

ولایت فقیه و ظرفیت اثبات آن در توقیع شریف ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف

مجتبی خانی^۱

سید محمدجواد سیدنظری^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۶

چکیده

در نوشتار پیش رو مسئله ولایت فقیه و ظرفیت اثبات آن در توقیع شریف امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف به اسحاق بن یعقوب عجل الله تعالی فرجه الشریف بررسی شده است. با واکاوی اجزا و عناصر توقیع شریف، و استفاده از گفتار فقها پیرامون توقیع شریف با فرضیه‌هایی چند روبرو می‌شویم: ۱. ولایت مطلقه فقیه؛ ۲. ولایت در امور سیاسی و اجتماعی؛ ۳. ولایت بر فتوا و احکام شرعی؛ ۴. ولایت بر قضاء و رفع منازعات و مراعات؛ ۵. ولایت بر فتوا در امور متجدده و مسائل مستحدثه؛ ۶. ولایت بر فتوا در مسائل غیر مورد ابتلاء؛ ۷. ولایت در تشخیص علائم ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف. ما با بررسی سندی و واکاوی دلالتی فقرات توقیع به صورت مجزا، احتمال اول را تقویت کرده و دلالت توقیع شریف بر ولایت مطلقه فقیه را تمام می‌دانیم. پژوهش حاضر در تحصیل یافته‌های خود از روش گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای، و روش تحقیق از گونه توصیفی - تحلیلی بهره برده است. واژگان کلیدی: ولایت فقیه، توقیع، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، اسحاق بن یعقوب، الحوادث الواقعة، رواة حدیثنا، انهم حجتی.

مقدمه

برابر با آموزه‌های اسلامی و آیات قرآن کریم، ولایت بر مردم، امری است که تنها از آن خدا و

۱. پژوهشگر مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم، ایران (نویسنده مسئول) (mojtabakhani455@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی قم، ایران.

رسول و امامان معصوم علیهم‌السلام است.^۱ البته کسانی چون فقیه جامع‌الشرایط که ماذون از امام معصوم علیهم‌السلام باشند نیز ولایت دارند.

ولایت بر مردم به طور کلی معانی و ساحت‌های پنج‌گانه‌ای دارد: ۱. ولایت در افتاء؛ ۲. ولایت در قضاء؛ ۳. ولایت در امور حسبه (مانند ولایت بر غیب و قضا و مجانین)؛ ۴. ولایت در اجرای حدود؛ ۵. ولایت در حاکمیت (حکومت).

ولایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام تمام این ساحت‌های پنج‌گانه را شامل می‌شود و در آن بحثی نیست^۲ اما در مورد ولایت فقیه و حوزه شمول آن میان فقهای شیعه اختلاف است. به شکل واضح‌تر عموم فقهای شیعه ولایت فقیه در سه حوزه افتاء، قضاء و امور حسبه را پذیرفته‌اند (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ق: ۵۲). در حوزه چهارم (ولایت در اجرای حدود) نیز غالباً ولایت فقیه را می‌پذیرند (رحمان ستایش، ۱۴۲۵ق: ۲۰۵-۲۲۷). اما در حوزه پنجم (ولایت در حاکمیت) اختلاف شدیدی میان فقها وجود دارد و برخی از فقها زیر بار آن نمی‌روند (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ق: ۵۲). در عین حال برخی از فقهای متقدم مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، سلار، ابوالصلاح حلبی، ابن ادریس حلی؛ و متاخر مانند علامه حلی، شهید ثانی، محقق اردبیلی، محقق کرکی، فقیه سبزواری، فاضل هندی، صاحب جواهر، نراقی، شیخ انصاری، حاج آقا رضا همدانی، سید محمد آل بحر العلوم؛ و معاصر مانند امام خمینی رحمته‌الله‌علیه بر آن تأکید ورزیده‌اند (همان: ۵۲-۶۲). به طوری که محقق کرکی (همان: ۵۲) و صاحب جواهر (همان: ۵۹) ادعای اجماع بر آن کرده‌اند.

مثبتین این نظریه ادله گوناگونی برای اثبات اقامه کرده‌اند. یکی از آن ادله، توقیع شریف امام زمان علیه‌السلام به علی بن محمد سمری (نائب خاص چهارم) است که در منابع معتبر شیعی (کمال‌الدین شیخ صدوق و کتاب الغیبه شیخ طوسی) نقل شده است. مخالفان در سند و دلالت توقیع شریف خدشه وارد کرده‌اند که بررسی آن در پی خواهد آمد.

۱. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) «التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ...» (احزاب: ۱۶) «وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...» (احزاب: ۲۶) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء: ۵۹).

۲. مرحوم آیت‌الله خویی در مصباح الفقاهه (شرح مکاسب) می‌فرماید: ولایت ولی معصوم (پیامبر و امام معصوم) به معنی استقلال الولی بالتصرف (نه به معنی عدم استقلال الغیر و توقف تصرفه علی اذن الولی) چهار ساحت دارد که همگی برای ولی معصوم قابل اثبات است: ولایت تکوینی؛ ولایت تشریعی؛ وجوب اطاعت از ولی معصوم در احکام تبلیغی؛ وجوب اطاعت از ولی معصوم در اوامر شخصی (خویی، بی‌تا: ج ۵، ۳۴-۵۲).

پیشینه تحقیق

بسیاری از فقها به مناسبت در خلال مباحث فقهی، ویا ضمن رساله‌هایی مستقل، پیرامون دلالت توقیع شریف بر ولایت فقیه قلم زده‌اند که در مقاله به آنها اشاره شده است. فقهایی چون سید عاملی، محقق سبزواری، صاحب جواهر، شیخ انصاری، آخوند خراسانی، میرزای نائینی، ایروانی، آقاضیاء عراقی، غروی اصفهانی، محمدعلی نجفی، سیداحمد خوانساری، سیدمحمود حسینی شاهرودی، حکیم، میلانی، خویی، امام خمینی، حائری یزدی، گلپایگانی، سیدمصطفی خمینی، منتظری، تبریزی، مؤمن قمی، اراکی. مقالاتی نیز به طور مستقل به بررسی این توقیع پرداخته‌اند. مانند «پژوهشی درباره توقیع شریف امام زمان علیه السلام به اسحاق بن یعقوب» اثر محمد شقیر، انتشار یافته در مجله فقه اهل بیت شماره ۴۶؛ «بررسی دلالتی توقیع «أما الحوادث الواقعة...» نوشته سیدجعفر علوی، منتشر شده در مجله الهیات و حقوق شماره ۲۷؛ «گستره شمول توقیع شریف در نظریه ولایت فقیه» به قلم مهدی طاهری منتشر شده در مجله معرفت سیاسی شماره ۷. در مقاله اول محمد شقیر به بررسی سندی و دلالتی پرداخته ولی اشکالات سندی و دلالتی را به طور کامل مطرح نکرده است.^۱ در مقاله دوم، سیدجعفر علوی، سند توقیع را ضعیف برشمرده و آن را از ادله ولایت فقیه نمی‌داند ولی با این وجود آن را مورد بررسی دلالتی قرار داده است. وی به برخی اشکالات دلالتی اشاره کرده، برخی را پذیرفته و بعضی را رد می‌کند. به نظر می‌رسد بعضاً مرتکب اشتباه و تداخل مباحث نیز شده است. مانند این که در پایان مقاله «صحیح نبودن اطلاق حجت بر اعمال نظر فقیه در برخی موارد» را به عنوان یک اشکال مستقل در بحث دلالت تعلیل توقیع شریف، مطرح کرده در حالی که این اشکال همان اشکال قبل یعنی انحصار حجیت در تبلیغ احکام شرعی است. در مقاله سوم نیز مهدی طاهری با استناد به منابع معاصر و دست چندم، به شکل ضعیف تر برخی اشکالات سندی و دلالتی را مطرح کرده و بیشتر با رویکرد دایره شمول حدیث مباحث را پی گرفته است. اما مقاله پیش رو از جهت طرح منسجم بحث و ارائه ساختاری روشن، طرح احتمالات و اقوال متعدد در بحث، بهره‌گیری از کلام فقها و منابع معتبر، طرح مباحث جدید و احتمالات نو در مسئله، طرح اشکالات متعدد سندی و دلالتی، پاسخ به اشکالات و نقد اقوال

۱. از میان اشکالات سندی به «عدم روایت کلینی در کتاب کافی» و «قلیل الروایة بودن اسحاق» بسنده کرده است. از میان اشکالات دلالتی نیز به «راوی بودن رواة حدیثنا»، «عهد بودن ال» و «عدم عموم تعلیل» اشاره کرده است.

مطرح شده، بهره‌گیری از پاسخ‌های نو در مقام پاسخ به اشکالات، و رویکرد پاسخگویی به اشکالات کتاب حکومت ولایی نوشته محسن کدیور؛ نوآوری داشته و به نظر می‌رسد گامی به پیش باشد.

سند توقیع شریف

سند اول (سند شیخ صدوق)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامِ الْكَلِينِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعَمْرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ... (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۴۸۳، ح ۴).

۱. محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)

وی از بزرگان امامیه و از جمله شاخص‌ترین محدثان شیعی در قرن چهارم هجری است که در وثاقت و جلالت مقام وی بحثی نیست:

قال النجاشي: «محمد بن علی بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي أبو جعفر: نزيل الري، شيخنا وفقهنا، ووجه الطائفة بخراسان... (نجاشي، ۱۳۶۵ش: ۳۸۹؛ الخوي، ۱۴۱۳ق: ج ۱۷، ۳۴۰).

۲. محمد بن محمد بن عصام الكليني

مخالفان، ابن عصام کلینی را ثقه نمی‌دانند به دلیل این‌که:

اولاً توثیق خاصی ندارد (کدیور، ۱۳۷۸: ۳۲۵).

ثانیاً توثیق او مبتنی بر اصل «مشایخ ثقات ثقه‌اند» می‌باشد در حالی که نزد محققینی مانند آیت‌الله خویی این اصل مردود است (همان: ۳۳۰).

نقد اشکالات فوق

اول: اصل رجالی «مشایخ ثقات، ثقه‌اند» گرچه نتواند وثاقت مشایخ صدوق را به اثبات برساند ولی آن را نفی نیز نمی‌کند.

دوم: گرچه ابن عصام کلینی در کتب رجالی توثیق خاصی ندارد ولی ترضی و ترحم شیخ صدوق در حق او می‌تواند توثیق وی را ثابت کند (صدوق، ۱۳۸۵ق: ج ۱، ۱۳۲، ح ۱؛ صدوق، ۱۳۷۶ش: ۳۲۰).

