آثار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی / ۱۷۲

نقش تقیه در استنباط

نعمت الله صفری

تهیه و تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
پژوهشکدهٔ فقه و حقوق

بوستان کتاب قم

۱۳۸۱

صفری، نعمت الله، ۱۳۴۵ ـ
نقش تقیه در استنباط / نعمت الله صفری؛ تهیه و تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق. ـ قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم)، ۱۳۸۱.
۷۰۴ص. ـ (بوستان کتاب قم؛ ۱۱۷۴. آثار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ ۱۷۲)
ISBN 964 - 371 - 317 - 2
۳۸/۰۰۰ ریال
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
پشت جلد به انگلیسی: Ne'matollāh Safarī. Naqše Taqīye Dar Estenbāt
[The role of the dissimulation in the inference]
کتابنامه: ص. [۶۸۹] ـ ۷۰۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. تقیه. ۲. فقه ـ تاریخ. ۳. اصول فقه. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. پژوهشکده فقه و حقوق. ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم. بوستان کتاب قم. ج. عنوان
BP ۲۲۶/۵ ن ۷ ص/ ۷
۲۹۷/۴۶۸

□ شابک: ۲ ـ ۳۱۷ ـ ۳۷۱ ـ ۹۶۴ / ISBN: 964 - 371 - 317 - 2
□ مسلسل انتشار: ۲۰۳۲

بوستان کتاب قم

نقش تقیه در استنباط

تهیه و تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
پژوهشکدهٔ فقه و حقوق
نویسنده: نعمت الله صفری
ناشر: مؤسسه بوستان کتاب قم
(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی)
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانهٔ دفتر تبلیغات اسلامی
نوبت چاپ: اوّل / ۱۳۸۱
شمارگان: ۱۵۰۰
بها: ۳۸۰۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

دفتر مرکزی: قم، خیابان شهدا (صفائیه) بوستان کتاب قم، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷ـ ۷۷۴۲۱۵۵، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴
فروشگاه مرکزی (شمارهٔ ۱): قم چهار راه شهدا (محل عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری بیش از ۱۷۰ ناشر)، تلفن ۷۷۴۳۴۲۶
فروشگاه شمارهٔ ۲: تهران، خیابان انقلاب، خیابان فلسطین جنوبی، کوچهٔ دوم دست چپ (پشن)، پلاک ۲۲/۳، تلفن۶۴۶۰۷۳۵
فروشگاه شمارهٔ ۳: مشهد، خیابان آیة الله شیرازی، کوچه چهارباغ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی شعبهٔ خراسان، تلفن: ۲۲۵۱۱۳۹
فروشگاه شمارهٔ ۴: اصفهان، خیابان حافظ، چهار راه کرمانی، گلستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان)، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
نشانی الکترونیک: http: // www. bustaneketab.com
پست الکترونیک: E-mail: bustan@bustaneketab.com

Printed in the Islamic Republic of Iran

بسم الله الرحمن الرحيم

اثر برگزیده کنگره دین پژوهان کشور

۱۳۷۹

با قدردانی

از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند:

ویراستار: اسماعیل آقابابائی.

کنترل ویرایش: ابوالفضل طریقه دار.

حروف نگار: علی زارع.

اصلاحات حروف نگاری و صفحه آرایی: رمضانعلی قربانی.

نمونه خوانی: سید علی اکبر حاجی، احمد صالحی، مجتبی نوریان، بیژن سهرابی، سید رضا هدایتی و ابوالحسن مسیب نژاد.

کنترل فنّی صفحه آرایی: سیّد رضا موسوی منش.

نظارت و کنترل: عبدالهادی اشرفی.

طراح جلد: حسن محمودی.

مسؤول تولید: حسین محمّدی.

پی گیر چاپ: سیّدرضا محمّدی.

بوستان کتاب قم

پاییز ۱۳۸۱

تقدیم به:

روح بلند و تابناک امام جعفر صادق﵇

که‌اثر حاضر تلاشی است در بازشناسی

بخشی از فقه جعفری.

فهرست

سخنی با خواننده ۲۱
پیش‌گفتار ۲۳
مقدمه ۲۵
الف) بیان مسئله ۲۵
ب) موضوع تحقیق ۲۷
ج) پیشینهٔ تحقیق ۲۷
د) ضرورت و اهداف تحقیق ۳۴
ه) روش تحقیق ۳۵
۱ و ۲. روش فقهی و اصولی ۳۶
۳. روش رجالی ۳۶
۴. روش تاریخی ۳۶
۵. روش حدیثی ۳۶
و) منابع تحقیق ۳۶
ز) فصل‌های تحقیق ۳۷

فصل اوّل: تعریف و کاربرد واژهٔ «تقیه»

گفتار اوّل: تعریف تقیه و تقیه در حکم ۴۳
الف) تعریف لغوی تقیه ۴۳
ب) تعریف اصطلاحی تقیه ۴۵

۱. تعریف اصطلاحی تقیه از نظر شیعه ۴۶
۲. تعریف اصطلاحی تقیه از نظر اهل سنّت ۵۰
۳. تعریف برگزیده ۵۱
ج) تعریف «تقیه در حکم» ۵۳
د) نسبت بین تقیه و تقیه در حکم با برخی اصطلاحات ۵۴
۱. نسبت بین تقیه و توریه ۵۴
۲. نسبت بین تقیه، اکراه و اضطرار ۵۶
۳. نسبت بین تقیه در حکم و تدریجی بودن احکام ۵۸
۴. نسبت بین تقیه در حکم و احکام حکومتی (احکام ولایی) ۵۹
گفتار دوم: کاربرد تقیه در قرآن و روایات ۶۱
الف) کلمهٔ تقیه در قرآن ۶۱
ب) کلمهٔ تقیه در روایات ۶۲

فصل دوم: تاریخچهٔ تقیه

گفتار اوّل: تقیه قبل از اسلام ۶۹
گفتار دوم: تقیه در زمان معصومین علیهم‌السلام ۷۱
الف) پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و تقیه ۷۲
ب) حضرت علی علیه‌السلام و تقیه ۷۵
ج) تقیه در زمان امام حسن، امام حسین و امام سجاد علیهم‌السلام ۸۲
د) امام باقر علیه‌السلام و تقیه ۸۵
ه) امام صادق علیه‌السلام و تقیه ۹۲
۱. تقیهٔ سیاسی ۹۴
۲. تقیهٔ اجتماعی ۹۸
۳. تقیهٔ فقهی ۱۰۲
۴. تقیهٔ کلامی ۱۰۷
و) امام کاظم علیه‌السلام و تقیه ۱۱۲

۱. تقیه سیاسی ۱۱۳
۲. تقیه اجتماعی ۱۱۴
۳. تقیه فقهی ۱۱۵
۴. تقیه کلامی ۱۱۷
ز) امام رضاؑ و تقیه ۱۱۸
۱. تقیه سیاسی ۱۱۹
۲. تقیه اجتماعی ۱۲۰
۳. تقیه فقهی ۱۲۰
۴. تقیه کلامی ۱۲۱
ح) امام جوادؑ و تقیه ۱۲۲
ط) امام هادیؑ و تقیه ۱۲۴
ی) امام حسن عسکریؑ و تقیه ۱۲۶
ق) حضرت حجت(عج) و تقیه ۱۳۰
۱. ابوعمرو عثمان بن سعید عمری ۱۳۱
۲. ابوجعفر محمد بن عثمان ۱۳۱
۳. ابوالقاسم حسین بن روح ۱۳۲
۴. علی بن محمد سمری ۱۳۲

فصل سوم: ادلهٔ مشروعیت تقیه و شبهات وارد بر آن

گفتار اوّل: ادلّهٔ مشروعیت تقیه ۱۳۷
الف) فطرت ۱۳۸
ب) عقل ۱۴۰
۱. دفع ضرر ۱۴۰
۲. تقدیم اهم بر مهم ۱۴۱
ج) سیرهٔ عقلا ۱۴۳
د) آیات قرآن ۱۴۵

۱. آیات مطابقی ۱۴۶
۱ ـ ۱. آیهٔ ۲۸ سورهٔ آل عمران ۱۴۶
۲ ـ ۱. آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ نحل ۱۴۸
۳ ـ ۱. آیهٔ ۲۸ سورهٔ غافر (مؤمن) ۱۴۹
۲. آیات تضمّنی ۱۵۰
۱ ـ ۲. آیهٔ ۱۹۵ سورهٔ بقره ۱۵۰
۲ ـ ۲. آیهٔ ۷۸ سورهٔ حج ۱۵۰
۳ ـ ۲. آیهٔ ۱۸۵ سورهٔ بقره ۱۵۱
هـ) روایات ۱۵۱
و) اجماع ۱۵۵
ز) سیرهٔ متشرّعه ۱۵۶
گفتار دوم: شبهات ۱۵۸
الف) تاریخچهٔ شبهه افکنی پیرامون تقیه ۱۵۸
ب) تقسیم‌بندی شبهات ۱۶۱
۱. شبهات مربوط به تشریع تقیه ۱۶۱
۱ ـ ۱. تقیه و کذب ۱۶۱
۲ ـ ۱. تقیه و نفاق ۱۶۵
۳ ـ ۱. تقیه و تعارض آن با دو اصل امر به معروف و نهی از منکر ۱۶۸
۴ ـ ۱. تقیه و منافات با جهاد ۱۶۹
۵ ـ ۱. تقیه و تعارض با آیات تبلیغ ۱۷۰
۶ ـ ۱. تقیه و ذلّت ۱۷۲
۲. شبهات مربوط به تقیهٔ امام معصوم ۱۷۳
۱ ـ ۲. تقیه و بیان شریعت از سوی امام ۱۷۳
۲ ـ ۲. منافات تقیه با روایات «سلونی قبل ان تفقدونی» ۱۷۵
۳ ـ ۲. تقیه موجب عدم اعتماد به کلام امام ۱۷۶
۴ ـ ۲. تقیه و تحلیل حرام و تحریم حلال ۱۷۷

۵ ـ ۲. تقیه و شجاعت ۱۷۸
۶ ـ ۲. امکان جای‌گزینی سکوت با تقیه ۱۷۹
۷ ـ ۲. امکان جای‌گزینی معاریض با تقیه ۱۸۰
۸ ـ ۲. تقیهٔ امام صادق﵇ در عصر عزّت اسلام ۱۸۱
۹ ـ ۲. تقیه و عصمت ۱۸۲
۱۰ ـ ۲. تقیه و علم امام ۱۸۶
۱۱ ـ ۲. تقیه و دفاع از دین ۱۹۰
۳. شبهات و اتهامات مربوط به تقیهٔ شیعیان ۱۹۱
۱ ـ ۳. از اصول دین بودن تقیه ۱۹۱
۲ ـ ۳. بدعت بودن تقیه ۱۹۳
۳ ـ ۳. تقیه و تناقض با پیروی از ائمّه اطهار﵈ ۱۹۴
۴ ـ ۳. ظهور تقیه در قرن چهارم هجری ۱۹۵
۵ ـ ۳. تقیه و ایجاد تشکیلات مخفی ۱۹۶
۶ ـ ۳. تقیه مانعی برای ایجاد برادری اسلامی ۱۹۷

فصل چهارم: تقسیمات تقیه

گفتار اوّل: تاریخچهٔ تقسیمات تقیه ۲۰۱
گفتار دوم: فایدهٔ تقسیمات تقیه ۲۰۴
گفتار سوم: اقسام تقیه از جهت موضوع ۲۰۶
الف) تقسیم از جهت شکل و کیفیت تقیه ۲۰۷
۱. تقیهٔ کتمانی ۲۰۷
۲. تقیهٔ اظهاری ۲۱۱
ب) تقسیم از جهت انگیزه و علّت تقیه (اهداف تقیه) ۲۱۱
۱. تقیهٔ حفظی (خوفی) ۲۱۲
۱ ـ ۱. حفظ دین ۲۱۲
۲ ـ ۱. حفظ جان ۲۱۳

۳ ـ ۱. حفظ مال ۲۱۵
۴ ـ ۱. حفظ آبرو ۲۱۶
۲. تقیهٔ مداراتی ۲۱۶
۱ ـ ۲. حفظ وحدت و یکپارچگی مسلمانان ۲۱۷
۲ ـ ۲. ایجاد توسعه برای شیعیان ۲۱۸
۳ ـ ۲. حفظ آبروی مذهب تشیّع ۲۱۹
۴ ـ ۲. ادای حقوق مسلمانان و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ۲۲۱
ج) تقسیم از جهت شخص تقیه کننده (متّقی) ۲۲۳
د) تقسیم از جهت تقیه شونده (متّقی منه) ۲۲۶
۱. تقیه از کفار ۲۲۶
۲. تقیه از مسلمانان ۲۲۶
۱ ـ ۲. تقیه از غیرهم‌مسلکان ۲۲۶
۲ ـ ۲. تقیه از هم‌مسلکان (تقیه از دوستان) ۲۲۹
ه) تقسیم از جهت مورد تقیه (متقی فیه) ۲۳۲
۱. تقیه در اصول دین ۲۳۲
۲. تقیه در فروع دین ۲۳۴

فصل پنجم: کلیاتی پیرامون حمل بر تقیه

گفتار اوّل: تقسیم‌بندی روایات ۲۴۰
گفتار دوم: تاریخچهٔ تحلیلی حمل بر تقیه ۲۴۵
گفتار سوم: روایات حمل بر تقیه ۲۵۴
گروه اوّل: روایات ناظر به رفع تعارض ۲۵۴
۱. مقبولهٔ عمر بن حنظله ۲۵۴
۲. روایت کلینی ۲۶۱
۳. روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله ۲۶۲
۴. روایت حسین بن سری ۲۶۵

۵. روایت حسن بن جهم ۲۶۵
۶. روایت محمد بن عبدالله ۲۶۶
۷. مرفوعهٔ زراره ۲۶۷
گروه دوم: روایات مطلق ۲۶۸
۱. روایت علی بن اسباط ۲۶۸
۲. مرفوعهٔ ابواسحاق ارجانی ۲۶۹
۳. روایت ابوبصیر ۲۶۹
۴. روایت عبید بن زراره ۲۷۰
۵. مرسلهٔ داود بن حصین ۲۷۰
۶. صحیحهٔ محمد بن اسماعیل بن بزیع ۲۷۰
گفتار چهارم: جایگاه حمل بر تقیه در میان علوم اسلامی ۲۷۳
الف) حمل بر تقیه مرجّح یا ممیز؟ ۲۷۵
ثمرهٔ بحث ۲۸۱
ب) اقسام مرجحات ۲۸۳
ثمرهٔ نزاع ۲۸۶
گفتار پنجم: حمل بر تقیه به مقدار ضرورت ۲۸۸
۱. مقام ثبوت ۲۸۹
بررسی چند اشکال ۲۹۱
۲. مقام اثبات ۲۹۳
گفتار ششم: پیش‌فرض‌ها ۲۹۵
۱. تبعیت احکام فقهی از مصالح و مفاسد واقعی ۲۹۵
روایات تفویض و مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ۲۹۷
۲. وحدت ائمه علیهم‌السلام در مقام بیان احکام ۳۰۰
چند نکته ۳۰۲
۳. علم ائمه علیهم‌السلام به تمام احکام شرعی ۳۰۴
۴. عصمت ۳۰۵

۵. عدم تصفیهٔ کتب روایی شیعه از روایات تقیه‌ای ۳۰۹

فصل ششم: شرایط حمل بر تقیه

مقدمه ۳۲۱
گفتار اوّل: اشتراط تعارض ۳۲۵
الف) تعریف تعارض ۳۲۵
ب) معنای تعارض در روایات ۳۲۷
ج) دلایل اشتراط تعارض ۳۲۹
۱. دلیل نقلی ۳۲۹
۲. دلیل عقلی ۳۴۲
۳. ضرورت فقه شیعه ۳۴۵
۴. اجماع یا سیرهٔ عملی فقها ۳۴۵
۵. استفاده از اصل حمل بر تقیه به مقدار ضرورت ۳۴۶
د) اقوال فقها دربارهٔ تعارض ۳۴۶
گفتار دوم: اشتراط تکافؤ ۳۵۰
الف) تعریف تکافؤ ۳۵۰
ب) اختلاف مبانی در اثبات صدور روایات ۳۵۰
ج) رتبهٔ تکافؤ ۳۵۲
د) دلایل لزوم تکافؤ در حمل بر تقیه ۳۵۶
هـ) اقوال فقها دربارهٔ لزوم تکافؤ در حمل بر تقیه ۳۵۶
گفتار سوم: اشتراط عدم امکان جمع عرفی ۳۶۰
الف) تعریف امکان و جمع عرفی ۳۶۰
۱. تأویل و جمع عرفی ۳۶۲
۲. احکام حکومتی و جمع عرفی ۳۶۲
۳. زمان و مکان و جمع عرفی ۳۶۶
ب) دلیل اشتراط عدم امکان جمع عرفی در حمل بر تقیه ۳۶۸

ج) رتبهٔ جمع عرفی..... ۳۷۵
د) اقوال فقها..... ۳۸۰
گفتار چهارم: اشتراط موافقت با عامّه..... ۳۸۳
الف) تعریف موافقت با عامّه..... ۳۸۳
۱. موافقت مطلق یا نسبی..... ۳۸۳
۲. عامّه..... ۳۸۶
۳. گونه‌های موافقت با عامّه..... ۳۹۱
۱ ـ ۳. موافقت با فتاوای عامّه..... ۳۹۱
۲ ـ ۳. موافقت با اخبار عامه..... ۳۹۴
۳ ـ ۳. موافقت عملی با عامّه..... ۳۹۶
۴. علل وجود اخبار موافق با عامّه در میان روایات شیعه..... ۴۰۱
۱ ـ ۴. جعل حدیث از سوی عامّه..... ۴۰۲
۲ ـ ۴. تقیهٔ خوفی..... ۴۰۳
۳ ـ ۴. تقیهٔ مداراتی..... ۴۰۵
۴ ـ ۴. حفظ جان اصحاب..... ۴۰۶
۵ ـ ۴. فتوا طبق مذهب سائل..... ۴۰۷
۵. حمل بر تقیه و موافقت با عامه..... ۴۰۹
ب) دلایل اشتراط موافقت با عامه..... ۴۱۴
۱. دلایل قول مشهور..... ۴۱۵
۲. دلایل قول صاحب حدائق..... ۴۱۸
ج) رتبهٔ موافقت با عامه در میان مرجّحات..... ۴۲۹
بررسی اقوال..... ۴۳۲
۱. تقدیم مرجّح مضمونی بر صدوری، و صدوری بر جهتی..... ۴۳۲
۲. هم‌سطح بودن مرجحات..... ۴۳۳
۳. تقدیم مرجّح جهتی بر دیگر مرجحات..... ۴۳۳
۴. تقدیم مرجّح صدوری بر مضمونی و جهتی، و مرجّح مضمونی بر جهتی..... ۴۳۵

۵. رعایت ترتیب طبق مقبوله ۴۳۸
۶. قول برگزیده ۴۴۱
نتیجه‌گیری ۴۴۱
گفتار پنجم: بحثی پیرامون تقیه در روایت ۴۴۲
۱. تاریخچه ۴۴۲
۲. تعریف ۴۴۳
بررسی ۴۴۷
۳. حکم تقیه در روایت ۴۴۸
گفتار ششم: بررسی تقیه در استدلال ۴۵۹
۱. تعریف ۴۵۹
۲. حکم تقیه در استدلال ۴۶۰
۳. اقسام تقیه در استدلال ۴۶۲
۱ ـ ۳. استدلال به آیات قرآن ۴۶۳
۲ ـ ۳. استدلال به روایات معصومین علیهم‌السلام ۴۶۶
۳ ـ ۳. استدلال به مطالب علوم تجربی ۴۶۶
۴ ـ ۳. تطبیق کبرای کلی بر صغرا ۴۷۰

فصل هفتم: فقه عامه در زمان ائمه علیهم‌السلام

گفتار اوّل: فقه عامه در زمان امام علی علیه‌السلام ۴۷۹
الف) حضرت علی علیه‌السلام و فقه مدینه ۴۷۹
ب) حضرت علی علیه‌السلام و فقه کوفه ۴۸۴
گفتار دوم: فقه عامه در دوران امام حسن تا امام باقر علیهم‌السلام ۴۸۹
الف) مدرسة الحجاز در این دوره ۴۹۰
بررسی ۴۹۷
ب) مدرسة العراق در این دوره ۴۹۹
بررسی ۵۰۲

گفتار سوم: فقه عامه در دوران امام باقر تا امام جواد علیهما السلام ۵۰۴
الف) فقه مدینه در این دوره ۵۰۷
۱. فقه مدینه قبل از مالک ۵۰۸
۲. فقه مدینه در زمان مالک ۵۱۱
۱ ـ ۲. فقهای معاصر مالک ۵۱۱
۲ ـ ۲. مالک بن انس بن مالک اصبحی (۹۳ یا ۹۵ ـ ۱۷۹ق) ۵۱۲
موقعیت اجتماعی و سیاسی مالک ۵۱۴
بررسی ۵۱۷
۳. فقه مدینه پس از مالک ۵۱۸
ب) فقه مکّه در این دوره ۵۱۹
ج) فقه کوفه در این دوره ۵۲۲
۱. فقه کوفه قبل از ابوحنیفه ۵۲۲
۲. فقه کوفه در دورهٔ ابوحنیفه ۵۲۵
۱ ـ ۲. معاصرین ابوحنیفه ۵۲۵
۲ ـ ۲. نعمان بن ثابت بن زَوْطی معروف به ابوحنیفه (۸۰ ـ ۱۵۰ق) ۵۲۸
۳ ـ ۲. مذهب فقهی ابوحنیفه ۵۳۰
۴ ـ ۲. موقعیت سیاسی و اجتماعی ابوحنیفه ۵۳۷
بررسی ۵۳۹
۳. فقه کوفه پس از ابوحنیفه ۵۴۴
د) فقه بغداد در این دوره ۵۴۴
۱. فقه بغداد قبل از شافعی ۵۴۵
بررسی ۵۴۷
۲. بغداد و فقه محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰ ـ ۲۰۴ق) ۵۴۸
۱ ـ ۲. مذاهب فقهی شافعی ۵۵۱
۲ ـ ۲. مذهب قدیم ۵۵۲
۳ ـ ۲. موقعیت سیاسی و اجتماعی شافعی ۵۵۳

بررسی ۵۵۴
ه) فقه مصر در این دوره ۵۵۵
۱. لیث بن سعد (۹۴ ـ ۱۷۵ق) ۵۵۶
۲. مذهب فقهی جدید شافعی ۵۵۸
و) فقه شام در این دوره ۵۶۲
گفتار چهارم: فقه عامه در دوران امام جواد تا حضرت حجت ۵۶۷
الف) احمد بن محمد بن حنبل (۱۶۴ ـ ۲۴۱ق) ۵۷۰
ب) مذهب فقهی احمد بن حنبل ۵۷۱
ج) موقعیت سیاسی و اجتماعی احمد بن حنبل ۵۷۴
د) موقعیت علمی احمد بن حنبل ۵۷۵
بررسی ۵۷۸

فصل هشتم: قراین حمل بر تقیه

مقدمه: تعریف و انواع قرینه ۵۸۱
گفتار اوّل: قراین داخلی ۵۸۴
الف) قراین سندی ۵۸۴
۱. امام معصوم ۵۸۵
۱ ـ ۱. بحث تاریخی ۵۸۵
ـ امام علی (۱۱ ـ ۳۵ ق) ۵۸۵
ـ امام حسن ۵۸۷
ـ امام حسین ۵۸۸
ـ امام زین‌العابدین ۵۸۸
ـ امام باقر ۵۸۸
ـ امام صادق ۵۹۰
ـ امام کاظم ۵۹۱
ـ امام رضا ۵۹۱

ـ امام جواد(ع) ۵۹۲
ـ امام هادی و امام حسن عسکری(ع) ۵۹۲
ـ حضرت حجت (عج) ۵۹۲
۲ ـ ۱. تعابیر کنایی ۵۹۳
۲. راویان بی‌واسطه ۵۹۵
۱ ـ ۲. راویان عامی ۵۹۶
۲ ـ ۲. راویان زیدی ۶۰۰
۳ ـ ۲. راویان شیعی متصدی مناصب حکومتی ۶۰۵
۴ ـ ۲. بعضی از اصحاب خاص ائمّه(ع) ۶۰۸
۳. چگونگی ارتباط راوی با امام(ع) ۶۱۳
۱ ـ ۳. مکاتبه ۶۱۳
۲ ـ ۳. مشافهه ۶۱۴
۴. راویان با واسطه ۶۱۶
۱ ـ ۴. رجال عامی ۶۱۷
۲ ـ ۴. رجال زیدی ۶۲۰
۳ ـ ۴. راویان شیعیِ ناقل احادیث عامه ۶۲۲
ب) قراین متنی ۶۲۴
۱. قراین متنی در بیان راوی ۶۲۴
۲. قراین متنی در بیان امام(ع) ۶۲۸
۱ ـ ۲. نهی از پرسش ۶۲۸
۲ ـ ۲. عدم انطباق جواب بر سؤال ۶۲۹
۳ ـ ۲. در مقام آموزش ۶۳۱
گفتار دوم: قراین خارجی ۶۳۲
الف) قراین لفظی ۶۳۲
۱. روایات دیگر ۶۳۲
۲. وحدت راوی در روایات متعارض ۶۳۴

۳. فراوان‌تر بودن روایات در یکی از دو طرف مسئله مورد اختلاف ۶۳۷
۴. فراوانی پرسش‌ها در مسئله‌ای کم ابتلا ۶۳۸
۵. مخالفت با قاعدهٔ فقهیه ۶۳۹
ب) قراین غیرلفظی ۶۴۱
۱. مخالفت با مبانی کلامی شیعه ۶۴۲
۲. مخالفت با ضرورت فقه شیعه ۶۴۲
۳. مخالفت با اجماع شیعه ۶۴۵
۴. مخالفت با مشهور (اعراض اصحاب) ۶۴۹

فهرست‌ها ۶۵۵
فهرست آیات ۶۵۷
فهرست روایات ۶۵۹
فهرست اشخاص ۶۶۶
فهرست کتاب‌ها ۶۸۳
فهرست گروه‌ها، فرقه‌ها و طوائف ۶۸۷
کتاب‌نامه ۶۸۹

سخنی با خواننده

دانش‌های حوزوی در فضای تعاملی سازنده میان پـژوهش و آمـوزش سـربر آورده‌انـد. سرچشمه‌های مطالعات حوزه را در تلاش‌هایی باید جست‌وجو نمود که به شکل‌گیری سنّت دیرین ولی سرزندهٔ پژوهش و آموزش در حوزه انجامیده است.

اکنون که هم مجال پژوهش فراخ‌تر و گسترده‌تر و هم اندیشه‌های مکتب‌های رقیب فربه‌تر و پرتراکم‌تر شده است جای دارد که حوزه‌های پرافتخار علمیّه با بهره‌گیری از این دو مزیّتِ دیرینه ـ که بیش از هزار سال در کنار هم زیسته‌اند ـ پیش‌آهنگی تاریخی خود را در مـطالعات علمی امتداد بخشند.

البته در کنار ارج نهادن به این تاریخ پرجذبه، بازخوانی وضعیت گذشته و ارزیابی وضعیت کنونی پژوهش و آموزش، یک ضرورتِ اجتناب‌ناپذیر است. از این بازخوانی و ارزیابی این نکتهٔ مهم به دست می‌آید که پژوهش اگرچه همواره در کنار آموزش زیسته و هرگز از حرکت باز نایستاده است، اما بیش از آن‌که پیشگام باشد به تابعی برای آموزش بدل شده است.

دنباله‌رو کردن پژوهش برای آموزش ـ به‌ویژه در سدهٔ اخـیر ـ از تـوانـایی‌های آن جـهت نوآوری کاسته است و در نتیجه، پژوهش بیش از آن‌که به نیازهای زمان پاسخ گوید، انبوهی از شروح و تعلیقه‌هایی را گرد آورده است که از زوایای گوناگون به متون آموزشی نگریسته‌اند.

اگر پژوهش را اصل و پیشگام سازیم، علاوه بر این‌که آموزش از فرتوتی و کهولت رهیده و به فرایندی جذاب و پاسخ‌گو به نیازهای فزاینده بدل می‌شود، پژوهش نیز آزادانه پای در عرصهٔ اندیشه‌سازی می‌نهد و در عین حال بهره‌های روشن و انگیزه‌بخش خود را در عرصهٔ تلاش‌های آموزشی به محک می‌گذارد.

اکنون که فقه پنجه در پنجهٔ موضوعات پیچیدهٔ زمان افکـنده است بـرقرار نـبودن تـعامل

مناسب میان پژوهش و آموزش، به داستانی دردآورتر و شکننده‌تر بدل شده است.

بدینسان فلسفهٔ شکل‌گیری «پژوهشکدهٔ فقه و حقوق» آشکار می‌گردد. این پژوهشکده در راستای اهمیت‌دهی و اصالت‌بخشی به پژوهش، اهداف زیر را پی می‌گیرد:

۱. تبیین و تنقیح مبانی، اهداف و منابع فقه و حقوق اسلام؛

۲. نشر و گسترش دانش فقهی و فقهی ـ حقوقی اسلام به ویژه در مباحث نوپیدا و مستحدثه؛

۳. روشمندسازی تحقیق و مجهّز نمودن آن به ابزارهای کارامد و ساز و کارهای پاسخ‌گو؛

۴. تعریف و تنظیم جایگاه پژوهش و تلاش در جهت پیش‌گام سازی آن، به‌ویژه در موضوعات جدید؛

۵. ایجاد تسهیلات علمی و عملی برای پژوهش و پژوهشگران.

یکی از موضوعاتی که بر اساس اهداف یاد شده در دستور کار این پژوهشکده قرار گرفته موضوع «نقش تقیه در استنباط» است. نقش و حضور عنصر «تقیه» در استنباط بر آشنایان به فقه به‌خوبی قابل درک و تصدیق می‌باشد. جالب این‌که ردّ پای این حضور را می‌توان تقریباً در گسترهٔ وسیع تمام دوره‌های مختلف فقه مشاهده کرد. با این وصف باید اذعان نمود که هم‌پای این جایگاه مهمّ و تأثیرگذار، ابعاد و زوایای تاریخی و اصولی آن به صورت مشخص و در فضایی محققانه مورد تحقیق قرار نگرفته و تنها چند کتاب محدود در این عرصه به رشته تحریر در آمده است.

در کتاب حاضر که به همت و کوشش فاضل ارجمند جناب حجةالاسلام آقای نعمت‌الله صفری فراهم آمده سعی شده است جایگاه و نقش عنصر تقیه در استنباط احکام فقهی با دیدی نقّادانه و ژرف‌نگر بررسی گردد و به بسیاری از پرسش‌های مطرح در زمینهٔ تقیه در فقه شیعه، پاسخ داده شود.

ضمن سپاس از تلاش نویسنده و پژوهش‌گر گرامی این کتاب، امیدواریم که این اثر مورد استفادهٔ اهل تحقیق واقع شود.

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

پژوهشکده فقه و حقوق

پیش‌گفتار

و من شکر فانما یشکر لنفسه (نمل، آیهٔ ۴۰)

بسم الله الرحمن الرحیم

نوشتهٔ حاضر که در طول سه سال فراهم آمده است نه حاصل تلاش فردی این‌جانب بلکه محصول زحمات فضلای گران‌مایه و بزرگواری است که شاید ذکر نام بعضی از آن‌ها در این‌جا برای آن بزرگواران نوعی منقصت به‌شمار آید. امّا به جهت انجام وظیفه و نیز با تقبل مسئولیت همهٔ کاستی‌های نوشته از سوی خود و انتساب حُسن‌های احتمالی به آن بزرگواران، از افراد ذیل کمال تشکّر را می‌نمایم:

آیةالله محمد هادی معرفت، حجج‌اسلام آقایان: محمد حسن نجفی، مهدی مهریزی، دکتر کاظم قاضی‌زاده، احمد مبلغی، علیرضا آل‌بویه، دکتر محمدعلی رضائی اصفهانی، محمدکاظم رحمان‌ستایش، سعید ضیائی‌فر، محمدعلی سلطانی، رضا اسلامی، علیرضا شالباف، ابراهیم شفیعی سروستانی و محمد رضایی مشهدی.

هم‌چنین تشکر ویژه خود را از زحمت‌های طاقت‌فرسای دو فاضل گرامی آقایان محمدمهدی زمانی و اسماعیل آقابابائی (ویراستار محترم) ابراز می‌دارم. از عوامل اجرایی واحدهای مختلف دفتر تبلیغات اسلامی هم‌چون پژوهشکده فقه و حقوق، واحد نشر، انتشارات و چاپخانه نیز کمال تشکّر را دارم.

در پایان لازم می‌دانم از همسر گرامی‌ام که بدون فداکاری او امکان تهیهٔ این اثر فراهم نمی‌گشت، سپاس ویژه داشته باشم.

امید است تلاش‌های این‌جانب و همهٔ آن بزرگواران مقبول درگاه احدیت واقع شود.

نعمت الله صفری فروشانی

مقدمه

الف) بیان مسئله

تقیه چیست؟ اهداف آن کدام است؟ دارای چه حدودی است؟ آیا از ویژگی‌های مذهب تشیّع است یا این‌که اسلام به آن فرمان داده است؟ چه تأثیراتی در طول تاریخ در مذهب تشیّع داشته است؟ آیا این مسئله نقش مهمّی در فقه تشیّع ایفا کرده است؟ آیا می‌توان تأثیرات آن را در منش و رفتار علما و فقهای شیعه و مردم عادی مشاهده کرد؟ و... .

پرسش‌های یاد شده و ده‌ها پرسش دیگر در مورد تقیه، این مسئله را از ویژگی خاصّی برخوردار نموده است و در طول تاریخ، دانشمندان بسیاری با بررسی جوانب مختلف آن، نوشته‌های فراوانی را در رد یا قبول این مسئله به رشته تحریر درآورده‌اند.

مخالفان این مسئله که عمدتاً از میان اهل سنّت می‌باشند، آن را از ویژگی‌های مذهب تشیّع دانسته‌اند و به بررسی تأثیرات آن در این مذهب پرداخته و در مقام نقد و ردّ آن اشکال‌های فراوانی را یادآور شده‌اند.

در مقابل شیعیان آن‌را اصلی قرآنی و عقلایی دانسته و معروف شدن شیعه به قبول این اصل را ناشی از فشارهایی می‌دانند که بر شیعیان در طول تاریخ تحمیل شده است. علمای شیعه پس از فراغت از اثبات اصل آن، به بررسی ابعاد مختلف و به

خصوص بُعد فقهی آن در مورد اعمال مکلّفین که در موارد تقیه از آن‌ها سر می‌زند، پرداخته‌اند. چنان که رساله‌های فراوانی در طول تاریخ شیعه با عنوان رسالة فی التقیة در همین زمینه نگاشته شده است.

اما واقعیت آن است که هنوز بسیاری از پرسش‌ها راجع به تقیه بی‌پاسخ مانده یا آن‌که پاسخ مناسب و دقیقی به آن‌ها داده نشده است. در حالی که بعضی از ابعاد این مسئله از جهت نوشتاری دارای تورّم بوده و حجم عمدهٔ رساله‌های تقیه را به خود اختصاص داده است.

یکی از پرسش‌های بی‌پاسخ در این مورد، تأثیر و نقشی است که تقیه در فقه شیعه ایفا کرده است. به گونه‌ای که با مراجعه به موسوعات فقهی همانند جواهر الکلام و الحدائق الناضره و نیز موسوعات روایی همانند تهذیب الاحکام و وسائل الشیعه که عهده‌دار بیان روایات فقهی است، به صدها روایت فقهی برمی‌خوریم که از سوی نویسندگان این موسوعات حمل بر تقیه شده و بدین ترتیب از صحنهٔ فقه کنار رفته و محتوای آن مورد عمل قرار نگرفته است. در حالی که کم‌تر نوشته‌ای یافت می‌شود که ضوابط دقیق این حمل‌ها را مشخص نموده باشد و بدین ترتیب این حمل‌ها از نظر ضوابط هم‌چنان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

حجم فراوان این‌گونه روایات، باعث طعن مخالفان مذهب تشیّع شده به گونه‌ای که فقه شیعه را فقهی اضطراری معرّفی کرده‌اند.

از سوی دیگر نتیجهٔ طبیعی این حمل‌ها آن است که امامان شیعه افرادی ترسو قلمداد شوند، در حالی که این مسئله با واقعیّت تاریخی مطابقت ندارد و در میان امامان شیعه به افرادی همچون حسین بن علی علیه‌السلام برخورد می‌نماییم که با صراحت حق را بیان داشته و جان خود و یاران و خاندان خویش را در این راه گذاشته‌اند.[۱]

پرسش‌های بی‌جواب و نیز ایرادها و اشکال‌های مخالفان، نگارنده را بر آن داشت

---

۱. مشروح این شبهات و جواب آن‌ها در فصل سوم خواهد آمد.

تا با کمی بضاعت علمی در این راه گام بردارد و در صدد بررسی بعضی از ابعاد مختلف این مسئله برآید.

به امید آن‌که این تلاش مورد رضای خداوند متعال و قبول ائمّه معصومین﵈ قرار گیرد و ارباب معرفت با دیدهٔ نقد بر آن نگریسته و نگارنده را در پربارتر کردن این نوشته یاری نمایند.

ب) موضوع تحقیق

موضوع تحقیق عبارت است از: «بررسی جایگاه و نقش عنصر تقیه در استنباط احکام فقهی» که به اختصار از آن با عنوان «تقیه در حکم فقهی» یا «تقیه در حکم» یاد می‌کنیم.

این تحقیق با مدنظر قرار دادن روایات معصومین﵈ که در استنباط احکام فقهی مورد توجّه قرار می‌گیرند و نیز با توجه به امکان حمل آن‌ها بر تقیه، چنان که از سوی فقها و نگارندگان جوامع روایی ابراز شده است، در صدد کشف ضوابط تقیّهٔ امام و علل آن بر می‌آید.

البته این مطلب مانع از آن نخواهد بود که در فصول مختلف این کتاب به بررسی مباحثی همچون تعریف تقیه، تاریخچهٔ آن، جایگاه آن در میان علوم اسلامی، شبهات پیرامون آن و... بپردازیم، زیرا این مباحث عمدتاً با موضوع تحقیق ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم دارد.

ج) پیشینهٔ تحقیق

مسئلهٔ تقیه در طول تاریخ شیعه مورد توجّه دانشمندان شیعی بوده و در این‌باره نوشته‌هایی چه به صورت مستقلّ و چه به گونهٔ مندرج در کتب دیگر، از سوی آنان پدید آمده است.

سابقهٔ تقیه نگاری به دوران حضور ائمّه اطهار﵈ برمی‌گردد که بعضی از یاران

آن‌ها در این زمینه قلم زده‌اند، از جمله:

۱. ابوالحسن علی بن مهزیار اهوازی دَوْرقی (متوفای حدود ۲۵۰ق)؛ او از امام‌رضاؑ روایت می‌کند و از سوی امام جواد و امام هادی و امام حسن عسکریؑ به وکالت برگزیده شده و از یاران خاصّ این سه امام به شمار می‌رفته است.[۱]

۲. حسن و حسین پسران سعید بن حماد بن سعید کوفی؛ این دو برادر از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادیؑ بوده و بسیاری از کتب خود را مشترکاً نگاشته‌اند.[۲]

۳. ابوعبدالله حسین بن یزید بن محمد بن عبدالملک نوفلی نخعی؛ او از اصحاب امام رضاؑ بوده است.[۳]

۴. ابوجعفر محمد بن اورمه قمی؛ او در زمان امام هادیؑ در قم می‌زیست و نامه‌ای از سوی آن امام خطاب به قمی‌ها مبنی بر پاکی او از اتهام غلوّ نگاشته شد.[۴]

از این چهار نفر کتابی با عنوان کتاب التقیه در موسوعات کتاب‌شناسی یاد شده است.

این کتاب‌ها به دست ما نرسیده است، اما به احتمال زیاد حاوی روایات ائمّهؑ در مورد تقیه بوده که بعدها در جوامع روایی شیعه گنجانده شده است.

اگر بتوانیم از کتب فوق در مورد شروع تقیه‌نگاری استفاده کنیم، باید آغاز آن را از زمان امامت امام رضاؑ به بعد بدانیم، زیرا کتابی در مورد تقیه به اصحاب امامان پیش از آن حضرت منتسب نشده است.

---

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۴، ص ۴۴؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۲۰۶؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۵، ص ۶۷۴ و زرکلی، الاعلام، ج ۵، ص ۲۵.

۲. شیخ طوسی، الفهرست، ج ۱، ص ۵۸؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۷۷؛ آقابزرگ تهرانی، همان، ج ۱۶، ص ۲۹۷؛ سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج ۵، ص ۲۳۳ و حاجی خلیفه، همان، ج ۴، ص ۳۳۱.

۳. شیخ طوسی، رجال الطوسی، ج ۱، ص ۳۷۳ و آقابزرگ تهرانی، همان، ج ۴، ص ۴۰۴.

۴. شیخ طوسی، همان و آقابزرگ تهرانی، همان.

با توجه به این‌که بیش‌تر روایات تقیه از سوی امام باقر و امام صادق علیهما السلام صادر شده است، باید بخش عمدهٔ این کتاب‌ها را مشتمل بر احادیث آن دو بزرگوار بدانیم که در زمان حضرت رضا علیه السلام با توجّه به آزادی نسبی شیعیان فرصت جمع‌آوری این روایات به اصحاب دست داده است.

در زمان غیبت کبرا (۲۶۰ ـ ۳۲۹ق) نیز کتاب‌هایی با عنوان کتاب التقیه از سوی دانشمندان شیعه به نگارش درآمد که از جملهٔ آن‌ها می‌توان از کتاب التقیه تألیف محمد بن حسن بن فروخ صفار، صاحب بصائر الدرجات (متوفای ۲۹۰ق)[۱] و کتاب التقیه نگارش محمد بن مسعود بن محمد سمرقندی معروف به عیّاشی (متوفای ۳۲۰ق) صاحب تفسیر عیاشی یاد کرد.[۲]

در همین دوره هنگامی‌که ثقةالاسلام ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی (متوفای ۳۲۸ یا ۳۲۹ق) به نگارش اوّلین جامع روایی شیعه که شامل اصول کافی، فروع کافی و الروضة می‌شد، پرداخت، بابی تحت عنوان «باب التقیة» در ذیل کتاب الایمان والکفر منعقد نمود که حاوی ۲۳ حدیث است.[۳]

هم‌چنین باب بعدی را با عنوان «باب الکتمان» گشود که مرتبط با تقیه بوده و حاوی ۱۶ حدیث می‌باشد.[۴]

پس از آن و در دورهٔ بعد از غیبت کبرا به کتاب التقیه شیخ ابوجعفر محمد بن علی بن حسین معروف به شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ق) برخورد می‌کنیم[۵] که گرچه این کتاب به دست ما نرسیده است، اما با توجّه به روش اخباری صدوق می‌توانیم آن را نیز حاوی روایات تقیه بدانیم.

پس از وی محمد بن عبدالله بن محمد معروف به ابوالمفضل شیبانی کوفی

---

۱. حاجی خلیفه، همان، ج۶، ص۲۴.

۲. شیخ طوسی، همان، ص۱۳۶؛ سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج۱۸، ص۲۳۷ و حاجی خلیفه، همان، ص۳۲.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج۳، ص۳۰۷ـ۳۱۴.

۴. همان، ص۳۱۴ـ۳۲۱.

۵. سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج۱۷، ص۳۴۲.

(متوفای ۳۸۷ق) رساله‌ای با عنوان رسالة في التقية والاذاعة نگاشت[۱] که این رساله نیز به دست ما نرسیده است.

شروع دوره‌های تقیه‌نگاری را در واقع باید از دورهٔ جمع‌آوری روایات تقیه‌ای بدانیم که بعدها در جوامع روایی شیعه مانند: وسائل الشیعه تألیف شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی (متوفای ۱۱۰۴ ق)[۲] و بحارالانوار تألیف علامه محمدباقر مجلسی (متوفای ۱۱۱۱ ق)[۳] شکل منسجم‌تری به خود گرفت. به‌گونه‌ای که در کتاب اوّل حدود ۱۴۰ روایت و در کتاب دوم ۱۰۹ روایت در موارد مختلف تقیه جمع‌آوری شد.

دورهٔ بعد، دورهٔ بررسی احکام فقهی تقیه نسبت به عمل مکلّفین می‌باشد که سرسلسلهٔ این دوره محمد بن مکی عاملی معروف به شهید اوّل (متوفای ۷۸۶ق) است که در کتاب القواعد والفوائد برای اوّلین بار تقیه را تحت عنوان قاعده مطرح کرد و به بررسی احکام مختلف آن پرداخت.[۴]

تقیه‌نگاری به این سبک، پس از شهید به سه طریق ادامه یافت:

دسته‌ای با نگارش رساله‌های مستقل در مورد تقیه به بررسی احکام آن پرداختند که از این گروه می‌توانیم از نوشته‌های زیر یاد کنیم:

۱. رسالة في التقية تألیف علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق کرکی و محقق ثانی (متوفای ۹۴۰ق).[۵]

۲. جنّة البریّة فی احکام التقیة تألیف سید شُبَّر بن محمد موسوی نجفی (۱۱۰۲ـ۱۱۷۰ق).[۶]

۳. الجنّة الوقیّة فی احکام التقیة تألیف شیخ حسین آل عصفور (متوفای ۱۲۱۶ق)

---

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج۴، ص۴۰۵ و سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۱۷، ص ۲۶۰.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۱، ص۴۵۹ ـ ۴۹۹.

۳. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۳۹۳ ـ ۴۴۳.

۴. شهید اوّل، القواعد والفوائد، ج۲، ص۱۵۵ ـ ۱۵۸، قاعدهٔ ۲۰۸ تحت عنوان: «الفرق بین المداهنة والتقیة».

۵. محقق کرکی، رسائل، ج۲، ص۵۱ ـ ۵۴.

۶. آقابزرگ تهرانی، همان، ج۵، ص۱۵۷ و زرکلی، همان، ج۳، ص۱۵۴.

برادرزادهٔ محدّث بحرانی صاحب حدائق.[۱]

۴. رسالة فی التقیة تألیف شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴ ـ ۱۲۸۱ق).[۲]

۵. التقیة تألیف شیخ محمد طه بن شیخ مهدی نجف نجفی (متوفای ۱۳۲۳ق) که همراه کتاب الانصاف او چاپ شده است.[۳]

۶. رسالة فی التقیة تألیف آغا ضیاءالدین عراقی (متوفای ۱۳۶۱ ق).[۴]

۷. رسالة فی التقیة تألیف امام خمینی (۱۳۲۱ ـ ۱۴۰۹ ق) که در سال ۱۳۸۵ ق برای اوّلین‌بار در کتاب الرسائل او چاپ شد.[۵]

شاید بتوان، نگارش رسالة فی التقیة شیخ انصاری را از نقاط عطف این دوره به شمار آورد، چراکه پس از وی رساله‌های فراوانی از سوی فقها و به خصوص شارحان کتاب‌های شیخ به سبک و سیاق نوشتهٔ او به تحریر درآمد و این رساله حتی در دو دستهٔ دیگر تقیه‌نگاری که در ذیل به آن می‌پردازیم، نیز تأثیر به‌سزایی گذاشت.

دستهٔ دوم نوشته‌هایی بود که در درون کتب فقهی فقها و به مناسبت بعضی از مباحث که در آن از تقیه سخن به میان آمده، نگارش یافته است. از این گروه می‌توانیم از مباحث تقیهٔ شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (متوفای ۱۲۲۸ ق) در کشف الغطاء،[۶] حاج‌آقارضا همدانی در مصباح الفقیه،[۷] محقق اصفهانی (متوفای ۱۳۶۱ ق) در بحوث فی الفقه[۸] آیةالله خوئی (۱۳۱۷ ـ ۱۴۱۱ ق) در التنقیح[۹] و سید صادق روحانی در فقه الصادق[۱۰] یاد نماییم.

---

۱. همو، الذریعة، ج۴، ص۴۰۴ و ج۵، ص۱۶۳.

۲. شیخ انصاری، رسائل فقهیه، ج۲۳، ص۷۱ـ۱۰۳.

۳. آقابزرگ تهرانی، همان، ج۴، ص۴۰۴.

۴. آغا ضیاء عراقی، روائع الامالی فی فروع العلم الاجمالی، ص۵، مقدمهٔ ناشر.

۵. امام خمینی، الرسائل، ص۱۷۳ ـ ۲۱۰.

۶. جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ص۶۱، بحث «العبادات الخاصّة».

۷. حاج‌آقارضا همدانی، مصباح الفقیه، ج۱، ص۱۶۴ ـ ۱۷۰.

۸. محمدحسین اصفهانی، بحوث فی الفقه، ج۱، ص۲۲۳ ـ ۲۳۱، بحث «صلاة الجماعة».

۹. میرزا علی تبریزی، التنقیح (تقریرات درس آیةالله خوئی)، کتاب الطهارة، ج۴، ص۲۵۳ ـ ۳۲۹، ذیل «کتاب الوضوء».

۱۰. سید محمد صادق روحانی، فقه الصادق، ج۱۱، ص۳۹۱ ـ ۴۴۳، ذیل «کتاب الحج».

هم‌چنین می‌توان نگارش رساله‌هایی مانند رسالة اعلام العامة فی صحّة الحج مع العامه نوشتهٔ شیخ عبدالنبی عراقی (متوفای ۱۳۸۷ ق) راکه در مورد تقیه در حج بحث می‌کند، از این قبیل دانست.

دستهٔ سوم تألیفاتی است که مباحث تقیه را تحت عنوان یک قاعدهٔ فقهی و در درون کتب قواعد فقهی مطرح کرده است. از این گروه می‌توانیم از کتبی همانند نضد القواعد الفقهیه تألیف فاضل مقداد (متوفای ۸۲۶ق)[۱] القواعد الفقهیه نوشتهٔ سید حسن بجنوردی (۱۳۱۶ ـ ۱۳۹۵ ق)[۲] القواعد الفقهیه تألیف ناصر مکارم شیرازی (متولد ۱۳۴۷ ق)[۳] و القواعد نوشتهٔ سید محمدکاظم مصطفوی[۴] یاد نماییم. در همین گروه بعضی قاعدهٔ تقیه را به طور مستقل بررسی کرده‌اند که می‌توان به عنوان نمونه از قاعدة تقیة الامامیة تألیف حاج‌آقاحسین امامی یاد کرد.

پس از این دوره می‌توانیم از دوره‌ای یاد کنیم که دانشمندان شیعه به بررسی ضوابط حمل روایات معصومین علیهم‌السلام بر تقیه پرداختند، از این دست‌نوشته‌ها می‌توان از مقدمهٔ اوّل حدائق[۵] تألیف شیخ یوسف بحرانی (متوفای ۱۱۸۶ ق) و نیز الفوائد الحائریة[۶] نوشتهٔ وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۶ ق) یادکرد که نوشتهٔ دوم ناظر به حدائق و در مقام ردّ مبانی آن می‌باشد.

این‌گونه نگارش‌ها در صورت ادامه می‌توانست بسیاری از مشکلات فقهی را در مورد روایات تقیه‌ای حلّ نماید، اما متأسفانه پس از این دو بزرگوار ادامه پیدا نکرد و در نطفه ماند و همین امر موجب شد تا نگارنده نقطهٔ اصلی بحث خود را در این تحقیق، به این نوع نگارش متوجّه سازد.

---

۱. فاضل مقداد، نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الامامیه، ص۲۶۸ ـ ۲۷۱.
۲. سید حسن بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج۵، ص۴۳ ـ ۶۹.
۳. ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج۱، ص۳۸۳ ـ ۵۰۶.
۴. سید محمد کاظم مصطفوی، القواعد، ص۹۳ ـ ۹۹.
۵. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج۱، ص۴ ـ ۱۴.
۶. محمدباقر وحید بهبهانی، الفوائد الحائریه، ص۳۵۳ ـ ۳۵۶.

در دوران قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و نزدیک به پیروزی آن، از آن‌جا که ممکن بود تقیه مستمسک بعضی برای عدم مبارزه با رژیم طاغوت گردد، بعضی از نویسندگان به بررسی آن پرداخته و عدم منافات آن با مبارزه را ثابت نمودند، بلکه آن‌را نوعی تاکتیک برای مبارزهٔ بهتر دانستند که از این گروه نوشته‌ها می‌توانیم از نوشته‌هایی همانند تقیه سپری برای مبارزهٔ عمیق‌تر تألیف ناصر مکارم‌شیرازی، تقیه در اسلام تألیف علی تهرانی، رساله در تقیه تألیف عبدالرضا ابراهیمی و تقیه و امر به معروف و نهی از منکر نوشتهٔ سید احمد طیبی شبستری یاد کنیم که البته در حال و هوای خاصّ نوشته شده و از نظر استدلال فقهی قابل ملاحظه نمی‌باشند.

در سال‌های اخیر بعضی به منظور دفاع از اصل تقیه در شیعه، به تحقیق پیرامون تقیه در مذاهب دیگر اسلامی اقدام نموده‌اند که در این زمینه می‌توان از کتاب واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیة نوشتهٔ ثامر هاشم عمیدی یاد کرد.

هم‌چنین کتب مختلفی در میدان‌های متفاوت تقیه همانند معنای آن، احکام آن، نظر فقها دربارهٔ آن و بررسی تأثیر آن در احکام مختلف فقهی نگاشته شده است که می‌توان بعضی از آن‌ها را از قرار زیر ذکر کرد:

۱. مفهوم التقیة فی الفکر الاسلامی نوشتهٔ هاشم موسوی؛

۲. مفهوم التقیة فی الاسلام نوشتهٔ محمد فوزی؛

۳. التقیة بین الاعلام نوشتهٔ سید عادل علوی؛

۴. التقیة فی نظر الشیخ المفید نوشتهٔ سید محمدباقر حکیم، ارائه شده در کنگرهٔ جهانی شیخ مفید در سال ۱۴۱۳ق؛

۵. رسالة فی التقیة نوشتهٔ محمدجواد فاضل، ارائه شده در کنگرهٔ جهانی شیخ انصاری در سال ۱۳۷۳؛

۶. التقیة فی فقه اهل البیت تقریرات درس شیخ مسلم داوری؛ که توسّط محمدعلی علی صالح المعلّم نگاشته شده است.

۷. التقیة عند اهل البیت علیهم السلام، نوشتهٔ مصطفی قصیر عاملی.

هم‌چنین پایان‌نامه‌ای توسّط آقای محمدرضا جباری از دانشجویان مرکز تربیت مدرّس قم (دارالشفاء) با عنوان تحلیل تاریخی و فقهی مسئله تقیه به بررسی ابعاد مختلف تقیه پرداخته است.[۱]

از بررسی پیشینهٔ تاریخی مسئله تقیه و نگاهی به فهرست موضوعات و مباحث مختلف مطرح شده در این تحقیق و هم‌چنین سبک آن، این نتیجه به دست می‌آید که تاکنون نوشته‌ای که حاوی تمام مطالب ارائه شده در این تحقیق باشد، به رشتهٔ تحریر در نیامده است. علاوه بر این که هدف و نیز سبک و روش این نوشته با نوشته‌های دیگر کاملاً متفاوت است.

د) ضرورت و اهداف تحقیق

با مراجعه به جوامیع روایی همانند تهذیب الاحکام، الاستبصار، وسائل الشیعه، الوافی و جوامع فقهی همانند الحدائق الناضره و جواهر الکلام مشاهده می‌کنیم که در هنگام تعارض بین روایات فقهیّه، حمل بر تقیه به عنوان یکی از آسان‌ترین راه حل‌های تعارض برگزیده می‌شود؛ منشأ این حمل‌های فراوان، گرچه می‌توانند روایاتی همانند «ما خالف العامة ففیه الرشاد»[۲] باشد اما در علم اصول فقه در باب تعادل و تراجیح که جایگاه بررسی این روایات می‌باشد، کم‌تر به ضوابط این حمل پرداخته‌اند. علاوه بر این که در مورد کلماتی همانند «عامّه» نیز معنای روشنی ارائه نداده‌اند، حتی گاهی بُعد تاریخی مسئله مورد غفلت قرار گرفته و به عنوان مثال، بعضی از روایات امام صادق علیه السلام به جهت موافقت با مذهب شافعی حمل بر تقیه شده است، در حالی‌که شافعی (۱۵۰ ـ ۲۰۴ق) در زمان امام صادق علیه السلام (۸۳ ـ ۱۴۸ق) هنوز متولّد نشده بود.

---

۱. این نوشتار هنوز به چاپ نرسیده است.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۶، ح۱ و ص۸۰، ح۱۹.

هم‌چنین بسیاری از فقها هنگام حمل بر تقیه، از مذاهب زمان ائمه علیهم‌السلام همانند مذهب اوزاعی (متوفای ۱۵۷ق) حسن بصری (متوفای ۱۱۰ق) و سفیان ثوری (متوفای ۱۶۱ق) غفلت ورزیده‌اند.[۱] چنان که مذاهب مردم شهرهای محل سکونت ائمه علیهم‌السلام نیز مورد غفلت واقع شده و بیش‌تر، مذاهب چهارگانهٔ اهل سنّت مورد دقّت قرار گرفته است.

علاوه بر آن، حمل فراوان روایات بر تقیه بدون ارائه ملاک، چهره‌ای ترسو از ائمه علیهم‌السلام به نمایش می‌گذارد و فقه شیعه را برای غیر معتقدین به آن، فقهی بی‌ثبات و متزلزل معرفی می‌کند و معتقدان به آن را دچار سردرگمی می‌سازد.

هم‌چنین با توجّه به آن که تقیه از احکام ثانویّه و در مورد اضطرار فرض شده است، به فقه شیعه چهره‌ای به عنوان فقه نیمه اضطراری داده و چنین وانمود می‌کند که در بسیاری از موارد، حکم اصلی در آن بیان نشده است.

مطالب فوق، ضرورت تحقیقی همه‌جانبه پیرامون «جایگاه تقیه در استنباط احکام فقهی» و کشف ضوابط و ملاک‌ها و علل تقیهٔ امام معصوم علیه‌السلام را به خوبی روشن می‌سازد، اما نگارنده مدّعی نیست که در این تحقیق از عهدهٔ بیان و بررسی همهٔ موارد فوق به خوبی برآمده است، بلکه معتقد است که با تلاش فقهای بزرگوار شیعه و بررسی دقیق کشف ضوابط و ملاک‌های تقیه، چهرهٔ فقه دچار دگرگونی‌هایی خواهد شد و فتاوای بزرگان در بسیاری از موارد که به صورت نابه‌جا بر تقیه حمل شده است، تغییر خواهد کرد.

هـ) روش تحقیق

با توجّه به گستردگی بحث از روش‌های موجود در علوم مختلفی بهره می‌گیریم که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

---

۱. البته در حال حاضر این مذاهب پیروانی ندارند و تنها روایات و فتاوی فقهی آن‌ها اخیراً توسّط محمد وراس قلعه‌جی در موسوعه‌های جداگانه‌ای به چاپ رسیده است.

۱ و ۲. روش فقهی و اصولی

این دو روش بیش‌تر هنگام بررسی بعضی از روایات حمل شده بر تقیه و نیز بررسی جایگاه تقیه و کشف ضوابط آن مورد توجّه قرار خواهد گرفت.

۳. روش رجالی

این روش هنگام بررسی اسناد بعضی از روایات حمل شده بر تقیه مورد استفاده قرار خواهد گرفت. اهمیّت این روش وقتی هویدا می‌شود که دریابیم در سلسله سند بسیاری از این‌گونه روایات، افراد عامّی وجود دارند و این نکته‌ای است که می‌تواند ما را در کشف بعضی از ملاک‌ها یاری نماید.

