بسم الله الرحمن الرحیم

اجتهاد مبین

پرسش‌ها و مباحثاتی در فقه استدلالی

▪▪▪

از محضر فقیه عالی‌قدر
آیت‌الله سیدمحمد حسینی زنجانی

تحقیق و تدوین: حسن اسدی تبریزی

سرشناسه : حسینی زنجانی، سیدمحمد، ۱۳۲۶ –
عنوان و نام پدیدآور : اجتهاد مبین/ گردآورنده حسن اسدی.
مشخصات نشر : زنجان : قلم مهر، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری : ۱۶۰ ص.
شابک : ۲۰۰۰۰ ریال:۰-۵۴-۵۰۵۹-۶۰۰-۹۷۸
یادداشت : عنوان دیگر: اجتهاد مبین: پرسش‌ها و مباحثاتی در فقه استدلالی از محضر فقیه عالی قدر آیت‌الله سید محمد حسینی‌زنجانی.
عنوان دیگر : اجتهاد مبین: پرسش‌ها و مباحثاتی در فقه استدلالی از محضر فقیه عالی قدر آیت‌الله سیدمحمدحسینی‌زنجانی.
موضوع : اجتهاد و تقلید – پرسش‌ها و پاسخ‌ها
شناسه افزوده : اسدی تبریزی، حسن، ۱۳۶۰ – ، گردآورنده
رده بندی کنگره : ۱۳۹۱ ۳ الف ۵۴ ح/BP۱۶۷
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱
شماره کتابشناسی ملی : ۲۷۱۴۸۳۷

اجتهاد مبین

«پرسش‌ها و مباحثاتی در فقه استدلالی»

آیت‌الله سیدمحمد حسینی زنجانی

تحقیق و تدوین: حسن اسدی تبریزی

چاپ اول ۱۳۹۱
شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه
گرافیک و صفحه آرائی: شرکت تبلیغاتی فیروزه
چاپ: انتشارات قلم مهر

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر به دفتر آیت الله حسینی زنجانی تعلق دارد.

زنجان، خیابان فردوسی، کوچه امام جمعه، شماره ۱۰
تلفن: ۳۲۳۶۰۰۰-۰۲۴۱ نمابر: ۳۲۳۱۵۱۵-۰۲۴۱

فهرست

پیشگفتار **۱۰**

علم اصول و پرسش‌های قرآنی **۱۹**

ظنی الدلاله بودن قرآن ۲۰

خبر واحد ۲۲

تعارض بین الروایتین ۲۸

روش تفسیری ائمه اطهار(ع) ۲۹

آیهٔ اکمال ۳۱

فقه استدلالی **۳۷**

بلــوغ ۳۸

اجتهاد و تقلید ۴۳

طهارت ذاتی انسان ۶۴

غلو و حَد آن ۷۱
وضو ۷۸
غسل ۷۹
اوقات نماز ۸۰
لباس نمازگزار ۸۲
اذان و اقامه ۸۴
اذان دوم روز جمعه ۸۴
شکستن نماز برای تدارک اذان واقامه ۸۶
قرائت ۸۷
نماز مسافر ۸۸
نماز جماعت ۹۱
نماز عیدین و نماز جمعه ۹۲
رؤیت هلال ۹۴
خمس ۹۵
متعلق زکات ۹۹
حکومت و ولایت ۹۹
غناء و موسیقی ۱۰۲
حلق لحیه ۱۰۶
کثرت سفر حج ۱۰۷
احکام قرض ۱۰۸
احکام نکاح (ازدواج) ۱۰۹
حدود ۱۱۳

مسائل مستحدثه ۱۱۴

سقط جنین ۱۱۴

تلقیح مصنوعی ۱۱۴

اهدای عضو پس از مرگ مغزی ۱۱۵

حکم ناقل ویروس ایدز ۱۱۶

ترمیم بکارت ۱۱۸

مسائل متفرقه ۱۱۸

ملاقات با امام زمان (عج) ۱۱۸

ملاک تشخیص خرافه ۱۱۹

مالکیت معنوی ۱۲۰

رساله فی اعتبار سند زیارت العاشوراء ۱۲۱

مروری بر زندگانی آیت‌الله حسینی زنجانی ۱۴۵

کتابنامه ۱۵۱

پیشگفتار

پیشگفتار

این کتاب مجموعه‌ای است از پرسش‌ها و پاسخ‌ها و مباحثات در فقه استدلالی. نگارنده این سطور در فاصله سال‌های ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۰ پرسش‌هایی را با فقیه عالی قدر حضرت آیت الله حاج سید محمد حسینی زنجانی(دام ظله) در میان نهاده و از معظم‌له درخواست کرد که به این مجموعه پرسش‌ها به صورت استدلالی پاسخ گویند. خوشبختانه معظم له با سعه صدر درخواست نگارنده را پذیرفته و به این پرسش‌ها پاسخ گفته و از مباحثاتی که در اثنای این پرسش و پاسخ‌ها پیش می‌آمد استقبال کردند. مجموعه حاضر حاصل این پرسش‌ها و پاسخ‌ها و مباحثات است که به ترتیب ابواب فقهی تدوین و تنظیم شده است.

این مجموعه را «اجتهاد مبین» نام نهاده‌ایم؛ وجه تسمیه این مجموعه با عنوان «اجتهاد مبین» دو چیز است:

یک، در این مجموعه عملیات اجتهاد و شیوه و طریق استنباط فقهی در معرض نظر و دید مخاطب قرار می‌گیرد و صرفا حکم شرعی مسئله بیان نمی‌شود بلکه طریقی که فقیه آن را طی کرده تا به این حکم شرعی دست یابد به طور آشکار عرضه می‌شود؛

دو، با عنوان «اجتهاد مبین» خواسته‌ایم به طریقه فقهی معظم‌له اشاره کنیم؛ درست است که استنباط و اجتهاد چارچوب و طریق نسبتا مشخصی دارد اما فقهاء با مبانی و نگرش‌های مختلف به مسائل فقهی ورود پیدا می‌کنند و استدلال‌های مختلفی عرضه می‌کنند و بنابراین در برخی مسائل به آراء گوناگونی دست می‌یابند و بنابراین هر فقیهی در کنار مشترکاتی که با دیگر فقهاء دارد، مبانی و روش اختصاصی و متمایز از دیگر فقهاء نیز دارد و از همین روست که می‌توانیم از شیوه‌ها و طرق اجتهاد و استنباط سخن بگوییم. شیوه و طریق فقهی فقیه معارف اهل‌بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) حضرت آیت الله حاج سیدمحمد حسینی زنجانی(دام ظله) را به دلیل اینکه از تعقید و پیچیدگی به دور است و استدلال و استنباط ایشان مبتنی بر طبع سلیم و مستقیم است «مبین» نامیده‌ایم. معظم له با ذهنی مرتب و استدلالی موافق طبع و با نهایت مهارت فروع را به اصول بر می‌گردانند و بسیار ساده و روشن استدلال می‌کنند و این ویژگی مهم طریقه فقهی معظم‌له است. این ویژگی در عملیات اجتهاد به قدری از اهمیت برخوردار است که برخی از فقهاء مهارت در رد فروع بر اصول را، با شیوه‌ای روشن و نظام مند، شرط مهم اجتهاد و گاه نشانگر اعلمیت یک فقیه دانسته‌اند. به عنوان نمونه، شهید در **روضه** می‌فرماید:«...[و از شرایط مجتهد این است که] قوه و توانایی‌ای داشته باشد که به سبب آن بتواند فروع را به اصول برگرداند و فروع را از اصول استنباط کند ... و [اعطای] این قوه در دست خداوند متعال است که به هر یک از بندگانش که بخواهد مطابق حکمت و اراده خود عطا می کند؛ کثرت کوشش و ممارست نقش بزرگی در تحصیل این قوه برای اهل آن دارد»[۱].

یکی از مدرسین سطوح عالیه حوزه علمیه نیز چنین می‌گوید:« برای مستنبط

---

۱ - **الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه**، ج ۱، ص ۴۳۱.

لازم است تمرین کند و فروع فقهی فراوانی را بر اصول تفریع و از اصول و قواعد استنباط کند تا ملکه استنباط برای او فعلیت پیدا کند... و وجه لزوم این تمرین و تکرار این است که اجتهاد و تفقه و استنباط از علوم عملی است که عمل‌کردن در آن دخالت تامه دارد و بدون آن ملکه حاصل نمی‌شـــود.گواه این مطلب آن است که فقهائی که مسائل بیشتری را استخراج کرده و بیشتر مورد مراجعه و پرسش قرار گرفته‌اند، هنگام استنباط فروع از کسانی که سال‌ها مشغول گفتن و نوشتن و خوانـــدن قواعد بـــوده و به تفریع فروع نپرداخته‌اند قوی‌ترند و احیانا با هم قابل مقایسه نیستند».[۱]

فقیه متخلق حضرت آیت‌الله حســـینی زنجانی(دام ظله) به مفاد آیه شـــریفه «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيـــنِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ »[۲] پس از تحصیل و تفقه در دین، در دو حوزه بزرگ قم و مشهد مقدس، از زمانی که به شهر خود، زنجان، برگشـــته‌اند تا کنون به دلیل گشـــاده‌روئی و پاسخگو بودن همواره محل مراجعه عموم مردم و فضلای حوزوی و دانشگاهی بوده و همین ویژگی سبب شده است که معظم‌له در اکثر مسائل فقهی به تحقیق و تامل پرداخته‌اند و لذا در رد فروع به اصول تبحر و امتیاز خاصی یافته‌اند.

به هر حال، اثر حاضر نخســـتین اثر از آثار فقهی- اصولی معظم له اســـت که انتشـــار می‌یابد. نگارنده امیدوار اســـت اثر حاضر به سبب خصوصیات و امتیازاتی کـــه دارد مورد توجه صاحب نظـــران و محققان قرار گیرد. مهم ترین خصوصیت

---

۱ - استادی، **شرایط اجتهاد**، صص۲۲-۲۳.

۲ - لازم نیست مومنان همگی به راه افتند، و لکن چرا از هر جماعتی گروهی کوچ نمی‌کنند تا به فهم درست دین دســـت یابند و وقتی که به نزد قوم خود باز می‌گردند آنان را بیم دهند، باشـــد که(از نافرمانی خدا) حذر کنند. (سوره توبه، آیه ۱۲۲، ترجمه حداد عادل)

اجتهاد مبین این اســت که تقریبا برای نخســت بار فقیه بلند مرتبه‌ای، در پاسخ به نیاز مهم و اساســی جامعه اســلامی، حاضر شده است که فقه استدلالی را به زبان فارســی و با تعبیراتی روشــن و به دور از تعقید به رشــته تحریر درآورد؛ آن نیاز مهم و اساســی جامعه اسلامی در حوزه احکام و عمل دینی این است که به ســبب برخی عوامل، که اشاره و بررســی آنها بیرون از حوصله این نوشته است، عموم افراد جامعه به دنبال فهم چرایی و علل فتاوای فقیهان هستند و در بسیاری موارد مشاهده می‌کنیم که بسیاری از افراد جامعه و به خصوص جوانان در جایی که علت حکم را نمی‌دانند، نســبت به فتوای فقهاء اطمینان و اعتماد لازم را پیدا نمی‌کنند و لذا روز به روز از فقهاء عظام فاصله می‌گیرند و در حوزه احکام شرعی دچار اشــکالاتی می‌شوند. مسئله‌ای که ما به اجمال اشــاره کردیم از مهم‌ترین مسائلی است که جامعه ما در حوزه فقه و احکام شرعی با آن روبروست و افرادی که در جامعه محل مراجعه امور شــرعی هســتند این مســئله را به خوبی لمس می‌کنند لذا در جهت تبیین احکام شــرعی و عملیات اجتهاد و کار فقیه در حوزه اســتنباط، باید گام‌هایی برداشته شــود و اجتهاد مبین یکی از نخستین گام‌هایی است که در این عرصه برداشته می‌شود.

در پایان این پیشگفتار ذکر چند نکته را ضروری می‌دانم:

اول، اثر حاضر ضمیمه‌ای دارد به نام **رساله فی اثبات سند زیارت العاشوراء؛** معظم‌له این رســاله را در پاسخ به شــبهات برخی وهابیون درباره زیارت شریفه عاشــورا به زبان عربی نگاشته‌اند. ایشان در این رساله سند زیارت شریفه عاشورا را، به طریقی که شیخ طوسی در **مصباح المتهجدین** نقل کرده است، اثبات کرده اند و روش معمول در اثبات سند روایات فقهی را در مورد این زیارت شریفه به کار

بسته‌اند و اثبات کرده‌اند که زیارت عاشورای منقول در **مصباح المتهجد** از نظر سند تمام و خدشه‌ای در آن نیست. این رساله هر چند رساله‌ای اعتقادی است اما به سبب اینکه از منظر علم الحدیث و علم رجال، دو دانش ضروری در عملیات اجتهاد، نگاشته شده است لذا با هدف و رویکرد اثر **اجتهاد مبین** نسبت و تناسب دارد. مضافا اینکه در **اجتهاد مبین** مباحث و مسائل اعتقادی نیز مطرح شده است.

دوم، برخی نظرات مطرح شده در پرسش‌ها نظر نگارنده نبوده و صرفا از باب طرح مسئله و فراهم آوردن زمینه برای تبیین دیدگاه صحیح مورد اشاره قرار گرفته است.

سوم، تمامی پاورقی‌ها از نگارنده این سطور است و در ارجاعات از شیوه معمول در آثار تحقیقی پیروی کرده و لذا در ارجاعات از القاب و تعابیر استفاده نکرده‌ایم.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

حسن اسدی تبریزی

دی‌ماه ۱۳۹۰

بسم الله وله الحمد

مجموعه حاضر اثری است در فقه استدلالی و مباحث قرآنی و اصولی و روائی حاصل پرسش‌ها و مباحثات و پیگیری‌های جناب فاضل ارجمند آقای حسن اسدی تبریزی ایده الله تعالی که در طول تقریبا چهار سال با اینجانب در میان گذاشته شده است و بنده نیز در حد وسع و علی رغم کمی وقت و کثرت اشتغال پاسخ داده‌ام که امیدوارم مورد توجه [illegible] اهل فقه و فقاهت قرار گیرد. و در این مجموعه بنا نداشته‌ام در تمام موارد آراء خود را بیان کنم اما در مواردی که به آراء خود اشاره کرده‌ام ان شاء الله تعالی علی مبانیها نزد خداوند متعال ماجور خواهد بود. در پایان از مساعی جمیله فاضل ارجمند آقای حسن اسدی و ناشر محترم و تمامی عزیزانی که در فراهم آمدن این مجموعه تلاش کرده‌اند تشکر و قدردانی می‌کنم و امیدوارم این خدمت اندک مورد توجه و رضای خدا و بقیة الله الاعظم قرار گیرد

بمنه و کرمه. محمد الحسینی الموسوی الزنجانی. زنجان.

علم اصول
و پرسش‌های قرآنی

▪ ظنی الدلاله بودن قرآن

۱- منظــور از ظنــی الدلاله بودن قرآن کریم چیســت و اگر تمامی آیات ظنی الدلاله هستند تکلیف عرضه روایت بر قرآن چه می‌شود؟

مــراد از ظنی الدلاله بودن قرآن کریم این اســت که در قرآن آیات محکم و متشابه، مجمل و مبین، عام و خاص و مطلق و مقید وجود دارد و آیات قرآن درباره یک موضوع باید مجموعاً و با در نظر گرفتن محکم و متشابه و ... بررسی گردد؛ خداوند متعال درباره آیات محکمات می‌فرماید: «هن ام الکتاب» (آل عمران، ۷)، مثلاً آیهٔ «ما تشــاوون الا ان یشاء الله» (انسان، ۳۰) در ظاهر دلالت بر جبر دارد ولی به قرینهٔ «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفســهم» (رعد،۱۱)، که از آیات محکمات است، باید مراد این باشد که مشیت خدا بر آن تعلق گرفته که شما بر اســاس مشیت خود، خود را تغییر دهید. بنابراین آیات محکمات قطعی الدلاله و غیر آنها ظنی الدلاله هستند و لذا باید قسم اخیر را به محکمات ارجاع دهیم.[۱]

▪ اگر محکمات قطعی الدلاله هستند و غیر آن یعنی متشابهات ظنی الدلاله، مسئله‌ای که پیش می‌آید این است که چگونه این دو دسته آیات را از هم باز شناسیم، آیا ضابطه و ملاک روشنی در این مورد وجود دارد؟

محکمات در مقابل متشابهات است. محکم از احکام گرفته شده به معنای چیزی که از قوام و ثبات و استحکام برخوردار است و به موضوعات پایدار و استوار

---

۱ – بانی «مجلس تفسیر تبریز» (حاج یوسف شعار) و پیروان وی در اثر بی‌توجهی به معنای دقیق ظنی الدلاله بودن قرآن همواره فقهای شــیعه را مورد انتقاد قرار داده‌اند که به قرآن به اندازهٔ روایت ارزش قائل نیســتند. در زندگی‌نامهٔ حاج میرزا یوسف شعار، که به مناسبت چهلمین روز درگذشت وی منتشر شده است، یکی از افکار او را چنین بیان کرده‌اند:« قرآن مجید قطعی الصدور و قطعی الدلاله اســت و نظریهٔ قطعی الصدور و ظنی الدلاله بودن قرآن مطلقاً قابل نیست، با اینکه غالب علمای اسلام اعم از عامه و خاصه به حجیت قرآن اعتقاد دارند ولی بسا دیده می شود که در عمل یک خبر واحد را بیش از آیات صریح قرآن مورد توجه قرار می دهند...» (ص ۲۱).

و دارای قوام محکم گفته می‌شود چه اینکه در اثر استحکام و پایداری از انحراف و نابودی جلوگیری می کند؛ و به سخنان قاطع و روشن که هرگونه تأویل و توجیه را از خود دور می کنند نیز محکم گفته می‌شود. منظور از آیات محکمات آیاتی است که مفهوم آنها به قدری روشن است که جای هیچ گونه بحث و گفتگو نیست مثل «قل هو الله احد»، یا «لیس کمثله شی». خداوند متعال این دسته از آیات را «ام الکتاب» خوانده است یعنی این آیات اصل و مرجع و مفسِّر آیات دیگر هستند.

اما متشابه، متشابه یعنی لفظ و کلامی که معنی و مفهوم آن روشن نبوده و احتمال معانی مختلف در آن هست مثل آیات:« ید الله فوق ایدیهم»، که دربارهٔ قدرت خداست، و «و الله سمیع العلیم»، که به شنوایی و علم خداوند اشاره دارد، و «و نضع الموازین القسط لِیوم القیامه ...» (انبیاء، آیه ۴۷) یعنی در روز قیامت ترازوی عدالت قرار داده می‌شود؛ روشن است که خداوند دست به معنای عضو مخصوص و گوش به معنای عضو مخصوص و ترازوی سنجش ندارد بلکه اینها به مفاهیم کلی قدرت و علم و سنجش اعمال توسط خداوند اشاره دارد.

در علم اصول بحث شده است که آیا ظواهر قرآن جزء محکمات قرآن است یا خیر؟ علمای اصول، برخلاف علمای اخباری، معتقدند که ظواهر جزء محکمات هستند اگر چه ظنی الدلاله باشند زیرا ظنی الدلاله بودن با روشن بودن معنی (محکم) تنافی ندارد چرا که الفاظ ظاهر در معنی ظهوری خود روشن و واضح هستند مثلاً صیغه امر ظهور در وجوب دارد یعنی اگر بر مستحب و ندب بودن آن قرینه ای نباشد معنای امر ظهور در وجوب دارد زیرا ظاهر اگر قرینه بر خلاف آن نباشد در معنای ظاهر وضوح و روشنی دارد و نیز عام ظهور در عام دارد اگر قرینه بر خاص بودن آن نباشد و یا مطلق ظهور در اطلاق دارد اگر قرینه بر تقیید آن نباشد.

■ خبر واحد

۲. آیا خبر واحد در تفسیر قرآن و استنباط حکم فقهی حجیت دارد؟

بلی، خبر واحد از تحت ادلۀ عدم حجیت ظن خارج است لذا در احکام و نیز در تفسیر قرآن از آن استفاده می‌شود.

۳. آیـا خبر واحد می‌تواند حکم عام قرآن را تخصیص دهد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، مبانی آن را بیان فرمایید.

بلی، روایــت معصوم (ع) بنابر اصالت «حجیت ظهور» اظهر اســت لذا حکم عام قرآن را تخصیص می‌دهد زیرا عموم آیه بنابر اصل «حجیت ظهور» در عام ظهور دارد و روایت معصوم (ع) چون خاص و قرینه بر عام است در دلالت اظهر اســت لذا در مقام تعارض ظاهر و اظهر، اظهر مقدم اســت؛ عمده اشکالی که در رابطه با تخصیص کتاب به خبر واحد مطرح گردیده اســتناد به روایاتی است که با لســان‌های مختلف از معصومین(ع) وارد شــده است: «ما خالف القرآن اضربوه علی الجدار»، «زحرف»، «لم نقله» و «باطل»، اشکال کنندگان می‌گویند که این روایات شامل تخالف عموم و خصوص هم می‌شود؛ پاسخ این است که مفاد این اخبار آن اخباری است که موجب تحیر می‌گردد به طوری که نمی‌توان بین آیه و روایت جمع کرد و شامل تخالف عموم و خصوص یا مطلق و مقید نمی شود چرا که در عرف خاص را قرینه بر عام و مقید را قرینه بر مطلق می‌گیرند لذا این دسته از تخالف موضوعاً از مخالفت با قرآن و شمول آن دسته از روایات خارج است.

■ در پاسخ به دو سوال قبلی فرمودید که خبر واحد در تفسیر و استنباط حکم شــرعی مورد اســتفاده قرار می‌گیرد و خبر واحد می تواند حکم عام قرآن را تخصیــص دهــد. حال موضوعی که باید مورد توجه و پرســش قرار گیرد این

است که آیا هر خبر واحدی چنین است یا خبر واحد معتبری که دارای شرایط خاصی است؟ و اعتبار خبر واحد چگونه حاصل می‌شود؟ و سوال دیگر اینکه آیا اعتبار خبر واحد در عقاید و احکام یکسان است یا اینکه تفاوت دارد؟

ابتدا تکمله‌ای بر پاسخ قبلی می افزایم و سپس به دو سوال اخیر پاسخ می‌دهم. در میان علمای اسلام تردیدی نیست که عمومات کتاب با خود کتاب و با خبر متواتر تخصیص می‌خورد ولی با خبر واحد (مراد از خبر واحد در مقابل متواتر است یعنی خبری که افادهٔ یقین نکند و لو روات آن بیشتر از یک نفر باشد) مورد اختلاف است و متأخرین از فقهاء نظرشان این است که عمومات کتاب با خبر واحد تخصیص می‌خورد. عمدهٔ دلیل مخالفان دو چیز است:

۱- می‌گویند کتاب قطعی الصدور و خبر ظنی السند است و صحیح نیست که قطعی را با ظنی تخصیص دهیم. در پاسخ می‌گوییم اولاً، نقضاً، همین فقهاء خبر متواتر عام را با خبر واحد تخصیص می‌دهند در حالی که ملاک در هر دو یکی است. ثانیا، حلاً، تعارض میان کتاب و خبر واحد تعارض سندی نیست تا گفته شود لازمهٔ تخصیص موازنه بین قطعی و ظنی است بلکه تعارض دو ظهور است، ظهور عام در کتاب با ظهور خاص در خبر؛ حال که تعارض در مقام ظهور شد هر کدام از ظهورین اظهر شدند آن مقدم است، از آنجایی که ظهور خاص به جهت قرینیت اظهر از ظهور عام در کتاب است مقدم بر ظهور کتاب می شود.

۲- می‌گویند روایات کثیره از ائمه (علیهم السلام) در خصوص تشخیص صحت روایات منقوله از آن بزرگواران وارد شده که فرموده‌اند روایات ما را به قرآن عرضه کنید و در صورت مخالفت با قرآن «فاضربوه علی الجدار». در پاسخ می‌گوییم اولا، نقضاً، چنانچه بخواهیم به ظاهر و عموم این روایات عمل کنیم با خبر متواتر، که قطعی السند است، نیز نباید تخصیص دهیم در حالی که فقهاء

تخصیــص می‌دهند. ثانیاً،حلاً، باید مخالفت را معنی کرد یعنی باید ببینیم که در این روایات از تخالف چه معنایی اراده شــده است؛ تردیدی نیست که تخالف سه قسم است: تخالف تباینی، تخالف عموم من وجه، تخالف عام و خاص و چون در روایات اهل بیت (علیهم السلام) روایات کثیره‌ای به نحو خاص و عام وارد شده خود این روایات قرینه است که مراد از تخالف با قرآن شامل تخالف عام و خاص نمی‌شــود،حتی در خود کتاب هم موارد زیادی از تخالف عام و خاصی وجود دارد که قبلا گفته شد عام کتاب به وسیلهٔ خاص کتاب تخصیص می‌خورد؛ دلیل این مســئله مبتنی بر بنای عقلاست، در بنای عقلا تخصیص وجود دارد و این گونه تخصیصات عند العقلاء تخالف محسوب نمی‌شود بلکه خاص قرینه بر عام است.[1]

پس از این توضیحات به پاسخ دو پرسش اخیر می‌پردازیم:

اول، منظور از خبر واحد در تمامی مطالبی که گذشت خبر واحد معتبر است اما اینکه چه خبری معتبر است مسئله مورد اختلاف است. در باب حجیت خبر واحد دو نظر مطرح اســت، یکی حجیت خبر واحد به جهت ثقه مخبری و قول دیگر حجیت خبر واحد به جهت ثقه خبری. مراد از ثقه خبری یعنی اینکه اعتبار روایت بــه قرینه یا قرائن خارج از خود خبر یعنــی به قرائنی غیر از عادل یا مؤثق بودن مخبر حاصل شود؛ به بیان دیگر یعنی ناقل یا راوی از قرائن خارجیه پی ببرد که این روایت از معصوم (ع) وارد شده است.

آیه نباء یعنی آیه ۶ ســوره مبارکه حجرات «ان جاءکم فاسق بنبأٍ فتبینوا ...» هر دو را شامل است یعنی مفهوم آیه شریفه دلالت می‌کند که خبرِ عادل معتبر

۱- در اثر بی‌توجهی به معنای دقیق تخالف اســت که مؤلف مقالهٔ « باب مسدود اجتهاد» می‌نویسد: « نمی‌دانم چگونه در تعارض با خبر امام هشتم(ع) در بحث تعارض ادله که فرموده‌اند اگر خبری مغایر قرآن بود آن را به دیوار بزنید، می‌توان کلمهٔ «مغایر» را به معنای تخصیص یا تقیید نگرفت و به راحتی از آیهٔ قرآن گذشت ...» ! (عدالت نژاد، **اندر باب اجتهاد**، ص ۵۵) .

و حجت اســت و منطوق آیه می‌فرماید که در خبر فاســق باید تبیّن کرد. مراد از تبین یعنی تحقیق و بررسی شود پس آیه خبر فاسق را به طور مطلق رد نمی‌کند و نمی‌فرماید که: ان جاءکم فاســق بنباءٍ فردوه، خود ذکر تبیّن به این نکته اشاره می‌کند که پس از تحقیق چنانچه دروغ بودن خبر ثابت شــد ترتیب اثر ندهید و اگر در اثر تحقیق قرائنی پیدا کردید که فاسق راست می‌گوید بر طبق آن قرائن می‌توانید به خبر آن فاسق اعتماد کنید، پس ملاک وثوق به خبر است حال این وثــوق از راه عدالــت راوی ثابت گردد یا با قرائن خارج از خبر. بنابراین از آیهٔ نباء این قاعده استفاده می‌شود که ملاک در صحت خبر وثوق به خود خبر است ولو از غیر طریق اثبات عادل یا مؤثق بودن راوی این وثوق حاصل شود. بنابراین مفهوم آیه نباء به حجیت خبر عادل دلالت دارد و منطوق آن حجیت خبر فاسق با اعتماد به قرائن خارج از خبر است.

در روایات کثیره‌ای علاوه بر قبول روایت ثقه به قبول استنباط رواه نیز تأکید شــده اســت. مثلاً در **کافی** (ج۱/ص۳۲۹) در مورد عمری و پسرش می‌فرماید: «فانهمــا الثقتان المأمونان»، جملهٔ اخیر علت اســت و «العله یعمم و یخصص» پس در هر موردی که مؤثق و مأمون بودن حاصل گردد باید خبر را معتبر تلقی کرد و جملهٔ اخیر اطلاق دارد که خبر مؤثق و مأمون معتبر است چه عادل و مؤثق نقل کند و یا اینکه با وجود قرائن به خبر اعتماد پیدا شود. در مورد قبول استنباط رواه نیز می‌توان به این روایت استناد کرد: «افیونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه ما احتاج الیه من معالم دینی فقال نعم» (**جامع احادیث الشیعه**، ج۱،ص۲۷۶) و آنچــه حضرت آیت الله خویی فرموده‌اند که: نظر جماعتی از محدثین که روایات کتب اربعه را قطعی الصدور می‌دانند از اســاس باطل است (**معجم الرجال**، ج۱ /ص۲۲)، در پاســخ عرض می‌شود که کسی مدعی قطعی الصدور بودن روایات

کتب اربعه نیست بلکه مدعا این است که روایات کتب اربعه معتبر است به معنائی که علامه مجلسی می‌فرماید: «الحق عندی ان وجود الخبر فی امثال تلک الاصول المفیده مما یورث جواز العمل به و لکن لابد من الرجوع الی الاسانید لترجیح بعضها علی بعض عند التعارض» (**مراه العقول**، ج۱/ص۲۲)؛ چرا که مرحوم کلینی در مقدمۀ **کافی** می‌فرماید: « و یاخذ منه من یرید علم الدین و العمل به بالاثار الصحیحه عن الصادقین علیهم السلام»؛ خود این عبارت به معتبر بودن روایات شهادت می‌دهد ولو این اعتبار به قرائن خارج از روایت حاصل شود که چنانچه گفته شد طبق آیه نباء و روایت **کافی** و روایت **جامع احادیث الشیعه**، که پیشتر به آنها اشاره کردیم، حجت است زیرا صحیح در عصر کلینی به معنای « کونه معتبراً یعنی یجوز الاستناد الیه ولو بوجود القرائن الخارجیه کوجوده فی اصل معتبر معروف الانتساب الی جماعه کزراره و محمدبن مسلم و الفضیل بن یسار» است. العلم عندالله سبحانه و تعالی.

دوم، اعتبار خبر واحد در عقاید و احکام یکسان است منتهی در عقاید اوامر ارشاد الی ما فهمه العقل است و جنبه مولویت و دستوری ندارد چون اصول عقاید باید عقلاً پذیرفته شود.

■ **در پرسش های قبلی در خصوص حجیت خبر واحد و مبانی آن بحث فرمودید و به اشکال‌های مطروحه در این خصوص پاسخ دادید، حال خواهشمندم تخصیص آیه به خبر واحد را با بررسی دو موضوع «نماز جمعه» و «ارث نبردن زن از عرصه» عملاً تبیین فرمایید. توضیح اینکه ظاهر آیه ۹ سورۀ جمعه دلالت بر وجوب نماز جمعه دارد چرا که با فعل امر به نماز جمعه دعوت می‌کند و می‌فرماید: «فاسعوا الی ذکر الله و ذروالبیع ...»؛ در مورد ارث بردن زن از اموال شوهر نیز در آیه ۱۲ سوره نساء لفظ «ما ترک» استعمال**

شـده و هیچ اسـتثنایی برای «ما ترک» ذکر نشده اسـت در حالی که فقهای شـیعه نماز جمعه را واجب تعیینی نمی‌دانند و در مورد ارث زن از شـوهر نظر مشهور این است که زن از عرصه ارث نمی‌برد. چرا فقهاء حکم این دو آیه را تخصیص داده‌اند؟

با توجه به مباحث پیشـین اگرمسـئله عدم وجوب نماز جمعه در زمان غیبت کبری و ارث نبردن زن از زمین به وسیلهٔ خبر واحد معتبر ثابت شود ثبوتاً و اثباتاً اشکال ندارد ولی در نماز جمعه دلالت آیه بر وجوب نماز جمعه اشکال دارد و به مسئله تخصیص عموم کتاب با خبر واحد ربطی ندارد؛ وجوب نماز جمعه به استناد آیهٔ ۹ سـورهٔ جمعه « اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعو الی ذکر الله ...» به تقریب زیر بیان شـده که چون اسـم روز جمعه را آورده و از ایام دیگر هفته اسم نبرده است نشانگر این است که مراد از «ذکر الله» نماز است و از طرفی هم امر به سعی شده و امر ظهور در وجوب دارد پس سعی به سوی نماز جمعه واجب است. در پاسـخ عرض می‌کنیم که در حقیقت شـما با دو مقدمه وجوب نماز جمعه را ثابت کرده‌اید: اول، ظهور امر در وجوب. دوم، مراد از ذکر نماز است ولی در هر دو مقدمه اشکال است، مقدمهٔ اول یعنی ظهور امر در وجوب – صاحب **حدائق** هم به این مسئله تاکید دارد – مورد اشکال است چون به قدری اوامر شرعیه و قرآنیه در مندوبات استعمال شده است که اثبات وجوب و ندب برای امر باید با دلیلی از خارج باشد، مضافاً اینکه ندا بر صلاه در روز جمعه به صورت قضیه شرطیه است: «اذا نودی» یعنی هر وقت که صلاه اقامه شـد پس وجوب ابتدائی و تعینی نماز جمعه با این جمله ثابت نمی‌شـود و وجوب سعی هم معلّق بر نداست پس وقتی ندا نشد وجوب سعی هم نخواهد بود. اما مقدمهٔ دوم، اینکه مراد از ذکر نماز باشد

مسلم نیست چرا که برخی احتمال داده‌اند که مراد از ذکر شاید خطبه باشد و به نظر می‌آید که شاید همین احتمال قوی باشد، قرینه‌ای که این احتمال را تقویت می‌کند امر به سعی و وجوب مسارعت در پی نداست و تسرّع با جواز تأخیر اقتدا تا زمان رکوع رفتن امام سازگاری ندارد و لذا مراد از ذکر نماز نیست.

امـا در مـورد ارث زن از عرصه میان فقهاء اختلاف نظر وجود دارد؛ یک قول این است که زن از زمین، اعم از خانه مسکونی و مزرعه و باغ و مانند آن، به طور مطلق ارث نمی‌برد و این نظر مشـهور اسـت. نظر دوم این است که زن فقط از زمین مسکونی محروم است ولی از مزارع و بستان‌ها و باغات ارث می‌برد و این نظر شیخ مفید و ابن ادریس و محقق حلی در **مختصر النافع** است. نظر سوم این است که زن از عین ساختمان مسکونی ارث نمی‌برد ولی از قیمت آن ارث می‌برد و در روایات به حکمت این محرومیت تصریح شـده اسـت که اگر چنانچه زن از عین بنا حق داشته باشد دیگران را در همان منزل اسکان می‌دهد و همین مسئله باعث منازعه و درگیری بین ورثه می‌گردد لذا این حق از زن سلب شده است تا از این مفسده جلوگیری شود. پس در میان فقهاء هستند بزرگانی که به ارث زن از زمین غیر مسـکونی و ارث زن از قیمت زمین مسکونی معتقدند و مسلماً نظر مشهور متکی به روایاتی است که عموم کتاب را تخصیص می‌دهد و علی القاعده اشکالی ندارد . والله العالم

■ تعارض بین الروایتین

٤- در بیـان ویژگـی های فقهی والد معظم (دام ظلـه) فرموده‌اید[۱] که یکی از علائم ترجیح در فقه ایشان سهل بودن حکم است یعنی دو روایتی که از نظر

۱- نشریه **رایحه**، شماره هفتاد و دوم، ص ۲۴.

سند مساوی هستند هر روایتی که آسان‌تر است باید آن را ترجیح دهیم لطفاً این مبنای اصولی والد معظم (دام ظله) را تبیین فرمایید.

در تعارض بین الروایتین در صورتی که هر دو روایت صحیح باشـد آیا هر دو روایت از حجیت سـاقط می‌شود یا اینکه تخیّر جاری است؟ مفاد روایات تخیّر اسـت. حال بحث است که در صورت تساوی روایتین ادلهٔ تخیر حاکم است و لو احد الروایتین مرجح داشته باشد و یا اینکه وظیفه عمل به مرجحات است و آیا در عمل به مرجحات هم باید به مرجحات منصوصه در روایت عمر بن حنظله و یا مرفوعه عمل کنیم و یا به مطلق مرجحات عمل شـود. مرحوم آخوند ادلهٔ تخیر را حاکم دانسته ولی شیخ مرجحات را مقدم داشته و لو غیر منصوص باشد. ابتکار والد معظم (دام ظله)، که در فتاوای ایشان هم منعکس است، این است که آن روایتی که اسهل است باید به آن عمل کرد بنابر روایتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده: «بعثت بالحنیفیه السمحه السهله[1]» لذا باید به آن روایتی عمل کنیم که سـهل‌تر است. ایشان می‌فرمایند این مرجح منصوص است ولی از نظر فقهاء مغفول عنه مانده است. العلم عند الله سبحانه و تعالی

▪ روش تفسیری ائمه اطهار(ع)

۵- آیا ائمه اطهار (علیهم السلام) در تفسیر و فهم قرآن کریم روش و طریق خاصی بیان کرده‌اند؟ اگر پاسخ مثبت است این روش چیست؟

بنابر حدیث ثقلین، که حدیث متواتری است، قرآن و عترت پشتوانهٔ همدیگر هستند و از یکدیگر جدایی نمی‌پذیرند پس نتیجه گرفته می‌شود که حقایق قرآن نزد اهل بیت (علیهم السـلام) هست. حال نحوهٔ نگاه اهل بیت (علیهم السلام)

---

۱ – مجلسی، **مرآه العقول**، الجزء السابع، ص ۵۷.

