

# تحول در فقه، نسخه‌شناسی و اصول فقه حکومتی

در گفت‌وگو با استاد مددی (حفظه الله)\*

## اشاره:

مجله فقه در نظر دارد با آن دسته از عالمان و فرهیختگان که نوآوری‌هایی در فقه و علوم وابسته دارند، گفت‌وگوهایی را به انجام رساند و خوانندگان خود را از اندیشه‌ها و حکمت‌های نو بهره‌مند سازد. هدف از این گفت‌وگوها، ایجاد فضای تحول در فقه و علوم وابسته است. چیزی که بزرگترین آرمان مجله از آغازین شماره‌های آن بوده است. آن چه که در پیش‌رو دارید، گفت‌وگویی است که مجله با استاد حجة‌المسلمین مددی داشته است. محورهای گفت‌وگو عبارتند از:

۱. روش ایجاد تحول و ویژگی‌های لازم برای مؤسس؛
  ۲. روش نسخه‌شناسی و نگاه تاریخی به حدیث در مقابل روش رجالی؛
  ۳. فقه ولایی و فقه استنباطی؛
  ۴. اصول فقه حکومتی و ویژگی‌های آن.
- کلیدواژه‌ها: تحول، تأسیس، نسخه‌شناسی، فقه و فقه‌ولایی، فقه استنباطی، اصول فقه حکومتی.

یکی از مسائلی که در حوزه کمتر مورد توجه بوده است، روش شناسی آگاهانه و عالمانه است. نظر شما در این رابطه چیست و آیا شما در بحث های فقهی و اصولی به این نکته توجه داشته اید؟

■ مسأله روش چیزی تازه نیست که حالا اکنون بخواهم آن را عرض کنم. همه علمای طراز اول از گذشته تاکنون روشی داشته اند و اصلاً ممکن نیست شخص بدون روش وارد بحث علمی شود. سخن درباره این است که آیا این روش را خود شخص مدون کرده و آگاهانه وارد شده یا نه. گاهی اوقات ما روش را انتزاع می کنیم و حتی ممکن است بگوییم فلان عالم در بحثی روشی را در پیش گرفته که با روشش در دیگر مباحث سازگاری ندارد. مثلاً در جایی از علم فقه، قاعده ای نظر می دهد و در جایی دیگر، روایتی و لذا این دو روش را دارای انسجام نمی دانیم. پس علمای برجسته خواه ناخواه در هر فنی به بحث روش عنایت داشته اند و اختلاف نیز در همین روش هاست. ما روش را در چهار مرحله تبیین، تحلیل هدم و بنا قرار داده ایم و اسم تحلیل را بر آن گذاشته ایم؛ چون مجموعه ای از کارهای فکری، عینی، اجتماعی، روان شناسی و... است. و معنایی اوسع از حرکت فکری و مانند آن دارد.

دیگر مرحله نقادی و اختیار است که در این مراحل صرف نظر از ابداعی بودن یا نبودن آن مهم این است که اختیاری باشد؛ چرا که گاهی ممکن است افراد برخی نوآوری ها را در برخی از علوم یا فنون یا دانش های بشری داشته باشند که حالت الهامی و ناخودآگاه دارد. هدف ما این بوده که این نوآوری را به نوعی آگاهانه کنیم و از حالت ناآگاهانه و به قول امروزی ها «تله پاتی» و به قول عرب ها «الابداع الذاتی» یا الهام درونی خارج کنیم و آن را در طیف ضمیر آگاه آوریم.

دیگر از چیزها که برای تحلیل مهم است، احاطه کامل به افکار گذشتگان است تا بتوان آنها را تحلیل کرد. به قول شاعر که «اگر در دیده مجنون نشینی»، باید رفت در دیده شیخ طوسی، شیخ مفید، علامه حلی و دیگران نشست و کاملاً مسلط شد که اگر علامه در جایی چنان گفته؛ چون مبنایش این بوده و یا در مواردی دیگر که علامه چیزی نگفته و یا ما نخوانده‌ایم، بتوانیم بفهمیم بنابراین قاعده نظرش چنان بوده است؛ چون علامه چنان روش را دارد و طبق چنان روش به چنان نتیجه می‌رسیده است.

این سه مرحله مراحل مقدماتی‌اند که به مجموع اینها مرحله هدم می‌گوییم که مبانی و کلمات گذشتگان را خراب و جابه‌جا می‌کند؛ چون هرکس در زمان خودش سعی می‌کند حرف‌های گذشتگان را ببیند و کم و زیاد بکند و در مراحل برخی از علمای ما در رشته‌های مختلف سعی می‌کرده‌اند همه حرف‌های سابق را ببینند، حال یا دیده‌اند یا بنا داشته‌اند ببینند و بتوانند تحلیل کنند و آنها را نقادی کنند و بعد از مجموعه آنها مبانی جدیدی را استخراج کنند که دارای چهارچوبی مشخص باشد و معالم آن تفکر و چهارچوب‌ها و موارد رد و قبولش را مشخص بکنند.

مرحله بعدی که از مراحل قبل هم مهم‌تر است، مرحله بناء است که اهمیتی فراوان دارد.

مثلاً هنر شیخ طوسی در نهاییه که فقه ماثور ارائه داده، این است که به مباحث چنان انسجامی داده که اگر الان بخواهیم فقه ماثور را ارائه بدهیم، شاید بتوانیم برخی فتاوی ایشان را جابه‌جا کنیم اما انسجامی که ایشان به بحث‌های فقه‌روایی داده و متن فقهی‌ای که از متون روایات بیرون کشیده خود گونه‌ای نوآوری

است. با وجود این، مهم این است که بعد از نقد و مرحله هدم بتوان بنای نو ساخت.

براساس این مراحل می توان افراد را رتبه بندی کرد که مثلاً صاحب جواهر در تبیین آرای قدماسی درصد، در تحلیل سی درصد و در نقادی چهل درصد آورده است.

سخن بنده این است که اگر بخواهیم نوآوری کنیم، بلکه اگر به دنبال تأسیسی جدید در فقه هستیم، مؤسس کسی است و کسی می تواند باشد که هم احاطه کامل به کلمات قبل داشته باشد نظیر خاتمیت که باید تمامی مراتب انبیای سابق را داشته باشد و هم خوب بتواند آنها را درک کند و هم خوب بتواند روابط علمی، اجتماعی، سیاسی، فنی، هنری را بررسی کند و هم قالب هایی که مطالب را بیان کرده اند، خوب بتواند تحلیل کند.

این بحث قالب ها هم خود مطلبی است که اگر می خواهیم محتوا را عوض کنیم و نوآوری کنیم، می توانیم در همان قالب های قبلی بریزیم و یا باید قالب ها و نحوه طرح مباحث را عوض کرد. البته بعضی ها معتقدند و همان گونه که خود بنده هم مدتی اعتقاد بر این بود، می توانیم محتوا را عوض کنیم، ولی قالب ها را باید حفظ کنیم. عده ای دیگر هم معتقدند محتوا و قالب تأثیر و تأثر مستقیم دارند و نمی شود یکی را حفظ کرد و دیگری را عوض کرد، مثل شعر نو که اصلاً به این نتیجه رسیدند این محتوا با قالب شعر سنتی نمی سازد.

لذا تأسیس باید این طور باشد، چه در اصول و چه در رجال و درایة الحدیث و... باید کاملاً احاطه به افکار گذشتگان داشت و باید کاملاً بتوانیم آنها را تحلیل و بعد هدم کنیم و بعد بنایی نو و منسجم ارائه داد.

□ چه راه کارها و یا سند چشم اندازی برای نوآوری می توان ارائه داد؟ شما محور اصلی نوآوری هایتان را در چه می بینید؟

■ اگر بخواهیم سند چشم انداز ارائه دهیم، از کارهایی که به اعتقاد بنده لازم است و بنده نیز برای آن کوشش کرده‌ام، این است که در دایره معارف اسلامی حدّ تعبد را کم کنیم، یعنی ابهام نگذاریم و هر جایی را ریشه‌یابی کنیم، نه آنکه مثل حوزه‌های معاصر که می‌گویند مشهور عمل کرده پس ما هم عمل کنیم. من در روش خودم سعی کرده‌ام تعبد را به حداقل برسانم. البته جاهایی هم هست که تعبد ناگزیر است، ولی اندک.

\* جای تعبد هم مشخص و ریشه‌هایش نیز معین است. ما معتقدیم دایره تعبد در علوم ما زیاد است. ما سعی کردیم آگاهانه از این دایره تعبد بکاهیم و مسائل را ریشه‌یابی کنیم. حتی در جاهایی نجاشی را نیز که وقتی همه به او می‌رسند، می‌گویند تمام، زیر سوال برده‌ایم؛ زیرا اولاً سعی کرده‌ایم نوآوری اختیاری باشد و نه الهامی و دیگر اینکه تفکرات را ریشه‌یابی کنیم. مثلاً در بحث تلقی به قبول یک مطلب نزد قدمای اصحاب، بحث کرده‌ایم که آیا این تلقی به قبول تلقی بوده یعنی تعبد بوده و یا تبئی، یعنی استنباط خودشان بوده است؟ البته بحثی کبروی هم دارد، اما جایی که تلقی است برمی‌گردد به ائمه و جایی که تبئی بوده، برمی‌گردد به فقیه و ذوق فقاهتی اش، اما این اندازه ارزش علمی خودش را دارد، ولی مهم تشخیص این دو از هم است که کار سختی است و کارهای تاریخی زیاد و ریشه‌یابی می‌خواهد.

در مقابل این حرف‌ها تعبد است. مثلاً هنگامی در دنیای اسلام بحث معتزله و اشاعره و عقل‌گرایی بوده و شیعه طبعاً تمایل

به عقل‌گرایی پیدا کرد و درست هم چنان است، اما برای نمونه در همین مسأله عقل‌گرایی درباره مسائلی مثل فلسفه احکام که چرا قنوت چنین و چرا تکبیر چنان است، در بین شیعه در آن زمان خطی در قم و ری و قزوین شکل گرفت که حتی تعلیل را هم تعبیدی گرفتند و یا مثلاً در اخباری‌های آن زمان مرحوم صاحب محاسن در محاسن خود صدوق، علی بن حاتم قزوینی و مرحوم محمدبن علی بن ابراهیم، همینطور «علل الشرایع» نوشته‌اند و این علل را هم باز تعبیدی گرفته‌اند که بگویند ما هیچ نمی‌فهمیم مگر خودشان گفته باشند. مرحوم نائینی به مناسبت‌هایی در اصول درباره تعلیل گفته‌اند که باید عقلایی باشد و نه تعبیدی. اگر شارع بگوید نماز دو رکعت است چون من چنین می‌گویم، این با آن قاعده تعلیل سازگاری ندارد؛ چون تعلیل قاعدتاً باید عقلانی باشد و به قول عالمان علم منطبق دور لازم می‌آید و اگر دور هم نباشد، مصادره به مطلوب است و دست کم ایرادی دارد.

از این رو، اگر نوآوری خاصی شده، در کم کردن تعبید بوده و چون به دنبال این کار بوده‌ایم و مقابل این تعبید شواهد و قطع عرفی و وثوق و اطمینان است، لذا مجبور شدیم بیشتر به متون اولیه مراجعه کنیم و بیشتر آنها را باهم مقایسه و کم و زیاد کنیم. چون به علت گذر زمان شواهد اولیه کم‌رنگ شده، این کار مقداری مشکل است. بنابر کاری که بنده کرده‌ام و لطفی که خداوند متعال به بنده فرمود، روش تفکر را این طور قرار دادم و خواهی نخواهی دنبال تعبید نرفتم.

مثلاً در بررسی عمل مشهور دیدیم که آقای خوئی اشکالی دارد که عمل مشهور جابر ضعف سند و کاسر نیست. عده‌ای هم به

تفصیل قائلند. البته غیر از بحث کبروی که در آنجا نیز با آقایان اختلاف نظر داریم؛ چرا که آقایان در این بخش‌های اصول بیشتر تفکری معقول پیشه کرده‌اند، مثل بحث‌های فلسفی و ما معتقدیم که بحث‌های اصولی بیشتر جنبه قضایای حقیقه ندارند و قضایای خارجیه هستند و به جای استدلال‌هایی که در مسأله شهرت و جابریت سند کرده‌اند، علمای شیعه در ظرف و شرایطی معین به دنبال این افتادند که ببینند شهرت جابر هست یا نه. پس ما باید آن شرایط را بفهمیم. لذا سنی‌ها و بسیاری از علمای ما به این بحث نمی‌پردازند و این پرداختن به این بحث از زمان و تاریخی خاص بوده است.

یکی دیگر از نوآوری‌ها که آن هم می‌تواند سند چشم‌انداز باشد، این است که ما اعتقاد داریم علوم اعتباری هم قابل ریشه‌یابی‌اند، یعنی این فقط در علوم حقیقی نیست. مثلاً ما در طب قبلاً یک عنوان جامع عفونت روده داشتیم که غالباً ریشه‌های خیلی عادی شناخته می‌شد. مثلاً می‌گفتند عفونتی در معده باعث ابتلا به اسهال شده است. اما الان آن را بیشتر تحلیل و ریشه‌یابی می‌کنند. عفونت روده را به سی یا چهل گونه تقسیم می‌کنند و تأثیرات هر یک را بر بدن می‌سنجند و بعد مثلاً ۳۰ عامل پیدا می‌کنند و هر کدامش را ریشه‌یابی می‌کنند و دواهای مختلف می‌دهند.

از مسائل سند چشم‌انداز و طرح راهبردی ما در علوم اعتباری این است که ما می‌توانیم به دنبال ریشه‌ها بگردیم. حالاً نه به گونه برهان لم یا از راه علت در علوم اعتباری، اما در رجال، فقه و حدیث می‌توانیم ریشه‌یابی کنیم و به عبارت دیگر، از نظر فوقانی از کل این جریان تاریخی از زمان پیامبر (ص) و از زمان شروع وحی

الهی و حتی قبل از آن این ریشه‌ها را تا این زمان می‌توانیم بررسی کنیم. این تاریخ ۱۴۰۰ ساله و حتی قبل آن را که دوران بعثت است، می‌توانیم بررسی کنیم تا ریشه‌های تفکر را در آنجا هم معلوم کنیم.

= در صورت امکان نمونه‌هایی از این نوع تحلیل را بیان کنید!

■ بله کاری جدید که البته هنوز شروع نکرده‌ام و خیلی دوست دارم انجام بدهم این است که در کتاب تورات خیلی از احکام قرآنی آمده اما تعبیراتش مثل تعبیر قرآن پخته نیست. با مقارنه‌ای خواهیم یافت که بین قرآن و تورات همان احکام در تورات آمده ولی تعبیرش به این شیرینی و متانت و صلابت تعبیر قرآنی نیست. لذا حتی خواستیم تا این حد مقایسه کنیم تا ریشه‌های معارف و احکام را پیدا کنیم، یعنی ما می‌توانیم در مسائل قرآنی، حدیثی و تاریخی این کار را بکنیم و روح تعبد را کنار بگذاریم و روح تفکر و تحقیق را حاکم کنیم. آن‌گاه به نظر من کل نتیجه عوض می‌شود. این کار که الان زمینه‌هایش را داریم نشان می‌دهیم، سابقاً هم شده است. قبل از من کسی که نسبتاً این کار را بیشتر انجام داده، مرحوم تستری است، اما این کار باید ضابطه‌مند شود و حساب و کتاب پیدا کند. ما حتی در میان رجال در عهد صحابه کسانی داریم که علمایی مثل مرحوم تستری درباره آنان به این نتیجه رسیده‌اند که آن شخص موهوم است و اصلاً وجود خارجی ندارد.