سوم: اکثر روایت شیخ صدوق از وی به گونه‌ای که تمام کتاب کافی با حدود ۲۰ هزار روایت

را از ایشان نقل می‌کند، به نوعی اعتبار نقل وی را ثابت می‌کند.^۱ (صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ۵۳۴) علاوه بر این صدوق در «من لایحضر» تأکید می‌کند که کتاب کافی در اختیار اوست یعنی ذکر این اسناد از باب تأکید و تیمن است.^۲ قرینه‌ای که این نکته را تأیید می‌کند روایات بسیاری در اسناد صدوق است که در کتاب کافی آمده است؛ البته می‌دانیم که این روایت مانند بسیاری از روایات منقول از کلینی در کافی شریف نیامده است. در هر صورت نفی اصل رجالی فوق به معنی نفی وثاقت مشایخ صدوق نیست و در مقابل، قرائنی که ذکر شد توان اثبات وثاقت ایشان را دارد.

۳. محمد بن یعقوب کلینی

در وثاقت و جلالت شان وی بحثی نیست.

نجاشی وی را این‌گونه معرفی می‌کند:

شیخ أصحابنا فی وقته بالری و وجههم، و کان أوثق الناس فی الحدیث، وأثبتهم. صنف الكتاب الكبير المعروف بالکلینی یسمى الکافی، فی عشرين سنة... (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۳۷).

۴. اسحاق بن یعقوب

مخالفان، ایشان را ثقه نمی‌دانند به دلیل این که:

اولاً: توثیق خاصی ندارد (کدیور، ۱۳۸۷: ۳۳۰)؛

ثانیاً: مجهول است (همان)؛

ثالثاً: کثیر الروایه نیست (همان)؛

رابعاً: اصل رجالی «مشایخ ثقات، ثقه‌اند» مردود است (همان)؛

خامساً: وجود افرادی چون شیخ مفید و طوسی در سلسله سند آن را تقویت نمی‌کند (همان):

(۳۳۱)؛

۱. و ما کان فیہ عن محمد بن یعقوب کلینی رحمته الله فقد رویته عن محمد بن محمد بن عصام کلینی؛ و علی بن أحمد بن موسی؛ و محمد بن أحمد السنانی عن محمد بن یعقوب کلینی؛ و كذلك جميع كتاب الكافي فقد رویته عنهم عنه عن رجاله (صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ۵۳۴).

۲. قَالَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ رَحِمَهُ اللَّهُ مَا وَجَدْتُ هَذَا الْحَدِيثَ (ح ۵۵۲۶) إِلَّا فِي كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ وَمَا رَوَيْتُهُ إِلَّا مِنْ طَرِيقِهِ حَدَّثَنِي بِهِ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَصَامِ الْكَلِينِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ (صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ۲۲۳).

سادساً: برادری او با کلینی ثابت نشده به علاوه این‌که برادری وثاقت نمی‌آورد(همان)؛
سابعاً: چون راوی مدح‌هایی که در صدر و ذیل روایت آمده خود اسحاق بن یعقوب است
نمی‌توان از آن استفاده کرد(همان).

نقد اشکالات فوق

با این‌که اسحاق بن یعقوب توثیق خاصی نداشته و مجهول است و کثیرالروایه نیست ولی
می‌توان وثاقت او را از راه‌های دیگر اثبات کرد چرا که اثبات وثاقت راوی منحصر در اینها
نیست.

اول: کثیرالروایه نبودن راوی دلیل بر ضعف او نیست. وکلای اربعه امام زمان علیه السلام روایات
انگشت‌شماری نقل کرده‌اند و احادیث زیادی از ایشان در دست نیست(محمدبن عثمان
عمری - وکیل دوم - روایتی ندارد. حسین بن روح تنها یک روایت و علی بن محمد سمری نیز
فقط دو روایت دارد) چنانچه کثرت روایت او نیز دلیل بر قوت وی نیست. چه بسیار روایات
ضعیفی که روایات بی‌شماری نقل کرده‌اند.

دوم: چنانچه گذشت نفی اصل رجالی فوق به معنی نفی وثاقت مشایخ نیست.

سوم: وجود بزرگانی در سلسله سند این توثیق مانند کلینی، ابن قولویه قمی، ابوغالب زراری،
ابو محمد تلعبری، ابو عبدالله ابن غضائری، صدوق، مفید و طوسی مسئله‌ای نیست که بتوان
از کنارش به راحتی گذشت بلکه اعتماد این بزرگان دلیل بر اعتماد بر روایت و راوی است.
ضمن این‌که در نقل روایت دیگری صدوق و پدر وی(علی بن بابویه) و سعدبن عبدالله اشعری
بر اسحاق بن یعقوب اعتماد کرده‌اند.^۱

چهارم: مدح راوی در روایت نیز با توجه به پذیرش آن از جانب این بزرگان قابل تکیه بوده و
وثاقت اسحاق بن یعقوب را به اثبات می‌رساند.

اشکال سندی دیگر

اولاً: این روایت را کلینی در کتاب خود کافی نقل نکرده است؛

۱. حَدَّثَنِي أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَمِعْتُ الشَّيْخَ الْعُمَرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ صَحَبْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ السَّوَادِ وَمَعَهُ مَالٌ لِلْعَرِيمِ فَأَنْفَذَهُ فَرَدَّ عَلَيْهِ وَقِيلَ لَهُ أَخْرِجْ حَقَّ وُلْدِ عَمِّكَ مِنْهُ وَهُوَ أَرْبَعُمِائَةِ دِرْهَمٍ فَبَقِيَ الرَّجُلُ مُتَحَبِّبًا بَاهِتًا مُتَعَجِّبًا وَنَظَرَ فِي حِسَابِ الْمَالِ وَكَانَتْ فِي يَدِهِ ضَبْعَةٌ لَوْلِدِ عَمِّهِ قَدْ كَانَ رَدَّ عَلَيْهِمْ بَعْضَهَا وَرَوَى عَنْهُمْ بَعْضَهَا فَإِذَا الَّذِي نَصَّ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْمَالِ أَرْبَعُمِائَةِ دِرْهَمٍ كَمَا قَالَ فَأَخْرَجَهُ وَأَنْفَذَ الْبَاقِي فَقَبِلَ (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۴۸۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۱۴۰).

ثانیاً: احتمال این که این روایت بعد از تألیف کافی به دست کلینی رسیده باشد، با توجه به تاریخ اتمام تألیف کافی و سال وفات کلینی، مردود است؛

ثالثاً: احتمال این که کلینی این روایت را از روی تقیه نیاورده باشد نیز مردود است به دلیل نقل آن در کتب دیگر شیعه مانند کمال الدین صدوق و کتاب الغیبه طوسی.

نقد اشکالات فوق

اول: این که کلینی روایت را در کافی شریف نقل نکرده با این که طبق ادعای خود فقط روایات صحیح را در آن جمع کرده، دلیل بر ضعف این روایت نیست چرا که «اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند» بلکه در مقابل قرائنی دال بر قوت چنین روایاتی در دست است از جمله این که: الف) کلینی کتابی با عنوان رسائل (رسائل الاثمه) داشته که تا قرون اخیر موجود بوده و مرحوم فیض نسخه‌ای از آن را دیده و از آن استفاده کرده است ولی به دست ما نرسیده است. وی علاوه بر کتاب کافی، کتاب‌های دیگری با عنوان: کتاب الرد علی القرامطة، کتاب رسائل الأئمة علیهم السلام، کتاب تعبیر الرؤیا، کتاب الرجال، کتاب ما قیل فی الأئمة علیهم السلام من الشعر، داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۷). نکته دیگر این که وی صاحب کتاب رجال هم بوده و روایات احادیث را به خوبی می‌شناخته است. و نیز وی حدیث‌شناسی قهار بوده که روایات ائمه معصومین علیهم السلام را از غیر آن تشخیص می‌داده است به طوری که مرحوم شیخ طوسی رحمته الله علیه درباره وی این‌گونه تعبیر می‌کند:

جلیل القدر عالم بالأخبار... (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳۹).

ب) روایات متعددی از کلینی در دیگر کتاب‌های معتبر شیعی مانند کتب شیخ طوسی نقل شده که در کافی نیامده است.

دوم: نفی احتمال رسیدن این روایت به دست کلینی بعد از تألیف کافی شریف، مبتنی بر تطابق تاریخ اتمام کافی و تاریخ وفات کلینی است در حالی که این ادعا قابل اثبات نیست و احتمال عدم تطابق در رد آن کافی است.

سوم: نفی احتمال تقیه به دلیل نقل این روایت در کتب دیگر شیعی نیز صحیح نیست چرا که کلینی در عصر غیبت صغری و در روزگار تقیه می‌زیسته و نقل این روایت در کتاب کافی خلاف تقیه بوده است. اما علمایی مانند صدوق (متوفی ۳۸۱ هجری) و طوسی (متوفی ۴۶۰ هجری) که در عصر تقیه نبوده‌اند دلیلی بر نقل نکردن آن نداشته‌اند.

ممکن است کسی بگوید که اسحاق بن یعقوب توفیق دیگری از امام عصر علیه السلام نقل

می کند که آن را پدر شیخ صدوق که در عصر تقیه و دوران غیبت صغری می زیسته آورده است در حالی که نقل آن خلاف تقیه بوده است. بنابراین عدم نقل کلینی در کافی به دلیل عدم اعتماد او بوده نه به دلیل تقیه.

اما این ایراد نیز از جهاتی قابل پاسخگویی است:

الف) کتاب پدر شیخ صدوق *الامامه والتبصره من الحیره سالها* مفقود بوده و مدت ها بعد با همت علمای شیعه جمع آوری شده و معلوم نیست که این روایت در آن کتاب نقل شده باشد.

ب) کلینی در بغداد (مرکز حوزه اهل سنت) می زیسته و علی بن بابویه در قم (مرکز حوزه شیعه). روشن است که در فضای شهر قم حالت تقیه وجود نداشته است.

ج) متن این تویق نیز برخلاف متن تویق علی بن محمد سمري آمیخته با تقیه و رعایت اصول آن است چنانچه در آن از حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف با عنوان «غریم» یاد می کند و از جایگاه اجتماعی اسحاق بن یعقوب و علی بن محمد سمري نیز سخنی در میان نیست:

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ، قَالَ: سَمِعْتُ الشَّيْخَ العُمَرِيَّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُولُ: صَحِبْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ السَّوَادِ وَمَعَهُ مَالٌ لِلْغَرِيمِ عليه السلام، فَأَنْفَذَهُ، فَرَدَّ عَلَيْهِ، وَقِيلَ لَهُ: أَخْرَجَ حَقُّ وُلْدِ عَمِّكَ مِنْهُ، وَهُوَ أَزْبُعْمَانَةُ دَرْهِمٍ. فَبَقِيَ الرَّجُلُ مُتَحَيِّرًا بَاهِتًا مُتَعَجِّبًا، وَنَظَرَ فِي حِسَابِ الْمَالِ، وَكَانَتْ فِي يَدِهِ صَيْعَةٌ لُوْلُدِ عَمِّهِ، قَدْ كَانَ رَدَّ عَلَيْهِمْ بَعْضَهَا وَرَوَى عَنْهُمْ بَعْضَهَا، فَأَذَا الَّذِي نَصَّ [نَصَّ] لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْمَالِ: أَزْبُعْمَانَةُ دَرْهِمٍ، كَمَا قَالَ عليه السلام، فَأَخْرَجَهُ وَانْفَذَ الْبَاقِي فَقَبِلَ (ابن بابويه، ۱۴۰۴:ق: ۱۴۰).

