

بررسی اصالة العدالة در راویان حدیث وصیت^۱

حیب توحید^۱

چکیده

روایتی درباره وصیت شب رحلت پیامبر در کتاب *الغیبه* طوسی وارد شده است و احمد بن اسماعیل بصری با تمسک به آن، ادعای «وصایت» کرده و با این ادعا که اصل در راوی مسلمان بر عدالت است مگر خلافش ثابت شود، مدعی صحت سند حدیث وصیت شده است. بر همین اساس در نوشته حاضر که در آن جمع‌آوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای بوده و تحقیق به گونه توصیفی تحلیلی انجام شده است، درباره سه مسئله بحث شده که عبارتند از: ۱. بررسی قول به اصالة العدالة در رجال؛ ۲. بررسی نسبت قول به اصالة العدالة در شاهد به برخی از بزرگان شیعه؛ ۳. بررسی نسبت قول به اصالة العدالة در راوی به برخی از بزرگان شیعه. براساس یافته‌ها در این تحقیق، اصالة العدالة در سه مسئله یاد شده نه تنها از برخی آیه‌ها و روایت‌ها و اجماع و سیره نبوی قابل استفاده نیست، بلکه طبق ادله یاد شده و برخی ادله عقلایی، اصل اولی در هر مسلمانی عدم اطلاع از فسق و عدالت اوست تا این که یکی از این دو با دلیل ثابت شود. در نتیجه اصالة العدالة در هیچ کدام از سه مسئله مورد بحث قابل اثبات نبوده و توقف قول تحقیق است تا هر یک از فسق یا عدالت ثابت گردد.

واژگان کلیدی

اصالة العدالة، حدیث وصیت، ضعف سند، احمد بصری، ناظم العقیلی.

مقدمه

چند سالی است شخصی به نام احمد بن اسماعیل بصری، ادعاهای گوناگونی مطرح کرده است، از جمله این که او وصی بلا فصل امام مهدی علیه السلام و از نوادگان حضرت و همان سید یمانی در روایات است. (البصری، ۱۴۲۷ق: ۲) مهم‌ترین دست‌آویز او روایت موسوم به وصیت در *الغیبه* طوسی است. احمد برای اثبات اعتبار روایت ادعاهای مختلفی مطرح کرده است، از

— تاریخ دریافت: ۹۹/۶/۹ تاریخ پذیرش: ۹۹/۸/۱۸

۱. پژوهشگر مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم، ایران (tohidallah110@gmail.com).

جمله: ۱. ادعای صحت حدیث و تشیع راویان؛ ۲. استناد به اصالة العدالة برای اثبات وثاقت راویان. (المغربی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۲۶-۳۰؛ ابوحنس، ۲۰۱۳م: ج ۲، ۱۱۱-۱۱۵)

ضرورت تحقیق: قبلاً در تحقیقی با عنوان «بررسی ادعای صحت حدیث وصیت» ادعای اول احمد را نقد و بررسی کردیم و از آن جا که کتاب یا مقاله ای یافت نشد که ادعای دوم را به صورت مفصل نقد و بررسی کرده باشد، برای همین اقدام به نوشتن تحقیق حاضر نمودیم.

هدف تحقیق: و در این تحقیق قصد داریم ادعای دوم احمد یعنی اصالة العدالة در راوی را از زاویه های متعدد و در چهار فصل مورد بحث قرار دهیم.

معنای سه گانه عدالت: در کتب فقهی برای عدالت سه معنای اصطلاحی ذکر شده است که عبارتند از:

(الف) اسلام با آشکار نشدن فسق؛

(ب) حسن ظاهر؛

(ج) ملکه نفسانیه ملازم با تقوی و مروت. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۰، ۲۹۰ و ۲۹۴)

معنای حسن ظاهر: به انجام واجب ها و ترک حرام ها در اجتماع مسلمان ها حسن ظاهر گفته می شود. (خراسانی، ۱۴۱۳ق: ۵۱) به این که با کمی گشتن در محله و قبیله فرد بگویند جز خیر از او ندیدیم. (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۶، ۵۹) و یا این که بعد از مدتی نشست و برخاست، او را به ستر و عفاف و... بشناسد و سبب فسقی از او نبیند، چون آشکار نشدن موجبات فسق دلیل بر نبود فسق نیست و باید نبود موجبات فسق آشکار شود تا فرد از مجهول الحال بودن خارج شود، مویب «فإذا سئل عنه فی قبيلته و محلته» در صحیحه ابن ابی یعفور است (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ۲۸)، بنابراین از بین سه معنای یاد شده، تعریف اول مطابق با معنای اصالة العدالة بوده و محل بحث می باشد.

فصل یکم: بررسی اجمالی ادعای صداقت راویان وصیت

(الف) احمد بصری گفته است:

آنها [رجالیون شیعه] نمی گویند مؤمن دروغگو است تا این که راستگو بودنش ثابت شود... اما کسانی که قائلند مؤمن مجهول الحال است ظاهراً مگر صداقتش ثابت گردد، این سخن آنان مخالف قرآن و روش رسول است، خدای تعالی فرمود: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يَوْمَئِذٍ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ»، یعنی محمد ﷺ از هر مؤمنی می شنود و راستگو می پندارد و نمی گوید مؤمن مجهول الحال یا دروغگو است، تا این که

صداقتش ثابت گردد... و به این دلیل راویان وصیت شیعه راستگو هستند در ظاهر و به همین صحت سند ثابت می شود.

اما این که مؤمن در باطن حقیقتاً راستگو یا دروغگو است، مسئله‌ای است که خدا مردم را به دانستن آن مکلف نکرده است و کسی غیر از رب الارباب عالم به باطن‌ها، از آن خبر ندارد. و این که مؤمن در ظاهر دروغگو یا مجهول الحال است، مگر راستگو بودنش ثابت شود، مخالف روش سمحه قرآن است و از آن در بسیاری از حالات تعطیلی محاکم قضائی و عقود و ایقاعات لازم می آید، چون به راحتی نمی توان برای ازدواج و طلاق و مرافعات شاهد اقامه کرد و خود فحص کننده هم عدالتش ثابت نمی شود، مگر با تحقیق و این منجر به تسلسل می شود که باطل است.

و این که از مجهول الحال بودن مؤمن، بی اعتمادی به بازار مؤمنین لازم می آید چه رسد به بازار مسلمین. (المغربی، ۱۴۳۴ق: ۲۷-۲۸؛ ابوحسن، ۲۰۱۳م: ج ۲، ۱۱۲-۱۱۵)

بررسی

یکم: «يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» یعنی حضرت به نفع مؤمنین تصدیق می کند و این تصدیق سه حالت دارد: الف) مطلقاً هر خبر و گوینده اش را تصدیق نماید؛ ب) فقط گوینده خبر را تصدیق نماید، چه مؤمنی که راست و دروغ خبرش معلوم باشد یا نباشد و چه منافق؛ ج) فقط خبر راست را تصدیق کرده و دروغ و مشکوک بودن خبرها را صریحاً به رخ گوینده اش بکشد. تصدیق در دو فرض ب و ج، نه تنها به نفع مؤمنین نیست، بلکه موجب تفرقه و به ضررشان است، پس منظور از یؤمن للمؤمنین فقط تصدیق مخبر مراد است در ظاهر، اعم از این که علم به دروغ بودن خبرش باشد یا نباشد. (طباطبائی، ۱۳۷۴ش: ج ۹، ۴۲۲-۴۲۳)

بنابراین آیه شریفه ناظر به اجتماع مسلمین اعم از مؤمن و منافق است و در چنین مجموعه‌ای عدالت شرط نبوده و از محل بحث خارج است.

شاهد یکم این که: در صحیح حریز امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه به صورت جمع فرمودند اگر مؤمنین پیش تو شهادت دادند، تصدیق شان کن:

... إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ يَصَدِّقُ اللَّهَ وَيَصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ... (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ۲۹۹، ح ۱).

شاهد دوم این که: به منافقینی که "هو اذن" می گفتند، فرمود گوش شنوا داشتن حضرت به نفع شماست، چون تصدیق ظاهری منافق و فاش نمودن عدم صداقتشان جلوی تفرقه را

گرفته و موجب حفظ آرامش ظاهری جامعه می‌شود و این هم به نفع مؤمنین بود و هم منافقین.

اما در مقام نقل روایت حالت جدایی بین خبر و مخبر وجود ندارد و اگر راوی کذاب و جعال ولو شیعه امامی باشد، در آن صورت هم روایت رد می‌شود و هم راوی تکذیب می‌شود.

دوم: این که مردم مکلف به دانستن باطن مؤمنین نیستند، مورد قبول همه علمای شیعه بوده و کسی آن را رد نکرده است، پس این اشکال احمد هم مردود است، چون بین علمای شیعه مخاطبی ندارد.

سوم: هیچ عالم شیعی اصل را در مؤمن بر دروغگویی نگذاشته تا گفته شود دروغگو یا مجهول الحال دانستن مؤمن در ظاهر مخالف روش سمحه قرآن است.

چهارم: احمد ابتدا گفته است رجالیون نمی‌گویند مؤمن دروغگو است، اما در ادامه دو بار دروغگو پنداشتن مؤمن را غیرمستقیم به رجالیون نسبت داده و نقد کرده است، این اشکال علاوه بر این که وارد نیست، نوعی تناقض‌گویی در گفتار هم است.

پنجم: اما این که مجهول الحال دانستن مؤمن در ظاهر مخالف روش سمحه قرآن است، این هم ادعای مردودی است. چون در سه آیه: ۱. «وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ» (مائده: ۹۵)؛ ۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ» (مائده: ۱۰۶)؛ ۳. «وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ» (طلاق: ۲) به اسلام شاهد که از «مِنكُمْ» استفاده می‌شود، اکتفاء نشده و علاوه بر آن عدالت هم شرط دانسته شده است.

ششم: و این که مجهول الحال دانستن مؤمن... موجب تعطیلی محاکم... است، صحیح نیست چون احراز عدالت شاهد موجب حفظ دماء و فروج و عرض مؤمنین از تعرض است، چنان که صاحب جواهر به آن اشاره کرده است. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۶)

هفتم: مسئله عقود و ایقاعات و بازار مؤمنین هم خارج از موضوع بحث است، چون نه تنها هیچ فقیهی عدالت را در متعاقدین شرط ندانسته است، بلکه روایاتی بر جواز معامله با فساق دلالت دارد، چه رسد به مجهول الحال. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۹، ۱۹۷؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۲۰، ۳۵۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۲۶، ۵۳)

هشتم: جواب تسلسل: عدالت شهود گاهی به بینه و گاهی با شهادت افراد قبیله و محله ثابت می‌شود چنان که ابن ابی یعفور در روایتی صحیح از امام صادق علیه السلام درباره چگونگی احراز عدالت شخص میان مسلمانان پرسید و حضرت فرمودند:

... هرگاه در قبیله و محله اش درباره او سؤال کنند، بگویند ما جز خیر از او ندیدیم.

(صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ۳۹)

بنابراین چون در تحقیق شاهد از افراد قبیله و محله، دلیلی بر لزوم احراز عدالت در خود افراد قبیله نیست، پس اشکال دور لازم نمی آید.
ب) عقیلی هم در اثبات وثاقت راویان حدیث وصیت گفته است:

ومما یؤید عدم مجهولیه رواة الوصیة هو ما ذهب إليه العلامة الحلی من القول بعدالة الرواة الشیعة الذین لم یرد فیهم مدح أو قدح.

قال العلامة الحلی فی ترجمة: أحمد بن إسماعیل بن سمکة بن عبدالله: ... ولم ینص علماؤنا علیه بتعدیل، ولم یروفیه جرح، فالأقوی قبول روايته مع سلامتها من المعارض.