به قرآن چگونه است؟ به روایت زیر توجه فرمایید: در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسـار نقل می‌کند که از امام باقر (علیه السـلام) سوال شد که معنای این روایت چیست: «ما فی القرآن آیه اِلاّ و لها ظهر و بطن و ما فیها حرف الا و له حد و لکل حد مطلع» ما یعنی بقوله ظهر و بطن؟ در قرآن آیه‌ای نیست مگر اینکه برای آن آیه ظاهر و باطنی است و هیچ حرفی از آن نیست مگر اینکه برایش حدی و برای هر حدی مطلعی هسـت، مراد از ظاهر و باطن چیسـت؟ امام باقر(علیه السلام) فرمودند: مراد از ظاهر تنزیل آن اسـت و مراد از باطن تأویل آن اسـت، بعضی از تأویلهـا تحقق یافته و بعضی هنوز تحقـق نیافته و مانند آفتاب و ماه در جریان است که هر کدام از آن تأویلها در وقت خود تحقق خواهد یافت.

این روایت شیوۀ اهل بیت (علیهم السلام) را در تفسیر بیان می‌کند. قرآن دو گونه معنی دارد، یک معنای ظاهری و تفسیری که این بر اساس ظاهر قرآن است و در ارتباط با شـأن نزول اسـت و یک معنای باطنی و تأویلی دارد که از حد تفسیر ظاهر بالاتر و تابع موازین گفتار نیست و مطالبی است که از ظاهر فهمیده نمی‌شود بلکه در ارتباط با یک حقیقت خارجی است که ظاهر آیه به آن حقیقت «اول» می‌کند یعنی برمی‌گردد (تأویل از ماده «اول») و چون در ارتباط با حقایق خارجی اسـت از سطح گفتار بالاتر اسـت و لذا تأویل آیات متشابه را مخصوص ذات اقـدس الهی می‌داند «لا یعلم تأویله الا الله»، یعنی علم به تأویل در قلمرو غیب است و غیب این عالم را باید اهل الغیب بیان کنند. از این بیان چنین استفاده می‌شـود که تفسیر حق همگان است ولی تأویل حق خدا و کسانی که با خدا در ارتباط هستند، یعنی اولیاء و اوصیاء، است.

علامه طباطبائی(رضوان الله علیه) در مورد شیوۀ تفسیری ائمه(علیهم السلام) با اسـتناد به این روایت چنین می‌فرمایند: «و این خود سـلیقۀ ائمه اهل بیت (ع)

اســت که همواره یک آیه از قرآن را بر هر موردی که قابل انطباق با آن باشــد تطبیق می‌کنند هر چند که اصلاً ربطی به مورد نزول آیه نداشته باشد، عقل هم همین ســلیقه و روش را صحیح می‌داند برای اینکه قرآن به منظور هدایت همه انســانها در همه ادوار نازل شده تا آنان را به سوی آنچه باید بدان معتقد باشند و آنچه متخلق گردند و آنچه باید عمل کنند هدایت کند، چون معارف نظری قرآن مختص به یک عصر خاص و یک حال مخصوص نیست، آنچه را قرآن فضیلت خوانده در همه ادوار بشــریت فضیلت و آنچه را رذیلت و ناپســند شمرده همیشه ناپسند و زشت است و آنچه را از احکام عملی تشریع نموده نه مخصوص به عصر نزول و نه به اشــخاص آن عصر بلکه تشــریعی اســت عمومی و جهانی و ابدی و بنابراین اگر می‌بینیم که در شــأن نــزول آیات روایاتی آمده که مثلا می‌گویند فلان آیه بعد از فلان جریان نازل شده نباید حکم آن را مخصوص آن واقعه و آن شخص بدانیم، چون اگر این طور فکر کنیم باید بعد از انقضاء آن واقعه و یا مرگ آن شخص حکم آیه ساقط شود و حال آنکه حکم آیه نیز مطلق است و وقتی برای حکم تعلیل می‌آورد علت آن را مطلق ذکر می‌کند» (ترجمه **المیزان**، ج۱، ص۶۶) و لذا علامه طباطبایی اصطلاح «جری» را از همین روایت اخذ کرده و در مواردی که ائمه (علیهم السلام) در رابطه با تفسیر مصادیق را آورده‌اند می‌فرماید از باب «جری» یعنی تطبیق است.

■ آیۀ اکمال

۵- آیۀ اکمال « الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا» که بخشی از آیه ۳ سوره مائده است و به اتفاق علمای شیعه به روز غدیر خم و اعلام ولایت امیرالمومنین علی (علیه السلام) مربوط می‌شود

با ماقبل و مابعد آیه بی ارتباط اســت به طوری که اگر از عبارت « الیوم یئس الذین کفروا من دینکم ...» تا آخر آیۀ اکمال از آیه ۳ سوره مائده برداریم خللی به این آیه وارد نمی‌شــود و صدر و ذیل آیه به هم مربوط می‌شــود. حال سوال این است که این آیه چرا در موضع فعلی قرار گرفته است؟

از دیدگاه شیعه و بنابر ترتیب نزول سوره‌ها، که منتسب به حضرت امام جعفر صادق (علیه السلام) است[۱]، سوره مائده آخرین سوره‌ای است که بر پیامبر بزرگوار (ص) در سال دهم هجرت در حجه الوداع نازل شده است و بر همین اساس این ســوره را سورۀ ولایت هم نامیده‌اند چون با این آیه و آیۀ ۶۷ سورۀ مائده ولایت حضرت علی (علیه السلام) به مسلمانان ابلاغ شده است.

دیدگاه شیعه درباره امامت این است که ولایت مبین حدود دین و احکام الهی اســت و جایگاه آن جایگاهی اساســی و کلیدی است و از این رو می‌بینیم که در احادیث متواتراً به ما رسیده است که: «بنی الاسلام علی خمسه اشیاء علی الصلاه و الزکاه و الحج و الصوم و الولایه، قال زراره فقلت ای شی من ذلک افضل فقال الولایــه افضل لانها مفتاحهن والوالی هو الدلیل علیهن ...» (**کافی**، ج۲/ص۱۸)، اســلام بر پنج چیز بنا شده است: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت. زراره می‌گوید ســوال کردم که کدام یک از این پنج چیز افضل است؟ امام (ع) فرمود: ولایت و امامت چون امامت کلید بقیه است. کلید وسیله گشودن است یعنی بدون ولایت و امامت در احکام گشوده نیست و به وسیلۀ امامت در احکام به روی مردم گشوده می شود، از این رو جایگاهش کلیدی است.

حال ارتباط این آیه با ماقبل و مابعد خود؛ خداوند متعال در سوره برائت، که از نظر ترتیب ســوره‌ها قبل از سوره مائده است، به طور مفصل در رابطه با حرکت نفاق بحث می‌کند و به نحوۀ برخورد منافقین با پیامبر اکرم(ص) اشــاره می‌کند

۱- مجتهد زنجانی، **تاریخ قرآن**، ص ۱۰۲- ۱۰۰؛ ترتیب سوره‌ها در پیوست آمده است.

و در آخر می فرماید: «لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم ...» (توبه/۱۲۸) یعنی رنجهای شما بر پیامبر بسیار سنگین و دشوار است و او اصرار بر هدایت شـما دارد... . در ابتدای سـوره مائده نیز دعوت به وفای به عهد می کند و می فرماید: «یا ایها الذین ءامنوا اوفوا بالعقود...» (مائده/۱)، یعنی به عهد و پیمانی که با خدا و رسـول او، رسـولی که دلسـوز شماسـت و به فکر شماست، بسته‌اید وفادار باشید. در آیه ۳ و آیه ۶۷ مهم ترین و اساسی‌ترین عهد مابین پیامبر و امت را بیان می‌کند و آن همانا پذیرش ولایت و امامت است چرا که بعد از رسـول (ص) تنها امری که می‌تواند اسلام را در برابر دشمنان خارجی و منافقان داخلی حفظ و صیانت کند امام اسـت و لذا می‌فرماید امروز کافران از دین شما (یعنی از زوال و صدمه دیدن دین شما) مأیوس شدند و امروز دین شما را کامل کردم و مسـلماً اتمام نعمت و اکمال دین و یأس کفار با بیان چند حکم جزئی در رابطه با حج و تذکیه حیوانات حاصل نمی‌شـود و لذا مسئله باید با افق «اوفوا بالعقود» و اکمال دین و یأس کفار سـازگاری داشته باشد و آن نیست جز نعمت ولایت و رهبری که اهمیت آن بالاتر از احکام است و جایگاه ویژه‌ای دارد. در آیه شریفه می‌فرماید: «الیوم اکملت لکم دینکم ...»، یوم ظرف زمان و متعلق به «اکملت» و الف و لام آن الف و لام عهد حضوری است و اشاره به روز خاصی دارد و با توجه به اینکه سنی و شیعه تصریح دارند که بعد از فریضه اکمال فریضه دیگری بر پیامبر(ص) نازل نشده است معنی ندارد شخصی بگوید که اکمال دین با بیان چند حکم جزئی و حاشیه‌ای حاصل شده است.

در این سـوره سـه جا به فضایل مولی علی (علیه السـلام) و ولایت ایشان اشـاره شـده اسـت، یکی آیهٔ اکمال که می‌فرماید دین اسـلام با قبول ولایت امیرالمومنین(ع) کامل می‌شود؛ دومی آیهٔ ولایت است که می‌فرماید: «انما ولیکم

الله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاه و یؤتون الزکاه و هم راکعون» (مائده/۵۵) و سومی آیهٔ تبلیغ است. اگر دقت کنیم متوجه می شویم که «اوفوا بالعقود» و آیه «انما ولیکم ...» زمینه سازی برای ابلاغ ولایت است و آیهٔ تبلیغ لحن تهدید دارد و بـه پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: اگر ابلاغ نکنی رسـالت خدا را انجام نداده‌ای (رسالت خدا را ناقص انجام داده‌ای). آیا می‌توان پذیرفت که این لحن تهدید صرفاً به خاطر عدم بیان چند حکم فقهی اسـت؟! یا اینکه مسئله بالاتر از بیان احکام است و با کیان اسلام ارتباط دارد. اگر با انصاف به مضامین آیات دقت شود روشن می‌گردد که مسئله بالاتر از بیان احکام است، مگر پیامبر (ص) در گذشته نسبت به ابلاغ احکام کوتاهی فرموده بود تا خداوند متعال حضرتش را در آخرین سوره نازله تهدید کند؟ با این توضیحات ارتباط ماقبل و مابعد آیهٔ اکمال روشن می‌شود.

• ترتیب سوره های قرآن در مصحف امام صادق(علیه السلام)

۱	اقراء	۲۴	الاعلی	۴۷	الشعراء	۷۰	النحل	۹۳	إذا زلزلت
۲	ن	۲۵	القدر	۴۸	النمل	۷۱	نوح	۹۴	الحدید
۳	المزمل	۲۶	والشمس	۴۹	ا لقصص	۷۲	ابراهیم	۹۵	محمد(ص)
۴	المدثر	۲۷	البروج	۵۰	بنی اسرائیل	۷۳	الانبیاء	۹۶	الرعد
۵	فاتحه[1]	۲۸	وا لتین	۵۱	یونس	۷۴	المومنون	۹۷	الرحمن
۶	تبت	۲۹	قریش	۵۲	هود	۷۵	الم سجده	۹۸	الانسان
۷	کورت	۳۰	القارعه	۵۳	یوسف	۷۶	الطور	۹۹	الطلاق
۸	الاعلی	۳۱	القیمه	۵۴	ا لحجر	۷۷	الملک	۱۰۰	لم یکن
۹	واللیل	۳۲	الهمزه	۵۵	الانعام	۷۸	الحاقه	۱۰۱	الحشر
۱۰	والفجر	۳۳	المرسلات	۵۶	ا لصافات	۷۹	المعارج	۱۰۲	النصر
۱۱	والضحی	۳۴	ق	۵۷	لقمان	۸۰	النبا	۱۰۳	النور
۱۲	الم نشرح	۳۵	البلد	۵۸	سبا	۸۱	والنازعات	۱۰۴	الحج
۱۳	والعصر	۳۶	الطارق	۵۹	الزمر	۸۲	انفطرت	۱۰۵	المنافقون
۱۴	والعادیات	۳۷	القمر	۶۰	المومن	۸۳	انشقت	۱۰۶	المجادله
۱۵	الکوثر	۳۸	ص	۶۱	حم السجده	۸۴	الروم	۱۰۷	الحجرات
۱۶	التکاثر	۳۹	الاعراف	۶۲	حم عسق	۸۵	العنکبوت	۱۰۸	التحریم
۱۷	الدین	۴۰	الجن	۶۳	الزخرف	۸۶	المطففون	۱۰۹	الصف
۱۸	الکافرون	۴۱	یس	۶۴	الدخان	۸۷	البقره	۱۱۰	الجمعه
۱۹	الفیل	۴۲	الفرقان	۶۵	ا لجاثیه	۸۸	الانفال	۱۱۱	التغابن
۲۰	الفلق	۴۳	الملائکه	۶۶	الاحقاف	۸۹	آل عمران	۱۱۲	الفتح
۲۱	الناس	۴۴	مریم	۶۷	والذاریات	۹۰	الاحزاب	۱۱۳	التوبه
۲۲	الاخلاص	۴۵	طه	۶۸	الغاشیه	۹۱	الممتحنه	۱۱۴	المائده
۲۳	والنجم	۴۶	الواقعه	۶۹	الکهف	۹۲	النساء		

۱ – در مصحف امام صادق (علیه السلام) سورۀ فاتحه (حمد) نیامده ولی در مصحف ابن عباس بعد از سورۀ مدثر آمده است (مجتهد زنجانی، **تاریخ قرآن**، ص ۹۸)؛ با توجه به اینکه ابن عباس از شاگردان و نزدیکان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بوده است از این رو معظمله به استناد مصحف وی سورۀ حمد را بعد از سورۀ مدثر قرار دادهاند.

فقه استدلالی

بلوغ

۱- در آغاز تمامی رساله‌های توضیح المسائل تصریح شده است که در اصول دین نباید تقلید کرد و شخص باید خود یقین پیدا کند، از سوی دیگر مطابق علائم بلوغ اشخاص در سنین پایین مکلف می‌شوند و قدرت تحقیق و بررسی و تأمل کافی [یکی از طرق اساسی کسب یقین] را ندارند؛ حال با توجه به اینکه احکام و اعمال عبادی زمانی معنا و نقش دارند که در پیوند با اصول دین باشند و باید ابتدا یقین کافی به اصول حاصل شود و سپس شخص اعمال عبادی را به جا آورد، سوال این است که آیا می‌توان در کنار تکلیف سنی از تکلیف فکری سخن گفت و حکم کسی که به دلیل عدم حصول یقین در اصول دین اعمال عبادی خود را انجام نمی‌دهد چیست؟

مراد از بلوغ یعنی «من جری علیه قلم التکلیف» و اگر از این سن به بعد تحصیل یقین نکند معذور نیست و اگر در حال تحقیق تکلیفی را انجام ندهد معاقب نیست چون معذور است ولی پس از حصول یقین باید عبادات متروکه را قضا کند چون خطابات شرع به مکلف بدون لحاظ علم و جهل و یا کفر و ایمان تعلق می‌گیرد لذا بر چنین شخصی فوت عبادت صدق می‌کند و باید عبادتی را که در حال تحقیق انجام نداده قضاء کند. والله العالم.

■ **در سؤال قبلی فرمودید که «خطابات شرع به مکلف بدون لحاظ علم و جهل و یا کفر و ایمان تعلق می‌گیرد»؛ سؤال این است که چگونه چنین امری ممکن است، در جائی که علم و یا ایمان نیست چگونه و با چه مبانی‌ای از تکلیف عبادی می‌توان سخن گفت؟**

اولاً، تکالیف الهی حق الله است و حق الله مترتب بر عنوان عبودیت است و نه عنوان مسلم و یا مومن لذا مقصر در تحصیل یقین به اصول دین معذور نیست

و کالعامد اســت، جهل و عدم التفات فقط موجب عدم تنجز تکلیف است نه رفع تکلیف. ثانیاً، میان فقهاء بحث است که آیا کفار همان گونه که به اصول مکلف هستند به فروع نیز مکلف هستند؟ گر چه مسئله مختلف فیه است ولی اکثراً به مکلف بودن کفار به فروع قائل هستند، و منهم صاحب الجواهر (ج۱۶/ص۳۲۷)، بدین صورت که به ســبب عدم علم و عدم التفات معذورند اما اگر ایمان آوردند نسبت به امر اداء چون موضوع آن از بین رفته است تکلیفی ندارند ولی نسبت به قضاء اگر امر باشــد باید عبادت در حال کفر را قضاء کنند مگر اینکه خود شــارع قضاء را اسقاط کرده باشد تفضلاً و رحمهً مثل قاعدهٔ «الاسلام یجبّ ما قبله». به عبارت دیگر علی القاعده اگر وقت باقی است باید امر اداء را به جا آورد و اگر وقت منقضی شده است نسبت به اداء موضوع از بین رفته است ولی اگر همان عبادت امر قضائی داشته باشد باید قضاء کند. والله العالم.

■ در پاسـخ قبلی در بحث تکلیف کفار یک بار به قاعده «الاســلام یجب ما قبله» اشــاره کرده‌اید و بار دیگر حکم داده‌اید که پس از ایمان آوردن، قضای عبادات فوت شده بر گردن اوست؛ ظاهراً ما بین آن قاعده و این حکم تعارض وجود دارد؟

ظاهراً تعارضی نیست، با این بیان که: علی القاعده تکالیف شارع منوط به علم و ایمان نیســت پس به قاعدهٔ اولیه کفار هم مکلف هســتند. از آنجائی که شارع خود واضع تکلیف است می‌تواند رافع تکلیف نیز باشد بنابر قاعده «جب» از روی امتنان تکالیف زمان کفر از آنان برداشــته می‌شــود و اگر نبود «الاسلام یجب ما قبله» علی القاعده باید عبادات فوت شــده در زمان کفر را قضاء می‌کردند. ثبوت حکمی روی اصل اولی با رفع آن بر اساس حکم ثانوی، به جهت تسهیل و جلب

محبت، منافاتی یا تعارضی نـــدارد. از باب مثال، وجوب صوم در زمان صحت در زمان مرض برداشـــته می‌شود و اگر مرض تا ماه مبارک بعدی ادامه داشته باشد قضاء هم ساقط است، در اینجا مرض عنوان ثانوی است یعنی لولاالمرض حکم ثابت و فوت آن قضاء دارد.

■ **در تعریـف بلـوغ فرمودید: «من جری علیه قلم التکلیـف» اما بیان نکردید قلم تکلیف کی بر شـخصی جاری می‌شـود؟ آیا سـن خاصی معتبر اسـت یا به نسـبت شرایط جسـمانی و مناطق جغرافیایی فرق می‌کند یا اینکه از روی علائم می‌توان به بلوغ حکم داد. به بیان دیگر از چه زمانی و با چه ملاکی قلم تکلیف بر شخص جاری می‌شود؟**

بلوغ به دو معنی است، یکی بلوغ جسمانی است که در شرایط مختلف زندگی بالعیان و المشاهده اختلاف دارد و حتی در بعضی از مناطق فراتر از پانزده سال هم بلوغ جســمانی حاصل نمی شود و در مناطقی پایین‌تر از پانزده سال بلوغ حاصل می‌شود و مؤید این مطلب سن بلوغ در مجامع غیر مسلمان است که هجده سال تعیین شــده است؛ و یک بلوغ شــرعی داریم « ای جری علیه قلم التکلیف » به این معنی بین بلوغ شــرعی و بلوغ جســمانی ملازمه‌ای نیست و به هر دو قسم بلوغ در روایات اشاره شده است مثلاً روایت داریم که خود احتلام و نبت شعر بر عانه علامت بلوغ است که ظاهراً بلوغ شرعی و بلوغ جسمانی مورد نظر است و در بعضی روایات فقط به ســن اشاره شده است لذا فقهاء علامت بلوغ را یکی از این ســه علائم دانســته‌اند: ۱- خروج منی ۲- نبت شعر بر عانه ۳- تمام شدن پانزده ســال در پسر و نه ســال در دختر؛ پس اگر خروج منی و نبت شعر برعانه تحقق یافت بلوغ شــرعی و جسمی حاصل شده اســت اما اگر این دو روی نداد

ملاک ســن است و در سن دو دسته روایات داریم: اول، پانزده سال در پسر و نه ســال در دختر. دوم، سیزده سال در پسر و دختر؛ هر دو دسته روایات سنداً معتبر هستند ولی دسته اول چون مشهور عند الفقهاست لذا در عمل متعین است. العلم عندالله سبحانه و تعالی.

■ **در پاســخ قبلی فرمودید که «ملازمه‌ای بین بلوغ شرعی و جسمی نیست» اما در ادامه علائم جســمی را ملاک بلوغ شرعی بیان کرده‌اید. بالاخره معلوم نمی‌شود که بین بلوغ شرعی و جسمی ملازمه‌ای هست یا خیر و اینکه دقیقاً با چه ملاکی قلم تکلیف بر شخص جاری می‌شود؟ به نظر می‌رسد پاسخ قبلی نیاز به ایضاح دارد.**

مراد از عدم ملازمه بین بلوغ شرعی و جسمی اشاره به این نکته است که ما نباید بلوغ شرعی را نشأت گرفته از بلوغ جسمی بدانیم زیرا ملاکات و مناطات احکام را- کما ثبت فی محله- به عقول جزئی- به اصطلاح فلاسفه- نمی‌توان دریافت؛ ما بخشی از حکمت و فلسفه احکام را می‌فهمیم نه تمام آن را و لذا بین این دو فرق گذاشــته‌اند، اگر تمام مصلحت و فلسفه حکمی بر ما روشن شود به آن علت گفته می‌شود و اگر بخشی از آن فهمیده شود آن را حکمت می‌گویند و ما علت احکام را نمی‌دانیم لذا کار فقیه استظهار از مجموع روایات و اجماعات و شهرات است.

در روایات هم بلوغ ســنی وارد شــده است که کثیراً با واقع تطابق ندارد و هم بلوغ جســمی مطرح شــده اســت مثل احتلام و روئیدن موی برعانه که این دو علامت نیز از نظر علمی قابل مناقشه است چون اطراد ندارد یعنی در عرف عقلاء فردی را که مثلاً محتلم شده تا به سن هجده سالگی نرسیده قانوناً بالغ نمی‌دانند لــذا چون آنچه در روایات آمده به جهت عــدم تطابق و اختلاف زیاد در امکنه و

ملل مختلف به نظر می‌رسد که بلوغ حقیقت شرعیه دارد یعنی «جری علیه قلم التکلیف» اما در تشــخیص بلوغ همان سه راه معتبر است: اول، احتلام یا خروج منی دوم، روئیدن مو بر عانه و اگر این دو تحقق نیافت ملاک سن است یعنی تمام شدن پانزده سال در پسر و تمام شدن نه سال در دختر. و الله العالم.

■ **در پاســخ به همان استفتاء اشــاره کرده‌اید که در مورد سن بلوغ دو دسته روایــات داریــم و بعد مرقوم فرموده‌اید که روایات دســته اول چون مشــهور عندالفقهاست لذا در عمل متعین است. آیا به صرف اینکه مسئله‌ای نزد فقهاء مشــهور باشــد باید از آن تبعیت کرد؟ علاوه بر این ، یکی از فقهای فعلی به بررســی روایات مربوط به بلوغ دختر در نه ســالگی پرداخته و معتقد است که دلالت این روایات بر نه سال تمام نیست چرا که: «در روایتی که به نه سالگی اشــاره شــده، نه سالگی با قید قابلیت شــوهر کردن ملاک تکلیف قرار گرفته است و در برخی از آنها تعلیل «ذلک انها تحیض» ذکر شده است یعنی دختر در نه سالگی بالغ می‌شود چون حیض ببیند»[1]. وی در ادامه به تقویت روایات دال بر ســیزده ســال در دختر پرداخته و تصریح کرده: «ما بر پایه مؤثقه عمار ســاباطی- که در ســند و دلالت آن تردیدی نیست- سن بلوغ دختر را سیزده سالگی می‌دانیم»[2]. با توجه به این دو مناقشه نظر حضرت عالی چیست؟**

در پاسخ به این سوال که:«آیا به صرف اینکه مسئله‌ای نزد فقهاء مشهور باشد باید از آن تبعیت شــود؟ » باید گفت بلی،چــون مفاد مقبولۀ عمر بن حنظله، که مورد اســتناد تمام فقهاســت، در مقام تعارض بین الروایتین یکی از موارد ترجیح است: « و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان لجمع لاریب فیه» (**کافی**، ج۱/۶۷-۶۸) و آنچه در **فقه و زندگی**،(ج۷،ص۱۴ به بعد) آمده است: «اولاً در حدیــث اول و دوم با قید شــوهر کردن ملاک تکلیف قــرار گرفته ...»، در دو

۱ - صانعی، **بلوغ دختران**، ص۱۴.

۲ - همان.

روایت مورد اســتناد لفظ قابلیت ازدواج نیست و آنچه آمده دخول است نه ازدواج زیرا قبل از بلوغ صغیره وطی او حرام است ولو نکاح و ازدواج با او صحیح است و اگر افضاء شــود علاوه بر دیه و بقاء زوجیت تا ابد بر او وطی حرام است و اصولاً صحــت ازدواج ارتباطی با بلوغ ندارد به دلیل صحت ازدواج صغیره و آنچه منوط به بلوغ است مجامعت است نه ازدواج. و در روایت دیگر لفظ «ذلک انها تحیض» آمده است، اگرچه ظهور در علت دارد ولی به دو قرینه این ظهور مراد نیست: اول، روایات دیگر باب که خود نه سال را مستقلاً برای بلوغ عنوان قرار داده است. دوم، در موارد کثیره زنان در بیشتر از پنجاه سال (البته غیر قرشیه و نبطیه) خون را به صفات حیض می‌بینند، بر اساس استنباط علت باید به بالاتر از پنجاه سال و حتی بالاتر از شصت سال هم باید بگوییم حیض است در حالی که حیض نیست و نیز در مادون نه ســال مرحوم سید در **عروه** می‌فرماید اگر چه به صفات حیض باشد حیض نیست ولی بنابر اصل تعمیم و تخصیص علت باید بگوییم حیض است در حالی که لم یقل به احد.

اجتهاد و تقلید

۲- فقهای عظام راه به دســت آوردن و انجام تکالیف شــرعی را ســه طریق دانســته‌اند: اجتهــاد، عمل بــه احتیاط و تقلیــد؛ اما در عمل مشــاهده می‌کنیم اکثر آنچه از طریق اجتهاد حاصل شــده و در رســاله‌های توضیح المسائل بیان گردیده طریق احتیاط اســت و فقهاء در بیشــتر مســائل با عبارت «احتیاط این است که ...» اظهار رأی و نظر می‌کنند. آیا چنین امری با طریق اجتهاد و لوازم آن منافــات ندارد؟ علاوه بر آن به نظر می رســد که احتیاط‌های فراوان در باب عبادت، طهارت و ... ســبب دغدغه خاطر مکلف شــده و به روح عبادت خدشه وارد می‌کند.

احتیاط در دو مقام گر چه لفظاً مشترک هستند ولی بار معنایی متفاوتی دارند. احتیاط در مقام به دست آوردن احکام همیشه وجوبی است چون به تعبیر شما یکی از طرق ثلاثه است و شخص در مقام امتثال از اوامر مولی این طریق را انتخاب کرده است و لا محاله این طریق صعوبت و سختی خاص خودش را دارد چه این احتیاط طوری عمل کردن است که انسان اطمینان یابد واقع را عمل کرده است مثلاً در تسبیحات اربعه دو قول وجود دارد : قول اول، مرتبه اول واجب و دو مرتبه بعدی مستحب؛ قول دوم، سه مرتبه واجب است، حال کسی که می‌خواهد در این مسئله به طریق احتیاط عمل کند باید طوری عمل کند که با هر دو قول مخالفتی نکرده باشد لذا محقق یزدی در **عروه الوثقی** راه احتیاط در این مسئله را این گونه بیان می‌کند: یک مرتبه را به قصد وجوب می‌گوید و دو مرتبه بعدی را نه قصد وجوب می‌کند و نه قصد استحباب که اگر در واقع سه مرتبه واجب باشد سه مرتبه خوانده باشد و اگر واجب نباشد مستحب را به جا آورده باشد لذا در مواردی که احتیاط امکان ندارد وظیفه تعیناً اجتهاد و یا تقلید است مثلاً نماز جمعه را برخی از فقهاء بنا به ظاهر قرآن واجب می‌دانند و بعضی دیگر حرام چون یکی از شرایط اقامه نماز جمعه را حضور امام معصوم (ع) می‌دانند پس امر بین وجوب و حرمت دائر است و راهی برای احتیاط در مقام عمل نیست لذا باید به یکی از دو شق دیگر عمل کند؛ ولی احتیاطی که فقهاء در مقام استنباط و اجتهاد عرضه می‌کنند ناشی از اجتهاد است و به چند قسم تقسیم می‌شود: گاهی فتوا به احتیاط است که در این صورت واجب است به احتیاط عمل کند و در این گونه احتیاط مکلف حق رجوع به غیر ندارد؛ گاهی ادلهٔ یکی از دو طرف مسئله نزد مجتهد روشن نیست تا به یک طرف فتوی دهد یعنی ادلهٔ هر دو قول نزد وی مخدوش است لذا ناگزیر است به مقلد خود در آن مسئله راه احتیاط را عرضه کند

و چون حکمی در مسئله نمی‌دهد مقلد می‌تواند در این مسئله به غیر رجوع کند؛ و گاهی ادلهٔ یکی از دو طرف در نزد وی روشن است ولی از بابت تأکید در احکام الهی به «الحیطه فی دینه» و نیز با وجود قول مخالف، احتیاط را مطلوب می‌داند لذا این احتیاط استحبابی است در این احتیاط هم حق رجوع به غیر ندارد چون مجتهد حکم دارد ولی احتیاط را مطلوب می‌داند. و اینکه در سوال نوشته‌اید: «احتیاط‌های فراوان در عبادات سبب دغدغه خاطر مکلف شده و به روح عبادت خدشه وارد می‌کند» ظاهر این است که این دغدغه خاطر برای انجام بهتر طاعت است و با روح عبادت سازگاری تام دارد چون این گونه دغدغه وسوسه نیست و بلکه در مقام انجام بهتر تکلیف و تحصیل رضای خداست.

۳- حکم عدول از مجتهد زنده به مجتهد زنده دیگر از نظر حضرت عالی چیست و در زمان حاضر که مجتهدان از نظر مبانی و نگرش و به طور کلی علم تقریباً مساوی هستند رجوع به اعدل و اورع لازم است یا خیر؟

در شرایط مساوی تبعیض در تقلید جایز است مگر اینکه تبعیض در تقلید موجب مخالفت قطعیه شود مثلاً یکی از مجتهدین در چهار فرسخ به وجوب قصر قائل باشد و دیگری به وجوب اتمام قائل باشد و مکلف در نماز ظهر از اولی و در نماز عصر از دومی تقلید کند در این صورت به بطلان یکی از نمازها علم حاصل می‌شود لذا در این مسئله تبعیض جایز نیست، رجوع به اعدل و اورع در صورت بودن مطابق احتیاط است.

■ **در سوال قبلی منظور از عدول، عدول مطلق بود نه عدول جزئی یعنی شخصی می‌خواهد مرجع تقلید خود را تغییر دهد. در پاسخ به این سوال معمولاً فقهاء چنین پاسخ می‌دهند که اگر مجتهد دیگر اعلم باشد در آن**

صورت عدول جایز است اما به نظر می‌رسد که تکیه بر عنوان «اعلم» راهگشا نمی‌تواند باشد چرا که فقه شیعه دوره‌های مختلفی را پشت سر گذاشته است که در هر دوره‌ای نظر یک یا دو فقیه غالب بوده و بقیه فقهاء در چارچوب نظام فقهی آن فقیه غالب اجتهاد می‌کرده‌اند. در زمان حاضر نیز تقریباً تمامی فقهاء در نظام فقهی و اصولی آخوند خراسانی قرار می‌گیرند؛ حال اگر بخواهیم از اعلم سخن بگوییم منظورمان یا باید فقیهی باشد که خود مجدد است و طریق جدیدی در فقه بنا گذارده است و یا اینکه بگوییم فقیهی است که مبانی مرحوم آخوند را بهتر از دیگران فهمیده است، در صورت دوم اعلمیت نسبی می‌شود چرا که هر فردی قسمتی از مطالب را بهتر از قسمت دیگر می‌فهمد و علاوه بر آن فهم ایستا نیست چه بسیار دیده و شنیده‌ایم که شاگردی فهم استاد خود را نقد کرده و فهم بهتری عرضه کرده است؛ در روایت نیز به این نکته تصریح شده است: «رب حامل فقه الی من هو افقه منه»[1]. با توجه به این نکات به نظر می‌رسد به جای تاکید بر اعلمیت بهتر است بگوییم از مجتهدی که در تسلط نسبی بر طریق اجتهادی رایج از دیگران برتر است و مبانی و نگرش‌های او با روح اسلام ناب سازگارتر است تقلید اولی است. مثلاً می‌دانیم که در اسلام حرج و سختی نیست حال فقیهی با افراط در احتیاط مقلد خود را به زحمت می‌اندازد هر چند بهترین درس خارج را هم در حوزه داراست یا فقیهی بدون توجه به اقتضاءات حکومت و جامعه حکم می‌دهد که پرداخت مالیات به دولت جایز نیست. قطعاً نظر حضرت عالی در این خصوص راهگشا خواهد بود.

تعریفی که در رابطه با اعلم ذکر کرده‌اید با مبانی فقه سازگار نیست؛ اعلم یعنی کسی که در فهم احکام قوی‌تر باشد و برای استنباطات خود با دلائل متقن بتواند استدلال کند و معنای اعلم مجدد بودن نیست و اگر بنا باشد ملاک اعلمیت مجدد بودن باشد در طول تاریخ شیعه بیشتر از انگشتان دست اعلم نخواهیم داشت؛ مراد

---

۱ - نوری، **مستدرک الوسائل**، الجزء السابع عشر، ص ۲۸۵.

از اعلم یعنی کسی که با مبانی موجود در آن عصر بهتر از دیگران بفهمد و استدلال کنـــد و اینکه نوشـــته‌اید در عصر حاضر مجتهدین و فقهـــاء در نظام فقهی مرحوم آخوند خراسانی قرار دارند به نظر می‌آید که صحیح نیست زیرا در دو قرن اخیر پنج مکتب فکری در اصول پدید آمده است که از بین این پنج مکتب یکی از قوت دلیل بیشتری برخوردار است. آن مکاتب عبارتند از: اول، نظرات شیخ اعظم انصاری که تحول عظیمی در علم اصول به وجود آورد؛ دوم، نظرات آخوند خراسانی که نقد آراء شیخ انصاری است؛ سوم، نظرات میرزای نائینی است که در حقیقت احیای مکتب شیخ انصاری و پاسخ به نقدهای آخوند خراسانی است؛ چهارم، مکتب میرزای عراقی (آقا ضیاء) است که اغلب نقد افکار میرزای نائینی است؛ پنجم، نظرات محقق غروی (شیخ محمد حسین غروی اصفهانی) که سرآمد این مکاتب است و فهم مطالب این بزرگوار کلاس مستقلی می‌طلبد و افکار وی از قوت و استواری خاصی برخوردار است.

نسبیت در اعلمیت به این معنا که مجتهدی در بعضی از ابواب فقهی به جهت اینکه در آن باب بیشتر کار کرده است و تسلط بیشتری دارد از دیگران قوی‌تر باشد امکان دارد ولی راه تشخیص اعلم بسیار دشوار است چه اینکه برای تشخیص اعلم سه راه وجود دارد: اول علم وجدانی. دوم، بینه شرعیه؛ سوم، شهرت (شیاع)؛ راه اول برای اکثر مردم بسته است چون فاقد سواد لازم برای تشخیص اعلم هستند. راه دوم در صورتی حجت است که معارض نداشته باشد که نوعاً معارض دارد و از حجیت ساقط است. راه سوم هم در صورتی حجت است که از شهرت برای انسان اطمینان حاصل شود و مفید باشد زیرا شهرت بما هی شهرت حجت نیست. حال اگر به یکی از این طرق اعلمیت فقیهی ثابت شد وی برای تقلید متّعین است و نظر او حجت اســت ولو نظرات وی موافق مشـــهور باشد و اگر مجتهد اعلم متعین نشد تقلید از مجتهد مطلق و عادل کفایت می کند چون ملاک تقلید رجوع جاهل به عالم است.

■ **بحثی که درباره اعلم مطرح کردم به نظرم اشکالی ندارد چون اساساً بحث اجتهاد و تقلید و رجوع جاهل به عالم اصلی عرفی است و رجوع به اعلم نسبی نیز بر این مبناست، حال چه ایرادی دارد که چند ویژگی به ویژگی‌های فقیه نسبتاً اعلم بیفزاییم و بگوییم فقیه نسبتاً اعلم، جامع نگر، آگاه به شرایط زمان و مکان؛ چون عقل عرفی در عمل می‌بیند که صرف ملاک اعلمیت به انزوای فقه انجامیده است نه راهگشایی آن؟**

یک دفعه مراد صرف اخذ احکام است در این صورت بیشتر از اجتهاد و عدالت و اعلمیت شرط نیست اما اگر مراد علاوه بر مرجعیت رهبریت هم باشد در این صورت شرایط رهبریت سنگین‌تر از مرجعیت در احکام است و لذا شرایطی که نوشته‌اید درباره وی ضروری و لازم است.

