فهرست مطالب

[موضوع: فقه / اجتهاد و تقلید /مسأله تقلید (شرایط مجتهد) 2](#_Toc511671901)

[اشاره 2](#_Toc511671902)

[احتمال دوم (تعدد روایات) 3](#_Toc511671903)

[بررسی روایت در فرض دوم 4](#_Toc511671904)

[بحث سندی 4](#_Toc511671905)

[بحث دلالی 5](#_Toc511671906)

[احتمالات در معنای «یعلمُ» 6](#_Toc511671907)

[احتمال اول 7](#_Toc511671908)

[احتمال دوم 7](#_Toc511671909)

[مناقشه اول 7](#_Toc511671910)

[جواب مناقشه 7](#_Toc511671911)

[مناقشه دوم 8](#_Toc511671912)

بسم الله الرحمن الرحیم

# موضوع: فقه / اجتهاد و تقلید /مسأله تقلید (شرایط مجتهد)

# اشاره

در جلسات گذشته عرض شد که در ادله‌ای که ممکن است برای جواز مراجعه به مجتهد متجزی اقامه شود، بعد از سیره –با تقریرهای متفاوتی که داشت- و همین‌طور حکم عقل و عقلا – باز هم با تقریرات مختلف مربوط به خود- در بررسی‌های این دو دلیل هم نتیجه قاطعی حاصل نشد.

سپس دلیل سوم مطرح شد که بنا بر احتمالی این دلیل همان معتبره ابی خدیجه می‌باشد، البته نه آن معتبره و خبری که در باب یازدهم آمده است، بلکه آن خبری که در باب یکم حدیث پنجم آمده است. که شرح حدیث به این صورت بود که: «**... انْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْکُمْ یَعْلَمُ شَیْئاً مِنْ قَضَایَانَا**»[[1]](#footnote-1) یا «**قضائنا**» که این «**شیئاً**» در حقیقت همان تجزّی در اجتهاد است که امام آن را برای باب قضا کافی دانسته‌اند و یا مناطاً و به شکل فحوا هم ممکن است کسی معتقد شود که جاری می‌شود.

در بررسی این روایت اولین مطلب این بود که نسبت این روایت با روایت دیگر ابی خدیجه در حدیث ششم از باب یازدهم چه نسبتی می‌باشد؟

این اولین مبحثی بود که مطرح شد و در جواب عرض شد که دو احتمال برای این مسأله وجود دارد:

احتمال اول این است که روایت پنجم از باب یکم، با روایت ششم از باب یازدهم یکی هستند، در واقع تعدد روایات نیست بلکه وحدت روایات است و تنها تفاوتی که وجود دارد این است که به دلیل جواز نقل به معنا، جناب ابی خدیجه سالم ابن مکرم جمال این روایت را به دو صورت نقل کرده است لکن روح و مضمون هر دو روایت یکی است و آن هم بدین شرح که به شیعیان فرمان می‌دهد تا در منازعتتان به آراء و افراد آنها مراجعه نکنید بلکه از میان خود کسی که آشنا است انتخاب کرده و به او مراجعه کنید. این روح مسأله است اما اینکه در این روایات عباراتی همچون «**قد عرف حلالنا و حرامنا**» و یا «**شیئاً من قضایانا**» یا «**شیئاً من قضائنا**» این‌ها مواردی است که در تعابیر متفاوت راوی آمده است و نمی‌توان به اطمینان گفت که کدام‌یک از تعابیر از امام می‌باشد بلکه اصل قضیه یکی بوده است و به دو صورت نقل شده است.

این احتمال اول می‌باشد که عبارت است از وحدت روایات.