وعلق المحقق الخوئی علی کلام العلامة الحلی قائلاً: (أقول: هذا الكلام صریح فی اعتماد العلامة رحمته علی أصالة العدالة فی کل إمامی لم یشیت فسقه، كما نسب ذلك إلى جماعة من الفقهاء ورواة الوصیة ... لم یرد أی ذم فی واحد منهم أبداً، فیحکم بعدالتهم حسب منهج العلامة الحلی و غیره من الأكابر المتقدمین، ومع ملاحظة عدالتهم وما تقدم من الكلام لا يمكن أبداً أن یوصفوا بالمجهولیة (العقیلی، ۲۰۱۱م: ۳۹-۴۰).

و در استدلال به وثاقت یکی از راویان وصیت به نام (علی بن سنان الموصلی)، گفته است:

ومعتمد علیه حسب مبانی العلامة الحلی و بعض الأعلام المتقدمین، لعدم ورود ذم فیهم أبداً (العقیلی، ۲۰۱۱م: ۵۶-۵۷).

بررسی

۱. هر اشکالی که به کتاب *انتصاراً للوصیة* وارد باشد، به احمد بصری هم وارد است، چون احمد این کتاب را تأیید کرده و گفته است:

ويمکن مراجعة کتاب انتصاراً للوصیة للشیخ ناظم حفظه الله فی إثبات أن رواة الوصیة شیعة بالتفصیل ... ومن یرید التفصیل أكثر یمکنه الرجوع إلى ما فصله شیخ ناظم حفظه الله فی هذا الامر. (المغربی، ۱۴۳۴ق: ۲۷ و ۲۹)

۲. منظور عقیلی از من الأكابر المتقدمین و بعض الأعلام المتقدمین، یا مفید و ابن جنید و طوسی و ... است، اگر نظرش مثل احمد به اصالة العدالة در شاهد و ملازمه آن با مقام نقل روایت باشد، چون در قائل بودن این بزرگان به اصالة العدالة در شاهد اختلاف است. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۰) اما اگر منظورش اصالة العدالة در راوی باشد، مراد بعضی از مشاهیر گذشته مثل صدوق و ابن ولید و کشی و ... است. چون چنان که خواهد آمد، خوبی اصالة العدالة در راوی را به آنها نسبت داده است.

نتیجه: هم احمد اصالة العدالة را از راوی به شاهد گسترش داده و هم در کلام عقیلی چنین

احتمال است، چنانکه صاحب جواهر هم از مخالفت طوسی با اصالة العدالة در رجال، مخالفت او در اصالة العدالة در شاهد را نتیجه گرفته است. (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ص ۲۸۶)، بنابراین لازم است در ۳ عرصه بحث شود: ۱. بررسی نسبت اصالة العدالة در شاهد به برخی از قدمات؛ ۲. تحلیل درستی یا نادرستی مبنای اصالة العدالة در شاهد؛ ۳. بررسی نسبت اصالة العدالة در راوی به برخی از قدمات.

فصل دوم: بررسی نسبت اصالة العدالة در شاهد به برخی از قدمات

قدماتی که این مبنا به آنها نسبت داده شده، کلماتشان صریح در این مبنا نیست، برای همین در قائل بودن یا نبودنشان به این مبنا اختلاف شده است و کلمات مورد اختلاف یاد شده به ترتیب اهمیت از این قرار است:

یکم: نسبت اصالة العدالة در شاهد به طوسی در خلاف

طوسی گفته است:

إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما ولا يعرف فيهما جرح، حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث إلا أن يجرح المحكوم عليه فيهما، بأن يقول: هما فاسقان، فحينئذ يجب عليه البحث، دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم وأيضاً الأصل في الإسلام العدالة وفسق طار عليه يحتاج إلى دليل وأيضاً نحن نعلم أنه ما كان البحث في أيام النبي ﷺ و لا أيام الصحابة و لا أيام التابعين وإنما هوشى أحدثه شريك بن عبد الله القاضي، فلو كان شرطاً ما أجمع أهل الأعصار على تركه. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ۲۱۸)

بررسی

شهید ثانی با توجه به عبارت فوق تصریح کرده که طوسی و نیز برخی دیگر از قدمات قائل به اصالة العدالة در شاهد هستند (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۳۹۷)، چنان که طبق نقل بحرانی، سید سند و محدث کاشانی و صاحب ذخیره و کفایة هم مثل شهید قائل به اصالة العدالة هستند (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ۱۹)، هم چنان که فاضل هندی مشهور فقهای شیعه را مخالف این مبنا دانسته است (اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۰، ۶۰)، اما بهبهانی و صاحب جواهر مخالفین اصالة العدالة را در حد شهرت عظیمه قریب به اجماع دانسته اند. (بهبهانی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ۴۳۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۸)

در هر صورت کسانی مثل شهید ثانی برای اثبات اصالة العدالة در شاهد به آیات و اخبار و اجماع و اصل و سیره نبوی تمسک کرده است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ۲۶۷)، برای همین لازم است هر یک از دلیل های یاد شده مورد بررسی قرار گیرند.

یکم: استدلال به کتاب

استدلال به آیه: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (بقره: ۲۸۲)
اطلاق این آیه فاسق و غیر فاسق را شامل است و آیه ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (طلاق: ۲)
فاسق را نفی کرده و فقط عدم علم به فسق را اثبات می‌کند، چون عدالت اگر چه ملکه و غیر از
اسلام است، اما علم به وجودش شرط نیست و همین که زوالش نامعلوم باشد کافی است،
ضمن این که عدالت در آیه به صورت وصف اخذ شده است و مفهوم وصف حجت نیست.
(عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۳۹۹)

بررسی

۱. اردبیلی گفته است: عدالت به معنای اسلام با آشکار نشدن فسق نیست، چون فسق مانع
قبولی شهادت بوده و علم یا ظن شرعی به نبود آن لازم است، ضمن این که عدالت ملکه بوده و
به صرف اسلام و حتی با فرض علم به نبود فسق هم حاصل نمی‌شود، بلکه لازم نیست به وجود
چنین ملکه‌ای علم داشته باشیم، بلکه همین که ندانیم از بین رفته یا خیر، کافی است.
(اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۲، ۶۹)

۲. صاحب حدائق گفته است: «مِنْكُمْ» اشاره به مسلمین و «ذَوَىٰ عَدْلٍ» دلالت بر عدالت بعد
از اسلام دارد و متبادر به ذهن از عدالت امری وجودی است، مؤید روایت عسکری علیه السلام در تفسیر
آیه شریفه به مسلمان عادل است و فرمایش علی علیه السلام در تفسیر (مَمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) که
فرمودند: ممن ترضون دینه و امانته و صلاحه و عفته و تیقله فی ما یشهد به. پس حمل
عدالت بر آشکار نشدن فسق خلاف ظاهر است. (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ۲۰-۲۱)

۳. صاحب جواهر گفته است: آیه اول ظهور در حکم وضعی اعتبار عدالت در قبول دارد، در
چنین حالتی حمل مطلق بر مقید نیازمند مفهوم وصف نخواهد بود. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۴۰،
۱۱۲)

۴. سیفی مازندرانی گفته است: آیه شریفه به مفهوم تحدید دلالت بر لحاظ عدالت در شاهد
دارد نه به دلالت وصف که بگوییم مفهوم ندارد. (مازندرانی، ۱۳۹۸ش: خارج فقه ۹-۱۱-۹۷)

۵. شهید از طرفی عدالت را ملکه و غیر از اسلام دانسته و از طرف دیگر علم به وجودش را
شرط ندانسته و گفته همین که زوالش نامعلوم باشد کافی است، در حالی که در فرض نامعلوم
بودن عدم و ملکه، هیچ کدام قابل اثبات نیستند، چنان که در فرض نامعلوم بودن شنوا یا
ناشنوایی شخصی هیچ کدام از این دو برایش قابل اثبات نیستند. بنابراین از نبود علم به فسق
عدالت قابل اثبات نیست.

دوم: استدلال به روایات

شهید ثانی اخباری را که طوسی ذیل مسئله ۱۰ خلاف ادعای اجماع کرده و مفید در کتاب *الاشراف* و ابن جنید به ظاهر پذیرفتند، از ادله اصالة العدالة دانسته و سند صحیحه ابن ابی یغفور را ضعیف و دلالتش را قاصر دانسته است، سپس روایت‌هایی در استدلال به اصالة العدالة ذکر کرده است، مثل: صحیحه حریز «... إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعا، ... و علی الوالی أن یجیز شهادتهم إلا أن یكونوا معروفین بالفسق» و روایت صدوق در مجالس «... فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا أو لم یشهد علیه الشاهدان فهو من أهل العدالة و السترو شهادته مقبولة و إن كان فی نفسه مذنبا»، مرسله یونس: «... فإذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا یسأل عن باطنه»، روایت علاء بن سیابة: شهادت کیوتر باز تا فسقش معلوم نشود، جایز است. روایت سلمة بن کهیل: «و اعلم أن المسلمین عدول بعضهم علی بعض إلا محدودا بحد لم یتب منه، أو معروف بشهادة زور أو ظنین»، صحیحه ابو بصیر: «عما یرد من الشهود فقال: الظنین و المتهم و الخصم، قال: قلت: الفاسق و الخائن، قال: کل هذا یدخل فی الظنین». (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۴۰۰-۴۰۳)

بررسی

صاحب *حدائق* گفته است:

۱. لازمه عدالت به معنای اسلام با آشکار نشدن فسق، اثبات عدالت بر مخالف‌ها و ناصبی‌هاست.
۲. روایت‌هایی که عدالت را لحاظ کردند، موافق آیه «وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ» هستند و بر فرض تعارض مقدم می‌شوند، اما روایت‌هایی مثل صحیحه حریز و روایت صدوق در مجالس نسبت به لحاظ عدالت مطلق‌اند و با مثل صحیحه ابن ابی یغفور که عدالت را لحاظ کرده، تقیید می‌خورند.
۳. ضعف سند صحیحه ابن ابی یغفور مربوط به نقل تهذیب بوده و در من لا یحضر صحیحه است، [چنان‌که اردبیلی هم به این اشاره کرده است. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۲، ۷۰)]
۴. شیخ و ابن جنید و مفید اگرچه به آنچه شهید گفته، در کتاب‌های مورد نظر تصریح کردند، اما در کتاب‌های دیگرشان به خلاف آن تصریح کردند که تعارض و تساقط می‌کنند و گرنه اگر آنها بدون لحاظ اینها قابل تمسک باشد، بالعکس هم ممکن است. (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ۲۰-۲۳)

از بین ۴ جواب صاحب *حدائق* ۳ جواب اول مورد قبول است اما این که گفته شیخ و ابن

جنید و مفید به آنچه شهید گفته (اصالة العدالة) تصریح کردند، سخن صحیحی نبوده و در ادامه خواهیم گفت که هیچ کلام صریحی در دلالت بر اصالة العدالة نداریم و آنچه هست اطلاق کلام است که قابل تقیید می باشد.