٤- روش و عملیات اجتهاد در خصوص مسائل عصر جدید چیست و اگر چنین روشی به صورت روشن و نظام مند وجود دارد نوسان و اختلافات فاحش در فتاوای مراجع معاصر در خصوص مسائل جدید حاصل چیست؟ در دورهٔ معاصر شاهد بوده‌ایم که در مورد بسیاری از مسائل جدید ابتدا مخالفت جدی از طرف فقهاء وجود داشته اما بعد از مدتی موافقت حاصل شده است. آیا پذیرش عنصر مصلحت و اقتضائات عصری سبب تغییر فتوا شده است یا با همان مبانی اجتهاد معمول چنین تغییری حاصل شده است؟

اجتهاد در عصر حاضر همان اجتهاد در عصرهای گذشته است ولی مبانی توسعه و تحول یافته است مخصوصاً بعد از شیخ اعظم انصاری (اعلی الله درجته) در این دو قرن اخیر چهار مکتب فکری در اصول به وجود آمده که هر کدام در حد خود نوآوری هایی دارند. چنانچه اشاره کردیم این مکاتب عبارتند از: مکتب آخوند خراسانی، مکتب میرزای نائینی، مکتب آقا ضیاء عراقی و مکتب استاد المحققین مرحوم شیخ محمد حسین غروی اصفهانی (معروف به کمپانی) که این مکتب

اخیر حاوی دقیق‌ترین نظرات اصولی اســت و مطالب بکر و نو زیاد دارد ، مرحوم آیت الله خویی (رضوان الله علیه) نیز مسائل رجالی را به صحنه اجتهاد وارد کردند که از این رهگذر هم تحول وتغییر زیادی در فقه به وجود آمده اســت؛ خودشان فرموده‌اند که من در هشــتاد مورد با نظر مشهور فقهاء مخالفت کرده‌ام. بالاخره اگــر ما اجتهاد به معنای اعمال نظر را قبول داریم همه این مکاتب زائیده اجتهاد و اعمال نظر اســت و اختلاف نظر طبیعی اســت و راهی به جز اجتهاد در مقابل اجتهاد و پاسخ تفکر به تفکر نیست.

■ قبلا فرمودید که به مسئله مشهور نزد فقهاء باید عمل کرد. در پاسخ قبلی اشاره کردید که مرحوم آیت الله خویی در مورد هشتاد مسئله بر خلاف مشهور حکم داده اســت. فقهای دیگری را نیز می‌شناســیم که بر خلاف مشهور رأی داده‌اند. اساســا اگر به طور کامل در برابر فتاوای مشــهور تســلیم شویم باب اجتهاد را مسدود کرده‌ایم. نظر حضرت عالی چیست؟

مخالفت با مشهور از نظر علمی و فنی ساز و کار خود را دارد که این سازو کار در علم اصول بحث و بررسی می‌شود؛ در علم اصول بحث شده است که ملاک حجیــت خبر واحد نزد فقهاء در دو دیدگاه خلاصه می‌شــود؛ دیدگاه اول، ملاک حجیت خبر واحد ثقه مخبری اســت. دیــدگاه دوم، ملاک حجیت خبر واحد ثقه خبری است. اگر ملاک ثقه مخبری باشد دیگر عمل مشهور بما انه مشهور عامل خارج از خبر است و نمی‌تواند سبب حجیت خبر گردد به عبارت دیگر ضم لاحجه به لاحجه افاده حجیت نمی‌کند ولی اگر ملاک ثقه خبری باشــد عامل خارج از خبر می‌تواند در حجیت خبر مؤثر شود یعنی حجیت خبر را باید از مجموعه قرائن به دســت آورد هر چند آن قرائن خارج از خبر باشــد و این تفاوت در ملاک نکته بســیار مهمی است و در استنباط تأثیر دارد و لذا استاد ما مرحوم آیت الله میلانی

(قدس الله سـره) می‌فرمود: «من لا اصول له لا فقه له». مرحوم آیت الله خویی دیدگاه اول را دارند و بنابراین در هشـتاد مورد با مشهور مخالفت فرموده‌اند ولی هم‌اکنون از شـاگردان ایشان افرادی هستند که مبانی اصولی ایشان را مورد نقد قرار داده‌اند و در نتیجه این هشتاد مسئله مورد بحث و نظر واقع شده است. پس مخالفت یا موافقت با مشـهور باید هر دو بر اساس اجتهاد باشد و تسلیم در قبال مشهور بستن راه اجتهاد نیست بلکه خود اجتهادی است.

۵- امـروزه تعبیراتـی نظیر «فقه پویـا» و یا «دخالت عنصر زمـان و مکان در اجتهـاد» فـراوان بـه کار می‌رود امـا از این تعبیـرات رفع ابهام نمی‌شـود و مشـخص نیست کسـانی که از این تعابیر اسـتفاده می‌کنند از آنها دقیقاً چه چیزی را مراد می‌کنند. تلقی حضرت عالی از این تعابیر چیست و برای پویایی فقه و یا دخالت عنصر زمان و مکان در استنباط چه مبانی‌ای عرضه می‌دارید؟

تعبیراتـی چون «فقه پویا» و یـا «دخالت عنصر زمان و مـکان در اجتهاد» را شـاید بتـوان این گونه معنی کـرد که فقه یعنی دریافت عمیـق و پویا یعنی پوینـده بـا شـرایط زمـان و مـکان و درک صحیـح از شـرایط زمـان و مـکان و اجتهـاد با حفـظ مبانی و در آخـر حل مسـئله. با این برداشـت این پویایی بر می‌گردد به فقیه یعنی این فقیه اسـت که نحوهٔ تفکر و آشـنایی وی با مشکلات روز می‌تواند در نظرهای او اثر گذار باشد و به طور مسلم فقیهی که به شرایط زمان آگاهی داشته باشد چنین بینشی در استنباط او اثرگذار خواهد بود تا فقیهی که از محیط نجف یا قم خارج نشده است و بعضاً دیده می‌شود که همین را از موجبات قوت اجتهاد یا تقوای وی تلقی می‌کنند در حالی که اتفاقاً همین نقطه ضعف وی می‌باشد چه اینکه اگر مسافرت می‌کرد و با مردم و افکار گوناگون و نیاز امکنه مختلف آگاه می‌شد با اصول و قواعدی که در دست دارد راهگشایی می‌کرد.

٦- یکی از مسائل مهم و بحث انگیز در موضوع اجتهاد جایگاه عقل در اجتهاد است. با وجود اینکه بحث‌های فراوانی در این زمینه صورت گرفته اما به نظر می‌رسد که هنوز نتیجهٔ روشنی حاصل نشده است. سؤال اصلی در این موضوع این است که آیا عقل در طول سایر منابع اجتهاد است یا صرفاً ابزار استنباط و اجتهاد؟ آیا صحیح است که «در فقه شیعه حتی یک فتوا که مستند آن صرفاً عقل باشد وجود ندارد»[۱]؟

مراد از عقل چنانچه از روایات استفاده می‌شود نوری است روحانی که نفس انسانی به وسیله آن مطالبی را درک می‌کند که با حواس دیگر درک نمی‌کند. قائلین به حجیت عقل معتقدند که احکام شرع کلاً تابع حسن و قبح ذاتی اشیاء و حقایق نفس‌الامری هستند که شارع مقدس به استناد وحی الهی با علم به واقع و با توجه به مصالح و مفاسد واقعیه به تشریح احکام و صدور اوامر و نواهی مبادرت ورزیده است؛ این بنا بر اعتقاد شیعه است یعنی مبانی عقیده شیعه در احکام الهی بر مصالح و مفاسد واقعیه استوار است. حال باید بررسی شود آیا عقل توان احاطه بر تمام مصالح و مفاسد واقعیه را دارد یا نه؟ عمده بحث روی همین عنوان «مصالح و مفاسد واقعیه» است، وقتی می‌گوییم واقعیه یعنی مفهومی گسترده‌تر از مصالح دنیائی مراد است چون دنیا ظاهر و آخرت باطن است لذا مراد از مصالح و مفاسد واقعیه فقط مصلحت دنیائی نیست بلکه مصلحت مجموعه دنیا و آخرت منظور است زیرا اگر منظور از مصالح و مفاسد فقط جنبه دنیائی باشد عقل بشری قادر به درک آن است و دیگر نیازی به نبوت نبود، عمده مصالح اخروی است که مربوط به غیب این عالم است و همین نکته راز بعثت انبیاء را روشن می‌کند، در قرآن هم به آن تصریح شده است :«و یعلمکم ما لا تعلمون»، پیامبران چیزی را به شما یاد می‌دهند که به آن علم ندارید و بر این اساس «کلما

۱ - عدالت نژاد، «اجتهاد عقل محور و ...»، ص۱۳۳

حکم به الشرع حکم به العقل یا کلما حکم به العقل حکم به الشرع» در رابطه با علل احکام نیست بلکه در رابطه با معلولات احکام یعنی همان وجوب و حرمت و ... است یعنی عقل می‌گوید اطاعت کن. بله در صورتی که عقل به مصالح واقعیه اعم از دنیوی و اخروی احاطه داشته باشد شرع هم به آن حکم می‌کند ولی بحث در صغری است که عقل با بیانی که گفته شد احاطه به مصالح واقعیه ندارد پس قاعدهٔ «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» در رابطه با معلولات احکام است نه علل احکام. به عبارت دیگر یک دفعه بحث در ایجاد و انشاء حکم است و یک دفعه بحث در استنباط حکم از ادله است، در مرحله ایجاد و انشاء حکم چون بنابر اعتقاد شیعه احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه است و بایدها و نبایدها از مصلحت و مفسده واقعی ناشی می‌شود و چون عقل به مناطات و ملاکات واقعیه احکام احاطه ندارد حکم عقل در این گونه موارد حجت نیست چون درک ناقص منشأیت برای احکام نیست.

■ **سوال از اجتهاد در دورهٔ معاصر، نقش عقل و بحث زمان و مکان هر سه ناظر به یک دغدغه هستند و آن همان مشکلات اجتهاد در عصر جدید است. اگر شخصی مجموعهٔ مباحث مربوط به فقه و ناکارآمدی آن و مباحثی را که روشنفکران دینی مطرح کرده‌اند دنبال کند حداقل فی‌الجمله می‌پذیرد که فقه موجود با مشکلات و مسائلی مواجه است لذا اگر نظر حضرت عالی را بپذیریم که اجتهاد در عصر حاضر همان اجتهاد در عصرهای گذشته است باید به این نتیجه رهنمون شویم که در همان اجتهاد معمول باید تجدید نظر کنیم. به نظر اینجانب اگر بخواهیم به سوال از اجتهاد در عصر حاضر پاسخی دقیق و راهگشا بدهیم باید در مورد مسائل زیر تأمل کنیم:**

اول. قلمرو فقه را مشـخص کنیم، آیا تمامی اعمال و امور مربوط به انسـان با حوزه فقه ارتباط دارد و در قلمرو فقه قرار می‌گیرد؟

دوم. بـرای تمییز میان احـکام ثابت و متغیر ملاک دقیقـی عرضه کنیم. آیا بحـث از احکام ثابت و متغیر در حوزه روایات قابل بررسـی اسـت یا اینکه همانند برخی از روشـنفکران دینی می‌توانیم از ثابت و متغیر در فقه القرآن نیـز سـخن بگوییم؛ توضیح اینکه برخی از روشـنفکران دینـی معتقدند که احکام مورد اشاره در قرآن از عرضیات دین اسلام به شمار می‌آیند و برای ادارۀ امـور جوامع کوچک و ایجاد عدالت در شـبه جزیره عربسـتان کارایی داشته است.

سـوم. در نقش عقل در اجتهاد توسـع قائل بشـویم. با پذیرش این نقش برای عقل که عقل قوه مدرکه است و فقیه با استفاده از آن در آیات و روایات تأمل می‌کند و نظر شـارع را اسـتنباط می‌کند و بـا پذیرش قیاس منصوص العله نخواهیم توانسـت به مسائل جدید پاسخ بدهیم. با مثال‌هایی مطلب را توضیح می‌دهم:

از آیـه «واعـدوا لهم ماسـتطعتم من قوه و مـن رباط الخیـل ...»[1](انفال/٦٠) قیاسـاً همه امکانات و همه ابزارهای رزمی را اسـتنباط می‌کنیم و هیچ یک از علمـا و مفسـران نمی‌گوید که منظور از آیه در همـه ازمنه و امکنه فقط تاکید بر نگهداری اسـب اسـت؛ حال این آیه را مبنا قرار می‌دهیم و به چند مسـئله فقهی اشاره می‌کنیم: در مسئله ٢٠٥ رساله توضیح المسائل والد معظم رشوه گرفتن منحصر به امر قضاوت دانسـته شده اسـت، در مسئله ٢٠٦٠ احتکار پنج کالایی که در روایت به آن اشـاره شـده حرام دانسـته شـده اسـت، در مسـئله ٢٨٥٦ زینت در حد انگشـتر و سـرمه برای بانوان جایز دانسته شده چـون در روایت چنین آمده اسـت.[2] حـال نکته قابل تأمل این اسـت که این طریقه اجتهاد چه فرقی با طریقه اخباری دارد؟ به تعبیر یکی از فقهاء اینها که

---

۱ - در برابر آنان، هرچه در توان دارید، از نیرو و اسبان با سازو برگ آماده سازید...

۲ - حسینی زنجانی، **توضیح المسائل**، ص۳۴۶؛ ص۳۶۶؛ ص۵۱۹.

جزء عبادیات نیســت که بگوییم علت و فلســفه آنها بر ما پوشیده است و لذا صرفاً تعبد می‌کنیم، معاملات و اجتماعیات جای تعبد نیســت؛[۱] عقل می‌فهمد که احتکار بدین دلیل حرام شــده اســت که مردم در مایحتــاج خود در تنگنا و فشــار قرار نگیرند،عقل می‌فهمد که رشــوه دادن به منظور حق جلوه دادن باطل و باطل جلوه دادن حق و بهره‌مندی شــخص از حقی اســت که مستحق آن نیســت و انحصار در قضاوت ندارد و نیز عقل می‌فهمد که مراد آن روایت این اســت که آرایــش متعارف هر عصر که در بین بانــوان آن عصر عمومیت دارد و یک آرایش به خصوص و غیر عادی نیســت اشــکال ندارد. نصر حامد ابوزید، روشــنفکر مسلمان، می‌گوید در فهم متن باید ما بین «معنا» و «مراد» متن فرق بگذاریم.[۲]

نوع دیگری از توسع نقش عقل در فقه داریم و آن دخالت دادن مصلحت‌های عقلی اســت چنانچه یکی از فقهاء در حکم جــواز ذبح در غیر منی بدان عمل کرده است.[۳] بنابراین برای بررسی اجتهاد در عصر جدید و عرضهٔ طریق برای اجتهاد پویا به نظرم باید دربارهٔ این نکات تأمل کنیم.

توضیحی در عنصر عقل بدهم که یکی از منابع استنباط است؛ عقل در اثبات اصول دین عقل اســتدلالی اســت به این معنی که اصول دین بر اســاس دلیل مســتقل عقلی باید پذیرفته شــود، بعد از اینکه اصول را با برهان عقلی پذیرفتیم دیگر در فروع نمی‌توانیم عقل را به طور مســتقل به کار گیریم چرا که در مرتبه اصول دائره عقل محدود شــده اســت، عقل با پذیرفتن نبوت محدودیت خودش را در فــروع می‌پذیرد یعنی می پذیــرد که مبنای صدور احکام وحی (علم مطلق

---

۱ – منتظری، **نظام الحکم فی الاسلام**، ص۳۸۹.

۲ – عدالت نژاد (به کوشش)، **نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های ابوزید**،ص۸۳.

۳ – مکارم شــیرازی، **مناســک جامع حج**، ص۳۰۶؛ استدلال ایشان چنین است: «مسلمانان باید کاری کنند که گوشتهای قربانی استفاده شود و از بین نرود و مانند بعضی سالها مجبور به دفن کردن یا سوزاندن آنها نشوند زیرا این کار اســراف اســت و حرام و مخالف دستورات اسلام است ... چنانچه بعد از تلاش و کوشش لازم راهی برای استفاده از گوشت‌های قربانی پیدا نشود ... در این صورت باید موقتاً از قربانی کردن در منی صرف نظر نمایند ...»

الهی) است و لذا در مقابل علم مطلق الهی باید تسلیم بود و در این صورت بحث از علت احکام معنا ندارد چون با پذیرفتن نبوت تمام این احکام مدلل اســت گر چه دلیل آنها را ما نمی‌دانیم؛ آیا مصلحت انسان را خود انسان تشخیص می‌دهد یا خدایی که انســان را آفریده اســت؟ «الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر» (ملک، آیه ۱۴): آیا کســی که آفریده اســت نمی‌داند؟ با اینکه او خود باریک بین آگاه است. پس عنصر عقل در استنباط احکام در جایی نقش دارد که وحی در مورد آن سکوت کرده باشد و در موارد سکوت شارع به عرف عقلاء ارجاع داده است و عقل در استنباط احکام دائره محدودی دارد و حیطهٔ آن وسیع نیست.

از ایــن نکته اکثر روشــنفکران دینی غفلت دارند و لذا در مــوارد کثیره دچار مشــکل می‌شوند. مشکلاتی که شما بر شــمرده‌اید معلول عدم پذیرش فرهنگ دینی اســت مثلا مشکل جنسی را اســلام با طرح ازدواج موقت حل کرده است اما هنوز حتی دینداران ما از پذیرش آن سرباز می‌زنند؛ یا مسئله ربا، ربا در اسلام حرام اســت و به طور صریح سود تضمینی در اسلام نفی شده است و در روایات در توجیه نفی سود تضمینی به نکته بسیار مهمی اشاره شده است که اعجاب آور اســت؛ می‌فرماید خود ســود و زیان در داد و ستد و معاملات چون سود تضمینی نیست خود این کسر و انکسار موجب می‌شود که تعادل اقتصادی در جامعه برقرار شود. از طرف دیگر در روایات به انصاف در معاملات تاکید شده است. پس ریشه مشــکلات را باید در عدم فرهنگ ســازی دانســت، کجای این قوانین ناکارآمد اســت؟ مشکل ما مشکل نقصان در قوانین نیست بلکه مشکل برخورد سلیقه‌ای با احکام الهی است. در مورد ازدواج موقت به این روایت دقت کنید: «عن عبدالله بن سنان عن الصادق علیه السلام قال ان الله حرم علی شیعتنا المسکر من کل شراب و عوض عن ذلک المتعه»(**بحارالانوار**، ج۱۰۳، ص۳۰۶، ح۳)، امام صادق

(علیه السلام) فرمود خدا بر شیعیان ما مسکر را حرام فرمود و به جای آن متعه را قرار داد. از این روایت به طور روشن به دست می‌آید که اسلام به خواسته‌ها و لذتها توجه دارد منتهی در محدوده لذت حلال. در جامعه ما مسئله حلال جا نیفتاده است و اینکه اساس معاملات باید حلال باشد و حلال را هم باید خداوند تعیین کند، حال حکم و دستور خدا مطابق با سلیقه ما نیست مشکل در ماست نه در قانون خدا. قانون خدا باید حاکم شود: «و من احسن من الله حکما افحکم الجاهلیه یبغون!؟»، چه حکمی بهتر از حکم خداست آیا در پی حکم جاهلیت هستید!؟ از آیهٔ شریفه استفاده می‌شود که حکم غیر خدا حکم جاهلی است. با توجه به این مقدمه به سوالات مطروحه پاسخ داده می‌شود:

اول، پویایی فقه در شمول و گستردگی آن است و قلمرو فقه تمام اعمال و حرکات انسان را، واجب و مستحب و مکروه و حرام و مباح، شامل می‌شود.

دوم، تمام احکام اسلام از ثبات برخوردار است چون بر اساس فطرت تنظیم شده است و فطرت انسان از ثبات برخوردار است و اگر تغییری در احکام مشاهده می‌شود مربوط به تغییر موضوع است مثل فروش خون چون در زمان گذشته منفعت آن خوردن بوده است لذا فروش آن حرام بوده است ولی هم اکنون منفعت محلل دارد لذا فروش آن اشکال ندارد بنابراین در این مسئله موضوع عوض شده است نه حکم. و احکام عرضی برای اینجانب مفهوم نیست و اگر بنا باشد احکام دین به متغیر و ثابت تقسیم بشود دیگر این دین دین خاتم نیست و دین سیالی است که با هر شرایطی تطبیق می‌کند و منفعل از شرایط است نه غالب بر آن. اسلام را منحصر در جزیره العرب دانستن و احکام را عرضی و برای اداره محیط کوچک جزیره العرب دانستن بر خلاف نص صریح قرآن است:« و اقم وجهک للدین حنیفا فطره الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین

القیم»(روم/۳۰) بحث از فطرت بشـری اسـت نه فطرت عربـی و دین الهی در ارتباط با فطرت بشر است و محدود به عرب نیست تا بگوییم عرف و سیره مردم عربسـتان چه برتری و امتیازی دارد که الی الابد در جوامع اسلامی حاکم شود؛ وقتـی قرآن فطرت و ناس را مطرح می‌کند چه دلیلی برای محدود کردن احکام به عرف و سـیره عربی داریم؟، خدا قرآن را مایه هدایت بشر و پیامبر اکرم (ص) را رحمت برای عالمیان معرفی می‌کند[1].

سـوم، در مورد عقل توضیح داده شد که عقل در باب احکام در دائره طاعت در صورتی منبع استنباط است که شارع نحوه طاعت را به عرف عقلا واگذار کرده باشـد یا بیانی از شـارع در آن مورد وارد نشده باشد. عقل در باب ادله با عقل در اثبات عقائد فرق دارد، عقل در باب ادله عقلی است که به تعبیر مولوی در پیشگاه وحی قربان شده است:

«زیـرکی بفـروش و حیرانـی بخـر زیـرکی ظن است و حیرانی نظر»
«عقل قربان کن به پیش مصطفـی حسبـی الله گو که: الله ام کفـی»[2]

به عبارت دیگر عقل در درک اصول دین باید مستقل از شرع باشد اما در فروع نمی‌تواند مستقل باشد چرا که در مقام پذیرش اصول و از جمله نبوت خود را به مافوق عقل تسلیم کرده است.

در مورد رشـوه درست است که شرعاً در مورد قضاوت صدق می‌کند اما در غیر قضاوت به عنوان اکل مال بر باطل حرام اسـت. مصادیق احتکار بسته به نظر و تشخیص حکومت است که می‌تواند برای تنظیم اقتصادی جامعه بیشتر از پنـج کالا را در عنـوان احتکار داخل کند. مسـئله زینـت زنان و حد حجاب

۱ – به تعبیر اسـتاد شـهید مرتضی مطهری: « در قرآن هیچ جا خطابی به صورت «یا ایها العرب» یا « یا ایها القرشیون» پیدا نمی‌کنید (**خدمات متقابل اسلام و ایران**، ص ۶۳).

۲ – **مثنوی معنوی**، دفتر چهارم/۱۴۰۷–۱۴۰۸.

درســت است که تعبدی نیست ولی واجب است،مثل نفقه زن، و باید حدود آن را شــارع تعیین کند نه عقل و می‌بینیم که عقول ما، که مشوب به هوای نفس اســت، موضوعیتی برای حجاب قائل نیســت و حتــی آن را نوعی محدودیت می‌داند. به طور کلی در باب علل احکام عقل شاید کلیت حکم را دریافت کند مثل نماز که وسیله پالایش روح و تقرب انسان به خداست ولی از درک جزئیات احکام و فلسفه آن عاجز است.

طریقهٔ فقهاء با طریقهٔ اخباری فرق دارد زیرا اخباریان از ادلهٔ اربعه فقط خبر را قبــول دارند و ظاهر قرآن را حجت نمی‌دانند و لذا اخباری نام گرفته‌اند و در باب خبر هم چندان اعتنایی به صحت سند ندارند ولی فقهاء با دید تنقیح سند به اخبار نگاه می کنند.

تفرقه بین «معنی» و «مراد» صحیح به نظر نمی‌رسد زیرا در اصول مبسوطاً بحث شده است که در محاورات اصاله الجد حاکم است یعنی اگر متکلم لفظی را ایراد می کند اصل این است که همان معنا و مفهوم از لفظ مراد متکلم است مگر قرینه‌ای در کلام باشد که آن معنی را اراده نکرده است و اگر قرینه‌ای نباشد اصل تطابق معنی و مراد است.

و توســعه که شما با عنوان «توســع در اجتهاد» از آن تعبیر می کنید در مقام تحلیل به مصالح مرســله اهل ســنت بر می‌گردد که این موضــوع در اصول ما جایگاهی نداشــته و مردود اســت. حدود و ثغور ادله اربعه یک به یک در اصول تفصیلاً بحث شده است و از جمله حدود و ثغور «عقل» مورد بررسی قرار گرفته اســت و از باب نمونه می‌توانید به اصول الفقه باب الحجه نگاه کنید که مطالبی عالی دارد.

■ **در سوال یا تأمل پیشین درباره عقل و ملاکات احکام نکته‌ای را مطرح کرده بودم که به نظر می‌رسد که از طرف حضرت عالی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. اصلی را با استناد به نظر یکی از فقهاء مطرح کرده بودم و بر اساس آن مطلب را به چند موضوع دیگر تعمیم داده بودم. وی در بحث احتکار می‌گوید: « الظاهر ان حرمه الاحتکار او کراهته لیس حکماً تعبدیاً بلا ملاک او بملاک غیبی لا یعرفه ابناء نوع الانسان؛ بل الملاک له، علی ماهو المستفاد من اخبار الباب ایضا، هو حاجه الناس الی المتاع و ورود الضیق و الضرر علیهم من فقده».[1] یکی دیگر از فقهاء نیز می‌گوید:« اگر چه دسترسی به علل قسمتی از احکام شرع برای ما مشکل است ولی در بسیاری از موارد می‌توانیم به مصالح و مفاسد احکام شرع دست یابیم و تلاش برای وصول به این مقصد مجاز است».[2] حال با توجه به این اصل اینجانب پرسیده بودم که چه خصوصیت غیبی و نامعلوم در کالاهای پنج گانه مورد اشاره در روایات در مورد احتکار یا چه خاصیتی غیبی در سرمه و جواز آن برای زینت بانوان وجود دارد یا چه خصوصیتی در شتر وجود دارد که ملاک دیه قرار گرفته است؟ در مورد احتکار پاسخی که داده‌اید به نظر می‌رسد با مبانی‌تان سازگار نیست، اگر به ملاکات غیبی معتقدید دیگر نمی‌توانید با استناد به «اختیارات حکومت» مسئله را حل کنید چون تعبد تعبد است و با مبنای مورد قبول شما مثلا فرقی بین حکم نماز و حکم احتکار نیست.**

آنچه که در مباحث گذشته تأکید شد و فقهای شیعه به آن استناد می کنند این است که عقول بشری به ملاکات واقعی احکام شرعی احاطه ندارد و آنچه که از مصالح و مفاسد احکام در می‌یابد در حد علت تامه نیست و لذا از این مصالح و مفاسد مدرکه بالعقل به «حکمت» حکم تعبیر می کنند نه«علت» یعنی درصدی

---

۱ – منتظری، **نظام الحکم فی الاسلام**، ص۳۸۹؛ یکی دیگر از فقهاء نیز همین نظر را تأیید می‌کند:«... ملاک تشریع حکم برای احتکار در رابطه با مصالح عموم جامعه و نجات مردم از تنگنای اقتصادی به هنگام سختی است و تنها دارای یک ملاک تعبدی صرف نیست.» (جنّاتی، **تطور اجتهاد در حوزه استنباط**، ج۲،ص۷۶).

۲ – مکارم شیرازی، **ربا و بانکداری اسلامی**، ص۲۹.

از مصالح و مفاسد را درک می‌کنیم. قاعدهٔ «کلما حکم به الشرع حکم به العقل» در سلسله علل احکام نیست بلکه در معلولات احکام، یعنی وجوب و حرمت، است و عکس قاعدهٔ فوق «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع » در صورتی است که عقل علل تامه احکام را دریابد که اگر چنین باشد البته شرع هم به آن حکم می‌کند ولی بحث در صغری است؛ آیا وجداناً عقل علل تامه احکام را درک می‌کند؟ پس بحث ما با شما صغروی است نه کبروی.

مسئله ارزاق عمومی مسئله حکومتی است، بر فرض بسته بودن راه از طریق حکم فقهی احتکار در قالب حکم حکومتی مسئله حل می‌شود زیرا ارزاق مسئله اساسی مردم است و حاکمیت نمی‌تواند نسبت به آن بی تفاوت باشد؛ مسئله احتکار با نماز و روزه فرق دارد زیرا نماز و روزه تعبد صرف است ولی احتکار تعبد صرف نیست چون احتکار نکردن منوط به قصد قربت نبوده و واجب توصلی است پس بین نماز و احتکار نکردن فرق واضح و روشنی وجود دارد. در مورد دیه هم شتر به عنوان یکی از معادل‌های خون بهاست و خصوصیتی در شتر وجود ندارد بلکه به عنوان شاخص تعیین ارزش مادی خون بهاست که قیمت آن در زمان‌های مختلف متفاوت و به اصطلاح شناور است.

■ **بالاخره نکته مهم و اساسی این مباحث که بین عبادات و معاملات از نظر علل احکام فرق است قبول نفرمودید بنابراین این بحث را ادامه نمی‌دهم. در بحث احتکار به فرق ما بین «واجب تعبدی» و «واجب توصلی» اشاره فرموده‌اید، عرض می‌کنم که واجب به اعتبار اختلاف در مقسم تقسیمات متعددی دارد اما این تقسیمات در اساس بحث تاثیری ندارد، بالاخره واجب واجب است. سخن بر سر این است که اگر پس از بررسی تمامی روایات مربوط به احتکار به این نتیجه رسیدیم که احتکار در پنج کالاست دیگر دلیلی**

نداریـم که آن را به کالاهای دیگر تعمیم بدهیـم؛ یا اینکه مبانی دیگری اخذ کنیم و بگوییم احتکار مسـئله‌ای عرفی اسـت و در شرایط و مکانهای مختلف مـوارد آن فـرق می‌کند و آنچه در روایات اشـاره شـده از بـاب نمونه و موارد مبتلابه زمان صدور روایت بوده است. اینجانب جز این دو طریق راهی مبنایی برای این مسئله نمی‌شناسم.

بین عبادات ومعاملات، همان گونه که نوشـته‌اید، فرق است به این معنی که در معاملات تعبد صرف نیست بلکه پاره‌ای از معاملات امضائی هستند که موارد آن باید بررسـی شـود؛ در مواردی که از ناحیه شرع دستوری نرسیده باشد معلوم می‌شود که ایکال به عرف شده است و در موارد مشکوکه‌ای که علت یا حکم از طرف شارع بیان نشده است وظیفه این است که بر طبق قواعد عمل شود.

مسـئله احتکار مورد اختلاف اسـت که آیا منحصراً در پنج کالاست یا اینکه عمومیت دارد؟ اگر منحصراً در پنج کالا بدانیم این مشـکل پیش می‌آید که در عصـر حاضر کالاهایی مورد نیاز اسـت که ضرورتش از گنـدم و جو و روغن و کشمش بیشتر نباشد قطعاً کمتر نیست؛ راه حل مسئله و جمع بین روایات مطابق تحقیق چنین اسـت: در صورت عدم اضطرار احتکار مکروه اسـت و آن در چند کالایی اسـت که در روایت بیان شده اسـت اما در صورت اضطرار احتکار حرام است و دیگر محدود به آن چند مورد نبوده و هر چیزی را که مورد نیاز مبرم مردم است و نبود آن موجب اضرار مردم است شامل می‌شود. والد معظم (دام ظله) در این مسـئله نظر دیگری دارند و به نظر می‌رسد نظر ایشان با مبنای دیگری، که همان بحث اختیارات حکومت باشد، قابل حل است.

■ در مـورد توسـع در نقـش عقـل، به نظـر می‌رسـد از گونه‌ای توسـع در عقـل و پذیـرش دلیل عقلی گریزی نیسـت چنانچـه برخـی از فقهاء چنین

کرده‌اند؛ مثلاً امام خمینی (ره) با طرح دلیل عقلی ساختن مجسمه را حرام ندانسته‌اند، دلیل عقلی مطرح شده از طرف ایشان چنین است: «ظاهر این است که مراد از این اخبار [اخبار دال بر حرمت مجسمه سازی] تصویر صورت‌هایی باشد که بر آن عبادت می‌کردند ...»[1] و چون در عصر فعلی شائبه بت‌پرستی وجود ندارد لذا ساختن مجسمه اشکالی ندارد. همچنین مرحوم آیت‌الله خویی در مسئله موسیقی و اینکه «موسیقی لهوی حرام است»[2] به دلیل عقلی تمسک یافته‌اند چرا که «در روایات لهو تعریف نشده است تا حقیقت شرعیه داشته باشد و آنچه در روایات آمده مصادیق است»[3] و مطلق موسیقی نیز از این جمله است بنابراین مرحوم آیت‌الله خویی با دلیل عقلی موسیقی را به لهوی و غیر لهوی تقسیم کرده است؛ مثال آخر حکم ذبح در غیر منی است که قبلا به آن اشاره کردم و استدلال صاحب این نظر را نقل کردم. حال با توجه به این نمونه‌ها توسع نقش عقل در استنباط را نباید بپذیریم؟

نظر امام خمینی (قدس سره) در عدم حرمت مجسمه سازی بر اساس دلیل عقلی نیست بلکه بر قواعد اصولی متکی است؛ ایشان می‌فرمایند: ادله حرمت مجسمه سازی منصرف از مجسمه سازی در حال حاضر است چون در فرهنگ زمان نزول وحی به عنوان پرستش ساخته می شده است اما در حال حاضر عنوان آن تغییر یافته و یک نوع تجلیل و احترام شخصیت‌ها به شمار می‌رود و منصرف از عنوان پرستش و عبودیت است لذا اگر در جایی به عنوان عبادت ساخته شود حرمت باقی است و این مسئله بر می گردد به عنصر مکان و زمان در اجتهاد.

نظر آیت الله خویی (قدس سره) در حرمت موسیقی از باب لهو بر اساس دلیل

---

۱ –**المکاسب المحرمه**، ج۱، ص۲۵۸.

۲ –**منهاج الصالحین**،ج۳، ص۹.

۳ –حسینی زنجانی، **صد و ده سوال**، ص۵۴.

عقلی نبوده و بلکه مستند نظر ایشان روایات لهو بوده است که در اکثر آن روایات از آلات موسیقی مثل تار و تنبور و معازف (سازهای سیمی) نام برده شده است منتهی نظر ایشان این است که چون مطلق لهو حرام نیست بنابراین جمع بین این روایات اقتضاء می‌کند که بگوییم آن موسیقی که با آلات لهوی نواخته می‌شود و مختص مجالس لهوی و مترفین است حرام است و اگر به نحوی نواخته شود که مختص مجالس لهوی و مترفین نباشد اشکال ندارد و بر این مبنا آلات موسیقی جزء آلات مشترکه است و حکم خرید و فروش آنها هم به قصد متعاملین بر می گردد.

در مورد قربانی: آنچه از روایات اســتفاده می شــود قربانی باید در منی باشد؛ ســرزمین منی قید قربانی و حلق و تقصیر است و این اعمال در منی خصوصیت دارد، حتی امام خمینی (قدس ســره) می‌فرمایند کــه اگر حلق و تقصیر در منی فراموش شود و شخص از منی خارج گردد باید حلق یا تقصیر را انجام داده و موها را در صورت امکان به منی بفرستد؛[1] قربانی نیز باید در منی باشد، حال تلف شدن گوشت قربانی در اثر کثرت قربانی مسئله جدیدی است که باید روی آن فکر شود و راه حلی پیدا شــود نه اینکه با دلایل غیر سدید از قبیل اسراف اجرای حکم در محل خاص ترک شــود و در سال‌های اخیر این مشکل با احداث کشتارگاه‌ها تا حدودی حل شــده است. حال با پذیرش اسراف باید گفت به مقداری که اسراف نشــود باید حکم در منی اجرا شــود و اگر به حد اســراف رسید باید دید که شارع برای قربانی بدل قرار داده یا نه و چنانچه بدل قرار داده باشد به حکم دیگر نوبت نمی رســد و باید بدل را انجام دهد و در مســئله قربانی شــارع بدل ده روز روزه را پیش بینی کرده است بنابراین ذبح در غیر منی معنی ندارد.

۱- مسئله ۱۱۳۳ رسالهٔ **مناسک حج** امام خمینی(ره) چنین است: «اگر برای این شخص [شخصی که در روز عید حلق یا تقصیر را انجام نداده] ممکن نشود برگشتن به منی، هر جا که هست سر بتراشد یا تقصیر کند و موی خود را بفرستد به منی در صورت امکان و مستحب است که مو را در منی دفن کند درمحل خیمه خود».

۷- نظر حضرت عالی دربارهٔ شورای فتوی چیست؟ آیا نظر مجتهد جامع الشرایط موضوعیت دارد یا اینکه هدف فهم بهتر نظر شارع است و بنابراین شورای فتوی این هدف را بهتر تامین می‌کند؟

ملاک تقلید رجوع جاهل به عالم است و علی القاعده رجوع به عده‌ای از فقهاء تحت عنوان «شورای فتوی» مانعی ندارد بلکه از جهاتی راه‌حل خوبی برای رفع بی‌سامانی مرجعیت شیعه است و منافع بسیاری می‌تواند داشته باشد. از منافع و آثار آن می‌توان به از بین رفتن تعدد رساله‌های عملیه و نیز تجمیع وجوهات شرعیه و مصرف آن روی حساب و کتاب، وحدت نظر در مسائل مهم اجتماعی و حوادث واقعه و رفع سردرگمی مکلفین در اعمال حج، که در حال حاضر این مشکل بسیار مشهود است، و وحدت نظر در خصوص مسائل بانک‌ها و رفع اشکالات شرعی آن. به نظر می‌رسد«شورای فتوی» بهترین پیشنهاد در جهت رفع بی‌سامانی عرصه اجتهاد و مرجعیت است.