این احتمال در جلسات گذشته محل بحث قرار گرفت و برای چگونگی تشخیص وحدت و تعدد روایات به ملاکاتی اشاره شد و مجموعه بحثی که در چند جلسه گذشته مطرح شد مباحث کبروی کلانی بود که در موارد و مصادیق زیادی مورد نیاز هستند و برای تشخیص اینکه دو روایتی که با یکدیگر دارای قرابت می‌باشند و فهم این مطلب که آیا یک روایت هستند یا دو روایت ملاک‌هایی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره شد و همان‌طور که عرض شد احتمال اول به طور قطعی قابل دفع نمی‌باشند، یعنی این احتمال وجود دارد و وجود همین احتمال کفایت می‌کند. و همان‌طور که در جلسه اول عرض شد اصلی هم وجود دارد که شاید اصل اولیه همان تعدد باشد اما درعین‌حال اصول دیگری هم حاکم می‌باشند که مباحث آن گذشت.

پس به طور کل احتمال اول این بود که ابی خدیجه سالم ابن مکرم یک اقتران را از امام داشته و به دو شکل نقل کرده است که یکی روایت پنجم از باب اول می‌باشد و دیگری روایت ششم از باب یازده. این احتمال تاکنون مورد بحث قرار گرفته و لوازم آن نیز مطرح شد و نتیجه این شد که اگر احتمال اول اثبات شود و یا حتی اگر در حد احتمال باقی باشد همین کفایت می‌کند برای اینکه استدلال به این روایت برای کفایت تجزّی اجتهاد در قضا و فتوا فرو بریزد. پس در این احتمال اول نیازی نیست که حتماً اثبات بشود بلکه همین احتمال اگر به صورت عقلایی باقی بماند و دافعی برای آن وجود نداشته باشد استدلال ساقط می‌شود و دلیل سوم هم منتفی می‌شود.

این مسیر احتمال اول بود که تا حدودی به مبانی و قواعد وحدت و تعدد پرداخته شد و بعد از پیرامون این احتمال سخن گفته شد و آنگاه لوازم و تبعات آن که مهم‌ترین آن ثبوت استدلال به این روایت برای کفایت تجزّی اشاره شد. این فرآیندی بود که در طی چند جلسه گذشته سپری شد.

# احتمال دوم (تعدد روایات)

اگر کسی به اطمینان رسیده و قائل شود که این دو حدیثی که در باب اول و باب یازدهم وارد شده است فی‌الواقع هم دو مروی و دو مسأله متفاوت است و شواهدی هم برای این مسأله اقامه کند با این مضمون که «اصل بر تعدد روایات می‌باشد» و حتی در جایی که یک شخص از یک نفر مطلبی را به دو صورت و دو بار نقل می‌کند اصل این است که دو مطلب مجزّا می‌باشد و صرف قرابت‌های مضمونی کافی نمی‌باشد و نقل به معنا هم حد و اندازه‌ای داشته و تا حدودی متعارف بوده است و این که در این دو حدیث نقل‌ها با هم تفاوت‌های زیادی دارند و بافت دو روایت با یکدیگر متفاوت می‌باشد و همچنین در کتب اربعه هم به شکل متفاوت نقل شده است و مرحوم حرّ نیز این‌ها را دو روایت تلقّی کرده‌اند و شواهد دیگری که شخص را به اطمینان برساند (اگرچه ما با این شواهد به اطمینان قطعی نمی‌رسیم) و شخص مدعی شود که این شواهد کافی است برای تعدد روایتین، در این صورت اگر قائل به تعدد روایت شد بایستی هر یک از روایات را جداگانه مورد بررسی قرار داده و سپس با یکدیگر مقایسه و سنجیده شود.

این صورت با احتمال قبلی از جهت شرایط کاملاً متفاوت می‌شود چرا که در حالت قبل که گفته شد یک مسأله بوده و به دو صورت نقل شده است در آنجا مشترکات مورد قبول قرار گرفت و لکن جهات تمایز و ویژگی‌های خاص این و آن ثابت شده نیستند (بر فرض اینکه ترجیح یک نسخه را نسبت به دیگری نپذیریم)

اما اگر گفته شود دو مطلب و دو مسأله مجزا نقل شده است، هر کدام ارزش خود را دارد، منتهی باید دید مدلول خاص هر کدام چیست و سپس در نسبت آنها دقت شود. این احتمال دوم فرآیند و مسیر خاص خود را دارد که بر این اساس بایستی دنبال شود.