جواب صاحب جواهر: روایت‌ها علاوه بر ضعف در سند، بیشتر دلالت بر خلاف دارند، مثل صحیحه حریز که حمل می شود بر کسی که معروف نباشد به شهادت دروغ و روایت مجالس ناظر به نیافتن گناه بعد از جست و جو است، نه مجهول الحالی که ارتکاب گناهی از او دیده نشود و روایت کبوتر باز و سلمة بن کهیل، حمل می شود بر کسی که معروف به فسق نباشد، بلکه فاسق به قرینه صحیحه ابوبصیر داخل در ظنین است، ضمن این که روایت‌های زیادی به صراحت و یا به ظهور دلالت بر قول مشهور و مختار در معنای عدالت یعنی حسن ظاهر دارد، مثل: روایت ابوبصیر: «لا بأس بشهادة الضیف إذا كان عفیفا صائنا» و خبر سماعة: «من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم کان ممن حرمت غیبتة و کملت مروته و ظهر عدله» و از امام عسکری علیه السلام در تفسیر: «مِمَّنْ تَرَضُّونَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» فرمودند: «من ترضون دینه و أمانته و صلاحه و عفته و تیقطه...» و صحیحه ابن ابی یغفور که قبلاً ذکر شد و... (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۶-۲۹۴)

جواب شیخ انصاری: ایشان سند روایاتی را که ظهور در عدالت به معنای اسلام با ظاهر نشدن فسق دارند، ضعیف دانسته سپس گفته اخبار زیادی به ظهور و بلکه به صراحت دلالت دارند که قول مجهول الحال پذیرفته نیست و روایت‌هایی آورده است. (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۱۲۶-۱۲۹)

جواب بهبهانی: او ضمن احتمال حمل روایت‌های مورد استناد شهید به تقیه، از طرفی سند بیشتر آنها را ضعیف دانسته و در موارد دارای سند معتبر، دلالت را برخلاف دانسته و از طرف دیگر اخباری که صرف اسلام را کافی نمی داند، احتمال تواترشان را داده است. (بهبهانی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ۴۳۳)

سوم: استدلال به اجماع

شهید ثانی گفته است یکی از ادله طوسی در قول به اصالة العدالة طبق مسئله ۱۰ الخلاف، ادعای اجماع است. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۴۰۰)

بررسی

۱. خود قدمات اخباری در اشتراط حسن ظاهر و عدم کفایة صرف اسلام نقل کرده اند، مثل روایت ابن ابی یغفور چنان که خود طوسی هم در نهایت عدالت را طبق همین روایت تعریف کرده

است، بنابراین احتمالاً مراد همه یا بعضی از اجماع‌کنندگان مسلمانی است که بعد از معاشرت و اختلاط و شناخت، فسقی از او نبیند. (بهیمنی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ۴۳۰)

۲. الف) از خود خلاف و مبسوط اجماع مخالف آن نیز نقل شده است؛

ب) فساد چنین اجماعی با اجماع محصل در کلام متقدمین از اصحاب که در تعدیل به آن اکتفا نمی‌کردند، ثابت است، بلکه خود طوسی در نهاییه عدالت را به مضمون روایت ابن ابی یعفور معنا کرده است.

۳. استاد اکبر در حاشیه معالم نقل اجماع کرده بر این که مراد از عدالت حسن ظاهر است و در شرح مفاتیح گفته مخالفی به ذهنم نمی‌آید مگر ابن جنید، بلکه شاید او هم مرادش همین معنا بوده است که ما گفتیم، لذا همه اینها ظن قوی برای ما ایجاد می‌کند که مراد شیخ از بعض اخبار این است که احتیاجی به جست‌وجو و تفتیش نیست تا معلوم شود که در باطن هم گناه نمی‌کند، بلکه کافی است که بعد از مخالطه با او و اختبار، فسقی از او ظاهر نشود. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۴۰، ۱۱۲؛ ج ۱۳، ۲۸۸)

۴. خود طوسی در بحث طلاق برخلاف ظاهر مسئله ۱۰ الخلاف به اسلام شهود اکتفاء نکرده و عدالت را هم شرط لازم برای شاهد دانسته و اجماع فرقه را به عنوان یکی از دلیل‌ها ذکر کرده است. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ۴۵۳، مسئله ۵)

۵. اجماع فوق به دلیل وجود روایات استدلال شده در مقام، مدرکی بوده و دلیل مستقلی نیست.

چهارم: استدلال به اصل

طوسی در بخشی از مسئله ۱۰ مورد بحث گفته است:

الأصل فی الإسلام العدالة و الفسق طارئ علیہ یحتاج إلی دلیل.

چنان‌که شهید ثانی هم اصل در مسلمان را عدالت دانسته است، به این معنا که ظاهر حالش به انجام واجبات و ترک محرمات حمل می‌شود، برای همین نسبت انجام حرام و ترک واجب بر او جایز نیست. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۳۹۹)

احمد بصری هم گفته است: مؤمن در گفتارش راستگو است، مگر آن‌که با دلیل شرعی خلاف آن ثابت گردد. (المغربی، ۱۴۳۴ق: ۲۷-۲۸؛ ابوحسن، ۲۰۱۳م: ج ۲، ۱۱۲)

بررسی

۱. اردبیلی گفته است: اطلاق اصل به ظاهر حال صحیح نیست. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۲،

۲. سبزواری گفته است: این که با اصالت عدم صدور فسق یا با اصالة الصلح عدالت شخصی را ثابت کنیم، اصل مثبت بوده و اصل مثبت هم حجت نیست. (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ۱۱۱)

۳. صاحب حدائق گفته است: برخی اصل در مسلمان را به صرف آشکار نشدن فسقش بر عدالت گذاشتند که ضعیف بودنش بیان شد، برخی هم طبق اشتغال ذمه بر تکلیف، اصل را بر عدم انجام و فسق گذاشتند که مناسب با قول به ملکه است، در حالی که روایت‌هایی که دلالت بر لزوم حسن ظن به مؤمن دارند، این قول را رد می‌کنند، پس قول به حسن ظاهر قول تحقیق است. یعنی باید در فردی که فسق و عدالتش معلوم نیست، توقف کنیم تا یکی از این دو ثابت شود. (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ۲۴)

۴. صاحب جواهر گفته است: اصالة العدالة ظهور در مسلمانی دارد که فسقی از او ظاهر نشده است و گرنه اسلام به معنی عدالت فسادش معلوم است. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ۱۱۲)

۵. شیخ انصاری گفته است: قبول نداریم با وجود شهوت و غضب صرف اسلام مانع انجام گناه باشد و صرف حمل امور مسلمین بر صحت که خلاف اصل است، مستلزم حکم به عدالت‌شان نیست. لذا اگر فسق را مانع بدانیم نمی‌توانیم قبل از جست‌وجو اصل نبود فسق در مجهول‌الحال جاری کنیم اگرچه شبهه موضوعیه است. چون لازمه آن تضييع حقوق زیاد بلکه حرج و مرج در اموال و اعراض و نفوس است. (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۱۲۶-۱۲۷)

۶. فسق و عدالت یا از قبیل عدم و ملکه‌اند، مثل کسی که نمی‌دانیم عالم است یا جاهل، یا از قبیل ضدانند، مثل کسی که در مکانی کاملاً بسته شک دارد مثلاً ۱۲ روز است یا ۱۲ شب. در هر کدام از دو مورد یاد شده نمی‌توانیم از نبود علم به یکی دیگری را ثابت کنیم. پس اگر فسق و عدالت شخص احراز نشد، می‌شود مجهول‌الحال و اگر حکم به فسقش جایز نیست، حکم به عدالتش هم جایز نیست.

بنابراین معنای عبارت: «وان الاصل فی المسلم العدالة» این است که در اثبات عدالت شاهد مسلمان به تحقیق از افراد قبیله و محله‌اش اکتفا شود، چون در بیش از آن اصالة العدالة جاری است.

پنجم: استدلال به سیره نبوی

از نظر طوسی پایه‌گذار تحقیق از حال شهود برای اثبات عدالت‌شان، شریک بن عبدالله بوده و در سیره نبوی و صحابه و تابعین چنین چیزی نبوده است، شهید ثانی هم ذیل این گفتار حال سلف را شاهد بر آن دانسته است. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۴۰۳)

بررسی

یکم: صاحب حدائق گفته است: نسبت تفتیش از عدالت شاهد به شریک بن عبدالله از طرف شیخ به وضوح دلالت دارد که از زمان صحابه تا شریک بن عبدالله به صرف اسلام حکم به عدالت می شده، از طرفی حکم و قضاء بعد از نبی ﷺ در دست آنها بوده است، بنابراین اخباری که در آنها به مجرد اسلام اکتفاء شده، باید حمل بر تقیه شود. (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ۳۵)

اشکال

اتفاقاً طوسی در همان مسئله قائل شده که ابوحنیفه در قصاص جست و جو از عدالت شاهد را لازم می دانسته است و ابو یوسف و محمد و شافعی هم قبل از جست و جو حکم نمی دانند، پس برخلاف نظر عامه زمانش و برخلاف تقیه فتوا داده است، پس با توجه به عبارت های دیگر خلاف و کتاب های دیگر طوسی، معلوم می شود که منظور او از اسلام با آشکار نشدن فسق بعد از معاشرت است نه قبل از آن.

دوم: سبزواری و صاحب جواهر سیره نبوی بر قبول قول شاهد به صرف اسلام را ادعایی نادرست و برخلاف روایت تفسیر امام عسکری علیه السلام دانسته اند که طبق آن هرگاه مدعی شاهدی خدمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می آورد که آنها را به خیر یا شر نمی شناختند، افراد مورد اعتمادی را می فرستادند تا آن شهود را در بین قبیله و محله شان تحقیق کنند. (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ۱۱۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۹۲)

سوم: انجام گناه چهار صورت دارد: ۱. در خلوت و تنهایی انجام شود؛ ۲. پیش زن و فرزند باشد؛ ۳. پیش فامیل ها باشد؛ ۴. افراد کوچه و محله و قبیله هم مطلع باشند. سه فرض اول طبق صحیح ابن ابی یعفور مصداق تجسس حرام است و همین که افراد قبیله و محله بگویند از او فسقی ندیدند، عدالتش ثابت می شود، اما در فرض ۴ به دلیل تجاهر فسقش ثابت می شود.

پس عبارت: «و لا يعرف فیهما جرح» در کلام طوسی که گفته است: «إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما و لا يعرف فیهما جرح، حکم بشهادتهما»، دو فرض دارد: الف) قاضی بعد از معاشرت با شاهد از او جرح و فسقی نبیند؛ ب) بدون معاشرت جرح و فسقی نبیند، بنابراین ادامه کلامش که گفت: «أنه ما كان البحث... إنما هو شيء أحدثه شريك بن عبدالله القاضي»، ظهور در این دارد که در زمان رسالت هم تحقیق از افراد کوچه و محله درباره شاهد رسم بوده است اما شریک به این مقدار بسنده نکرده و از زوایای خصوصی زندگی افراد هم تفتیش می کرده است، چون:

یکم: مراد طوسی از عدالت در مسئله ۱۰ خلاف، صرف اسلام و آشکار نشدن فسق شاهد ناشناس پیش حاکم نیست، چون در ادامه و در مسئله ۱۵ تحقیق از حال شاهی را که فسق و عدالتش نامعلوم است، لازم دانسته است. (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ج ۶، ۲۲۱)؛

دوم: از نظر طوسی فسق به صرف توبه برطرف می‌شود اما برای اداء شهادت به مقتضای آیه شریفه: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نور: ۴-۵) اصلاح عمل هم لازم است. (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ج ۶، ۲۶۲)، پس اگر مراد طوسی از «و لا يعرف فیهما جرح» احتمال ب بود، باید زوال فسق را برای اداء شهادت کافی می‌دانست، در حالی که علاوه بر آن اصلاح عمل را هم لازم می‌داند.

بنابراین آشکار نشدن فسق شاهد برای حاکم در کلام طوسی مربوط است به بعد از معاشرت حاکم با او و نظر به اصالة العدالة ندارد.