سند دوم (سند شیخ طوسی)

شیخ طوسی رحمته الله تعالى در دو جا از کتاب *الغیبه* با کمی تفاوت در سند این تویق را نقل می کند (در سند دوم میان روایت از کلینی رحمته الله تعالى نام ابو محمد تلعبکری نیز به چشم می خورد):

وَ أَخْبَرَنِي جَمَاعَةٌ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قَوْلَوِيهِ وَ أَبِي غَالِبِ الزُّرَّارِيِّ وَ غَيْرِهِمَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَثْمَانَ العُمَرِيَّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنْ يُوَصِّلَ لِي كِتَابًا قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلْتُ عَلَى... (طوسی، ۱۴۱۱:ق: ۲۹۰).
وَ أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قَوْلَوِيهِ وَ أَبِي غَالِبِ الزُّرَّارِيِّ وَ أَبِي مُحَمَّدِ التَّلَعُكْبَرِيِّ كُلِّهِمْ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَثْمَانَ العُمَرِيَّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنْ يُوَصِّلَ لِي كِتَابًا قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلْتُ عَلَى... (همان: ۳۶۲).

در مورد این سند نیز باید گفت که خصم، صحت سند شیخ طوسی رحمته الله تعالى تا کلینی رحمته الله تعالى را

می پذیرد (کدیور، ۱۳۷۸ ش: ۳۳۰) اما همانند سند شیخ صدوق رحمته الله علیه در اعتبار راوی مباشر (احمد بن اسحاق) خدشه وارد می کند.

در نقد این خدشه گفتیم که ادله ای بر اعتبار آن وجود دارد و از منظر ما و بسیاری مانند صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۱۱، ۱۹۰) شاهرودی (شاهرودی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۳۴۸) مومن قمی (مومن قمی، ۱۴۲۹: ج ۳، ۴۰۰) اراکی (اراکی، ۱۴۲۵: ۲۴۱) در اعتبار سند بحثی نیست. صاحب جواهر ضمن تاکید بر دلالت توقیع شریف بر نصب و ولایت فقیه، در این باره تعبیر تکان دهنده ای دارد:

على أن النصب من إمام الزمان روحى له الفداء متحقق، كما رواه إسحاق بن يعقوب عنه عليه السلام في جواب كتاب له سألته فيه عن أشياء أشكلت عليه، فقال له: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حِجَّةُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ» و الإجماع قولاً و فعلاً على مضمونه، و كأنه لم يعثر على هذا الخبر في كشف اللثام فأنكر ورود النصب من صاحب الزمان عليه السلام.

از سوی دیگر - همان گونه که برخی از علما گفته اند - توجه به متن توقیع به ما اطمینان می دهد که حدیثی با چنین ترکیب و الفاظ و معانی که در آن وجود دارد فقط می تواند از معصوم عليه السلام صادر شود. آیت الله سید محمود حسینی شاهرودی در این باره در کتاب حج می گوید:

نباید به اعتبار سند این حدیث اشکال کرد؛ زیرا خود توقیع بر جایگاه والای اسحاق دلالت می کند، البته بعد از آن که شواهد صحت صدور - که در متن توقیع وجود دارد - مورد توجه قرار گیرد (شاهرودی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۳۴۸).

دلالت توقیع شریف

متن توقیع شریف در کمال الدین و کتاب الغیبه طوسی به صورت زیر آمده است:

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُمَرَ بْنِ الْعَمْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يُوَصِّلَ لِي كِتَابًا قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلَتْ عَلَيَّ فَوَرَدَتْ فِي التَّوْقِيعِ بِحِطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَانِ عليه السلام أَمَا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ أُرْسِدَكَ اللَّهُ وَثَبَّتَكَ مِنْ أُمْرِ الْمُتَكَبِّرِينَ لِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِنَا وَ بَنِي عَمَّتَا فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ بَيْنَ أَحَدٍ قَرَابَةٌ وَ مَنْ أَنْكَرَنِي فَلَيْسَ مِنِّي وَ سَبِيلُهُ سَبِيلُ ابْنِ نُوحٍ عليه السلام أَمَا سَبِيلُ عَمِّي جَعْفَرٍ وَ وُلْدِهِ فَسَبِيلُ إِخْوَةِ يَوْسُفَ عليه السلام أَمَا الْفَقَاحُ فَشُرْبُهُ حَرَامٌ وَ لَا بَأْسَ بِالسَّلْمَابِ وَ أَمَا أَمْوَالُكُمْ فَلَا نَقْبَلُهَا إِلَّا لِتَطَهَّرُوا فَسِنْ شَاءَ فَلْيَصِلْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَقْطَعْ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرًا مِمَّا آتَاكُمْ وَ أَمَا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى

ذَكَرَهُ وَكَذَبَ الْوَقَّاتُونَ وَ أَمَّا قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْحُسَيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يُقْتَلْ فَكُفِّرُوا وَ تَكْذِيبٌ وَ ضَلَالٌ وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْعَمْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَ عَنْ أَبِيهِ مِنْ قَبْلِ فَإِنَّهُ ثِقَتِي وَ كِتَابُهُ كِتَابِي وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزَبَانَ الْأَهْوَازِي فَسَيُصْلِحُ اللَّهُ لَهُ قَلْبَهُ وَ يَزِيلُ عَنْهُ شَكَّهُ وَ أَمَّا مَا وَصَلْتَنَا بِهِ فَلَا قَبُولَ عِنْدَنَا إِلَّا لِمَا طَابَ وَ طَهَّرَ وَ مَنَ الْمُغْنِيَةَ حَرَامٌ وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ شَادَانَ بْنِ نُعَيْمٍ فَهُوَ رَجُلٌ مِّنْ شِيعَتِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ أَمَّا أَبُو الْخَطَّابِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي زَيْنَبٍ الْأَجْدَعُ فَلُعُونٌ وَ أَصْحَابُهُ مَلْعُونُونَ فَلَا تُجَالِسُ أَهْلَ مَقَالَتِهِمْ فَإِنِّي مِنْهُمْ بَرِيءٌ وَ آبَائِي مِنْهُمْ بَرَاءٌ وَ أَمَّا الْمُتَلَبِّسُونَ بِأَمْوَالِنَا فَسَنَ اسْتَحَلَّ مِنْهَا شَيْئًا فَأَكَلَهُ فَإِنَّمَا يَأْكُلُ التَّيْرَانَ وَ أَمَّا الْحُمُسُ فَقَدْ أُسِيحَ لِي شِيعَتِنَا وَ جُعِلُوا مِنْهُ فِي حِلِّ إِلَى وَفَّتِ ظُهُورُ أَمْرِنَا لِتَطْيِيبِ وِلَادَتِهِمْ وَ لَا تَخْبُثُ وَ أَمَّا نَدَامَةُ قَوْمٍ قَدْ شَكُّوا فِي دِينِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَى مَا وَصَلُونَا بِهِ فَقَدْ أَقْلُنَا مِنْ اسْتِقَالٍ وَ لَا حَاجَةَ فِي صَلَةِ الشَّاكِّينَ وَ أَمَّا عَلَّةُ مَا وَقَعَ مِنَ الْغَيْبَةِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَأْخُذِ مِنْ آبَائِي إِلَّا وَ قَدْ وَقَعَتْ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ لِّطَاغِيَةِ زَمَانِهِ وَ إِنِّي أَخْرُجُ حِينَ أَخْرُجُ وَ لَا بَيْعَةَ لِيَأْخُذِ مِنَ الطَّوَاغِيَةِ فِي عُنُقِي وَ أَمَّا وَجْهُ الْإِنْتِفَاعِ فِي غَيْبَتِي فَكَالِإِنْتِفَاعِ بِالشَّمْسِ إِذَا غَيْبَتْهَا عَنِ الْأَبْصَارِ السَّحَابُ وَ إِنِّي لَأَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ كَمَا أَنَّ النُّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ فَأَعْلِقُوا بَابَ السُّؤَالِ عَمَّا لَا يَعْنِيكُمْ وَ لَا تَتَكَلَّفُوا عِلْمَ مَا قَدْ كُفَيْتُمْ وَ أَكْثَرُوا الدُّعَاءَ بِتَعْجِيلِ الْفَرَجِ فَإِنَّ ذَلِكَ فَرَجُكُمْ وَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا إِسْحَاقَ بْنَ يَعْقُوبَ وَ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۴۸۳، ح ۴؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۹۰).

فقره ای که تأکید روی آن بوده و موافقان از آن ولایت فقیه را استفاده کرده اند این است:

وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ ...

مخالفان در دلالت این حدیث بر ولایت فقیه خدشه کرده و ادله ای در نقض دلالت آن ارائه

نموده اند:

فقره اول

وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا.

مراد از «رواة حدیثنا»

تعبیر «رواة حدیثنا» غیر از تعبیر «روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» در مقبوله عمر بن حنظله (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۶۷) است که نص در فقاهاست می باشد. و مراد از آن چنان چه مرحوم سیداحمد خوانساری رحمته الله علیه می گوید:

کسی است که روایت می‌کند و راوی بر او صادق است نه فقیه (خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ۱۰۰).

بنابراین بعید است که مراد حضرت از این کلام تفویض ولایت عامه به فقیه باشد (کدیور، ۱۳۷۸ش: ۳۳۲).

نقد

مراد از «روایة حدیثنا» کسانی هستند که معنی کلام امام در روایت را درک کرده و مراد حضرت را از آن دریابند نه این که صرفاً ناقل روایات ائمه باشند بدون آن که کلمه‌ای از آن را بفهمند به چند دلیل:

۱. ارجاع به راوی حدیث چه به معنی مرجعیت سیاسی فقیه (ولایت فقیه) یا به معنی مرجعیت علمی فقیه (ولایت در افتاء و قضاء) در صورتی که مراد از راوی، راوی لغوی (کسی است که روایت می‌کند و راوی بر او صادق است) باشد؛ بی معنی و خلاف حکمت است و از امام صادر نمی‌شود.

مرحوم منتظری با تأکید بر وجه این تعبیر (روایة احادیثنا) می‌فرماید:

و المراد بروایة حدیثنا فی الحدیث لیس الروایة لألفاظ حدیثهم بلاتفهّم وتفقه لمفاده نظیر ضبط المسجلات، بداهة أن الإمام لم يرجع أصحابه إلى الروایات بل إلى الروایة، وقال: «إنهم حجتي» ولم یقل: «روایاتهم حجتي». ولا معنی لإرجاع الأصحاب إلى حفاظ الألفاظ بلادرك لمفاهیمها، فلامحالة یراد بذلك الفقهاء المستند فقہهم إلى روایات العترة، الحاکية لستة رسول الله ﷺ، فی قبال الفتاوی الصادرة عن الأقیسة و الاستحسانات الظنية غیرالمعتبرة (منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ۴۷۹).