پس همان‌طور که ملاحظه شد، از ابتدا وقتی بنا بر وحدت روایت شد و نسخه‌ای هم ترجیح پیدا نکرد ریزه‌کاری‌های متفاوت این دو قابل استشهاد نبوده و حجّیت ندارد. اما هنگامی که صورت و فرض دوم پذیرفته شود که عبارت است از تعدد روایات، آنگاه هر کدام با تمام ظرفیت و تمایزات و ویژگی‌ها شرایط اعتبار و حجّیت دارد، بایستی مدلول را سنجید و دقیق شد و در نهایت این دو را با یکدیگر مقایسه کرد. پس این دو هر کدام برای خود دارای اعتبار و ظرفیت خاص خود می‌باشد با تمام ریزه‌کاری‌هایی که در آنها وجود دارد.

آنچه گفته شد فرض دوم می‌باشد که بنا بر این فرض، بایستی دوباره بازگشت و دقتی در ابعاد مدلولی روایت صورت پذیرد چرا که بایستی هر کدام به صورت جداگانه مورد دقت قرار گیرد.

## بررسی روایت در فرض دوم

بنا بر این فرض دوم در روایت ابی خدیجه، همان روایتی که محل استشهاد کفایت تجزّی در تقلید استدلال شده است (روایت پنجم باب اول) چند نکته را عرض می‌کنیم.

### بحث سندی

ازلحاظ سندی قبلاً در روایت باب ششم بحث شد و در اینجا هم تقریباً همان بحث می‌باشد که البته شاید بتوان گفت در اینجا به جهاتی سند منقّح‌تر می‌باشد. چرا که غالباً مرحوم صدوق، محمد ابن علی ابن الحسین بإسناده أحمد ابن عائذ را معتبر می‌دانند و همچنین أحمد ابن عائذ هم خودش معتبر است و فقط بحث همان ابی خدیجه سالم ابن مکرم جمال است که این هم قبلاً عرض شده است.

لکن الان به‌عنوان یادآوری به صورت مختصر عرض می‌شود که مشکل ابی خدیجه این است که از یک طرف نجاشی او را به‌خوبی توثیق کرده است و از طرف دیگر شیخ راجع به او در دو مورد به دو گونه داوری کرده است که در یک جا او را توثیق کرده و در جای دیگر او را تضعیف نموده است. که در این حالت وارد بحث‌هایی می‌شود که قبلاً عرض شد که نسبت این توثیق و تضعیف چگونه است و اگر شرایط عادی بود تعارض توثیقین پیش می‌آید و ساقط می‌شود. منتهی برای اینکه ایشان توثیق بشود سه یا چهار راه گفته شده است:

1- یکی اینکه گفته شود در تعارض نظرات نجاشی با شیخ، نظر نجاشی مقدّم می‌باشد که این بر اساس همان قاعده‌ای است که در جلسه گذشته در مورد تقدّم نسخه کافی بر دیگر نسخ به دلیل تمحض و تفرغ و دقت بیشتر مرحوم کلینی می‌باشد که مانند همان قاعده در مورد نجاشی با شیخ گفته شده است که همان‌طور که در روایت کلینی بر شیخ مقدّم است در رجال هم نجاشی بر شیخ مقدّم می‌باشد چرا که نجاشی انسان ممحّضی بوده است و عمرش را صرف کارهای رجالی کرده است همان‌طور که کلینی عمر خود را صرف کافی نموده است بر خلاف شیخ که آثار متعددی دارد و شخصیتی اجتماعی بوده است.

پس راه اول این بود که در تعارض، نجاشی بر شیخ مقدّم است «لأضبطیة و أدقّیته»

2- راه دوم این است که گفته شود با توجه به اینکه مرحوم شیخ به دو صورت سخن گفته و در یکجا توثیق کرده و در جای دیگر تضعیف کرده است این دو نظر با یکدیگر تعارض کرده و در نتیجه تساقط می‌کند و نهایتاً نظر نجاشی باقی می‌ماند که مقدّم می‌شود.