نجاسات

طهارت ذاتی انسان

۸- چنانچه مستحضر هستید یکی از نجاسات کافر است. در بین فقهاء بحث است که آیا اهل کتاب از کفار پاک هستند یا خیر. طهارت اهل کتاب با فتوای مرحوم آیت الله سید محسن حکیم (قدس سره) تقویت شده و پس از وی این نظر مورد قبول فقهاء قرار گرفت، هر چند برخی از مراجع فعلی در این مسئله احتیاط کرده‌اند.[۱] اخیراً مسئله دیگری در این باب مطرح شده و آن طهارت ذاتی انسان است یعنی اینکه انسان ذاتاً پاک است و ناپاکی در وی امر عرضی است. یکی از فضلاء حوزهٔ علمیه

---

۱ - از جمله: شبیری زنجانی، **توضیح المسائل**: «... لکن اهل کتاب (یعنی یهودیان و مسیحیان) و زرتشتیان بنابر احتیاط نجس می‌باشند» (ص ۲۸)؛ وحید خراسانی، **منتخب توضیح المسائل**: « ... و اما اهل کتاب- یعنی یهود و نصاری- اقوی طهارت آنهاست هر چند احوط اجتناب است»(ص۲۰).

قم در کتابی با عنوان «طهارت ذاتی انسان» به تفصیل درباره آن بحث کرده است. چند استدلال عمدهٔ ایشان را ذکر می کنم: ۱ - آیه«ولقد کرمنا بنی آدم ...» می رساند که مطلق بنی آدم پاک و طاهرند؛[1] ۲ - آیه«انما المشرکون نجس» به ناپاکی درونی مشرکان دلالت می کند نه ناپاکی بدنی آنها. مرحوم علامه طباطبائی می گوید: این پلیدی غیر از نجاست فقهی است. علاوه بر آن «ائمه اطهار (ع) و اصحاب آنان هیچکدام از این آیه برای اثبات نجاست کفار استفاده نکرده‌اند»؛[2] ۳ - در روایات علت پرهیز و دوری کردن از غیر مسلمان چنین ذکر شده است: چون آنها مسائل طهارت را رعایت نمی کنند و در ظرف‌ها و غذاهای آنها شراب و گوشت خوک استفاده می‌شود. با توجه به همین دلایل است که یکی از فقهاء (آقای محمد ابراهیم جناتی) چنین نظر داده است: «غیر مسلمانان از هر نوع و قسمی که باشند (اهل کتاب، مشرکین، ملحدین) ذاتاً و از نظر جسمی و بدنی پاک هستند و اگر چیزهایی که در نظر مسلمانان نجس می‌باشند اجتناب کنند نجاست عرضی هم ندارند». نظر و تأمل حضرت عالی چیست؟

طهارت ذاتی انسان با آیاتی همچون «لقد کرمنا بنی آدم ...» اثبات نمی‌شود چرا که خداوند متعال در آیات دیگر کرامت را ناشی از ایمان دانسته است. انتخاب ایمان در نظام اختیاری عالم به انسان کرامت می‌بخشد؛ به این دو آیه توجه کنید: «... والذین کفروا یتمتعون و یأکلون کما تأکل الانعام و النار مثوی لهم» (سوره محمد، آیه ۱۲)، «ان شر الدواب عند الله الذین فهم لا یومنون» (سوره انفال،آیه ۵۵). از مجموع آیات الهی استفاده می‌شود که مبنای کرامت وابسته به توحید و نبوت و معاد است: «...ان اکرمکم عند الله اتقکم» (سوره حجرات آیه ۱۳) پس بنابر اصل قرآنی طهارت ناشی از اعتقاد است نه جسم.

---

۱ - مؤلف کتاب **طهارت ذاتی انسان** می‌نویسد: «در مورد انسان آیه‌ای وجود دارد که اطلاق آن، طهارت انسان را به طور مطلق می‌رساند که مطلق بنی آدم پاک و طاهرند ... آیهٔ: «و لقد کرمنا بنی آدم ...»؛ البته مؤلف به برخی از اشکال‌ها در خصوص استدلال به این آیه در صفحات بعد کتاب مذکور پاسخ می‌دهد.

۲ - عابدی، **طهارت ذاتی انسان**، ص۸۲.

عمدهٔ دلیل فقهاء برای نجاست ذاتی آیه «انما المشرکون نجس ...» است. صاحب **مجمع البیان** می‌گوید در نجاست کافر اختلاف است، بعضی از فقهاء برای نجاست کافر به همین آیه تمسک کرده‌اند (ج۵،ص۴۰). روایات وارده در این موضوع دو دسته‌اند که عمدهٔ نظر این روایات اهل کتاب است که می‌توان طهارت آنان را از این روایات، که بعضی از آنها سنداً صحیح هستند، به دست آورد.

■ اینکه فرموده‌اید ملاک احترام در قرآن ایمان است نه مطلق انسان بودن به نظر اینجانب قابل مناقشه است: اولاً، از نظر قرآن کریم جان همه انسانها محترم است. خداوند در آیه ۳۲ سوره مائده می‌فرماید: «... من قتل نفسا بغیر نفس او فسادا فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا».
ثانیاً، در صحیح بخاری آمده است که: «جابربن عبدالله نقل می‌کند: «جنازه یک یهودی را از کنار ما عبور می‌دادند ما جلوس کردیم اما پیامبر(ص) به احترام جنازه قیام کردند. به پیامبر(ص) عرض کردیم آن جنازه از آن یک یهودی بود، حضرت فرمودند: هنگامی که جنازه‌ای را مشاهده کردید قیام نمایید».[1]
ثالثاً، روایاتی که به طور مطلق دلالت می‌کند بر توصیه به «حسن البشر» و حسن خلق با تمام مردم دنیا اعم از مسلمان و غیر مسلمان (لجمیع العالم).۲ بنابراین شاید بتوان گفت که از نظر اسلام انسان مؤمن احترام بیشتری دارد اما نمی‌توان گفت انسان غیر مؤمن هیچ احترامی ندارد.

جسارتاً، در مناقشه شما مناقشه است. «من قتل نفسا...» مراد مطلق نفس نیست بلکه نفس محترمه مراد است به دلیل آیه «ولا تقتلوا النفس التی حرم الله الا بالحق» (سوره انعام،آیه ۱۵۱؛ سوره اسرا،آیه ۳۳). هر نفسی حرمت ندارد

---

۱ – به نقل از: منتظری، **رساله حقوق**، ص۳۳.

۲ – همان، ص۳۴.

بلکه نفس محترمه حرمت و منزلت دارد و آن طبق آیات دیگر نفس مومنه است.

روایت جابربن عبدالله انصاری (علی فرض صحته عندنا) بیشتر از یک دستور اخلاقی نیســت و حکم شــرعی را بیان نمی‌کند چه اینکه بین احترام و طهارت ذاتی ملازمه‌ای نیست و نجاست و احترام مانعه الجمع نیستند. بحث نجاست و طهارت امرها بید الشــرع و اعتبار شرع است مثلا ناصبی(دشمن اهل‌بیت علیهم السلام) مسلمان است و شهادتین را بر زبان می‌آورد اما در روایت آمده است که: «الناصبی انجس من الکلب»، پس نجاست با اسلام هم جمع می‌شود.

ثالثاً، حســن البشــر یا حســن الخلق با طهارت ذاتی ملازمه‌ای ندارد. بلی ما مؤظف به احترام هستیم ولی احترام با طهارت ذاتی ملازمه‌ای ندارد. حال نوبت شماست که دلیل قرآنی و روایی بر طهارت ذاتی انسان اقامه کنید.

■ قبـل از اینکه به مطلب طهارت ذاتی انســان پاسـخ بدهم اجــازه بدهید نکته‌ای را در مورد نفس محترمه مطرح بکنم. هر دو آیه‌ای که حضرت عالی بدانها اشــاره کرده‌اید می‌فرمایند نفســی که خداوند بــرای آن حرمت قائل شــده است نکشید. آیه اطلاق دارد و هر نفسی را شامل می‌شود مگر نفسی که مرتکب قتل شــده و باید قصاص شــود. اینکه فقــط نفس مؤمن محترم است از این دو آیه استفاده نمی‌شود اما از روایات نمی‌دانم که چنین مطلبی استفاده می‌شود یا خیر؟

خطاب در آیه ۱۵۱ ســوره انعام و آیه ۳۳ سوره اسراء نفسی است که متصف به حرمت اســت زیرا جمله «التی حرم الله» موصول باصله و از نظر ترکیبی جمله در محل نصب و صفت برای نفس است یعنی نفسی که خدا بر آن نفس حرمت قرار داده است و کشتن آن نفس حرام است پس نفس موصوف و «التی حرم الله» صفت آن نفس است بنابراین مراد مطلق نفس نیست بلکه نفس محترم منظور است.

■ **در بحث طهارت ذاتی انسان استدلال اینجانب بدین صورت است که: اولاً، حضرت عالی اهل کتاب از کفار را پاک می‌دانید بنابراین این دسته از کفار نجاستشان ذاتی نیست و عرضی است. ثانیاً، نجاست کافر غیر کتابی را با استناد به آیه «انما المشرکون نجس» اثبات می کنید در حالی که خود این آیه محل بحث است و عده‌ای، از جمله علامه طباطبایی، معتقدند که منظور از نجاست مورد نظر در این آیه نجاست باطنی است نه فقهی. علاوه بر این هیچکدام از ائمه معصومین (علیهم السلام) برای اثبات نجاست کافر غیر کتابی به این آیه استناد نکرده‌اند و اصلاً روایتی ذیل این آیه وارد نشده است که اگر وارد شده بود صاحب مجمع البیان یا صاحب المیزان به آن اشاره می‌کردند؛ بنابراین با استناد به این آیه نجاست ذاتی اثبات نمی شود و چون دلیل دیگری برای نجاست ذاتی نداریم اصل «اصاله الطهاره» را جاری می سازیم و نجاست کافر غیر کتابی را نجاستی باطنی می‌دانیم و از نظر جسمی هم چنانچه نجاستی در بدن آنها وجود نداشته باشدآنها را پاک می‌دانیم.**

اولاً،در آیه «انما المشرکون نجس ...» مراد نجاست و قذارت ظاهری است به قرینه‌ای که در خود آیه است و آن «فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم ...» است.

ثانیاً، در آیه «انما المشرکون نجس ...» نجس به فتح اول و ثانی (مانند غضب) خبر «المشرکون» است، حال این خبر با تقدیر مضاف است یعنی ذونجس، یا به تأویل اینکه نجس صفت مشبهه است که در آن مذکر و مونث، جمع و مفرد مساوی است مثل رجل نجس و قوم نجس و امراه نجس، و یا در مصدر بودن خود باقی است بدون تقدیر و یا تأویل و حمل مصدر بر «مشرکون» به طور مبالغه است مثل زید عدل و به اصطلاح ادبی «قصر قلب» است یعنی این گونه نیست که آنان تصور می‌کنند مشرکین پاک هستند بلکه آنان‌اند که نجس‌اند(«قصر قلب» اصطلاح ادبی است مربوط به علم معانی و در جائی به کار می‌رود که مخاطب بر خلاف گوینده به آنچه او می‌گوید اعتقاد ندارد)، در

این آیه هم مشــرکین خود را پاک می‌پندارند و خدا در پاسخ می‌فرماید که همانا آنها نجس هستند.

ثالثاً، متبادر از نجاســت همان معنای معهود آن یعنی نجاست و قذارت عینی اســت که نشأت گرفته از شرک است. ممکن است گفته شود احتمال دارد دلیل حرمت ورود به مسجدالحرام نجاست معنوی (شرک) است و نه نجاست ظاهری و عینی چه اینکه اگر مراد نجاست ظاهری می‌بود باید حکم مقید به آلوده کردن و تســری به مسجد می‌شــد در حالی که حکم مقید نیست پس نجاست معنوی مراد است؛ در پاسخ می‌گوییم خود نجاست معنوی هم بنفسه می‌تواند علت عدم ورود باشــد مثل جنابت یعنی همین نجاست معنوی نوعی باشد که مانع از ورود باشد اگر چه تسری و آلودگی هم نباشد. در نجاست شرک هم می‌توان گفت که خود نجاست بنفسه علت است نه نجاست مسریه.

■ **در خصوص بحث طهارت ذاتی انسان و پاسخ‌هایی که در نوبت‌های قبلی مرقوم فرمودید چند نکته عرض می‌کنم:**

یک، آیۀ شریفه «انما المشرکون نجس» بر نجاست مشرکان یعنی همان بت پرســتان و کســانی که برای خدا شــریک قرار می‌دهند دلالت می کند نه مطلق کافر غیر کتابی چرا که تمامی کافران مشــرک نیســتند یعنی به خدایی اعتقاد ندارند تا اینکه برای او شــریک قــرار دهند و عده‌ای از آنها نیز لاادری هستند، از سوی دیگر برخی کفار کتابی داخل در عنوان مشرک هستند.

دو، چنانچــه پیشــتر نیز مطرح کردم هیــچ روایتی در ذیل ایــن آیه با این مضمون که مراد نجاست ظاهری است وارد نشده است، حال حضرت عالی با چه مبنایی می‌فرمایید متبادر نجاست ظاهری است؟

ســه، اگر بگوییم که آیۀ «من قتل نفسا بغیر نفس أو فساداً فی الارض ...» فقط دربارۀ نفس مؤمن اســت این مطلب لوازم غیر قابل دفاعی پیدا می‌کند.

وقتی آیه مطلق نفس را بیان می‌کند چرا آن را به نفس مؤمن محدود کنیم. به نظر می‌رسد گاهی در مبانی و اصول نیز باید تأمل کرد و به صرف اینکه فقهای بزرگ سلف مطلبی را گفته‌اند آن را نباید مسلم گرفت. توضیح حضرت عالی قطعاً راهگشا خواهد بود.

درست است که کافر اعم از مشرک است ولی کفر اقسامی دارد: ۱- کفر جحودی یعنی انکار وجود خدا؛ ۲- کفر وحدانی یعنی کسی که معتقد به یگانگی خدا نباشد که به او مشرک گفته می‌شود و شامل شرک عرضی و شرک طولی، هردو، می‌شود؛ ۳- کفر به نبوت و معاد یعنی شخص به خدا معتقد است ولی منکر نبوت و معاد است؛ ۴- کفر انکار ضروری و مراد از ضروری احکام واضحه و روشن دین است که انکار آن احکام بالمال انکار رسالت و نبوت است مثل نماز و روزه و حج. علی المشهور تمام اقسام محکوم به نجاست هستند و کافر اهل کتاب هم داخل در عنوان کافر است ولی بر اساس پاره‌ای روایات می توان گفت که حکم کلی نجاست کافر در مورد کافر اهل کتاب تخصیص خورده است و یکی از ادلۀ متقنه جواز ازدواج با اهل کتاب است که مورد تسالم فقهاست و حتی مرحوم صاحب جواهر(قدس سره) ازدواج دائمی را اجازه می‌دهد اما ناصبی که به ظاهر توحید و نبوت را قبول دارد محکوم به نجاست است و ازدواج با او جایز نیست. اما لاادری هم دو قسم است: ۱-لاادری شکی یعنی در مقام تحقیق است؛ ۲- لاادری مستقر، دومی محکوم به نجاست است و در اولی احتیاط اجتناب است. اما در مورد مطلب دوم شما. فقط به استناد آیۀ شریفه «انما المشرکون نجس...» (توبه،۲۷) نجاست اصطلاحی را اثبات نمی‌کنیم تا گفته شود دلالت آیه تمام نیست چون آگاه هستید که قرآن احد از ادله است، این آیه به ضمیمه روایات وارده در مقام می‌گوییم دلیل نجاست است. به گفته مرحوم صاحب جواهر (ج۶،

ص۴۳) دقت کنید: «دلالت آیه، چون لفظ نجس (بر وزن بشر) معلوم نیست مراد از آن نجس اصطلاحی باشد و یا صرفا تنجس شرک ولی می‌توانیم بگوییم ظهور در معنای اصطلاحی دارد اگر چه این ظهور به وسیله قرائن یعنی روایات باشد و یکی از قرائن در خود آیه است:«لا یقربوا المسجد الحرام»».

در مورد نکته سـوم شما. اولاً، نفس در این آیه مطلق است و تقیید آن در آیه دیگر آمده اسـت و در اصول تحقیق شـده است که تمسک به اطلاق و عام بعد از فحص از تقیید و خاص اسـت. درست است که آیهٔ «من قتل نفسا ...» مطلق اسـت ولی آیه «نفس التی حرمها ...» آن را مقید می‌کند. ثانیاً، کافر با مسـلمان کفو (همسـان) نیسـت: «ولن یجعل الله الکافرین علی المومنین سبیلا» (سوره نساء، آیه ۱۴۱) لذا در باب قصاص گفته شده است که اگر مسلمان غیر مسلمان را بکشد اولیای غیر مسلمان حق قصاص ندارند.

به نظر شما در کدام قاعدهٔ اصولی که مبتنی بر اصول عقلائی است، خصوصا در مباحث الفاظ، بازنگری کنیم؟ ما اگر به گفته فقهاء استناد می کنیم به دلیل استدلالی است که عرضه کرده‌اند نه صرف تمسک به سلف بما هو سلف بلکه بما هو مستدل و مبرهن به گفته آنان تمسک می‌کنیم؛ پس تمسک ما مصداق « ... اولو کان اباوهم لایعقلون شیئا و لا یهتدون» (بقره، آیه ۱۷۰) نیست. العلم عند الله سبحانه تعالی.

غلو و حَد آن

۹- در مسـئله ۱۲٤ رسـالهٔ توضیح المسائل والد معظم (دام ظله) ذیل احکام نجاست چنین آمده است:

«اگر کسی اعتقاد داشـته باشد که ائمه معصومین (علیهم السلام) مظاهر اوصاف و اسـماء حق تعالی هستند و کار روزی به دست آن حضرات است ...

غلو نیست بلکه شواهد عقلی و روایت صحیح بر طبق آن بسیار است ...»؛[1] در ادامه شواهد عقلی ذکر نشده و صرفاً به نقل یک روایت اکتفا شده است. چنانچه مستحضر هستید روایات باید همگی با هم مورد توجه قرار گیرند تا بتوان حکمی را از آنها استنباط کرد؛ در روایات فراوانی در اثبات الهداه شیخ حر عاملی اعتقاد فوق از سوی ائمه معصومین (علیهم السلام) غلو دانسته شده است. حال با توجه به این نکته مطلب مذکور در رساله توضیح المسائل چگونه قابل تبیین است؟

شاهد عقلی مطلب این است: صفاتی که مختص ذات الهی است مثل خالقیت و شافعیت و علم به غیب چون اختصاص به خدا دارد اگر کسی در عرض خدا به خالقیت و شافعیت و علم به غیب قائل باشد شرک است ولی همین صفات را در غیر خدا به اذن الله قائل شدن چون از ناحیه خداست شرک نیست و به عبارت دیگر صفات مذکوره در غیر خدا در عرض خدا قائل شدن شرک ولی همین صفات را در غیر خدا باذن الله قائل شدن شرک نیست؛ از این دو قسم اولی کفر و شرک ولی دومی شرک نیست چون بالذات نبوده و بالعرض است و «ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات». آنچه در روایات اثبات الهداه آمده اشاره به قسم اولی و غلو و کفر است.

در قرآن در رابطه با توفّی که فعل خداست در سوره زمر آیه ۴۲ توفّی را به خود نسبت می‌دهد ولی در سوره نساء آیۀ ۹۷ همان توفّی را به ملائکه نسبت می‌دهد، حال می‌توان گفت قرآن برای خدا شریک قرارداده است چون توفّی را به غیر خدا نسبت می‌دهد؟! و نیز در سورۀ سجده در آیه ۵ تدبیر را که فعل خداست به خدا نسبت می‌دهد ولی همین تدبیر را در سوره نازعات به فرشتگان نسبت می‌دهد: «فالمدبرات امرا»؛ حال چه منع عقلی و نقلی دارد که امر روزی را به دست ائمه

---

۱ - حسینی زنجانی، **توضیح المسائل**، ص۲۲.

معصومین (علیهم السلام) بسپارد همان گونه که تدبیر عالم را به فرشتگان سپرده است، آیا مقام ائمه (علیهم السلام) از «مدبرات امراً» پائین‌تر است؟ و اینکه پیامبر (ص) و ائمه (ع) مظاهر اسماء الهی هستند دلائل قرآنی و روائی زیادی داریم: «ما ارسلناک الارحمه للعالمین»، پیامبر(ص) مظهر رحمت خداست و در روایت از طریق ما وارد شده است که اسم اعظم کامل الهی نزد ائمه (علیهم السلام) است و اسم اعظمی که خداوند متعال به این خاندان عطا فرموده به احدی نداده است.

■ در خصوص پاسخ حضرت‌عالی به سوال از «حد غلو» به نظر می‌رسد که نکاتی قابل طرح باشد:

اول، ما بین صفات الهی تمایز قائل نشده‌اید، خالقیت مختص ذات الهی است اما شافعیت و یا عالم به غیب بودن باذن الله برای انبیاء و اولیاء ثابت است.

دوم، ائمه اطهار (علیهم السلام) نسبت روزی را به خود رد کرده‌اند. به عنوان نمونه حضرت امام رضا (ع) می‌فرماید: «کسی که معتقد باشد خداوند امر آفرینش و رزق را به حجت‌های خود واگذار کرده قائل به تفویض شده و قائل به تفویض مشرک است».[1]

حضرت صاحب العصر(عجل الله تعالی فرجه الشریف) نیز در پاسخ به سوالی در این موضوع چنین فرموده‌اند: «آفرینش و روزی فعل خداوند است و نقش ائمه در این باره درخواست از خداوند است که چیزی را بیافریند و روزی عطا کند و خداوند به خاطر تکریم و تعظیم آنان درخواستشان را محقق می‌سازد».[2]

سوم، بزرگان شیعه امامیه نیز چنین اعتقادی دارند؛ مثلاً علامه مجلسی

---

۱ –به نقل از: ربانی گلپایگانی: **امامت در بینش اسلامی،** ص ۴۲۱.

۲ – همان، ص ۴۲۴.

می‌فرماید: «غلو در حق پیامبر و ائمه به این است که کسی به الوهیت آنان قائل شود یا آنان را در معبودیت یا در خالقیت یا در رزق شریک خداوند بداند ...».[۱]

چهارم، در قرآن کریم نیز چنین نسبتی به پیامبران داده نشده است تا با استناد به آن معتقد باشیم انبیاء و اولیاء در کار روزی و یا تدبیر عالم مشارکت دارند. «در سرتاسر قرآن کریم بر این نکته تأکید شده است که خداوند سراسر هستی را به تنهایی آفریده و تمام موجودات را روزی می‌دهد بدون آنکه در این راه کسی بدو مددی کرده یا مساعدتی نموده باشد».[۲] به نظر یکی از پژوهشگران «تفاهم عرفی از تأکیدات الهی در این موارد به حسب قاعده باید چنین می‌بود که آن سنخ صفات و افعال مختص ذات باری تعالی است و هیچ کس دیگر به هیچ‌گونه واجد آن خصوصیات نیست ...»[۳] در حالی که بعداً گروهی اهل غلو در جامعه اسلامی پدید آمدند که عقیده‌ای غیر از این داشتند و نظری شبیه عقیده مشرکان عرب مطرح کردند که خداوند را آفریدگار جهان می‌دانستند اما دیگران را نیز مؤثر می‌دانستند. حال با توجه به نکات مذکور نظر حضرت عالی چیست؟

در مورد مسئله صفات الهی همان گونه که در پاسخ به سوال قبلی گفته شد فرق در بالذات و بالعرض بودن است.آنچه شرک است این صفات را در غیر خدا بالذات دانستن است ولی بالعرض هم شرک است اگر به اذن و اجازۀ خدا نباشد؛ همان گونه که گفته شد علم غیب، روزی دادن، تدبیر عالم و توّفی نفس همه فعل خداست ولی همه این افعال در قرآن به غیر خدا هم نسبت داده شده است و این شرک نیست چون خدا اذن و اجازه داده است پس باذن الله که شد عقلاً و شرعاً اشکالی ندارد. واجب الوجود در صفات واجب است لذا در صفات کسی نمی‌تواند شریک خدا باشد ولی اگر بالعرض و الافاضه شد این در حقیقت به خدا

---

۱ – همان، ص۴۱۹.

۲ – مدرسی طباطبایی، **مکتب در فرآیند تکامل**، ص۵۷.

۳ – همان، ص۵۸.

برمی‌گردد و اگر مخلوقی کار خدائی کرد یعنی خدا انجام داده منتهی مع الواسطه.

اما شــرعاً خدا در قرآن مشــرکین را تقبیح می‌کند که چرا بتها را بدون اینکه اذن داشــته باشید واسطه قرار می‌دهید و صریح قرآن این است که: «ما انزل بها سلطان»، خدا اذنی و دلیلی بر پرستش بتها نازل نکرده است! مفهومش این است که اگر خدا اذن و اجازه می‌فرمود مانعی نداشت لذا قاعده قرآنی در میزان شرک «عدم اذن» است (طرح این قاعده به این صورت از ابتکارات والد معظم (دام ظله) است که در کتاب **معیار شرک در قرآن** به طور مفصل مورد بحث قرار داده‌اند)؛ پس فرق ما با مشرکان عرب همان«اذن» است که در بتها اذنی صادر نشده بود و اگر اذنی بود دیگر پرستش بتها شرک نبود چنانچه ما دور کعبه طواف می‌کنیم که خود پرستیدن غیر خداست ولی چون اذن رسیده عین توحید است، حال این اذن قرآنی باشد یا توسط پیامبر (ص) صادر شده باشد فرقی ندارد.

آنچه در فرمودهٔ حضرت امام رضا (علیه السلام) آمده تفویض است که معنای خاص خود را دارد یعنی خدا امر روزی را به ائمه (علیهم الســلام) واگذار کرده و دیگــر کاری ندارد ولی اگر ائمه را مجرای فیض الهی بدانیم در اصطلاح روایات تفویض نیســت. فرمایش حضرت صاحب العصر (روحی فداه) نیز به این مطلب که ائمه(ع) مجرای فیض الهی هستند اشاره دارد، فرمایش علامه مجلسی درباره «غلو» اســت و غلو یعنی اینکه مخلوقی را از حد مخلوق بودن خارج کنیم و به او صفــت الوهیت بدهیم و او را در امر روزی شــریک بدانیــم ولی ما ائمه(ع) را مجرای فیض الهی می‌دانیم و این به معنای شــریک قرار دادن برای خدا نیست و منظور ما این است که مثلاً خداوند آنها را در امر روزی واسطه قرار داده است. اینکه نوشته‌اید و یا نقل کرده‌اید که در قرآن به انبیاء و اولیاء صفات الهی نسبت داده نشــده اســت این‌گونه نیست؛ امر روزی به ملائکه نســبت داده شده است:

«فلمدبرات امرا»که شــمول آن به روزی روشن است، یا قرآن کریم زنده کردن مردگان یا شــفا دادن مرضی و اخبار از غیب را به حضرت عیســی(علیه السلام) نســبت داده است: «و رســولا الی بنی اسرائیل انی قد جئتکم بآیه من ربکم انی اخلق لکم من الطین کهیئه الطیر فانفخ فیه فیکون طیرا باذن الله و ابری الاکمه والابرص و احی الموتی باذن الله و انبئکم بما تاکلون و ما تدّخرون فی بیوتکم اِنَّ فی ذلک لایه لکم ان کنتم مومنین» (آل عمران، آیه ۴۹).

پس فرق ما با مشرکان عرب از دید قرآن وجود اذن من الله درباره پیامبر (ص) و ائمه (علیهم الســلام) و عدم اذن من الله درباره بتهاست و اگر چنانچه درمورد بتها نیز اذن داده می‌شد قطعاً پرستش و توسل به بتها شرک نبود. عدم دقت در قرآن کریم موجب برداشتهای ناقص شده است؛ مشکل ما در رابطه با قرآن این اســت که به بخشــی از آیات توجه می‌کنیم و از بخشی دیگر غفلت می‌کنیم، با اینکه آیات الهی باید در مجموع منظور گردد و خود قرآن می‌فرماید که آیات بر دو دســته‌اند: محکم و متشابه که متشــابه را به محکم رد کنید و در جایی دیگر می‌فرمایــد به رســول (ص) رد کنید: «فان تنازعتم فی شــیء فــردوه الی الله و رســوله...»؛ دســتور قرآن این است که موارد اختلاف را ابتدا به خدا (قرآن) و بعد به رســول (ص) ارجاع دهید و رد بر رســول (ص) در رتبه بعد از رد الی الله است یعنی اگر از خود قرآن معانی آیه را به خوبی نفهمیدیم و یا اینکه مورد اختلاف را نتوانستیم به خوبی حل کنیم باید به روایات وارده از پیامبر(ص) و بنابه ادله فراوان به روایات وارده از اهل بیت (علیهم السلام)رجوع کنیم.

۱۰- از ائمــه (علیهــم الســلام) روایتی با این مضمون وارد شــده اســت که: «نزهونا عن الربوبیه فقولوا فینا ما شئتم». آیا این روایت صحیح است یا اینکه

ساخته غالیان است و اگر صحیح است مضمون آن به نظر حضرت عالی چگونه قابل تبیین است؟

حدیثی که ذکر کرده‌اید در برخی کتب معتبر شیعه همانند **بصائرالدرجات** و **احتجاج طبرسی** و ... آمده است اما در سند آن افراد مجهول وجود دارد. علامه صدرالدین شیرازی(قدس سره) درباره روایتی در عقاید می‌گوید: «این حدیث هر چند ضعیف است به جهت حضور افراد ضعیف در سند آن از قبیل سهل بن زیاد و مفضل بن صالح و دیگران اما این مطلب اشکالی به صحت و درستی مضمون آن وارد نمی‌کند چرا که مضمون آن پشتوانهٔ برهان عقلی دارد و همچنین است بسیاری از احادیث وارده دراصول معارف و مسائل توحید و غیره»؛[1] هر چند بر سخن ایشان درباره ضعیف بودن سهل بن زیاد و مفضل بن صالح اشکال وارد است اما از کلام وی یک قاعده کلی در خصوص احادیث وارده در اصول اعتقادی استفاده می‌شود و آن این است که چنانچه برهان عقلی مؤید مضمون روایتی بود این اتکای به برهان عقلی قرینه‌ای است برای صحت روایت چرا که سیاق روایت سیاقی استدلالی است پس چنانچه استدلال اقامه شده صحیح باشد صدور حدیث نیز صحیح خواهد بود. و حدیث «نزلونا» یا «نزهونا» جزء همین دسته روایات است به دلیل صحت مضمون آن از نظر عقلی و استدلالی چرا که ائمه(ع) از آنجا که جانشینان رسول(ص) و در نهایت جانشینان خداوند متعال هستند واجد اسماء اعظم هستند و کسی که نزد او اسم اعظم باشد و به تعبیر قرآن کریم «کسی که نزدش علم کتاب است» یا «علمی از کتاب است» از او کارهای شگفت صادر می‌شود چنانچه از پیامبر اکرم(ص) و عیسی بن مریم(ع) کارهای شگفت همانند زنده کردن مردگان و شفاء بیماران، به برکت اسم اعظم

---

۱ - **شرح اصول کافی**، ج۱، ص۲۲۰.

الهی، صادر می‌شد پس مضمون روایت به این مطلب اشاره می‌کند که زمانی که از ائمه(ع) کارهای شگفت مشاهده کردید یا شنیدید نگویید که اینها خرافه است چرا که ایشان خلفای الهی هستند و واجد اسم اعظم می‌باشند و بر انجام کارهای شگفت توانا هستند همان‌گونه که پیامبر(ص) چنین بود اما صدور عجائب از این بزرگواران نباید این گمان را پیش آورد که ایشان به مرتبه ربوبیت (خدائی) رسیده اند چون آنچه دارند از طرف خداوند اســت و بالعرض اســت و مابالعرض ضرورتاً به مابالذات منتهی می‌شــود (قاعدهٔ فلسفی)، به همین دلیل است که می‌فرمایند ما را به مرتبهٔ ربوبیت بالا نبرید اما غیر از آن به جهت صدور کارهای شگفت به برکت اســم اعظم هر چه می‌خواهید درباره ما بگویید پس آنچه از آن بزرگواران از کارهای شــگفت صادر می شود به جهت این است که آنها عبد خداوند متعال هستند و این جای شگفتی و تعجب ندارد.

طهارت

وضو

۱۱- آیــا جوهر خودکار، خودنویس و ماژیک و نوشــت افزارهایی از این قبیل مانع رسیدن آب به اعضاء وضو هستند؟

اگر جرمیت جوهر خودکار و خودنویس و ماژیک در اثر شســتن از بین برود مانع رسیدن آب به بشره نمی‌شود هر چند رنگ آنها باقی باشد.

۱۲- مؤلف کتاب فقه اســتدلالی نوشته است: «اخبار جبیره و حناء و دواء دال بر این است که می‌توان «لاک ناخن» را در وضو داخل کرد و این عمل موجب نقص وضو نمی‌گردد زیرا در آن اخبار امام وجود جبیره و حناء و دواء را بر محل

وضو مانع نمی‌شمارد و مسح را به جای شستن مجزی و کافی می‌داند ... [علاوه بر آن] زائل نمودن و پاک کردن لاک برای هر عضو اذیتی است که مخالف نفی حرج می‌باشد ...».[۱] نظر حضرت عالی درباره این مطلب چیست؟

جبیره و دواء موضوعاً با حنا فرق دارند. جبیره از ماده «جبر» به معنای اصلاح است که در شرع به هر چیزی که به جهت بهبود زخم و جلوگیری از نفوذ و ضرر آب به زخم روی زخم و جراحت می بندند «جبیره» اطلاق می‌شود و جبیره شامل پارچه و غیر پارچه مثل گچ و دواهایی که روی زخم می‌گذارند می‌شود اما حناء و لاک ناخن جبیره نیستند و موضوعاً با جبیره فرق دارند؛ علاوه بر آن حنا رنگ آمیزی‌ای است که جرم ندارد در حالی که لاک ناخن جرم دارد و مانع رسیدن آب به ناخن است لذا حکم جبیره و حناء بر لاک ناخن جاری نیست.

غسل

۱۳- برخی از فقهاء فرموده‌اند: «غسلی که استحباب آن از طریق شرعی ثابت شده است کفایت از وضوء می‌کند».[۲] یکی از آن غسل‌ها غسل زیارت ائمه معصومین (علیهم السلام)، مثل غسل زیارت حضرت امام حسین (علیه السلام) یا غسل زیارت امام رضا (علیه السلام) است اما تقریباً هیچ یک بحث نکرده‌اند که آیا استحباب غسل زیارت از نظر شرعی ثابت است یا خیر. حداقل در رساله‌های توضیح المسائل موجود نظر خود را درباره آن ننوشته‌اند. حال آیا به نظر حضرت عالی استحباب غسل زیارت ائمه (علیهم السلام) ثابت است و می‌توان با آن واجبات را به جا آورد؟

با غسل زیارت هر کدام از ائمه (علیهم السلام) می‌توان نماز خواند به دلیل روایات «من بلغ ...» زیرا مفاد این روایات فعل محتمل الثواب بداعی احتمال

---

۱ - غروی اصفهانی(محمد جواد)، **فقه استدلالی**، ص۹۴.

۲ - حسینی زنجانی، **رسالۀ توضیح المسائل**، ص ۱۰۸

ثواب نیست که صرف احتمال باعث شود بلکه ظاهر از ثواب بالغ عبارت از ثواب بر خود عمل است نه به احتمال ثواب یا احتمال امر زیرا مضمون خبر ضعیف از حیث ثواب مانند خبر صحیح است یعنی همان‌گونه که خبر صحیح متکفل ثواب است خبر ضعیف نیز متکفل ثواب است پس جعل ملزوم به جعل لازم است مثل خبر صحیح السند و از این حیث فرقی ندارد لذا با ادلهٔ «من بلغ ...» استحباب این اغسال و اغسال دیگری که سنداً ضعیف بوده و ثواب عمل در مورد آنها وعده داده شده می‌توان اثبات کرد و این اغسال مجزی از وضوء است. و الله العالم

احکام نماز

اوقات نماز

۱٤- در خصوص اوقات نماز، والد معظم(دام ظله) در کتاب صد و ده سوال فرموده‌اند که اوقات پنج گانه از آیات استفاده نمی‌شود و روایت نهج البلاغه نیز باید در کنار دیگر روایات مورد ملاحظه قرار گیرد.[1] یک دسته از این روایات روایاتی است که بیان می‌کنند سیره پیامبر اکرم(ص) این بوده که نماز را در پنج نوبت اقامه می‌کرده‌اند. نظر حضرت عالی درباره این دسته از روایات چیست؟ همچنین بیان فرمایید که قائلان به جمع بین نمازها برای نظر خود چه حجت و دلیلی دارند؟

پاسخ این سوال در کتاب **صد و ده سوال** والد معظم (سوال ۱۰۸) از نظر قرآنی داده شده است که آیات الهی نسبت به پنج وقت معیناً مجمل است. اما اینکه نوشته‌اید: «سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله خواندن نماز در پنج نوبت بوده» این دعوی اهل سنت است و مستند آن مجامع روایی خودشان، مثل صحیح بخاری و صحیح مسلم، است. در مورد روایات صحیحین بحث‌های فراوانی قابل

۱ - حسینی زنجانی، **صد و ده سوال**، ص۵۹-۶۲.

طرح اسـت که در گنجایش بحث فعلی نیسـت ولی به نکته‌ای اشـاره می کنم؛ بخاری در صحیح خود از ناصبی، که دشـمن اهل بیت (علیهم السـلام) اسـت، روایت نقل کرده ولی از امام جعفر صادق (علیه السلام) حتی یک روایت، با وجود کثـرت روایات آن بزرگوار، نقل نکرده اسـت. از دیدگاه ما این گونه منابع روایی قابل استناد نیست. مضافاً اینکه از طریق خود اهل سنت شاید سی روایت از پیامبر (ص) نقل شده که حضرت بدون عذر جمع بین الصلاتین فرمود.