مثال دیگر، حکایت جابربن حیان است که از اساس وجود واقعی ندارد، اصلاً وجودش واقعی نیست، دروغ است، خیالی است. شاید ده‌ها کتاب الان در کتابخانه‌های معتبر دنیا به اسم جابر



هست که اینها چاپ کرده‌اند. یک مقدارش را کرواس چاپ کرده که البته من همه کارهای او را ندیده‌ام. شنیده‌ام غیر از او هم بوده‌اند. کتاب مختار اسرار جابر بن حیان نیز وجود دارد که توصیف‌شناسی مختصری از نسخه‌ها داده و در کتابخانه بریتانیا و... نگهداری می‌شود. اما با تحقیق تاریخی معلوم می‌شود همه اینها اصلاً وجود خارجی ندارند و یک عده خواسته‌اند در جهانی که تعبّد بوده و مردم تعصب دینی شدید داشته‌اند و فکر می‌کرده‌اند اگر از این چارچوب خارج شوند دیگر کفر است - مثلاً معروف است که «من تمنطق فقد تزندق»<sup>۱</sup> - چنین شخصیت‌هایی را جعل کرده‌اند. البته این امور بعدها خیلی فرق کرد و کارهای خوبی شد و پیشرفت‌هایی نتیجه داد. اما ما باید همین‌طور دنبال شواهد و قرائن بگردیم و به تاریخ احاطه پیدا کنیم و تحلیل کنیم. اصلاً خود پیغمبر اکرم (ص) یکی از خصایص این دین را که البته خیلی مهم است و یکی از انبئات نبویه است، پیشگویی‌های غیبی دانسته‌اند. از این رو، فرموده‌اند در هر زمانی در امت من، در هر طائفه‌ای و در هر زمانی گروه‌هایی می‌آیند و تحریف‌ها و اشتباهات را می‌زدایند<sup>۲</sup> (وینفون عنہ تحریف الغالین).

اگر دین پیغمبر اکرم (ص) را همین‌طور رها کرده بودند می‌رسید به یک سری رموز و طلسمات و... و طبیعت مردم هم

۱. از کتب شیعه الانتصار، عاملی، ج ۴، ص ۱۵۱، جز ۵۶. از اهل سنت موسوعة الغزو الفکری والثقافی، ج ۱۲، ص ۲۳۴.

۲. محمد بن ابی نصر عن اسماعیل بن جابر عن ابی عبدالله قال قال رسول الله (ص) بحمل هذا الدین فی کل قرن عدول ینفون عنه تاویل البطلین و تحریف الغالین، رجال کشی، ص ۴.

طوری است که دلشان می‌خواهد پولی بدهند و بروند دنبال کارهای خلافشان. لذا پیامبر فرمودند خصایص این شریعت این است که در هر زمان هر چه در دین اضافه و کم بشود، خرابی شود و تحریفات بیاید، خداوند این دین را طوری تشکیل داده که آن تحریفات از بین می‌رود. اصلاً طبیعت این شریعت مقدسه این طور است که «انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون» (حجر/۹)، و یکی از مراتب حفظ شریعت مقدسه همین بود که توسط علما این تحریفات از بین رفت. حالا حرف ما این است که در زمان ما چون امکانات علمی بیشتر شده خیلی راحت‌تر می‌توانیم به شواهد تاریخی برگردیم. خیلی راحت‌تر می‌توانیم نقادی کنیم و خیلی راحت‌تر می‌توانیم جامعه‌شناسی و روان‌شناسی کنیم و شواهد تاریخی آن جامعه را پیدا کنیم.

مثال دیگر، حکایت ازدواج پیامبر با عایشه است که غربی‌ها با نگاه به آن علیه اسلام سر و صدا برپا می‌کنند. چنان که عایشه خودش گفته و بخاری هم آن را نقل کرده، او هنگام ازدواجش هفت ساله بوده و پیغمبر ۵۳ ساله و پدرزن پیغمبر جناب ابوبکر دو سال و نیم از داماد کوچک‌تر بوده است. عایشه می‌گوید: من نه ساله بودم و کیفیت را نقل می‌کند که بیانش مناسب نیست و زفاف پیغمبر در مدینه بوده است. لذا در غرب ازدواج مرد ۵۵ ساله با دختر بچه ۹ ساله را خیلی برنتابیده‌اند. حتی یک کتابی نوشته به اسم جواهر مدینه و عکس یک دختر بچه را هم رویش زده که منظورش همان عایشه بود. شاید برای اولین بار در میان علمای شیعه این را من گفتم و یکی از آقایان درس هم خیلی خوشش آمد

و پی‌گیری کرد و نوشت. من در کتاب<sup>۳</sup> اعلام النساء ابن کثیر دیدم که شرحی درباره اسماء بنت ابوبکر خواهر بزرگ عایشه دارد که زن زبیر هم بوده است. وقتی آن را مقایسه کردم معلوم شد عایشه در زمان پیغمبر ۱۷ ساله بوده و در وقت زفاف هم ۱۹ ساله بوده که الان در خود اروپا هم مشکلی ندارد. مرد ۹۰ ساله با دختر ۱۹ ساله ازدواج می‌کند. البته شاید سنی‌ها این مطلب را قبول نداشته باشند، چون حدیث عایشه در صحیح بخاری آمده اما این هم در مصادر خودشان و در اعلام النساء ابن کثیر نوشته شده است. مورد دیگر همین است که می‌گویند شامی‌ها امام حسین (ع) را از دین خارج شده و مرتد می‌دانسته‌اند. منظور آنان از خارجی فرقه‌ای بوده که علیه حکومت وقت قیام می‌کرده‌اند و مثل دیگر خوارج بر علیه حکومت حرکت مسلحانه داشته‌اند و قیام کرده‌اند، یعنی حسین بن علی بر ضد سلطه، قیام مسلحانه کرده، مثل اینکه هر کشوری دو گونه اپوزیسیون دارد: یکی آنکه جنبه‌های سیاسی دارد و معارض است، حزب دارد، مجله دارد، روزنامه دارد و... و یکی هم دست به اقدامات مسلحانه می‌زند و این مراد خارجی است.

۳. ابن کثیر کتابی به نام اعلام النساء ندارد. ایشان احتمالاً از کتاب اعلام النساء عمر رضا که‌حاله این مطلب را دیده‌اند. اعلام النساء، ص ۴۷، ایشان نقل می‌کند که اسماء ۲۷ سال قبل از هجرت متولد شده و عایشه ۱۰ سال از او کوچکتر است و سال ازدواج عایشه با پیامبر سال اول هجرت بود.

- با توجه به اینکه اصول علم تاریخی نیست و از قواعد عقلایی تبعیت می کند، آیا ریشه یابی مسائل آن قابل پی گیری است و چگونه می توان تحول در اصول را رقم زد؟

■ چون در این ۱۴۰۰ سال علمای علم اصول از دیدگاه های مختلف و زوایای مختلفی وارد شده اند، مثلاً ممکن است از یک دیدگاهی که وارد شده اند در قرن پنجم و ششم پیدا شده و قبل از آن نبوده است، ما اینها را می توانیم جمع بکنیم و وقتی که این دیدگاه ها روشن شد و معلوم شد که کل علمای اسلام از چه زاویه ای وارد شده اند، می توانیم خوب مسائل را بفهمیم و تحلیل کنیم که جزء مسائل زیربنایی است یا غیر زیربنایی و به تحول و تأسیس و نوآوری برسیم. من معتقدم اگر بخواهیم تحولی اساسی و واقعی در فقه انجام بدهیم، تازمینه ها و تا تطویر فقه و اصول روشن نشود، نمی توانیم نتیجه گیری کنیم. فرض کنید درباره مسئله اجتماع امر و نهی که این طور مطرح شده که آیا ترکیب اتحادی است یا انضمامی و ترکیب اتحادی و ترکیب انضمامی چیست، جنس و فصل و این حرف ها، آقای خوبی می فرماید وضو از اناء غصبی اصلاً نه در مسئله نهی در عبادات وارد می شود و نه در مسئله اجتماع امر و نهی. چرا؟ چون وقتی که شما از اناء آب را که فرضاً مباح است، یک مشت برمی دارید، این تصرف در اناء است اما وضو نیست و وقتی به صورت می زنید، وضوست، اما تصرف در اناء نیست. لذا می گوید این مسئله از اجتماع امر و نهی خارج است و به طریق اولی از مسئله نهی در عبادات خارج است. لذا اصلاً مدت ها در اصول اسلامی از این راه وارد نشدند. مثلاً ابن حزم می گوید این «اقم الصلاة» اطلاق ندارد که تو نماز بخوان هر چند در زمین غصبی، اما «لا تغصب» اطلاق دارد و

می‌گوید غصب نکن، یعنی در زمین غصبی نخواب، غذا نخور و نماز هم نخوان. این گونه بسیاری از بحث‌های امر و نهی حل می‌شود و این گونه اصلاً به این بحث‌ها که کجا ترکیب اتحادی است و کجا انضمامی است، احتیاج نخواهد بود.

اما الان مسئله اجتماع امر و نهی از مسلمات شده است که هر دو دلیل اطلاق دارد و چون اطلاق دارد، در مورد اجتماع چه باید کرد؟ لذا به این همه بحث احتیاج نیست. این حزم در مورد وضو هم در همین مثال به بطلان وضو معتقد است؛ چون وقتی نباید در اثناء غصبی تصرف کرد، یعنی آن را در خانه ات نگه‌ندار، در آن آب نخور و در آن وضو هم نگیر. این گونه اصول تفاوت پیدا می‌کند، شما چه مدت در اصول می‌خوانید که آقا ضیاء در مورد ترکیب اتحادی چه گفته و مرحوم نائینی چه گفته؟ اصلاً نه ترکیبی مطرح است و نه انضمامی.

نمی‌خواهم بگویم حتماً نظر ایشان درست است، اگر بررسی کنید این بحث را هرگز در خارج اصول نمی‌یابید، نه آقای خوئی نوشته‌اند و نه دیگران.

وقتی ما این مسائل را تحلیل و ریشه‌یابی می‌کنیم، می‌یابیم که امثال فخر رازی و متکلمان این بحث‌ها را در علم اصول آوردند؛ بحث‌های اتحاد و انضمام و مصداق صلاة و غصب و اینکه هم بحث کبروی و هم بحث صغروی را آورده‌اند که اتحاد صلاة و غصب در کجا می‌شود، اگر در رکوع است و اگر در سجود است و در سجود به چه مبنایی الی آخره.

صحبت‌های مفصلی که اینها به عنوان تحقیقات علمی آورده‌اند، از سال چهارصد و پانصد وارد اصول ما شده است،

تقریباً زمان سید مرتضی و شیخ طوسی. البته نه به آن نحوی که اهل سنت بدان می پرداختند؛ چون یک عده ای از متکلمان آنان مثل قاضی عبدالجبار کتاب مفصل داشته اند. آنها در کتابهای کلامی شان یک باره بحث های اصولی را آورده اند و وقتی آن بحث ها را آوردند، بحث ها را عقلی کردند؛ البته عقل کلامی.

ما برای اولین بار توضیح داده ایم که بنابر بعضی از روایات شیعه، حق با همان راه اهل سنت است. بنابر روایت عمار ساباطی معلوم می شود که وی به اجتماع حتی در جاهایی قائل بوده که فاصله دور است و اصلاً به هم نمی خورد و هیچ ربطی به هم ندارد. وی می گوید اگر ناخن هایتان را با آهن گرفتید، وضو باطل است. چون بنابر بعضی روایات ناخن را نباید با آهن گرفت؛ زیرا آهن نجس است! نجس بودن آهن چه ربطی به بطلان وضو دارد؟ ایشان نوشته<sup>۴</sup>: «لأن الحديد لباس اهل النار». اینجا اصلاً جای اجتماع نیست؛ از اشد انواع امتناع است. مع ذلك قائل به اجتماع شده و گفته وضو باطل است. درباره این روایت به تفصیل بحث کرده ایم و البته روایت دیگری هم هست که آن را اخباریون آورده اند و به آن نیز پرداخته ایم.

شاید اصلاً مکتب اهل بیت همان راه باشد که «صل» ناظر به «لاتغصب» نیست، اما «لاتغصب» ناظر به «صل» است. آن وقت این بحث را در بحث های مرحوم نائینی مسئله ای اصولی می بیند!

۴. «محمد بن احمد بن یحیی عن احمد بن الحسن عن عمرو بن سعید عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطی عن ابن عبد الله... عن الرجل اذا قصر اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او حلق قفاه قال... وبعيد الصلاة لان الحديد لباس اهل النار.» (تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۴۲۵ و ۴۲۶)



□ براساس این دیدگاه، شهرت فتوایی نیز با چالش‌های جدی مواجه خواهد شد. طبق مبنای مذکور چه تحلیلی از شهرت دارید؟

■ مثلاً در اصول آمده که شهرت جابر است و در فقه هم زیاد تطبیق می‌شود، اما جابریت شهرت برای سند در اهل سنت پذیرفته نیست و جابریت شهرت در هیچ فرقه‌ای معنا ندارد. هم چنین حجیت شهرت فتوایی در هیچ کجای بحث‌های اهل سنت نیست، بلکه از خصایص اصول ماست.

جابر بودن شهرت نکته‌ای تاریخی در حدیث شیعه دارد. علمای شیعه تا زمان مرحوم شیخ به بعضی روایات ضعیف تنها بنا بر یکسری ضوابط عمل می‌کردند. آن‌گاه شیخ اولین کسی بود که بحث حجیت تعبّدی خبر واحد را مطرح کرد، اما بعد توسط علامه پرداخته شد.

قدما مانند کلینی و شیخ طوسی به حدیث ضعیف هم عمل می‌کرده‌اند، اما متأخران اصطلاح حدیث را مطرح کردند، آن‌گاه مانند شهید اول، شهید ثانی و صاحب مدارک برای حل این مسئله گفتند که شهرت جابر است، یعنی قدما اگر به روایت ولو ضعیف عمل کرده‌اند، ما قبول می‌کنیم؛ چون دیده بودند آنها این کار را می‌کرده‌اند. این بحثی تاریخی در تفکرات شیعی است. شیعه تا مدتی زیاد حجیت تعبّدی خبر را قبول نداشت، پس از زمان علامه حجیت تعبّدی خبر پذیرفته شد. پانصد سال تاریخ شیعه این‌گونه بوده و آن‌گاه عوض شده است. اینها برای حل این مشکل این راه را پیش گرفتند و بعدها آمدند اصولی‌اش کردند.

قدمای اصحاب بنا بر کارهای فهرستی عمل می‌کرده‌اند، یعنی اگر به روایتی از یک کتاب معتبر ولو با راوی ضعیف عمل

می کرده‌اند، به خاطر اعتبار کتاب بوده است؛ چون نسخ دیگر داشته‌اند و مقابله می‌کرده‌اند. الان شاید ده‌ها روایت در کتاب کافی باشد که از محمدبن علی صیرفی نقل شده است. او را هم<sup>۵</sup> کذاب دانسته‌اند. حتی وی از اشهر کذآیین شیعه است، مع ذلک در کافی هم آمده است. از این رو، علما چنین تحلیل کرده‌اند که چون در کافی آمده، چون شهرت است و به آن عمل شده، پس حجیت تعبدی دارد.

