نبی أو شقی.« و ما عساه یشعر به قوله (علیه السلام) فی نصب نائب الغیبة » :«3»فإنی قد جعلته حاکما.«و غیر ذلک مما یقتضی توقف صحة الحکم و ترتب أثره علیه علی الاذن و النصب، فتقید تلک الآیات و النصوص بذلک أو تحمل علی إرادة الأمر بالمعروف و نحوه مما لیس فیه قضاء و فصل.

شیخ انصاری: دو مقدمه زیر را برای اثبات نامشروع بودن قضاوت مقلد ذکر کرده است:

۱- جواز قضاوت نیازمند به نصب معصوم است و روایات متعدد بر نیاز به نصب دلالت دارد و قضاوت بدون نصب خاص و یا عام نامشروع است.(اقول: صاحب جواهر در این مقدمه مناقشه نمی کند ولی ما در این مقدمه تامل داریم که به تفصیل بیان خواهیم کرد)

۲- قدر متیقن از نصب مجتهد است و برای غیر مجتهد ثابت نیست و اصل عدم نصب آن را منتفی می کند.(اقول: صاحب جواهر در این مقدمه مناقشه کرده و نصب را برای غیر مجتهد هم پذیرفته است)

خویی:

فصح ما ذکرناه من أن القدر المتیقن من المنصوبین للقضاء من قبلهم- ع- هو المجتهد دون المقلد و هو المتیقن الخروج عن الأصل.

ادله لزوم نصب قاضی:

استدلال اول به مشهوره و نیز مقبوله بر لزوم نصب

و أیضا یدل علیه صحیحة أبی خدیجة سالم بن مکرم الجمال قال: قال أبو عبد اللّه:

جعفر بن محمد الصادق- ع-: إیاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی أهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه «۱»

لدلالتها علی أن جواز القضاوة و مشروعیتها تحتاج الی جعلهم و إذنهم- ع- و قد مر أن المتیقن هو الاذن لمن له أهلیة القضاء.- **خویی**

یعنی «فانی قد جعلته» در مشهوره بر لزوم نصب قاضی از سوی امام دلالت دارد.

مناقشه:

اقول: مشهوره بر اختصاص نصب مجتهد دلالتی ندارد زیرا شیئا من قضایانا به معنای اطلاع از مصادیق قضاوت های امامان است نه اطلاع از مبانی قضاوت ها که احکام و روایات اند:

استدلال دوم بر لزوم نصب: خبر شریح:

- و قول أمیر المؤمنین علیه السلام فی خبر إسحاق بن عمّار لشریح: یا شریح قد جلست مجلساً لا یجلسه إلّا نبیّ أو وصیّ نبیّ أو شقیّ «۱».(قمی)
- ما دلّ علی حصر منصب القضاء فی النبیّ و الوصیّ و الشقی «۴»، خرج المأذون عن الأوّلین بالنصّ و الإجماع الدالّین علی الإذن فی المجتهد، (شیخ اعظم انصاری)(اقول: مجتهد یا داخل در مدلول لفظی است به دلیل این که دارای عهد و وصایت عام است و یا به دلالت اقتضاء است و به عنوان قدر متیقن عقلی چون همه قضاوت ها نمی تواند توسط وصی صورت گیرد)
- و یؤیده ما تقدم من روایة إسحاق بن عمار عن أبی عبد اللّه- ع- قال: **قال: أمیر المؤمنین لشریح: یا شریح قد جلست مجلسا لا یجلسه إلا نبی أو وصی نبی أو شقی** «۱» لدلالتها علی الاختصاص، (و انما جعلناها مؤیدة لضعفها بیحیی بن المبارک الواقع فی سندها).(تنقیح خویی)

ان من لیس له أهلیة القضاء یحرم أن یتصدی للقضاوة لأنه لیس بمنصوب لها و لو علی نحو العموم، و معه لو تصدی لذلک تعین أن یکون من الشق الثالث من الشقوق الثلاثة الواردة فی قوله- ع- مخاطبا لشریح: قد جلست مجلسا لا یجلسه إلا نبی، أو وصی نبی، أو شقی «۱» لوضوح انه لیس بنبی و لا انه من أوصیائه فان مفروضنا عدم أهلیته للقضاء.- خویی

یعنی بدون اثبات وصایت قاضی از نوع شقی خواهد بود؛ حال وصایت خاص و یا عام. پس طبق این روایت احراز اهلیت لازم است یعنی یا وصی مستقیم و یا غیر مستقیم باشد یعنی نوعی از وصایت و اذن و نصب باید احراز شود.

مناقشه:

- اقول: این روایت دلالت روشنی بر این که قاضی باید علاوه بر شرایط قضاوت منصوب هم باشد ندارد زیرا این که قاضی باید نبی یا وصی باشد نه به این معنی است که آنها به طور خاص ماذون و منصوب اند بلکه به این دلیل است که آنها منبا هستند و عالم به احکام و وصی هم از چنین علم لدنی برخوردار است. به عبارت دیگر این دو عنوان ممکن است کنایه از شرطیت علم به احکام الله باشد که در اختیار نبی و وصی قرار دارد نه این که امری زاید بر آن که نصب و اذن خاص باشد لازم باشد.

استدلال سوم بر لزوم اذن: روایت صحیحه:

و یدل علی ما ذکرناه صحیحة سلیمان بن خالد عن أبی عبد اللّه- ع- قال: **اتقوا الحکومة فإن الحکومة انما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی أو وصی نبی** (فقط در نسخه من لایحضر کنبی ثبت شده)لدلالتها علی أن القضاء من المناصب المختصة بالنبی- ص- و الوصی- ع- فلا یشرع لغیرهما إلا بالاذن من قبلهما علی نحو الخصوص أو العموم -(فإن المأذون من قبلهما یشمله عنوان الوصی بناء علی أن المراد به مطلق من عهد إلیه أو انه (غیر ظ)مندرج فی عنوانه إلا أن القضاء المأذون فیه من قبلهما فی طول قضائهما و متفرع علی ولایتهما فی القضاء. و ظاهر الصحیحة أن ولایة القضاء لم تثبت لغیرهما فی عرضهما لا أنها لم تثبت لغیرهما حتی إذا اذنا فی القضاء،)-

و القدر المتیقن ممن اذن له فی القضاء هو المجتهد الجامع للشرائط أعنی من له أهلیة القضاء؛ إذاً فغیره ممن لا أهلیة له (اقول هذا اول الکلام!)یبقی مشمولا للصحیحة النافیة لمشروعیة القضاء عن غیر النبی و الوصی- ع.- **تنقیح خویی ره**

مناقشه: درست است که قضاوت منصب ولایی و حکومتی است اما محل تردید این است که قاضی باید از سوی معصومین نصب شود. به بیان دیگر معصومین دو حیث دارند از حیث مشرع بودن فقط شرایط را بیان کرده اند و با شک در شرطی اصل عدم است و حیث دیگرشان صاحب ولایت عامه بودن است که از این حیث امام هر زمان باید نصب کند نه معصوم. اما این روایت اشاره به حیث دوم دارد نه حیث اول و امام مقصود امام معصوم نیست تا گفته شود قضاوت شان امام معصوم است و یا وصی عام و خاص او.

ان قلت: پس حصر لنبی او وصی نبی برای چیست؟ نقول اولا، نسخه کنبی مفادش با مطلب فوق سازگار است و همین نسخه با اعتبار سازگار تر است زیرا این که نبی عطف بیان باشد برای امام چندان مناسب نیست زیرا در این صورت باید از همان اول می فرمود لنبی و دیگر این تعمیم به هر امامی لازم نبود تا لازم باشد پس از تعمیم دوباره تحدید شود. خصوصا این که از آنجا که انبیاء همه ولایت عامه نداشته اند اطلاق امام بر نبی مناسب نیست و اگر مقصود امام معصوم باشد نه صاحب ولایت باز مشکل اطلاق امام بر نبی وجود دارد.

استدلال چهارم: دلالت مقبوله بر لزوم نصب قاضی:

تعلیل روایت که **فانی قد جعلته علیکم حاکما** ثابت می کند که بدون جعل امام ع حق قضاوت ثابت نخواهد شد. و شک در عدم نصب مساوی با عدم نصب خواهد بود.

- اقول:این استدلال هم برای نیاز شرعیت قاضی به نصب و اذن خاص معصوم علاوه بر شرایط عامه تمام نیست زیرا ممکن است امام صادق ع در این روایت به عنوان امام عصر و فرد دارای ولایت عامه این نصب را در مورد قاضی واجد شرایط عامه زمان خود انجام داده ند و این که جعلته با ضمیر متکلم وحده فرمودند نه با ضمیر جمع این نظر را تاییدمی کند و شاهدی هم بر خلاف آن وجود ندارد. خصوصا این که در ادامه جمله که سخن از لزوم تبعیت از حکم صحیح شرعی است حکمنا فرموده است.

ان قلت: امام صادق ع امام مبسوط الید نبوده اند تا طبق گفته شما نصب امام دارای ولایت عامه را انجام دهند. نقول: اولا، می توان گفت در زمان حکومت جور هر شخص دارای شرایط عامه حکومت در دائره نفوذ خود دارای ولایت است. و ثانیا، مسلما معصومین لااقل این ولایت عامه فعلیه را دارند و دلیلی برای نفی آن نیست.

استدلال پنجم: دلالت توقیع بر لزوم نصب

تعلیل **فانهم حجتی علیکم** ثابت می کند که که رجوع در حوادث واقعه به مجتهدان به دلیل این است که آنان از سوی امام ع به عنوان حجت جعل شده اند و علت مرجعیت آنان و هر کس دیگری در حوادث هم همین نصب به عنوان حجت است. نتیجه این که با شک در مرجعیت کسی، وی مرجع نخواهد بود و دخالتش در شوون مربوط به مرجعیت از قبیل تشریع محرم خواهد بود.

نقاط استدلال مرحوم شیخ ره:

۱-عیّن المرجع فی مقام جواب السؤال عنه فی الرواۀ، فیدلّ علی الحصر

۲-و علّل الرجوع إلیهم بکونهم حجّۀ منه علی الناس فیدلّ علی انتفائه عمّن لم یکن حجّۀ منه علیهم.(انصاری)

مناقشه:

- اقول: این که مرجع بودن نیاز به جعل حجیت دارد درست است ولی مرجعیت در حوادث واقعه این شان را دارد نه مرجع بودن در قضاوت تنها. و حتی اگر توقیع شامل قضاوت هم بشود که جای تامل دارد این مطلب ثابت نمی شود. یعنی هر چنددرست است که حوادث واقعه شامل اموری مانند قضاوت و امثال آن است و ترکیب اینها حوادث واقعه را درست می کند و برای این که بتواند فیصله دهنده حوادث واقعه باشد باید حجت باشد اما

اثبات این که چون مرجع بودن در همه حوادث نیاز به حجت بودن دارد پس مرجع بودن در قضاوت هم نیاز به حجت بودن دارد اثبات مدعا با دلیل اخص است.

جمعبندی:

مناقشه ما در تمام ادله نشان داد که مقدمه اول مذکور در صدر بحث مخدوش است؛ یعنی این که حتما برای جواز قضاوت باید نصبی از سوی معصومین بما هم مشرعین و معصومین صورت بگیرد ثابت نیست؛ آن چه ثابت و عقلایی است نصب از سوی امام المسلمین فعلی است.

نتیجه این که شک در جعل شرط زاید برای قاضی از سوی شارع علاوه بر شروط عامه و خاصه متیقن، اصل عدم جعل شرطیت داریم و براءت جاری است.

اما با شک در این که یک قاضی آیا از سوی امام المسلمین نصب شده یا نه اصل عدم نصب جاری است.

پاسخ جواهر: عموم نصب نسبت به همه عالمین به احکام

09:10 17 November 2013

- پاسخ جواهر به عدم نصب غیر مجتهد: نصب عام برای همه شیعیان عالِم وجود دارد.

اللهم إلا أن يقال بأن النصوص دالة على الاذن منهم (عليهم السلام) لشيعتهم المتمسكين بحبلهم الحافظين لأحكامهم فى الحكم بين الناس بأحكامهم الواصلة إليهم بقطع أو اجتهاد صحيح أو تقليد كذلک،-جواهر

اقول: ایشان مقدمه اول را پذیرفته و در مقدمه دوم استدلال مناقشه کرده است:

- **ادله جواهر برای شمول نصب نسبت به هر عالم به حکمی اعم از مجتهد و مقلد:**

١- فإنهم العلماء و شيعتهم المتعلمون و باقى الناس غثاء. و فى خبر عبد الله بن طلحة «۴» الوارد فى اللص الداخل على المرأة و قتل ولدها و أخذ ثيابها عن الصادق (عليه السلام) أمر السائل بالقضاء بينهم بما ذكره الامام،«اقْضِ عَلى هذَا كَمَا وَصَفْتُ لَکَ»و لعل غيره أيضا كذلک.

ایشان از این روایات استفاده می کنند که اجازه قضاوت به شیعیان عالم داده شده است.

اقول: این استفاده مخدوش است زیرا این روایات در مقام بیان شرایط نیست و از این رو، هیچ تعارض اولیه ای هم با روایات دال بر شرایط ندارد.

دراسات: و يرد على الخامس أنّها قضية في واقعة خاصّة، فلعلّ المخاطب كان مجتهدا.

و الاجتهاد في تلك الأعصار كان خفيف المؤونة و لم يكن يتوقّف على علوم و مقدّمات كثيرة كما في أعصارنا. فمن كان يقدر على استنباط أحكام اللّه- تعالى- من الروايات الصادرة عن النبيّ «ص» و الأئمّة «ع» و كان يتّصف بكونه ممّن روى حديثهم و نظر في حلالهم و حرامهم و

عرف أحكامهم كان يصدق عليه أنّه فقيه مجتهد. و كثير من أصحاب النبيّ «ص» و الأئمّة «ع» كانوا كذلك. هذا.

مضافا إلى أنّه يمكن أن يكون القضاء في قوله «ع»: «اقض على هذا كما وصفت لك» بمعنى بيان الحكم الشرعي لا القضاء الاصطلاحي بمعنى إعمال الولاية و إنشاء الحكم، فتأمّل.

۳-و إنما شدة الإنكار فی النصوص علی المعرضین عنهم المستغنین عنهم بآرائهم و قیاسهم و استحسانهم و نحو ذلک من الباطل الذی لفقوه.

ایشان می گوید روایات زیادی که نفی صلاحیت قضات جور می کند (ناظر به منصوب نبودن آنها نیست بلکه)ناظر به محتوای باطل قضاوتشان است.

اقول: این جواب، مقدمه دوم را اثبات نمی کند و اثبات جعل منصب برای عموم نمی کند بلکه به نفی مقدمه اول کمک می کند که از نظر ائمه ع مشکل اولی و اصلی مشکل محتوای قضاوت و علم به احکام صحیح به دلیل دور بودن از مکتب اهل بیت است.

۴-قال الحلبی » :«1»قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): ربما کان بین الرجلین من أصحابنا المنازعة فی الشیء **فیتراضیان برجل منا**، فقال: لیس هو ذاک، إنما هو الذی یجبر الناس علی حکمه بالسیف و السوط.«

استدلال به «رجل منا» ست که شرط اجتهاد در آن نیامده و مطلق گفته شده است

اقول: استدلال ناتمام است زیرا در مقام بیان خصوصیات نیست بلکه منا بودن مورد توجه است

۵-و لو سلم عدم ما یدل علی الاذن فلیس فی شیء من النصوص ما یدل علی عدم جواز الاذن لهم فی ذلک، **بل عموم ولایتهم تقتضی ذلک.**(ظاهرا مقصودشان ولایت مومنان بر یکدیگر است)

اقول: این مطلبشان نزدیک به سخن ماست که حتی اگر غیر مجتهد ماذون نباشد ولی امام المسلمین یعنی کسی که حق صدور اذن قضاوت دارد می تواند به وی اذن قضاوت دهد. و یوید ذلک که مسلما این اذن می تواند از سوی امام معصوم صادر شود پس باید بتواند از سوی فرد دارای ولایت عامه غیر معصوم

هم صادر شود.

۶-بل قد يدعى أن الموجودين فى زمن النبى (صلى الله عليه و آله) ممن أمر بالترافع إليهم قاصرون عن مرتبة الاجتهاد و إنما يقضون بين الناس بما سمعوه من النبى (صلى الله عليه و آله)

اشکال نقضی است که به صورت قضیه استثنایی بیان می شود اگر مطلب شما درست باشد نباید در زمان پیامبر هم قاضی داشته باشیم و التالی باطل فالمقدم مثله بیان الملازمه ..

اقول: در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت

فدعوى قصور من علم جملة من الأحكام مشافهة أو بتقليد لمجتهد عن منصب القضاء بما علمه، خالية عن الدليل، بل ظاهر الأدلة خلافها، بل يمكن دعوى القطع بخلافها،

۷-و نصب خصوص المجتهد فى زمان الغيبة بناء على ظهور النصوص فيه لا يقتضى عدم جواز نصب الغير.

پاسخ به مقبوله است که نصب مقبوله در مورد مجتهد نفی دیگران نمی کند.

اقول: مرحوم شیخ اعظم جواب داده اند که به دو از مقبوله حصر استفاده می شود:« لأنّ المقبولة واردة فى مقام بيان المرجع و تعريفه، فالقيود فيها احترازيّة، و تفيد حصر المرجع فى المتّصف بتلك الصفات،» و دیگر این که تعلیل فانی قد جعلته یعنی فقط حاکم همین گروه اند و نه دیگران.

و يمكن بناء ذلك- بل لعله الظاهر- على إرادة النصب العام فى كل شىء على وجه يكون له ما للإمام (عليه السلام) كما هو مقتضى قوله)عليه السلام) » :«2»فانى جعلته حاكما« أى وليا متصرفا فى القضاء و غيره من الولايات و نحوها. بل هو مقتضى قول صاحب الزمان روحى له الفداء » :«3»و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتى عليكم، و أنا حجة الله«ضرورة كون المراد منه أنهم حجتى عليكم فى جميع ما أنا فيه حجة الله عليكم إلا ما خرج، و هو لا ينافى الإذن لغيره فى الحكم بخصوص ما علمه من الأحكام الخاصة، و ليس له هذه الرئاسة العامة أو يكون من قبيل قاضى التحكيم.

بلی، اگر مقبوله را بر مقام ولایت عامه حمل کردیم نظر جواهر قابل دفاع است. ولی این وجه قابل مناقشه است.

و حينئذ فتظهر ثمرة ذلك بناء على عموم هذه الرئاسة أن للمجتهد نصب مقلده للقضاء بين الناس بفتاواه التى هى حلالهم و حرامهم، فيكون حكمه حكم مجتهده و

حکم مجتهده حکمهم، و حکمهم حکم الله تعالی شأنه، و الراد علیه راد علی الله تعالی.
و لا یخفی وضوح ذلک لدی کل من سرد نصوص الباب المجموعة فی الوسائل و غیرها، بل کاد یکون من القطعیات، خصوصا مع احتمال أن کثیرا من هذه الشرائط للعامة، کما لا یخفی علی من لاحظ کتبهم و رأی إکثارهم من ذکر شرائط لا دلیل لها سوی استحسان مستقبح أو قیاس باطل أو نحو ذلک.
و من المعلوم أن المقبول مما ذکروه ما یکون موافقا لنصوصنا دون غیره، و لعل منه هذا الشرط المذکور المقتضی عدم جواز نصب الامام قاضیا یقضی بالحق و إن لم یکن مجتهدا.

جمعبندی:

مسیر جواهر به نتیجه نمی رسد یعنی اگر پذیرفتیم قضاوت مرتبه ای است که صاحبان آن باید به نصب عام و یا خاص از سوی ائمه منصوب شوند شک در نصب مساوی با عدم نصب و عدم مشروعیت است و ادله جواهر این نصب را برای همه ثابت نکرد و اگر نصب مجتهد هم ثابت نشود لااقل از باب قدر متیقن باید آن را پذیرفت و نسبت به بقیه نفی کرد.

نظریهٔ مختار درباره اصل عدم نصب و یا اصل عدم اذن

الجمعة, نوفمبر ۲۲, ۲۰۱۳ ۱۱:۰۱ ب.ظ

- **اقول۱:**

دلالت روایت بر این که قضاوت از شوون امامت است قابل قبول است پس قاضی باید منصوب و ماذون باشد و علم و وثاقت و شرایط عمومی کافی نیست. اما معذلک دلالت قابل مناقشه است.

فیه: لفظ امام در اصطلاح روایات شیعه هم به معنای امام معصوم آمده است که بیشتر در روایات کلامی این گونه است و هم به معنای فرد دارای مقام ولایت عامه آمده است. روایات متعددی در باب احکام که تکالیف امام را بیان کرده است از این نوع است زیرا اگر مقصود این روایات امام معصوم باشد لازم نبود برای امام معصوم در این روایات تعیین تکلیف شود و گفته شود بر امام واجب است و یا حرام است چنین و چنان کند. در این روایت هم ظاهر لفظ امام یعنی هر کسی که صاحب ولایت عامه بر مسلمین است و اختصاص به امام معصوم ندارد. اضافه شدن قید عالم و عادل این نکته را که مقصود امام معصوم نیست مثل برخی روایات کلامی ثابت می کند و الا نیازی به اضافه شدن قید عالم و عادل نبود. البته نبی و معصوم فرد اکمل امام آن است و وصی نبی هم عنوانی عام است که بقیه ائمه عدل را شامل می شود زیرا آنها هم به گفته مرحوم خویی صاحب عهدند و وصی.

- **اقول۲**: ماذون بودن مجتهد متیقن است زیرا یا داخل نص روایت یعنی در وصی است و یا داخل در وصی است به دلالت عقلی اقتضا (یعنی مدلولی که هرچند به آن تصریح نشده ولی عقل و یا شرع وجودش را لازم می شمارد). زیرا معلوم است که همه قضاوت ها را یک وصی منصوب نمی تواند انجام دهد. اما در مورد غیر مجتهد اذن ثابت نیست.

- **اقول۳**: پاسخ ما به عدم نصب غیر مجتهد این است که قضاوت از شوون ولایت عامه است و نصب اختصاصی از سوی معصوم نیاز ندارد. یعنی همان که امام علی ع مالک اشتر را به ولایت عامه نصب کردند حق نصب قاضی هم همراه آن است بدون این که نیاز به تصریح به این که میتوانی از طرف من قاضی نسب کنی داشته باشد. بنابر

این، اگر حاکم عدل غیر معصوم دارای ولایت عامه باشد طبق ادله عامه ولایت فقیه وی حق نصب فرد واجد شرایط عامه قضاوت را دارد.

اما این که چه کسی واجد شرط قضاوت است و آیا علاوه بر علم بما انزل الله تقلیدا یا اجتهادا- شروطی مانند اجتهاد و طهارت مولد هم معتبر است باید ادله خاص بر آن دلالت کند.

توضیح این که قضاوت دارای شروط عامه ای است مانند عقل و بلوغ و وثاقت و علم.

و نیز از آنجا که قضاوت ولایت است باید قاضی از طرف صاحب ولایت عامه نصب شود اما ایا برای این که امام دارای ولایت بتواند کسی را به عنوان قاضی نصب کند شرط خاص دیگری مثل اجتهاد هم لازم است یا خیر بطوری که بدون آن شرط نصب ممکن نباشد اصل عدم اشتراط آن را نفی می کند.

به عبارت دیگر اگر نصب فعلی قاضی از سوی امام صادق ع انجام شده باشد با شک در این که آیا این نصب شامل غیر مجتهد شده است یا خیر اصل عدم نصب آن را نفی می کند ولی چنان که خواهیم گفت نصب فعلی همیشه باید از سوی امام دارای ولایت فعلیه انجام شود و جز نصب او نصب دیگری برای قاضی لازم نیست پس برای این که او بتواند فردی را به عنوان قاضی نصب کند احتیاج به احراز نصب امام صادق ندارد بلکه فقط باید بداند این فرد واجد شرایط قضاوت است. این ایراد و جواب را به صورت زیر می توان بیان کرد:

ان قلت: ما نمی دانیم ایا در مورد فاقد شرط مشکوک نصبی صورت گرفته است یا خیر و اصل عدم نصب است

نقول: اگر مقبوله را تنها دلیل مشروعیت نصب قاضی بدانیم و آن را نشان نصب فعلی فقها در زمان غیبت و یا عدم بسط ید بحساب آوریم اشکال بالا وارد است زیرا شک در نصب خواهد بود. اما بنابر مبنایی که در بالا اشاره شد که نصب فعلی قضات از شوون ولایت عامه مبسوط الید در هر زمان است و نصب فعلی قاضی از سوی امام صادق ع برای زمان های بعد متصور نمی باشد, در این صورت امام صادق شرایط قضات را در زمان حکومت های جور بیان کرده اند و برای زمان خود هم نصب فعلی انجام داده اند ولی در سایر ازمنه اگر امام مجتهد عدلی حاکم است وی باید بر اساس شرایط عامه قضات قاضی منصوب کند. پس اگر وی در مورد وجود شرطی در قاضی شک کند اصل عدم شرطیت جاری است و وی می تواند طبق شرایط قطعی قاضی را به نصب فعلی منصوب کند.

اما مشکل هنوز باقی است زیرا حال باید دید در مورد شرط مشکوک آیا اصل عدم اشتراط جاری است و یا به عکس اصل عدم قابلیت قضاوت؟

اگر اطلاقی داشته باشیم مبنی بر صحت قضاوت هر کسی که شرایط عرفی قضاوت مثل علم و وثاقت را داشته باشد با شک در شرط زاید به اطلاق اخذ می کنیم اما بدون چنین اطلاقی اصل عدم قابلیت و یا اصل عدم نفوذ حکم وی جاری است.

☑ **ان قلت**: ولی مقبوله در مقام نصب فعلی قضات است و امام صادق ع نصب ولایتی انجام داده اند و این نشان می دهد که قاضی باید منصوب از سوی ائمه ع باشد.

نقول: اما مقبوله در ابتدا شرایط قاضی عدل را بیان می فرماید که اولا نباید منصوب از سوی طاغوت باشد یعنی باید از سوی امام عدل منصوب باشد و ثانیا شرط علم داشته باشد. و پس از آن می فرماید چون قضاوت از شوون امامت عامه است و قاضی باید از سوی امام منصوب شود و در این زمان مبسوط الید امام جایر است پس من نصب را انجام می دهم و چون مبسوط الید نیستم که بتوانم نصب خاص انجام دهم نصب عمومی را به عنوان راه جایگزین و اضطراری انجام می دهم. و این که با ضمیر متکلم فرموده نیز روشن می کند که امام فقط به عنوان شخص خودشان نصب کرده ند نه به عنوان مقام امامتی که مشترک بین همهٔ امامان است.

پس می توان گفت که اصلا مقبوله در مقام نصب فعلی فقیه جامع الشرایط به عنوان قاضی در همه اعصار نیست و اما آیا از این روایت می توان برای قضاوت فقها در زمان غیبت و حکومت های جور استفاده کرد؟

بلی, یک راه تنقیح مناط است؛ زیرا مناط این جعل مقابله با قضات نا صالح در حاکمیت طاغوت بوده است و لزوم جعل قضات صالح بجای قضات ناصالح. و از این رو، طبق همین روایت میتوان قضاوت قضات صالح را در زمان طاغوت هم مجاز دانست. بر اساس این راه، در زمان عدم بسط امام عادل موضوع نصب فعلی منتفی است و هر فرد جامع شرایط قضاوت که مورد مراجعه قرار گرفت و مرضی طرفین حکمش نافذ خواهد بود.

توضیح بیشتر:

☑ **نقول**:

ان قلت: آیا به جهت این اصل هرجا شک در شرطی کردیم که آیا بدون آن شرط اهلیت برای قضاوت وجود دارد یا خیر مثل طهارت مولد باید به عدم صلاحیت وی

حکم کنیم؟

اقول: اصل عدم اشتراط کافی است زیرا این اصل سببی است و اصل عدم صلاحیت ناشی از این اصل است و مسبب از آن است و با اجرای اصل عدم اشتراط موضوع عدم صلاحیت منتفی می شود.

ان قلت: قضاوت اعمال سلطه یک فرد بر دیگری است و اصل عدم نفوذ و سلطه آن را در صورت شک نفی می کند. به عبارت دیگر قضاوت با مثل نماز فرق می کند و اصل عدم اشتراط برای صحت قضاوت کافی نیست بلکه باید جواز در مال و جان مردم از سوی قاضی اثبات شود.

اقول: قضاوت از شوون ولایت عامه است و هر کسی که ولایت عامه را متصدی است هم خودش حق قضاوت دارد و هم می تواند افرادی را برای قضاوت منصوب بکند. تنها چیزی که لازم است آن است که فرد منصوب وی باید شرایط شرعی و عقلایی را داشته باشد.

به عبارت دیگر حق نصب قاضی به امام سپرده شده و با نصب وی قاضی مشروعیت پیدا می کند اما برای صحت نصب اهلیت لازم است که آن را شرایط شرعی ثابت می کند. یعنی برای نفوذ تصرف قاضی نصب امام کافی است همان طور که امام حق تصرف دارد منصوبین او هم حق تصرف دارند خواه والی باشد خواه قاضی و این حق به نیابت به قاضی می رسد و نیابت با نصب امام محقق می شود اما این که امام چه کسی را می تواند نصب کند باید به منابع دین مراجعه کند و در آنجا اگر شک کرد اصل عدم اشتراط جاری است.

۳-عدم صدق عالم به مقلد

الأحد, نوفمبر ۱۷, ۲۰۱۳ ۰۱:۴۵ ق.ظ

مقدمات استدلال:

۱- قاضی باید عالم به احکام باشد و قضاوت بدون علم باطل و نامشروع است

۲- عالم بر غیر مجتهد صدق نمی کند و لااقل صدقش ثابت نیست. و یا این که در روایات مربوط به قضا از غیر مجتهد منصرف است.

شیخ اعظم و مرحوم خویی و دیگران استدلال زیر را مطرح کرده اند:

استدلال ۱- عدم اطلاق عالم بر غیر مجتهد

خویی:

مضافا الی إمکان المناقشة فی صحة إطلاق العالم بالقضاء و الاحکام علی من تعلمها بالتقلید فلاحظ،

مناقشه:

- [x] **اقول عدم اطلاق عالم بر کسی که به تفصیل مسائل قضاء را عن تقلید می داند مکابره است**

تبیین استدلال:

مقدمه اول: برای اثبات این مقدمه از دو راه می توان کمک گرفت

راه اول: استدلال به حکم عقل برای لزوم علم در قاضی است:

اقول: این مقدمه حکم اگر بر اساس حکم عقل باشد که نصب غیر عالم قبیح است در این صورت مقدمه دوم صادق نیست و جا ندارد زیرا حکم عقل دائر مدار اطلاق لفظی نیست بلکه منوط به توانایی حکم بر طبق شرع است.

راه دوم: استدلال به ادله لفظی است که وجود علم را برای قضاوت شرط کرده اند. این ادله دو دسته اند برخی در مورد قضاوت وارد شده اند مثل صحیحه سلیمان و روایات دیگری و برخی عام اند مثل آیات لاتقف و ..

مقدمه دوم: برای اثبات این مقدمه دو راه وجود دارد:

راه اول: علم در مثل آیه ۱-وَ لاتَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ(قمی) و ۲- وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَی اللهِ مالاتَعْلَمُونَ و نیز روایت سلیمان و نیز «رجل قضی بالحقّ و هو لا یعلم فهو فی

النار، و رجل قضی بالحقّ و هو یعلم فهو فی الجنّة» در مرفوعه برقی شامل تقلید نمی شود

بیان دلالت: تنها مجتهد است که می تواند علم داشته باشد که حکمش بر خلاف حکم خداوند نیست و می تواند حکم خود را عن علم به خداوند نسبت دهد ؛ حال یا بخاطر علمش به حکم جایی که قطع به حکم واقعی پیدا می کند و یا داشتن ظن معتبر علمی در سایر موارد

مناقشه: مقلد هم علم دارد که حکمش بر طبق حجت شرعی است و مجتهد هم بیش از این علم ندارد, مگر در مسائل نادری.

پاسخ این است که فرقی میان فتوای مستقیم و غیر مستقیم نیست؛ مجتهد فتوای خود را مستقیما طریق ظنی به حکم الله می داند و مقلد فتوای مجتهدش را به طور غیر مستقیم طریق ظنی به حکم الله می داند و این طریق اعتبارش علمی و یقینی است.

راه دوم: تناسب حکم و موضوع در مورد قضاوت موجب می شود که علم قاضی منصرف به علم اجتهادی باشد. راه دوم تنها در مورد روایاتی که در مورد قضاوت وارد شده مثل صحیحه سلیمان مصداق دارد.

استدلال۲-انصراف عالم از مقلد

مضافا الی إمکان المناقشة فی صحة إطلاق العالم بالقضاء و الاحکام علی من تعلمها بالتقلید فلاحظ، و علی **الأقل انه منصرف عن مثله.- خویی**

شیخ اعظم:

إلّا أنّ إطلاق لفظ «العلم» و «العالم» فی أدلّة اشتراط هذا الشرط من الإجماع و النصّ، مثل قوله علیه السلام: «رجل قضی بالحق و هو یعلم » «2»و مثل أدلّة نصب الفقهاء «۳«، و غیر ذلک، منصرف إلی غیره، بل هذا شیء معلوم من حال الشارع ضرورة.

بل یمکن أن یقال: إنّ العالم في خبر سلیمان بن خالد: «فإنّ الحکومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء،» « 1» و في غیره من الأخبار أیضا منصرف إلی العلم عن اجتهاد، إذ المقلد لا یطلق علیه أنّه عالم إلّا بنحو من العنایة. هذا.- **دراسات**

مناقشه: این انصراف از کسی که علم اجمالی ندارد و باید هر مورد را استفتا کند قابل قبول است ولی در مورد کسی که علم تفصیلی به احکام قضاوت دارد خیر

دراسات:

أقول: تسليمه- صاحب المستند قدّس سرّه- صدق عنوان العارف العالم على المقلّد بعيد من مثله و لا سيما لفظ العارف، حيث عرفت أنّ المعرفة لا تطلق إلّا مع الإحاطة بجميع خصوصيّات الشيء و مميّزاته، و المقلّد ليس كذلك.

و أبعد من ذلك احتمال شمول الروايات الواردة في فضل العلماء و الإرجاع إليهم المستدلّ بها للولاية و الإذن في القضاء لمن علم الحكم عن تقليد. هذا.

پاسخ جواهر: خبر ابی خدیجه بر این که «المقلد عالم بالاحکام» دلالت دارد

10:58 21 November 2013

پاسخ اول جواهر: در مشهوره اطلاق علم بر کسی که فقط بخشی از قضایا را می داند شده است و نشانی از این که علم اجتهادی منظور است وجود ندارد:

★ ۳-قال الصادق (علیه السلام) فی خبر أبی خدیجة » :«3»إیاکم أن یحاکم بعضکم بعضا إلی أهل الجور، و لکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا، فتحاکموا إلیه«

بناء علی إرادة الأعم من المجتهد منه،

پاسخ دوم جواهر: اطلاق علم بر علم تقلیدی به فتوای مجتهد اولی است از اطلاق علم بر ظن اجتهادی مجتهد(خصوصا جایی که مجتهد علم به حکم خودش داشته باشد):

بل لعل ذلک أولی من الأحکام الاجتهادیة الظنیة ..