شاید اشکال شود که: از طریق اهل‌بیت (علیهم السلام) درباره صحت و سقم روایات چنین آمده که روایات ما را به قرآن و سـنت پیامبر(ص) عرضه کنید؛ با این قاعده باید آن روایاتی از اهل بیت(ع) که با سـنت پیامبر(ص) مخالف اسـت عمل نکنیم؟!

پاسخ این است که مراد از روایات قطعاً روایتی که از طریق اهل سنت و عامه وارد شده نیست بلکه روایتی که از طریق خود اهل‌بیت (علیهم السلام) نقل شده منظور است[1] و الا بر اساس این نظر بنیاد فقه شیعه زیر سوال می‌رود در حالی که به فرمودۀ مرحوم آیت الله بروجردی «فقه شیعه تعلیقه بر فقه عامه است» یعنی در بررسی روایات باید ابتدا فقه عامه را بررسی کنیم و از این طریق روایات وارده از اهل بیت(ع) را معنی کنیم.

روایـات وارده از طریق اهـل بیت عصمت و طهارت(ع) در رابطه با جمع بین صلاتین از پیامبر(ص) شـاید فوق استفاضه باشد که ما تبرکاً به دو روایت معتبر اکتفا می‌کنیم: «و فیه ان ابی عبدالله(ع) قال کان رسول الله صلی الله علیه و آله

---

۱ – شاید به نظر برسد که در این مطلب «دور» وجود دارد یعنی می‌گوییم ائمه(ع) فرموده‌اند که روایات ما را به سنت رسول(ص) عرضه کنید و از طرف دیگر می‌گوییم منظور سنتی است که از طرف ائمه(ع) وارد شده است. پاسخ این است که ابتدا صحت روایات اهل بیت (ع) را سنداً اثبات می‌کنیم و بعد از آن هر آنچه که این روایات به عنوان سنت رسول(ص) بیان کرده‌اند میزان و معیار تشخیص سنت رسول(ص) قرار می‌دهیم.

یصلـی الظهر علی ذراع والعصر نحو ذلک (**تهذیب**، ج۲،صص۲۴۸ و۱۸۷)؛ ایضا «عن ابی عبدالله قال صلی رسول الله صلی الله علیه و آله بالناس الظهر و العصر حین زالت الشمس فی جماعه من غیر عله (**ملاذ الاخیار**، ج۳،ص۳۶۹). در کتاب شریف **سنن النبی** روایاتی که از طریق اهل بیت(ع) از پیامبر(ص) نقل شده در ده جلد جمع آوری شده است (چاپ انتشارات آستان قدس رضوی)؛ در این مجموعهٔ نفیس دربارهٔ جمع بین الصلاتین دوازده حدیث از پیامبر(ص) نقل شده است(ج۲، ص۳۶۵). پس مطابق این قاعده که مجملات را باید به قرآن و بعد به رسول(ص) رد کرد حقانیت عمل شیعه ثابت می‌شود چرا که در این مسئله در خود قرآن بیانی نیست و نوبت به «رد الی الرسول» می‌رسد. این قاعدهٔ بسیار پر اهمیتی است که ندیدم کسی پیش از این حقیر متعرض آن بشود؛[۱] هذا من فضل ربی.

لباس نمازگزار

۱۵- در رساله‌های توضیح المسائل آمده است که پوشیدن طلا (مثل استفاده از انگشـتری طـلا) برای مرد حرام اسـت و نمـاز خواندن با آن باطل اسـت. سـئوالی که به ذهن می‌آید این اسـت که حکمت و چرایی حرمت استفاده از طلا برای مردان چیست و آیا در روایات به دلیل آن اشاره شده است؟

در رابطــه با حکمت حرمــت طلا برای مردان از روایت موســی اکیل از امام صادق علیه السـلام چنین اسـتفاده می‌شـود که طلا زینـت اختصاصی بانوان اسـت لذا برای مرد حرام شده است (**الوسـائل الشیعه**، باب ۳۰ من ابواب لباس المصلی، حدیث ۵)

---

۱ – اینکه بعد از قرآن نوبت «رد الی رسـول(ص)» اسـت تمام علما اتفاق نظر دارند و آن را بیان کرده‌اند اما نکته‌ای که از ابتکارات معظم له اسـت این اسـت که رد به کدام رسول(ص)؟ رسولی که منابع روایی اهل سنت بیان می‌کند یا رسـولی که اهل بیت(ع) وی را معرفی می‌کند؟ ابتکار معظم له این اسـت که منظور از «رد الی رسول(ص)» آنهایی است که از طریق ائمه (ع) وارد شده است و سنداً صحیح است.

■ حرمت استفاده از طلا در فقه در دو موضع بیان شده است: یکی در احکام وضو و دیگری در احکام لباس نمازگزار؛ اگر مسئله منحصر به حرمت طلا برای مرد بود می‌شــد حکمت آن را اختصاص زینت طلا برای بانوان دانســت ولی ملاحظه می کنیم که اکثر فقهاء خوردن و آشامیدن از ظرف طلا و نقره،استعمال آنها برای زینت اتاق، ساختن ظروف طلا و نقره و حتی خرید و فروش آن را حرام می‌دانند و تصریح دارند که ظرف آب وضو نیز نباید از طلا باشــد؛ وقتی ایــن دو مســئله را در کنار هم قرار می‌دهیم متوجه می‌شــویم که حساســیت خاصی روی فلز طلا وجود دارد. به نظر می‌رسد که مسئله با عدالت اجتماعی و سیره و روش خلفای اموی و عباسی ارتباط پیدا می کند. مثلاً در برخی منابع آمده است که «بزرگان صحابه به عمر گفتند: معاویه در شام بر اساس عدالت رفتار نمی کند و لباس‌های ابریشم بر تن می کند و در ظرف‌های طلا و نقره غذا می‌خورد ... ».[1] نظر حضرت عالی درباره این تحلیل چیست؟

در حرمت طلا برای مرد عنوان «لبس= پوشیدن» مطرح است و در وضوء از باب استعمال ظرف طلا و نقره است. مشهور فقهاء این است که استعمال ظرف طلا و نقره حرام اســت و وضوء گرفتن در ظرف طلا و نقره جایز نیست، اگر چه بعضی از فقهاء مثل شیخ طوسی فقط اکل و شرب در ظرف طلا و نقره را حرام دانسته‌اند که در این صورت موضوع محدودتر می شود.

شــاید از مجموع احکام وارده در ایــن موضوع بتوان آنچه را که بیان کرده‌اید اســتفاده کرد یعنی شــاید بتوان گفت که این گونه تحریم‌ها در جهت مبارزه با مترفین و مســتکبران بوده است، کسانی که شــیوۀ زندگی آنها به گونه‌ای است که همه چیز را در این زخارف منحصر می‌دانند، و اینکه زنان اســتثناء شده‌اند به جهت عنوان زینت است چرا که زینت از شئون زن است. اما این استدلال از باب

۱ – به نقل از: حســینی زنجانی، **شــرح خطبۀ حضرت زهرا سلام الله علیها**، ص۵۷۳؛ و نیز نک: مرتضی العاملی، **الصحیح من سیره النبی الاعظم**، الجزء الاول، ص ۳۲.

استحسان است یعنی از مجموع احکام وارده در این موضوع چنین مطلبی استنباط می‌شود به عبارت دیگر آنچه از این استدلال حاصل می‌شود علت مستنبطه است نه علت منصوصه و لذا با تکیه بر علت مستنبطه نمی توان حکم داد و مطلبی را با قاطعیت بیان کرد.

۱٦- درباره حرمت استفاده از طلا برای مرد برخی فقهاء معتقدند که ذهب بر طلای سرخ صدق می‌کند و بنابراین استفاده از آنچه طلای سفید خوانده می‌شود اشکال ندارد. نظر حضرت عالی درباره استفاده از طلای سفید چیست؟

به طور کلی نظر فقیه در احکام حجت است و باید تبعیت شود اما تشخیص موضوع به عهدۀ مکلف است. حال مکلف تشخیص می‌دهد که طلای سفید از موضوع طلا خارج است چون طلا به طلای سرخ اطلاق می‌شود اگر به این مطلب اطمینان دارد می‌تواند به نظر خودش در تشخیص موضوع عمل کند. در کتاب **العین**، که از کتب لغت مادر است، طلا را به طلای سرخ معنی نکرده است و به طلائی که قبل از ضرب باشد «ذهب» گفته و به طلا بعد از ضرب «دینار» اطلاق کرده است؛ در کتاب **مصباح المنیر** از ذهب به طلای سرخ تعبیر کرده است ولی **العین** متقن‌تر است.

اذان واقامه

اذان دوم روز جمعه

۱۷- منظور از اذان دوم روز جمعه، که برخی از فقهاء فرموده‌اند حرام است، کدام اذان است و نظر حضرت عالی درباره حرمت و یا جواز آن چیست؟

انگیزۀ اصلی این سوال، که اذان دوم روز جمعه جایز است یا نه، برمی‌گردد به صدر اسلام؛ گفته شده است که خلیفه سوم در روز جمعه دستور داد که اذان دوم گفته شـود چون منزل وی از مسجد دور بود و وقتی که او هنوز از منزلش خارج نشده بود موذنین اذان می‌گفتند لذا دستور داد اذان دومی با حضور وی گفته شود و این رویه را معاویه ادامه داد. به همین دلیل این مسئله از ائمه (علیهم السلام) مورد سوال قرار گرفت؛ در روایت حفض بن غیاث وارد شده است که: «اذان سوم در روز جمعه بدعت اسـت» (**وسائل الشـیعه**، کتاب الصلوه، الباب ۱۰ من ابواب نافله شهر رمضان، حدیث ۴) حال مراد از اذان سوم چیست؟

مرحـوم صاحب جواهر- رضوان خدا بـر او باد- در توضیح روایت فوق چنین می‌فرمایند: «درباره آن دو احتمال مطرح اسـت: احتمال اول: «اذان سوم در روز جمعه همان اذان عصر جمعه است»؛ احتمال دوم: «مراد از اذان اول اذان صبح، دوم اذان ظهـر، و سـوم تکرار اذان ظهر و این احتمـال قوت دارد». پس مراد از اذان سوم، بنابر توضیح مرحوم صاحب جواهر، همان تکرار اذان ظهر است که به اعتبار زیادتی بر اذان دوم اذان سوم بر آن اطلاق می‌شود و این اذان همان اذانی است که در روایت امام علیه السلام می‌فرماید که « اذان سوم مشروع نیست».

بعضی از فقهاء مثل شـیخ طوسی و علامه حلی در بعضی کتب خود و شهید در **ذکـری** و محقـق کرکی در **جامع المقاصـد** و تعلیقۀ خود بر **مختصرالنافع** و **ارشاد** فرموده‌اند اذان دوم مکروه است و در **دروس** فرموده مباح است ولی به نظر می‌رسد در روایت تعبیر به بدعت شده و ظهور بدعت در حرمت و بطلان روشن است (**جواهر الکلام**، ج ۹، صص ۳۰ و ۳۱). بنابراین اگر چنانچه موقع ظهر شرعی اذان گفته شود تجدید آن قبل از خطبه‌ها و بعد از خطبه‌ها جایز نیست. والله العالم.

شکستن نماز برای تدارک اذان واقامه

۱۸- شخصی عمداً یا سهواً اذان و اقامه نمی‌گوید و وارد نماز می‌شود، آیا قبل از رکوع رکعت اول جایز است نماز را بشکند و اذان و اقامه بگوید؟

قاعدۀ اولیه مستفاد از روایات این است که قطع نماز واجب حرام است مگر در مواردی که خود شـارع اجازه داده باشـد و یکی از موارد جواز تدارک اذان و اقامه است و چون بنابه قاعدۀ اولیه قطع نماز واجب حرام است بنابراین به مقدار دلالت دلیل جواز قطع از حرمت اسـتثناء می‌کنیم لذا باید صور مسئله بررسی شود: اگر عمداً اذان و اقامه را ترک کند جایز نیست برای تدارک اذان و اقامه نماز را قطع کند چون روایات جواز قطع ناظر به صورت عمد نیست بلکه فقط صورت نسیان را شـامل اسـت و نیز باید قبل از رکوع متذکر شود چه اینکه بعد از رکوع مطلقا جایز نیسـت. صور نسـیان پنج صورت است: اول، اذان و اقامه هر دو را فراموش کنـد در این صورت قبل از رکوع رکعـت اول می‌تواند نماز را قطع کند و اذان و اقامـه را تدارک کند. دوم، فقط اذان را فراموش کند در این فرض نمی‌تواند نماز را قطع کند چون روایت صحیح حلبی اذان و اقامه هر دو را فرموده پس اگر یکی را فراموش کند این فرض از تحت ادلۀ حرمت خارج نمی‌شـود. سوم، فقط اقامه را فراموش کند، گرچه بعضی فرموده‌اند در این صورت می‌تواند نماز را قطع کند ولی به نظر می‌رسد این فرض هم از تحت ادلۀ حرمت خارج نیست. چهارم، هر دو را فراموش کند ولی می‌خواهد اذان را تدارک کند؛ پنجم، هر دو را فراموش کند ولی می خواهد اقامه را تدارک کند. فرض چهارم و پنجم نیز از ادله حرمت قطع خارج نیست. پس فقط در یک صورت مجاز به قطع نماز واجب است. والله العالم.

واجبات نماز

قرائت

۱۹- عموم فقهاء بر صحت قرائت و ادای صحیح حروف حمد و سوره تأکید کرده‌اند. با توجه به اینکه ادای صحیح حروف مستلزم فراگیری تجوید است و برخی از فقهاء تصریح کرده‌اند که حروف را چنان تلفظ کند که اگر شخص عرب زبان شنید تصدیق کند که درست تلفظ کرده است، حال این سوال پیش می‌آید که آیا این مسئله تکلیف مالایطاق و مستلزم حرج نیست چرا که اکثر مردم قدرت یادگیری تجوید و تلفظ صحیح عربی حروف را ندارند. نظر حضرت عالی چیست؟

آنچه عموم فقهاء در قرائت بر آن تاکید دارند خواندن حمد و سوره به عربی صحیح است و این ملازم آشنایی با تجوید نیست یعنی در حدی که بین همزهٔ قطع با همزهٔ وصل و «ص» با «س» و«ز» با «ض» تمییز دهد کافی است. کسی که توانایی یادگیری صحیح نماز را ندارد هر طور که می‌تواند بخواند هر چند احتیاط این است که نماز خود را به جماعت به جا آورد.

■ در مورد پاسخ حضرت عالی درباره صحت قرائت نکته‌ای به ذهن می‌رسد و آن اینکه: چگونه می‌شود شخصی با قواعد تجوید آشنا نباشد و به عربی صحیح بخواند؟ علاوه بر آن برخی از فقهاء تصریح کرده‌اند که کلمات را طوری تلفظ کند که شخص عرب زبان صحت آن را تصدیق کند؛ به عنوان نمونه مرحوم آیت الله خویی می‌نویسد: «تجب القراءه الصحیحه باداء الحروف و اخراجها من مخارجها علی النحو اللازم فی لغه العرب ...»[1] و یکی از فقهاء نیزچنین می‌گوید: «... فیجب اداوها بحیث لو سمعها العرب حکم بکونها هذه

---

۱ - **منهاج الصالحین**، جزء ثانی، ص۱۸۰.

الحـروف. فالعجـم لا یمیز فی التکلم بین حروف الـذال و الزاء و الضاد و الظاء ...؛ فلابـد فی صحه القراءه من خروج کل حرف من مخرجه الخاص بحیث لو سمعها العرب حکم بانه ایها».[۱] با توجه به این توضیحات نظر نهایی حضرت عالی در این مسئله چیست؟

تلفظ صحیح با فراگیری علم تجوید و اداء حرف از مخرج ملازمه ای ندارد کما صرح به السید فی العروه. دلیل روشن به عدم ملازمه خود عرب زبان‌ها هستند که حروف را صحیح تلفظ می کنند و کمترین اطلاعی از تجوید ندارند.[۲]

نماز مسافر

۲۰- نظر فقهای شـیعه این اسـت که نماز مسافر شکسته است. اخیراً آقای شیخ محمد صادقی تهرانی در آثار خود با این نظر مخالفت کرده و گفته است که مطابق آیه قصر نماز به شـرط خوف بر جان و مانند آن شکسته می‌شود و نظر مشهور فقهای شیعه بر خلاف «فقه القرآن» است.[۳] حال سئوال این است که مستند فقهای شیعه در شکسته شدن نماز مسافر چیست و آیا نظر آقای صادقی تهرانی در این زمینه موجه است؟

آیه ۱۰۰ سورۀ نساء به شکسته شدن نماز دلالت دارد: « اذا ضربتم فی الارض فلیـس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاه ان خفتـم ان یفتنکم الذین کفروا ان

---

۱ - بنی فضل، **مدارک تحریر الوسیله**، ج۱، صص۴۵۳ و ۴۵۴.

۲ - به نظر می‌رسد بدون حداقلی از آشنایی با علم تجوید، که علم اداء صحیح حروف است، تلفظ صحیح امکان ندارد اما نیازی به یادگیری تدقیقات و جزئیات علم تجوید نیست؛ سخن برخی از فقهاء این مطلب را تأیید می کند، مثلاً امام خمینی(ره) می‌فرماید: «مراعات تدقیقات علماء تجوید در تعیین مخارج حروف و صفات حروف از قبیل شـدت و رخوت و تفخیم و ترقیق و اسـتعلاء و غیره لازم نیست» (**تحریرالوسیله**، ج۱، ص۱۵۹) و آیت الله سید عزالدین حسینی زنجانی نیز می‌فرماید: «منظور از رعایت قواعد عربی در اداء حروف و حرکات این است که طوری بخواند که از نظر زبان عربی صحیح باشد و غلط شمرده نشود، اما زائد بر این مقدار جزئیاتی که علماء تجوید و قرائت گفته‌اند لازم نیست، اگر چه رعایت آن هم خوب است» (رسالۀ **جامع الاحکام**، ص۱۳۳).

۳ - صادقی تهرانی، **فقه گویا**، صص ۶۱- ۶۳.

الکافرین کانو لکم عدوا مبینا»؛ «ضرب در عرض» یعنی مسافرت، «جناح» یعنی حــرج و تنگنایی و «قصر» یعنی کوتاه کردن که شــامل کیفیت و کمیت، هر دو، می‌شود ولی به قرینه روایات مراد کوتاهی رکعات است.

دراین آیه ظاهراً «ان خفتم» قید و شرط برای «فلیس علیکم جناح» است و خود این گویای تشریح این حکم در رابطه با خوف است و معمولاً سخن از جنگ بی ارتباط با سفر نیست چون جهاد غالباً مستلزم مسافرت است. گرچه ظاهر قرآن قصر نماز را منوط به خوف از مشرکین دانسته است ولی مستند حکم شکسته شدن نماز فقه قرآنی نیست بلکه مستند آن فقه نبوی (صلی الله علیه و آله) است و مرحوم علامه طباطبایی (قدس سره) در ذیل همین آیه می‌فرماید: «و این خصوصی بودن مورد منافات ندارد با اینکه برای بار دوم به طور عموم و برای همه سفرهای مشروع تشریع شود هر چند پای خوف در میان نباشد. آری، کتاب خدا یک قسم از نماز شکسته را بیان می کند و ســنت رســول الله آن را برای همه صور عمومی می‌سازد» (**المیزان**،ج۵،ص۹۸). بنابراین از فرمایش ایشان استفاده می‌شود که قرار نیست مستند احکام همه از قرآن باشد بلکه فقه نبوی هم باشد در ثبوت حکم کفایت می کند؛ حتی ایشان از طریق عامه هم به این نکته تاکید می کند: در تفسیر **الدر المنثور** (به نقل از **المیزان**، ج۵، ص۱۰۶) و **احکام القرآن** جصاص(ج۲، ص ۳۱۸) و **احکام القرآن** لابی بکرمحمدبن عبدالله المعروف بابن العربی (ج۱، ص۶۱۶) در تشریع قصر نماز مسافر چنین آمده است:«ابن ابی شیبه و عبدبن حمید و احمد و مسلم و ابو داود و ترمزی نسائی و ابن جارود و ابن خزیمه و طحاری و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و نحاس در ناسخ خود و ابن حیان همگی از یعلی بن امیه روایت آورده‌اند که گفت: من از عمربن خطاب پرسیدم آیۀ شریفۀ«لیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاه ان خفتم ان یفتنکم...» شکسته شــدن نماز را مخصوص خوف دانســته و امروز مردم خوفی ندارند دیگر چرا نماز را

شکسته بخوانند؟، عمر گفت من نیز همانند تو تعجب کردم و علت آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جویا شدم، فرمود: «لاجناح ...» برای این است که بفهماند این حکم تصدق و ارفاقی است از ناحیه خدا که به شما مسلمین قائل شده است اما اینکه واجب است نماز شکسته شود برای این است که قبول تصدق واجب است پس صدقه خدا را قبول کنید و در سفر نماز خود را تمام نخوانید. در این روایت از طریق اینکه «لا جناح...» به معنای ارفاق وارد شده و رد صدقه جایز نیست وجوب قصر را اثبات می‌کند.

در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به استناد همین «لا جناح ...» و به قرینۀ آیۀ «ان الصفا والمروه من شعائر الله فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیه ان یطوف بهما» (بقره،۱۵۸) وجوب قصر بیان شده است. مثلا حضرت امام باقر (علیه السلام) فرموده است که: «لا جناح» در این آیه نیز افاده وجوب می‌کند.

۲۱- ملاک اینکه محلی برای شخصی وطن محسوب شود چیست؟

ملاک وطن عبارت از جائی است که انسان می‌خواهد و قصد دارد تا آخر عمر در آنجا سکونت کند چه وطن اصلی (زادگاه) باشد و یا نباشد.

۲۲- برخی از کارمندان و به خصوص پرسنل نیروهای مسلح در طول خدمت خود محل زندگی خود را چند بار تغییر می‌دهند. آیا محلی که مدتی در آن زندگی می‌کنند برای آنها وطن محسوب می‌شود؟

چنانچه مدت طولانی باشد، مثلاً چهار سال، محل مأموریت آنان در حکم وطن است و نماز و روزه‌شان تمام است. والله العالم.

■ **در ملاک وطن فرمودید که: «وطن جائی است که انسان می‌خواهد و قصد دارد تا آخر عمر در آنجا سکونت کند ...» و در پاسخ به سوال دیگر مرقوم کرده‌اید که: «اگر مدت طولانی مثلا چهار سال در محل مأموریت بماند آن محل در حکم وطن است». به نظر می‌رسد این دومطلب با هم تعارض دارد، این تعارض را چگونه حل می کنید؟**

وطن آنجائی است که مکلف قصد دارد تا آخر عمر در آنجا بماند چه آن محل زادگاهش باشد و یا نباشد و این تعریف وطن حقیقی است؛ حال شخصی در محلی به مدت طولانی زندگی می کند به طوری که عرفاً در آن محل به او مسافر صدق نمی کند، مانند افرادی که در قم یا تهران جهت تحصیل مدت طولانی می‌مانند و عرفاً به آنها مسافر اطلاق نمی‌شود، این محل برای آنها در حکم وطن حقیقی است و باید به وظیفه مقیم عمل کنند زیرا مکلف از دوحال خارج نیست: یا مقیم است و یا مسافر، وقتی که حکم مسافر بر او جاری نشد حکم مقیم بر وی جاری است. والله العالم.

نماز جماعت

۲۳- امام جماعت مقلد مرجعی است که غسل مستحبی را برای به جا آوردن نماز واجب کافی می‌داند ولی مأموم مقلد مرجعی است که غسل مستحبی را مجزی از وضوء نمی‌داند؛ حکم نماز مأموم چیست؟

ملاک عدم بطلان نماز امام نزد مأموم اجتهاداً یا تقلیداً است، چنانچه مأموم نماز با غسل مستحبی را جایز نداند ولی امام جایز بداند اقتداء در این فرض اشکال دارد. والله العالم.

نماز عیدین و نماز جمعه

۲۴- چرا فقهاء وجوب نماز جمعه و نماز عیدین را منوط به حضور امام علیه السلام می‌دانند اما اخذ سهم امام (علیه السلام) را منوط به حضور وی نمی‌دانند؟

چون نماز جمعه و نماز عیدین دو خطبه دارد و در دو خطبه خطیب موظف است مسائل اجتماعی و سیاسی را بازگو کند لذا این دو نماز عملی عبادی و سیاسی است و ارتباط با حکومت دارد و از شئون امام (علیه السلام) است[1] و در زمان حضور امام (علیه السلام) واجب عینی است و در زمان غیبت به حیطهٔ اختیارات ولی فقیه منتقل شده است اما واجب تخییری است. ادلهٔ خمس و زکات اداء آنها را مشروط به حضور امام (علیه السلام) ندانسته و لذا به اطلاق ادلهٔ خمس و زکات در عصر غیبت تمسک می کنیم. والله العالم.

۲۵- آیا شخصی می‌تواند بدون اذن فقیه نماز جمعه بر پا کند و خود امامت آن را به عهده بگیرد یا اینکه حتماً باید مأذون باشد؟

---

۱ - حضرت امام سجاد (علیه السلام) در نیایش روز عید قربان و روز جمعه می‌فرماید: «اللهم انّ هذا المقام لخلفائک و اصفیائک و مواضع امنائک فی الدرجه الرفیعه التی اختصصتهم بها، قد ابتزّوها ...»: بار خدایا! این مقام [جایگاه گذاردن نماز عید قربان و نماز جمعه و خواندن خطبه‌های آنها] از آن جانشینان و گزینگان تو و پایگاه امینان تو و در رتبهٔ بلندی است که ویژه آنان کرده‌ای اما غاصبان آن را در بردند [در ربودند] ...(**صحیفه سجادیه**، ترجمه موسوی گرمارودی، صص۳۷۶-۳۷۷). موسوی گرمارودی منظور از این مقام را مقام امامت و پیشوائی دانسته و مقام اقامهٔ نماز عیدین و جمعه را به حاشیه برده است (ص۴۵۳) اما ظاهراً، به قرینه، مقام امامت جمعه و نماز عیدین منظور است و معمولاً فقهاء در بحث نماز جمعه به این فراز از دعا استناد می کنند. عبد الحی رضوی کاشانی، از علمای عصر صفوی، در فصل ششم کتاب **حدیقه الشیعه** خود به استناد این فراز از دعای امام سجاد(ع) اقامهٔ نماز جمعه و نماز عیدین و خواندن خطبه را مختص ائمه (ع) می داند: « وجه الدلاله انّ اللام فی «خلفاءک» ظاهر فی اختصاص مقام الخطبه و اقامه الجمعه و العید بالائمه (ع) ...» (به نقل از : جعفریان، **صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست**، ج ۱، ص۳۴۵). عبارات داخل بند از نگارنده است.

وجوب تخییری نماز جمعه نیز با وجود شـرایطی اسـت و از جملهٔ شـرایط، اقامهٔ آن توسـط فقیه عادل و یا منصوب از طرف وی است. اما اگر کسی توسعه اختیارات و شـئون ولایت فقیه را از نظرفقهی قبول نداشـته باشد می‌تواند بدون نصب نمازجمعه بخواند به شرطی که موجب اخلال در نماز جمعه منصوب نشود.

۲۶- شخصی خطبه‌های نماز جمعه را درک نمی‌کند و یا اینکه فقط یک رکعت از نماز جمعه را درک می‌کند. آیا نماز جمعه چنین شخصی از نماز ظهر کفایت می‌کند و یا اینکه باید نماز ظهر را بخواند؟

برخی از فقهاء برای کفایت درک یک رکعت از نماز جمعه از نماز ظهر به اجماع (با هر دو قسم آن) و برخی از روایات استدلال کرده‌اند؛ از جمله به روایت صحیحه‌ای از امام صادق (علیه السـلام) اسـتناد کرده‌انـد: «إذا ادرک الرجل رکعه فقد ادرک الجمعه و ان فاتته فلیصل اربعا» (**مهذب الاحکام**، ج۹، ص۷۴). این روایت را روایت صحیحه دیگری که شیخ طوسی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است تأیید می‌کند: «عن عبدالرحمن العرزمی ان ابی عبدالله قال: اذا ادرکت الامام و قد سبقک برکعـه فاضف الیها رکعه اخری واجهر فیها فان ادرکته و هو یتشـهد فصل اربعا» (**التهذیب**، ج۳، ص۳۴۴ من ابواب الزیادات العمل فی لیله الجمعه و یومها، حدیث ۴۱). و در روایت صحیحه دیگری چنین وارد شده است: «عن الفضل بن عبدالملک قال قال ابوعبدالله علیه السـلام: مـن ادرک رکعه فقد ادرک الجمعه» (**التهذیب**، ج۳، ص۱۶۱، بـاب احکام فوائت الصلاه، حدیـث۷). در مقابل این روایات، روایت صحیحه‌ای بر عدم کفایت درک یک رکعت از نماز جمعه از نماز ظهر وارد شـده است: «عن الحسین بن سعید عن فضاله والنضر عن ابن سنان ان ابی عبدالله علیه السلام قال: الجمعه لاتکون الا لمن ادرک الخطبتین» (**ملاذالاخیار**، ج۵، ص۲۷۱)

اما همان راوی روایت دیگری بر خلاف آن نقل کرده است: «روی حسین بن سعید عــن فضاله عن حماد عن الفضل بن عبدالمالک قال ابوعبدالله علیه الســلام: من ادرک رکعه فقد ادرک الجمعه»؛ شــاید به دو طریق بتوان مسئله را حل کرد: اول، حسین بن سعید در یک موضوع دو روایت متعارض نقل کرده است بنابراین این دو روایت از حجیت ســاقط می‌شود به دلیل قاعدهٔ «اذا تعارضا سقططا عن الحجیه»، در این صورت روایات دال بر کفایت بدون معارض است. دوم، شیخ طوسی روایت را بر عدم درک ثواب دو خطبه حمل کرده است یعنی برای شخصی که دو خطبه را درک نکرده اســت ثواب کامل نماز جمعه منظور نمی‌شود اما واجب نیست نماز ظهر را بخواند و چنین جمعه‌ای کفایت می‌کند و روایت حسین‌بن سعید از فضل از عبدالملک این مطلب را تأیید می‌کند و اگر مراد از روایت این مطلب نباشد تناقض پیش می‌آید و هذا فاسد.

بنابراین نماز جمعه شــخصی که دو خطبه را درک نکرده اســت یا اینکه فقط یک رکعت از نماز را درک کرده است از نماز ظهر کفایت می‌کند. والله العالم.

احکام روزه

رؤیت هلال

۲۷- آیا رؤیت هلال با چشــم مســلح کافی است یا اینکه فقط رؤیت با چشم غیر مسلح معتبر است؟

رؤیت با چشــم مســلح کفایت می‌کند چون رؤیت بر آن صدق می‌کند با این استدلال که: در روایت نبوی (صلی الله علیه وآله) آمده است که: «صم للرویه و افطر للرویه»، رؤیت مصدر است به معنای نظر بالعین او العقل (**المنجد**) که مراد

از رؤیت در این روایت «النظر بالعین» اســت که همان نگاه با چشم است و این نگاه شامل نگاه با چشم عادی و نگاه با چشم مسلح می‌شود چون هر دو صورت نگاه و رؤیت است و اطلاق آن به هر دو شامل می‌شود. والله العالم

۲۸- منظور از اتحاد افق در بحث رؤیت هلال چیست؟ و آیا حضرت عالی به اتحاد افق قائل هستید؟

مراد از اتحاد افق همان‌گونه که شیخ طوسی فرموده: هرگاه هلال در شهری دیده شود ولی در شهر دیگر دیده نشود وقتی برای شهری که هلال در آن دیده نشده حجت است که مثل بغداد و واسط و کوفه و تکریت و موصل باشد نه مثل بغداد و خراســان یا بغداد و مصر. پس بنا بر نظر شیخ طوسی اتحاد افق در مورد شــهرهای نزدیک به هم صدق می‌کند. در مــورد اتحاد افق تعاریف دیگری نیز بیان شده است که مستند به دلیل روایی نیست کما اینکه فرمایش شیخ طوسی نیز مســتند به دلیل روایی نیست. ما اتحاد افق را شرط نمی‌دانیم و نظرمان این اســت که چنانچه رؤیت هلال با بینه در شهری ثابت شد برای مردم شهرهای دیگر نیز معتبر است. و الله العالم.

احکام خمس

خمس

۲۹- در ســال‌های اخیــر دربــاره خمس بحث های زیادی صــورت می‌گیرد و برخــی بــر لزوم پرداخت خمــس در غیر مورد غنیمت (مورد اشــاره در قرآن) را مورد اشــکال قرار می‌دهند. ادلۀ خمس و مستند فقهای شیعه در خصوص وجوب خمس در مواردی که در رساله ها بیان شده چیست؟

در باب خمس یک دفعه سائل غیر شیعه است، دلیل قرآنی ما آیهٔ ۴۱ سورهٔ انفال اســت: «انما غنمتم من شــی فان لله خمسه و للرسول ...»، در مورد این آیه بحث در لفظ غنیمت اســت که آیا فقط غنایم جنگی مراد است – چنانچه اهل سنت می گویند – یا شامل هرگونه فایده و سود است؟

اگر قبول کنیم که این آیهٔ به دلیل سیاق آیهٔ، که در ضمن آیات جهاد است، ناظر بر غنایم جنگی اســت در پاســخ می گوییم بالاخره خمس ریشــه قرآنی دارد و قرآن به یکی از موارد متعلق خمس، که غنایم دارالحرب اســت، اشــاره فرموده و باقی موارد از ســنت و اخبار صحیح اســتفاده می شــود و هیچ مانعی ندارد که قرآن قسمتی از حکم خمس را به تناسب مسائل جهاد بیان کند و بیان قســمت‌های دیگر را به ســنت واگذار کند؛ مثلاً در قرآن مجید «نمازهای پنج گانه» صریحاً آمده و نیز به «نماز طواف» اشــاره شده است ولی «نماز آیات»، که مورد اتفاق تمام فرق است، در قرآن نیامده است ولی کسی نگفته چون در قرآن نیامده واجب نیست. بنابراین هیچ اشکالی ندارد که قرآن فقط قسمتی از موارد خمس را بیان کند و بقیه موارد را موکول به سنت کند.

امــا لفــظ غنیمت در کتــب لغت بــه معنای مطلــق فایده و ســود آمده و تلازمی بین غنیمت و جنگ نیســت. در **لســان العرب**«غنم» را به دسترســی به چیزی که بدون زحمت و مشــقت به دســت بیاید معنی کرده اســت. راغب در **مفــردات** می‌گوید:غنیمت از ریشــه «غنم» به معنای گوســفند اخذ شــده «ثــم اســتعمل فی کل مظفــور به من جهه العــدی و غیره»: ســپس در هر چیزی که انســان از دشــمن و غیر دشمن به دســت آورد استعمال شده است، گرچه مفســرین اهل ســنت مثل فخر رازی و صاحب **روح المعانی** و صاحب **المنــار** مــی گوینــد: غنیمت در معنای وســیعی از فایده جنگــی و غیر جنگی

استعمال شده است ولی معنای شرعی غنیمت همان غنایم جنگی است (**تفسیر الکبیر**، ج۱۵، ص۱۶۴)

علامه طباطبایی(قدس سره) در پاسخ این تفاسیر، با استناد به سخن علمای لغت، می گوید: غنیمت هرگونه فایده‌ای را که از جنگ و تجارت و کار به دست می‌آید شامل می‌شود زیرا گر چه آیه در مورد غنایم جنگی نازل شده ولی می‌دانیم که هیچ‌گاه مورد عمومیت و مفهوم آیه را تخصیص نمی‌زند. (**المیزان**، ج۹، ص۸۹).

از مجموع بررسی‌ها به دست می‌آید که: غنیمت در آیه معنای وسیعی دارد و هر گونه درآمد و سود را شامل می‌شود و دلیل روشنی بر تخصیص آیه به غنیمت جنگی نیست جز اینکه بگوییم آیه در سیاق آیات جهاد است و همین سیاق دلیل بر این است که منظور از غنیمت، غنیمت جنگی است اما این سخن پذیرفته نیست چرا که شأن نزولها و سیاق عمومیت آیه را تخصیص نمی‌زند؛ پس مانعی ندارد مفهوم آیه کلی و عمومی باشد و در عین حال نزول آیه در مورد غنایم جنگی باشد که یکی از موارد این حکم کلی است؛ مثل آیه ۷ سوره حشر:«ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم فانتهوا...»، این آیه بیانگر پیروی از پیامبر (ص) است ولی مورد آیه دربارهٔ اموالی است که از دشمنان بدون جنگ به دست مسلمانان می‌افتد که اصطلاحاً به آن «فیء» گفته می‌شود و در آیهٔ مورد بحث و آیهٔ خمس «مای موصوله» و«شیء» که دو کلمه عام و بدون قید و شرط آمده این موضوع را تأیید می کند.

و اگر سائل شیعه باشد مستند ما روایات اهل بیت (علیهم السلام) است که در آثار فقهی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

۳۰- از بررسی آراء فقهی معاصرین معلوم می‌شود که والد معظم جناب عالی حضرت آیت الله سید عز الدین حسینی زنجانی(دام ظله) در دو مسئله از مسائل خمس ظاهراً تفاوت مبنایی با دیگر فقهاء دارند:

اول، اکثر فقهاء معتقدند در مالی که تخمیس نشده تصرف جایز نیست ولی والد معظم (دام ظله) می‌فرمایند جایز است و نسبت به خمس مدیون است.

■ دوم، خیلی از هزینه‌ها را معظم له داخل در مؤونه محسوب می‌کنند در حالی که اکثر فقهاء چنین نظری ندارند. لطفاً مبانی و استدلال معظم له را در خصوص مسائل فوق بیان فرمایید.