3- راه سوم هم راهی است که مرحوم خویی فرموده‌اند که معتقدند دو أبی خدیجه وجود دارد و آنچه مرحوم شیخ تضعیف نموده است مربوط به شخصی است که غیر از ابی خدیجه‌ای است که نجاشی گفته است و آنچه در اینجا آمده است همان کسی است که نجاشی او را توثیق نموده است.

4- راه چهارم هم این است که این روایت مورد قبول اصحاب می‌باشد و اصحاب با این روایت به‌عنوان یک روایت موردپسند تعامل نموده‌اند و به این دلیل بایستی این روایت را پذیرفت. که طبق این نظر هم ابی خدیجه توثیق می‌شود و هم حتی اگر توثیق هم نشود این روایت مقبوله می‌شود همچون مقبوله عمر ابن حنظله. که این همان شهرت فتوایی است که در مقام فتوا به او استناد و اعتماد و توجه نموده‌اند که در واقع عمل مشهور جبران ضعف روایت می‌کند و این قانون در اینجا اجرا می‌شود.

البته در رابطه با این مسأله که آیا عمل مشهور جابر ضعف سند می‌باشد و یا اعراض آنها مضعّف می‌باشد قبلاً در این درس بحث شده است.

البته در اینجا راجع به این دو قاعده به اشاره باید گفت، در اینجا سه نظر وجود دارد:

1- برخی همچون مرحوم خویی و امثال ایشان این قاعده را نمی‌پذیرند؛

2- برخی دیگر از بزرگان کاملاً به این قاعده اعتماد می‌کنند؛

3- نظر سوم هم تفصیل می‌باشد که نظر ما هم همین است.

شرح نظر سوم به این صورت می‌باشد که: در این دو قاعده که اولاً عمل مشهور جابر ضعف سند می‌باشد و ثانیاً اعراض مشهور موجب وهن و ضعف روایتی بشود که به لحاظ ظاهری موثّق است، این دو قاعده را نه می‌توان به طور کل کنار گذاشت و نه می‌توان به صورت قطعی و کلی پذیرفت بلکه تحت شرایطی این دو قاعده قابل‌قبول می‌باشد و واقعاً این جبر و اسقاط دو قاعده با یک سری شرایطی و در مواردی قابل‌قبول بوده و می‌توان به آن اعتماد کرد و البته نه به‌طورکلی.

به طور کل در هر قاعده‌ای برخی به طور مطلق آن را می‌پذیرند، برخی به طور مطلق آن را نفی می‌کنند و برخی قائل به تفصیل هستند که ما هم بیشتر نگاه تفصیلی را می‌پذیریم البته با شرایط و ریزه‌کاری‌هایی که البته بیش از این‌ها جای کار و دقّت دارد.

به طور کل در مورد بحث سندی به نحوی می‌توان گفت که شاید این سند قابل‌قبول باشد.

در سند مرحوم کلینی راویان به این ترتیب می‌باشند که «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي خَدِيجَة» که البته مراجعه و مطالعه دقیقی در مورد این افراد نداشته و به طور دقیق وضع این افراد را از جهت توثیق و تضعیف نمی‌توانم ادعا کنم، لکن درهرحال عمده بحث ابی خدیجه است که دو سند داشته و اگر ابی خدیجه را به یکی از چهار روش بالا توثیق کنید این روایات قابل‌قبول می‌باشد.

### بحث دلالی

حال که این روایت مستقل شده و قرار است مورد تمسّک قرار گیرد باید دید که آیا می‌توان به ظاهر این روایت اعتماد کرده و آن را پذیرفت یا خیر؟

در بحث دلالت چند نکته وجود دارد که عرض می‌شود:

#### نکته اول

قبلاً گفته شده و در اینجا به صورت اشاره از آن خواهیم گذشت که این روایت مربوط به بحث قضا می‌باشد درحالی‌که سخن در اینجا مربوط به بحث فتوا می‌باشد.