کلام مرحوم خویی فی بیان کلام جواهر: لأنهم أیضا عالمون بالقضاء و الاحکام بالتقلید، فان المراد بالعلم فی صحیحة أبی خدیجة المتقدمة أعم من الوجدانی و التعبدی، و إلا لم تشمل الصحیحة حتی للمجتهد لعدم علمه الوجدانی بالأحکام و من الظاهر أن المقلد أیضا عالم بالأحکام تعبدا لحجیة فتوی المجتهد فی حقه.(خویی)-

(ظاهرا مقصودشان از علم تعبدی علم حکمی است یعنی در حکم علم و این علم حکمی در مورد مجتهد و مقلد یکسان است مگر در موارد معدودی که برای مجتهد علم به حکم واقعی حاصل می شود)

مناقشه امام ره:

و فیه: أنّ إضافة القضایا إلی أنفسهم تدلّ علی إرادة العلم الحاصل بالاجتهاد من روایاتهم، و لو ارید من القضایا الأحکام الشرعیّة، فالمراد الأحکام التی نحن وسائط فی بیانها و تبلیغها، و لو ارید منها الحکومة و القضایا المصطلح، فالمراد القضایا الصادرة منهم المنتشرة عنهم. و بالجملة: لا تشمل الروایة علم المقلّد بکیفیّة القضاء آخذاً من مجتهده. الاجتهاد و التقلید (تنقیح الأصول)، ج ۴، ص: ۶۰۷

اقول:

ممکن است این روایت را به گونه ای تفسیر کنیم که بر خلاف نظر جواهر بر علم

اجتهادی دلالت کند به این بیان که امام برای قضاوت به کسی که برخی قضایای ائمه را شنیده ارجاع داده اند حال اگر موضوع دعوا موردی بود که فرد چیزی نشنیده بود چطور؟ و طبق فرمایش امام ع غالبا چنین است زیرا این فرد قضایای زیادی را از امام ع در خاطر ندارد. می تواند مقصود امام ع این باشد که او با همین علم به برخی قضایا می تواند اجتهادا نسبت به سایر موارد هم حکم کند.

البته این بیان با نظر گذشته ما منافات نداردکه ملاک علم تفصیلی است زیرا می تواند مقصود امام ع این باشد که چنین شخصی با استفاده از علم خود می تواند مصادیق و مشابهات را هم پیدا کند و حل نماید فتامل

۴- عدم صدق حکم به حق و حکم بما انزل الله بر حکم عن تقلید

الأحد, نوفمبر ۲۴, ۲۰۱۳ ۰۶:۵۲ ق.ظ

۱- و أیضا قوله- تعالی-: «وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ-غنیه

اقول: بیان دلالت: کسی که مقلد است نمی داند که حکمش بما انزل الله نیست؛ زیرا او فتوای مرجع خود را می داند نه حکم الله را ولی حکم مجتهد- عن علم و یا با ظن دارای پشتوانه علمی- بما انزل الله و ما اخبره المعصوم عن الله است.

پاسخ جواهر:

بل قد یقال باندراج من کان عنده أحکامهم بالاجتهاد الصحیح أو التقلید الصحیح و حکم بها بین الناس کان حکما بالحق و القسط و العدل.-جواهر

مناقشه:

- ☑ **فیه**: عمل مقلد هم به فتوای مجتهد پشتوانه علمی دارد مگر این که دلیل خاص بگوید در موردی فقط مجتهد باید حکم کند. مجتهد هم نمی داند ما انزل الله چیست بلکه می گوید فهم من از کلام معصوم این است و کلام معصوم هم واسطه ابلاغ حکم الله است و این فهم ممکن است درست باشد ممکن است درست نباشد پس حکم او هم به فهم خود است نه بیشتر ولی فهمی که حجت است مقلد هم حکمش مطابق فهمش از کلام مجتهد است که واسطه ابلاغ حکم الله است با یک واسطه بیشتر .

والذی یسهل الخطب این است که آیه در مقام بیان این نیست که باید حکم الله واقعی را پیدا کنید بلکه می گوید باید حکمتان مستند به فرمان خدا باشد تا در زمره حکم طاغوت قرار نگیرد و این استناد و انتها در حکم مقلد و مجتهد هر دو وجود دارد.

۲-حسنهٔ أبی بصیر قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام: من حکم فی درهمین بغیر ما انزل اللّه عزّ و جلّ فهو کافر باللّه العظیم «۳». و هو صریح القران (وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ) «۴» و فی أخری)هُمُ الظّالِمُونَ) «۵» و فی أخری)هُمُ الْفاسِقُونَ)-

مقدس ره

جواهر الکلام ج ۴۰، ص: ۱۶:

قال علی (علیه السلام): النار و واحد فی الجنة: رجل قضی بجور و هو یعلم، فهو فی النار، و رجل قضی بجور و هو لا یعلم أنه قضی بجور، فهو فی النار، و رجل قضی بالحق و هو لا یعلم، فهو فی النار، و رجل قضی بالحق و هو یعلم فهو فی الجنة و قال علی (علیه السلام): الحکم حکمان: حکم الله و حکم الجاهلیة، فمن أخطأ حکم الله حکم بحکم الجاهلیة.»

و قال أبو جعفر)علیه السلام) » :«1»الحکم حکمان: حکم الله و حکم الجاهلیة؛ و قد قال الله عز و جل » «2»وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُکْماً لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ« و أشهد علی زید بن ثابت لقد حکم فی الفرائض بحکم الجاهلیة.»

إلی غیر ذلک من النصوص البالغة بالتعاضد أعلی مراتب القطع الدالة علی أن المدار الحکم بالحق الذی هو عند محمد و أهل بیته (صلوات الله علیهم) و أنه لا ریب فی اندراج من سمع منهم (علیهم السلام) أحکاما خاصة مثلا و حکم فیها بین الناس و إن لم یکن له مرتبة الاجتهاد و التصرف.(جواهر)

- ☑ **اقول**: استدلال این است که طبق این روایت تمام ملاک صحت عمل قاضی قضاوت به حق اوست و دوری از قضای به جور و قضاوت مطابق حکم الله و دوری از حکم جاهلیت و این همه در مورد قضاوت مقلد صادق است.
- ☑ فیه: این روایت در مقام اهمیت نفی حکم به جور و جاهلیت است نه در مقام بیان همه شرایط صحت حکم و از این رو اگر در روایت دیگری شرط دیگری مطرح شود عرفا با این روایت در تضاد نخواهد بود
- ☑ الا ان یقال: نسبت به شرایط دیگری مثل نصب که ربطی به محتوا و کیفیت حکم ندارد همین طور است؛ اما نسبت به شرط اجتهاد چون این شرط در حقیقت ایجاد محدودیت در کیفیت حکم به حق است یعنی هر حکم به حقی فایده ندارد اگر در این خصوص شرط اضافه ای مطرح بود باید همین جا می فرمود و این که منحصرا مشکل را در مورد کیفیت حکم جور بودن ان دانسته هر شرط دیگری را در مورد کیفیت حکم منتفی می کند.

پاسخ خویی ره:

و أمّا الروایات فهی أیضا کذلک، لأنها انما وردت فی قبال المخالفین للدلالة علی عدم جواز الترافع الی أهل الجور و الفسوق، و أن الایمان معتبر فی القضاة.

و أما أن القاضی یعتبر أن یکون مجتهدا أو یکفی کونه عالما بالقضاء بالتقلید الصحیح أو ان القاضی یعتبر أن یکون رجلا فلا یجوز الترافع الی النساء أو غیر ذلک من الأمور فلیست الروایات بصدد بیانها بوجه فصح ما ذکرناه من أن القدر المتیقن من المنصوبین للقضاء من قبلهم- ع- هو المجتهد دون المقلد و هو المتیقن الخروج عن

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۵۹

و حکمه لیس بنافذ (۱) و لا یجوز الترافع الیه (۲) و لا الشهادة عنده (۳)

الأصل. مضافا الی إمکان المناقشة فی صحة إطلاق العالم بالقضاء و الاحکام علی من تعلمها بالتقلید فلاحظ، و علی الأقل انه منصرف عن مثله.

۴- مقبوله؛ استدلال ها و مناقشات ما

الأحد, نوفمبر ۱۷, ۲۰۱۳ ۰۱:۱۹ ق.ظ

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاةِ أَ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟ **قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً** فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدَّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللَّهِ

**قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ، قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعاً قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.

(لسان العرب۵/۲۱۷:«و إذا قلت نظرت فی الأمر احتمل أن یکون تَفَکُّراً فیه و تدبراً بالقلب«. ..النَّظَرُ: الفکر فی الشیء تُقَدِّره و تقیسه منک).

- و هكذا العلم و النظر المنصرف الى الاجتهاد في الاحكام، – عراقى

استدلال های دراسات:

أمّا المقبولة فهي ما رواه الكليني بسند لا بأس به، عن عمر بن حنظلة،

مرّ أنّه و إن استدلوا بالحديث لإثبات منصبي الولاية و القضاء للفقيه و لكنّ القدر المتيقّن منه هو القضاء فقط على فرض دلالته على النصب، كما لعلّه الظاهر من قوله: «فإنّي قد جعلته.»

و تقريب الاستدلال به للمقام هو:

1- أنّ الظاهر من قوله: «روى حديثنا» كون حديث العترة الطاهرة أساس حكمه و قضائه، في قبال من كان يعتمد على القياس و الاستحسانات الظنّيّة. و مقتضى ذلك كونه مجتهدا، إذ منبع علم المقلّد هو فتوى المجتهد لا الأحاديث الصادرة عنهم- عليهم السلام-.

اقول: فيه: بل هذا فی قبال من یرجع الی فقهاء العامه و یعتمد علی فتاواهم فیشمل کل من اعتمد علی قضاء الائمه ع و فتاواهم التی هی روایاتهم

2- و الظاهر من قوله «ع»: «نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا» أيضا كونه من أهل النظر و المعرفة بالنسبة إلى أحكام الأئمة «ع» و فتاواهم الصادرة عنهم في الحلال و الحرام، و أن يعلم أنّ ما يحكم به هو حكمهم «ع». و ظاهر ذلك أيضا اعتبار الاجتهاد، إذ لا يصدق على المقلّد لغيره أنّه نظر و عرف، فإنّ المعرفة إنّما تصدق مع الإحاطة بجميع خصوصيّات الشيء و مميّزاته. ففرق بين العلم الإجمالي بوجود الشيء، و بين معرفته بخصوصيّاته.

اقول: فيه: ای کان عارفا باحکامهم و مسلطا علیها حتی یمکن له القضاء موافقا لاحکامهم لا مخالفا لها فان القضاء امر صعب لا یتمکن الا لمن عرف الاحکام و الفتاوا معرفه عمیقه و یکون مسلطا علیها

ان قلت: معرفه الاحکام و التسلط علیها لفصل الخصومات مع عدم توفر احکام الائمه لدی الشیعه و لاسیما فی البلاد النائیه لا یتیسر الا مع نوع من الاجتهاد و رد الفروع الی الاصول و رفع المعارضه و الترجیح بین الاخبار فلابد ان یکون المقبوله اشاره الی هذا المرتبه

نقول: و لکن انحصار امر القضاء فی المجتهد فی هذا المرتبه و عدم توفر شروط القضاء فی غیر اهل الاجتهاد من الاصحاب الذین کان لهم مرتبه من العلم بالاحکام دون الاجتهاد بمعنی ان امر القضاء یضیق دائرته فی عدد قلیل من الصحابه لا تحل مشکله القضاء فی الشیعه بهم. **اضف الیه** انه مخالف للاعتبار العقلی و خارج عن مناسبه الحکم و الموضوع اذ القضاء لایحتاج فی کثیر من الاحیان الی عملیه استنباط الحکم فیماکان الحکم بینا و ادلته واضحا لا یحتاج القضاء الی اکثر من تطبیق الحکم علی الموضوع.

الا ان یقال: ان هذه المرتبه من الاجتهاد لم یکن دائرته ضیقا؛ **مضافا** الی ان القاضی المنصوب لابد ان یکون له الاهلیه الجامعه و لاسیما بمثل قوله ع قد جعلته علیکم قاضیا

3-«احکامنا»و تشخیص أحكام الأئمة «ع» و فتاواهم في الحلال و الحرام من خلال أحاديثهم المرويّة، و لا سيّما إذا كانت متعارضة بحسب الظاهر أو محتاجة إلى الشرح و التفسير لا يتيسّر إلّا لمن كان له ملكة الاجتهاد و الفقاهة.

اقول: فیه: نعم لابد للقاضی ان یعرف الاخبار الصحیحه و یمیز الخبر المعتبر اذا کانت هناک اخبار متعارضه و ان یفسر المجمل منها بغیرها من المبینات و هذا شان کل عالم بالروایات والاحکام و لکن امر الاجتهاد وراء ذلک.

ان قلت: الاجتهاد فی ذاک الزمان لم یکن اکثر من ذلک.

قلت: ان کلام الامام ع کان مشیرا الی مرتبه من العلم یکون الراوی عالما مسلطا بالاحکام و الروایات و قادرا لتفسیرها و معرفه المعتبر بین معارضاتها و کان تلک المرتبه هی المرتبه القصوی من العلم فی ذاک الزمان؛ فمرتبه العلم و ان کان ارتقی فی الازمنه القادمه بحیث تمکن العلماء باستنباط الاحکام بالاصول العملیه و غیرها من طرق الاستنباط التی لم تکن متوفره فی ذاک الزمان؛ و لکنه لایتیسر لنا القول بان مصداق العلم المشارالیه فی کلام الامام ع فی هذا الزمان هو هذه المرتبه السامیه غیر المتوفره فی ذاک الزمان و لا یکون العلم فی مرتبته السابقه الموجوده فی ذاک الزمان کافیا للقضاوه الا اذا علمنا بان المقصود من العلم المشارالیه فی کلام الامام ع هو الاجتهاد بعینه یعنی مقدره استنباط الاحکام وهذا الادعاء غیر ثابت فی مساله القضاء و ان کان قریبا فی مساله الولایه العامه و سنزیدک توضیحا

4- و كذلك قوله «ع» في جواب سؤال السائل عن صورة اختلاف الرجلين: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث»

اقول: فیه: مراجعه استعمال الفقاهه و الافقهیه فی کلمات المعصومین و لاسیما الصادق ع یرشدنا الی ان الفقیه هو العالم بالحکم او الاحکام لا المجتهد فدونک قوله ع:«عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الْمَرْأَةِ تَحُجُّ

عَنِ الرَّجُلِ الصَّرُورَةِ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ قَدْ حَجَّتْ وَ كَانَتْ مُسْلِمَةً فَقِيهَةً فَرُبَّ امْرَأَةٍ أَفْقَهُ مِنْ رَجُلٍ.»

5–و قول السائل في ذيل الحديث: «أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنّة» كلّ ذلك ممّا يظهر منه اعتبار الفقاهة في من نصبه الإمام الصادق «ع» للقضاء بالنصب العامّ.

و احتمال أنّ الاجتهاد أخذ طريقا لا موضوعا، فالملاك هو الاطلاع على الأحكام و وقوع القضاء على وفق الحقّ و لو كان عن تقليد، مخالف لظاهر الحديث جدّا.

و العلم الاجتهادي بالأحكام علم تفصيلي و إحاطة تفصيليّة بها، و من المحتمل جدّا موضوعيّة ذلك لهذا المنصب الشريف.

★ استدلال های امام ره به مقبوله برای شرطیت اجتهاد

و يكون راوي الحديث و الناظر في حلالهم و حرامهم و العارف بأحكامهم و هو الفقيه، فان غيره ليس ناظرا في الحلال و الحرام و ليس عارفا بالأحكام بل راوي الحديث في زمانهم كان فقيها.

1. فإن الظاهر من قوله: «ممن روى حديثنا» أي كان شغله ذلك و هو الفقيه في تلك الأزمنة، فإن المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الرواية كما يظهر للمتتبع، فالعامي و من ليس له ملكة الفقاهة و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

اقول: فيه: ان المراد -كما نبه عليه ره -من روى فتاوى الائمه و احكامهم عليهم السلام و كان عالما بها و لا يكون عاميا و لايكون ممن سمع حديثا او احاديث فقط و هذا الشان ليس شان الاجتهاد و الافتاء مثل ما ورد فى حق ابان و مثل مرتبه زراره و محمد بن مسلم بل شان العلم بفتاوى الائمه ع و قضاياهم و هو شان اكثر الاصحاب المتعلقين بهم

2. و ان شئت توضيحا لذلك فاعلم: انه يمكن ان يستدل على الاختصاص بالمجتهد و خروج العامي بقوله: «نظر في حلالنا و حرامنا» لا من مفهوم النّظر الّذي يدعى انه بمعنى الاستنباط و الدقة في استخراج الأحكام، و ان كان لا يخلو من وجه،

اقول: الامر كما تفطن به ره ان النظر فى الحلال والحرام ليس مشيرا الى قوه الاستنباط بل لعله اشاره الى انه يكون على قدره من استخراج حكم الوقايع من الفتاوا و القضايا الصادره منهم الذى لابد للقاضى منه او الى عدم كونه عاميا لا يقدر على رد المجمل من رواياتهم الى المفسر و المطلق الى المقيد

3. بل لقوله: «حلالنا و حرامنا» فان الحلال و الحرام مع كونهما من اللّه تعالى لا منهم انما نسبا إليهم لكونهم مبينين لهما و انهم محالّ أحكام اللّه فمعنى النّظر إلى حرامهم و حلالهم هو النّظر إلى الفتاوى و الاخبار الصادرة منهم فجعل المنصب لمن نظر في الحلال و الحرام الصادرين منهم أي الناظر في اخبارهم و فتاواهم و هو شأن الفقيه لا العامي، لأنه ناظر إلى فتوى الفقيه لا إلى اخبار الأئمة.

اقول: فيه: ان اخبارهم كما نبه عليه ره هى فتاواهم فالمراد ان القاضى لابد ان ينظر الى فتاواهم -لا الى فتاوا غيرهم من علماء العامه - فيقضى مطابقا لفتاواهم..

و دعوى إلقاء الخصوصية عرفا (مجازفة محضة) لقوة احتمال ان يكون للاجتهاد و النّظر في أخبارهم مدخلية في ذلك،

4. بل لو ادعى أحد القطع بان منصب الحكومة و القضاء بما لهما من الأهمية و بمناسبة الحكم و الموضوع انما جعل للفقيه لا العامي ليس بمجازف.

اقول: فيه: ان تک المناسبه يقتضى كون القاضى غير عامى عالما مسلطا بالاحكام اما الاجتهاد فلا!

5. و يمكن الاستدلال بقوله: «عرف أحكامنا» من إضافة الأحكام إليهم كما مر بيانه.

☑ **اقول**: توضیحا لهذا الاستدلال ان معرفه احکامهم ع بالقول المطلق بحیث امکن ان یقال له انه عارف و عالم بالاحکام الصادره عنهم، بعد وجود الاخبار المتعارضات و المطلقات و المقیدات و.. لم تکن تتیسر فی زمانهم ایضا الا لمن نسمیه الان بالمجتهد و هذا المقدره کانت تحصیلها فی تلک الایام ساذجه و الان صعبه.

فالی الان لم یتیسر لنا الجواب عن هذا الکلام!!

و لکن لنا ان نقول ان للعارف بالاحکام مراتب او مرتبتین عارفا قادرا علی استنباط الاحکام و رد الفروع الی الاصول و عارفا قادرا علی تطبیق الاحکام الکلیه علی المصادیق و الجزئیات و الاول و ان کان لابد لامام المسلمین و لکن القاضی لا یحتاج الی اکثر من الثانی فمناسبه الحکم و الموضوع یقضی بان المراد هو الاعم من الاول؛ اضف الیه ان المرتبه الاولی غیر متوفر الا للخواص من الاصحاب و کان امر قضاء الشیعه لا یدور بهم فقط

6. و من مفهوم عرف، فان عرفان الشيء لغة و عرفا ليس مطلق العلم به بل متضمن لتشخيص خصوصيات الشيء و تمييزه من بين مشتركاته، فكأنه قال: انما جعل المنصب لمن كان مشخصا لأحكامنا و مميزا فتاوانا الصادرة لأجل بيان الحكم الواقعي و غيرها مما هي معللة و لو بمئونة التشخيصات و المميزات الواردة من الأئمة عليهم السّلام لكونها مخالفة للعامة أو موافقة للكتاب، و معلوم ان هذه الصفة من مختصات الفقيه و غيره محروم منها.

اقول: المعرفه یطلق علی العلم التقلیدی ایضا و لا ینحصر بالعلم الاجتهادی و دعوی اختصاصها بالثانی غیر ثابت.

7. و (بالجملة) يستفاد من الفقرات الثلث التي جعلت معرفة للحاكم المنصوب ان ذلك هو الفقيه لا العامي.
8. و يدل على المقصود قوله فيها: «و كلاهما اختلفا في حديثكم» فان الظاهر من الاختلاف فيه هو الاختلاف في معناه لا في نقله و هو شأن الفقيه، بل الاختلاف في الحكم الناشئ من اختلاف الروايتين لا يكون نوعا الا مع الاجتهاد ورد كل منهما رواية الآخر و ليس هذا شأن العامي، فيدل هذه الفقرة على ان المتعارف في تلك الأزمنة هو الرجوع إلى الفقيه.

اقول: یرد علیه انه بعد ما کان مرجع الشیعه فی الاحکام هو احادیث الائمه و اخبارهم و هی کانت بمنزله فتاوی المراجع الیوم فالاختلاف فی الحدیث مثل الاختلاف فی نسبه الفتوی الی المرجع؛ فیقدم قول الاصدق فی الحدیث ای الذی یکون الاعتماد بصحه نقله اکثر و ایضا الافقه ای الذی یکون الاعتماد بصحه فهمه الفتوی اکثر و هذا یجری الیوم ایضا اذا اختلاف العالمان فی فتیا مرجع واحد.

9. و يدل عليه أيضا قوله: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما» و قوله فيما بعد:«أ رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة» فان المستفاد من جميع ذلك كون الفقاهة مفروغا عنها في القاضي و لا إشكال في عدم صدق الفقيه و الأفقه على العامي المقلد.

اقول و یرد علیه ما مر من ان الفقه و الافقهیه فی لسان الاحادیث لایزید علی العلم بالاحکام نعم قول السائل فیما بعده «ان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنه» و ایضا ارجاعهم ع الی الخبر الموافق للکتاب فهذا یشیر الی عملیه الاستنباط اذ معرفه الخبر الموافق من الکتاب یحتاج الی معرفه عمیقه و مسلطه علی الکتاب التی لایتیسر الا للمجتهد ولکن هذا ایضا لا یوجب توجیه الکلام من الابتداء الی الاجتهاد اذ الامام ع ارجع السائل فی معضل استناد کل من القضات الی فتوی من

الامام ع غير الذى اعتمد عليه الاخر الى عمليه اجتهاديه من اهل الاجتهاد لاجل تقديم حكم احد القضات على الاخر. اما قوله ان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و هو من كلام السائل لايدل على ان جميع القضات كانوا متمكنين من ذلک بل ظاهر كلام السائل ايضا مشعر بعدمه.

استدلال مرحوم نراقی

إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّ أكثر تلك الأخبار و إن كان مطلقا شاملا للمقلّد المذكور أيضا، إلّا أن قوله عليه السّلام في المقبولة: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا» إلى آخره، و في التوقيع: «فارجعوا إلى رواه أحاديثنا» مقيّد بالمجتهد، إذ الظاهر المتبادر منه: الراوي للحديث، المستنبط المستخرج منه الأحكام على الطريق الذي ارتضاه الشارع و أمر به، لا مطلقا.

و كذا الرضوي، لعدم معلوميّة صدق الفقيه على مطلق العالم و لو تقليدا.

دليل اخر من المستند على الشرطيه

و يدلّ على التخصيص أيضا المرويّ في مصباح الشريعة، المنجبر ضعفه بما ذكر: أنّه قال أمير المؤمنين عليه السّلام لقاض: «هل تعرف الناسخ من المنسوخ؟» قال: لا، قال: «فهل أشرفت على مراد اللّه عزّ و جلّ في أمثال القران؟» قال: لا، قال: «إذن هلكت و أهلكت. و المفتي محتاج إلى معرفة القرآن، و حقائق السنن، و بواطن الإشارات، و الآداب، و الإجماع، و الاختلاف، و الاطّلاع على أصول ما أجمعوا عليه و ما اختلفوا فيه، ثمَّ حسن الاختيار، ثمَّ العمل الصالح، ثمَّ الحكمة، ثمَّ التقوى، ثمَّ حينئذ إن قدر» «1».

اقول: يرد على هذا الاستدلال ان خطاب الامام ع كان الى قاض من قضات العامه الذين كانوا يجلسون فى موضع الافتاء و يرون انفسهم مستغنين عن مراجعه الائمه ع و لا علاقه له بموضع الكلام كما يصرح بذلک قوله ع المفتى محتاج ..

قال عليه السّلام: «لا تحلّ الفتيا لمن لا يستفتي من اللّه عزّ و جلّ بصفاء سرّه، و إخلاص عمله و علانيته، و برهان من ربّه في كلّ حال، لأنّ من أفتى فقد حكم، و الحكم لا يصحّ إلّا بإذن من اللّه» «2».

و بتلك الأخبار يجب تقييد إطلاق بعض آخر.

و علم من ذلك صحّة ما هو المشهور من عدم جواز تولّي القضاء لغير المجتهد.- مستند

بحث مهم آشتیانی ره درباره مقبوله:

و أمّا خامساً: فلأنّه بعد تسليم ذلك كلّه و كون الرّواية «2» شاملة بإطلاقها للمقلّد و المجتهد كليهما، نقول: إنّه لا بدّ من تقييد إطلاقها بمقبولة «عمر بن حنظلة» لكونها أخص منها، لأنّ الظاهر من فقراتها الثلاث؛ و هو [هي] قوله عليه السلام: «**روى حديثنا**» «**و نظر في حلالنا و حرامنا**» «**و عرف أحكامنا**» هو اعتبار العلم كما لا يخفى .فادّعاء كونها «3» أعم أيضاً نظراً إلى صدق المعرفة و النّظر في حقّ المقلّد، كما صدر عن بعض الأفاضل ممّا لا يُصغى إليه، بعد ما عرفت من الظهور على خلافه.

فإن قلت:

1-بعد تسليم كون المقبولة ظاهرة في اعتبار العلم و عدم كفاية التّقليد نمنع من دلالتها على اعتبار الاجتهاد حيث إنّه أعمّ منه و العام لا يدلّ على الخاصّ.

2-مضافا إلى حصول العلم الضروري لكل أحد بأنّ المنصوبين من قِبَل الأئمّة عليهم السلام في زمان حضورهم الذّاهبين إلى البلدان البعيدة و القريبة بل الموجودين في بلدهم عليهم السلام لم يكونوا كلّهم مجتهدين عالمين بالأحكام باعتبار ملكة الاستنباط، بل إنّما كانوا سألوا الإمام من الأحكام و علموا بها من جهة جوابه عليه السلام و هذا ممّا لا يحتاج فيه إلى قوة

الاستنباط بل لا مدخل لها فيه. فالقول باعتبار الاجتهاد كما هو المطلوب ممّا لا يدلّ عليه المقبولة بل تدلّ على عدمه سيما بملاحظة ما ذكرنا اخيراً.

قلت: لسنا قائلين بدلالة المقبولة على اعتبار الاجتهاد في الحاكم و إنّما نقول بدلالتها على اعتبار العلم فيه، و لكنّا نقول إنّه لا يمكن تحصيل العلم بالأحكام الشّرعية في زماننا هذا إلّا بملكة الاجتهاد، ؟؟؟

☑ اقول: كيف و الان تحصيل العلم بالاحكام من فتاوى المجتهدين و المراجع و الاحاطه بها اسهل و تحصيل الاجتهاد اصعب

فاعتبار الاجتهاد ليس من جهة دلالة المقبولة عليه بل من جهة عدم حصول العلم في زماننا هذا و أشباهه إلّا به.

فاعْتبار الملكة إنّما هو من جهة عدم تحقّق الموضوع في هذه الأزمنة إلّا به (اى العلم التفصيلى بالاحكام و المعرفه بها و النظر فيها)و أين هذا من اعتبار الاجتهاد في القاضي مطلقا. فنصب الأئمة عليهم السلام مَن لا يعلم بالحكم إلّا من قولهم، لا ينافي ما نقول به في زماننا.

و من هنا يعلم فساد ما تمسك به بعض الذاهبين إلى كفاية التقليد في الحاكم من أنّا نعلم ضرورة بعدم الاجتهاد لكلّ مَن نَصَبه الإمام عليه السلام في زمان حضوره، فيدلّ على كفاية التّقليد و عدم اعتبار الاجتهاد.

هذا كلّه مضافاً إلى [ما] ربّما يُدّعى من دلالة المقبولة على اعتبار الاجتهاد، لمكان قوله عليه السلام «نظر في حلالنا و حرامنا» لأنّ الظّاهر منه اعتبار النّظر و الاجتهاد في الحلال و الحرام.

مضافاً إلى أنّ العالمين بالأحكام من قول الإمام عليه السلام كان لهم عام و خاصّ و مطلق و مقيّد و معارضٌ و سليم عن المعارض و أمرٌ و نهي و مجمل و مبيّن و محكمٌ و متشابه إلى غير ذلك كزماننا هذا. فالقول بعدم الاجتهاد لهم فاسد جداً غاية الأمر سهولة الخطب في ذلك الزّمان و صعوبته في زماننا هذا.

لكنك خبير بفساد هذه الدّعوى حيث إنّ استنباط الحكم من الطّرق المتعارفة عند أهل اللّسان بحمل العام على الخاص و المطلق على المقيد و المجمل على المبين إلى غير ذلك لا يكون اجتهاداً قطعاً

نعم إنكار وجود الاجتهاد في زمان الأئمّة عليهم السلام مطلقاً حتّى للغائبين عن حضوره عليه السلام خلاف الإنصاف.

مضافا إلى دلالة بعض الرّوايات عليه.

و أمّا دعوى دلالة لفظ «**نظر**» عليه فضعيفة جداً للمنع عن كونه بمعنى الاجتهاد كما لا يخفى.

فالأوْلى في الجواب ما ذكرنا، من أن اعتبار الاجتهاد في زماننا من جهة عدم إمكان تحصيل العلم بدونه.

استدلال مرحوم خويى به مقبوله ره:

و قد يجاب عن ذلک بان استدلاله «قده» هذا ليس إلا تمسکا بالإطلاق و يکفى فى تقييده و رفع اليد عن المطلقات الواردة فى المقام مقبولة عمر بن حنظلة الصريحة فى اعتبار النظر و الاجتهاد فى الحاكم، حيث ورد فيها: ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما .. «1»و التوقيع الشريف بخط مولانا صاحب الزمان- ع .. و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجتى عليكم و أنا حجة اللّه «2» ...

لدلالتهما على لزوم الرجوع الى **رواة الحديث و هم المطلعون بالأحكام الشرعية بواسطة الروايات المأثورة عنهم- ع-** و النظر فى مداليلها و رفع معارضاتها أو الجمع بينها و هو المعبر عنه فى الاصطلاح بالاجتهاد.

☑ **اقول**: فيه: **اولا**، روات احاديث بودن موضوعيت ندارد بلكه از اين جهت است كه در زمان ائمه فقط كلمات ائمه ع مرجع عمل بوده است و در حكم فتاواى فقهاى امروز بوده است يعنى اهل سنت به

فتاوای امامانشان مراجعه می کردند و آنها را نقل می کردند ولی شیعه مرجعشان احادیث و کلمات ائمه ع بوده است. در حقیقت اطلاع به احکام از طریق روایات تنها راه دسترسی به احکام برای معاصرین معصومین بوده است.

- **ثانیا**، همان طور که مرحوم آشتیانی فرموده است رفع معارضات و جمع بین آنها اجتهاد نیست بلکه هر عالم مقلدی که بخواهد بر اساس فتاوای مرجع خود قضاوت کند نیز باید در مورد فتاوا چنین اعمال نظر و تاملی را بکند و حمل مطلق بر مقید را بنماید.
- **و من هنا یظهر أن المقبولة قد دلت علی اعتبار النظر و الاجتهاد فی القاضی بجمیع جملاتها الثلاث اعنی قوله- ع- روی حدیثنا، و نظر فی حلالنا و حرامنا، و عرف أحکامنا. فالاستدلال بها غیر مختص بالجملة الوسطانیة فحسب فإن روایة الحدیث و المعرفة بالأحکام مستتبعان أیضا للاجتهاد بالتقریب المتقدم، ثم انه و ان کانت المطلقات و المقید کلاهما مثبتین إلا أن المقید لما ورد فی مقام البیان اقتضی ذلک تقدیمه علی المطلقات و تقییدها به لا محالة.ا**

مناقشات دیگران در استدلال به مقبوله بر اشتراط اجتهاد

19:02 21 November 2013

الف: مناقشات جواهر:

۱-و نصب خصوص المجتهد فی زمان الغیبة بناء علی ظهور النصوص فیه لا یقتضی عدم جواز نصب الغیر.

اقول و یرده ان المقبوله فی مقام بیان شرایط القاضی و تحدیدها

۲-و یمکن بناء ذلک- بل لعله الظاهر- علی إرادة النصب العام فی کل شیء علی وجه یکون له ما للإمام (علیه السلام) کما هو مقتضی قوله)علیه السلام) «۲» :«فانی جعلته حاکما «أی ولیا متصرفا فی القضاء و غیره من الولایات و نحوها. بل هو مقتضی قول صاحب الزمان روحی له الفداء «۳» :«و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواة أحادیثنا، فإنهم حجتی علیکم، و أنا حجة الله «ضرورة کون المراد منه أنهم حجتی علیکم فی جمیع ما أنا فیه حجة الله علیکم إلا ما خرج، و هو لا ینافی الإذن لغیره فی الحکم‌بخصوص ما علمه من الأحکام الخاصة، و لیس له هذه الرئاسة العامة أو یکون من قبیل قاضی التحکیم. و حینئذ فتظهر ثمرة ذلک بناء علی عموم هذه الرئاسة أن للمجتهد نصب مقلده للقضاء بین الناس بفتاواه التی هی حلالهم و حرامهم، فیکون حکمه حکم مجتهده و حکم مجتهده حکمهم، و حکمهم حکم الله تعالی شأنه، و الراد علیه راد علی الله تعالی.جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰، ص: ۱۹

اقول: و یرد علیه عدم دلاله لفظه الحکم الا علی القضاوه و الحاکم من له الحکومه فلا دلاله للمقبوله علی عموم الولایه

اما ما استدل به الامام ره من قول السائل فتحاکما الی السلطان بان التحاکم الی السلطان لایکون فی القضاء فیرده تصریح بعض الاخبار بالمراجعه الی السلطان فی امر القضاء و لفظه التحاکم ایضا تدل علیه

ب: مناقشه خویی ره در استدلال به مقبوله: راوی غیر از مجتهد است

هذا مضافا الی إمکان المناقشة فی دلالته،(مضافا الی المناقشه فی السند) فإن الإرجاع إلی رواة الحدیث ظاهره الإرجاع إلیهم بما هم رواة لا بما أنهم مجتهدون، و النسبة بین الراوی و المجتهد عموم من وجه، و ان کان یمکن إطلاق الرواة علی المجتهدین بعنایة انهم فی الحقیقة رواة الأئمة علیهم السلام و مستفیدین من آثارهم و علومهم و لیسوا فی عرضهم بوجه إلا انه إطلاق مسامحی، و لا یقاس هذا بالإرجاع إلی آحاد الرواة کالارجاع الی محمد بن مسلم أو یونس بن عبد الرحمن أو زکریا بن آدم و غیرهم ممن ارجعوا إلیهم باشخاصهم علی ما بیناه فی أوائل الکتاب، و الفرق واضح لا یخفی علی الفطن فهذا الجواب مما لا یمکن المساعدة علیه.