آیت الله اراکی با تأکید بر دو نکته یاد شده می‌فرماید:

إن من المقطوع به: أن المقصود ب«روایة حدیثهم»: لیس هو من یروی ألفاظ حدیثهم من دون معرفة معانیه و مقاصده؛ للقرینة الداخلية، وهی: مناسبة الحكم والموضوع، و للقرائن الخارجية الكثيرة، و منها: سائر الروایات التي وردت فی هذا الباب، فالمقصود إذن من «روایة حدیثهم»: رواة علومهم و مقاصدهم التي تضمنتها أحادیثهم، و هم: الفقهاء (اراکي، ۱۴۲۵: ۲۴۲)

۱۳۳ ۲. اولاً در ادبیات روایات لا اقل می‌توان این نکته را استفاده کرد که کسی که «بسیار

روایت‌کننده» روایات اهل بیت علیهم السلام باشد، فقیه بوده و قدرت شناخت صحیح از فاسد را دارد:

الف) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا فَقِيهٌ رَاوِيَةٌ لِلْحَدِيثِ وَالْآخَرُ عَابِدٌ لَيْسَ لَهُ مِثْلُ رِوَايَتِهِ

فَقَالَ الرَّوِيَّةُ لِلْحَدِيثِ الْمُتَّفَقِ فِي الدِّينِ أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ لَا فِئَهُ لَهُ وَلَا رِوَايَةَ (صَفَار، ۱۴۰۴: ج ۱، ۸).

ممکن است استفاده از این حدیث این گونه مورد خدشه واقع شود که این حدیث زمانی به کار شما می آید که وصف در آن (الْمُتَّفَقُ فِي الدِّينِ) توضیحی باشد نه احترازی در حالی که این احتمال می رود و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. در پاسخ می توان گفت روایت بعد این احتمال را کنار زده و بر این نکته اصرار می ورزد که مراد از وصف، وصف توضیحی است:

ب) أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرِ بْنِ رَبَاحِ الثَّقَفِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ يَنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ فُلَانًا هُوَ الْأَمِيرُ وَيَنَادِي مُنَادٍ إِنَّ عَلِيًّا وَشِيعَتَهُ هُمُ الْفَائِزُونَ قُلْتُ فَمَنْ يَقَاتِلُ الْمُتَّهَدِيَّ بَعْدَ هَذَا فَقَالَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنَادِي إِنَّ فُلَانًا وَشِيعَتَهُ هُمُ الْفَائِزُونَ لِرَجُلٍ مِنْ بَنِي أُمَيَّةٍ قُلْتُ فَمَنْ يَعْرِفُ الصَّادِقَ مِنَ الْكَاذِبِ قَالَ يَعْرِفُهُ الَّذِينَ كَانُوا يَرُؤُونَ حَدِيثَنَا وَيَقُولُونَ إِنَّهُ يَكُونُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ وَيَعْلَمُونَ أَنَّهُمْ هُمُ الْمُحْسِنُونَ الصَّادِقُونَ (نعمانی، ۳۶۰: ۲۶۴، ج ۲۸).

ثانیاً «رواة» (جمع راوی) اسم فاعل است و اسم فاعل مفید استمرار. بنابراین می توان گفت مقصود از این ترکیب (رواة حدیثنا) فقیهان امامیه هستند. البته مفید استمرار بودن اسم فاعل نیازمند استدلال و توضیح بیشتری است که در ادامه به آن می پردازیم:

این بحث در علم نحو در باب «اعمال اسم الفاعل» مطرح شده است.

اولاً: اسم فاعل در دو صورت می تواند در معمول خود عمل کند:

الف) به شرط این که زمانش ماضی نباشد (حال یا استقبال باشد). (سیوطی،^۱ ۱۳۷۸: ج ۲، ۵-۶؛ سکاکی،^۲ بی تا: ۱۹۷) مانند این که به فاعل خود یا مفعولش اضافه شود مثل: أَضَارِبُ زَيْدٍ عَمْرًا وَ مَرَرْتُ بِرَجُلٍ ضَارِبٍ عَمْرًا.

ب) در صورتی که اسم فاعل دال بر استمرار باشد (منسلخ از زمان) به مفعول خود اضافه می شود. مانند: زید مکرم ضیفه (شرتونی،^۳ ۱۳۸۷: ج ۴، ۱۶۶؛ سکاکی، بی تا: ۱۹۷).

۱. کفعله اسم الفاعل فی العمل * ان کان عن مضمیه بمعزل.

۲. اسم الفاعل: کیف کان، مفرداً أو مثنی أو مجموعاً جمع تکسیراً أو تصحیح، نكرة فی جمیع ذلك، أو معرفة ظاهراً أو مقدراً، مقدماً أو مؤخراً، یعمل عمل فعله المبنى للفاعل، إذا کان علی أحد زمانی ما یجری هو علیه، و هو المضارع دون المضى أو الاستمرار.

۳. فوائد: یجری مجری ما کان بمعنی الحال و الاستقبال ما ارید به الاستمرار التجددی ... نحو زید مکرم ضیفه.

اسم فاعل در مانحن فیه (رواة حدیثنا) از قسم دوم است.

ثانیاً: در صورتی که اسم فاعل منسلخ از زمان و مطلق باشد، دال بر استمرار است (رضی،^۱ ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۲۱-۲۲۲؛ سکاکی، بی تا: ۱۹۷).

نکته دوم از اصولی است که برخی از علمای علم نحو مانند رضی و سکاکی بر آن تأکید داشته‌اند و بعضی از علمای معاصر اهل سنت در تقویت آن، رساله‌ای مجزا تدوین نموده‌اند. آقای احمد بن قاسم الصباغ المصری، رساله‌ای مستقل به نام «رسالة فی اسم الفاعل المراد به الإستمرار فی جمیع الأزمنة» نوشته و با بررسی دلالت اسم فاعل بر استمرار در صورتی که مطلق باشد، همین مطالب بالا را از مرحوم رضی نقل کرده و دلالت اسم فاعل بر استمرار را تبیین کرده است (المصری، ۱۹۸۳).

اسم فاعل در مانحن فیه (رواة حدیثنا) نیز منسلخ از زمان و مطلق است یعنی در جمله زمانی برای این ترکیب معین نشده است. پس دال بر استمرار است و استمرار دال بر فقاہت. به راستی عدول حضرت از تعابیری مانند «من روی حدیثنا» و استعمال این ترکیب (رواة حدیثنا) قطعاً خالی از نکته نیست.

مراد از ال در «الحوادث الواقعة»

ظاهر آن است که ال در الحوادث عهد است چرا که این پاسخ در عداد پاسخ‌های خاص دیگری است که در جواب سؤال‌های اسحاق بن یعقوب داده شده است. به عبارت دیگر استغراق بودن ال دلیل می‌خواهد در حالی که دلیلی بر آن اقامه نشده است (کدیور، ۱۳۷۸ ش: ۳۳۳-۳۳۴) بنابراین مراد از الحوادث الواقعة، احکام برخی حوادثی بوده که مورد سؤال اسحاق بن یعقوب قرار گرفته بود.

مؤید این احتمال سؤال اسحاق بن یعقوب از حکم امور واضحی مانند فقاہ است (همان: ۳۳۴).

نقد

۱. و أما اسما الفاعل و المفعول، فعملهما فی مرفوع... جائز مطلقاً، سواء كانا بمعنى الماضي أو بمعنى الحال أو بمعنى الاستقبال أو لم يكونا لأحد الأزمنة، بل كانا للإطلاق المستفاد منه الاستمرار، نحو: زيد ضامر بطنه، و مسود وجهه، و مؤدب خدامه. و أما عمل اسمی الفاعل و المفعول، فی المفعول به، و غیره من المعمولات الفعلية، فمحتاج إلى شرط، لكونها أجنبية؛ و هو مشابهتهما للفعل معنى، و وزناً، و يحصل هذا الشرط لهما، إذا كانا بمعنى الحال أو الاستقبال، أو الإطلاق المفيد للاستمرار.

در این که مراد از ال در الحوادث چیست دو احتمال وجود دارد:
 الف) ال استغراق باشد. در این صورت مراد از الحوادث هر امر حادثی اعم از احکام، قضاوت و امور سیاسی و اجتماعی است.
 بسیاری از فقهای معاصر بر این باورند که مراد قوی از ال در الحوادث، استغراق بوده بلکه عهد بودن ال خلاف ظاهر است.
 آیت‌الله اراکی می‌نویسد:

إن «الحوادث» التي نصّت المكاتبة على كونه الفقيه حجة فيها عن المعصوم؛ تشمل كلّ الحوادث التي يحتاج فيها للرجوع إلى المعصوم، فإنّ الجمع المحلّ باللام يفيد العموم، و حمل اللام على العهد خلاف الظاهر، ولا قرينة عليه (اراکي، ۱۴۲۵: ۲۴۲).^۱

سیدمصطفی خمینی می‌گوید:

وأما الحوادث الواقعة، فإنّها ناظرة في العموم لولم تكن منصرفة إلى الأمور السياسية الشخصية (خمینی، بی تا: ۵۸).

ب) ال عهد باشد. در این صورت مراد از حوادث همان است که در سؤال راوی آمده؛ اگر عام بوده عام و اگر خاص بوده خاص. بنابراین از این رو که سؤال راوی برای ما روشن نیست، جواب نیز مجمل شده و قابل استدلال نیست.

برخی از فقها مانند آخوند خراسانی (خراسانی، ۱۴۰۶: ۹۴) میرزای نائینی (نائینی، ۱۳۷۳ق: ج ۱، ۳۲۵) آقا ضیاء عراقی (آقا ضیاء، ۱۴۱۴: ج ۴، ۴۶۳) غروی اصفهانی (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۳۸۹) سیداحمد خوانساری (خوانساری، ۱۴۰۵: ج ۳، ۱۰۰؛ ج ۵، ۴۱۲) منتظری (منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ۴۸۱) مومن قمی (مومن، ۱۴۲۹: ۴۰۱) بر این نکته تأکید دارند. بلکه بعضی ال در الحوادث را نه تنها محتمل در عهد بودن بلکه ظاهر در آن می‌دانند. دقت در عبارت سیداحمد خوانساری ما را بر این امر دلالت می‌کند.

نظر نگارنده

استغراق بودن ال به عنوان یک احتمال در الحوادث مطرح است اما به نظر می‌رسد ظاهر از ال در الحوادث همان عهد باشد. البته این بدین معنی نیست که اگر ال استغراق باشد هر سه

۱. مرحوم غروی اصفهانی (کمپانی) نیز گرچه از مخالفین دلالت توقیع شریف‌اند ولی مطلب را این‌گونه تقریر می‌کنند: أنّ عموم الحوادث لكونها جمعا محلی باللام يقتضى أن يكون الفقيه مرجعا في كل حادثة يرجع فيها الرعية إلى رئيسهم، سواء تعلّق بالسياسات أو بالشرعيات، دون خصوص الشبهات الحكمية والمسائل الشرعية بإرادة الفروع المتجددة من الحوادث الواقعة (اصفهانی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ۳۸۸).