تعبد برای چه؟ یکی از اختلافات اساسی ما با آقایان علمای شیعه یا سنی همین است. من حتی المقدور سعی کرده‌ام رجوع به تعبد را کم کنم. خیلی جاها علمای ما رجوع به تعبد کرده‌اند. اگر قدما به روایت چون محمد بن علی صیرفی که خودش از امام نشینده و راوی کتاب است، عمل کرده‌اند، از آن روست که در تاریخ شیعه در مرحله انتقال فرهنگ شیعه از کوفه به قم است. محمدبن علی صیرفی تولیدکننده علم نیست؛ ناشر است، مثل ناشری که آدم لاابالی باشد و یا یهودی باشد و مثلاً قرآن چاپ کند. نسخه‌ای از کتابی را به قم می‌آوردند و اصحاب بررسی می‌کردند و می‌دیدند که روایتی از آن با بقیه نسخ تطبیق نمی‌کند. اثبات کذب که همه روایات کتاب را خراب نمی‌کند. دویست حدیث در کتاب بوده که بیست تای آن را خراب کرده و باقی آن درست بوده است. اینها مقارنه می‌کردند و مشایخ را هم سؤال می‌کردند. و با نگاه به نسخه‌هایی که در دستشان بوده، نقل می‌کردند تا کذب نشود. همه

۵. «و ذکر الفضل فی بعض کتبه الکذابون المشهورون ابوالخطاب و یونس بن ظبیان و یزید الصائغ و محمدبن سنان و ابوسمینه (محمدبن علی الصیرفی) اشهرهم. (رجال الکشی، ص ۵۴۶)



کتاب‌های شیعه همین‌طور بوده است. بعضی کتاب‌ها سی صد حدیث داشته است. برای مثال، کتاب حفص بن غیاث ۲۷۰ حدیث داشته است و کتاب مسائل علی بن جعفر که مهم بوده، چهارصد حدیث داشته است. آنان این احادیث را تنقیح می‌کردند و بعد از تنقیح البته درباره حجیت یک حدیث از کتاب مسائل علی بن جعفر اختلاف می‌کردند. گاهی کلینی حدیثی را از علی بن جعفر می‌آورد که نه صدوق آورده و نه شیخ طوسی، گاهی صدوق حدیثی می‌آورد که آن را کلینی و شیخ طوسی نیاورده بودند. این شهرت و تعبد نیست. ما هم می‌توانیم کار علما را تنقیح کنیم.

وقتی ترسیمی کلی از حدیث داشته باشید، می‌توانید راحت بررسی کنید. الان من هر حدیثی را در درس می‌خوانم، تقریباً دیگر رقفا یاد گرفته‌اند این حدیث مال کوفه، بغداد و یا قم است و اصلش کجا بوده و توسط چه کسی آمده است.

اصلاً این مشکل از کی پیدا شد؛ از اواخر قرن دوم هجری و سال‌های ۲۱۰-۲۲۰ که میراث‌های کوفه به قم آمد. بیشترین میراث‌های ما از کوفه است. ما از سال ۸۰ تقریباً میراث داریم تا سال ۱۵۰ که مهم تولید میراث‌های ما در این دوره بوده است. در سال ۱۵۰ به بغداد رفت البته در کوفه هم ماند که بزرگان ما در بغداد ابن ابی عمیر، هشام بن سالم، هشام بن حکم، صفوان، بزنفی‌الی آخره بوده‌اند. این حالت در بغداد ماند تا سال‌های ۱۸۰-۱۹۰. از سال حدود ۲۰۰ یک خطی به قم رفت. این خط مجموعه‌ای از روایات عراق بوده است؛ حالا چه کوفه چه بغداد. حتی کتابهای ابن ابی عمیر از بغداد به قم هم می‌رود. از سال‌های ۱۰-۲۲ پالایشی در مکتب قمی‌ها شد که تا حدود سال ۳۸۰-۳۹۰ ادامه

داشت. بعد از آن قم دیگر مکتب مشخصی نداشته است. و در بغداد هم رفتن مرحوم کلینی ۳۲۰ است البته دقیقاً معلوم نیست باز دارای مکتب جدیدی می شود که تا زمان خروج شیخ طوسی تقریباً سال ۴۵۰ ادامه دارد اینها الان مایه های اصلی تفکرات و حدیث ماست که خیلی مختصر توضیح داده شد.

به اعتقاد ما تعبّد برای آدم های تنبل خوب است؛ این سند موثق، آن ضعیف، آن یکی فلان یکی را رد بکند، یکی را قبول و تمام؛ مطلب به این ختم نمی شود!

□ عواملی که باعث شد که محدثین شیعه در نقل حدیث، نسخه را برگزینند، کدام است؟ آیا عواملی سیاسی و اجتماعی و محدودیت ها آنان در این باره اثر گذار بوده است یا صرفاً روش علمی چنین اقتضایی را داشت؟

■ میراث فقه شیعه به خاطر وجود تقیه و مشکلات خاص با مشکلات روبه روست. گاهی مثل احمد بن حنبل بوده اند که وقتی می خواسته حدیث بخواند، ممکن بوده ده هزار نفر پای منبرش بروند، اما از کتاب حرّیز که مهم ترین کتاب ما در صلاة است، الان دو یا سه نفر روایت کرده اند. لذا طبیعتاً علمای شیعه روی نسخه شناسی زیاد کار کرده اند که اسم این نسخه شناسی را بنده گذاشته ام، کار فهرستی. سنی ها نیازی به کار فهرستی نداشته اند، یعنی سنی ها نه زمینه کار فهرستی داشته اند و نه بعدها نیازی داشته اند. زمینه اش چیست؟ چون سنی ها از صحابه نوشته نداشته اند؛ از مجموع صحابه دو یا سه نفر بیشتر نوشته نداشته اند که روی آنها هم بحث کرده اند. لذا وقتی نوشته نبود، فهرست هم معنا نداشته است، آنها بیشتر بر صحابه عن رسول الله (ص) تأکید کردند. لذا مجبور شدند رجالی بحث کنند،



یعنی این خلأ تاریخی بین سالهای ۱۸۰ - ۱۵۰ تا زمان رسول الله را با رجال پر کردند و با حجیت خیر ثقه.

شیعه این خلاء را با عصمت و با کلام پر کرد. روی این مبنا که کلام امام صادق (ع) کلام رسول الله (ص) است و دیگر اصلاً بحث رجالی مطرح نکرد که امام صادق ثقه است یا نه؟ این خیلی تفاوت راه را نشان می‌دهد. نوشتارها از خود امام صادق (ع) و امام باقر (ع) بوده است. از سال ۲۰۰ - ۲۲۰ فهرستی عمل کردند؛ چون این زمینه‌ها به عرضه احادیث انجامید تا اینکه توسط شیخ کلینی در حدود سال ۴۵۰ و شیخ طوسی که این کتب اربعه تدوین شد، تدریجاً بر اثر کتب اربعه آن کتاب‌ها از بین رفت و زمان علامه در سال ۷۰۰ فرا رسید که دیگر آن کتاب‌ها نبود. لذا باز کار رجالی الی یومنا هذا سرگرفته شد، هفت صد سال است که کار رجالی می‌کنند و ما برای اینکه بتوانیم حرف‌هایمان را ثابت کنیم، مقدار زیادی را فهرستی کرده‌ایم.

□ اهمیت فهرست در شیعه و ارزش علمی کار فهرستی در چه رده‌ای قابل بررسی است!

■ یکی از امتیازات دینی ما در مقابل زرتشتی‌ها، یهودی‌ها، مسیحی‌ها و اهل سنت این است که آنها فاقد اسناد هستند، اما یک کار بزرگی که دنیای اسلام انجام داد و اهل بیت هم این کار را تأیید کردند، بحث‌های اسنادی بود. البته شیعه بنابر خصایص خود همراه با بحث‌های اسنادی به بحث‌های فهرست‌نگاری هم از قرن سوم پرداخت و این کار شیعه به لحاظ ارزش علمی خیلی بالاست و این فهرست‌نگاری یعنی علمای شیعه ما سعی کرده‌اند کتاب‌ها را آن مقدار که مکتوب بوده اجازه بدهند. این بعدها زمینه‌ای شد که چندین

فهرست در شیعه پیدا شود. اهل سنت اصولاً این گونه فهرست ندارد، فهرستی مثل فهرست شیخ طوسی یا فهرست ابو غالب زراری و مخصوصاً فهرستی مثل فهرست مرحوم نجاشی ندارند. با اینکه مباحث فهرست نگاری و کتاب شناسی الان در دنیای غرب هم انواع مختلفی پیدا کرده، مثل توصیفی، تحقیقی، مقارنه‌ای، مقایسه‌ای و... لکن حتی در دنیای غرب هم فهرست و کتاب شناسی از آن زاویه‌ای که شیعه مطرح کرده، هنوز مطرح نشده است؛ زیرا شیعه فهرست را بر اساس حجیت مطرح کرد، نه فقط بر اساس ثبوت کتاب. اهل سنت هم به این کار نیازی نداشته‌اند؛ آنها رجال را مطرح کرده‌اند. شیعه، هم رجال و هم فهرست را مطرح کرده است. حالا ضوابط و فوارق اینها زیاد است و بحث‌های طولانی دارد.

در رابطه با اصل فهرست و نسخه شناسی و تقدم آن بر روش رایج

رجالی توضیحاتی داده شد، اما روش کار خودتان را بیان نکردید؟

■ یکایک روایات را بررسی می‌کنیم. آن‌گاه در بعضی جاها به این نتیجه می‌رسیم که این روایت در فلان کتاب آمده است و در بعضی جاها هم نمی‌توانیم به نتیجه برسیم و اگر به نتیجه نرسیدیم، باز کار رجالی می‌کنیم. لذا در همه روایات ما می‌گوییم به لحاظ فهرستی این است و به لحاظ رجالی این.

ما در روایات دو محور داریم: یکی محور فهارس اصحاب است که مشهورترینشان فهرست شیخ طوسی و نجاشی است. فهرست‌های دیگر غیر از فهرست ابو غالب زراری الان در اختیار ما نیست.

دیگری محور روایات که کافی، تهذیب، استبصار، فقیه و... است. ما تا حدی اینها را بررسی کردیم. مثلاً کلینی زیاد می‌گوید:



«ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی» این واضح است که از کتاب سکونی است؛ چون بارها پیش آمده است. بعد به فهارس برگشتیم و همه را با هم جمع و جور کردیم. کاملاً واضح بود که این از کتاب سکونی است.

اما اگر یک روایتی در عقاید اصولی کافی باشد، مثلاً فلان عن فلان عن فلان عن السکونی، این معلوم نیست که از کتاب سکونی باشد؛ شاید شفهی باشد، چون اسم‌ها کلاً عوض شده است. مثلاً محمد بن احمد که غیر از کتاب نوادر الحکمه کتاب دیگری ندارد جزء روات نیست. کلینی صاحب کتاب است، اما راوی آثار نیست، یعنی شاید پنج تا از اسانید مرحوم نجاشی به کتب در کل فهرست به کلینی هم نرسد. اما به صدوق و حمید بن زبیدی که واقفی است و ابن عقده فراوان است. ۱۲۰ سند از ابن عقده است. ما این شأن‌ها را جدا کردیم. خود ابن ابی عمیر یک شأن دارد که راوی آثار اصحاب است و یک شأن هم دارد که تألیفات داشته است. آقایان زمان ما چون از این اصطلاحات دور افتاده‌اند، فکرهای دیگری کرده‌اند. مثلاً درباره «اخبرنی بکتابه بروایت» فکر کرده‌اند که معنایش این است که هر روایت مفردی که در سندش ابن ابی عمیر بود، سندش معتبر است. مرحوم آقای تبریزی تا آخر هم به این معنا معتقد بود، در حالی که کتب یعنی تألیفات او و روایات یعنی نقلهایی که از دیگران می‌کند.

مثلاً ابن ابی عمیر کتاب جمیل را هم نقل کرده است.

پس افرادی دو شأن دارند. معظم اجازات ما به شیخ طوسی برمی‌گردد. پس خود او هم مؤلف بوده و هم راوی. ما این نقش‌ها را جدا کرده و محاسبات کرده‌ایم.

بحث مفصلی سه چهار سال پیش شروع کردیم که مبدأ علم نجاشی کجاست؟ البته بنایمان اختصار بود و می‌خواستیم این ایام برسیم به اصحاب موسی بن جعفر هنوز مانده‌ایم در اصحاب امام سجّاد که شاید الان صد جلسه بشود که بعضی جلسات سه ساعت صحبت شده و مفصل ما در آنجا راجع به این مطالب صحبت کرده‌ایم که الان نمی‌شود مختصر گفت.

در آنجا گفته‌ایم که فهارس را اصحاب ما از دو چیز نوشته‌اند و از روایات نوشته‌اند. مثلاً آقای خوئی می‌فرمایند در این روایت فلان بن فلان این است؛ چون نجاشی اسم او را برده است. اصلاً این استظهار غلط است؛ چون آنها فهارس را از روایات نوشته‌اند. برای اولین بار این حقیر گفتم که در کتب شیعه سه محور داریم: روایات، کتب رجال و کتب فهارس. در اهل سنت دو محور داریم: روایات و رجال. آقای خوئی چون تفکرش رجالی شده، فکر می‌کند نجاشی اگر مطلبی نوشته از این روایت گرفته، در حالی که نجاشی از فهارس و اجازات گرفته است. اصلاً نجاشی کتاب خودش را بر اساس اجازات و فهارس نوشته است.

حالا فرق اجازه با فهرست چیست، بحث دیگری است؛ به نظر ما باید فرق بکند. نجاشی عبارتی دارد که بنابر آن فرق نمی‌کند. مرحوم نجاشی زیاد از شیخ مفید نقل کرده است. ثابت نیست که شیخ مفید فهرست داشته باشد. به احتمال زیاد اجازه است. اما صدوق فهرست داشته، جعفر بن محمد قولویه صاحب کامل الزیارات فهرست داشته و حمید بن زیاد غیر از اجازه فهرست داشته است. آن طور که بررسی شده، از مجموع دو کتاب حمید چیزی حدود چهارصد مورد توسط یکی از شاگردان بنده استخراج شده



است. یعنی فهرست چهارصد کتاب در آن هست. پس از هزار سال که دیگر فهرست در شیعه کم‌رنگ شده، یعنی از زمان علامه که دیگر رسماً بحث‌ها رجالی شد تا الان همه بحثها رجالی بوده است.

تنها کاری که شده، چون اخباری‌ها آن دعوایها را مطرح کرده‌اند که روایات را چرا شما طرد می‌کنید، عده‌ای از اصولیون اصطلاح صحیح عندالقدماء و عندالمتأخرین را درست کردند، اما از لحاظ رجالی ضعیف یا بالعکس.

ما گاهی یک سند داریم که همه صحیحند، اما می‌گوییم اینها ربطی به هم ندارند و از لحاظ فهرستی مشکل دارند. ما سند را که می‌خوانیم مثل این است که تاریخ می‌بینیم. این طور نیست که «تعبد عن فلان عن فلان». مثلاً در حدیث<sup>۶</sup> که مرحوم شیخ صدوق از حسین بن سعید نقل می‌کند، ابتدا آورده مظفر بن احمد علوی از سمرقند از پسر عیاشی از خود عیاشی نقل کرده است. حدیث از قم رفت به سمرقند و کشاف و رفت خراسان بعد ایشان از حسین ابن اشکیب که این هم از همان سمرقند و خراسان است، از محمد بن سیف - که احتمالاً این اسم غلط است، چون معنا ندارد - از حسین بن سعید نقل کرده، در حالی که حسین بن سعید خودش قم آمده و در قم فوت کرده. خانه حسن بن ابان وارد شد و بعد پسر

۶. تنها روایتی که پیدا شد سندش اینطور وارد شده: حَدَّثَنَا الْمُظْفَرُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُظْفَرِ الْعُلُوِيِّ السَّمَرْقَنْدِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَعْسُودٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ السَّخْتِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ خَلْفٍ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ كَانَ أَبُو الْحَسَنِ (ع) يَبْتَدِي بِالثَّنَاءِ عَلَى أَبِيهِ عَلِيٍّ (ع) وَيَطْرِبُهُ وَيَذْكَرُ مِنْ فَضْلِهِ وَبِرَّةٍ مَا لَا يَذْكَرُ مِنْ غَيْرِهِ كَأَنَّهُ يَرِيدُ أَنْ يَدُلَّ عَلَيْهِ.