مناقشه محقق قمی:

لأنّه یصدق علیه أنّه عارف بأحکامهم و لو بتقلید مجتهده، و المتخاصمان أیضا مقلّدان لمجتهد

ذلک العالم، و جعله الإمام قاضیا و حاکما بسبب معرفة أحکامهم، فیصحّ حکمه.

[توهّم البعض فی معنی الروایة]

و توهّم أنّ مدلول الروایة هو معرفة الأحکام، و الحکم غیر الفتوی، و المقلّد المذکور إنّما یعرف فتوی مجتهده لا حکمه، و کذلک إنّما هو یعرف فتاویهم علیهم السّلام فی الکلّیات لا أحکامهم، ضعیف، و ذلک الفرق اصطلاح جدید لا یحمل علیه کلامهم علیهم السّلام، و هو فی الأصل أعمّ من الفتوی.

...و یشبه أن تکون دعوی الإجماع فی هذا المقام ناشئة من حکم تولیة الولاة، یعنی تفویض الامور برمّتها إلی المجتهد، کما أشرنا إلیه فی المرأة و غیر المکاتب.

و أمّا جواز القضاء فی المواضع الّتی حصل له أسبابها من المعرفة بجمیع أطرافها بالتقلید: فلا نعلم أنّه مراد مدّعیه. غایة الأمر أنّهم أطلقوا دعوی الإجماع، و کم من هذا القبیل،

- مناقشه مستند:

و إن کان مرادهم نفي قضاء غیر المجتهد مطلقا، حتی العادل المقلّد للحيّ في جمیع جزئیّات الواقعة، أو للمیّت بتقلید الحيّ، فبعد ما علمت من عدم حجّیة الإجماع المنقول، و أنّ الظنّ المنتهي إلی العلم علم، یعلم ضعف تلک الأدلّة، لأنّ المقلّد إذا علم فتوی مجتهد في جمیع تفاصیل واقعة حادثة بین متنازعین من مقلّدیه و جزئیاتها، یعلم حکم اللّه في حقّهما، لأنّ حکمه و لو کان مظنونا، و لکنّه معلوم الاعتبار و الحجّیة بالنسبة إلیهما، فذلک المقلّد عالم عارف بحکم الشارع «2» في حقّهما، فیکون مأذونا بالأخبار المتقدّمة، عالما بالحکم خارجا من تحت الأصل.

إلّا أن یتحقّق الإجماع علی خلافه، و هو غیر متحقّق، کیف؟! و کلمات أکثر القدماء خالیة عن ذکر المجتهد أو ما یرادفه.

و عبّر کثیر منهم بالفقیه المحتمل صدقه- سیّما في الصدر الأول- علی من أخذ برهة من المسائل و لو تقلیدا، کما صرّح به والدي العلّامة- قدس سرّه- في تجرید الأصول و أنیس المجتهدین، و لذا قوّی بعض علمائنا المعاصرین في أجوبة سؤالاته جواز المرافعة إلی العالم العادل المطّلع بجمیع المسائل الدقیقة المتعلّقة بواقعة تقلیدا، و نسب عدم الجواز إلی المشهور «3».

(1) الرياض 2: 386.

(2) في «ق»، «س»: المتنازع.

(3) جامع الشتات: 676.

مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج17، ص: 25

و قد يوجّه جواز تقليد القاضي أيضا بحسنة هشام: «لمّا ولّى أمير المؤمنين عليه السّلام شريحا القضاء اشترط عليه أن لا ينفذ القضاء حتى يعرض عليه» «1».

و هو إنما يحسن لو لم تكن توليته إيّاه تقيّة كما هو الظاهر.

و بذلك و إن ظهر ضعف الأدلّة المذكورة لهم،

إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّ أكثر تلك الأخبار و إن كان مطلقا شاملا للمقلّد المذكور أيضا، إلّا أن قوله عليه السّلام في المقبولة: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا» إلى آخره، و في التوقيع: «فارجعوا إلى رواه أحاديثنا» مقيّد بالمجتهد، إذ الظاهر المتبادر منه: الراوي للحديث، المستنبط المستخرج منه الأحكام على الطريق الذي ارتضاه الشارع و أمر به، لا مطلقا.

و يعلم من ذلك احتمال اختصاص مرسلة الفقيه المتقدّمة ؟بالمجتهدين في الأحكام أيضا، بل و كذا الرضوي، لعدم معلوميّة صدق الفقيه على مطلق العالم و لو تقليدا.

اقول: دیدگاه ما درباره استدلال به مقبوله

الأحد, نوفمبر ۱۷, ۲۰۱۳ ۰۴:۲۶ ق.ظ

اقول: روایت مقبوله مهم ترین مستند قائلین به لزوم اجتهاد در قاضی است زیرا جمع این سه خصوصیت یعنی روایت حدیث و ناظر در حلال و حرام بودن و معرفت به احکام فقط در مجتهد قابل جمع است. ونیز بخش های بعدی روایت که افقههما فرموده نیز بر فقاهت و اجتهاد دلالت دارد. معلوم است که صرف راوی حدیث بودن نقشی در صحت قضاوت ندارد بلکه مستند بودن قضاوت به روایات مراد است یعنی اهل فهم روایت بودن.

ولی این استدلال با مقدمات زیر قابل مناقشه است زیرا :

اگر راه مراجعه به قضات جور سد شده باید راه جایگزین برای عموم شیعه باز شود

از یک سو هر چند امروز فتاوای مراجع منقح در اختیار اهل علم قرار دارد و امکان دارد کسی کاملا عالم به احکام تفصیلی مورد نیاز قضاوت باشد ولی مرحله اول را فاقد باشد ولی آن زمان این کار صورت نگرفته و عالم تفصیلی باید خودش مجتهد می بوده است و بدون این اجتهاد کار قاضی قابل انجام نبوده است ولی از طرف دیگر مجتهدانی که بتوانند مستقیما همه احکام را استنباط کنند کم و معدود بوده اند و چون جوابگوی نیاز شیعیان به حل مخاصماتشان در شهرهای مختلف نبوده اند نمی توانسته ارجاع فقط به آنان باشد. پس مقصود روایت فقط این گروه نیست

پس معلوم نیست در زمان ائمه اجتهاد به معنای امروزی یعنی مقام افتاء و استنباط احکام و فروع از اصول رواج داشته است. درست است که امام صادق فرمودند علینا القاء الاصول و علیکم التفریع ولی با وجود ائمه، فقها نیاز زیادی به افتاء نمی دیدند. مثلا در مورد عمری فرمود ما ادی عنی فعنی یودی یعنی در نقل روایت به او اعتماد کنید. بلی در مورد مثل ابان فرمودند و چنین تعبیری در مورد کس دیگری دیده نشده است: قال له أبو جعفر علیه السلام: «اجلس فی مسجد المدینة و أفت الناس فإنّی أحب أن یری فی شیعتی مثلک».توفّی فی سنة ۱۴۱ ه. .

ان قلت: ولی اعزام قضات از سوی پیامبر اکرم ص و این تایید معروفشان نسبت به معاذ که گفت بر اساس کتاب و سنت و اگر نیافتم به اجتهادم قضاوت می کنم(رسائل شهید ثانی) تداول اجتهاد را می تواند نشان دهد.

بستن باب مراجعه به قضات جور نیز الزام می کند که قضات منصوب ائمه بتوانند در مواردی که حکمی از امام سراغ نداشته باشند فصل خصومت کنند و این فقط با اجتهاد ممکن است یعنی کسی که نسبت به احکام ائمه معرفت داشته باشد بتواند همه خصومات را حل و فصل کند و اگر چنین اجتهادی نباشد فیصله ممکن نیست. یعنی در زمان ائمه ناچار فصل خصومات باید با اجتهاد همراه باشد خصوصا با وجود عدم نشر همه روایات و عدم تفصیل مسائل مثل رساله های مراجع امروز. یعنی علم به روایات کافی نبوده و باید قضات منصوب می توانسته اند فراتر بروند و استخراج فروع از اصول کنند و چون این

کار در ان زمان آسان تر بوده افراد بیشتری هم واجد آن بوده اند

نقول: اما با تسلم رواج اجتهاد در آن زمان، آیا از این امر شرطیت اجتهاد در همه زمان ها استفاده می شود و باید روایت را بر آن حمل کرد؟ حتی با قبول تمام موارد بالا خیر! زیرا هدف از نصب مجتهدان حل مسائل بر اساس فتاوای ائمه و مراجعه نکردن به قضات جور بوده است و اگر این کار در این زمان توسط غیر مجتهد ممکن باشد وجهی برای عدم جوازش نیست.

به بیان دیگر باید پرسید این دستور که از میان افراد عارف به احکام ما قضاتی را انتخاب کنید به چه دلیل بوده است؟ آیا تعبدی در این کار بوده یا این که این دستور برای این بوده که فصل خصومات بر اساس احکام ائمه صورت بگیرد؟ مسلم این دومی است؛ در این صورت، می فهمیم که علم و معرفت به احکام هم معرفت تفصیلی است خواه با اجتهاد و خواه با تقلید. مگر این که ظهور روشنی در تعبد به اشتراط اجتهاد منعقد شود که چنین ظهوری بخصوص با این بیان، دیگر منعقد نمی شود.

س: آیا این که با توجه به منقح نبوده فتاوا و احکام در زمان ائمه قضاوت در زمان ائمه تنها از اهل اجتهاد بر می امده قرینه بر اراده این دسته نیست؟

ج: این ادعا به این معناست که شرایط آن زمان موجب انصراف روایت به اهل اجتهاد شود یعنی مخاطبین امام ع از این بیان چنین شرطی را هر چند مصرح نبوده استظهار می کرده اند. نقول: این انصراف بدوی است و موجب نمی شودکه در مراد امام تضییقی بوجود آید و سایر موارد را از شمولش خارج کند. به عبارت دیگر شرایط آن روز این شرط را تحمیل می کرده که خارج از مفاد روایت است. حتی در صورت وجود مفتیان در عصر ائمه ع، در زمان ائمه ع، اصحاب برجسته و صاحب فتوای در میان شیعه زیاد نبوده اند و فتاوا و انظارشان منتشر و ملاک عمل نبوده است بلکه مرجع عمل شیعیان روایات ائمه بوده و روات عین فتاوای ائمه ع را برای مردم نقل می کرده اند و هر کسی که به دنبال یادگیری تفصیلی احکام بوده حکم شرعی خود را با یافتن این روایات بدست می آورده است. از این بیان نتیجه می گیریم که افتاء به صورت امروزی وجود نداشته و یا نادر بوده است. بلی برای رسیدن به فتاوای ائمه ع حمل مطلق بر مقید و رفع تعارض و ترجیح برخی اخبار بر اخبار دیگر لازم بوده است که این کار را فقهای شیعه انجام می داده اند و می توان گفت همین کار اجتهاد بوده است. حال باید دید آیا مقبوله به این نوع تفقه اجتهادی اشاره دارد و یا تفقهی اعم را اراده کرده که با مرتبه پایین تر هم سازگار است؟

از یک طرف تفقه مرتبه بالا کم تر بوده و دائره قضات کم تر می شده و این مورد نظر ائمه نبوده است واز سوی دیگر تفقه مرتبه پایین خیلی کارساز نبوده و قضات باید برای حل و فصل مخاصمات توانایی اجتهادی می داشته اند خصوصا با عدم دسترسی آنان به فتاوا و قضایای ائمه بطور منقح.

مناسبت حکم و موضوع و اعتبار عقلایی می گوید در این حکم تعبدی نیست بلکه ملاک تسلط قاضی بر احکام ائمه و معرفت آنهاست بنابر این، اگر جایی به اجتهاد و افتا نیاز است باید قاضی آن را هم داشته باشد وگرنه لازم نیست. یعنی کار قضا غیر از کار افتاست و ممکن است ضرورت قاضی را به مفتی بودن محدود کند پس برای این محدودیت باید دلیل خاصی مثل تعبد اثبات شود که مشکل است. اما شرایط

آن روز می تواند روایت را به صورت اجتهاد منصرف کند؟ پاسخ این است که اگر هم چنین انصرافی باشد موجب نمی شود که روایت در مقام تحدید واقعی حکم باشد و با روایت مشهوره که شیئا من قضایانا فرموده متضاد باشد.

اما در مورد این فرمایش مرحوم آشتیانی که درست است ارجاع در آن زمان به علمای غیر مجتهد بوده ولی علتش این بوده که ان زمان سطح عالی علمی اصحاب همین قدر بوده ولی امروز سطح علمی اجتهاد است؛ به عبارت دیگر اوصاف ذکر شده در مقبوله آن زمان بر عالمان غیر مجتهد و این زمان فقط بر مجتهدان منطبق است. نقول: اولا ثابت نیست که آن زمان عالمان مجتهد به معنای امروز نبوده است کسانی مثل ابان مجتهد بوده اند ولی البته اجتهاد آسان تر بوده است و ثانیا، از اوصاف ذکر شده عالی ترین درجه علم استفاده نمی شود بلکه مفادش داشتن دانش روایات و فتاوای مرجع و حجت است که در عالم غیر مجتهد هم وجود دارد.

- اما این نظر امام ره که اجتهاد متداول بوده در آن زمان «لاختلاف الأقوال و تشتّت الآراء فیه أیضاً» قابل مناقشه است زیرا اختلاف آراء در میان فتاوای اصحاب ائمه نبوده است بلکه اختلاف در روایات منقول از ائمه بوده است که در حقیقت اختلاف در نقل فتاوای ائمه است و ربطی به اختلاف اجتهاد و فتوا ندارد.

تقریر دیگر برای مبنای ما:

امام فرمودند سراغ کسی بروید که علاوه بر دانستن روایات اهل نظر در روایات و اهل احاطه به احکام باشد چرا باید قاضی اهل نظر در روایات باشد؟

۱-یا به این جهت که روایات که فتاوای ائمه بوده است عام وخاص و مطلق و مقید داشته و میان آنها تعارض وجود داشته به طوری که هیچ قاضی در استفاده از آنها نمی توانسته اهل نظر نباشد. (ایا برای این جهت قدرت افتا لازم است اختلاف نظر است. مرحوم اشتیانی می گوید این کار اجتهاد نیست بلکه از عالم غیر مجتهد هم ساخته است.) در هر صورت این کار را هر قاضی زمان ائمه باید می توانسته انجام دهد زیرا فتاوای ائمه به صورت منقح در اختیار نبوده و میان آنها تعارض وجود داشته نیز حمل مطلقات بر مقیدات نشده بوده است. و این کار همان اجتهاد در اصطلاح امروز است. یعنی بدون این توانایی قاضی در کمتر موردی توانایی قضاوت داشته است

این تحلیل جای مناقشه دارد زیرا معلوم نیست همه و یا اکثر احکام و فتاوای ائمه در ان زمان مبتلا به چنین مشکلاتی بوده است که تنها اهل اجتهاد می توانسته ند از آنها استفاده کنند.

۲-و یا این که چون طبیعت قضاوت که تطبیق احکام کلی بر موارد متفاوت و پیچیده است به گونه ای است که راوی صرف بکار نمی اید و قضاوت تنها از اهل تامل و نظر و دقت ساخته است پس ماهیت قضاوت چنین اقتضایی دارد که باید قاضی اهل نظر باشد. این علت نیاز به قدرت افتا ندارد بلکه فقط توانایی تطبیق حکم بر وقایع و حوادث دارد.

۳-و یا به این جهت است که در زمان ائمه بسیاری از اصحاب ائمه اطلاع کافی از روایات و احکام و قضایای

ائمه داشته اند و تنها در بعضی از موار قضاوتشان به مواردی برخورد می کرده که روایتی در آن مورد وارد نشده در اینجا چاره ای جز این نیست که وی اهل فتوا و استنباط باشد. روشن است که طبق این تحلیل تنها کسانی که مجبور بوده اند نسبت به این موارد خاص هم قضاوت کنند باید اهل فتوا می بوده اند و گرنه نسبت به سایر موارد نیازی به قدرت استنباط نبوده است.

تحلیل بالا در مورد چرایی ذکر این اوصاف نتیجه زیر را برای ما عاید می سازد که:

۱. بر اساس تحلیل دوم مقصود امام علم اجتهادی نیست

۲.بر اساس تحلیل سوم علم اجتهادی فقط برای آن قاضی که باید فتوا دهد لازم است

۳. اما بر اساس تحلیل اول - که اساس آن جای مناقشه داشت-جای تامل وجود دارد که آیا قدرت شناسایی روایات دارای ترجیح در معارضات و نیز کیفیت حمل مطلق بر مقید همان قدرت اجتهاد و افتاء است یا خیر؟ مرحوم آشتیانی به دوم قائل است و بقیه علما به اول. در هر صورت می توان گفت لااقل در زمان حاضر که علم فقاهت پیشرفت کرده و دارای مراتب شده برای این کار اجتهاد و افتا لازم نیست و روایت نمی تواند مبتنی بر علتی که شمول ندارد حکمی عام وضع کرده باشد.

س: آیا ذیل روایت مقبوله روشن می کند که کدام تحلیل درست است و علت ذکر اوصاف چه بوده است؟

در ادامه روایت سائل پرسیده کلاهمااختلافا فی حدیثکم ظاهرا به قرینه ادامه مراد این است که مستند آنها در حدیث متفاوت و مورد اختلاف است یعنی شبهه حکمیه است یکی می گوید حکم این قضیه به استناد این روایت این است و دیگری با استناد به روایت دیگری حکم مخالف می دهد. امام فرمودند به روایت مجمع علیه باید اخذ شود.

جالب این است که در مرحله اول می فرماید شما وارد محتوا نشوید هر کدام افقه هستند مقدم اند و بعد که می گوید مساوی هستند می فرماید وارد محتوا شوید و مستند مجمع علیه را مقدم بدارید. این که به افراد عادی می گوید وارد شوید و تعیین تکلیف کنید معلوم می شود مقصود انتخاب فتوای مشهور تر است مثل این که امروز دو فتوا از یک مرجع نقل شود که باید فتوای اشهر را انتخاب کرد.

پس تا اینجا مساله با تحلیل اول منطبق است نه با تحلیل سوم.

اما در ادامه سوالات سائل امام می فرمایند اگر اختلاف حل نشد ببینید محتوای کدام روایت با کتاب و عامه موافق و مخالف است همان را انتخاب کنید. دومی راحت است ولی اولی کاری مشکل و کاملا اجتهادی است. بلی درجاتی از آن ساده است مثل این که یک حکم با یک آیه به صورت روشن و ظاهر متضاد باشد.

استعمالات فقیه در روایات

الجمعة, نوفمبر ۲۹, ۲۰۱۳ ۰۷:۳۲ ب.ظ

و یعلم من ذلك احتمال اختصاص مرسلة الفقیه المتقدّمة بالمجتهدین في الأحکام أیضا، بل و کذا الرضوي، لعدم معلومیّة صدق الفقیه علی مطلق العالم و لو تقلیدا.- مستند

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ مُصَادِفٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمَرْأَةِ تَحُجُّ عَنِ الرَّجُلِ الصَّرُورَةِ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ قَدْ حَجَّتْ وَ كَانَتْ مُسْلِمَةً فَقِيهَةً فَرُبَّ امْرَأَةٍ أَفْقَهُ مِنْ رَجُلٍ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ الصَّلَاةُ خَلْفَ الْعَبْدِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِذَا كَانَ فَقِيهاً وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ أَفْقَهُ مِنْهُ

7- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَلْبَسُ الطَّيْلَسَانَ الْمَزْرُورَ فَقَالَ نَعَمْ وَ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع لَا يُلْبَسُ طَيْلَسَانٌ حَتَّى يُنْزَعَ أَزْرَارُهُ فَحَدَّثَنِي أَبِي إِنَّمَا كُرِهَ ذَلِكَ مَخَافَةَ أَنْ يَزُرَّهُ الْجَاهِلُ عَلَيْهِ.

8- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مِثْلَ ذَلِكَ وَ قَالَ إِنَّمَا كُرِهَ ذَلِكَ مَخَافَةَ أَنْ يَزُرَّهُ الْجَاهِلُ فَأَمَّا الْفَقِيهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَلْبَسَهُ.

6- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي لَمَّا قَضَيْتُ نُسُكِي لِلْعُمْرَةِ أَتَيْتُ أَهْلِي وَ لَمْ أُقَصِّرْ قَالَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ قَالَ قُلْتُ إِنِّي لَمَّا أَرَدْتُ ذَلِكَ مِنْهَا وَ لَمْ تَكُنْ قَصَّرَتِ امْتَنَعَتْ فَلَمَّا غَلَبْتُهَا قَرَضَتْ بَعْضَ شَعْرِهَا بِأَسْنَانِهَا فَقَالَ رَحِمَهَا اللَّهُ كَانَتْ أَفْقَهَ مِنْكَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْهَا شَيْءٌ.

29- أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ الرَّزَّازُ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عُيَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنِّي ظَاهَرْتُ مِنْ أُمِّ وَلَدٍ لِي ثُمَّ وَاقَعْتُ عَلَيْهَا ثُمَّ كَفَّرْتُ فَقَالَ هَكَذَا يَصْنَعُ الرَّجُلُ الْفَقِيهُ إِذَا وَاقَعَ كَفَّرَ.

الْتَفَتَ إِلَى الرَّجُلِ فَقَالَ لَهُ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنَا قَتَادَةُ بْنُ دِعَامَةَ الْبَصْرِيُّ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَنْتَ فَقِيهُ أَهْلِ الْبَصْرَةِ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَيْحَكَ يَا قَتَادَةُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَ عَزَّ خَلَقَ خَلْقاً مِنْ خَلْقِهِ فَجَعَلَهُمْ حُجَجاً عَلَى خَلْقِهِ فَهُمْ أَوْتَادٌ فِي أَرْضِهِ قُوَّامٌ بِأَمْرِهِ نُجَبَاءُ فِي عِلْمِهِ اصْطَفَاهُمْ قَبْلَ خَلْقِهِ أَظِلَّةً عَنْ يَمِينِ عَرْشِهِ قَالَ فَسَكَتَ قَتَادَةُ طَوِيلًا ثُمَّ قَالَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَ اللَّهِ لَقَدْ جَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيِ الْفُقَهَاءِ وَ قُدَّامَ ابْنِ عَبَّاسٍ فَمَا

اضْطَرَبَ قَلْبِي قُدَّامَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَا اضْطَرَبَ قُدَّامَكَ قَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ وَيْحَكَ أَ تَدْرِي أَيْنَ أَنْتَ أَنْتَ بَيْنَ يَدَيْ بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ رِجالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَ إِقامِ الصَّلاةِ وَ إِيتاءِ الزَّكاةِ فَأَنْتَ ثَمَّ وَ نَحْنُ أُولَئِكَ فَقَالَ لَهُ قَتَادَةُ صَدَقْتَ وَ اللَّهِ-

عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ قَالَ: كُنَّا عَلَى بَابِ أَبِي جَعْفَرٍ وَ نَحْنُ جَمَاعَةٌ نَنْتَظِرُ أَنْ يَخْرُجَ إِذْ جَاءَتِ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ أَيُّكُمْ أَبُو جَعْفَرٍ فَقَالَ لَهَا الْقَوْمُ مَا تُرِيدِينَ مِنْهُ قَالَتْ أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالُوا لَهَا هَذَا فَقِيهُ أَهْلِ الْعِرَاقِ فَسَلِيهِ فَقَالَتْ إِنَّ زَوْجِي مَاتَ

وَ رَأَيْتَ الْمُصَلِّيَ إِنَّمَا يُصَلِّي لِيَرَاهُ النَّاسُ وَ رَأَيْتَ الْفَقِيهَ يَتَفَقَّهُ لِغَيْرِ الدِّينِ يَطْلُبُ الدُّنْيَا وَ الرِّئَاسَةَ وَ رَأَيْتَ النَّاسَ مَعَ مَنْ غَلَبَ وَ رَأَيْتَ طَالِبَ الْحَلَالِ يُذَمُّ وَ يُعَيَّرُ وَ طَالِبَ الْحَرَامِ يُمْدَحُ وَ يُعَظَّمُ وَ رَأَيْتَ الْحَرَمَيْنِ يُعْمَلُ فِيهِمَا بِمَا لَا يُحِبُّ اللَّهُ لَا يَمْنَعُهُمْ مَانِعٌ وَ لَا يَحُولُ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْعَمَلِ الْقَبِيحِ أَحَدٌ وَ رَأَيْتَ الْمَعَازِفَ ظَاهِرَةً فِي الْحَرَمَيْنِ

بررسی اجتهاد در زمان ائمه ع

الجمعة, نوفمبر ۲۹, ۲۰۱۳ ۱۰:۴۵ ب.ظ

اقول:

بحث اینجا به بحث بحث مهم دیگری مربوط است که همین جااز سوی مرحوم آشتیانی مطرح شده که آیا بدست آوردن احکام از میان روایات با ارجاع مطلق به مقید و عام به خاص و فحص از معارض و امثال آن همان اجتهاد است یا خیر؟ امام و .. می گویند آری ولی مرحوم آشتیانی به شدت آن را رد می کند و می گوید آن چه در مقبوله آمده اعتبار اجتهاد نیست بلکه اعتبار علم است که نیاز به این کارها را دارد ولی امروز با توجه به دوری از زمان ائمه همین قدر علم به روایات جز با اجتهاد بدست نمی آید.

اقول: پاسخ ذیل کلامشان این است که علم تفصیلی به احکام امروز نیازی به مراجعه به روایات ندارد و برای آن مراجعه به فتاوا با همان کار ارجاع عام به خاص و رفع تعارض صورت می گیرد و این کار همان است که در مقبوله به آن معرفت و نظر اطلاق شده است.

نقول: اجتهاد به معنای قدرت افتاء است یعنی دستیابی به حکم مساله و موضوعی که از شارع نرسیده وباید به اتکای منابع دینی از کتاب و سنت و عقل و اجماع آن را بدست آورد. ولی پرسش های متعددی اینجا وجود دارد:

آیا مقدمات این کار چیست و در زمان امام صادق این کار چه مقدماتی داشته است و آیا این کار مبتلابه شیعیان در آن زمان بوده و یا خیر و اگر بوده آیا اهل فتوا در میان اصحاب ائمه وجود داشته است و تعدادشان چقدر بوده و آیا فتاوای آنان مورد مراجعه شیعیان بوده است یا خیر؟

- [x] مرحوم شیخ طوسی که نزدیک به زمان معصومین بوده در مبسوط در همین بحث اجتهاد را به تفصیل تعریف کرده که عبارت است از:

و لا یکون عالما حتی یکون عارفا بالکتاب و السنة و الإجماع، و الاختلاف و لسان العرب، و عندهم و القیاس.

فأما الكتاب فيحتاج أن يعرف من علومه خمسة أصناف العام و الخاص، و المحكم و المتشابه، و المجمل و المفسر و المطلق و المقيد و الناسخ و المنسوخ: أما العموم و الخصوص لئلا يتعلق بعموم قد دخله التخصيص

..و قال قوم لا يلزمه أن يكون عارفا بجميع الكتاب بل يكفى أن يعرف من ذلك الآيات المحكمة، و قيل إن جميع ذلك خمسمائة آية، و ذلك يمكن معرفته، و السنة يكفى أن يعرف ما يتعلق بالأحكام من سنته عليه السلام دون آثاره و أخباره فان جميع ذلك لا يحيط به أحد علما، و ما قلناه مدون في الكتب في أحاديث محصورة.

و أما الخلاف فهو متداول بين الفقهاء يعرفونه حتى أصاغرهم، و أما لغة العرب فيكفي أن يعرف به ما ذكرناه دون أن يكون عالما بجميع اللغات،

ايشان به تفصيل براى هر يک مثالى آورده است

هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَ عَلَيْكُمُ

التَّفَرُّعُ- مستطرفات سرائر 576/3

17 وَ رَوَى زُرَارَةُ وَ أَبُو بَصِيرٍ عَنِ الْبَاقِرِ وَ الصَّادِقِ ع أَنَّهُمَا قَالا إِنَّمَا

عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا-**عوالي اللئالي العزيزية، ج4، ص:** 64

بيان فاضل مقداد در تنقيح درباره اجتهاد

مقدمات: (الاولى): الفقه لغة الفهم، و اصطلاحا العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المكتسب من أدلتها تفصيلا.

و موضوعه أفعال المكلفين من حيث يحل و يحرم و يصح و يفسد، و مبادئه التصورية و التصديقية «1» من الكلام و الأصول و العربية و الكتاب و السنة، و مسائله المطالب المثبتة فيه، و غايته تحصيل السعادة الأخروية بالقيام بمقتضيات أحكامه.

(الثانية): تحصيله على الوجه المذكور، واجب على الكفاية

للاية [2] وليتم نظام النوع.

و يجب عينا على كل مكلف بحكم العلم به، اما استدلالا ان كان من أهله أو تقليدا ان لم يكن.

(الثالثة): أدلته عندنا الكتاب و السنة و الإجماع و دليل العقل:

أما الكتاب [3] فنصه

---

[2] و هي الآية 122 من سورة التوبة فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ.

[3] قال في المعتبر: أما الكتاب فأدلته قسمان: النص، و الظاهر. و النص ما دل على

---

(1) ليس «التصديقية» في ب.

التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ، ص:

و ظاهره، و كذا السنة قولا كانت أو فعلا أو تقريرا [1]. هذا في النبوية، أما الإمامية فكذلك الا مع احتمال التقية. و أما الإجماع فاما من كافة علماء الإسلام أو علماء الطائفة المحقة، و على التقديرين فهو حجة لدخول المعصوم. و أما العقلي فقد

المراد منه من غير احتمال، و في مقابلته المجمل، و قد يتفق اللفظ الواحد أن يكون نصا مجملا باعتبارين، فان قوله تعالى يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ [البقرة: 228] نص باعتبار الاعتداد مجمل باعتبار ما يعتد به.

و أما الظاهر فهو اللفظ الدال على أحد محتملاته دلالة راجحة و لا ينفى معها الاحتمال و في مقابلته المأول. و الظاهر أنواع: «أحدها» ما كان راجحا بحسب العرف كدلالة الغائط على الفضلة. «الثاني» ما كان راجحا بحسب الشرع كدلالة لفظ الصوم على الإمساك عن المفطرات، و هذان و ان كانا نصين باعتبار الشرع و العرف الا أن احتمال ارادة الوضع لم تنتف انتفاء يقينيا. «الثالث» المطلق، و هو اللفظ الدال على الماهية، فهو في دلالته على تعلق الحكم بها لا بقيد منضم دلالة ظاهرة. «الرابع» العام، و هو الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر، فإنه في دلالته على استيعاب الأشخاص ظاهر لا قاطع. أما المأول فهو اللفظ الذي يراد به المعنى المرجوح من محتملاته كقوله تعالى وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ [الرحمن: 27].

[1] قال في الذكرى: السنة و هي طريقة النبي صلى اللّه عليه و آله و سلم و الامام عليه السلام المحكية عنه، فالنبي بالأصالة و الامام بالنيابة، و هي ثلاثة: قول، و فعل، و تقرير.

أما القول فأقسامه المذكورة في الكتاب.

و الفعل إذا علم وجهه أو وقع بيانا فيتبع المبين في وجوبه و ندبه و إباحته، سواء كان البيان مستفادا من الصريح مثل قوله صلى اللّه عليه و آله و سلم «صلوا كما رأيتموني أصلي»، و «خذوا عنى مناسككم» أو من القرينة كقطع يد السارق اليمنى. و يشترط في الفعل أن لا يعلم أنه من خواصه صلى اللّه عليه و آله و سلم، كتجاوز الأربع في النكاح و الوصال في الصيام، و ما لم يعلم وجهه. فالوقف بين الواجب و الندب ان علم قصد القربة فيه و الا فالقدر المشترك بينهما و بين الإباحة.

و التقرير يفيد الجواز لامتناع التقرير على المنكر ان علمه صلى اللّه عليه و آله و سلم و الا فلا حجة فيه، مثل قول بعض الصحابي «كنا نجامع و نكسل فلا نغتسل» إذ مثله قد يخفى و المفهوم من «كنا» مطابقة المتكلم وحده أو هو مع جماعة قد يخفى حالهم.

التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ، ص:

يكون ضروريا و قد يكون استدلاليا، و استخرج من الثاني أنواع:

الأول- الاستصحاب، و هو الحكم على وجود الشيء أو عدمه في الحال للعلم بوجوده أو عدمه في الماضي، فيقال: الأصل بقاء ما كان على ما كان.

الثاني- أصالة البراءة، و هي حجة ما لم يتحقق دليل خلافها.

الثالث- مفهوم الموافقة، و هو ما يكون الحكم في المسكوت أولى، نحو فَلاٰتَقُلْ لَهُمٰاأُفٍّ «1» في الدلالة على تحريم الضرب.

الرابع- التفريع، و هو المنصوص على علته، كقوله عليه السلام و الصلاة «من أجل أنه إذا جف نقص»، فإذا وجدت العلة في غير المحل ثبت الحكم.

الخامس- اتحاد طريق المسألتين، و هو تعليق الحكم على وصف هو سبب التحريم، فيتعدى الى كل محل يوجد فيه ذلك الوصف، كالحكم بتحريم ذات البعل المزني بها لتحريم المعتدة الرجعية مع الزنا بها، للنص على أنها بحكم الزوجة، فالمزوجة أولى.

و هذه الثلاثة ليست من القياس، بل هي في حكم المنصوصة، لقول «2» الصادق عليه السلام في رواية هشام بن سالم عنه عليه السلام: علينا ان نلقي إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا «3».

و مثله عن البزنطي عن الرضا عليه السلام «4».

(الرابعة): لما تشعبت الأهواء و تفرقت الآراء التزمنا بمذهب أهل البيت

الذين دل

---

(1) سورة الإسراء: 23.

(2) في ب: كقول.

(3) البحار 2- 245 نقلا عن السرائر و الغوالي.

(4) البحار 2- 245 و فيه: .. و عليكم التفرع.

التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ، ص:

العقل على إمامتهم و عصمتهم و النقل على الحكم بطهارتهم و وجوب

التمسك بطريقتهم و انهم قرناء التنزيل و محاة الأضاليل، فأخذنا بما ثبت و لو عن واحد منهم و ان كان بطريق واحد، لما ثبت في الأصول من جواز العمل بخبر الواحد.

ثم انهم عليهم السلام كانت أحوالهم مختلفة في الانبساط للفتوى بحسب ملوك زمانهم و حالهم معهم، فكان أكثرهم فتوى هو الباقر و ابنه جعفرا [1] عليهما السلام، و يليهما الكاظم عليه السلام، فلذلك كان الغالب في الرواية ما نقل عن هؤلاء الثلاثة.

ثم النقل عنهم قد يبلغ الى حد يفيد العلم فذاك متواتر، و قد لا يبلغ فيكون خبر واحد، و هو يوصف بصفات:

«1» الصحيح، و هو الذي يرويه المؤمن العدل عن مثله، و هكذا الى أن يصل الى الامام.

«2» الحسن، و هو الذي يرويه المؤمن الممدوح مدحا لا يبلغ تعديله من غير ذكر ذم عن مثله و هكذا.

«3» الموثق، و هو ما يرويه المخالف العدل في مذهبه المعتقد تحريم الكذب المثنى عليه بالثقة، و الشيخ رحمه اللّه كثيرا ما يحتج به في الكتابين.