نسبت اصالة العدالة در شاهد به طوسی در استبصار: طوسی ابتدا دو روایت زیر را آورده است:
۱. صحیح ابن ابی یعفور:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام تَعْرِفُ عَدَالَتهَ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ هُمْ وَعَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسِّرِّ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْأَيْدِ وَاللِّسَانِ وَتَعْرِفَ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شُرْبِ الْخُمُورِ وَالرِّبَا... وَالذَّلَالَةَ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِمَجْمِيعِ عُيُوبِهِ حَتَّى يَخْرُمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ... تَفْتِيْشَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ وَيَجِبُ عَلَيْهِمْ تَرْكِيئَتُهُ وَإِظْهَارُ عَدَالَتِهِ فِي النَّاسِ... فَإِذَا سُئِلَ عَنْهُ فِي قَبِيلَتِهِ وَمَحَلَّتِهِ قَالُوا مَا رَأَيْنَا مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا مُوَاطِبًا عَلَى الصَّلَوَاتِ مُتَعَاهِدًا لِوَقَائِمِهَا فِي مُصَلَّاهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يَجِيْزُ شَهَادَتَهُ وَعَدَالَتَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ... (صدوق، ۱۴۱۳ ق: ج ۳، ۳۹).

۲. خبر یونس:

... أَيْحِلُّ لِلْقَاضِي أَنْ يَقْضِيَ بِقَوْلِ الْبَيِّنَةِ مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ إِذَا لَمْ يَعْرِفْهُمْ قَالَ فَقَالَ خَمْسَةٌ أَشْيَاءَ جَيِّبُ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَأْخُذُوا بِهَا بظَاهِرِ الْحَالِ الْوَلِيَّاتِ وَالتَّنَاجُحِ وَالمَوَارِيثِ وَالدَّبَائِحِ وَ الشَّهَادَاتِ فَإِذَا كَانَ ظَاهِرُهُ ظَاهِرًا مَأْمُونًا جَازَتْ شَهَادَتُهُ وَلَا يَسْئَلُ عَنْ بَاطِنِهِ. (طوسی، ۱۳۹۰ ق: ج ۳، ۱۲-۱۳)

سپس قائل شده که این دو روایت تنافی ندارند، چون: عدالت شاهد برای حاکم با ظاهر اسلام و امانت و معروف نبودن به موجبات فسق ثابت می‌شود و نباید از باطن مردم تفتیش شود وگرنه صفت‌های موجب فسق مانع عدالت در خبر اول نباید در شاهد باشد، بنابراین تا زمانی که یکی از آن صفت‌های قدح در او ظاهر نشود، شهادتش جایز است. (طوسی، ۱۳۹۰ ق: ج ۳، ۱۳-۱۴)

شهید ثانی و صاحب *مفتاح الکرامه* با توجه به عبارت فوق آن را موافق مبنای طوسی در خلاف دانستند. (عاملی، ۱۴۲۱ق: ج ۱۳، ۴۰۳؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ۲۶۷)

بررسی

یکم: هرچند ظاهر قول طوسی موهم قول به اصالة العدالة است، اما به قرینه «عدم علم به فسق» مراد این است که صفتی که قادح عدالت است از شاهد دیده نشده و عدالت و امانت و استقامتش به وسیله سلوک عملی برای حاکم آشکار شود، بنابراین مستند کلامش حسن ظاهری است که در مثل موثقه ابن ابی یعفر به عنوان اماره وثاقت و عدالت ذکر شده است. (بحرانی، ۱۴۲۹ق: ۱۰۴)

دوم: سؤال در مرسله یونس از جواز حکم توسط قاضی در فرض ناشناخته بودن شاهد (از جهت فسق و عدالت) است، در جواب هم جواز حکم به ظاهر حال شاهد به معنای ظاهر دارای امن منوط شده و تنها سؤال از باطن شاهد نفی شده است، این به معنای جواز سؤال از ظاهر حال شاهد است و آن تنها با سؤال از افراد کوچک و محله ممکن است که به احوال و رفتارهای ظاهری شاهد آگاهی دارند و با سؤال از خود شاهد و یا از ظاهر قیافه اش ممکن نیست. بنابراین محتوای مرسله ربطی به اصالة العدالة در شاهد ندارد.

طوسی هم طبق مرسله یونس سؤال از باطن شاهد را ممنوع دانست به این دلیل که: «وگرنه همه صفات مانع عدالت که در خیر اول آمده و موجب فسق و رد شهادت است، باید در شاهد منتفی باشد»، این بدان معناست که او سؤال از ظاهر حال شاهد مجهول الحال را لازم می‌داند، زیرا گفت: «عدالت شاهد با داشتن ظاهر اسلام و امانت و معروف نبودن به موجبات فسق برای حاکم ثابت می‌شود». و هم چنان که که گذشت، تنها راه احراز امانت و معروف نبودن شاهد به موجبات فسق سؤال از افراد قبیله و محله است که آگاه به ظاهر حال او هستند و این با اصالة العدالة قابل جمع نیست.

جواب های نقضی از حمل عبارت های خلاف و استبصار به اصالة العدالة: خود طوسی هم در *الخلاف* و هم در کتب دیگرش صریحاً برخلاف اصالة العدالة نظر داده که جهت اختصار برخی ذکر می‌شود.

الف) موردهای نقض در کتاب *الخلاف*:

۱. صاحب *مفتاح الکرامه* (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ۲۶۷) این کلام طوسی را آورده که گفته است: اگر عدالت دو شاهد اصل نزد حاکم معلوم نباشد، باید از عدالت شان جست‌وجو و تحقیق کند. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ۳۱۷، مسئله ۶۸)

۲. چنان که فاضل هندی و صاحب جواهر گفته اند (اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۰، ۶۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۷) طوسی در فرض نامعلوم بودن عدالت و فسق شهود، جست و جو و تحقیق از عدالت آن دو را بر حاکم لازم دانسته است. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ۲۲۱، ۱۵م)

۳. در بحث طلاق عدالت را در شاهد شرط کرده و اجماع فرقه و اخبار و آیه شریفه «وَأَشْهَدُوا دَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ» را به عنوان دلیل آورده است. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ۴۵۳، ۵م)

۴. در کنار اسلام و بلوغ، عدالت را هم از شرطهای شهادت دانسته و به صرف اسلام و آشکار نشدن فسق بسنده نکرده است و گفته است: دلیل ما گفتار خدای تعالی است که فرمود: «وَأَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» و این عام است و حمل می شود بر «وَأَشْهَدُوا دَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ» و بر این مبنا است اجماع فرقه و خبرهای شان. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ۲۶۹)

(ب) موردهای نقض در مبسوط:

۱. صاحب مفتاح الكرامه و صاحب جواهر و مامقانی (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ۲۶۲؛ مامقانی، ۱۳۵۰ق: ۲۵۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۰) در نقض ادعای کسانی که اصالة العداة را به طوسی نسبت داده اند، گفته اند خود طوسی عادل در شریعت را مسلمانی دانسته که چیزی از اسباب فسق از او مشاهده نشده و غالباً از کبائر دوری کند و از امور مسقط مروت دوری کرده و بالغ و عاقل باشد. (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ۲۱۷)

۲. فاضل هندی و بحرانی گفتند. (اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۰، ۶۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ۲۳) طوسی در فرضی که قاضی فقط از اسلام دو شاهد اطلاع دارد ولی نمی داند عادلند یا فاسق، گفته است قاضی تا از احوال آن دو تحقیق نکند و عدالت شان برایش محرز نشود، نمی تواند حکم کند، چه در حد باشد یا قصاص یا موارد دیگر (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ۶۴ و ۱۰۴).

۳. طوسی آیه شریفه: «وَأَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» را مطلق و آیه «وَأَشْهَدُوا دَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ»، را مقید آن دانسته که با عدالت آن را تقیید می زند. (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ۱۰۰)

۴. و قائل شده حاکم اگر دو شاهد را به عدالت بشناسد، طبق شهادت شان حکم می کند و اگر به فسق بشناسد، نمی تواند حکم کند و اگر به حال شان جاهل باشد، یا اصلاً نمی شناسد و یا می داند مسلمانند، اما نمی داند عادلند یا نه، در این دو صورت هم نمی تواند حکم کند مگر بعد از فحص از عدالت شان، چه در قصاص باشد و چه در حقوق دیگر. (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ۱۰۴)

۵. و برای پذیرش شهادت علاوه بر توبه، اصلاح عمل را هم لازم دانسته و تعلیل کرده به آیه شریفه: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا». (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ۱۷۶)

۶. و در جای دیگر قائل شده اسلام شاهد یا به علم حاکم و یا به بینه و یا به اقرار خودش ثابت می‌شود، اما عدالتش در ظاهر و باطن باید نزد حاکم ثابت شود و در آن به ظاهر اکتفا نمی‌شود. (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ۲۱۸)

۷. و گفته است اگر بینه شاهد اصل را معین کند اما تعدیل نکند، در صورتی که عدالت شاهد اصل ثابت شد، حاکم حکم می‌کند وگرنه توقف می‌کند. (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ۲۳۴)
 ج) موردهای نقض در نهاییه: طوسی در نهاییه عدالت شاهد را طبق صحیح ابن ابی یعفور دانسته به این که شاهد باید به ایمان و ستر و صلاح و عفاف و حفظ شکم و فرج و دست و زبان شناخته شود (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۳۲۵)، چنان که تعدادی از علماء هم به این نظر طوسی در نهاییه اشاره کرده‌اند. (بهبهانی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ۴۳۰؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ۲۶۱؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ۲۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۷؛ مامقانی، ۱۳۵۰ق: ۲۵۵)

نتیجه: نظر طوسی در عبارت‌های دیگر خلاف غیر از مسئله ۱۰ و نیز در نهاییه و در عبارت‌های متعدد مبسوط که مفصل تر از خلاف بوده و بعد از آن نوشته شده است (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ۶۳، ۱۱۱، ۳۴۴ و...)، صریحاً برخلاف اصالة العدالة است و طبق ظاهر مسئله ۱۰ خلاف و عبارت استبصار هم احراز حسن ظاهر شاهد در اجتماع با پرسش از افراد کوچک و محله به عنوان اماره عقلائی عدالت امری است لازم، چنان که بهبهانی و صاحب جواهر هم مسئله ۱۰ خلاف را به همین معنا حمل کردند. (بهبهانی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ۴۳۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ۱۱۲؛ ج ۱۳، ۲۸۸)

بنابراین طوسی در مجموع کتاب‌هایش عبارتی ندارد که بر اصالة العدالة در شاهد دلالت کند.

سوم: نسبت اصالة العدالة در شاهد به مفید: از نظر شهید ثانی، مفید طبق ظاهر کلامش در کتاب الاشراف از قائلین اصالة العدالة است. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۴۰۰)

بررسی

ظاهراً اولین بار شهید این مبنا را به مفید نسبت داده است، اما چنان که محققین مسالک هم اشاره کردند (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۴۰۰، پاورقی ۷)، چنین مطلبی در کتاب الاشراف یافت نشد، علاوه بر این مفید طبق کتاب‌های دیگرش از مخالفان اصالة العدالة است، از جمله:

۱. قاضی شهادت شاهد ناشناس را ثبت کرده و احوالش را از همسایگان و مرتبطين جویا می‌شود و در صورتی که امور منافی عدالت نیافت حکم را صادر می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۲۹)

۲. طبق اشاره تعدادی از فقهاء (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ۲۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۷؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ۲۶۱؛ مامقانی، ۱۳۵۰ق: ۲۵۴)، عادل از نظر مفید کسی است که معروف به دین و ورع از محارم الله باشد. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۲۵)

۳. اگر قاضی شاهد را نشناسد، باید تحقیق کند و اگر موجب فسقی در او نیافت، در آن صورت او مؤمن و بر ظاهر عدالت خواهد بود. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۱، السؤال الأول)

بنابراین نسبت اصالة العدالة در شاهد به مفید صحیح نمی باشد.