حوزه افتاء و قضاء و ولایت را در بر می‌گیرد بلکه با توجه به لفظ حوادث و فهم ما از این لفظ مراد متفاوت خواهد بود. به عنوان مثال مرحوم خوبی در عین حال که ال را استغراق می‌داند می‌فرماید: ممکن است مراد از آن تمام امور متجدده و مسائل مستحدثه باشد. یا مرحوم شیخ انصاری تاکید دارد که مراد از آن تمام امور سیاسی و اجتماعی است که تحت‌تاج الی رئیس. هم‌چنان‌که اگر به معنی ال عهد هم باشد به معنی اراده خصوص دو حوزه افتاء و قضاء نیست چرا که معنی عهد یعنی این‌که مراد از الحوادث همان است که راوی پرسیده و ممکن است راوی مانند تعبیر امام به صورت عام و کلی پرسیده باشد. از این رو تعیین مراد دقیق از الحوادث تنها بسته به تعیین نوع ال در آن نیست بلکه به فهم و برداشت ما از لفظ حوادث هم بستگی دارد. جزئی بودن سوالات قبل و بعد و پرسش از مسائل جزئی نیز دلیل بر جزئی بودن این سؤال نیست. مضاف بر این‌که فقرات قبل و بعد منحصر در سوالات فقهی جزئی نیستند و راوی در آنها از مسائل مختلف اعتقادی و سیاسی سؤال کرده است. مطلب اخیر نکته‌ای است که شیخ انصاری و مرحوم سیدمصطفی خمینی رحمتهما الله بر آن تاکید ورزیده‌اند.

شیخ انصاری می‌فرماید:

بل لقائل أن يقول إن ظاهر حال السائل وهو إسحاق بن يعقوب الذي هو من الأجلة كجلالة الوسطة وهو الشيخ الجليل أبو القاسم بن روح أحد الأبواب الأربعة^١ أن لا يكون السؤال عما هو الظاهر منها فإن ذلك ليس أمرا يخفى على مثل السائل والوسطة حتى يحتاج إلى إرسال التوقيع وربما يمكن الاستئناس لذلك ببعض فقرات السؤال الواردة في التوقيع كقوله (انصاری، بی تا: ۲۶۴).

سیدمصطفی خمینی نیز در این باره می‌گوید:

وتوهم: أن سبق السؤال في كلام إسحاق بن يعقوب يمنع عن فهم المعنى المقصود أصلاً و عموماً، في غير محله بعد ما عرفت تمام التوقيع الشريف، فإن من سائر فقراته يتضح الأمر عند المنصف جداً (خمینی، بی تا: ۵۸).

مراد از «الحوادث الواقعة»

هفت احتمال در مراد از الحوادث الواقعة مطرح شده است:

۱۳۷

۱. این تعبیر هر سه حوزه افتاء، قضاء و ولایت در امور سیاسی و اجتماعی را در بر بگیرد (شاهرودی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۳۴۷-۳۴۸؛ سیدمصطفی خمینی، بی تا: ۵۸؛ اراکی، ۱۴۲۵:

۱. این جا سبق قلمی از شیخ انصاری رحمتهما الله صورت گرفته است چرا که واسطه سؤال اسحاق بن یعقوب، وکیل آخر یعنی علی بن محمد سمیری بوده است.

۲۴۲).

۲. این تعبیر تنها مربوط به مسئله ولایت در امور سیاسی و اجتماعی است (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۳، ۵۵۵؛ همدانی، ۱۴۱۶: ج ۱۴، ۲۹۰؛ خمینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۶۳۵؛ میلانی، ۱۳۹۵: ج ۲۷۵؛ حکیم، بی تا: ۳۰۱-۳۰۲؛ گلپایگانی، ۱۳۸۳: ج ۲۱: منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ۴۸۱).

۳. مراد از این تعبیر احکام شرعی است و به تعبیر دیگری اعمال روزانه از حیث تعلق حکم شرعی است (ایروانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ۱۵۷؛ منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ۴۸۱).

۴. مراد از این تعبیر خصوص منازعات و مرافعات باشد که نیازمند حاکم برای رفع خصومت و فصل نزاع است (تبریزی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۳۰-۳۱؛ منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ۴۸۱).

۵. مراد از این تعبیر امور متجدده و مسائل مستحدثه است (خراسانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ۹۴-۹۵؛ نائینی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۳۲۶؛ اصفهانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۳۸۹؛ خویی، بی تا: ج ۵، ۴۸؛ صدر، ۱۴۲۰: ج ۹۰).

۶. مراد از حوادث واقعه، اعمال یومیه‌ای باشد که مورد ابتلای انسان نیست (حکیم، بی تا: ج ۳۰۲).

۷. مراد از حوادث واقعه، علائم ظهور باشد و سؤال راوی این باشد که علائم ظهور چیست و در تشخیص آن به چه کسی باید مراجعه کرد؟ (اصفهانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۳۸۹)

ادله شیخ انصاری بر ترجیح احتمال مختار

در احتمالات فوق کسی جز شیخ انصاری و عده معدود دیگری بر ترجیح احتمال مختار خود، دلیلی اقامه نکرده‌اند. شیخ انصاری بر اراده احتمال مختار خود (خصوص امور سیاسی و اجتماعی) سه دلیل آورده است که مورد مناقشه برخی علماء واقع شده است:

۱. وکول نفس حادثه به علماء نه حکم حادثه (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۳، ۵۵۵).

۲. تعلیل به «حجتی علیکم و أنا حجة الله». این تعلیل با امور سیاسی و اجتماعی مناسبت دارد. اگر مراد امام احکام شرعی بود تعبیر «إِنَّهُمْ حُجَجُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ» با آن مناسبت داشت نظیر تعبیر «أَنْهُمْ أُمْنَاءُ اللَّهِ عَلَى الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ» (همان: ۵۵۶).

۳. سؤال درباره احکام شرعی از فقها از بدیهیات بوده و معنی ندارد که شخصیتی مانند اسحاق بن یعقوب از آن سؤال کند (همان).

نقد دلیل اول شیخ انصاری

۱. وکول نفس حادثه به فقیه معنی ندارد و مراد از آن وکول حکم حادثه است (نائینی،

۱۳۷۳ق: ۱، ج: ۳۲۶؛ حکیم، بی تا: ۳۰۱).

۲. لازمه این که نفس حادثه موکول باشد به فقها، این است که توفیق از ارجاع به فقها در حکم حادثه و مسائل شرعی ساکت باشد در حالی که ظاهر از «فارجعوا فیها» همان «فارجعوا فی حکمها» است (اصفهانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۳۸۹).

۳. اگر مراد حضرت وکول نفس حادثه بود، تعبیر «فارجعوها» مناسب بود و نه تعبیر «فارجعوا فیها» (نجفی، ۱۳۱۳ق: ۴۴؛ ایروانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ۱۵۷؛ خویی، بی تا: ج ۵: ۴۷).

۴. تعبیر «فارجعوا فیها» مجمل است و اراده هر کدام از دو احتمال فوق (نفس حادثه یا حکم حادثه) ترجیح بلامرجح است (نجفی، ۱۳۱۳ق: ۴۴).

۵. اگر اجمال آن را هم بپذیریم تعلیل مقصود از آن را مشخص می کند چرا که «حجت» تنها در امور تبلیغیه تحقق پیدا می کند (ایروانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ۱۵۷).

نقد دلیل دوم شیخ انصاری

تفاوتی بین دو تعبیر «حجتی» و «حجت الله» نیست. این دو تعبیر هر دو به حجت بودن فقیه دلالت دارند. مراد از «حجتی» هم همان «حجت الله» است لکن در تعبیر «حجتی» به واسطه یعنی امام اشاره شده است و تأکید بر این نکته است که اعتبار قول فقها به نصب امام می باشد (ایروانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ۱۵۷؛ حکیم، بی تا: ۳۰۱) تنظیر «حجت الله» به «انهم امناء الله علی الحلال و الحرام» نیز صحیح به نظر نمی رسد چرا که «انهم امناء الله» مقید است به «علی الحلال و الحرام» و در آن براراده «حجت در احکام الهی» تصریح شده است.

نقد دلیل سوم شیخ انصاری

۱. این که سؤال از احکام شرعی باشد اول الکلام است و این تنها یک احتمال در مسئله است. چه بسا مراد احتمالات دیگر مطرح شده یعنی: مرافعات و منازعات، امور متجدده و مسائل مستحدثه، اعمال غیرمورد ابتلاء، علائم ظهور باشد که به دلیل روشن نبودن مسئله جای سؤال هم داشته است.

۲. هویت اسحاق بن یعقوب معلوم نیست. چه بسا وی از عوام بوده و کبرای کلی «سوال از فقها در مسائل شرعی» برای او روشن نبوده است. بلکه در توفیق شریف قرائنی وجود دارد که این نکته را تأیید می کند مانند سؤال وی از حکم فقاع که از بدیهیات فقه است (کدیور، ۱۳۷۸ش: ۳۳۴).

۳. این گونه نیست که سؤال از امور بدیهی بی معنی بوده و غیرقابل قبول باشد. بلکه در

موارد متعددی با این که راوی از بزرگان علما بوده است این گونه سؤال کرده است (نائینی، ۱۳۷۳ق: ج ۱، ۳۲۶؛ اصفهانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۳۹۰؛ حکیم، بی تا: ۳۰۱). از این جا استفاده می شود که سؤال از رجوع به فقها در مسائل شرعی در زمان صدور توقیع بدیهی نبوده بلکه با مثل این سوالات به مرور بدیهی شده است (اصفهانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۳۹۰).

۴. چه بسا راوی برای اطمینان قلب خود از این امر بدیهی سؤال کرده است (نجفی، ۱۳۱۳ق: ۴۴).

۵. به دلیل این که صدور این توقیع به هنگام پایان نیابت خاصه بوده، اسحاق بن یعقوب در نیابت شخص دیگری شک کرده و از این رو این گونه سؤال کرده است (همان).

نظر نگارنده

از نظر ما نیز احتمال دوم ترجیح دارد به دلیل آن که اراده امور سیاسی و اجتماعی از حوادث، ظاهر از آن است و خطرات احتمالات فوق در الحوادث الواقعه به دلیل غفلت از واکاوی لغوی کلمه «حوادث» است. «حوادث» جمع حادثه است و حادثه بر شبهات حکمیه و مراجعات و مسائل مستحدثه و... اطلاق نمی شود^۱ و بیشتر با امور سیاسی و اجتماعی سازگار است. مرحوم آیت الله حکیم و میلانی و گلپایگانی این که مراد از حوادث و حادثه امور سیاسی و اجتماعی باشد را ظاهر از لفظ می دانند. این نکته ای است که شیخ انصاری بدان اشاره ای نداشت و با قرائن دیگری در صدد اثبات آن بود.

آیت الله حکیم می نویسد:

نعم ظاهر التعبير بالحوادث الواقعة أن المراد منها الحوادث الاتفاقية لا الأعمال اليومية المستمرة وتخصيصها بالسؤال يقتضي اختصاصها بالجهة المسؤول عنها وتعيين المرجع في معرفة حكمها مما لا يختص بها فلا بد أن يكون المسؤول عنه أمرا غير الحكم، وبقريته الجواب يعلم ان المراد السؤال عن من يقوم بشئون تلك الحوادث، ووظائفها (حکیم، بی تا: ۳۰۱-۳۰۲).