«4» الضعيف، و هو ما يرويه المخالف المذموم أو غير العدل.

«5» المسند، و هو الذي يذكر جميع رواته حتى يصل الى النبي صلى اللّه عليه و آله أو الإمام.

---

[1] في ب: جعفر بالضم بيان من «ابنه» الذي عطف على «الباقر» الذي هو خبر «هو» و جملة المبتدأ و الخبر خبر «كان»، هذا ان قرئ مضموما و اما منصوبا فيكون «هو» خبر كان و «الباقر» بيانا من «هو» و «ابنه» معطوفا على «هو» و «جعفرا» بيانا منه.

التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ، ص:

«6» المرسل، و هو الذي لا يذكر جميع رواته أعم من أن لا يذكر أحد أو يذكر البعض، و هذا قد يكون مقطوع الأول أو الوسط أو الأخير.

و اعلم انه إذا أطلق في الرواية قولنا «قال صلى اللّه عليه و آله و سلم أو عليه السلام» فالمراد به النبي صلى اللّه عليه و آله، و إذا قيل «أحدهما» فالمراد به الباقر أو الصادق عليهما السلام، إذ من الرواية ما روي عن كل منهما فيشتبه على الراوي فيسند إليهما، و إذا أطلق «أبو جعفر» فالمراد به الباقر، و إذا قيد بالثاني فالمراد «الجواد»، و إذا أطلق «أبو عبد اللّه» فالصادق عليه السلام، و إذا أطلق «أبو الحسن» فالكاظم، و إذا قيد «بالثاني» الرضا عليه السلام، و بالثالث «الهادي»، و إذا أطلق «العالم» أو «الفقيه» أو «العبد الصالح» فالكاظم عليه السلام.

و قد يرقم بحرف اختصارا، فالصاد للصادق و القاف للباقر و الظاء للكاظم و الضاد للرضا عليهم السلام.

(الخامسة): اصطلح المصنف في كتابه على عبارات نذكر تفسيرها:

ف «لأشهر» أي في الرواية، و «الأظهر» في الفتوى، و «الأشبه» أي بما دل عليه أصول المذهب من العمومات و الإطلاقات في الأدلة، و «الأصح» أي ما لا يحتمل عند غير المذكور، و «الأحوط» بمعنى أن العمل به تتيقن معه البراءة، و «الأكثر» أي القائل به أكثر، و «الأنسب» يرادف الأشبه، و «الاولى» و هو ترجيح أحد القولين أو الاحتمالين على الآخر بوجه ما، و «التردد» ما تعارض فيه الدليلان من غير حصول مرجح، و «على قول» أي لم يجد عليه دليلا، و «قول مشهور» أي بين الفقهاء و لم يجد له دليلا.

التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ، ص:

و المراد بالشيخ هو الطوسي، و بالشيخين هو مع المفيد، و بالثلاثة هما مع المرتضى، و علم الهدى هو المرتضى و لتسميته حكاية [1] و ان عليا عليه السلام هو الذي سماه بذلك، و الخمسة هم الثلاثة مع ابني بابويه علي و ابنه محمد [2] و المتأخر هو ابن إدريس.

الباب الثاني: في تفسير الاجتهاد و تعيين ما هو المراد

أقول: هو لغةً احتمال التعب و المشقّة «1». و في الشرع تارة يطلق على ملكة و قوّة يقتدر صاحبها على استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة من الأدلّة التفصيليّة، و تارةً على نفس الاستنباط.

و المراد بالاستنباط هو الاستدلال، و **مرجعه هنا إلى أمرين: فهمِ المدلولات، و معرفة الرُّواة.**

و مناط الأوّل على شيئين: قوّة مدركة و قد عرفت أنّها فطريّة. و **الثاني العلم بالعلاقة بين الدالّ و المدلول، كالوضع في الدلالة اللفظية، و كاللزوم في الدلالة العقليّة،** فكلّ مكلّفٍ مجتهد بالمعنى الأوّل؛ إذ كلّهم ذو بصيرة

---

(1) «لسان العرب» ج 3، ص 135، «جهد».

رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج ، ص:

و صاحبُ قوّة فكريّة؛ فكلّ مَن نظر إلى الآيات و الأحاديث بقصد الفهم ففهم منهما أحكاماً شرعيّة غيرَ منصوصة و لا ضروريّةٍ و لا إجماعيّة، فهو مجتهد، كما قال الصادق عليه السلام: «كلّ مَن نظر إلى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا، فاتّخذوه قاضياً؛ فإنّي جعلته عليكم قاضياً» «1».

و لا شكّ أنّ كلّ قاضٍ مجتهد كما سيجيء، فالناظر هذا مجتهد، و الآيات و الأحاديث دليل، و النظر فيهما مع فهم الأحكام اجتهاد و استدلال. و لا يُعتبر في مفهومه الاصطلاحي تعب و مشقّة، كما يعتبر في مفهومه اللغوي.

فقد ظهر أنّه عبارة عن الفكر و النظر في الأدلّة الشرعيّة التي لا يكون عليها دليل قاطع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي فرعي. و هذا هو المستفاد من الأحاديث بل المستفاد منها يكون أعمّ ممّا قرّرناه؛ لأنّه شامل لفهم

المنصوصات.

فالقول بـ «أنّه استفراغ الفقيه وُسْعَه في تحصيل ظنّ بحكم شرعي» «2» لا أصل له في الشرع؛ إذ لو فُسّر «الفقيه» الواقع في التعريف بالمجتهد، يكون دوريّاً، و إنْ فسرّ بالناظر في الأدلّة الشرعيّة، فهو راجع إلى ما قرّرناه، و إنْ فسرّ بمعنى آخَرَ، فعلى المعرف البيان.

و هذا التعريف الصادر عن بعض العلماء صار منشأً لتوهّم أنّ مَن لم يكن فقيهاً و لا مجتهداً، لا يُعتبر نظره و لا فكره و استنباطه للأحكام.

و أنت خبير بأنّ المتوهّم إنْ كان مراده بالمجتهد هو صاحبَ القوّة الفكريّة

---

(1) «الكافي» ج 1، ص 67، باب اختلاف الحديث، ح 10؛ «تهذيب الأحكام» ج 6، ص 301 302، ح 845، باب الزيادات في القضاء و الأحكام، ح 52.

(2) نسب العلامة هذا القول إلى الفقهاء في «نهاية الوصول إلى علم الأصول» الورقة 264.

رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج ، ص:

و الملكة الاستدلاليّة، فقد عرفت أنّهما طبيعتان للإنسان، و إنْ كان مراده به هو المجتهدَ بالمعنى الثاني، أي المستدلّ المستنبطِ للأحكام بالفعل فيشكل بالمرتبة الأُولى من الاستدلال و الاجتهاد.

فظهر أنّ المكلّف قسمان: عالم قادر على فهم الأحكام، و عاجز عنه كالعوامّ و مَن صرف عمره في غير العلوم الدينيّة الشرعيّة.

و الضابط في القدر المعتبر منها: ما يتمكّن به من فهم بعض الأحكام، و حصولُ هذه المرتبة في غاية السهولة؛ و لذا ترى أنّ بعض العلماء كالحلبيّين حكموا بوجوبه العيني على كافّة المكلّفين «1».

الباب الثالث: في أحكامه

اتّفقت كلمة الأصحاب على وجوبه على كافّة المكلّفين من الذكور و الإناث و الأحرار و العبيد و الذكي و البليد، فسلامة العقل شاهدة على أنّه لا بدّ أن يكون أمراً واضحاً بيّناً؛ لاستحالة التكليف بالمبهم أو الخفيّ غير البيّن، سيّما مثل هذا

التكليف العامّ الشامل لجميع المكلّفين.

و الجزم بوجوبه مع الجهل بمفهومه غير معقول و أيضاً لا بدّ أن يكون أمراً سهلًا يتيسّر الوصول إليه لكلّ مَن كُلّفَ به و تَسَعُهُ طاقتهم 2؛ لاستحالة التكليف بما لا يطاق.

و القول بـ «أنّ الواجب هو السعي لا الوصول» جدليّ غيرُ مستحسن.

---

(1) قال الشهيد في «ذكرى الشيعة» ج 1، ص 41: «و وجوبه كفاية .. و عليه أكثر الإماميّة، و خالف فيه بعض قدمائهم و فقهاء حلب (رحمة الله عليهم) فأوجبوا على العوام الاستدلال».

رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج ، ص:

و توهّم الاستحالة في حقّ الصبيّة التي لها تسع سنين مردود، و سيجيء تحقيقه.

ثمّ اعلم أنّه باعتبار العلوم الثلاثة التي عدّوها من شرائطه و هي: الأُصول و العربيّة، و الرجال على ثلاثة أقسام: الاجتهاد فيها كلّها، أو في بعضها و التقليد في الباقي، أو التقليد في الكلّ.

و لا شكّ أنّ المرتبة الأُولى ساقطة عنّا؛ لجواز التقليد في العربيّة و الرجال بالاتّفاق.

و أمّا الأُصول، فلا شكّ في سقوط مباحث القياس و الرأي و الاستحسان و أمثالها عنّا، و حكم المسائل التي هي داخلة في العربيّة حكمها، و كثير من مباحثها لا طائل تحتها.

و القدرُ الضروري كالإطلاق و التقييد و طريقِ العمل للخلاص من تعارض الأمارات ذكره الأصحاب في الكتب الفقهيّة الاستدلاليّة بحيث لا مزيد عليه، فالحكم بوجوب تعلّم هذا العلم مطلقاً يحتاج إلى دليل و بيان.

بل الظاهر أنّ اشتراط تَعلّم العربيّة بعد فهم المراد من الكتاب و السنّة بطريقٍ آخر أيضاً محتاج إلى دليل.

و كذا الحال في اشتراط تعلّم أحوال الرواة بعد ما قسم الأحاديث الأحكاميّة و رتّبت على ترتيب المسائل الفقهية.

و الأصحاب ذكروا الأحاديث باسم الصحيح و الحَسَن و غيرهما، حيث قالوا: في صحيحة فلان، أو حسنة فلان، أو مرسلة فلان و هكذا. و لذا قال بعض المحقّقين

رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج ، ص:

فلم يبق لأحد ممّن تأخّر عنهم من البحث و التفتيش إلا الاطّلاعُ على ما قرّروه و الفكرُ فيما ألْقَوْه. «1» انتهى.

قال في الذكرى:

إنّ الاجتهاد في هذا الوقت أسهلُ منه فيما قبله؛ لأنّ السلف (رحمهم الله) قد كَفوْنا مؤونَته بكدّهم و كدحهم و جمعهم السنّةَ و الأخبار و تعديلهم و غير ذلك. انتهى «2».

و أقول: في زماننا أسهلُ منه في زمان الشهيد (رحمه الله)؛ لزيادة سعيه و سعى مَن بعده (شكر الله سعيهم) في تنقيحه و تهذيبه و طريق العمل به.

و لو تنزّلنا عن هذه المرتبة التي ذكرناها، فلا شكّ في كفاية معرفة جانب من العلوم الثلاثة، و لا يحتاج إلى الاجتهاد فيها بالإجماع، و لا المهارةِ و المعرفة التامّة، لعدم ضبطها؛ إذ فوق كلّ ذي علم عليم «3».

و الرجوع إلى العرف في أمثال هذه الأُمهات من المفهومات و المسائل غير معقول؛ لاختلاف العرف، و لزومِ الردّ إلى الجهالة من غير ضرورة.

الباب الرابع: في جواز التجزئة في الاجتهاد

أمّا بالنظر إلى القوّة الاستدلاليّة، فبمعنى أنّها قابلة للشدّة و الضعف، و الزيادة و النقصان، سواء كانت فطريّة أو كسبيّة، و أمّا بالنسبة إلى معناه الآخَرِ،

(1) «كاشفة الحال» ص 136.

(2) حكاه عن «ذكرى الشيعة» في «كاشفة الحال» ص 137، و لم نعثر عليه في «ذكرى الشيعة» و لكن قال في، ج 1، ص 49: «و قد كفانا السلف (رحمهم الله) مئونة نقد الأحاديث و بيان هذه الوجوه، فاقتصرنا على المقصود منها بإيراد طرف من الحديث، أو الإشارة إليه إيجازاً».

(3) اقتباس من الآية 76 من يوسف (12).

رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج ، ص:

فبمعنى أنّه إذا فُرض حصول جميع ما يتوقّف عليه الحكم، جاز الاستدلال عليه و الاجتهادُ فيه، و لا يحتاج إلى الاطّلاع بدلائل الأحكام الأُخر.

و لا شكّ في صحّة هذين المعنيين بل في وقوعهما، فالقول بأنّه يحتمل أنْ يكون للمسألة تعلّق بشيء آخَرَ باطل؛ لأنّ المفروض حصول جميع ما يتوقّف عليه.

مع أنّ الاحتمال هنا لا يقدح في الاجتهاد؛ إذ مناطه على الأمارات، فلو كان الاحتمال مانعاً له، لانسدّ بابه.

بل الحقّ أنّ الواقع منه ليس إلا التجزئةَ؛ إذ الاطّلاع على مأخذ جميع الأحكام الجزئية عسى أنْ يكون من المُحالات العاديّة؛ و لذا نشاهد مثل المحقّق و العِمة (قدّس سرّهما) يتوقّفان في كثير من الأحكام.

فالنافي: إنْ أراد أنّ الملكة المعتبرة فيه لا تقبل الشدّة و الضعف، فهو خلاف الوجدان.

و إنْ أراد أنّ الاجتهاد في بعض الأحكام مع حصول جميع أسبابه غير جائز؛ للاحتمال المذكور، فقد عرفت بطلانه فلا نعيده.

و إنْ أراد أنّ أقلَّ ما هو الواجب في حقيقة الاجتهاد من القوّة و الملكة الاستدلاليّة لا تقبل الزيادة و النقصان، فلا ينازعه أحد، إلا أنّ مرادنا بالتجزئة غير هذا المعنى؛ لما بيّنّا.

و ممّا يدلّ على التجزئة من الأخبار و الروايات ما رواه سالم بن مكرم الجمّال، و هو قول أبي عبد الله:

إيّاكم أنْ يحاكِمَ بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم قاضياً؛ فإنّي قد جعلته عليكم

قاضياً فتحاكموا إليه» «1».

و كذا يدلّ عليه خبر عمرَ بن حنظلة «2» السابق.

و أقول: يستفاد من حديث الجمّال أحكام خمسة:

الأوّل: تَجَزّؤُ الاجتهاد؛ لقوله «شيئاً» و هو نكرة.

الثاني: اشتراط الذكوريّة في القاضي؛ للفظة «الرجل».

الثالث: كونه إمامياً؛ لقوله عليه السلام «منكم».

الرابع: كونه مجتهداً؛ لقوله: «يعلم شيئاً»؛ إذ المقلّد لا يسمّى عالماً بالأحكام.

الخامس: كونه نائباً للإمام؛ لقوله: «جعلتُهُ عليكم قاضياً».

الباب الخامس: في بيان كيفيّة الاستدلال

أقول: الدليل قد يطلق على ما يمكن التوصّل «3» به على مطلوبٍ خبري، و قد يطلق على مقدّمتين موصلتين إلى مقدّمة أُخرى.

و هو عقلي و نقلي.

فالأوّل ما لا يكون للنقل فيه مدخل، كقولنا: العالم متغيّر، و كلّ متغيّر حادث.

و الثاني ما للنقل فيه مدخل و لو خُصّ المقدّمات بالعربيّة «4» فالنقل الصرف

---

(1) «تهذيب الأحكام» ج 6، ص 303، ح 846، باب الزيادات في القضايا و الأحكام، ح 53.

(2) «الكافي» ج 1، ص 67، باب اختلاف الحديث، ح 10؛ «تهذيب الأحكام» ج 6، ص 301 302، ح 845، باب الزيادات في القضايا و الأحكام، ح 52.

(3) في بعض النسخ: «التوسّل» بدل «التوصّل».

(4) كذا في جميع النسخ، و لعلّ المراد بالعربيّة هو النقل.

قد يوجد نحو: تارك المأمور به عاصٍ؛ لقوله تعالى أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي «1» و كلّ عاصٍ يستحقّ العقاب؛ لقوله تعالى وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نٰارَ جَهَنَّمَ «2». و المركّب منهما نحو: هذا تارك للمأمور به، و كلّ تارك للمأمور به عاصٍ.

و إذا عرفت الدليل، فاعلم أنّ الاستدلال لغةً: ذكر الدليل أو طلبُه. و عرفاً فمعناه

هو الفكر و النظر أو قريب منهما. و قد قرع سمعك مراراً أنّهما طبيعتان للإنسان و قد يُفَسّران بأنّهما ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول.

قال بعض العلماء:

إنّ الأدلّة العقليّة في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة قليلة جدّاً، بل منحصرة في البراءة الأصليّة و الاستصحاب و القياس، و الظاهر أنّ التخريج و هو تعدية الحكم من منطوق إلى مسكوت عنه ضَرْب من القياس الجليّ، كما يقال: ضرْب الوالدين حرام؛ لأنّ أُفّهما حرام، و قد يسمّى بالتنبيه بالأدنى على الأعلى. و كذا اتّحاد طريق المسألتين قياس جليّ أيضاً «3».

ثمّ اعلم أنّ المسائل الاجتهاديّة عندنا كثيرة جدّاً، و ليس كلّ الخلافيّات منها؛ لأنّ سبب الخلاف في أكثرها اختلاف النصوص، و قد علمت أنّ المنصوصات لا تسمّى اجتهاديّةً.

فطريق معرفة الأحكام التي لا تكون ضروريّة أنْ يراجَع أوّلًا الكتبُ الفقهيّة، فما ذكروا فيه بالإجماع فهو إجماعي و ما اختلفوا فيه، فلا بدّ من ردّه إلى أصله و مأخذه، فإنْ ثبت حكمه من الكتاب العزيز بطريق النصّ أو بطريق

---

(1) طه (20) 93.

(2) الجنّ (72): 23.

(3) انظر «كاشفة الحال» ص 109 111.

رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج ، ص:

الاجتهاد فهو المراد، و إلا فليرجع إلى السنّة النبويّة أو الإماميّة.

و لا فرق بينهما إلا أنّ السنّة النبويّة يُعمل بأقسامها الثلاثة: من القول، و الفعل، و التقرير مطلقاً؛ لعدم جواز التقيّة على النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم.

و أمّا السنّة الإماميّة، فيفرَق بين حال التقيّة و غيرها؛ لوجوبها عليهم عليهم السلام. **فإنْ وُجد الحكم فيها صريحاً فهو المراد، و إلا فقد يُستنبط و يُستخرج بضَرْبٍ من العمل**؛ لما رواه زرارة و أبو بصير في الصحيح عن الباقر

و الصادق عليهم السلام، أنّهما قالا: «علينا أنْ نُلقيَ إليكم الأُصول و عليكم أنْ تُفرّعوا» «1».

و إنْ لم يوجد الحكم في الكتاب و لا في السنّة، لا صريحاً و لا بالاجتهاد و التفريع، فيرجع إلى أدلّة العقل من براءة الذمّة و الأصل و الاستصحاب.

و هذا التفصيل و الترتيب مستفاد من الخبر المستفيض الشائع بين الأُمّة، من أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم لمّا بعث معاذاً للقضاء إلى اليمن، قال له: «بِمَ تحكم يا معاذ؟» قال: بكتاب الله ثمّ قال: «فإنْ لم تجد فيه؟» قال: فبسنّة رسول الله. قال: «فإنْ لم تجد فيها» قال: باجتهادي «2».

فظهر ممّا تلونا عليك أنّ الاجتهاد علينا ببركة المعصومين صلوات الله عليهم و العلماء الماضين في غاية السهولة؛ لكثرة الفتاوى و الأحكام المنقولة المرويّة عنهم عليهم السلام، و إنْ **لم يوجد الحكم صريحاً فيستخرج من القواعد الكليّة المأخوذة عنهم عليهم السلام** و إلا فيتمسّك بالبراءة الأصليّة و الاستصحاب، و هما طريقان واضحان في غاية السهولة.

---

(1) رواها ابن إدريس في «السرائر» ج 3، ص 575، تارة من كتاب هشام بن سالم عن أبي عبد الله بلفظ: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول، و عليكم عن تفرّعوا»؛ و أُخرى كتاب أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام بلفظ: «علينا إلقاء الأُصول إليكم، و عليكم التفريع».

(2) «عوالي اللآلي» ج 1، ص 414، ح 83.

رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج ، ص:

و ممّا يدلّ على كثرة الأحكام و الفتاوى المستفادة من الأخبار أنّه نقل الثقات أنّ أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق (صلوات الله عليهما) كتبت من أجوبة مسائله أربَعمائة مصنّف لأربعمائة مصنّف، و دوّن من رجاله المعروفين أربعةُ آلاف رجل من أهل العراق و الحجاز و خراسانَ و الشام.

و كذا عن مولانا الباقر عليه السلام، و قريب منهما الكاظم عليه السّلام، و كذا سائر الأئمّة عليه السّلام، فنقل عنهم الأحكام و إنْ كان بعضهم أكثرَ من بعض.

قال في الذكرى:

لا يقال: فمن أين وقع الاختلاف العظيم بين فقهاء الإماميّة إذا كان نقلهم عن المعصومين، و فتواهم عن المطهّرين؟

لأنّا نقول: محلّ الخلاف إمّا من المسائل المنصوصة، أو ممّا فرّعه العلماء، و السبب في الثاني اختلاف الأنظار و مبادئها، كما هو بين سائر علماء الأُمّة. و أمّا الأوّل فسببه الاختلاف بين الروايات ظاهراً، و قَلّما وُجد فيها التناقض بجميع شروطه. و قد كانت الأئمّة «في زمن تقيّة و استتار؛ لقوّة مخالفيهم، فكثيراً ما يجيبون السائل على وفق معتقده، أو معتقد بعض الحاضرين، أو بعض مَن عساه يصل إليه من المعاندين «1»، أو يكون عامّاً مقصوراً على سببه، أو قضية في واقعة مختصّة بها، أو اشتباه على بعض النقلة عنهم «، أو عن الوسائط بيننا و بينهم كما وقع في الإخبار عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم مع أنّ زمان معظم الأئمّة «أطولُ من الزمان الذي انتشر فيه الإسلام و وقع فيه النقل عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم، و كان الرواة عنهم أكثر عَدداً، فهم بالخلاف أولى «2». انتهى.

---

(1) في المصدر: «المناوئين» بدل «المعاندين».

(2) «ذكرى الشيعة» ج 1، ص 59 60.

رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج ، ص:

أقول: قد ظهر و تبيّن ممّا نقلناه و تلوناه أنّ خلاصة الاستدلال و الاجتهاد على الأحكام الشرعية عندنا:

إمّا توفيق الروايات المختلفة على الوجه المقرّر المذكور في الكتب الأُصولية و الفروعية و غيرهما كالإستبصار، فهذه الكلفة قد كفَوْنا مؤونتَها أصحابُنا رضوان الله عليهم، بحيث لم يبق لنا عمل بعد توفيقهم و عملهم، فهذا حال التوفيق.

و إمّا ردّ فرعٍ إلى أصل، و هو عبارة عن استنباط حكم جزئي من قاعدة كلّية، و هو في غاية السهولة أيضاً.

و إمّا تمسّك ببراءة أصلية أو استصحاب، و هما أظهرُ و أسهلُ من الكلّ، و الله وليّ التوفيق، و بيده أَزِمّة التحقيق.

الباب السادس: في الفرق بين المجتهد و المفتي و القاضي

أقول: المستدلّ على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة يسمّى مجتهداً، و باعتبار الإعلام و الإخبار للغير يسمّى مُفتياً، و باعتبار الحكم و الأمر و الإلزام بالأحكام يسمّى قاضياً.

و لا يُشترط العدالة في الاجتهاد، بل يشترط في الفتوى و القضاء.

و يُعتبر الذكورية و الحرّيّة في القاضي دونهما.

قال بعض الفقهاء:

و لو عرف المفتي من نفسه أنّه غير موصوف بالعدالة، لم يصحّ له أنْ يُفْتِيَ غيره، و حرم عليه ذلك و كان بفتواه مأثوماً، و لا يصحّ لذلك الغير أن يستفتيه مع علمه بحاله «1» انتهى.

---

(1) «كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال» ص 146.

رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج ، ص:

فبحسَب هذه الشروط المذكورة صار المجتهد أعمّ مطلقاً منهما، و القاضي أخصّ مطلقاً منهما.

ثمّ اعلم أنّ الفتوى من باب الخبر، و الحكمَ و القضاءَ من باب الإنشاء. و الأوّل جارٍ في أقسام الشرعيّات سوى الضروريّات، بل المنصوصات و الإجماعيّات على المصطلح المشهور، و القضاء مختصّ بالحكومات و السياسات و رفع الخصومات.

و الظاهر أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من قسم العبادات، و لا

يختصّ بالقاضي بل يجب على جميع المكلّفين.

قال بعض الفقهاء:

يجب على المفتي إذا لم يكن عادلًا إصلاحُ باطنه، ليكون موصوفاً بالعدالة، و يسقط بوجوده الوجوبُ الكفائي عنه و عن أهل بلده وَ من قاربهم من البلاد التي يمكن استغناؤهم به عن غيره لقربه «1»؛ إذ لو بقي على حاله من غير إصلاح باطنه، لم يكن وجوده مسقطاً للواجب لا عنه و لا عن غيره. «2» انتهى.

كلام فاضل تونى درباره اجتهاد عصر ائمه

و ربّما يستدلّ له: بأنّا لا ننكر الاجتهاد، إلّا بمعنى: أنّ العمل بالأدلّة و الأحاديث يتوقّف على الملكة المذكورة، إذ ظاهر: أنّ هذه الأحاديث و الأخبار، كان يعمل بها في عصر الأئمة عليهم السلام، كلّ من سمعها من الشيعة من العوام و العلماء؛ و إنكار ذلك مكابرة، و لم ينقل عن أحد من الأئمة عليهم السلام الإنكار على أحد من الشيعة، و هذا ممّا يوجب القطع بجواز العمل بها لكلّ من فهمها، من غير توقّف على أمر آخر.

و جوابه: أنّك قد عرفت وجه الاحتياج إلى الشرائط المذكورة، في هذه الأعصار دون عصر الأئمة عليهم السلام، **و عرفت: أنّ الاحتياج إلى الملكة المذكورة إنّما هو للعمل باللّوازم غير البيّنة اللّزوم، و بالأفراد غير البيّنة الفرديّة، و نحو ذلك، لا للعمل بمناطيق الأخبار و مدلولاتها الصريحة**، و الّذي هو معلوم من حال السلف، هو عملهم بهذه الأخبار و مدلولاتها الصريحة. و أمّا العمل باللّوازم، و الأفراد غير البيّنة، فلا يعلم من حالهم العمل بها بدون الملكة بل هو بديهيّ البطلان.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت يلزم الاستغناء عن الملكة للعمل بالمدلولات الصريحة للأخبار، و لو كان لها معارض، و قد مرّ خلافه.

قلت: **المعلوم من حال السلف، العمل بما سمعوه من الأخبار المعتمدة من غير الفحص عن المعارض**، و لا يلزم منه الاستغناء عن الملكة بعد الاطّلاع على المعارض. و سيجيء لهذا الزيادة بيان في بحث التراجيح إن شاء اللّه تعالى.

فإن قلت: لا يجوز العمل إلّا بالمدلولات الصريحة؛ لأنّ اللّوازم، و الأفراد غير البيّنة:

إن كانت ظنّية: فلا يجوز العمل بها للأدلّة الدالّة على النهي عن العمل بالظنّ، و لقوله عليه السلام: «ما تعلمون فقولوا، و ما لا تعلمون فها. و أهوى

بيده إلى فيه» «1» و هذا داخل في (ما لا تعلمون)، فيجب التوقّف فيه.

و إن كانت قطعيّة: فلا يجوز أيضا، لاحتمال قصر الحكم على ما لا يحتاج في الحكم بلزومه أو بفرديّته إلى دليل و نظر؛ فإنّ وجوب العمل بالأخبار، عامّ لمن تمكّن من إقامة الدّليل، و لمن لم يتمكّن، مثلا: أهل الاجتهاد يقولون: يجب على الوليّ منع الطفل عن مسّ كتابة القرآن و لو كان مميّزا متوضّئا، لقوله تعالى:

لٰا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ «2»، و الطفل لمّا لم يكن وضوؤه شرعيّا، لم يكن رافعا للحدث، فهو محدث، و المحدث لا يجوز له مسّ كتابة القرآن؛ فيجب من باب الحسبة منعه، و المنع في الطفل يتعلّق بوليّه. فنقول- بعد قطعيّة جميع المقدمات-:

لم لا يكون المنع مقصورا على من علم كونه محدثا، من غير نظر و دليل؟! و الطفل المتوضّئ ليس كذلك، و العرف قاض بذلك.

قلت: قد مرّ أنّه يحصل القطع بتعلّق الحكم بالأفراد، و اللّوازم غير البيّنة، إذا قطع باللّزوم «3» و الفرديّة.

و أيضا: الخبران المذكوران المنقولان عن السرائر، يدلّان على ذلك.

و أيضا: لم يزل العلماء في عصر الأئمة عليهم السلام، يجرون حكم الكلّي على أفراده، كزرارة، و محمد بن مسلم و هشام بن الحكم، و يونس بن عبد الرحمن، و الفضل بن شاذان، و نظرائهم من أهل النّظر و الاستدلال.

و أيضا: كان الأئمة كثيرا ما يستدلّون على حكم بآية، و يستدلّون على الاندراج، كما لا يخفى على المتتبّع، فلا يكون الحكم مقصورا على اللّوازم البيّنة اللّزوم، و الأفراد البيّنة الفرديّة، فتأمّل.

---

(1) تقدم من المصنف الاستشهاد بهذا الحديث مكررا، و قد رواه كل من البرقي في المحاسن: 213 و الكليني في الكافي: 1- 57 على ما تقدم.

(2) الواقعة- 79.

(3) كذا في أ و ب و ط، و في الأصل: اللزوم.

و قد يستدل الخصم «1» أيضا: بأنّ مصنّفي الكتب الأربعة، مصرّحون بجواز العمل بالأحاديث، من غير توقّف على ملكة أو غيرها، سوى فهم الحديث؛ فيكون الاجتهاد باطلا.

أمّا الأوّل:

فلأنّ أبا جعفر ابن بابويه، صرّح- في أوّل كتاب من لا يحضره الفقيه-: بأنّ وضع هذا الكتاب، إنّما هو لأن يرجع إليه و يعمل بما فيه من لم يكن الفقيه عنده «2». و هو صريح في أنّ المقلّد- الّذي عليه الاستفتاء، على تقدير حضور الفقيه و المجتهد عنده- عليه العمل بأخبار هذا الكتاب عند عدم حضور الفقيه «3».

و كذا ثقة الإسلام، صرّح في أوّل الكافي بأنّه: «كتاب يكتفي به المتعلّم، و يرجع إليه المسترشد، و يأخذ منه من يريد علم الدّين و العمل به» «4».

و هذا ظاهر في جواز رجوع كلّ متعلّم و مريد لعلم الدّين إلى هذا الكتاب، من غير توقّف على شرط.

و كذا رئيس الطائفة، ذكر في أوّل الاستبصار «5»: «أنّ تهذيبه: كتاب يصلح أن يكون مذخورا يلجأ «6» إليه المبتدئ في تفقّهه، و المنتهى في تذكّره، و المتوسط في تبحّره».

و قال في أوّل التهذيب «7» أيضا: «لما فيه- أي: في الكتاب المذكور- من

---

(1) في أ و ط: للخصم.

(2) الفقيه: 1- 2.

(3) قوله «و المجتهد عنده عليه العمل باخبار هذا الكتاب عند عدم حضور الفقيه» ساقط من الأصل، و قد أثبتناه من سائر النسخ.

(4) الكافي: 1- 8.

(5) الاستبصار: 1- 2.

(6) في ط: يرجع.

(7) التهذيب: 1- 3.

الاجتهاد و التقليد (الوافية في الأصول)، ص:

كثرة النّفع للمبتدئ و الريّض في العلم» و ظاهر: أنّ المبتدئ لا يكون مستجمعا للشرائط المذكورة للعمل بالأحكام، سيّما الملكة.

قلت: غاية ما يلزم من كلامك، تصريحهم بجواز العمل بمناطيق الأخبار و مدلولاتها الصريحة لكلّ فاهم للحديث، سواء كان مستجمعا للشرائط الأخر أو لا، و لا يلزم منه عدم اعتبار الشرائط الأخر، و الملكة، في العمل بالقسم الثاني من القسمين المذكورين للأحكام الشرعيّة، و اللّه أعلم.