هم‌چنین در بحث از روایات اثبات کنندهٔ حمل بر تقیه از این روش استفاده خواهد شد.

۴. روش تاریخی

بررسی تاریخ ائمّه علیهم‌السلام و به دست آوردن مذاهب رایج و نیز بررسی مقدار فشارهای موجود در آن زمان‌ها ما را نیازمند به استفاده از این روش خواهد کرد.

۵. روش حدیثی

به منظور بررسی محتوا و کیفیت دلالت احادیث اثبات کننده تقیه، از این روش بهره خواهیم گرفت.

و) منابع تحقیق

با توجّه به مطالب گذشته می‌توان منابع تحقیق را این چنین ذکر کرد:

۱. کتب حدیث شیعه و اهل سنّت؛

۲. کتب تاریخ اسلام؛
۳. کتب تاریخ فقه به خصوص تاریخ فقه اهل سنّت؛
۴. کتب تراجم و طبقات اهل سنّت؛
۵. کتب فقهی شیعه و اهل سنّت؛
۶. کتب اصول فقه؛
۷. کتب رجالی.

ز) فصل‌های تحقیق

خلاصهٔ فصل‌های این تحقیق از قرار زیر است:

فصل اوّل: تعریف و کاربرد واژهٔ تقیه

در این فصل ابتدا مفهوم تقیه با توجه به کتاب، سنّت و لغت، مشخص شده و سپس به بررسی بعضی از کلماتی می‌پردازیم که در موارد مختلف به جای این کلمه به کار رفته و بعضی آن‌ها را لغات مترادف با تقیه دانسته‌اند، سپس در صدد بیان تعریف «تقیه در حکم» برمی‌آییم.

فصل دوم: تاریخچهٔ تقیه

در این فصل، تاریخچهٔ تقیه و نیز تقیه در حکم در فقه شیعه، با استفاده از آیات و روایات از پیش از اسلام تا پایان غیبت کبرا بررسی می‌شود.

فصل سوم: ادلّهٔ مشروعیت تقیه و شبهات وارد بر آن

در این فصل ضمن بررسی تاریخچهٔ شبهه اندازی پیرامون تقیه به ذکر شبهات و به خصوص شبهات وارد بر تقیه در حکم خواهیم پرداخت و با تجزیه و تحلیل آن‌ها، در صورت امکان در صدد ارائهٔ جواب مناسب خواهیم بود.

فصل چهارم: تقسیمات تقیه

در این فصل به بررسی علل مختلف تقیه در سنّت ائمّه معصومین علیهم‌السلام همانند حفظ جان امام، حفظ جان اصحاب، جلوگیری از طعن مخالفان بر شیعه، همراهی و مدارات با اهل سنّت پرداخته می‌شود. اقسام تقیه و به خصوص تقیهٔ مداراتی نیز در این فصل بررسی خواهد شد.

فصل پنجم: کلیاتی پیرامون حمل بر تقیه

در فصل پنجم مباحث تخصصی حمل بر تقیه مطرح شده است و از کلیاتی همچون دسته‌بندی روایات تقیه، تاریخچهٔ حمل بر تقیه، مباحث اصولی (اصول فقه) در مورد حمل بر تقیه و پیش‌فرض‌های مسئله حمل بر تقیه، بحث خواهیم کرد.

فصل ششم: شرایط حمل بر تقیه

در این فصل در صدد ارائهٔ شرایط حمل کلام امام بر تقیه برخواهیم آمد که در این راستا شرایطی همچون تعارض، تکافؤ، عدم امکان جمع عرفی و موافقت با عامه به تفصیل بررسی می‌شود. هم‌چنین رتبهٔ تقیه که از مرجّحات صدوری است در این فصل مشخّص خواهد شد.

فصل هفتم: فقه عامه در زمان ائمّه علیهم‌السلام

از آن‌جا که یکی از ضوابط حمل بر تقیه، موافقت با عامه است، در این فصل به بررسی مذاهب و شخصیت‌های فقهی موجود در زمان ائمّه علیهم‌السلام و مقدار نفوذ بعضی از آن‌ها در میان اجتماع خواهیم پرداخت. هم‌چنین امکان تقیهٔ امام علیه‌السلام از آن‌ها بررسی خواهد شد.

فصل هشتم: قراین حمل بر تقیه

در این فصل قراینی که می‌تواند در حمل بر تقیهٔ روایات فقهیه مد نظر قرار گیرد، آورده می‌شود و در دو بخش قراین داخلی و قراین خارجی بررسی می‌شود.

قراین داخلی در دو قسمت قراین سندی و قراین متنی مورد توجه قرار گرفته و قراین خارجی در دو بخش قراین لفظی و قراین غیرلفظی بررسی می‌گردد.

فصل اوّل :

تعریف و کاربرد واژهٔ «تقیه»

گفتار اوّل:

تعریف تقیه و تقیه در حکم

الف) تعریف لغوی تقیه

لغت تقیه از دو جهت ماده و هیئت قابل بررسی است: از جهت ماده حروف اصلی آن «وقی» می‌باشد که واو آن به «تا» تبدیل شده است. بنابراین اصل آن وقیّه بوده و از این جهت هم ریشه با لغت تقوا می‌باشد که اصل آن «وقویٰ» بوده است. مصدر ثلاثی مجرّد آن «وقیٰ» و «وقایة» است که در لغت به معنای «صیانت» و «نگه‌داری» آمده است.[1]

اشتباهی که در ترجمهٔ فارسی این لغت و نیز کلمهٔ «تقویٰ» معمولاً برای فرهنگ‌نویسان فارسی و نیز مترجمان رخ می‌دهد این است که معنای «پرهیز» را در ترجمهٔ آن مسلّم گرفته‌اند چنان که بعضی پنهان‌کاری را نیز در ترجمهٔ تقیه آورده‌اند؛ مثلاً دهخدا در لغت‌نامهٔ خویش تقیه را چنین معنا می‌کند:

تقیه: پرهیز کردن، پرهیزکاری، پنهان کردن مذهب خویش و... .[2]

و در فرهنگ معین پرهیز کردن، خودداری کردن، پرهیزگاری، خودداری و... معنا شده است.[3]

---

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج۱۵، ص۳۷۷ و راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص۵۶۸.

۲. علی اکبر دهخدا، لغتنامه، ج۱۵، ص۸۵۸.

۳. فرهنگ فارسی معین، ج۱، ص۱۱۲۳.

فرهنگ‌نامهٔ قرآنی نیز که ترجمهٔ کلمات قرآنی را با استفاده از ۱۴۰ نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی بیان می‌دارد، تقیه را چنین ترجمه کرده است:

پرهیزیدن، پرهیز کردن، رهایی جستن به زوان (به زبان) وی (نه) دل، پرخیزیدن، رهایی جستن، پرهیزاندن، پرهیزنده.[۱]

استاد شهید مطهری این اشتباه در ترجمه را در بحث تقوا متذکر شده و بعد از آن که لغت «وقی» را به معنای حفظ و صیانت و نگه‌داری ترجمه کرده است چنین می‌نگارد:

معنای تقوا ترس یا پرهیز و اجتناب نیست، بلکه چون دیده شده که لازمهٔ صیانت خود از چیزی ترک و پرهیز است و هم‌چنین غالباً صیانت و حفظ نفس از اموری، ملازم است با ترس از آن امور، چنین تصوّر شد که این مادّه مجازاً در بعضی موارد به معنای پرهیز و در بعضی دیگر به معنای خوف و ترس استعمال شده است.[۲]

وی آن‌گاه ترجمهٔ صحیح تقوا را «خود نگه‌داری» می‌داند.[۳]

ما در این‌جا بهترین ترجمه برای لغت تقیه را با توجه به ریشهٔ آن «نگه‌داری» و «صیانت» می‌دانیم که در یکی از مصادیق خود یعنی «خود نگه‌داری» استعمال بیش‌تری دارد. اما در مصداق‌های دیگر مانند نگه‌داری دیگران و به خصوص برادران دینی و یا مواردی مانند نگه‌داری و حفظ دین نیز در روایات ما استعمال شده است که به این مطلب در لابه‌لای مباحث بعدی برخورد خواهیم کرد.

از این‌جا معلوم می‌شود که ترجمهٔ آن به پرهیز، پنهان‌کاری، و حزم و احتیاط ترجمه به لوازم آن و آن هم تنها در بعضی از موارد است. چنان‌که ترجمه آن به «خودداری کردن» ترجمه‌ای غلط است.

اما از جهت هیئت و صیغه، کلمهٔ تقیه بر وزن فعیلة می‌باشد و در مصدر یا اسم مصدربودن آن اختلاف است.

---

۱. محمدجعفر یاحقی، فرهنگ‌نامه قرآنی، ج۲، ص۵۲۵.
۲. مرتضی مطهری، ده گفتار، ص۱۶.
۳. همان، ص ۱۷.

ادیبان در مقام بیان فرق بین مصدر و اسم مصدر تفاوت‌هایی ذکر کرده‌اند، از جمله:

۱. مصدر برای حَدَثْ (کار، عمل، فعل) با توجّه به نسبت آن به فاعل و مفعول، به طور مبهم وضع شده است، لذا هنگام استعمال در جمله، نیاز به تعیین فاعل و مفعول خواهیم داشت. اما اسم مصدر فقط برای حدث (من حیث هو) وضع شده است، لذا هنگام استعمال نیازی به فاعل و مفعول ندارد.

۲. مصدر برای حدث وضع شده و اسم مصدر برای حاصل آن، مانند کوشیدن و کوشش در فارسی و یا اغتسال و غُسل در عربی که اوّلی اشاره به انجام عملیات شست‌وشو دارد و دومی حاصل و نتیجهٔ آن عملیات را بیان می‌کند.[۱]

تقیه چه مصدر باشد و چه اسم مصدر، ثلاثی مجرد است و نه ثلاثی مزید و تای آن، تای وحدت است؛ یعنی «تقیة واحدة» و این نکته را یادآور می‌شود که همیشگی نیست و در موارد خاصی انجام می‌پذیرد.[۲]

شاید بتوان گفت تقیه اگر مصدر باشد به معنای «خود نگه داشتن» و در صورت اسم مصدر بودن به معنای «خودنگه‌داری» است.

ب) تعریف اصطلاحی تقیه

تقیه در علوم مختلف همانند تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه، قواعد فقه و کلام مورد تعریف اصطلاحی واقع شده است و ظاهر آن است که مؤلفان هر علم به تعریف اصطلاحی آن در علم مورد بحث خود اقدام کرده‌اند.

اما با توجّه به تشابه فراوان این تعاریف و نیز عدم تصریح مؤلفان به مورد نظر قرار گرفتن اصطلاح علمی خاصّ و نیز ورود آن در قرآن و مورد استفادهٔ فراوان آن در روایات، این نتیجه به دست می‌آید که این لغت همانند کلماتی مثل صلاة، حقیقتی غیر مختص به علمی خاص پیدا کرده و شدّت رواج آن در میان مسلمانان آن را دارای

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر از تفاوت‌های این دو ر.ک: حسن عباسی، النحو الوافی، ج۳، ص۲۰۹ و ۲۱۰.

۲. با استفاده از درس تفسیر آیة‌الله جوادی آملی ذیل آیهٔ ۲۸ سورهٔ آل عمران.

حقیقتی شرعیّه یا لااقل متشرّعه نموده است. بنابراین، منظور از تعریف اصطلاحی آن، تعریف آن در عرف مسلمانان و به عبارت دیگر در عرف متشرّعه اعمّ از سنی و شیعه می‌باشد.

در نتیجه، این‌که بعضی از نویسندگان این اصطلاح را مخصوص به فقه و اصول و کلام دانسته‌اند،[1] صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا این لغت چنان که گفتیم در علوم دیگری همانند تفسیر و حدیث کاربرد داشته و احتیاج به تعریفی داریم که در آن علوم نیز کارآمد باشد.

به هر حال، فقهای شیعه و اهل سنّت از تقیه تعریف‌های مختلفی ارائه نموده‌اند که چند مورد را نقل، سپس با توجّه به این تعاریف، تعریفی جامع و مانع را ارائه می‌نماییم.

۱. تعریف اصطلاحی تقیه از نظر شیعه

۱. تعریف شیخ مفید (۳۳۶ ـ ۴۱۳ق): شاید قدیمی‌ترین تعریف تقیه در کتب شیعه، تعریف شیخ مفید باشد که در ذیل کلام شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ق) که تقیه را واجب دانسته، آن را این چنین تعریف می‌کند:

التقیة کتمان الحق وستر الاعتقاد فیه و مکاتمة المخالفین وترك مظاهرتهم بما یعقب ضرراً فی الدین او الدنیا؛

تقیه عبارت است از: کتمان حق و پوشاندن اعتقاد خود در مورد آن، و پنهان‌کاری در مقابله با مخالفین و ظاهر نساختن اموری که ضرری دینی یا دنیوی به همراه داشته باشد.

به نظر می‌رسد کتمان حق و پوشاندن اعتقاد در آن، به یک معنا برگشت کند و آن همان دومی است که مناسب‌تر با معنای تقیه می‌باشد، بنابراین به «کتمان الحق» نیازی نیست. نکتهٔ جالب در این تعریف آن است که حق بودن مذهب و اعتقاد تقیه کننده در آن مفروض است. لفظ مخالفین هم به خودی خود اعمّ است و شامل هر مخالف شیعهٔ امامیه اعمّ از کافر و سنّی و زیدی و... می‌شود، اما با توجّه به اصطلاح شدن آن در

---

۱. ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقهیة، ج ۱، ص ۳۸۶.

مورد اهل سنّت و نیز با توجّه به عبارات بعدی شیخ مفید و نیز عبارات شیخ صدوق، می‌توانیم آن‌را مخصوص اهل سنّت بدانیم.

احتمال اعمیّت نیز در آن می‌رود، و در این صورت با استعمال قرآنی آن، که لفظ «تقاة»[1] را در مورد تقیه از کافران به کار برده، سازگارتر است. لیکن اگر قائل به نوعی تقیه از دوستان به علّت ظرفیت کم آن‌ها باشیم، با ذکر این کلمه، تقیه این چنینی از شمول تعریف تقیه به دور می‌ماند.

جملهٔ «بما یعقب ضرراً» مورد تقیه را مشخص می‌کند و آن مورد ضرر جانی، مالی و عِرضی (ضررٌ فی الدنیا) یا ضربه به دین و از بین رفتن آن (ضرر فی الدین) می‌باشد که در این‌جا «باء» ظرفیه و به معنای «فی» می‌باشد.

در این هنگام این اشکال پیش می‌آید که مورد تقیه تنها منحصر به دفع ضرر نیست، بلکه در بعضی از موارد حفظ وحدت یا آبرو دادن به شیعه (منفعت‌های نوعی) نیز مورد نظر می‌باشد، ـ چنان‌که در بسیاری از موارد تقیهٔ مداراتی چنین است. ـ بنابراین بهتر است این عبارت را با کلمهٔ «المصلحة» جای‌گزین کنیم تا شامل همهٔ موارد تقیه بشود.

۲. تعریف امین الاسلام طبرسی (متوفای ۵۲۳ق): ایشان در تفسیر خود چنین می‌نگارد:

التقیة الاظهار باللسان خلاف ما ینطوی علیه القلب للخوف علی النفس؛[2]

تقیه عبارت است از: خلاف اعتقاد قلبی را به زبان آوردن به جهت ترس بر جان.

اشکال‌هایی از قرار زیر بر این تعریف وارد است:

الف) تقیه منحصر به زبان نیست، بلکه در عمل نیز می‌باشد؛

ب) حق بودن مُعْتَقَد و باور قلبی در این تعریف بیان نشده است؛

ج) با انحصار تقیه به ترس، این تعریف تقیه مداراتی را دربر نمی‌گیرد؛

---

۱. آل عمران (۳) آیهٔ ۲۸.

۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۲، ص۷۲۹.

د) در موارد ترس نیز تقیه منحصر به ترس بر جان نیست، بلکه ترس در مورد برادران دینی و نیز خود دین را هم شامل است.

۳. تعریف شهید اوّل (متوفای ۷۸۶ق): ایشان در کتاب القواعد والفوائد چنین می‌نگارد:

التقیة مجاملة الناس بما یعرفون وترك ما ینکرون حذراً من غوائلهم؛[۱]

تقیه عبارت است از: به نیکی معاشرت کردن با مردم به وسیلهٔ به‌جا آوردن آن‌چه می‌شناسند (و با آن مأنوس‌اند) و ترک آن‌چه نمی‌شناسند (و با آن مأنوس نیستند) به جهت دوری کردن از دردسرهای آنان.

عبارت «مجاملة اهل الباطل» (به نیکی معاشرت کردن با اهل باطل)[۲] و نیز دو عبارت «سخن گفتن با مردم به آن‌چه که می‌شناسند» و «ترک آن‌چه نمی‌شناسند» در دو حدیث جداگانه در موارد تقیه به کار رفته[۳] و به نظر می‌رسد شهید نیز تعریف خود را از این احادیث گرفته است.

هم‌چنین گویا شهید با به کار بردن این دو عبارت، در صدد بیان دو قسم تقیه یعنی مداراتی و کتمانی بوده است.

جملهٔ «حذراً من غوائلهم» نیز علّت تقیه را بیان می‌کند و می‌تواند ضررهای جانی، مالی، آبرویی و دینی را شامل بشود.

کلمهٔ «ناس» نیز اعمّ است و شامل مخالفان از اهل سنّت و کافران و حتی موافقان هم می‌شود.

یکی از اشکال‌های این تعریف آن است که «ما یعرفون» و «ترك ما ینکرون»، ممکن است موافق حقّ باشد که در این‌صورت تقیه نخواهد بود و این دو جمله گرچه عامّ هستند و شامل مورد مخالف حقّ نیز می‌شوند، اما با همین عمومیّت خود، تعریف را

---

۱. شهید اوّل، القواعد والفوائد، ج۲، ص۱۵۵، قاعدهٔ ۲۰۸ و محمد بن یعقوب کلینی، الروضة من الکافی، ترجمه و شرح سید هاشم رسولی محلاتی، ص۳، ح۴.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۱، ص۴۶۲، ح۱۳.

۳. همان، ص۴۸۴، ح۵ و محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۷۱.

از مانع اغیار بودن خارج می‌کنند. هم‌چنین تعریف تقیه به مجامله که یک امر وجودی است، نمی‌تواند فراگیر باشد، چراکه نوعی از تقیه سلبی است و امکان دارد به مجامله نیز ربطی نداشته باشد.

علاوه بر آن، در این تعریف جلب منفعت‌های نوعیه نیز لحاظ نشده است که البته ممکن است گفته شود که این یک اشکال مبنایی است و ممکن است ایشان تقیه را در جلب منفعت جاری نداند، اما باید توجه داشت که بدون لحاظ جلب منفعت نوعیّه، نمی‌توان تقیه را شامل همهٔ انواع تقیهٔ مداراتی دانست.

۴. تعریف شیخ انصاری (۱۲۱۴ ـ ۱۲۸۱ ق): ایشان در رسالة فی التقیة می‌فرماید:

المراد منها [ای التقیة] هنا التحفظ عن ضرر الغیر بموافقته فی قول او فعل مخالف للحق؛[1]

منظور از تقیه در این‌جا عبارت است از: خود را نگه داشتن از ضرر رساندن دیگری به وسیلهٔ موافقت با او در گفتار یا کرداری که مخالف حق است.

از به کار بردن لفظ «هنا» چنین برمی‌آید که ایشان در صدد تعریف تقیه در فقه می‌باشد.

در این تعریف تقیه منحصراً به جلوگیری از ضرر تعریف شده است، در حالی‌که همهٔ انواع تقیه و لااقل تقیه مداراتی در بعضی از موارد آن چنین نیست. کلمهٔ «غیر» یکی از نکات مثبت این تعریف است که شمول آن‌را نسبت به مخالفان و کافران و حتی موافقان تأمین می‌نماید. هم‌چنان‌که ترکیب «ضرر الغیر» انواع ضرر اعمّ از جانی، عرضی، مالی و دینی را شامل می‌شود.

اما کلمهٔ «موافقة» بار دیگر این تعریف را از جامع بودن می‌اندازد، زیرا موافقت یک امر وجودی است، در حالی‌که بعضی از انواع تقیه مانند تقیهٔ کتمانی، صرف کتمان حق است و در آن موافقتی ابراز نمی‌شود.

---

۱. شیخ انصاری، رسائل فقهیه، چاپ شده در: تراث الشیخ الاعظم، ج ۲۳، ص ۷۱.

۲. تعریف اصطلاحی تقیه از نظر اهل سنّت

در این‌جا فقط به ذکر چهار تعریف از اهل سنّت، بدون نقد و بررسی می‌پردازیم:

۱. سرخسی حنفی (متوفای ۴۹۰ق) در المبسوط می‌نویسد:

التقیة ان یقی نفسه من العقوبة بما یظهره وان کان یضمر خلافه؛[۱]

تقیه آن است که انسان خود را از مجازات و اذیت دیگران به وسیلهٔ آن‌چه اظهار می‌کند حفظ نماید، اگر چه در باطن خلاف آن را اعتقاد داشته باشد.

۲. ابن‌حجر عسقلانی شافعی (متوفای ۸۵۲ق) در شرح صحیح بخاری می‌نویسد:

التقیة الحذر من اظهار ما فی النفس من معتقد وغیره للغیر؛[۲]

تقیه پرهیز از اظهار مسائل درونی همانند باورها و غیر آن برای دیگری است.

۳. آلوسی حنبلی (متوفای ۱۲۷۰ق) در تفسیر آیهٔ ۲۸ سورهٔ آل عمران می‌فرماید:

و عرّفوها [ای التقیة] بمحافظة النفس او العرض او المال من شرّ الاعداء؛[۳]

و تقیه را به حفظ جان یا آبرو یا مال از شرّ دشمنان تعریف کرده‌اند.

او سپس دشمن را به دو قسم تقسیم می‌کند: اوّل، دشمنانی که دشمنی آن‌ها مبتنی بر اختلاف دینی می‌باشد مانند کافران و مسلمانان از فرقه‌های دیگر و دوم، دشمنانی که دشمنی آن‌ها به جهت اغراض دنیوی مانند مال و سلطنت می‌باشد. و تقیه را شامل هر دو قسم می‌داند.

۴. محمد رشید رضا (متوفای ۱۳۵۴ق) در تفسیر خود می‌نویسد:

[التقیة] ما یقال او یفعل مخالفاً للحق لاجل توقی الضرر؛[۴]

تقیه گفتار یا کردار مخالف حق است به جهت حفظ از ضرر.

---

۱. شمس‌الدین سرخسی، المبسوط، ج۲۴، ص۴۵.

۲. ثامر هاشم حبیب عمیدی، واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیه، ص۲۲ به نقل از: فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ج۱۲، ص۱۳۶.

۳. همان به نقل از: ابوالفضل آلوسی، روح المعانی، ج۳، ص۱۲۱.

۴. محمد رشید رضا، المنار، ج۳، ص۲۸۰.

با اشکالاتی که بر تعریف‌های شیعه وارد شد و نیز با توجّه به تعریف صحیح تقیه که در بخش بعد خواهیم آورد، مقدار فاصلهٔ هر یک از این تعریف‌ها از تعریف درست تقیه روشن خواهد شد.

۳. تعریف برگزیده

با توجّه به موارد مختلف تقیه و نیز با عنایت به اشکالات تعریف‌های یاد شده، به نظر می‌رسد تعریف زیر بتواند تعریف جامع و مانعی از تقیه باشد:

التقیة اخفاء الحق عن الغیر او اظهار خلافه لمصلحة اقوی؛

تقیه مخفی نمودن حق از دیگران یا اظهار خلاف آن است به جهت مصلحتی که مهم‌تر از مصلحت اظهار آن می‌باشد.

دو عبارت «اخفای حق» و «اظهار خلاف» علاوه بر هر دو قسم تقیهٔ کتمانی و اظهاری، تقیه مداراتی را نیز شامل می‌شوند و کلمهٔ «غیر» کسی که از او تقیه می‌شود (متّقیٰ منه) را عامّ فرض می‌کند که شامل مخالفان، کفار و موافقان خواهد شد.

اما کلمهٔ «مصلحت» که نقطهٔ ثقل این تعریف و ارتباط دهندهٔ بین معنای لغوی و اصطلاحی تقیه می‌باشد، گاهی به معنای جلب منفعت و گاهی به معنای حفظ و جلوگیری از ضرر است که حفظ و جلوگیری از ضرر موارد عمدهٔ تقیه را دربر می‌گیرد. در حقیقت ارتباط بین معنای لغوی و اصطلاحی تقیه در این موارد برقرار می‌شود و در این صورت است که مصلحت، معنایی مرادف دفع مفسده پیدا می‌کند. البته اگر کسی این ترادف را قبول نکند، می‌تواند در تعریف قید «دفع مفسدة» را نیز اضافه نماید. هم‌چنین ضرر ممکن است شخصی باشد، یعنی ضررهای جانی، مالی و عرضی مربوط به تقیه‌کننده و یا غیرشخصی که مراد از آن ضررهای وارد به دین، مذهب و یا مسلمانان و مؤمنان است.

جلب منفعت نیز گاهی شخصی است و گاهی غیر شخصی که از آن اصطلاحاً در این‌جا به منفعت نوعیه یاد می‌کنیم.

تقیه چه از لحاظ لغت و چه از نظر آرای متشرّعه شامل جلب منافع شخصی نمی‌گردد، زیرا متبادر از لغت حفظ و صیانت، نگه‌داری امر موجود است و حرکت به سوی منفعت و تلاش برای جلب منفعتی که هنوز حاصل نشده است، مصداق حفظ نمی‌تواند باشد.

هم‌چنین از نظر شرع و متشرّعه، تلاش برای جلب منافع شخصی با زیر پا گذاشتن احکام شرعی یا اخفای آن‌ها با توجّه به گستردگی و نامحدود بودن این منافع، موجب نابودی دین و دین‌داران می‌شود.

اما منظور از منافع نوعیّه، منافعی همانند حفظ وحدت بین مسلمانان و یا آبرو دادن به دین اسلام یا مذهب می‌باشد که می‌توان با کمی مسامحه این موارد را در لغت حفظ و صیانت از ضرر، مندرج دانست، زیرا حفظ وحدت از ضرر تفرقه جلوگیری می‌نماید و تلاش برای آبرو دادن به اسلام و مذهب در حقیقت جلوگیری از ضرر ورود عار و ننگ بر دین و مذهب است. پس در حقیقت می‌توان مصلحت را مساوی و منطبق با حفظ و صیانت دانست که در این صورت ارتباط بین معنای لغوی و اصطلاحی تقیه به خوبی برقرار می‌گردد.

آن‌چه در مورد مصلحت گفتیم می‌توان در نمودار زیر خلاصه نمود:



تقیید مصلحت به «اقوا» نیز در حقیقت از هرج و مرج و بی‌نظمی در اطلاق کلمهٔ تقیه جلوگیری می‌نماید؛ بدین معنا که این کلمه، تقیه را از دست‌آویز قرار دادن عدّه‌ای افراد ضعیف و سودجو که به علّت ترسو بودن یا جلب منافع شخصی آن را بهانه کرده و از اظهار یا اجرای احکام اسلامی سر باز می‌زنند، خارج می‌سازد، زیرا در موارد تزاحمِ مصلحت اسلام و مصالح جزئی مانند جلوگیری از ضررهای شخصی، گرچه اقدام به جلوگیری از ضرر شخصی مصداق لغوی تقیه می‌باشد، اما متشرّعه و مسلمانان آن را تقیه نمی‌دانند و اگر گفته شود که تقیه در این موارد حرام است، منظور تقیهٔ لغوی است و الاّ تقیهٔ شرعی در این موارد موضوعاً منتفی است. از این‌جا معلوم می‌شود که منظور از تقسیم تقیه به احکام پنج‌گانهٔ تکلیفی که از جملهٔ آن موارد حرمت، کراهت و اباحه می‌باشد، تقیهٔ لغوی است نه اصطلاحی.

لازم به ذکر است که این تعریف، تقیه را منحصر به مقولهٔ گفتار ندانسته و موارد تقیهٔ عملی را نیز شامل می‌شود.

ج) تعریف «تقیه در حکم»

تعریف برگزیده شامل موارد «تقیه در حکم» یعنی موارد تقیه امام در بیان احکام فقهی نیز می‌گردد، اما اشکال آن این است که کلمهٔ حق اعمّ بوده، موارد غیر فقهی را نیز دربر می‌گیرد و به اصطلاح اگر بخواهیم آن را تعریف «تقیه در حکم» قرار دهیم، تعریف مانع اغیار نخواهد بود.

برای رفع این اشکال کافی است که عبارت «الحکم الفقهی» را جای‌گزین کلمهٔ حق نموده و از عبارت «الحکم الشرعی» به علّت اعمّ بودن آن صرف‌نظر نماییم، هم‌چنین برای آن که تعریف کاملاً منطبق بر بحث ما شود، لازم است و می‌توانیم کلمهٔ «الامام المعصوم» را نیز در تعریف بگنجانیم که در این هنگام تعریف شکل زیر را به خود می‌گیرد:

التقیة هی اخفاء الامام المعصوم الحکم الفقهی او اظهار خلافه لمصلحة اقویٰ.

با این توضیح که در این تعریف عبارت «الامام المعصوم» شامل پیامبر اکرمﷺ نیز می‌شود.

د) نسبت بین تقیه و تقیه در حکم با برخی اصطلاحات

۱. نسبت بین تقیه و توریه

توریه از لغت «وراء» به معنای پشت، گرفته شده است که در مقابل لغت «اَمام» به معنای جلو قرار دارد، و در لغت به معنای ستر و پوشاندن آمده است.[۱]

این کلمه در روایات و نیز علم اخلاق و هم‌چنین علم فصاحت و بلاغت (معانی بیان) وارد شده است و معنای زیر را برای خود برگزیده است: «ارادهٔ واقع و اظهار خلاف آن، به گونه‌ای که طرف مقابل آن معنای خلاف را می‌فهمد و ظاهر عمل و گفتار نیز او را در این فهم مساعدت می‌نماید.»[۲]

از این تعریف روشن شد که توریه هم در مقام کردار مصداق دارد و هم در مقام گفتار که به بخش گفتاری آن «المعاریض فی الکلام» نیز گفته می‌شود.[۳]

از موارد توریهٔ عملی می‌توانیم به شیوهٔ پیامبر اکرمﷺ در برخی از سفرهای جنگی خود استناد کنیم که در روایات چنین آمده است:

ان رسول‌اللهﷺ اذا اراد سفراً وری بغیره؛[۴]

آن حضرتﷺ هرگاه قصد سفری داشت، مسیر خود را خلاف مسیر اصلی وانمود می‌کرد.

اما در علم اخلاق از آن‌جا که این لغت معمولاً در بحث موارد جواز کذب (دروغ)

---

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج۱۵، ص۲۸۳.

۲. مهدی نراقی، جامع السعادات، ج۲، ص۳۲۷.

۳. سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج۱۷، ص۱۴۸؛ محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، ج۳، ص۱۴۹ و فیض کاشانی، المحجة البیضاء، ج۵، ص۲۴۸.

۴. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۳۹۶، ح ۱۸.

مطرح می‌گردد فقط شامل توریهٔ گفتاری می‌شود، زیرا کذب خود یک مقولهٔ گفتاری است.

علم فصاحت و بلاغت نیز چون با گفتار سروکار دارد، مصداق گفتاری این لغت را اراده می‌کند. در این علم، توریه را که نام دیگر آن «ایهام» است، در بحث محسنات معنوی علم بدیع مطرح و چنین تعریف کرده‌اند:

هی ان یطلق لفظ له معنیان قریب وبعید ویراد البعید؛[1]

توریه آن است که در هنگام اطلاق، از لفظی که دو معنای نزدیک و دور دارد، معنای دور اراده شود.

چنان‌که مشاهده می‌شود، این تعریف در مورد کلمهٔ توریه‌ای مصداق دارد نه جمله و کلام.

حال این سؤال مطرح است که چه نسبتی میان تقیه و توریه وجود دارد؟ و این سؤال از آن‌جا ناشی می‌شود که در روایات شیعه از برخی مصادیق توریه مانند توریهٔ عملی پیامبر اکرمﷺ و توریهٔ اصحاب که از سوی ائمّهؑ مورد تأیید قرار گرفته، با عنوان تقیه یاد شده است.[2]

گفتنی است از لحاظ مفهوم لغوی و اصطلاحی بین این دو نسبت تباین برقرار است، زیرا توریه در لغت به معنای ستر، و تقیه به معنای حفظ و صیانت می‌باشد و در اصطلاح، شخص به کار برندهٔ توریه، ارادهٔ واقع را می‌نماید، اما در تقیه چنین چیزی لحاظ نشده است و نیز در توریه، به خلاف تقیه، قید مصلحت به کار نرفته است.

اما از نظر مصداق، بین این دو نسبت عموم و خصوص من وجه وجود دارد؛ مورد اجتماع آن است که شخص تقیه کننده در موارد تقیه و در مقام اظهار خلاف حق، از توریه استفاده کند، زیرا اظهار خلاف اعمّ از آن است که متکلّم ارادهٔ واقع و حق را بنماید یا ارادهٔ خلاف آن را.

---

۱. سعدالدین تفتازانی، شرح مختصر المعانی، ج ۲، ص ۱۵۰.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ص ۴۰۲ ـ ۴۰۶.

یکی از موارد افتراق تقیه از توریه، تقیهٔ کتمانی است که در این جا چیزی بیان نشده تا بحث توریه پیش آید و نیز در موارد تقیهٔ اظهاری، هرگاه متکلّم کلام را به گونه‌ای به کار نبرد که وجهی برای ارادهٔ واقع نیز داشته باشد، توریه مصداق پیدا نخواهد کرد.

از موارد افتراق توریه از تقیه آن است که ممکن است در توریه هیچ مصلحتی لحاظ نشده باشد و یا اگر لحاظ شده، دارای منفعت شخصی باشد.

۲. نسبت بین تقیه، اکراه و اضطرار

برخی، موارد تقیه را منحصر در موارد اکراه و اضطرار دانسته‌اند و ضمن آن‌که از عبارات آن‌ها تساوی دو لغت اکراه و اضطرار استفاده می‌شود، عمومیّت مطلق این دو، نسبت به تقیه نیز به دست می‌آید.[۱]

اما چنان که از مباحث ذیل معلوم خواهد شد هر دو مطلب نادرست است. بحث اکراه در فقه معمولاً در حین گفت‌وگو از شرایط متعاقدین در عقود و شرایط جاری‌کننده صیغهٔ ایقاع در ایقاعات و در ذیل شرط قصد، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

شیخ انصاری دربارهٔ اکراه می‌گوید:

> ثم ان حقیقة الاکراه لغة وعرفاً حمل الغیر علی ما یکرهه ویعتبر في وقوع الفعل من ذلك الحمل اقترانه بوعید منه مظنون الترتّب علی ترك ذلك الفعل مضرّ بحال الفاعل او متعلّقه نفساً او عرضاً او مالاً.[۲]

آن‌چه از این تعریف بر می‌آید آن است که تحقق اکراه سه شرط دارد:

اوّل آن که: از طرف غیر صورت گیرد، پس مواردی را که انسان خود برای جلب منفعت یا دفع ضرر دست به کاری می‌زند، شامل نمی‌شود.

دوم آن که: اکراه مستقیماً متوجّه کاری شود که بر آن مجبور شده است، نه به طور غیر مستقیم.

---

۱. ثامر هاشم حبیب عمیدی، واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیه، ص۲۵.

۲. شیخ انصاری، المکاسب، کتاب البیع، ص۱۱۹، شرائط المتعاقدین.

و سوم آن که: همراه با تهدید و وعیدی باشد که مضمون آن رسیدن ضرر جانی یا مالی یا عرضی به شخص مُکْرَه باشد، به شرطی که انجام آن وعید مُحْتَمل باشد.

با توجّه به شروط سه گانهٔ فوق و با عنایت به اوّلین آیه‌ای که برای تأیید تقیهٔ عمار با عبارت ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[1] در مشروعیت تقیه نازل شد می‌توان تطابق تقیه و اکراه را در بعضی از موارد اثبات نمود. چنان‌که این سه شرط در مورد داستان عمار صدق می‌کند و از طرف دیگر، تعریف تقیه نیز بر آن منطبق است. هم‌چنین بعضی از روایات شیعه و اهل سنّت این داستان را به عنوان شاهدی برای تقیه ذکر کرده‌اند.[2]

اما اگر جایی با وجود این سه شرط، تقیه صدق نکند، از موارد افتراق اکراه از تقیه می‌باشد که مثال آن را می‌توان، اکراه شخص بر فروش اموال خود یا طلاق زن خویش ذکر کرد، بدون آن که رعایت مصلحت دینی در آن لحاظ شده باشد.

هم‌چنین از موارد افتراق تقیه می‌توانیم نمونه‌هایی را ذکر کنیم که در آن‌ها یکی از سه شرط پیش گفته مفقود است؛ مثل این‌که غیری وجود ندارد، و یا وعید منتفی است که موارد تقیهٔ مداراتی را می‌توان از قسم اخیر بر شمرد، به خصوص با توجه به این‌که موارد تقیه منحصر در دفع ضرر نمی‌باشد.

بنابراین، نسبت بین تقیه و اکراه از نظر مصداق، عموم‌وخصوص من‌وجه می‌باشد، گرچه نسبت مفهومی آن‌ها تباین است وادّعای تساوی در هردو جهت صحیح نیست.

اما اضطرار، ظاهر لغت و نیز حدیثِ رفع آن است که با اکراه تفاوت دارد، زیرا در حدیث رفع «ما اکرهوا علیه» یا «ما استکرهوا علیه» و «ما اضطروا الیه» دو مورد از موارد نه‌گانهٔ رفع شمرده شده است.[3] از تفاوت بین این دو تعبیر در حدیث رفع در می‌یابیم که در اضطرار به خلاف اکراه، پای غیر در میان نیست و خود انسان ناچار به

---

۱. نحل (۱۶) آیهٔ ۱۰۶.

۲. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۴۱۲، ح ۶۲؛ سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۲، ص۳۵۷ـ ۳۵۹ و برای اطلاع از روایات اهل سنّت و آرای آنان در این مورد ر.ک: ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان، ص۳۸ـ۶۳.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۵، ص۳۴۵، ح۲ و ج ۱۱، ص۲۹۵، ح ۱، ۲ و ۳.

انجام عملی می‌شود، زیرا اکراه با «عَلیٰ» متعدی شده و اضطرار با «اِلیٰ».

بنابراین، می‌توان نسبت بین تقیه و اضطرار را عموم و خصوص من وجه دانست که موارد اجتماع آن، بخش وسیعی از موارد تقیه است که انسان جهت جلوگیری از ضرر ناچار به اخفای حق یا اظهار خلاف آن می‌باشد. روایات «التقیة فی کلّ ضرورة»[۱]، «التقیة فی کل شیء وکل شیء اضطر الیه ابن آدم فقد احلّه الله له»[۲] و امثال آن نیز می‌تواند ناظر به همین بخش باشد.

مورد افتراق تقیه از اضطرار، موارد تقیهٔ مداراتی، و مورد افتراق اضطرار از تقیه، مواردی است که ربطی به حق و یا حکم شرعی ندارد، مثل این‌که انسان به لحاظ اجتماعی و معیشتی ناچار به فروش خانه یا کلیه و خون خود می‌گردد.

۳. نسبت بین تقیه در حکم و تدریجی بودن احکام

در بعضی از نوشته‌ها بیان تدریجی احکام اسلام توسّط پیامبر اکرمﷺ در طول ۲۳ سال یا کم‌تر، از موارد تقیه، آن هم تقیه نسبت به دوستان برشمرده شده است که مصلحت آن، جلوگیری از انزجار مردم ناآشنا از دین بوده است.[۳]

البتّه این سخن وقتی توجیه‌پذیر است که بگوییم: احکام اسلام قبلاً بر پیامبر اکرمﷺ نازل شده بود و پیامبر اکرمﷺ به تدریج و در مناسبت‌های مختلف آن‌ها را بیان می‌کرد.

اما اگر بگوییم که تا قبل از بیان حکم، حکمی بر پیامبر اکرمﷺ نازل نشده بود، در این هنگام حکمی نبوده تا تقیه در حکم نسبت به پیامبر اکرمﷺ مصداق پیدا کند.

به هرحال باید به این نکته توجّه داشت که «تقیه در حکم» مقوله‌ای متفاوت از مقولهٔ «تدریجی بودن احکام» می‌باشد، زیرا تقیه در حکم هنگامی مصداق پیدا می‌کند

---

۱. همان، ج۱۱، ص۴۶۸، ح۱ و ص ۴۷۰، ح۸ و محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۳۹۹، ح۳۳ و ۳۴ و ص۴۱۱، ح۵۸ و ۶۱.

۲. حرّ عاملی، همان، ص۴۶۸، ح۲.

۳. عبدالرضا ابراهیمی، رساله در تقیه و چند مسئله دیگر، ص۳۱.

که حکمی فعلی وجود داشته باشد و معصوم آن را کتمان کند یا خلاف آن را اظهار نماید. اما قبل از اعلام احکام برای مردم، گرچه این احکام نزد پیامبر اکرمﷺ نیز معلوم باشد، فعلیّت آن نسبت به مردم صورت نپذیرفته و تنها با ابلاغ و بیان، فعلیت پیدا می‌کند. بنابراین «تقیه در حکم» در این هنگام بدون مورد می‌باشد.

۴. نسبت بین تقیه در حکم و احکام حکومتی (احکام ولایی)

ضرورت نسبت سنجی بین این دو از آن‌رو احساس می‌شود که از سویی در هر دو قید مصلحت لحاظ شده است و از طرف دیگر در بعضی از مواردی که از سوی فقها حمل بر تقیه شده، امکان یا توهّم حمل بر احکام حکومتی وجود دارد.[۱]

برای احکام حکومتی (احکام ولایی) تعریف‌های مختلفی ارائه شده که به نظر ما احکام حکومتی عبارت است از:

> فرمان‌ها، قوانین و مقررات کلّی و دستور اجرای احکام و قوانین شرعی که از سوی رهبر مشروع جامعهٔ اسلامی در حوزهٔ مسائل اجتماعی، با توجه به حق رهبری و با لحاظ مصلحت جامعهٔ اسلامی، صادر می‌گردد.[۲]

در این تعریف احکام حکومتی شامل سه قسم است:

۱. صدور فرمان‌های جزئی مانند عزل و نصب والیان و قاضیان و...؛

۲. وضع قوانین و مقررات برای ادارهٔ جامعه؛

۳. اجرای احکام شرعی مانند اجرای حدود و تعزیرات.

با بررسی این تعریف و نسبت سنجی بین آن و تقیه، در می‌یابیم که نسبت بین احکام حکومتی و تقیه در حکم، نسبت تباین است و در هیچ موردی مصداق مشترک ندارند، زیرا حکم حکومتی جنبهٔ ایجابی داشته و در موارد آن به صدور حکمی

---

۱. به بعضی از موارد آن در فصل ششم هنگام بحث از ضابطهٔ عدم امکان جمع عرفی اشاره خواهیم کرد.

۲. نعمت الله صفری، مقالهٔ «احکام حکومتی و خمس»، مجموعهٔ آثار کنگرهٔ بررسی مبانی امام خمینی (نقش زمان و مکان در اجتهاد)، ج ۱۱، ص ۱۴۵ ـ ۱۵۱. در این مقاله تعریف‌های شهید ثانی، صاحب جواهر، امام خمینی و علامهٔ طباطبائی از احکام حکومتی نیز آورده شده است.

می‌انجامد، اما تقیه چه کتمانی و چه اظهاری جنبهٔ سلبی داشته و ایجاد حکم را دربر ندارد؛ به عبارت بهتر، احکام حکومتی از سنخ احکام اجرایی بوده و در مقام عمل ملاحظه می‌شوند، اما تقیه یک حکم ثانوی است که مورد آن حالتی ثانوی و غیر عادی را به خود گرفته است.

تفاوت دوم آن است که حوزهٔ احکام حکومتی، مسائل اجتماعی است، اما حوزهٔ تقیه اعمّ از مسائل اجتماعی و عبادی فردی و جمعی می‌باشد؛ مثلاً در مورد وضو یا نماز تقیه‌ای حکم حکومتی مصداق ندارد، اما تقیه در این موارد جاری می‌شود.

تفاوت سوم آن که «رهبر مشروع» در احکام حکومتی اعمّ است و شامل ولیّ فقیه در عصر غیبت می‌شود. اما از آن‌جا که «تقیه در حکم» با تشریع سروکار دارد، فقط شامل رهبر معصوم می‌گردد.

تفاوت چهارم در کیفیّت اخذ قید مصلحت است که در حکم حکومتی مصلحت جامعهٔ اسلامی لحاظ شده اما مصلحت در تقیه دایره‌ای وسیع‌تر دارد.

و بالاخره در تقیه، بحث از تزاحم دو مصلحت و گرفتن «مصلحت اقوا» است، اما در احکام حکومتی ممکن است بیش از یک مصلحت در میان نباشد.

شاید گفته شود که بعضی از فرمان‌های رهبران مشروع به بعضی از انواع تقیه، مثل فرمان به تقیهٔ مداراتی را می‌توانیم از سنخ احکام حکومتی بدانیم؛ با این عنایت که در آن‌ها مصلحت جامعهٔ اسلامی لحاظ شده است. اما باید توجّه داشت که در این هنگام نفس فرمان از احکام حکومتی است. لیکن مورد آن و اعمال انجام یافته در موارد آن، تحت پوشش تقیه درخواهد آمد و بنابراین اشتراک مصداقی پیدا نخواهند کرد.

گفتار دوم:

کاربرد تقیه در قرآن و روایات

الف) کلمهٔ تقیه در قرآن

در استعمال این لغت در قرآن کریم اختلاف است و این اختلاف از کیفیّت قرائت آیهٔ ۲۸ سورهٔ آل عمران ناشی می‌شود که خداوند می‌فرماید:

﴿لا یتّخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلك فلیس من الله فی شیءٍ الّا ان تتّقوا منهم تُقیةً...﴾؛

مؤمنان نباید که کافران را به جای مؤمنان دوست بگیرند، هرکس چنین کند (از لطف و ولایت) خداوند بی‌بهره است مگر آن که از آن‌ها تقیه کنید.[۱]

اختلاف ناشی از کیفیّت قرائت کلمهٔ اخیر است که همهٔ قُرّاء هفت‌گانه و نیز دوازده نفر از قُرّاء چهارده‌گانه آن را «تُقیة» خوانده‌اند، اما افرادی همانند ابن عباس، و هم‌چنین حسن، مجاهد، سهل و یعقوب از میان قُرّاء چهارده‌گانه آن را «تقیّة» خوانده‌اند[۲] که تنها در صورت دوم می‌توانیم بگوییم این کلمه در قرآن استعمال شده و در صورت اوّل دو احتمال در آن هست: یا این‌که آن را جمع بدانیم[۳] مانند نُحاة جمع

---

۱. با استفاده از ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی.

۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۲، ص۷۲۹.

۳. ابوفیض زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص۳۹۶.

نحویین، که در این هنگام جمع «تقیّ» خواهد بود و نصب آن بنابر حالیّت می‌باشد، ولی در این صورت ربطی به بحث ما نخواهد داشت. احتمال دوم آن است که مصدر یا اسم مصدر و لغتی کاملاً مترادف با تقیّة باشد[۱] و در این هنگام نصب آن بنابر مفعول مطلق‌بودن مصدر ثلاثی‌مجرّد برای فعل ثلاثی‌مزید می‌باشد مانند ﴿انبتها نباتاً حسناً﴾[۲].

هم‌چنین اگر «تقیّة» نیز خوانده شود، مفعول مطلق خواهد بود.

ب) کلمهٔ تقیه در روایات

روایات شیعه طیّ احادیث متعدّدی استعمال این لفظ را به پیامبر اکرمﷺ نسبت می‌دهد. شش حدیث از آن‌ها در دو کتاب جامع روایی وسائل الشیعه و بحارالانوار آورده شده که یک روایت از تفسیر عیاشی، روایت دیگر از کتاب التقیه او و چهار روایت دیگر از تفسیر منسوب به امام حسن عسکریؑ نقل شده است.

در روایت اوّل، پیامبر اکرمﷺ تقیه را از شرایط ایمان دانسته و در این مورد به آیهٔ ۲۸ سورهٔ آل عمران استناد می‌کند؛[۳] در روایت دوم، تارک تقیه را همانند تارک نماز می‌داند؛[۴] در روایت سوم، آن حضرت نسبت تقیه به مؤمن را همانند نسبت سر به بدن می‌داند؛[۵] در روایت چهارم، لطف خداوند نسبت به مؤمنان را یادآور می‌شود، که به وسیلهٔ تقیه ایجاد شده است؛[۶] در روایت پنجم، آن حضرت، پیامبران را دارای ویژگی

---

۱. عبدالله بن حسین، املاء ما منّ به الرحمن، ص ۱۳۰.

۲. آل عمران (۳) آیهٔ ۳۷.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۶۷، ح ۳۱؛ «عن جعفر بن محمد عن ابیهؑ قال: کان رسول‌اللهﷺ یقول: لا ایمان لمن لا تقیة له ویقول: قال الله الّا ان تتقوا منهم تقاة.»

۴. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۴۱۲، ح ۶۱؛ «قال النبیﷺ: تارك التقیة کتارك الصلاة.»

۵. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۷۳، ح ۲؛ «قال رسول‌اللهﷺ: مثل مؤمن لا تقیة له کمثل جسد لا رأس له....»

۶. همان، ص ۴۷۵، ح ۱۳؛ «قال رسول‌اللهﷺ: ولو شاء لحرّم علیکم التقیة وامرکم بالصبر علی ما ینالکم من اعدائکم عند اظهارکم الحق.»

حسن تقیه به جهت حفظ یاران خود دانسته و همین را یکی از علل برتری و فضیلت آن‌ها بر دیگران می‌داند[۱] و در روایت ششم که آن را حضرت علی‌ﷺ به آن بزرگوار نسبت داده و در کتاب سلیم بن قیس آمده است می‌فرماید:

ان التقیة من دین الله ولا دین لمن لا تقیة له؛[۲]

تقیه از دین خداست و کسی که تقیه نمی‌کند، دین ندارد.

اگر اعتبار این چهار کتاب یا لااقل این احادیث ثابت شود، می‌توانیم بگوییم که این کلمه در زمان پیامبر اکرمﷺ به صورت اصطلاح درآمده بود که معنای آن را می‌توانیم با استفاده از حدیث چهارم به‌دست آوریم که می‌فرماید:

... و لو شاء لحرَّم علیکم التقیّة وامرکم بالصبر علی ما ینالکم من اعدائکم عند اظهارکم الحق... ؛[۳]

اگر خداوند می‌خواست تقیه را بر شما حرام می‌کرد و شما را فرمان می‌داد به پیشه کردن صبر در مقابل آن‌چه از دشمنانتان هنگام اظهار نمودن حق دریافت می‌داشتید.

در این حدیث نقطه مقابل تقیه، صبر و پایداری در برابر مشکلات ناشی از اظهار حق نزد دشمنان فرض شده است، بنابراین می‌توان گفت معنای تقیه، عدم اظهار حق نزد دشمنان به جهت حفظ خود می‌باشد.

اما حضرت علی‌ﷺ در نهج‌البلاغه این کلمه را در معنای مذکور به کار نبرده، بلکه در دو مورد استعمال این کلمه، آن‌را در یکی از لوازم تقیه و خود نگه‌داری که همان پنهان‌کاری است، استعمال کرده است.

در مورد اوّل دربارهٔ افراد مخلص و آخرت طلب می‌فرماید:

قد اخملتهم التّقیّة؛[۴]

---

۱. محمدباقر مجلسی، همان، ص۴۰۱، ح۴۲؛ «قال الحسن بن علیﷺ: قال رسول‌اللهﷺ: ان الانبیاء انما فضّلهم الله علی خلقه بشدّة مداراتهم لاعداء دین الله وحسن تقیتهم لاجل اخوانهم فی الله.»

۲. همان، ص۴۱۳ و ۴۱۴، ح۶۴.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۱، ص۴۷۵، ح۱۳.

۴. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳۲، فقرهٔ ۱۲.

پنهان‌کاری آن‌ها را در گم‌نامی فرو برده است.

در این‌جا ممکن است هدف از پنهان‌کاری، حفظ جان نیز نباشد.

در مورد دوم در نامه‌ای خطاب به طلحه و زبیر چنین می‌نویسند:

ولعمری ما کنتما باحق المهاجرین بالتقیة والکتمان؛[۱]

سوگند به جانم که شما دو نفر سزاوارترین مهاجران به تقیه و پنهان‌کاری نبودید.

در این‌جا با توجّه به استعمال تقیه در ردیف کتمان، می‌توان هم معنا بودن آن دو را اثبات نمود، و با توجّه به استناد این فعل به طلحه و زبیر می‌توان این نکته را ادّعا نمود که در آن زمان این کلمه تنها در مورد پنهان‌کاری حقّ به کار نمی‌رفته، بلکه در مطلق پنهان‌کاری چه به حق و چه در مقابل حق، استعمال می‌شده است.

اما در بعضی از کتب روایی شیعه، آن حضرت این کلمه را به معنای حفظ خود و دیگر مؤمنان در مقابل دشمنان به کاربرده و چنین می‌نماید که این کلمه در آن زمان در همین معنا مصطلح بوده است.

در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری﵇ از قول حضرت علی﵇ چنین روایت شده است:

التقیّة من افضل اعمال المؤمن یصون بها نفسه و اخوانه عن الفاجرین؛[۲]

تقیه از برترین کارهای مؤمن است که به‌وسیلهٔ آن خود و برادرانش را از شرّ بدکاران حفظ می‌کند.

چنان که مشاهده می‌شود در این روایت در تعریف تقیه کلمهٔ «صون» آمده است که به معنای نگه‌داشتن است.

این کلمه در روایات منقول از ائمّه دیگر و به خصوص از امام محمد باقر و امام‌صادق﵈ فراوان استعمال شده است و با توجّه به محمول واقع شدن برای

---

۱. همان، نامهٔ ۵۴، فقرهٔ ۲.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۷۳، ح ۳.

کلماتی همچون تُرس[۱] (سپر)، جُنَّة[۲] (سپر) حِرز[۳] و نیز مصداق واقع شدن برای کلماتی همچون سَدّ[۴] و رَدم (بند ـ سدّ)[۵] و نیز معرّفی آن به عنوان حصن حصین (قلعهٔ محکم)[۶] می‌توان نقش معنای لغوی آن یعنی حفظ خود را در معنای اصطلاحی این زمان‌ها به دست آورد، زیرا محمول‌های یاد شده معمولاً نقش دفاعی را در حفظ جان افراد به عهده می‌گیرند.

اما در روایتی، امام صادق﵇ تقیه را در یکی از لوازم آن یعنی پنهان‌کاری (خبء[۷] یا خباء[۸]) به‌کار برده است. این روایت چنین است:

عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله﵇ قال: ما عبدالله بشیءٍ احب الیه من الخَبء. قلت و ما الخبء قال: التقیة؛[۹]

هشام بن سالم از امام صادق﵇ روایت می‌کند که می‌فرمود: محبوب‌ترین چیزی که خداوند به آن عبادت شده خبء است.

و وقتی هشام معنای خبء را می‌پرسد: آن حضرت﵇ می‌فرماید: خبء همان تقیه است.

لغت خبء تنها یک بار در قرآن کریم و آن هم در داستان هُدهُد و سلیمان به کار رفته است. هدهد در مورد قوم بلقیس می‌گوید:

﴿الاّ یسجدوا لله الّذی یُخرِجُ الخبء فی السّموات والأرض﴾؛[۱۰]

چرا برای خدایی که خبء را از زمین و آسمان بیرون می‌آورد، سجده نمی‌کنند.

---

۱. همان، ص ۴۶۱، ح ۶ و محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۴۳۷، ح ۱۰۳.
۲. به ترتیب پاورقی فوق: همان، ص ۴۶۰، ح ۴ و همان، ص ۳۹۸، ح ۳۲ و ص ۴۲۲، ح ۹۴.
۳. همان، ص ۴۶۱، ح ۶ و همان، ص ۴۳۷، ح ۱۰۳.
۴. حرّ عاملی، همان، ص ۴۶۷، ح ۳۲.
۵. همان، ح ۳۳.
۶. همان.
۷. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۹۶، ح ۱۷.
۸. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۶۲، ح ۱۴ و ص ۴۷۱، ح ۲.
۹. همان و محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج ۳، ص ۱۱.
۱۰. نمل (۲۷) آیهٔ ۲۵.

در لغت، خبء به معنای پنهان بودن آمده است و در این آیه به معنای اسم مفعول یعنی «مخبوء» می‌باشد و منظور از خبء در آسمان‌ها باران و مراد از خبء در زمین، گیاه می‌باشد.[۱]

در تفسیر، «مخبوء» چنین معنی شده است:

هو ما احاط به غیره حتی مُنِعَ من ادراکه؛[۲]

مخبوء آن است که غیر او چنان او را احاطه کرده باشد که دیگر نتوان (حقیقت) آن را درک کرد.

گفتنی است که این معنای لطیف می‌تواند نشان‌دهندهٔ وضعیت اقلیت شیعه در درون اکثریت عامّه باشد.

به هر حال، این لغت در اصل به معنای پنهان بودن است و استعمال تقیه در این معنا استعمال آن در یکی از لوازم خود می‌باشد.

در پایان، تذکر این نکته ضروری به‌نظر می‌رسد که بعضی از نویسندگان، با استفاده از روایات، به یافتن اسامی فراوانی برای تقیه اقدام کرده‌اند که در این راه، یکی از آن‌ها به هجده نام[۳] و دیگری تحت عنوان اسامی و آثار تقیه به پنجاه اسم[۴] اشاره کرده است، اما به نظر می‌رسد در کلام عرب و روایات لغتی وجود ندارد که بتواند حاوی تمام معانی و لوازم تقیه باشد و اسامی یا محمول‌هایی همانند تُرس، جُنَّة، حصنِ حصین و... که در روایات برای تقیه ذکر شده، در حقیقت به معرّفی بُعدی از ابعاد آن و لازمی از لوازم آن پرداخته است و یا از آثار تقیه می‌باشد بعضی از آن‌ها نیز مانند لغت‌های نُوَمه (گمنام)[۵]، کتمان و... در موارد تقیه به کار رفته است، بنابراین به تفصیل بحث در این اسامی نیازی نیست.

---

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج۴، ص۶.

۲. محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج۱۵، ص۳۵۶.

۳. احمد طیبی شبستری، تقیه و امر به معروف، ص۲۲ ـ ۳۳.

۴. سید عادل علوی، التقیة بین الاعلام، ص۳۴ ـ ۵۳.

۵. همان، ص ۴۳.

فصل دوم:

تاریخچهٔ تقیه

در این فصل با نگاهی تاریخی به مسئله تقیه، آن را از دیدگاه شیعه بررسی می‌کنیم. گرچه سزاوار بود که نظری به تاریخچهٔ آن از دیدگاه اهل سنّت نیز داشته باشیم، اما از آن‌جا که در این موضوع اخیراً تحقیق جامعی با عنوان «واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیة من غیر الشیعة الامامیة» به چاپ رسیده است، از بررسی آن صرف نظر کرده و خوانندگان طالب را به آن تحقیق ارجاع می‌دهیم.

مسئله مشروعیت تقیه که از قبل از اسلام آغاز شده و با پایان دورهٔ غیبت صغرا در سال ۳۲۹ق خاتمه می‌یابد، می‌تواند ما را از سیر تحوّل و تطوّر این مسئله آگاه نماید و نقاط اوج و فرود آن را برای ما مشخص سازد. ضمن آن که می‌توان از آن به عنوان دلیل محکمی در برابر بعضی از علمای شیعه که منکر تقیهٔ ائمّه معصومین علیهم‌السلام بوده‌اند، استفاده نمود.