این یک سؤال و مسأله می‌باشد که قبلاً هم عرض شده است و در جواب گفته شد که می‌توان این روایت را در بحث فتوا هم مورد تمسک قرار داد به دلیل یکی از نکات زیر:

1- ارجاع در قضا به یک راوی و محدّث از اصحاب در آن زمان، اساس و روح این عمل همان فتوا می‌باشد. به این معنا که امام می‌خواهد فتوای او مبنای عمل قرار گیرد که بر اساس این فتوا حکم هم صادر می‌کند. توضیح مطلب اینکه وقتی که شخصی به زراره یا یونس و ... مراجعه می‌کند تا در دعوا و خصومتی که پیش آمده است این‌ها قضاوت و حل‌وفصل نمایند، حل مسأله همیشه به مباحث تطبیق مصداقی نیست بلکه بخشی از موارد قضا به این است که بگوید حکم چیست و این صورت هم مشمول روایت می‌باشد و اصلاً در دل این قضا و داوری فتوا وجود دارد.

این یک مورد است که قبلاً هم راجع به آن صحبت شده است و برخی معتقدند که این در واقع همان فتوا می‌باشد که به‌عنوان‌مثال مرحوم خوانساری و ... بحث‌هایی در این مورد دارند که در اینجا وارد آن مباحث نمی‌شویم لکن در کتاب قضا قبلاً متعرّض این مباحث شده‌ایم.

2- نکته دیگر این است که گفته شود این جزء فتوا نیست بلکه همان قضا می‌باشد اما به تنقیح مناط در فتوا هم جاری می‌شود.

3- احتمال و پاسخ سوم این است که گفته شود حتی بالأولویة الفحوی در آنجا جاری می‌شود.

این‌ها مواردی است که قبلاً بحث شده است و فی‌الجمله گفته شد که این روایات در باب فتوا هم قابل توجه می‌باشد و نمی‌توان آن را به طور کل کنار گذاشت.

#### نکته دوم

نکته دیگر در این روایت که دارای اهمیت است این است که در اینجا عبارت به این صورت است که : «**انْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْکُمْ یَعْلَمُ شَیْئاً مِنْ قَضَایَانَا**»، این «یعلم» را به دو صورت می‌توان معنا کرد که در این بحث نیز بسیار اثرگذار است.

##### احتمالات در معنای «یعلمُ»

گاهی «یعلم» به معنای قوه اجتهاد و ملکه استنباط تعریف می‌شود.

و گاهی «یعلم» به معنای فعلیت آگاهی و علم و فقاهت معنا می‌شود.

چون هنگامی که گفته می‌شود این شخص مجتهد است، گاهی گفته می‌شود مجتهد است و گاهی گفته می‌شود فقیه است. به‌عبارت‌دیگر گاهی گفته می‌شود که این شخص قوه استنباط دارد و گاهی نیز گفته می‌شود که این شخص استنباط کرده است. ممکن است کسی مجتهد مطلق باشد اما حتی یک بار هم ابوابی از فقه را مراجعه نکرده است، لکن قوه او به‌گونه‌ای است که اگر مراجعه کند نه‌تنها صاحب‌نظر است حتی ممکن است گفته شود که اعلم است؛ اما از لحاظ اینکه کار کند و فتاوا را به دست بیاورد به فعلیت نرسیده است.

این هم نوعی تجزّی است اما تجزّی در اجتهاد و ملکه نمی‌باشد بلکه تجزی در استنباط بالفعل و فقاهتی می‌باشد.

و گاهی هم این تجزّی در ملکه می‌باشد که این دو با هم تفاوت زیادی دارند.