۱. در ادبیات روایی به مسائل مستحدثه و بی سابقه هم اطلاق مسئله شده است نه حادثه؛ الف) عَنْ سَدِيرِ الصَّبْرِيِّ قَالَ: كُنْتُ بَيْنَ يَدَي أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَعْرَضَ عَلَيْهِ مَسْأَلٌ قَدْ أَغْطَانِيهَا أَصْحَابُنَا إِذَا خَطَرَتْ بِقَلْبِي مَسْأَلَةٌ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَسْأَلَةٌ خَطَرَتْ بِقَلْبِي السَّاعَةَ قَالَ أَلَيْسَتْ فِي الْمَسْأَلِ قُلْتُ لَا... (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۶؛ ب) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُبْتَمِي قَالَ: ... فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ (ع) (امام صادق (ع)) فَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَعْلَمْ صِفَةَ الصَّنْعَةِ غَيْرَهَا فَاجْعَلْ نَفْسَكَ مَضْنُوعًا لِمَا تَجِدُ فِي نَفْسِكَ مِمَّا يَخْدُ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الْكَرِيمِ سَأَلْتَنِي عَنْ مَسْأَلَةٍ لَمْ يَسْأَلْنِي عَنْهَا أَحَدٌ قَبْلَكَ وَلَا يَسْأَلُنِي أَحَدٌ بَعْدَكَ عَنْ مِثْلِهَا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع)... (كليني، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۷۴).

آیت الله میلانی نیز می نگارد:

أن الظاهر من الوقائع ما كان من شأنها الرجوع إلى أولياء الأمور، وليس المراد منها في المقام الأحكام الشرعية، فإنها ليست بحوادث، بل لا توصف بالوقائع، فيتعين أن يكون المراد الموضوعات التي يكون أمرها بيد الزعيم وولى الأمر (میلانی، ۱۳۹۵ق: ۲۷۵).

آیت الله گلپایگانی با رد احتمال این که مراد از حوادث، مسائل مستحدثه باشد و خلاف ظاهر دانستن آن، ظاهر از «حوادث» را اموراتی می داند که نیازمند مرجع و زعیم و مصلح و مقتدر است (گلپایگانی، ۱۳۸۳ق: ۲۱). وی در ادامه با بیانی موجز، تعلیل توقیع را نیز موبد این استظهار خود می داند (همان: ۲۳).

با توجه به مطالب بیان شده، عمده در مسئله آن است که ما مراد از حوادث را روشن کنیم. و قرائنی مانند وکول نفس حادثه، تعبیر به حجتی نه حجت الله، و قبح سؤال از حکم شرعی مسئله؛ صرفاً موبداتی است که می تواند مورد مناقشه قرار گیرد. تعبیر «فارجعوا فیها» تعبیری است مجمل که با وکول نفس و حکم آن هردو سازگار است (فارجعوا فی نفسها او حکمها). تفاوتی بین دو تعبیر حجتی و حجت الله نیست و قیاس آن به اماناء الله علی الحلال و الحرام مع الفارق است. قبح سؤال از مرجع حکم شرعی نیز مؤیدی است که با نفی اراده حکم شرعی در آن، اراده امور سیاسی و اجتماعی تنها مراد نخواهد بود چرا که مدعی می تواند احتمال اراده مسائل مستحدثه و... را ادعا کند. عالم بودن اسحاق بن یعقوب و قبح سؤال وی از مرجع حکم شرعی نیز مورد چند مناقشه واقع شد؛ ۱. شاید وی از عوام بوده و آگاه به این مسئله نبوده است. مؤید آن هم سؤال از حکم مسئله ای واضح مانند فقاع است؛ ۲. سؤال از مرجع حکم شرعی قبیح نبوده و بسیاری از کبار علما از آن سؤال کرده اند؛ ۳. این سؤال به جهت حصول اطمینان قلبی بوده است؛ ۴. به دلیل صدور این توقیع در اواخر غیبت صغری، اسحاق بن یعقوب احتمال پایان سفارت را داده و از جانشینی شخص دیگری سؤال کرده است.

به نظر نگارنده هر چهار مناقشه بالا، قابل خدشه و پاسخ است:

۱. با توجه به فقرات دیگر سؤال راوی که از مسائل اعتقادی (شهادت امام حسین علیه السلام) و اجتماعی (جرح و تعدیل برخی از روایات) و... به نظر می رسد وی از افراد آگاه به مسائل و رویدادهای وقت بوده است. سؤال او از حکم فقاع نیز از این جهت بوده که نه تنها حکم فقاع روشن نبوده بلکه آن زمان در حاله ای از ابهام قرار داشته است. از این جهت که اولاً فقاع در احادیث با عناوینی مانند خمر مجهول (کافی، ۱۴۰۷: ج ۶، ۴۲۲) و خمره (همان: ۴۲۳) و

خمیره (همان) یاد شده که در بازار مسلمین به فروش می‌رسیده است (همان). حتی در برخی راویات به صراحت تحریم نشده است (همان: ۴۲۴؛ طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۲۷۹). و ثانیاً برخلاف شیعه، اهل سنت بالاجماع آن را حلال دانسته و فراوان استعمال می‌کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۴۶؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۵: ۴۱۸) شاید مسکر نبودن آن دلیل این بی‌اعتنایی مسلمین به حرمت آن باشد که شیخ مفید به آن اشاره کرده و از این جهت مورد سؤال بوده است (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۰۰؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ج ۱، ۹۹-۱۰۰).

۲. سؤال برخی از بزرگان از مرجع حکم شرعی نیز به دو جهت بوده است: الف) سؤال از مصداق مرجع. مؤید این جهت نیز جواب امام است که مصداق را روشن ساخته و به زکریا بن آدم و... ارجاع می‌دهد؛ ب) سؤال از حدود و ثغور این کبرای کلی (مرجع در احکام دینی) و شرائط مرجع دینی چنانچه در توقیع شریف نیز با محدود کردن مرجع به رواة دیگران را از این محدوده خارج شده‌اند. به دلیل این که سؤال از اصل کبرای کلی (مرجع در احکام دینی) حتی برای بسیاری از عوام روشن بوده چه رسد به اسحاق بن یعقوب.

۳. سؤال به جهت حصول اطمینان نیز در جایی است که در کبرای کلی دچار تردید شود در حالی که این مسئله چنانچه گذشت برای بسیاری از عوام روشن بوده چه رسد به اسحاق بن یعقوب.

۴. تردید اسحاق بن یعقوب در پایان سفارت و سؤال از سفیر دیگر به دلیل صدور این توقیع در پایان دوران غیبت صغری نیز ادعایی بی‌پایه و اساس است. زیرا این بر فرض احراز تردید اسحاق بن یعقوب در امر پایان سفارت است و این احراز ممکن نیست.

فَازِجُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا

به نظر می‌رسد مقصود از مراجعه و فهم مراد از آن، متکی بر تفسیر ما از الحوادث الواقعة باشد. مثلاً اگر مراد از حوادث را شبهات حکمیه بدانیم مراجعه به فقیه، مراجعه برای یادگیری و دریافت حکم شرعی است و اگر مراد از حوادث را مرافعات و منازعات بدانیم رجوع به فقیه، رجوع برای قضاوت و فیصله دادن امر است و اگر مقصود از حوادث امور سیاسی و اجتماعی باشد مراد از رجوع به فقیه، مراجعه به منظور تولی و قبول ولایت و اقدامات او در مسائل سیاسی و اجتماعی است. با این همه مرحوم منتظری می‌نویسد:

حتی اگر مراد از حوادث، حوادث کلان و اساسی مرتبط با دولت‌ها باشد مانند جهاد و علاقات الأمم و تدبیر امور البلاد و العباد و نحوها، این به معنی نصب فقیه و ولایت الهیه

وی نیست چرا که مراد از رجوع به فقیه در این صورت، رجوع به فقیه به منظور تقویت سلطه فقیه و تمیکن وی برای تصدی امور حکومت است و این مراجعه به معنی انتخابی بودن مسئله ولایت فقیه است نه انتصابی بودن آن. و تنها چیزی که در نهایت می‌توان از توفیق شریف استفاده کرد انحصار صلاحیت فقیه در انتخاب است (منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱)، (۴۸۱-۴۸۲).

نظر نگارنده

چنین برداشتی هم با ظاهر عنوان مراجعه و هم با تعلیل در توفیق شریف در تعارض است. مراجعه در امور سیاسی و اجتماعی به مرجع و مرجع بودن شخص در امور سیاسی و اجتماعی به معنی تولی و فرمانبرداری از دستورات و اقدامات وی است. به علاوه این که این مرجع از سوی امام ع تعیین شده و این به معنی نصب اوست. تعلیل در توفیق شریف به این که «فَأْتَتْهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» نیز تأکید دوباره‌ای است بر این که فقیه منصوب از جانب امام معصوم است. البته ما منکر اقبال جامعه و خواست مردم در تحقق عینی و خارجی امر ولایت فقیه نیستیم اما این مسئله‌ای ثبوتی است و با بحث اثباتی ما ارتباطی ندارد. البته ناگفته نماند که مرحوم منتظری در انتهای این کلمات از تعبیر «فتامل» استفاده کرده‌اند که می‌تواند استدراک از مطالب گفته شده باشد.

فقره دوم

فَأْتَتْهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.

استدلال به تعلیل مزبور برای اثبات مسئله ولایت فقیه نکته‌ای است که از نگاه بسیاری از مثبتین این مسئله حتی کسانی که فقره اول را ناتمام دانسته و یا در دلالت آن دچار شک و تردید شده‌اند، مغفول نمانده است. با این حال باز برخی در دلالت تعلیل توفیق شریف نیز تشکیک کرده و آن را دچار اشکال دلالی می‌دانند.

استدلال کسانی که تعلیل را تمام می‌دانند

۱. عموم تعلیل: «فانهم حجتی علیکم»

این یک قاعده اصولی است که اگر کلام متکلم، معلل به تعلیلی شود و آن تعلیل فی نفسه عام باشد، عموم تعلیل به تمام کلام سرایت کرده و از آن اراده عموم می‌شود؛ مانند لا تاکل الرمان لانه حامض. از این تعلیل استفاده می‌شود که از هر خوراک ترش باید اجتناب کرد. در محل بحث نیز عیناً این‌گونه است. فانهم حجتی، عام است چراکه تصریح می‌کند به این که

خود آنها حجت اند که این تعبیر شامل فتوا و قضاء و تصرفات ایشان در امور سیاسی و اجتماعی هم می شود. نه این که تنها فتوا و حکم شرعی ایشان حجت باشد زیرا در این صورت شایسته بود بفرماید:

ان فتواهم یا ان حکمهم یا ان روایتهم حجة (سیدعاملی، بی تا: ج ۱۰، ۲۱-۲۲؛ سبزواری، ۱۴۲۳: ج ۱، ۴۱۰؛ همدانی، ۱۴۱۶: ج ۱۴، ۲۸۹-۲۹۰؛ شاهرودی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۳۴۷؛ میلانی، ۱۳۹۵: ۲۷۶؛ خمینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۶۳۶؛ صدر، ۱۴۲۰: ۹۱؛ حائری، ۱۴۱۸: ۱۵۵؛ سیدمصطفی خمینی، بی تا: ۵۸؛ اراکی، ۱۴۲۵: ۲۴۲).