حسن بن ابان کتاب‌های حسین بن سعید را به خط خود حسین بن سعید برای قمی‌ها نقل کرد.

ابن ولید<sup>۷</sup> می‌گوید: «اخذنا من کتب حسین بن سعید بخطه» خوب این مفهومش چیست؟ ممکن است بگوییم این سند درست است که البته این سند مشکل دارد. ما آمدیم این سند را روح دادیم. اصلاً اینکه بگوییم صدوق قم بوده و از قم رفته به سمرقند و در سمرقند پسر یک سید علوی را دیده و از او و هم از پسر عیاشی شنیده و او هم از پدرش و خلاصه یک مسیر پیچ در پیچ باورکردنی نیست.

حالا از طرف دیگر وقتی مرحوم نجاشی متعرض احوال حسن بن سعید و برادرش حسین بن سعید می‌شود، از قول استادش ابن نوح نقل می‌کند که پنج نسخه از کتاب حسین بن سعید هست و تأکید می‌کند مواظب باش که در حین نقل نسخه‌ها را از یکدیگر شناسایی بکنی<sup>۸</sup> و بگویی این از آن نسخه است و این از آن یکی. پس معلوم می‌شود یک نسخه‌ای از کتاب حسین بن سعید بوده که رفته به سمرقند حالا ممکن است اسناد صحیح باشد.

ما با تمام وسواس سند را روح داده‌ایم. سند اصلاً تاریخ است و تاریخ حرکت می‌کند؛ چون قائل به حجیت تبعیدی خبر نبودیم. لذا نسخه‌شناسی کردیم و با این روش موفق شدیم حدود هشتاد درصد تعارض موجود در روایات ائمه را برداریم و بگوییم اصلاً تعارضی نبوده است.

۷. نجاشی، ص ۶۰ به همین مضمون.

۸. شماره ۱۳۷، حسن بن سعید بن حماد، ص ۵۸ تا ۶۱.





□ به چه شکل رفع تعارض کردید؟

■ اولاً بالای هشتاد درصد تعارض ما توسط شیخ طوسی پیش آمده است؛ چون اصحاب را نمی‌نوشته و فقط می‌نوشته صحیحۀ زرارة، یعنی شما اگر روایات شیخ طوسی را کنار بگذارید، قبل از ایشان بیست درصد تعارض داریم. هشتاد درصد تعارض‌های ما را شیخ طوسی درست کرده و خودش از این هشتاد درصد هم چیزی حدود هشتاد نود درصد را هم اعتقاد ندارد؛ چون شیخ طوسی به حجیت تبعدی قائل بوده است. اما وقتی مثلاً در کتاب ابن فضال یا ابن ابی عمیر حدیثی بوده و شیعه به آن حدیث عمل نکرده، شیخ طوسی درباره حدیث گفته که در اما ما رواه فلان یحتمل علی کذا<sup>۹</sup> یعنی عمل نکرده‌اند و خود او هم عمل نکرده.

بنابر اعتقاد ما چون مبنای حجیت تبعدی است، این مشکلات درست می‌شود، اما اگر مبنای حجیت عقلاً باشد، این مشکلات درست نمی‌شود. البته شیخ در کتاب تهذیب مواردی اندک اختلاف نسخه را بیان می‌کند. مثلاً می‌گوید این روایت حدیفة ابن منصور که درباره فلان است، بنابر آن نسخه‌ای که دیگران نقل کرده‌اند، این روایت نیست، اما در جاهای دیگر نیآورده است.

شیخ طوسی در تهذیب به مناسبتی حدیثی از علی بن جعفر نقل می‌کند، در باب ولوغ خنزیر<sup>۹</sup>: «قال یغسل سبع مرآت». کتاب علی بن جعفر نزد کلینی و قبل از کلینی در قرب الاسناد است. بعدها یک

۹. «الخبرنی الشیخ ابد الله تعالی عن ابی القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن العمرکی بن علی عن علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر قال و سألته عن خنزیر شرب من اناه کیف یصنع قال یغسل سبع مرآت.» (تهذیب، ج ۱، ص ۲۶۱)

نسخه از این کتاب نزد مرحوم مجلسی نیز بوده است. در هیچ کدام از اینها و در هیچ یک از روایات علی بن جعفر این روایت نیامده است. شیخ طوسی در هیچ کتاب فقهی اش فتوا نداده و خیلی عجیب است که بعد از او هم هیچ کس فتوا نداده است. محقق که حدود دو بیست سال پس از شیخ طوسی است،<sup>۱۰</sup> فتوا به استحباب داده<sup>۱۱</sup> و علامه چون دیده خبر صحیح است، فتوا به وجوب داده است. از زمان علامه تا امروز فتوا به وجوب داده اند. اصلاً تاریخ این مطلب را که مطالعه کنیم، به کافی می‌رسیم؛ لازم نیست اجتهاد سنگین بشود.

ما چند نسخه از کتاب علی بن جعفر داریم که این روایت در هیچ کدام نیامده است، دو احتمال دارد:

۱. اینکه شیخ اشتباه کرده و مثلاً در حاشیه نسخه بوده و ایشان اشتباهی اضافه کرده.

۲. در نسخه ایشان وجود داشته و غلط بوده و اضافه شده است.

این مشکل الان تنها زمان ما نیست. مرحوم یونس چنین می‌گوید که اگر راست باشد، همین مشکلی است که ما داریم. او می‌گوید من به کوفه آمدم و از شاگردان امام باقر (ع) بودم از ایشان که نوشته از امام صادق که زیاد نوشته رفتم<sup>۱۲</sup> خدمت حضرت رضا: «انکر ان یکون اکثرها من احادیث ابن عبدالله» گفتم: آقا چکار کنیم: امام فرمود: ابوالخطاب تشکیلاتی فرهنگی داشته که خودشان را ظاهر الصلاح نشان می‌دادند و می‌گفتند کتابتان را به

۱۰. شرایع، ج ۱، ص ۴۸.

۱۱. قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۱۹۷.

۱۲. متن چنین است: فانکر منها احادیث کثیرة ان یکون من احادیث ابن

عبدالله، رجال کشی، ص ۲۲۴، شماره ۴۰۱.



من بدهید استنساخ کنم. کتاب را می‌گرفتند استنساخ می‌کرد و در آن اضافه هم می‌کرد. شما هم نمی‌فهمیدید و وقتی برمی‌گرداند دیگر نگاه نمی‌کردید و می‌دادید به کس دیگر و این طور آن اضافات دست به دست منتشر می‌شد.

این بحثی بود که در رجال اهل سنت آمد و متأسفانه در کتب ما هم آمد. اینها آمدند در کتب اهل سنت تشدید کردند. گفتند کتاب را تا سماع نباشد قبول نکنید.

احمد بن محمد بن عیسی نیز می‌گوید که من در کوفه رفتم<sup>۱۳</sup> پیش محمد بن حسن بن علی و شأ و کتاب ابان را گرفتم. شب بود. گفت حالا بیر خانه و فردا بیاور و از من سماع کن. گفتم: نمی‌برم، گفت: چرا؟ گفتم: می‌ترسم بیرم به خانه و امشب بمیرم و این کتاب هم در کتاب‌های من باشد و قمی‌ها آن را جدا کنند و ببرند قم و آن وقت بگویند که این سماع احمد از و شأ از ابان است. چون شنیده‌اند پیش تو آمده‌ام، خیال می‌کنند این کتاب را از تو شنیده‌ام. لذا من کتاب را اصلاً با خودم نمی‌برم تا مبدا آن را بعدها چنان نسبت دهند. در مقابل وی، سهل بن زیاد بود که اهل این دقت‌ها نبود.

۱۳. «اخیرنا بذلک علی بن احمد عن ابن الولید عن الصفار عن احمد بن محمد بن عیسی عن الوشاء اخبرنی ابن شاذان قال حدثنا احمد بن محمد بن یحیی عن سعد عن احمد بن احمد بن محمد بن حسی عن سعد عن احمد بن محمد بن عیسی قال خرجت الی الکوفه فی طلب الحدیث فلقیت بما الحسن بن علی الوشاء فسألته ان یخرج لی کتاب العلاء بن زرین القلاء و ابان بن عثمان الاحمر فاخرجهما الی فقلت له احب ان تجیزهما لی فقال لی یا رحمک الله و ما عجلتک اذهب فاكتبهما واسمع من بعد فقلت لا آمن الحدیثان.» (رجال نجاشی، ص ۳۹، شماره ۸۰)

مشکل سهل این است. هر دو معاصرند و رفته اند عراق و سهل از تهران رفته، اما مشکل سهل این بوده که احمد می خواهد بگوید سهل بی خودی نسبت می دهد. لذا «اشهد علیه ابو جعفر بالكذب» یعنی وقتی می گوید عن الوشاء دروغ می گوید به نحو وجاده از وشاء گرفته سماع نکرده و نمی گوید من وجاده از وشاء گرفتم.

شما ببینید محمد بن سنان اسمش جزء کذآیین آمده، درکشی آمده محمد بن سنان دم موتش گفت من هر چه برای شما گفتم اینها سماع نیست وجاده است از بازار کتاب خریدم و روایت کردم آن وقت این مشکل کلی داشته که آیا تحدیث معتن به نحو وجاده درست است یا نه.

عده زیادی می گفتند اشکال ندارد و عده ای می گفتند: نه اگر شما معنأ حدیث کردید قطعاً باید وجاده نباشد سماع باشد. آنها می گفتند ما که نگفتیم سماع کردیم گفتیم عن فلان با وجاده هم میسازد با سماع هم میسازد پس اینها مبانی علمی داشته و این مبانی علمی بود.

لذا محمد بن سنان را می گفتند کذاب است. چرا؟ چون می گوید «عن فلان» او دروغ می گوید و نشنیده است، بلکه به نحو وجاده بوده. او هم می گفته: من گفتم عن فلان، اگر می گفتم «سمعت عن فلان» اشکال وارد بود، اما معتن با اتصال و انفصال و وجاده و ارسال سازگار است.

لذا ببینید نجاشی چقدر دقیق می گوید: «سهل بن زیاد ابوالعباس الادمی كان ضعيفاً في الحديث و شهد عليه ابو جعفر بالكذب» و این شهادت ابو جعفر احمد بن محمد بن عیسی درباره سهل بن زیاد را فقط نجاشی آورده و شیخ هم آن را نوشته است.

چقدر نجاشی دقیق است، وی با اینکه شهادت معاصر خودش را نقل می‌کند، می‌گوید احمد اشتباه کرده، نباید بگوید او کذاب بوده است. باید بگوید «ضعیف فی الحدیث» مبانی حدیثی اش ضعیف است و وجاده را به شکل معنعن نقل می‌کند. او غیر کذاب است احمد می‌گوید او دروغ می‌گوید؛ چون می‌گوید عن الوشاء، که در حقیقت او از وشاء نشنیده، بلکه کتاب را از بازار خریده و نقل کرده است. نجاشی می‌گوید که نگو کذاب! حرف شما درست است. این کار او صحیح نیست و باید همان کار شما را می‌کرد، اما این مبنای علمی است.

این مسئله اختصاص به شیعه ندارد و در میان سنی‌ها هم کسانی بدان معتقدند. مواردی از کتب اهل سنت استخراج کرده‌ایم که معتقد به این نظریه‌اند.

کتاب خطی برقی که نقل می‌کند سفیان ثوری کتاب حدیث داشته، می‌آمدند می‌گفتند این کتاب از شماست می‌گفت بله می‌گفتند اجازه هست از کتاب شما نقل بکنیم می‌گفت بله نقل کن حالا این اجازه هست. وجاده تنها را هم عده‌ای قائلند حتی بالاتر به حضرت جواد نسبت داده‌اند که اجازه دادند که به نحو وجاده نقل بکنند حالا اگر بخواهم وارد شوم شرح بدهم مقدماتش را روایت را و صحت سندش و... خیلی شرح می‌خواهد.

۲- برای این تحلیل از کلام نجاشی شاهد دارید؟

■ البته اثبات اینها کار مشکلی است باید یکی یکی اینها اثبات بشود؛ شواهد و ادله اش را بیاورم.

□ کار تاریخی در حدیث شناسی همواره ابهام هایی را با خود داشته است،

حضرت تعالی ضرورت و روش آن را چگونه می دانید؟

■ حرف من در این است که ما می توانیم همین بحث های متعارف که این سند صحیح یا ضعیف است و... را مطرح کنیم. این خودش تحلیل خوبی است، اما ما معتقدیم خیلی واسع تر از این حرف ها می شود کار کرد، یعنی به راحتی می توان ریشه های اسناد و ریشه های حدیث را از زمان پیغمبر اکرم (ص) به بعد بررسی کرد.

طرح کلی ما این است که به نحو ریشه ای در مبادی حدیث رسول الله (ص) و بعد زمان امیرالمؤمنین (ع) و بعد زمان ائمه (علیهم السلام) و به اصطلاح آنها زمان صحابه و بعد تابعین و بعد تابع التابعین و بعد عهد فقها کار کنیم که آثار بسیار عجیب و نتایج فراوان دارد.

مثلاً حدیث شیعه تاریخ تولد خاصی دارد و این تاریخ تولد هم به لحاظ زمانی که حدود سال های ۹۰ هجری است تا حدود سال ۱۵۰ و هم به لحاظ مکانی در درجه اول و در کوفه است و بعد با فاصله زیاد در بصره و بعد مدینه است. این حدیث بعد از تولد یک مرحله رشد را گذرانده است، یعنی با زمان حضرت موسی بن جعفر (ع) و حضرت رضا (ع) این حدیث دو انتقال کلی پیدا کرده است؛ اول به بغداد انتقال می یابد و یک حالت عقل گرایی به خودش می گیرد و اواخر سالهای ۱۸۰ به قم انتقال پیدا می کند که بیشتر جنبه نقل گرایی به خود می گیرد.

الآن خیلی راحت میراث های ما را که مثلاً در کافی، فقیه و تهذیب موجود است، می توانیم ریشه یابی کنیم و ریشه های تاریخی اش را بدانیم و طبعاً در این ریشه یابی باید به انتقال فرهنگ ها

هم توجه کرد. مثلاً اگر حدیث در بغداد بوده، چطور از کوفه به بغداد رسیده است؟ شاید تعجب‌آور باشد ما حدیث کوفه‌ای داریم که در عهد اول بغداد که سال‌های ۲۲۰ - ۱۵۰ است، حدیث مستقیم از کوفه به بغداد آمده، اما در عهد دوم بغداد که زمان نجاشی و شیخ طوسی بوده، خیلی از میراث‌های ما در ابتدا به قم آمده و از قم به بغداد رفته، یعنی به جای اینکه مستقیم از کوفه به بغداد برود، از کوفه به قم و از قم به بغداد رفته است. بررسی این میراث‌های فرهنگی ما از این زاویه خیلی از ابهام‌های روایات را حل می‌کند.