چهارم: نسبت اصالة العدالة در شاهد به ابن جنید: شهید ثانی ابن جنید را از قائلان صریح به اصالة العدالة و بهبهانی و صاحب جواهر هم او را تنها قائل اصالة العدالة دانستند. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۴۰۰؛ بهبهانی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ۴۳۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۸)

بررسی

حلی از ابن جنید نقل کرده که او گفته است:

۱. کُلّ المسلمین علی العدالة الی أن یظهر منه ما یزیلها، سپس در نقد آن گفته است: لازمه آن جواز امامت مسلمان مجهول الحال است اما جواز بعد از علم به وجود عدالت است و نیز فسق مانع است و از عهده خارج نمی شود مگر در فرض علم به نبودش. (حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ۸۸)

۲. در جای دیگر از قول ابن جنید گفته است: در صورتی که عدالت دو شاهد پیش حاکم نامعلوم باشد، نظر منکر را می پرسد، اگر منکر عدالت آن دو را قبول داشت، شهادت آن دو را بر علیه او می پذیرد و اگر آن دو را جرح کرد، از مدعی جرح می خواهد ادعای خود را اثبات کند، اگر مدعی ادعای عدالت دو شاهد را داشت و منکر نتوانست جرح خود را اثبات کند، بر علیه منکر حکم می کند و گرنه جرح و نه تعدیل ثابت نشد، شهادت ساقط می شود. (حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ۴۳۷)

۳. باز از ابن جنید نقل کرده که گفته است: هر گاه شاهد حرو بالغ و عاقل و مؤمن و معروف النسب بود و معروف به شهادت دروغ نبود و ارتکاب کبیره یا اصرار بر صغیره نداشت و آگاه به احکام شهادت بود و در انجام واجبات از جهت علمی و عملی سستی نکرد و معروف به ارتباط داشتن با اهل باطل نبود و در اجتماعات بعضی از آنان داخل نشد و حریص بر دنیا نبوده و ترک مروت نکرد و از اهل بدعت برئ بود، در این صورت عادل مقبول الشهادة خواهد بود. (حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ۴۹۹).

نتیجه

عبارت دوم و سوم ابن جنید به لزوم وجود عدالت در شاهد تصریح دارند، ولی عبارت اولش که گفت: (كُلُّ الْمُسْلِمِينَ عَلَى الْعَدَالَةِ أَلَى أَنْ يَظْهَرَ مِنْهُ مَا يَزِيلُهَا)، عبارت (أَلَى أَنْ يَظْهَرَ مِنْهُ مَا يَزِيلُهَا) که به معنای ظهور فسق است، اطلاق دارد و هم ظهور فسق بعد از جست و جوی را شامل است و هم بدون جست و جوی را، لذا اطلاق این عبارت با توجه به صراحت دو عبارت دیگر مقید می شود به ظهور فسق بعد از جست و جوی.

بنابراین نسبت اصالة العدالة به ابن جنید از طرف شهید ثانی و بهبهانی و صاحب جواهر صحیح نیست.

پنجم: بررسی نظر شهید ثانی در اصالة العدالة در شاهد: چنان که قبلاً گذشت، شهید در مسالک در دفاع از اصالة العدالة در شاهد به آیه و روایات و اجماع و سیره نبوی استدلال کرده است، اما در ادامه قائل شده است که اگرچه این قول دلیلش متین تر و روایاتش زیادتر است و حال سلف شاهد بر آن است و بدون آن احکام برای حاکمان خصوصاً در شهرهای بزرگ نظم پیدا نمی کند، اما الآن مشهور و بلکه مذهب برخلاف آن است. (عاملی، ۱۳۳، ج ۱۳، ۴۰۳)

بررسی

ظاهر (الآن مشهور و بلکه مذهب برخلاف [اصالة العدالة] است)، قائل بودن شهید به این مبنا را تضعیف می کند، بنابراین به نظر می آید شهید صرفاً خواسته ادله این قول را بیان کرده و خوب تنقیح نماید ولی خود قائل به آن نبوده است، چنان که در کتب دیگر نظرش صریحاً بر خلاف مسالک است، برای نمونه در *روضه البهیة* و *حاشیه مختصر النافع و رسائل الشہید الثانی و حاشیه شرائع الاسلام* علاوه بر اسلام و ایمان، عدالت را هم جزو شرائط شاهد ذکر کرده و عدالت شاهد را به هیئت نفسانی راسخی تعریف کرده که باعث ملازمت با تقوا و مروت باشد و جلوی انجام کبیره و اصرار بر صغیره را بگیرد. (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۳، ۱۲۵-۱۲۸؛ عاملی، ۱۴۲۲، ج ۱۹۴؛ عاملی، ۱۴۲۱، ج ۱، ۶۳؛ عاملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ۱۶۹)، چنان که در جایی هم که فسق و عدالت شاهد نامعلوم باشد، قائل شده که حاکم باید از مدعی بخواهد دو شاهد خود را تزکیه کرده و عدالت شان را اثبات کند. (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۳، ۸۹ و ۱۰۸) و در جای دیگر قول برخی از اصحاب در تعریف عدالت به حسن ظاهر و به ایمان با نبود فسق را دو قول نادر دانسته است. (عاملی، ۱۴۰۲، ج ۲، ۹۶۸)

بنابراین با وجود قرینه قابل حمل برخلاف اصالة العدالة در مسالک و تصریح به خلاف اصالة العدالة در ۴ کتاب دیگر، شهید ثانی هم در زمره مخالفان اصالة العدالة در شاهد است.

فصل سوم: تحلیل درستی یا نادرستی مبنای اصالة العدالة در شاهد

یکم: صاحب جواهر قائل است: چون روش شیخ در توثیق مردان و رد روایت افراد ناشناس معلوم است، پس کلامش (عدم ظهور الفسق) حمل می شود بر آشکار شدن نبود فسق، بنابراین نمی توانیم درباره فرد ناشناس بگوییم فسقش آشکار نشده است، چنان که ارشاد به همین دارد گفتارش در *نهایه* که صریحاً عدالت را طبق صحیحه ابن ابی یعفور معنا کرده است و در خلاف گفته اگر دو نفر نزد حاکم شهادت دهند که به یا فسق شناسد، تحقیق می کند. و نیز آنچه کاتب [ابن جنید الکاتب الاسکافی] گفته که هر گاه شاهد حرو و بالغ و عاقل و مؤمن و معروف النسب بود و معروف به شهادت دروغ نبود و ارتکاب کبیره یا اصرار بر صغیره نداشت و... چنان که مفید هم تصریح کرده که عادل کسی است که معروف به دین و ورع از محارم الله باشد، حاصل این که ظاهر کلام اینها حتی کاتب حسن ظاهر است اگرچه از او نقل شده که همه مسلمین بر عدالت هستند تا زائل کننده عدالت در او یافت شود. برای همین استاد اکبر در حاشیه *معالم* نقل اجماع کرده که در هر جایی که شرط عدالت شده است، مراد از عدالت حسن ظاهر است و در شرح *مفاتیح* گفته مخالفی نمی شناسم مگر ابن جنید و شاید او هم مرادش همین است، بنابراین ظاهر اسلام با آشکار نشدن فسق در کلام اینها راه رسیدن به عدالت است نه خود عدالت. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۳، ۲۸۶-۲۸۹ و ۳۰۰)

دوم: خوبی هم «اسلام با آشکار نشدن فسق» را راه رسیدن به عدالت و معرف آن دانسته است نه خود عدالت. (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۲۱۲)

سوم: آشتیانی نسبت عدالت به معنای «اسلام با آشکار نشدن فسق» به طوسی در خلاف و ابن جنید و مفید در کتاب *الاشرف* خطای محض است و آنها این دو راه رسیدن به عدالت می دانند و عدالت را از قبیل ملکه می دانند نه از قبیل عدم الفسق و گرنه احتیاجی به اضافه کردن آشکار نشدن فسق نبود، بلکه اگر می گفت «اصل در مسلمان عدالت است»، احتمال این می رفت که مسلمان مورد اصل بوده و آشکار نشدن فسق راه رسیدن به عدالت باشد، بنابراین عدالت در نزد امثال طوسی و ابن جنید، عبارت است از «ملکه با عدم الفسق واقعاً» که از آن به ملکه رادعه تعبیر می شود.

از طرفی اتفاق است بر وجوب توقف در مجهول الحال، اما معلوم اسلامی که فسقش ظاهر نشده از نظر طوسی مجهول الحال نیست، چون طوسی آن دو راه احراز عدالت می داند، پس مجهول الحال نزد او باید مجهول الاسلام باشد، در این صورت باید بگوییم عدالت نزد طوسی شرط نیست بلکه فسق مانع است، در حالی که طوسی در جمیع کتبش شهادت مجهول الاسلام را مردود می داند. (آشتیانی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ۱۹۴ و ۲۰۲ با تلخیص)

چهارم: سبحانی گفته است ظاهر عدالت غیر از اسلام و ایمان است و سیره فقهاء در بحث عدالت قاضی و شاهد و موارد دیگر بر همین جاری شده است و علاوه بر اسلام و ایمان، عدالت را هم شرط کردند و در روایت سلیمان بن خالد در تعارض دو حکم، حکم اعدل و افقه مقدم شده است، اگر عدالت همان اسلام و ایمان بود، تفصیل معنا نداشت چنان که طبق ظاهر روایت ابن ابی یعفور عدالت ملکه ای است که انسان را از ارتکاب کبیره باز می دارد. (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ج ۲، ۶۱)

پنجم: سند ابتداء سه مسئله از مسائل کتاب *الخلاف* را ذکر کرده که عبارتند از: مسئله ۱۰: إذا شهد عند الحاکم شاهدان يعرف إسلامهما و لا يعرف فیهما جرح حکم بشهادتهما و لا یقف علی البحث إلا أن یجرح المحکوم علیه فیهما بأن یقول: هما فاسقان فحینئذ یجب علیه البحث...

مسئله ۱۱: الجرح و التعديل لا یقبل إلا عن اثنتين یشهدان بذلك، فإذا شهدا بذلك عمل علیه... دلیلنا: إنَّ الجرح و التعديل حکم من الأحکام و لا تثبت الأحکام إلا بشهادة شاهدين. مسئله ۱۵: إذا حضر الغرباء فی بلد عند الحاکم فشهد عنده اثنان فإن عرفا بعدالة حکما و إن عرفا بالفسق و وقفا و إن لم يعرف عدالة و لا فسقا بحث عنهما.

سپس قائل شده مسئله ۱۰ ظهور در اصالة العدالة دارد، اما با توجه به مسئله ۱۱ و ۱۵ معلوم می شود که منظور طوسی تفصیل است بین: ۱. افراد ناشناسی که فقط اسلام شان برای مؤمنین معلوم است یا شناخته شده اند اما یکی جرح شان کرده و دیگری تعدیل، در این دو مورد طوسی جست و جو را واجب می داند؛ ۲. کسانی که مؤمنین امکان معاشرت با آنها را دارند. در این مورد جست و جو را لازم نمی داند، چون در اثر معاشرت ضمن این که امور منافی عدالت از آنها دیده نمی شود، نشانه های حسی صلاح شان نیز برای مؤمنین آشکار می شود، این است معنای اصالة العدالة از نظر طوسی و متقدمین.