###### احتمال اول

اما آنچه در اینجا محل بحث می‌باشد تجزّی در اجتهاد و قوّه استنباط می‌باشد. یعنی سخن این است که اگر کسی در یکی از ابواب عبادات دارای ملکه استنباط است اما در معاملات اصلاً ملکه استنباط ندارد، آیا می‌توان به او مراجعه کرد یا خیر؟ و فرض این است که در این باب نسبت به دیگران بهتر و یا حتی مساوی با دیگران است و تنها تفاوت او این است که قوه استنباط او محدود می‌باشد و فراگیر نیست.

این صورت از تجزّی غیر از تجزّی در مقام فتوا داشتن است. به‌عبارت‌دیگر تجزّی در مقام فعلیت فتوا به این معنا است که این مجتهد مطلق این ده باب یا بیست باب را کار کرده است، درس گفته و مطالعه نموده و به نظری رسیده است اما ابواب دیگر را اصلاً تاکنون ندیده است، این شخص مجتهد مطلق است اما تجزّی در استنباط بالفعل دارد، که این صورت محل بحث در اینجا نیست.

در اینجا عبارت به این صورت است که «**رَجُلٍ مِنْکُمْ یَعْلَمُ شَیْئاً مِنْ قَضَایَانَا**»، اگر «یعلمُ» در اینجا بخواهد مفید بحث باشد بایستی حمل شود بر احتمال اول، یعنی بگوییم «یعلَمُ» یعنی «یَقدِرُ علی الاستنباط و اجتهاد» کسی که قدرت این را دارد که در بخشی از فقه اجتهاد کند و لو اینکه گفته شده است «یعلمُ» که ظاهر اولیه این کلام این است که شخص الان می‌داند اما روح این کلام یعنی «یقدر علی الاستنباط فی قسمٍ من الابحاث» و در آن بخشی که الان شما مراجعه نموده‌اید دارای قدرت است و فکر کرده و جواب شما را خواهد داد.

اگر احتمال اول پذیرفته شود که «یعلم» حمل شود بر «قدرة علی الاستنباط و الاجتهاد» در این صورت با این بحث گره می‌خورد.

###### احتمال دوم

اما احتمال دومی هم وجود دارد و آن اینکه به ظاهر اولیه عبارت حمل شود به این معنا که «**یَعْلَمُ شَیْئاً مِنْ قَضَایَانَا**» یعنی الان این مسائل و این حد از مطالب را می‌داند به صورت بالفعل این مسائل را می‌داند. روایتش را شنیده است، مسائلش را خبر دارد، از او که سؤال می‌کنید داوری کرده و جواب می‌دهد و مسأله هم حل‌وفصل می‌شود.

این هم احتمال دوم است که اگر احتمال دوم پذیرفته شود از مدار استدلال بحث ما خارج می‌شود. این می‌شود تجزّی در دارا بودن فتوا و اجتهاد بالفعل، نه تجزی در اجتهاد بالقوه.

###### مناقشه اول

پس نکته اول این شد که در اینجا دو احتمال وجود دارد و بنا بر اینکه «یعلمُ» به معنای «یقدرُ» باشد می‌توان استنباط کرد، اما اگر «یعلمُ» به معنای ظاهر اولیه باشد که یعنی الان می‌داند، این صورت با اجتهاد مطلق هم قابل‌جمع می‌باشد و بنابراین نمی‌شود با این معنا به استدلال روشنی رسید، و البته اصل هم این است که «یعلمُ» به معنای ظاهری حمل شود به معنای اینکه شخص الان آگاه به مسأله است.

###### جواب مناقشه

اما جواب این مطلب این است که، ظهور عبارت «یعلمُ» در فعلیت فتوا می‌باشد به این معنا که در بخشی از مسائل که مرتبط با آن سؤال و مراجعه هم می‌باشد این شخص آگاه و واقف بوده و وقوف بالفعل داشته و به نتیجه رسیده است. منتهی این معنا دارای اطلاق است یعنی در این بخش که الان او به نتیجه رسیده و دارای فتوا می‌باشد شما می‌توانید او را انتخاب کرده و به نظر او عمل کنید اعم از اینکه در بخش‌های دیگر بالفعل باشد یا بالقوه و یا اصلاً هیچ‌کدام نباشد. به‌عبارت‌دیگر اعم از اینکه در غیر از «**شَیْئاً مِنْ قَضَایَانَا**» در بقیه موارد «یعلم بالفعل باشد»، «یعلم بالقوه» باشد و یا اصلاً قوه استنباطش را هم نداشته باشد، این اطلاق در اینجا موجب دفع اشکال می‌گردد.