تقریباً چیزی در حدود نود درصد احادیث ما به این لحاظ کاملاً قابل شناسایی تاریخی است. اگر حدیث به قم آمده، همیشه این سؤال مطرح است که چگونه این حدیث از کوفه به قم آمده، یعنی باید فرض بر این باشد که کسی از کوفه به قم آمده و یا از قم به کوفه رفته و حدیث را آورده است و این چهره‌ها شناسایی شوند.

مثلاً ابراهیم بن هاشم، مرحوم برقی و عده‌ای کوفه بوده‌اند که به قم آمده‌اند و عده‌ای مثل احمد بن محمد بن عیسی اشعری مثل سهل بن زیاد اهل قم و ری بوده‌اند و به عراق رفته‌اند. عده‌ای در بغداد و بصره بودند و این میراث‌ها را به قم منتقل می‌کردند.

با این ضوابط و این برخورد ریشه‌ای می‌توانیم تاریخ این میراث‌ها را روشن کنیم و نتیجه‌عجیبی که دارد، این است که ما الان احادیثی داریم که به حسب سند صحیح‌اند و روایات حدیث مشکل ندارند، اما ابهام تاریخی دارد. یعنی یک جای حدیث بغدادی است و بعد قمی بعد کوفی و آن‌گاه بغدادی می‌شود و انسجام تاریخی و جغرافیایی خودش را از دست می‌دهد.

به حسب ظاهر هم عده‌ای از فقهای ما بنا بر این احادیث فتوا



داده‌اند و صحیح می‌دانند، لکن وقتی این سنخ تحلیل تاریخی را بر آن می‌افزایند، می‌یابند که این احادیث مشکل دارند.

ما الان حتی در عالم اهل سنت حدیث متعارض از رسول الله (ص) داریم، اما نه اهل سنت و نه ما یک بار سؤال هم نداریم که از رسول الله (ص) سؤال درباره تعارض حدیث شده باشد و پیغمبر جواب داده باشند. البته حدیثی در منابع ما وجود دارد که به سند ضعیف آمده و در منابع اهل سنت هم آمده که پیغمبر فرموده‌اند من مخالف قرآن نگفتم. به استثنای این حدیث که آن هم سؤال از تعارض نیست، بنابر حدیثی که از امیرالمؤمنین درباره تعارض احادیث رسول الله (ص) پرسیدند، ایشان در جواب فرموده<sup>۱۴</sup>:

«خذ بما اشتهر بين اصحابك» و ترجیح سند و روایت راویان حدیث را مطرح نکردند. حدیث مفصلی است که در کتاب سلیم و در کتاب کافی آمده است. این نشان می‌دهد که تعارض در روایات رسول الله (ص)، صرفاً اثباتی است، یعنی زمان خود پیغمبر نبوده و بر اثر برخی ابهام‌هایی که موجود بوده و امیرالمؤمنین در آنجا شرح می‌دهند، بعد پیدا شده است. همین که ما این زاویه را می‌بینیم، خیلی از نگاه‌ها را متفاوت می‌کند.

اما در حدیثی از امام صادق (ع) الی ماشاء الله می‌پرسند<sup>۱۵</sup>:

«يأتى عنكم حديثان مختلفان» یا<sup>۱۶</sup> «يأتى عنكم حديثان أحدهما بأمران...»

۱۴. مستدرک، ج ۱۷، ص ۳۰۳، باب وجوه الجمع بين الاحاديث المختلفة.

۱۵. وسائل الشیعه، باب وجوه الجمع بين الاحاديث المختلفة، ج ۲۷.

۱۶. عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۳۳، روی عن العلامة قدست نفسه

مرفوعا الی زرارة بن اعین قال سألت الباقر (ع) فقلت جعلت فداک یأتی

عنکم الخیران او الحدیثان المتعارضان.





البته عرض کنیم که لفظ تعارض در روایات نیست، تنها بنا بر مرفوعه‌ای از زرارة در عوالی اللثالی که فوق العاده ضعیف است، کلمه متعارضان آمده و الا لفظ تعارض و مانند آن در روایات نیست. عبارت مختلفان و مانند آن وجود دارد که ریشه قرآنی آن همان (لوکان من عند غیر الله لوجدوا فيه اختلافاً کثیراً) است.

امام صادق (ع) راه‌های مختلفی را بیان می‌فرمایند. این معنایش چیست؟ معنایش این است که خود حدیث رسول الله (ص) فی حد ذاته متعارض نبوده، تعارض بعد حاصل شده است، اما حدیث امام صادق (ع) واقعاً بوده و صادر شده است.

لذا دو گونه باروایات برخورد می‌شود: اهل سنت با تعارض حدیث رسول الله (ص) یک گونه برخورد می‌کنند و ما باید گونه‌ای دیگر برخورد می‌کنیم.

البته تألیفات اصحاب ما درباره تعارض، در زمان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) هم نبوده. حالا یا معنایش این است که آن زمان تعارض شدید نبوده، یا قابل حل بوده و یا... در هر صورت، نخستین تألیفات ما در زمینه تعارض از زمان موسی بن جعفر (ع) به بعد بود. که قاعدتاً از زمان ایشان به بعد مکتب بغداد که مکتب عقل‌گرایی است، تازه تأسیس شده بود. این مثال کوچک چقدر دیدگاه‌ها را عوض می‌کند. ما خیلی راحت می‌فهمیم که تعارض با حدیث رسول الله (ص)، بعدها پیدا شده و عوامل دیگری دارد. این طور نیست که پیغمبر دو گونه فرموده باشند، اما امام صادق (ع) آن را قبول می‌کنند. لذا باید دو گونه برخورد کنیم.

یک مسئله مهم دیگر در تاریخ حدیث ما که مربوط به ائمه متأخر است، مسئله عرض احادیث است، یعنی آنکه روایات امام

باققر (ع) و امام صادق (ع) را بر حضرت رضا و جواد و هادی (علیهم السلام) و حتی در بعضی توقیعات بر حضرت حجت (عج) عرضه می‌داشتند. این مطلب خیلی آثار فراوانی دارد که یکی از آثارش را از باب مثال عرض می‌کنم.

یکسری احادیث هستند که در سند آنها واقفیه وجود دارند و مشهور فقها به آن فتوا نداده‌اند و اصطلاحاً آنها را شاذ می‌گویند. خوب این بحث می‌آید که چون واقفیه خصوصاً عده‌ای از آنها خیلی شدید و معاند بودند، اینها دیگر بعد از موسی بن جعفر (ع) به ائمه مراجعه نکردند. البته واقفیه از کتاب ابن ابی عمیر و از مصادر ما گرفته‌اند. احتمال دارد که حضرت هادی (ع) و حضرت جواد، امام عسکری (ع) به شیعه فرموده باشند که این روایت ابن ابی عمیر مشکل دارد و روایت را طرح کرده باشند و حال آنکه روایت در مصدری مهم هم هست؛ کتاب نوادر ابن ابی عمیر جزء اصول اصحاب در شش مجلد و جزء کتب بسیار مهم اصحاب است که ممکن است ائمه (علیهم السلام) متأخر ما طرح کرده باشند. اما واقفیه چون به ائمه (علیهم السلام) مراجعه نمی‌کردند، مجبور بودند به همان کتب موجود مراجعه کنند. چیزی در حدود هفتاد هشتاد درصد احادیث متعارض ما از منفردات شیخ طوسی است، یعنی تا قبل از شیخ طوسی اصلاً این حدیث نبوده است، یعنی این حدیث بر فرض هم از امام صادق (ع) در قرن دوم صادر شده باشد تا نیمه قرن پنجم در میراث اصحاب ما وجود ندارد. در سند آن واقفیه وجود دارند که البته آنها هم از مصادر معتبر ما نقل کرده‌اند. مثلاً در نوادر المصنفین مرحوم محمد بن علی بن محبوب حدیثی هست که به لحاظ سند صحیح است. تنها حدیث صریح که

خمس را در هدیه واجب می‌داند که از کتاب ابن ابی عمیر هم هست، مثلاً از امام صادق (ع) صادر شده که کسی جز محمد بن علی بن محبوب که در قرن سوم بوده، آن را نقل نکرده و این نقل او هم در هیچ کتاب ما مثل کافی و فقیه و حتی تهذیب و استبصار نیامده و بعد از این قرن سوم در قرن ششم در کتاب سرائر به عنوان مستطرفات آمده است.

گویا این یک مسئله‌ای نیست که تصادفی باشد، در حالی که عده‌ای از بزرگان فرموده‌اند این حدیث صحیح‌السند است و طبق آن فتوا داده و گفته‌اند خمس در هدیه واجب است.

اما وقتی تحلیل سندی تاریخی می‌کنیم، با مشکلاتی جدی مواجه می‌شویم؛ آن هم در مسئله‌ای مانند خمس و آن هم در هدیه که امری متعارف است. البته این غیر از آن حدیث علی بن مهزیار است که «و الجائزة من الانسان» که اصلاً خمس را در عنوان هدیه واجب کرده است.

این نکته‌ای است که به نظر ما خیلی می‌تواند باب‌ها را باز کند، اما متأسفانه الان به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و می‌گوییم صحیح و ضعیف و تمام. البته این صحیح و ضعیف هم روشن شد که ارزش علمی دارد، نه اینکه ما خیلی راه‌های تازه‌ای می‌توانیم باز بکنیم.

چند نمونه عرض می‌کنم. درباره‌ی چیستی اصل و فرق آن با کتاب و نوادر و مصنف بحث‌های طولانی کرده‌اند که عددشان چندتا است. بنابر واقعیت خارجی، اصول در کتاب فهرست شیخ بیشتر آمده؛ شصت و خورده‌ای است و در کتاب نجاشی شش-هفت تا است.

ما به جای این بحث ریشه این را پیدا کردیم که اولین بار در تاریخ شیعه چه هنگامی اصل گفته شد. وقتی ریشه یابی کردیم، تعجب آور بود که دیدیم بیشترین تعبیر اصل را واقفیه به کار برده اند، یعنی احتمال دادیم سر اینکه مرحوم نجاشی خیلی روی کلمه اصل کار نمی کند و خیلی از مواردی که شیخ تعبیر به اصل کرده مرحوم نجاشی ندارد، احتمالاً امری تصادفی نبوده است.

این توصیف به اصل هم بیشتر بعد از زمان حضرت رضا(ع) یعنی در حدود همان سال هاست و ابتدا هم به دست واقفی ها بوده است.

لذا احتمال دارد که چون واقفی ها به امامت حضرت رضا(ع) اعتقاد نداشتند، بلکه عده ای متعصب بودند، شاید به جای رجوع به ائمه بعد به این کتب مراجعه می کردند.

این مطلب بسیاری از آثار را تغییر می دهد. البته فعلاً به عنوان احتمال عرض می کنم و ندیدم کسی مطرح کرده باشد، یعنی در حقیقت اعطای کلمه اصل این نبود که ارزشی افزوده بیاورد، بلکه به اصطلاح ما یک انعکاس عقایدی بوده است. واقفی ها چون نمی خواستند به ائمه(ع) مراجعه کنند، کتاب ها را دو بخش کردند و یک عده کتب را اصل قرار دادند، مثل امام. لذا به جای اینکه به امام زنده مراجعه کنند، به این اصول مراجعه کردند.

من شواهدش را که اینجا جای توضیحش نیست، در محل خودش اقامه کرده ام که این کار بیشتر توسط واقفی ها انجام گرفته و بیشترین نقل هم که مرحوم شیخ دارد، از مصادر واقفی ها گرفته است. احتمالات دیگری هم داده ام؛ شما مطلعید اهل سنت که اصل را چیزی شبیه چک نویس به کار می بردند، چون رسم بوده که



بزرگانی مثل سفیان ثوری می‌رفته‌اند پیش زهری حدیث می‌نوشته‌اند، این حدیث‌ها را بعد می‌آورده و تنظیم می‌کرده است. آن نوشته‌هایی را که مستقیم از زهری نوشته بود، اصل می‌گفتند که این اصطلاح خاص خودش است. ما احتمال دادیم عده‌ای موارد که در آن تعبیر اصل دارد، اشتباهی برای مرحوم شیخ طوسی شده است. مثلاً در آنجا بوده: «احدثنی فلان من اصله» مرحوم شیخ طوسی فرموده‌اند: «له اصل» و فکر کرده‌اند او اصل داشته، حال آنکه این اصل آن نسخه‌ای بوده که خودش مستقیم نوشته، نه اصل به این معنای مصطلح.

چون به هر حال کلمه اصول بعدها در بین امامیه جا افتاده است. حتی در قم شیخ صدوق اول فقیه تصریح<sup>۱۷</sup> می‌کند: «و غیرها من الاصول والمصنفات» که معلوم می‌شود در اواخر قرن چهارم این کلمه رسماً جا افتاده بوده و مرحوم نجاشی در قرن پنجم عنایت زیادی به کلمه اصول نمی‌کرده است.

حتی حمید بن زیاد که مقداری مرحوم شیخ مدیون ایشان است، یکی دوبار می‌فرمایند: «روی عن حمید بن زیاد اصولاً کثیره»<sup>۱۸</sup>. نجاشی همین تعبیر را می‌گوید: «سمع الکتب»<sup>۱۹</sup>. مثلاً شیخ درباره قاسم بن اسماعیل می‌گوید: «روی عن الحمید اصولاً

۱۷. فقیه، ج ۱، ص ۱، جز الاول... ورسالة ابن رضی الله عنه و غیرها من الاصول والمصنفات التي طرقی اليها معروفة.

۱۸. رجال الطوسی، ص ۴۰۸، شماره ۵۹۴۳ - ابراهیم بن سلیمان بن حیان/ رجال الطوسی، ص ۴۳۶، شماره ۶۲۴۱، القاسم بن اسماعیل القرشی.

۱۹. رجال النجاشی، ص ۱۳۲، شماره ۳۳۹ - حمید بن زیاد بن حماد.

کثیرة». نجاشی اصلاً اسم ایشان را نیاورده. درباره ابراهیم بن سلیمان هم مرحوم شیخ می گوید: «روی عن الحمید اصولاً کثیرة». که<sup>۲۰</sup> حمید از بزرگان واقفیه و از فقهای ممتاز واقفیه است. نجاشی آنجا هم عبارتی ندارد. به نظر من، نجاشی خیلی ظرافت به کار برده است. این ظرافت ها چه هنگام معلوم می شود؟ آن وقت که ریشه های تاریخی امثال اصل روشن شود و این سیر تحول را ببینیم که در اول به یک معنا بوده و بعد چه شد.

پس عده ای احتمالات درباره کلمه اصل هست که هم می توانند زوایای تاریخ حدیث ما را روشن کند و هم ارزیابی آنها را روشن کند و هم مقدار اعتماد ما را بر آنها روشن کند.

□ شاخص های حضرتعالی در تقسیم مباحث اصولی چیست و تا چه اندازه تقسیمات موجود را قبول دارید؟

■ عده ای از اصولیون این تقسیم را مطرح کرده اند و من تنها نیستم. در کتب اهل سنت دو بحث اساسی بوده است: یکی مصادر تشریح مثل کتاب و سنت و... و دیگری حجت به معنای امارات و طرف و اصول عملیه. ما گفتیم بهتر است که از همان اول آگاهانه اینها را ریشه یابی کنیم. البته اصول موضوعش حجت است که اجمالاً روشن است و البته حجت یک لفظی است که قابل سعه و ضیق است. لذا خود این حجت گاهی به معنای مصادر تشریح است، مثل کتاب.