حضرت والد معظم(دام ظله) در مسئله تعلق خمس به ذمه و در مورد مؤونه با فقهای عصر اختلاف نظر دارند و مستند معظم له به طور خلاصه به‌شرح‌ذیل‌است:

ایشان به استناد روایت عمروبن ابی المقدام (**وسائل الشیعه**، باب ۶ من ابواب ما یجب فیه، حدیث۱) خمس را متعلق به عین نمی‌دانند و آن را متعلق به ذمه می‌دانند، در این روایت امام (ع) به صاحب رُکاز (خاکی که در آن طلا و نقره و یا گنج وجود دارد) می‌فرماید: تو که خاک را فروختی باید خمسش را پرداخت کنی زیرا مالک اولیه رُکاز تو بودی و خریدار فقط معادل قیمت رُکاز به تو گوسفند داده است؛ در این مسئله با وجود اینکه عین مال به خریدار فروخته شده و منتقل شده است امام (ع) می‌فرماید که خمس در ذمهٔ فروشنده است و این روایت دلالت تام دارد که خمس در ذمه است نه در عین و این روایت حاکم بر روایاتی است که ظاهر در تعلق خمس به عین دارند.

در مورد مؤونه هم روایتی دربارهٔ آن وارد نشده است و ایکال به عرف شده – کما ذهب الیه صاحب الجواهر – و عرف هم در زمان‌های مختلف بالطبع متفاوت است و حتی عیلوله هم عرفی است. در عصر حاضر خرید خانه برای نوع مردم

بدون ذخیره سازی امکان ندارد و این گونه ذخیره سازی تحت عنوان مؤونه است نه مازاد بر مؤونه تا خمس به آن تعلق گیرد. جهیزیه هم این گونه است، در شرایط فعلی برای اغلب خانواده‌ها بدون ذخیره کردن تهیهٔ جهیزیه به صورت یک جا ممکن نیست پس این گونه ذخیره کردن در رابطه با مؤونه است نه مازاد بر مؤونه لذا خمس ندارد. والله العالم

احکام زکات

متعلق زکات

۳۱- در مورد تعلق زکات به موارد نه‌گانه، عده‌ای معتقدند که تعلق زکات به موارد نه‌گانه در سابق و در برخی جوامع عدالت اجتماعی مورد نظر شارع را تحقیق می‌بخشید اما امروزه در جوامع صنعتی انحصار زکات به موارد نه‌گانه چنین کارکردی ندارد و لذا علاوه بر موارد نه‌گانه به موارد دیگری نیز باید زکات تعلق بگیرد. نظر حضرت عالی چیست؟

راه تحقق عدالت اجتماعی منحصر در توسعه زکات نیست بلکه از طریق وضع مالیات و عوارض می‌توان نابرابری‌ها را مهار کرد، مضافاً اینکه این مشکل در فقه عامه است ولی در فقه شیعه خمس، که فراگیرتر است، می‌تواند نابرابری‌ها را تعدیل کند که اگر این خمس به طور صحیح جمع‌آوری و هزینه و مصرف گردد نه تنها مشکل شیعیان ایران بلکه مشکلات شیعیان جهان حل می‌شود.

حکومت و ولایت

۳۲- اصلی که در صفحه ۳٤٦ رسالهٔ توضیح المسائل والد معظم جناب عالی

مطرح شده اصل بسیار خطرناکی در فلسفه سیاسی است؛ اینکه صیانت و دفاع و پیشگیری از زوال و فروپاشی حکومتی که نگهبان اساس اسلام یعنی شهادتین باشد واجب است، با قبول این اصل حکومت بنی امیه‌ها و بنی عباس‌ها و آل سعودها توجیه می‌شود و راه ظلم و ستم حکومت‌های مدعی حفظ اسلام گشوده می‌شود.

آشنایی اجمالی با متون دینی بیانگر این مطلب است که اصل و اساس در حکومت اقامهٔ قسط و عدل است. خداوند متعال در آیه ۲۵ سورهٔ حدید می‌فرماید:«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط» و حضرت امیر المؤمنین (علیه السلام) در خطبهٔ شقشقیه می‌فرماید:«... وما اخذ الله علی العلماء ان لا یقارّوا علی کظّهِ ظالم و لا سَغَبَ مظلوم لألقیتُ حبلها علی غاربها ... »: «اگر خدا علماء را نفرموده بود تا ستمکار شکمباره را برنتابند و به یاری گرسنگان ستمدیده بشتابند، رشته این کار را از دست می گذاشتم...»[1] بنابراین اصل در حکومت برپایی عدل است و اجرای احکام اسلامی و اینکه ائمه (علیهم السلام) با حکومت‌های جور همکاری کرده‌اند و یا در قبال آنها به مبارزه نپرداخته‌اند به خاطر مصلحت بوده است نه اینکه حفظ حکومت ضامن شهادتین را واجب می‌دانسته‌اند و بنابراین هر وقت که شرایط موجود بوده است دست به قیام زده‌اند که قیام عاشورا نمونهٔ اعلای این مطلب است. نظر حضرت عالی در این موضوع چیست؟

نگاه اصلی در مسئله ۱۹۹۱ پاسخ به مسئله‌ای است که در مجامع علمی و فقهی مورد بحث است و آن این است که آیا در زمان غیبت امام (علیه السلام) تشکیل حکومت جایز است یا نه؟

طرفداران عدم تشکیل حکومت می‌گویند زمان، زمان فتنه است و باید به گونه‌ای با حکومت‌های موجود ساخت و تشکیل حکومت فسادش بیشتر است

---

۱ - **نهج البلاغه**، ترجمه شهیدی، ص۱۱.

و به عبارت دیگر باید صبر کرد تا خود حضرت (علیه السلام) تشریف بیاورند و امور را اصلاح کنند! پاسخ والد علامه (دام ظله) به این مسئله این است که تشکیل حکومت منوط به وجود امام معصوم (ع) نبوده و تشکیل آن با حداقل، که اقامهٔ شهادتین باشد، مشروع است و این شیوه از برخورد حضرت علی (ع) در صدر اسلام استفاده می‌شود؛ دلیل اول دست کشیدن حضرت علی (ع) از حق مسلم خود فقط برای احیاء و بقاء شهادتین چه اینکه می‌فرماید چون درخت اسلام نونهال بود و بیم آن داشتم که درخت از ریشه کنده شود لذا از حق خود صرف نظر کردم پس بقاء شهادتین مصلحت دارد. دلیل دوم اینکه حضرت پس از کشته شدن خلیفه سوم با انتخاب مردم حکومت را به دست گرفت در حالی که جایگاه الهی حضرت از ابتدا معلوم بود وحاکم عن الله بود و نیازی به تعیین مردم نبود ولی شرایط به گونه‌ای بود که مردم حضرت علی (ع) را در حد خلیفه های قبلی دانسته و ایشان را به عنوان یک امام مفترض الطاعه تلقی نمی کردند اما با وجود این‌گونه برداشت حضرت به تشکیل حکومت اقدام فرمود پس تشکیل حکومت با حداقل شرایط مشروع است و بیان شهادتین بیان حداقل شرایط است نه امضاء حکومت بنی امیه و بنی العباس. حکومت از طرف خلفای جور دلیل نمی‌شود که علماء دست به کار نشوند و از حضرت امام حسین (علیه السلام) در تأیید این نکته روایت صریح و روشنی وارد شده است: « ... مجاری الامور و الاحکام بید العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه[1]»؛ استاد بزرگوار ما مرحوم آیت‌الله میلانی (قدس‌سره) می‌فرمودند که در دلالت این روایت شک و تردیدی نیست.

۱ - نوری، **مستدرک الوسائل**، الجزء السابع عشر، صص ۳۱۵-۳۱۶.

مکاسب محرمه
غناء و موسیقی

۳۳- حرمت یا جواز موسیقی جزء مباحثی است که همچنان در مجامع علمی و فقهی و در بین عموم مردم مورد مذاکره است و هنوز پاسخ کامل و دقیقی به این مسـئله داده نشده است بنابراین خواهشمندم با لحاظ دو نکته زیر حکم موسیقی را از نظر فقهی به صورت مستدل مورد بحث و بررسی قرار دهید:

■ یک، آیا موسیقی و غناء دو موضوع جداگانه هستند یا اینکه برخی از انواع موسیقی غناست؟

■ دو، آیا موسیقی یا غنا بالذات موضوع حکم شرعی است یا بالتبع؟ به عنوان نمونه قولی را دراین‌باره نقل می‌کنم: مرحوم استاد علامه جلال الدین همایی[1] در این موضوع بیان قابل تاملی دارد؛ وی می‌گوید: «از مجموع ادله چنین مستفاد می‌شود که غناء بالذات موضوع حکم شرعی نیست ... پس در صورتی که مقترن به مفسده شرعی و عقلی باشد حرام است اما در جائی که خالی از مفسده و متضمن مصلحتی شرعی و عقلی از قبیل انصراف خاطر از علایق شوم دنیوی و توجه به امور ممدوح معنوی باشد حکم به تحریم نتوان کرد».[2] نظر حضرت عالی چیست؟

با بررسی روایات کتب اربعه می‌توان روایات وارد در این باب را به سه دسته تقسیم کرد: الف، روایاتی که در آنها دربارهٔ کسب مغنیات (زنان آواز خوان) سئوال شده است؛ ب، روایاتی که در مورد غنا به طور مطلق وارد شده است؛ ج، روایاتی که در مورد آلات لهو بحث کرده‌اند.

دستهٔ اول روایاتی است که دربارهٔ کسب زنانی، که از طریق آواز خوانی کسب

---

۱ - استاد علامه جلال الدین همایی از محضر مرحوم آیت الله حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی و مرحوم حاج ملا عبدالجواد آدینه‌ای فقه و اصول آموخته بوده است (**دو رساله در فلسفه اسلامی**، صص ۲۰-۲۵).

۲ - تعلیقات **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، ص ۱۸۳.

درآمد می کرده‌اند، ســئوال شــده است. از پاسخ‌هایی که در روایات به این سئوال داده شــده محدودهٔ غنای ممنوع به طور روشــن اســتفاده می شــود و از روایات معلوم می‌شــود که غنای حرام غنای خاصی است مثلاً سئوال شده زنانی که در مجالس عروسی در شب زفاف آواز می‌خوانند کسب اینها چگونه است؟ در پاسخ می‌فرمایند اشــکال ندارد: «المغنیه التی تزف العرائس لا بأس بکسبها» (**الکافی**، ج۵، ص۱۲۰) یا همین ســئوال در روایات دیگری تکرار شده و امام (ع) در پاسخ فرموده اســت:«لیس به بأس لیســت بالتی یدخل علیها الرجال» (**الفقی**ه، ج۳، ص۱۶۱) یعنی اگر خوانندگی در مجلس مختلط نباشد اشکال ندارد. باز در جواب همان سئوال می‌فرماید:«قد یکون للرجل الجاریه تلهیه و ما ثمنها الا ثمن کلب و ثمن الکلب سـحت و السـحت فی النار» (**تهذیب**، ج۶،ص۳۵۷). از مجموع روایات این بخش چنین برمی‌آید که غناء دو قسم است: غنای مباح وغنای حرام و قیودی که موجب حرمت می‌شــود اختلاط زن و مرد اســت که در زمان صدور روایت معمول بوده اســت و لذا از حکم ارتزاق آنان ســئوال شــده است. روایات «جاریــه تلهیه» ظهــور در فروش این گونه کنیزان آواز خــوان دارد که امام (ع) می‌فرماید چون برای لهو و غناست حرام است و از روایات فهمیده می‌شود که در آن زمان چنین زنانی را تربیت می کرده‌اند و در معرض فروش قرار می‌داده‌اند. و قید دیگر که از روایات دستهٔ سوم به دست می‌آید غناء همراه با حرام دیگر است که از آن در روایات به «معازف یعنی سازهای سیمی» و در لسان فقهاء به آلات لهو و لعب تعبیر شــده اســت:«و لی جیران عندهم جوار یتغینن و یضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعاً منی لهنّ فقال لا تفعل» (**الکافی**،ج۶، ص ۴۳۲).

از مجموع روایات وارده در این باب بعد از رد مطلق به مقید مستفاد این است که غناء مقوله‌ای مستقل از آلات موسیقی است و غنائی که موضوع حرمت است

با دو قید حرام است: ۱- اختلاط زن ومرد۲- همراه بودن آن با آلات موسیقی و سازهای سیمی.

اما موسیقی عنوان دیگری است و خود مستقلاً حرمت دارد و روایات دسته سوم در مورد این گونه آلات است چون موسیقی ترکیب اصوات و الحان است که در روایات به ملاهی و معازف تعبیر شده است یعنی آلات لهو. لهو در لغت به معنای باز داشتن چیزی از چیز دیگر و به تعبیر راغب اصفهانی بازداشتن از چیزی است که برای انسان مهم و مقصد عالی وی است و روشن است که در این روایات معنای لغوی لهو مراد نیست پس باید از طریق مصادیق موضوع حرمت روشن شود و چون مفهوم لهو بسیار گسترده است و شامل کثیری از مباحات می‌شود و قطعاً همه آنها مراد شارع نیست پس تعیین مصداق باید از طرف شارع باشد و حدود آن را باید خود شارع مشخص کند لذا در روایات تعبیر به معازف (در **لغت نامه دهخدا** معازف را سازهای سیمی معنی کرده‌اند) و عود (آلت موسیقی شرقی) و طنبور(سه تار) و بَربَط (که در وقت نواختن به سینه می‌چسبانند) و مزمار(نی) و هر آلتی که این گونه صداها از آن نواخته شود اگر چه در زمان صدور روایات آن سازها وجود نداشته‌اند لفظ معازف به آنها اطلاق می‌شود به دلیل این روایت « فکل ما کان فی الارض من هذا الضرب الذی یتلذذ به الناس فانما هو من ذلک» (**الکافی**، ج۶، ص۴۳۱).

پس به طور خلاصه: غنا با یکی از دو قید حرام است: ۱- در مجلس مختلط خوانده شود. ۲- همراه با آلات لهو(معازف یعنی سازهای سیمی و دیگر سازها) خوانده شود و لو اینکه در مجلس مختلط نباشد. استماع آلات لهو نیز حرام است و مداومت بر استماع و استعمال آن بر طبق روایات وارده موجب رویش نفاق و بی‌غیرتی و آلوده شدن به معاصی و عدم استجابت دعا می‌شود.

■ در مورد پاسخ حضرت عالی به پرسش درباره حکم موسیقی باز هم بحث مبنایی دلیل عقلی و توسع عقلی به میان می‌آید. اگر ما توسع در دلیل عقلی را بپذیریم می‌توانیم بگوییم موسیقی‌ای که در روایت از آن با عنوان زمینهٔ زنا و لانهٔ نفاق یاد شده نوع خاصی از موسیقی و یا انواعی از موسیقی است نه تمام انواع موسیقی چون عقل انسانی درک می‌کند که تمام انواع موسیقی لهوی نیستند و موسیقی انواع و اقسام دارد و توصیفی که در روایات درباره موسیقی وارد شده شامل همهٔ آنها نمی‌شود. به نظر می‌رسد که با توجه به این مناسبت که یکی از فقهای فعلی (آقای شیخ محمد ابراهیم جناتی) می‌گوید که:«موسیقی کلاسیک غربی (موسیقی بی‌کلام) که در رفع خستگی و تمدد اعصاب مؤثر است شنیدن آن اشکالی ندارد». نظر حضرت عالی چیست؟

در باب توسع در دلیل عقل قبلاً بحث شد لذا دوباره به آن نمی‌پردازیم. جمع بین روایات نیز باید شاهد داشته باشد و شاهد هم روایات دیگری است که ارتباط با موضوع دارند و به مدد این روایات جمع حاصل می‌شود. برداشتهای صرفاً عقلی نمی‌تواند تکیه‌گاه فقیه باشد بنا بر توضیحی که در بحث عقل داده شد. اما اینکه معروف شده است که موسیقی غذای روح است ظاهراً به نظر درست نمی‌آید چون هنوز حقیقت روح کشف نشده است تا غذای آن را انسان فراهم کند؛ به نظر می‌رسد با توجه به روایات وارده در باب غنا و آلات لهو، موسیقی غذای نفس است نه روح!

مع الوصف با برداشت جناب‌عالی حضرت آیت الله خوئی(قدس سره) موافق هستند و می‌فرمایند: موسیقی تحت عنوان لهو حرام است و چون هر لهوی حرام نیست لذا به قدر متیقن عمل می‌کنیم و می‌گوییم موسیقی‌ای که در مجالس لهو و لعب معمولاً مترفین و اهل فسوق از آن استفاده می‌کنند و مصداق بارز آن امروزه ترانه‌هایی است که زنان خواننده همراه با موسیقی می‌خوانند حرام است و مثلاً موسیقی کلاسیک که برای

مرضـی یا برای آرامش مؤثر اسـت از موسـیقی لهوی خارج اسـت و بنابراین اشکالی ندارد.

■ **بـا توجه به تمامی مباحـث مطروحه درباره موسـیقی، نظر نهایی حضرت عالی در مورد موسیقی چیست؟**

مطلق موسیقی ظلمت‌آور است، ولی موسیقی حرام موسیقی‌ای است که مختص مجالس لهو و لعب است و تشخیص آن با عرف و شخص است. والله العالم.

حلق لحیه

۳۴- ادلۀ حکم مشـهور فقهی مبنی بر حرمت تراشـیدن ریش(حرمت حلق لحیه) چیسـت؟ مرحوم آیت الله سید ابوالحسـن مولانا (تبریزی) در رسالۀ «الحلیه فی حرمه‌حلق اللحیه» پس از بررسـی آیـات و روایات چنین نتیجه می‌گیرد که حرمت آن از آیات و روایات اسـتنباط نمی‌شـود و با اسـتناد به سـیرۀ قطعیۀ مؤمنین حرمت حلق لحیـه را اثبات می‌کند. نظر حضرت عالی چیست؟

در مورد حرمت تراشیدن ریش سیرۀ مؤمنین برای اثبات حرمت کافی است اگر چه دلالت و سند روایات حرمت حلق لحیه- کما هو المدعی – ثابت نباشد زیرا سـیره‌ای که متصل به زمان معصوم(ع) اسـت حجت و دلیل مسئله است، منتهی دلیل سـیره لبّی اسـت و فرق آن با دلیل لفظی این اسـت که در دلیل لبّی اطلاق نیسـت و به قدر متیقن اخذ می‌شـود. گرچه در سند روایات حرمت حلـق لحیه مرحوم آیت الله خوئی خدشـه فرموده‌اند ولـی در مبانی رجالی آن فقیه بزرگ مناقشـاتی وجود دارد که در مجال دیگری باید به آن پرداخته شود به آن پرداخته شود.

■ قدر متیقن در لحیه چیست؟

معیار حرمت درتراشیدن ریش حلق (از ته تراشیدن) است، بنابراین اگر چنانچه حلق نکند و ریش هم نگه ندارد اشکال ندارد. والله العالم.

احکام حج

کثرت سفر حج

۳۵- در چند سـال اخیر شاهد هستیم که سفر حج عمره بسیار رایج شده و عدهٔ کثیری از مسئولان و ثروتمندان به دفعات به این سفر مشرف می‌شوند. با توجه به اینکه ضمن این عمل مسـتحبی مقدار زیادی ارز از کشـور خارج می‌شـود و وارد چرخه اقتصادی کشـور عربستان می‌شـود و به تبع موجب تقویـت وهابیت می‌گردد، آیا این رویه منع شـرعی ندارد؟ مضافاً اینکه این ثـروت می‌تواند در جهت رفع مشـکلات شـیعیان به کار گرفته شـود. نظر حضرت عالی چیست؟

مجرد خروج ارز موجب نمی‌شـود که جلوی عمل عبادی را بگیریم و مسـلماً سـفر حج هزینه‌بردار اسـت و چون عمل عبادی است مورد رضایت ذات اقدس الهی است و آنچه موجب رضای اوست مطلوب است اگر چه مستلزم هزینه هم باشد پس عمل دارای بار معنوی و خدایی است و در روایات نیز به آن تاکید شده است حال این عمل موجب تقویت وهابیت می‌شود نیاز به ارزیابی مفسده تقویت وهابیت و مصلحت حج دارد و اینکه کدام یک از این دو به همدیگر غلبه می‌کند عقول ما قاصر است و الاّ دلایلی که شما آورده‌اید بر حج واجب هم صدق می‌کند؛ مضافاً اینکه تشخیص چنین موضوعاتی به عهدهٔ حکومت اسلامی است.

احکام قرض

۳۶- با توجه به اینکه ارزش ریال ثابت نیسـت و قدرت خرید با آن در زمان کوتاهی پایین می‌آید، آیا جایز اسـت شـخصی که مبلغی را به دیگری قرض می‌دهـد به هنگام دریافت مبلـغ آن را مطابق ارزش پول در زمان ادای قرض مطالبه کند یا اینکه طلب زیادی جایز نیست؟

مشـهور نزد فقهای عصر این است که اسـکناس یا ریال مثلی است ولی به اعتقاد ما تقسیم ضمان به مثلی و قیمی حقیقت شرعی و متشرعی ندارد و آنچه از روایات استفاده می‌شود ضمان است و ضمان هم ایکال الی العرف شده و عرف ضمان را در شـرایط گوناگون مختلف می‌بیند؛ اسکناس یا ریال مالیت اعتباری دارد در شـرایط فعلی که ارزش پول در حال سقوط است بنا به مفا د «علی الید ما اخذت حتی تودّی» وظیفه قرض گیرنده ادای معادل آن است حال که ارزش پول سقوط کرده دیگر همان مبلغ معادل آن نیست پس در صورت سقوط ارزش پول در یوم الاداء باید مقدار سقوط را پرداخت کند. والله العالم.

۳۷- اگر کسـی مالی را قرض گرفت و مال در دسـت وی تلف شـد باید عین آن را بـه صاحب مـال برگرداند یا اینکه می‌تواند مالی نزدیک به اصل مال را به صاحب مال برگرداند؟

اگر کسـی مالی را قرض کند یا غصب کند و مال در دسـت وی تلف شـود بنابر مشـهور ضامن مثل در صورت مثلی بودن و قیمت در صورت قیمی بودن است ولی بنابر تحقیق این تقسیم بندی دلیلی ندارد و لفظ«مثلی» و «قیمی» در نصوص وارد نشـده است، مضافاً اینکه به نظر می‌رسد این عنوان از فقه عامه به فقه ما سرایت کرده است. معنای ضمان همان معنای لغوی و عرفی آن است که عبارت از «عهده» اسـت و بر این اسـاس از عهده آمدن مال دیگری در صورت

موجود بودن خود آن مال رد خود مال است و در صورت نبودن خود مال یا تلف شـدن مال برگرداندن آنچه ذاتاً و صفتاً به آن مال اقرب است بر عهده می‌آید و چون اقرب به خود مال مثل آن است باید مثل را مطلقاً – چه مثلی به اصطلاح مشـهور و یا قیمی– بدهد به نحوی که در عرف مثل بر آن صدق کند پس اگر بدون عسـر و حرج توانسـت مثل را تحصیل کند واجب است همان را بدهد چه با قیمت کم و چه با قیمت بالا در حدی که موجب اجحاف نشـود چون در این صورت ملحق به متعذر می‌شـود و اگر تحصیل مثل متعذر بود یا عسـر و حرج داشت نوبت به قیمت می‌رسد. والله العالم.

احکام نکاح(ازدواج)

۳۸- در خصوص تعدد زوجات نظر نهایی شارع مقدس چیست؟ اگر جواز آن مشـروط به رعایت عدالت ما بین همسران اسـت، آیا رعایت عدالت در این خصوص ممکن اسـت؟ آیا شـارع عواطف و احساسـات همسر اول را در این موضوع لحاظ کرده است یا خیر؟

تعدد زوجات نص قرآن است و جواز آن فقط مشروط به رعایت عدالت است و مراد از عدالت یعنی عدالت در نفقه نه عدالت در حبّ و علاقه که امر قلبی است و اختیاری نیست. عواطف و احساسات بانوان هم بسته به شرایط فرهنگی است کـه با ایجاد زمینه‌های فرهنگی واعتقادی پذیرش مسـئله برای آنها امکان‌پذیر می‌شود؛ قبح ازدواج موقت از زمان پهلوی اول شدت یافت در حالی که در قانون مدنی ایران وجود داشت، این حکم الهی مورد مسخره قرار گرفت و رسماً دستور داده شـد که عقد موقت ثبت نشـود و از نظر قانونی به رسمیت شناخته نشود در نتیجه مردم به زنا آلوده شدند. بنابراین باید برای کم کردن از قبح مسئله، قبحی که در اثرتبلیغات ایجاد شده است، کار فرهنگی کرد چنانچه در میان اهل سنت

در زمــان فعلی تعدد زوجات امری عادی اســت. یکی از کارهایی که در رابطه با بسترسازی فرهنگی و اجتماعی می‌شودانجام داد ایجاد بیمه اجباری برای زوجین است که به هر دلیلی زنی شوهر خود را از دست بدهد و یا از هم جدا بشوند زن مجبور نشود به خاطر مسائل مادی به ازدواج ناخواسته تن بدهد بلکه اگر احساس نیاز کرد آزادانه اقدام کند و اگر نخواست تنگنای مادی او را مجبور به ازدواج نکند. به نظر می‌رسد این راه راه خوبی برای حفظ کرامت بانوان است و این مسئله هم یکی از وظایف حکومت اسلامی در بعد فرهنگی و اجتماعی است.

■ **در بحث تعدد زوجات بحث این است که تعدد زوجات سبب بروز مشکلاتی در خانواده‌ها می گردد و ضربۀ روحی به همسر اول وارد می سازد لذا ترویج آن بدون هیچ قید و شرطی ناعادلانه به نظر می‌رسد. در مورد ازدواج موقت برخی روایات است که امام (ع) فرموده شخصی که همسر دائمی دارد بهتر است سراغ همسر موقت نرود[1]. آیا در خصوص ازدواج دائم نمی‌توان با توصیه‌ای و طریقی مشکل را حل کرد؟**

آنچه به عنوان حکمت تعدد زوجات در روایات وارده اشــاره شده جلوگیری از زناست که خداوند متعال روی آن تأکید دارد؛ بالاخره غریزۀ جنسی باید از طریق شرعی حل شود و راه حل حلال تعدد زوجات است. زنا در شرع ضد ارزش است و عقوبت دنیایی و هم عقوبت اخروی دارد. در جوامع دیگر مسئله زنا ضد ارزش نیســت و هیچ گونه ابایی از آلوده شدن به این گناه ندارند. حال سئوال این است اگر بخواهیم این نیاز را به طور مشــروع پاســخ بدهیم غیر از تعدد زوجات راهی داریم؟ به قول دکتر گوســتاولبون:«غرب به اســلام می‌تازد که چرا تعدد زوجات

---

۱ – ربانی گلپایگانی، **درآمدی بر شیعه شناسی**، ص ۴۲۱؛ مولف کتاب در مطلبی تحت عنوان «سوء استفاده [از ازدواج موقت] ممنوع» به این روایت اشاره کرده است.

را اجازه می‌دهد در حالی که در غرب عملاً تعدد زوجات هســـت ولی به صورت قانونی نیست و این خود نشانگر فطری بودن مسئله است». پس اسلام راه حل مشــروع را عرضه کرده است. ضربه روحی همسر اول نیز مشکل فرهنگی است که قابل حل اســـت همان گونه که در بســـیاری از جوامع اسلامی غیر شیعه این مسئله حل شـــده است و حتی در مناطق اهل سنت ایران به عنوان سنت قرآنی رایج اســـت، و ما بین مفســـدهٔ ضربه روحی و مفســـدهٔ زنا عقلاً هـــر کدام را که مفسده‌اش کمتر است باید انتخاب کنیم و مسلماً مفسدهٔ زنا بیشتر از مفسدهٔ ضربهٔ روحی است.

در خود ایران قبل از حکومت پهلوی مســئله تعدد زوجات رایج بود، حکومت پهلوی با این مســئله مبارزه کرد و زمینه فرهنگی مخالفت با تعدد را فراهم کرد و قوانینی در این زمینه در زمان پهلوی دوم تصویب شـــد. متأسفانه در جمهوری اسلامی نیز این مسئله حل نشده است. یکی از قوانین مصوب پهلوی دوم اجازه زن اول به ازدواج دوم اســـت و این شـــرط با حکم صریح قرآن مخالف است. در سیرهٔ معصومین (ع) کدام معصومی از زن اول اجازه گرفته است؟ این شرط چون مخالف کتاب است خود به خود فاقد مشروعیت است.

در مورد ازدواج موقت حدود ســـی و اندی روایت هســـت که بیســـت و هشت روایت در ترغیب و مشروعیت متعه است و دو یا سه روایت بر خلاف آنهاست که یکی از آنها به حضرت موسی بن جعفر(ع) منسوب است که امام (ع) فرموده: «تو که زن داری چه نیازی به متعه داری»، قرائن حاکم است که امام بر اساس تقیه فرموده‌اند؛ این چند روایت در قبال روایات کثیره معمول بها نزد فقهاء است، قهراً بر طبق قاعده روایاتی که دعوت به ترک می‌کند، علاوه بر لحن روایات که عدم جواز را طرح نمی‌کند، روایات شاذ تلقی می‌شود.

۳۹- در مـورد ازدواج یکی از مسـائل مورد بحث«اذن ولـی در ازدواج باکره» است. دختران این مسئله را با آزادی خود در انتخاب منافی می‌دانند و از طرف دیگر در جامعه می‌بینیم که این مسئله سبب پاره‌ای از مشکلات در خانواده‌ها می‌گردد و برخی خانواده‌ها دختر را مجبور می‌کنند به ازدواج اجباری تن بدهد و همین مسئله زمینه‌ساز بسیاری از ناهنجاری‌ها و انحراف‌ها می‌شود. با این وصف نظر حضرت عالی دربارهٔ«اذن ولی در ازدواج باکره» چیست؟

اذن ولی در ازدواج باکره نزد فقهاء محل اختلاف اسـت و بعضی اذن ولی را شرط صحت عقد نمی‌دانند؛ از فقهای عصر هم هستند بزرگانی که همین نظر را اختیـار کرده‌اند، از جمله والد معظم (دام ظله)[1]، مضافاً اینکه آن فقهایی که قائل به اذن ولی هسـتند مطلق نگفته‌اند بلکه می‌گویند در صورت کفو بودن اگر ولیّ بدون دلیل مخالفت کند ولایتش سـاقط اسـت و باکره می‌تواند بدون اذن ولی ازدواج کند.

حقیر در این مسئله قائل به تفصیل هستم یعنی در مورد باکرهٔ رشیده اذن ولی را لازم نمی‌دانم و در غیر رشیده لازم می دانم. استناد ما به آن روایاتی است که علامت رشـیده بودن را اسـتقلال در معاملات و داد و ستدها می‌دانند یعنی اگر باکره توانایی معامله شیء قیمتی را مستقلاً داشته باشد که بتواند بدون کمک و راساً اقدام کند این باکره نیاز به ولی ندارد چون مستقل است و نیاز به کمک ندارد، ازدواج هم یک نوع دادستد و تعامل است و هوشیاری و دوراندیشی نیاز دارد و اگر باکره‌ای چنین بلوغی دارد نیازی به ولیّ ندارد. والله العالم.

---

۱ – دختری که به حد بلوغ رسیده است اگر بخواهد شوهر کند چنانچه باکره باشد بنابر احتیاط مستحب از پدر یا جد پدری خود اجازه بگیرد... (**رسالهٔ توضیح المسائل**، ص ۴۲۵).

حدود

۴۰- آیا جرم زنا، اعم از حدی و تعزیری، صرفاً با رویت فیلم و سـی دی آن ثابت می‌شود یا ادلهٔ اثباتی دیگری می‌خواهد؟

چون در فیلم و سی‌دی دسّ و تلبیس زیاد است و مراد از دس و تلبیس یعنی دخل و تصرف لذا باید به قرائن دیگر اعتماد شود. والله العالم

۴۱- صدور حکم رجم و اجرای آن در شرایط فعلی سبب می‌شود که چهره‌ای خشونت‌بار از دین اسلام تصویر شود و همین مسئله سبب بدبینی و سستی در اعتقـاد جمعی از مردم می‌گردد و از طرف دیگر دشـمنان اسـلام از آن به عنوان دسـتاویزی بر علیه اسلام استفاده می‌کنند. حال با توجه به این نکات آیا به نظر حضرت عالی می‌توان اجرای حکم رجم را متوقف کرد و آیا اساساً این حکم جزء احکام لایتغیر الهی است یا خیر؟

چنانچه به نظر فقیه جامع الشرایط اجرای حکمی در جامعه، به دلیل اینکه آمادگی فکری در مورد آن وجود ندارد، موجب سســتی در اعتقاد و اصل اســلام شود در این فرض حفظ اســلام اهم است و اجرای حکم باید تا استحکام عقاید مسکوت بماند. مضافاً اینکه قاعدهٔ « تدرء الحدود بالشبهات» در این مورد جاری است، گرچه فقهاء مفاد قاعده را در شبهات موضوعیه گفته‌اند ولی بنابر تسلّم و قبول این قاعده، که متخذ از عین روایت است، شبهه اطلاق داشته و شامل شبهه حکمیه نیز می‌شود بنابراین اجرای حکم در شرایطی که عدالت اجتماعی به طور کامل اجرا نمی‌شود محل شبهه اســت چون اصل حاکم عدل است که ما هنوز با آن فاصله زیادی داریم. والله العالم

مسائل مستحدثه

سقط جنین

٤٢- سقط جنین در چه شرایطی جایز است و به طور مشخص‌تر اگر مطابق سونوگرافی و نظر پزشک مشخص شود که بچه معلول به دنیا می‌آید آیا سقط جایز است؟ در مورد کودکان ناخواسته مسئله چه حکمی دارد؟

بعد از انعقاد نطفه در رحم سقط جنین حرام است و اگر چه ناقص الخلقه باشد مگر اینکه بقاء جنین موجب ضرر جسمانی مادر و یا ضرر آبروئی باشد که در این صورت قبل از چهار ماه سقط جایز است ولی دیه‌اش را باید پرداخت کنند؛ بعد از چهار ماه سقط به هیچ عنوان جایز نیست. والله العالم

تلقیح مصنوعی

٤٣- امروزه یکی از روش‌های متداول در علوم پزشکی برای برطرف کردن مشکل ناباروری زوجین این است که تخمک و اسپرم زوج‌های شرعی و قانونی را که با موافقت آنها به دست آمده است به رحم زن شوهر داری منتقل می‌کنند و بدین طریق زن و شوهری که دارای مشکل هستند بچه‌دار می‌شوند. حال سئوال این است که: اگر این بچه پسر باشد رابطه محرمیتش با زنی که در رحم وی پرورش یافته است چیست؟ اگر بچه دختر باشد آیا با شوهر زنی که در رحم وی پرورش یافته محرم است؟ امور مربوط به نفقه و تربیت بچه بر عهده چه کسی است: زن و مرد دریافت کننده اسپرم و تخمک و یا مرد و زن اهداکنندهٔ اسپرم و تخمک؟ این بچه از چه کسی ارث می‌برد؟ آیا این بچه می‌تواند با بچه‌های زن و مرد اهداء کنندهٔ اسپرم ازدواج کند؟

اسپرم و تخمک دیگری را در رحم زن دیگری قرار دادن به طور مسلم منطبق

بر عنوان زنا نیســت لذا فی حد نفسه کار مباحی اســت که البته باید با مقدمات حــلال در رحم زن قرار گیرد. حال بعد از تولد بچه تکلیف این بچه به این زن و شوهرش چیست؟ در آیه ۳۴ سورهٔ مریم حضرت عیسی(ع) حضرت مریم (س) را نسبت به خود مادر می‌خواند در حالی که تولدش با ارادهٔ خدا بوده است و تولدش از مجرای طبیعی نبوده و صرفاً پرورش در رحم حضرت مریم (س) بوده است، از این آیه استفاده می‌شود که پرورش در رحم مادر در اطلاق عنوان مادری کفایت می‌کند و قهراً احکام مترتبه بر مادر نسبت به مولود جاری است یعنی به او محرم اســت و از او ارث می‌برد و در صورتی که مولود دختر باشــد به شوهر زن محرم می‌شــود چون ربیبه است ولی این مولود به شوهر این زن انتساب نداشته و از او ارث نمی‌برد و چنانچه صاحب اســپرم مشخص باشد یعنی مجهول نباشد و علم حاصل شــود که بچه حاصل اسپرم فلان شخص است در این صورت ظاهراً به آن شخص منتسب است ولی در صورت شک انتساب محرز نیست. والله العالم.

اهدای عضو پس از مرگ مغزی

٤٤- آیا اهدای اعضای فرد مرگ مغزی، که حیات او قابل برگشــت نیســت، بــه بیمارانی که نیاز دارند جایز اســت و آیا وصیت کــردن به اهدای اعضاء در صورت مرگ مغزی مشروع است؟

به مرگ مغزی شرعاً موت(مرگ) صدق نمی‌کند زیرا به مفاد آیهٔ شریفه «الله یتوفــی الانفــس حین موتها»(زمر،آیهٔ ۴۲): خدا در هنــگام مرگ روح را باز پس می‌گیرد و در مرگ مغزی روح از بدن گرفته نمی‌شود لذا موت و آثار آن بر مرگ مغزی مترتب نیست، اینکه نوشته‌اید حیات مرگ مغزی قابل برگشت نیست باید

گفــت که به طور جزم نمی‌توان گفت که حیات قابل برگشــت نیســت و ظاهراً احتمال برگشت منتفی نیست هر چند احتمال ضعیفی باشد؛ و اما وصیت، وصیت ناظر به بعد از فوت است نه قبل از فوت بنابراین نمی‌توان به اعضاء مرگ مغزی دست زد زیرا فرض این است که نمرده و حیات دارد منتهی التفات ندارد. عنوان در قبل از فوت و بعد از فوت فرق می‌کند، قبل از فوت هرگونه تصرفی معنون به عنوان ضرر است و جایز نیست، بعد از فوت عنوان ضرر نیست بلکه هتک است بنابراین اگر وصیت کند که عضو من را به کســی بدهید در این صورت اشــکال ندارد چون هتک نیســت ولی اگر وصیت نکرده باشد هتک است و جایز نیست. والله العالم.