هم‌چنین با این نگاه می‌توان ابعاد مختلف تقیه مانند تقیه در مسائل سیاسی، اجتماعی و کلامی را به نمایش گذاشت که در ضمن آن مواردی از «تقیه در حکم» نیز با عنوان تقیهٔ فقهی مشخص خواهد شد.

برای روشن‌تر شدن مباحث این فصل، آن را در دو قسمت تحت عناوین تقیه قبل از اسلام و تقیه در زمان معصومین علیهم‌السلام پی می‌گیریم.

گفتار اوّل:

تقیه قبل از اسلام

از نظر روایات شیعه، مسئله تقیه پیشینه‌ای بس کهن دارد، زیرا اوّلین مورد آن را به دومین پیامبر الهی یعنی شیث (هبة الله) فرزند حضرت آدم﵇ نسبت می‌دهند که پس از قتل هابیل به دست قابیل، از برادر خود قابیل به جهت حفظ جان خود تقیه نمود.[1]

پس از آن، در بعضی از روایات، تقیه به عنوان سنّت حضرت ابراهیم﵇ مطرح شده است[2] که شاید بتوان از کلمهٔ سنّت مداومت آن نزد آن حضرت را استنباط نمود، و در سیرهٔ آن حضرت در مواردی همچون برخورد با پرستندگان ستارگان و ماه و خورشید با گفتن جملهٔ ﴿هذا ربی﴾ (این پروردگار من است)[3] و نیز گفتن جملهٔ ﴿انی سقیم﴾ (من مریض هستم) در مقابل دعوت همشهریان او برای خروج از شهر[4] و بالاخره بر زبان راندن جملهٔ ﴿بل فعله کبیرهم﴾[5] (بت بزرگ بت‌های کوچک را

---

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۱۹، ح۷۴؛ به نقل از امام صادق﵇.

۲. همان، ص۳۹۶، ح۱۶ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۱، ص۴۶۳، ح۱۶؛ هر دو به نقل از امام صادق﵇.

۳. انعام (۶)، آیات ۷۶ ـ ۷۹؛ برای اطلاع از احتمالات مختلف دربارهٔ این جمله ر.ک: ابوالقاسم زمخشری، الکشاف، ج۲، ص۴۰ و سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج۷، ص۱۷۶ به بعد.

۴. صافات (۳۷) آیهٔ ۸۹. در بعضی از روایات این کلام از باب توریه دانسته شده و توجیهات مختلفی از سوی علامه مجلسی در ذیل آن بیان شده است (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۴۰۷، ح ۴ و ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۷، ص ۱۴۸ ـ ۱۵۴).

۵. انبیاء (۲۱) آیهٔ ۶۲.

شکسته است) در مقابل پرسش بت‌پرستان از شکنندهٔ بت‌هایشان،[۱] گونه‌هایی از تقیه و توریه را مشاهده کرد.

چاره‌ای که حضرت یوسف﵇ برای نگه‌داشتن برادرش، نزد خود، اندیشید، به عنوان شاهدی دیگر برای تقیه و توریه پیامبران در روایات شیعه ذکر شده است.[۲] در آن مورد ندا دهنده‌ای از سوی آن حضرت به کاروان برادران یوسف نسبت دزدی داد،[۳] که طبق بعضی از روایات، مراد یوسف﵇ از این خطاب، دزدیدن خود او از سوی برادرانش بوده است، نه دزدی پیمانهٔ پادشاه.[۴]

مأموریت یافتن حضرت موسی و هارون﵉ به سخن گفتن با نرمش (قول لَیِّنْ) با فرعون[۵] نیز در روایات به عنوان موردی دیگر برای تقیه ذکر شده است[۶] که تقیه‌ای بودن این عمل یا به جهت اخفای بخشی از حقایق و واقعیات و تکیه بر توحیدِ تنها و یا از باب تقیهٔ مداراتی بوده است.

داستان مؤمن آل فرعون که به صراحت قرآن، ایمان خود را پنهان می‌کرد[۷] و در هنگام احساس خطر برای موسی﵇ در صدد نجات او برآمد نیز به عنوان موردی دیگر از موارد تقیه در این زمان مطرح شده است.[۸]

تقیهٔ اصحاب کهف در روایات شیعه به عنوان نقطهٔ اوج تقیه مطرح شده است،[۹] زیرا آنان به جهت تقیه، حتی اظهار شرک نیز می‌نمودند.[۱۰]

---

۱. برای آگاهی از بعضی از تفاسیر این آیه ر.ک: ابوالقاسم زمخشری، الکشاف، ج۳، ص۱۲۴ و سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج۱۴، ص۳۰۰.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ح۴۴ و ۴۵ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۱، ص ۴۶۴، ح۱۷ و ۱۸.

۳. یوسف (۱۲) آیهٔ ۷۰.

۴. سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج۱۱، ص۲۳۸.

۵. طه (۲۰)، آیات ۳۳ و ۳۴.

۶. محمدباقر مجلسی، همان، ص۳۹۶، ح۱۸.

۷. مؤمنون (۲۳) آیهٔ ۲۸.

۸. حرّ عاملی، همان، ص۱۸، ح۸ و محمدباقر مجلسی، همان، ص۴۰۲، ح۴۲.

۹. محمدباقر مجلسی، همان، ص۴۲۹، ح۸۸.

۱۰. همان، ج۱۴، ص۴۲۵، ح۵.

گفتار دوم:

تقیه در زمان معصومین علیهم‌السلام

محدودهٔ تاریخی این بخش از ابتدای بعثت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله تا پایان غیبت کبرا (۳۲۹ق) می‌باشد. در این بخش از اصطلاحاتی خود ساخته همانند تقیهٔ سیاسی، تقیهٔ کلامی، تقیهٔ اجتماعی و تقیهٔ فقهی استفاده می‌کنیم.

منظور از تقیهٔ سیاسی، تقیهٔ معصوم علیه‌السلام در هنگام مواجهه با قدرت‌های حاکم است و مراد از تقیهٔ کلامی، تقیه در اعتقادات می‌باشد که بارزترین مصداق آن در زمان ائمّه علیهم‌السلام، تقیه در مسائل مربوط به ولایت و امامت ائمّه می‌باشد.

مقصود از تقیهٔ اجتماعی، تقیه در هنگام برخورد با عامه (اهل سنّت) است که به کیفیت‌های مختلفی همچون مدارات در هنگام معاشرت با آن‌ها، شرکت در اجتماعات آنان و نیز پنهان نمودن حق یا اظهار خلاف آن در مواجهه با آنان می‌باشد که بحث تفصیلی آن در فصل چهارم هنگام ذکر اقسام تقیه در تحت عنوان تقیهٔ مداراتی خواهد آمد.

بالاخره تقیهٔ فقهی، تقیه در موارد احکام فقهی است که معصوم علیه‌السلام به جهت تقیه، حکمی را پنهان نموده و یا خلاف آن را اظهار می‌نماید.

می‌توان این نوع تقیه را به عنوان «تقیه در حکم» معرفی کرد که البته تنها بخشی از موارد آن در این‌جا مطرح می‌گردد، و مقصود مواردی است که دلیل قطعی بر تقیهٔ

معصوم علیه السلام از خود روایت به دست آید. اما بخش دیگر آن یعنی مواردی که دلیل قطعی بر تقیه در درون روایت وجود نداشته، بلکه با در نظر گرفتن شواهد و ضوابطی از سوی فقها حمل بر تقیه شده است، در فصل پنجم به بعد، یعنی هنگام بررسی ضوابط و شرایط حمل بر تقیه مورد بحث قرار می‌گیرد.

قابل ذکر است که منظور از تقسیمات فوق، تقسیم دقیق منطقی نبوده، بلکه به جهت سهولت فهم مطالب به این امر اقدام نمودیم و در بسیاری از موارد امکان تداخل این موارد در یکدیگر وجود دارد؛ مثل آن که امام علیه السلام در مقابل قدرت حاکم، در حکمی فقهی تقیه نماید، که می‌توان آن را هم در بخش تقیهٔ سیاسی و هم در بخش تقیهٔ فقهی داخل نمود.

الف) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و تقیه

بررسی تقیه در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هنگامی که با آیات یا روایات مورد اعتماد اهل سنّت تأیید شود، می‌تواند ما را در بحث مشروعیت تقیه که در فصل سوم خواهد آمد، تا حدودی یاری رساند اما در این‌جا صرف نظر از این جهت، به بررسی این امر می‌پردازیم.

از موارد تقیهٔ سیاسی، می‌توان سرّی بودن دعوت آن حضرت را در سه سال اوّل بعثت بر شمرد.

هم‌چنین تبدیل جملهٔ «بسم الله الرّحمن الرّحیم» به عبارت «باسمك اللهم» و حذف عنوان رسول‌الله بعد از نام محمد در جریان صلح حدیبیه را که به درخواست سهیل بن عمرو نماینده مشرکان انجام گرفت، می‌توان از موارد این نوع تقیه دانست.[۱]

نیز نزول آیهٔ تجویز تقیه مؤمنان از کافران[۲] را که در بخش مشروعیت

---

۱. ابن هشام، السیرة النبویه، ج۳، ص۳۱۷ و طبری، تاریخ الرسل والملوك، ج۲، ص۲۸۱.
۲. آل عمران (۳) آیهٔ ۲۸.

تقیه به تفصیل آن خواهیم پرداخت، می‌توان ناظر به این نوع تقیه دانست.[۱]

شاید بتوان کتمان نام منافقینی که در هنگام برگشت از تبوک، قصد ترور پیامبر اکرمﷺ را داشتند،[۲] از مصادیق بارز تقیهٔ اجتماعی آن حضرت به شمار آورد که در بعضی از روایات، نزول آیهٔ ۷۴ سورهٔ توبه، به خصوص عبارت ﴿هَمّوا بما لم‌ینالوا﴾ (قصد کاری را داشتند که به انجام آن موفق نشدند) ناظر به این داستان دانسته شده است.[۳]

نوعی از تقیهٔ کلامی آن حضرت را می‌توان در کتمان بخش دوم معراج، یعنی سیر عمودی در آسمان‌ها مشاهده نمود که آن حضرت ابتدا بخش اوّل آن یعنی سیر افقی از مسجدالحرام به مسجدالاقصی را اظهار نمودند[۴] و بعدها بخش دوم را مطرح کردند[۵] و این امر به عقیدهٔ بعضی از تحلیل‌گران تاریخ اسلام، به جهت ظرفیت پایین مردم بوده است، زیرا حتی با شنیدن بخش اوّل آن بعضی از تازه مسلمان‌ها مرتد گشتند.[۶]

تغییر ندادن ساختمان کعبه از آن‌چه قریش در سال ۳۵ عام الفیل هنگام تجدید بنای آن ساخته بودند، به بنای حضرت ابراهیمؑ،[۷] از موارد تقیهٔ فقهی

---

۱. حضرت علیؑ در روایتی برای تقیه به این آیه استدلال می‌کند (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۳۹۰، ح۱۰).

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج۲۱، ص۲۲۲ و ۲۳۱ و ۲۳۲.

۳. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج۹، ص۳۴۲ و ۳۴۳.

۴. با مراجعه به آیات قرآن در می‌یابیم که در آیهٔ اوّل سورهٔ اسراء تنها بخش اوّل معراج و سپس در سورهٔ نجم آیات ۵ـ۱۸ به بخش دوم آن پرداخته شده است.

۵. برای اطلاع از روایات در مورد معراج ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۱۸، ص۲۸۲ ـ ۴۱۰ که تعداد ۱۲۲ روایت در مورد این واقعه در این کتاب نقل شده است.

۶. سید جعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبیﷺ، ج۱، ص۲۷۸.

۷. برای اطلاع از جزئیات این مسئله ر.ک: ابوالولید ازرقی، اخبار مکة، ج۱، ص۱۹۷؛ ابن رسته، الاعلاق النفیسة، ص۳۰؛ رفعت پاشا ابراهیم، مرآة الحرمین الشریفین، ج۱، ص۲۷۹؛ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج۶، ص۴۳۳؛ مسعودی، مروج الذهب، ج۲، ص۲۷۸ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۹، ص۳۲۸ و ۳۲۹.

آن حضرت است که روایتی در منابع اهل سنّت، علّت آن را نو مسلمان بودن مردم ذکر می‌نماید.[۱]

کیفیت نماز میت خواندن آن حضرت ﷺ بر عبدالله بن ابی که از سران منافقین مدینه به‌شمار می‌آمد، نیز از موارد این نوع تقیه است، چراکه آن حضرت در هنگام نماز، به طور آهسته به جای دعا بر او نفرین نمود.[۲]

از موارد تقیهٔ اصحاب آن حضرت، تقیهٔ ابوطالب است که به جهت حفظ موقعیت اجتماعی خود در نزد قریش و به منظور حمایت از جان پیامبر اکرم ﷺ ایمان خود را اظهار نمی‌کرد، به گونه‌ای که حتی برای بسیاری از مورخان و محدثان سنّی، کفر او امری قطعی به شمار آمده است.[۳]

هم‌چنین تقیهٔ عمار در اظهار بیزاری از پیامبر اکرم ﷺ که آن را تحت شکنجهٔ مشرکان و پس از شهادت پدر و مادرش یاسر و سمیه به زبان آورد، از نوع تقیهٔ کلامی اصحاب آن حضرت است که در این مورد با نزول آیه‌ای عمل عمار را مورد تأیید قرار داد،[۴] و پیامبر اکرم ﷺ نیز از عمار خواست تا اگر دوباره تحت فشار واقع شد، اظهار بیزاری نماید.[۵]

از دیگر موارد این نوع تقیهٔ اصحاب می‌توان از داستان برخورد یکی از مسلمانان با مسیلمهٔ کذاب و تقیهٔ او جهت حفظ جانش یاد نمود که عمل او مورد تأیید پیامبر اکرم ﷺ واقع شد و آن حضرت از آن با تعبیر عمل به رخصت الهی یاد کرد،[۶] و

---

۱. احمد بن حنبل، المسند، ج ۶، ص ۵۷، ۱۱۳، ۱۱۷، ۲۴۷، ۲۵۳ و ۲۶۲.

۲. حرّ عاملی، همان، ج ۲، ص ۷۷۰، ح ۴.

۳. سید جعفر مرتضی عاملی، همان، ص ۱۵۵ و ۱۵۶ و نیز برای اطلاع از ایمان او و روایات و کتب نوشته شده. در این باره ر.ک: همان، ص ۱۳۲ ـ ۱۵۴.

۴. نحل (۱۶) آیهٔ ۱۰۶؛ این آیه در بحث مشروعیت تقیه به تفصیل بررسی خواهد شد.

۵. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۴۱۲، ح ۶۲؛ سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۲، ص ۳۵۷ ـ ۳۵۹ و برای اطلاع از اقوال اهل سنّت در مورد این واقعه و آیه نازل شده در مورد آن ر.ک: ثامر هاشم حبیب عمیدی، واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیة، ص ۳۸ ـ ۶۳.

۶. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۴۴؛ «ان الله یحب ان یؤخذ برخصه کما یحب ان یؤخذ بعزائمه.»

در روایتی دیگر فرمود: خداوند دوست دارد که مردم رخصت‌های او را همانند دستورات تکلیفی او عمل نمایند.

ب) حضرت علی‌ﷺ و تقیه

از موارد مهمّ تقیهٔ سیاسی آن حضرت، سکوت عملی ۲۵ سالهٔ او بعد از جریان سقیفه، نسبت به مسئله جانشینی پیامبر اکرمﷺ است، با آن که آن حضرت حکومت و خلافت را طبق آیات قرآن و نصوص فراوان پیامبر اکرمﷺ حق مسلّم خود می‌دانست، چنان که به این مطلب در خطبه‌هایی همچون خطبهٔ شقشقیه اشاره می‌نماید.[۱]

یکی از مهم‌ترین مصالحی که آن حضرت در بعضی از کلمات خود برای این سکوت عملی خویش بر می‌شمرد، حفظ وحدت مسلمانان است[۲] که در آن زمان جامعهٔ اسلامی نیاز شدیدی به آن داشت.

اما آن حضرتﷺ پس از رسیدن به حکومت، هر نوع تقیهٔ سیاسی در مقابل مردم و رقبای خود را مردود دانست و مصالح ظاهری حکومتی را بر حقایق ترجیح نداد، با آن که می‌توانست با استفاده از این نوع تقیه، حکومت خود را پایدارتر نماید.

از موارد مهمّ این عدم تقیه، تهدید آن حضرت به مقابلهٔ شدید با ثروت‌های بادآورده و حرام کسانی است که از سوی حکومت‌های پیشین آن‌ها را به دست آورده بودند. حضرت پس از رسیدن به حکومت فرمود: این ثروت‌ها را به بیت‌المال بر می‌گردانم، حتی اگر مهریهٔ زنانشان شده باشد.[۳]

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳ و مصنفات الشیخ المفید، ج۵، ص۲۸۷ ـ ۲۸۸.

۲. به عنوان مثال می‌توانیم عبارت آن حضرت بعد از بیعت اجباری را شاهد بیاوریم که خطاب به اصحاب خود فرمود: «بایعوا فان هؤلاء خیرونی ان یأخذوا ما لیس لهم او اقاتلهم وافرق امر المسلمین» و یا خطاب به بریدهٔ اسلمی می‌فرماید: «یا بریدة ادخل فیما دخل فیه الناس فان اجتماعهم احبُّ الیّ من اختلافهم الیوم» (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج۲۸، ص۳۹۲).

۳. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۵.

عدم مماشات با طلحه و زبیر و نسپردن حکومت کوفه و بصره به آنان نیز از دیگر موارد فدا نکردن حقیقت از سوی آن حضرت است،[۱] با آن که می‌توانست به وسیلهٔ برآورده کردن خواسته‌های آنان، هرچند به صورت موقّتی، از توطئه‌های آنان جلوگیری نماید.

هم‌چنین گوش فرا ندادن به توصیهٔ بعضی از مصلحت اندیشان مبنی بر عدم عزل معاویه تا محکم شدن پایه‌های حکومت، از دیگر موارد مقدم نداشتن مصلحت ظاهری بر حقیقت از سوی آن حضرت می‌باشد.

در مورد تقیهٔ اجتماعی آن حضرت روایتی است که در آن امام﵇ عمل خود را چنین گزارش می‌دهد:

انا لنبشر فی وجوه قوم وان قلوبنا تقليهم، اولئك اعداء الله نتقيهم على اخواننا لا على انفسنا؛

ما با گروهی با خوش‌رویی برخورد می‌کنیم، در حالی که دل‌هایمان ایشان را دشمن می‌دارد، آن‌ها دشمنان خدا هستند، و این‌گونه برخورد ما جهت حفظ برادرانمان است نه خودمان.[۲]

و در روایتی دیگر این چنین به یاران خود فرمان می‌دهد:

خالطوا الناس بالسنتكم واجسادكم وزايلوهم بقلوبكم واعمالكم؛

با مردم با زبان‌ها و بدن‌هایتان معاشرت کنید و به وسیلهٔ دل‌ها و اعمالتان از آن‌ها جدا باشید.[۳]

گفتنی است این دو روایت هم‌چنان که می‌تواند در دوران ۲۵ سالهٔ خانه نشینی آن حضرت دربارهٔ خود و یارانش مصداق داشته باشد، می‌تواند، در دوران پنج سالهٔ حکومت آن حضرت نیز صدق نماید، زیرا در آن دوره، شیعیان خالص آن حضرت

---

۱. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱۱، ص ۱۶.
۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۷۵، ص ۴۰۱، ح ۴۲.
۳. همان، ص ۴۱۰، ح ۵۴.

در اقلیت بودند و توده مردم امام را به عنوان خلیفهٔ چهارم و مقام او را پایین‌تر از خلیفهٔ اوّل و دوم می‌دانستند.

در مورد تقیهٔ فقهی، چه دورهٔ خانه نشینی و چه دورهٔ حکومت آن حضرت به کم‌تر موردی برخورد می‌نماییم. در دورهٔ سکوت، می‌توان نماز خواندن آن حضرت پشت سر حاکمان زمان خود را شاهد آورد.[۱]

اما در مقابل به موارد بسیاری برخورد می‌کنیم که آن حضرت حکم صحیح فقهی را در مقابل حاکمان بیان داشته و آن‌ها را به اشتباهاتشان واقف ساخته است و در بسیاری از این موارد، جملهٔ «لولا علی لهلك عمر» (اگر علی نبود عمر به هلاکت می‌رسید) از سوی خلیفهٔ دوم صادر شده است.[۲]

پس از رسیدن به حکومت، حضرت با انبوه احکام فقهی مواجه شد که به غلط از سوی حاکمان و مفتیان در جامعه رواج یافته و مخالف با سنّت پیامبر اکرمﷺ و بلکه قرآن بود. آن حضرت بدون کوچک‌ترین ملاحظه و تقیه‌ای، در صدد تغییر آن احکام و ارجاع آن‌ها به سنّت پیامبر اکرمﷺ برآمد، اما متأسفانه مردم که جایگاه واقعی آن حضرت را در نیافته بودند، تحمل این حقیقت را نداشته، از در مخالفت درآمدند به گونه‌ای که احتمال شورشی خطرناک علیه آن حضرت بسیار قریب می‌نمود، و توجیه مخالفان آن بود که حضرت با سنّت عمر مخالفت نموده است و قصد تغییر آن را دارد.

لذا آن حضرت از اصرار خود بر تغییر آن احکام دست برداشت، و تنها به بیان واقعیّت آن احکام فقهی برای مردم اکتفا نمود.

آن حضرت در حدیثی مفصّل، با گلایهٔ از مردم، سعی خود در باز گرداندن بعضی از احکام را چنین بیان می‌کند:

حکم‌رانان پیش از من کارهایی را انجام دادند که در آن‌ها با رسول خداﷺ مخالفت

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۵، ص۳۸۳، ح۱۰.

۲. برای اطلاع تفصیلی از این موارد ر.ک: عبدالحسین امینی، الغدیر، ج۶، ۷ و ۸ و سید عبدالحسین شرف‌الدین عاملی، النص والاجتهاد.

نمودند و از روی تعمد راه خلاف را پیمودند و پیمانش را شکستند و سنّت و روشش را تغییر دادند، و اگر من بخواهم مردم را به ترک آن‌ها وا دارم و آن احکام را به محلّ اصلیشان باز گردانم و به همان ترتیب که در زمان رسول خداﷺ بود، مقرر دارم، لشکر از دور من پراکنده شوند و جز خودم تک و تنها و یا به همراه اندکی از شیعیانم که برتری مرا شناخته و وجوب اطاعت و امامت مرا از روی کتاب خدای عزوجل و سنّت رسول خداﷺ دانسته‌اند، به جای نمانیم.

سپس آن حضرت به چند نمونه از احکام تغییر یافته از قرار زیر اشاره فرمود:

به من خبر دهید (که چه می‌شد) اگر دستور می‌دادم تا مقام حضرت ابراهیمؑ را به جای اصلی آن که پیامبر اکرمﷺ آن را در آن‌جا نهاده بود، انتقال می‌دادم، و فدک را به ورثهٔ فاطمهؑ بر می‌گرداندم.

صاع رسول خداﷺ را همان طور که بود، قرار می‌دادم.

زمین‌هایی را که پیامبر خداﷺ به بعضی واگذار کرد ولی حکم آن حضرت اجرا نشد، به صاحبانشان می‌دادم.

خانهٔ جعفر را (که داخل مسجدالحرام کرده‌اند) به ورثه‌اش باز می‌گرداندم و آن قسمت از مسجد را خراب می‌کردم.

احکامی را که از روی ستم و زور بدان‌ها حکم شده باز می‌گرداندم.

زنانی را که به ناحق در تحت اختیار مردانی هستند، به سوی شوهران (مشروع) خودشان بر می‌گرداندم و دربارهٔ آن‌ها با حکم خدا دربارهٔ فروج و احکام روبه‌رو می‌شدم.

فرزندان بنی تغلب را به اسارت می‌گرفتم.

آن‌چه از سرزمین خیبر تقسیم شده بود، بر می‌گرداندم.

دفاتر حقوق و عطایا را از بین می‌بردم و مانند رسول خداﷺ اموال را به طور مساوی تقسیم می‌کردم و آن را در دست توانگران قرار نمی‌دادم، و مساحت را در گرفتن خراج ملغا می‌کردم.

ازدواج را بر اساس تساوی (حقوق ملیّت‌ها و نژادهای مختلف اسلامی و نه بر مبنای ترجیح عرب بر غیر عرب) قرار می‌دادم.

خمس پیامبرﷺ را به همان نحو که خداوند عزوجل نازل کرد و واجب فرمود، اجرا می‌کردم.

مسجد پیامبر اکرمﷺ را به همان وضع که بود برمی‌گرداندم و درهایی را که در آن گشوده‌اند می‌بستم و آن‌ها را که بسته‌اند، باز می‌کردم و مسح بر روی کفش را حرام می‌کردم.

بر نوشیدن نبیذ (شراب خرما) حدّ می‌زدم.

دستور به حلیّت دو متعه (متعهٔ حجّ و متعهٔ زنان) می‌دادم.

برای نماز میّت گفتن پنج تکبیر را فرمان می‌دادم.

مردم را مجبور می‌کردم تا «بسم الله الرّحمن الرّحیم» را (در نماز) بلند گویند.

و بیرون می‌آوردم کسانی را که به همراه رسول خداﷺ در مسجد درآوردند (دفن کردند) با این‌که رسول‌خداﷺ آن‌ها را بیرون کرد (و در ماجرای سدّ ابواب دستور بستن درهای خانه‌های آن‌ها به درون مسجد را داد).

و به درون مسجد رسول خداﷺ وارد می‌کردم کسی را که آن‌ها او را بیرون کردند و رسول خداﷺ او را وارد کرد.

مردم را به حکم قرآن وا می‌داشتم و طلاق را از روی سنّت قرار می‌دادم و صدقات (زکات) را از اصناف و حدودش دریافت می‌داشتم.

وضو و غسل و نماز را به اوقات و قوانین و مواضع خود باز می‌گرداندم.

اهل نجران را به سرزمین خود باز می‌گرداندم.

با اسیران فارس و ملّت‌های دیگر، طبق کتاب خدا و سنّت پیامبرش عمل می‌کردم.

(اگر من این کارها را انجام می‌دادم) شما از دور من پراکنده می‌شدید.

آن‌گاه حضرت به یک نمونه تلاش خود برای باز گرداندن احکام به اصل خود و عکس‌العمل مردم چنین اشاره می‌کند:

به خداوند سوگند به مردم دستور دادم که در ماه رمضان فقط نمازهای واجب را به جماعت بخوانند (و نمازهای نوافل شب‌های آن ماه را که اصطلاحاً بـه آن «صـلاة التراویح» می‌گویند، فرادیٰ به پا دارند، نه به جماعت چنان که عمر مقرر داشته بود) و به آن‌ها اعلام کردم که جماعت در نوافل بدعت است، برخی از همین لشکریانم که اکنون همراه من جنگ می‌کنند، فریاد برآوردند: ای مسلمانان سنّت عمر دگرگون شد! علی ما را از نماز نافله در ماه رمضان باز می‌دارد و (بدین ترتیب) ترسیدم که شورشی در یک‌سوی لشکر علیه من بر پا شود.

من چه کشیدم از دست این امت! از اختلافشان و از پیروی کـردنشان از پـیشوایـان گمراه و خوانندگان به سوی دوزخ.

آن‌گاه حضرت در پایان سخن خود به تشریح جریان خمس و اهداف تشریع آن و ظلم به آن‌ها در این مورد می‌پردازد.[۱]

هم‌چنین آن حضرت در موارد مختلف به بیان آثار سوء تغییر بعضی از احکام به وسیلهٔ خلفای پیشین می‌پرداخت، بدون آن که قدرتی بر تغییر آن‌ها داشته باشد، چنان که دربارهٔ تحریم متعه می‌فرمود:

اگر خطاب (عمر) از من به آن پیشی نگرفته بود (و آن را حرام نکرده بود) هیچ کس به جز فرد شقیّ زنا نمی‌کرد.[۲]

بدین ترتیب آن حضرت حرمت متعه را باعث شیوع زنا قلمداد می‌کرد.

نتیجه این که: آن حضرت در دوران حکومت خـود از جـهت بـیان احکـام تـقیه نمی‌کرد، گرچه از جهت عمل دستش در تغییر احکام بسته بود.

اما در بُعد تقیهٔ کلامی، می‌توانیم آن را این چنین تبیین نماییم:

شکی نیست که آن حضرت مسائل مختلف کلامی، به خصوص مسئله ولایت و لزوم اطاعت از ائمّه علیهم‌السلام را در طول زندگانی خود بعد از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله چه برای مردم

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الروضة من الکافی، ترجمه و شرح سید هاشم رسولی محلاتی، ص۸۵ـ ۹۰.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۴، ص ۴۴۰، ح ۲۰.

و چه برای شیعیان خاصّ بیان می‌کرد که این بیانات در کتاب‌های مختلف جمع‌آوری شده است.

اما نکتهٔ قابل توجّه آن است که زمان آن حضرت، قابلیّت او را نداشت و افرادی که بتوانند علوم آن حضرت در جوانب مختلف را درک کنند، بسیار کم بودند، چنان که خود در ضمن حدیثی مفصّل خطاب به کمیل بن زیاد چنین می‌فرماید:

ها ان هیهنا لعلماً جمّاً لو اصبت له حملة؛[۱]

آگاه باش که در این سینه علم انبوهی جمع شده است که ای کاش حاملانی برای آن می‌یافتم.

بی‌شک بخش عمده‌ای از این علم به مسائل بلند کلامی مربوط می‌شد.

برای بیان کم‌ظرفیّت بودن زمان آن حضرت همین کافی است که حضرت روی منبر کوفه می‌فرماید:

سلونی قبل ان تفقدونی فانا بطرق السماء اعلم مِنّی بطرق الارض؛[۲]

از من بپرسید قبل از این که مرا نیابید، که من به راه‌های آسمان آگاه‌تر از راه‌های زمین هستم.

اما در این میان، مردی از میان جمعیّت به پا خاسته و از آن حضرت دربارهٔ تعداد موهای سر و ریشش سؤال می‌کند.[۳]

خود آن حضرت دربارهٔ لزوم ظرفیّت بیش‌تر برای تحمّل امر (ولایت) آن‌ها می‌فرماید:

ان امرنا صعب مستصعب لا یحمله الّا عبد مؤمن امتحن الله قلبه للایمان ولا یعی حدیثنا الّا صدور امینة واحلام رزینة؛[۴]

امر ما (معرفت یا ولایت ما) کار بسیار دشواری است که جز بندهٔ مؤمنی که خداوند

---

۱. نهج البلاغه، ترجمهٔ فیض الاسلام، خطبهٔ ۱۴۷.

۲. همان، خطبهٔ ۲۳۱ و ر.ک: خطبهٔ ۱۰۲ و شیخ مفید، الارشاد، ج ۱، ص ۳۳۰.

۳. شیخ مفید، همان.

۴. نهج البلاغه، ترجمهٔ فیض الاسلام، خطبهٔ ۲۳۱.

قلب او را آزمایش کرده باشد، تاب تحمل آن را ندارد و حدیث و گفتار ما را نگاه نمی‌دارد، مگر سینه‌های امانت‌پذیر و خردهای پابرجا.

با این وصف می‌توانیم به این نتیجه برسیم که بسیاری از معارف بلند توسّط آن حضرت یا اصلاً بیان نشده و یا فقط برای عدّه‌ای خاصّ بیان شده است.

البته این نکته نزد شیعه مسلّم است که این معارف بلند به امامان بعد از آن حضرت منتقل شده و آن‌ها در مناسبت‌های مختلف به بیان آن اقدام می‌کردند.

ج) تقیه در زمان امام حسن، امام حسین و امام سجاد علیهم‌السلام

این دوره محدودهٔ زمانی خلافت امام حسن علیه‌السلام در ۲۱ رمضان سال ۴۱ ق تا وفات امام سجاد علیه‌السلام در سال ۹۵ ق را شامل می‌شود، و یکی از تاریک‌ترین و وحشتناک‌ترین دوران‌هایی است که بر ائمّه علیهم‌السلام گذشته است.

پس از صلح امام حسن علیه‌السلام در ربیع الاوّل سال ۴۱ ق و استقرار حکومت امویان، شیعه و پیشوایانش به شدّت تحت فشار قرار گرفتند، به گونه‌ای که معاویه پس از عام الجماعة (سال صلح)، طیّ بخش‌نامه‌ای که برای همهٔ فرمانداران مملکت اسلامی صادر کرد، دستور داد خطیبان به لعن و ناسزاگویی علی علیه‌السلام و خاندانش بر سر منابر اقدام نمایند و فرمانداران، اسامی شیعیان را از دیوان عطا و رزق قطع نمایند و شیعیان را قلع و قمع کنند و حتی کسانی راکه متهم به شیعه بودن هستند، خانه خراب نموده و شکنجه نمایند.[۱]

این فشار، پس از شهادت امام حسین علیه‌السلام در سال ۶۱ ق، شدّت بیش‌تری به خود گرفت، به گونه‌ای که در بعضی از روایات، شیعیان اوّلیه امام سجاد علیه‌السلام سه[۲] یا پنج نفر[۳] ذکر شده است.

---

۱. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۴ و ۴۵.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۱۴۴، ح ۲۹.

۳. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۶۳، ذیل شرح حال یحیی بن ام الطویل.

در دوران حکومت نُه سالهٔ عبدالله بن زبیر (۶۴ ـ ۷۳ ق) نیز اوضاع سیاسی شیعه بهبود نیافت، زیرا عبدالله بن زبیر که یکی از معرکه گردانان جنگ جمل علیه حضرت علی‌ؑ بود، به دشمنی با شیعه و اهل بیت عصمت‌ؑ شهرت داشت.

فشار بر شیعه در دوران حکومت عبدالملک بن مروان (۶۵ ـ ۸۶ ق) به اوج خود رسید، به گونه‌ای که در این دوران حجاج بن یوسف ثقفی به کشت و کشتار ده‌ها هزار شیعی پرداخت، که در میان آن‌ها به نام بعضی از یاران خاص حضرت علی‌ؑ همانند کمیل بن زیاد و قنبر برخورد می‌نماییم.

در این دوره فشار بر شیعه به حدی بود که شخصی به نزد حجاج آمده واز خاندان خود که به گمانش به او ظلم کرده و نام او را علی گذاشته‌اند، شکایت می‌نمود.[۱]

حضرت علی‌ؑ با روشن‌بینی خاص خود، دوران پس از خود را پیش‌بینی می‌کرد و طی روایاتی از یاران خود می‌خواست که در این زمان تقیه نموده و هرگاه آن‌ها را به دشنام دادن به مولایشان فرا خواندند، به جهت حفظ جان خود اجابت نمایند.[۲]

از بارزترین مصادیق تقیهٔ سیاسی ائمّه‌ؑ در این دوره صلح امام حسن‌ؑ است که خود یکی از مهم‌ترین علل آن را حفظ خون مسلمانان به خصوص شیعیان، معرّفی می‌نماید.[۳]

هم‌چنین عدم قیام امام حسین‌ؑ علیه معاویه نیز از این باب است، گرچه آن حضرت در مکاتبات خود با معاویه علّت عدم قیام خود را احترام به صلح برادر ذکر می‌کند،[۴] اما چنان که می‌دانیم، معاویه به هنگام ورود به کوفه پس از انعقاد صلح آن را زیر پا گذاشته و از عمل به بندهای آن سر باز زد.

در این دوره نماز خواندن امام حسن و امام حسین‌ؑ پشت سر مروان بن حکم،

---

۱. ابن ابی‌الحدید، همان، ص ۴۶.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۹۳ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۷۶.

۳. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۴۴، ص ۱۹، ۲۵ و ۳۰ و سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۵۲.

۴. محمود شریفی و دیگران، موسوعة کلمات الامام الحسین‌ؑ، ص ۲۳۸ و ۲۳۹.

حاکم مدینه[۱] را می‌توانیم از مصادیق تقیهٔ سیاسی، فقهی و اجتماعی ذکر کنیم.

هم‌چنین اقامهٔ نماز میت را از سوی امام حسین علیه السلام بر جنازهٔ یکی از منافقان که امام به جای دعا بر او نفرین می‌فرستد،[۲] می‌توانیم از مصادیق تقیهٔ فقهی آن حضرت ذکر نماییم.

برای بررسی بیش‌تر تقیهٔ فقهی امامان در این دوره، نیاز به بررسی احادیث فقهی آنان داریم، اما متأسفانه با بررسی روایات فقهی این نیم قرن به تعداد کمی از احادیث فقهی یعنی تنها به ۱۴۸ حدیث فقهی از امام حسن علیه السلام[۳] و ۱۶۵ حدیث از امام حسین علیه السلام[۴] دست می‌یابیم که بسیاری از آن‌ها در منابع اهل سنّت نقل شده است و همین کمی احادیث، خود به خوبی نشان‌دهندهٔ فشار حکومت بر شیعه و پیشوایان آن می‌باشد.

هنگام بررسی سیرهٔ امام سجاد علیه السلام در می‌یابیم که آن حضرت برای تقیهٔ خود شیوهٔ خاصی را انتخاب کرد که حساسیّت حاکمان را بر نمی‌انگیخت و آن بیان معارف بلند شیعه در قالب دعا بود که بعدها در مجموعه‌ای به نام صحیفهٔ سجادیه جمع‌آوری شد.

از نظر اجتماعی نیز چنان با مردم و مخالفین مذهبی خود برخورد می‌نمود که به گفتهٔ «محمد بن شهاب زُهری» یکی از عالمان بزرگ اهل سنّت، شدت مدارای آن حضرت و رعایت تقیه موجب می‌شد که هیچ دوستی نهان و هیچ دشمنی آشکار برای او وجود نداشته باشد.[۵]

در بُعد فقهی، از آن‌جا که فقه شیعه در زمان امام سجاد علیه السلام هنوز مدون نشده بود و

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج۵، ص۳۸۳، ح۹ و محمدباقر مجلسی، همان، ج۸۸، ص۴۷، ح۵.

۲. حرّ عاملی، همان، ج۲، ص۷۷۰، ح۷.

۳. عزیزالله عطاردی، مسند الامام المجتبی ابی محمد الحسن بن علی علیه السلام، ص۶۵۷ـ۷۰۹.

۴. محمود شریفی و دیگران، همان، ص۶۸۰ـ۷۳۸.

۵. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۰۱، ح۴۴ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۸، ص۵۴۱ و ۵۴۲، ح۱۰؛ زهری علّت دوگانگی برخورد مردم با آن حضرت را چنین توجیه می‌کند: «زیرا هر کس فضایل آشکار و روشن او را می‌دید، چاره‌ای جز تعظیم در مقابل او نمی‌یافت، و هرکس در ظاهر با او دوستی داشت در باطن به او حسد می‌ورزید».

نیز به علّت فشار وارد بر شیعیان از سوی حکومت و عامه، امام طیّ دستورالعملی کلّی خطاب به شیعیان چنین می‌فرماید:

اذا کنتم فی ائمة جور فاقضوا فی احکامهم ولا تشهروا انفسکم فتقتلوا... ؛[۱]

هرگاه در میان حاکمان ظالم به سر می‌برید، احکام آنان را اجرا کنید و خود را آشکار نسازید که کشته خواهید شد.

به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین مشکلاتی که امام سجاد﵇ در دوران امامت خود، به خصوص در اواخر عمر خویش با آن مواجه شد، رعایت نکردن اصول پنهان‌کاری از سوی شیعیان بود به گونه‌ای که با شنیدن معارف بلند از امام آن را در جامعهٔ کم ظرفیت آن روز پراکنده می‌کردند و موجبات درد سر برای خود و امام﵇ را فراهم می‌آوردند.

امام﵇ در مقام گلایه از این عمل چنین می‌فرماید:

وددت انی افتدیت خصلتین فی الشیعة لنا ببعض لحم ساعدی: النزق وقلة الکتمان؛[۲]

دوست داشتم که قسمتی از گوشت‌های بازوی خود را می‌دادم تا دو صفت شتاب‌کاری و رعایت نکردن پنهان‌کاری از میان شیعیانمان رخت بربندد.

د) امام باقر﵇ و تقیه

دوران امامت امام باقر﵇ (۹۵ ـ ۱۱۴ق) مصادف با حکومت چهار تن از خلفای اموی یعنی ولید بن عبدالملک (۸۶ ـ ۹۶ق)، سلیمان بن عبدالملک (۹۶ ـ ۹۹ق)، عمر بن عبدالعزیز (۹۹ ـ ۱۰۱ق) و هشام بن عبدالملک (۱۰۵ ـ ۱۲۵ق) بوده است.

در این دوران، سخت‌گیری حکومت نسبت به امور فرهنگی کم‌تر شده و

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج۱۸، ص۵، ح۷، و ص۱۶۵، ح۲؛ در روایت اوّل ادامهٔ حدیث چنین آمده: «و ان تعاملتم باحکامنا کان خیراً لکم»، و در روایت دوم به جای «احکامنا»، «احکامهم» آمده است.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ص۹۹، ح۶.

مذاهب مختلف فقهی و کلامی در حال رشد بود که در این میان، امام باقر﵇ از فرصت به دست آمده به بهترین وجه استفاده نمود و مذهب فقهی ـ کلامی شیعه را به صورت مدوّن به جامعهٔ اسلامی آن روز عرضه کرد و شاگردان فراوانی را تربیت نمود.

از نظر سیاسی، قبل از حکومت هشام حساسیت حکومت مرکزی نسبت به امام﵇ کم‌تر شده بود و همین امر، امام را در دنبال کردن اهداف خود موفق‌تر می‌نمود؛ به خصوص با توجه به آن که در این فاصله، حکومت حاکمانی همانند عمر بن عبدالعزیز قرار داشت که از سیاست خشونت علیه آل علی﵈ دست کشیده و حتی در جهت رفع ظلم از آنان، اقداماتی همچون ممنوع کردن لعن و سبّ بر حضرت علی﵇ و باز گرداندن فدک به وارثان حضرت فاطمه زهرا﵄ را به انجام رسانید.[۱]

اما در این میان، شاهد آغاز رشد صدور روایات تقیه از سوی آن امام و نیز تقیهٔ آن حضرت در ابعاد مختلف فقهی، سیاسی، اجتماعی و کلامی می‌باشیم که در حقیقت این دوره نقطه عطفی در جهت اثباتی تقیه است، با این توضیح که: گرچه امامان قبلی همانند امام سجاد و امام حسن﵈ از جهت ثبوتی در مرحلهٔ شدیدتری از تقیه قرار داشتند، اما از جهت اثباتی روایات کم‌تری دربارهٔ تقیه و نیز تقیهٔ آنان در ابعاد مختلف نقل شده است که علل این امر را می‌توانیم در عواملی همچون فراوانی روایات صادر شده از آن حضرت، یک دست نبودن یاران و راویان از آن حضرت که از مذاهب مختلف فقهی، کلامی بودند، و کم ظرفیت بودن جامعهٔ آن روز نسبت به بسیاری از معارف بلند اسلام که به وسیلهٔ ائمّه﵈ بیان می‌شد و بالاخره فشار سیاسی حکومت در زمان هشام بن عبدالملک جست‌وجو نماییم.

در این زمان کوفه به مرکزی مهم برای شیعیان تبدیل شده بود، و مردم از امام با عناوینی همچون «امام اهل العراق»، «امام اهل الکوفة»[۲] و «المفتون به اهل العراق»[۳]

---

۱. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۳، ص ۲۷۱ و سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص۱۸۵.
۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۲۶۴، شماره ۳۴.
۳. همان، ص ۳۳۲، شماره ۱۴.

(کسی که اهل عراق شیفتهٔ او شده‌اند)، یاد می‌کردند، و گاهی حساسیت فراوانی نسبت به یاران کوفی حضرت نشان می‌دادند، به گونه‌ای که امام ناچار می‌شود به جابر بن یزید جعفی یکی از یاران کوفی خود راه توریه را در جواب پرسش مردم از شهر او بیاموزد و به او دستور می‌دهد که در جواب این پرسش بگو، من اهل مدینه‌ام و سپس امام﵇ وجه توریه‌ای آن را چنین بیان می‌کند که: انسان در هر شهری باشد، تا از آن خارج نشده، از اهل آن شهر به شمار می‌آید.[۱]

از این روایت می‌توان تا حدودی به حساسیّت مردم مدینه نسبت به امام﵇ و یارانش پی برد و به علّت صدور پاره‌ای از روایات تقیه‌ای دست یافت.

هم‌چنان که می‌توان سفارش امام﵇ به یاران خود مبنی بر مذاکرهٔ مخفیانهٔ روایات اهل‌بیت﵈ را[۲] از این راه توجیه نمود، ضمن آن که احتمال گریز از فشار سیاسی حکومت بر شیعیان نیز منتفی نمی‌باشد و شاید همین دو علّت موجبات پنهان نمودن بسیاری از کتب حدیث از سوی شیعیان در زمان امام باقر و امام صادق﵈ باشد، چنان‌که در گزارش‌های اصحاب امامان متأخر همچون امام جواد﵇ به آن اشاره شده است.[۳]

از موارد تقیهٔ سیاسی امام باقر﵇ در این دوره روایت توریه‌ای زیر است که امام در مجلس هشام و خطاب به او می‌فرماید:

یا امیرالمؤمنین الواجب علی الناس الطاعة لامامهم والصدق له بالنصیحة؛[۴]

ای امیرمؤمنان، بر مردم واجب است که از امامشان اطاعت نمایند و هنگام نصیحت و خیرخواهی با او از در راستی درآیند.

چرا که در این روایت، کلمهٔ امام قابل تطبیق بر هر دو مصداق حاکمان غاصب و ائمّه اهل بیت﵈ می‌باشد. هم‌چنین شاید بتوانیم اقامهٔ مخفیانهٔ عزاداری آن حضرت

---

۱. همان، ج ۷۱، ص ۷۱، ح ۳۰.
۲. همان، ج ۷۵، ص ۲۶۰، ح ۵۹.
۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸، ح ۲۷.
۴. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۴۶، ص ۳۱۶.

برای امام حسین﵇ را[۱] از موارد این نوع تقیه بدانیم.

در بُعد تقیه اجتماعی نیز به موارد فراوان‌تری از آن در سیرهٔ امام باقر﵇ برخورد می‌کنیم، که از آن جمله برخورد کریمانهٔ آن حضرت با دشنام‌دهندهٔ به حضرت علی﵇ است.[۲]

هم‌چنین می‌توان یاد نمودن امام﵇ از زمان خود به زمان هدنه و آرامش و درخواست امام﵇ از اصحاب خود مبنی بر رعایت اصول همزیستی مسالمت‌آمیز با مخالفان، همچون باز گرداندن امانات و گمشده‌های آن‌ها، حفظ خونشان و محترم شمردن احکام ازدواج و ارث آن‌ها را[۳] نوعی فرمان به تقیهٔ اجتماعی دانست.

در این میدان حضرت تا آن‌جا پیش رفته که به یکی از یاران خود سفارش می‌کند: «هیچ‌گاه نماز پشت سر آنان را ترک مکن»[۴] و در دستور العملی کلّی خط مشی زیر را برای اصحاب خود هنگام برخورد با مخالفان پی‌ریزی می‌نماید:

خالطوهم بالبرانية و خالفوهم بالجوانية اذا كانت الامرة صبيانية؛[۵]

هرگاه حکومت به دست بچه‌ها (کم عقلان) افتاد، با مردم در آشکار معاشرت (نیکو) داشته باشید و در نهان با آن‌ها مخالفت کنید.

بالاخره امام﵇ وعدهٔ پاداش فراوانی برای رعایت کنندگان این بُعد از تقیه به اصحاب خود می‌دهد و می‌فرماید:

من اطاب الكلام مع موافقيه ليؤنسهم وبسط وجهه لمخالفيه ليأمنهم على نفسه واخوانه فقد حوى من الخيرات والدرجات العالية عند الله ما لايقادر قدره غيره؛[۶]

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج ۱۰، ص ۳۹۸، ح ۲۰.
۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۷۵، ص ۴۰۰، ح ۴۰.
۳. حرّ عاملی، همان، ج ۱۴، ص ۴۳۳، ح ۱.
۴. همان، ج ۵، ص ۳۸۲، ح ۵.
۵. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۷۵، ص ۴۳۶، ح ۱۰۰.
۶. همان، ص ۴۰۱، ح ۴۲.

کسی که با موافقانش به نیکویی سخن گوید تا با آن‌ها انس گیرد و با مخالفانش با خوش‌رویی برخورد کند تا از خطر آنان بر خود و برادرانش ایمن شود، نزد خداوند به چنان درجاتی دست می‌یابد که غیر از او هیچ‌کس به اندازه‌گیری آن درجات قادر نیست.

در بعد تقیهٔ فقهی، در میان آثار ائمه، برای اوّلین بار به روایاتی از امام باقر برخورد می‌کنیم که در آن‌ها به طور صریح، سخن از تقیهٔ امام در بیان احکام فقهی و به عبارت دیگر «تقیه در افتا» از سوی امام به میان آمده است، مانند آن که امام در روایتی خطاب به یکی از یاران خود به نام زیاد بن ابی عبیدة می‌فرماید:

یا زیاد ما تقول لو افتینا رجلاً ممن یتولانا بشیء من التقیة؟

قلت: انت اعلم جعلت فداك.

قال: ان اخذ به اجر وان ترکه والله اثم؛[1]

ای زیاد! نظر تو در موردی که ما فتوای تقیه‌ای برای یکی از شیعیانمان صادر کنیم، چیست؟

زیاد جواب می‌دهد: فدای تو گردم، تو خود داناتری.

و امام می‌فرماید: اگر به آن عمل کند، پاداش داده می‌شود و به خداوند سوگند که اگر آن را ترک نماید، گناه کرده است.

در راستای این صراحت، به موارد فراوانی در روایات امام برخورد می‌کنیم که به روشنی مصداق تقیه در افتا می‌باشد؛ مانند آن که امام به علّت تقیه از سلاطین بنی‌امیّه، فتوا به حلیّت شکارهای باز و شاهین می‌دهد، چرا که این دو پرنده از سوی حاکمان بنی امیه، فراوان در شکار مورد استفاده قرار می‌گرفته است. البته تقیه‌ای بودن این روایت، به صراحت از سوی امام صادق بیان شده است.[2]

هم‌چنین فتوا به لزوم هماهنگی با مردم در تعیین روز عید فطر، عید قربان و

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج۱۸، ص۷۶، ح۲.

۲. همان، ج۱۶، ص۲۶۴، ح۱۳ و ص۲۶۶، ح۱۲.

اوّل ماه مبارک رمضان از دیگر موارد این نوع تقیه است که امام﵇ در روایتی می‌فرماید:

الفطر یوم یفطر الناس والاضحی یوم یضحی الناس والصوم یوم یصوم الناس؛[۱]

عید فطر و عید قربان و اوّل ماه رمضان همان است که مردم عملاً آن‌ها را تعیین می‌کنند.

هم‌چنین صدور اجازهٔ سوگند تقیه‌ای از سوی آن حضرت برای بعضی از یاران خود به جهت حفظ اموال مسلمانان[۲] از دیگر موارد تقیه در افتا می‌باشد.

بالاخره می‌توان فتوا به جواز مسح بر کفش در هنگام تقیه را از دیگر موارد این نوع تقیه دانست،[۳] با آن که امام﵇ خود در این مورد خاص و موارد مشابه تقیه نمی‌کردند.[۴]

روایاتی که می‌توان آن‌ها را ناظر به تقیهٔ کلامی دانست نیز رشد قابل توجهی داشته است که پس از روایات یاد شده از امام صادق﵇ در مقام دوم قرار دارد. علل این رشد را می‌توان ظرفیت‌های مختلف جامعهٔ آن روز و نیز جلوگیری از دست‌آویز قرار گرفتن این‌گونه روایات به وسیلهٔ غالیان که در آن زمان فعالیت شدیدی داشتند، و هم‌چنین حفظ جان شیعیان از تعرّض حکومت دانست.

در این دوره به اصحابی همچون جابر بن یزید جعفی برخورد می‌کنیم که امام﵇ به او احادیث فراوانی که آن را تا هفتاد هزار ذکر کرده‌اند، تعلیم داد و از او خواست که آن‌ها را برای هیچ کس بیان نکند و هرگاه سینهٔ او از تحمّل آن‌ها به تنگ آمد، سر در گودال فرو کند و برخی از آن‌ها را نقل نماید.[۵]

از روایات ناظر به تقیهٔ کلامی نهی امام﵇ از بیزاری نجستن از حضرت علی﵇

---

۱. همان، ج۷، ص۹۵، ح۷.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج۷۵، ص۴۱۱، ح۵۷.

۳. حرّ عاملی، همان، ج۱، ص۳۲۲، ح۵.

۴. همان، ج۱۷، ص۲۸۰، ح۱ و محمدباقر مجلسی، همان، ص۳۹۹، ح۳۵.

۵. محمدباقر مجلسی، همان، ج۴۶، ص۲۴۰، ح۳۰.

در هنگام حفظ جان و استناد آن حضرت به عمل عمار و آیهٔ نازل شده دربارهٔ او است.[۱]

هم‌چنین در روایت دیگری امام﵇ ضمن معرّفی امر ولایت و علم ائمّه﵈ و بیان بعضی از مراتب والای آن که حتی از دسترس پیامبران و فرشتگان بیرون است، سفارش به تقیه نموده و آن را جزئی از دین به حساب می‌آورد و رهاکنندهٔ تقیه را همچون رهاکنندهٔ نماز می‌شمرد و شیعیان را به شدّت از فاش ساختن اسرار باز می‌دارد.[۲]

بالاخره می‌توان روایات فرمان دهنده به کتمان حدیث و اسرار و روایات بازدارنده از افشای اسرار را که از آن امام﵇ فراوان نقل شده است،[۳] ناظر به این نوع تقیه دانست و یا لااقل این نوع تقیه را بارزترین مصداق آن‌ها به حساب آورد.

نکتهٔ مهمّی که در پایان این بحث نباید از آن غافل ماند، آن است که برای اوّلین بار در میان روایات امام باقر﵇ به روایاتی برخورد می‌نماییم که در آن بعضی از حدود و ضوابط تقیه بیان شده است، و می‌توان آن‌ها را گام‌هایی در جهت ضابطه‌مند نمودن تقیه و کنار داشتن آن از افراط و تفریط‌های شیعیان دانست.

از این‌گونه روایات، روایات بیان کننده ضرورت و اضطرار به عنوان موارد تقیه است، از جمله در روایتی امام﵇ می‌فرماید:

التقیة فی کلّ ضرورة وصاحبها اعلم بها حین تنزل به؛[۴]

تقیه در هر مورد ناچاری است و آن کس که دچار آن شود، بهتر می‌تواند مورد آن را در یابد.

---

۱. همان، ج۷۵، ص۴۰۸، ح۴۸.

۲. همان، ج۶۷، ص۱۰۳، ح۲۱.

۳. به عنوان مثال ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۶۷، ص۱۰۳، ح۲۱ و ج۷۵، ص۸۵، ح۳۸ و ص۴۱۷، ح۷۰ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۶۱، ح۳۹.

۴. حرّ عاملی، همان، ج۱۱، ص۴۶۸، ح۱ و ص۴۷۰، ح۸ و محمدباقر مجلسی، همان، ج۷۵، ص۴۳۲، ح۹۳.

و در روایت دیگری می‌فرماید:

التقیة فی کلّ شیء و کلّ شیء اضطر الیه ابن آدم فقد احلّه الله له؛[۱]

تقیه در هر موردی ممکن است جاری باشد و هر چیزی که انسان به آن اضطرار پیدا کند، خداوند آن را برای او حلال کرده است.

نیز برخی روایات تقیه را هنگامی که به ریختن خونی منجر می‌شود، جایز ندانسته می‌توان گام دیگری در این راه تلقی نمود، چنان که امام باقر﵇ می‌فرماید:

انما جعلت التقیة لیحقن بها الدماء فاذا بلغ الدم فلا تقیة؛[۲]

تقیه به منظور حفظ خون‌ها مشروع شده است و اگر به جهت انجام تقیه خونی ریخته شود، تقیه مصداق نخواهد داشت.

علاوه بر آن، در روایاتی امام﵇ خبر از عدم تقیهٔ خود در مواردی همچون نوشیدن مسکر، مسح بر کفش و انجام حجّ تمتع می‌دهد،[۳] که می‌توان از آن‌ها برای بـه دست آوردن ضوابطی در موارد عدم تقیهٔ فقهی امام﵇ استفاده نمود.

هـ) امام صادق﵇ و تقیه

دورهٔ ۳۴ ساله امامت امام صادق﵇ (۱۱۴ ـ ۱۴۸ق) یکی از طولانی‌ترین دوره‌های امامت ائمّه﵈ می‌باشد که می‌توان آن را به سه بخش تقسیم نمود.

بخش اوّل، مصادف با حکومت هشام بن عبدالملک (۱۰۵ ـ ۱۲۵ق) بود که از نظر سیاسی خلیفه‌ای مقتدر و بر اوضاع مملکت اسلامی مسلّط بود و فعالیت‌های امام را به شدّت در کنترل داشت.

بخش میانی، سال‌های ۱۲۵ ـ ۱۴۵ق را شامل می‌شود کـه از سـال ۱۲۵ ـ ۱۳۲ق حکومت بنی امیه به شدّت رو به ضعف رفته و در پایان آن به درگیری بـا عـباسیان

---

۱. حرّ عاملی، همان، ح ۲ و محمدباقر مجلسی، همان، ص ۳۹۹، ح ۳۴.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۷۵، ص ۳۹۹، ح ۳۶.

۳. حرّ عاملی، همان، ج ۱۷، ص ۲۸۰، ح ۱.

مشغول بود که بالاخره به دست آنان سرنگون شد و از سال ۱۳۲ تا ۱۴۵ق حکومت نوبنیاد عباسی به سرکوب قیام‌های مدعیان مختلف سرگرم بود که می‌توان سرکوب قیام محمد بن عبدالله معروف به نفس زکیه و برادرانش در سال ۱۴۵ق به وسیلهٔ منصور را نقطهٔ پایانی این قیام‌ها و آغاز تسلّط همه جانبه حکومت عباسی دانست.

بخش سوم، سال‌های ۱۴۵ ـ ۱۴۸ق را شامل می‌شود که در آن، منصور به شدّت امام‌ﷺ را زیر نظر داشت و فعالیت‌های آن حضرت‌ﷺ را در جوانب مختلف کنترل می‌کرد.

اگر بخواهیم به بررسی روایات تقیه با ترسیم یک منحنی بپردازیم، به این نتیجه می‌رسیم که در دورهٔ امامت امام صادق‌ﷺ این روایات در هر چهار محور تقیه، بلندترین نقطهٔ این منحنی را به خود اختصاص خواهد داد. برای روشن‌تر شدن این مطلب ذکر این نکته کافی است که ۵۳ روایت از ۱۰۶ روایت مربوط به تقیه (البته با حذف بعضی از مکررات) که در کتاب بحارالانوار جمع‌آوری شده، از امام صادق‌ﷺ نقل شده است؛[1] یعنی حدود پنجاه‌درصد روایات تقیه را شامل می‌شود و این رقم غیر از احادیث مربوط به تقیه است که امام صادق‌ﷺ از قول امامان پیش از خود نقل می‌کند.

هم‌چنین با بررسی ۴۴ حدیث مربوط به کتمان سرّ در این کتاب، تعداد ۲۷ روایت یعنی بیش از شصت درصد از زبان آن امام‌ﷺ نقل شده است.[2]

علّت فراوانی این روایات را تنها در بُعد سیاسی می‌توان معلول فشارهای سهمگین حکومت‌های مرکزی در بخش اوّل و سوم و تا حدودی بخش دوم امامت آن حضرت دانست.