كلام مرحوم فيض:

ان قيل قد جاءت روايتان احداهما عن ابى جعفر و ابى عبد اللّه عليهما السلام

سفينة النجاة (للفيض)، ص:

انهما قالا علينا أن نلقى اليكم الاصول و عليكم أن تفرعوا و الثانية عن ابى الحسن الرضا عليه السّلام قال علينا القاء الاصول و عليكم التفريع و هذا هو الاذن في الاجتهاد فكيف التوفيق قلنا ليس معنا الحديثين ما ذهبت اليه كلا بل **ليس معناهما الّا نعمد الى ما القوا الينا من الاحكام الكلية فنستخرج منها**

احكاما جزئية بالبراهين اليقينية باحد الاشكال الاربعة و ليس هذا من اجتهاد الرأى و استنباط الحكم بالظن في شيء في ذلك مثل قولهم عليهم السلام لا ينقض اليقين ابدا بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر فانا نفهم من هذا الحديث يقينا ان المتيقن للطهارة الشاك في الحدث لا يجب عليه

سفينة النجاة (للفيض)، ص:

الطهارة و المتيقن لطهارة ثوبه الشاك في وصول نجاسة اليه لا يجب غسله و المتيقن لشعبان الشاك في دخول رمضان لا يجب عليه الصيام الى غير ذلك من الجزئيات و مثل قولهم (ع) كل شيء مطلق حتى ورد فيه نهى و قولهم عليهم السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه و قولهم عليهم السلام كلما غلب اللّه عليه من امر فاللّه اعذر لعبده و قولهم عليهم السلام اذا جزمت من شيء ثمّ شككت فيه فشكك ليس بشيء الى غير ذلك من الاصول الكلية التى يتفرع عليها الجزئيات و قد ذكرنا طرفا منها في كتابنا الموسوم بالاصول الاصيلة فليطلبها من ارادها هنالك مع تتمة الكلام و بسطة في ذلك و للّه الحمد

كلام هدايه المسترشدين

الثالث ظواهر كثير من الأخبار منها الصحاح المستفيضة الدالة على أن عليهم عليهم السلام إلقاء الأصول و أن علينا التفريع عليها فقد رواه زرارة و أبو بصير في الصحيح عن الباقر عليه السلام و الصادق عليه السلام و رواه البزنطي في جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام و رواه البزنطي بنفسه عن الرضا عليه السلام إذ من البين أن تفريع الفروع على الأصول و القواعد لا تكون غالبا إلا على سبيل الظن إذ دلالة العمومات على حكم كل من الجزئيات المندرجة فيها إنما تكون في الغالب على سبيل الظهور دون التنصيص و أيضا كثير من التفريعات مما يختلف فيه الأنظار و يتفاوت الأفهام في إدراجها

بحسب القواعد المقررة و كثيرا ما لا ينافي الحكم باندراج الفرع تحت أصل معين إلا على سبيل يندرج فيها المداليل الالتزامية المفهومة بتوسط الخطاب كدلالة الأمر بالشيء على الأمر بمقدمته و دلالة النهي على الفساد و كثير من دلالة المفاهيم و نحوها و قد يناقش فيه بالمنع من شمولها للتفريعات الظنية فلا يفيد المدعى و يمكن دفعها بأن قضية الأمر بالتفريع إثبات ما يتفرع على الكلام من الأحكام بحسب العرف و هو أعم مما لا يفيد العلم بالواقع هذا و قد أورد بعض المحدثين في المقام بأنه لا دلالة في الأخبار المذكورة على صحة الاجتهاد الظني في أحكام الله تعالى فإن مفادها الأخذ بالقواعد الكلية المأخوذة عن أهل العصمة كقولهم عليهم السلام

الاجتهاد و التقليد (هداية المسترشدين)، ص:

إذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام و قولهم عليهم السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه و قوله عليه السلام الشك بعد الانصراف لا يلتفت إليه و قولهم لا تنقض اليقين بالشك أبدا و إنما ينقضه بيقين و ذلك أن الأنظار العقلية إذا كانت مادة الفكر فيها و صورته مأخوذين عن أهل العصمة فلا ريب في جواز العمل به لأنه معصوم عن الخطاء و لا شك أن مفاد الأخبار المذكورة هو التفريع على الأصول المأخوذة عن الأئمة عليهم السلام خاصة و هو عين مذهب الأخباريين و خلاف دعوى الأصوليين قلت من البين أن تفريع الأحكام على الأصول المأخوذة عن أهل العصمة إما أن يكون بإثبات تلك الأحكام للجزئيات الظاهرة الاندراج أو للجزئيات التي يتأمل في اندراجها تحت أي من تلك القواعد و يتوقف اندراجها في خصوص بعضها على البحث و النظر أو بإثبات اللوازم المتفرعة على الملزومات المأخوذة عنهم عليهم السلام و حينئذ فقد يكون اللزوم بينا و قد يفتقر إلى البيان فقد يكون المنهي له العقل أو النقل أو

الملفق منهما أو ظاهر تلك الأخبار تعميم ذلك الجميع و من البين حينئذ أنه لا يلائم طريقة الأخباريين و تخصيصها بالصورة الأولى خروج عما يقتضيه إطلاق تلك النصوص بل ربما يقال بعدم عد ذلك تفريعا فإن تلك الصّور الجزئية هو نفس ما ذكر في تلك القواعد الكلية لظهور أن المحكوم عليه في القضايا الكلية هو خصوص كل من الجزئيات فإثبات الحكم لكل منها من جهة الأخذ يعين النصوص لا التفريع على المنصوص و مع الغض عن ذلك فلا ينفك ما ذكر أيضا من استعمال الظن لظهور احتمال التخصيص في تلك العمومات فالقول بخصوص العصمة من الخطاء بمجرد الأخذ بظواهر تلك العمومات و الإطلاقات كما ترى و منها الأخبار الكثيرة الدالة على الرجوع إلى المرجحات الظنية عند تعارض الأخبار المأثورة ليتميز الصحيح منها عن السقيم و المقبول من المردود و من البين أن ذلك من أعظم موارد الاجتهاد فإن تمييز المعول عليه من الأخبار من غيرها قد يشكل جدا و قد دلت الأخبار المذكورة على الرجوع في التميز إلى وجوه ظنية و المستفاد من جميعها بعد الجمع بينها هو الأخذ بالراجح من حيث المفاد و السند و ما قد يتوهم من أن المرجحات المذكورة إنما هي لأجل تمييز الخبر الوارد من جهة التقية من غيرها و أن جميع أخبارنا المذكورة في الكتب المعتمدة قطعي الصدور من الأئمة عليهم السلام واضح الفساد حسبما مرت الإشارة إليه مضافا إلى أن في تلك الأخبار شهادة على خلافه إذ الرجوع إلى الأعدل و ترجيحه على غيره لا ربط بالجهة المذكورة و كذا الحال في عدة من المرجحات المقررة كما لا يخفى على المتدبر و منها ما دل من الأخبار على حجية قول الثقة و الاعتماد على نقله إذ من البين أن الوثاقة لا يبلغ إلى درجة العصمة حتى يمتنع في شأنه الخطاء و الغفلة كيف و قد وقع من أعاظم الثقات من السهو و الاشتباه في أسناد الروايات و متونها ما لا يخفى على المتتبع في الأخبار سيما كتابي التهذيب و

الإستبصار مضافا إلى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن الظاهر و من الظاهر أنه بمجرده لا يفيد العلم بحصول العدالة فلو سلمنا قضاء تلك الصفة بعدم وقوع الكذب و الغفلة و الزيادة و النقيصة من المتصف بها فكيف يعقل القول بقضاء الظن بها للعلم بذلك و منها غير ذلك من الأخبار المتكثرة الدالة على حجية أخبار الآحاد حسبما فصل في محله فالملخص من ملاحظة مجموع الأخبار المذكورة القطع بحجية الظن في إثبات نفس الأحكام الشرعية و كون كل واحد من تلك الروايات ظنيا لا يقدح في المقصود بعد كون القدر الجامع بينها قطعيا على أنهم يدعون قطعية الأخبار فكل واحد منها حجة قاطعة بالنسبة إليهم هذا و قد زعمت الأخبارية عدم جواز الاجتهاد في نفس الأحكام الشرعية و حكموا بخطرها في الشريعة لشبهة واهية و شكوك ركيكة واضحة الفساد غير صالحة للاعتماد عند من له مسكة لا بأس بالإشارة إلى جملة منها أنه لا دليل على جواز العمل بالظن فلا وجه للرجوع إليه و التعويل في استنباط الأحكام عليه و فيه أنه لا كلام في عدم جواز الاستناد إلى الظن من غير قيام دليل عليه و ما ادعى من انتفاء الدلالة في المقام فهو بين الفساد كيف و لو لم يكن هناك دليل على حجية سوى انسداد سبيل العلم و انحصار الطريق في الظن مع القطع ببقاء التكليف لكفي في القطع بحجيته مع أن هناك أدلة خارجية على حجية عدة من الطرق الظنية كما قرر في محله و قد اعترف الأخباريون بحجية قول الثقة و جواز الاعتماد عليه في الأحكام الشرعية كما دلت عليه عدة من النصوص مع أنه لا يفيد غالبا ما يزيد على الظن و دعوى إفادة قول الثقة القطع بالواقع كما صدر من جماعة منهم مما يشهد ضرورة الوجدان بخلافه مع ثبوت وثاقته بطريق اليقين فكيف مع ثبوتها بحسن الظاهر و منها أن العمل بالظن مما يستقل العقل بقبحه فيستحيل تجويز الشرع له و وهنه ظاهر فإنه إن تم ذلك فإنما يتم بالنسبة إلى الاعتماد

على الظن من حيث إنه ظن و أما مع أوله إلى العلم و انتهائه إلى اليقين فكلا و كيف يتوهم ذلك و لا عمل حينئذ إلا بالعلم و من البين أن المسائل الفقهية إنما يراد لأصل العمل و من الظاهر أيضا أنه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدى الأدلة الظنية يكون العمل حاصلا على وجه اليقين دون الظن و التخمين كيف و لو لا ذلك لم يجز بناء الشرع على الأخذ بالظن أصلا لعدم جواز الاستثناء في القواعد العقلية مع أن جواز العمل بالظن في كثير من المقامات كالحكم بالشهادات و الاعتماد على أخبار ذي اليد و نحوهما مما لا كلام في وروده في الشرع بل و كذا الحال بالنسبة إلى دلالة الألفاظ لقيام الإجماع على جواز الاعتماد فيها على الظنون و كذا الحال في جواز الاعتماد على قول الثقة كما دلت عليه روايات عديدة و منها ما ذكر بعض المحدثين من أن المتقدمين من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد و التقليد و لا يجزون العمل بغير الكتاب و السنة من وجوه الاستنباط الظنية و من المعلوم أن طريقة المتقدمين هي الموافقة للأئمة و لأحاديثهم المتواترة فإن شذ منهم شاذ عيانا أنكر عليه الأئمة إن كان في ظهورهم و في هذه الطريقة مباينة لطريقة العامة متباينة كلية و طريقة المتأخرين موافقة لهم لا تخالفهم إلا نادرا و ناهيك بذلك دليلا على تحقيق الحق من الطريقتين ثم قال و بالجملة فقدم جواز الاجتهاد في نفس الأحكام الشرعية و عدم جواز العمل بالاستنباطات الظنية كان معلوما من مذهب المتقدمين من الإمامية إلى زمان العلامة بل كان معلوما عند العامة و الخاصة أنه من اعتقادات الشيعة و قد نقلوه عن أئمتهم لتواتر النص بذلك عنهم و هذا كما ترى يفيد دعوى إجماع الشيعة الكاشف عن قول الأئمة على بطلان الاجتهاد

الاجتهاد و التقليد (هداية المسترشدين)، ص:

في الأحكام الشرعية و قال في موضع آخر إن القول بحجية ظن المجتهد على

نفسه و على من يقلده مذهب العلامة و الشهيدين و الشيخ حسن و الشيخ علي و الشيخ بهاء الدين لا غير و باقي علمائنا المتقدمين و المتأخرين على بطلان ذلك كله و هذا كما ترى و قد ذكر جملة من عبائر القدماء الموهومة لما ادعاه لا بأس بأن نشير إلى جملة ثم نتبعها بإيضاح فساد تلك الدعوى فمن ذلك ما ذكره الكليني في أول الكافي قال و الشرط من الله فيما استعبد به خلقه أن يؤدوا جميع فرائضه بعلم و يقين و بصيرة إلى أن قال و من أراد خذلانه و أن يكون إيمانه معارا مستودعا سبّب له أسباب الاستحسان و التقليد و التأويل بغير علم و بصيرة و قال الصدوق في العلل بعد ذكر حديث موسى و الخضر إن موسى مع كمال عقله و فضله و محله من الله تعالى لم يدرك باستنباطه و استدلاله معنى أفعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الأمر به فإذا لم يختر لأنبياء الله تعالى و رسله القياس و الاستدلال و الاستخراج كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك إلى أن قال فإذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله و محله فكيف تصلح الأمة لاختيار الإمام و كيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية و استخراجها بعقولهم الناقصة و آرائهم المتفاوتة و قال السيد في الذريعة عندنا أن الاجتهاد باطل و أن الحق المدلول عليه و أن من أخطأ غير معذور و قد نص السيد هناك أيضا بأن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن و لا الرأي و لا القياس و لا الاجتهاد و قال في الانتصار في أول كتاب القضاء إنما عول ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي و الاجتهاد و خطؤه ظاهر و قال في المسألة التي بينها أن من خالفنا اعتمد على الرأي و الاجتهاد دون النص و التوقيف و ذلك لا يجوز و قال في كتاب الطهارة منه في مسألة مسح الرجلين إنا لا نرى الاجتهاد و لا نقول به و قد ذكر أيضا في عدة من كتبه أن ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا و قال الشيخ في العدة و القياس و الاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين بل محظور في الشريعة

استعمالها و قال في موضع آخر منه و إنا نقول بالاجتهاد و القياس و قال أيضا و أما الظن فعندنا أنه ليس بفاصل في الشريعة تنسب الأحكام إليه و إن كان تقف أحكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند شهادة الشاهدين و نحو جهات القبلة و ما جرى مجراه انتهى و معلوم أن ما حكم بجواز العمل فيه بالظن من الموضوعات دون الأحكام و قال في مواضع من التهذيب و أنا لا نتعدى الأخبار و قال ابن إدريس في مسألة تعارض البينتين بعد ذكر عدة من المرجحات و لا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا و القياس و الاستحسان و الاجتهاد باطل عندنا و قال الطبرسي في المجمع لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في شهادة العدلين و قيم المتلفات و أرش الجنايات و ظاهر أن ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الأحكام و قال المحقق في المعتبر ثم إن أئمتنا مع هذه الأخلاق الطاهرة و العدالة الظاهرة يصوّبون رأي الإمامية في الأخذ عنهم و يعيبون على غيرهم ممن أفتى باجتهاده و قال برأيه و يمنعون من يأخذ عنه و يستخفون رأيه و ينسبونه إلى الضلال و يعلم ذلك علما ضروريا صادرا عن النقل المتواتر فلو كان ذلك يسوغ لغيرهم لما عابوا و قال فيه أيضا و اعلم أنك مخير في حال فتواك عن ربك فما أسعدك إن أخذت بالجزم و ما أخيك إن بيّنت على الوهم فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مٰا لٰا تَعْلَمُونَ* انتهى و في ملاحظة أحوال الرواة أيضا ما يفيد ذلك فقد روى الكشي عن أبي حنيفة قال له أنت لا تقول شيئا إلا برواية قال أجل و روى الكشي و غيره عن أكثر علمائنا المتقدمين و خواص الأئمة عليهم السلام أيضا مثل ذلك بل ما هو أبلغ منه و قد صنف جماعة من قدمائنا كتبا في رد الاجتهاد و عدم جواز الأخذ به منها كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد و ذكره النجاشي و الشيخ في مصنفات الشيخ الجليل إسماعيل بن علي بن إسحاق عن أبي سهل بن نوبخت و منها كتاب النقض اجتهاد الرأي

علي بن راوندي ذكره الشيخ في ترجمة إسماعيل المذكور نقلا عن ابن النديم أنه من مصنفاته و منها

الاستفادة في الطعون على الأوائل و الرد على أصحاب الاجتهاد و القياس من مصنفات عبد الله ابن عبد الرحمن التبريزي ذكره النجاشي و منها كتاب الرد على من رد آثار الرسول و اعتمد على نتائج القول من مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني ذكره النجاشي و منها كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي من مؤلفات الشيخ المفيد إلى غير ذلك من الكتب في هذا الشأن أقول و أنت خ

بیان شهید مطهری

در کافی بعد از کتاب «مقاییس» بابی دارد تحت عنوان «بابُ الرَّدِّ الی الْکتابِ وَ السُّنَّةِ وَ انَّهُ لَیْسَ شَیْءٍ مِنَ الْحَلالِ وَ الْحَرامِ الّا وَ قَدْ جاءَ فیهِ کتابٌ اوْ سُنَّةٌ».

همچنان که عنوان باب حکایت می‌کند منظور ائمه اهل بیت علیهم السلام این است که پایه و اساس فکر نیازمندی به قیاس، یعنی نارسایی تشریعات الهی اسلامی نسبت به همه فروع و احتیاجات، غلط است. چنین ناتمامی و نارسایی وجود ندارد.

بدیهی است که مقصود این نیست که در هر مورد جزئی و در هر فرعی از فروع در کتاب و سنت دستوری خاص رسیده است؛ چنین چیزی نه منظور است و نه ممکن؛ همچنان که مقصود آیه کریمه که می‌فرماید:مٰافَرَّطْنٰافِي الْكِتٰابِ مِنْ شَيْءٍ و یا می‌فرماید: (فیهِ تِبْیانُ کُلِّ شَیْءٍ) این نیست که حکم هر واقعه جزئی و هر فرع از فروع، جداگانه در قرآن کریم بیان شده است، بلکه مقصود این است که خطوط اصلی حیات بشر در جمیع شئون اعم از عبادات و اخلاقیات و اجتماعیات در این کتاب کریم رسم شده است و سنت که به وسیله پیغمبر اکرم و ائمه اطهار بیان می‌شود بیان و تشریح همانهاست.

به هر حال مقصود از همه این گونه تعبیرات این است که کلیات اسلامی که در کتاب و سنت آمده است به نحوی است که قدرت «انطباق» بر تمام فروع غیر متناهیه را دارد و آن چیزی که مورد نیاز است قیاس و تشریع در کنار تشریع الهی نیست، آن چیزی که مورد نیاز است قوه اجتهاد و استنباط یعنی قوه تطبیق اصول بر فروع و ردّ فروع بر اصول است. معجزه فقه اسلامی در این است که کلیات آن قابلیت انطباق بر همه موارد را دارد به طوری که در همه موارد ضامن مصالح عالیه انسان است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ، ص:

ائمه علیهم السلام در کمال صراحت این مطلب را ادا کردند. در حدیث معروفی که جوامع حدیث از جامع بزنطی نقل کرده‌اند فرموده‌اند:

عَلَیْنا الْقاءُ الْاصُولِ وَ عَلَیْکُمُ التَّفریعُ

(یا

عَلَیْکُمْ انْ تَفَرَّعوا)

یعنی وظیفه ما این است که اصول و کلیات را بیان کنیم و وظیفه شماست که فروع و شاخه‌ها را از این اصول استخراج و استنباط کنید. به عبارت دیگر وظیفه شما اجتهاد و استنباط است. ابن ادریس حلّی که از اکابر صاحب‌نظران فقهای شیعه است و حریت رأی خاصی دارد، با اینکه خبر واحد را نمی‌پذیرد و به آن عمل نمی‌کند، این حدیث را در مستطرفات کتاب سرائر به عنوان اصل مسلّم آورده است و از اینجا معلوم می‌شود که این اصل در میان شیعه و در فقه شیعه از مسلّمات بوده است.

..

اجتهاد در عصر ائمه

مسئله‌ای که در اینجا لازم است به مناسبت تذکر دهیم این است که برخی می‌پندارند در عصر ائمه علیهم السلام اجتهاد و تفریع و ردّ فروع بر اصول

وجود نداشته و بعد از دوران ائمه در شیعه پیدا شده است با اینکه در میان اهل جماعت از همان قرن اول وجود داشته است بلکه به عقیده خود اهل جماعت در عهد رسول اکرم نیز صحابه عنداللزوم اجتهاد می‌کردند. روایت معروفی درباره معاذ بن جبل که رسول اکرم او را به یمن گسیل می‌داشت روایت می‌کنند.

برخی عذر عدم اجتهاد در شیعه را در عهد ائمه به صورت مؤدبانه‌ای ذکر می‌کنند و می‌گویند در آن عهد از نظر شیعه نیازی به اجتهاد نبود زیرا خود ائمه معصومین حاضر بودند و باب علم مفتوح بود. اجتهاد وقتی ضرورت پیدا می‌کند که راه دانستن هر حکمی مستقلًا و مستقیماً بسته باشد و ایجاب کند که از اصول استخراج شود، اما وقتی که هر مسئله‌ای را مستقلًا و مستقیماً می‌توان از معصوم پرسید چه نیازی به اجتهاد است، خواه اجتهاد را به معنی تفریع و ردّ فروع بر اصول بپذیریم و یا به معنی قیاس و اجتهاد رأی.

مستر چارلز آدامز در سخنرانی دیروز خود در اینجا همین مطلب را گفتند.

ایشان چنین فرض کردند که اجتهاد در شیعه بعد از عصر ائمه پیدا شده است و علت اینکه شیعه دیرتر از اهل سنت به کار اجتهاد پرداخت این بود که در عصر ائمه از اجتهاد بی‌نیاز بود.

این تصور به ادلّه‌ای باطل است:

اولًا این تصور که در عصر ائمه باب علم مفتوح بود و نیازی به اجتهاد و فتوا نبود غلط است. ائمه معمولًا در مدینه بودند و تنها برای شیعیانی که در مدینه می‌زیستند این امکان بود که حکم هر مسئله‌ای را مستقیماً از خود ائمه بپرسند، اما شیعیانی که در عراق یا خراسان یا جای دیگر می‌زیستند کجا می‌توانستند هر مسأله مورد ابتلای فوری را از ائمه بپرسند؟ آنها ناچار از راویان حدیث و شاگردان

ائمه که مدتی از درس آنها استفاده کرده بودند و احیاناً کتابهایی تألیف کرده بودند می‌پرسیدند. البته گاهی عین پرسشهایی که از آنها می‌شد قبلًا پرسش شده بود و جوابش را مستقیماً از ائمه شنیده بودند. ولی غالباً اینچنین نبود، قهراً ضرورت پیدا می‌کرد که مشکل به طریق دیگر حل شود.

در تاریخ می‌خوانیم که گاهی شیعیان عراق یا خراسان پرسشهای خود را جمع می‌کردند و به وسیله مسافران حج به مدینه می‌فرستادند و تا رسیدن جواب شش ماه و یا یك سال طول می‌کشید. در بعضی از اوقات ائمه تحت نظر بودند و یا در زندان می‌زیستند. امام صادق علیه السلام مدتی در زمان منصور تحت نظر بودند و کسی حق ملاقات با ایشان را نداشت.

داستان مردی که مسئله‌ای داشت و می‌خواست از امام سؤال کند و چون امام تحت نظر بود امکان ملاقات نبود و آن مرد تدبیری اندیشید به این نحو که به صورت خیارفروش درآمد و به بهانه فروختن خیار وارد خانه امام شد و مسأله را پرسید، معروف است و همه می‌دانند.

امام موسی بن جعفر علیه السلام چند سال در زندانهای بصره و بغداد بودند و در همان جا از دنیا رحلت کردند.

در این مواقع شیعه چه می‌کردند؟ آیا مسئله‌ای رخ نمی‌داد و یا تمام صور مختلف مسائل قبلًا پرسیده شده بود و جوابهای آماده‌ای موجود بود؟.

ثانیاً تاریخ شیعه و ائمه شیعه حکایت می‌کند که امامان، اکابر اصحاب خویش را که مدتها شاگردی کرده بودند و آشنا با اصول و مبادی فقه شیعه بودند تشویق می‌کردند که بنشینند و فتوا بدهند.

امام صادق علیه السلام به ابان بن تغلب فرمود:

اجْلِسْ فی مَسْجِدِ الْمَدینَةِ وَ افْتِ النّاسَ فَانّی احِبُّ انْ یُرىٰ فی شیعَتی مِثْلُكَ «1»

یعنی بنشین در مسجد مدینه و فتوا بده برای مردم، من دوست دارم مانند تو در شیعیانم دیده شوند. جمله معروف

«عَلَیْنا الْقاءُ الْاصُولِ وَ عَلَیْکُمُ التَّفْریعُ»

را ائمه به اصحاب خود فرمودند.

ثالثاً یکی از اموری که ایجاب می‌کند اجتهاد را، جمع میان خاص و عام، مطلق و مقید، و حل تعارض اخبار و روایات است و همه اینها در زمان ائمه برای

---

(1) جامع الرواة و سفینة البحار ذیل احوال ابان.

راویان حدیث وجود داشته است. آنها می‌بایست با قوه اجتهاد حل تعارض کنند و جمع روایات نمایند و احیاناً برخی را طرد نمایند. روایات معروف علاجیه تنها برای زمانهای بعد از ائمه نبوده است، برای معاصران ائمه هم بوده است.

رابعاً اینکه می‌گویند علم اصول که پایه اجتهاد است در شیعه بعد از ائمه پیدا شده و قبلًا در انحصار اهل تسنن بود غلط است. علمای شیعه ثابت کرده‌اند که شاگردان ائمه در عصر ائمه در موضوعات اصولی تألیفات داشته‌اند.

مرحوم سید حسن صدر (رضوان اللّه تعالی علیه) در کتاب تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام این مطلب را بررسی و اثبات کرده است.

..

متأخرین- یعنی از یك قرن پیش به این طرف- اینچنین معتقد شده و در کتب خود تصریح کرده‌اند که آن چیزی که عمده و مهم و اساس است علم اصول است، و لهذا عملًا چندان توجهی به سایر علوم نمی‌کنند و بلکه بعضی از آن علوم یعنی تفسیر و حدیث و معرفت رجال حتی به طور مختصر هم

تدریس نمی‌شود، زیرا به عقیده متأخرین دانستن مقداری ادبیات عرب کافی است که در موقع لزوم به تفسیر آیه قرآن رجوع شود، لزومی ندارد که مجتهد قبلًا با تفسیر قرآن آشنا باشد. همچنین حدیث و معرفت رجال اسناد احادیث، زیرا به عقیده متأخرین، در علم اصول حجیت خبر واحد صحیح، ثابت شده؛ و از طرفی بعضی از علمای حدیث گذشته مانند شیخ حرّ عاملی مؤلف وسائل الشیعة این زحمت و رنج را متحمل شده‌اند و احادیث صحیح را از غیر صحیح جدا کرده و در دسترس قرار داده‌اند، پس لزومی ندارد برای شناختن حدیث صحیح از غیر صحیح صرف وقت بشود. روی این جهات عادت جاری فعلی این است که طلاب بعد از مختصری ادبیات عرب و منطق، به خواندن اصول فقه می‌پردازند و ثقل کار خود را روی این علم می‌اندازند و ضمناً به خواندن خود فقه مشغول می‌گردند تا آنکه به عقیده خودشان به مقام اجتهاد نائل می‌گردند.

و چون اخیراً کتابهای فقهی مفصل و جامعی نیز نوشته شده که بعضی از نظر نقل اقوال فقها جامعیت دارند مثل مفتاح الکرامه سید جواد عاملی، و بعضی از نظر اشتمال بر فروع و قوت استدلال جامعیت دارند مثل جواهر الکلام شیخ محمد حسن نجفی و مصباح الفقیه حاج آقا رضا همدانی، به عقیده متأخرین این کتب ما را از سایر کتب فقهیه بی‌نیاز می‌سازد، پس چندان لزومی ندارد که به سایر کتب فقهیه هزار سال

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ، ص:

پیش مراجعه کنیم؛ پس برای یك فقیه بعد از تسلط کامل بر علم اصول با در نظر گرفتن کتاب حدیث جامعی مانند وسائل و کتابهای فقهی جامعی مانند جواهر و مفتاح الکرامه کافی است که این چند کتاب را جلو خود بگذارد و به استنباط احکام الهی بپردازد.

البته این روش عمومی و نوعی است ولی همیشه افراد استثنایی پیدا می‌شوند که تمایلی به تفسیر یا حدیث یا معرفت رجال و یا فقه عامه و یا تاریخ نشان می‌دهند ولی معمولًا این امور کارهای لازمی شمرده نمی‌شود.

الاجتهاد في عصر الباقرين عليهما السَّلام

لم يكن الهدف من تخريج الأحاديث و ضبطها و تسجيلها في الجوامع، هو نقلها بحرفيّتها فقط، من دون إمعانٍ و دقّة في الأصول الكلّيّة المتلقّاة من الأئمّة، بل كان الرواة بين راوٍ حافظٍ لمتن الحديث و سنده، و راوٍ واعٍ يردُّ الفروع إلى الأصول المرويّة و يُفتي الناس بما فهم من كلامهم و أحاديثهم عليهم السلام- امتثالًا لقول الإمام الصادق- عليه السلام-: «إنّما علينا أن نُلقي إليكم الأصول و عليكم أن تُفرّعوا» «2».

و قال الامام الرضا- عليه السلام-: «علينا إلقاء الأصول و عليكم التفريع» «3».

و ليس التفريع إلّا استخراج الفروع من الأصول الكلّيّة و تطبيق الكُبريات على الصغريات، و لا يعني من الاجتهاد إلّا هذا.

و هذه الروايات و أضرابها التي لو أراد الباحث أن يجمعها لكلّفه ذلك تأليف رسالةٍ مفردةٍ في ذلك المجال تعرب عن وجود عملية الاجتهاد و الإفتاء في عصر الباقرين و بعده لو لم نقل بوجودها قبله.

كيف لا و قد قال أبو جعفر الباقر- عليه السلام- مخاطباً أبان بن تغلب:

«اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس فإنّي

---

(1) الكافي: 1- 52، الحديث 10- و بهذا المضمون أحاديث أُخَر، فراجع.

(2) وسائل الشيعة 18: 40، الحديث 51 من الباب السادس من أبواب صفات القاضي.

(3) وسائل الشيعة 18: 40، الحديث 52 من الباب السادس من أبواب صفات القاضي.

تذكرة الأعيان، ص:

أُحبّ أن يُرى في شيعتي مثلك».

و قد توفي «أبان» «1» في سنة 141 ه قبل وفاة الامام الصادق- عليه السلام- بسبع سنين.

كان الأئمّة- عليهم السلام- يقومون بدور تعليم كيفيّة التفريع على الأصول و استخراج الاحكام من الكتاب و السنّة لأصحابهم، فهذا هو الامام الباقر عليه السَّلام يُجيب «زرارة» بعد ما سأله بقوله: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟»، بقوله بعد كلام طويل: «لمكان الباء في قوله سبحانه:(وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ) «2».

و هذا هو عبد الأعلى مولى آل سام سأل الإمام الصادق- عليه السلام- و قال: عثرت فانقطع ظفري و جعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء، قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه عزّ و جلّ، قال اللّه تعالى:(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) «3»، امسح عليها «4».

إلى غير ذلك من الأحاديث العديدة التي قام الأئمّة- عليهم السلام- فيها بتعليم خريجي مدرستهم طريقة الاجتهاد، و كيفيّة الاستدلال و استنباط الأصول من الفروع، و لم يكن موقفهم في هذا المقام إلّا موقفَ المعلِّم المرشِد الذي يقوم بوظيفة إرشاد المتعلّم إلى دلائل المطلب و براهينه و قد جمعنا قسماً من هذه الأحاديث في موسوعتنا القرآنيّة عند البحث عن الخاتميّة «5».

و على ضوء هذا، فالاجتهاد بمعناه الوسيع هو: إعمال الدقّة و النظر في

---

(1) رجال النجاشي برقم 7.

(2) وسائل الشيعة 1: 290، الباب 23 من أبواب الوضوء، الحديث 1- و الآية 6 من سورة المائدة.

(3) الحجّ: 78.

(4) وسائل الشيعة: 1- 327، الباب 39 من أبواب الوضوء، الحديث 5.

(5) مفاهيم القرآن: 3 310- 306.

تذكرة الأعيان، ص:

الروايات، و ترجيح بعضها على بعض، كان موجوداً و معمولًا به في عصر الأئمّة عليهم السلام- بعد وفاة النبيّ- صلى الله عليه و آله و سلم-.

نعم كلّما بَعُدَ العهد عن زمن الرسالة و تكثّرت الآراء و الأحاديث و الروايات، و دخل فيها الدسُّ و الوضع، و توفّرت دواعي الكذب فيها، أخذ الاجتهاد و معرفة الحكم الشرعي يصعب و يحتاج إلى مزيدٍ من المئونة، و استفراغ الوسع، و لأجل ذلك ترى بوناً شاسعاً بين الاجتهاد الرائج في عصر الأئمّة من بعد الغيبة بقرنٍ أو قرنين، و الاجتهاد الرائج في هذه الأعصار، و الجيلان يشتركان في بذل الجهد في استنباط الاحكام عن أدلّتها الشرعيّة، و يفترقان في أنّ الاجتهاد بعد عصر الرسالة إلى قرون، كان خفيف المئونة لقرب العهد و توفّر القرائن، و الاستغناء عنه في كثير من الموارد، لإمكان السؤال المفيد للعلم، بخلافه في العصور المتأخّرة حيث اتّخذ الاجتهاد لأجل بُعد العهد لنفسه صفة فنّيّة فلا يمكن أن يقوم به إلّا الأمثل فالأمثل من الواعين المتدبّرين في الكتاب و السنّة، حتّى لا يعمل بالعامّ في مكان الخاصّ.

و لا بالمطلق عند وجود المقيّد، و لا بالأصل العملي عند وجود الدليل الاجتهادي، و لا بالدليل المرجوح عند وجود الراجح، إلى غير ذلك من الخصوصيّات التي فرضها بُعدنا عن عهد المعصومين.

و هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ الاجتهاد ليس من البدع المحدثة، فقد كان بابه مفتوحاً على مصراعيه في وجه العلماء منذ زمن قديم.

نظر امام خمینی ره در مورد متداول بودن اجتهاد در عصر ائمه ع :

نعم أشار قدس سره «1»- في خلال كلامه- إلى أمر نتعرّض له بتوضيح منّا: و هو أنّ الاجتهاد المتعارف في هذا الزمان، لم يكن متداولًا في الصدر الأوّل و في عصر الأئمّة عليهم السلام، بل هو حادث من زمان الشيخ قدس سره إلى هذه الأعصار، و حينئذٍ فالمراد من قوله عليه السلام في المقبولة:

(و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا)

هو معرفة الأحكام بالطريق المتعارف في ذلك العصر بتلقّيها منهم عليهم السلام مشافهة، نظير علم المقلّدين في هذا العصر، آخذاً من مجتهده مشافهة، فيشمل علم المقلّدين أيضاً.

و لكن يدفعه ما سيجيء بيانه- إن شاء اللّه-: من أنّ الاجتهاد بهذا النحو المتعارف في هذا العصر كان محقّقاً و متعارفاً في ذلك العصر أيضاً؛ لاختلاف الأقوال و تشتّت الآراء فيه أيضاً، غاية الأمر أنّه لم يكن يفتقر إلى تلك المشقّات الكثيرة الناشئة عن بُعد زماننا عنهم عليهم السلام و عن عصرهم؛ لأنّ الاختلافات و الأقوال في هذا الزمان أكثر من عصرهم، فلا يتحقّق الاجتهاد في هذا العصر إلّا بتتبّع الأدلّة و معارضاتها و الأقوال و الإجماعات، بخلافه في ذلك العصر؛ لعدم احتياجه فيه إلى تلك المشقّات الكثيرة، و إلّا فأصل الاجتهاد و النظر في الأحكام كان متحقّقاً فيه أيضاً، و إلّا يلزم عدم جواز القضاء لمثل زرارة و محمّد بن مسلم و أمثالهما، مع أنّ صدق معرفة الأحكام و النظر في الحلال و الحرام بالنسبة إلى أمثالهم أوضح من صدقه على المجتهدين في هذه الأعصار.

و بالجملة: اختصاص منصب القضاء بالمجتهدين من المسلّمات، و لا يحتاج إلى إتعاب النفس و زيادة البحث و الكلام فيه؛ للمقطع بعدم جواز القضاء للعامّي المقلِّد،(تنقيح الاصول امام ره)

كلام دراسات درباره اجتهاد در عصر صدر اسلام

و الاجتهاد في تلك الأعصار كان خفيف المؤونة و لم يكن يتوقّف على علوم و مقدّمات كثيرة كما في أعصارنا. فمن كان يقدر على استنباط أحكام اللّه- تعالى- من الروايات الصادرة عن النبيّ «ص» و الأئمّة «ع» و كان يتّصف بكونه ممّن روى حديثهم و نظر في حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم كان يصدق عليه أنّه فقيه مجتهد. و كثير من أصحاب النبيّ «ص» و الأئمّة «ع» كانوا كذلك. هذا.

جمعبندی

الأحد, دیسمبر ۰۱, ۲۰۱۳ ۰۳:۴۰ ق.ظ

استدلال به مقبوله برای شرطیت اجتهاد:

تقریر اول:

۱. ظاهر فقرات مقبوله قدرت معرفت و نظر در احکام و روایات را برای قاضی معتبر می شمارد
۲. متبادر از معرفت نسبت به احکام و نظر در آنها اجتهاد است و یا منصرف به اجتهاد امروزی است و جز با اجتهاد امروزی حاصل نمی شود. پس اجتهاد شرط است.

تقریر دوم: آشتیانی

۱. ظاهر مقبوله اشتراط علم و معرفت است در حد رفع تعارض و حمل مطلق بر مقید که مرحله ای پایین تر از اجتهاد امروزی بوده است و در آن زمان اجتهاد امروزی وجود نداشته است
۲. علم و معرفت در حد رفع تعارض روایات امروز جز با اجتهاد به دست نمی آید. پس اجتهاد معتبر است.