پس ظاهر شدن اسلام شاهد و اطلاع نیافتن مؤمنین به صفات قادحه در او پنج صورت دارد:

یکم: زندگی در خانواده که خاص است و بین اهل و اولاد است؛

دوم: زندگی بین اقربا و دوستانش که به خاصه فرد تعبیر می شوند؛

سوم: زندگی در بین قبیله و محله؛

چهارم: زندگی با انسان های هم عصر خود اما در شهر و قبیله ای جدای از آنها؛

پنجم: نسبت به کسانی که هم عصر او نبوده و در عصرهای بعدی خواهند آمد، مثل نسبت ما با راوی ها.

بنابراین رفتارهای سالم و ظاهری افراد مانع شناخته شدن آنها به فسق است و این تنها مربوط به فرض ۲ می باشد، ولی متاخرین آن را مربوط به گروه ۴ و ۵ دانسته اند که مجهول الحالند، چون امکان احراز حسن ظاهرشان نیست تا نبود فسقشان ثابت شود. (بحرانی، ۱۴۲۹ق: ۱۰۵-۱۱۱)

از آنچه در این فصل گفته شد، مردود بودن اصالة العدالة در شاهد استفاده می شود.

فصل چهارم: بررسی نسبت اصالة العدالة در راوی به برخی از قدمات

یکم: نسبت اصالة العدالة در راوی به حلی

حلی در خلاصة الاقوال گفته است:

أحمد بن إسماعيل بن سمكة بن عبدالله أبوعلی البجلي عربي من أهل قم، كان من أهل الفضل والأدب والعلم وعليه قرأ أبو الفضل محمد بن الحسين بن العميد وله كتب عدة لم يصنف مثلها وكان إسماعيل بن عبدالله من أصحاب محمد بن أبي عبدالله البرقي وممن تأدب عليه، فمن كتبه كتاب العباسي وهو كتاب عظيم نحو عشرة آلاف ورقة في أخبار الخلفاء والدولة العباسية مستوفي لم يصنف مثله هذا خلاصة ما وصل إلينا في معناه ولم ينص علماؤنا عليه بتعديل ولم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض. (حلی، ۱۳۸۱ق: ۱۶، ش ۲۱)

۱. تحلیل خوئی از عبارت حلی: خوئی قائل شده که حلی بر قول کسانی که قدحی نداشتند اعتماد می کرده و آن را تصحیح می نموده و در ترجمه احمد بن اسماعیل بن سمکه به این تصریح کرده است، مثل این که در این مسئله بنا را بر اصالة العدالة گذاشته است، برای همین سخن او حجت نیست. (خوئی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۲۷۷)

و باز سخن دیگری از حلی درباره ابن سمکه آورده که گفته است: «علماء ما جرح و تعدیلی برای او ذکر نکردند، پس اقوی با نبود معارض قبول روایت اوست». سپس این عبارت را دلیل صریحی بر اعتقاد علامه بر اصالة العدالة در هر امامی دانسته که فسقش ثابت نشده باشد. (خوئی، ۱۳۷۲ش: ج ۲، ۵۷) و موارد شبیه دیگر. (خوئی، ۱۳۷۲ش: ج ۱۴، ۲۴۰؛ خوئی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۱، ۵۴)

۲. تحلیل عقیلی: چنان که قبلاً گذشت، ناظم العقیلی هم با توجه به عبارت حلی راجع به ابن سمکه و تحلیل آن از جانب خوئی، اصالة العدالة در راوی را صریحاً به حلی نسبت داده و آن را دلیل بر عدالت راویان حدیث وصیت دانسته است. (العقیلی، ۲۰۱۱م: ۳۹-۴۰؛ ۵۶-۵۷)

بررسی

نسبت اصالة العدالة در راوی به حلّی مردود است، چون:
یکم: شهید ثانی از تعلیل حلّی به «سلامتها من المعارض» در توثیق ابن سمکة تعجب کرده و گفته است این مطابق با اصالة العدالة است و حلّی قائل به آن نیست. (عاملی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ۹۰۷)

دوم: اعتماد حلّی به اسماعیل بن سمکة به خاطر شاعر بودن او نبوده، بلکه به خاطر این است که نجاشی گفته است که راجع به تاریخ امین و مأمون کتابی نوشته است که «لم یصنف مثله» و روشن است که نجاشی به خاطر اتقان مطالب کتاب آن را گفته است نه این که از نظر مزخرف و غیرقابل اعتماد بودن مثل آن تدوین نشده است. (زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۲۱، ۶۸۳۵)
سوم: اگرچه از ظاهر ذیل کلام حلّی توهم بناء ایشان بر اصالة العدالة استفاده می شود، اما روشن است که در آغاز کلامش پنج قرینه برای وثاقت ذکر کرده که عبارتند از: ۱. در درجه عالی از فضل و علم و ادب بوده است؛ ۲. ابن عمید بر او روایت قرائت کرده؛ ۳. از وزراء دولت آل بویه و از ادباء بوده؛ ۴. تعدادی کتاب نوشته که مثل آنها نوشته نشده؛ ۵. پدرش از خواص برقی بوده و کتاب عباسی کبیر را تصنیف کرده است، هر کدام از موارد یاد شده دلالت بر وجاهت و جلال و وثاقت ابن سمکة دارد. (بحرانی، ۱۴۲۹ق: ۱۰۲)

چهارم: نسبت یک مبنا به عالمی باید بعد از تحقیق کامل در همه کلمات و مجموع آثارش باشد، اتفاقاً در مواردی از آثار حلّی به خلاف اصالة العدالة اشاره یا تصریح شده که از جمله عبارتند از:

۱. به خاطر نبود جرح و تعدیل درباره سفیان بن مصعب العبیدی و الفضل بن الحارث، درباره آن دو توقف کرده است. (ر.ک: حلّی، ۱۳۸۱ق: ۲۲۸ و ۲۴۶)
۲. در ۵۱ مورد برخی راویان را مجهول دانسته و نقل شان را نپذیرفته است. (حلّی، ۱۳۸۱ق)
۳. لازمه اصالة العدالة در مسلمان را جواز امامت مسلمان مجهول الحال دانسته و اشکال کرده که جواز بعد از علم به وجود عدالت است و نیز فسق مانع است و از عهده خارج نمی شود مگر در فرض علم به نبودش. (حلّی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ۸۸)
۴. در رجالش تصریح کرده که در طریق طوسی و صدوق راویانی که مذهب فاسدی داشتند، آنها را ترک کردم، هم چنین راویانی که جرح و تعدیل شان برایم ثابت نشد، آنها را هم ترک کردم (حلّی، ۱۳۸۱ق: ۲۷۵، فائده هشتم)، این عبارت به وضوح نشان می دهد که حلّی با نبود جرح و تعدیل درباره یک راوی، نقل او را معتبر نمی دانسته و او را رها می کرده است.

۵. تعدادی از روایان امامی مثل فضیل بن غیاث، حسن بن بشیر، خلف بن خلف، رزین الانماطی، زید الآجری را با عنوان اصحاب ائمه علیهم السلام ذکر کرده و مجهول دانسته است، شاهد این که هر جا اصحاب ائمه علیهم السلام شیعه غیر امامی باشند، مثل امیه بن عمرو و حسن بن موسی واقفی یا الحسن بن عماره و حماد بن یزید و ربیعة الرای که عامی اند، به آن تصریح کرده است. (حلی، ۱۳۸۱ق)

۶. در موارد زیادی از ابواب فقهی که نیاز به عدالت است، علاوه بر ایمان، عدالت را هم شرط کرده است، در صورتی که اگر عدالت را همان ایمان می دانست، اشتراط عدالت علاوه بر آن معنی نداشت. (حلی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۲۵۷-۲۷۱؛ ج ۲، ۱۳۸)

۷. عدالت در مقام شهادت را شرط دانسته و تعلیل کرده به صحیح ابن ابی یعفور و این که ظن با خبر عادل حاصل می شود نه با عدم فسق. (حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ۴۴۰)

۸. شهادت مجهول الحال و مستورالظاهر را نپذیرفته است. (حلی، ۱۴۱۴ق: ج ۶، ۱۳۶)
علاوه بر موارد یاد شده، در موارد زیادی حلی حتی پا را فراتر گذاشته و با وجود توثیق برخی از رجالیون، آن را نپذیرفته و قائل به توقف شده است، برای نمونه:

۱. درباره حذیفة بن منصور گفته است که مفید و نجاشی او را توثیق کردند، اما علی رغم این دو توثیق قوی، به صرف این که ابن غضائری گفته است امر او ملتبس است و صحیح و سقیم را روایت می کند، به خاطر کلام غضائری قائل به توقف درباره او شده است. (حلی، ۱۳۸۱ق: ۶۱)

۲. درباره حسن بن سیف بن سلیمان التمار گفته است: ابن عقده از علی بن حسن نقل کرده که او ثقه است و حدیث کمی از او نقل شده است. اما من درباره او غیر از همین نقل ابن عقده مدح یا قدحی از طریق علمای خودمان نیافتم. بنابراین بهتر این است که در متفردات او توقف کنیم، مگر این که عدالت او ثابت شود. (حلی، ۱۳۸۱ق: ۴۵، ش ۴۹)

۳. با این که توثیق حسن بن صدقه مدائنی را از ابن عقده نقل کرده است، در عین حال تعدیل او را با توثیق ابن عقده محل نظر دانسته و در نهایت قائل به توقف شده است. (حلی، ۱۳۸۱ق: ۴۵)

۴. درباره جابر بن یزید جعفی از کشی مدح و گاهی ذم نقل کرده است و از ابن عقده در روایتی از امام صادق علیه السلام ترجم و تصدیق برای جابر را نقل کرده است و از ابن غضائری آورده است که جابر به خودی خود ثقه است، اما بیشتر روایت های نقل شده از او ضعیف است، سپس گفته است اقوی نزد من چنان که ابن غضائری گفته است، توقف درباره اوست. (حلی، ۱۳۸۱ق: ۴۵)

بنابراین نسبت مبنای اصالة العدالة در راوی به حلی اصلاً صحیح نبوده و او علاوه بر قول به احراز عدالت در راوی، احراز آن در شاهد و امام جماعت را هم لازم و ضروری می‌داند.