البته اهل سنت اجماع را هم مصدر تشریح می دانند، یعنی اگر

۲۰. رجال نجاشی، ص ۵۹، حمید بن زیاد بن حماد، کان ثقه واقفا  
وجها فیهم سمع الکتب، شماره ۳۳۹.

علمای یک زمانی جمع شدند و گفتند به خاطر بعضی مشکلات  
 قربانی را از حج برداریم، این خودش حجت است، یعنی مصدر  
 تشریح است، مثل کتاب یعنی فقهای زمان حق دارند و اگر چیزی را  
 گفتند آن اجماع خود بنفسه حجت است و حتی می‌تواند بر کتاب و  
 سنت مقدم بشود. البته بعضی‌ها بحث دارند که تخصیص است یا  
 تقیید یا در آنچه است که نصی در آن باره وجود ندارد و یا...  
 بحث دیگر درباره حجیت بحث امارات مثل ظواهر و دلالات و  
 همچنین بحث حجیت خبر واحد در طرق است که یعنی ما را به  
 سنت رسول الله می‌رساند یا نه. این دو بحث منابع و دیگر طرق و  
 امارات از لحاظ تاریخی با هم تفاوت دارند. بحث منابع و مصادر  
 تشریح در قرن اوّل از زمان خلفا خصوصاً عمر مطرح شد و اصل  
 اشکالش هم این بود که اسلام توسعه پیدا کرده و به مطالب جدیدی  
 رسیده‌ایم که در کتاب و سنت نیست. عمر و عده‌ای که با او  
 بودند، برای حل این مشکل دو طرح دادند: یکی اینکه عمر خودش  
 یک مجمع مشورتی داشت که حدود سی نفر در آن بودند؛ پانزده  
 نفر از انصار و پانزده نفر از مهاجرین مثل امیرالمؤمنین طلحه و زبیر  
 و سعد بن ابی وقاص و... او مسائل مهم را با آنها مطرح می‌کرد  
 و نتیجه‌نهایی را روی منبر می‌گفت، شبیه مجمع تشخیص  
 مصلحت و این زیربنای اجماع شد و اجماع در تفکرات دینی  
 اهل سنت به عنوان یک مصدر تشریح از آنجا شروع شد. گاهی هم  
 خلیفه خود در قضایا و مناسبات مختلف نظری داد و «اقول فیها  
 برائی» می‌گفت که اسمش را رأی گذاشته بودند. خود اهل سنت  
 هم دارند. از اوایل قرن دوم اسمش قیاس شد. لذا قیاس و رأی  
 یکی است. این دو عنصر در مصادر تشریح هر دو توسط عمر اضافه

شدند و هر دو هم دارای یک زیربنا بودند؛ اینکه این مورد حکمش در کتاب و سنت نیامده و این مطلب هم برای آنها آسان بوده است؛ چون می‌گفتند اگر در سنت بود ما صحابه هستیم چه کسی از پیغمبر شنیده؟ می‌گفتند کسی نشنیده و مسئله تمام می‌شد مثل زمان ما نیست که برگردیم به کتاب‌ها بگوییم ممکن است روایتی بوده و به دست ما نرسیده و مثل این حرف‌ها.<sup>۲۱</sup> شافعی در کتاب الرسالة معروفش که اولین کتاب موجود اصول نزد ماست، نقل می‌کند که یک اعرابی یا غیر اعرابی از عمر مسئله‌ای پرسید. عمر گفت: کسی که آنجا حاضر بوده، می‌گوید من پیش پیامبر (ص) بودم و همین سؤال را از پیامبر (ص) پرسیدند. ایشان این طور جواب دادند. عمر می‌گوید: تو خودت شنیدی می‌گوید: بله، می‌گوید خوب همین است که این آقا از پیغمبر (ص) نقل می‌کند و به حرف من گوش نکن. اهل سنت هم این نظری را که ما درباره امیر المؤمنین داریم به عمر ندارند که چطور می‌شود عمری که از مکه با پیغمبر بوده و پدرزن پیغمبر بوده، مطلبی را از پیغمبر نشنیده، ولی یک فرد عادی شنیده و اینها را هم عیب نمی‌دانند و اینکه عمر سریع تصمیم می‌گرفته و بعد اگر می‌گفتند پیغمبر این طور گفته اینکه برمی‌گشت از نظر خودش یا توجیه می‌کرد یا... را هم عیب نمی‌دانند. در هر حال، این مطلب لطیفی است و باید درباره‌اش دقت کنند.

قسم دیگر اصول مباحث امارات، طرق و اصول عملیه است که بنابر بررسی دیدیم این مسائل بیشتر از قرن دوم مطرح شده‌اند؛ چون از اواخر قرن اول سال‌های ۸۰ و در زمان حضرت سجاد (ع)

۲۱. الرسالة، ص ۴۲۶، ح ۱۱۷۲.



فقه در دنیای اسلام مطرح شد. حدیث نقل نمی‌کردند، اما فقه و فقها بروز کردند و فقهای معروف اهل سنت از این زمان تا حدود ۲۰۰-۲۳۰ اوائل قرن سوم مثلاً زمان حضرت جواد. در سال ۹۰ فقه شروع شد و در حدود سال ۱۸۰-۱۹۰ اصول شروع شد. این اصول خواهی نخواهی در بین فقهای اهل سنت شروع شد. شیعه هم البته مطلع بودند و قبل آن مقدار زیادی مسائل اصولی را به عنوان روایات متفرقه از ائمه (ع) داشتند. البته معلوم نیست کتاب مدون اصولی داشته باشند و اینکه مرحوم سیدحسن صدر نقل کرده، معلوم نیست مدون و موجود بوده که بشود حساب علمی رویش باز کرد. البته مبدأ تمامی علوم و معارف اسلامی اهل بیت (ع) بوده‌اند و جای بحثی در آن نیست، اما اینکه نوشتاری مدون و در دست باشد، همان رساله شافعی است که دست ما موجود است. لذا مصادر و منابع در عهد صحابه بوده و طرق و امارات بعد از عهد فقها شکل گرفته است. لذا فقه مدون بود و اینها آمدند امارات را از فقه گرفتند و این مباحث را جدا کردند. حالا چون بحث‌های ما معمولاً ناظر به اهل سنت هم هست، به نظر ما در مباحثی که مربوط به مصادر تشریح است، بسیار مشکل می‌توان با اهل سنت به نتیجه رسید؛ دعوی ما حل‌نشده است؛ چون آنها می‌گویند شما قائلید که علی بن ابی طالب مدعی بوده تمام احکام در قرآن و سنت آمده است. از آن رو، عمر معتقد است که نیامده و چون نیامده باید با قیاس و اجماع حکمش را پیدا کنیم و ما هر دو را صحابی می‌دانیم و هم برای عمر احترام قائلیم و هم برای امیرالمؤمنین. البته معظمشان عمر را مقدم می‌کنند و اگر هم عده‌ای شان این کار را نکنند، بالاخره می‌گویند هر دو صحابه‌اند. لذا در مذهب شیعه

برخلاف اهل سنت قیاس و اجماع بنفسه حجت نیست. اما در مسائلی که در قرن دوم پیش آمده، می شود به نتیجه رسید؛ چون آنها چهار چوب مذهب نیست و خودشان هم اختلاف دارند و آرای متعدد دارند؛ چون مثلاً در میان سنی ها یکی می گوید امر دلالت بر وجوب می کند و دیگری می گوید نمی کند.

نکته بسیار مهم دیگر این است که در این موارد که مورد اختلاف فقهاست، آنها از فقه خودشان اصول خودشان را انتزاع کردند؛ چون پنجاه - هشتاد سال فقه نوشته شد و بعد اینها آمدند یک سری چیزها را که می تواند در اجتهاد مؤثر باشد، جدا کردند. گفتند نظر دادن در این مسئله مثبتی بر مثلاً دو نکته است. از این دو نکته یکی موردی است که در این مسئله می آید و در دیگری نه و نکته دیگر موردی نیست و آمدند نکته های غیرموردی را نگه داشتند و اصول کردند و لذا در بحث معاملات همین تازگی خدمت آقایان عرض کردم و این دوره تبه پیدا کردم و در دوره قبل نگفتم که انصاف این است که مجموعه ای که در نهی از معاملات در شریعت داریم یک نواخت نیست، مثل «لاتبع ماليس عندک» را داریم و مثل «ذروا البیع» را هم داریم و مثل «لاتعزموا عقدة النکاح» را هم داریم که در اینجا نگفته «لاتنکحوا» البته «لاتنکحوا ما نکح آبائکم» را هم داریم، ولی در قبلی نمی خورد به «عزیمت» بلکه به «نیت» می خورد که اصلاً نیت نکاح نکنید و لذا من در بحث معاملات به یک معنایی برای اولین بار عرض کردم که مباحثی در نهی معاملات فقهی اند و اصولی نیستند که البته به صورت کم رنگ دیدم، یعنی بعضی علما اشاره کرده اند و البته من هم بعد دیدم. لذا «لاتعزموا عقدة النکاح» فقهی است؛ اصولی نیست؛ چون در همه جا نیامده است. لذا

هرجا استنباط نکته موردی بود، اسمش را گذاشتیم نکته فقهی و هرجا که نکته در چندجا سریان داشت، اسمش را گذاشتیم نکته اصولی و برای اولین بار این تقسیم را انجام دادیم. نکته مهم دیگر اینکه در آن زمان که فقه نوشته شد، یک مقدارش زمان بنی امیه بود و بعد از سال ۱۳۲ که بنی عباس آمدند، در هر دو زمان فقه‌های اهل سنت مباحث فقهی را از مباحث حکومتی جدا می‌کردند، شأن فقیه را استنباط می‌دانستند و برای یک فقیه حق دخالت در امور تعیین حاکم و صلاحیت حاکم و این‌گونه مسائل را نمی‌دانستند، لذا فقه، استنباطی شد و اصول، اصول فقه استنباطی. از آن طرف فقه اهل بیت (ع) نوعی فقه ولایی است. اصلاً طبیعتش مزجی است بین استنباط و ولایت. البته در قرون بعد هم که شیعه اصول نوشت، من حیث لایشعر هم اصول فقه استنباطی نوشت، یعنی تا این لحظه که من خدمت شما هستم، هنوز که هنوز است اصول فقه ما اصول فقه استنباطی است و مسائل ولایی در اصول نیامده و به نظر ما باید در اصول بیاید، یعنی اگر ما بنا گذاشتیم در مسائل ولایتی که یک مقداری عمومیت دارد، بخواهیم اصول و قواعد ولایت و زیربناهای فکری ولایت و اداره جامعه را تبیین کنیم، این باید در اصول بیاید و ما الان نداریم و اصلاً آقایان تبه پیدا نکردند.

□ مقصود شما دقیقاً از اصطلاح‌های «فقه استنباطی» و «فقه ولایی»

چیست؟

■ فقه استنباطی ما کلیه موضوعات و احکامی است که ما مستقیماً از کتاب و سنت استخراج می‌کنیم. فقه ولایتی احکامی است که مطابق با مقتضای زمان و خصوصیات روز و روی حساب‌های

مصالح موقت یا غیرموقت باشد و بحث در فقه ولایی در این است که اگر یک حکم اسلامی بر اثر خصوصیات زمانی مبتلا به اشکالی بشود، آیا حاکم وقت یا ولی فقیه می تواند آن را بردارد یا خیر؟ مثلاً همین حکم عمر که نهی از متعه کرد. مرحوم مطهری معتقد بود که اگر سنی ها یا آن برخورد حکم ولایی می کردند، مشکلی پیش نمی آمد و ما این بحثی را که ایشان کرده، به نحو مفصلی در بحث های ولایت فقیه مطرح کرده ایم. آقایان دیگر ندارند یا فرض کنید در مشهور روایات ما دیه اهل کتاب  $\frac{1}{14}$  دیه کامل است. دیه کامل ده هزار درهم است و دیه اهل کتاب هشت صد درهم و اگر الان بخواهیم این را اجرا کنیم، کشورهای غربی همین کار را با ما می کنند. لذا این حکم یک چالش ایجاد می کند. حال آیا حاکم می تواند آن را بردارد؟ این مراد از فقه ولایی است.

□ یعنی حیطة این دو فقه با هم متفاوت است؟

■ دقیقاً بله دو مقوله اند؛ گاهی فقه ولایی آن منطقه ای است که اسلام اصلاً حکم ندارد. این یک جای حکم ولایی و حکومتی است و گاهی حتی در آن بخش حکم هم دارد، اما با چالش مواجه شده و اینها اصول ما را بررسی نکردند. اینکه می گوئیم اصول فقه ولایی این را آمدیم در اصول فقه داخل کردیم.

□ این بحث الزاماً در مباحث فقه ولایی نیست. مثلاً خون یک زمانی اصلاً فائده ای نداشت، ولی الان فائده دارد و می شود خرید و فروش کرد چون موضوعش عوض شده است.

■ این بحث در فقه ولایی نیست، بلکه در فقه استنباطی است.

□ به عبارتی بحث زمان و مکان در فقه استنباطی هم وارد می‌شود؟

■ بله ممکن است در فقه استنباطی تأثیر داشته باشد؛ یعنی ممکن است بر اثر گذشت زمان به تعبیر بعضی‌ها عنوان موضوع عوض شده باشد و اگر عوض نشده باشد، این حکم خصایصی دارد که الان عوض شده است. این فقهی است که استنباط می‌کند. فرض کنید شطرنج موضوعش عوض شده، اما باز هم این کار فقهاست و فقه ولایی نیست. مراد ما نیز این نیست که حتماً در قدیم باشد. اصلاً معنای فقه این بود که مثلاً در دو عنوان که باهم سازگار نبودند مانند تأکید روایات بر مسواک کردن و از سوی دیگر روایاتی هستند که بنابر آنها خداوند بوی بد دهان صائم را دوست دارد. از این رو، عده‌ای از فقهای اهل سنت مسواک کردن را مستحب می‌دانند، مگر برای صائم. این به زمان و مکان نیست. به همین دلیل، گفتند آن روایتی که گفته مسواک کردن استحباب دارد، صائم را شامل نمی‌شود. یا در مسئله اجتماع امر و نهی که شارع از یک سو نماز را واجب دانسته و از سوی دیگر، از غضب کردن نهی کرده است. اینجا اصلاً فقه متولد شد؛ هنگام اجتماع صلاة و غضب. لذا فقه استنباطی الزاماً به این معنا نیست که مسئله متأثر از زمان و مکان نباشد. همان فقهی است که از مجموع کتاب و سنت استخراج می‌شود. اجتماع امر و نهی کار حکومت نبود، کار فقها بود و جزء فقه ولایی حساب نمی‌شد. فقه ولایی بنابر پدید آمدن اقتضایی در جامعه است. لذا «متعتان محللتان فی عهد رسول الله أنا احرمهما» فقه ولایی است.

فقه ولایی در خیلی از نظریاتی که تازگی مطرح شده، در منطقه الفراغ است. ولی به نظر ما فقه ولایی فقط مخصوص منطقه الفراغ نیست و اوسع از آن است. خود منطقه الفراغ نیز بدان

معناست که شارع در آن باره حکم نداشته باشد. این اصلاً خودش یک مبنا دارد که شارع در جایی اصلاً حکمی ندارد. فقها مبانی مقداری از این مباحث را که باید تشریح شود، در بحث برائت آورده‌اند، اما انسجام ندارد، یعنی نتوانسته‌اند در یک جا بیاورند.