رشد روایات در بخش‌های دیگر را نیز می‌توان در عللی همچون طولانی بودن

---

۱. محمدباقر مجلسی، همان، ج۷۵، ص۳۹۳ ـ ۴۴۳.

۲. همان، ص۶۸ ـ ۹۰.

دوران امامت آن حضرت و توفیق فراوان او در نشر معارف و احکام اسلام به خصوص در طول بیست سال بخش میانی امامتش (۱۲۵ـ۱۴۵ق) از سویی و از سوی دیگر اختلافِ مذهب داشتنِ چهار هزار شاگرد و راوی از آن حضرت[۱] و شدّت اختلاط اقلیّت شیعیان با اکثریت سنّی که افراد متعصّب فراوانی را در خود جای داده بود، جست‌وجو نمود.

هم‌چنین فعالیّت شدید غالیان که در این دوره به نقطهٔ اوج خود رسیده بودند و بهره‌برداری آنان از شخصیت و روایات ائمّه علیهم‌السلام را نیز نباید از نظر دور داشت، این امر موجب می‌شد امام علیه‌السلام از اصحاب خود بخواهد، معارف بلند شیعه را در دسترس همگان قرار ندهند و در بیان آن‌ها تقیه نمایند.[۲]

از آن‌جا که این دور در ابعاد مختلف خود نقطه عطفی را سپری می‌نماید و بررسی موارد آن روشن‌بینی خاصّی برای آشنایی با این مسئله و تأثیر آن در علوم مختلف همچون فقه و کلام به خواننده می‌دهد و او را در آشنایی با سیرهٔ ائمّه علیهم‌السلام در برخورد با مخالفین یاری می‌نماید، موارد آن را با تفصیل بیش‌تری در ابعاد چهارگانه بررسی می‌کنیم.

۱. تقیهٔ سیاسی

مواردی از تقیهٔ سیاسی در سیرهٔ امام صادق علیه‌السلام و یارانش را می‌توان از قرار زیر برشمرد:

۱. پوشیدن لباس سیاه در فقه شیعه مکروه است، اما این لباس در زمان قیام عباسیان و پس از آن به صورت شعار آنان درآمد و لذا در تاریخ با عنوان «مسودة» (سیاه‌جامگان) معروف شدند.

---

۱. شیخ مفید، الارشاد، ج۲، ص۱۷۹.

۲. برای اطلاع بیش‌تر از غالیان در زمان ائمّه علیهم‌السلام و نقش آنان در به انحراف کشاندن شیعیان و نیز تعالیم و نقش ائمّه علیهم‌السلام در ریشه کنی آن‌ها ر.ک: نعمت الله صفری، غالیان؛ کاوشی در جریان‌ها و پرآیندها.

در روایتی آمده است هنگامی که امام صادق﵇ در حیره به سر می‌برد، فرستادهٔ ابوالعباس سفاح برای او لباس بارانی فرستاد که یک طرف آن سفید و طرف دیگر آن سیاه بود امام﵇ آن را پوشید و فرمود:

اما انی البسه وانا اعلم انه لباس اهل النار؛[۱]

من آن را می‌پوشم در حالی که می‌دانم لباس اهل آتش است.

در روایت دیگری چنین وارد شده است که امام﵇ حتی آستر و پنبهٔ لباس‌های خود را سیاه کرده بود.[۲]

۲. در بعضی از موارد که امام﵇ و یارانش می‌خواهند از «بنی عباس» یاد کنند، کلمهٔ عباس را وارونه کرده و با عبارت «ولد سابع» از آن‌ها یاد می‌کنند،[۳] و در روایتی امام صادق﵇ از آن‌ها با عنوان «ولد فلان» یاد کرده است.[۴]

۳. امام صادق﵇ در حدیثی می‌فرماید:

کلّما تقارب هذا الامر کان اشدّ للتقیة؛

هرچه به این امر نزدیک‌تر می‌شویم، تقیه شدیدتر می‌گردد.

علامه مجلسی «هذا الامر» را به «خروج قائم﵇» تفسیر کرده است،[۵] اما شاید بتوان آن را به قصد امام﵇ برای قیام و نزدیک شدن زمان آن نیز تفسیر نمود که البته به علّت دگرگونی شرایط محقق نشد.

۴. در بعضی از روایات چنین وارد شده است که یکی از یاران آن حضرت، در راه به امام برخورد نموده و به جهت تقیه و ایجاد نشدن مزاحمت برای امام از او روی برگرداند و وقتی در فرصت دیگر از امام معذرت‌خواهی کرد، امام عمل او را تأیید کرده و از عمل یکی دیگر از اصحاب که با صدای بلند با جملهٔ «السلام علیك یا

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۷۹، ح ۶.

۲. همان، ص ۲۸۰، ح ۹.

۳. همان، ج ۱۲، ص ۱۲۵، ح ۶.

۴. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۱۵۱، ح ۳.

۵. همان، ج ۷۵، ص ۴۳۴، ح ۹۷.

اباعبدالله» به او سلام کرده بود، انتقاد می‌کند.[۱]

۵. زمانی در کوفه چنان امر بر شیعیان سخت شده بود که آن‌ها حتی در مجامع عمومی به هم سلام نمی‌کردند اما امام﵇ این عمل را نمی‌پسندید، زیرا صرف سلام خطری برای آنان در بر نداشت.[۲]

۶. با آن که زیارت امام حسین﵇ در کربلا در آن زمان برای شیعیان خطراتی در بر داشت، اما به جهت خاموش نشدن این مشعل فروزان، امام صادق﵇ شیعیان را به زیارت خیلی مختصری که مخصوص حال تقیه است، توصیه می‌نماید.

این زیارت پس از غسل و پوشیدن لباس تمیز، فقط بر سه مرتبه گفتن «صلی الله علیك یا ابا عبدالله» مشتمل است.[۳]

در روایت دیگری، امام﵇ ضمن سفارش بیان آداب زیارت، سفارش به تقیه را نیز یادآور می‌شود و می‌فرماید:

ویلزمك التقیة التی هی قوام دینك بها؛[۴]

لازم است تقیه‌ای که قوام دین به آن است، رعایت کنی.

۷. امام﵇ در دستورالعملی خطاب به یاران خود، آن‌ها را از اقدامات سیاسی تند همانند آن‌چه زیدی‌ها انجام دادند، باز می‌دارد و می‌فرماید:

کفوا السنتکم والزموا بیوتکم فانه لا یصیبکم امر تخصّون به ابداً ولا تزال الزیدیّة لکم وقاء ابداً؛[۵]

زبان‌های خود را (از مطرح کردن مسائل سیاسی و...) باز دارید و در خانه‌هایتان بنشینید (و قیام نکنید) زیرا شما هیچ گاه به آن امری که اختصاص به شما دارد (یعنی تشکیل حکومت تحت نظر امامت امام معصوم﵇) نخواهید رسید و زیدیه همیشه

---

۱. همان، ص۴۲۹، ح۸۹.

۲. حرّ عاملی، همان، ج۸، ص۴۵۱، ح۱.

۳. همان، ج۱۰، ص۳۵۷، ح۳.

۴. همان، ص۴۱۳، ح۱.

۵. محمدباقر مجلسی، همان، ج۷۵، ص۸۲، ح۳۰.

برای شما پوشش خواهند بود.

دربارهٔ جملهٔ اخیر چند احتمال وجود دارد:

یکی این که: نظر به سرنوشت زیدیه و شکست قیام آن‌ها می‌تواند تجربه‌ای برای شما برای عدم قیام، به ارمغان آورد.

دیگر آن که: زیدیه کم‌تر تقیه می‌کنند، بعضی از مسائل ولایت و امامت را مطرح نموده و بدین وسیله زحمت شما را از مطرح کردن این مسائل کم‌تر می‌نمایند.

سوم آن که: هم اکنون حکومت مشغول درگیری و نزاع با زیدیه است و از شما غافل شده است.[۱]

هم‌چنین در دستورالعمل دیگری خطاب به آنان می‌فرماید:

اتقوا الله وعلیکم بالطاعة لائمتکم، قولوا ما یقولون واصمتوا عما صمتوا...؛

تقوای الهی را پیشه کنید، و بر شما باد به اطاعت از حاکمانتان، آن‌چه را آن‌ها می‌گویند بگویید و از آن‌چه ساکت‌اند، ساکت باشید.

۸. وقتی منصور از امام به جهت اقدام برای قیام گلایه می‌کند، امام علیه السلام می‌فرماید:

من در زمان بنی امیّه با آن که آن‌ها دشمن‌ترین مردم نسبت به ما و شما بودند، قیام نکردم، حال چه طور علیه تو که پسر عمویم می‌باشی و نزدیک‌ترین مردمان از جهت خویشاوندی هستی و بیش‌تر از همه نسبت به من بخشش و نیکی می‌کنی، قیام کنم.[۲]

۹. مسئله همکاری با بنی عباس و حکومت، یکی از مسائل مبتلا به آن زمان بوده است که امام علیه السلام در هنگام مناسب دیدن شرایط، حکم تحریم شدید آن را در پاسخ اصحاب بیان می‌کرده است.[۳]

اما در روایتی، امام علیه السلام از زراره گلایه می‌کند که چرا چنین سؤالی از او کرده است، که اگر جواب منفی بدهد، زراره آن را به صورت روایت از قول امام نقل

---

۱. احتمال دوم و سوم را علامه مجلسی ذکر کرده است (بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۸۲).

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ص ۱۹۶.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۳۵ ـ ۱۳۸.

می‌کند[۱] (و موجبات دردسر برای امام را فراهم می‌آورد).

۱۰. در بعضی از روایات می‌بینیم که امام صادق﵇ با عنوان «یا امیرالمؤمنین» با سفاح، خلیفهٔ اوّل عباسی، سخن می‌گوید.[۲]

۱۱. زرارة بن اعین یکی از بزرگ‌ترین اصحاب ائمّه﵈ می‌باشد، که روایات فراوانی در مدح او از امام صادق﵇ رسیده است. اما در مقابل، روایات ذمّ نیز دربارهٔ او وارد شده است.

امام﵇ در گفت‌وگویی با عبدالله پسر زراره علّت صدور این روایات را معروف شدن زراره به محبّت اهل بیت﵈ می‌داند که این مطلب در آن زمان باعث اذیّت و آزار او می‌شده است. سپس امام﵇ این عمل خود را به عمل خضر مبنی بر سوراخ کردن کشتی مساکین به منظور بی‌رغبت کردن سلطان ظالم به آن تشبیه کرده و زراره را محبوب‌ترین مردم نزد خود معرّفی می‌کند.[۳]

۱۲. بالاخره وصیّت امام﵇ نیز یکی از موارد جالب تقیهٔ است. در آن زمان منصور به دنبال شناسایی و از بین بردن وصی امام بود، لذا نامه‌ای با همین مضمون به فرماندار مدینه نوشت و وقتی فرماندار در پی اجرای حکم رفت، مشاهده کرد که امام افرادی همچون منصور فرماندار مدینه، موسی بن جعفر﵇، حمیده همسر خویش و عبدالله پسر دیگر خویش را به عنوان اوصیای خود معرّفی کرده است.[۴]

۲. تقیهٔ اجتماعی

در زمان امام صادق﵇ تقیهٔ اجتماعی نیز ابعاد گسترده‌تری می‌یابد، و با بررسی سیرهٔ امام و اصحاب او به موارد فراوانی از این نوع تقیه برخورد می‌کنیم، از جمله، داستانی شبیه آن‌چه دربارهٔ امام باقر﵇ نقل کردیم، دربارهٔ آن حضرت نیز گفته شده

---

۱. همان، ص۱۳۵، ح۱.

۲. همان، ج۷، ص۹۵، ح۶.

۳. همان، ج۲۰، ص۱۹۶ ـ ۱۹۷ و سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص۲۳۳ ـ ۲۳۴.

۴. عبدالحلیم جندی، الامام جعفر الصادق، ص۳۶۱.

است، بدین گونه که آن حضرت هنگام شنیدن دشنام به علی﵇ از بعضی از مخالفان، خود را در پشت ستون مخفی کرده و پس از تمام شدن دشنام، به نزد آن مخالف آمده و به وی سلام کرده و با او مصافحه نمود.[۱]

هم‌چنین آن حضرت در روایات فراوانی دستور تقیهٔ اجتماعی را برای اصحاب و یاران خود صادر می‌کند که در ذیل به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. در حدیثی می‌فرماید:

کظم الغیظ عن العدو فی دولاتهم تقیة حزم لمن اخذ بها وتحرّز من التعرّض للبلاء فی الدّنیا؛[۲]

فرو بردن خشم از دشمن در زمان حکومت آن‌ها به جهت تقیه، احتیاط است برای کسی که آن را عمل کند و دوری جستن از بلا در دنیا می‌باشد.

۲. در حدیثی ضمن تفسیر آیه‌ای از قرآن چنین می‌فرماید:

﴿قولوا للنّاس حسنا﴾[۳] ای للناس کلّهم مؤمنهم ومخالفهم، اما المؤمنون فیبسط لهم وجهه و اما المخالفون فیکلّمهم بالمداراة لاجتذابهم الی الایمان فانه بأیسر من ذلك یکفّ شرورهم عن نفسه و عن اخوانه المؤمنین؛[۴]

این که خداوند می‌فرماید: با مردم به نیکویی سخن گویید، یعنی با همهٔ مردم چه مؤمنان و چه مخالفان. اما با مؤمنان با گشاده‌رویی برخورد می‌کند و با مخالفان با مدارا تا آن‌ها را به ایمان جذب نماید، که به آسان‌تر از این می‌توان شرور آن‌ها را از خود و از برادران مؤمنش دفع کند.

نیز می‌فرماید:

ان مداراة اعداءالله من افضل صدقة المرء علی نفسه واخوانه؛[۵]

---

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۱۱، ح۶۱.
۲. همان، ص۳۹۹، ح۳۸.
۳. بقره (۲) آیهٔ ۸۳.
۴. محمدباقر مجلسی، همان، ص۴۰۱، ح۴۲.
۵. همان، ص۴۰۱، ح۴۲.

مدارا با دشمنان خدا از برترین صدقه‌های انسان برای حفظ خود و برادرانش می‌باشد.

در روایتی دیگر می‌فرماید:

احسن خلقك مع الناس و قل خيرا؛[1]

اخلاقت را با مردم نیکو گردان و سخن نیکو بگو.

۳. امام در روایتی دیگر نتیجهٔ عالی مدارا را این چنین بیان می‌کند:

من كف يده عن الناس فانما يكفّ عنهم يدا واحدة و يكفون عنهم ايادى كثيرة؛[2]

کسی که (با مردم مدارا کند و) از برخورد شدید با مردم دوری گزیند، در حقیقت او تنها یک دست (یک تن) را از برخورد دور داشته، اما دست‌های (تن‌های) فراوانی را از اذیت و آزار خود باز داشته است.

۴. در روایات فراوانی امام علیه السلام به نمازگزاردن با اهل سنّت و پشت سر آنان سفارش می‌کند و از جمله در روایتی نماز در صف اوّل با آنان را همانند نماز پشت سر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله دانسته[3] و در روایت دیگری ثواب این نماز را برابر با ثواب جهاد معرّفی می‌کند.[4]

۵. در بعضی از روایات امام علیه السلام به همزیستی مسالمت‌آمیز شیعیان با مخالفان در ابعاد مختلف سفارش می‌کند و از آنان می‌خواهد که بیماران آنان را عیادت و در تشییع جنازهٔ مردگانشان شرکت کنند و در محاکم قضایی آنان شرکت کرده و علیه آنان یا به نفعشان شهادت دهند و نیز در مساجد آنان نماز گزارند[5] که در این‌جا به ذکر یکی از جالب‌ترین این احادیث که بیان‌گر سفارش‌های امام به «زید شحام» می‌باشد، اکتفا می‌کنیم:

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۵، ص۳۸۲، ح۶.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ص۴۱۹، ح۷۳.

۳. حرّ عاملی، همان، ص۳۸۱، ح۱ ـ ۳.

۴. همان، ص۳۸۲، ح۷.

۵. حرّ عاملی، همان، ص۳۸۲، ح۸ و محمدباقر مجلسی، همان، ص۴۱۹ ـ ۴۲۰.

یا زید! خالقوا الناس باخلاقهم، صلّوا فی مساجدهم، وعوّدوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم وان استطعتم ان تکونوا الائمة والمؤذنین فافعلوا فانکم اذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفریّة رحم‌الله جعفراً ما کان احسن ما یؤدّب اصحابه واذا ترکتم ذلك قالوا هؤلاء الجعفریّة، فعل‌الله بجعفر ما کان اسوأ ما یؤدّب اصحابه؛[1]

ای زید! با مردم (یعنی عامه و اهل سنّت) طبق اخلاق آن‌ها معاشرت کنید، در مسجدهایشان نماز گزارید، بیمارانشان را عیادت کنید و در تشییع جنازه‌هایشان حاضر شوید و اگر توانستید امام جماعت یا مؤذن شوید، این کار را بکنید، که اگر شما چنین رفتار کنید، خواهند گفت: این‌ها جعفری هستند، خداوند جعفر را رحمت کند که چه نیکو اصحابی تربیت کرده است و اگر چنین رفتار نکنید، خواهند گفت: این‌ها جعفری هستند، خداوند خود جزای جعفر را بدهد که چه بد اصحابش را تربیت کرده است.

۶. در روایات دیگری نیز امام بر حفظ وجههٔ تشیّع و امامان آن تأکید کرده و در روایتی می‌فرماید:

رحم الله امرءً حَبَّبَنا الی الناس ولم یبغضنا الیهم؛[2]

خداوند انسانی را که ما را به نزد مردم محبوب می‌سازد و نه مبغوض، رحمت نماید.

و در روایت دیگری چنین می‌فرماید:

مبادا عملی انجام دهید که به واسطهٔ آن، ما را سرزنش کنند، زیرا فرزند بد، با اعمال بدش باعث سرزنش پدرش خواهد شد.

شما برای رهبران خود زینت باشید و نه این که زشتی و عیب را برای آنان به ارمغان آورید. در میان جماعات (عشایر) آنان نماز گزارید، بیمارانشان را عیادت کنید و در تشییع جنازه‌شان شرکت کنید و مبادا در کار نیکی آن‌ها از شما سبقت‌گیرند.

---

۱. حرّ عاملی، همان، ص۴۷۷، ح۱.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ص۴۲۱، ح۷۹.

به‌خداوند سوگند، او به هیچ چیزی عبادت نشده است که نزد او محبوب‌تر از تقیه باشد.[۱]

۷. بالاخره امام﵇ در پایان روایتی مفصّل، در بیان فرق بین حکومت بنی امیه و امامت ائمّه﵈ می‌فرماید:

ان امارة بنی امیّة کانت بالسیف والعسف والجور وان امامتنا بالرفق و التألف والوقار والتقیة وحسن الخلطة والورع والاجتهاد فرغبوا الناس فی دینکم وفیما انتم فیه؛[۲]

حکومت بنی امیه با شمشیر و ظلم و جور سرپا بود و (اما) امامت ما با نرمی، الفت با هم‌دیگر، وقار، تقیه، خوش برخوردی، پرهیزکاری و اجتهاد همراه است. پس مردم را در دینتان و در آن‌چه شما بر آنید (یعنی امامت و ولایت)، تشویق کنید.

۳. تقیهٔ فقهی

فقه شیعه در دوران ۳۴ سالهٔ امامت امام صادق﵇ به نقطهٔ اوج بالندگی و شکوفایی خود رسید، به گونه‌ای که به فقه جعفری معروف شد، به گونه‌ای که با مراجعه به جوامع روایی شیعه مشاهده می‌کنیم که بیش‌تر روایات آن، از زبان امام صادق﵇ نقل شده است.

اما به موازات این رشد ـ که به بعضی از علل آن همانند فرا مذهبی بودن بسیاری از شاگردان حضرت و نیز ترس از حکومت و... قبلاً اشاره شد ـ روایات فقهی تقیه‌ای نیز رشد روز افزونی پیدا کرد و از این زمان مسئله تعارض در روایات پیش آمد.[۳]

گستردگی تقیه و روایات تقیه‌ای به گونه‌ای بود که بعضی از یاران در استفتای

---

۱. همان، ص ۴۳۱، ح ۹۱.

۲. حرّ عاملی، همان، ص ۴۳۰، ح ۹.

۳. ر.ک: همان، ج ۱۸، ص ۷۵ ـ ۸۹، باب «وجوه الجمع بین الاحادیث المختلفة وکیفیة العمل بها»؛ در این باب ۴۸ حدیث گردآوری شده که بیش‌تر آن‌ها از امام صادق﵇ نقل شده است.

مکاتبه‌ای خود تصریح می‌کنند که مسئله تقیه در میان نیست و خواستار بیان حکم در حالت عادی می‌شوند.[۱]

امام صادق﵇ در چند روایت، یکی از علل صدور احکام تقیه‌ای را شکاک بودن یاران خود بیان می‌کند (مسئله‌ای که در میان یاران پدرش امام باقر﵇ کم‌تر بود)؛ مثلاً در روایتی ابوبصیر از امام﵇ دربارهٔ وقت نماز نافلهٔ صبح می‌پرسد و امام﵇ جواب می‌دهد که وقت آن بعد از طلوع فجر است.

اما ابوبصیر می‌گوید: ابوجعفر (امام باقر﵇)به من دستور داد که آن را قبل از طلوع فجر بخوانم و امام در این هنگام می‌فرماید:

یا ابامحمد! ان الشیعة اتوا ابی مسترشدین فافتاهم بمرّ الحق واتونی شکاکاً فافتیتهم بالتقیة؛[۲]

ای ابومحمد! شیعیان پدر من نزد او می‌آمدند و واقعاً راهنمایی می‌خواستند، لذا فتوای تلخ حق را برای آنان بیان می‌داشت، اما آن‌ها هم اکنون در حالی که شکاک هستند، نزد من می‌آیند و من برای آنان فتوای تقیه‌ای بیان می‌کنم.

و در روایت دیگری همین مضمون دربارهٔ حکم قنوت در نمازهای پنج‌گانه وارد شده است، که امام باقر﵇ آن را در همهٔ آن نمازها جایز می‌دانست و امام صادق﵇ آن را در نمازهای جهریّه (نمازهایی که حمد و سورهٔ آنان بلند خوانده می‌شود) جایز دانست و این فتوا طبق تصریح آن حضرت فتوای تقیه‌ای بود.[۳]

اما در بُعد تعارض روایات، امام﵇ برای اوّلین بار عرضهٔ روایات بر روایات عامّه را به عنوان یکی از ملاک‌های رفع تعارض بیان می‌کند؛ بدین ترتیب که چنان‌چه روایتی مخالف با عامّه باشد، بیان‌گر حکم واقعی است و روایت موافق، بیان‌گر حکم

---

۱. همان، ج۳، ص۲۵۱، ح۴.
۲. همان، ص۱۹۲، ح۲.
۳. همان، ج۴، ص۸۹۷ ح۱۰.

غیر واقعی، با این توضیح که در بسیاری از این روایات، این ملاک بعد از ملاک‌هایی همچون موافقت با قرآن، سنّت و مشهور بین اصحاب، و در طول آن‌ها مطرح شده است.[۱] حتی امام﵇ در این‌باره دستورالعمل کلّی را با عبارت زیر برای اصحاب بیان می‌دارند:

ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیة وما سمعت منی لایشبه قول الناس فلا تقیة فیه؛[۲]

آن‌چه از گفتار من می‌شنوی و آن را مشابه گفتار مردم (یعنی عامه و اهل سنّت) می‌یابی (بدان که) در آن تقیه است و آن‌چه از گفتار من که مشابه قول مردم نیست، در آن تقیه نمی‌باشد.[۳]

البته علل تقیه گستردهٔ امام از عامّه و معرّفی کردن این ملاک، در جای خود در فصل‌های بعدی بررسی خواهد شد، اما آن‌چه الآن مورد نظر ما است، اثبات فراوانی روایات تقیه‌ای در این عصر و ظهور نقطه عطفی در ملاک‌های جمع بین اخبار و روایات متعارض می‌باشد.

حال با این توضیحات به سراغ بعضی از موارد تقیهٔ فقهی به ترتیب ابواب فقه می‌رویم، با این توضیح که تنها مواردی را در این‌جا ذکر می‌کنیم که شاهد قطعی بر تقیه در آن‌ها داریم و اما مواردی که از سوی فقها و اخباریون حمل بر تقیه شده است، در مباحث آینده بررسی خواهد شد.

۱. ابوبصیر از امام﵇ دربارهٔ جواز سجده بر گلیم می‌پرسد و امام﵇ جواب می‌دهد:

اذا کان فی تقیة فلا بأس به؛[۴]

اگر در حالت تقیه باشد، اشکالی ندارد.

---

۱. همان، ج۱۸، ص۷۶، ح۱ و ص۸۳، ح۲۴ و ص۸۵، ح۲۹ و ۳۲.

۲. همان، ص۸۸، ح۴۶.

۳. این مطالب را به تفصیل در بحث شرایط تقیه بیان خواهیم کرد.

۴. حرّ عاملی، همان، ج۳، ص۵۹۶، ح۳.

۲. امام﵇ دربارهٔ کیفیت برگزاری نماز خود با اهل سنّت چنین می‌فرماید:

فاما انا فاصلّی معهم و اریهم انی اسجد وما اسجد؛[۱]

من با آنان نماز می‌خوانم و چنین وانمود می‌کنم که سجده می‌نمایم، در حالی که سجده نمی‌کنم.

۳. راوی از امام﵇ می‌پرسد: من در میان بنی عدی زندگی می‌کنم که مؤذن و امام و همهٔ اهل مسجد محلّه عثمانی هستند و از شما و شیعیانتان بیزاری می‌جویند، آیا جایز است، من پشت سر چنین امامی نماز بخوانم؟

امام﵇ در جواب می‌فرمایند: پشت سر او نماز بخوان و قرائت او را برای نماز خود حساب کن (که شاید به علّت حضور شخص نامحرمی در مجلس این فتوای تقیه‌ای را بیان می‌کنند).

سپس می‌فرمایند: اگر به بصره رفتی، فضیل بن یسار (یکی از یاران امام﵇) از تو سؤال خواهدکرد و تو این فتوا را برای او بیان می‌کنی (و او فتوای دیگری برای تو نقل خواهد کرد). پس آن‌چه فضیل می‌گوید عمل کن و این گفتار کنونی مرا کنار بگذار.

راوی می‌گوید: در بصره به نزد فضیل رفتم و فتوا را برای او نقل کردم. فضیل گفت: خود نسبت به آن‌چه فرموده آگاه‌تر است، اما من از او و پدرش (امام باقر﵇) شنیدم که می‌گفتند:

لا تعتد بالصلاة خلف الناصبی واقرأ لنفسك کانك وحدك؛[۲]

اعتباری برای نماز پشت سر ناصبی (کسی که علی﵇ و ائمّه را دشنام می‌دهد) قائل نشو و (هنگام نماز خواندن پشت سر او) خود حمد و سوره‌ات را بخوان، مثل این‌که تنها نماز می‌خوانی.

۴. راوی از امام﵇ دربارهٔ حکم نماز در مکّه و مدینه می‌پرسد که آیا همانند سایر

---

۱. همان، ج۵، ص۳۸۵، ح۸.

۲. همان، ج۵، ص۳۸۹، ح۴.

شهرها نماز مسافر در آن شکسته است یا خیر؟ امام علیه السلام می‌فرماید: این دو شهر مانند سایر شهرها می‌باشند.

سپس راوی می‌گوید: اما بعضی از اصحاب از شما چنین روایت کرده‌اند که در مدینه اگر پنج روز می‌مانید، تمام بخوانید. امام علیه السلام فرمود: بله، اصحاب به مدینه می‌آمدند و هنگام نماز از مسجد خارج می‌شدند، من این عمل آن‌ها را ناپسند دانستم و به آن‌ها گفتم که نماز را تمام بخوانید.[۱] شاید منظور امام علیه السلام آن بوده که اصحاب چون نماز شکسته می‌خواندند، در وسط نماز از میان صفوف نمازگزاران خارج شده و صحنهٔ ناهنجاری را برای مسلمانان به نمایش می‌گذاشتند.

۵. راوی می‌گوید: در یوم الشك (روزی که معلوم نیست از رمضان است یا شوال) نزد امام علیه السلام بودم، امام غلام خود را طلبید و به او گفت: برو ببین، آیا سلطان (حاکم) روزه گرفته است یا نه؟ غلام برگشت و جواب داد: روزه نگرفته است. پس امام علیه السلام غذا طلب کرد و ما با هم غذا خوردیم.[۲]

هم‌چنین راوی دیگری می‌گوید: روزی بود که مردم در آن شک داشتند، اما من قطعاً می‌دانستم که آن روز از ماه مبارک رمضان است، پس در چنین روزی و در زمان حکومت ابوالعباس (سفّاح) در حیره وارد بر امام شدم و از امام علیه السلام دربارهٔ روزهٔ آن روز پرسیدم. امام علیه السلام جواب داد: اختیار این امر به دست امام (حاکم) است، اگر روزه بگیرد ما هم روزه می‌گیریم و اگر افطار کند، ما هم افطار می‌کنیم.

آن‌گاه امام علیه السلام فرمود:

فکان افطاری یوماً وقضاؤه ایسر علیَّ من ان یضرب عنقی ولا یعبدالله؛[۳]

این‌که یک روز روزهٔ خود را بخورم و سپس آن را قضا کنم، بر من آسان‌تر است تا این‌که گردنم زده شود و خداوند عبادت نشود.

---

۱. همان، ص ۵۴۹، ح ۲۷.

۲. همان، ج ۷، ص ۹۴، ح ۱.

۳. همان، ص ۹۵، ح ۵.

و در روایت دیگری ذیل آن چنین آمده است:

ای والله افطر یوماً من شهر رمضان احبّ الی من ان یضرب عنقی؛[۱]

بله، به خداوند سوگند (روزهٔ خود را می‌خورم و این‌که) روزی از ماه رمضان روزهٔ خود را بخورم نزد من محبوب‌تر است از این‌که گردنم زده شود.

در روایت دیگری این داستان در مجلس سفّاح نقل شده است و امام﵇ می‌فرماید: من یوم الشّک بر ابوالعباس وارد شدم و قطعاً می‌دانستم که آن روز، از ماه رمضان است، در حالی که سفاح مشغول غذا خوردن بود. او وقتی مرا دید، گفت: ای ابوعبدالله! امروز از روزهای تو (که بتوانی افطار کنی) نیست؟ من جواب دادم: به چه علّت ای امیرالمؤمنین؟! هرگاه تو روزه بگیری، من هم روزه می‌گیرم، و هرگاه تو افطار کنی، من هم افطار می‌کنم.

پس آن‌گاه در کنار او نشسته و به غذا خوردن مشغول شدم، در حالی که به خداوند سوگند قطعاً می‌دانستم که آن روز از ماه رمضان است.[۲]

۶. امام﵇ در روایتی سوگند دروغین به جهت تقیه را مجاز شمرده و برای شکستن آن کفاره‌ای قائل نمی‌شود:

لا حنث ولا کفّارة علی من حلف تقیة یدفع بذلك ظلما عن نفسه؛[۳]

کسی که به جهت تقیه و برای دفع ظلم از خود، سوگند بخورد (و بعد خلاف آن عمل کند) این سوگند شکسته نمی‌شود و کفاره‌ای ندارد.

و در روایت دیگری سوگند تقیه‌ای را برای حفظ جان و مال اجازه می‌دهد.[۴]

۴. تقیهٔ کلامی

به موازات رشد و بالندگی فقه شیعه به وسیلهٔ امام صادق﵇، کلام و معارف شیعه

---

۱. همان، ص۹۵، ح۴.

۲. همان، ح۶.

۳. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۳۹۴، ح۱۰.

۴. همان، ص۴۱۱، ح۵۹.

نیز در این زمان توسّط آن حضرت به نقطهٔ اوج بالندگی و شکوفایی رسید و توانست در میان همهٔ مذاهب کلامی رایج در آن روزگار راه خود را پیموده و خود را در صدر مذاهب کلامی که در ضمن مبتنی بر اصول و قواعد قطعی بود، قرار دهد. لذا در میان اصحاب امام صادق﵇ به چهره‌های کلامی متبحّری همانند هشام بن حَکَم برخورد می‌کنیم که در مبارزات کلامی خود با دیگر مذاهب کلامی، همیشه بر آن‌ها پیروز است تا جایی که امام﵇ هشام را با آن‌که جوان نورسی است، در صدر مجلس خود جای می‌دهد.

با مراجعه به ابواب مختلف کلامی مشاهده می‌کنیم که قسمت عمدهٔ روایات کلامی شیعه از زبان امام صادق﵇ نقل شده است و ناقلان بسیاری از این احادیث که در سطح بلندی قرار دارند، از اصحاب خاصّ امام صادق﵇ بوده‌اند و امام﵇ طبق اطمینانی که به آنان داشته، این احادیث را برای آن‌ها بیان کرده است؛ به عنوان مثال، قرآن کریم دربارهٔ پایان اعمال حجّ می‌فرماید:

ولیقضوا تفثهم ولیوفوا نذورهم؛[1]

در پایان حجّ چرک‌هایشان را زایل کنند و نذرهایشان را وفا نمایند.

«تفث» در لغت چرکین و ژولیده بودن موی است و قضای تفث کنایه از «تقصیر» یعنی کوتاه کردن مو یا ناخن در بدن می‌باشد که به وسیلهٔ آن عمده اعمال حجّ پایان می‌یابد.[2]

اما در روایتی امام صادق﵇ برای ذریح محاربی که از اصحاب با ظرفیّت آن امام﵇ بود، «لیقضوا تفثهم» را به ملاقات امام معصوم پس از پایان حجّ تفسیر می‌کند،[3] و وقتی راوی دیگری، روایت ذریح را بر امام عرضه می‌کند، امام چنین می‌فرمایند:

صدق ذریح وصدقت، ان للقرآن ظاهراً وباطناً ومن یحتمل ما یحتمله ذریح؟![4]

---

۱. حج (۲۲) آیهٔ ۲۹.

۲. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج۱۴، ص۳۷۱.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۰، ص۲۵۳، ح۳.

۴. همان، ح۴.

ذریح درست گفت و من هم راست گفتم، زیرا قرآن ظاهری دارد و باطنی، و چه کسی می‌تواند مانند ذریح حامل علوم ما باشد؟

از این روایت به خوبی ظرفیت‌های مختلف اصحاب و یاران ائمّه علیهم السلام و سخن گفتن امام طبق ظرفیت‌های مختلف روشن می‌شود.

هم‌چنین می‌توانیم قسمت عمدهٔ روایات فراوان سفارش کننده به کتمان اسرار و نهی از فاش ساختن آن‌ها را ناظر به همین احادیث بلند حاوی عقاید و معارف شیعه بدانیم، که بیش‌تر این احادیث از امام صادق علیه السلام نقل شده است،[۱] و امام در بعضی از آن‌ها کتمان سرّ را برابر با جهاد در راه خدا دانسته و در بعضی دیگر کتمان را باعث عزت و افشای اسرار را موجب ذلّت معرفی کرده است.[۲] نیز در بعضی دیگر خطر فاش کنندهٔ اسرار را از خطر ناصبی‌ها بدتر دانسته است،[۳] و در روایتی افشاکنندهٔ احادیث را مانند منکر آن احادیث معرفی کرده است.[۴]

هم‌چنین در چند حدیث فاش کنندهٔ اسرار را قاتل عمدی (و نه خطایی) ائمّه علیهم السلام به حساب آورده است،[۵] و در بعضی از این احادیث، امام به شدّت از یاران خود که افشای اسرار می‌کنند، گلایه و شکایت می‌کند و خود را امام آن‌ها نمی‌داند،[۶] و بالاخره نتیجهٔ افشای اسرار را چشیدن مزهٔ آهن (شمشیر) و تنگی زندان‌ها دانسته است.[۷]

به عنوان شاهد می‌توانیم داستان «معلّی بن خنیس» را مثال آوریم که هرچند از اصحاب خاص امام علیه السلام بود و امام معارف بلندی را برای او بیان کرده بود، اما به هر علّت او به بیان احادیث ائمّه علیهم السلام برای نااهلان می‌پرداخت، با آن که امام علیه السلام در چند

---

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۶۸ ـ ۹۰؛ در این باب ۴۴ حدیث وارد شده که ۲۷ حدیث آن از امام صادق علیه السلام نقل شده است.

۲. همان، ص۷۲، ح۲۰.

۳. همان، ص۷۴، ح۲۲.

۴. همان، ص۸۵، ح۳۵.

۵. همان، ص۸۵، ح۳۷ و ص ۸۷، ح ۴۱.

۶. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۱، ص۴۸۵، ح۱.

۷. محمدباقر مجلسی، همان، ص۸۹، ح۴۴.

حدیث از او خواسته بود که افشای اسرار نکند.[۱] در نهایت عاقبت امر او آن شد که به دست داود بن علی فرماندار مدینه به شهادت رسید.[۲]

در زمینهٔ افشای اسرار به وسیلهٔ اصحاب امام علیه السلام مناسب است به روایتی از ابوبصیر اشاره کنیم که او به صورت گلایه به امام علیه السلام می‌گوید:

مالنا من یخبرنا بما یکون کما کان علیّ یخبر اصحابه؛

هم‌اکنون کسی نیست که مانند خبرهایی که علی علیه السلام برای یارانش در مورد آینده بیان می‌داشت، برای ما بیان کند.

امام علیه السلام فرمود:

بلی والله ولکن هات حدیثاً واحداً حدثتك فکتمته؛

به خداوند سوگند چنین شخصی وجود دارد، اما تو تنها یک حدیث که آن را کتمان کرده‌ای برای من شاهد بیاور.

ابوبصیر می‌گوید: من هر چه فکر کردم، به حدیثی که آن را فاش نساخته باشم، برخورد نکردم.[۳]

حال با این توضیحات به چند نمونهٔ دیگر از تقیهٔ کلامی امام اشاره می‌کنیم:

۱. از امام صادق علیه السلام پرسیدند: زده شدن گردن‌ها برای شما محبوب‌تر است یا برائت از علی علیه السلام، حضرت فرمودند: رخصت (یعنی استفاده از تقیه) برای من محبوب‌تر است و آن‌گاه به آیهٔ نازل شده در شأن عمار استناد کرد.[۴]

در همین زمینه راوی از امام علیه السلام سؤال می‌کند: چنان‌چه ضحاک، فرماندار کوفه مرا به برائت از علی علیه السلام فرا بخواند، چه کنم؟ امام در جواب می‌فرماید: برائت بجوی. سپس او از امام می‌پرسد: کدام عمل نزد شما بهتر است و امام علیه السلام

---

۱. همان، ص۷۹، ح۲۵ و ص۸۵، ح۳۵.

۲. شیخ مفید، الارشاد، ج۲، ص۱۸۴ ـ ۱۸۵.

۳. محمدباقر مجلسی، همان، ص۴۲۲، ح۸۰.

۴. حرّ عاملی، همان، ص۴۷۹، ح۱۲.

جواب می‌دهد: همان عملی که عمار بن یاسر انجام داد و سپس داستان عمار را نقل می‌کند.[۱]

۲. دو نفر از زیدیه خدمت امام علیه السلام می‌رسند و از او سؤال می‌کنند که آیا در میان شما امامی که اطاعت از او واجب باشد، وجود دارد، امام می‌فرماید: خیر.

آن‌دو، عده‌ای از اصحاب را معرفی می‌کنند که از قول امام علیه السلام وجود امام واجب الاطاعة را در میان شیعه نقل کرده‌اند، و امام علیه السلام در این هنگام غضبناک شده و می‌فرماید: من آن‌ها را به چنین کاری دستور نداده‌ام.[۲]

در روایتی دیگر شبیه همین برخورد در برخورد امام با عده‌ای از اهل کوفه نقل شده است.[۳]

۳. در روایتی امام علیه السلام چنین می‌فرماید:

ایاکم و ذکر علی و فاطمة علیها السلام فان الناس لیس شیء ابغض الیهم من ذکر علی وفاطمه علیها السلام؛[۴]

از آوردن نام علی و فاطمه نزد مردم بپرهیزید، زیرا آن‌ها یادآوری این دو را از هر چیز دیگر ناخوش‌تر می‌دارند.

۴. یکی از شیعیان در برخورد با یکی از متعصبین اهل سنّت که از او دربارهٔ صحابهٔ ده‌گانه سؤالاتی می‌کرد، با توریه به گونه‌ای جواب داد که او را راضی ساخت و امام علیه السلام این توریهٔ او را تأیید کرد.[۵]

۵. در چند حدیث امام علیه السلام از یاران خود می‌خواهد که اصراری بر تشویق مردم به پذیرفتن ولایت ائمّه علیهم السلام و هدایت آن‌ها به این سو نداشته باشند.[۶]

---

۱. همان، ح ۱۳.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۱۳، ح ۲۱.

۳. همان، ج ۲۶، ص ۲۰۵، ح ۶.

۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۸۶، ح ۲.

۵. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۷۵، ص ۴۰۲، ح ۴۲.

۶. حرّ عاملی، همان، ص ۴۴۹ ـ ۴۵۰، ح ۱، ۲ و ۳.

و) امام کاظم‌ﷺ و تقیه

دورهٔ ۳۵ سالهٔ امامت امام کاظم‌ﷺ (۱۴۸ ـ ۱۸۳ق) که با صرف نظر از امامت حضرت حجت (عج) طولانی‌ترین دوران امامت به شمار می‌رود، یکی از سخت‌ترین دوره‌های امامت نیز می‌باشد.

این دوره مصادف با حکومت خلفای سخت‌گیری همچون منصور (۱۳۶ ـ ۱۵۸ق)، مهدی (۱۵۸ ـ ۱۶۹ق)، هادی (۱۶۹ ـ ۱۷۰ق) و هارون (۱۷۰ ـ ۱۹۳ق)، بود که همگی نسبت به امام، فعالیت‌ها و یاران او حساسیّت فوق‌العاده‌ای داشتند، به گونه‌ای که برخی از یاران آن حضرت همانند محمد بن ابی عمیر را مدت‌ها زندانی کردند.

در این دوره قیام حسین بن علی بن حسن، معروف به شهید فخ، در سال ۱۶۹ هجری واقع شد، که منجر به شهادت او و بیش‌تر یارانش گشت،[۱] و هادی عباسی که تصوّر می‌کرد این قیام با فرمان امام‌ﷺ انجام شده است، بر سخت‌گیری‌های خود نسبت به امام افزود.[۲]

اختناق در این دوره به قدری شدید بود که در آغاز، بسیاری از یاران نزدیک امام صادق‌ﷺ، همانند هشام بن سالم، محمد بن نعمان معروف به مؤمن الطاق، زراره و ابوبصیر از امامت او خبر نداشتند.[۳]

بعدها شیعیان برای شناخته نشدن، بسیاری از روایات آن حضرت را با عبارات کنایی همچون «العبد الصالح»، «ابوابراهیم»، «فقیه» و «الرجل» نقل می‌کردند.

به همین دلیل، در این دورهٔ طولانی روایات منقول از آن حضرت نسبت به امام باقر و امام صادق‌ﷺ بسیار اندک است و تعداد زیادی از روایات فقهی آن حضرت در کتب فقهی شیعه حمل بر تقیه شده است. هم‌چنین هم طراز دانسته شدن ترک تقیه با

---

۱. مسعودی، مروج الذهب، ج۳، ص۳۳۶؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص۳۶۴ و محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج۴۸، ص۱۶۰ ـ ۱۶۹.

۲. باقر شریف القرشی، تحلیلی از زندگانی امام کاظم‌ﷺ، ج۱، ص۵۱۵.

۳. شیخ مفید، الارشاد، ج۲، ص۲۱۵ و ۲۲۳ و محمدباقر مجلسی، همان، ص۵۰، ح۴۴ و ص۵۱، ح۴۷.

ترک نماز در بعضی از روایات آن حضرت[۱] به خوبی اهمیّت این مسئله را در آن دوره نمایش می‌دهد.

حال با این توضیحات به ذکر مواردی از تقیه در زمان آن حضرت در ابعاد چهارگانهٔ آن می‌پردازیم.

۱. تقیه سیاسی

در بُعد تقیهٔ سیاسی می‌توانیم موارد زیر را در سیرهٔ آن حضرت مشاهده نماییم:

۱. هنگامی که موسی الهادی از دنیا می‌رود، امام﵇ نامهٔ تسلیتی به خیزران مادر او می‌نویسد و از آن خلیفه با عنوان امیرالمؤمنین یاد می‌کند و با عباراتی همچون «صلوات الله علیه ورحمته ومغفرته و رضوانه» برای او طلب رحمت می‌کند. سپس از هارون نیز با عنوان امیرالمؤمنین یاد کرده و خلافتش را به او تبریک می‌گوید.

مرحوم مجلسی در ذیل این نامه چنین می‌نگارد:

شدّت تقیه در زمان آن حضرت را نظاره کن که او را به نوشتن چنین نامه‌ای در مرگ کسی که ایمان به روز حساب ندارد، مجبور می‌کند.[۲]

۲. یحیی بن عبدالله بن حسن نامه‌ای به امام﵇ می‌نگارد و آن حضرت را در عدم قیام علیه حکومت عباسی سرزنش می‌کند، اما امام در جواب او نامه‌ای نوشته و در ضمن آن، او را به اطاعت از خلیفه فرا می‌خواند.

این نامهٔ امام به دست هارون می‌افتد و او با مشاهدهٔ آن می‌گوید: مردم دربارهٔ موسی بن جعفر به من چیزهایی می‌گویند و مرا بر ضد او وا می‌دارند، در حالی که او از این اتهامات پاک است.[۳]

---

۱. امام﵇ در روایتی خطاب به داود صرمی می‌فرماید: «یا داود لو قلت ان تارك التقیة كتارك الصلاة لكنت صادقاً؛ ای داود اگر بگویی ترک‌کنندهٔ تقیه همانند ترک‌کنندهٔ نماز است، سخن درستی گفته‌ای» (محمدباقر مجلسی، همان، ج۷۵، ص۴۱۴، ح۶۶).

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۴۸، ص۱۳۴ و ۱۳۵، ح۷.

۳. همان، ص۱۶۶، ح۷.

۳. راوی از امام علیه السلام دربارهٔ ایستادن به جهت احترام به والیان و یا اطاعت از اوامر آنان سؤال می‌کند، امام جواب می‌دهد:

التقیة دینی ودین آبائی ولا ایمان لمن لا تقیة له؛[۱]

تقیه دین من و دین پدرانم می‌باشد و کسی که تقیه نمی‌کند، ایمان ندارد.

۴. امام علیه السلام به جهت نجات جان یکی از یارانش به نام محمد بن عبدالله بن ارقط سوگند یاد می‌کند که با او سخن نگوید، تا هم مردم او را به ولایت نشناسند و هم او از ذکر فضایل امام خودداری کند.[۲]

۵. امام علیه السلام به یکی از اصحاب به نام صالح بن واقد طبری می‌فرماید:

هارون تو را دستگیر و زندانی خواهد کرد و از تو دربارهٔ من سؤال خواهد نمود، تو بگو: من او را نمی‌شناسم.[۳]

۲. تقیه اجتماعی

در بعد تقیهٔ اجتماعی آن حضرت می‌توانیم حدیث زیر را به عنوان شاهد بیاوریم:

یکی از یاران امام علیه السلام در نامه‌ای به امام می‌نویسد ابتدا نماز خود را در خانهٔ دربسته خوانده و سپس در نماز جماعت اهل محلّ حاضر می‌شود.

امام علیه السلام در پاسخ می‌نویسد: آن کس که در خانه نماز می‌خواند، خداوند دو برابر ثواب نماز جماعت به او می‌دهد که پنجاه درجه است، اما آن کس که با همسایگانش نماز می‌خواند، برای او پاداش کسی نوشته می‌شود که پشت سر رسول خدا صلی الله علیه و آله نماز خوانده است و چنین شخصی هرگاه وارد جماعت آنان شود، گناهان خود را برای آن‌ها می‌گذارد و حسنات آن‌ها را برای خود کسب می‌کند.[۴]

---

۱. همان، ج۷۵، ص۴۳۱، ح۹۲.

۲. همان، ج۴۸، ص۱۵۹، ح۱.

۳. همان، ص۶۶، ح۸۷.

۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۵، ص۳۸۵، ح۶.

آن حضرت دربارهٔ نماز خواندن خود با آن‌ها می‌گوید:

حسن و حسین علیهما السلام پشت سر مروان نماز می‌خواندند و ما نیز با این‌ها نماز می‌خوانیم.[۱]

۳. تقیه فقهی

چنان که گفتیم، تقیهٔ فقهی در زمان آن حضرت به علّت شرایط خاص خفقانی به‌گونه‌ای بود که حتی بسیاری از روایات امام که شاهد قطعی بر تقیه ندارد، از سوی فقها حمل بر تقیه شده است. ما در این‌جا تنها به ذکر چند نمونه از موارد تقیهٔ فقهی امام علیه السلام که تقیه‌ای بودن آن‌ها از خود روایت بر می‌آید، بسنده می‌کنیم:

۱. راوی از امام علیه السلام سؤال می‌کند که گاهی شخصی از یکی از شیعیان پرسش (فقهی) می‌نماید، و او می‌ترسد که اگر فتوای حق را بگوید، مورد تشنیع او واقع شود، حال فتوا را بگوید یا ساکت شود؟ یا فتوایی بدهد که خطری برای او نداشته باشد؟ امام علیه السلام در جواب می‌فرماید:

السکوت عنه اعظم اجراً وافضل؛[۲]

سکوت از فتوا دادن اجر آن بیش‌تر و با فضلیت‌تر است.

یعنی امام علیه السلام از سه صورت، عدم تقیه، تقیهٔ اظهاری و تقیهٔ کتمانی، سومی را افضل می‌داند.

۲. علی بن یقطین که در دستگاه خلافت هارون مشغول به کار بود، نامه‌ای به امام علیه السلام می‌نویسد و از امام شیوهٔ صحیح وضو را می‌پرسد: امام در جواب وضوی اهل سنّت را به او تعلیم می‌دهد و به او می‌فرماید: به همین طریق وضو بگیر.

علی بن یقطین با تعجّب فراوان، امر امام را اطاعت می‌کند از سوی دیگر هارون که به علی مشکوک شده بود، منتظر فرصتی می‌شود تا وضوی علی را تماشا کند و اگر

---

۱. همان، ص ۳۸۳، ح ۹.

۲. همان، ج ۱۸، ص ۱۶۶، ح ۳.

طبق مذهب شیعه وضو گرفت او را به شدیدترین نحو مجازات کند.

اما وقتی وضوی او را می‌بیند، به او اطمینان پیدا می‌کند. و در نتیجه منزلت علی نزد او بیش‌تر می‌شود.

بلافاصله بعد از این جریان، نامه‌ای از امام‌ﷺ به علی می‌رسد و به او وضو گرفتن طبق مذهب شیعه را دستور می‌دهد.[۱]

۳. امام‌ﷺ در پاسخ سؤال راوی از کیفیّت حمل جنازه، به او تعلیم می‌دهد که در موقعیّت تقیه‌ای چگونه عمل کند.[۲]

۴. امام‌ﷺ به علی بن یقطین اجازه می‌دهد که در حال تقیه بر گلیم سجده کند.[۳]

۵. راوی از امام‌ﷺ سؤال می‌کند که با گروهی نماز می‌خواند و از بلند گفتن «بسم الله الرّحمن الرّحیم» (چنان‌که طبق مذهب تشیّع است)، خوششان نمی‌آید. امام‌ﷺ می‌فرماید: آن را بلند نگوید.[۴]

۶. قِران در طواف واجب یعنی متّصل کردن دو هفت دور طواف به یکدیگر، در مذهب شیعه جایز نیست،[۵]

اما امام رضاﷺ می‌فرماید:

کان ابی یطوف مع محمد بن ابراهیم فیقرن وانما کان ذلك منه لحال التقیة؛[۶]

گاهی پدرم همراه محمد بن ابراهیم (که یکی از فرمانداران مدینه بود) طواف می‌کرد و بین دو طواف قِران انجام می‌داد و این عمل او به جهت تقیه بود.

هم‌چنین وقتی راوی در این‌باره از امام کاظمﷺ سؤال می‌کند، می‌فرماید:

می‌خواهی نظر اهل مکّه را برایت بازگو کنم؟ راوی می‌گوید: خیر، آن‌چه را دین

---

۱. شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۲۲۷ و محمدباقر مجلسی، همان، ج ۴۸، ص ۳۸، ح ۱۴.

۲. حرّ عاملی، همان، ج ۲، ص ۸۲۹، ح ۳.

۳. همان، ج ۳، ص ۵۹۶، ح ۱ و ۲.

۴. همان، ج ۴، ص ۷۴۸، ح ۱.

۵. همان، ج ۹، ص ۴۴۰، باب ۳۶.

۶. همان، ص ۴۴۰، ح ۶ و ر.ک: ح ۷.

خدا می‌گوید، برای من بازگو کنید.

پس امام می‌فرماید: دو هفت دور طواف را به هم متصل مکن، و هرگاه هفت دور طواف کردی، دو رکعت نماز بخوان (و اگر خواستی دوباره طواف کن) و اما من گاهی بین سه و چهار مورد (هفت دور) قِران طواف را انجام می‌دهم. راوی با تعجّب به امام‌ﷺ می‌نگرد و امام می‌فرماید:

انی مع هؤلاء؛[1]

من با این‌ها هستم (یعنی طبق مذهب آن‌ها به جهت تقیه عمل می‌کنم).

۴. تقیه کلامی

تقیه کلامی آن حضرت از همان آغاز دوران امامت وی آغاز شد؛ به عنوان مثال، در روایات به موردی برخورد می‌کنیم که محتوای آن چنین است:

هنوز چند روزی از وفات امام صادق‌ﷺ نگذشته بود که امام کاظم‌ﷺ تحت سخت‌ترین شرایط خود را به یکی از شیعیان خاص معرّفی می‌کند. وقتی راوی درخواست پرسیدن سؤال‌هایی از حضرت می‌کند، می‌فرماید:

سل تخبر ولا تذع، فان اذعت فهو الذبح؛

پرسش نما که جواب خود را خواهی یافت، اما (امر امامت ما را) افشا نکن که اگر افشا کردی، به کشته شدن منجر خواهد گشت.

راوی می‌گوید: هم اکنون شیعیان شما در حیرت و گمراهی هستند و شما بر من عهد گرفتی که کتمان کنم، آیا اجازه می‌دهید آن‌ها را به سوی این امر (امامت شما) بخوانم؟

امام‌ﷺ می‌فرماید: هرکه را قابل یافتی می‌توانی این امر را با او مطرح کنی و حتماً از او پیمان بگیر که کتمان کند و الّا سرنوشتی جز کشته شدن نخواهد داشت.

هم‌چنین آن حضرت هنگامی که خود قصد دارد شخص قابلی را به ولایت

---

۱. همان، ج۹، ص۴۴۱، ح۳.

هدایت کند، ابتدا او را به فقیهان مدینه ارجاع می‌دهد، و پس از مدتی او را به نور ولایت آشنا می‌سازد.[۱]

نیز امام﵇ تقیه و توریهٔ یکی از یاران خود را که در مجلس یکی از بزرگان اهل بغداد دربارهٔ امامت آن حضرت توریه کرده بود، تأیید می‌نماید.[۲]

ز) امام رضا﵇ و تقیه

دورهٔ امامت امام رضا﵇ (۱۸۳ ـ ۲۰۳ ق) را می‌توان به سه بخش تقسیم نمود:

بخش اوّل، این دوره تا سال ۱۹۳ق مصادف با حکومت هارون (۱۷۰ ـ ۱۹۳ق) بود که بسیار بر شیعیان سخت می‌گرفت. او سوگند یاد کرده بود که اگر فردی بعد از موسی‌بن جعفر﵇، ادعای امامت کند، گردن او را خواهد زد. با این حال امام رضا﵇ بدون واهمه امامت خود را برای یارانش آشکار کرد.[۳]

به نظر می‌رسد، علّت عمدهٔ اصرار امام﵇ بر عدم تقیه در این بُعد، ظهور فرقه‌ای با عنوان «واقفیه» در میان شیعه بوده است که به حیات امام موسی﵇ و عدم امامت شخصی پس از او معتقد بودند.[۴]

اما هنگامی که یکی از یاران او، اصرار بیش‌تری در مورد اظهار امامت آن حضرت می‌نماید، امام﵇ می‌فرماید: دیگر چگونه اظهار کنم، آیا می‌خواهی به نزد هارون روم و به او بگویم که من امام هستم و تو در این منصب حقی نداری. (حتی) پیامبر اکرمﷺ در اوّل رسالت خود چنین نکرد، بلکه در آغاز، رسالت خود را فقط برای اهل و دوستان و افراد مورد اطمینان اظهار نمود.[۵]

بخش دوم، این دوره مصادف با حکومت امین (۱۹۳ ـ ۱۹۸ق) و درگیری او با

---

۱. شیخ مفید، همان، ص۲۲۳ و محمدباقر مجلسی، همان، ص۵۲، ح۴۸.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج۷۵، ص۴۰۳ و ۴۰۴، ح۴۲.

۳. همان، ج۴۹، ص۱۱۳ ـ ۱۱۵، ح۱، ۲، ۵، ۶ و ۷.

۴. برای آگاهی از احوال این فرقه ر.ک: ریاض الناصری، الواقفیه.

۵. محمد باقر مجلسی، همان، ص۱۱۴، ح۵.

برادرش مأمون بود، که امام﵇ از این فرصت به خوبی بهره‌برداری کرده و به نشر احکام و معارف پرداخت، لذا در این دوره نشانی از تقیهٔ سیاسی امام نمی‌بینیم، گرچه ممکن است در ابعاد دیگر تقیه به مواردی برخورد نماییم.

بخش سوم، این دوره مصادف با حکومت مأمون (۱۹۸ ـ ۲۱۸ق) است که پس از پیروزی بر برادرش، به منظور برآورده شدن خواسته‌های خود فشار فراوانی بر امام وارد ساخت تا ولایت‌عهدی را بپذیرد[۱] تا این که وقتی با تهدید به قتل مواجه شد، آن را پذیرفت.

۱. تقیه سیاسی

امام﵇ به شرطی ولایت‌عهدی را پذیرفت که اموری همانند امر، نهی، فتوا، قضاوت، عزل و نصب و تغییر سنّت‌های جاری را متکفل نشود،[۲] و همین امر از بارزترین مصادیق تقیهٔ سیاسی در سیرهٔ امام﵇ به شمار می‌رود.

در همین دوره به مصادیق دیگری از تقیهٔ سیاسی آن حضرت، همانند مدح و ستایش مأمون[۳]، افشای طرح ترور مأمون و جواب رد دادن به پیشنهاد دهندگان طرح ترور وی[۴]، برخورد می‌نماییم.

از بعد دیگر می‌توان نهی از تقیهٔ سیاسی امام﵇ را در روایتی که نشانگر تلاش امام﵇ برای جلوگیری از تقیهٔ نابه‌جای برخی از یاران خود است مشاهده کرد که ممکن است علّت آن فراوانی روایات سفارش کننده به تقیه و یا ضعف نفس فراوان آن‌ها بوده باشد. چنان‌که در روایتی چنین آمده است که امام﵇ برای مدتی به برخی از یاران خود اجازهٔ شرف‌یابی نداد و وقتی از او علّت این بی‌اعتنایی را جویا شدند، در ضمن بیان علل آن فرمود:

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: سید مرتضی جعفر عاملی، الحیاة السیاسیة للامام الرضا﵇، ص ۲۸۰ به بعد.

۲. شیخ مفید، همان، ص ۲۴۷ و محمدباقر مجلسی، همان، ص ۱۲۹، ح ۳.

۳. محمدباقر مجلسی، همان، ص ۱۶۹.

۴. همان، ص ۱۶۳.