دوم: نسبت اصالة العدالة در راوی به صدوق

خویی قائل شده است که صرف اعتماد صدوق به صرمی که توثیق صریحی در کتاب‌های رجالی ندارد وثاقت او را ثابت نمی‌کند و شاید از باب اصالة العدالة به او اعتماد کرده که ما قبول نداریم. و باز گفته است، این که صدوق گفته است: من ذکر نمی‌کنم مگر آنچه را که بین خود و خدایم حجت باشد - نه دلالت بر حجت بودن روایت دارد و نه کشف از وثاقت راوی می‌کند، چون نمی‌دانیم، شاید از باب اعتماد بر اصالة العدالة چنین کرده باشند. (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۲، ۱۹۰؛ ج ۲۲، ۲۶۵)

بررسی

یکم: نقل روایت صدوق از اشخاصی که به اعتراف خودش ناصبی‌تر از آنها ندیده است، دلیل بر اصالة العدالة‌ای بودن او نیست و اصالة العدالة در بین فقهای ما قول شاذی بوده است و نقل صدوق از آن شخص ناصبی در خصوص ولایت و مناقب و فضائل حضرت رضا علیه السلام است و در مثل چنین موردی، قول ناصبی معتبرتر است. (زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۲۱، ۶۸۳۵)

دوم: از نظر داوری: ۱. طوسی در ترجمه سعد بن عبد الله از صدوق چنین نقل کرده است: «و قد رویت عنه کل ما فی المنتخبات مما اعرف طریقته من الرجال الثقة» این عبارت صریح در این است که صدوق به ثقات اعتماد می‌کرده است؛ ۲. صدوق در وجه تضعیف روایتی درباره نماز عید غدیر گفته است: در سند این خبر محمد بن موسی الهمدانی است که غیر ثقة است؛ ۳. ابن ولید در *نوادیر الحکمه* برخی از راویان را استثناء کرده و صدوق از او تبعیت کرده مگر در محمد بن عیسی بن عبید، ابن نوح هم بیان داشته که وجه مخالفت صدوق را متوجه نشدم، چون او قائل بر ظاهر عدالت و وثاقت است، از عبارت (لانه کان علی ظاهر العدالة و الثقة) معلوم می‌شود که هم ابن ولید و هم صدوق و هم ابن نوح، وثاقت در راوی را معتبر می‌دانستند؛ ۴. صدوق در وجه حذف سندهای کتاب مقنع خود گفته است: روایات از مشایخ علماء فقهاء ثقات نقل شده است. این عبارت ایشان صریح در این است که به خاطر اعتماد به علمای ثقات سندها را حذف کرده است، حال مراد از این علماء فقهاء ثقات الف) خصوص مشایخ هستند؛ ب) اصحاب اصول هستند، مثل زراره و ابن ابی عمیر و غیر آنها؛ ج) همه مراد هستند. اما احتمال اول بعید است، چون مشایخ خصوصیتی در تصحیح روایت ندارند، اما بنابر

دو احتمال بعدی مطلوب ثابت است؛ ۵. طوسی در عده گفته است: علماء طائفه این‌گونه یافتیم که ثقات را توثیق و ضعفاء را تضعیف می‌کردند و بین کسی که بشود به روایتش اعتماد کرد، با غیر او فرق می‌گذاشتند و استثناء می‌کردند رجالی را از روایانی که صرفاً تصانیف را در فهرست‌های‌شان نقل کرده بودند. توضیح این‌که:

یکم: تعبیر: «علماء طائفه را این‌گونه یافتیم» به معنای ادعای اجماع است و صدوق هم جزو آن علماست، چون طوسی زیاد متعرض آراء صدوق شده است.

دوم: عبارت «و استثناء می‌کردند رجالی را از بین روایانی که صرفاً تصانیف را در فهرست‌های‌شان روایت کرده بودند». منصرف است به صدوق و ابن ولید، چون در استبصار و تهذیب زیاد به استثناء این دو استشهاد شده است و لا اقل شامل صدوق هست.

سوم: اشاره طوسی بر تصحیح و توثیق و تضعیف نشان می‌دهد که اینها اصطلاح جدیدی نبوده و صراحت دارد بر اعتبار وثاقت نزد طائفه که صدوق جزو اجلاء آنهاست، مویذ این‌که طوسی درباره صدوق گفته است: «إنه كان جليلا، حافظا للأحاديث، بصيرا بالرجال، ناقدًا للأخبار»، با این حال آیا معقول است صدوق بدون لحاظ وثاقت و ضعف، روایت‌ها را اخذ کند؟ و چگونه طوسی که وثاقت را معتبر می‌داند، صدوق را آگاه به رجال و نقدکننده اخبار دانسته؟ (داوری، ۱۴۱۶ق: ۶۵-۶۸)

بنابراین نسبت اصالة العدالة در راوی به صدوق هم صحیح نیست.

سوم: نسبت اصالة العدالة در راوی به ابن ولید

خویی در مواردی این مبنا را به ابن ولید نسبت داده است. (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۷۰-۷۱؛ ج ۱۲، ۳۱-۳۲؛ ج ۲۲، ۲۶۵)

بررسی

الف) قبلاً گذشت که داوری از تبعیت صدوق در نقل از ابن ولید و از اشکال ابن نوح نتیجه گرفت که ابن ولید وثاقت در راوی را معتبر می‌داند؛

ب) چون صدوق از کسانی است که وثاقت در راوی را معتبر می‌داند و بصیر به رجال و ناقد اخبار است، پس اگر ابن ولید وثاقت در راوی را معتبر نمی‌دانست، از او تبعیت نمی‌کرد، بنابراین بخاطر اطمینان به دقت نظر ابن ولید و کمال ورع و احتیاطش در نقل اخبار از او نقل کرده است (داوری، ۱۴۱۶ق: ۶۸)؛

ج) طوسی با تعبیر «ثقة ثقة عين مسكون اليه» وی را ستوده (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۷،

ش ۱۰۴۲) و حلی او را با تعبیر «ثقة ثقة عين مسكون إليه جليل القدر عظيم المنزلة عارف بالرجال موثوق به» وصف کرده است، (حلی، ۱۳۸۱ق: ۱۴۷، ش ۴۳) پس ابن ولید جزو رجالیون بوده که حلی گفته عارف بالرجال، چون حلی تصریح کرده روایانی که جرح و تعدیل شان برایم ثابت نبود، آنها را ترک کردم (حلی، ۱۳۸۱ق: ۲۷۵، فائده هشتم)؛

د) ابن ولید از هر کسی نقل نمی کرده، برای مثال طبق نقل نجاشی قاسم بن الحسن بن علی بن یقظین را ضعیف می دانسته است و متفردات محمد بن أورمة أبو جعفر القمی را قبول نمی کرده و به متفردات محمد بن عیسی از کتاب یونس اعتماد نمی کرده (رجال نجاشی: ۳۱۶، ش ۸۶۵؛ ۳۲۹، ش ۸۹۱؛ ۳۳۳، ش ۸۹۶). لذا نسبت اصالة العدالة در راوی به ابن ولید صحیح نیست.

چهارم: نسبت اصالة العدالة در راوی به کشی

خویی در ترجمه جبرئیل بن احمد گفته است:

الکشی یروی عنه کثیرا و یعتمد علیه و یروی ما وجدہ بخطه و لکنک عرفت غیرمرة، أن اعتماد القدماء علی رجل، لا یدل علی وثاقته و لا علی حسنه، لاحتمال أن یکون ذلك من جهة بناءهم علی أصالة العدالة. (خوئی، ۱۳۷۲ش: ج ۴، ۳۵۳، ش ۲۰۵۴)

بررسی

کشی، ابن الهروی را مجهول و عبدالله بن ابراهیم را هم مجهول لا یعرف دانسته است. (کشی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۶۵۸، ش ۶۷۵؛ ۸۷۰، ش ۱۱۴) و در موارد زیادی هم برخی از روایان را با وصف ثقة توصیف کرده است (کشی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ش ۵۱۳، ۵۵۱، ۶۰۵ و...). بنابراین نسبت اصالة العدالة در راوی به کشی صحیح نیست.

پنجم: نسبت اصالة العدالة در راوی به ابن داود

خویی گفته است ابن عقده از ابونمیر نقل کرده که به نقل تلید از ابی الحجاج اعتماد نمی کرده با این که ابی الحجاج ثقة بوده و ابن داود در عین اذعان، تلید را در قسم اول آورده است و توجیه کرده که این جرح به حساب نمی آید، سپس خویی گفته: اگر ثابت نیست که این از ابن نمیر جرح است یا این که ابن داود به جرح ابن نمیر اعتنا نمی کرده یا این که اصلاً جرح برایش ثابت نشده، پس در نهایت جرحش برای ابن داود ثابت نشده، پس وجه ذکر او در قسم اول آیا جز بنا نهادن ابن داود بر اصالة العدالة نیست؟ (خوئی، ۱۳۷۲ش: ج ۴، ۲۸۴، ش ۱۹۲۲)

بررسی

رجال ابن داود دو قسمت دارد، در عنوان قسم اول: «الجزء الاول من الكتاب فى ذكر الممدوحين و من لم يضعفهم الأصحاب فيما علمته» ذکر شده و در عنوان قسم دوم: «فإني لما أنهيت الجزء الأول من كتاب الرجال المختص بالموثقين و المهملين و جب أن أتبعه بالجزء الثانى المختص بالمجروحين و المجهولين، إذ بمعرفتهم يتم غرض الناظر فى الأحاديث ليلقى السقيم و يعمل بالسليم» ذکر شده است. (رجال ابن داود، ۹ و ۴۱۳)

پس ابن داود در قسم اول راویان ممدوح (ثقه) و نیز بدون تضعیف (مهمل) را آورده است و در قسم دوم به صدد ذکر مجروحین و مجهولین بوده است. بنابراین نظر ابن داود صرف جدا کردن این ۴ عنوان بوده و از کنار هم ذکر کردن مهمل با موثق و مجهول با مجروح تنها قرابت و نزدیکی فهمیده می شود نه الحاق حکم یکی به دیگری، چنان که خویی از ذکر تلیدبن سلیمان مهمل در قسم موثقیین و مهملین این گونه فهمیده است، بنابراین نسبت مبنای اصالة العدالة به ابن داود هم صحیح نمی باشد.

نشم: نسبت اصالة العدالة در راوی به ابن طاووس

خویی با احتمال اصالة العدالة را به ابن طاووس نسبت داده است. (خوئی، ۱۳۷۲ش: ج ۲۰، ۳۳)

بررسی

سخن خویی صرف احتمال بوده و قطع ندارد که ابن طاووس قائل به اصالة العدالة بوده باشد، در حالی که مجموع شواهد و قرائن خلاف سخن خویی را ثابت می کند که عبارتند از:

۱. در وجه عدم قبول روایت عمران زعفرانی گفته است چون او مجهول است، چنان که در وجه عدم قبول روایتی دیگر هم گفته است یکی از راویان سند مجهول است. (العاملی، ۱۴۱۱ق: ۲۳۴-۲۳۵، ۲۶۵، ۶۱۶، ۶۴۵ و ۶۴۶)
۲. درباره عبدالله بن طاووس گفته است درباره او مدح و قدحی نیافتیم و تنها چیزی که درباره او معلوم است، تنها شیعه بودن اوست. این کلام ظهور در عدم قبول روایت دارد و اگر قائل به اصالة العدالة بود، چنین نمی گفت. (العاملی، ۱۴۱۱ق: ۳۴۴)
۳. با این که نصر بن صباح، صریحاً علی بن اسماعیل را توثیق کرده است، اما این را نپذیرفته و گفته است مدح و ذم نصر اعتبار ندارد. (العاملی، ۱۴۱۱ق: ۳۶۸)

نتیجه

قرائن و شواهد بیش از موارد یاد شده است و ما جهت اختصار به ذکر همین مقدار بسنده کردیم. بنابراین سخن خوبی درباره قائل بودن ابن طاووس به اصالة العدالة صحیح نیست.

هفتم: بررسی نظر شهید ثانی در اصالة العدالة در راوی

۱. لازمه عدم اطمینان به خبر فاسق اشتراط عدالت نیست، چون بین عادل و فاسق مجهول الحال واسطه است و نمی توان او را ملحق به فاسق کرد؛
۲. در آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات: ۶)، علم به فسق شرط لازم برای تبیین است و چون به فسق مجهول الحال علم نداریم، پس تبیین در خبر او منتفی است. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۶، ۲۴۲؛ ج ۱۳، ۳۹۹)

بررسی

یکم: دلیل وجوب تبیین در خبر فاسق نبود اعتماد به اوست و این در مجهول هم هست، لذا در جاهایی که عدالت شرط است، کسی به این تفصیل قائل نشده و ظاهر قول ایشان خرق اجماع مرکب است. (کاشف الغطاء، بی تا: ۱۷۷؛ دزفولی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۸)

دوم: از عدم وجوب تبیین در خبر غیر فاسق، عدالت در مجهول الحال لازم نمی آید، زیرا شرط قبول خبر به اجماع و نصوص وجود عدالت است. ضمناً آیه به مفهوم دلالت بر قبول خبر غیر فاسق دارد و غیر فاسق نیست مگر عادل. اما خبر مجهول الحال معتبر نیست، چون علم به غیر فاسق بودن او نداریم. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ۱۱۲؛ ج ۸، ۸۱)

سوم: علت تبیین در خبر فاسق احتمال به جهالت انداختن دیگران است و این احتمال در خبر مجهول الحال هم وجود دارد و با اجرای اصالة العدالة دفع نمی شود. (بحرانی، ۱۴۲۹ق: ۲۲۹)

دلیل لزوم تبیین در خبر فاسق احتمال راست و دروغ بودن خبرش و عموم تعلیل «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» است و دلیل خاص تنها خبر عادل را از تحت این عموم خارج کرده است، بنابراین چون در خبر مجهول الحال هم احتمال راست و دروغ وجود دارد و هیچ دلیلی آن را از تحت عموم فوق خارج نکرده است، برای همین تبیین در خبر مجهول الحال هم لازم می باشد.