□ به نظر شما منطقه الفراغ در چه حیظه‌ای است؟

■ منطقه الفراغ گاهی در جایی است که لسان ادله حکمی یا حکم الزامی ندارد؛ حکم ترخیصی ولو استحباب دارد. این راه ما منطقه الفراغ می‌دانیم و منطقه الفراغ را به این معنا تفسیر می‌کنیم. حالا چرا این نظر را داریم و با آن نظر مخالفیم، بحث جداگانه‌ای دارد که الان جایش نیست.

اضافه بر این دو نکته مسئله فقه ولایی اصلاً اختصاص به منطقه الفراغ ندارد. فقه ولایی دایره‌ای وسیع دارد، مخصوصاً در مسئله ولایت فقیه. آقای می‌گفت ولایت مطلقه فقیه مثل ولایت فرعون است؛ چون فرعون می‌گفت: «انا ربکم الاعلی» مطلقاً این آقا ولایت مطلقه را نفهمیده است. ولایت مطلقه‌ای که مرحوم امام مطرح کردند، عبارت از این است که ولایت رسول الله مطلقاً برای فقیه ثابت است و قید نخورد؛ چون سابقاً قیودی برای ولایت فقیه بود، حتی خود ایشان در تحریر الوسیله جهاد ابتدایی را قید می‌زدند و بعد از این مسئله برگشتند. لذا در فقه ولایی ایشان این طور می‌شود که رسول الله (ص) حتی بر نماز و روزه ولایت دارد و می‌تواند بگوید حج بجا نیاورید. این فقه ولایی است و حدود ولایت هم نزد ایشان این است. تمسک هم می‌کنند به قصه مسجد ضرار که حضرت رسول (ص) دستور دادند مسجد را خراب کنند و

این ولایتی که رسول الله (ص) دارند، در امور اجتماعی به عینه برای فقیه ثابت است و هیچ قیدی ندارد. فارقی که بین فقیه، پیغمبر و وصی وجود دارد، به صفات شخصی مثل عصمت برمی‌گردد. فتوای ایشان همین بود و من هم در درس نجف و هم بعد از ایشان شنیدم. لذا حج را ایشان فرمودند سه سال انجام نشود و بر نماز هم ایشان می‌گوید مقدم است. اصلاً نظر ایشان در کتاب بیع که به قلم خودشان است و تقریر نیست، این است که: «الاسلام هی الحکومة بشتی اشکالها و الاحکام عرض لها». خیلی حرف و ادعای بزرگی است. بعضی فکر می‌کنند اواخر حیات ایشان بود که سخنانی گفته شد و آقای خامنه‌ای سخنانی در نماز جمعه تهران ایراد کرد. خیال می‌کنند ایشان آن موقع نظرشان این شده، در حالی که قبل از آمدن به ایران و در نجف بیع را نوشته‌اند. ایشان می‌گوید اصل حکومت است و حتی نماز فرع است. البته ما این را در بحثمان مطرح کرده‌ایم و رد کرده‌ایم و قبول نکرده‌ایم. خیلی گفتن این حرف مشکل است، حتی برای شما هم شاید تصورش هم سنگین باشد. لذا ما در بحث مسجد ضرار توضیح داده‌ایم که تأمل نشده است. آیه مبارکه می‌فرماید: «والذین اتخذوا مسجداً» می‌گوید آنجا را مسجد قرار دادند، نام اتاقی را مسجد گذاشته بودند و مشغول جاسوسی بودند و با روم ارتباط پیدا کرده بودند. آنچه پیامبر خراب کرد، مسجد نبود و ما در بحث اصول در ولایت فقیه توضیح داده‌ایم و گرنه مسجدی را که مسلم مسجد است، مثل مسجد الحرام، نمی‌شود خراب کرد و اصلاً باید در مورد حکم ولایی سخن گفته شود و این بحثی دامنه‌دار و لطیف است و بحثی نیست که مختصر بتوان وارد شد.

□ به نظر شما چه طور می شود اصول فقه را ولایی یا حکومتی کرد؟  
 ■ راهش این است که آن را وارد اصول کنیم و جای مناسبش هم که ما وارد کردیم بحث اجتهاد و تقلید است.

□ در مباحث اصول فقه ولایی چه مباحثی باید مطرح شود؟  
 ■ در اجتهاد و تقلید به مناسبت اینکه شئون فقیه چیست - من مجتهد تعبیر نمی کنم؛ فقیه تعبیر می کنم و این تعبیر اهل بیت است، مجتهد مال سنی هاست - شئون فقیه یکی فتواست؛ یکی قضاوت است و یکی از شئون ولایت است.

□ فرمودید که آقایان تنبّه پیدا نکردند که فقه ولایی است و لذا اصول فقهمان هم باید ولایی باشد. می شود تحلیلی بفرمایید که چه شد که تنبّه بر این مطلب پیدا نشد و اصول فقه ما ولایی نشد؟

■ بله آن وقت در اسلام این طور بود که اوّل عمر سیطره خاصی داشت، حتی مسائل فقه استنباطی هم که می پرسیدند، به رأی خودش هم که شده جوابی می داد. این مطلب واقعاً برای ما تعجب آور است. این را شافعی در کتاب الرساله خودش شاید در ثلث اوّل نقل می کند که شخصی از عمر مسئله ای پرسید و جوابی داد. بعد می گوید که از صحابه کسی آنجا بود و گفت یا امیر المؤمنین از رسول اللّه (ص) کسی این مسئله را پرسید، شنیدم ایشان این طور پاسخ فرمودند. عمر به آن سائل گفت، همین را که این آقا نقل کرده، عمل کن و رأی مرا رها کن. بعد شافعی می گوید ببینید عمر وقتی مطلبی از رسول اللّه (ص) می شنید، بر رأی خودش مقدم می کرد. ۲۲



دقت کنید اینها این مقدار خودشان را آزاد می‌دانستند و شاید شافعی یک صفحه روی این مطلب مانور داده و شما می‌دانید عمر به قول خودشان جزء اولین مسلمانان در مکه بوده - چندسال در مکه بوده و هفت یا ده سال در مدینه بوده، شوخی نیست - چطور می‌شود او حکم را از پیامبر (ص) نشنیده باشد و یک فرد عادی بداند. اشکال ما به آنها که البته در نزد آنها مهم نیست، این است که خلیفه نداند مهم نیست، ولی چرا وقتی نمی‌داند حکم می‌کند؟ ببینید این ظرافت کار چیست؟ این است که می‌گوید من ولی امر هستم و حکم می‌کند تا بعد یک صحابی و نه حالا یک کسی مثل امیرالمؤمنین (ع) یک صحابی عادی بگوید من خلاف این را از رسول الله (ص) شنیدم.

پس مسئله فقه در اول این طور بوده و بعدها این ماند. اگر شما در تاریخ هم دیده باشید، وقتی در قطع ید سخن گفته شد، به خلیفه نوشتند. خلیفه قضات را جمع کرد و حضرت هادی (ع) مطلبی فرمودند و نظر برگشت، یعنی این سنت ماند که حتی اگر در مسائل فقه استنباطی فقها یا قضات اختلاف می‌کردند، به نزد خلیفه می‌رفتند و خلیفه هر چه می‌گفت، همان می‌شد ولو اینکه یک آدم بی سواد باشد و این بین مسلمانان برقرار ماند.

آن وقت به تدریج بعد از عمر حرکت فقه جلو آمد - حالا تدوین شد یا نشد بماند - بحث‌های فقهی مطرح شد، فروع و استفتاء و مرتب سؤال می‌کردند و دائماً فروع جدید سؤال می‌شد و این از سال‌های هشتاد، زمان حضرت سجاد (ع) به بعد رایج شد، یعنی اینکه اولین شعبه علوم دینی ما در حقیقت فقه است و در سال‌های ۱۹۰ - ۱۸۰ هم اصول تدوین شد. لذا اصول از فقه

گرفته شد و این خیلی نکات فراوانی دارد که ان شاء الله در بحث اگر جایی پیش آمد نکات را عرض می‌کنم. قبل از اصول هم تقریباً رجال تدوین شد. سال‌های ۱۶۰ تا ۱۸۰ بحث‌های رجالی شروع شد؛ این آقا ثقة هست یا نه و... و با اصول تکمیل شد، خصوصاً که اصول مقداری کبریات و رجال صغریات را مطرح کرد. مثلاً اصول این بحث را مطرح کرد که مرسل حجت است یا نه. بنابراین، آنچه ما تدریجاً در فقه پیدا کردیم، از سال‌های ۸۰ به بعد در حقیقت فقه استنباطی بود؛ چون فقیه در دایره دولت نبود، مگر اینکه حکم می‌رفت پیش خلیفه. او چیزی می‌گفت؛ درست یا نادرست بحث دیگری بود. بزرگ‌ترین فقها در مدینه بودند. مالک معتقد بود هر وقت فقهای مدینه چیزی گفتند، حرفشان حجت است. خود حضرت سجاد(ع) در مدینه بودند. امام باقر(ع) مدینه بودند و امام صادق نیز این طور. فقهای هم امثال ابوحنیفه در کوفه بودند. فقهای هم در بصره بودند امثال سلیمان بن حیّان و افراد مفسری هم مثل قتاده، دعامة و حسن بصری بودند که حسن بصری جهات دیگری غیر از فقه هم دارد و منحصر در فقه نیست. فقهای نیز در شام بودند، مثل اوزاعی. فقهای در مصر بودند، مثل قیس بن ابی‌ربیع. فقهای در خراسان بودند مثل عبدالله بن مبارک.

ولی بیشترین حد فقهی مال مدینه و کوفه بود. فقط فارقدان این بود که مدینه را فقه ماثور می‌دانستند که مستند به روایات عمل می‌کنند و کوفه را فقه رأی و قیاس می‌دانستند و در اصطلاح مرادشان از مدرسه‌الرای کوفه بوده و منظورشان از مکتب حدیث مدینه بوده است.

البته اصل انتشار رأی از زمان عمر شروع شد، لکن در زمان



عمر که قرن اول بود، رأی می‌گفتند و در قرن دوم از آن تعبیر به قیاس کردند.

بعد از این هم در زمان احمد حنبل، شافعی، مالک و امثالهم که فقیه بودند، حکومت در دست کس دیگری بود و چون اول فقه نوشته شد و اصول از فقه انتزاع شد، با همان ضوابطی که عرض کردم و چون تدریجاً فقه و فقها از مجال حکومتی جدا بودند و حکومت هم دست کس دیگری بود، لذا خواهی نخواهی زمینه فقهی با زمینه حکومتی متفاوت بود و به طبیعت حال هم فقه از حکومت جدا شد.

مثلاً خود احمد بن حنبل را که به قول خودشان فقیه حدیث‌شناسی بوده و این قدر برای او کرامات نوشته‌اند که پیغمبر (ص) را خواب دید و الی آخر - که نمی‌خواهم آن حرف‌ها را نقل کنم - نزد معتصم عباسی می‌آوردند که تمایل به مسئله خلق قرآن پیدا کرده بود. احمد قاتل به قدیم بودن قرآن بود. او را نزد خلیفه می‌آوردند تا از حرف خود برگردد، بر نمی‌گشت. روزی ۱۲۰ تازیانه به او می‌زدند. او که کوفته و کتک خورده به خانه باز می‌گشت، جاسوسی از طرف دستگاه می‌فرستادند ببینند اوضاعش چگونه است. مثلاً می‌گفتند: این خلیفه چنین و چنان می‌کند و تو را تازیانه می‌زند. بیا از اطاعت خلیفه خارج شویم. می‌گفت: نه از اطاعت خلیفه خارج نشوید. چوب را خورده بود و خلیفه کتکش می‌زد، باز می‌گفت از اطاعت خلیفه خارج نشوید، چرا؟ چون آن ولایت را در جهات دیگری می‌دیدند و یا مثلاً ابوحنیفه در دستگاه نبود و جز مخالفان بود، با منصور بد بود و منصور هم او را زندان کرد و در زندان شلاقش هم زد و در زندان هم کشته شد، یا بعد از



زندان که درآمد، بلافاصله کشته شد، می گفت حاکم حاکم صحیحی نیست ما باید خروج کنیم و دغدغه اش خروج بود، در تاریخ بغداد ج ۴ دارد: «کان ابوحنیفه یری السیف» یعنی قائل به مبارزه مسلحانه بود و دارند که به خروج با ابراهیم قتیل یا حمران برادر محمد نفس زکیه تشویق می کرد و حتی دارند که یک نفر از اهل بصره به او گفت که تو تشویق کردی مردم با ابراهیم بروند و برادر من رفت و کشته شد، تو خودت چرا نرفتی؟ گفت: امانت های مردم پیش من بود و اگر آنها نبود، من هم رفته بودم. لذا دغدغه اش خروج بود و دیگر دنبال احکام ولایی نبود.

او به فکر تعویض حاکم بود و به فکر این نبود که خودش حاکم بشود و حکومتی داشته باشد. بلکه اصلاً ابویوسف کسی است که منشأ شد فقه حنفی خیلی رایج شود. اول ابویوسف به دستگاه هارون رفت. ابوحنیفه در دستگاه نبود و جز مخالفین بود. ابویوسف هم اول یک طلبه فقیری بود. در عبارتی در کتب اهل سنت دیدم اولین بار که برایش فالوده آوردند، گریه کرد. گفت من در کوفه که بودم، آن قدر فقیر و بدبخت بودم که از کنار دکان رد می شدم، آرزو می کردم فالوده بخورم پول نداشتم. حالا که دیدم از شدت شوق گریه ام گرفت و لذا ابویوسف هم که آمد به عنوان فقیه آمد و سلطه هارون را تأیید کرد.

ایشان یک کتاب خراج به نام کتاب خراج ابویوسف دارد که جزء اولین کتب نظام مالی دولت اسلامی است. البته ایشان کل اموال را نوشته است. وی خمس و غنائم را هم نوشته و اختصاص به خراج ندارد.

مالک هم اندکی فقیه درباری بوده است.



ده‌ها فقیه دیگر نیز در کوفه بوده‌اند؛ مثل سفیان بن سعید ثوری که نه تنها با حکومت نبود، بلکه مخالف هم بود. لکن نه مخالفی که برای خود ولایت قائل شود. او مخفیانه و به قول امروزی‌ها تیمی زندگی می‌کرده تا فوت کرد. منصور دستور داد تعقیبش کنند. او مخفی شد و اصلاً علنی نبود. لذا کسانی که با تشکیلات برخورد داشتند، چند جور بودند و یکی از مهم‌ترین مشکلات دنیای اسلام همین بود.

اینها اصلاً برای خودشان ولایت قائل نبودند، ولی در عین حال قائل بودند خلیفه به عنوان حاکم حق دارد اعمال ولایت بکند و در ولایت او اشکال نمی‌کردند و ولایت او را نافذ می‌دانستند. پس بنابراین اصول فقه استنباطی را نوشتند؛ چون فقهی که دستشان بود، استنباطی بود و اصلاً فقیه شأن خود نمی‌دید در امور ولایت دخالت کند و ولایتی هم نداشت. البته این طور نیست که فقه ولایی در فقه استنباطی نیامده است، بلکه گاهی در فقه استنباطی آنها تأثیر گذاشته است. در مسأله معروف اجتماع امر و نهی که فقه استنباطی است؛ مثل فخر رازی در کتاب اصولش، المحصول تصریح می‌کند طبق قاعده باید قائل به امتناع بشوند که نماز در دار غصبی باطل است، لکن خلفا چون در دار غصبی نماز می‌خواندند و صحابه به آنان اقتدا می‌کردند، پس نماز صحیح است.