وتتقون حیث لا تجب التقیة وتترکون التقیة حیث لابد من التقیة؛[۱]

شما تقیه را هنگامی که واجب نیست، به کار می‌بندید و هنگامی که به کار بستن آن لازم است، ترک می‌نمایید.

علاوه بر این که روایت یاد شده به وجود ضوابطی برای تقیه نیز اشاره دارد.

۲. تقیه اجتماعی

در بُعد تقیه اجتماعی حضرت رضاؑ می‌توان به روایتی اشاره کرد که در آن حضرت در پاسخ این سؤال که عقل چیست؟ می‌فرمایند:

التجرّع للغصّة ومداهنة الاعداء ومداراة الاصدقاء؛[۲]

جرعه جرعه غصه را تحمل کردن و نرمش با دشمنان و مدارا با دوستان.

این جواب احتمالاً ناظر به شرایط و اوضاع زمان آن حضرت می‌باشد و منظور حضرت، تعریف عقل عملی در آن دوره است.

۳. تقیه فقهی

یکی از نگرانی‌های شیعیان در دورهٔ آن حضرت، مسئله تعارض بین بعضی از روایات نقل شده از معصومینؑ بود که امام یکی از راه حل‌های آن را رجوع به اقوال عامّه می‌داند[۳] که می‌توان مخالفت حدیث با عامّه را به عنوان نشانه‌ای برای صدور آن به جهت تقیه مطرح کرد.

علاوه بر آن، امامؑ در مواردی نیز به تقیهٔ فقهی دستور داده‌اند که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم:

۱. امام جوادؑ به نقل از پدرش دربارهٔ حکم قنوت نماز چنین نقل می‌کند:

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۷۰، ح ۹.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۷۵، ص ۳۹۳، ح ۳.

۳. حرّ عاملی، همان، ج ۱۸، ص ۸۵، ح ۳۴.

اذا کانت التقیة فلا تقنت؛[۱]

در حال تقیه قنوت را نخوان.

البته از آن‌جا که امام علیه السلام این حدیث را از ابوالحسن نقل می‌کند، این احتمال نیز وجود دارد که منظور او موسی بن جعفر علیه السلام باشد.

۲. امام علیه السلام تقیه را در محلّ آن (دارالتقیه) واجب دانسته و بر سوگند تقیه‌ای اثری مترتب نمی‌داند:

والتقیة فی دار التقیة واجبة ولا حنث علی من حلف تقیة یدفع بها ظلماً عن نفسه؛[۲]

تقیه در «دار التقیه» واجب است و کسی که به جهت تقیه سوگند می‌خورد، تا ظلمی را از خود دفع کند، (با مخالفت با آن سوگند) سوگند او شکسته نمی‌شود (و کفاره‌ای ندارد).

چنان‌که مشاهده شد، موارد تقیهٔ فقهی در زمان آن حضرت بسیار اندک است که از وجود فضایی باز در مقطع گسترده‌ای از دوران امامت آن حضرت (بخش دوم و سوم) حکایت می‌کند.

۴. تقیه کلامی

در بُعد تقیهٔ کلامی ذکر این نکته لازم است که گرچه امام علیه السلام در موارد فراوانی به خاطر شرایط خاص آن زمان، امامت خود را آشکار کرده و تقیه نمی‌کند، اما این بدان معنا نیست که امام همهٔ معارف بلند شیعه را برای همه کس بیان کند، زیرا ظرفیت‌ها در این زمینه متفاوت است؛ به عنوان شاهد، در روایتی راوی از امام علیه السلام دربارهٔ آیهٔ: ﴿فاسئلوا اهل الذّکر ان کنتم لا تعلمون﴾[۳] سؤال می‌کند که «اهل ذکر» چه کسانی هستند؟

---

۱. همان، ج ۴، ص ۹۰۱، ح ۱.

۲. همان، ج ۱۱، ص ۳۵، ح ۱۰.

۳. نحل (۱۶) آیهٔ ۴۳ و انبیاء (۲۱) آیهٔ ۷۶.

امام﵇ جواب می‌دهند: ما اهل ذکر هستیم و ما مورد سؤال واقع می‌شویم: مجدداً با سؤال راوی این گفت‌وگو چنین ادامه می‌یابد:

- پس شما مسئول هستید و ما سؤال کننده؟

- آری.

- پس این حق ماست که از شما سؤال کنیم؟

- آری.

- و بر شما واجب است که جواب دهید؟

- خیر؛ این (دیگر) به ما واگذار شده است، اگر خواستیم جواب می‌دهیم و اگر نخواستیم جواب نمی‌دهیم.[۱]

از این‌رو ائمّه﵈ بسیاری از معارف را تنها برای شیعیان خاص خود بیان کرده و از بیان آن برای دیگران امتناع نموده‌اند.

از دیگر موارد تقیهٔ کلامی آن حضرت این است که یکی از یاران خود را که در حضور مردم نسبت به افضلیّت حضرت علی﵇ به وسیلهٔ توریه، تقیه نموده بود، تأیید نمود.[۲]

ح) امام جواد﵇ و تقیه

دورهٔ امامت امام جواد﵇ (۲۰۳ ـ ۲۲۰ ق) مصادف با حکومت مأمون (۱۹۸ ـ ۲۱۸ ق) و برادرش معتصم (۲۱۸ ـ ۲۲۷ ق) بوده است.

امام﵇ بیش‌تر این دوره را در مدینه و به دور از حکومت مرکزی گذراند، و به نظر می‌رسد به علّت دوری امام﵇ از مرکز و باز شدن فضای فرهنگی، کلامی و فقهی در این دوران، حساسیّت کم‌تری لااقل در دورهٔ مأمون نسبت به امام﵇ وجود داشته است، گرچه مأمون و پس از او معتصم به وسیلهٔ ام‌الفضل دختر مأمون و

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج۱۸، ص۴۳، ح ۸.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۰۴، ح۴۲.

همسر امام که می‌توان او را جاسوسی خانوادگی دانست، از اخبار مربوط به امام کاملاً اطلاع داشتند.

از نشانه‌های باز شدن فضای فرهنگی این است که کتاب‌های اصحاب امام باقر و امام صادق﵇ که به علّت شدت تقیه مدت‌ها پنهان گشته بود، در آن زمان و به دست شیعیان می‌رسد و در روایتی یکی از شیعیان از صحت احادیث این کتاب‌ها از امام سؤال می‌کند و امام در جواب اجازه روایت از آن کتب را به یاران خود می‌دهند.[۱]

به همین علّت در این دوره به موردی که حاکی از تقیهٔ سیاسی آن حضرت﵇ باشد، برخورد نمی‌کنیم.

اما از بعضی از گزارش‌ها چنین به دست می‌آید که در این زمان عده‌ای در بغداد، اتهام رافضی بودن را در کشتن فرد کافی دانسته و یکی از راه‌های شناخت رفض را مصاحبت فرد با امام جواد﵇ به حساب می‌آورده‌اند،[۲] توجه به این نکته در مطالعهٔ سیرهٔ امام﵇ در بغداد در اواخر عمر خود، به خصوص در مورد تقیهٔ اجتماعی، اهمیت به‌سزایی دارد.

باز شدن فضای فرهنگی نیز می‌تواند یکی از علل کم بودن تقیهٔ فقهی و کلامی آن حضرت باشد، چنان‌که در بعد تقیهٔ فقهی تنها می‌توانیم به مواردی همچون تقیهٔ امام در نخواندن قنوت در نماز همانند اهل سنّت[۳] و نیز استنکاف ابتدایی امام﵇ در مجلس معتصم مبنی بر تعیین حدّ قطع دست دزد، اشاره نماییم که همین مورد دوم باعث حسادت فقهای حاضر در مجلس شد و اسباب شهادت امام﵇ را فراهم آورد.[۴]

یکی از موارد تقیهٔ کلامی آن حضرت مباحثهٔ او با یحیی بن اکثم است که در چند

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۵۸، ح۲۷.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ص۴۰۵، ح۴۲.

۳. حرّ عاملی، همان، ج۴، ص۹۰۱، ح۱؛ «اذا کانت التقیة فلا تقنت وانا اتقلد هذا؛ وقتی در حال تقیه هستی، قنوت را نخوان و من چنین می‌کنم.»

۴. محمدباقر مجلسی، همان، ج۵۰، ص۶، ح۷.

مورد وقتی یحیی احادیث جعلی فضایل ابوبکر و عمر را بیان کرد، امام علیه السلام فرمود: من منکر فضایل این دو نیستم، و سپس با بیانی منطقی به ردّ آن احادیث پرداخت.[۱]

هم‌چنین تأیید تقیهٔ کلامی یکی از یاران خود در مورد ولایت علی علیه السلام در بغداد،[۲] و نیز مذمّت یکی از اصحاب خود در ترک تقیهٔ کلامی را[۳] می‌توانیم به عنوان دو شاهد در این بحث ذکر کنیم.

ط) امام هادی علیه السلام و تقیه

دوران امامت امام هادی علیه السلام (۲۲۰ ـ ۲۵۴ق) بر خلاف دورهٔ امامت امام جواد علیه السلام یکی از سخت‌ترین دوران‌های امامت به شمار می‌رود. در این دوره خلفای عباسی و به خصوص متوکل (۲۳۲ ـ ۲۴۷ق) به شدّت امام علیه السلام و فعالیت‌های او را تحت نظر داشتند تا جایی که برای کنترل بیش‌تر امام او را در سال ۲۳۴[۴] یا ۲۴۴ق[۵] از مدینه به سامرا یعنی پایتخت منتقل می‌نمایند. علّت این امر، نامه نوشتن گروهی از عباسیان به متوکّل بود مبنی بر این که اگر مکّه و مدینه را می‌خواهد باید «علی بن محمد» را از مدینه اخراج نماید، زیرا او مردم را به سوی خود می‌خواند و عده زیادی دور او جمع شده‌اند.[۶] به نظر می‌آید همین مقدار در شناخت اوضاع سیاسی زمان امام علیه السلام کافی است.

در بُعد تقیهٔ اجتماعی در این دوره می‌توان به روایت علی بن مهزیار اهوازی یکی از یاران امام هادی علیه السلام اشاره کرد که در آن راوی از حضرت سؤال می‌کند: آیا می‌توانیم طبق احکام مخالفان (اهل سنّت) بعضی از اموال را بگیریم (مثلاً در تقسیم ارث حتی

---

۱. همان، ص ۸۰، ح ۶.
۲. همان، ج ۷۵، ص ۴۰۲، ح ۴۲.
۳. همان، ص ۴۱۶، ح ۶۸.
۴. همان، ص ۱۱۴، ح ۲ و ص ۲۰۶، ح ۱۶.
۵. شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۰۲.
۶. محمدباقر مجلسی، همان، ص ۲۱، ح ۲۳.

در مواردی که طبق مذهب شیعه ارث منتفی است، طبق احکام ارث آن‌ها عمل کنیم) چنان‌که آن‌ها طبق احکام خود از ما چیزهایی می‌گیرند؟

امام علیه السلام در جواب می‌فرماید:

یجوز لکم ذلك ـ ان شاءالله ـ اذا کان مذهبکم فیه التقیة منهم والمداراة لهم؛[۱]

اگر در حال تقیه و مدارای با آن‌ها باشید چنین کاری ـ ان شاء الله ـ برای شما جایز است.

این حدیث گرچه برای تقیهٔ فقهی نیز مناسب است، اما با توجه به کلمهٔ مدارا آن را در این بخش آوردیم که نتیجه آن عمل کردن به بعضی از احکام اهل سنّت در هنگام مدارا می‌باشد.

در بعد تقیهٔ فقهی آن حضرت این نکته را متذکّر می‌شویم که هرچند مدت امامت آن حضرت بیش از ۳۳ سال به طول انجامید، اما به علّت اختناق حاکم و فشار دستگاه بر امام علیه السلام و شیعیان، روایات فراوانی از آن حضرت به ما نرسیده است، به گونه‌ای که مجموع روایات فقهی آن حضرت از ۱۵۰ روایت تجاوز نمی‌کند.[۲]

در میان این روایات به احادیثی برخورد می‌کنیم که راوی از امام علیه السلام می‌خواهد حکم حالت غیر تقیه‌ای را بیان کند؛ مثل این‌که علی بن مهزیار در نامهٔ خود از امام علیه السلام دربارهٔ نماز خواندن در کُرک خرگوش از حالتی می‌پرسد که تقیه وجود ندارد و امام در جواب می‌فرماید:

لا تجوز الصلاة فیها؛[۳]

نماز در آن‌جایز نیست.

هم‌چنین از او دربارهٔ سجده بر پنبه و کتان در حالت غیر تقیه‌ای می‌پرسند و امام علیه السلام می‌فرماید: جایز است.[۴]

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج۱۸، ص۱۶۵، ح۱.

۲. عزیزالله عطاردی، مسند الامام الهادی علیه السلام، ص۲۲۷ ـ ۲۵۹.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۳، ص۲۵۸، ح۳.

۴. همان، ص۵۹۵، ح۶ و ۷.

در مقابل، راوی دیگری به امام﵇ نامه می‌نویسد و از او دربارهٔ نماز در کُرک حیوانات می‌پرسد و وقتی با جواب منفی امام روبه‌رو می‌شود، دوباره نامه نوشته و حالت تقیه را بیان می‌کند که امام﵇ در این هنگام نماز در بعضی از اصناف کُرک مانند کُرک سمور را اجازه می‌دهد.

نکتهٔ قابل توجه این است که راوی در این مکاتبهٔ خود از امام﵇ با عنوان «الشیخ» یاد می‌کند[۱] که شاید به علّت تقیه بوده است.

اما به روایتی که بیان‌گر تقیهٔ فقهی شخص امام﵇ باشد، برخورد نکردیم و شاید به این علّت باشد که در آن زمان تنها اصحاب خاص امام﵇ برای سؤالات فقهی به آن حضرت مراجعه می‌کردند در نتیجه در این هنگام تقیهٔ فقهی وجود نداشته است.

از موارد تقیهٔ کلامی در زمان آن حضرت می‌توان تقیهٔ کلامی یکی از یاران آن حضرت در مورد ولایت و توریهٔ او را یادآور شد که این عمل او مورد تأیید امام﵇ قرار گرفت[۲].

ی) امام حسن عسکری﵇ و تقیه

دورهٔ کوتاه امامت امام حسن عسکری (۲۵۴ ـ ۲۶۰ق) از دورهٔ امامت پدر بزرگوارش به مراتب مشکل‌تر بود.

در آغاز این دوره المعتز (۲۵۲ ـ ۲۵۵ق) امام را با عده‌ای از آل ابی‌طالب زندانی نمود[۳] و پس از وی المهتدی (۲۵۵ ـ ۲۵۶ق) همین رویه را ادامه داد و حتی آن حضرت را تهدید به براندازی از روی زمین نمود[۴] و تا قصد جدّی قتل امام﵇ پیش رفت، اما موفق نشد.

سپس المعتمد (۲۵۶ ـ ۲۷۹ق) از آن‌جا که شنیده بود فرزند امام حسن﵇ بساط

---

۱. همان، ص۲۵۴، ح۳.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۰۵، ح۴۲.

۳. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: باقر شریف القرشی و محمدجواد طبسی، حیاة الامام العسکری﵇، ص۲۹۹ ـ ۳۰۳.

۴. محمدباقر مجلسی، همان، ج۵۰، ص۳۰۸، شمارهٔ ۵.

ظلم را بر می‌اندازد، به شدّت امام و خانواده‌اش را زیر نظر داشت، تا مبادا فرزندی از امام زنده بماند و بالاخره همو امام را به شهادت رسانید.

از آن‌جا که امام‌ﷺ به خوبی متوجّه خطر بود تولد فرزندش را که در سال ۲۵۵ق واقع شده بود، حتی از بسیاری از شیعیان مخفی کرد،[۱] از این رو بعد از شهادت امام، برادر آن حضرت که جعفر نام داشت و فرد بسیار فاسقی بود، در ظاهر همهٔ میراث امام را از آنِ خود کرد، زیرا او نیز نمی‌دانست که امام‌ﷺ فرزندی دارد.[۲]

به همین دلیل بعد از شهادت امام‌ﷺ شیعیان در حیرت ماندند[۳] به گونه‌ای که بعضی از نویسندگان، تقسیم آن‌ها به بیست فرقه را در این زمان یادآور شده‌اند[۴] که البته به جز فرقهٔ اثنی عشری بقیه از بین رفته‌اند. هنگامی که جعفر ادعای امامت کرد و از خلیفه خواست تا او را در این ادّعا کمک کند، وزیر خلیفه به او گفت: خلیفه شمشیر خود را برهنه کرده تا آنان را که گمان می‌کنند پدرت و برادرت امام بودند، از این عقیده برگرداند و هنوز نتوانسته است و تو اگر واقعاً امام باشی، شیعیان به دورت جمع خواهند شد و الّا از شمشیر خلیفه کاری ساخته نیست.[۵]

این بیان از سوی یکی از دشمنان سرسخت امامت، به بهترین وجه گویای اوضاع سخت سیاسی آن زمان است به گونه‌ای که امام‌ﷺ حتی هنگام پرسش یکی از شیعیان خاص از امام بعد از او، نام او را نمی‌آورد، و با نشانه‌هایی همچون آن کس که پاسخ نامه‌های مرا از تو طلب خواهد کرد، یا آن کس که بر من نماز خواهد خواند یا آن کس که تو را از آن‌چه در کیسه است، خبر دهد، او را معرّفی می‌کند.[۶] به جز موارد یاد شده، موارد دیگر از تقیهٔ سیاسی امام‌ﷺ را می‌توان از قرار زیر بر شمرد:

---

۱. همان، ج ۵۱، ص ۱۵، ح ۱۸.

۲. شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۳۶.

۳. باقر شریف القرشی و محمدجواد طبسی، حیاة الامام العسکری‌ﷺ، ص ۴۳۶.

۴. مسعودی، مروج الذهب، ج ۴، ص ۱۹۹ و محمدباقر مجلسی، همان، ص ۳۳۴، شمارهٔ ۶.

۵. شیخ مفید، همان، ص ۳۲۴.

۶. محمدباقر مجلسی، همان، ص ۳۳۴، ح ۵.

۱. امام طیّ نامه‌ای به یارانش چنین می‌نگارد:

(هنگام عبور من) کسی بر من سلام نکند و با دستش به من اشاره نکند، زیرا شما در امنیت نیستید (و ممکن است با این کارها خود را به دردسر بیندازید).[۱]

۲. امام﵇ وقتی می‌خواهد اصحاب خود را ملاقات کند، برای آن‌ها مخفیانه پیغام می‌فرستد که در فلان مکان اجتماع کنید تا با هم دیدار داشته باشیم.[۲]

بالاخره نکتهٔ پایانی در این بخش آن‌که، امام﵇ به علّت فشار شدید سیاسی، به اصحاب خود سفارش فراوانی به رعایت تقیه می‌نماید که روایت زیر را می‌توانیم به‌عنوان شاهد ذکر نماییم:

وسّع لهم فی التقیة یجاهرون باظهار موالاة اولیاءالله ومعاداة اعداءالله اذا قدروا ویسترونها اذا عجزوا؛

خداوند برای شیعیان در تقیه گشایشی قرار داد که در هنگام قدرت آشکارا دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان او را اعلام می‌کنند و هرگاه در موضع ضعف قرار داشتند، این دوستی و دشمنی را پنهان می‌نمایند.

سپس می‌فرماید:

الا فاعظم فرائض الله علیکم بعد فرض موالاتنا ومعاداة اعدائنا استعمال التقیة علی انفسکم واخوانکم ومعارفکم وقضاء حقوق اخوانکم فی الله؛

آگاه باشید که بزرگ‌ترین واجبات خداوند بعد از دوستی با ما و دشمنی با دشمنان ما، به کار بردن تقیه برای حفظ خود، برادران و آشنایانتان است و ادای حقوق برادران الهی خود.

و در پایان می‌فرماید:

فاتقوا الله ولا تتعرّضوا لمقت الله بترك التقیة والتقصیر فی حقوق اخوانکم المؤمنین؛[۳]

---

۱. همان، ص۲۶۹، ح۲۴.

۲. همان، ص۳۰۴، ح۸۰.

۳. همان، ج۷۵، ص۴۰۹، ح۵۲.

تقوای الهی را پیشه کنید، و خود را به واسطهٔ ترک تقیه و کوتاهی در ادای حقوق برادران مؤمنتان در معرض غضب خداوند قرار ندهید.

در بُعد تقیهٔ اجتماعی در احوال امام﵇ به موردی برمی‌خوریم که یکی از مخالفان دشنام‌های سختی به‌امام می‌داد و امام﵇ همواره سکوت می‌کرد و جواب او را نمی‌داد.[۱]

هم‌چنین آن حضرت﵇ خطاب به یکی از شیعیان خود می‌فرماید:

...هرگاه شنیدی کسی به ما دشنام می‌دهد، تو راهت را بگیر و برو (و کاری به کار او نداشته باش). مبادا که جواب او را بدهی یا این که خود را بشناسانی، زیرا ما در شهر بدی زندگی می‌کنیم.[۲]

در بُعد تقیهٔ فقهی آن حضرت تذکّر این نکته لازم است که با ملاحظهٔ دوران کوتاه امامت آن امام و فشار و اختناق حاکم، به خوبی در می‌یابیم که چرا روایات فقهی از آن حضرت بسیار اندک است به گونه‌ای که در سرتاسر فقه تنها حدود ۷۵ روایت فقهی از ایشان به دست ما رسیده است.[۳]

در میان این روایات به مواردی که دلالت بر تقیهٔ فقهی آن حضرت نماید، برخورد نکردیم و شاید علّت آن همان‌طور که دربارهٔ امام هادی﵇ گفتیم، این باشد که با توجّه به اختناق حاکم تنها کسانی از امام سؤالات فقهی می‌نمودند که از شیعیان شناخته شده و خاص بودند و تقیه از آنان در این هنگام وجهی نداشت.

در بعد تقیهٔ کلامی، بعضی از موارد این تقیه در زمان آن حضرت از قرار زیر است:

۱. امام﵇ به یکی از اصحاب، طریقهٔ تقیهٔ کلامی را در مورد ولایت، هنگام مواجهه با جاهلان، تعلیم می‌دهد.[۴]

---

۱. همان، ص۲۷۶، ح۵۰.

۲. باقر شریف القرشی و محمدجواد طبسی، حیاة الامام العسکری﵇، ص۲۳۷.

۳. عزیزالله عطاردی، مسند الامام العسکری﵇، ص۲۳۹ ـ ۲۷۹ و برای اطلاع از روایات فقهی آن حضرت ر.ک: باقر شریف القرشی و محمدجواد طبسی، همان‌ها، ص۱۷۹ ـ ۱۹۵ که ۶۹ حدیث در این مأخذ ذکر شده است.

۴. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۰۶، ح۴۲.

۲. یکی از اصحاب علیه السلام قصد داشت که علناً امام علیه السلام را به عنوان حجّت خدا به مردم معرّفی کند، اما امام علیه السلام به او فرمود: ساکت باش! یا باید این امر را کتمان کنی یا آن که پذیرای کشته شدن باشی، پس از خداوند بر نفس خود پروا کن.[۱]

۳. امام علیه السلام طیّ نامه‌ای به یکی از یاران خود، بسیاری از مسائل کلامی و غیرکلامی را برای او بیان کرده و از او می‌خواهد که آن‌ها را از مخالفان مخفی کند.[۲]

۴. اصولاً در این زمان که امکان ارتباط امام علیه السلام با یارانش بسیار مشکل بود، امام بسیاری از حقایق را مخفیانه و به وسیلهٔ نامه برای اصحاب بیان می‌کرد، و در بیان علّت این کار می‌فرمود:

ولولا ما یجب من تمام النعمة من الله عزوجل علیکم لما اریتکم منی خطاً ولا سمعتم منی حرفاً من بعد الماضی؛[۳]

اگر نبود این که خداوند می‌خواهد نعمت را بر شما تمام کند، شما هیچ‌گاه بعد از امام سابق نه از من نوشته‌ای می‌دیدید و نه کلامی می‌شنیدید.

۵. در حدیثی حضرت از اصحاب خود می‌خواهد که برای فراگرفتن معارف و احادیث اهل بیت علیهم السلام به اصحاب خاص که مورد اطمینان آن حضرت‌اند مراجعه کنند که حضرت اسرار را به آن‌ها گفته و آنان را قابل و لایق بیان احکام و معارف شیعه دانسته است، و در گفته‌های این‌گونه افراد شک روا ندارند.[۴]

ق) حضرت حجت(عج) و تقیه

دورهٔ غیبت صغرای امامت آن حضرت سال‌های ۲۶۰ ـ ۳۲۹ق را شامل می‌شود که در این دوره امام علیه السلام به وسیلهٔ چهار نایب خاص با شیعیان خود در ارتباط بود. ما در

---

۱. همان، ج ۵۰، ص ۲۹۰، ح ۶۳.

۲. همان، ص ۳۲۳، ح ۱۶.

۳. همان، ص ۳۲۱، ح ۱۶.

۴. همان، ص ۳۱۹، ح ۳۱؛ «فانه لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیك فیما یؤدیه عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم سرنا ونحمله ایاه الیهم...».

این‌جا ضمن آوردن نام این چهار نایب به گوشه‌ای از تقیهٔ آن‌ها و کیفیت ارتباطشان با امام﵇ اشاره می‌کنیم[۱]:

۱. ابوعمرو عثمان بن سعید عمری

او وکیل امام حسن عسکری﵇ نیز بود که شغل روغن فروشی را سرپوشی برای فعالیت‌های خود قرار داده و اموال فرستاده‌شده برای آن‌حضرت را در خیک‌های روغن گذاشته و به آن حضرت تحویل می‌داد، لذا به «سمّان» (روغن‌فروش) معروف شده بود.[۲]

۲. ابوجعفر محمد بن عثمان[۳]

در این زمان شیعیان اصرار فراوانی داشتند که نام حضرت را بدانند (که از این‌جا معلوم می‌شود حتی تا آن هنگام بسیاری از شیعیان از نام حضرت بی‌اطلاع بودند).

اما آن حضرت نامه‌ای به وسیلهٔ محمد بن عثمان فرستاده و چنین می‌فرماید:

> لیخبر الذین یسألون عن الاسم، اما السکوت والجنّة واما الکلام والنار. فانهم لو وقفوا علی الاسم اذاعوه وان وقفوا علی المکان دلوا علیه؛[۴]
>
> باید به اطلاع آنان که از اسم (من) می‌پرسند، رسانیده شود که یا باید سکوت کنید و وارد بهشت شوید، یا آن که سخن گفته (و افشای راز کرده) و وارد آتش شوید. آن‌ها اگر نام مرا بدانند، آن را فاش می‌کنند و اگر مکانم را مطّلع باشند، دیگران را به آن مکان راه‌نمایی می‌کنند.

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر از این دوران و نیز حالات نواب چهارگانه ر.ک: علی غفارزاده، زندگانی نواب خاص امام زمان﵇.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۴۴ـ۳۴۷.

۳. همان، ص ۳۴۷ـ۳۵۲.

۴. همان، ص ۳۵۱.

ابوجعفر در سال ۳۰۴ق از دنیا رفت.[۱]

۳. ابوالقاسم حسین بن روح[۲]

حسین بن روح بسیار فرد محتاطی بود که اصول امنیّتی را به دقت به کار می‌بست، به گونه‌ای که وقتی از یکی از شیعیان که بسیاری فکر می‌کردند امر نیابت پس از محمد بن عثمان به او می‌رسد، پرسیدند: چرا این امر به تو واگذار نشد، او گفت: موقعیت من به گونه‌ای است که اگر من به این امر گمارده می‌شدم، و تحت فشار قرار می‌گرفتم شاید مکان آن حضرت را فاش می‌ساختم، اما حسین به گونه‌ای است که اگر آن حضرت در پیراهن او مخفی شده باشد و بدن حسین را با قیچی قطعه قطعه کنند، آن حضرت را آشکار نخواهد ساخت.[۳]

دربارهٔ تقیهٔ او چنین نقل شده است که در مجلسی آشکارا خلفای سه گانه را بر حضرت علی علیه السلام برتری داد و مردم را از خود راضی ساخت و وقتی یکی از اصحاب که عقیدهٔ او را می‌دانست، در آن مجلس از تقیهٔ حسین خندید، حسین پس از پایان مجلس به نزد او رفته و او را تهدید نمود که اگر دیگر چنین کنی با تو قطع رابطه می‌کنم.[۴]

هم‌چنین نقل شده است که وقتی شنید، دربان او معاویه را لعنت می‌کند، او را از کار برکنار کرد.[۵]

۴. علی بن محمد سمری[۶]

هنگام وفات او، نامه‌ای از حضرت حجت(عج) مبنی بر انقطاع نیابت خاصّه و

---

۱. همان، ص ۳۵۲.
۲. همان، ص ۳۵۲ ـ ۳۵۹.
۳. همان، ص ۳۵۹.
۴. همان، ص ۳۵۶.
۵. همان.
۶. همان، ص ۳۵۹ ـ ۳۶۱.

تکذیب مدعیان نیابت پس از او برای شیعیان خوانده شد.[۱]

از موارد تقیهٔ سیاسی در این زمان این است که در مقابل گرفتن وجوهات از شیعیان، رسیدی از سوی نواب چهارگانه به آن‌ها داده نمی‌شد.[۲] نهی از به زبان آوردن نام حضرت(عج) نیز از دیگر موارد این تقیه می‌باشد که طیّ چند حدیث، آن حضرت از شیعیان می‌خواهد، در محافل نام او را نبرند و آن‌ها که نام او را در مجامع می‌برند، لعنت می‌کند و می‌فرماید:

ملعون ملعون من سمّانی فی محفل من الناس؛[۳]

کسی که نام مرا در محفل مردم ببرد، ملعون است، ملعون است.

اصولاً در بعضی از مجامع روایی شیعه بابی با عنوان «النهی عن التسمیة»[۴] و یا عناوین شبیه آن[۵] وجود دارد که در این باب روایاتی از ائمّه معصومین علیهم‌السلام نقل شده است که شیعیان را از به زبان آوردن نام امام دوازدهم نهی کرده‌اند و پیشینهٔ این روایات حتی به زمان حضرت علی علیه‌السلام برمی‌گردد.

بیش‌تر اخباریین به جهت این روایات قائل به تحریم به زبان آوردن نام حضرت مهدی حتی پس از غیبت صغرا شده‌اند که در این باره مثلاً از شیخ صدوق نقل شده است: نظر من آن است که نام او برده نشود.[۶]

محدث نوری نیز عنوان باب را به‌گونه‌ای ذکر کرده است که بر نظر او دلالت می‌کند.[۷]

---

۱. همان، ص ۳۶۱.

۲. همان، ص ۳۵۴.

۳. همان، ص ۳۳۱، ح ۹؛ در روایت دیگری همین مضمون چنین بیان شده است: «من سمّانی فی مجمع من الناس باسمی فعلیه لعنة الله» (همان، ح ۱۰).

۴. همان، ص ۳۱ ـ ۳۴.

۵. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۸۵ و میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۷۹ ـ ۲۸۹.

۶. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۲.

۷. میرزاحسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۷۹؛ عنوان باب چنین است: باب تحریم تسمیة المهدی و سائر الائمة علیهم‌السلام و ذکرهم وقت التقیة وجواز ذلك مع عدم الخوف الّا المهدی فانه لا یسمّی باسمه الی وقت الظهور.

سپس این نهی از گفتار، به نوشتار نیز سرایت کرد و هنگام نوشتن نام او در بعضی از کتب آن را به صورت حروف مقطّع (م.ح.م.د) می‌نوشتند.

اما بعضی از بزرگان، نهی در این روایات را فقط مخصوص زمان ترس و تقیه دانسته‌اند که آشکارترین مصداق آن، زمان ائمّه متأخر و به‌خصوص غیبت صغرا بوده است. بنابراین، در این‌زمان که ترس و تقیه‌ای وجود ندارد، حرمتی نیز در کار نیست.[۱]

در بُعد تقیهٔ فقهی نیز از آن حضرت روایات مختلفی تحت عنوان «توقیعات»[۲] (نامه‌ها) در کتب مختلف ذکر شده است که در این میان، روایت زیر با بحث ما تناسب بیش‌تری دارد.

یکی از شیعیان می‌پرسد: شخصی با این‌ها (اهل سنّت) حجّ می‌گذارد و آن‌ها از مسلخ (میقات اهل عراق به نظر شیعه) محرم نمی‌شوند، آیا این شخص می‌تواند به خاطر آن که با تقدیم احرام از شهرت پیدا کردن خود می‌ترسد، آن را تا «ذات عرق» تأخیر بیندازد. امام علیه السلام در جواب چنین می‌نویسد:

یحرم من میقاته ثم یلبس الثیاب ویلبّی فی نفسه فاذا بلغ الی میقاتهم اظهر؛[۳]

از میقات خودش (مخفیانه) محرم می‌شود، سپس لباس‌های (عادی) خود را می‌پوشد و درون دلش تلبیه می‌گوید، و هرگاه به میقات آن‌ها رسید، احرام خود را آشکار می‌کند.

---

۱. ناصر مکارم شیرازی، قواعد الفقهیة، ج ۱، ص ۴۹۴ ـ ۵۰۸.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۵۳، ص ۱۵۰ ـ ۱۹۸.

۳. همان، ص ۱۵۷.

فصل سوم:

ادلّهٔ مشروعیت تقیه و شبهات وارد بر آن

گفتار اوّل:

ادلّهٔ مشروعیت تقیه

قبل از بررسی تک‌تک ادلّهٔ مشروعیت تقیه شایان ذکر است که:

اوّلاً: مشروعیت تقیه نزد شیعه امری مسلّم می‌باشد و به جز در بعضی از موارد مانند تقیه کردن امام معصوم علیه السلام[1] مخالفتی از ناحیهٔ علمای شیعه دیده نشده است.

بنابراین، ما بحث اثبات تقیه را صرفاً در مقابل اهل سنّت مطرح می‌کنیم.

ثانیاً: از آن‌جا که بحث اصلی ما با اهل سنّت است، باید ادلّه به گونه‌ای باشد که در مقابل آن‌ها قابل استدلال باشد.

ذکر این نکته نیز لازم است که گرچه بعضی از مستشرقان هم در تقیه مناقشه کرده‌اند، اما از آن‌جا که معمولاً این مناقشات برگرفته از اهل سنّت می‌باشد، ادلّهٔ قابل قبول برای اهل سنّت را در مقابل آنان نیز اقامه می‌کنیم که در این صورت ممکن است با مبانی آنان که معمولاً غیر مسلمان‌اند، سازگار نباشد.

ثالثاً: منظور از مشروعیت، اصل جواز تقیه است که اصطلاحاً به آن «جواز بالمعنی الاعمّ» می‌گویند و شامل وجوب، استحباب، کراهت و اباحه می‌شود، و بحث از احکام خاصّهٔ تقیه مورد بحث ما نیست.

---

۱. مخالف این امر در میان علمای شیعه علامه شعرانی و علامه قزوینی می‌باشند که در همین فصل ذیل شبههٔ تقیه و علم امام به سخن آن‌ها خواهیم پرداخت.

بنابراین ما در این‌جا فقط در مقابل بعضی از اهل سنّت که تقیه را پس از صدر اسلام و در مقابل مسلمانان حرام می‌دانند، در صدد اثبات جواز آن هستیم.

رابعاً: در مشروعیت تقیه از کفّار در صدر اسلام، بین شیعه و اهل سنّت اختلافی نیست، زیرا قرآن آن را اثبات نموده است، و عمده اختلاف در دو امر است: اوّل، تقیهٔ مسلمان از مسلمان که شیعه آن را جایز دانسته و به کار می‌برد و دوم، تقیه در زمان شوکت و عزّت اسلام. بنابراین ادلّه باید به گونه‌ای باشد که این دو مورد را اثبات نماید.

خامساً: ادلّه اقامه شده در این‌جا عمدتاً ناظر به تقیهٔ خوفی از اقسام تقیه می‌باشد و عهده‌دار اثبات مشروعیت دیگر احکام تقیه همانند تقیهٔ مداراتی نیست.

حال با توجه به نکات یاد شده، هر کدام از ادلّهٔ تقیه را به صورت جداگانه بررسی می‌کنیم:

الف) فطرت

برخی مشروعیت تقیه را امری فطری دانسته‌اند[1] و حتی عده‌ای بر این باورند که در این خصوص نقش ادلّهٔ نقلی همانند کتاب و سنّت، نقشی امضایی دارد؛[2] بدین معنا که اگر دین هم نمی‌گفت، مشروعیت تقیه از راه فطرت انسان قابل اثبات بود.

از بیان برخی نیز چنین به دست می‌آید که مراد از فطرت، همان غریزهٔ مشترک بین انسان و حیوان است، زیرا در نظر آنان فطری بودن امر تقیه به این معنا است که همهٔ جانداران اعم از حیوان و انسان در هنگام احساس خطر، به هر وسیلهٔ ممکن از آن دوری می‌کنند و بدین ترتیب جان خود را حفظ می‌نمایند.[3]

---

۱. ناصر مکارم شیرازی، تقیه سپری برای مبارزهٔ عمیق‌تر، ص۴؛ محمدعلی علی صالح المعلم، التقیة فی فقه اهل‌البیت، ص۱۰؛ جعفر سبحانی، مع الشیعة الامامیة فی عقائدهم، ص۷۹؛ محمدرضا مظفر، عقائد الامامیة، ص۳۴۴ و سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج۱۱، ص۳۹۱ و ۳۹۳.

۲. محمدعلی علی صالح المعلم، همان.

۳. ناصر مکارم شیرازی، همان، ص ۵.

لیکن این بیان به تنهایی نمی‌تواند مشروعیت تقیه را اثبات بنماید، زیرا لازمهٔ آن اثبات مشروعیت همهٔ امور غریزی است.

علاوه بر این‌که حفظ نفس از خطر در همهٔ موارد از نظر شرع پسندیده نیست، و بعضی از احکام اسلام همانند جهاد، با لزوم حفظ جان منافات دارد.

بعضی دیگر در هنگام بیان آن چنین گفته‌اند:

فهو امر فطریّ یسوق الانسان الیه قبل کلّ شیء عقله ولبّه وتدعوه الیه فطرته؛[۱]

تقیه امری است فطری که قبل از هر چیز عقل و فطرت انسان او را به آن فرامی‌خواند.

طبق این بیان، این دلیل از حد غریزهٔ مشترک بین انسان و حیوان فراتر رفته و به عنوان امری ویژهٔ انسان مطرح شده است.

اما این بیان از فطرت، در حقیقت، همان دلیل عقل است و نمی‌توان آن را دلیل جداگانه‌ای به حساب آورد و این‌که نویسنده در ذیل کلام خود می‌گوید: «لذا همهٔ مبتلایان به حکومت جائر آن را به کار می‌بردند»[۲]، در حقیقت استناد به سیره و بنای عقلا است که در ادامهٔ بحث خواهد آمد.

بیان دیگر از این دلیل در بعضی از نوشته‌ها، چنین است:

وتوافقها الفطرة الانسانیة السلیمة، اذ هی احدی القوانین السیاسیّة الاجتماعیة الرائعة بها تحفظ وحدة المجتمع الاسلامی التی هی منشأ الخیر والبرکة والسعادة وبها یتقی عن الاختلاف والشقاق فیه؛[۳]

(علاوه بر کتاب و سنّت) فطرت سالم انسان نیز با مشروعیت تقیه موافق است، زیرا تقیه یکی از قوانین سیاسی ـ اجتماعی پیشرفته است که به وسیلهٔ آن وحدت جامعهٔ اسلامی که سرمنشأ خیرات و برکات و سعادت انسان می‌باشد، حفظ شده و به کمک

---

۱. جعفر سبحانی، همان.

۲. همان.

۳. سید محمدصادق روحانی، همان، ص ۳۹۱.

آن‌جامعهٔ اسلامی از اختلاف و تفرقه مصون می‌ماند.

به نظر می‌آید نویسنده با به‌کار بردن عبارت «توافقها» آن را به عنوان تأیید ذکر نموده است نه این که دلیل مستقلی باشد و چنان‌چه آن را دلیلی بر اثبات فطری بودن تقیه بپذیریم در حقیقت تنها یکی از فلسفه‌های مشروعیت تقیهٔ مداراتی را دربر می‌گیرد و نمی‌توان آن را دلیلی بر فطری بودن همهٔ اقسام تقیه ذکر نمود.

همین نویسنده در ادامهٔ کلام خود، در هنگام تزاحم بین دو وظیفهٔ فردی و اجتماعی، از حکم فطری عقل سلیم سخن به میان می‌آورد[1] که در بیان دلیل عقل به آن خواهیم پرداخت.

از مجموع این مباحث، چنین به دست می‌آید که نمی‌توان از فطرت به عنوان دلیلی جداگانه و مستقلّ از عقل در اثبات تقیه استفاده نمود.

ب) عقل

از این دلیل برخی به اجمال و بعضی دیگر به تفصیل بیان‌های مختلفی ارائه کرده‌اند[2] که در ذیل به آن‌ها می‌پردازیم:

۱. دفع ضرر

برخی دلیل عقل را چنین تقریر کرده‌اند:

فقد قضی العقل بجواز دفع‌الضرر بها [ای بالتقیة] بل بلزومه واتفق علیها جمیع العقلاء؛[3]

---

۱. همان، ص۳۹۳.

۲. ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقهیة، ج۱، ص۳۸۷؛ سید عادل علوی، التقیة بین الاعلام، ص۵۸؛ محمدعلی علی صالح المعلم، التقیة فی فقه اهل البیت، ص۶۶ به بعد؛ سید حسین امامی، قاعدة تقیة الامامیة، ص۵۱؛ سید محسن امین عاملی، نقض الوشیعه، ص۱۸۲؛ سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج۱۱، ص۳۹۳ و عباس‌علی موسوی، شبهات حول الشیعه، ص۱۹.

۳. سید محسن امین عاملی، همان.

عقل به جواز، بلکه به لزوم دفع ضرر به وسیلهٔ تقیه حکم می‌کند و عاقلان بر آن اتفاق نظر دارند.

در این عبارت، نویسنده ابتدا از حکم عقل به جواز یا لزوم دفع ضرر سخن به میان آورده و سپس به سیرهٔ عقلا تمسک نموده است که به نظر می‌آید عقل به‌طور مطلق چنین حکمی ندارد، زیرا در این صورت مسائلی همانند جهاد، فداکاری در راه دین و وطن، پرداخت مال در امور خیریه و... کارهای غیر عقلی یا سفیهانه خواهد بود، با این‌که عقل به جهت مصلحتی بالاتر به جواز یا حتی لزوم چنین مواردی حکم می‌نماید.

بله، اگر منظور وی آن باشد که هنگام بروز ضرر از نواحی مختلف، عقل مقدار ضررها را سنجیده، سپس برای دفع ضرر بیش‌تر به تحمل ضرر کم‌تر حکم می‌کند، کلام وجیهی خواهد بود، و شاید عبارت قزوینی ناظر به همین مطلب باشد که می‌گوید:

همهٔ عقلا و همهٔ طوایف علما متفقند که دفع مضرّت معلوم و مظنون از نفس واجب است، هرگاه مدفوع به، دون مدفوع‌له باشد.[1]

هرچند در این عبارت به جای عقل از اتفاق عقلا سخن به میان آمده است.

به هرحال، چنان‌چه مقصود از «دفع ضرر» دلیلی غیر از دلیل «تقدیم اهمّ بر مهمّ» باشد، برای اثبات جواز یا لزوم تقیه، حتی نزد شیعه، کافی نیست.

۲. تقدیم اهم بر مهم

برخی دیگر، دلیل عقل را براساس «تقدیم اهم بر مهمّ» بیان کرده و گفته‌اند:

کل ذلك (ای الالجاء الی التقیة فی موارد حفظ النفس وما یتعلق بها) مقتبس من حکم العقل بتقدیم الاهمّ علی المهم اذا دار الامر بینهما؛[2]

---

۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، کتاب النقض، ص۱۲.

۲. ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج۱، ص۳۸۸.

موارد پناه بردن به تقیه برای حفظ جان و متعلقات آن (مانند حفظ مال، آبرو و...) از حکم عقل به مقدم داشتن امر مهم‌تر بر مهم، اقتباس شده است.

نویسندهٔ دیگری در همین زمینه می‌نویسد:

فالعقل السليم يحكم فطريّاً بانه عند وقوع التزاحم بين الوظيفة الفرديّة مع شوكة الاسلام وعزته وقوته او وقوع التزاحم بين حفظ النفس وبين واجب او محرّم آخر لابد من سقوط الوظيفة الفردية وليست التقية الّا ذلك؛[1]

حکم عقل سلیم فطرتاً چنین است که هنگام مزاحمت انجام وظیفهٔ فردی با شوکت و عزت و قدرت اسلام، یا هنگام مزاحمت داشتن حفظ جان با واجب یا حرامی دیگر، ناچار باید آن وظیفهٔ فردی را ساقط شده دانست که معنای تقیه همین است.

یکی دیگر از نویسندگان با استفاده از مقدمات دیگری در تقریر این دلیل می‌نویسد:

ان العقل يرى ان احكام الدين انما شرعت لسعادة الانسان في حياته الى الابد، فاذا كانت هذه السعادة وادامة الاحكام متوقفة على التقية والاخفاء عن الاعداء في فترة من الزمن فالعقل يستقل بالحكم بحسن التقية تقديماً للاهمّ على المهم؛[2]

عقل احکام دین را تشریع شده برای خوشبختی ابدی انسان می‌داند، اما اگر این خوشبختی و ادامهٔ انجام احکام در پاره‌ای از زمان‌ها بر تقیه و مخفی کردن احکام از دشمنان متوقف باشد، عقل به جهت تقدیم امر مهم‌تر بر مهم، به تنهایی به حُسن تقیه حکم می‌نماید.

با جمع‌بندی این عبارات می‌توان گفت:

هرگاه مُکَلَّف دارای دو وظیفهٔ فعلی باشد که به هر جهت نتواند هر دو را انجام دهد، باید بین آن دو، مصلحت‌سنجی نماید و آن وظیفه‌ای را به انجام رساند که دارای

---

۱. سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۱۱، ص ۳۹۳.

۲. محمدعلی علی صالح المعلم، التقیة فی فقه اهل البیت، ج ۱، ص ۶۶.

مصلحت بیش‌تر می‌باشد؛ یعنی اهمّ را انجام داده و مهم را ترک کند که اصطلاحاً از آن به «تقدیم اهم بر مهم در هنگام تزاحم»[۱] تعبیر می‌کنند.

بر همین اساس، هنگام تقیه نیز وقتی مُکَلَّف بین دو وظیفهٔ حفظ جان و انجام دادن احکام یا ابراز معتقدات سرگردان شود، عقل او را به انجام وظیفهٔ مهم‌تر راهنمایی می‌کند.

مراد از عقل در این‌جا عقل عملی است، زیرا حکم آن مربوط به مقام عمل یعنی اموری است که سزاوار انجام دادن یا انجام ندادن می‌باشد.[۲]

در حقیقت این دلیل به مسئله حسن و قبح عقلی برگشت دارد و در مواردی عقل به تقیه حکم می‌کند که حُسن آن را دریابد.

بنابراین، این دلیل تنها در مقابل کسانی مفید است که قائل به حسن و قبح عقلی باشند؛ یعنی شیعه و گروه معتزله از اهل سنّت، اما در مقابل اشاعره از اهل سنّت که حسن و قبح عقلی را نفی می‌کنند، کارآیی ندارد.[۳]

ج) سیرهٔ عقلا

برخی سیرهٔ عقلا و به تعبیر دیگر بنای عقلا را به عنوان دلیل یا شاهد و تأیید دلیل عقل ذکر کرده‌اند.[۴] فرق بنای عقلا با دلیل عقل این است که در دلیل عقل به حکم قطعی عقل که احتمال خلاف در آن وجود ندارد، تمسّک می‌شود، اما در بنای عقلا در

---

۱. به خلاف موارد تعارض که در آن‌جا مکلّف دو وظیفهٔ فعلی ندارد، چون با تعارض، هر دو یا یکی از دو دلیل از حجیت ساقط می‌شود.

۲. دربارهٔ فرق بین عقل عملی و نظری چنین گفته شده است: «ان کان المُدرَك مما ینبغی ان یفعل او لا یفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فیسمی ادراکه عقلاً عملیاً و ان کان المدرك مما ینبغی ان یعلم مثل قولهم: الکل اعظم من الجزء، الذی لا علاقة له بالعمل فیسمی ادراکه عقلاً نظریاً» (محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۲۲).

۳. برای اطلاع بیش‌تر از مسئله حسن و قبح عقلی و آرای مختلف در آن ر.ک: محمدرضا مظفر، همان، ص ۲۱۳ ـ ۲۴۰ و احمد قدسی، انوار الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵ ـ ۵۱۵.

۴. سید محسن امین‌عاملی، نقض الوشیعه، ص ۱۸۲؛ جعفر سبحانی، مع الشیعة الامامیة فی عقائدهم، ص ۷۹؛ سید عادل علوی، التقیة بین الاعلام، ص ۵۸۸ و عبدالجلیل قزوینی‌رازی، کتاب النقض، ص ۱۲.

حقیقت به عمل «عقلاء بما هم عقلاء» استدلال می‌شود که گرچه ممکن است در آن احتمال خلاف راه یابد، اما این احتمال به قدری اندک است که عقلا از آن چشم‌پوشی می‌کنند؛ به عنوان مثال، اگر ما حجیت و اعتبار خبر واحد را با بنای عقلا ثابت کنیم، بدین معنا است که گرچه از نظر عقلی با عمل به خبر واحد احتمال نرسیدن به واقع وجود دارد اما این احتمال را عقلا نادیده می‌گیرند، علاوه بر آن که در اعتبار دادن به آن مصلحت بسیار قوی‌تری نهفته است.

بهترین تقریر از سیرهٔ عقلا در باب تقیه این است که:

> هرگاه انسان به وسیلهٔ ابراز عقاید یا انجام وظایف خویش در معرض ضرر و خطر قطعی یا ظنی قرار گیرد و مفسدهٔ ضرر و خطر از مصلحت ابراز و انجام بیش‌تر باشد و انسان بتواند به وسیلهٔ کتمان و یا اظهار خلاف، آن ضرر و خطر را از خود برطرف نماید، همهٔ عاقلان دنیا اجازهٔ کتمان و اظهار خلاف را به او می‌دهند و حتی در بعضی از موارد آن را بر او واجب می‌شمرند که این همان تقیه است.[1]

طبق این بیان، عقلا با مصلحت سنجی، مصلحت مهم‌تر را مقدم می‌کنند، نه این که به طور مطلق بنای عقلا بر دفع ضرر مبتنی باشد، زیرا چنان‌که گذشت عقلا اعمالی همانند جهاد، انفاق و... را اعمالی سفیهانه قلمداد نمی‌کنند، با این که همراه با ضرر مالی یا جانی است.

بنابراین عقلا بدون لحاظ ملیّت و فرهنگ و... چنین بنایی دارند، لیکن مهم آن است که بتوان اعتبار و حجیت چنین بنایی را به اثبات رساند، زیرا بعضی از سیره‌های عقلا مورد تأیید شارع قرار نگرفته و حتی شارع از آن نهی کرده است، چنان‌که عقلا ربا را امری عقلایی می‌دانند اما شارع از آن نهی کرده است.

البتّه این نهی شارع منافاتی با ملازمه بین حکم عقل و شرع یعنی قاعدهٔ «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» ندارد، زیرا حکم عقل با بنای عقلا تفاوت دارد و حتی ممکن است عقلا بنایی غیر از حکم عقل خود داشته باشند.

---

۱. با استفاده از عبدالجلیل قزوینی رازی، همان، ص۱۲۸.

به هرحال، برای اثبات اعتبار بنای عقلا در مورد تقیه باید آن را براساس یکی از دو مبنای زیر به شارع مستند کنیم:

۱. مجرّد نهی نکردن شارع را در اعتبار بنای عقلا کافی بدانیم؛

۲. قائل به وجوب امضای شارع باشیم.

طبق مبنای اوّل ممکن است کسی آیات جهاد و یا بعضی از آیات دیگر همانند آیهٔ ﴿یا ایها الرسول بلّغ ما انزل الیك...﴾[1] و... را دلیل بر نهی شارع از تقیه بداند که به این شبهات در بخش دوم همین فصل خواهیم پرداخت.

اما اگر مبنای دوم را بپذیریم و بخواهیم امضای شارع را با آیات و روایات به اثبات برسانیم، در حقیقت بنای عقلا دلیل مستقلّی نخواهد شد و دلیل همان آیات و روایات خواهد بود.

نکتهٔ مهم‌تر آن است که طبق نظر بعضی از علمای اصول و منطق، بنای عقلا از نظر تحلیل منطقی جزء قضایای مشهوره‌ای است که اصطلاحاً به آن‌ها «تأدیبات صلاحیه» یا «آرای محموده» می‌گویند و به خلاف قضایای یقینیه و ضروریه که عقل حاکم در آن‌ها است، این قضایا هیچ واقعیتی جز اتفاق آرای عقلا به جهت مصالح خود، ندارند. لیکن تعداد زیادی از مخالفان مشروعیت تقیه، یعنی اشاعره از اهل سنّت، حجیّت و اعتبار چنین قضایایی را منکرند[2] در نتیجه تمسّک به دلیل بنای عقلا در مقابل آنان دارای اشکال کبروی است و نمی‌تواند مفید باشد.

د) آیات قرآن

از مباحث قبل روشن شد که سه دلیل گذشته در مقابل بسیاری از اهل سنّت کارآیی ندارد، بنابراین برای اثبات مشروعیت تقیه در مقابل آنان، باید به دلایل نقلی و به خصوص آیات قرآنی تکیه کرد.

---

۱. مائده (۵) آیهٔ ۶۷.

۲. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: محمدرضا مظفر، المنطق، ص۳۲۹ ـ ۳۳۱ و همو، اصول الفقه، ج۱، ص۲۲۴ ـ ۲۲۵.

چنان‌که گذشت در روایات شیعه آیات فراوانی از قرآن کریم برای اثبات تقیه یا به عنوان شاهدی بر آن، مورد استفاده قرار گرفته است، لیکن در این قسمت آیاتی را ذکر می‌کنیم که در مقابل اهل سنّت قابل استدلال باشد.

این آیات را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود:

بخش اوّل آیاتی است که تقیه از متن آن‌ها فهمیده می‌شود و به اصطلاح به صورت مطابقی بر تقیه دلالت می‌کنند.

بخش دوم آیاتی است که تنها حکم کلّی‌ای را بیان می‌کند و موارد تقیه را می‌توان به عنوان مصداقی از آن حکم ذکر نمود؛ به بیان دیگر، آن حکم شامل موارد دیگری غیر از تقیه نیز می‌شود که اصطلاحاً می‌توان گفت دلالت این آیات بر تقیه به نحو تضمّنی است.

۱. آیات مطابقی

۱ ـ ۱. آیهٔ ۲۸ سورهٔ آل عمران

این آیه که در مدینه نازل شده چنین است:

﴿لا یتّخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلك فلیس من الله فی شیءٍ الاّ ان تتّقوا منهم تقیةً ویحذّرکم الله نفسه والی الله المصیر﴾؛

نباید اهل ایمان، به جای مؤمنین، کافران را دوست و سرپرست خود قرار دهند و هر کس چنین کند، پیش خدا هیچ ارزشی ندارد، مگر آن‌که از کفار پروا و تقیه کند. و خداوند شما را از (قهر) خود هشدار می‌دهد و بازگشت به سوی اوست.

دلالت این آیه بر مشروعیت تقیه به صورت فی‌الجمله مورد قبول شیعه و اهل سنّت می‌باشد؛[1] به خصوص اگر کلمهٔ «تقیة» طبق قرائت بعضی، «تَقیّةً» خوانده شود.[2]

---

۱. ثامر هاشم حبیب عمیدی، واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیة، ص۳۲ـ۳۷.

۲. جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج۲، ص۱۷۶ و محمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج۴، ص۵۷ به نقل از: جابر بن زید، مجاهد و ضحاک.

بعضی از مفسران و فقهای اهل سنّت علاوه بر استناد به این آیه در مورد مشروعیت تقیه و بعضی از احکام فقهی آن، ادّعای اجماع اهل سنّت بر جواز تقیه را نیز نقل کرده‌اند.[۱]

با وجود این، اهل سنّت در مقابل استفاده کلّی شیعه از این آیه برای اثبات مشروعیت تقیه سه اشکال مطرح کرده‌اند:

الف) در این آیه سخن از تقیهٔ مسلمانان از کفار به میان آمده است، نه مسلمانان از مسلمانان،[۲] لذا بعضی طبق ظاهر آیه، تقیه را به خوف و ترس از کفار منحصر نموده‌اند.[۳]

ب) بعضی از اهل سنّت حکم تشریع شده در این آیه را مخصوص صدر اسلام و زمان ضعف مسلمانان دانسته‌اند و هنگام قوّت اسلام و مسلمانان آن را بدون موضوع می‌دانند.[۴]

ج) بعضی از آنان از ظاهر آیه چنین استفاده می‌کنند که تقیه منحصر به تقیهٔ گفتاری است و شامل تقیه در عمل نمی‌شود.[۵]

در مقابل، بعضی از اهل سنّت در برخی از موارد فوق با شیعه موافقند؛ مثلاً شافعی در مقابل مطلب اوّل می‌گوید: اگر حالت بین طوایف مسلمانان مانند حالت بین کفار و مسلمانان شد، تقیه به جهت حفظ نفس در این مورد نیز جایز است.[۶]

یا در مقابل مطلب دوم، حسن بصری تقیه را مخصوص به صدر اسلام ندانسته و

---

۱. ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان، ص۳۷ به نقل از: قاسمی، محاسن التأویل، ج ۴، ص ۸۲.

۲. فخر رازی، تفسیر کبیر، ج۸، ص۱۴.

۳. فخر رازی، همان، ص۱۳؛ ابوجعفر محمد بن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج۳، ص۱۵۳ و رشید رضا، المنار، ج۳، ص۲۸۱؛ «... وقصاری ما تدل علیه هذه الآیة ان للمسلم ان یتقی ما یتقی من مضرّة الکافرین».

۴. فخر رازی، همان، ص۱۴ به نقل از: مجاهد؛ محمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج۴، ص۵۷ به نقل از: مجاهد و معاذ بن جبل.

۵. جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج۲، ص۱۷۶ و طبری، همان.

۶. فخر رازی، همان، ص۱۴.

آن را تا روز قیامت جایز می‌داند که فخر رازی نیز آن را از قول مقابل، بهتر تلقی می‌کند.[۱]

در مقابل مطلب سوم نیز مراغی، شمول تقیه در این آیه نسبت به گفتار و عمل را به استنباط علما مستند می‌کند[۲] و زمخشری هم از معاشرت سخن به میان می‌آورد که هم شامل گفتار می‌شود و هم شامل کردار.[۳]

از آن‌جا که آیه نسبت به زمان تقیه و نیز تقیه در فعل یا قول مطلق است و هیچ مقیّد معتبری نیز به دست ما نرسیده است، از اطلاق آن می‌توان به راحتی شمول آن را استفاده کرد. علاوه بر آن که اگر بخواهیم آیه را به زمان صدر اسلام محدود کنیم، مبتنی بر قول به نسخ آیه می‌باشد که هیچ‌کس چنین مطلبی را نگفته است.

بر این اساس، مشکل دوم و سوم قابل حل است اما برای حلّ مشکل اوّل چاره‌ای جز تنقیح مناط نداریم، با این بیان که بگوییم: علّت صدور چنین حکمی قطعاً حفظ نیروهای مسلمانان و جلوگیری از هدر رفتن بیهودهٔ آنان در مقابل کفّار می‌باشد و این علّت ممکن است در بعضی از حالات بین دو گروه اکثریت و اقلیّت مسلمانان نیز پیش آید که در این مورد نیز علّت موجود شده و تقیه مشروعیت پیدا می‌کند.