توضیح کلام اینکه، اطلاق در اینجا به این معنا است که شما کسی را انتخاب کنید که بخشی از مسائل فقه که شما به آنها نیاز دارید همین الان واقف و آگاه بوده و موازین در اختیار او است، به این شخص مراجعه کنید. این کلام دارای اطلاق است به این معنا که این شخصی که بالفعل «یعلم» می‌باشد در غیر از این «**شَیْئاً مِنْ قَضَایَانَا**» خواه بالفعل باشد یا بالقوه باشد و یا اصلاً هیچ یک نباشد. و لذا اطلاق مسأله در اینجا مشکل را حل می‌کند حتی اگر «یعلم» حمل بر ظاهر شود که به معنای دانش فعلی و آگاهی بالفعل می‌باشد باز هم مشکل نداشته و می‌تواند محل استشهاد قرار گیرد.

این هم نکته‌ای بود که در نتیجه آن می‌توان گفت که با این مناقشه نمی‌توان استدلال به این روایت را دفع کرد.

#### نکته سوم

نکته دیگری که در دلالت این روایت وجود دارد این است که ممکن است کسی مناقشه‌ای را به این صورت وارد کند که این تفکیک تجزّی و اطلاق امر متجدد می‌باشد و در عصر ائمه اصلاً چنین تفکیکی وجود نداشته است و اگر کسی اجتهاد در بخش معتنابهی داشته است این شخص در واقع دارای قوه اجتهاد در تمام فقه بوده است و دلیل آن هم این مطلب است که اجتهاد در عصر معصوم اجتهاد بسیط و ساده‌ای بوده است و در واقع تمام اجتهاد در عصر معصوم بر این پایه‌ها بوده است که اولاً راویان را تشخیص دهد که چه کسی است و از کجا می‌باشد و دیگر اینکه فهمی از روایت داشته باشد که این مطلب هم آن‌چنان پیچیده نبوده است، اما عمده بحث اختلاف روایات بوده است بایستی می‌دانستند که راه جمع آنها به چه صورت است. که ظاهراً در آن زمان هم شایع بوده است که آنچه از ائمه نقل شده است اصحاب سؤال می‌کردند که چند صورت این روایت نقل شده است و چه باید کرد و امام هم روش‌هایی را فرموده‌اند و آنها هم از راه حل اختلاف روایات برداشتی را داشته و طبق آن هم عمل کرده و مسائل را حل می‌کردند.

به طور کل عمده مباحث همین چند محور بوده است که این‌ها هم مسائل کم و جمع‌وجوری بوده‌اند و روات و اصحاب در عصر معصومین با چند قاعده جمع‌وجور منقّح به اجتهاد می‌رسیدند و قواعد به صورت فعلی نبوده است و در واقع این دوری از معصوم و پیدایش دقّت‌های بیشتر و مسائل جدید باعث شده است که هرچه جلوتر آمده مسائل را پیچیده‌تر کرده است و الا هرچه به سرچشمه نزدیک‌تر باشید می‌بینید که اجتهاد به صورت بسیط وجود داشته است و در آن شرایط اجتهاد نخستین و آغازین مراحل اجتهاد مقوله تجزّی یا مفروض نبوده و یا اگر هم قابل فرض بوده است چندان مصداق نداشته و امر نادری بوده است.

این مسأله ممکن است مورد توجه کسی قرار گیرد و بر این اساس بگوید که عبارت «**شَیْئاً مِنْ قَضَایَانَا**» در آن عصر به معنای تمام اجتهاد می‌باشد.

1. - تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏6، ص: 219. [↑](#footnote-ref-1)