تقریر سوم: تقریر ما:

۱. شرط قضاوت معرفت به احکام ذکر شده است و نه حتی معرفت به روایات
۲. معرفت به احکام به قول مطلق بر معرفت بخش عمده ای از احکام مبتنی است
۳. با توجه به آمیختگی روایات معارض و مطلقات و مقیدات و نیز عدم استخراج مبانی اصولی احکام و منقح نبودن احکام در آن زمان معرفت به احکام به قول مطلق برای اصحاب دارای قدرت افتاء و اجتهاد ممکن بوده است و بر سایر افراد حتی کسانی که اهل دانش به روایات بوده اند معرفت نسبت به احکام صادق نبوده است.

نفی استدلال به مقبوله برای شرطیت:

تقریر اول: خویی

۱. مقبوله علاوه بر سند دلالتش مخدوش است زیرا شان راوی حدیث که در مقبوله آمده غیر از شان فقیه و مجتهد است و ظاهر روایت ملاک بودن عنوان روایت حدیث است نه بیشتر

تقریر دوم: محقق قمی و مستند نراقی

۱. بر مقلد عالم به احکام عارف و به احکام شریعت وحتی عنوان فقیه صدق می کند

تقریر سوم: تقریر ما

۱. حداکثر ظهور مقبوله در اجتهاد است نه صراحت
۲. بسیار بعید است که در آن زمان تعداد زیادی از شیعیان اهل افتا و اجتهاد باشند و تعبیر افت للناس از سوی امام صادق ع فقط در مورد ابان صادر شده است
۳. با توجه به سد باب مراجعه به قضات جور بر روی شیعه باید قضات به تعداد کافی برای حل خصومات وجود داشته باشد.
۴. با این قرینه عقلی مقصود از مقبوله نمی تواند علم اجتهادی باشد و باید از این ظاهر صرف نظر کرد.

بیان تفصیلی تقریر سوم:

۱. حداکثر ظهور مقبوله در اجتهاد است نه صراحت.
۲. روایات ائمه ع دو دسته بوده اند برخی مبتلا به معارض بوده و یا دارای پیچیدگی و اغلاق شدید بوده اند که جز مجتهدین قدرت استنباط حکم را از آنها نداشته اند و برخی در حدی از روشنی بوده اند که اصحاب آشنا با

روایات قدرت استظهار از آنها را داشته اند. می توان گفت اگر اکثریت نداشته اند لااقل تعدادشان کم نبوده است

۳. غیر از عوام شیعه که اهل معرفت نسبت به روایات ائمه نبوده اند اصحاب ائمه ع دو گروه بوده اند برخی برجستگان و اهل افتاء بوده اند مانند ابان بن تغلب و محمد بن مسلم و زراره و جمیل به دراج که تعدادشان زیاد نبوده و اکثریتی هم بوده اند که به احکام ائمه ع تا حدودی کم و یا متوسط و یا زیاد آشنا بوده اند ولی به قدرت افتاء نرسیده بودند

۴. قضاوت امری تخصصی است که علاوه بر اطلاع نسبت به احکام کلی به تجربه و نیز توانایی های دیگری نیاز دارد.

۵. ارجاع به مجتهدین برای قضاوت امری تعبدی نیست بلکه برای اتقان قضاوت است

۶. اطلاع از مبانی احکام برای افتاء لازم است اما برای اتقان قضاوت کافی نیست و حتی لازم هم نیست و غالبا تسلط بر احکام برای قضاوت صحیح کافی است

۷. در زمان ائمه ع فتاوا و احکام ائمه ع همان متن روایاتشان بوده و قضات برای اطلاع از احکام باید نسبت به روایات ائمه عالم می بودند.

۸. در زمان ائمه ع همه احکام ائمه به طور روشن در اختیار اصحاب نبوده در مواردی احکام و فتاوای ائمه به شکل روایات به صورت روشن و بدون معارض و بدون ابهام در اختیار اصحاب بوده است. در این موارد قضات نیازی به قدرت افتاء نداشته اند و تنها علم و تسلط بر روایات برای قضاوتشان کافی بوده است

۹. اما در برخی از مسائل شرعی روایات دارای معارض و یا مبهم بوده و فتاوای ائمه به روشنی در اختیار اصحاب نبوده است. در این موارد قاضی برای حکم باید اهل اجتهاد باشد و یا از برخی اصحاب برجسته که اهل افتاء بوده اند تقلید می کرده است.

۱۰. با مقدمات فوق باید دید آیا شرایطی که در مقبوله آمده به گروه مفتیان از اصحاب اشاره دارد که گروهی کمتر بوده اند و قدرت افتایشان فقط نسبت به قضاوت در مواردی که روایات دارای معارض و یا مبهم بوده اند بکار می آمده و فقط این گروه را صاحب صلاحیت برای قضاوت می شمارد و یا این که شرایط مقبوله شامل گروه بزرگتر از اصحاب اهل علم که قدرت افتاء نداشته اند می شود؟

۱۱. با مقدمات بالا روشن شد که اختصاص قضاوت به گروه اول که توانایی افتاء آنها در بیشتر و یا در بخش زیادی از احکام و قضاوت ها نقش ندارد بدون وجه است و موجب محرومیت شیعیان از قضاوت اکثر اصحاب عالم ائمه و در نتیجه کارآمد نبودن تدبیر ائمه برای حل منازعات شیعه می شود.

۱۲. قرینه عقلی فوق موجب می شود ظهور ادعایی مقبوله مخدوش گردد و ناچار شویم شرایط مقبوله را بر عالم غیر مفتی حمل کنیم

۱- کافی و تهذیب و فقیه عن أَبِی خَدِیجَةَ سالم بن مکرم الجمال قَالَ قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِیَّاکُمْ أَنْ یُحَاکِمَ بَعْضُکُمْ بَعْضاً إِلَی أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَکِنِ انْظُرُوا إِلَی رَجُلٍ مِنْکُمْ **یَعْلَمُ شَیْئاً مِنْ قَضَائِنَا** فَاجْعَلُوهُ بَیْنَکُمْ فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِیاً فَتَحَاکَمُوا إِلَیْهِ.

در کافی اسلامیه و دار الحدیث قضاءنا. فی« ک، ل» والوافی والفقیه والتهذیب:« قضایانا».(کافی دار الحدیث)

2- و الثانیة ما رواه فی التهذیب عن محمد بن علی بن محبوب[ضمیر] عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسین بن سعید عن هارون بن جهم(أبی الجهم)عن أبی خدیجة فقال: «بعثني أبو عبد اللّه «ع» إلی أصحابنا فقال: «**قل لهم: إیّاکم إذا وقعت بینکم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ و العطاء أن تحاکموا إلی أحد من هؤلاء الفسّاق. اجعلوا بینکم رجلا ممّن قد عرف حلالنا و حرامنا، فإنّي قد جعلته قاضیا. و إیّاکم أن یخاصم بعضکم بعضا إلی السلطان الجائر.**» «2»

(لسان:الدَّرْءُ: الدَّفْع. دَرَأَهُ یَدْرَؤُهُ دَرْءًا و دَرْأً: دَفَعَهُ. و تَدارَأَ القومُ: تَدافَعوا في الخُصومة و نحوها و اخْتَلَفوا.)

و یرد علی الرابع **أنّ العلم بشيء من قضایاهم بما هي قضایاهم «ع» یختص بالفقیه**، أو منصرف إلیه لما مرّ من انصراف لفظ العلم و العالم عن المقلّد التابع لغیره.

نعم، یستفاد من هذه الروایة علی فرض صحّتها کفایة التجزي، فلا یعتبر کونه مجتهدا مطلقا...

و تقریب الاستدلال بهما أیضا واضح و لا سیّما الثاني، لظهور المعرفة في الإحاطة بالشيء بجمیع خصوصیّاته. و من المحتمل جدّا اتّحاد الخبرین، فیشکل الاعتماد علی ظهور الأوّل منهما في کفایة التجزّي کما یأتي بیانه. – دراسات

☐ **اقول: دلالت یعلم شیئا من قضایانا یا قضاءنا بر اجتهاد فی الجمله هم قابل مناقشه است؛ زیرا همان طور که قبلا گفته شد دانستن قضاوت های امامان ع به معنای قدرت افتاء در احکام کلی که کار خواص نادری از اصحاب بوده نیست بلکه به معنای علم به تطبیقات احکام بر مصادیق است که**

توانایی و هنر قاضی هم همین است.

تقریری از مشهوره در تایید تقریر مقبوله:

اقول: چنان که در مقبوله گفته شد حتی اگر عرف احکامنا بر معرفت معظم احکام دلالت داشته باشد و این حد از معرفت جز با اجتهاد ممکن نباشد باید از این ظهور بخاطر این که محدود شدن قضاء به صاحبان این درجه از علم که قدرت افتاء است اولا بی وجه است زیرا قضاوت همیشه به چنین علمی نیاز ندارد و ثانیا موجب ناکارآمدی تدبیر ائمه برای عدم مراجعه به قضات می شود زیرا تعداد صاحبان قدرت افتاء کم بوده است.

اما حال می گوئیم این مشهوره ظهورش با بیان بالا کاملا هماهنگ است زیرا مفادش این است که اگر چه قاضی غیر مجتهد به همه احکام و قضایای ائمه آشنا نیست و نمی تواند همه موارد را حل کند ولی چنین چیزی لازم نیست همین که کسی دارای علم غیر اجتهادی به برخی احکام ائمه که روایاتش مبتلا به معارض نیست و دارای ابهام و پیچیدگی نیست باشد کافی است که به قضاوت بپردازد. به عبارت دیگر اطلاق یعلم شیئا شامل موردی می شود که این بعض احکام و قضایا همان ها باشد که فهمش نیاز به اجتهاد ندارد و غیر مجتهد هم آنها را می فهمد این روایت همین مقدار را کافی دانسته است.

مناقشه امام ره:

و فیه: أنّ إضافة القضایا إلی أنفسهم تدلّ علی إرادة العلم الحاصل بالاجتهاد من روایاتهم، و لو ارید من القضایا الأحکام الشرعیّة، فالمراد الأحکام التی نحن وسائط فی بیانها و تبلیغها،(یعنی احکامنا همان تعبیری که در مقبوله بکار رفته.) و لو ارید منها الحکومة و القضایا المصطلح، فالمراد القضایا الصادرة منهم المنتشرة عنهم.(یعنی مقلد قضاء امامان را نمی داند بلکهم فتوای مرجع خود را می داند) و بالجملة: لا تشمل الروایة علم المقلِّد بکیفیّة القضاء آخذاً من مجتهده. الاجتهاد و التقلید (تنقیح الأصول)، ج ۴، ص: ۶۰۷

یعنی باید علم به احکام ائمه داشته باشد در حالی که مقلد علم به فتوای مجتهد خود دارد نه علم به احکام و یا قضاوت های ائمه

☑ **مناقشه:**

فیه: مقصود احکام ائمه در مقابل فتاوای عامه است و در این مقابله مسلما بر علم به فتاوای مجتهدان شیعه علم به احکام ائمه اطلاق می شود. یعنی هر چند علم به فتاوای ائمه فی نفسه با علم به فتوای مجتهد متفاوت است ولی وارد شدن قضایانا در مقابل قضایای فقهای عامه و با هدف نفی آن موجب شمول قضایانا نسبت به قضایای مجتهدین که بر گرفته از قضایای ائمه است و در واقع قضایای غیر مستقیم ائمه است می شود و این موارد هم تحت شمول قضایانا قرار می گیرد. این شمول می تواند به صورت مجاز باشد که با قرینه مقابله متبادر می شود.

مناقشه سید کاظم حایری در استدلال به مشهوره و مناقشه در آن

فبالنسبة لاشتراط العلم بحكمهم عليهم السّلام قد يستظهر من جملة: (يعلم شيئا من قضايانا) أو (يعلم شيئا من قضائنا) هو العلم لا بواسطة التقليد. أمّا لو قلنا بالإطلاق، و أنّه **بعد وضوح أنّه ليس المقصود بالعلم هنا العلم الوجداني و بلا واسطة من يتعبّد بكلامه- إذ العلم بقضاياهم عليهم السّلام كثيرا ما يكون بواسطة الأخذ التعبّدي من الرواة- لا يبقى فرق بين أن يكون العلم بقضاياهم علما بواسطة التعبّد بنقل الراوي، أو علما بواسطة التعبّد بفتوى الفقيه.**

☑ **فیه**: مجتهدی که روایت را از راوی ثقه شنیده و با تامل در آن مراد امام ع را کشف کرده می تواند بگوید حقیقتا من علم به قضای امام دارم و وساطت راوی در نقل این اطلاق را نفی نمی کند ولی کسی که از مجتهدش فتوایی را شنیده حقیقتا نمی تواند بگوید علم به قضای امام ع دارم پس این مناقشه وارد نیست بلکه مناقشه وارد این است که چون این مطلب در مقابل عامه وارد شده در این مقام و با این عنایت خاص باید گفت در نسبت قضاوت به امام میان حکم دریافت شده مستقیم و

مناقشه دوم در کلام سید کاظم حایری:

ان قلت: اطلاق مشهوره و شمولش نسبت به غیر مجتهد با مقبوله تقیید می شود.

نقول: اولا، دلالت مقبوله ثابت نشد و ثانیا، مشهوره در مقام تحدید و تعیین تکلیف و در مقام بیان شرایط است نه در مقام بیان اصل عدم تحاکم به قضات جور. ودر چنین موردی دو دلیل با هم متعارض خواهند بود. زیرا یکی می گوید عالم به برخی قضایا بودن کافی است ودیگری می گوید نه باید همراه با نظر باشد.

۵-توقیع

09:54 17 November 2013

توقیع:

۱-ابن بابویه، محمد بن علی ۳۸۱ ق، کمال الدین و تمام النعمة،۱۳۸ق ۲جلد، اسلامیه - تهران، چاپ: دوم، 1395ق:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامٍ الْكُلَيْنِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيُّ (۳۲۹ق)عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ ق

۲-الغیبة (للطوسی) ۴۶۰ ق

وَ أَخْبَرَنِي جَمَاعَةٌ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ وَ أَبِي غَالِبٍ الزُّرَارِيِّ وَ غَيْرِهِمَا «۲» عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ

۳-طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی **۵۴۸** ق (ط - القدیمة)، ۱جلد، اسلامیه - تهران، چاپ: سوم، ۱۳۹۰ ق.۴۵۲

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ

۴-قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله،۵۷۳ ق الخرائج و الجرائح، ۳جلد، مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق ۵- وَ عَنِ ابْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامٍ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ

۵-طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)،۵۸۸ ق ۲جلد، نشر مرتضی - مشهد، چاپ: اول، ۱۴۰۳ ق.مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيُ «۲» عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعَمْرِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ «۳» أَنْ يُوصِلَ لِي كِتَاباً قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلَتْ عَلَيَّ فَوَرَدَ التَّوْقِيعُ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعَمْرِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْ يُوصِلَ لِي كِتَاباً قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلَتْ عَلَيَّ فَوَرَدَ التَّوْقِيعُ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَانِ ع- أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ أَرْشَدَكَ اللَّهُ وَ ثَبَّتَكَ وَ وَفَّاكَ مِنْ أَمْرِ الْمُنْكِرِينَ لِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِنَا وَ بَنِي عَمِّنَا فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ بَيْنَ أَحَدٍ قَرَابَةٌ وَ مَنْ أَنْكَرَنِي فَلَيْسَ مِنِّي وَ سَبِيلُهُ سَبِيلُ ابْنِ نُوحٍ وَ أَمَّا سَبِيلُ ابْنِ عَمِّي جَعْفَرٍ وَ وُلْدِهِ فَسَبِيلُ إِخْوَةِ يُوسُفَ ع وَ أَمَّا الْفُقَّاعُ فَشُرْبُهُ حَرَامٌ وَ لَا بَأْسَ بِالشَّلْمَابِ وَ أَمَّا أَمْوَالُكُمْ فَلَا نَقْبَلُهَا إِلَّا لِتُطَهَّرُوا فَمَنْ شَاءَ فَلْيَصِلْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَقْطَعْ وَ مَا آتَانَا اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ وَ أَمَّا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَى اللَّهِ وَ كَذَبَ الْوَقَّاتُونَ- وَ أَمَّا قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْحُسَيْنَ لَمْ يُقْتَلْ فَكُفْرٌ وَ تَكْذِيبٌ وَ ضَلَالٌ وَ **أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ** و..وَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا إِسْحَاقَ بْنَ يَعْقُوبَ وَ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى-الاحتجاج، ج۲، ص: ۴۷۰

و تقریب الاستدلال أنّ الإرجاع وقع إلی رواة الحدیث، و المقلّد لیس مبنی علمه الأحادیث کما مرّ.

☑ **مناقشه:** چنان که گفته شد ارجاع به روات حدیث نه از این جهت است که آنان با مبانی احکام آشنا هستند بلکه از این جهت بوده که آن زمان منبعی جز روایات ائمه برای شناخت احکام وجود نداشته

اما اضافه شدن حدیثنا نیز اشاره ای به این که باید منبع قضاوت و حل حوادث حتما باید مستقیما روایات ما باشد و مراجعه غیر مستقیم فایده ندارد نیست بلکه مقصود این است که نباید بجای احادیث ما سراغ فتاوای غیر ما یعنی فقها و یا

متکلمین عامه برود.

اقول: استدلال به توقیع برای این که قاضی باید مجتهد باشد مبتنی بر پاسخ گویی به سوالات زیر و حل ابهامات آن است:

س اول:

آیا رجوع به روات در حوادث واقعه اختصاص به فتوا در احکام دارد و یا مرجعیت در همه امور مستحدث اجتماعی را شامل می شود؟

پاسخ: مرجعیت عمومی اظهر است

ان قلت: تناسب حکم و موضوع که روات را مرجع قرار داده این احتمال را قریب به ذهن می کند که سوال سائل در مورد احکام مسائل بوده است نه در اتفاقات اجتماعی و لااقل ظهوری در عموم منعقد نمی شود.

ج: این که آنان را حجت از طرف خود معرفی کرده: «انهم حجتی علیکم»، و آن را به صورت علت بیان نموده که نوعی حجیت مطلق و تام از آن استفاده می شود این ظهور را تقویت می کند که مراد وساطت فقط در بیان احکام کلی الهی نیست

س دوم :

آیا قضاوت از حوادث واقعه است؟

پاسخ: حوادث واقعه یعنی رخدادهای تازه ای که سابقه نداشته و تکلیف آنها معلوم نیست؛ اما اصل مساله حل خصومات و مرجع شرعی آن که امری تازه نیست. بر خصومات جزئی و خاص هم حوادث واقعه ای صادق نیست. این اشکال مهمی است که دفع آن آسان نمی باشد

الا ان یقال: برخی اختلافات مهم میان آحادی از شیعیان در مقاطعی میتواند حادثه واقعه برای شیعه بهشمار بیاید و از طریق عدم فصل میان فصل منازعات مهم و غیر مهم حکم همه روشن می شود. ولی فیه ما فیه!

س سوم:

آیا روات احادیث مجتهدان اند؟

پاسخ ۱: تناسب حکم و موضوع که حجت بودن از سوی ائمه است و نیز مرجع بودن برای حوادث روشن می کند که صرف روایت بدون درایت مقصود نیست بلکه روایت عن درایت مقصود است که همان مجتهدان خواهند بود.

پاسخ ۲: روات حدیث یعنی مجتهدان زیرا معلوم است که مقصود کسانی است

که با تسلط بر احادیث می توانند راهنمای مردم در حوادث باشند و عالم مقلد راهنمائیش متکی به روایات نیست بلکه متکی به فتاوای مجتهدان است.

مناقشه: در مشهوره مناقشه این پاسخ بیان شد

س : آیا راوی حدیث بودن موضوعیت دارد یا طریقیت؟ یعنی صرفا طریق به شناخت احکام است ؟در این صورت فقیه عالمی که مقلد است ولی می تواند راه حل همه مسائل را از احکام به صورت تقلیدی استخراج کند مشمول آن خواهد بود هر چند به روایتی هم مراجعه نکند و اگر موضوعیت داشته باشد تنها شامل کسی می شود که اهل استخراج احکام از احادیث باشد؟

پاسخ: ظاهر اخذ عنوان در حکم موضوعیت آن است مگر این که قرینه ای بر خلاف باشد.

نقول: راوی بودن موضوعیتی ندارد زیرا اگر موضوعیت داشته باشد مجتهدی که راوی حدیث نیست را نباید شامل شود با این که شمولش یقینی است. بلکه مقصود آن است که مرجع علم او روایات باشد در این صورت دیگر فرقی نمی کند که مرجعش مستقیما روایات باشد و یا غیر مستقیم و با یک واسطه روایات باشد.

ولی آقای منتظری تاکید بر موضوعیت دارد(البته گفته ایشان در مقبوله که قابل تسری به این روایت هم هست):

و احتمال أنّ الاجتهاد أخذ طريقا لا موضوعا، فالملاک هو الاطلاع على الأحكام و وقوع القضاء على وفق الحقّ و لو كان عن تقليد، مخالف لظاهر الحديث جدّا.

س چهارم:

سند توقیع چگونه است؟ در مورد دو نفر توثیقی وجود ندارد یکی اسحاق بن یعقوب است که شناخته شده نیست و دیگر ابن عصام.

پرسش مهم دیگری هم وجود دارد که چطور روایت با این مضمون مهم و نیز احکام فقهی و دستورات دیگر نه از سوی کلینی و نه از سوی شیخ طوسی و نه از سوی شیخ صدوق در کتب اصلی روایی شان نقل نشده است. این عدم نقل بیان گر نوعی عدم اعتماد کامل آنها به این روایت می باشد.

س پنجم(در مورد استدلال اول شیخ ره:)

آیا این که امام ع سائل را در حوادث واقعه او که طبیعتا در آن دوره و زمان مورد

ابتلایش بوده فقط به روات احادیث ارجاع داده اند ثابت می کند که این انحصار در مرجعیت روات در سایر ازمنه و اعصار هم وجود دارد و یا این که ممکن است در شرایط زمانی و اعصار دیگر مرجع دیگری هم وجود داشته باشد که چون مورد ابتلای سائل نبوده ذکر نشده است؟ (فرمایش زیر که از امام ره نقل شده ناظر به این سوال است).

پاسخ: تعلیل ذیل می گوید فقط روات مرجع اند چون حجت هستند پس فقط حجت است که می تواند مرجع حوادث باشد و از آنجا که اثبات حجت بودن برای دیگر موارد نشده مرجعیت در مورد انها منتفی خواهد بود. مگر از راه هایی مانند تنقیح مناط

الا ان یقال: که اثبات حجیت برای روات نفی اگر از غیر نفی حجیت هم بکند مال آن زمان است و نفی حجیت از غیر در زمان دیگر نمی کند پس اگر توانستیم برای غیر روات احادیث دلیلی بر حجیت پیدا کنیم با این روایت تعارضی نخواهد داشت.

و رابعا: انه قد یقال لعل المراد برواۀ الحدیث حیث لم یذکر السؤال رواۀ بلد السائل و عصره، فاستفادۀ التعمیم لا بد و ان یکون بإلغاء الخصوصیۀ. و إلغاء خصوصیۀ بلد السائل، و ان کانت غیر بعیدۀ. و اما المعاصریۀ فانی لکم بذلک؟! مع وجود الفرق الواضح، و هو الاختلاف فی الفتوی کثیرا فی هذه الأعصار دون الصدر الأول کذا أفاد أستادنا العلامۀ الخمینی دام ظله فی الدورۀ الأخیرۀ، و لکن الإنصاف انه غیر فارق فیمکن استفادۀ التعمیم فتدبر.»(لنگرودی- الدر النضید.

س ششم: یک استبعاد!

این حکم بسیار مهم که روات احادیث حجت من هستند و به جای من در همه مسائل دینی و اجتماعی حرفشان معتبر است نمی تواند برای این گروه جعل شود بدون این توضیحی در مورد این که راوی حدیث کیست و صفاتش چیست داده شود. این نکته را تقویت می کند که پاسخ و حجت بودن ناظر به حوادثی است که در سوال سائل بیان شده است نه مربوط به همه حوادث در همه اعصار.

۷- سایر روایات

الأحد, نوفمبر ۱۷, ۲۰۱۳ ۰۱:۱۴ ق.ظ

۱-۲و صحیحة معاویة بن وهب فی الفقیه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام انه قال: أی قاض قضی بین اثنین فأخطأ سقط أبعد من السماء و روایة أبی بصیر قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: من حکم فی درهمین فأخطأ کفر «۴». و الظاهر ان المراد بالخطإ هنا، غیر خطإ القاضی بالحق بعد السعی و الاجتهاد، إذ لا بأس به حینئذ.- مقدس ره

اقول: اولا اطلاق روایت که خطای غیر عمد است و شامل خطای بدون تقصیر می شود قابل التزام نیست و ثانیا، دلالتی بر اعتبار اجتهاد ندارد.

۳- صحیحة أبی عبیدة قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: من افتی الناس بغیر
علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکة الرحمة و ملائکة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه.
و هی تدل علی الأعم من المطلوب.(یعنی شامل)

اقول: اولا عمل مقلد به فتوای مجتهد علی هدی من الله است و ثانیا، اصلا روایت در مورد افتاء است و ربطی به قضاوت تقلیدی ندارد.

۴-و مثلها حسنة عبد الرحمن بن الحجاج قال: کان أبو عبد اللّه علیه السّلام قاعدا فی حلقة ربیعة الرأی، فجاء أعرابی فسأل ربیعة الرأی عن مسألة، فأجابه، فلما سکت قال له الأعرابی: أ هو فی عنقک؟ فسکت عنه ربیعة و لم یردّ علیه شیئا فأعاد المسألة علیه فأجابه بمثل ذلک، فقال له الأعرابی: أ هو فی عنقک؟ فسکت ربیعة، فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام: هو فی عنقه، قال أو لم یقل، و کل مفت ضامن «۲».

و الروایات الدالة علی ذلک، و علی عدم الرجوع إلی حکام الجور، و غیر أصحابنا، کثیرة جدا، و مستفیضة، بل یمکن دعوی تواترها.- مقدس ره

۸-اعتبار

الأحد, نوفمبر ۱۷, ۲۰۱۳ ۰۱:۱۱ ق.ظ

حاصله، اشتراط کون القاضی عالما بالحکم و القضاء فی حال القضاء، مع کونه مجتهدا، و هو معلوم فی الأصول. لعل دلیلهم علیه الإجماع، و **الاعتبار**، و الآیات «۱»، و الأخبار.- مقدس ره

و أیضا فتولیة المرء ما لم یعرفه قبیحة عقلا و لا یجوز فعلها. ..و أیضا فالحاکم مخیّر فی الحکم عن اللّه- تعالی- و نائب عن رسول اللّه «ص» و لا شک فی قبح ذلک من دون العلم.- غنیه

اقول: مقدس ره در مورد دلیل اعتبار توضیحی نداده است ولی می تواند ناظر به سخن غنیه باشد که قضاوت بدون علم و معرفت را قبیح دانسته است ولی این استدلال اخس از مدعاست زیرا نمی تواند علم اجتهادی را ثابت نماید

۹-اصل

09:52 17 November 2013

و الأصل فی المسألة- بعد الأصل و قبل الإجماعات المذکورة-: ما دلّ ..(انصاری)

دراسات:

و کیف کان فلا دلیل علی صحّة قضاء المقلّد و استثنائه. و لا یکفي في ذلك عموم دلیل الولایة، إذ الولایة لا تتحقّق واقعا فیما لا شرعیّة له و مقتضی مفهوم الحصر في الخبرین عدم شرعیّة قضاء غیر النّبيّ و الوصيّ. فبین الدلیلین عموم من وجه فیتعارضان في نصب المقلّد للقضاء، إذ مقتضی عموم الولایة شرعیّته، و مقتضی عموم مفهوم الحصر عدم شرعیّته، و بعد تساقط الدلیلین یرجع إلی الأصل في المسألة، و مقتضاه عدم الصحّة و الشرعیّة، فتأمّل.

إذا لا دلیل علی مشروعیة القضاء لمن لا أهلیة له، و مقتضی الأصل عدم نفوذ حکم شخص علی شخص آخر، کما أن مقتضی الروایات المتقدمة حرمة صدور القضاء ممن لا أهلیة له و هو أصل ثانوی و ان کان الأصل الأولی یقتضی جوازه و إباحته، فعلی هذا الأصل الثانوی یکون القضاء و الحکم بعنوان الأهلیة من التشریع المحرم لانه عنوان للفعل الخارجی.

(خویی)

اقول: مقصود ایشان از این که اصل اولی بر جواز قضاوت غیر اهل است معلوم نیست؟ زیرا اصل عدم نفوذ حکم شخص علی شخص اصل اولی است نه ثانوی.

سخنی درباره تشریع محرم بودن قضاوت نا اهل:

اقول:اگر قضاوت قاضی جور با عنوان اهلیت شرعی باشد با علم به عدم اهلیت تشریع است اما اگر با قصد اهلیت نباشد و یا این که عدم اهلیت با معتقد نباشد تشریع نخواهد بود.

این ایراد به کلام بعدی ایشان در مورد حرمت رجوع به قاضی جور روشن تر

است:

«لأنه من أظهر مصادیق الرکون الی الظلمة و هو حرام بل هو من التشریع المحرم، لأنه إمضاء عملی لقضاوة من تصدی لها ممن لا أهلیة له للقضاء. هذا إذا کان عدم أهلیته من جهة عدم استجماعه الشرائط المعتبرة فی القضاء غیر الایمان.»

زیرا فعل غیر عبادی را به نیت عبادت آوردن تشریع است اما مراجعه به قاضی نا مشروع و پذیرفتن قضاوت او اگر با نیت اعتبار شرعی او باشد هم تشریع است اما با چنین نیتی نباشد بلکه نیتش این باشد که او قاضی نامشروع است دیگر نمی شود گفت تشریع محرم است.

سند مقبوله

الأحد, نوفمبر ۱۷, ۲۰۱۳ ۰۳:۳۸ ق.ظ

حَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع

مجمع الفايده:

هذه الروايۀ- مع عدم ظهور صحۀ سندها-: بكون داود بن الحصين «۲» واقفيا، عند الشيخ، و ابن عقدۀ، و إن كان ثقۀ عند النجاشى، و بمحمّد بن عيسى، كأنه العبيدى الذى ضعيف عند الشيخ أيضا و غيره، و إن كان الظاهر انه ممّن لا بأس به كما يظهر من كتاب النجاشى، و قبله المصنّف. و بجهل عمر بن حنظلۀ باعتبار كتب الرجال، و إن ادعى الشيخ زين الدين فى الدرايۀ أنه علم توثيقه من موضع آخر. و متنها أيضا لا يخلو عن شيء- كما ترى.

مقبولۀ «۳» عندهم و مضمونها معمول به، فتأمّل.

خويى ره:

و يرد عليه: أن روايۀ عمر بن حنظلۀ ضعيفۀ السند كما مر غير مرۀ و ان كانت الروايۀ متلقاۀ عند الأصحاب بالقبول، و من ثمۀ سميت بالمقبولۀ، و كذلک الحال فى التوقيع الشريف فان فى سنده إسحاق بن يعقوب و محمد بن محمد بن عصام و لم تثبت وثاقتهما. نعم محمد بن محمد شيخ الصدوق (قده) إلا أن مجرد الشيخوخۀ لمثله لا يقتضى التوثيق أبدا.

أمّا محمّد بن محمّد بن عصام، فهو أيضاً «كليني» و من مشايخ الصدوق كما هو ظاهره في كتاب كمال الدين، و قال في مشيخة الفقيه: و ما كان فيه عن محمّد بن يعقوب الكليني فقد رويته عن محمّد بن محمّد بن عصام الكليني، و علي بن أحمد ابن موسى، و محمد بن أحمد الشيباني رضي الله عنهم «2» و اعتماد الصدوق و الترضية عليه لعلّه يعرب عن كونه ثقة عنده. و ليس له في كتب الرجال عنوان سوى هذا.

و ابن عصام و إن لم يذكر في كتب الرجال بمدح و لكنّ كونه من مشايخ الصدوق و نقله عنه مترضيا عليه لعلّه يكفي في الاعتماد عليه.- دراسات

آیت الله شبیری زنجانی حفظه الله

بحث سندی پیرامون روایت عمر بن حنظله

در سند این روایت بحثی نیست جز در مورد خود عمر بن حنظله، مرحوم آقای خویی او را توثیق نمی‌کند ولی جماعت کثیری من جمله شهید ثانی حکم به وثاقت او کرده‌اند نظر ما نیز همین است چون از احدی درباره او تضعیف نقل نشده است و از سوی دیگر اجلاء روات از او اکثار روایت دارند و اکثار روایت اجلاء در احکام فقهی از کسی علامت اعتبار اوست زیرا رسم چنین نبوده که اجلاء از کسی که

کتاب نکاح (زنجانی)، ج19، ص: 6050

می‌دانند ثقه نیست یا نمی‌دانند که ثقه است اکثار روایت کنند و این طور هم نبوده که قدماء قائل به اصالة العداله باشند کما اینکه مرحوم آقای خویی چنین می‌گوید. بله بعضی از قدماء قائل به اصالة العداله بودند ولی در مقابل مشهور قدماء چنین نبوده‌اند، مضافا بر اینکه صفوان بن یحیی که یکی از آن سه نفری است که شیخ طوسی در عُده فرموده است: «لا یروون و لا یرسلون إلّا عن ثقه» از عمر بن حنظله روایت نقل می‌کند و مشایخ بلاواسطه صفوان بن یحیی به گفته شیخ طوسی همگی ثقات هستند و در خصوص همین روایت، راوی از عمر بن حنظله صفوان بن یحیی است.

علاوه بر اینها، دلیل دیگری بر وثاقت او اینکه فقهاء در بعض از مسائل مهم که اساس مطالب دینی مبتنی بر آن است بر عمر بن حنظله اعتماد کرده‌اند، مانند اصل مسأله ولایت فقیه البته آن ولایتی که مورد اجماع همگان است، زیرا اثبات بعض از ولایت‌ها برای فقیه مورد بحث است ولی در عین حال اصل آن مورد اجماع است که عمده مدرك آن مقبوله عمر بن حنظله است و نوعا روی آن تکیه می‌کنند، نتیجه تمام این ادله وثاقت عمر بن حنظله است.

شبیری زنجانی ح

4849/15اما در مورد داود بن حصین بحثی که وجود دارد این است که شیخ و قبل از او ابن عقده تعبیر «واقفی» در موردش دارند، البته مطلبی بر خلاف وثاقت او ذکر نکرده‌اند. در مقابل، نجاشی او را توثیق کرده و هیچ اشاره‌ای به وقفش نکرده است با اینکه بعد از شیخ کتابش را نوشته و به احتمال قوی کلام شیخ را دیده است و این مطلب نظایر زیادی دارد که شیخ افرادی را واقفی دانسته و نجاشی اشاره‌ای به وقف آنها نکرده است. بدین لحاظ، توجیهی که بعضی خواسته‌اند بکنند و گفته‌اند داود بن حصین واقفی ثقه است جمعاً بین کلام شیخ و کلام نجاشی، این توجیه چندان قوّت ندارد. یك احتمال قوی‌تر این است که بگوییم بسیاری از این افراد که شیخ به عنوان واقفه ذکر کرده اینها سابقهٔ وقف داشته‌اند نه اینکه تا آخر واقفه بوده‌اند چون بعد از وفات حضرت موسی بن جعفر علیه السلام خیلی‌ها واقفه شدند اما بعد از ولادت حضرت جواد علیه السلام واقفه شکست خوردند و بسیاری از آنها برگشتند و لذا محتمل است که افرادی مثل داود بن الحصین جزء این دسته باشند. بنابراین بر حسب این دو احتمال که داود بن الحصین واقفی باشد یا واقفی نباشد (یعنی از وقف برگشته باشد) روایت موثقه یا صحیحه خواهد بود.