حکم ناقل ویروس ایدز

۴۵- اگــر شــخصی عالمــاً و عامداً ویروس ایــدز را به دیگــری انتقال دهد و ویروس ایدز منجر به فوت آن شــخص شــود آیا شــخص ناقل باید مجازات شود یا نه؟ و اگر پاسخ مثبت است مجازات این شخص به چه نحوی است؟

چنانچه عالماً و عامداً ویروس ایدز را به شخص دیگری انتقال دهد و فوت آن شخص در اثر بیماری ایدز باشد ظاهر این است که شخص انتقال دهنده قصاص می‌شود منتهی باید به مفاد آیهٔ «فاعتدوا علیهم بمثل ما اعتدی علیکم» مقابله به مثل باشد یعنی ویروس ایدز را به بدن ناقل منتقل می‌کنند اما اگر چنانچه ناقل خود مبتلا به این ویروس باشد در آن صورت حکم اولی یعنی قصاص موضوعیت ندارد و ناقل باید دیه پرداخت کند. والله العالم.

٤٦- آیا ویروس ایدز کشنده است؟

تشخیص موضوع در شأن فقیه نیست و باید در این گونه موارد به خبره رجوع شود و اگر دو خبره(مثلاً دو پزشک متخصص) به کشنده بودن آن شهادت دهند ثابت می‌شود. والله العالم.

٤٧- والدینی که مبتلا به ویروس ایدز هستند بدون رعایت جوانب احتیاط به ایجاد جنین اقدام می‌کنند در نتیجه جنینی مبتلا به ویروس ایدز حاصل می‌شود، آیا اولاً: این والدین باید مجازات شوند و اگر پاسخ مثبت است مجازات آنها به چه نحوی باید باشد؟ ثانیاً: آیا سقط جنین مبتلا به ایدز جایز است؟

■

اول، بنا به گفتهٔ برخی مطلعین ایدز از امراضی است که بعد از مدتی به فوت شخص منجر می‌شود و مثلاً همانند سم نیست که در زمان کوتاهی اثر کند و حتی گفته می‌شود که اگر درمان به موقع شروع شود شخص مبتلا تا سی سال زنده می‌ماند حال چنانچه یقین حاصل شد که فوت شخص بر اثر ویروس ایدز بوده است چون در فرض سئوال ناقل خود مبتلاست لذا برای قصاص موضوعیت ندارد و بنا بر قاعدهٔ «کل مورد انتفی القصاص ثبت الدیه» دیه بر ناقل واجب است. والله العالم.

دوم، چنانچه ابتلای جنین به ویروس ایدز مسلم باشد تا قبل از چهار ماه جایز است اسقاط کند چون بنابر روایات نطفه در چهار ماهگی انسان کامل می‌شود و قبل از چهار ماه روح دارد ولی انسان کامل نیست اما پس از چهار ماهگی سقط جایز نیست. والله العالم.

ترمیم بکارت

۴۸- دختری که بکارت خود را از دست داده است آیا جایز است بکارت خود را ترمیم کرده و بدون اینکه موضوع را به پسر اطلاع دهد به عنوان دختر باکره عقد کند؟

ترمیم بکارت ظاهراً اشکال ندارد. چنانچه زوج ضمن عقد نکاح شرط بکارت نکرده باشد – اگر چه تصور می‌کرده باکره است – حق فسخ ندارد و چون زن تدلیس کرده مستحق مهریه باکره نیست و نقصان مهریه نسبت باکره با غیر باکره است. والله العالم

مسائل متفرقه

ملاقات با امام زمان (عج)

۴۹- آیا ملاقات با وجود مقدس حضرت ولی عصر(عج) در زمان غیبت کبری امکان دارد؟ درباره مدعیان رؤیت و ارتباط تکلیف چیست؟

بنا به اعتقاد شیعه وجود مقدس امام زمان(علیه السلام) زنده است و خود این اعتقاد زمینه است که می‌شود با شخص زنده ارتباط برقرار کرد و هیچ دلیلی وجود ندارد که نمی‌شود با امام زمان (روحی له الفداء) ارتباط برقرار کرد، فقط باید جلوی سوء استفاده‌ها گرفته شود. آنچه در زمان غیبت کبری نهی شده است ادعای ارتباط و بیان احکام از ناحیهٔ آن بزرگوار است چون در زمان غیبت کبری مرجع بیان احکام نواب عام آن بزرگوار یعنی فقهاء می‌باشند و اگر کسی بابیّت در احکام را ادعا کند مردود است؛ همچنین ادعاهای اشخاصی که در قالب سلوک و عرفان از جهالت مردم سوء استفاده می‌کنند و مردم را به بی‌راهه می‌کشانند،

که اغلب صاحبان هوا و هوس هستند، مردود است. این گونه افراد در زمان خود ائمه(ع) نیز بوده اند و خود را باب آن حضرات (علیهم السلام) معرفی می کردند و موجبات گمراهی مردم را فراهم می‌کردند. در جهت مقابله با این جریانات راهی به جز آگاهی دادن به مردم نیست.

مسلماً یکی از ثمرات زنده بودن آن حضرت رسیدگی به وضع مضطرین از شیعه و غیر شیعه است. در دعای ندبه است: «اللهم و نحن عبیدک التائقون الی ولیّک المذکّر بک و بنبیک خلقته لنا عصمةً و ملاذاً»: پروردگارا ما بندگان تو شیفتهٔ ولیّت، که یادآور[عظمت] تو و پیامبرت اســت، هســتیم، او را نگهدار و پناه برای ما خلق فرمودی. دستگیری آن بزرگوار از مضطرین آنچه در کتابهای معتبر آمده و نیز آنچه از طریق مؤثقین از اهل تقوی به ما نقل شده است در حد تواتر است.

ملاک تشخیص خرافه

۵۰- عنوان«خرافه» جزء عناوینی اســت که از طرف برخی اشخاص و برخی جریان‌ها به صورت وسیع به کار می‌رود و بسیاری از عقاید اسلامی از طرف این اشخاص و جریان‌ها با عنوان خرافه کنار گذاشته می‌شود. حتی جریان‌هایی را می‌شناسیم که وظیفهٔ خود را «خرافه‌زدایی» از دین می‌دانند و با این عنوان با بسـیاری از اعتقـادات صحیح دینی به مخالفت و مبـارزه می‌پردازند. حال سـئوال این اسـت که به نظر حضرت عالی ملاک واقعی تشـخیص خرافات چیست؟

خرافــه در لغت به معنای بیهــوده و باطل آمده و در عرف هم با آنچه در لغت آمده مطابق است. خرافات یعنی افکاری که اساس و پایه‌ای نداشته و فاقد پشتوانهٔ برهان و دلیل باشد بر این اساس چه در مسائل دینی و چه در مسائل اجتماعی هر

موضوعی که دلیل و برهان شرعی در شرعیات و دلیل و برهان عقلی در مسائل اجتماعی نداشته باشد آن موضوع خرافه و باطل است چون پشتوانه ندارد.

مالکیت معنوی

۵۱- نظر حضرت‌عالی در خصوص «مالکیت معنوی» یعنی مالکیت مؤلفان، مترجمان و ناشران و هنرمندان بر آثار خود اعم از آثار مکتوب و صوتی و تصویری و ... چیست؟

حق یک نوع سلطه و اقتداری است که نسبت به متعلق آن حاصل می‌شود و به عبارت دیگر مرتبۀ ضعیفی است از ملک که گاهی متعلق آن اعیان خارجیه است مثل حق تحجیر و گاهی عین خارجی نیست ولی از عمل انسان حاصل می‌شود مثل حق تالیف و ترجمه و ناشر و هنرمند است لذا مالکیت نویسنده و ایجاد کننده بر او ثابت است و نمی‌توان بدون اذن او هرکاری که عرفاً به آن تصرف اطلاق می‌شود در آن انجام داد و اگر انجام بدهد ضامن است. و الله العالم.

رسالة فی اعتبارسند
زیارت العاشوراء

لمؤلفه

آیت الله السید محمد الحسینی الزنجانی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و اله الطاهرین

اما بعد فهذه وجیزه فی سند زیاره العاشورا التی اثیرت فی هذه الازمنه شبهات حول سندها بعد کونها من الزیارات التی عملت بها صدور هذه الامه فی الازمان الغابره الی یومنا هذا فنقول مستعیناً بالله- سبحانه- و بولیّه.

اعلم ان المأخذ الاصلی للزیاره العاشوراء الکتب الثلاثه **مصباح المتهجدین** و **مختصر المصباح** و **کامل الزیاره** لابن قولویه و اما ماذکره السید الاجل علی بن الطاوس- رحمه الله- فی **المصباح الزائر** فقد نقله عن مصباح الشیخ و مختصره کما صرّح به فلا بدَّ لنا البحث فی الاسناد الموجوده فی کتاب المصباح و اذا ثبت اعتبار هذا الطریق و فیه غنی و کفایه عن البحث فی اعتبار ما ذکره من الاسناد فی کامل الزیاره.

الاسناد فی المصباح المتهجدین و مختصره

قال فی المصباح[1] روی محمد بن اسماعیل بن بزیع عن صالح بن عقبه عن ابیه عن ابی جعفر (علیه السلام) ...

۱ - **مصباح المتهجدین**، ص۵۳۶

۱- محمد بن اسماعیل بن بزیع

هذا ثقه جلیل ذکره النجاشی رحمه الله فی الفهرست ۲۳۳ بهذا العنوان: محمد بن اســماعیل بن بزیع، ابو جعفر مولی المنصور ابی جعفر و ولد بزیع بیت، منهم حمزه بن بزیع، کان من صالحی هذه الطائفه و ثقاتهم. کثیر العمل، له کتب منهما: کتاب ثواب الحج و کتاب الحج... [1]

« محمد بن اســماعیل بن بزیع، قال النجاشــی: ابو جعفر مولی المنصور ابی جعفر... کان من صالحی هذه الطائفه و ثقاتهم، کثیر العمل، له کتب، ثم نقل عن الکشــی: انه من رجال ابی الحسن موســی (علیه السلام) و ادرک ابا جعفر الثانی (علیه السلام) و نقل عن ابی عقده عن علی بن الحسن (بن فضال) انه قال فیه: «ثقه ثقه عین».

قال الطوســی: له کتب و عدّه ایضاً من رجال الکاظم و الرضا و الجواد (علیهم السلام) قائلاً: ثقه، صحیح کوفی مولی المنصور، ذکره الکشی ایضاً، وقع فی ۲۲۹ مورداً. [2]

طریق الطوسی (قده) الی محمد بن اسماعیل بن بزیع

و لــه الیه طرق: الاول، «قال فی (ســت) بعد ذکره ثانیاً: له کتاب الحج اخبرنا به ابن ابی جید عن محمد بن الحسن الولید عن علی بن ابراهیم عن ابیه عنه» [3]

قال: فی نخبه المقال فی تمیز الاسناد و الرجال للشیخ عباس الحاجیان الرشتی فی ص/۲۵۷ «هذا الطریق ضعیف ایضاً بابن ابی جید و لکن اقول افاد فی بهجه الامال فی **شرح زبده المقال** للعلیاری (قده):

«ابن ابی جیّد، اســمه علی بن احمد ابی جید نقل(جش) فی ترجمته جعفر بن

---

۱ - **رجال النجاشی.** ص ۳۳۰، رقم ۸۹۳ .

۲ - **الموسوعه الرجالیه المیسره**، ج ۲، ص ۸۸-۸۷

۳ - **الفهرست**، ص ۲۱۵.

سلیمان و قد یعبر عنه بعلی بن احمد و ظاهر الاصحاب الاعتماد علیه و یعد طریق هو فیه حسناً و صحیحاً کما هو لا یخفی. و فی (تعق) قال المحقق البحرانی اکثار الشیخ الروایه عنه و الرجال و کتابی الحدیث یدل علی ثقته و عدالته و فضله کما ذکره بعض المعاصرین یعنی خالی و المحقق الداماد– رحمهم الله– انتهی کلام (تعق).

تأمل فیه

و قال المحقق الشیخ محمد یظهر من (جش) فی مواضع انه یقال له احمد بن احمد بن ظاهر فیکون اسم ابی جید طاهر انتهی».

« و فی النقد اسمه علی بن محمد بن ابی جید»[1]

و قال ایضاً فی مستدرکات علم رجال الحدیث: «علی بن احمد بن محمد بن ابی جید القمی ابوالحسین من مشایخ الاجازه فهو ثقه کما عن السید الداماد و المحقق البحرانی و الشیخ البهائی و غیرهم سمع احمد بن محمد العطار سنهٔ ۳۵۶ و له منه اجازه و روی النجاشی عنه فی کتابه کثیراً. و لعل اسم ابی جید طاهر فیتحد مع الآتی »[2]

قال ایضاً: فی **المفید من معجم رجال الحدیث:** «ابن ابی جید: من مشایخ النجاشی و الشیخ و هو علی بن احمد بن محمد بن ابی جید «الثقه المتقدم ۷۹۰۰» روی بعنوان ابی جید القمی فی **الاستبصار** ج۱، ح۲۲۴ و ح۲۲۵»[3]

الثانی

قال فی الفهرست ایضاً: و اخبرنا به ابن ابی جیّد عن محمد بن الحسن عن

---

۱ – **بهجه الامال فی شرح زبده المقال**، ج ۷، ص ۴۹۶.

۲ – **مستدرکات الرجال الحدیث**، ج۵، ص ۲۹۸.

۳ – **المفید من معجم رجال الحدیث**، ص، ۷۳۱.

سعد و الحمیری و احمد بن ادریس و محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و محمد بن الحسین عنه. [۱]

قال فی نخبه المقال(ص ۲۵۷) هذا الطریق ایضاً ضعیف بابن ابی جید.

اقول قد عرفت حال الرجال انه ثقه. و اما محمد بن الحسن عن سعد قال فی حقه: «محمد بن الحسن: روی فی تفسیر القمی روی ۶۰۴ روایه منها عن ابی الحسن و ابی محمد (ع) مشترک و التمیز انما هو بالراوی و المروی عنه».[۲]

و الظاهر انه ثقه بروایته عن سعد و الحمیری. [۳]

و احمد بن ادریس ثقه. [۴]

و اما محمد بن یحیی، و احمد بن محمد و محمد بن الحسین عنه هذه الثلاثه مشترک ایضاً یعرف بقرینه الراوی و المروی عنه امّا محمد بن یحیی هو محمد بن یحیی العطار الثقه و العین بقرینه روایته عن محمد بن الحسین ۳۳۵ [5] روایه و اما احمد بن محمد فهو ثقه ایضاً باعتبار نقل محمد بن یحیی العطار عنه.

و اما محمد بن الحسین فالظاهر انه محمد بن الحسین ابن ابی الخطاب: ابو جعفر الزیات الهمدانی و اسم ابی الخطاب زید، جلیل من اصحابنا عظیم القدر، و کثیر الروایه، ثقه عین.[۶]

و ایضاً قال فی **هدایه المحدثین**[۷]: انه ابن الخطاب الثقه بروایه محمد بن الحسین الصفار عنه... و محمد بن یحیی العطار عنه.

---

۱ – **الفهرست**، ص ۳۳۶.

۲ – **المفید من معجم رجال الحدیث**، ص ۵۱۲.

۳ – **هدایه المحدثین**، ص ۲۳۲.

۴ – **المفید**، ص۲۱.

۵ – **المفید من معجم رجال الحدیث**، ص ۵۸۸.

۶ – **المفید من معجم رجال الحدیث**، ص ۵۱۸.

۷ – **هدایه المحدثین**، ص ۲۳۳.

الثالث

«اخبرنا به الحسين بن عبيد الله عن الحسن ابن حمزه العلوى عن على بن ابراهيم عن ابيه، عنه»[1]

«الحسين بن عبيد الله المشترک بين عبيد الله الغضائرى الثقه و يعرف بروايه الشيخ عنه فانه سمع منه و اجاز له جميع رواياته و النجاشى ايضاً فانه سمع منه و اجاز له جميع رواياته عن شيوخه»[2].

و ايضاً «الحسين بن عبيد الله بن ابراهيم: الغضائرى، ابو عبدالله من مشايخ النجاشى فهو ثقه كثير السماع بالرجال روى بعنوان حسين بن عبيدالله ۱۳۶ روايه- روى بعنوان الحسين بن عبيد الله الغضائرى ايضاً»[3]

و اما الحسن بن حمزه العلوى.

قال فى المفيد: «الحسن بن حمزه: ابن على بن عبد «عبيد» الله... المعروف بالمرعشى «المرعشى» من اجلاء هذه الطائفه و فقهائها- قاله النجاشى- من مشايخ الصدوق و المفيد- وصفه المفيد بالشريف الزاهد- قال الشيخ انه كان... زاهداً ورعاً، كثير المحاسن، له كتب ... طريق الشيخ اليه صحيح- روى بعنوان الحسن بن حمزه ابى محمد، و الحسن بن حمزه العلوى و باضافه إلى محمد، و الحسن بن حمزه ابى محمد، و الحسن بن حمزه العلوى الحسينى، الطبرى ابى محمد. و ذكره الشيخ فى الرجال هكذا «الحسن بن محمد بن حمزه»

اقول اضافه «بن محمد» بين الحسن و ابن حمزه سهو»[4]

و اما على بن ابراهيم عن ابيه.

---

۱ - **الفهرست**، ص ۲۳۶.

۲ - **هدايه المحدثين**، ص۱۹۴.

۳ - **المفيد من معجم رجال الحديث**، ص۱۷۲.

۴ - **المفيد من معجم رجال الحديث**، ص ۱۳۸

فهو مشترک بین ثقه و غیره.

و یعرف بانه علی بن ابراهیم «و انه ابن هاشـم الثقه، بروایه الحسن بن حمزه العلوی عنه تاره و بواسطه علی بن عبید الله تاره اخری، و بروایه محمد بن علی، ما عنه و محمد بن الحسن، و حمزه بن محمد العلوی، و محمد بن یعقوب الکلینی[۱].

و ایضاً: «علی بن ابراهیم بن هاشم: ابوالحسن القمی، ثقه معتمد، له کتب منها تفسـیر القمی، طریق الشـیخ الیه صحیح، روی فی کامل الزیارات، بعنوان علی بـن ابراهیم، روی ۷۱۴۰ روایه، منها بعنوان علی عن ابیه و منها بعنوان علی بن ابراهیم عن ابیه و منها بعنوان علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه متحد مع علی بن ابراهیم»[۲]

فکل طرق الشیخ الی محمد بن اسماعیل بزیع صحیح. هذا اما صالح بن عقبه عن ابیه.

صالح بن عقبه

«صالـح بن عقبه بن قیس بن ابی سـمعان بن ابی ذبیحه، روی فی تفسـیر القمـی فهو ثقه، روی فـی کامل الزیارات من اصحاب الصادق و الکاظم (ع)- له کتاب- طریق الصدوق و الشـیخ الیه صحیح، تقدمت له روایات بعنوان صالح بن عقبه ۵۸۳۲ و تأتی له روایه بعنوان صالح بن عقبه الخیاط ۵۸۳۴» [۳]

ان قلت کیف یحکم الرجل بالوثاقه مع عد الغضائری الرجل «غال کذاب، لا یلتفت الیه»!؟[۴]

قلـت اولاً: کما ذکر فی مقدمه معجـم الثقات للمحقق التجلیل التبریزی، فی مقدمته «تسالم الفقهاء علی اختلاف مسالکهم علی تلقی توثیقات القدماء کالشیخ

---

۱ -هدایه المحدثین، ص۲۱۰.

۲ - المفید من معجم رجال الحدیث، ص۳۸۰

۳ - المفید من معجم رجال الحدیث، ص۲۸۳.

۴ - قاموس الرجال، ج۵، ص ۴۶۹.

و النجاشـــی بالقبول، اما من باب حجیه الشـــهاده او حجیه الخبر الواحد و ان کان یعتبر فیهما کونهما عن حس لابتناء توثیقهم علی الحسّ لقرب عصرهم من الرواه و احاطتهم بالقرائن المحسوســه المبصره او المسموعه من الافواه او المنقوله فی الکتب الرجالیه العتیقه غیر الواصله الینا حیث انها منقولات محسوســه و کم لهم من کتب فی الرجال لم تصل الینا و قد بلغ عددها من زمان الحسن بن محبوب الی زمان الشیخ نحواً من خمسماه جمعها **فی مصفی المقال** او لکون توثیقهم عن الحس السمعی لنقل واحد عن واحد و شیخ عن شیخ الی ان ینتهی الی المعاصر للراوی کما هو مســلک بعض اعاظم العصر و لا یقدح احتمال کونها عن حدس لقیام الســیره علی حجیه خبر الثقه اذا لم یعلم کونه مبنیاً علی الحدس، و اما من بــاب حجیــه قول اهل الخبره، و لا یرد علیه ما فــی حجیته قول المتأخرین من عدم کون الفقیه فی الاحکام الشــرعیه بل من شرط الاستنباط ان یکون بنفسه خبره مســتنبطاً من المدارک التی منها غیره فی تشــخیص وثاقه الرواه، فان هذا الاشکال غیر متوجه فی متابعه توثیقات القدماء لعدم وصول مدارک التوثیق التی کانت لقدماء اصحابنا الینا کما تقدم، فلا مناص لنا عن المراجعه الی الخبره الواقفه علیها المتضلعه فیها و کان علیها السیره بین الفقهاء من زمن الشیخ الی زماننا هذا حتی بین فطاحل الرجالیین منهم و اما من باب انسداد باب العلم و الظن الخاص بالوثاقــه فلا محیص عن حجیته الظن الحاصل من توثیقاتهم لما وصل الیهم ما لم یصل الینا»[1]

و علــی هــذه القاعده القویمه، صالح بن عقبه من الرواه الذین وقع فی اســناد تفســیر علی بن ابراهیم فیکون مشــمولا بتوثیقه فیکون ثقه کما ذکر فی معجم الثقات ص/۲۳۰ تحت الرقم «۱۰۳ صالح بن عقبه ج ۲/ ص۱۱۶» و قال الســید

---

۱ - **معجم الثقات**، مقدمه المولف، ص– ق.

الخوئی (قده) «ان علی بن ابراهیم یؤید بما ذکره، اثبات صحه تفسیره و ان روایاته ثابته و صادره من المعصومین- علیهم السلام- و انها انتهت الیه بوساطه المشایخ و الثقات من الشـیعه و علی ذلک فلا موجب لتخصیص التوثیق بمشایخه الذین یروی عنهم علی بن ابراهیم بلا واسطه کما زعم بعضهم»[۱]

و لا یصغی لما یقال من ان التفسیر مرکب من کتابین احدهما لعلی بن ابراهیم، و الآخر لابی الجارود، فانه یقال علی فرض صحه هذا القول، صالح بن عقبه من الرواه الذین تشملهم شهاده علی بن ابراهیم و یحکم بوثاقتهم کما ذکره الشیخ المحقق مسلم الداوری.[۲]

و ایضـاً صالح بن ابی ربیعه، ثقـه لروایه یونس بن عبد الرحمن عنه و هو من اصحاب الاجماع.[۳]

و ثانیا یقع البحث و النقاش حول تضعیفات الغضائری عند فن الرجال بانه:

اولا: بان السید الخویی- قده- قال فی مقدمه معجمه:

«ان الکتاب المنسوب الی ابن الغضائری لم یثبت بل جزم بعضهم بانه موضوع، وضعه بعض المخالفین و نسبه الی ابن الغضائری»[۴]

و قـال صاحب **مقیـاس الرواه**: «و علی ای حـال فالاقوی عدم دلیل قطعی علـی ثبوت کتاب الرجـال المزبور لابن الغضائری و امـا الکتابان اللذان ذکرهما الشیخ فی مقدمه الفهرست فالظاهر انهما غیره، لکونهما فی التصانیف و الاصول دون الرجال، و لا سـیما ان النجاشـی کان مصاحبا له کثیرا و لم ینسب الیه هذا الکتـاب مع کونه بصدد بیان الاصول و احصـاء مصنفات الاصحاب و مما یوکد

---

۱ - **معجم رجال الحدیث**، ج ۱، المقدمه الثالثه، ص ۴۹.

۲ - **اصول علم الرجال بین النظریه و التطبیق**، ج ۱، ص۲۷۶.

۳ - **الثقات الاخبار من رواه الاخبار**، ص۲۴.

۴ - **معجم رجال الحدیث**، ج ۱، ص ۱۰۲

ذلک: ان ما نقله النجاشی عن ابن الغضائری فی جرح کثیر من الاصحاب مغایر لما هو موجود فی الکتاب المنسوب الیه فی التعبیر، فلو کان هذا الکتاب ثابتاً لذکر النجاشی ما فی الکتاب ایضاً و ان یحتمل کون تغییر ناشئا من خطاء المستنسخین بعد زمان النجاشی.

و اما وجاده ابن طاووس لهذا الکتاب و اعتماد العلامه علیه فی الخلاصه و کذا اعتماد من تأخر عنه، فانّه لایکفی لاثبات کون الکتاب له و ذلک لان الوجاده اذا کانت محفوفه بقرائن الخلاف لایکفی لاثبات کون الکتاب و صحه نسبته الی مؤلفه « و اما اعتماد العلامه و غیره فلاجل یقین حصل لانفسهم و لیس قطعهم حجه علینا و علیه فیشکل الاعتماد علی الکتاب المنسوب الی ابن الغضائری و لا یجوز نسبته الیه».[1]

قال الوحید البهبهانی (قدس سره): «اعلم ان الظاهر کثیراً من القدماء سیما القمیین منهم (و الغضائری) کانوا یعتقدون للائمه (علیهم السلام) منزله خاصه من الرفعه و الجلاله و مرتبه معینه من العصمه و الکمال یجب اجتهادهم و رأیهم و ما کانوا یجوزون التعدی عنها و کانوا یعدون التعدی ارتفاعا و غلواً بحسب معتقدهم، حتی انهم جعلوا مثل نفی السهو عنهم غلواً بل ربما جعلوا مطلق التفویض الیهم- او التفویض الذی اختلف فیه کما سنذکر، او المبالغه فی معجزاتهم و نقل العجائب من خوارق العادات عنهم، او الاغراق فی شأنهم و إجلالهم و تنزیههم عن کثیر من النقائص و اظهار کثیر قدره لهم و ذکر عنهم بمکنونات السماء و الأرض، إرتفاعاً أو مورثاً للتهمه به سیما بجهه ان الغلاه کانوا مختفین فی الشیعه، مختلفین بهم مدلسّین (و بالجمله) الظاهر ان القدماء کانوا مختلفین فی المسائل الاصولیه ایضاً، فربما کان شیء عند بعضهم فاسداً، أو کفراً، أوغلواً، أو تفویضا أو جبراً أو

---

۱ - **مقیاس الرواه**، ص ۴۱.

تشبیها أو غیر ذلک و کان عند آخر مما یجب اعتقاده أو لا هذا و لا ذاک و ربما کان منشـأ جرحهم بالامور المذکوره وجدان الروایه الظاهره فیها منهم،کما أشرنا آنفا و أدعا ارباب المذاهب کونه منهم أو روایتهم عنه و ربما کان المنشأ روایتهم المناکیـر عنه، الی غیر ذلک؛ فعلی هذا ربما یحصـل التأمل فی جرحهم بأمثال الأمور المذکوره و مما ینّبه علی ما ذکرنا ما سیذکر فی تراجم کثیره، مثل ترجمه ابراهیم بن هاشم و احمد بن محمد نوح و احمد بن محمد بن ابی نصر و محمد بن جعفر بن عوف و هشـام بن الحکم و الحسـین بن شاذویه و الحسین یزید و سـهل بن زیاد و داود بن کثیر و محمد بن أورمه و نصر بن الصباح و ابراهیم بن عمر و داود بن القاسـم و محمد بن عیسـی بن عبید و محمد بن سنان و محمد بن علی الصیرفی و مفضل بن عمر و صالح بن عقبه و معلی بن خنیس و جعفر بن محمد بن مالک و اسـحاق بن محمد البصری و اسـحاق بن الحسن و جعفر بن عیسـی و یونس بن عبدالرحمن و عبدالکریم بن عمر و غیر ذلک و سیجیء فی ابراهیم بن عمر و غیره ضعف تضعیفات الغضائری، فلاحظ، و فی ابراهیم بن اسـحاق و سـهل بن زیاد، ضعف تضعیف احمد بن محمد بن عیسی مضافاً الی غیرهما من التراجم، فتأمل.

ثم إعلم أنه و الغضائری ربما ینسبان الراوی الی الکذب و وضع الحدیث أیضا، بعـد ما نسـباه الی الغلو و کانه لروایته مایدل علیـه و لایخفی ما فیه و ربما کان غیرهما أیضا کذلک، فتأمل.» [1]

بل فصـل الکلام المحقق الطهرانـی فی بیان موضوعیه هـذا الکتاب ننقله بتفصیلـه، قال ما نصه: «أما اصل کتاب الضعفاء و تاریخ بدو ظهوره فقد ظهر لنا بعد التتبع أن أول من وجده السید جمال ابوالفضائل احمد بن الطاووس الحسینی

---

۱ – **فوائد التوحید**، صص ۳۸–۳۹، المطبوع فی آخر **رجال الخاقانی**.

الحلی (المتوفی ۶۷۳ هجری) فأدرجه السـید موزعاً فی کتابه **حل الاشـکال فی معرفه الرجال** الذی ألفه (۶۴۴ هجری) و جمع فیه عبارات الکتب الخمسه الرجالیه و هی: رجال الطوسی و فهرسته و اختیار الکشی و النجاشی و کتاب الضعفاء الی ابن الغضائری».

قال السید فی اول کتابه بعد ذکر الخمسه بهذا الترتیب: «ولی بالجمیع روایات متصله عدا کتاب ابن الغضائری».

فیظهر منه انه لم یروه عن احد و انما وجده منسوبا الیه...

ثم تبع السـید فی ذلک تلمیـذاه العلامه الحلی (المتوفـی ۷۲۶ هجری) فی الخلاصه و ابن داود فی رجاله المؤلف فی ۷۰۷ فاوردا فی کتابیهما عین ما ادرجه استادهما السید بن طاووس فی حل الاشکال...

و بالجمله فکتاب حل الاشـکال المدرج فیه کتاب الضعفاء کان موجوداً بخط مؤلفه السـید ابن طاووس الی سنه نیف و الف، فکان اولاً عند الشهید الثانی کما ذکر فی إجازته للشیخ حسین بن عبدالصمد و بعده انتقل الی ولده صاحب المعالم فاستخرج منه کتاب الموسوم التحریر الطاووسی...

ثم حصلت تلک النسخه بعینها عند المولی عبدالله التستری (المتوفّی باصفهان سنهٔ ۱۰۲۱) و کانت محرقه و مشرفه علی التلف فاستخرج منها خصوص عبارات کتاب الضعفاء المنسـوب الی ابن الغضائری مرتبا علی الحروف... ثم وزع تلمیذه المولی عنایه الله القهپائی تمام مااسـتخرجه المولی عبـد الله المذکور فی کتابه مجمع الرجال...

فتبین ان ابن الغضائری هذا و ان کان من الاجلاء المعتمدین و من نظراء شیخ الطائفه و النجاشی و کانا مصاحبین معه و مطلعین علی آرائه و اقواله و ینقلان عنه اقوالهما فی کتابیهما، إلا أن نسبه کتاب الضعفاء هذا الیه مما لم‌نجد له اصلاً حتی

أن ناشره– السید ابن طاووس– قد تبرّأ من عهدته بصحته. فیحق لنا ان نزه ساحه ابن الغضائری عن الاقدام فی تألیف هذا الکتاب و الاقتحام فی هؤلاء المشهورین بالعفاف و التقوی و الصلاح المذکورین فی هذا الکتاب و المطعونین بأنواع الجراح...

بل جمله من جراحاته ساریه الی المتبرئین من العیوب کما فی جرح هذا المفسر بأنه ضعیف کذاب...

أفلا یلزم من کونه کذابا أحد أمرین:

أما تکذیب للشیخ الطوسی فی توصیفه الصدوق بأنه کان بصیرا بالرجال نقاداً للأخبار فیما إذا کان أخذ الصدوق عنه و شده اعتماده علیه عن جهله بحاله من أنه کذاب... إذ یظهر منه أنه لیس کما وصفه الطوسی بصیراً و نقاداً...

و أما تکذیب لتوصیف الحجه (علیه السلام) إیاه فی التوقیع بکونه:

خیـراً فقیهـاً فی الدین کما حکاه آیه الله بحر العلـوم– رحمه الله– فی الفوائد الرجالیه، ان کان أخذه عنه عن عمد و علم بحاله...

ثم أنه کیف خفی علی الشیخ الصدوق المتلمذ علیه و المعاشر معه کونه کذابا و لمیطلع علیه، و لکن إطلع علیه من ولد بعد وفاه الصدوق بسنیین کثیره.

کیف لم یطلع علی کذبه والد إبن الغضائری فرواه عنه بسنده مع سائر العلماء الذین ذکرهم المحقق الکرکی فی إجازته و أطلع علی کذبه ولده بعد موت أبیه؟!

کل ذلـک قرائن تدلها علی أن هـذا الکتاب لیس من تألیفه و إنما ألفه بعض المعاندین للأثنی عشریه، المحبین لإشاعه الفاحشه فی الذین آمنوا...

و أدرج فیه بعض أقوال نسـبه إلی الشـیخ و النجاشـی فی کتابیهما الی ابن الغضائری لیتمکن من النسبه الیه، و لیروج ما أدرجه فیه من الأکاذیب و المفتریات...

و مـا ذکرنا هو الوجه لسـیره الجاریه بین الأصحاب قدیمـاً و حدیثاً من عدم الاعتناء بما تفرد به إبن الغضائری من الجرح ... فإن ذلک لعدم ثبوت الجرح منه

لا لعدم قبول الجرح عنه».

و قال فی موضع آخر ما نصه:

«إن لنسبه الکتاب هذا الی إبن الغضائری المشهور الذی هو من شیوخ الطائفه و من مشایخ الشیخ و النجاشی إجحاف فی حقه عظیم...

و هو اجلّ من أن یقتحم فی هتک أساطین الدین حتی لایفلت من جرحه أحد من هولاء المشاهیر بالتقوی و العفاف و الصلاح ...

فالظاهر أن المؤلف لهذا الکتاب کان من المعاندین لکبراء الشیعه و کان یرید الوقیعه فیهم بکل حیله و وجه

...

فألف هذا الکتاب و أدرج فیه بعض مقالات إبن الغضائری تمویها لیقبل عنه جمیع ما أراد إثباته من الوقایع و القبائح. والله اعلم»

ثانیا: و لنا بحث فی نفس احمد بن الحسین بن عبید الله الغضائری ابوالحسین.

قال فی مشیخه النجاشی: «لم یترجم له النجاشی و لا الطوسی، لا فی فهرسته و لا فی رجاله».

نعم ذکره الشیخ طوسی فی مقدمه کتابه الفهرست و قال بعد أن تَرَّحَمَ علیه: «فانه عمل کتابین أحدهما ذکر فیه المصنفات و الآخر فیه الاصول و استوفاهما علی مبلغ ما وجده و قدر علیه، غیر أن هذین الکتابین لم ینسخهما أحد من أصحابنا و اخترم هو رحمه‌الله، و عمد بعض ورثته إلی إهلاک هذین الکتابین و غیر هما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه».

و قال النجاشی: فی ترجمه: «احمد بن الحسین بن عمر بن یزید الصیقل» برقم ۲۰۰: «له کتب لا یعرف منها إلا النوادر، قرائته أنا و احمد بن الحسین– رحمه الله– علی أبیه».

قال أيضا فی ترجمه محمد بن عبدالله بن جعفر الحميری برقم ۹۴۹: «كاتب صاحب الامر–عليه الســلام– و سأله مسائل فی ابواب الشريعه. قال لنا احمد بن الحسين: وقعت هذه المسائل إلی أصلها و التوقيعات بين السطور».

قال أيضا فی ترجمه علی بن محمد شيروان برقم ۷۰۵: «كنا نجتمع معه عند احمد بن الحسين »

و نقل أيضاً من كتاب التاريخ للمترجم له سنه وفاه احمد بن محمد بن الخالد البرقی المترجم له برقم ۱۸۲. و ذكر الشيخ الحر العاملی و قال «له كتاب الرجال، من المعاصرين للشيخ و ثقه العلامه»

و ذكره الســيد التفرشــی و قال: «مصنف كتاب الرجــال، المقصور علی ذكر الضعفاء» و اســتظهر اتحاده مع ابن الغضائری الذی نقل العلامه– قده– عنه فی الخلاصه كثيراً، كما فی ترجمه «اسماعيل بن مهران» و «ابی الشداخ»، ثم قال «و لم أجد فی كتب الرجال فی شأنه شيئا من جرح و لا تعديل».

و ذكره المولــی عبدالله فی حرف الالف من الرياض و صرح فی ترجمه والده «الحســين» أن «احمد» هذا يعرف بابن الغضائری و الناس يغلطون فی ذلك و يســمون كلاً منهما بابن الغضائری. و لكن لم نجد– بعد الفحص– ما يدل علی أن النجاشــی روی عن المترجم له بقوله: «أخبرنا» أو «حدثنا» فعليه لا يعد من مشايخه.

و اســتظهر العلامه التســتری إتحاده مع «احمد بن الحســين بن عبيدالله بن ابراهيم بن عبدالله الاسدی الغضائری» الذی قال عنه ياقوت: «كان من الادباء و الفضلاء الاذكياء له خط يزری بخط ابن مقله علی طريقته» و اســتظهر أيضا أنه من بنی اسد الذين كانوا يسكنون الغاضريه.

هذا و قد تصدی السيد الخوئی للبحث عن كتاب الرجال المنسوب للمترجم و

صرح بعدم ثبوت ذلک.