مرحوم آیت الله شاهرودی با دقت فوق العاده و با تأکید بر این نکته که راهی جز قائل شدن به عموم تعلیل نیست، می فرماید:

(فإنهم حجتی علیکم) يكون كالعلة المنصوصة لما قبله من الرجوع الى الرواة في الحوادث الواقعة، و من المعلوم ان حسن التعليل منوط بعموم العلة، وإلا يكون أشبه شيء بالمصادرة - مثلاً إذا قال: [لا تأكل الرمان، لانه حامض] فان لم تكن هذه العلة كبرى كلية، بل كان المراد بالحموضة خصوص حموضة الرمان لم يصح التعليل، لأنه حينئذ بمنزلة أن يقال: [لا تأكل الرمان لانه رمان] واستهجانه بديهي، ففي المقام إذا أريد بقوله ﷺ (حجتی) جواز الرجوع إليهم في الفتوى من ناحيته المقدسة فهو بمنزلة قوله: (يجوز الرجوع إليهم لجواز الرجوع إليهم من ناحيتي) (شاهرودی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۳۴۷).

با این همه شیخ انصاری ره اصرار دارد که تعلیل در این توقیع تنها به ولایت در امور سیاسی و اجتماعی اختصاص دارد و عام نیست همان طور که معلّل (الحوادث الواقعة) خاص بوده و تنها به امور سیاسی و اجتماعی اختصاص داشت (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۳، ۵۵۶).

۲. دلالت اقتران: «و انا حجة الله»

بنابر نظر جمعی از فقها عموم تعلیل را از ذیل تعلیل (و انا حجة الله) نیز می توان استفاده کرد و آن را تأکیدی دوباره بر عموم تعلیل دانست به این بیان که: با توجه به تنظیری که امام عصر علیه السلام در این توقیع شریف بین خود و فقیه بیان کرده و عموم ولایت معصوم علیه السلام در تمام شئون بنابر دلالت اقتران می توان عموم ولایت فقیه را هم استفاده کرد الا ما خرج بالدلیل (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۲۱، ۳۹۵؛ ج ۴، ۱۸؛ خمینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۶۳۷؛ اراکی، ۱۴۲۵: ۲۴۲)

۳. عموم لفظ «حجت»

حجت در لغت به معنای «ما یحتج به» است اما در اصطلاح به معنی کسی است که امور خلق به او واگذار شده است. لفظ حجت غیر از وکیل و نائب است و این معنی با عموم (حجیت در جمیع امور) مناسبت دارد (شاهرودی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۳۴۸؛ سیدمصطفی خمینی، بی تا: ۵۸)

۴. عموم لفظ «حجتی» در مقابل «حجة الله»

اگر مراد خصوص احکام شرعیه بود تعبیر «حجة الله» مناسب بود و التالی باطل فالمقدم مثله یعنی حضرت از تعبیر حجة الله استفاده نکرده است بنابراین مرادش خصوص احکام شرعیه نبوده پس مراد او عام بوده است.

۵. بدیهی بودن سؤال از احکام شرعی

امکان ندارد که سؤال راوی و جواب حضرت راجع به خصوص احکام شرعی باشد به دلیل بداهت آن و عدم نیاز به سؤال. بنابراین مورد سؤال و جواب امام عام بوده است.

ادله کسانی که عموم تعلیل را قبول ندارند

۱. خصوص یا اجمال معلل

خصوص یا اجمال معلل مانع از استفاده عموم از تعلیل است و به عبارت دیگر زمانی می‌توان از عموم تعلیل استفاده کرد که معلل خاص یا مجمل نباشد که در این صورت خصوص یا اجمال آن به تعلیل هم سرایت کرده و دست‌کم آن را مجمل خواهد ساخت.

۲. مناسبت حکم و موضوع

ضمیر «هم» در «فانهم حجتی» به «رواة حدیثنا» برمی‌گردد و با توجه به مناسبت حکم و موضوع حجت بودن روایات تخصیص خورده و تنها مربوط به فتاوا و احکام شرعی یا قضاوت ایشان است که بر پایه روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام انجام می‌شود و به عبارت دیگر حجت بودن خود روایات حدیث، عام نیست و از این جهت است که روایات حدیث مبلغ و حامل پیام امام یا خدایند و فتوا یا قضاوت ایشان مستند به روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام است (ایروانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ۱۵۷؛ غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۳۸۹؛ منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ۴۸۱).

۳. خصوص معنی «حجت»

اساساً «حجت» با تکلیف و حکم شرعی مناسبت دارد و اطلاق آن بر فقیه در جایی است که حکم او مستند به حکم معصوم علیه‌السلام باشد و به عبارت دیگر جایی که فقیه با استناد به معصوم علیه‌السلام برای خود حجت یعنی مایحتاج به خواهد داشت (نجفی، ۱۳۱۳ق: ۴۴؛ نائینی، ۱۳۷۳ق: ج ۱، ۳۲۶؛ غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۳۸۹؛ حکیم، بی‌تا: ۳۰۱؛ حائری، ۱۴۱۸: ۹۱۷؛ خوبی، بی‌تا: ج ۵، ۴۷؛ منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ۴۸۱).

مرحوم دکتر مهدی حائری نیز با تأمل در معنی کلمه «حجت» در کتاب حکمت و حکومت

می‌نویسد:

معنای حجت هیچ ربطی به حکومت ندارد؛ زیرا حجت یعنی آنچه مولی به وسیله آن با عبد احتجاج کند و نیز عبد با مولی احتجاج کند). (ما یحتج به المولی علی العبد و ما یحتج به العبد علی المولی). آن‌گاه می‌افزاید: احتجاج مولی و عبد چه ارتباطی به آیین مملکت‌داری دارد؛ زیرا امور سیاسی، جزئی و قابل تغییر است و هرگز با فتاوی کلی و ثابت فقیه مناسبت ندارد (مراد از تعبیر «حجت») (جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ج ۲۹، ۶۶-۶۷).

۴: عدم الملازمه بین حجیت و ولایت مطلقه

برخی هم مانند مرحوم آخوند در شرح مکاسب بدون هیچ توضیحی ملازمه بین حجیت و ولایت را رد می‌کنند:

فان الحجية من قبله غیر مستلزم للولاية المطلقة، لعدم ملازمة عقلا، ولا عرفا بین الحجية والولاية، وان علم ولاية حجة الله عجل الله فرجه، كما عرفت، فتأمل جيدا (خراسانی، ۱۴۰۶: ۹۵).

۵: عدم دلالة الاقتران علی الولاية

مرحوم آیت الله تبریزی در جواب از این بیان می‌فرماید:

ان تعليل الإرجاع إلى رواية الحديث بأن الرواة حجته عليهم والامام عليه حجة الله لا يقتضى. ان يكون الحديث ناظرا إلى الولاية العامة بل يمكن ان يكون ناظرا إلى القضاء و تعلم الأحكام فان الحجة ما يحتج به فالإمام عليه يحتج بما ذكر للرواة (تبریزی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۳۱).

نظر نگارنده

به نظر می‌رسد تمام ادله مثبتین غیر از دلیل چهارم (عموم لفظ «حجتی» در برابر «حجت الله») درست باشد. زیرا آن طور که گذشت تفاوتی بین تعابیر «حجتی» و «حجت الله» نیست. این دو تعبیر هر دو بر حجت بودن فقیه دلالت دارند و مراد از حجتی هم همان حجت الله است لکن در تعبیر حجتی به واسطه یعنی امام اشاره شده است. مضاف بر این که تنظیر «حجت الله» به «انهم امناء الله علی الحلال و الحرام» نیز صحیح به نظر نمی‌رسد چرا که «انهم امناء الله» مقید است به «علی الحلال و الحرام» و در آن براراده «حجت در احکام الهی» تصریح شده است.

در مقام نقد پنج دلیل منکرین نیز باید گفت:

۱. معلل از نظر ما خاص یا مجمل نیست. در مباحث گذشته گفتیم که ظاهر از معلل به دلیل استظهار از لفظ الحوادث، خصوص امور سیاسی و اجتماعی است. مضاف بر این که اگر هم

خصوص یا اجمال معلل را بپذیریم عموم تعلیل به معلل سرایت کرده و مراد را روشن می‌کند. یعنی مقصود از معلل در گرو علت است نه بر عکس و خصوص یا اجمال معلل در تعلیل اثری ندارد؛ چنانچه در مباحث اصولی به اثبات رسیده است.

۲. مناسبت حکم و موضوع یعنی موضوع حاکم بر حکم باشد و حدود و ثغور مفهومی حکم را روشن کند («هم» در عبارت «انهم حجتی» که مقصود از آن روایت حدیث است حاکم بر حجتی باشد و حجتی را در مرجعیت علمی منحصر کند) این دلیل از چند جهت قابل خدشه است:
الف) حکومت موضوع بر حکم دلیلی ندارد. شاید بتوان ادعا کرد که حکم (حجتی به دلیل اطلاقش) حاکم بر موضوع است.

ب) اگر موضوع حاکم بر حکم باشد و مراد از «انهم حجتی» مرجعیت در فتوا و حکم شرعی باشد، تعلیل از عمومیت افتاده و قابل احتجاج نخواهد بود. به تعبیر مرحوم آیت الله شاهرودی، در این صورت تعلیل چیزی شبیه به مصادره به مطلوب خواهد بود.

ج) ممکن نیست موضوع حاکم بر حکم باشد و مراد از «انهم حجتی» مرجعیت در فتوا و حکم شرعی باشد، زیرا این مطلب ابهامی ندارد تا مورد پرسش راوی و جواب امام قرار گیرد.
آیت الله میلانی می‌فرماید:

ممکن نیست که مراد حضرت این باشد به دلیل این که این امری واضح است و جای سؤال ندارد خصوصاً برای کسی مانند اسحاق بن یعقوب که از بزرگان بوده است (میلانی، ۱۳۹۵ق: ۲۷۶).

۳. خصوص معنای حجت نیز با دو بیان ارائه شد:

الف) حجیت امام به معنی آن است که امام، واسطه خدا در دریافت و ابلاغ حکم الله است. پس حجیت راوی حدیث و فقیه هم به معنی آن است که فقیه، واسطه امام در دریافت و ابلاغ احکام شرعی است (بیان غروی اصفهانی).