مورد آیه یعنی تقیه از کفار نیز موجب تخصیص آیه نمی‌شود، بلکه با توجّه به علّت، می‌توانیم عمومیّت تقیه را استفاده کنیم.

۲ ـ ۱. آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ نحل

این آیه چنین است:

﴿من کفر بالله من بعد ایمانه الّا من اکره وقلبه مطمئنّ بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدراً فعلیهم غضبٌ من الله ولهم عذابٌ عظیمٌ﴾؛

---

۱. همان.

۲. احمد مصطفی مراغی، تفسیر المراغی، ج۳، ص۱۳۷.

۳. ابوالقاسم زمخشری، الکشاف، ج۱، ص۱۵۳.

هر کس بعد از آن‌که به خدا ایمان آورده باز کافر شد، نه آن‌که به زبان از روی اکراه کافر شود و دلش در ایمان ثابت باشد، بلکه (به اختیار کافر شد و با رضا و رغبت، دلش) آکنده به کفر گشت، بر آن‌ها غضب خدا و عذاب بزرگ خواهد بود.

این آیه طبق نقل اکثر قریب به اتفاق مفسّران شیعه و اهل سنّت در مورد عمار یاسر نازل شده است که کفّار با شکنجه او را به بیزاری جستن از پیامبر اکرمﷺ و به نیکویی یاد کردن از بت‌هایشان مجبور کردند و او بعد از رهایی از دست آنان چنین تصوّر کرد که واقعاً کافر شده است، اما پیامبر اکرمﷺ او را دلداری داد و فرمود: اگر باز مورد شکنجه واقع شدی، همان کاری را بکن که این بار انجام دادی.[1]

سه مشکل آیهٔ قبل در این آیه نیز احتمال بروز دارد؛ به این بیان که اوّلاً: آیه در مورد مقابله با کفار نازل شده است و عمّار در مقابل کفّار چنین کرد، ثانیاً: در آن زمان مسلمانان در نهایت ضعف بودند و ثالثاً: عمّار با زبان تقیه نمود، نه با عمل.

لیکن در این‌جا نیز مشکل اوّل را می‌توان با تنقیح مناط برطرف کرد، و دو مشکل بعدی نیز اوّلاً: با اطلاق آیه منافات دارد، ثانیاً: شأن نزول نمی‌تواند مخصِّص حکم آیه باشد.

۳ـ ۱. آیهٔ ۲۸ سورهٔ غافر (مؤمن)

در این آیه آمده است:

﴿وقال رجلٌ مؤمن من آل فرعون یکتم ایمانه اتقتلون رجلاً ان یقول ربّی الله...﴾؛

و مردی مؤمن از آل فرعون که ایمان خود را کتمان می‌کرد، گفت: آیا مردی را که می‌گوید پروردگار من الله است، می‌کُشید؟!

آیه یاد شده، طبق نقل قول مفسّرین شیعه و سنّی در مورد یکی از ایمان آورندگان

---

۱. برای اطلاع از اقوال مفسّران اهل سنّت در این‌باره ر.ک: ثامر هاشم حبیب عمیدی، واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیة، ص۳۸ـ۶۳.

به حضرت موسی﵇ نازل شده است که وی در حالی که ایمان خود را مخفی کرده بود، مدّت‌ها در دربار فرعون می‌زیست.[۱]

با توجه به سیاق آیه که عمل این یاور موسی﵇ را مدح می‌کند، می‌توان به صورت فی الجمله مشروعیت تقیه را اثبات نمود؛ بدین معنا که از این آیه فقط مشروعیت تقیهٔ کتمانی و آن هم کتمان ایمان استفاده می‌شود و تقیهٔ فعلی یا قولی قابل استفاده نیست. مگر این‌که بگوییم کتمان ایمان در مدت زیاد (چنان‌که در بعضی از روایات مدّت آن تا صد سال نقل شده است) بدون اظهار خلاف با فعل و گفتار، امکان عادی ندارد.

۲. آیات تضمّنی

۱ ـ ۲. آیهٔ ۱۹۵ سورهٔ بقره

﴿ولا تلقوا بایدیکم الی التّهلکة﴾؛[۲]

با دست خود، خود را به هلاکت نیفکنید.

این آیه گرچه در مورد تشویق به انفاق و تحذیر از افتادن به هلاکت جامعه در صورت عدم انفاق نازل شده است، اما می‌توان از آن حکمی کلّی یعنی نهی از انداختن خود به هلاکت و نابودی را استفاده کرد که یکی از موارد آن افتادن به هلاکت در صورت عدم کاربرد تقیه می‌باشد.[۳]

۲ ـ ۲. آیهٔ ۷۸ سورهٔ حج

﴿وما جعل علیکم فی الدّین من حرجٍ﴾؛[۴]

خداوند در دین بر شما مشقت و رنج ننهاده است.

طبق این آیه هرگاه به وسیلهٔ اجرای احکام اسلامی، مسلمان در حرج واقع شود،

---

۱. همان، ص۶۳ ـ ۷۲.

۲. بقره (۲) آیهٔ ۱۹۵.

۳. سید محسن امین عاملی، نقض الوشیعه، ۱۸۴ و ر.ک: ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان، ص ۷۹ و ۸۰.

۴. حج (۲۲) آیهٔ ۷۸.

آن حکم حرجی از او برداشته می‌شود و از آن‌جاکه یکی از موارد حرج، اجرای احکام اسلامی در مقابل مخالفان در صورت وجود خطر می‌باشد، به وسیلهٔ این آیه این حرج نفی می‌شود و بدین ترتیب فی الجمله، مشروعیت تقیه ثابت می‌گردد.[۱]

۳ـ ۲. آیهٔ ۱۸۵ سورهٔ بقره

﴿یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر﴾؛[۲]

خداوند برای شما آسانی را خواسته است نه سختی را.

از این آیه چنین استفاده می‌شود که بنای احکام اسلامی بر یُسر و آسانی است و عُسر و در سختی قرار گرفتن مسلمان مورد نظر خداوند نمی‌باشد.

بنابراین، اگر تقیه در اسلام تشریع نشده باشد، عسر و سختی فراوانی برای پیروان این دین به ارمغان خواهد آورد که طبق این آیه، منتفی است؛ به عبارت دیگر، یکی از موارد آسان‌گیری خداوند در اسلام، همین تشریع تقیه می‌باشد.

علاوه بر آیات یاد شده، برخی از دانشمندان شیعه در این بحث به آیات دیگری نیز استناد کرده‌اند.[۳]

هـ) روایات

مشروعیت تقیه از نظر روایات شیعه امری انکارناپذیر است که در فصل اوّل قسمت عمدهٔ این روایات را ذکر کردیم. با توجه به کثرت روایات وارد شده در این مورد، برخی آن را «فوق حدّ استفاضه» دانسته، حتی مدّعی شده‌اند که این روایات تواتر معنوی دارد؛[۴] بدین معنا که از مجموع این روایات، مشروعیت تقیه از دیدگاه

---

۱. سید محسن امین عاملی، همان و ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان، ص ۱۸۰ ـ ۱۸۱.

۲. بقره (۲) آیهٔ ۱۸۵.

۳. ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان، ص ۱۸۰ ـ ۱۸۱.

۴. سید حسن بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج۵، ص۴۴.

معصومین علیهم‌السلام به‌طور قطع اثبات می‌گردد، گرچه نتوانیم صدور بسیاری از آن‌ها را به طور قطع ثابت نماییم.

از راه تواتر اجمالی نیز مسئله تقیه در روایات شیعه قابل اثبات است؛ بدین معنا که می‌دانیم از میان همهٔ روایات منقول، بعضی از آن‌ها قطعاً از معصومین علیهم‌السلام صادر شده است و همهٔ آن‌ها مجعول نیست، و اثبات صدور همین مقدار در اثبات مشروعیت تقیه کفایت می‌کند.[۱]

جای بسی تعجب است که چگونه بعضی از طریق شیعه و اهل سنّت ادّعای خبر متواتر نموده‌اند[۲] در حالی که دست‌کم بخش اهل سنّت آن غیر قابل اثبات است.

در این میان، روایاتی در مقابل اهل سنّت کارآیی دارد که اوّلاً از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده باشد و ثانیاً در کتب روایی آنان موجود باشد.

---

۱. بعضی از لغات همانند استفاضه و تواتر معنوی و اجمالی از مصطلحات علم درایه است که توضیح آن‌ها به اختصار چنین است:

خبر یا واحد است و یا متواتر؛ خبر متواتر خبری است که راویان آن در هر طبقه به قدری باشند که توافق آن‌ها بر دروغ‌گویی عادتاً محال باشد و یا طبق تعریف دیگر، خبری است که به خودی خود مفید علم باشد، و خبر واحد خبری است که به حدّ تواتر نرسیده است.

خبر متواتر به سه قسم تقسیم می‌شود:

الف) متواتر لفظی: آن است که خود خبر با الفاظ آن به صورت متواتر نقل شده باشد.

ب) متواتر معنوی: چنان‌چه از اخبار فراوانی که با الفاظ مختلف نقل شده‌اند و تعداد آن‌ها به حدی است که امکان نسبت دروغ‌گویی عادتاً به راویان وجود ندارد، معنای مشترکی به دست آید به آن متواتر معنوی گویند؛ مثل این‌که از اخبار مختلف در مورد جنگ‌های حضرت علی علیه‌السلام، شجاعت آن حضرت به دست می‌آید.

ج) متواتر اجمالی: آن است که روایات مختلفی در جوانب متفاوت یک موضوع وجود داشته باشد و ما گرچه قادر به اثبات صدور همهٔ آن روایات نیستیم، اما اجمالاً می‌دانیم که بعضی از آن روایات قطعاً صادر شده‌اند که همین برای اثبات اصل موضوع کافی است.

خبر واحد هم تقسیمات مختلفی دارد که یکی از اقسام آن خبر مستفیض است و آن خبر سندداری است که راویان در هر طبقه ازدو یا سه نفر بیش‌تر باشند ولی به حدّ تواتر نرسد.

برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: شهید ثانی، الدرایه، ص۱۲ به بعد؛ عبدالله مامقانی، مقباس الهدایه، ج۱، ص۸۹ به بعد؛ شیخ بهائی، الوجیزه، ص۲ به بعد؛ شیخ عبدالهادی فضلی، اصول الحدیث، ج۲، ص۷۲ به بعد و جعفر سبحانی، اصول الحدیث و احکامه، ص۳۴ به بعد.

۲. سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج۱۱، ص۳۹۱.

گفتنی است در منابع اهل سنّت حدیثی از پیامبر اکرمﷺ وجود ندارد که در آن لفظ تقیه به کار رفته باشد و بر مشروعیت تقیه دلالت کند، تنها در حدیثی که سیوطی از پیامبر اکرمﷺ نقل می‌کند آمده است:

بئس القوم قوم یمشی المؤمن فیهم بالتقیة والکتمان؛[1]

قوم بدی هستند آنان که مؤمن مجبور می‌شود در میان آنان با تقیه و کتمان (پوشاندن) زندگی کند.

البته اثبات دلالت این حدیث بر مشروعیت تقیه مشکل است، زیرا حدیث در مقام تأیید عمل مؤمن نیست، مگر این که بگوییم سیاق حدیث و عنایت به لفظ مؤمن گوشهٔ چشمی به تأیید این عمل او دارد.

به هر حال، بعضی از نویسندگان شیعه روایاتی را از منابع اهل سنّت نقل کرده‌اند که در این‌جا به نقل و نقد و بررسی برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

۱. پیامبر اکرمﷺ در داستان عمار به او فرمود:

ان عادوا فَعُد؛[2]

اگر دوباره مشرکان تو را شکنجه کردند (و از تو خواستند که از من بیزاری بجویی و بت‌های آنان را به نیکی یاد کنی) تو چنان کن که قبلاً کردی.

لیکن به نظر می‌رسد از آن‌جا که این روایات معمولاً در تفسیر آیه وارد شده است، نمی‌توان به عنوان دلیل مستقلّی به آن‌ها استناد کرد.

۲. در حدیث دیگری آن حضرت می‌فرماید:

بعثت بالحنیفیّة السهلة السمحة؛[3]

من به دین راست و آسان و نرم مبعوث شده‌ام.

البته واضح است که مدلول مطابقی حدیث، دلالتی بر مشروعیت تقیه ندارد، منتها

---

۱. جلال‌الدین سیوطی، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، ج ۱، ص ۴۹۱، ح ۳۱۸۶.

۲. ثامر هاشم حبیب عمیدی، واقع التقیه عند المذاهب والفرق الاسلامیه، ص ۸۸ به نقل از: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۳؛ طبری، جامع البیان، ج ۱۴، ص ۱۲۲ و... .

۳. سید محسن امین عاملی، نقض الوشیعه، ص ۱۸۴.

می‌توان گفت از لوازم نرم و آسان بودن دین آن است که در هنگام خطر، راهی برای حفظ جان و مال و آبروی پیروان خود تشریع کرده باشد.

۳. در حدیث رفع نقل شده است:

رفع الله من امتی الخطأ والنسیان وما استکرهوا علیه؛[۱]

خداوند از امّت من خطا و فراموشی و آن‌چه را که بر آن اکراه شده‌اند، برداشته است.

در استناد به این روایت گفته‌اند: تقیه نیز از موارد اکراه است در نتیجه تقیه کننده مؤاخذه‌ای ندارد. اما باید توجّه داشت که اوّلاً: اکراه و تقیه دو امر متفاوت‌اند گرچه ممکن است در بعضی از مصادیق با هم منطبق باشند. ثانیاً: رفع مؤاخذه ملازمه‌ای با مشروعیت ندارد، چنان‌که در موارد دیگر حدیث رفع، مشروعیت امور رفع شده ثابت نمی‌گردد.

۴. بعضی به این حدیث پیامبر اکرمﷺ استناد کرده‌اند که فرمود:

انا لنکشر فی وجوه قوم وقلوبنا تلعنهم؛[۲]

ما در روی گروهی لبخند می‌زنیم در حالی که قلب‌هایمان آن‌ها را لعنت می‌کند.

این حدیث و احادیث دیگری که در بعضی از کتب با محتوایی شبیه آن نقل شده است،[۳] دلالت بر مدارات و تلاطف و مهربانی پیامبر اکرمﷺ با مردم دارد گرچه در واقع مبغوض نزد او باشند، و می‌توان آن را نوعی تقیهٔ مداراتی به حساب آورد که قطعاً پیامبر اکرمﷺ در این طرز برخورد خود، مصالح بلندی را در نظر داشته است. منتها این بیان نیز وافی به مقصود نیست، زیرا چنان‌که در فصل اوّل گفته شد، بین تقیه و مدارات تفاوت‌هایی وجود دارد.

۵. حدیث زیر نیز می‌تواند مؤیدی بر تقیهٔ پیامبر اکرمﷺ باشد:

---

۱. احمد وائلی، هویة التشیّع، ص۱۸۷ و ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان، ص۸۳ به نقل از علی متّقی هندی، کنز العمال، ج ۴، ص ۲۳۳، ح ۱۰۳۰۷.

۲. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج۸، ص ۳۶۰، باب المداراة مع الناس.

۳. ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان، ص۸۳ ـ ۸۴ و محمد بن اسماعیل بخاری، همان.

الم تری قومك بنوا الکعبة اقتصروا علی قواعد ابراهیم؟ فقلت: یا رسول الله ﷺ الّا تردها علی قواعد ابراهیم؟

قال: لولا حدثان قومك بالکفر لفعلت؛[۱]

(ای عایشه!) آیا نمی‌بینی که قوم تو هنگامی که کعبه را بنا کردند، از پایه‌هایی که حضرت ابراهیم علیه السلام بر آن کعبه را بنا کرده بود، مقداری عقب نشستند.

پرسیدم: ای پیامبر خدا ﷺ آیا آن را به پایه‌های ابراهیم بر نمی‌گردانی؟

پیامبر ﷺ جواب داد: اگر این نبود که قوم تو تازه از کفر به در آمده‌اند، چنان می‌کردم.

طبق این حدیث، پیامبر اکرم ﷺ به جهت مصلحتی بزرگ‌تر، یعنی ترس از ارتداد مردم، کار اشتباه قریش را (که در سال ۳۵ عام الفیل هنگام تجدید بنای کعبه به علّت کم آوردن هزینه، آن را طبق بنای حضرت ابراهیم نساختند) اصلاح نکرد و کعبه را به همان حالت باقی گذاشت.

و) اجماع

در مقام اثبات مشروعیت تقیه، بعضی اجماع اهل سنّت را بر مشروعیت تقیهٔ قولی (و نه فعلی) نقل کرده‌اند[۲] و بعضی دیگر به طور کلّی در صدد نقل اجماع از اهل سنّت بر تقیه بر آمده‌اند،[۳] عده‌ای نیز به نقل اجماع شیعه بر تقیه پرداخته‌اند[۴] که از بحث ما خارج است. منتها استناد به اجماع در این مسئله حتی از نظر مبانی شیعه هم کارآمد نمی‌باشد، زیرا اجماع در جایی دلیل مستقلّ است که نتوان از کتاب و سنّت دلیلی بر مسئله یافت؛ به بیان دیگر، دلیل بودن اجماع در طول کتاب و سنّت است نه در عرض آن دو.

از این‌رو اگر اجماعی در عرض کتاب و سنّت باشد به آن اجماع مدرکی گفته

---

۱. احمد بن حنبل، المسند، ج۶، ص۱۱۳، ۱۷۷، ۲۴۷ و محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج۵، ص۳۳۷، ح۹۱۵.

۲. احمد وائلی، هویة التشیّع، ص۱۸۹.

۳. ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان، ص ۹۳ـ۹۵.

۴. محمدعلی علی صالح المعلم، التقیة فی فقه اهل البیت، ج۱، ص۶۵.

می‌شود که به خودی خود اعتباری ندارد و باید با رجوع به مدارک اجماع، آن‌ها را به‌طور مستقل بررسی نمود.

علاوه بر این اگر فرضاً اجماعی از اهل سنّت در این مورد باشد، تنها بر مشروعیت تقیه قولی در مقابل کفّار دلالت می‌کند، زیرا بسیاری از اهل سنّت منکر مشروعیت تقیه در مقابل مسلمانان و نیز منکر تقیهٔ فعلی می‌باشند که به گوشه‌هایی از آن‌ها قبلاً اشاره شد.

ز) سیرهٔ متشرّعه

اثبات سیرهٔ متشرعهٔ شیعه برای به کار بردن تقیه در اعصار مختلف و منتهی شدن این سیره به زمان ائمّه معصومین علیهم‌السلام و تأیید از سوی آن بزرگواران امر آسانی است،[1] اما با وجود تعداد زیادی روایت در مورد تقیه که از ائمّه معصومین علیهم‌السلام صادر شده است، دیگر به اثبات سیره نیازی نیست، علاوه بر این‌که سیره نیز دلیل مستقلّی نزد شیعه نمی‌باشد.

اما در مقابل اهل سنّت با مراجعه به تاریخ اسلام، به خصوص در قرون اوّلیه، به موارد فراوانی از تقیهٔ اصحاب و تابعان و طبقات بعدی از شخصیت‌های علمی و سیاسی اهل سنّت از جمله افرادی همچون معاذ بن جبل (متوفای ۱۸ق)، ابوالدرداء (متوفای ۳۲ق)، عمار بن یاسر (متوفای ۳۷ق)، مقداد بن اسود (متوفای ۳۳ق)، حذیفة بن یمان (متوفای ۳۶ق) خباب بن ارت (متوفای ۳۷ق)، ابوموسی اشعری (متوفای ۴۴ق)، عبدالله بن عمر بن خطاب (متوفای ۶۵ق)، زید بن ارقم (متوفای ۶۶ یا ۶۸ق)، عبدالله بن عباس (متوفای ۶۸ق)، ابوسعید خدری (متوفای ۷۴ق)، عبدالله بن جابر انصاری (متوفای ۷۸ق) و... از میان اصحاب پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله برخورد می‌کنیم که در مقابل مسلمانان تقیه نموده‌اند و تقیهٔ آن‌ها در موارد قول و فعل، هر دو، بوده است.[2]

---

۱. همان، ج ۱، ص ۶۶.

۲. یکی از تقیه‌نویسان شیعه با تتبع وافر خود توانسته است نام ۷۴ نفر از این بزرگان و تقیهٔ آن‌ها را تا پایان قرن سوم هجری به دست آورد. ر.ک: ثامر هاشم حبیب عمیدی، واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیه، ص ۹۹ـ۱۷۸.

حال چنان‌چه طبق مبنای بعضی از اهل سنّت همهٔ اصحاب را عادل دانسته[۱] و طبق حدیث «اصحابی کالنّجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتم؛[۲] یاران من همانند ستارگان‌اند از هر کدام که پیروی کنید، هدایت یافته‌اید.» همهٔ آن‌ها را قابل اقتدا بدانیم، می‌توانیم از عمل این افراد، مشروعیت تقیه را در مقابل اهل سنّت اثبات کرده و یا دست‌کم به عنوان تأیید و کم کردن قبح این عمل نزد آنان استفاده نماییم.

البتّه اگر بنای بر استقصا داشته و به خصوص دوران بنی امیّه و عکس‌العمل شخصیت‌های علمی و سیاسی آن دوران با خلفای بنی امیه را بررسی کنیم، به صدها هزار مورد از تقیهٔ اصحاب و تابعان و طبقات بعدی برخورد خواهیم کرد؛ به خصوص اگر این بررسی را متمرکز در محلّ زمامداری افرادی همچون زیاد بن ابیه و پسرش عبیدالله و حجاج بن یوسف ثقفی و... بنماییم. و همین تقیهٔ اصحاب و تابعین و... بود که موجب قوّت گرفتن زمامداران فاسق و منحرف شدن اسلام از مسیر اصلی خود گردید.

علاوه بر این که این تقیّهٔ منفی موجب شد بسیاری از احادیث منقول از پیامبر اکرمﷺ و به خصوص آن‌چه در مورد فضایل حضرت علی‌ؑ و اهل بیت عصمت بیان شده بود، به سوی فراموشی رود[۳] و در طول تاریخ اسلام بزرگ‌ترین ضربه‌ها بر خاندان پیامبر اکرمﷺ وارد آمده و موجبات ناآگاهی صدها میلیون مسلمان از حق و مقام واقعی آنان فراهم آید.

از این‌جا روشن می‌شود که شیعه در طول تاریخ از دو ناحیه به جهت تقیه ضربه خورده است: از یک سو به تشریع تقیه و به کار بردن فراوان آن متّهم شده و از سوی دیگر، به علّت تقیهٔ دیگران، بسیاری از معارف به‌حق آن برای مسلمانان مجهول مانده است.

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر از نقد و بررسی عادل بودن اصحاب پیامبر اکرمﷺ ر.ک: احمد حسین یعقوب، نظریة عدالة الصحابة و المرجعیة السیاسیة فی الاسلام.

۲. برای اطلاع بیش‌تر از منابع و نقد و بررسی این حدیث ر.ک: عباس جلالی، مقالهٔ «نقدی بر حدیث: اصحابی کالنجوم»، مجلّهٔ علوم حدیث، ش ۱، ص ۱۵۳ ـ ۱۸۱.

۳. ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان، ص ۱۱۴.

گفتار دوم:

شبهات

الف) تاریخچهٔ شبهه افکنی پیرامون تقیه

به نظر می‌رسد شبهه افکنی پیرامون تقیه هم‌زمان با ازدیاد روایات تقیه از سوی امامان معصوم علیهم السلام به خصوص از زمان امام صادق علیه السلام به بعد از طرف مخالفان شیعه آغاز شده باشد، و شاید علل نگارش کتاب‌هایی با عنوان کتاب التقیه از سوی بعضی از اصحاب ائمه علیهم السلام به منظور رفع شبهه‌های شیعیان در این موارد با استفاده از روایات بوده باشد.

اوّلین شبههٔ مدوّن از سوی سلیمان بن جریر زیدی که رئیس فرقهٔ جریریه از زیدیه است، القا شد. او که معاصر امام صادق علیه السلام بود، تقیه را به عنوان راه فرار امامان شیعه هنگام ظهور خطاهای آنان مطرح کرد[1] که این شبهه پس از او در کتاب‌های مختلف کلامی، تفسیری، ملل و نحل و... از سوی اهل سنّت دنبال گردید.

در دوره‌های بعد، دانشمند بنام شیعه سید شریف مرتضی معروف به علم الهدی (۳۵۵ ـ ۴۳۶ق) در بعضی از رساله‌های خود به ذکر شبهاتی در مورد تقیه و جواب آن‌ها پرداخته است.[2]

---

۱. نوبختی، فرق الشیعه، ص۸۵.

۲. شیخ انصاری، رسائل المرتضی، ج۱، ص۲۹۰، ۳۱۰ و ۳۹۲.

در کتاب النقض عبدالجلیل قزوینی رازی که در قرن ششم هجری کتاب خود را در ردّ بعضی از شبهات اهل سنّت راجع به شیعه نگاشته است، به شبهات تقیه و جواب آن‌ها اشاره شده است.[۱]

محمد بن عمر تیمی معروف به فخر رازی (۵۴۴ ـ ۶۰۶ق) صاحب تفسیر کبیر مفاتیح الغیب در کتاب محصّل افکار المتقدمین من الفلاسفة والمتکلّمین، شبههٔ سلیمان بن جریر در مورد تقیه را تکرار کرده است[۲] که خواجه نصیر طوسی (۵۷۹ ـ ۶۵۲ق) در نقد آن کتاب، به این شبهه نیز پاسخ می‌دهد.[۳]

علاوه بر این شبهه، فخر رازی با تمسّک به موارد عدم تقیهٔ امامان شیعه همانند حضرت علی و امام حسین علیهما السلام، نسبت تقیه به آن بزرگواران را نادرست دانسته است.[۴]

بیش‌ترین شبهات در دوران گذشته در کتاب منهاج السنّة تقی‌الدین احمد معروف به ابن تیمیّه (۶۶۱ ـ ۷۲۸ق) دیده می‌شود که از مجموع عبارات او می‌توان بیش از پنج شبهه پیرامون تقیه به دست آورد.[۵]

در زمان معاصر شبهات تقیه در کتب مختلفی دیده می‌شود که می‌توان آن‌ها را از قرار زیر دسته‌بندی کرد.

۱. کتاب‌های نوشته شده از سوی وهّابی‌ها و یا معاندان شیعه، مانند الوشیعه نوشتهٔ موسی جارالله،[۶] الشیعه والسنّة نوشتهٔ ظهیر احسان‌اللهی،[۷] اصول مذهب الشیعة الامامیة الاثناعشریه نوشتهٔ ناصر بن عبدالله‌بن علی قفاری،[۸] الخطوط العریضة نوشتهٔ

---

۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، کتاب النقض، ص۱۲.

۲. فخر رازی، المحصّل، ص۱۸۲.

۳. همان، پاورقی.

۴. همان.

۵. ابن تیمیه، منهاج السنّة النبویة، ج۱، ص۱۵۹ ـ ۱۶۰.

۶. ر.ک: سید محسن امین عاملی، نقض الوشیعه، ص۱۸۲ به بعد.

۷. ظهیر احسان‌اللهی، الشیعه والسنّة، ص ۱۲۷ به بعد.

۸. ناصر بن عبدالله، اصول مذهب الشیعه، ج ۱، ص ۴۱۴ و ج ۲، ص ۸۰۵ ـ ۸۲۰.

محب الدین خطیب،[۱] بطلان عقائد الشیعه نوشتهٔ احمد محمد احمد جلی[۲] و... .

۲. بعضی از کتاب‌های تفسیری اهل سنّت، مانند روح المعانی نوشتهٔ آلوسی[۳] المنار نوشتهٔ رشید رضا[۴] و... .

۳. کتب بعضی از شیعیان از مذهب برگشته و یا وهابی‌منش، مانند داوری نوشته احمد کسروی[۵] و الشیعة والتصحیح نوشتهٔ موسی موسوی.[۶]

۴. نوشته‌های بعضی از نویسندگان و شخصیت‌های شیعه که در بعضی از موارد تقیه اشکال کرده‌اند، مانند علی شریعتی،[۷] ابوالحسن شعرانی و علامه قزوینی.[۸]

۵. بعضی از دائرة المعارف‌های اسلامی مانند دائرة المعارف الاسلامیة، تألیف تنی چند از دانشمندان اروپایی.[۹]

۶. بعضی از کتب تحلیل تاریخ اسلام که به وسیلهٔ مستشرقان نگارش شده است مانند العقیدة و الشریعة فی الاسلام نوشتهٔ گولدزیهر.[۱۰]

۷. و بالاخره بعضی از کتب تحلیلی تاریخ و تمدن اسلام که به وسیلهٔ روشنفکران سنّی نوشته شده است، مانند ضحی الاسلام تألیف احمد امین مصری.[۱۱]

اما متأسفانه تاکنون کتابی از شیعه که جامع تمام شبهات و جواب آن‌ها باشد، به رشتهٔ تحریر در نیامده است.

---

۱. محب‌الدین خطیب، الخطوط العریضه للاسس التی قام علیها دین الشیعه، ص ۱۰.

۲. احمد محمد احمد جلی، بطلان عقائد الشیعه، ص۷۹ـ۸۵.

۳. آلوسی، روح المعانی، ج۳و ۴، ص ۱۲۵ به بعد.

۴. محمد رشید رضا، المنار، ج۳، ص ۲۸۰ به بعد.

۵. علوی سراج انصاری، شیعه چه می‌گوید؟، ص ۳۸۴ به نقل از: احمد کسروی، داوری، ص ۳۸.

۶. موسی موسوی، الشیعه والتصحیح، ص ۶۷ به بعد.

۷. علی شریعتی، تشیّع علوی و تشیّع صفوی، ص۲۶۲ـ۲۶۸ و ۳۲۵.

۸. ر.ک: مجلهٔ نور علم، ش ۵۰ـ۵۱، ص۲۴ به بعد.

۹. دائرة المعارف الاسلامیة، ج۵، ص۴۱۹ـ۴۲۴، ذیل مادهٔ تقیه.

۱۰. گولدزیهر، العقیدة و الشریعة فی الاسلام، ترجمهٔ محمد یوسف موسی و دیگران، ص۲۰۱ به بعد.

۱۱. احمد امین، ضحی الاسلام، ج۳، ص۲۴۶ـ۲۴۹.

ب) تقسیم‌بندی شبهات

شبهات مربوط به تقیه را می‌توان به سه بخش از قرار زیر تقسیم کرد:

۱. شبهات مربوط به تشریع تقیه: طرح این‌گونه شبهات به گونه‌ای است که اصل وجود حکمی به نام تقیه در اسلام را زیر سؤال می‌برد.

۲. شبهات مربوط به تقیهٔ امام معصوم علیه السلام: این‌گونه شبهات با قبول اصل تقیه، تقیهٔ امام معصوم علیه السلام را با توجه به عصمت و صفات و فضایل ویژهٔ او و یا بدون توجه به آن‌ها مورد تشکیک قرار می‌دهد.

۳. شبهات مربوط به تقیهٔ شیعیان: این‌گونه شبهات عمدتاً اتهاماتی است که دربارهٔ تقیهٔ شیعیان مطرح شده است.

قبل از ورود در بحث از شبهات، ذکر این نکته لازم است که در جواب شبهه‌ها همیشه خود را ملزم نمی‌بینیم که طبق مبانی مورد قبول اهل سنّت جواب دهیم، زیرا اصل عقلایی در دفع شبهه آن است که با مبانی مذهب مورد شبهه سازگار باشد نه با مبانی شبهه کننده.

۱. شبهات مربوط به تشریع تقیه

۱ ـ ۱. تقیه و کذب

این شبهه را که در بعضی از نوشته‌های اهل سنّت به چشم می‌خورد،[۱] می‌توان چنین بیان کرد:

تقیه نوعی دروغ‌گویی است و دروغ‌گویی قبیح است پس تقیه قبیح است، و از آن‌جا که خداوند حکیم تشریع قبیح نمی‌کند، پس تشریع تقیه از سوی خداوند قبیح است.

---

۱. فخر رازی، المحصّل، ص۱۸۲؛ ظهیر احسان‌الالهی، الشیعة والسنه، ص۱۲۷؛ محمد عبدالستار تونسوی، بطلان عقاید الشیعه، ص۷۹؛ ابن تیمیه، منهاج السنّة النبویه، ج۱، ص۱۵۹.

قبل از آن که به جواب شبهه بپردازیم، دو اشکال و جواب را که بعضی از مطرح کنندگان این شبهه نیز متوجّه آن بوده‌اند، ذکر می‌کنیم.

اشکال اوّل: اگر تقیه کذب است، پس چرا خداوند در آیهٔ ﴿الا ان تتقوا منهم تقاه﴾[۱] و آیهٔ ﴿الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان﴾[۲] آن را بیان کرده است؟

جواب: خداوند در این آیه تنها به تقیه از کفار و آن هم در مورد اکراه فرمان داده است.[۳]

اشکال دوم: به هر حال انسان حتی در مورد تقیه از کفار مجبور به دروغ‌گویی می‌شود، آیا این دروغ‌گویی جایز است یا خیر؟

جواب: این چنین نیست که انسان مجبور به دروغ گفتن شود، زیرا می‌تواند از راه توریه و معاریض[۴] از دروغ گفتن فرار کند.[۵]

بعضی از شیعیان این شبهه را این چنین پاسخ داده‌اند:

اوّلاً: یکی از مقومات کذب آن است که با واقع مخالف باشد در حالی که تقیه چنین نیست، زیرا هرگاه شرایط تقیه تحقق یابد، مکلّف به سبب امر اضطراری (مانند امر به خوردن مردار در صورت ترس از تلف شدن) به آن مأمور می‌شود، و امر اضطراری امر واقعی ثانوی است.

ثانیاً: کذب از مقولهٔ خبر است نه انشا و تقیه خبر نیست مگر تقیه در اقوال[۶].

اما این جواب در هر دو شق‌اش کافی به نظر نمی‌رسد، زیرا اوّلاً: بحث در موارد تقیه است که انسان گاهی مجبور به دروغ‌گویی می‌شود، نه دربارهٔ امر به تقیه که آن را امری اضطراری بدانیم و الّا واضح است که امر به تقیه مانند دیگر اوامر انشا است و

---

۱. آل عمران (۳) آیهٔ ۲۸.

۲. نحل (۱۶) آیهٔ ۱۰۶.

۳. ابن تیمیه، همان.

۴. در فصل اوّل معنای آن دو و فرقشان را با تقیه ذکر کردیم.

۵. فخر رازی، همان.

۶. محمد جواد فاضل، رسالة فی التقیة، ص۴.

صدق و کذب در آن راه ندارد.

ثانیاً: بر فرض که پذیرفتیم در غیر اقوال، تقیه انشا است، در تـقیهٔ قـولی چگـونه می‌توان اشکال را مرتفع ساخت؟

بنابراین جواب فوق کافی به نظر نمی‌رسد و بهتر است جواب شبهه را این چنین بیان کنیم:

این شبهه از یک صغرا و یک کبرا تشکیل شده بود.

صغرای قضیه یعنی «تقیه نوعی دروغ‌گویی است» در همهٔ موارد مصداق نـدارد، زیرا تقیهٔ اخفایی و کتمانی یعنی سکوت از بیان واقعیّت و عدم اظهار آن را نمی‌توانیم متّصف به کذب کنیم و مصداق این صغرا فقط در موارد تقیهٔ اظهاری می‌باشد؛ یعنی اظهار خلاف واقع آن هم در صورتی که توریه ننماید، پس در مـوارد کـمی از تـقیه، کذب مصداق پیدا می‌کند.

در جواب کبرا: یعنی دروغ‌گویی قبیح است نیز گفتنی است این چنین نیست کـه دروغ‌گویی در همهٔ موارد قبیح باشد، زیرا عناوین مختلف را هرگاه نسبت به حسن و قبح بسنجیم، ممکن است یکی از سه حالت زیر را پیدا کند:

۱. یا این که آن عنوان علّت تامه برای حسن و یا قبح است مثل حسن عدل و قبح ظلم که عدل همیشه حَسَن و ظلم همیشه قبیح است. این نوع حسن و قـبح را ذاتـی می‌نامند.

۲. آن عنوان اقتضای حُسن و یا قبح را به خودی خود دارد، به شرطی که عنوانـی دیگر که باعث تغییر این اقتضا شود، بر آن صدق نکند؛ مثلاً زدن یتیم به خودی خود اقتضای قبیح بودن را دارد، اما اگر عنوان تأدیب بر آن صدق کرد، از قبح خارج می‌شود و یا احترام به دوست به خودی خود حَسَن است، اما اگر موجب ظلم به فردی دیگر شود، قبیح خواهد بود. این نوع حسن و قبح را عَرَضی می‌نامند.

۳. خود عنوان نسبت به حسن و قبح متساوی الطرفین است، و متّصف شدنش به حسن و قبح بستگی به شرایط مختلف دارد؛ مانند زدن کـه اگـر بـرای تأدیب بـاشد،

حَسَن و اگر ارضای میل سادیسمی باشد، قبیح و اگر زدن موجود بی‌روح باشد، نه حسن و نه قبیح خواهد بود.[۱]

در این‌جا در صورتی می‌توانیم بگوییم دروغ‌گویی همیشه قبیح است که آن را از عناوین قسم اوّل بدانیم، در حالی که چنین نیست و همهٔ عقلا آن را از عناوین قسم دوم می‌دانند که هرگاه با مصلحتی مهم‌تر در تزاحم باشد، آن را قبیح به‌شمار نمی‌آورند، مثلاً اگر کسی با دروغ گفتن باعث جلوگیری از ریخته شدن خون عده‌ای شود، مسلّماً این دروغ‌گویی از سوی عقلا تجویز می‌شود، لذا گفته‌اند: «دروغ مصلحت‌آمیز به ز راست فتنه‌انگیز».[۲] پس اگر انسان بتواند به وسیلهٔ دروغ گفتن جان یا مال یا عِرض خود را حفظ کند، مسلّماً این بر راست گفتنی که بیهوده موجبات اتلاف جان و مال و ریختن آبرو را فراهم می‌آورد، ترجیح دارد[۳].

از این‌رو، قرآن و پیامبر اکرمﷺ کار عمار را که با دروغ گفتن جان خود را از دست کفار نجات داد، مورد تأیید قرار می‌دهند و حتی در منابع اهل سنّت، روایاتی نقل شده که صریحاً موارد تقیه حضرت ابراهیمؑ را دروغ دانسته است که چنین روایاتی در منابع شیعه یافت نمی‌شود و شیعه نسبت کذب به پیامبران را منتفی می‌داند؛ مثلاً در بخاری از قول ابوهریره چنین آمده است:

ما کذب ابراهیم الّا ثلاث کذبات؛[۴]

---

۱. ر.ک: محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج۱، ص۲۲۸ ـ ۲۲۹ و علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص۳۲۷ به بعد.

۲. به همین مضمون حدیثی در منابع اهل سنّت آمده است که می‌گوید: «ما کذب من نمی بین اثنین» (المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج۵، ص۵۵۰ به نقل از: سنن الدارمی، کتاب الادب، ص۵۰) و روایات شیعه دربارهٔ موارد جواز کذب در کتاب‌های المکاسب المحرّمه، بخش «مسوغات الکذب» آورده می‌شود؛ به عنوان مثال ر.ک: امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج۲، ص۸۱.

۳. برای اطلاع بیش‌تر از این بحث ر.ک: امام خمینی، المکاسب المحرمة، ج۲، ص۵۴ ـ ۸۰.

۴. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج۴، ص۵۹۸، ح۱۵۱۵؛ «لم یکذب ابراهیمؑ الّا ثلاث کذبات: ثنتین منهن فی ذات الله عزوجل قوله «انی سقیم» وقوله «بل فعله کبیرهم هذا» و قال بینا هو ذات یوم و سارة اذ اتی علی جبار من الجبابرة فقیل له: ان هیهنا رجلاً معه امرأة من احسن الناس فارسل الیه، فسأله عنها فقال: من هذه؟ قال: ←

ابراهیم جز در سه مورد دروغ نگفت.

البته امکان حمل موارد تقیهٔ ابراهیم بر توریه وجود دارد.

اما این‌که در جواب اشکال دوم، معاریض و توریه را به عنوان راه فرار ذکر کرده‌اند می‌گوییم: هرچند در موارد امکان، آن‌ها بر گفتن دروغ صریح ترجیح دارند، اما سخن اصلی در جایی است که چاره‌ای جز دروغ گفتن، وجود ندارد.[۱]

۲ ـ ۱. تقیه و نفاق

این شبهه نیز مانند شبههٔ اوّل معمولاً در کتب مخالفان شیعه به چشم می‌خورد[۲] و نویسندگان شیعه از همان آغاز ورود شبهه در صدد جواب آن برآمده‌اند.[۳]

شکل منطقی شبهه چنین است:

تقیه مخالفت ظاهر انسان با باطن او در گفتار یا کردار است و هر مخالفت ظاهر و باطنی نفاق است، پس تقیه نفاق است و ابن تیمیه استدلال خود را با این آیه تکمیل می‌کند که خداوند می‌فرماید:

﴿یقولون بالسنتهم ما لیس فی قلوبهم﴾؛[۴]

آنان با زبان‌هایشان سخنی را می‌گویند که مخالف قلبشان است.

البته اگر استدلال به آیهٔ صحیح باشد، فقط به تقیهٔ گفتاری مربوط می‌شود.

شبهه یاد شده را می‌توان چنین پاسخ داد:

← اختی. فاتی سارة قال: یا سارة لیس علی وجه الارض مؤمن غیری وغیرك وان هذا سألنی فاخبرته أنك اختی فلا تکذبینی.»

۱. بحث مفصل‌تر پیرامون این کلام در بخش دوم شبهات، شبههٔ شمارهٔ ۷ خواهد آمد.

۲. به عنوان مثال ر.ک: ابن تیمیه، منهاج السنّة النبویه، ج۱، ص۱۵۹؛ محمد عبدالستار تونسوی، بطلان عقائد الشیعه، ص۷۹؛ ظهیر احسان‌اللهی، الشیعة والسنه، ص۱۲۹ و گولد زیهر، العقیدة والشریعة فی الاسلام، ص۱۸۱.

۳. به عنوان مثال ر.ک: عبدالجلیل قزوینی رازی، کتاب النقض، ص۱۲؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ج۱، ص۳۹۴؛ محمدعلی علی صالح المعلم، التقیة فی فقه اهل البیت، ص۵۲؛ سید محسن امین عاملی، نقض الوشیعه، ص۱۸۲ به بعد و جعفر سبحانی، مع الشیعة الامامیة فی عقائدهم، ص۷۶.

۴. فتح (۴۸) آیهٔ ۱۱.

صغرای این استدلال در موارد تقیهٔ اظهاری صحیح است، اما در موارد سکوت یا تقیهٔ کتمانی صحیح نیست، زیرا در آن موارد چیزی را اظهار نمی‌کند تا مخالفت ظاهر و باطن پیش آید.

اما از نظر کبرا: ریشهٔ «نفق» هنگامی که در مورد نفاق و منافقین به کار می‌رود از کلمهٔ «نافِقاء» گرفته شده است که به حفره‌های مخفی موش صحرایی گفته می‌شد، بدین ترتیب که موش صحرایی علاوه بر حفره‌های مدخل اصلی لانه که به آن «قاصعاء» می‌گویند، حفره‌های دیگری هم در زیر زمین ایجاد کرده و آن را تا نزدیکی سطح زمین می‌رساند، اما دهانهٔ آن را باز نمی‌کند، و هرگاه از ناحیهٔ «قاصعاء» مورد حمله قرار بگیرد داخل نافقاء شده و با سر خود ضربه‌ای به سقف بسیار نازک آن می‌زند و آن را می‌گشاید و فرار می‌کند.

استعمال نافقاء در زمان جاهلیّت در این معنی شایع بود، اما این کلمه و مشتقات آن در فرد دورو و یا کسی که ظاهرش با باطنش مخالف باشد، استعمال نمی‌شد، و این اسلام بود که لغت نفاق را از آن گرفته و آن را در معنای جدیدی که با معنای قدیم مناسبت داشت به کار برد، زیرا منافق نیز همانند موش صحرایی برای خود قاصعاء و نافقائی (ظاهر و باطن) تعبیه کرده که در هنگام خطر به نافقاء یعنی اسلام ظاهری پناه می‌برد[1].

بنابراین، این کلمه با معنای جدید آن کلمه‌ای اسلامی است که خصوصیات معنای جدید آن را باید از متون اسلامی به دست آورد.

این کلمه در قرآن فراوان استعمال شده است و هرگاه به جمع‌بندی موارد استعمال آن بپردازیم می‌توانیم قدر جامعی این چنین به دست آوریم:

النفاق هو ابطان الکفر واظهار الایمان؛

نفاق مخفی کردن کفر و اظهار نمودن ایمان است.

لغت منافق در قرآن مجید نیز برای کسی به کار برده شده است که در ظاهر اظهار

---

۱. ابن منظور جمال‌الدین ابوالفضل، لسان العرب، ج۱۴، ص۲۴۳ ـ ۲۴۴.

ایمان کرده و در باطن کافر باشد، و سورهٔ منافقون که در مورد همین افراد نازل شده است در تعریف و تعیین مشخصات آنان می‌گوید:

﴿اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انّك لرسول الله والله یشهد انّ المنافقین لکاذبون﴾؛[1]

(ای پیامبر) هنگامی که منافقان نزد تو می‌آیند، می‌گویند ما گواهی می‌دهیم که تو فرستادهٔ خدایی، و خداوند گواهی می‌دهد که منافقان دروغ‌گو می‌باشند.

از این‌جا روشن می‌شود که بین نفاق و تقیه تفاوت جوهری وجود دارد، زیرا در نفاق، باطن، باطل و ظاهر که سرپوش باطن است، حق می‌باشد. اما در تقیه، طبق تعریفی که ارائه شد، باطن، حق و ظاهر، اظهار خلاف آن، به جهت مصلحت می‌باشد؛[2] به عبارت دیگر، منافق، حقی را که به آن معتقد نیست، اظهار کرده و آن را سرپوش باطلی قرار می‌دهد که در درون به آن معتقد است، اما تقیه کننده، حقی را که به آن معتقد است، به جهت مصلحت اظهار نکرده و احیاناً باطلی را که هماهنگ با معتقدات تقیه شونده است، اظهار می‌دارد.

اما آیه‌ای که ابن‌تیمیه به آن استناد کرده ربطی به منافقان ندارد، بلکه دربارهٔ کسانی است که به بهانه‌های واهی خود را از همراهی پیامبر ﷺ در جنگ کنار می‌کشیدند؛ صدر آیه چنین است:

﴿سیقول لك المخلّفون من الاعراب شغلتنا اموالنا واهلونا فاستغفر لنا یقولون بالسنتهم ما لیس فی قلوبهم﴾؛[3]

به زودی آن بازنشستگان از جنگ از اعراب خواهند گفت: اموال و اهل ما، ما را مشغول داشته پس برای ما طلب آمرزش نما. آن‌ها به زبان خود سخنانی می‌گویند که در دل‌هایشان نیست.

---

۱. منافقون (۶۳) آیهٔ ۱.

۲. ر.ک: الموسوعة الفقهیة، ج۱۳، ص۱۸۶.

۳. فتح (۴۸) آیهٔ ۱۱.

چنان‌که مشاهده می‌شود، در این آیه سخنی از ایمان و کفر و نفاق در میان نیست و صرف همراهی نکردن با پیامبر ﷺ در جنگ، با نفاق ملازمه ندارد.

۳ـ ۱. تقیه و تعارض آن با دو اصل امر به معروف و نهی از منکر

این شبهه ممکن است چنین بیان شود که:

دو اصل امر به معروف و نهی از منکر از اصول ثابت اسلامی است که در بعضی از آیات قرآن[۱] و هم‌چنین بسیاری از روایات به صورت مطلق و بدون استثنا بیان شده است. حال اگر ما تقیه را به عنوان یک اصل ثابت اسلامی بپذیریم، در بسیاری از مواردِ امر به معروف و نهی از منکر، با ضررهای جانی، مالی و عِرضی روبه‌رو می‌شویم که اصل تقیه به جلوگیری از آن ضررها دستور می‌دهد و در این موارد که بین اصل تقیه با آن دو اصل تعارض پیش می‌آید، به ناچار باید از یکی صرف نظر کرد.[۲]

جوابی که می‌توان از این شبهه داد، چنین است:

شیعه اصل تقیه را به عنوان یک اصل ثابت اسلامی که در عَرض احکام اسلامی دیگر همانند نماز و روزه و امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر باشد نمی‌پذیرد، بلکه آن را از امور اضطراری دانسته که در حالات فوق‌العاده از آن استفاده می‌شود؛ در اصطلاح به این امور، احکام ثانویه گفته می‌شود و مقصود احکامی است که بر موضوعاتی که متّصف به حالات فوق‌العاده همانند اضطرار، اکراه و... شده‌اند، مترتب می‌شود.[۳]

در مقابل، احکام اوّلیه همانند وجوب نماز، امر به معروف و نهی از منکر قرار دارند که بر موضوعات خود با قطع نظر از حالات فوق‌العاده مترتب شده‌اند، شاید

---

۱. آل عمران (۳) آیات ۱، ۱۰۴، ۱۱۰ و ۱۱۴؛ اعراف (۷) آیهٔ ۱۵۷؛ توبه (۹) آیات ۷۱ و ۱۱۲؛ حج (۲۲) آیهٔ ۴۱ و لقمان (۳۱) آیهٔ ۱۷.

۲. برای اطلاع از جواب دیگر این شبهه ر.ک: حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۳۰۶.

۳. بقره (۲) آیهٔ ۱۷۳؛ مائده (۵) آیهٔ ۱۴۴ و نحل (۱۶) آیهٔ ۱۱۵.

بهترین مثال برای روشن شدن احکام اوّلیه و ثانویه، مثال اکل میته (خوردن مردار) است که در قرآن هم به آن اشاره شده است.[۱]

با این بیان که: قضیهٔ «خوردن مردار حرام است» یک حکم اوّلی است که بر خود موضوع یعنی مردار، با قطع نظر از حالات فوق‌العاده، مترتب شده است. اما حلال بودن خوردن مردار در حال اضطرار، بر مردار (موضوع) به اضافهٔ وصف اضطرار مترتب شده است و منافاتی بین این دو حکم وجود ندارد. از آیات تقیه[۲] نیز که مسئله تقیه را در قالب استثنا و در حالات فوق‌العاده مطرح کرده‌اند، می‌توان ثانوی بودن حکم تقیه و عدم منافات آن با حکم مستثنامنه را به دست آورد.

نتیجه آن‌که: امر به معروف و نهی از منکر دو حکم اوّلی است که در بعضی‌از موارد به وسیلهٔ حکم ثانوی تقیه از کار افتاده و وظیفهٔ اوّلی مکلّف به وظیفهٔ ثانوی منتقل می‌شود؛ هم چنان که گاهی وظیفهٔ وضو و غسل به تیمّم بدل می‌گردد. اما چنین نیست که شیعه در همهٔ موارد، تقیه را بر این دو اصل مقدم بدارد، بلکه در موارد تعارض، با اهمیّت‌سنجی، از اصل تقدیم اهم بر مهم استفاده می‌کند؛ مثلاً اگر مورد معروف یا منکر امر کم اهمیّتی باشد که به واسطهٔ آن‌جان یا مال فراوان یا آبرو از دست می‌رود، از تقیه استفاده می‌کند. اما اگر مورد معروف و منکر امری مهم باشد، در این‌گونه موارد تقیه را حرام دانسته و به اجرای این دو اصل اقدام می‌کند و حتی همانند امام حسین علیه السلام برای اجرای این دو اصل جان خود و خاندانش را نیز فدا می‌سازد.[۳]

۴ ـ ۱. تقیه و منافات با جهاد

بیان شبهه چنین است:

بی‌شک جهاد به عنوان یک اصل ثابت در اسلام پذیرفته شده است، در حالی که

---

۱. ر.ک: آل عمران (۳) آیهٔ ۲۸ و نحل (۱۶) آیهٔ ۱۰۶.

۲. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: علی‌اکبر کلانتری، حکم ثانوی در تشریع اسلامی.

۳. محمود شریفی و دیگران، موسوعة کلمات الامام الحسین علیه السلام، ص ۲۹۱.

هنگام اجرای این اصل، مسلّماً جان‌ها و مال‌های بسیاری که تقیه به حفظ آن‌ها دستور داده است، فدا می‌شود.[۱]

در جواب این شبهه می‌توان گفت:

احکام اسلامی هرگاه نسبت به ضرر و زیان جانی و مالی سنجیده شوند، به دو قسم تقسیم می‌گردند: قسم اوّل احکامی است که اجرای آن‌ها ملازم با ضرر و زیان نیست و به اصطلاح در موضوع آن‌ها ضرر و زیان اخذ نشده و نسبت به ضرر و زیان به نحو لا بشرط می‌باشند؛ مانند وجوب نماز که هیچ ضرر و زیان مالی و جانی را در بر ندارد.

قسم دوم احکامی است که اجرای آن‌ها ملازم با تحمّل ضرر مالی یا جانی یا هر دو می‌باشد و به اصطلاح این‌گونه ضررها در موضوعات آن‌ها به نحو مسلّم فرض شده است؛ مانند پرداخت زکات و خمس که ملازم با ضرر مالی است، و یا جهاد که غالباً همراه با ضرر مالی و جانی است.

در مورد بحث، حکم ثانوی تقیه تنها نسبت به قسم اوّل کارآیی دارد و در بعضی از موارد آن احکام را از کار می‌اندازد، اما نسبت به قسم دوم هیچ اثری ندارد و مثلاً هرگاه شرایط جهاد از جمله اذن امام علیه السلام محقّق شود بدون لحاظ تقیه به اجرا در می‌آید؛ گرچه جان‌ها و مال‌های فراوانی در این راه از بین برود.

۵ـ۱. تقیه و تعارض با آیات تبلیغ

برخی از نویسندگان[۲] دو آیهٔ زیر را معارض با تقیه دانسته‌اند:

۱. در سورهٔ مائده با آن‌که ترس یا زمینهٔ ترس از تبلیغ وجود داشته (با توجه به ذیل آیه) خداوند به پیامبر خویش چنین دستور می‌دهد:

---

۱. ر.ک: قفاری، اصول مذهب الشیعه، ج۲، ص۸۰۷.

۲. ابوالفضل آلوسی، روح المعانی، ج۳ و ۴، ص۱۲۵؛ محمد عبدالستار تونسوی، بطلان عقاید الشیعه، ص۸۲ و ظهیر احسان‌اللهی، الشیعة والسنه، ص۱۲۸.

﴿یا ایّها الرّسول بلّغ ما انزل الیك من ربّك وان لم تفعل فما بلّغت رسالته والله یعصمك من النّاس...﴾؛[۱]

ای رسول! آن‌چه را به تو نازل شده است، به مردم برسان و اگر چنین نکنی، رسالت خداوند را انجام نداده‌ای و خداوند تو را از مردم حفظ خواهد کرد.

۲. در آیه‌ای دیگر نترسیدن از غیرخدا، به عنوان یکی از صفات مدح ذکر شده است:

﴿الّذین یبلّغون رسالات الله ویخشونه ولا یخشون احداً الّا الله وکفی بالله حسیباً﴾؛[۲]

آنان رسالت‌های خداوند را می‌رسانند و از او می‌ترسند و از هیچ کس به جز خداوند ترسی ندارند و خداوند به عنوان حساب‌گر کافی است.

هم‌چنین در بعضی از نوشته‌ها به منافات داشتن تقیه با آیات دیگری نیز اشاره شده است، مانند آیهٔ ﴿اتل ما اوحی الیك من الکتاب﴾[۳] که تلاوت احکام اسلامی را به پیامبر امر می‌کند، و به پیامبرﷺ آشکار کردن دعوت خود را دستور می‌دهد و مانند آیات ﴿فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشرکین﴾[۴]؛ ﴿ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات والهدی﴾؛[۵] ﴿ان الذین یکتمون ما انزل الله من الکتاب﴾[۶] که در مذمت کتمان احکام الهی نازل شده‌اند.[۷]

جواب شبهه این است که تبلیغ گاهی نسبت به اصول اساسی دین می‌باشد و گاهی در مورد فروع فقهیّه؛ هرگاه تبلیغ از قسم اوّل باشد و آگاهی مردم متوقف بر تبلیغ و عدم کتمان باشد، حال چه از ناحیهٔ پیامبر اکرمﷺ و چه از ناحیهٔ مؤمنان، در این‌جا

---

۱. مائده (۵) آیهٔ ۶۷.
۲. احزاب (۳۳) آیهٔ ۳۹.
۳. عنکبوت (۲۹) آیهٔ ۴۵.
۴. حجر (۱۵) آیهٔ ۹۴.
۵. بقره (۲) آیهٔ ۱۵۹.
۶. همان، آیهٔ ۱۷۴.
۷. محمد عبدالستار تونسوی، همان؛ در این مأخذ به آیات دیگری نیز اشاره شده است.

تبلیغ واجب است، هرچند ضرر مالی و جانی نیز همراه باشد و تقیه موردی ندارد، زیرا چنان‌که در تعریف تقیه گفتیم، مورد تقیه در جایی است که مصلحت آن قوی‌تر باشد و در این‌جا چنین نیست. آیات مطرح شده نیز با استفاده از قراین داخلی و خارجی همگی از این قسم می‌باشد؛ کلمهٔ رسالت در آیهٔ اوّل و رسالات در آیهٔ دوم و «ما تؤمر» در آیهٔ سوم و «ما انزلنا» در آیهٔ چهارم و «ما انزل الله» در آیهٔ پنجم از جملهٔ این قراین است.

اما اگر تبلیغ از قسم دوم باشد، در این‌جا باید بین مورد تبلیغ و ضرر جانی و مالی ناشی از آن مصلحت‌سنجی شود که اگر مصلحت حفظ جان و مال از مصلحت تبلیغ مهم‌تر باشد، تقیه جایز و بلکه واجب می‌شود؛ مثلاً اگر جان امام معصوم علیه السلام یا بعضی از اصحاب او با تبیین یک فرع فقهی کم اهمیّت به خطر افتد، در این صورت مسلّماً تقیه مشروعیت پیدا می‌کند.

۶ـ۱. تقیه و ذلّت

این شبهه را که در بعضی از نوشته‌های شیعیان وهابی‌منش به آن اشاره شده است،[1] می‌توان چنین تقریر کرد:

تقیه موجب ذلت مؤمن می‌شود و خداوند چیزی را که باعث ذلت شود تشریع نمی‌کند، پس تقیه در اسلام تشریع نشده است.

در این قضیه صغرا محل بحث است، زیرا نمی‌توان پذیرفت که تقیه اگر در مورد خود و به طرز صحیح به کار برده شود، موجبات ذلّت را فراهم آورد؛ چه این‌که کوتاه آمدن در مقابل مخالفان به وسیلهٔ سکوت از حق یا اظهار خلاف آن به جهت مصلحتی مهم‌تر، ذلّت مذموم نام نمی‌گیرد، چنان‌که عمار یاسر چنین کرد و آیه‌ای در شأن او نازل شد و عمل او را تأیید نمود.

بر فرض پذیرش صغرا، کلیّت کبرا نیز قابل قبول نیست، زیرا خداوند در همهٔ

---

۱. موسی موسوی، الشیعة والتصحیح، ص۶۷

موارد موجبات ذلت را نفی نکرده است، بلکه با وجود مصلحتی مهم‌تر چنین ذلتی را اجازه می‌دهد که آیات تقیه شاهدی بر این امر است.