قال فی مقدمه معجمه: «إن الکتاب المنسوب إلی ابن الغضائری لم یثبت، بل جزم بعضهم بأنه موضوع، وضعه بعض المخالفین و نسبه الی ابن الغضائری»[۱].

قال فی کتاب ثقاه الرواه تحت «صالح بن عقبه بن قیس بن سمعان» رقم ۵۸۰ «و ضعفه ابن الغضائری کما فی مجمع الرجال بقوله: صالح بن عقبه بن قیس بن سمعان بن ابی ربیحه مولی رسول الله- صلی الله علیه و آله- روی عن ابی عبدالله(ع): غال، کذاب، لایلتفت الیه.

أقول: مرغیر مره بأن لا عبره بتضعیفات ابن الغضائری من جهتین: الاول: أنه لم یوثق و کونه من مشایخ النجاشی لا یثبت التوثیق و الثانیه: لم تثبت نسبه الکتاب الیه و طریق العلامه الیه ضعیف»[۲].

و أیضا قال الوحید البهبهانی: «... قل إن یسلم أحد من جرحه أو ینجو من قدحه و جرح أعاظم الثقات و أجلاء الرواه الذین لا یناسبهم ذلک.

هذا یشیر الی عدم تحقیقه حال الرجال کما هو حقّه، او کون اکثر ما یعتقده جرحاً لیس فی الحقیقه جرحا... و قال الشهید الثانی- رحمه الله- فی شرح البدایه: و قد أنفق لکثیر من العلماء جرح بعض فلما استفسر ذکر ما لا یصلح جارحاً، قیل لبعضهم: لم‌ترکت حدیث فلان؟

فقال رأیته یرکض علی برذون... وبالجمله لا شک أن ملاحظه حاله توهن الوثوق بمقاله»[۳].

قال السید بحرالعلوم: «... هذا الشیخ الذی قد بلغ الغایه فی تضعیف الروایات و الطعن فی الرواه، حتی قیل: إنی اسالم من رجال الحدیث من سلم منه و ان الاعتماد علی کتابه فی الجرح طرح لما سواه من الکتب... فانه قد ضعف فیه کثیرا

---

۱ - **مشیخه النجاشی**، صص ۱۶۳- ۱۶۵، رقم ۵۸۰.

۲ - **ثقاه الرواه**، ج ۲، صص۱۷۹-۱۸۰.

۳ - **تعلیقه منهج المقال**، ص ۲۴.

من أجلاءالاصحاب المعروفين بالتوثيق... و اعتمد فى الطعن عليهم- غالباً- اموراً لا توجب قدحاً فيهم»[۱]

و عليه لا يبقى وثوق بكون جرحه و تضعيفه للرواه جارياً على الاصول المعتبره، فكيف يصح الركون اليه؟[۲]

من هذا و اشباهه من اقوال المتضلعين من الفقهاء العظام يعلم وجه الإكتراث بتضعيف الغضائرى.

بقى الكلام فى اعتماد العلامه على ابن الغضائرى إلا أن كلامه مضطرب فى العمل بقول الغضائرى فيأخذ به تاره و يهجره اخرى.

و اليک ما افاده فى الخلاصه:

ذكر فى صباح بن قيس بن يحيى المزنى فى القسم الثانى من خلاصته لان ابن الغضائرى ضعّف حديثه و ان قال النجاشى أنه ثقه. [۳]

و قال فى ترجمه ابراهيم بن عمر الصنعانى حيث قبل روايته و ذكره فى القسم الاول من (خلاصته) لتوثيق النجاشى له و إن ضعفه إبن الغضائرى صريحا و هكذا فى ترجمه سهل بن احمد بن عبدالله حيث ذكره فى القسم الاول متعمداً عليه يقول النجاشى: «لا بأس به» و إن قال عنه ابن الغضائرى كان يضع الاحاديث. [۴]

عقبه بن قيس[۵]

«والده فغير مذكور بمدح و لا قدح و ظاهر بعض الاجله التمسک فى اثبات

---

۱ - **رجال**، ج ۲، ص ۳۶۹.

۲ - **قواعد الحديث**، ص ۲۰۵.

۳ - **خلاصه الاقوال**، ۳۶۰.

۴ - **خلاصه الاقوال**، ص ۵۱ و ۱۵۹.

۵ - يضم العين و سكون القاف و فتح الباء الموحده و الهاء، كذا قيل و يحتمل بالفتحات الثلاث، انتهى قاله المحقق الممقانى ج ۲، ۲۵۴.

وثاقته بکونه مذکوراً فی باب اصحاب الصادق (ع) من رجال الشیخ».[۱]

«عقبه بن قیس- والد صالح بن عقبه- کوفی ؟ الباقر، الصادق- علیه السـلام [مجهول] = رجال الطوسی ۱۳۲، ۲۶۱، الخلاصه ۲: ۲۴۳.»[۲]

«عقبه- بالقاف- ابن قیس من اصحاب الباقر (ع)، مجهول».[۳]

عقبه بن قیس: والد صالح بن عقبه، کوفی من اصحاب الصادق- علیه السلام- رجال الشیخ (۶۲۶).

اقول: إن قیسا والد عقبه هو ابن سمعان بن ابی ذبیحه مولی رسول الله- صلی الله علیه و آله- ذکره النجاشی فی ترجمه صالح بن عقبه».[۴]

الکلام حول المجهول و المهمل

هـذان العنوانان فی علم الدرایـه تطلقان علی نوعین من الحدیث لخصوصیه فیهما دون غیرهما. قال العلامه الحلی و ابن داود الحلی فی الراوی المهمل:

«هو الراوی الذی لم یرد فی حقه مدح او قدح و صرح بانه مجهول فعلی هذا اذا وجد فی سند روایه راوی مجهول سقط عن الاعتبار.»

و قالا ایضا فی تعریف المجهول:

«هـو الراوی الذی صرح فی علم الرجال بانه مجهول و هذا اللفظ یحکی عن القدح فیه فاذا وجد فی سند روایه و هی ضعیفه.[۵]

و الراوی المهمل ایضاً عباره عن سکوت علماء الرجال فیه و لم یبدوا فی حقه شیئا.[۶]

---

۱ - **اللؤلؤ النضید**، ص ۴۸

۲ - **المعجم الموحد لاعلام الاصول الرجالیه و الخلاصه**، ج۲، ص ۱۰۱.

۳ - **خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال**، ۳۸۱.

۴ - **معجم الرجال**، ج۱۱، ۱۵۶.

۵ - **الرواشح السماویه**، ص ۱۶۰، **مقباس الهدایه**، ج ۱، ص ۳۹۷ و **مقدمه منتهی المقال**، ج ۱، ص ۴۸.

۶ - **الرواشح السماویه**، ص ۱۶۰- **مقباس الهدایه**، ج ۱، ص ۳۹۷ و **مقدمه منتهی المقال**، ج ۱، ص ۴۸.

و ابن داود الحلی یری العمل بالمهمل و من اجل هذا جمع فی القسم الاول من کتابه المهملین و لکن طریق غیره من الفقهاء و منهم العلامه الحلی عدم العمل علی المهمل و الاهمال عندهم اماره الضعف. [۱]

و مــن الفقهاء من یقول بعدم قدح الاهمال فی الراوی ولا یمکن المصیر الی الضعف بصرف عدم طرحه فی کتب الرجال فهو لا یکشف عن ضعف الراوی، قال الحائــری (۱۲۱۶ه ق) فی مقدمه **منتهی المقال:** «فی علم الرجال یطلق المهمل علی الذی ذکر فی علم الرجال ألا أنه لم یرد فی حقه جرح أو تعدیل و المجهول یطلــق علــی الذی لم یذکر فی کتب الرجل و ربما یطلق علی العکس غیر أنه لا ثمره فی الفرق فلا بأس بإطلاق أحدهما للأخری».[۲]

و لکــن عرفت الفرق بینهما کما فرق بینهما العلامــه و ابن داود و فرق أیضاً المامقانی- قدس سره- و جمعهما فی مقدمه کتابه.

قال العاملی فی رد ما قاله الحائری فی اعیان الشیعه بما یلی:

«الفرق بین المهمل و المجهول ثلاثه:

ربما تظهر أماره للوثاقه للراوی المجهول فتصیر بذلک حجه.

قد یکون الراوی مشترکاً بین المجهول و الثقه و إذا لم یذکرا فی کتب الرجال لم یفرق بین الوثیق و الضعیف و لکنه إذا ذکر ظهر الفرق بینهما.

الفایــده فی ذکــر المهملین و المجهولیــن، هی الفائده فی ذکــر المؤثقین و الممدوحین حتی یعلم أنه مجهول و لا یحتاج إلی فحص اکثر»[۳]

و یؤیــد ما ذکره أن الشــهید الثانی- قدس ســره- قال فــی الروضه البهیه و

---

۱ - **نهایه المرام**، ج ۱، ص ۱۸۲.

۲ - **منتهی المقال**، ج ۱، ص ۵.

۳ - **اعیان الشیعه**، ج۹، ص ۱۲۴.

المســالک الافهام[۱] قال فی حق سعد إسکاف و ســلیمان إسکاف «و الإسکافان مجهولان» و ضعف روایتهما فی الأطعمه و الأشربه.

و لکن صاحب الجواهر– قدس ســره– و غیره قال لروایه صفوان بن یحیی و غیره من اصحاب الإجماع منهما فیکونان ثقتین.[۲]

و محمد بن قیس مشترک بین ثقه و غیر ثقه و الاکتفاء بذکر محمد بن قیس الثقه فقط یوجب الغفله عن اشــتراکه و لکن اذا ذکــرت المهملین و المجهولین فتنکشف القرائن لنا و ثاقه الراوی من ذکرهما.[۳]

أفاد المحقق الطرانی فی الذریعه:

«و العجب من قول الحائری! کیف قال لا فائده فی ذکر المهملین و المجهولین و لم یأت فی کتابه مع قیام ســیره علماء الرجالیین من قبله و من بعده علی سرد المهملین و المجهولین».[۴]

یناســب المقــام ما أفــاده المحقق میردامــاد (۱۰۴۰ه.ق) و آیــه الله العظمی البروجردی (۱۳۸۰ ه.ق) هما من فطاحل فن الرجال– قدس سرهما–.

قال میرداماد فی الراشحه ۱۳ من الرواشح السماویه:[۵]

المجهــول له اصطلاحان، و المعنــی الاصطلاحی منه عباره عما حکم بکونه مجهولاً أئمه الرجال کاسماعیل بن قتیبه من أصحاب الرضا (علیه السلام)[۶] و کبشیر المستنیر الجعفی من اصحاب الباقر (علیه السلام)[۷] و المعنی الاخر منه عباره عن

---

۱ – **الروضه البهیه**، ج ۷، ص ۳۲۰، **مسالک الافهام**، ج ۱۲، ص ۹۵.

۲ – **جواهر الکلام**، ج ۳۶، ص ۴۰۰.

۳ – **دانش رجال الحدیث**، ص۸۶.

۴ – **الذریعه**، ج ۲۳، ص ۱۳.

۵ – **الرواشح السماویه**، ص ۵۰.

۶ – **رجال الشیخ**، ص ۳۶۹ / ۳۶.

۷ – **رجال الشیخ**، ص ۱۱/۱۰۸.

عدم کونه معلوم الحال لعدم تعرض أئمه الرجال له و عدم وقوعه فی سلسله السند من الرواه المؤثقین.

الصوره الاولی یحکم بضعفه و لا یکون الحدیث معه صحیحاً و لا مؤثقاً و لا حسناً. و لکن الجهاله بالمعنی الثانی– ای لعدم ذکر أئمه الرجال بالمدح و لا بالقدح– لا یوجب ضعف الراوی، و الجهاله و الاهمال إنما یکونان من الباب الطعن أذا حکمت أئمه الرجال بأنه مجهول أو مهمل و المجهول و المهمل لا بمعنی الاصطلاحی بل بمعنی اللغوی لا یکون من اسباب الضعف و لا بد من التفحص من فطانه فی الطبقات و الاسانید و المشیخه و قرائن اُخری لعمله لنا الوثوق علیه. [1]

أفاد المحقق و الرجالی الخبیر آیه الله البروجردی (۱۳۸۰ ه.ق). ربما لایکون جهل الراوی و اهماله موجبا لضعفه بل تضعیف الراوی ربما لا یکون مضعفا و ذلک فان احمد بن یحیی لا یوجد اسم منه فی کتب الرجال و لکنه لا یحکم بمجرد اهماله أنه ضعیف. [2]

فهنا أمران لابد الالتفات بهما الاول: إن إهمال الراوی و الجهل عند کثیر من العلماء کمیر داماد و آیه الله البروجردی لایوجب ضعف الراوی[3] و إن کان عند بعض یوجب الضعف کشهید الثانی و صاحب المدارک– قدس سرهما–.[4]

الثانی: أن جهاله الراوی و إهماله لایوجبان ضعف الروایه مطلقا فانه یمکن استفاده اعتبار الروایه من قرآئن اخری کاعتقاد کثیر من العلماء ان نقل اصحاب الاجماع من المجهول و المهمل یوجب اعتبار الروایه و بل اعتبار الراوی[5] أو نقل

---

۱ – **الرواشح السماویه**، ص ۵۰، مقدمه المنتهی المقال، ج ۱، ص ۳۸ .

۲ – **نهایه التقریر**، ج ۲، ص ۲۷۰ و ج ۳، ص ۲۲۹.

۳ – **الرواشح السماویه**، ص ۶۰، **نهایه التقریر**، ج ۲ ، ۲۷۰ **کلیات فی علم الرجال** ص ۳۵۸.

۴ – **الروضه**، ج ۷، ص ۳۴۰ ، **مدارک الاحکام**، ج ۶، ص ۸۷ و ۸۸.

۵ – **معجم الرجال الحدیث**، ج ۱، ص ۵۷، **الطهاره للخمینی**، ج ۳، ص ۲۴۲.

مشـــایخ الثلاثه دلیل علی توثیقه[۱] أو قرائن أخـــری من ترضی و ترحم العلماء[۲] أو وقوعه فی سند تفسیر علی بن ابراهیم[۳] أو کامل الزیاره التی أَشار الیها فی مقدمه تعلیقه الوحید البهبهانی مقدمه منتهی المقال، و المثال کاحمد بن هلال عبرتائی ضعــف فی کتب الرجال و لکن المحقق البروجردی و الحکیم- قدس ســرهما- اعتبارا روایته لوجود قرآئن الصحه فی روایته. [۴]

اذا عرفت هذا فنقول: «قد اشـــتهر بین علمـــاء الفن: «إن اصحاب الاجماع لا یروون إلا عن ثقه» و الاصل فی ذلک قول الکشـــی- قدس ســره- : «إجتمعت العصابه علی تصحیح ما یصح من هؤلاء»، أی اصحاب الاجماع و قد صدّق هذا القول ضمنا أو تصریحا کثیر من القدماء کالشـــیخ و النجاشـــی و من المتأخرین کالســـید میرداماد و بحرالعلـــوم و الوحید و صاحب الوســـائل و الممقانی- قدس سرهم- فتصدیق هؤلاء حجه کما نقل الإجماع عنهم حجه و هذا الاجماع معناه أن الاصحـــاب کانوا یقولون «أن اصحاب الإجماع لا یروون إلا عن ثقه» و هذا یعم الروایه عن المشـــایخ المباشرین و کذلک جمیع الرواه الواقعین فی أسانید ما رواه أصحاب الاجماع الی أن یبلغ السند الی الامام علیه السلام ».[۵]

و من هنا نتیجه أن صالح بن عقبه کلاهما ثقتان الروایه یونس عبدالرحمن عن صالح[۶] و هو من اصحاب الاجماع. [۷]

فتحصل من جمیع ما ذکرنا أن سند مصباح المتهجدین و مختصره معتبر جداً

---

۱ - **بحوث فی علم الاصول**، ج ۷، ص ۵۰۶، **العده فی الاصول الفقه**، ج ۱، ص ۱۵۱ و ۱۵۴.

۲ - **معجم رجال الحدیث**، ج ۱، ص ۷۸.

۳ - **معجم رجال الحدیث**، ج ۱، ص ۶۸ .

۴ - **تقریرات آیه الله بروجردی**، ج ۱، ص ۲۵۸، **المستمسک**، ج ۶، ص ۲۲۱ و ج ۱، ص ۲۲۱.

۵ - **الثقات الاخیار من رواه الاخبار**، صص ۲۳ و ۲۴.

۶ - **الکافی**، ج ۷، ص ۳۱۲ ؛ **التهذیب**، ج ۱۰، ص ۲۴۸.

۷ - **الثقاه الاخیار**، ص، ۱۹۸.

و الحمدلله اولاً و آخراً.

کتبه محمد الحســینی الموســوی الزنجانی ابن محمدعزالدین ختم الله لهما بالحســنی و ارزقهما شفاعه الحسین ســلام الله علیه یوم الورود، فی ۲۹ شعبان ۱۴۲۹ مطابق ۱۳۸۷/۶/۱۰

مروری بر زندگانی فقیه عالی‌قدر

حضرت آیت‌الله حاج‌سیدمحمد

حسینی زنجانی (دام ظله)

تولد و تحصیلات

فقیه عالی قدر حضرت آیت الله حاج سید محمد حسینی موسوی زنجانی(دام ظله) در سال ۱۳۲۶ در شهر قم، در خاندان علم و فقاهت،[۱] چشم به جهان گشودند. در سنین کودکی همراه با والد معظم خود مرجع عالی قدر حضرت آیت الله العظمی حاج سید عزالدین حسینی زنجانی(دامت برکاته) به زنجان برگشته و سطوح اولیه را در حوزه علمیه زنجان سپری کردند.

در سال ۱۳۴۳ جهت ادامه تحصیل به قم عزیمت کرده و بخش عمدهٔ سطوح عالیه را نزد آیت الله شیخ مرتضی بنی فضل و آقای سید ابوالفضل موسوی تبریزی تحصیل کردند. در اواخر سال ۱۳۴۵ به دلیل درگیری با ساواک مجبور به ترک قم شده و جهت ادامه تحصیل به حوزهٔ علمیهٔ مشهد مقدس هجرت کردند.

معظم له در حوزه علمیهٔ مشهد مقدس بخش دیگری از سطوح عالیه را نزد آیت الله سید ابراهیم علم الهدی و حجه الاسلام نمائی تحصیل کردند. همچنین شرح منظومه(بخش حکمت) را نزد آقای شیخ علی تهرانی استفاده کردند.

آیت الله حسینی زنجانی پس از اتمام سطوح عالی به درس خارج راه پیدا کرده و دوره خارج فقه و اصول را نزد مرجع عالی قدر آیت الله العظمی سید محمد هادی میلانی (پنج سال)، مرجع عالی قدر آیت الله العظمی سید عزالدین حسینی زنجانی(هشت سال) و فقیه عالی قدر آیت الله سید ابراهیم علم الهدی

۱- معظم له در بیت رفیع « خاندان امام جمعه زنجانی» چشم به جهان گشوده و تعلیم و تربیت دیده‌اند. والد بزرگوار ایشان جامع المنقول و المعقول، مرجع مهذّب حضرت آیت الله العظمی حاج سید عزالدین حسینی زنجانی(دامت برکاته) و جد بزرگوار ایشان فقیه پارسا، سید العرفاء المتألهین حضرت آیت الله العظمی حاج سید محمود حسینی زنجانی(رحمه الله علیه) هستند. نیای معظم له فقیه مطاع و متبع زنجان در عصر قاجار آیت الله العظمی سید محمد مجتهد سِردانی مشهور به « سید مجتهد» می‌باشند که در دفع و طرد بابیت از زنجان نقش ممتاز و مؤثر داشته‌اند. جهت آشنایی بیشتر با این بیت رفیع ر ک به: **سلطنت علم و دولت فقر**، صص۵۵۶ – ۶۱۴.

(چهارده ســال) تلمذ کرده و سپس به حوزه علمیه قم برگشته و به مدت شش سال در درس خارج اصول مرجع عالی قدر آیت الله العظمی شیخ حسین وحید خراسانی حاضر شدند.

علاوه بر دروس یاد شده، معظم له به تفاریق در دروس و مباحثات فقهی آیت الله العظمی سید محمد روحانی و آیت الله شیخ علی فلسفی حضور داشته‌اند.

آیت الله حســینی زنجانی در علوم معقول از محضر والد معظم خود اســتفاده کرده و کتب **شرح منظومه** و **نهایه الحکمه** را نزد ایشان تحصیل کرده‌اند.

فعالیت‌های علمی و اجتماعی

معظم له پس از اتمام تحصیلات به شــهر زنجان برگشــته و در مسجد جامع زنجان(مسجد ســید) به اقامهٔ نماز و تبلیغ و بیان احکام پرداخته‌اند. ایشان حوزه علمیه سید (اعلی الله مقامه) زنجان را نیز فعال کرده‌اند که فعلاً طلاب علوم دینی از سطح هفت تا سطح ده در آن به تحصیل مشغول هستند و خود معظم له برای مستعدین از طلاب و روحانیون خارج فقه (برمبنای **جواهر الکلام**) و خارج اصول تدریس می‌کنند. معظم له همچنین به طور مرتب جلسات تفسیر قرآن کریم دارند که بسیاری از جوانان زنجانی از دروس تفسیری ایشان استفاده می‌کنند.

آیــت الله حســینی زنجانی به واســطه خلق کریم و تبحــر در علوم و معارف اســلامی به جایگاه ممتــازی در میان مردم و به خصوص جوانان نائل شــده و بحمد الله تعالی مرجع رجوع مردم استان زنجان هستند به طوری که بسیاری از اهالی استان زنجان جهت اخذ فتوا و دریافت حکم شرعی و حل مشکلات و رفع مخاصمات به معظم له رجوع می‌کنند.

معظم له علاوه بر فعالیت‌های یاد شــده، به نیابت از والد بزرگوارشــان تولیت

مسجد و مدرسهٔ سید و کتابخانهٔ خاندان حسینی زنجانی[۱] را بر عهده دارند.

اجازات

معظم له به ترتیب از آیت الله سید ابراهیم علم الهدی (قدس سره)، آیت الله العظمی سید عزالدین حسینی زنجانی (دامت برکاته)، آیت الله شیخ مرتضی بنی‌فضل (قدس سره) و آیت الله سید حجت هاشمی خراسانی (دامت برکاته) به اخذ اجازه اجتهاد موفق شده‌اند. همچنین معظم له از والد معظم خود آیت الله العظمی حسینی زنجانی و از آیت الله هاشمی خراسانی اجازه روایی دریافت کرده‌اند.

آیت الله سید ابراهیم علم الهدی (قدس سره)[۲] در بخشی از اجازهٔ اجتهاد خود به معظم‌له چنین نوشته‌اند:« جناب مستطاب حجه الاسلام و المسلمین الفقیه الاصولی المتضلع آقای حاج سید محمد الحسینی الموسوی... مدت مدیدی از محضر آیه الله العظمی مرحوم آقای میلانی(قده) فقهاً و اصولاً از مباحث قیمهٔ ایشان بهره‌مند گردیده و نزد حقیر هم مدتی طولانی سطحاً و خارجاً تلمذ نموده تا اینکه بحمد الله تعالی واجد ملکهٔ فهم احکام شرعیه از منابع و مدارک آنها گردیده و مستقل در استفاده گردیده علیهذا بر کافه مؤمنین که ملازم آن جناب

۱– فهرست نسخه‌های خطی این کتابخانه منتشر شده است: **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ خاندان امام جمعهٔ زنجانی**، نگارش سید جعفر حسینی اشکوری، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸۹.

۳– آیت الله سید ابراهیم علم الهدی (قدس سره) از شاگردان مبرز آیت الله العظمی میلانی(قدس سره) که موفق به دریافت اجازه اجتهاد از آن فقیه مدقّق شده بود؛ آیت الله العظمی میلانی در بخشی از اجازه اجتهاد خود به آیت الله علم الهدی چنین نوشته‌اند:« قد صرف مده طویله من عمره فی تحصیل المعارف الحقه الالهیه و جدّ و اجتهد فی ارتقاء مدارج العلوم الدینیه و حضر لدی فی دراساتی الاصولیه و الفقهیه حضور تحقیق و تدقیق فوجدته قد حاز بحمدالله تعالی من العلوم الاسلامیه مرتبه سامیه و بلغ من الاجتهاد درجهً رفیعه... .»؛ در **دانشنامهٔ جهان اسلام** (ج ۱۴، ص ۴۴۰) درباره موقعیت علمی وی چنین آمده است: «پس از فوت [آیت الله العظمی] میلانی با وجود علمای برجسته‌ای که در آن وقت در حوزهٔ مشهد به تدریس اشتغال داشتند... زعامت علمی این حوزه عملاً بر عهده دو تن قرار گرفت: ... [آیت الله] سید ابراهیم علم الهدی سبزواری و دیگری [آیت الله] میرزا علی فلسفی».

می‌باشند و آنان که از فیض حضور ایشان بهره مند می‌گردند لازم است بر حسب وظیفه شرعیه از آن جناب کاملاً استفاده نمایند...».

آیت الله العظمی حسینی زنجانی (دامت برکاته) نیز در بخشی از اجازهٔ اجتهاد خود به معظم له چنین نوشته اند: «جناب حجه الاسلام و المسلمین قره عینی العالم العلم الاوحد الحاج سید محمد الحسینی الموسوی سلمه الله تعالی من الآفات ... مدت مدید قریب به هجده سال با کمال جدیت در دروس سطح و خارج حوزتین عظیمتین قم و مشهد مقدس در نزد اساتید و مجتهدین عظام لا سیما آیه الله العظمی حاج سید محمد هادی میلانی (قدس سره) و مدت هشت سال در مباحث فقهی و اصولی و معقولی این جانب حضور به هم رسانده و کمال استفاده و بهره‌مندی را داشته تا اینکه به مرحلهٔ عالیهٔ اجتهاد و استنباط نائل آمده .. و از رجوع به غیر استغنا حاصل نموده فله العمل بما یستنبطه من الکتاب و السنه ...»

آثار و تألیفات

آثار معظم له به شرح زیر است:

- **زیارت عاشورا** (بیان آداب، برکات، شرایط و توضیح فرازهایی از زیارت)، چاپ اول، مؤسسه بوستان کتاب قم؛ چاپ دوم، نشر قلم مهر.
- **اجتهاد مبین**(به ضمیمه رسالهٔ اثبات سند زیارت عاشورا)، کتاب حاضر.
- **تعارض الادله** (تقریرات درس خارج اصول معظم له)، شیخ محمد الالوان، آماده انتشار.
- **تعلیقه بر تحریر الوسیله**، در دست تألیف.
- **تفسیر نورالعتره**، به صورت صوتی.
- تحریر و تحقیق کتاب **شرح خطبهٔ حضرت زهرا سلام الله علیها**، تألیف آیت الله العظمی سید عزالدین حسینی زنجانی.

کتابنـــامه

کتاب نامه

فارسی

۱. ابوالحسنی(منذر)، علی، **سلطنت علم و دولت فقر**،دفتر اول، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی،۱۳۷۴ش.

۲. استادی، رضا، **شرایط اجتهاد**، چاپ اول، نشر قدس، ۱۳۸۳ ش.

۳. بلخی، مولانا جلال الدین محمد، **مثنوی معنوی**، تصحیح، مقدمه و کشف الابیات از قوام الدین خرمشاهی،چاپ پنجم، انتشارات دوستان، ۱۳۸۰ش.

۴. جعفریان، رسول، **صفویه در عرصه دین**، فرهنگ و سیاست، جلد اول، چاپ اول،پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ش.

۵. جناتی، محمد ابراهیم، **تطور اجتهاد در حوزه استنباط**، انتشارات امیر کبیر،چاپ اول،۱۳۸۶ش.

۶. حدادعادل، غلامعلی(زیر نظر)، **دانشنامه جهان اسلام**، جلد ۱۴، بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۸۹ش.

۷. حسینی زنجانی، سید عزالدین، **رساله توضیح المسائل**،چاپ هشتم، زنجان، انتشارات مهدیس،۱۳۸۷.

۸. حسینی زنجانی، سید عزالدین، **رساله جامع الاحکام**، چاپ اول، مشهد، انتشارات فیروزیان ،۱۳۵۴ش.

۹. حسینی زنجانی، سید عزالدین، **شرح خطبه حضرت زهرا سلام الله علیها**، به کوشش سید محمد حسینی زنجانی،چاپ هشتم، بوستان کتاب قم،۱۳۸۳ش.

۱۰. حسینی زنجانی، سید عزالدین، **صدو ده سئوال**،به کوشش سید احمد حسینی موسوی، چاپ اول، زنجان، انتشارات مهدیس،۱۳۸۴ش.

۱۱. حسینی زنجانی، سید محمد، «معیار الشرک فی القرآن، عمیق ترین اثر شیعه در رد وهابیت»، دو هفته نامه **رایحه**(ویژه نامه بزرگداشت آیت الله العظمی حسینی زنجانی)، سال پنجم، شماره هفتاد و دوم، خبرگزاری قرآنی ایران، ۱۳۸۸ش.

۱۲. ربانی،محمد حسن، **دانش رجال الحدیث**، به نشر(آستان قدس رضوی)، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.

۱۳. ربانی گلپایگانی، علی، **امامت در اندیشه اسلامی**، چاپ اول، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۶ش.

۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، **درآمدی به شیعه شناسی**،چاپ دوم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵ش.

۱۵. شـبیری زنجانی،سید موسی، **رسـاله توضیح المسـائل**، چاپ هجدهم، انتشارات سلسبیل، ۱۳۸۹ش.

۱۶. صادقی تهرانی، محمد، **فقه گویا**،چاپ اول،انتشارات امید فردا، ۱۳۸۳ش.

۱۷. صانعی، یوسف، **بلوغ دختران** (فقه و زندگی۷)، فقه الثقلین، ۱۳۸۷ش.

۱۸. عابدی، احمد، **طهارت ذاتی انسان**، بوستان کتاب قم،۱۳۸۵ش.

۱۹. عدالت نژاد، سـعید، «اجتهاد عقل محور و ...»، مجله **اشراق**، دانشگاه آزاد اسلامی تبریز، دفتر دوم، ۱۳۸۴ش.

۲۰. عدالت نژاد،سـعید(به کوشـش)، **اندر باب اجتهاد**، انتشارات طرح نو،چاپ اول،۱۳۸۲ش.

۲۱. عدالت نژاد،سعید(به کوشـش)، **نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید**، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.

۲۲. علی ابن ابی طالب (ع)، **نهج البلاغه**، ترجمه سـید جعفر شـهیدی، چاپ بیست و هشتم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

۲۳. علـی بـن الحسـین(ع)، **صحیفـه سـجادیه**، ترجمـه علی موسـوی گرمارودی،چاپ سوم، نشر هرمس،۱۳۸۷.

۲۴. غروی اصفهانی، محمد جواد، **فقه استدلالی**، نشر اقبال،۱۳۷۷ش.

۲۵. قــرآن کریــم، ترجمه غلامعلی حداد عــادل، چاپ دوم، موسســه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۹۰ ش.

۲۶. کاشانی، عزالدین محمود، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، به تصحیح و تعلیقات جلال الدین همایی،نشر هما، ۱۳۶۷.

۲۷. مجتهد زنجانی، ابوعبدالله، **تاریخ قرآن**، ترجمه ابوالقاسم سحاب، با مقدمه واعظ چرندابی، کتابفروشی سروش، ۱۳۴۱ش.

۲۸. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، **مکتب در فرایند تکامل**، ترجمه هاشم ایزد پناه،چاپ سوم،انتشارات کویر، ۱۳۸۶ش.

۲۹. مطهری،مرتضــی، **خدمات متقابل اســلام و ایران**، چــاپ چهل و دوم، انتشارات صدرا با حمایت نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور،۱۳۹۰ش.

۳۰. مکارم شــیرازی، **مناســک جامع حج**، گردآوری ابوالقاســم علیان نژادی، مدرسه الامام علی بن ابی طالب(ع)، چاپ سوم،۱۳۸۷ش.

۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، **ربا و بانکداری اسلامی**، تهیه و تنظیم ابوالقاسم علیان نژاد،چاپ دوم، مدرســه الامام علی بــن ابی طالب(ع)، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.

۳۲. منتظری، حسینعلی، **رساله حقوق**، انتشارات سرایی،چاپ چهارم،۱۳۸۵ش.

۳۳. وحید خراســانی، حســین، **منتخــب توضیح المســائل**، مدرســه الامام باقرالعلوم(ع)، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ش.

۳۴. همایی، جلال الدین، **دو رساله در فلسفه اسلامی**، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،چاپ دوم،۱۳۷۵ش.

عربی

۳۵. بنی‌فضل، مرتضی، **مدارک تحریرالوسیله**، جلد اول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۸۰ش.

۳۶. الجواهری، محمد،**المفید من معجم رجال الحدیث**، موسسه التاریخ العربی،۱۴۳۰ق.

۳۷. الحر العاملی، محمدبن الحسن، **الوسائل الشیعه**، موسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۲ق.

۳۸. الحلی،الحسن بن یوسف المطهر الاسدی، **خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال**، تحقیق نشر الفقاهه فضیله الشیخ جواد القیومی، الطبعه الاولی،۱۴۱۷ق.

۳۹. الخاقانی،الشیخ علی، **رجال الخاقانی**، تحقیق محمد صادق بحرالعلوم، مرکز النشرمکتب الاعلام الاسلامی،۱۴۰۴ق.

۴۰. الخمینی، روح الله (امام)، **المکاسب المحرمه**، چاپ اول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ش.

۴۱. الخوئی، سید ابوالقاسم، **معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه**، ناشر مدینه العلم، ۱۴۰۹ق.

۴۲. الخوئی، السید ابی القاسم، **منهاج الصالحین**، مع فتاوی الشیخ حسین الوحید الخراسانی، الجزء الثالث، مدرسه الامام باقرالعلوم(ع)، الطبعه السادسه، ۱۳۸۶ش.

۴۳. دریاب النجفی، الشیخ محمود، **مشیخه النجاشی**، ناشر: مولف، ۱۴۱۳ق.

۴۴. السبحانی،جعفر(تحت اشراف)، **الموسوعه الرجالیه المیسره او معجم رجال الوسائل**، موسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۱۹ق.

۴۵. السیفی المازندرانی،علی اکبر، **مقیاس الرواه فی کلیات علم الرجال**، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه،۱۴۲۲ق.

۴۶. الشبستری، نصرالله، **اللوءلوء النضید فی شرح زیاره مولانا ابی عبدالله الشهید**، الطبعه الثانیه، ۱۴۰۵ق.

۴۷. الصالح المعلم،محمد علی، **اصول علم الرجال بین النظریه و التطبیق**، تقریرا لبحث سماحه آیه الله الحاج الشیخ مسلم الداوری، موسسه المحبین، الطبعه الاولی،۱۴۲۶ق.

۴۸. الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، **مجمع البیان لعلوم القرآن**، تهران،موسسه الهدی للنشر و التوزیع،۱۴۱۷ق.

۴۹. الطوسی، محمد بن حسن، **الفهرست**، تحقیق الشیخ جواد القیومی،نشرالفقاهه،۱۴۲۲ق.

۵۰. الطوسی، محمدبن الحسن، **مصباح المتهجد**، منشورات الاعلمی بیروت، ۱۴۱۸ق.

۵۱. العاملی(الشهید الثانی)، الشیخ زین العابدین، **الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه**، مع حاشیه سلطان العلماء، باشراف و التصحیح شیخ حسن القاروبی التبریزی، ۱۳۸۷ش

۵۲. العلیاری التبریزی،ملا علی، **بهجه الامال فی شرح زبده المقال**، بنیاد فرهنگ اسلامی، بی تا.

۵۳. الکاظمی،محمدامین بن محمدعلی،**هدایه المحدثین الی طریقه المحمدین**، تحقیق السید مهدی الرجائی، منشورات مکتبه آیت الله العظمی مرعشی،۱۴۰۵ق.

۵۴. الکلینی الرازی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، دارالکتب الاسلامیه،۱۳۷۵ق.

۵۵. النمازی، الشیخ علی، **مستدرکات علم رجال الحدیث**، مطبعه شفق، ۱۴۱۲ق.

۵۶. المازندرانی،محمد بن اسماعیل، **منتهی المقال فی احوال الرجال**، موسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق.

۵۷. المامقانی،الشیخ عبدالله، **مقباس الهدایه فی علم الدرایه**، تحقیق الشیخ محمد رضا المامقانی،موسسه آل البیت لاحیاء التراث،۱۴۱۱ق.

۵۸. المجلسی، محمد باقر، **مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول**، تهران،دارالکتب الاسلامیه،۱۳۶۵ش.

۵۹. المجلسی، محمد باقر، **ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار**، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۷ق.

۶۰. مرتضی العاملی، السید جعفر، **الصحیح من سیره النبی الاعظم**، الجزء الاول، موسسه دارالحدیث العلمیه الثقافیه، الطبعه الثانیه، ۱۳۸۶ش.

۶۱. المظاهری، حسین، **الثقات الاخیار من رواه الاخبار**، تحقیق و نشر موسسه الزهراء علیها السلام الثقافیه الدراسیه، الطبعه الاولی،۱۳۸۵ش.

۶۲. المنتظری، حسینعلی، **نظام الحکم فی الاسلام**، چاپ دوم،نشر سرایی، ۱۳۸۵ش.

۶۳. الموسوی الاصفهانی، السید حسن، **معجم الثقات**، موسسه الامام المنتظر،الطبعه الاولی، ۱۳۸۲ش.

۶۴. الموسوی التبریزی(مولانا)، السید ابوالحسن، **الحلیه فی حرمه حلق اللحیه**، انتشارات نور ولایت، ۱۳۷۹ش.

۶۵. الموسوی الغریفی، محی الدین، **قواعد الحدیث**، منشورات مکتبه المفید،بی تا.

۶۶. النجاشی الکوفی، احمد بن علی ، **رجال النجاشی**، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.

۶۷. النجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.

۶۸. الیزدی، سید محمد کاظم، **العروه الوثقی**، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.