۷۹۵۲/۲۵داود بن حصین هم ثقه است، اگر چه در مورد واقفی بودنش اختلاف هست؛ شیخ او را از واقفه شمرده است، ولی نجاشی چنین نکرده است و بعید نیست که جزو کسانی باشد که بعداً برگشتند، در هر حال چون عقیده ما این است که عباس بن عامر قصبانی قبل از وقف از داود بن حصین

اخذ حدیث کرده است، روایت صحیحه می‌شود.

و أما «داود بن حصين» فقد وثّقه النجاشي، إلا أن الشيخ اعتبره واقفياً. و لكن يبدو أنّه في حال تعارض الشيخ نفسه مع النجاشي يتقدّم قول النجاشي؛ باعتبار قوة المنهجية في عمله قياساً بالشيخ. أضف إلى ذلك أن المامقاني اعتبر عدم تعرض النجاشي لمسألة المذهب عند الشيخ قرينة على كونه إمامياً؛ لأنه يتعرض لمذهب الرواة من غير الإمامية.

نقطة الضعف الثانية في السند هي بسبب عدم توثيق الأصحاب لـ «عمر ابن حنظلة»، و إن حاول بعض الفقهاء إثبات وثاقته عن طريق خبر «يزيد بن خليفة» أو وقوعه في طريق «صفوان بن يحيى»، و لكن بعد تلقّي الأصحاب لخبره بالقبول يمكن الوثوق بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام حتى مع فرض عدم وثاقته.

سند اول مشهوره

الجمعة, نوفمبر ۲۲, ۲۰۱۳ ۰۸:۳۶ ب.ظ

وافی: 16368- 6 الكافي، 7/ 412/ 4/ 1 التهذيب، 6/ 219/ 8/ 1 الاثنان عن الوشاء عن أبي خديجة ا

لفقيه، 3/ 2/ 3216 أحمد بن عائذ عن أبي خديجة قال قال لي أبو عبد اللّه ع إيّاكم أن يحاكم بعضكم «2» بعضا

1- طريق صدوق:

محمد بن عليّ بن الحسين، بإسناده عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال). رَوَى أَحْمَدُ بْنُ عَائِذٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ الْجَمَّالِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ ع إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ

معجم رجال الحديث:

و طريق الصدوق إليه: أبوه - رضى الله عنه - عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن الوشاء، عن أحمد بن عائذ. و الطريق صحيح.

۲- طريق كلينى و شيخ رهما

۴- الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ سالم بن مكرم الجمال قَالَ

اسم : سالم بن مكرم

تقويم : إمامى،ثقة،جليل كمافى النجاشى(ثقه ثقه) وغيره وتضعيف الشيخ له غيرصحيح

طبقة : الصادق عليه السلام(جخ،قى،جش) - الكاظم عليه السلام(جش)

لقب : الكناسى(جش) الكوفى(جخ) الجمال(كش،جخ،جش) أبوخديجة(كش)

صاحب‌الغنم(جش،قى)

كنية : أبوخديجة(قى،جش،ست،جخ) أبوسلمة(كش،قى،جش)

1117 - معلى بن محمد البصرى

نجاشی:

أبو الحسن مضطرب الحديث و المذهب و كتبه قريبة. له كتب منها: كتاب الإيمان و درجاته و زيادته و نقصانه كتاب الدلائل كتاب الكفر و وجوهه كتاب شرح المودة في الدين كتاب التفسير كتاب الإمامة كتاب فضائل أمير المؤمنين عليه السلام (صلوات الله عليه) كتاب قضاياه عليه السلام كتاب المروءة (المروة) كتاب سيرة القائم عليه السلام. أخبرنا محمد بن محمد قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: حدثنا الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد.

سید کاظم حایری:

نعم ورد عن الشيخ الطوسي رحمه اللّه تضعيفه، و لكنّ الظاهر أنّ تضعيفه يحمل على اشتباهه بسالم بن أبي سلمة على ما يظهر من عبارته رحمه اللّه من أنّ سالم بن مكرم يكنّى أبوه بأبي سلمة، بينما الآخرون ذكروا أنّ أبا سلمة كنية لنفس سالم، و لا أقلّ من احتمال استناد تضعيف الشيخ إلى ذلك بمقدار يسقط كلامه رحمه اللّه عن الحجّيّة صحّة الاعتماد عليه.

خویی:

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٥.

ثمّ إنّا قد أسبقنا شطراً مما يرجع إلى وثاقة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال في ذيل ص ٢٢۴ و ذكرنا أن الشيخ قد ضعّفه في فهرسته، و وثقه في موضع آخر على ما نقله عنه العلّامة (قدّس سرّه) إلّا أن شيئاً من تضعيفه و توثيقه غير قابل للاعتماد عليه و ذلك لأن المتأخر منهما عدول عن المتقدم عليه، و حيث إنّا لا نعلم أن الصادر متأخراً أيّهما فيكون كل من قولي الشيخ شبهة مصداقية للتضعيف و التوثيق، و بذلك يسقطان عن الاعتبار، و يبقى توثيق النجاشي و ابن قولويه للرجل سليماً عن المعارض.

و هذا الّذي ذكرناه و إن كان صحيحاً في نفسه إلّا أنه إنما يتم فيما إذا لم يصدر المتأخر منهما حال غفلته عمّا ذكره أولًا فإن مع التوجه و الالتفات إليه لم يعقل صدور ضده أو نقيضه إلّا عدولًا عمّا ذكره أولًا. و أما مع احتمال كونه غافلًا عمّا ذكره

أولًا فلا يمكننا الحكم بأن المتأخر عدول عن سابقه لمكان غفلته، كما لا يمكننا رفع هذا الاحتمال بأصالة عدم الغفلة المتسالم عليها عند العقلاء و ذلک لأن التشبث بأصالة عدم الغفلة إنما يصح فيما إذا شككنا فی أن كُلّاً من تضعيفه و توثيقه هل صدر عنه مع الغفلة أو الالتفات؟ و بها نبنی علی أنه ضعّفه مع الالتفات إليه و وثقه كذلک و أما انه عند ما أخذ بتضعيفه مثلًا مع الالتفات لم يكن غافلًا عن الأمر المتقدم عليه، فهو مما لا يمكن إثباته بأصالة عدم الغفلة عند العقلاء.

و من هنا تصدی سيدنا الأستاذ أدام اللّه إظلاله لإثبات وثاقة الرجل و دفع ما قد يتوهّم من معارضة توثيق النجاشی و ابن قولويه بتضعيف الشيخ له فی فهرسته بطريق آخر و أفاد فی الأمر الثالث من الأمور الّتی تعرض لها فی ترجمة الرجل من رجاله ما إليک نصه:

و الصحيح أن يقال: إن تضعيف الشيخ لا يمكن الأخذ به فی نفسه فی المقام فشهادة النجاشی و ابن قولويه، و علی بن الحسن بلا معارض بيان ذلک: ان سالم ابن أبی سلمة المتقدم قد عرفت قول النجاشی فيه: ان حديثه ليس بالنقی و أن ابن الغضائری ضعفه، و قد ذكر النجاشی أن له كتاباً أخبر بها عدة من أصحابنا بالسند المتقدم فی ترجمته، و مع ذلک لم يتعرّض له الشيخ حتی فی رجاله، مع أن موضوعه أعم مما فی الفهرست، أ فهل يمكن أن العدة المخبرين للنجاشی بكتاب سالم ابن أبی سلمة لم يخبروا الشيخ فلم يعلم الشيخ لا بنفسه ليذكر فی رجاله، و لا بكتابه ليذكره فی فهرسته؟ فينحصر سرّ عدم تعرضه له تخيله أنه هو سالم بن مكرم، فإنه اعتقد أن مكرماً كنيته أبو سلمة علی ما صرّح به فی عبارته المتقدمة، و قد تعرض له فی الفهرست و الرجال، و عليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنياً علی أنه متحد مع سالم بن أبی سلمة الّذی مرّ كلام النجاشی و ابن الغضائری فيه، و حيث إنه (قدّس سرّه) أخطأ فی ذلک فإن سالم بن أبی سلمة رجل آخر غير سالم ابن مكرم فالتضعيف لا يكون راجعاً إلی سالم بن مكرم الّذی ليس هو بابن أبی سلمة بل هو نفسه مكنی بأبی سلمة علی زعمه فتوثيق النجاشی و ابن قولويه، و مدح ابن فضال تبقی بلا معارض ... [معجم رجال الحديث ۸: ۲۵].

موسوعة الإمام الخوئی، ج۱، ص: ۲۹۸

.....

سند دوم مشهوره

الثلاثاء, نوفمبر ۲۶, ۲۰۱۳ ۰۷:۰۹ ق.ظ

و الثانية ما رواه في التهذيب عن محمد بن علی بن محبوب[ضمير] عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسين بن سعيد عن هارون بن جهم(أبی الجهم)عن أبی خديجة قال بعثنی أبو عبد الله ع إلى أصحابنا فقال

إلّا أنّ هذا سنده ضعيف بأبي الجهم المحتمل انطباقه على ثوير بن أبي فاختة الذي لم تثبت وثاقته، و رواية ابن أبي عمير عن أبي الجهم لا تدلّ على وثاقة ثوير بن أبي فاختة؛ لاحتمال كون المقصود به بكير بن أعين الذي ورد أيضا عن ابن أبي عمير الرواية عنه باسمه الصريح.

و الحاصل: أنّ أبا الجهم مردّد في المقام بين من لم تثبت وثاقته و هو ثوير بن

---

(1) الوسائل ج 18، ب 1 من صفات القاضي، ح 5، ص 4.

(2) الوسائل ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 6، ص 100.

القضاء في الفقه الإسلامي، ص: 46

أبي فاختة و من ثبتت وثاقته و هو بكير بن أعين الذي ثبتت وثاقته برواية ابن أبي عمير عنه. و قد يقال أيضا بثبوت وثاقته برواية الكشّي بسند تامّ عن الفضل و إبراهيم ابني محمّد الأشعريين قال: «إنّ أبا عبد اللّه عليه السّلام لمّا بلغه وفاة بكير بن أعين قال: أما و اللّه لقد أنزله اللّه بين رسول اللّه و أمير المؤمنين صلوات اللّه عليهما»، أو برواية الصدوق في مشيخة الفقيه نفس المضمون عن الصادق عليه السّلام.

و يرد على الثاني إرساله.

و على أيّ حال فبعد الدوران بين الثقة و غير الثقة يسقط السند عن الحجّيّة.

هذا مضافا إلى وجود شبهة الإرسال في المقام، فإنّ سند الحديث كما يلي:

(محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسين ابن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة). فلو حملنا

الحسين بن سعيد على الحسين بن سعيد المعروف و المتعارف رواية أحمد بن محمّد بن عيسى عنه، و حملنا أبا الجهم على أحد الراويين المعروفين الّذين قلنا: إنّ أحدهما ثبتت وثاقته و هو بكير بن أعين، و الآخر لم تثبت وثاقته و هو ثوير بن أبي فاختة جاءت شبهة الإرسال سواء فرض أنّ المقصود بأبي الجهم هو بكير أو ثوير:

أمّا بكير فهو من أصحاب الباقر و الصادق عليهما السّلام، و قد ورد في الكتب الرجالية التصريح بموته في زمن الصادق عليه السّلام، و مع فرض موته في زمن الصادق عليه السّلام تستبعد رواية الحسين بن سعيد الذي هو من أصحاب الرضا و الجواد و الهادي عليهم السّلام عنه.

و أمّا ثوير فهو من أصحاب الإمام زين العابدين و الباقر و الصادق عليهم السّلام فتبعد حياته بعد الإمام الصادق عليه السّلام، و لم نر رواية له من بعد الصادق عليه السّلام، فتستبعد أيضا رواية الحسين بن سعيد عنه.

سند توقیع

الأحد, نوفمبر ۱۷, ۲۰۱۳ ۰۳:۱۴ ق.ظ

۱۰- مکاتبهٔ إسحاق بن یعقوب المعروفهٔ فی بحث ولایهٔ الفقیه، فانه قد ورد فی صدرها (و امّا المتلبسون باموالنا فمن استحل منها شیئا فأکله فانما یأکل النیران، و اما الخمس فقد ابیح لشیعتنا و جعلوا منه فی حل الی ان یظهر امرنا، لتطیب ولادتهم و لا تخبث) «۲».

۱- و کذلک الحال فی التوقیع الشریف فان فی سنده إسحاق بن یعقوب و محمد بن محمد بن عصام و لم تثبت وثاقتهما. نعم محمد بن محمد شیخ الصدوق (قده) إلا أن مجرد الشیخوخهٔ لمثله لا یقتضی التوثیق أبدا.- خویی

۲- و منه: ما فی الوسائل عن إکمال الدین عن محمّد بن محمّد بن عصام عن محمّد ابن یعقوب، و عن الغیبهٔ للشیخ الطوسیّ قدس سره عن جماعهٔ عن جعفر بن محمّد بن قولویه و أبی غالب الزراریّ و غیرهما کلّهم عن محمّد بن یعقوب، و هو ینقل عن إسحاق ابن یعقوب، فهو قطعیّ إلی إسحاق بن یعقوب، و یمکن کشف اعتباره من نقل الکلینیّ عنه من دون واسطهٔ، و الاعتناءِ بشأنه، و نقله بلفظ واحد من دون زیادهٔ و نقیصهٔ لعدّهٔ لا تقلّ عن ثلاثهٔ کما ظهر من نقل السند، و إن کان إسحاق هو أخوه کما فی قاموس الرجال فهو أدریٰ بصدقه، و قد عدّه صاحب الوسائل فی خاتمهٔ کتابه فی طیّ الثقات، قال قدس سره: نقل الکشّیّ توقیعاً یظهر منه تمجیده،- مرتضی حایری

۳- و هی منقولهٔ من قبل الشیخ الصدوق فی اکمال الدین «۳» عن محمّد بن عصام الکلینی عن محمّد بن یعقوب الکلینی عن إسحاق بن یعقوب.

و فی غیبهٔ الشیخ «۴» عن جماعهٔ- و الظاهر انهم الشیخ المفید و الشیخ ابو عبد اللّه الحسین بن عبید اللّه ابن ابراهیم الغضائری و احمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر- عن جعفر بن محمّد بن قولویه و ابی غالب الزراری و غیرهما- الظاهر انه ابی محمّد التلعکبری کما یذکر فی موضع آخر من الغیبهٔ ص ۲۲۰- عن محمّد بن یعقوب عن إسحاق بن یعقوب، و هذا السند یکاد ان یکون قطعیا الی إسحاق بن یعقوب، کما انّ السند الاول تام إلیه، لانّ محمّد بن عصام الکلینی من مشایخ الصدوق- بناء علی کفایهٔ ذلک فی التوثیق- و اما إسحاق بن یعقوب، هنا و الذی یحتمل ان یکون أخ الکلینی (قدّس سرّه) فلا شهادهٔ بتوثیقه، الّا انه من المستبعد جدا

ان تکون هذه المکاتبهٔ التی ینقلها من عثمان بن سعید مفتعلهٔ کذبا من قبله، اذ کیف یمکن ذلک مع

تصدی مثل الکلینی لنقلها عنه الی جماعة من الاجلاء، و اولئک أیضا ینقلونها الی جماعة حتی تصل لمثل الشیخ الطوسی و الشیخ الصدوق؟

و اما احتمال الخطأ فی النقل فمنفی باصالة عدم الغفلة و الخطأ العقلائیة الجاریة حتی فی الدلیل القطعی السند، بل نفس تصدی مثل الشیخ الصدوق فی اکمال الدین و الشیخ الطوسی فی الغیبة لنقل المکاتبة له کاشفیة بالغة حد الوثوق بصدورها، لانّ المکاتبات کانت لها من الأهمیة البالغة بمکان، و کان حصول القطع أو الاطمئنان الحسی لأمثال الصدوق و الشیخ القریبین من عصر الغیبة بصدور مکاتبة أو افتعالها و تزویرها ممکنا فی حقهم، کیف و نحن نقبل توثیقات الشیخ للرواة علی اساس احتمال حسیة شهادته بوثاقتهم رغم بعد زمانهم عنه، بل المکاتبات التی تتضمن المدح و الاحترام و التقدیر لصاحبها لم تکن تخرج عادة لغیر الخواص و الثقات الاجلاء.

هذا مضافا: الی انّ الشیخ فی الغیبة یذکر المکاتبة فی موضعین «۱» و یذکرها فی الموضع الثانی فی سیاق ترجمة الشیخ الجلیل عثمان بن سعید و بعض ما خرج من المکاتبات علی یده من قبل الناحیة المقدسة، ممّا یدل علی ثبوت هذه المکاتبة و صدورها عنها بحسب نظره.

و امّا ما قد یقال: من انّ عدم نقل الکلینی (قدّس سرّه) فی کتابه الکافی لهذه المکاتبة دلیل وهنها «۲».

فمدفوع: بانّ صدور هذه المکاتبة عن الشیخ الکلینی الی جماعة من الاجلاء ممّا یقطع به کما قلنا، فلا شک فی اهتمام الکلینی بنقلها، و الّا کیف نقلها عنه

جماعة بسند الشیخ و محمّد بن عصام بسند الصدوق، و اما عدم النقل فی الکافی فلکونها متضمنة لأمور ترتبط بعصر الغیبة و شئونها، و لا ربط مهم فیها مع فصول و کتب الکافی کما لا یخفی لمن راجعها، علی انّ الکلینی یذکر فی بدایة کتابه انه لم یستوعب کل الروایات خصوصا فی الاصول و انه ینوی- اذا وفقه اللّه- تألیف کتاب أوسع و أجمع للروایات الصادرة عنهم «۱».و هکذا یتضح صحة سند هذه المکاتبة أیضا-.

سید محمود شاهرودی کتاب الخمس

سند روایت اسحاق بن عمار

السبت, نوفمبر ۲۳, ۲۰۱۳ ۰۳:۴۳ ق.ظ

روایهٔ إسحاق بن عمار عن أبی عبد اللّه- ع- قال: **قال: أمیر المؤمنین لشریح: یا شریح قد جلست مجلسا لا یجلسه إلا نبی أو وصی نبی أو شقی** «۱» لدلالتها علی الاختصاص، (و انما جعلناها مؤیدهٔ لضعفها بیحیی بن المبارک الواقع فی سندها).(تنقیح خویی)

سند روایت سلیمان بن خالد

السبت, نوفمبر ۲۳, ۲۰۱۳ ۰۳:۴۹ ق.ظ

خبر عبدالله بن طلحه

السبت, نوفمبر ۲۳, ۲۰۱۳ ۰۴:۰۴ ق.ظ

الكافي (ط - دارالحديث)، ج14، ص: 334

14180/ ۱۲. عَلِيٌّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَفْصٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَلْحَةَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ سَارِقٍ دَخَلَ عَلَى امْرَأَةٍ لِيَسْرِقَ مَتَاعَهَا، فَلَمَّا جَمَعَ الثِّيَابَ تَابَعَتْهُ نَفْسُهُ، فَكَابَرَهَا عَلى نَفْسِهَا، فَوَاقَعَهَا فَتَحَرَّكَ ابْنُهَا فَقَامَ، فَقَتَلَهُ بِفَأْسٍ كَانَ مَعَهُ، فَلَمَّا فَرَغَ حَمَلَ الثِّيَابَ، وَ ذَهَبَ لِيَخْرُجَ حَمَلَتْ «۵» عَلَيْهِ بِالْفَأْسِ، فَقَتَلَتْهُ، فَجَاءَ أَهْلُهُ يَطْلُبُونَ بِدَمِهِ مِنَ الْغَدِ.

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «اقْضِ عَلى هذَا كَمَا وَصَفْتُ لَكَ» فَقَالَ: «يَضْمَنُ مَوَالِيهِ الَّذِينَ طَلَبُوا «۶» بِدَمِهِ دِيَةَ الْغُلَامِ،وَ يَضْمَنُ السَّارِقُ فِيمَا تَرَكَ أَرْبَعَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ بِمُكَابَرَتِهَا عَلى فَرْجِهَا، أَنَّهُ «۷» زَانٍ وَ هُوَ فِي مَالِهِ غَرِيمُهُ «۸»، وَ لَيْسَ عَلَيْهَا فِي قَتْلِهَا إِيَّاهُ شَيْءٌ «۹»، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه و آله: مَنْ كَابَرَ امْرَأَةً لِيَفْجُرَ بِهَا فَقَتَلَتْهُ، فَلَا دِيَةَ لَهُ وَ لَاقَوَدَ «۱۰»». «۱۱»

روايات ارجاع به اصحاب ائمه در افتاء و نقل روايات

السبت, ديسمبر ٠٧, ٢٠١٣ ٠٥:١٠ ق.ظ

33429- 14- «3» مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ**بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ** بِالْجَنَّةِ بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ- وَ أَبُو بَصِيرٍ لَيْثُ بْنُ الْبَخْتَرِيِّ- الْمُرَادِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ زُرَارَةُ أَرْبَعَةٌ نُجَبَاءُ- أُمَنَاءُ اللَّهِ عَلَى حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ- لَوْ لَا هَؤُلَاءِ انْقَطَعَتْ آثَارُ النُّبُوَّةِ وَ انْدَرَسَتْ.

33430- 15- «4» وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ شُعَيْبٍ الْعَقَرْقُوفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رُبَّمَا احْتَجْنَا أَنْ نَسْأَلَ عَنِ الشَّيْءِ- فَمَنْ نَسْأَلُ قَالَ عَلَيْكَ بِالْأَسَدِيِّ يَعْنِي أَبَا بَصِيرٍ.

33431- 16- «5» وَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَهُ فِي حَدِيثٍ لَوْ لَا زُرَارَةُ وَ نُظَرَاؤُهُ «6»- لَظَنَنْتُ أَنَّ أَحَادِيثَ أَبِي ع سَتَذْهَبُ.

---

(1)- في المصدر- المستاكل بعلمه.

(2)- الغيبة- 239.

(3)- رجال الكشي 1- 398- 286.

(4)- رجال الكشي 1- 400- 291.

(5)- رجال الكشي 1- 345- 210.

(6)- ليس في المصدر.

وسائل الشيعة، ج ، ص:

33432- 17- «1» وَ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَمَّارٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَهُ فِي حَدِيثٍ أَمَّا مَا رَوَاهُ زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع- فَلَا يَجُوزُ لَكَ أَنْ تَرُدَّهُ.

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ أَخِيهِ عَبْدِ اللَّهِ وَ الْهَيْثَمِ بْنِ أَبِي مَسْرُوقٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ كُلِّهِمْ عَنِ الْحَسَنِ «2» بْنِ مَحْبُوبٍ مِثْلَهُ «3».

33433- 18- «4» وَ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ أَحْيَاءً وَ أَمْوَاتاً

أَرْبَعَةٌ- بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ وَ زُرَارَةُ- وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ الْأَحْوَلُ- وَ هُمْ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ أَحْيَاءً وَ أَمْوَاتاً.

33434- 19- «5» وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لِلْفَيْضِ بْنِ الْمُخْتَارِ- فِي حَدِيثٍ فَإِذَا أَرَدْتَ حَدِيثَنَا فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ- وَ أَوْمَأَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ- فَسَأَلْتُ أَصْحَابَنَا عَنْهُ فَقَالُوا زُرَارَةُ بْنُ أَعْيَنَ.

33435- 20- «6» وَ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَ غَيْرِهِ قَالُوا

---

(1)- رجال الكشي 1- 133- 211.

(2)- في رجال الكشي- الحسين.

(3)- رجال الكشي 1- 346- 214.

(4)- رجال الكشي 1- 135- 215.

(5)- رجال الكشي 1- 135- 216.

(6)- رجال الكشي 1- 136- 217.

وسائل الشيعة، ج ، ص:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رَحِمَ اللَّهُ زُرَارَةَ بْنَ أَعْيَنَ- لَوْ لَا زُرَارَةُ وَ نُظَرَاؤُهُ لَانْدَرَسَتْ أَحَادِيثُ أَبِي ع.

33436- 21- «1» وَ عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ مَا أَجِدُ أَحَداً أَحْيَا ذِكْرَنَا- وَ أَحَادِيثَ أَبِي ع إِلَّا زُرَارَةُ- وَ أَبُو بَصِيرٍ لَيْثٌ الْمُرَادِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ- وَ بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ- وَ لَوْ لَا هَؤُلَاءِ مَا كَانَ أَحَدٌ يَسْتَنْبِطُ هَذَا- هَؤُلَاءِ حُفَّاظُ الدِّينِ- وَ أُمَنَاءُ أَبِي ع عَلَى حَلَالِ اللَّهِ وَ حَرَامِهِ- وَ هُمُ السَّابِقُونَ إِلَيْنَا فِي الدُّنْيَا- وَ السَّابِقُونَ إِلَيْنَا فِي الْآخِرَةِ.

33437- 22- «2» وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بُنْدَارَ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ زُرَارَةُ وَ أَبُو بَصِيرٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ- وَ بُرَيْدٌ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ السّابِقُونَ السّابِقُونَ أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ «3».

33438- 23- «4» وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّهُ لَيْسَ كُلَّ سَاعَةٍ أَلْقَاكَ- وَ لَا يُمْكِنُ الْقُدُومُ- وَ يَجِيءُ الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا فَيَسْأَلُنِي- وَ لَيْسَ عِنْدِي كُلُّ مَا يَسْأَلُنِي عَنْهُ- فَقَالَ مَا يَمْنَعُكَ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ الثَّقَفِيِّ- فَإِنَّهُ سَمِعَ مِنْ أَبِي وَ كَانَ عِنْدَهُ وَجِيهاً.

---

(1)- رجال الكشي 1- 136- 219.

(2)- رجال الكشي 1- 136- 218.

(3)- الواقعة 56- 10- 11.

(4)- رجال الكشي 1- 163- 273.

وسائل الشيعة، ج ، ص:

33439- 24- «1» وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ- أَ مَا لَكُمْ مِنْ مَفْزَعٍ- أَ مَا لَكُمْ مِنْ مُسْتَرَاحٍ تَسْتَرِيحُونَ إِلَيْهِ- مَا يَمْنَعُكُمْ مِنَ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ.

33440- 25- «2» وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمِسْمَعِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ ذَمَّ رَجُلًا فَقَالَ- لَا قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ وَ لَا قَدَّسَ مِثْلَهُ إِنَّهُ ذَكَرَ أَقْوَاماً- كَانَ أَبِي ع ائْتَمَنَهُمْ عَلَى حَلَالِ اللَّهِ وَ حَرَامِهِ- وَ كَانُوا عَيْبَةَ عِلْمِهِ- وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ هُمْ عِنْدِي مُسْتَوْدَعُ سِرِّي- وَ أَصْحَابُ أَبِي حَقّاً إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِأَهْلِ الْأَرْضِ سُوءاً- صَرَفَ بِهِمْ عَنْهُمُ السُّوءَ- هُمْ نُجُومُ شِيعَتِي أَحْيَاءً وَ أَمْوَاتاً- (هُمُ الَّذِينَ أَحْيَوْا) «3» ذِكْرَ أَبِي ع- بِهِمْ يَكْشِفُ اللَّهُ كُلَّ بِدْعَةٍ- يَنْفُونَ عَنْ هَذَا الدِّينِ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ- وَ تَأْوِيلَ الْغَالِينَ ثُمَّ بَكَى فَقُلْتُ مَنْ هُمْ- فَقَالَ مَنْ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتُ اللَّهِ- (وَ عَلَيْهِمْ رَحْمَتُهُ) «4»- أَحْيَاءً وَ أَمْوَاتاً بُرَيْدٌ الْعِجْلِيُّ- وَ أَبُو بَصِيرٍ وَ زُرَارَةُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ.

33441- 26- «5» وَ عَنْهُ عَنْ سَعْدٍ عَنِ الْمِسْمَعِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنِّي لَأُحَدِّثُ الرَّجُلَ بِالْحَدِيثِ- وَ أَنْهَاهُ عَنِ الْجِدَالِ وَ الْمِرَاءِ فِي دِينِ اللَّهِ- وَ أَنْهَاهُ عَنِ الْقِيَاسِ فَيَخْرُجُ مِنْ عِنْدِي- فَيَتَأَوَّلُ حَدِيثِي عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ إِلَى أَنْ قَالَ- إِنَّ أَصْحَابَ أَبِي كَانُوا زَيْناً أَحْيَاءً وَ أَمْوَاتاً- أَعْنِي زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ- وَ مِنْهُمْ لَيْثٌ الْمُرَادِيُّ وَ بُرَيْدٌ الْعِجْلِيُّ- (هَؤُلَاءِ

(1)- رجال الكشي 2- 337- 620.

(2)- رجال الكشي 1- 137- 220.

(3)- في المصدر- يحيون.

(4)- في المصدر- و رحمته.

(5)- رجال الكشي 1- 170- 287.

وسائل الشيعة، ج ، ص:

الْقَائِلُونَ بِالْقِسْطِ) «1»- هَؤُلَاءِ الْقَوَّامُونَ بِالْقِسْطِ- هَؤُلَاءِ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ.

33442- 27- «2» وَ عَنْهُ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع شُقَّتِي بَعِيدَةٌ وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ- فَمِمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي- قَالَ مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ- الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا- قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمُسَيَّبِ- فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَى زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ- فَسَأَلْتُهُ عَمَّا احْتَجْتُ إِلَيْهِ.

33443- 28- «3» وَ عَنْ طَاهِرِ بْنِ عِيسَى الْوَرَّاقِ الْكَشِّيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَيُّوبَ السَّمَرْقَنْدِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ شُجَاعٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَمَّادٍ الْمَرْوَزِيِّ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي رُوِيَ فِيهِ أَنَّ سَلْمَانَ كَانَ مُحَدَّثاً- قَالَ إِنَّهُ كَانَ مُحَدَّثاً عَنْ إِمَامِهِ لَا عَنْ رَبِّهِ- لِأَنَّهُ لَا يُحَدَّثُ عَنِ اللَّهِ إِلَّا الْحُجَّةُ.

33444- 29- «4» قَالَ وَ حُكِيَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ أَنَّهُ قَالَ: مَا نَشَأَ فِي الْإِسْلَامِ رَجُلٌ «5» كَانَ أَفْقَهَ مِنْ سَلْمَانَ «6».

أَقُولُ: وَ تَقَدَّمَ فِي صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْأَمْرِ بِالرُّجُوعِ إِلَى عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ «7».

(1)- ليس في المصدر.

(2)- رجال الكشي 2- 858- 1112.

(3)- رجال الكشي 1- 60- 34.

(4)- رجال الكشي 1- 68- ذيل 38.

(5)- في المصدر زيادة- من كافة الناس.

(6)- زاد في المصدر- و لا نشا رجل بعده أفقه من يونس بن عبد الرحمن.

(7)- الرجوع الى علي بن حديد تقدم في الحديث 1 من الباب 12 من أبواب صلاة الجماعة و مصدره الكشي 2- 789- 950، في ترجمة يونس و هشام بن الحكم.

وسائل الشيعة، ج ، ص:

33445- 30- «1» وَ عَنْ صَالِحِ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ أُمَيَّةَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُسْلِمِ بْنِ أَبِي حَيَّةَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي خِدْمَتِهِ- فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أُفَارِقَهُ وَدَّعْتُهُ- وَ قُلْتُ أُحِبُّ أَنْ تُزَوِّدَنِي- فَقَالَ ائْتِ أَبَانَ بْنَ تَغْلِبَ- فَإِنَّهُ قَدْ سَمِعَ مِنِّي حَدِيثاً كَثِيراً- فَمَا رَوَاهُ لَكَ فَارْوِهِ عَنِّي.

33446- 31- «2» وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضْلِ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَيُّ شَيْءٍ بَلَغَنِي عَنْكُمْ قُلْتُ مَا هُوَ- قَالَ بَلَغَنِي أَنَّكُمْ أَقْعَدْتُمْ قَاضِياً بِالْكُنَاسَةِ- قَالَ قُلْتُ: نَعَمْ جُعِلْتُ فِدَاكَ- رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ عُرْوَةُ الْقَتَّاتُ- وَ هُوَ رَجُلٌ لَهُ حَظٌّ مِنْ عَقْلٍ- (نَجْتَمِعُ عِنْدَهُ فَنَتَكَلَّمُ وَ نَتَسَاءَلُ) «3»- ثُمَّ يَرُدُّ ذَلِكَ إِلَيْكُمْ قَالَ لَا بَأْسَ.

33447- 32- «4» وَ عَنْهُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ شَيْبَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُثَنَّى عَنْ عَلِيِّ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ «5» عَنْ حَرِيزٍ فِي حَدِيثٍ إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ لَهُ- أَنْتَ لَا تَقُولُ شَيْئاً إِلَّا بِرِوَايَةٍ قَالَ أَجَلْ.

33448- 33- «6» وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ جَمِيعاً عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: قُلْتُ لَا أَكَادُ أَصِلُ إِلَيْكَ أَسْأَلُكَ- عَنْ كُلِّ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي- أَ فَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةٌ- آخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَمْ.

---

(1)- رجال الكشي 2- 331- 604.

(2)- رجال الكشي 2- 371- 692.

(3)- في المصدر- يجتمع عنده فيتكلم و يتسائل.

(4)- رجال الكشي 2- 384- 718.

(5)- في المصدر- علي بن الحسن بن رباط.

(6)- رجال الكشي 2- 490- 935.

وسائل الشيعة، ج ، ص:

33449- 34- «1» وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقُتَيْبِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي وَ كَانَ خَيْرَ قُمِّيٍّ رَأَيْتُهُ وَ كَانَ وَكِيلَ الرِّضَا ع وَ خَاصَّتَهُ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا ع فَقُلْتُ إِنِّي لَا أَلْقَاكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ- فَعَمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي- فَقَالَ خُذْ عَنْ «2» يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.

33450- 35- «3» وَ عَنْ جَبْرَئِيلَ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع إِنَّ شُقَّتِي بَعِيدَةٌ- فَلَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ- فَآخُذُ مَعَالِمَ دِينِي عَنْ

«4» يُونُسَ مَوْلَى آلِ «5» يَقْطِينٍ قَالَ نَعَمْ.

33451- 36- «6» وَ عَنْ حَمْدَوَيْهِ وَ إِبْرَاهِيمَ ابْنَيْ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حُسَيْنٍ «7» بْنِ مُعَاذٍ عَنْ أَبِيهِ مُعَاذِ بْنِ مُسْلِمٍ النَّحْوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: بَلَغَنِي أَنَّكَ تَقْعُدُ فِي الْجَامِعِ فَتُفْتِي النَّاسَ قُلْتُ نَعَمْ- وَ «8» أَرَدْتُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ أَخْرُجَ- إِنِّي أَقْعُدُ فِي الْمَسْجِدِ- فَيَجِيءُ الرَّجُلُ فَيَسْأَلُنِي عَنِ الشَّيْءِ- فَإِذَا عَرَفْتُهُ بِالْخِلَافِ لَكُمْ أَخْبَرْتُهُ بِمَا يَفْعَلُونَ- وَ يَجِيءُ الرَّجُلُ أَعْرِفُهُ بِمَوَدَّتِكُمْ وَ حُبِّكُمْ- فَأُخْبِرُهُ بِمَا جَاءَ عَنْكُمْ- وَ يَجِيءُ الرَّجُلُ لَا أَعْرِفُهُ وَ لَا أَدْرِي مَنْ هُوَ- فَأَقُولُ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ كَذَا وَ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ كَذَا- فَأُدْخِلُ قَوْلَكُمْ فِيمَا

---

(1)- رجال الكشي 2- 483- 910.