امام خمینی رحمته الله علیه در مقام رد نظر غروی اصفهانی مبنی بر این که حتی حجت بودن امام معصوم علیه السلام هم به جهت ابلاغ حکم الهی است:

أَنَّ الْوَاضِحَ مِنْ مَذْهَبِ الشَّيْعَةِ، أَنَّ كُونَ الْإِمَامِ حُجَّةَ اللَّهِ تَعَالَى، عِبَارَةٌ أُخْرَى عَنْ مَنْصِبِهِ الْإِلَهِيِّ، وَوَلَايَتِهِ عَلَى الْأُمَّةِ بِجَمِيعِ شُؤْنِ الْوَلَايَةِ، لَا كَوْنَهُ مَرْجِعاً فِي الْأَحْكَامِ فَقَطْ، وَعَلَيْهِ فَيَسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ، وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ أَنْ مَرَادَ أَنْ مَا هُوَ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ تَعَالَى، لَمْ مِنْ قَبْلِي (خمینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۶۳۷).

ب) مراد از حجت، مایحتاج به العبد علی المولی است و این با حجیت احکام شرعی

مناسبت دارد نه با ولایت مطلقه فقیه (بیان دیگر غروی اصفهانی و مرحوم دکتر مهدی حائری).

سیدمصطفی خمینی نیز در پاسخ به این سخن می‌نویسد:

فإن الحجّة بمعناها اللغوی ما یحتجّ به، ولکنّها بمعناها المصطلح هو الذی فوّض إلیه أمر المخلوقین، فإذا قلنا فی الشهادة: أشهد أنّ علیاً أميرالمؤمنین و حجّة الله، لیس معناه إلاّ أنّه حجّة فی جمیع الأمور (خمینی، بی تا: ۵۸).

به علاوه این که این جا «حجت» محمول «هم» قرار گرفته و مراد آن است که خود ایشان حجت اند. چنانچه گذشت حجیت خود ایشان نیز اعم از حجیت فتاوا و روایات شان است و حتی امور سیاسی و اجتماعی را شامل می‌شود.

۴. عدم ملازمه بین حجیت و ولایت مطلقه فقیه نیز به دلیل آن است که در مبانی پیشین در معلل و تعلیل، خصم اصرار بر خاص بودن یا مجمل بودن دارد. در حالی ما مطابق استظهار و عموم تعلیل این احتمالات را رد کردیم.

۵. عدم دلالة الاقتران نیز با دو بیان ممکن است :

الف) تنظیر و تقارن حجتی و انا حجت الله دلیل نیست و این در نهایت مؤیدی خواهد بود.

ب) حتی حجیت بودن امام نیز به معنی حجیت در دریافت و ابلاغ حکم الله است. پس تنظیر مزبور مفید نخواهد بود (غروی اصفهانی).

چنانچه گذشت حجیت بودن امام، عام است و شامل همه شوون می‌شود. تنظیر نیز لااقل می‌تواند موید باشد. اساساً چه لزومی داشت که حضرت از عبارت انا حجة الله استفاده کنند، حتماً نکته‌ای داشته است.

نتیجه‌گیری

در دلالت توقیع شریف بر ولایت فقیه، هفت فرضیه و احتمال مطرح بود: ۱. ولایت مطلقه فقیه؛ ۲. ولایت در امور سیاسی و اجتماعی؛ ۳. ولایت بر فتوا و احکام شرعی؛ ۴. ولایت بر قضاء و رفع منازعات و مرافعات؛ ۵. ولایت بر فتوا در امور متجدده و مسائل مستحدثه؛ ۶. ولایت بر فتوا در مسائل غیر مورد ابتلاء؛ ۷. ولایت در تشخیص علائم ظهور امام مهدی علیه السلام. با بررسی سندی و دلالتی توقیع شریف و طرح ادله مخالفین و نقد آنها، احتمال اول (ولایت مطلقه فقیه) تقویت شد. عمده دلیل این دیدگاه عموم تعلیل (فانهم حجتی) بود. بنابراین توقیع شریف

یکی از ادله بسیار مهم در اثبات مسئله ولایت فقیه محسوب می‌شود. البته این نکته نیز نباید مغفول بماند که ولی فقیه معصوم نیست پس قطعاً ولایت او همان ولایت ولی معصوم نیست و لاجرم محدود خواهد بود. از این رو روایاتی از این دست باید با توجه به این نکته ارزیابی شوند. بنابراین اگر ولایت فقیه را در امور عامه، کلان و سیاسی بپذیریم در حدود و ثغور آن باید دست به عصا حرکت کرده و احتیاط کنیم.

منابع

۱. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، *الامامة والتبصرة من الحيرة*، قم، مدرسة الامام المهدي عليه السلام، اول.
۲. اراکی، محسن (۱۴۲۵ق)، *نظریه الحكم فی الإسلام*، قم، مجمع اندیشه اسلامی، اول.
۳. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، *کتاب المکاسب للشیخ الأنصاری*، ط - *الحدیث*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، اول.
۴. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین (بی تا)، *الاجتهاد والتقلید (مطرح الأنظار)*، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، اول.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۶ق)، *حاشیه المکاسب (لأخوند)*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول.
۶. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۱۶ق)، *إرشاد الطالب إلى التعليق على المکاسب*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، سوم.
۷. جمعی از مؤلفان، *مجله فقه اهل بیت عليه السلام (فارسی)*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليه السلام، اول.
۸. حائری یزدی، مرتضی بن عبدالکریم (۱۴۱۸ق)، *صلاة الجمعة (للحائری)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، سوم.
۹. حسینی شاهرودی، سید محمود بن علی (۱۴۰۲ق)، *کتاب الحج (لشاهرودی)*، قم، مؤسسه انصاریان، اول.
۱۰. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد (بی تا)، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - القديمة)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول.

۱۱. حسینی میلانی، سید محمدهادی (۱۳۹۵ق)، *محاضرات فی فقه الإمامیة - کتاب الخمس*، مشهد، مؤسسه چاپ و نشر دانشگاه فردوسی، اول.
۱۲. خوانساری، سید احمد بن یوسف (۱۴۰۵ق)، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، دوم.
۱۳. رحمان ستایش، محمد کاظم (۱۴۲۵ق)، *رسائل فی ولایة الفقیه*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۱۴. رحمان ستایش، محمد کاظم (۱۴۲۵ق)، *رسائل فی ولایة الفقیه*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۱۵. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن (۱۳۸۴ش)، *شرح الرضی علی الکافیة*، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، اول.
۱۶. سکاکی، یوسف بن ابی بکر، *مفتاح العلوم*، بیروت، دارالکتب العلمیة، اول.
۱۷. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۸ق)، *دلیل تحریر الوسیلة - ولایة الفقیه*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی رحمته الله علیه.
۱۸. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۸ق)، *دلیل تحریر الوسیلة - ولایة الفقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، دوم.
۱۹. سیوطی، جلال الدین (۱۳۷۸ش)، *البهجة المرضیة علی الفیة ابن مالک*، تعلیقه: مصطفی دشتی، قم، دارالتفسیر.
۲۰. شرتونی، رشید (۱۳۸۷ش)، *مبادی العربیة*، تحقیق: حمید محمدی، قم، مرکز نشر هاجر (حوزه علمی خاوران)، اول.
۲۱. شقیر، محمد (۱۳۸۵ش)، «پژوهشی درباره توقیع شریف امام زمان علیه السلام به اسحاق بن یعقوب»، *مجله فقه اهل بیت*، شماره ۴۶.
۲۲. الصباغ العبادی القاهری المصری، أحمد بن قاسم (۱۹۸۳م)، *رسالة فی اسم الفاعل المراد به الإستمرار فی جمیع الأزمنة*، عمان، دارالفرقان للنشر والتوزیع، اول.
۲۳. صدر، سیدرضا (۱۴۲۰ق)، *الاجتهاد والتقلید (للسدر)*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران، کتابچی، ششم.

۲۵. صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۳۸۵ق)، *علل الشرائع*، قم، داوری، اول.
۲۶. صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران، اسلامیه، دوم.
۲۷. صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، *من لا يحضره الفقيه*، قم، جامعه مدرسین، دوم.
۲۸. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ*، قم، دوم.
۲۹. طاهری، مهدی (۱۳۹۱ش)، «گستره شمول توقیع شریف در نظریه ولایت فقیه»، *مجله معرفت سیاسی*، شماره ۷.
۳۰. طوسی، محمدبن الحسن (۱۳۷۳ش)، *رجال الطوسی*، قم، سوم.
۳۱. طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان)*، تهران، چهارم.
۳۲. طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبة (للطوسی) / کتاب الغیبة للحجة*، قم، اول.
۳۳. علوی، سیدجعفر (۱۳۸۷ش)، «بررسی دلالتی توقیع «أما الحوادث الواقعة...»»، *مجله الهیات و حقوق*، شماره ۲۷.
۳۴. غروی نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۷۳ق)، *منية الطالب فی حاشیة المكاسب*، تهران، المكتبة المحمدية، اول.
۳۵. کدیور، محسن (۱۳۷۸ش)، *حکومت ولایتی*، تهران، نشر نی.
۳۶. کزازی عراقی، آقا ضیاءالدین علی (۱۴۱۴ق)، *شرح تبصرة المتعلمین (للاغا ضیاء)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول.
۳۷. کمپانی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۸ق)، *حاشیة کتاب المكاسب (للاصفهانی، ط - الحديثة)*، قم، أنوار الهدی، اول.
۳۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی (ط - الإسلامية)*، تهران، چهارم.
۳۹. مفید، محمدبن محمدبن (۱۴۱۳ق «الف»)، *الإعلام بما اتفقت علیه الإمامية من الأحكام*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول.
۴۰. مفید، محمدبن محمدبن (۱۴۱۳ق «ب»)، *المقنعة*، قم، اول.
۴۱. منتظری نجف آبادی، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، *دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدولة الإسلامية*، قم، نشر تفکر، دوم.

۴۲. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۱ق)، كتاب البيع للإمام الخمينی، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، اول.
۴۳. موسوی خمینی، سیدمصطفی، ولاية الفقيه (للسيدمصطفى الخمينی)، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، اول.
۴۴. موسوی خویی، سيدابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث، بی جا، مؤسسة الخویی الاسلاميه، پنجم.
۴۵. موسوی خویی، سيدابوالقاسم (بی تا)، مصباح الفقاهة (شرح المكاسب)، مقرر: محمدعلی توحیدی، بی جا، بی نا.
۴۶. موسوی گلپایگانی، رضا (۱۳۸۳ق)، الهدایة الی من له الولاية، بی جا، بی نا.
۴۷. موسوی (شريف مرتضى)، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم، اول.
۴۸. موسوی (شريف مرتضى)، علی بن حسین (۱۴۱۵ق)، الانتصار فی انفرادات الإمامية، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول.
۴۹. مؤمن سبزواری (محقق)، محمدباقر بن محمد (۱۴۲۳ق)، کفایة الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول.
۵۰. مؤمن قمی، محمد (۱۴۲۹ق)، الولاية الالهية، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، .
۵۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم، مؤسسة النشر اسلامی، ششم.
۵۲. نجفی ایروانی، علی بن عبدالحسین (۱۴۰۶ق)، حاشية المكاسب (للایروانی)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول.
۵۳. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، هفتم.