چهارم: اگرچه ظاهر استدلال شهید این جا درباره اصالة العدالة در راوی است، اما چنان که قبلاً گذشت، شهید آیه شریفه را در ضمن ادله اصالة العدالة در شاهد بیان کرده است، علاوه بر این که در جای دیگری از مسالک برخلاف استدلال فوق، وجود واسطه بین عادل و فاسق را

صریحاً نفی کرده است (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۹، ۱۱۳)، در کتاب‌های دیگرش هم صریحاً مخالفت خود را با اصالة العدالة در راوی بیان نموده است که به مواردی اشاره می‌کنیم:

۱. تصریح کرده به این که عدالت معتبر در راوی یا به واسطه نص دو عادل ثابت می‌شود و یا به استفاضه، به این که عدالتش بین اهل نقل یا غیر آنها از اهل علم مشهور باشد مثل مشایخ گذشته از زمان کلینی و کسانی که بعد از او بودند تا زمان حال. (عاملی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۲)
۲. راوی مجهول العدالة را هم در خود مسالک و هم در غیر مسالک موجب ضعف روایت دانسته است. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۷، ۱۹۲ و ۳۰۰؛ ج ۱۱، ۲۱۵ و ۴۸۶؛ ج ۱۲، ۸۰ و ...؛ عاملی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ۶۴۸؛ ج ۲، ۸۹۵، ۹۵۹، ۱۰۶۱ و ...)

شهید استدلال حلی را که (ظن با خبر عادل حاصل است و شهادت فاسق جایز نیست، پس آشکار شدن عدالت شرط است)، غریب دانسته و گفته است: چه دلیلی بر این حصر است؟ سخن در شهادت مستور است نه فاسق و ظن به صدق خبر برخی از مستور و مجهول‌ها به مراتب بیشتر از برخی از افراد به ظاهر عادل است، علاوه بر این، حصول ظن شرط نیست و ملاک وجود خبریست که شارع آن را دلیل قرار داده، چه با آن برای حاکم ظن حاصل بشود یا نه. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۴۰۴)

ملاک پذیرش خبر نزد عقلاء اطمینان به راستی آن است که با خبر ثقه حاصل می‌شود و شرع هم تأییدش کرده، به خلاف خبر مجهول که احتمال مساوی راست و دروغ دارد، ولی خبر مجهول دارای قرائن صدق خارج از بحث بوده و سخن در خبر مجهول الحال صرف است.

هشتم: بررسی نظر طوسی در اصالة العدالة در راوی

او معتقد است:

۱. عدالتی در نقل موجب ترجیح یک خبر بر دیگری است که راویش اعتقاد به حق و وثاقت در دین داشته باشد و از دروغ پرهیز کرده و در نقل متهم نباشد (طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۱۴۸)؛
۲. عمل به خبر واحد در طرق امامیه که راویش در نقل محکم بوده و طعنی در روایتش نباشد، به اجماع علمای امامیه جایز است، تا جایی که اگر فتواهای ناشناس به کتاب معروف یا اصل مشهوری ارجاع می‌شد و راویش ثقه می‌بود، می‌پذیرفتند، این عادت آنان از عهد رسالت و در زمان ائمه علیهم‌السلام بوده و اگر عمل به این اخبار جایز نبود، انکار می‌کردند، چون در محضر معصوم بودند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۱۲۶)؛

۳. شرط عمل به روایت بلا خلاف عادل بودن راوی است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۱۲۹)؛

۴. اگر یک راوی معروف و دیگری مجهول بود، خبر معروف مقدم می‌شود و اعتمادی به مجهول نیست، زیرا ممکن است صفتی داشته باشد که مانع قبول خبرش باشد (طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۱۵۴)؛

۵. در ۴۲ مورد به صرف مجهول بودن راوی، روایت را ضعیف دانسته است (طوسی، ۱۴۱۵ق).

بنابراین اگر چه طوسی در اصالة الدالة در شاهد کلمات مشتبهی دارد که بحثش گذشت، اما با توجه به مطالب فوق کلام مشتبهی در خصوص اصالة العدالة در راوی نداشته و آن را قبول ندارد.

نتیجه‌گیری

نسبت اصالة العدالة به بزرگانی مثل مفید در کتاب *الاشرف* و طوسی در *خلاف* ...
یکم: مربوط به مقام شهادت در محکمه قضاء است نه در مقام نقل روایت؛
دوم: همان عبارات هم به خاطر وجود قرائن و نیز عبارات دیگرشان به خلاف اصالة العدالة حمل می‌شود؛

سوم: با وجود آیات و روایات و اجماع و سیره نبوی و این که اصل در مجهول العدالة توقف است نه عدالت، اصالة العدالة قابل پذیرش نیست؛

چهارم: برخی مثل استاد اکبر طبق نقل صاحب *جوهر* در حاشیه معالم و بهبهانی، ابن جنید را متفرد در این مبنا دانستند اما چنان که گذشت، حق مطلب این است که در میان قدماء اصحاب کسی قائل به اصالة العدالة نیست، حتی ابن جنید چنان که صاحب *جوهر* و آشتیانی هم به آن اذعان نمودند؛

پنجم: حتی اگر اصالة العدالة در شهادت را هم بپذیریم، باز ادعای احمد بصری و عقیلی که ناظر به نقل روایت است، ثابت نمی‌شود، چنان که هیچ کدام از ابن ولید و صدوق و ابن جنید و طوسی و حلی و حتی شهید ثانی خبر مجهول العدالة را قبول ندارند، بنابراین اصالة العدالة طبق ادعای احمد بصری و عقیلی وثاقت راویان وصیت و در نتیجه صحت یا اعتبار حداقلی روایت وصیت را ثابت نمی‌کند.

منابع

۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، دوم.

٢. ابوحسن (٢٠١٣م)، مع العبد الصالح، بی جا، اصدارات انصار، اول.
٣. اردبیلی، احمد (١٤٠٣ق)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، جامعه مدرسین، اول.
٤. اصفهانی (فاضل هندی)، محمد (١٤١٦ق)، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، قم، جامعه مدرسین، اول.
٥. انصاری، مرتضی (١٤١٥ق)، القضاء والشهادات، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، اول.
٦. آخوند خراسانی، محمد کاظم (١٤١٣ق)، مقالة فی العدالة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
٧. آشتیانی، محمد حسن (١٤٢٥ق)، کتاب القضاء، قم، کنگره علامه آشتیانی، اول.
٨. بحرانی، محمد (١٤٢٩ق)، بحوث فی مبانی علم الرجال، قم، مکتبه فدک، دوم.
٩. بحرانی، یوسف بن احمد (١٤٠٥ق)، الحدائق الناضرة، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
١٠. البصری، احمد الحسن (١٤٢٧ق)، نبوت خاتمه، بی جا، انتشارات امام مهدی علیه السلام.
١١. بهبهانی، محمد باقر (١٤٢٤ق)، مصابیح الظلام، قم، مؤسسة علامه وحید بهبهانی، اول.
١٢. حسینی عاملی، سید جواد (١٤١٩ق)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم، جامعه مدرسین، اول.
١٣. حلّی، حسن بن علی بن داود (١٣٤٢ش)، الرجال، تهران، دانشگاه تهران، اول.
١٤. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف (١٤١٠ق)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، قم، جامعه مدرسین، اول.
١٥. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف (١٤١٣ق)، مختلف الشیعة، قم، جامعه مدرسین، دوم.
١٦. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف (١٤١٤ق)، تذکرة الفقهاء، قم، آل البيت علیهم السلام، اول.
١٧. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف (بی تا)، خلاصة الأقوال، نجف اشرف، الحیدریة، دوم.
١٨. خوئی، ابوالقاسم (١٣٧٢ش)، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر فرهنگ اسلامی، پنجم.
١٩. داوری، مسلم (١٤١٦ق)، أصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق، بی جا، بی نا، اول.
٢٠. دزفولی، مرتضی (١٤١٥ق)، رسالة فی الوصایا (للشیخ الأنصاری)، قم، کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، اول.
٢١. سبحانی، جعفر (١٤٢٤ق)، الزکاة فی الشریعة الإسلامية الغراء، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، اول.

۲۲. سبزواری، سید عبدالأعلى (۱۴۱۳ق)، *مهذب الأحكام*، قم، مؤسسه المنار، چهارم.
۲۳. شبیری زنجانی، سیدموسی (۱۴۱۹ق)، *کتاب نکاح*، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، اول.
۲۴. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، *تفسیر المیزان*، ترجمه: موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، پنجم.
۲۵. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، سوم.
۲۶. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۹۰ق)، *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران، دارالکتب الإسلامیة، اول.
۲۷. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۰ق)، *النهاية فی مجرد الفقه والفتاوى*، بیروت، دارالکتب العربی، دوم.
۲۸. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق)، *الخلاص*، قم، جامعه مدرسین، اول.
۲۹. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۵ق)، *رجال*، قم، جامعه مدرسین، اول.
۳۰. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۷ق)، *العدة فی أصول الفقه*، قم، ستاره، اول.
۳۱. العاملی، حسن بن زین الدین (۱۴۱۱ق)، *تحریر الطاووسی*، تحقیق: فاضل الجواهری، قم، سیدالشهداء، اول.
۳۲. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق)، *الرعاية فی علم الدراییة*، ترجمه: عبدالحسین محمدعلی بقال، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، دوم.
۳۳. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلانتر)*، قم، داوری، اول.
۳۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، *مسالك الأفهام*، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، اول.
۳۵. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ق)، *رسائل الشهيد الثانی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۳۶. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۲۲ق)، *حاشیة المختصر النافع*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۳۷. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۲۲ق)، *حاشیة شرائع الإسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۳۸. العقیلی، ناظم (۲۰۱۱م)، *انتصار اللوصیة*، بی جا، اصدارات انصار، دوم.

۳۹. کاشف الغطاء، عباس بن حسن بن جعفر (بی تا)، الفوائد الجعفرية، بی جا، مؤسسه کاشف الغطاء.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چهارم.
۴۱. مازندرانی، علی اکبر (۱۳۹۸ش)، درس خارج فقه، سایت آية الله سیفی مازندرانی.
۴۲. مامقانی، ملا عبدالله (۱۳۵۰ق)، حاشية على رسالة فى العدالة، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، اول.
۴۳. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، قم، مؤسسه کوشانبور، دوم.
۴۴. المغربی، توفیق (۱۴۳۴ق)، دلائل الصدق، بی جا، بی نا، اول.
۴۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، اول.
۴۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال، قم، جامعه مدرسین، ششم.
۴۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، هفتم.
۴۸. نعمان (شیخ مفید)، محمد بن محمد بن (۱۴۱۳ق)، المسائل الطوسية، قم، کنگره شیخ مفید، اول.
۴۹. نعمان (شیخ مفید)، محمد بن محمد بن (۱۴۱۳ق)، المتنعة، قم، کنگره شیخ مفید، اول.