۲. شبهات مربوط به تقیهٔ امام معصوم علیه السلام

شبهه کننده در این مرحله، تشریع تقیه را در بعضی از موارد برای مؤمنان قبول می‌کند، اما به کار بردن آن توسّط رهبر مشروع مسلمانان (اعم از امام معصوم علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) را به جهت شبهاتی که در ذیل می‌آید، قبول نمی‌کند.

۱ ـ ۲. تقیه و بیان شریعت از سوی امام

بیان این شبهه چنین است:

یکی از فلسفه‌های وجودی امام معصوم علیه السلام نزد شیعه، ادامهٔ تبیین شریعت اسلام پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، زیرا آن‌ها داناترین مردم به دین اسلام و احکام آن می‌باشند. حال اگر بنا باشد به وسیلهٔ تقیه بعضی از احکام این شریعت از سوی ائمّه علیهم السلام مخفی بماند، این فلسفه از کار می‌افتد؛ چنان‌که یکی از نویسندگان اهل سنّت در همین مورد می‌نویسد:

> خداوند علی را برای اظهار حق نصب کرد، پس تقیه چه معنا دارد؟[1]

جواب این شبهه آن است که: امامان معصوم علیهم السلام به بهترین وجه در مقام ایفای این وظیفه برآمدند، اما عامّهٔ مردم از آن‌ها قبول نکردند؛ چنان‌که حضرت علی علیه السلام پس از خانه نشین شدن دست به جمع‌آوری قرآن، و بیان شأن نزول آیات و تبیین معارف آن پرداخت و آن را برای عرضه به مردم بار شتر کرد و به مسجد آورد، اما حکومت و به پیروی از آن، مردم، از قبول آن استنکاف ورزیدند.[2]

از این‌رو، آن بزرگواران وقتی چنین دیدند، به تربیت شاگردان خاصّ و بیان

---

۱. ابوالحسین محمد ملطی شافعی، التنبیه والرد علی اهل الاهواء والبدع، ص ۳۱.

۲. سید محمدباقر حجتی، تاریخ قرآن کریم، ص ۳۸۷.

معارف و احکام اسلام برای آنان اقدام نمودند، که هم اکنون نیز این معارف و احکام در مجامیع روایی شیعه به یادگار مانده است.

شبهه‌ای که می‌توان آن را در طول این شبهه دانست آن است که اگر امام وظیفهٔ تبیین احکام را دارد، پس چرا امام عصر (عج) به جهت تقیه در پردهٔ استتار به سر می‌برد؟

در جواب این شبهه نیز بعضی از بزرگان می‌فرمایند: «وجود امام لطف است اما عدم و استتار او از ناحیهٔ ماست»[۱] که به عدم پذیرش و عدم قابلیت عامهٔ مردم اشاره دارد.

علاوه بر این‌که به وسیلهٔ پیامبر اکرمﷺ و امامان معصومعليهم‌السلام تمام احکامی که بیان آن‌ها لازم بوده بیان و در مجامیع روایی شیعه جمع‌آوری شده است.

سید مرتضی (۳۵۵ـ۴۳۶ق) در مقام ردّ این اشکال چنین می‌فرماید:

فرق است بین جواز مخفی شدن پیامبری به جهت ترس از امت‌اش و مخفی شدن امام زمانعليه‌السلام، زیرا پیامبر اکرمﷺ شریعت خود را بیان کرد و وظیفهٔ خود را انجام داد و آن را در نفوس مردمان تثبیت کرد، پس با این وصف، مخفی شدن امامعليه‌السلام به راه کشف حق ضرری نمی‌زند.[۲]

از این‌جا روشن می‌شود که شیعه تقیه در اصل دعوت و اصول اساسی اسلام را جایز نمی‌داند و بر این اساس، ابلاغ ولایت مذکور در آیهٔ ﴿یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك... والله یعصمك من الناس﴾[۳] را امری واجب و غیرقابل تقیه تلقی می‌کند.[۴]

هم‌چنین بنابر نقل سید مرتضی، طبق نظر بیش‌تر علمای شیعه، اگر علم به حقیقت در بعضی از موارد تنها نزد امام غایب باشد، بر او واجب است که آن حقیقت را بیان کند و در این هنگام مجاز به تقیه نمی‌باشد، زیرا اگر حقیقت مخفی بماند و از طرف

---

۱. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص۳۸۸؛ «وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا».

۲. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج۱، ص۳۲۱.

۳. مائده (۵) آیهٔ ۶۷.

۴. ثامر هاشم حبیب عمیدی، واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیه، ص۴۲.

دیگر، ما مکلّف به آن باشیم، چیزی شبیه تکلیف به ما لایطاق پدید می‌آید که امری قبیح است.[۱]

۲ ـ ۲. منافات تقیه با روایات «سلونی قبل ان تفقدونی»

این شبهه را می‌توان چنین بیان کرد:

روایاتی از حضرت علی﵇ نقل شده است که در آن‌ها خطاب به مردم می‌فرماید:

سلونی قبل ان تفقدونی؛[۲]

از من بپرسید قبل از آن که مرا از دست بدهید.

در این روایات، حضرت به پرسش از همهٔ امور امر می‌نماید که این امر ملازم با وجوب جواب از سوی امام﵇ می‌باشد در نتیجه، همین ملازمه، تقیهٔ امام﵇ از جواب دادن به بعضی از پرسش‌ها را نفی می‌کند.

در جواب این شبهه می‌توان گفت: این کلام از حضرت علی﵇ و آن هم در زمان حکومتش صادر شده است که در آن زمان بسیاری از علل و زمینه‌های تقیه منتفی بوده و قطعاً اگر پس از این کلام هر سؤالی از آن حضرت می‌نمودند، آن حضرت بدون تقیه جواب می‌داد، ولی متأسفانه مردم از این فرصت استثنایی بهره نبردند و موجبات حرمان عالم اسلام از آن وجود نفیس را فراهم ساختند.

اما همین حکومت کوتاه‌مدت برای ائمّه دیگر پیش نیامد و آن‌ها نیز چنین کلامی بر زبان نراندند، گرچه از بیان احکام برای شیعیان خود و حتی اهل سنّت کوتاهی نمی‌کردند. حتی در روایات امامان متأخر به روایاتی برخورد می‌کنیم که ملازمهٔ بین وجوب پرسش از سوی شیعیان و لزوم جواب دادن امام را نفی کرده‌اند؛ چنان‌که امام سجاد﵇ می‌فرماید: خداوند شیعیان را فرمان داد تا از ما بپرسند، اما جواب بر ما

---

۱. سید مرتضی، همان، ج ۲، ص ۲۵۳؛ البته سید مرتضی خود این جواب را نمی‌پذیرد و به جواز تقیه بر امام﵇ در این هنگام و بیان حقیقت هنگام زایل شدن خوف (زمان ظهور) قائل می‌شود.

۲. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، خطبهٔ ۱۸۹، فقرهٔ ۵ و به همین مضمون، خطبهٔ ۹۳، فقرهٔ ۲.

واجب نیست، اگر خواستیم جواب می‌دهیم و اگر خواستیم از جواب دادن خودداری می‌کنیم.[۱]

از این سخن می‌توان به موقعیت تقیه‌ای زمان امام سجاد﵇ و تفاوت آن با زمان حضرت علی﵇ پی‌برد.

۳ـ ۲. تقیه موجب عدم اعتماد به کلام امام﵇

تقریر این شبهه که در بعضی از نوشته‌های مخالفان شیعه[۲] به تفصیل موارد آن ذکر شده، از قرار زیر است:

اگر بنا باشد تقیه به صورت گسترده از سوی امام معصوم که طبق نظر شیعه سخن وی سخن از سنّت است، مورد استفاده قرار گیرد، این احتمال در همهٔ روایات شیعه سریان پیدا می‌کند، و مکلّف نمی‌تواند یقین حاصل کند که تک تک روایات به جهت تقیه صادر نشده باشد، لذا اعتمادی برای او نسبت به روایات ائمّه﵈ باقی نمی‌ماند.

جواب این شبهه آن است که: اگر بگوییم موارد تقیهٔ امام بدون ضابطه بوده است، این شبهه وارد است، اما اگر بتوانیم ضوابط و علل تقیهٔ امامان را با استفاده از کلمات و روایات آن‌ها کشف کنیم و آن‌ها را اِعمال نماییم، این شبهه منتفی می‌شود، زیرا به وسیلهٔ اجرای آن ضوابط، موارد تقیه مشخص شده و موارد دیگر از احتمال تقیه به‌دور می‌ماند و به اصطلاح فنّی، علم اجمالی اوّلیه که نسبت به وجود روایات تقیه‌ای در میان روایات شیعه داشتیم، به علم تفصیلی در موارد تقیه، و شبهه بدویه نسبت به موارد دیگر، تبدیل می‌شود و در آن موارد می‌توانیم اصل عدم تقیه را جاری بدانیم.

ما معتقدیم که صاحبان مجامیع روایی شیعه در بسیاری از موارد به وسیلهٔ آن

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۴۳، ح۹.

۲. ظهیر احسان‌اللهی، الشیعة و السنّة، ص۱۳۶ و محمد عبدالستار تونسوی، بطلان عقائد الشیعه، ص۸۱.

ضوابط، روایات تقیه‌ای را مشخص کرده‌اند، گرچه تلاش آنان را ناکافی دانسته و بعضی از شبهات وارد شده به تقیه، به خصوص در موارد فقهی را ناشی از همین نقصان می‌دانیم.

۴ ـ ۲. تقیه و تحلیل حرام و تحریم حلال

بیان این شبهه از قرار زیر است:

اگر بپذیریم که امام علیه السلام در جواب بعضی از مسائل فقهی از تقیه استفاده کرده باشد، باید قبول کنیم که در این‌گونه موارد مسلّماً به جای بیان حکم واقعی حرمت، حکم حلیّت را ذکر کرده است و همین طور برعکس، و این امر موجب دست بردن در شریعت اسلام و تحلیل حرام و تحریم حلال می‌شود.[۱]

جواب این شبهه آن است که: تلقّی شیعه از تقیه به پیروی از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام به عنوان یک حکم فوق‌العاده است و در موارد خاص به اجرا در می‌آید که اصطلاحاً به آن حکم ثانوی می‌گویند، و وِزان این حکم همانند احکامی چون اضطرار، اکراه و رفع ضرر و حرج است که باعث تعطیلی موقتی احکام اوّلیه در مواردشان می‌شوند، هم‌چنین این احکام ثانوی در سرتاسر فقه اهل سنّت هم مشاهده می‌شود و حتی در مجامیع روایی آنان ابوابی تحت عنوان اضطرار و اکراه نیز منعقد شده است.

پس هم‌چنان که مثلاً حکم به حلیّت مردارخواری در حالت اضطرار، تحلیل حرام نمی‌باشد، تعطیل حکمی به جهت تقیه که عمدتاً طبق مصالح قوی‌تر از مصالح احکام اوّلیه صورت می‌گیرد نیز تحلیل حرام و یا تحریم حلال نیست. لذا امر امام معصوم علیه السلام به این موارد هم تابع آن مصالح قوی‌تر بوده و موجب دست‌کاری در شریعت اسلام نمی‌شود.

به نظر می‌رسد برجسته شدن این مطلب به جهت کثرت موارد آن می‌باشد که یکی

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر از این شبهه و برخی موارد آن ر.ک: ظهیر احسان‌اللهی، الشیعة و السنه، ص۱۳۶ ـ ۱۳۷.

از علل این فراوانی ناشی از تحت فشار قرار داشتن شیعه و امامانش در طول زمان حضور بوده است.

۵ ـ ۲. تقیه و شجاعت

این شبهه که در بعضی از نوشته‌های مخالفان شیعه به آن اشاره شده،[۱] از قرار زیر است:

شیعه معتقد است امامان خود از جهت دارا بودن صفات کمال و فضایل انسانی در برترین حدّ بوده‌اند که یکی از این صفات کمال، صفت شجاعت است. اما تقیه و اظهار خلاف واقع در موارد فراوان به جهت ترس از جان خود، با این صفت کمال منافات دارد، علاوه بر این که مضمون این سخن آن است که بگوییم: خداوند امامانی را فرستاده است که از ترس جان خود نمی‌توانستند بشر را هدایت کنند و به همین خاطر تا پایان عمر در پوشش تقیه زندگی می‌کردند.

جواب این شبهه آن است که:

اوّلاً: صفت شجاعت با صفت تهوّر تفاوت دارد و در حقیقت صفت شجاعت حدّ وسط دو صفت تفریطی جبن (ترسو بودن) و تهوّر (بی باکی) می‌باشد. براین اساس، انسان شجاع کسی است که بی‌جهت و بدون حساب خود را به خطر نمی‌اندازد، و هرگاه پای مصالح قوی‌تری در میان باشد از خطر دوری می‌کند.

ثانیاً: ما نمی‌پذیریم که علّت همهٔ موارد تقیه، در خوف و ترس منحصر باشد، بلکه عللی همانند حفظ جان یاران، ایجاد مودّت با سایر مسلمانان و... که ربطی به ترس ندارد نیز می‌تواند علّت تقیهٔ امام باشد.

ثالثاً: ترس امام ترس شخصی و ترس بر جان خود نیست، بلکه ترس بر مصالح اسلام است که مبادا با از بین رفتن امام آن مصالح از بین برود، لذا اگر مصالح اسلام مهم‌تر از حفظ جان امام باشد، امام علیه السلام به خاطر آن مصالح جان خود را هم فدا می‌کند، چنان‌که امام حسین علیه السلام چنین کرد.

---

۱. سید کمال سید جوادی، فهرستواره ایرادات و شبهات علیه شیعیان در هند و پاکستان.

اما در مورد ذیل اشکال که در پوشش تقیه زندگی کردن ائمّه علیهم السلام تا پایان عمر را مطرح می‌کرد، گفتنی است:

اوّلاً: این سخن با واقعیات تاریخی مطابقت ندارد، و ما در طول زندگی ائمّه علیهم السلام به موارد فراوانی برخورد می‌کنیم که آن‌ها شجاعانه در مقابل حکام زورگو سخن خود را بیان کرده‌اند؛ مثل آن که امام کاظم علیه السلام در اوج فشار و خفقان وقتی هارون قصد پس دادن فدک را می‌کند، آن حضرت علیه السلام حدود آن را برابر حدود مملکت اسلامی آن زمان تعیین می‌کند[1] که این مطلب در نفی مشروعیّت خلافت عباسی صراحت دارد.

ثانیاً: هدایت بشر ممکن است با اظهار معارف اسلامی برای افراد خاصّ و قابل نیز صورت پذیرد و هدایت بشر ملازمه‌ای با بیان احکام برای عامّهٔ مردم که اکثر آن‌ها نه سخنان آن بزرگواران را می‌پذیرفتند و نه قابل هدایت بودند، ندارد.

۶ـ ۲. امکان جای‌گزینی سکوت با تقیه

شبهه کننده در این مورد چنین می‌گوید:

در موارد تقیه، امام علیه السلام می‌توانست در عوض جواب تقیه‌ای سکوت کند تا بدین ترتیب هم از جواب دادن طفره رفته باشد و هم خلاف واقع را اظهار نکند.[2]

جواب این شبهه این است که:

اوّلاً: امام معصوم علیه السلام در بعضی از موارد سکوت کرده است یا به گونه‌ای دیگر همانند عوض کردن مسیر سؤال و جواب، از جواب دادن طفره رفته است که در فصول آینده نمونه‌هایی ذکر خواهد شد.

ثانیاً: سکوت طبق تعریف تقیه خود نوعی از تقیه است که به آن تقیهٔ کتمانی گفته می‌شود، و امری در مقابل تقیه نیست.

ثالثاً: گاهی درمقابل سؤال سکوت روا نبود، زیرا مثلاً امام می‌دانست که

---

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۴۸، ص۱۳۴، ح۲۰.

۲. سید محسن امین عاملی، نقض الوشیعه، ص۱۷۹ به نقل از: موسی جار الله، الوشیعه.

سؤال‌کننده از جاسوس‌های حکومت است و برای رد گم کردن او ناگزیر از جواب تقیه‌ای بود.[۱]

رابعاً: با توجّه به اهداف و علل تقیهٔ امام علیه السلام گاهی موارد اظهار خلاف واقع لازم بود، مثل این‌که یکی از علل تقیه حفظ یاران به وسیلهٔ افکندن خلاف در بین آن‌ها بوده و این جز با اظهار خلاف واقع امکان‌پذیر نبود.

هم‌چنین یکی دیگر از اهداف تقیه، حفظ اصحاب به وسیلهٔ بدگویی کردن از آن‌ها از سوی امام علیه السلام بود تا حکومت به آن اصحاب ظنین نشود و حکم آن‌ها را از شیعیان جدا بداند، چنان‌که امام علیه السلام در مورد زراره چنین کرد و عمل خود را با عمل خضر که کشتی‌های یتیمان را سوراخ می‌کرد تا پادشاه غاصب از آن‌ها صرف نظر کند،[۲] مقایسه نمود.[۳]

گاهی هم امام برای حفظ شیعیان دستور می‌داد طبق فتاوی اهل سنّت عمل کنند، چنان‌که امام کاظم علیه السلام برای علی بن یقطین دستور وضوی تقیه‌ای را در مقطعی خاص صادر نمود.[۴]

گاهی نیز امام علیه السلام جواب سؤال‌ها را مطابق مذهب پرسش کننده که از اهل سنّت بود، می‌داد؛ البته تقیه‌ای بودن این نوع جواب‌ها قابل بحث است.[۵]

خامساً: اگر ما اصل مشروعیت تقیه را پذیرفتیم و آن را در مواردی جایز دانستیم، باید بگوییم که تقیه کننده به خصوص اگر امام علیه السلام باشد، خود بهتر می‌داند تقیهٔ خود را به چه طریقی اعمال کند.

۷ـ ۲. امکان جای‌گزینی معاریض با تقیه

شبهه کننده می‌گوید:

---

۱. همان، ص۱۹۳.

۲. کهف (۱۸) آیهٔ ۷۹.

۳. ر.ک: سید ابوالقاسم موسوی خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۸، شمارهٔ ۴۶۷۱ و دیگر کتب رجالی ذیل شرح حال زرارة بن اعین.

۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱، ص۳۱۳، ح۳.

۵. موارد و ابحاث آن در فصل شرایط حمل کلام امام بر تقیه خواهد آمد.

امام علیه السلام در موارد تقیه می‌توانست از معاریض و توریه استفاده کند تا دچار کذب و خلاف واقع‌گویی نشود.[۱]

جواب این شبهه این است که:

اوّلاً: استفاده از توریه در موارد تقیه خود نوعی تقیه است، چنان‌که در فصل اوّل هنگام مقایسه بین توریه و تقیه به آن اشاره کردیم.

ثانیاً: ما معتقدیم هر جا برای امام علیه السلام امکان استفاده از توریه وجود داشته باشد، چنین می‌کند.

ثالثاً: در بعضی از موارد چنان‌که در جواب شبههٔ قبل گفتیم، امکان استفاده از توریه وجود ندارد، و امام علیه السلام ناچار به اظهار خلاف واقع می‌شود.

۸ـ ۲. تقیهٔ امام صادق علیه السلام در عصر عزّت اسلام

شبهه کننده در این مورد می‌گوید:

امام صادق علیه السلام که در عصر عزت اسلام می‌زیست، چه نیازی به تقیه داشت؟[۲] (در حالی که روایات فراوان سفارش به تقیه از آن امام نقل شده است)

جواب این شبهه آن است که چنان‌چه در فصل قبل یادآور شدیم:

با بررسی دوران امامت امام صادق علیه السلام (۱۱۴ ـ ۱۴۸ق) در می‌یابیم که این دوران را می‌توان به سه بخش تقسیم نمود:

بخش اوّل: دورهٔ استقرار دولت بنی امیه (۱۱۴ ـ ۱۲۵ق).[۳]

بخش دوم: دورهٔ درگیری‌های بنی امیه و بنی‌عباس و نیز درگیری‌های بنی‌عباس در آغاز حکومت با مخالفان خود (۱۲۵ ـ ۱۴۵ق).[۴]

---

۱. ر.ک: فخر رازی، محصل افکار المتقدمین من الفلاسفة والمتکلّمین، ص۱۸۲؛ البته عبارت او صریح در این مورد نیست ولی می‌توان این شبهه را از عبارت وی به دست آورد.

۲. قفاری، مسألة التقریب بین اهل السنّة والشیعه، القسم الاوّل، ص۳۳۰.

۳. مرگ هشام بن عبدالملک در سال ۱۲۵ق فرا رسید و پس از او حکومت اموی رو به ضعف رفت و در سال ۱۴۵ق منصور عباسی بر بزرگ‌ترین مخالف قدرتمند خود یعنی نفس زکیه غلبه کرد.

۴. سفاح، اوّلین خلیفه عباسی، در سال ۱۳۲ق بر تخت خلافت نشست.

بخش سوم: دوران تثبیت دولت عباسی (۱۴۵ ـ ۱۴۸ق).

امام صادق﵇ از بخشی از دورهٔ اوّل و تمام دورهٔ دوم توانست به خوبی استفاده کرده و به نشر معارف اسلام و شیعه بپردازد؛ به همین جهت و با توجه به سهم فراوان آن امام﵇ در نشر مذهب شیعه، این مذهب با نام جعفری مشهور گشت. اما در دورهٔ سوم به شدت تحت فشار حکومت عباسی قرار گرفت که بیش‌تر موارد تقیهٔ آن حضرت و نیز روایات سفارش و ذکر فضایل تقیه مربوط به‌این دوره است. درواقع آن دوره نه دوران عزت اسلام، بلکه باید آن را دورهٔ اقتدار بنی عباس نام‌گذاری کرد، زیرا در حقیقت یکی از تاریک‌ترین دوره‌های اسلام می‌باشد؛ به خصوص با فشار و اختناقی که منصور در دوران خلافت خود (۱۳۶ ـ ۱۵۸ق) ایجاد کرده بود[1] به گونه‌ای که امام صادق﵇ حتی نتوانست وصیّ خود را با صراحت اعلام کند، و وصیّ خود را بین پنج نفر مردّد گذاشت که یکی از آن‌ها منصور بود تا جان وصیّ واقعی در خطر نیفتد.

۹ ـ ۲. تقیه و عصمت

این شبهه را که در بعضی از نوشته‌های اهل سنّت به آن اشاره شده است،[2] می‌توان‌چنین تقریر کرد:

شیعه امامان خود را معصوم و مصون از گناه، خطا و فراموشی می‌داند، در حالی که از طرف دیگر به وسیلهٔ انتساب تقیه به آنان، آن‌ها را مرتکب دروغ‌گویی و نفاق که هر دو از گناهان کبیره هستند معرفی می‌کند.

تقریر دیگر این شبهه که شبهات دیگری را نیز در خود دارد، کلام صاحب الوشیعه است که می‌گوید:

---

۱. برای اطلاع از گوشه‌ای از جنایات منصور ر.ک: مسعودی، مروج الذهب، ج۳، ص۳۰۱ ـ ۳۱۷.

۲. سید محسن امین عاملی، نقض الوشیعة، ص۱۷۹ به نقل از: موسی جار الله، الوشیعه و قفاری، مسألة التقریب بین اهل السنّة والشیعة، القسم الاوّل، ص۲۳۷.

تقیه در تبلیغ احکام اسلام به این معنا که امام حکمی را به شارع منتسب کند که از او نیست، از هیچ انسان متدیّنی صادر نمی‌شود، چه رسد به امامی که عصمت دارد، و حمل کردن عبادت و روایت امام بر تقیه، در حقیقت طعن زدن بر عصمت و دین او است، زیرا تقیه در عبادت، عملی است که به خاطر خدا انجام نگرفته است و هر عبادت این چنینی باطل است و بلکه اگر انجام دهندهٔ آن قصد نفاق داشته باشد، شرک است. هم‌چنین هر روایتی که آن را شخص عادل نقل می‌کند، در حقیقت ادای امانت و تبلیغ است و این‌که بگوییم عادل (یعنی امام در این‌جا) آن را به صورت تقیه گفته است، به معنای آن است که بگوییم عادل آن را بر خدا افترا بسته است.[1]

از بحث‌هایی که در شبهات قبلی مطرح شد جواب این شبهه نیز روشن می‌شود، چراکه:

اوّلاً: تقیه غیر از نفاق است و باهم تفاوت جوهری دارند.

ثانیاً: کذب و دروغ گفتن با قبح و گناه ملازمه‌ای ندارد و چه بسا دروغ‌هایی که گناه نباشد، زیرا هر گاه مصلحت دروغ‌گویی از مفسدهٔ راست‌گویی زیادتر باشد، هر عاقلی اوّلی را بر دومی ترجیح می‌دهد و وقتی این دروغ گفتن گناه نباشد، نسبت دادن آن به معصوم علیه السلام نیز منافات با عصمت او نخواهد داشت.

در این مورد علامه سید محسن امین پس از نقل آیات قرآن در مورد تقیهٔ حضرت ابراهیم و حضرت یوسف علیهما السلام چنین می‌نگارد:

وقتی کذب و دروغ گفتن نسبت به پیامبران الهی به جهت مصلحتی که به حدّ حفظ جان هم نمی‌رسد، جایز باشد، آیا دروغ گفتن به عمل یا به گفتار به جهت تقیه و برای حفظ جان جایز نمی‌شود؟ نتیجه آن که اضطرار امور حرام را مباح می‌کند.

سپس ادامه می‌دهد:

... و دروغ که از گناهان کبیره است به جهت مصلحتی که به حدّ اضطرار هم نمی‌رسد، جایز می‌شود، مثل موارد اصلاح بین مردم، و هرگاه به وسیلهٔ دروغ جان

---

۱. سید محسن امین‌عاملی، همان، ص۱۷۹ به نقل از: موسی جارالله، الوشیعه.

شخصی که خون‌اش محترم است، حفظ شود، واجب می‌شود.

و در بخش دیگری از کلام خود می‌گوید:

... و تقیه جز نوعی از ضرورت که جهت حفظ جان، مال و آبرو إعمال می‌شود، نمی‌باشد و تعجّب از دشمنان ماست که در موارد پایین‌تر از حفظ جان، تقیه می‌کنند، اما هرگاه ما در موارد حفظ جان تقیه می‌کنیم، بر ما طعنه می‌زنند.[1]

البته از بحث‌های گفتار قبل روشن شد که دروغ گفتن اصالتاً گناه کبیره نیست، بلکه مقتضی گناه بودن را دارد، و در مواردی که مانعی وجود داشته باشد، مثل موارد تقیه، اصلاً گناه بر آن صدق نمی‌کند تا به وسیلهٔ تقیه برداشته شود.

ثالثاً: چنین نیست که امام‌ﷺ در همهٔ موارد تقیه از دروغ استفاده کرده باشد، بلکه در بعضی از موارد از دادن جواب طفره رفته یا ساکت می‌شده است و در برخی از موارد مسیر سؤال و جواب را عوض می‌کرده و در مواردی توریه می‌کرده است.

رابعاً: امام‌ﷺ هنگام دستور احکام تقیه‌ای برای اصحاب خود مانند دستور وضوی تقیه‌ای برای علی بن یقطین، خبر از حکم واقعی اوّلی خدا نمی‌داده تا دروغ باشد، بلکه وظیفهٔ مکلّف را در آن حالت خاص بیان می‌داشته که در حقیقت نوعی حکم ثانوی در مورد مکلّف بوده است؛ هم‌چنان که اگر به شخص مضطرّ گفته شود، الآن خوردن گوشت مردار بر تو حلال است، دروغ‌گویی نیست.

خامساً: امام‌ﷺ هنگام بیان احکام فقهی برای پرسش‌گران از اهل سنّت، طبق مذهب آن‌ها احکام را بیان می‌کرده که این را نیز نمی‌توان دروغ به حساب آورد.

از مجموع این بحث چنین نتیجه‌گیری می‌شود که: دروغ گفتن همیشه گناه نیست و مواردی که امام‌ﷺ در تقیه خود ناچار به استفاده از آن شده نسبت به کلّ موارد تقیه درصد ناچیزی را تشکیل می‌دهد.

اما نکاتی که در تقریر دوم شبهه بیان شد به این شرح قابل نقد است:

نکتهٔ اوّل آن بود که امام در هنگام تقیه، حکمی را به خداوند نسبت می‌دهد که از او

---

۱. همان، ص۱۸۴ و ۱۸۵.

نیست و این با عصمت و بلکه با تدین امام مخالفت دارد.

جواب آن است که: اگر ما مشروعیت تقیه را به وسیلهٔ آیات قرآن ثابت بدانیم، چنان‌که اهل سنّت نیز آن را می‌پذیرند، می‌توانیم بگوییم که خداوند آن را به عنوان یک حکم کلّی (اگر چه ثانوی باشد) جعل کرده است و امام در هنگام تقیه در حقیقت از مصادیق این حکم استفاده می‌کند؛ نه این‌که امام حکم فقهی تقیه‌ای را به عنوان یک حکم اوّلی به خداوند نسبت دهد، و روشن است که نسبت دادن این حکم به عنوان ثانوی اشکالی ندارد چنان‌که خداوند خود در قرآن کریم حلیّت خوردن مردار را در حالت اضطرار به عنوان یک حکم ثانوی تشریع کرده است.

نکتهٔ دوم آن بود که عبادت تقیه‌ای چون به خاطر خدا انجام نگرفته، باطل است و بلکه از مقولهٔ نفاق و شرک به حساب می‌آید.

در جواب آن می‌گوییم: اگر انتساب تشریع تقیه به خداوند صحیح باشد، عبادت تقیه‌ای نیز مصداقی از آن خواهد بود و قصد تقرّب به الله در آن امکان‌پذیر است و در این جهت بین عبادت تقیه‌ای و معمولی فرقی نخواهد بود، چون انتساب هر دو به خداوند است، منتها یکی با عنوان اوّلی و دیگری با عنوان ثانوی؛ چنان‌که قصد قربت هم در نماز ایستاده (در حالت عادی) و هم در نماز نشسته (در حالت غیرعادی و اضطراری) ممکن است.

این معنا از باب نفاق نیز به شمار نمی‌رود، زیرا در شبهات بخش قبل روشن شد که بین نفاق و تقیه تفاوت جوهری وجود دارد، و شرک هم در هنگامی است که عمل به خاطر غیر خدا انجام بگیرد، در حالی که در عبادت تقیه‌ای، عمل به خاطر خدا و به جهت امتثال امر او صورت می‌پذیرد.

نکتهٔ سوم آن بود که تقیهٔ امام در نقل روایت موجب افترا بر خدا است.

در جواب آن می‌توان گفت:

اوّلاً: شیعه امامان خود را تنها به عنوان راوی نمی‌شناسد بلکه آن‌ها را در مواردی ادامهٔ شارع نیز می‌داند، بنابراین احکام تقیه‌ای آنان را به عنوان روایت امام تلقّی

نمی‌کند، بلکه آن‌ها را اموری می‌داند که امام علیه السلام طبق صلاح‌دید خود، فرمان به اجرای آن‌ها داده است.

ثانیاً: در این‌جا انتساب روایت از سوی امام علیه السلام به کسی نیست تا مسئله افترا مطرح باشد، بلکه تشخیص مصادیق یک حکم کلّی از سوی امام است، آن هم حکمی کلّی که مشروعیت آن از سوی شیعه و اهل سنّت فی الجمله مورد تأیید است.

بله، در بعضی از موارد ممکن است چنین شبهه‌ای پیش آید که امام علیه السلام حکمی را به گونهٔ تقیه‌ای به امام متقدم یا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده است و ما این بحث را به‌طور مستقل در فصل ششم تحت عنوان تقیه در روایت، مطرح خواهیم کرد.

۱۰ ـ ۲. تقیه و علم امام

در بین متکلّمین شیعه دو دیدگاه در مورد علم امام وجود دارد که به نظر می‌رسد این اختلاف ناشی از اختلاف روایات در این زمینه باشد.

دیدگاه اوّل که متکلّمین متقدم شیعه همانند، سید مرتضی[۱] به آن معتقدند آن است که امام، عالم به همهٔ احکام و معارف کلیّه می‌باشد، اما علم امام به حوادث و اتفاقات و وقایع جزئی مثل دانستن زمان رحلت خود یا مرگ دیگران و... به صورت موجبهٔ جزئیه می‌باشد نه موجبهٔ کلیّه.[۲]

دیدگاه دوم آن است که علم امام در هر دو بُعد، یعنی چه احکام کلیّه و چه حوادث جزئیّة به صورت موجبهٔ کلیّه می‌باشد.[۳]

---

۱. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۹۵، «و قد بینا فی مسألة منفردة... انه غیر واجب فی الامام أن یکون عالماً بالسرائر والضمائر وکل المعلومات علی ما ذهب الیه بعض اصحابنا و اوضحنا ان هذا المذهب العجیب یقتضی کون الامام عالماً لنفسه حتّی یصحّ ان یعلم ما لا یتناهی من المعلومات لان العالم بعلم والعلم لایتعلق علی التفصیل الّا بمعلوم واحد لا یجوز ان یعلم الّا معلومات متناهیة العدد.»

۲. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج ۱، ص ۳۷۶ ـ ۳۸۱، باب «نادر فیه ذکر الغیب».

۳. همان، ص ۳۸۸ ـ ۳۹۱، باب «ان الائمة علیهم السلام یعلمون علم ما کان وما یکون وانه لا یخفی علیهم الشیء ـ صلوات الله علیهم».

به هر حال، هر دو دیدگاه در این نکته اتفاق دارند که علم امام به احکام و معارف اسلامی به صورت موجبهٔ کلیّه می‌باشد. حال شبهاتی در ارتباط با تقیه و علم امام مطرح شده که بعضی بر هر دو مبنا و بعضی تنها بر مبنای دوم وارد است.

این شبهات از قرار زیر است:

۱. تقیه نشان‌دهندهٔ آن است که ائمّه تمام احکام فقهی و معارف اسلامی را نمی‌دانسته‌اند، و برای توجیه تناقضات موجود در روایاتشان دست به دامن تقیه زده‌اند.

این شبهه اوّلین بار توسّط سلیمان بن جریر زیدی[1] که در عصر ائمّه علیهم السلام می‌زیسته مطرح شده و اوّلین شبهه‌ای است که در مورد تقیه به دست ما رسیده است.

او می‌گوید:

امامان رافضی‌ها (ائمّه شیعه) دو عقیده برای پیروان خود اختراع کرده‌اند که با وجود آن دو، هیچ‌کس را یارای پیروزی در بحث بر آن‌ها نیست: اوّلی آن دو بداء و دومی تقیه است. هنگامی که شیعیان از امامان خود در مورد حلال و حرام (احکام فقهی) و سایر معارف دینی فراموش شده سؤال کرده و آن‌ها جواب می‌دادند، شیعیان جواب‌ها را حفظ کرده و در کتب خود ضبط می‌کردند، اما امامان شیعه جواب‌های خود را حفظ نکرده و با گذشت زمان از یاد می‌بردند، زیرا مسائل در یک روز یا حتی در یک ماه از آنان پرسیده نشده بود، بلکه طیّ سال‌های متمادی این سؤال و جواب‌ها صورت پذیرفته بود، لذا در یک مسئله جواب‌های متضاد و مختلفی از آنان می‌رسید... . شیعیان که بر این اختلاف آگاه شده بودند، از آنان علّت اختلاف و تضادّ در روایات را جویا شدند و امامان آن‌ها (در توجیه) می‌گفتند: جواب‌های ما به جهت تقیه بوده است، و ما می‌توانیم هرگونه بخواهیم جواب دهیم، زیرا این حق ماست و ماییم که می‌دانیم چه چیز شما را اصلاح کرده و ضامن تداوم و بقای شما و باعث دست برداشتن دشمنان از شما است.

---

۱. برای اطلاع از گوشه‌ای از احوالات و عقاید او ر.ک: ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج۳، ص۳۶۱ و صلاح الدین صفدی، الوافی بالوفیات، ج۱۵، ص۳۶۰.

آن‌گاه وی ادامه می‌دهد:

پس با اختراع این عقیده هیچ گاه نمی‌توان به امامان شیعه نسبت دروغ داد و هیچ‌گاه حق و باطل آن‌ها از یک‌دیگر شناخته نخواهد شد.

سپس می‌گوید:

بعضی از شیعیان به جهت این تناقض از ابو جعفر (امام باقر﵇) جدا شدند و امامت او را انکار کردند.[۱]

شیخ طوسی نیز از دست برداشتن شخصی به نام ابوالحسین هارونی و برخی دیگر از مذهب خبر می‌دهد که به جهت مشاهدهٔ اختلاف فراوان در روایات شیعه و ناتوانی آن‌ها در حلّ اختلاف از این مذهب دست کشیدند.[۲]

به احتمال فراوان این تغییر عقیده ناشی از شک و شبهه در علم امام به احکام شرعی بوده است، ولی به هر حال شبهه‌ای است که در طول تاریخ اسلام مخالفان شیعه آن را برای حمله به این مذهب دست‌آویز خویش قرار داده‌اند و حتی تکرار آن را در کتاب‌های معاصر نیز می‌بینیم.[۳]

چنان‌که مشاهده شد، این شبهه بر هر دو مبنای امامیه، در مورد علم امام وارد می‌شود.

جواب این شبهه آن است که: امامیّه علم کلّی امام به احکام و معارف الهی را با دلایل متقن و طبق مبانی خود ثابت کرده‌اند که البته ممکن است دلایل آن‌ها مورد پذیرش اهل سنّت قرار نگیرد، اما چنان‌که در آغاز بحث از شبهات گفتیم مبنای ما آن است که طبق مبانی شیعه به شبهات جواب دهیم.

بنابراین، اگر علم امام ثابت شود و ما اختلافی در روایات ائمّه﵈ ببینیم و ائمّه﵈ خود به ما بگویند که این اختلاف به علّت رعایت اصل تقیه بوده است، ما طبعاً آن را

---

۱. نوبختی، فرق الشیعه، ص۸۵ـ۸۷؛ فخر رازی، محصل افکار المتقدمین من الفلاسفة والمتکلمین، ص۱۸۲ و صلاح‌الدین صفدی، الوافی بالوفیات، ج۱۵، ص۳۶۰.

۲. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۱، ص۲.

۳. ظهیر احسان‌اللهی، الشیعة والسنه، ص۱۵۴ به بعد.

می‌پذیریم و این سخن را بر نادانی امام نسبت به احکام الهی و توجیه او حمل نمی‌کنیم؛ و اگر چنین حملی بنماییم، علاوه بر آن که علم امام را زیر سؤال برده‌ایم، عصمت و بلکه عدالت او را نیز رد کرده‌ایم، زیرا طبق این حمل، امام جایی که نباید دروغ بگوید، دروغ گفته است.

اما مسئله اختلاف در روایات، بیش‌تر در ابواب فقهی به چشم می‌خورد و شیخ طوسی که یکی از علل نگارش کتاب روایی تهذیب الاحکام را تبیین علّت این اختلاف می‌داند،[1] در موارد فراوانی دست به دامان تقیه شده است. البتّه علّت این حمل، روایات فراوانی است که بر وجود جواب‌های تقیه‌ای در کلام معصومین علیهم‌السلام صحّه گذاشته‌اند و ما در فصل‌های بعد به این روایات خواهیم پرداخت.

با این وصف، به نظر می‌رسد، تنها راه حلّ این اختلاف حمل بر تقیه نیست بلکه باید برای رفع این نقیصه در صدد راه‌های دیگری نیز بود.

تلاش ما در بعضی از فصول آینده بر محور حلّ این مسئله متمرکز خواهد شد.

۲. یکی از علل تقیه ترس بر جان است، حال امامان شیعه که طبق اعتقاد شیعه به تمام هستی علم داشته و حتی از مدّت عمر خود و کیفیّت وفاتشان نیز باخبر بودند، به چه جهت تقیه می‌نمودند؟[2]

بیان دو تن از دانشمندان معاصر شیعه یعنی علامه شعرانی و علامه قزوینی که منکر تقیهٔ ائمّه شیعه شده و آن‌ها را تنها آمرین به تقیه دانسته‌اند، به گونه‌ای است که همین شبهه را تداعی می‌کند.

علامهٔ شعرانی در این زمینه می‌گوید:

> ائمه علیهم‌السلام تقیه نمی‌کردند و فقط امر به معروف می‌نمودند، زیرا این‌ها عالم به واقعیات بودند، «اذا شاؤوا ان یعلموا علموا» بودند.
>
> در حق ما تقیه صادق است، اما ایشان که عالم به سرّ و قدر بودند، تقیه دربارهٔ آن‌ها

---

۱. شیخ طوسی، همان.

۲. ر.ک: ابوالفضل آلوسی، روح المعانی، ج۳ و ۴، ص۱۲۴ ـ ۱۲۵.

صادق نیست... ائمه علیهم السلام چون عالم بودند به وقت و کیفیت وفات خود، لذا تقیه نمی‌کردند و مردم را که عالم به سرّ و قدر نیستند امر به تقیه می‌نمودند.

و علامهٔ قزوینی چنین می‌گوید:

ائمّه تقیه نمی‌کردند، چون عالم بودند به وقت و کیفیت وفات خود و امر به تقیه می‌نمودند.[1]

در جواب این شبهه می‌توان گفت:

اوّلاً: این شبهه تنها بر مبنای دوم در علم امام وارد می‌شود، زیرا قائل به مبنای اوّل ممکن است بگوید: امام عالم به وقت و کیفیت وفات خود نمی‌باشد لذا از ترس جان تقیه می‌کند.

ثانیاً: علّت تقیهٔ امام تنها ترس بر جان خود نیست، بلکه ممکن است به جهت ترس بر جان اصحابش و یا حفظ وحدت و مدارا با اهل سنّت و یا علل دیگر تقیه کند؛ به عبارت دیگر، تقیه هیچ‌گاه ملازم با خوف بر جان و یا خوف مطلق نمی‌باشد.

ثالثاً: قائل به مبنای دوم ممکن است بگوید: امام زمان وفات خود را می‌دانسته و از طرف دیگر ترس بر جان خود داشته است، اما این را نیز می‌دانسته که نجات او به وسیلهٔ تقیه می‌باشد.

علاوه بر این جواب‌ها، جوابی که می‌توان به دو دانشمند شیعی داد این است که اگر شما منکر تقیهٔ امام شوید، با روایات فراوانی که حاکی از تقیهٔ امام می‌باشد چه می‌کنید؟

۱۱ ـ ۲. تقیه و دفاع از دین

این شبهه در کلام بعضی از اهل سنّت[2] چنین تقریر شده است:

بی‌شک یکی از وظایف صالحان دفاع از دین خدا می‌باشد، اگر چه در این راه

---

۱. مجلهٔ نور علم، شمارهٔ ۵۰ ـ ۵۱، ص۲۴ و ۲۵.

۲. ابوالفضل آلوسی، همان.

متحمّل شکنجه و ضرب و شتم و هتک حرمت شوند، و اهل‌بیت پیامبر به خصوص آنان که به نظر شیعه امامان دین می‌باشند، در انجام این وظیفه و یاری دین جدّشان اولویت بیش‌تری دارند.

جواب این شبهه آن است که: امامان شیعه آن‌گاه که اصل دین را در خطر می‌دیدند و یا تقیهٔ خود را باعث ضربه خوردن اسلام می‌دانستند، تقیه را به کنار گذاشته و به حفظ دین می‌پرداختند و در این راه حتی تا پای جان خود و یاران و خانواده‌شان پیش می‌رفتند که نمونهٔ بارز این مطلب دفاع جانانهٔ امام حسین علیه السلام از دین اسلام می‌باشد.

اما گاهی عدم تقیهٔ آنان باعث ضربه زدن به اسلام و پراکندگی مسلمانان و پیروزی دشمنان اسلام می‌شد که در این هنگام به استفاده از تقیه مجبور می‌شدند، چنان‌که اگر حضرت علی علیه السلام نمی‌خواست در آغاز وفات پیامبر صلی الله علیه و آله تقیه کند و به جنگ مسلّحانه روی می‌آورد، اصل اسلام در خطر می‌افتاد.

به هرحال از بحث‌های گذشته روشن شد که تقیهٔ امام حتماً به خاطر مصالحی بوده است که از عدم تقیه و اظهار حقایق بسیار برتر می‌باشد.

۳. شبهات و اتهامات مربوط به تقیهٔ شیعیان

شبهه کنندگان در این قسم، حساب شیعه و امامانشان را جدا دانسته و شبهاتی را در مورد تقیهٔ شیعیان مطرح کرده‌اند لیکن این شبهات عمدتاً اتهاماتی است که از جهل و بی‌خبری شبهه کنندگان نسبت به روایات شیعه، عقاید و واقعیات تاریخی مربوط به آن ناشی شده است، حال برای روشن‌تر شدن بحث به ذکر این شبهات می‌پردازیم:

۱ ـ ۳. از اصول دین بودن تقیه

این شبهه که تقیه از اصول دین شیعه است برای اوّلین بار به وسیلهٔ ابن تیمیه مطرح شد. عبارت او چنین است:

والرافضة تجعل هذا [ای النفاق...] من اصول دینها وتسمیه التقیة وتحکی هذا

عن ائمة اهل البيت الذين برأهم الله عن ذلك حتى يحكوا ذلك عن جعفر الصادق انه قال: التقية ديني ودين آبائي وقد نزه الله المؤمنين من اهل البيت وغيرهم عن ذلك بل كانوا اعظم الناس صدقاً وتحقيقاً للايمان وكان دينهم التقوى لا التقية ...؛[۱]

رافضیان (شیعه) نفاق (و تناقض در گفتار و اعتقاد) را از اصول دین خود قرار داده و آن را تقیه نامیده‌اند، و به ائمّه اهل بیت در این زمینه نسبت‌های ناروا داده‌اند، چنان‌که از جعفر صادق چنین نقل کرده‌اند که تقیه دین من و دین پدرانم می‌باشد. در حالی که خداوند مؤمنان اهل بیت نبوی و دیگر مؤمنان را از این نسبت ناروا منزه دانسته است. بلکه آنان از راست‌گوترین مردم و با ایمان‌ترین آنان بوده‌اند و دین آنان تقوا بوده نه تقیه.

این شبهه اخیراً ازسوی وهابی‌ها پی‌گیری شده و در کتب آنان نیز مطرح گشته است.[۲]

جواب این شبهه آن است که شیعه تقیه را از اصول دین خود نمی‌داند، بلکه همانند دیگر مسلمانان اصول دین نزد شیعه عبارت است: توحید، نبوت و معاد.

البته دو اصل عدل و امامت را هم شیعه به عنوان اصول مذهب خود می‌پذیرد، ولی در هیچ کتاب کلامی تقیه جزء این اصول ذکر نشده و تنها در مواقع اضطراری و فوق‌العاده به عنوان یک حکم ثانوی از تقیه استفاده می‌شود.

علاوه بر آن، طبق مبانی شیعه روایات صحیحی وجود دارد که از خود ائمّه علیهم السلام دربارهٔ تقیه صادر شده است نه آن که این روایات را به آن بزرگواران بسته باشند.

مراد از روایاتی همچون «التقية ديني و دين آبائي» نیز رهنمون شدن به اهمیّت فراوان تقیه به خصوص در آن زمان‌ها می‌باشد و علّت این اهمیّت دادن به تقیه به نظر بعضی از دانشمندان شیعه دو امر بوده است:

---

۱. ابن تیمیه، منهاج السنّة النبوية، ج۱، ص۱۵۹.

۲. قفاری، اصول مذهب الشیعه، ج۲، ص۸۱۷.

۱. بسیاری از شیعیان بدون برنامه‌ریزی و بدون آن‌که توان مقاومت در برابر حکومت‌های فاسد اموی و عباسی را داشته باشند، در مقابل آن‌ها می‌ایستادند و جان خود و دیگر شیعیان را به خطر می‌انداختند که در مقابل، ائمّه شیعه می‌خواستند با این‌گونه روایات، آنان را از این عمل زیان‌بار، باز دارند.

۲. بسیاری از شیعیان، معاشرت با اهل سنّت را ترک می‌کردند، زیرا در معاشرت با آن‌ها اگر عقیدهٔ خود را اظهار می‌کردند باعث ایجاد کینه و برخورد می‌شد و اگر می‌خواستند عقیدهٔ خود را مخفی کنند، خود را مقصّر در ادای حق می‌دانستند و ائمّه شیعه با صدور روایات تقیه و فرمان به معاشرت با اهل سنّت و شرکت در مراسم و مجالس آنان، شیعیان را از این تنگنای مهلک نجات دادند.[۱]

۲ ـ ۳. بدعت بودن تقیه

شبهه کننده در این‌باره چنین می‌گوید:

تقیه از بدعت‌های شیعیان برای پوشاندن عقاید فاسد و نادرستشان است.[۲]

جواب این شبهه متوقف بر فهم معنای بدعت است که راغب، آن را چنین تعریف می‌کند:

البدعة هی ادخال ما لیس من الدین فی الدین؛[۳]

بدعت آن است که چیزی را که از دین نیست در دین جای دهیم.[۴]

لیکن از بحث‌های قبل روشن شد که تقیه از دین است و نه خارج از دین، زیرا آیات قرآن و روایات فراوانی مشروعیت آن را اثبات کرده‌اند و اهل سنّت نیز به

---

۱. ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۴۰۵ ـ ۴۱۰ با تلخیص.

۲. فهرستواره ایرادات و شبهات علیه شیعیان در هند و پاکستان، ص ۳۶ به نقل از: محمد کرم‌الدین، آفتاب هدایت در رد رفض و بدعت، ص ۶.

۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، واژهٔ «بدع».

۴. برای اطلاع بیش‌تر از مباحث بدعت ر.ک: جعفر باقری، البدعه.

صورت فی الجمله به مشروعیت آن معترف‌اند. بنابراین، تقیه نه بدعت است و نه اختراع شیعه برای پوشاندن عقاید خود.

۳ـ۳. تقیه و تناقض با پیروی از ائمّه اطهار علیهم‌السلام

بیان این شبهه چنین است:

> شیعه مدّعی پیروی از ائمّه اطهار علیهم‌السلام است، در حالی که آن بزرگواران در عمل تقیه را ترک می‌کردند؛ نمونهٔ آن ترک بیعت حضرت علی علیه‌السلام با ابوبکر به مدّت شش ماه و نیز قیام امام حسین علیه‌السلام می‌باشد.[۱]

جواب این شبهه آن است که اوّلاً: چنان‌که گفتیم تقیه در نظر شیعه از احکامی نیست که در همهٔ حالات روا باشد، بلکه برای انجام آن باید بین تقیه و اظهار حق مصلحت سنجی کرده و تنها چنان چه مصلحت تقیه برتر باشد، تقیه از سوی ائمّه علیهم‌السلام اِعمال می‌شود. در دو مثال یاد شده نیز ترک تقیه برتر بود، زیرا بیعت حضرت علی علیه‌السلام با خلیفه صحّه گذاشتن بر غصب خلافت تلقّی می‌شد و ترک قیام امام حسین علیه‌السلام موجب از بین رفتن دین جدّش می‌گشت.

ثانیاً: شیعه پیروی از همهٔ امامان خود را واجب می‌شمرد و اختلاف عملکرد ائمّه خود را بسته به اختلاف موقعیت‌ها می‌داند. به همین دلیل جدا از این دو امام بزرگوار، نمونه‌های فراوانی از تقیهٔ امامان دیگر و نیز سفارش و امر آنان به تقیه روایت می‌کند که حاکی از شرایط سخت دوران زندگی آن‌ها بوده است.

ثالثاً: چنان‌که در بحث از تاریخ تقیه ذکر کردیم، مواردی از تقیه و سفارش به آن از امام علی و امام حسین علیهما‌السلام نیز نقل شده است.

رابعاً: شبهه کننده خود اعتراف دارد که حضرت علی علیه‌السلام تنها شش ماه از بیعت کردن استنکاف کرد و پس از آن بیعت نمود که این خود اعترافی به وجود تقیه در سیرهٔ آن حضرت می‌باشد.

---

۱. موسی موسوی، الشیعة والتصحیح، ص۶۹.

۴ ـ ۳. ظهور تقیه در قرن چهارم هجری

شبهه کننده چنین می‌گوید:

نظریهٔ تقیه با مفهوم خاص آن در میان شیعه، در اواسط قرن چهارم هجری و بعد از اعلان غیبت [کبرا] پدید آمد.[۱]

جواب این شبهه آن است که: اوّلاً: نظریهٔ تقیه قبل از هجرت پیامبر اکرمﷺ و در داستان عماریاسر و به وسیلهٔ آیهٔ قرآن ظهور پیدا کرد و مفهوم شیعی تقیه چیزی بیش از آن نیست.

ثانیاً: روایات فراوان تقیه از امامان شیعه قبل از آغاز غیبت کبرا نقل شده است.

اگر هم شبهه کننده بگوید: این روایات به وسیلهٔ شیعه پس از دوران غیبت جعل شده است، در جواب می‌گوییم:

اوّلاً: در زمان خود ائمّه اطهارﷺ و قبل از شروع غیبت کبرا در سال ۳۲۹ق به کتاب‌هایی برخورد می‌کنیم که به وسیلهٔ اصحاب ائمّهﷺ با عنوان کتاب التقیه نگارش یافته و حاوی روایات ائمّهﷺ دربارهٔ تقیه است مانند حسین بن سعید اهوازی (متوفای ۲۷۵ق)،[۲] محمد بن حسن صفار صاحب بصائر الدرجات (متوفای ۲۹۰ق)[۳]، ابوالحسن علی بن مهزیار اهوازی (متوفای حدود ۲۵۰ق)[۴]، حسین بن یزید بن محمد نوفلی نخعی از اصحاب امام رضاﷺ،[۵] ابو جعفر محمد بن اورمهٔ قمی که در زمان امام هادیﷺ می‌زیسته است،[۶] و محمد بن مسعود عیاشی (متوفای ۳۲۰ق)[۷] که

---

۱. همان، ص۷۵.

۲. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج۱۶، ص۲۹۷؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج۴، ص۳۳۱ و شیخ طوسی، الفهرست، ج۱، ص۵۸.

۳. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۵، ص۳۳۳.

۴. آقابزرگ تهرانی، همان، ج۴، ص۴۰۴؛ حاجی خلیفه، همان، ج۵، ص۶۷۴ و زرکلی، الاعلام، ج۵، ص۲۵.

۵. شیخ طوسی، رجال الطوسی، ج ۱، ص ۳۷۳ و آقابزرگ تهرانی، همان، ص ۴۰۴.

۶. آقابزرگ تهرانی، همان، ص۴۰۵.

۷. حاجی خلیفه، همان، ج۶، ص۳۲؛ سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج۱۸، ص۲۳۷.

همگی دارای کتابی با عنوان کتاب التقیه بوده‌اند.

ثانیاً: بسیاری از روایات تقیه که هم اکنون در دست‌رس است به وسیلهٔ کلینی و در کتاب کافی نقل شده، در حالی که وفات کلینی در سال ۳۲۸ یا ۳۲۹ق واقع شده است، و با توجه به این که تألیف کافی حدود بیست سال طول کشیده و غیبت کبرا در سال ۳۲۹ق آغاز شده است، در می‌یابیم که این روایات قطعاً قبل از شروع غیبت جمع‌آوری شده است.

۵ ـ ۳. تقیه و ایجاد تشکیلات مخفی

این شبهه از سوی احمد امین مصری مطرح شده است که بیان آن چنین است:

> تقیه نزد شیعه نوعی تشکیلات مخفی در کارهایشان بوده است که هرگاه پیشوایی قصد شورش علیه خلیفه را می‌کرد، برای آن نظام و برنامه‌ای ایجاد می‌نمود، و یاران خود را از آن با خبر می‌کرد و آن‌ها آن را مخفی کرده و در ظاهر به اطاعت از خلیفه گردن می‌نهادند تا آن‌گاه که برنامه‌های آن‌ها به مرحلهٔ اجرا در می‌آمد (قیام را آغاز می‌کردند).[۱]

جواب این شبهه آن است که: هرچند تقیه در قیام‌های شیعه و در امور نظامی نقش اساسی داشته و به عنوان یک اصل عقلایی در تمام قیام‌ها به چشم می‌خورد، ولی اصولاً با این هدف و آن هم از سوی شیعه وضع نشده است، زیرا اوّلاً: چنان‌که گفتیم تشریع تقیه به وسیلهٔ آیات قرآن و از همان صدر اسلام اعلام شد. ثانیاً: روایات بسیاری از امامان معصوم علیهم‌السلام دربارهٔ تقیه در زمانی وارد شده است که هیچ قیامی علیه حکومت از سوی شیعه انجام نگرفته بود. ثالثاً: تنها یکی از اهداف تقیه می‌تواند حفظ جان شیعیان در قیام‌ها باشد و اهداف والاتری نیز در این حکم نهفته است که در فصول بعدی به آن خواهیم پرداخت.

---

۱. احمد امین، ضحی الاسلام، ج۳، ص ۲۴۷.

۶ـ۳. تقیه مانعی برای ایجاد برادری اسلامی

این شبهه بعد از فتوای مشهور شیخ محمود شلتوت مبنی بر اعلام رسمیّت فقه جعفری در قبال مذاهب چهارگانهٔ اهل سنّت و جواز عمل به آن و پس از آن ایجاد «دارالتقریب» برای برپایی اخوّت و برادری بین شیعه و سنّی مطرح شد که هدف شبهه‌افکنان جلوگیری از ایجاد این برادری بود؛ بدین ترتیب که شبهه‌کنندگان مسئلهٔ تقیه را نوعی نفاق از سوی شیعه دانسته و با وجود رواج این حکم در میان شیعه، وحدت را غیر عملی می‌دانستند، زیرا معتقد بودند که ممکن است در ظاهر شیعیان تظاهر به موافقت با اهل سنّت کنند اما در باطن به همان عقاید خود پای‌بند باشند.[۱]

جواب این شبهه آن است که اوّلاً: به نظر می‌رسد شبهه کنندگان برداشت درستی از مسئله تقریب و وحدت نداشته‌اند، زیرا منظور هیچ‌یک از مطرح کنندگان این مسئله دست برداشتن طرفین از عقاید و فقه خود و پذیرش عقاید طرف مقابل نیست، تا شیعه در این راه مجبور به تقیه شود. بلکه مراد وحدت عملی و سیاسی و نه عقیدتی و فقهی، آن هم در مقابل دشمنان اسلام می‌باشد.

ثانیاً: امامان شیعه در بیش از هزار سال قبل از فتوای شلتوت و ایجاد دارالتقریب، با سیرهٔ عملی خود و نیز با مطرح کردن تقیهٔ مداراتی و فرمان دادن به شیعیان خود مبنی بر مدارا و معاشرت جمیل با اهل سنّت، عملاً در این اخوّت و برادری و ایجاد وحدت پیش‌گام بودند که این امر تأثیرات شگرفی در حفظ و بقای اصل اسلام و نیز نزدیک شدن شیعه و اهل سنّت به یک‌دیگر از خود به جای گذاشته است، تا جایی که اگر این سیرهٔ عملی و

---

۱. به عنوان مثال ر.ک: قفاری، مسألة التقریب بین اهل السنة والشیعه، القسم الاوّل، ص۳۳۵؛ ظهیر احسان‌اللهی، الشیعة والسنه، ص۱۳۲ و محب‌الدین خطیب، الخطوط العریضة للاسس التی قام علیها دین الشیعة الامامیة الاثنی عشریه، ص۱۰.

این سفارش‌های فراوان نبود، و امامان بنای شورش دائمی بر ضدّ خلفا را داشتند و یا فرمان مخالفت عملی با اهل سنّت را به شیعیان خود می‌دادند، معلوم نبود هم اکنون چیزی از اسلام باقی مانده باشد و یا دست‌کم کینه‌های عمیقی بین شیعه و اهل سنّت رسوخ کرده بود.