(2)- في المصدر- من.

(3)- رجال الكشي 2- 491- 938.

(4)- في المصدر- من.

(5)- في المصدر- ابن.

(6)- رجال الكشي 2- 252- 470.

(7)- في نسخة- حسن (هامش المخطوط).

(8)- في المصدر- و قد.

وسائل الشيعة، ج ، ص:

بَيْنَ ذَلِكَ- فَقَالَ لِي اصْنَعْ كَذَا فَإِنِّي كَذَا أَصْنَعُ.

33452- 37- «2» عَنْ حَمْدَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اعْرِفُوا مَنَازِلَ الرِّجَالِ مِنَّا عَلَى قَدْرِ رِوَايَاتِهِمْ عَنَّا.

33453- 38- «3» وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ الْكَشِّيِّ «4» عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ حَمَّادٍ الْمَرْوَزِيِّ الْمَحْمُودِيِّ يَرْفَعُهُ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع اعْرِفُوا مَنَازِلَ شِيعَتِنَا بِقَدْرِ مَا يُحْسِنُونَ مِنْ رِوَايَاتِهِمْ عَنَّا- فَإِنَّا لَا نَعُدُّ الْفَقِيهَ مِنْهُمْ فَقِيهاً حَتَّى يَكُونَ مُحَدِّثاً- فَقِيلَ لَهُ أَ وَ يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُحَدِّثاً- قَالَ يَكُونُ مُفْهَماً وَ الْمُفْهَمُ الْمُحَدَّثُ.

33454- 39- «5» وَ عَنْهُ عَنِ الْمَحْمُودِيِّ «6» عَنْ يُونُسَ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ

اللَّهُمَّ مَا عَمِلْتُ مِنْ خَيْرٍ مُفْتَرَضٍ وَ غَيْرِ مُفْتَرَضٍ- فَجَمِيعُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ أَهْلِ بَيْتِهِ الصَّادِقِينَ- فَتَقَبَّلْ ذَلِكَ مِنِّي وَ عَنْهُمْ.

33455- 40- «7» وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ

---

(1)- علل الشرائع- 531- 2.

(2)- رجال الكشي 1- 3- 1.

(3)- رجال الكشي 1- 3- 2.

(4)- في المصدر زيادة- و أبو جعفر محمد بن أبي عوف البخاري.

(5)- رجال الكشي 2- 274- 492.

(6)- في المصدر زيادة- عن أبي.

(7)- رجال الكشي 2- 535- 1020.

وسائل الشيعة، ج ، ص:

الْمَرَاغِيِّ قَالَ: وَرَدَ عَلَى الْقَاسِمِ بْنِ الْعَلَاءِ وَ ذَكَرَ تَوْقِيعاً شَرِيفاً- يَقُولُ فِيهِ فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا- فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرْوِيهِ «1» عَنَّا ثِقَاتُنَا- قَدْ عَرَفُوا بِأَنَّا نُفَاوِضُهُمْ سِرَّنَا- وَ نُحَمِّلُهُمْ «2» إِيَّاهُ إِلَيْهِمْ.

33456- 41- «3» وَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ «4» عَنْ سُلَيْمَانَ الْخَطَّابِيِّ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اعْرِفُوا مَنَازِلَ الرِّجَالِ مِنَّا عَلَى قَدْرِ رِوَايَاتِهِمْ عَنَّا.

33457- 42- «5» وَ عَنْ حَمْدَوَيْهِ وَ إِبْرَاهِيمَ ابْنَيْ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الرَّازِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَبِيبٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ السَّائِيِّ «6» قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ ع وَ هُوَ فِي السِّجْنِ- وَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ يَا عَلِيُّ مِمَّنْ تَأْخُذُ مَعَالِمَ دِينِكَ- لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا- فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ عَنِ الْخَائِنِينَ- الَّذِينَ خَانُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ خَانُوا أَمَانَاتِهِمْ- إِنَّهُمُ ائْتُمِنُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَحَرَّفُوهُ وَ بَدَّلُوهُ- فَعَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ لَعْنَةُ رَسُولِهِ وَ لَعْنَةُ مَلَائِكَتِهِ- وَ لَعْنَةُ آبَائِيَ الْكِرَامِ الْبَرَرَةِ وَ لَعْنَتِي- وَ لَعْنَةُ شِيعَتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِي كِتَابٍ طَوِيلٍ.

33460- 45- «3» وَ عَنْ جَبْرَئِيلَ بْنِ أَحْمَدَ «4» عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَاتِمِ بْنِ مَاهَوَيْهِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ الثَّالِثَ ع- أَسْأَلُهُ عَمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي- وَ

كَتَبَ أَخُوهُ أَيْضاً بِذَلِكَ- فَكَتَبَ إِلَيْهِمَا فَهِمْتُ مَا ذَكَرْتُمَا- فَاصْمُدَا فِي دِينِكُمَا عَلَى كُلِّ مُسِنٍّ فِي حُبِّنَا- وَ كُلِّ كَثِيرِ الْقَدَمِ فِي أَمْرِنَا- فَإِنَّهُمَا كَافُوكُمَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَ

33462- 47- «5» أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي كِتَابِ الْإِحْتِجَاجِ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ لِلْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ نَحْنُ الْقُرَى الَّتِي بَارَكَ اللَّهُ فِيهَا- وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لِمَنْ أَقَرَّ بِفَضْلِنَا- حَيْثُ أَمَرَهُمُ اللَّهُ أَنْ يَأْتُونَا- فَقَالَ وَجَعَلْنا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بارَكْنا فِيها قُرىً ظاهِرَةً «6»- وَ الْقُرَى الظَّاهِرَةُ الرُّسُلُ وَ النَّقَلَةُ عَنَّا إِلَى شِيعَتِنَا- وَ (فُقَهَاءُ) «7» شِيعَتِنَا إِلَى شِيعَتِنَا وَ قَوْلُهُ وَ قَدَّرْنا فِيهَا السَّيْرَ «8» فَالسَّيْرُ مَثَلٌ لِلْعِلْمِ- يَسِيرُ بِهِ لَيَالِيَ وَ أَيَّاماً مَثَلًا- لِمَا يَسِيرُ بِهِ مِنَ الْعِلْمِ فِي اللَّيَالِي وَ الْأَيَّامِ عَنَّا إِلَيْهِمْ- فِي الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْفَرَائِضِ «9»- آمِنِينَ فِيهَا إِذَا أَخَذُوا (عَنْ مَعْدِنِهَا) «10»- (الَّذِي أُمِرُوا أَنْ يَأْخُذُوا عَنْهُ) «11»- آمِنِينَ مِنَ الشَّكِّ وَ الضَّلَالِ- وَ النُّقْلَةِ (إِلَى الْحَرَامِ مِنَ الْحَلَالِ- فَهُمْ) «1» أَخَذُوا الْعِلْمَ- (عَمَّنْ وَجَبَ لَهُمْ بِأَخْذِهِمْ عَنْهُمُ الْمَغْفِرَةَ) «2»- لِأَنَّهُمْ أَهْلُ مِيرَاثِ الْعِلْمِ مِنْ آدَمَ- إِلَى حَيْثُ انْتَهَوْا ذُرِّيَّةٌ مُصْطَفَاةٌ «3» بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ- فَلَمْ يَنْتَهِ الِاصْطِفَاءُ إِلَيْكُمْ بَلْ إِلَيْنَا انْتَهَى- وَ نَحْنُ تِلْكَ الذُّرِّيَّةُ «4» لَا أَنْتَ وَ لَا أَشْبَاهُكَ يَا حَسَنُ.

33463- 48- «5» أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْحَلَبِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَ رَأَيْتَ الرَّادَّ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ- كَالرَّادِّ عَلَيْكُمْ فَقَالَ يَا بَا مُحَمَّدٍ مَنْ رَدَّ عَلَيْكَ هَذَا الْأَمْرَ- فَهُوَ كَالرَّادِّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص.

أَقُولُ: وَ تَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ «6».

33499- 36- «2» وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ عَنِ الْمِسْمَعِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ عَنِ الرِّضَا ع فِي حَدِيثِ اخْتِلَافِ الْأَحَادِيثِ قَالَ- وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ- فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَى بِذَلِكَ- وَ لَا تَقُولُوا فِيهِ بِآرَائِكُمْ- وَ عَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَ التَّثَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ- وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمُ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا.

اقول: از امثال این روایت معلوم می شود که کسانی که قدرت استنباط و حل

مشکلات روایات را داشته باشند زیاد نبوده اند که این طور به توقف دستور داده شده است

ادله عدم شرطیت اجتهاد

۱-شمول اطلاق آیات نسبت به غیر مجتهد

09:03 17 November 2013

و الی الثانی ذهب صاحب الجواهر «قده» مدعیا أن المستفاد من الکتاب و السنة صحة الحکم بالحق و العدل و القسط من کل مؤمن و ان لم یکن له مرتبة الاجتهاد، و استدل علیه بجملة من الآیات و الروایات:- خویی

جواهر:إن المستفاد من الکتاب و السنة صحة الحکم بالحق و العدل و القسط من کل مؤمن،

۱-قال الله تعالی «إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلی أَهْلِها، وَ إِذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ«1» ».

۲-«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوَّامِینَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ، وَ لا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلی أَلَّا تَعْدِلُوا«2» ».

۳-«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوَّامِینَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلی أَنْفُسِکُمْ أَوِ الْوالِدَیْنِ وَ الْأَقْرَبِینَ، إِنْ یَکُنْ غَنِیًّا أَوْ فَقِیراً فَاللَّهُ أَوْلی بِهِما، فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوی أَنْ تَعْدِلُوا، وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ کانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِیراً«3» ».

۴-و مفهوم قوله تعالی «۴» «وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ« و فی أخری «5» »هُمُ الْکافِرُونَ« إلی غیر ذلک من الآیات الکریمة.

(۱) سورة النساء: ۴ الآیة ۵۸.(۲) سورة المائدة: ۵- الآیة ۸.(۳) سورة النساء: ۴ الآیة ۱۳۵.(۴) سورة المائدة: ۵- الآیة ۴۷.(۵) سورة المائدة: ۵- الآیة ۴۴.

پاسخ خویی ره

۱-تقیید اطلاقات با مقبوله و توقیع

و قد یجاب عن ذلک بان استدلاله «قده» هذا لیس إلا تمسکا بالإطلاق و یکفی فی تقییده و رفع الید عن المطلقات الواردة فی المقام مقبولة عمر بن حنظلة الصریحة فی اعتبار النظر و الاجتهاد فی الحاکم، و لکن یرد علیه سندا و دلاله بان ...

۲- فالصحیح فی الجواب أن یقال: ان الآیات المبارکة لیست بصدد تعیین الحاکم و انما هی بصدد بیان أن القضاوة لا بد أن تکون بالعدل و القسط فلا مجال للتمسک بإطلاقها.

مناقشه انصاری ره :

۱-و غیر ذلک ممّا سبق أکثره لبیان حکم آخر،

۲- و قیّد جمیعه بما تقدّم من الأدلّة؛ لفساد توهّم حکومة هذه علیها، بزعم کونها مفیدة للإذن العام فی قضاء کلّ من یقضی بالحقّ.

..و بالجملة، فالتمسک بما ذکر من الإطلاقات، مع ما عرفت من حالها فی مقابل ما عرفت من الأدلّة، ضعیف جدّا.

☑ اقول: اگر جواهر همان روش استدلال به روایات را در مورد آیات هم بکار می برد این اشکالات بر ایشان وارد نمی شد یعنی بجای استدلال به اطلاق آیات نسبت به همه مومنان که اطلاق افرادی است می فرمود از این آیات استفاده می شود که جز حکم به حق ملاک دیگری در بحث کیفیت حکم نیست یعنی به همان بیان ذیل روایات اکتفا می کرد کافی بود

مناقشه شیخ اعظم ره:

هذا کلّه، مضافا إلی إمکان منع دلالة جمیع ما ذکر من الآیات؛ إذ المراد (بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ)* و (بالمعروف) و (بِالْعَدْلِ) و (بِالْحَقِّ) فی الآیات و الروایات إن کان هو الواقعی المشترک بین جمیع المکلّفین علی اختلاف اجتهاداتهم و تقلیداتهم، فلا ریب فی أنّ المقلّد لا یمکنه الحکم بکون ما یقضی به تقلیدا حقّا واقعیّا، غایة ما ثبت بالأدلّة أنّه حقّ بالنسبة إلیه و من یوافقه فی التقلید.

و من هنا استدلّ فی الخلاف «۱» و الغنیة «۲» علی عدم الجواز بقوله تعالی:

)وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ)* «۳»، و قوله علیه السلام: «القضاة أربعة .. و منها:

رجل قضی علی جهل فهو فی النار». و استدلّ به کاشف اللثام «4»أیضا.

و استدلّ علیه فی محکیّ السرائر بأنّ الحاکم إذا کان مفتقرا إلی مسألة غیره کان جاهلا، و قد بیّنا قبح الحکم بغیر علم «۵».

و فی محکی الغنیة «۶»: أنّ الأصل فی اعتبار أهلیّة الفتوی فی صحّة القضاء- بعد الإجماع- الأصول و العمومات من الکتاب و السنّة المستفیضة بل المتواترة، الناهیة عن العمل بالمظنّة، و من لیس له الأهلیة لا یحصل له سوی المظنّة- غالبا- المنهیّ عن العمل بها، بل من له الأهلیة کذلک، إلّا أنّ حجّیة ظنّه مقطوع بها، مجمع علیها، فهو ظنّ مخصوص فی حکم القطع کسائر الظنون المخصوصة کظاهر الکتاب و السنّة المتواترة القطعیّة و الأنساب و السوق و الید و غیرها. و لا کذلک ظنّ من لیس له الأهلیة، إذ لا دلیل علی

(۶) لم نعثر علیه فی الغنیة، و إنّما حکی ذلک صاحب المناهل عن والده فی الریاض.

راجع المناهل: ۶۹۷، و الریاض (الطبعة الحجریة) ۲: ۳۸۶.

القضاء و الشهادات (للشیخ الأنصاری)، ص: ۳۷

حجیّته قطعیّا و لا ظنیّا، و لو سلّم الأخیر فغایته إثبات الظنّ بمثله، و هو غیر جائز بإطباق العقلاء، انتهی.

و حاصل کلامهم: أنّ المقلّد جاهل بالحکم الواقعی، و لو حصل له ظنّ به من التقلید، فلیس حجّة له، نظیر حجیّة ظنّ المجتهد له؛ و لذا یحرم علیه الإخبار عن حکم اللّٰه تعالی فی المسألة من دون الحکایة، و استند فیه بعضهم إلی أنّه قول بما لا یعلم، بأن یقول: یجب کذا، و یحرم کذا «۱».

و دعوی أنّ حرمة ذلک علیه لأجل التدلیس اعتراف بما ذکرنا؛ إذ لو لم یکن الإخبار عن حکم اللّٰه حراما علی المقلّد، لم یکن فی إخباره دلالة علی الاجتهاد حتّی یکون تدلیسا.

و بالجملة، فالمعلوم عند المقلّد وجوب البناء فی أعمال نفسه علی فتوی مجتهده،

مناقشه امام ره:

۱-و فیه: أنّ ظاهر الآیة- مع قطع النظر عن الأخبار الواردة فی تفسیرها- هو أنّ من عنده أمانة فهو مأمور بأدائها،

دون من ليس عنده أمانة؛ لأنّه لا معنى له، و بمناسبة ذلک لا يُراد فيما بعده وجوب الحكم على كلّ أحد.

يعنى صدر آيه قرينه است كه ذيل اطلاق ندارد

۲-مضافاً إلى أنّ مفادها وجوب الحكم بالعدل على وليّ الحكومة.و بعبارة اخرى: الآية فى مقام بيان كيفيّة القضاء، لا وجوب القضاء على كلّ أحد.(تنقيح الاصول- امام ره)

و أمّا الروايات الواردة فى تفسيرها، فهى ما رواه الصدوق قدس سره عن مُعلّى بن خنيس، عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: قول اللّه عزّ و جلّ: »إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانات إِلى أَهْلِها وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ« قال: (عدل الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذى بعده، و امرت الأئمّة أن يحكموا بالعدل، و امر الناس أن يتّبعوهم)«1». و فى رواية اخرى: (هذه الآية لنا، و قوله: »أَطِيعُوا اللّٰهَ «لكم) «۲»، و الظاهر منها أنّ المراد بالأئمّة أنفسهم عليهم السلام، و يحتمل إرادة الأعمّ منهم عليهم السلام، و من الولاة من قبلهم، و لكنّها لا تدلّ على المطلوب، فإنّها تدلّ على وجوب متابعة الناس لهم، لا جواز حكمهم بين الناس،

۳-مضافاً إلى أنّ المتعارف فى جميع الأعصار عدم تصدّى كلّ أحد لأمر القضاء، بل كان ذلک مختصّاً بعدّة خاصّة معيّنة، حتّى فى ولاة الجور، فلا تدلّ على المطلوب.

اقول: پاسخ روشن نيست كه چگونه عدم تعارف بر نفى اطلاق آيه دلالت دارد.

مناقشه امام درباره استدلال به مفهوم آيه:

و منها: مفهوم قوله تعالى: «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِکَ هُمُ

الاجتهاد و التقليد (تنقيح الأصول)، ج ۴، ص: ۶۰۶

الْكافِرُونَ«1» «، و فى آية اخرى: »هُمُ الْفاسِقُونَ«2» «، و فى ثالثة: »هُمُ الظّالِمُونَ«3» «.

و فيه أيضاً: أنّ المستفاد من هذه الآيات الواردة فى كتمان أحكام التوراة: أنّهم كانوا يخفون كثيراً من تلک الأحكام، و يكتمونها، فنزلت هذه الآيات فى مذمّة ذلک و حرمته، و هو غير ما نحن بصدده، فإنّ المراد منها الأحكام الشرعيّة التى أنزل اللّه تعالى، و حكم القاضى ليس ممّا أنزل اللّه.

اقول: اين پاسخ مبتنى بر اين راى تفسيرى است كه هر آيه فقط نسبت به مورد خود دلالت دارد ولى بنابر نظريه صحيح كه دهها و صدها استدلال معصومين بر آن مبتنى است كه مورد نزول و سياق آيات محدود كننده دلالت آيات نيست اين ايراد وارد نمى باشد.

و منها قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ لِلّٰهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ«4» «.و هى أيضاً لا تدلّ على المطلوب.

مناقشه شیخ اعظم در استدلال به اطلاقات

09:58 17 November 2013

پاسخ شیخ اعظم:

و بالجملة، فالمعلوم عند المقلّد وجوب البناء فی أعمال نفسه علی فتوی مجتهده، و به یندفع ما ربما یورد علی ما ذکروه فی الاستدلال من أنّ فتوی المقلّد أیضا حجّة علی المقلّد کأدلّة الفقه بالنسبة إلی المجتهد.

..و إلّا فمجرّد وجوب عمل مقلّد علی فتوی مجتهد لا یوجب إلزام غیره علیه مطلقا من باب الأمر بالمعروف أو الحکم بما أنزل اللّه.

و هذا بخلاف المجتهد؛ فإنّه إذا صحّ له الإخبار عن حکم اللّه الواقعی فی المسألة بقوله: یجب کذا و یحرم کذا، و یصحّ ذا و یفسد ذا، کان له إلزام الناس علیه مع التخاصم و بدونه، إلّا أن یکونوا أو یصیروا ملتزمین بغیره اجتهادا أو تقلیدا.

(انصاری)

۲-صدق حکم به حق بر حکم عن تقلید

09:05 17 November 2013

جواهر الکلام ج ۴۰، ص: ۱۶:

قال علی (علیه السلام): النار و واحد فی الجنة: رجل قضی بجور و هو یعلم، فهو فی النار، و رجل قضی بجور و هو لا یعلم أنه قضی بجور، فهو فی النار، و رجل قضی بالحق و هو لا یعلم، فهو فی النار، و رجل قضی بالحق و هو یعلم فهو فی الجنة و قال علی (علیه السلام): الحکم حکمان: حکم الله و حکم الجاهلیة، فمن أخطأ حکم الله حکم بحکم الجاهلیة.»

و قال أبو جعفر)علیه السلام) » :«1»الحکم حکمان: حکم الله و حکم الجاهلیة؛ و قد قال الله عز و جل » «2»وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُکْماً لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ» و أشهد علی زید بن ثابت لقد حکم فی الفرائض بحکم الجاهلیة.»

إلی غیر ذلک من النصوص البالغة بالتعاضد أعلی مراتب القطع الدالة علی أن المدار الحکم بالحق الذی هو عند محمد و أهل بیته (صلوات الله علیهم) و أنه لا ریب فی اندراج من سمع منهم (علیهم السلام) أحکاما خاصة مثلا و حکم فیها بین الناس و إن لم یکن له مرتبة الاجتهاد و التصرف.(جواهر)

- ☑ **اقول**: استدلال این است که طبق این روایت تمام ملاک صحت عمل قاضی قضاوت به حق اوست و دوری از قضای به جور و قضاوت مطابق حکم الله و دوری از حکم جاهلیت و این همه در مورد قضاوت مقلد صادق است.
- ☑ فیه: این روایت در مقام اهمیت نفی حکم به جور و جاهلیت است نه در مقام بیان همه شرایط صحت حکم و از این رو اگر در روایت دیگری شرط دیگری مطرح شود عرفا با این روایت در تضاد نخواهد بود
- ☑ الا ان یقال: نسبت به شرایط دیگری مثل نصب که ربطی به محتوا و کیفیت حکم ندارد همین طور است؛ اما نسبت به شرط اجتهاد چون این شرط در حقیقت ایجاد محدودیت در کیفیت حکم به حق است یعنی هر حکم به حقی فایده ندارد اگر در این خصوص شرط اضافه ای مطرح بود باید همین جا می فرمود و این که منحصرا مشکل را در مورد کیفیت حکم جور بودن ان دانسته هر شرط دیگری را در مورد کیفیت حکم منتفی می کند.

پاسخ خویی ره:

و أمّا الروایات فهی أیضا کذلک، لأنها انما وردت فی قبال المخالفین للدلالة علی عدم جواز

الترافع الى أهل الجور و الفسوق، و أن الايمان معتبر فى القضاة.

و أما أن القاضى يعتبر أن يكون مجتهدا أو يكفى كونه عالما بالقضاء بالتقليد الصحيح أو ان القاضى يعتبر أن يكون رجلا فلا يجوز الترافع الى النساء أو غير ذلک من الأمور فليست الروايات بصدد بيانها بوجه فصح ما ذكرناه من أن القدر المتيقن من المنصوبين للقضاء من قبلهم- ع- هو المجتهد دون المقلد و هو المتيقن الخروج عن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ٣٥٩

و حكمه ليس بنافذ (١) و لا يجوز الترافع اليه (٢) و لا الشهادة عنده (٣)

الأصل. مضافا الى إمكان المناقشة فى صحة إطلاق العالم بالقضاء و الاحكام على من تعلمها بالتقليد فلاحظ، و على الأقل انه منصرف عن مثله.

۴-اطلاق روایات:صحیح حلبی

13:07 21 November 2013

قلت لأبی عبد اللّٰه علیه السلام: ربّما کان بین الرجلین من أصحابنا المنازعة فی الشیء، فیتراضیان برجل منّا. فقال: (لیس هو ذاک، إنّما هو الذی یجبر الناس علی حکمه بالسیف و السوط)

و یمکن تقریب الاستدلال فی موضعین منها علی المطلوب

أحدهما: قوله: (فیتراضیان برجل منّا) ؛ أی من الشیعة الاثنی عشریة، فیشمل العامّی أیضاً.

ثانیهما: قوله علیه السلام: (هو الذی یجبر الناس ...) إلی آخره؛ من حیث حصره علیه السلام عدم جواز القضاء بمن یجبر الناس، فیدلّ علی جوازه لمن لیس کذلک، الشامل للعامّی أیضاً.

أقول: فی قوله علیه السلام: (لیس هو ذاک) إجمال، و من المعلوم أنّه إشارة إلی مطالب معهودة بینه علیه السلام و بین الحلبی، و هی غیر معلومة، و من الممکن أنّها ممّا یصلح للقرینیة علی المراد، مضافاً إلی أنّ کلمة» إنّما «فی هذا الخبر لیست للحصر- علی فرض دلالتها علیه فی سائر الموارد- لانتقاضه طرداً و عکساً، فإنّ مقتضاه جواز القضاء من قضاة العامّة إذا لم یکن لهم سوط و سیف، مع أنّه لیس کذلک، و عدم جوازه لإمام الحقّ إذا کان له سوط و سیف، کأمیر المؤمنین علیه السلام، و هو ظاهر الفساد.

الاجتهاد و التقلید (تنقیح الأصول)، ج ۴، ص: ۶۰۸

و أمّا ما تمسّک به صاحب الجواهر- من سائر الآیات و الروایات- فلا دلالة لها علی المطلوب أصلًا، فهی بالإعراض عنها أولی.

السادس: خبر الحلبي.

و أمّا السادس، أعني خبر الحلبي فتقريب الاستدلال به أنّ الإمام- عليه السلام- ترك الاستفصال. و ترك الاستفصال يقتضي العموم، فيشمل غير المجتهد أيضا. كما أنّ حصر عدم الجواز في من يجبر على حكمه بالسيف يدلّ على جواز غيره مطلقا.

و السند صحيح رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي. هذا.

و لكن يرد عليه أوّلا: أنّ الخبر ليس نصّا في القضاء، فلعلّ الرجل الذي كانا يتراضيان به كان يصلح بينهما بما يرتضيان به، كما هو المتعارف كثيرا في من ينتخب حكما من قبل المتنازعين في أعصارنا.

و **ثانيا**: أنّ قوله «ع»: «ليس هو ذاك» قرينة على كون الكلام مسبوقا بكلام لم ينقل لنا، و لعلّه كان فيه قرينة على المراد. و معه يشكل الاعتماد على ترك الاستفصال.

و **ثالثا**: أنّه يمكن أن يقال إنّ الخبر ليس في مقام بيان عقد الإثبات حتّى يتمسّك بالإطلاق فيه، بل عقد النفي أعني عدم صلاحية من يجبر الناس على حكمه

دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، ج2، ص: 165

في تلك الأعصار لأمر القضاء.

و الحصر فيه إضافي قطعا، ضرورة عدم جواز الرجوع إلى قضاة أهل الخلاف و سائر من لا يوجد فيه شرائط القاضي و إن لم يكن من أهل السيف و السوط أيضا، فلا يدلّ الحصر على جواز غيره مطلقا.

و **رابعا**: أنّ العموم على فرض ثبوته يخصّص بالمقبولة و غيرها ممّا دلّ على اعتبار الاجتهاد.

خبر ابی خدیجه

الأحد, نوفمبر ۲۴, ۲۰۱۳ ۰۷:۱۱ ق.ظ

شیئا یا بر قلت دلالت دارد و یا بر کثرت؟ - بحث صرفی

در خبر ابی خدیجه آمده است که کسی که علم به برخی از قضایا دارد از سوی امام ع منصوب برای قضاوت شده است و بر مجتهد علم به برخی - اندک- از قضاوت ها صدق نمی کند

قال الامام ره:

و أمّا الروايات التى استدلّ بها على ذلک: فمنها

مشهورة أبى خديجة المتقدّمة- أى سالم بن مكرم الجمّال- قال: قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: (إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإنّى جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه)

تقريب الاستدلال: أنّ إطلاق قوله: (يعلم شيئاً من قضايانا) شامل لعلم المقلِّد كيفية القضاء آخذاً من مجتهده.

مناقشه امام ره:

و فيه: أنّ إضافة القضايا إلى أنفسهم تدلّ على إرادة العلم الحاصل بالاجتهاد من رواياتهم، و لو اريد من القضايا الأحكام الشرعيّة، فالمراد الأحكام التى نحن وسائط فى بيانها و تبليغها، و لو اريد منها الحكومة و القضايا المصطلح، فالمراد القضايا الصادرة منهم المنتشرة عنهم. و بالجملة: لا تشمل الرواية علم المقلِّد بكيفيّة القضاء آخذاً من مجتهده.

الاجتهاد و التقليد (تنقيح الأصول)، ج ۴، ص: ۶۰۷

پاسخ دوم: تقیید به مقبوله

أقول: لو قلنا بالإطلاق من هذا القبيل فهذا الإطلاق و إن لم يمكن تقييده بالتوقيع؛ لأنّ التوقيع دلّ على إعطاء منصب أوسع من منصب القضاء، و من المحتمل أن يشترط في ذلك ما لا يشترط في خصوص منصب

القضاء، و لكن يمكن تقييده بمقبولة عمر بن حنظلة الواردة في خصوص القضاء، و الظاهرة في كونها في مقام التحديد، و هي تدلّ على اشتراط الاجتهاد.- حايرى

۳-مجتهد نبودن اصحاب ائمه ع

10:57 21 November 2013

ثم أيد(صاحب الجواهر) ما ذكره بقوله: بل قد يدعى أن الموجودين فى زمن النبى- ص- ممن أمر بالترافع إليهم قاصرون عن مرتبة الاجتهاد و انما كانوا يقضون بما سمعوه من النبى- ص- فدعوى قصور من علم جملة من الأحكام مشافهة أو بالتقليد عن منصب القضاء بما علمه خالية عن الدليل،- الخويى ره

نظر امام خمينى ره در مورد متداول بودن اجتهاد در عصر ائمه ع :

نعم أشار قدس سره «1»- في خلال كلامه- إلى أمر نتعرّض له بتوضيح منّا: و هو أنّ الاجتهاد المتعارف في هذا الزمان، لم يكن متداولًا في الصدر الأوّل و في عصر الأئمّة عليهم السلام، بل هو حادث من زمان الشيخ قدس سره إلى هذه الأعصار، و حينئذٍ فالمراد من قوله عليه السلام في المقبولة:

(و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا)

هو معرفة الأحكام بالطريق المتعارف في ذلك العصر بتلقّيها منهم عليهم السلام مشافهة، نظير علم المقلّدين في هذا العصر، آخذاً من مجتهده مشافهة، فيشمل علم المقلّدين أيضاً.

و لكن يدفعه ما سيجيء بيانه- إن شاء اللّه-: من أنّ الاجتهاد بهذا النحو المتعارف في هذا العصر كان محقّقاً و متعارفاً في ذلك العصر أيضاً؛ لاختلاف الأقوال و تشتّت الآراء فيه أيضاً، غاية الأمر أنّه لم يكن يفتقر إلى تلك المشقّات الكثيرة الناشئة عن بُعد زماننا عنهم عليهم السلام و عن عصرهم؛ لأنّ الاختلافات و الأقوال في هذا الزمان أكثر من عصرهم، فلا يتحقّق الاجتهاد في هذا العصر إلّا بتتبّع الأدلّة و معارضاتها و الأقوال و الإجماعات، بخلافه في ذلك العصر؛ لعدم احتياجه فيه إلى تلك المشقّات الكثيرة، و إلّا فأصل الاجتهاد و النظر في الأحكام كان متحقّقاً فيه أيضاً، و إلّا يلزم عدم جواز القضاء لمثل زرارة و محمّد بن مسلم و أمثالهما، مع أنّ صدق معرفة الأحكام و النظر في الحلال و الحرام بالنسبة إلى أمثالهم أوضح من صدقه على المجتهدين في هذه الأعصار.

و بالجملة: اختصاص منصب القضاء بالمجتهدين من المسلّمات، و لا يحتاج إلى إتعاب النفس و زيادة البحث و الكلام فيه؛ للمقطع بعدم جواز القضاء للعامّي المقلِّد،(تنقيح الاصول امام ره)

كلام دراسات درباره اجتهاد در عصر صدر اسلام

و الاجتهاد في تلك الأعصار كان خفيف المؤونة و لم يكن يتوقّف على علوم و مقدّمات كثيرة كما في أعصارنا. فمن كان يقدر على استنباط أحكام اللّه- تعالى- من الروايات الصادرة عن النبيّ «ص» و الأئمّة «ع» و كان يتّصف بكونه ممّن روى حديثهم و نظر في حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم كان يصدق عليه أنّه فقيه مجتهد. و كثير من أصحاب النبيّ «ص» و الأئمّة «ع» كانوا كذلك. هذا.

و لكن يدفعه ما سيجيء بيانه- إن شاء اللّه-: من أنّ الاجتهاد بهذا النحو المتعارف في هذا العصر كان محقّقاً و متعارفاً في ذلك العصر أيضاً؛ لاختلاف الأقوال و تشتّت الآراء فيه أيضاً، غاية الأمر أنّه لم يكن يفتقر إلى تلك المشقّات الكثيرة الناشئة عن بُعد زماننا عنهم عليهم السلام و عن عصرهم؛ لأنّ الاختلافات و الأقوال في هذا الزمان أكثر من عصرهم، فلا يتحقّق الاجتهاد في هذا العصر إلّا بتتبّع الأدلّة و معارضاتها و الأقوال و الإجماعات، بخلافه في ذلك العصر؛ لعدم احتياجه فيه إلى تلك المشقّات الكثيرة، و إلّا فأصل الاجتهاد و النظر في الأحكام كان متحقّقاً فيه أيضاً، و إلّا يلزم عدم جواز القضاء لمثل زرارة و محمّد بن مسلم و أمثالهما، مع أنّ صدق معرفة الأحكام و النظر في الحلال و الحرام بالنسبة إلى أمثالهم أوضح من صدقه على المجتهدين في هذه الأعصار.

و من هنا يعلم فساد ما تمسك به بعض الذاهبين إلى كفاية التقليد في الحاكم من أنّا نعلم ضرورة بعدم الاجتهاد لكلّ مَن نَصَبه الإمام عليه السلام في زمان حضوره، فيدلّ على كفاية التّقليد و عدم اعتبار الاجتهاد.

★ **هذا كلّه مضافاً** إلى [ما] ربّما يُدّعى من دلالة المقبولة على اعتبار الاجتهاد، لمكان قوله عليه السلام «نظر في حلالنا و حرامنا» لأنّ الظّاهر منه اعتبار النّظر و الاجتهاد في الحلال و الحرام. مضافاً إلى أنّ العالمين بالأحكام من قول الإمام عليه السلام كان لهم عام و خاصّ و مطلق و مقيّد و معارضٌ و سليم عن المعارض و أمرٌ و نهي و مجمل و مبيّن و محكمٌ و متشابه إلى غير ذلك كزماننا هذا. فالقول بعدم الاجتهاد لهم فاسد جداً غاية الأمر سهولة الخطب في ذلك الزّمان و صعوبته في زماننا هذا.

★ **لكنك خبير بفساد هذه الدّعوى** حيث إنّ استنباط الحكم من الطّرق المتعارفة عند أهل اللّسان بحمل العام على الخاص و المطلق على المقيد و المجمل على المبين إلى غير ذلك لا يكون

اجتهاداً قطعاً

نعم إنكار وجود الاجتهاد في زمان الأئمّة عليهم السلام مطلقاً حتّى للغائبين عن حضوره عليه السلام خلاف الإنصاف. مضافا إلى دلالة بعض الرّوايات عليه.- آشتيانى