لذا چون اینان ولایت را گونه‌ای جهات دیگر می‌دیدند، فقه از حکومت جدا شد و مردم برای فقیه ولایت علمی را دیدند، نه ولایت اجرایی. ما امروز ولایت علمی را رجوع به اهل خبره، می‌نامیم که اگر یک دانشجو یا محصل دبیرستانی بگوید آقا شما مرض فلان دارید و فلان دارو را مصرف کنید، به حرف او گوش

نمی‌کنیم، اما اگر متخصص بگویید گوش می‌دهیم. این نکته همان ولایت علمی خبره است و این در جامعه انسانی اصلی عقلانی است و این زیربنای تقلید است.

البته آن کسی که گفت تقلید کار بوزینه است، تقلید فارسی را با تقلید عربی اشتباه کرده است. تقلید عربی رجوع است. آنچه را در فارسی به آن می‌گویند: «خلق را تقلیدشان برباد داد» در عربی محاکات از حکایت می‌گویند. تقلید عربی مرادف فارسی اش به گردن انداختن و به گردن گرفتن است، یعنی شما می‌گویید آقای دکتر سلامتی من به گردن شما.

لذا مردم نگاه نمی‌کنند که مثلاً چون مقلد عمامه می‌پوشد، آنها هم عمامه بپوشند. اگر این کار را می‌کردند، به آن تقلید فارسی یا محاکات عربی می‌گفتند.

حالا چرا تدریجاً طبیعت فقه استنباطی شد؟ چون می‌دیدند حاکم کسی دیگر است و ابویوسف و ابوحنیفه خود را حاکم نمی‌دانستند.

از زمان امام صادق (ع) نقطه عطفی در تاریخ اسلام پیدا شد. ایشان شأنیت فقیه را از حد افتا به حد ولایت بالا برد و فرمود<sup>۲۳</sup>: «انّی قد جعلته علیکم حاکماً» اینجا البته با قضایای سیاسی هم تداخلی دارد. تداخلش با قضایای سیاسی این است که از وقتی که دیگر بنا شد مردم به راحتی حس کنند که حاکم از آن معیارها و ضوابط اسلامی خارج شده، شراب می‌خورد، غصب می‌کند و کارهای دیگر هم می‌کند، این سؤال ایجاد شد که چه کار باید کرد؟



و جواب‌های مختلفی هم در جهان اسلام داشت. در شیعیان تندترین جواب مال زیدی‌هاست که معتقد بودند باید قیام مسلحانه کرد و حاکم را از سر کار برداشت. در میان سنی‌ها هم این جواب به صورت شدیدترش از خوارج بود که معتقد به قیام مسلحانه بودند.

یک فرقه قائل بود که اگر حاکم گفت امروز شراب بخوریم، می‌خوریم؛ گفت نماز بخوانیم، می‌خوانیم، گفت نخوانیم نمی‌خوانیم. هر چه سلطان گفت ما به دنبال امر سلطانیم. یک راه این بود که ما با سلطان اگر خلاف شرع کرد عمل نکنیم.<sup>۲۴</sup> «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق». یک رأی این بود که مبارزه هم نکنیم، کنار بنشینیم و اصلاً کار نداشته باشیم.

ما فقط یک رأی داریم که آن هم منحصر به امام صادق(ع) است که حاصلش این است که نه قیام مسلحانه و نه تأیید سلطان و نه کنار نشستن و کاری نکردن. بالعکس خود شیعه در داخل حکومت اسلامی ایجاد حکومت می‌کند؛ به اصطلاح امروز دولت در دولت یا دولت سایه. این را ما از هیچ دانشمند اسلامی نداریم و از ویژگی‌های امام صادق(ع) است.

یعنی ابوحنیفه به اصحاب خودش نمی‌گفت که شما برای خودتان دولت تشکیل بدهید، حاکم فرار بدهید و خودش را هم حاکم نمی‌دانست. همین طور است یا احمد حنبل.

۲۴. فقیه، ج ۲، ص ۶۲۱، باب الحقوق؛ وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص



□ امام صادق در شرایطی که امکان قیام نبود این دستور را فرمودند، یعنی فضای تقیه بوده است.

■ من در محل خودش توضیح داده‌ام که «در» در عبارت «دولت در دولت» قید نیست؛ ظرف است، یعنی مراد این نیست که ما همیشه بیاییم در ظل یک حکومت زندگی بکنیم و بعد یک دولت تشکیل بدهیم؛ مرادشان این است که شما خودتان تشکیل دولت بدهید. حالا خودتان توانستید کامل انجام بدهید، انجام بدهید؛ قید نکرده‌اند که حتماً باید یک دولتی بالای سرتان باشد. لذا نظر به دولت دوم نیست، بلکه نظر به این است که شما خودتان تشکیل دولت بدهید. این طرح منحصر به امام صادق (ع) است. ما در مکاتب اسلامی چنین طرحی نداریم.

شما این طرح را در نظر بگیرید چه می‌شود. فقیه اهل بیت کلاً با فقیه غیر اهل بیتی فرق می‌کند.

□ طبعاً به فکر تشکیل دولت مستقلی خواهد بود.

■ بله طبعاً در مباحث علمی فقیه برای خودش ولایت می‌بیند و اهل سنت برای خودشان این را نمی‌دیدند و اصول هم عرض کردم اواخر قرن دوم تدوین شد و اصول هم از همین فقه گرفته شد؛ فقهی که فقیه برای خودش ولایت قائل نبود، ولایت را تابع بیعت مسلمین می‌دانست و مسلمین با هر کسی بیعت کردند، او ولی امر بود، هر چند فقیه هم نباشد.

سؤال ما این است که اگر فرضاً فقه ولایی بود، اصول چه می‌شد و چه فرقی با اصول فقه استنباطی می‌کرد؟ اگر فقه ولایی بود، اصول فقه هم ولایی می‌شد و مباحثی مثل اینکه حاکم چگونه



باید انتخاب شود، با بیعت مردم یا با نص الهی و یا مسائلی مثل اینکه معیار در مصلحت چیست و یکی هم همین که آیا حاکم می‌تواند حکم الهی را عوض کند که آقای مطهری فکر می‌کردند این طور است. ما در مباحث اجتهاد و تقلید عرض کرده‌ایم که چون احکام اسلام تابع مصالح واقعی و نفس‌الامری هستند و مصالح هم پیچیدگی خودش را دارد که الان نمی‌خواهم وارد آن بحث بشوم، اگر مشکلی در یک زمانی برای اجرای حکمی پیش آمد، فرض کنید در یک زمان برای اجرای حکم متعه مشکل پیش بیاید، این بحث را ما باید انجام بدهیم و این مباحث فقه ولایی است که اگر یکی از احکام شرعی در یک زمان دچار مشکل شد، طبیعتاً این مشکل دائمی نیست؛ چون با ملاکات نمی‌سازد. این مشکل موقت است و چند راه حل دارد: یکی این است که حاکم بیاید این حکم را بردارد؛ راه دیگر که پیشنهاد ماست، این است که حاکم اصلاً نمی‌تواند این کار را بکند و ما در بحث اصول فقه ولایی متعرض شدیم که حاکم می‌تواند قیودی بزند که آن مشکل حل بشود؛ چون حکم که خودش مشکل ندارد و احکام الله نمی‌تواند مشکل داشته باشد. لذا الان در عقد دائم قید زده‌اند که باید ورقه محضری باشد، اما ورقه محضری که حکم الهی نیست و یا سندهای ملکیه را باید محضر بنویسد؛ چون سابق تمام اینها دست علما بود و علما مهر خودشان را می‌زدند و حساب و کتاب خاص خودش را داشت، اما بعد آمدند انسجام دادند و دفتر نکاح درست شد. ممکن است وقتی متعه مشکل دار شد، حاکم بگوید نوشته شود و یا مثلاً اگر شما در ایران بخواهید دیه کفار را  $\frac{1}{4}$  کم کنید کشورهای اروپایی با شما همین کار را می‌کنند. در اینجا



ممکن است بگوییم روش های دیپلماسی را در پیش بگیریم و به آنها فشار بیاوریم.

یا موقتاً حکومت ما به التفاوت را بدهد و یا به نحو مصالحی و حکم ثانوی به قول آقایان، بگوییم دیه این است بگوییم دیه هشت صد درهم است، لکن ما فعلاً از شما ۹۲۰۰ درهم دیگر هم می گیریم، مثل اینکه الان مالیات زاید بر وجوهات شرعی می گیرند. لذا بگوییم چون فعلاً برای کشور اسلامی مشکل درست کرده و این مشکل ممکن است پنج سال دیگر حل بشود.

□ ضوابط تدوین فقه ولایی را چگونه ترسیم می کنید؟

■ فقه ولایی ضوابط خاص خودش را دارد. متأسفانه ما یک اصولی برای آن تدوین نکرده ایم و باید برای آن اصول تدوین کنیم. فرض کنید آمدیم بحث ولایت فقیه را کردیم و کیفیت انتخاب فقیه را مطرح نکردیم. الان بعضی معاصران ما که ولایت فقیه نوشته اند، سعی کردند اشکالاتی به مسئله نصب فقیه به عنوان حاکم بنویسند. در همین بحث ولایت فقیه من عرض کرده ام که اولین بار ولایت فقیه به این معنا که تصدی اجرایی جامعه را بر عهده گیرد، به طور رسمی توسط صفوی ها اجرا شده است. نامه، دستور و به قول خودشان فرمان شاهی هست که شاه طهماسب به مرحوم محقق کرکی نوشته است. متن این نامه در عده ای از کتب من جمله ۲۵ کتاب شهداء الفضیلة مرحوم امینی آمده است. در آنجا شاید تعجب کنید مناصبی و چیزهایی را برای فقیه گفته که الان در قانون اساسی



ما نیست. مثلاً یکی<sup>۲۶</sup> از آنها این است که ایشان می‌تواند رؤسای عسکر را عزل و نصب کند که الان در قانون اساسی ما نیامده است. حتی امر عرفی را هم در آنجا دارد، مثلاً نوشته: چون شیخ علی بخواهد به عراق برگردد، اگر رؤسای عشایر از ایشان دیدن کردند، از ایشان انتظار بازدید نداشته باشند. یعنی این قدر آمده ریزه کاری‌های مقام مرحوم کرکی را دیده است و مقدمه‌ای هم دارد...

من در بحث ولایت فقیه مقایسه‌ای کردم بین این فرمان شاهی که در حدود سال نه صد و خرده‌ای است و بین نامه‌ای که خواجه<sup>۲۷</sup> مؤید الدین سبزواری رئیس سربداران به شهید اول می‌نویسد و از ایشان دعوت می‌کند که شما از لبنان بیایید در خراسان تا ما حکومت شیعی تشکیل داده‌ایم و... هیچ اشاره‌ای به ولایت فقیه در نامه خواجه مؤید الدین نیست و اینکه ائمه فرموده‌اند امور باید به فقها سپرده شود. دویست سال فرق است بین این دو نامه شاه طهماسب و درخواست خواجه مؤید الدین از شهید اول که بیاید در سبزواری حکومت شیعی را اداره بکند.

دقت کنید در این بحث ولایت فقیه که معاصر ما مطرح کرده‌اند، این آقای معاصر ما مرآة العقول مرحوم مجلسی را ندیده است.<sup>۲۸</sup> در مرآة العقول ذیل حدیث عمر بن حنظله نقل می‌کند که از این حدیث استفاده نصب می‌شود و می‌گوید بعضی افاضل معاصرین که نشناختم مرادش کیست، بر نصب اشکال کرده‌اند.

۲۶. همان، ص ۲۰۳.

۲۷. شهداء الفضیلة، ص ۱۶۸ تا ۱۷۰.

۲۸. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۲۳.

پنج اشکال نقل می‌کند که آن اشکالات بر نصب ولایت فقیه از اشکالات این معاصر ما مهم‌تر است. ما معتقدیم اینها باید جای مناسبی جواب داده بشود؛ هم اصل ثبوت فقه ولایی و هم حدودش و هم کیفیت انتخاب ولی فقیه و هم دایره اختیارش و مباحث دیگر. مثلاً ببینید مرحوم آقای خمینی در همین کتاب بیع نوشته‌اند: «فان وفقاً أحدهم لتشکیل الحكومة يجب علی غیره الاتباع»<sup>۲۹</sup> این مطلب مهمی است. ما عرض کرده‌ایم که درباره «لایجوز نقض حکمه» اگر مجتهد است، چرا نوشته است «يجب اتباعه» که اگر بدانند باطل است؛ وقتی ولی فقیه حکمی دارد که من به عنوان مجتهد می‌دانم باطل است، چگونه اتباع بکنم.

خوب اینها مسائل زنده‌ای هستند ما معتقدیم مجموع این مباحث یک جا جمع بشود به عنوان اصول فقه ولایی.

□ به نظر شما این فقه ولایی که اصول ولایی باید داشته باشد، از نظر ساختار در کدام بخش از اصول وارد شده و چه مسائلی را شامل می‌شود؟

■ اصل مبحث و ورودش به اصول در بحث اجتهاد و تقلید است. در اجتهاد و تقلید فصلی بگذاریم به عنوان شرایط مفتی، در اوصاف و شرایطش فصلی بگذاریم در اختیارات فقیه، حجیت فتوایش، رجوع در قضاوت که ما خودمان هم مخالفیم؛ اول موافق بودیم، بعدها برگشتیم. آقای خوئی هم مخالفند. اول موافق بودند، بعدها برگشتند. ایشان قاضی منصوب را قبول ندارند. قاضی را از راه حکم عقلاً می‌دانند و نه قاضی منصوب که اتمه

نصب کرده باشند. البته عییش هم این است که ولایت اجرا هم برایش می‌دانند، یعنی قاضی اجرای حدود هم بکند. نماز جمعه را هم ایشان شرط امام معصوم یا منصوب نمی‌دانند. غرض اینکه فتاوای مرحوم آقای خوئی حالت خاصی دارد.

از مباحث دیگر درباره اصل ولایت فقیه این است که اصلاً ولایت او ثابت است یا نه؟ اگر ثابت نباشد، ولایت عدول مؤمنین و نحوه ولایت عدول یعنی چگونه ولایت داشته باشند، تنفیذ این ولایت، عددی که دارند، مسئله انتخاب، مسئله رأی‌گیری، مسئله شورا، مسئله انتصاب و صلاحیت‌هایی که باید داشته باشند، تمام این مباحث باید آنجا بررسی شود. مثلاً خود من تمایل بیشتر روی این است که حتی اگر فقیه بخواهد به شخصی وکالت در خمس و سهم امام و زکات و مانند آن بدهد، می‌تواند اما ولایت در انفال بدهد که مثلاً در آن شهر یا ده که می‌روی جنگل‌ها را تقسیم کن و یا رئوس جبال را.

بعضی مسائل را خود فقیه باید متصدی بشود و مباشرت او شرط است؛ غیر این در نزد من اشکال دارد، یعنی یکسری مسائل مالی مهم هست که الان هم خیلی دنیای اقتصاد روی آنها حساب باز می‌کند. فرض کنید در ایران کل معادن نفت یک حساب خاصی دارد و یکی از سرمایه‌های ایران است. خود فقیه باید متصدی بشود. فقیه مبسوط‌الید را برایش حساب بگذاریم و لذا من معتقدم اینها جزء بحث‌های شئون ولایت فقیه است. حتی در مسائل اموال بخش‌هایی از مسائل مالی دولت اسلامی وجود دارد که خود ولی فقیه باید متصدی بشود و حتی حق واگذاری به غیر ندارد.