فصل چهارم :

تقسیمات تقیه

گفتار اوّل:

تاریخچهٔ تقسیمات تقیه

ریشهٔ تقسیم‌بندی و تفاوت گذاشتن بین انواع تقیه در روایات شیعه می‌باشد؛ مثلاً از روایاتی که بیان‌گر عدم جواز تقیه در مواردی که باعث ریختن خون بی‌گناهی می‌شود،[1] می‌توان تقسیم‌بندی تقیه به حرام و غیر حرام را استفاده کرد یا از روایتی که امام صادق﵇ بعضی از یاران خود را به جهت تقیهٔ بی‌مورد سرزنش می‌کند می‌توان استفاده کرد که تقیه در همه جا دارای حکم یکسان نیست.[2] از روایاتی نیز می‌توان تقسیم‌های تقیه براساس موارد را به‌دست آورد.[3]

از طرف دیگر اگر به کلام امام﵇ که فرمود: «من در سه مورد نوشیدن مسکر، مسح بر کفش و حج تمتّع تقیه نمی‌کنم» فهم زراره را ضمیمه کنیم که می‌گوید: امام﵇ در این‌جا حکم خود را بیان داشت و نگفت بر شما نیز واجب است در این موارد تقیه نکنید،[4] می‌توان تقسیم تقیه از جهت افراد به کار برندهٔ آن را استفاده کرد. هم‌چنین از

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۸۳، ح ۱ و ۲.

۲. همان، ح ۲.

۳. مانند: «للتقیة مواضع من ازالها عن مواضعها لم تستقم له؛ تقیه مواردی دارد که هرکس آن موارد را رعایت نکند تقیه را درست به کار نبرده است» (همان، ص ۴۶۹، ح ۶) و «تتقون حیث لا تجب التقیة وتترکون التقیة حیث لا بد من التقیة؛ شما در مواردی که تقیه واجب نیست، تقیه می‌کنید و در مواردی که تقیه واجب است آن را ترک می‌نمایید.» (همان، ص ۴۷۰، ح ۹).

۴. همان، ص ۴۶۹، ح ۵.

ضمیمهٔ روایاتی که مدارای با اهل سنّت را ذکر می‌کنند،[۱] به روایاتی که تقیه را به جهت ترس جایز می‌شمرند[۲] می‌توان تقسیم تقیه را به خوفی و مداراتی به دست آورد.

بنابراین تقسیم‌بندی تقیه در روایات از جهات مختلفی همچون حکم، انگیزه، شخص تقیه کننده و... صورت گرفته است اما چنان‌که خواهیم دید، این تنوع در تقسیم طی قرون فراوان از سوی فقهای شیعه مورد بی‌توجهی قرار گرفته و بیش‌تر به تقسیم تقیه از جهت حکم فقهی آن عنایت شده است؛ مثلاً شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ق) که برای اوّلین بار در صدد بیان تقسیم‌بندی تقیه بر آمده است، تقسیم آن را به احکام پنج‌گانهٔ تکلیفی (حرمت، وجوب، کراهت، استحباب و اباحه) مطرح کرده است.[۳]

یا شهید اوّل (متوفای ۷۸۶ق) که برای اوّلین بار تقیه را به علم قواعد فقه برده است، در هنگام بیان تقسیمات تقیه، غیر از تقسیم به احکام پنج‌گانه، تقسیم‌بندی دیگری بیان نمی‌کند[۴] و پس از او ناظران به کتاب او نیز همانند شاگردش فاضل مقداد (متوفای ۸۲۶ق) در نضد القواعد الفقهیه همین تقسیم را تکرار می‌کنند.[۵]

پس از آن محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ق) تقیه در عبادات و تقیه در معاملات را مطرح کرد.[۶]

سپس شیخ جعفر کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸ق) گستردگی بیش‌تری به تقسیمات تقیه داده و علاوه بر بیان حکم تکلیفی تقیه، بعضی از انواع تقیه در موضوع را نیز مطرح نمود.[۷]

پس از آن شیخ انصاری (متوفای ۱۲۸۱ق) در رسالة فی التقیة به گونه‌ای تفصیلی‌تر وارد مباحث حکم فقهی تقیه اعم از حکم تکلیفی و وضعی آن شده است.

---

۱. همان، ص ۴۷۱، باب ۲۶.

۲. بسیاری از روایات تقیه ناظر به این نوع تقیه است.

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۳۵ ـ ۱۳۶.

۴. شهید اوّل، القواعد والفوائد، ج ۲، ص ۱۵۷، قاعده ۲۰۸.

۵. فاضل مقداد، نضد القواعد الفقهیه، ص ۲۷۰.

۶. محقق کرکی، رسائل المحقق الکرکی، ج ۲، ص ۵۱.

۷. جعفر کاشف‌الغطاء، کشف الغطاء، ص ۶۱ ـ ۶۲.

پس از شیخ بسیاری از تقیه‌نویسان راه او را در تقسیم پیموده و به تأیید و نقض کلمات شیخ با تفصیل بیش‌تر پرداخته‌اند.

اما در میان تقیه‌نویسان معاصر، تقسیمات تقیه از گستردگی بیش‌تری برخوردار شد و از دایرهٔ حکم فقهی آن فراتر رفت. در این میان بعضی تقیه را به تقیهٔ به معنای اعم و تقیه به معنای اخصّ تقسیم کرده و اوّلی را به حفظ در موارد خوف ضرر تفسیر کرده‌اند، گرچه آن امر تکوینی باشد ـ مثل آن که انسان از ترس مرض به خوردن دارو پناه می‌برد ـ و دومی را همان تقیه از اهل سنّت دانسته[۱] و سپس وارد بیان احکام فقهی آن شده‌اند.

برخی دیگر تقیه را از جهت ذات آن، به چهار قسم: خوفی، اکراهی، کتمانی و مداراتی[۲] و یا دو قسم: خوفی و مداراتی (تقیهٔ تحبیبی)،[۳] تقسیم کرده و به بیان احکام فقهی آن به صورت جداگانه پرداخته‌اند. بعضی هم تقیه را به تقیهٔ در احکام و تقیه در موضوعات تقسیم نموده و پس از تقسیم موضوعات به موضوعات صرفه و موضوعات مستنبطه به تفصیل وارد احکام فقهی هر کدام شده‌اند.[۴]

برخی دیگر تقیه را به دو قسم اصلی: تقیه در اصول دین و تقیه در فروع دین تقسیم کرده و برای هر یک نیز تقسیمات کوچک‌تری بیان کرده‌اند.[۵]

در این میان شاید بتوان گفت: یکی از گسترده‌ترین تقسیم‌بندی‌های تقیه در رسالهٔ فی التقیة امام خمینی آورده شده است که در آن در آغاز تقیه از جهت ذات به تقیهٔ خوفی و مداراتی تقسیم شده و سپس تقسیمات تقیه از جهت تقیه کننده (متّقی) و تقیه شونده (المتقیٰ منه) و مورد تقیه (المتقیٰ فیه) بیان شده است.[۶]

---

۱. میرزاعلی غروی تبریزی، التنقیح (تقریرات درس آیة الله خوئی)، ج۴، ص۲۵۴.

۲. سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج۱۱، ص۳۹۲.

۳. ناصر مکارم شیرازی، قواعد الفقهیه، ج۱، ص۴۱۰.

۴. عبدالنبی عراقی، رسالة اعلام العامة فی صحة الحج مع العامه، ص۱۰ به بعد.

۵. مبنای کتاب التقیه فی فقه اهل البیت نوشتهٔ محمدعلی علی صالح المعلّم (تقریر درس شیخ مسلم داوری) چنین است.

۶. امام خمینی، الرسائل، ج۲، ص۱۷۴ ـ ۱۷۵.

گفتار دوم:

فایدهٔ تقسیمات تقیه

به نظر می‌رسد، عمده نظر فقها دربارهٔ مسئله تقیه بیان حکم فقهی آن بوده است، لذا در آغاز فقط به بیان احکام تکلیفی آن و در قرون متأخر به بیان احکام تکلیفی و وضعی پرداخته‌اند. در قرن معاصر هم که تقسیمات تقیه از تنوع بیش‌تری برخوردار شده، بیان این احکام در هر قسم، عمده نظر تقیه‌نویسان بوده است.

اگر این امر را تنها امر مهم در تقیه بدانیم، بیان تقسیمات تقیه به خصوص از جهت موضوع آن‌جایگاه ویژهٔ خود را خواهد داشت، زیرا موضوعات مختلف تقیه ممکن است دارای احکام مختلفی باشند؛ مثلاً ممکن است حکمی در مورد تقیهٔ مداراتی جاری شود که آن حکم در مورد تقیهٔ خوفی قابل جریان نباشد و یا احتمال دارد حکم موارد تقیهٔ امام‌ﷺ از حکم موارد تقیهٔ دیگر مکلفین تفاوت پیدا کند، نیز این امکان وجود دارد که بگوییم تقیه از سلطان، حکمی غیر از تقیه از مردم عادی دارد.

اگر هم با وسعت نظر بیش‌تری به تقیه نگاه کرده و آن را از دایرهٔ حکم فقهی بیرون ببریم، فوایدی به مراتب بیش‌تر از بیان حکم فقهی برای ما آشکار خواهد شد؛ مثلاً با توجه به تقیهٔ مداراتی و کشف حکمت‌های تشریع آن می‌توانیم پویایی فقه شیعه و نیز

قدرت تشکیل حکومتی با اصل همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگر مذاهب اسلامی را از این نوع تقیه استخراج کنیم.

یا از دقت نظر در تقسیم تقیه از جهت متّقی و متّقی منه و متّقی فیه می‌توان دقیق بودن فقه شیعه را از این بُعد استنباط نمود.

گفتار سوم:

اقسام تقیه از جهت موضوع

چنان‌که گذشت در آغاز می‌توان تقیه را به دو قسم تقیه از جهت موضوع و تقیه از جهت حکم تقسیم نمود که هر کدام از این دو قسم نیز به قسمت‌های مختلفی تقسیم خواهند شد؛ مثلاً در قسمت حکم، ممکن است آن حکم تکلیفی یا وضعی باشد، و حکم تکلیفی ممکن است یکی از احکام پنج‌گانهٔ وجوب، حرمت، اباحه، کراهت و استحباب باشد. حکم وضعی نیز ممکن است صحّت و یا اِجزاء باشد.

در این گفتار ما از تقسیم تقیه از جهت حکم و بیان تفصیلی احکام مختلف آن خودداری می‌کنیم و توجّه خود را به تقسیم تقیه از جهت موضوع معطوف می‌سازیم، لیکن قبل از ورود در بحث تذکّر دو نکته ضروری می‌نماید:

نکته اوّل: منظور از «تقیه از جهت موضوع»، تقیه‌ای است که موضوع تقیه واقع می‌شود و با «تقیه در موضوع» که در بعضی از نوشته‌ها آمده است فرق دارد،[1] زیرا تقیهٔ در موضوع و تقیهٔ در حکم، یکی از زیر تقسیمات تقیه از جهت موضوع می‌باشد؛ به عبارت دیگر، تقیه‌ای که موضوع قضیه واقع شده، ممکن است تقیه در مسئله‌ای فقهی باشد، همانند شستن پا در وضو یا مسح بر روی کفش و یا تقیه در موضوعی خارجی؛ مانند ثبوت هلال در ماه شوّال یا ذی‌حجّه.

---

۱. جعفر کاشف‌الغطاء، کشف الغطاء، ص۶۱ و عبدالنبی عراقی، رسالة اعلام العامة فی صحة الحج مع العامة، ص۱۰.

بنابراین، تقیه از جهت موضوع که محلّ بحث ما است از تقیه در موضوع گستردگی بیش‌تری دارد.

نکتهٔ دوم: گرچه در این تقسیم‌ها، محور بحث فراتر از عمل معصوم علیه السلام می‌باشد، اما سعی ما بر آن است که اقسام تقیه را در صورت وجود به آیات قرآن یا عمل معصوم مستند سازیم.

به‌طور کلی تقیه از جهت موضوع به پنج قسم قابل تقسیم است:

۱. تقسیم از جهت کیفیت و شکل تقیه؛

۲. تقسیم از جهت انگیزه و علّت تقیه؛

۳. تقسیم از جهت شخص تقیه کننده (متّقی)؛

۴. تقسیم از جهت تقیه شونده (متقیٰ منه)؛

۵. تقسیم از جهت مورد تقیه (متقیٰ فیه).

الف) تقسیم از جهت شکل و کیفیت تقیه

تقیه از جهت کیفیت و شکل ظاهری ممکن است به صورت کتمانی یا اظهاری واقع شود.

۱. تقیهٔ کتمانی

منظور از تقیهٔ کتمانی آن است که تقیه کننده حق و واقع را کتمان می‌کند و به چهار صورت قابل تحقق است:

۱. کتمان ابتدایی حقیقت و واقعیت: بسیاری از روایات وارد شده در سفارش به کتمان و مذمت کردن از اذاعه[1] ناظر به همین نوع تقیه می‌باشد.

از موارد قرآنی آن می‌توان کتمان ایمان مؤمن آل فرعون را بر شمرد که قرآن دربارهٔ

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی رازی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج ۱، ص ۳۱۴ ـ ۳۲۱، باب الکتمان و محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۶۸ ـ ۹۰، باب فضل کتمان السرّ و ذم الاذاعة.

او می‌فرماید:

﴿وقال رجلٌ من آل فرعون یکتم ایمانه﴾؛[۱]

آن مؤمن آن فرعون، ایمان خود را که یک واقعیت بود از دیگران کتمان می‌کرد.[۲]

هم‌چنین تقیهٔ اصحاب کهف را در بخشی از موارد آن می‌توان از این نوع تقیه دانست.

از موارد این نوع تقیه در سیرهٔ معصومین علیهم‌السلام می‌توان کتمان نام مخالفین از زبان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را ذکر کرد.[۳]

کلماتی همچون تُرس، جُنَّة، حرز، خبأ در مورد تقیه نیز می‌تواند ناظر به این نوع تقیه باشد. هم‌چنین بخشی از روایات تحریم نام بردن از امام دوازدهم در دوران غیبت[۴] را می‌توان فرمان به اِعمال این نوع تقیه دانست.

۲. تقیه کتمانی به شکل سکوت در مقابل پرسش‌گر: در بعضی از روایات چنین آمده است که خداوند مردم را به پرسش از ما فرمان داده، اما جواب دادن بر ما واجب نیست.[۵] این‌گونه روایات می‌تواند این نوع تقیه را دربر گیرد.

هم‌چنین سکوت امام رضا علیه‌السلام در جواب دادن به کسی که از جواز کشتن عباسی سؤال می‌نمود،[۶] از این قبیل است. مورد دیگر روایتی است که در آن آمده است:

از امام ابوالحسن علیه‌السلام از حکم مردی (از شیعیان) سؤال کردم که پرسش‌گری نزد او آمده و از او دربارهٔ مسئله‌ای سؤال می‌کند و سؤال شونده اگر فتوای درست را بگوید، ترس از آبرو ریزی به وسیلهٔ سؤال شونده دارد، آیا (در این هنگام) ساکت شود یا جواب حق را بگوید و یا جواب را به گونه‌ای دهد که موجبات ترس را برای او فراهم نسازد؟

---

۱. مؤمن (۴۰) آیهٔ ۲۸.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۸، ح ۸.

۳. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۲۱، ص ۲۲۲، ۲۳۱ و ۲۳۲.

۴. حرّ عاملی، همان، ص ۴۸۵ ـ ۴۹۲.

۵. همان، ج ۱۸، ص ۴۳، ح ۸.

۶. همان، ج ۱۱، ص ۶۲، ح ۱۲.

امام﵇ فرمود:

السکوت عنه اعظم اجراً و افضل؛[۱]

سکوت از جواب اجر بیش‌تری دارد و فضیلت آن برتر است.

۳. تقیهٔ کتمانی به شکل منحرف کردن سؤال: در این مورد روایتی از امام صادق﵇ از قرار زیر نقل شده است:

ولید بن صبیح، می‌گوید: من بر امام صادق﵇ داخل شدم در حالی که زراره از نزد آن حضرت خارج می‌شد، امام رو به من کرد و فرمود: ای ولید! آیا از زراره تعجّب نمی‌کنی که از من از اَعمال این‌ها (حکام و حکم همکاری با آن‌ها) پرسش می‌کند؟ او چه‌می‌خواهد؟ آیا می‌خواهد که من بگویم جایز نیست تا آن‌را از قول من روایت کند؟

سپس فرمود:

ای ولید! شیعه چه هنگام از اعمال این‌ها سؤال می‌کرده است؟ همانا شیعه می‌گوید: از غذایشان خورده می‌شود، از نوشیدنی‌هایشان آشامیده می‌شود و به سایه‌شان پناه برده می‌شود. کی شیعه از این مسئله (حکم همکاری) سؤال می‌کرده است.[۲]

در این روایت امام﵇ به جهت تقیه از راوی دوم (ولید) یا شخص دیگری که در مجلس حضور داشته است، سؤال زراره را جواب نداده و به طور ضمنی از شیعیان می‌خواهد تا سؤالات دیگری مطرح نمایند.

مورد دیگر روایتی است که در آن راوی از امام صادق﵇ دربارهٔ حکم «آمین» گفتن بعد از آن که امام جماعت «غیر المغضوب علیهم ولا الضالین» را قرائت کرد، سؤال می‌کند و امام﵇ چنین جواب می‌دهد: «آن‌ها (مغضوب علیهم و ضالین) یهود و نصارا هستند»[۳] که در این‌جا امام﵇ سؤال را منحرف کرده و پرسش راوی را به جهت تقیه جواب نداده است.

---

۱. همان، ج۱۸، ص۱۶۶، ح۳.

۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۳۵، ح ۱.

۳. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۲، ص۷۵، ح۴۶.

در ذیل این روایت شیخ طوسی چنین می‌فرماید:

فعدوله عن جواب ما سأله السائل عنه دلیل علی کراهیة هذه اللفظة ولم یتمکن من التصریح بکراهیته للتقیة والاضطرار فعدل عن جوابه جملة؛[۱]

سر باز زدن امام از جواب دادن به پرسش سؤال کننده دلیل بر کراهت داشتن ذکر لفظ آمین می‌باشد که امام نتوانسته آن را به جهت تقیه و اضطرار، به طور صریح بیان کند، لذا از جواب دادن به آن سر باز زده است.

۴. تقیهٔ کتمانی با اظهار خلاف آن: این نوع تقیه در حقیقت نوعی توریه است و در آن تقیه کننده عمل خود را به گونه‌ای انجام می‌دهد که ناظران تصوّر می‌کنند این عمل طبق مذهب آنان انجام شده، اما در واقع چنین نیست.

موارد این نوع تقیه در سیرهٔ معصومان و یارانشان فراوان است؛ به عنوان مثال، می‌توان از نماز میّت خواندن پیامبر اکرم بر جنازهٔ عبدالله ابن ابیّ و همین‌طور نماز خواندن امام حسین بر جنازهٔ یکی از منافقان یاد کرد که اطرافیان تصوّر می‌کردند، آن دو بزرگوار به مرده دعا می‌کنند اما در واقع نمازشان نفرین بر آنان بود.[۲]

مورد دیگر فرمایش امام صادق در کیفیّت نماز خواندن خود با اهل سنّت است که فرمود:

اما انا فاصلی معهم و اریهم انی اسجد وما اسجد؛[۳]

اما من با آن‌ها نماز می‌خوانم و به آن‌ها می‌نمایانم که در حال سجده‌ام، اما سجده نمی‌کنم.

هم‌چنین فرمان حضرت حجت(عج) به یکی از یاران مبنی بر احرام بستن از میقات شیعه و اظهار آن در میقات اهل تسنّن[۴]، نمونهٔ دیگر است.

---

۱. همان.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۲، ص۷۷۰، ح۷.

۳. همان، ج۵، ص۳۸۵، ح۸.

۴. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۵۳، ص۱۵۷.

۲. تقیهٔ اظهاری

منظور از تقیهٔ اظهاری آن است که تقیه کننده ابتداءً یا در جواب سؤال پرسش‌گر خلاف واقع و حقیقت و باور خود را می‌نمایاند.

در برخی روایات از تقیهٔ اصحاب کهف سخن به میان آمده که آنان با مشرکین اظهار شرک کرده و در مجالس آن‌ها حاضر می‌شدند و حتی بعضی از مراسم شرک‌آمیز آنان را نیز انجام می‌دادند.[۱]

تقیهٔ عمّار نیز که در قرآن به آن اشاره شده،[۲] از دیگر موارد تقیهٔ اظهاری است.

هم‌چنین روایاتی که در مورد جواز سبّ علی‌ﷺ وارد شده[۳] و نیز مواردی از تقیهٔ فقهی ائمّه‌ﷺ همچون تقیهٔ امام باقرﷺ در فتوا دادن به حلیّت آن‌چه باز و شاهین شکار می‌کنند[۴] (به گونه‌ای که فرصت ذبح شرعی شکار نباشد) و یا لباس سیاه پوشیدن امام صادقﷺ به جهت هماهنگی با بنی عباس نیز از موارد دیگر این نوع تقیه می‌باشد.[۵]

بالأخره جایز شمردن سوگند تقیه‌ای دروغ در موارد اضطرار از سوی ائمّه‌ﷺ[۶] نیز تقیهٔ اظهاری است.

ب) تقسیم از جهت انگیزه و علّت تقیه (اهداف تقیه)

معمولاً تقیه را از این جهت به دو نوع تقیهٔ خوفی و تقیهٔ مداراتی تقسیم می‌کنند، اما به نظر می‌رسد اگر به جای تقیهٔ خوفی، تقیهٔ حفظی را جانشین کنیم، بهتر باشد،

---

۱. همان، ج۱۴، ص۴۲۵، ح۵.
۲. نحل (۱۶) آیهٔ ۱۰۶.
۳. محمدباقر مجلسی، همان، ج۷۵، ص۳۹۳، ح۲؛ ص۴۳۰، ح۹۰ و حرّ عاملی، همان، ج۱۱، ص۴۷۶، ح۲.
۴. حرّ عاملی، همان، ج۱۶، ص۲۶۶، ح۱۲.
۵. همان، ج۳، ص۲۸۰، ح۹.
۶. محمدباقر مجلسی، همان، ص۳۹۴، ح۱۰.

زیرا تقیهٔ حفظی موارد حفظ دین، حفظ جانِ خود و یاران، حفظ مال و حفظ آبرو را شامل می‌شود، اگر چه در موارد آن‌ها خوفی هم نباشد.

۱. تقیهٔ حفظی (خوفی)

طبق بیان گذشته می‌توان تقیهٔ حفظی را به حفظ دین، جان، مال و آبرو تقسیم کرد:

۱ ـ ۱. حفظ دین

در این مورد امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

استعمال التقیة لصیانة الدین والاخوان؛[1]

به کار بردن تقیه به جهت حفظ دین و برادران است.

در این‌جا ممکن است منظور از دین، اصل دین و یا دین شخصی باشد. از موارد استعمال تقیه به جهت اصل دین، می‌توان سکوت بیست و پنج سالهٔ حضرت علی علیه السلام را مثال زد که برای بقای دین از اصرار برای گرفتن حق خود، خودداری کرد.

هم‌چنین تغییر روش مبارزهٔ امام باقر و امام صادق علیهما السلام از مبارزهٔ نظامی به تلاش فرهنگی را می‌توان در همین راستا دانست.

توجیه دیگر برای حفظ اصل دین به وسیلهٔ تقیه این است که: رعایت تقیه و عدم افشای اسرار که در بعضی از روایات نوعی جهاد شمرده شده است،[2] باعث استحکام دین صحیح (دین مورد نظر ائمّه علیهم السلام) می‌گردد، زیرا بدین وسیله هم جان رهبران اصلی دین محفوظ می‌ماند و هم فرصت بیش‌تری برای ترویج دین در اختیار آنان قرار می‌گیرد.

اما اگر منظور، حفظ دین شخصی باشد، شاید توجیه آن چنین باشد که با عدم رعایت تقیه از سوی شخص و افشای اسرار و شناخته شدن او از سوی دشمن

---

۱. همان، ص ۴۱۵، ح ۶۸.

۲. همان، ص ۷۰، ح ۷.

موجبات فشار دشمن بر او را فراهم می‌آورد و چه بسا تحت این فشار ناگزیر به ترک حقیقی دین خود و روی آوردن به دین دشمن شود.

۲ ـ ۱. حفظ جان

یکی از مهم‌ترین مصادیق حفظ جان به وسیلهٔ تقیه، حفظ جان یک امت و جلوگیری از ریختن خون آنان می‌باشد؛ نمونهٔ بارز آن صلح امام حسن علیه السلام است که آن حضرت علّت اصلی صلح خود را در روایتی حفظ خون‌های مسلمانان مطرح می‌کند[۱] و در روایتی دیگر می‌فرماید:

ان التقیة یصلح الله بها امّة لصاحبها مثل ثواب اعمالهم وان ترکها ربما اهلك امة، تارکها شریك من اهلکهم؛[۲]

برای عامل به تقیه‌ای که خداوند به وسیلهٔ آن تقیه امتی را اصلاح کند، همانند ثواب اعمال آن امت در نظر گرفته می‌شود و اگر آن تقیه را ترک کند، چه بسا باعث هلاکت امتی شود که تارک این تقیه شریک در خون آن‌ها خواهد بود.

در این روایت گرچه سخن از اصلاح امّت به وسیلهٔ تقیه به میان آمده است و اصلاح امت اعمّ از حفظ جان آنان می‌باشد، اما با توجه به مقابلهٔ اصلاح با هلاکت در می‌یابیم که مراد آن حضرت حفظ خون‌های امّت می‌باشد و یا دست‌کم این مورد قطعاً در اصلاح داخل است.

حفظ جان رهبر یک نهضت به خصوص اگر رهبر معصوم علیه السلام باشد، از برترین انواع تقیه است، زیرا با حفظ جان او، نظام نهضت محفوظ مانده و پراکندگی در میان نیروها پدید نخواهد آمد، و شاید یکی از علل اصرار فراوان ائمّه علیهم السلام مبنی بر کتمان اسرار همین مطلب باشد، لذا در بعضی از روایات، افشاکننده اسرار را به منزلهٔ قاتل عمدی رهبران به شمار آورده‌اند.[۳]

---

۱. همان، ج ۴۴، ص ۶۲، ح ۱۱؛ عبدالرحمن بن کمال سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۵۲.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۷۵، ص ۴۱۴، ح ۶۸.

۳. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۷۵، ص ۸۵، ح ۳۷، ص ۸۶، ح ۳۹ و ص ۸۷، ح ۴۱.

از سوی دیگر، هم‌چنان که حفظ جان رهبر بر همهٔ نیروها واجب است، بر خود او نیز این مهم تا جایی که امر اهمی پیش نیاید، واجب است، لذا خود ائمّه علیهم السلام در مواردی به وسیلهٔ تقیه جان خود را حفظ می‌کردند؛ چنان که امام صادق علیه السلام دربارهٔ افطار روزی از ماه مبارک رمضان که سلطان آن را عید اعلام کرده بود، می‌فرماید:

افطر یوماً من شهر رمضان احبّ الیّ من ان یضرب عُنُقی؛[۱]

روزی از ماه رمضان را افطار کنم بهتر از آن است که گردنم زده شود.

حفظ جان خود و سایر هم‌کیشان و نیروهای نهضت، از موارد دیگر حفظ جان است که در این مورد امام حسن علیه السلام یکی از موارد تقیهٔ پیامبران را به جهت حفظ یارانشان می‌داند.[۲]

هم‌چنین امام علی علیه السلام می‌فرماید:

التقیة من افضل اعمال المؤمنین یصون بها نفسه واخوانه عن الفاجرین؛[۳]

تقیه از برترین اعمال مؤمنان است که به وسیلهٔ آن خود و برادرانش را از شرّ بدکاران در امان می‌دارند.

در روایتی هم امام حسن عسکری علیه السلام بزرگ‌ترین فریضهٔ خداوند را در رتبهٔ بعد از تولا و تبرا، به کار بردن تقیه به جهت حفظ خود، برادران و آشنایان می‌داند.[۴]

هم‌چنین تقیهٔ عمار را می‌توان از بهترین مصادیق تقیه برای حفظ جان خود دانست.

ائمّه علیهم السلام نیز گاهی از تقیه برای حفظ جان اصحاب خود استفاده می‌کردند، مثل آن که امام صادق علیه السلام در روایاتی از زراره بدگویی می‌کند تا دچار فشار حکومت نشود و یا امام صادق علیه السلام به داود بن زربی دستور می‌دهد که همانند اهل سنّت وضو بگیرد و دلیل آن را چنین ذکر می‌کند:

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۷، ص۹۵، ح۴.
۲. محمدباقر مجلسی، همان، ص۴۰۱، ح۴۲.
۳. همان، ص۴۱۴، ح۶۸.
۴. همان، ص۴۰۹، ح۵۲.

الیس تشهد بغداد وعساکرهم؟؛

آیا بغداد و لشکریان آن‌ها را نمی‌بینی؟

داود نیز با رعایت همین دستور از دستگاه حکومت مهدی عباسی رهایی یافت.[۱]

مورد دیگر صدور دستور مفصّلی است از سوی امام کاظم﵇ به علی بن یقطین که در دستگاه هارون عباسی نفوذ کرده بود؛ مبنی بر این که طبق مذهب اهل سنّت وضو بگیرد.[۲]

۳ـ ۱. حفظ مال

در این مورد امام صادق﵇ در جواب راوی که از حکم سوگند تقیه‌ای در مقابل مأمور جمع‌آوری مالیات (عَشّار) ـ از سوی حکومت ظالم ـ سؤال می‌کند، می‌فرماید:

ان خشیت علی دمك ومالك فاحلف تردّه عنك بیمینك وان رایت ان یمینك لا یردّ عنك شیئاً فلا تحلف لهم؛

اگر بر خون و مالت می‌ترسی پس سوگند بخور و با سوگندت (شر) او را رد کن و اگر می‌دانی که سوگندت چیزی را از تو دفع نخواهد کرد، سوگند نخور.

در روایت دیگری هم امام باقر﵇ در جواب زراره اجازهٔ سوگند تقیه‌ای را برای حفظ اموال می‌دهد[۳] و یا آن حضرت در جواب سؤال راوی چنین می‌فرماید:

وددت انی اقدر ان اجیز اموال المسلمین واحلف علیها، کلما خاف المؤمن علی نفسه فیه ضرورة فله فیه التقیة؛[۴]

من دوست داشتم که می‌توانستم اموال مسلمانان را با سوگند خوردن در مورد آن‌ها (به سلامت) از (مقابل مأمورین جمع‌آوری مالیات) عبور دهم. در هر موردی که مؤمن بر خود بترسد و در آن ضرورت باشد، می‌تواند تقیه کند.

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج ۱، ص ۳۶۱، ح ۱.

۲. همان، ص ۳۶۲ـ ۳۶۳، ح ۳.

۳. همان، ج ۱۱، ص ۴۱۰، ح ۵۶.

۴. همان، ص ۴۱۱، ح ۴۱۱.

نکتهٔ جالب توجه آن که در این حدیث بعد از بیان مصداق حفظ اموال، جملهٔ «کلما خاف المؤمن علی نفسه» بیان شده است که نشان‌دهندهٔ آن است که نفس در این گونه موارد اعمّ از حفظ جان است و شامل مواردی همچون حفظ مال نیز می‌شود، و شاید از این کلمه در موارد حفظ آبرو نیز بتوان استفاده نمود.

۴ ـ ۱. حفظ آبرو

گاهی مراد از آبرو، آبروی مذهب شیعه یا رهبران آن است که در بحث تقیهٔ مداراتی مطرح خواهیم کرد و گاهی مراد حفظ آبروی شخص تقیه کننده است.

در این مورد گرچه به روایت خاصّی دست نیافتیم، اما می‌توان از روایات عامی همچون «التقیة فی کلّ ضرورة وصاحبها اعلم بها حین تنزل به»[1] آن را استفاده کرد؛ به خصوص با توجه به این‌که در موارد زیادی حفظ آبرو بسیار مهم‌تر از حفظ مال می‌باشد، و اگر استعمال ضرورت برای حفظ مال، صحیح باشد، به طریق اولیٰ برای حفظ آبرو نیز کاربرد دارد.

۲. تقیهٔ مداراتی

در مقابل تقیهٔ حفظی، تقیهٔ مداراتی قرار دارد که در موارد آن ترس وجود نداشته و به منظور حفظ جان و عقیده انجام نمی‌شود، بلکه این نوع تقیه به منظور حسن معاشرت با اکثریت مسلمانان یعنی عامّه تشریع شده است و در حقیقت نشان‌دهندهٔ اهتمام مذهب تشیّع به همزیستی مسالمت‌آمیز و حفظ وحدت و یکپارچگی مسلمانان می‌باشد و نهایت انعطاف‌پذیری این مذهب را برای همگان به نمایش می‌گذارد.

روایات فراوانی بر این نوع دلالت دارند که در بخش تقیهٔ اجتماعی معصومین علیهم‌السلام

---

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص ۴۱۰، ح۵۶ و ص ۴۱۱، ح ۶۱؛ تقیه در هر ضرورتی کاربرد دارد و تقیه کننده بهتر موارد ضرورت را تشخیص می‌دهد.

و نیز در مواردی از تقیهٔ فقهی آنان ذکر شد. در این‌جا به جهت جلوگیری از تکرار، تنها به بیان اهداف تشریع این نوع تقیه با ذکر مواردی از آن‌ها می‌پردازیم.

به طور کلّی می‌توان اهداف تشریع این تقیه را از قرار زیر بر شمرد:

۱ ـ ۲. حفظ وحدت و یکپارچگی مسلمانان

در این باره حضرت علی‌ﷺ ضمن فرمان به «بریدة» مبنی بر بیعت با متولیان حکومت می‌فرماید:

یا بریدة ادخل فیما دخل فیه الناس فان اجتماعهم احبّ الیّ من اختلافهم الیوم؛[۱]

ای بریده (بیعت کن و) در آن چه مردم داخل شده‌اند، داخل شو، زیرا امروز اجتماع مردم نزد من از اختلافشان دوست داشتنی‌تر است.

در این روایت حضرت در حقیقت علّت بیعت خود را حفظ وحدت مسلمانان می‌داند.

هم‌چنین در روایتی دیگر به یاران خود فرمان بیعت می‌دهد و با این‌که حکومت موجبات تفرقهٔ مسلمانان را فراهم کرده و موجب شده بود در آن زمان بحرانی بعضی از قبایل مرتد شوند غصب حق خود و ظلم به خود را بر قیام علیه حکومت، ترجیح می‌دهد.[۲]

امامان شیعه در راه استحکام بخشیدن به حفظ وحدت مسلمانان تا آن‌جا پیش رفتند که این نوع تقیه را حتی در اعمال فقهی جاری ساخته و خود نیز به رعایت آن پرداختند؛ نمونهٔ آن را می‌توانیم در نماز خواندن امام حسن و امام حسین‌ﷺ پشت سر مروان بن حکم، حاکم مدینه بیابیم.[۳]

---

۱. همان، ج۲۸، ص۳۹۲.

۲. همان.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۵، ص۳۸۳، ح۹.

هم‌چنین روایاتی که شیعیان را به نماز خواندن در مساجد اهل سنّت فرمان می‌دهد و ثواب فراوانی برای این‌گونه نماز ذکر می‌کند،[۱] می‌تواند نمونه خوبی از استحکام بخشیدن به حفظ اجتماع مسلمانان را یادآور شود.

بالأخره برای هم‌رنگ شدن اجتماع مسلمانان و پرهیز از به نمایش گذاشتن چهرهٔ تفرقه و چندگانگی در میان آن‌جامعه، امام باقرؑ اعلام می‌دارد:

الفطر یوم یفطر الناس والاضحی یوم یضحی الناس والصوم یوم یصوم الناس؛[۲]

روز عید فطر و عید قربان و زمان روزه همان است که مردم (اکثریت سنّی جامعه) به آن پای‌بندند.

حتی در بعضی از قوانین مربوط به حقوق متقابل اجتماعی همانند قوانین ارث، امام جوادؑ به شیعیان خود اجازه می‌دهد که در بعضی از موارد طبق مذهب عامّه عمل نمایند.[۳]

۲ ـ ۲. ایجاد توسعه برای شیعیان

یکی از دغدغه‌های شیعیان که در اقلیت به سر می‌بردند، این بود که چگونه در جامعه‌ای که اکثر آن مخالف مذهب آنان می‌باشند، به زندگانی خود ادامه داده و به معتقدات خود نیز عمل نمایند؟ این تناقض آثار سوء روانی را برای آنان فراهم می‌آورد، زیرا اگر می‌خواستند طبق مذهب خود رفتار نمایند، دچار مضیقه‌های فراوان سیاسی و اجتماعی می‌شدند و اگر به مذهب خود رفتار نمی‌نمودند، خود را افرادی ترسو به حساب می‌آوردند که نتوانسته‌اند به وظیفهٔ خود عمل نمایند.

ائمّه شیعهؑ به خوبی این مشکل را احساس کرده و برای زدودن آثار سوء آن به تشویق این نوع تقیه پرداختند و بدین ترتیب حیاتی تازه به اقلیّت خود بخشیدند.

---

۱. همان، ص ۳۸۱، احادیث باب «استحباب حضور الجماعة خلف من لا یقتدی به».

۲. همان، ج ۷، ص ۹۵، ح ۷.

۳. همان، ج ۱۸، ص ۱۶۵، ح ۱.

شاید بهترین بیان دربارهٔ این هدف کلام امام حسن عسکری﵇ باشد که می‌فرماید:

... وسَّع [ای الله] لهم [ای لشیعة آل محمد] فی التقیة یجاهرون باظهار موالاة اولیاء الله ومعاداة اعداء الله اذا قدروا ویسترونها اذا عجزوا؛[1]

خداوند برای شیعیان آل محمد در [تشریع] تقیه گشایشی قرار داد که هرگاه می‌توانند آشکارا دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان او را اعلام دارند و هرگاه نتوانستند آن را پنهان نمایند.

در این‌جا جملهٔ «اذا عجزوا» اختصاصی به موارد خوف نداشته و شامل موارد مدارا نیز می‌شود.

نمونه‌هایی از این دغدغه خاطرها را می‌توان در بعضی از پرسش‌ها همچون کیفیت معاشرت با اهل سنّت،[2] نماز خواندن با آنان[3] و شنیدن فحش و ناسزا از بعضی از مردم نسبت به حضرت علی﵇[4] مشاهده کرد که در همهٔ موارد ائمّه﵈ آن‌ها را به تقیهٔ مداراتی و حسن معاشرت با اکثریت توصیه می‌نمودند.

۳ـ ۲. حفظ آبروی مذهب تشیّع

بعضی از شیعیان متعصّب که مذهب خود را حق می‌دانستند، سعی داشتند تا همیشه و همه جا طبق آن عمل نمایند و این امر به علّت نامأنوس بودن با مذهب اکثریت سنّی موجبات عیب‌جویی آنان را فراهم می‌آورد؛ به خصوص در مواردی همچون متعه که نزد آنان حرام به حساب می‌آمد.[5] لذا در روایاتی ائمّه﵈ از شیعیان خود می‌خواهند در جامعه به گونه‌ای عمل نمایند که برای مذهب تشیّع و رهبران آن کسب آبرو نمایند؛ به عنوان نمونه امام صادق﵇ می‌فرمود:

---

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۰۹، ح۵۱.
۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۸، ص۳۹۸، ح۱ و ص۳۹۹، ح۳.
۳. همان، ج۵، ص۳۸۳، ح۱۰، ص۳۸۴، ح۵ و ۶ و ص۳۸۵، ح۸.
۴. محمدباقر مجلسی، همان، ص۳۹۹، ح۳۹ و ص۴۰۰، ح۴۰.
۵. حرّ عاملی، همان، ج۱۴، ص۴۵۰، ح۳.

لیس منا من لم یلزم التقیة ویصوننا عن سفلة الرعیة؛[۱]

کسی که رعایت تقیه نکند و ما را از (شر) مردمان پست در امان ندارد، از ما نیست.

در روایت دیگری از آن حضرت چنین نقل شده است:

صلوا عشائرکم واشهدوا جنائزهم وعودوا مرضاهم وادوّا حقوقهم فان الرجل منکم اذا ورع فی دینه وصدق الحدیث و ادّی الأمانة وحسن خلقه مع النـاس قیل هذا جعفریّ فیسرّنی ذلك ویدخل علیّ منه السرور وقیل هذا ادب جـعفر واذا کان علی غیر ذلك دخل علیَّ بلاؤه وعاره وقیل هذا ادب جعفر... ؛[۲]

در قبیلهٔ خود نماز گزارید و در تشییع جنازهٔ آنان (مخالفان) شرکت کنید و از بیمارانشان عیادت نمایید و حقوق آنان را ادا کنید، زیرا هرگاه یکی از شما در دین خود پرهیزکار بود و در گفتار راست‌گویی و امانت‌داری را رعایت کرد و با مردم با خلق نیکو رفتار نمود، مردم می‌گویند: این جعفری است و این کلام مرا خوش می‌آید و باعث سرور من می‌شود (که‌بگویند) این ادب جعفر است. و اگر خلاف این رفتار کند، ننگ آن بر من وارد می‌شود و مردم خواهند گفت: این ادب جعفر است.

در حدیث دیگری آن حضرت ضمن بیان بعضی از موارد تقیهٔ مداراتی همچون نماز با آنان، عیادت بیمارانشان و شرکت در تشییع جنازهٔ آنان می‌فرماید:

... وکونوا لنا زینا ولا تکونوا علینا شینا. حببونا الی الناس و لاتبغضونا الیهم. فجرّوا الینا کلَّ مودَّة وادفعوا عنا کلّ شر؛[۳]

باعث زینت ما باشید نه آن که موجب آبروریزی برای ما گردید. ما را نزد مردم محبوب گردانید، نه آن که ما (به وسیلهٔ شما) مبغوض مردم شویم. پس هر مودّتی را به سوی ما روان سازید و هر بدی را از ما دفع گردانید.

هم‌چنین آن حضرت علّت صدور دستور تمام خواندن نماز در مکّه و مدینه را

---

۱. همان، ج ۱۱، ص ۴۶۴، ح ۲۷ و محمدباقر مجلسی، همان، ج ۷۵، ص ۳۹۵، ح ۱۴.

۲. حرّ عاملی، همان، ج ۸، ص ۳۹۸، ح ۲.

۳. همان، ص ۴۰۰، ح ۸.

جلوگیری از خروج زود هنگام شیعیان از صفوف نمازگزاران عنوان می‌کند.[۱]

۴ ـ ۲. ادای حقوق مسلمانان و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز

بی‌شک شیعیان نسبت به هم حقوقی متقابل دارند که موظف به رعایت آن می‌باشند و شاید در عصر ائمه علیهم‌السلام که شیعیان در اقلیت به سر می‌بردند، این تصوّر برای بعضی از آنان پدید آمده بود که آنان غیر از رعایت حقوق متقابل در بین اقلیّت بستهٔ خود وظیفه‌ای ندارند و به عبارت دیگر، آن‌ها مکلّف به رعایت حقوق دیگر مسلمانان نیستند. اما امام صادق علیه‌السلام در حدیثی ضمن بر شمردن بعضی از موارد تقیهٔ مداراتی، آنان را از این اشتباه باز می‌دارد.

آن حدیث چنین است:

... علیکم بالورع والاجتهاد واشهدوا الجنائز وعوّدوا المرضیٰ واحضروا مع قومکم مساجدکم واحبوا للناس ما تحبون لانفسکم اما یستحیی الرجل منکم ان یعرف جاره حقه ولا یعرف حق جاره؛[۲]

بر شما باد به پرهیزکاری و کوشش (در راه دین)، شما در تشییع جنازه‌ها شرکت کنید، بیماران را عیادت نمایید، و با قوم خود در مسجدهایشان حاضر شوید و برای مردم چیزی را بپسندید که برای خود می‌پسندید، آیا شما حیا نمی‌کنید که همسایه‌تان حق شما را رعایت کند و شما حق او را رعایت نکنید؟

به نظر می‌رسد در این‌جا منظور از کلمهٔ «ناس» به قرینهٔ فقرات قبل، اکثریت اهل سنّت می‌باشد، چنان‌که مراد از همسایه نیز همسایهٔ عامی است.

در حدیث دیگری آن حضرت ضمن بر شمردن بعضی از موارد تقیهٔ مداراتی، علّت آن را نیاز متقابل شیعیان و اکثریت اهل سنّت بیان می‌کند که عبارت آن چنین است:

---

۱. همان، ج۵، ص۵۴۹، ح۲۷.

۲. همان، ج ۸، ص۳۹۹، ح۴.

... انه لا بد لکم من الناس ان احداً لا یستغنی عن الناس حیاته والناس لا بد لبعضهم من بعض؛[۱]

شما به مردم احتیاج دارید و از آنان در زندگی خود بی‌نیاز نیستید و مردم به همدیگر نیاز دارند.

در این حدیث به خوبی مسئلهٔ هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین همهٔ مسلمانان و نیاز متقابل آنان به یک‌دیگر مطرح شده است.

یک نکته

چنان که مشاهده شد، طی دو تقسیم جداگانه، تقیه را در تقسیم اوّل به کتمانی و اظهاری و در تقسیم دوم به حفظی (خوفی) و مداراتی تقسیم نمودیم. اما بعضی از نویسندگان طیّ یک تقسیم، تقیه را به چهار قسم: اکراهی، خوفی، مداراتی و کتمانی تقسیم نموده‌اند[۲] که در این تقسیم می‌توان تقیهٔ اکراهی را در تقیهٔ خوفی داخل نمود، چنان که از بعضی مثال‌ها همانند تقیهٔ عمار[۳] این مطلب به خوبی قابل اثبات است. از طرف دیگر می‌توان با توجه به مثال‌ها، تقیهٔ خوفی را شامل تقیهٔ کتمانی[۴] نیز دانست.

برخی دیگر تقیه را به دو قسم واجب غیری و واجب نفسی تقسیم کرده‌اند؛ با این بیان که: وجوب غیری تقیه هنگامی است که تقیه به عنوان مقدمهٔ واجب برای رسیدن به واجبی دیگر مورد استفاده قرار گیرد، مثل آن که به جهت ترس از حفظ جان (که امر واجبی است) دست به دامن تقیه شود، وجوب نفسی تقیه آن است که خود تقیه واجب باشد، نه به جهت مقدمه واقع شدن برای چیز دیگر. در واقع این نوع تقیه همان تقیه‌ای است که در روایات ما در مقابل اذاعه و افشای اسرار واقع شده است. از این روایات چنین به دست می‌آید که نفس مخفی کردن حقّ در دولت باطل واجب است و

---

۱. همان، ص۳۹۹، ح۵.

۲. سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج۱۱، ص۳۹۵ به بعد.

۳. همان، ص۳۹۶.

۴. همان، ص ۴۱۵.

جهات سیاسی دینی به عنوان مصلحت این نوع تقیه مطرح می‌شود، به گونه‌ای که اگر تقیه در این موارد نباشد، مذهب در معرض زوال و انقراض قرار خواهد گرفت.[۱]

به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی صحیح نباشد، زیرا با توجه به فلسفهٔ تشریع تقیه و موارد آن، در می‌یابیم که تقیه همیشه وجوب غیری دارد و حتی وقتی گفته می‌شود تقیه به جهت مصلحت دینی واجب شده و عدم رعایت آن باعث زوال دین خواهد شد، خود نوعی تقیهٔ خوفی (حفظی) غیری است که به جهت امری خارج از آن یعنی حفظ دین واجب شده است.

این مطلب از ملاحظهٔ بعضی از روایات که کتمان را در مقابل اذاعه استعمال کرده‌اند نیز به خوبی قابل اثبات است، زیرا بعضی از این روایات اذاعه (و عدم کتمان) را باعث قتل ائمّه دانسته‌اند[۲] که به معنای وجوب غیری کتمان، جهت حفظ جان ائمّه علیهم‌السلام می‌باشد.

در بعضی دیگر از روایات، کتمان باعث حفظ عزّت کتمان کننده تلقی شده است، چنان‌که امام کاظم علیه‌السلام می‌فرماید:

... احفظ لسانك تعزّ ولا تمكّن الناس من قياد رقبتك فتذل؛[۳]

زبان خود را حفظ کن تا عزیز شوی و مردم را بر گردن خود (به وسیلهٔ عدم کتمان) مسلّط نکن که ذلیل خواهی شد.

ج) تقسیم از جهت شخص تقیه کننده (متّقی)

تقیه کننده گاهی فردی عادی و گاهی فردی است که از رؤسای مذهب به شمار می‌رود و دارای شأن ومنزلت دینی (همانند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، ائمّه علیهم‌السلام و فقها) و یا غیردینی (مانند سلاطین و امرا) می‌باشد، و طبعاً حکم تقیه نسبت به هر گروه تفاوت پیدا

---

۱. امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۱۸۴ ـ ۱۸۵.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۸۵ ح ۳۷ و ص ۸۷ ح ۴۱.

۳. همان، ص ۸۲ ح ۳۱.

می‌کند[۱] و مبنای این تقسیم، تفاوت تقیه نسبت به شأن و موقعیت‌های افراد اعم از دینی، سیاسی و اجتماعی می‌باشد.

از موارد تفاوت تقیهٔ امام‌ﷺ و غیر امام می‌توانیم روایت زیر را ذکر کنیم:

... ثلاثة لا اتقی فیهنّ احدا: شرب المسکر ومسح الخفین ومتعة الحج؛[۲]

سه چیز است که من در آن سه از هیچ کس تقیه نمی‌کنم: نوشیدن مست کننده، مسح بر کفش و متعهٔ حج.

حال با ضمیمه فهم زراره (راوی) به حدیث که می‌گوید: «و نگفت بر شما [نیز] واجب است که در آن سه مورد از کسی تقیه نکنید» می‌توانیم تفاوت بین تقیهٔ امام‌ﷺ و غیر امام را به دست آوریم.[۳]

بعضی در بیان تفاوت تقیهٔ امام و غیر امام چنین نوشته‌اند:

ممکن است گفته شود که ترک تقیه در این موارد، هم چنان که زراره فهمیده، مختص امام‌ﷺ است. یا به جهت آن که امامان مثل فقهای عامه دارای شأن فتوایی بوده‌اند و سلاطین وقت، از فتوا دادن آن‌ها جلوگیری نمی‌کردند، بلکه همّ آن‌ها جلوگیری از گرد آمدن دور آن‌ها بود تا مبادا از این جهت خطری متوجّه حکومت‌شان شود، لذا می‌بینیم که از ائمّه‌ﷺ همانند سایر فقهای اهل‌سنّت پرسش‌های فقهی می‌شود.

یا آن که عدم تقیهٔ امام‌ﷺ به جهت معروفیت فتوای آن‌ها در این موارد بوده است، به گونه‌ای که تقیه در آن موارد بی‌فایده به حساب می‌آمده است.[۴]

اما مواردی که امام‌ﷺ خود تقیه کرده، فراوان است. بسیاری از آن‌ها در بخش‌های گذشته ذکر شد و در این‌جا تنها به یک روایت که بر وجود احادیث تقیه‌ای دلالت دارد، اکتفا می‌کنیم:

---

۱. با استفاده از: امام خمینی، الرسائل، ج۲، ص ۱۷۵.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱، ص۳۲۱، ح۱.

۳. البته در کتب مختلف توجیه‌های دیگری برای این حدیث ذکر شده است به عنوان نمونه ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۲۴ و امام خمینی، الرسائل، ج۲، ص۱۷۹ ـ ۱۸۰.

۴. امام خمینی، همان، ص ۱۸۰.

ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیة وما سمعت منی لا یشبه قول الناس فلا تقیة فیه؛[۱]

آن چه از من مشابه گفتار مردم (عامه) می‌شنوی، (بدان) که در آن تقیه است و آن‌چه مشابه نیست، پس تقیه در آن نیست.

البتّه در عموم این سخن، مطالبی هست که در جای خود خواهد آمد.

از موارد صدور دستور جواز تقیه برای فقیه و مفتی نیز می‌توانیم روایتی را ذکر کنیم که در آن راوی از امام کاظم‌ؑ دربارهٔ سکوت از فتوا در مورد تقیه سؤال می‌کند و امام می‌فرماید:

السکوت عنه اعظم اجرا وافضل؛[۲]

سکوت از فتوا اجر بیش‌تری دارد و فضیلت آن برتر است.

هم‌چنین شاید بتوانیم از موارد تفاوت بین تقیهٔ یک شخص عادی با شخصی که دارای مقام و موقعیّت است، موضع امام‌ؑ نسبت به «کمیت بن زید» را ذکر کنیم که در آن امام‌ؑ او را به جهت سرودن شعری تقیه‌ای در مدح بنی امیه توبیخ می‌کند.[۳]

در روایاتی هم وظیفهٔ عالم را اظهار علم در مقابل ظهور بدعت‌ها دانسته‌اند که می‌توان از آن تفاوت بین تقیهٔ عالم و شخص عادی را استنباط کرد.

در یکی از این روایات، پیامبر اکرمﷺ می‌فرماید:

اذا ظهرت البدع فی امتی فلیظهر العالم علمه فمن لم یفعل فعلیه لعنة الله؛[۴]

هرگاه بدعت‌ها در میان امّت من پدید آمد، عالم باید علم خود را (در راه نفی بدعت‌ها) آشکار کند و کسی که چنین نکند، لعنت خدا بر او جاری می‌شود.

این حدیث و امثال آن وظیفهٔ سنگین علما را نسبت به جامعه و ظهور بدعت‌ها در

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۸، ح۴۶.

۲. همان، ص۱۶۶، ح۳.

۳. همان، ج۱۱، ص۴۶۹، ح۷.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج۱، ص۷۰، ح۲.

آن بیان می‌کند و طبعاً نشان‌دهندهٔ آن است که شخص عالم نمی‌تواند همانند فرد عادی در همهٔ موارد تقیه کند.

البتّه در این موارد قاعدهٔ اهم و مهم نیز جاری می‌شود و عالم با توجه به این قاعده و به دور از عوامل خارجی، وظیفهٔ خود را در می‌یابد.

د) تقسیم از جهت تقیه شونده (متّقی منه)

تقیه از این جهت به تقیه از کفار و تقیه از مسلمانان تقسیم می‌شود.[۱]

۱. تقیه از کفار

موارد این نوع تقیه را می‌توانیم در تقیهٔ مؤمن آل فرعون، اصحاب کهف و تقیهٔ عمار ببینیم. هم‌چنین آیه تقیه[۲] در همین مورد نازل شده است.

اصولاً چنان که در هنگام بررسی ادلّهٔ مشروعیت تقیه گفته شد، اصل تشریع تقیه به جهت تقیه از کفار و مشرکان بوده است.

۲. تقیه از مسلمانان

این تقیه به دو نوع تقیه از مسلمانان غیر شیعی و مسلمانان شیعی که اصطلاحاً به دومی تقیه از دوستان گفته می‌شود، تقسیم می‌گردد. می‌توانیم این تقسیم را با دو عنوان تقیه از غیر هم مسلکان و تقیه از هم مسلکان بیان کنیم:

۱ ـ ۲. تقیه از غیرهم‌مسلکان

از آن‌جا که معمولاً اقلیت شیعی در میان اکثریت اهل سنّت قرار داشتند و در

---

۱. ر.ک: امام خمینی، الرسائل، ج۲، ص۱۷۵.

۲. آل عمران (۳) آیهٔ ۲۸؛ ﴿لایتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء الّا ان تتقوا منهم تقیه ...﴾.

جامعهٔ آن چنانی مجبور به تقیه بودند، موارد این نوع تقیه منحصر به تقیه از عامه بوده است؛ گرچه می‌تواند فراتر از آن بوده و مثلاً تقیهٔ شیعیان را در جامعه‌ای مانند یمن که اکثریت آن زیدی مذهب می‌باشند، نیز شامل شود.

حال تقیه از عامه ممکن است تقیه از حکومت (اعم از سلطان مملکت اسلامی و امیر یک منطقه) یا تقیه از فقهای عامه و یا تقیه از خود مردم باشد.

از موارد عمدهٔ این نوع تقیه، تقیه از حکومت بوده است، چراکه شیعه در طول حیات خود، به خصوص در زمان ائمه‌ﷺ به شدّت از سوی حکام و سلاطین تحت فشار قرار داشت، تا جایی که در بعضی از ادوار تاریخ اسلام، متهم شدن شخص به زندقه برای او و حتی دستگاه حکومت، خوشایندتر از متهم شدن به تشیّع بود.[۱]

در زمان بنی امیّه این فشار بعد از صلح امام حسن‌ﷺ شروع شد و معاویه طیّ بخش‌نامه‌ای، خونِ بیان‌کنندگان فضایل علی‌ﷺ را مباح اعلام کرد. وی به خصوص از عامل خود در کوفه یعنی «زیاد بن ابیه» خواست تا با شدت تمام به سرکوبی شیعیان بپردازد، و از عمّال خود در سرتاسر مملکت اسلامی خواست که گواهی شیعیان را نپذیرند.[۲]

این اِعمال فشار پس از واقعهٔ کربلا و در زمان حکومت «حجاج بن یوسف ثقفی» در عراق به نقطهٔ اوج خود رسید، به گونه‌ای که زندان‌های حجاج از شیعیان پر شد و او بسیاری از آنان را که پای‌بند عقیدهٔ خود بودند به شهادت رسانید.

چنان که قبلاً نیز اشاره کردیم وضع در این زمان به گونه‌ای بود که فردی شکایت پدر و مادر خود را نزد حجاج برد تنها به این جهت که نام او را علی گذاشته بودند.[۳]

در دوران عباسی، به خصوص در زمان خلفایی همانند منصور، هارون و متوکّل،

---

۱. رسول جعفریان، تاریخ تشیّع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری، ص ۴۱ به نقل از: تلخیص الریاض، ج ۱، ص ۱۳۱۲ و بحرانی، عوالم العلوم، ج ۱۶، ص ۱۴۷.

۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۴.

۳. همان، ص ۴۶.

این فشار به شدت ادامه داشت و تعداد شیعیانی که در این دوران به شهادت رسیدند، کم‌تر از دوران بنی امیه نبود.

کتاب مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی می‌تواند به خوبی نمایانگر فشارهای وارد بر شیعه در طول دوران بنی امیه و بنی عباس باشد.

نکته‌ای که از این بحث کوتاه به دست می‌آید این است که: شیعه در طول این دوران مسلماً از حکّام جور تقیه می‌کردند و اصولاً دستورات فراوان ائمّه علیهم‌السلام مبنی بر رعایت تقیه و شمردن آن از دین، به جهت جلوگیری از افراط بعضی از شیعیان متعصب در اظهار عقیده بوده است که هلاکت آنان را در پی داشته است.

از این‌جا در می‌یابیم که علّت تقیهٔ فراوان شیعه، حکّام ظالم بوده‌اند و در این مورد گناهی متوجّه شیعه نیست، زیرا بهترین راه را برای حفظ خود و عقیده و مرامش انتخاب کرده است.

فتوا به حلیّت آن چه بازهای شکاری صید می‌کند،[1] و نیز افطار امام صادق علیه‌السلام در روزی از ماه رمضان که از سوی حاکم عید اعلام شده است،[2] نمونه‌هایی از تقیهٔ معصومین علیهم‌السلام در این دوران است.

علاوه بر تقیه از حکام، مورد دیگر این نوع تقیه، تقیه از فقهای عامّه است منتها در سیرهٔ معصومین علیهم‌السلام به موردی از این نوع تقیه که امام علیه‌السلام از فقیهی خاص از فقهای عامه، به عنوان فقیه عامی و نه به عنوان عامل حکومت تقیه کرده باشد، برخورد نکردیم. البته ممکن است امام علیه‌السلام در جواب سؤال فقیهی طبق مذهب او جواب داده باشد، ولی این مورد، از بحث تقیه جداست.

تقیه از مردم عامی اهل سنّت نیز از موارد دیگر این نوع تقیه به شمار می‌رود که این نوع تقیه، هم از سوی ائمّه علیهم‌السلام و هم از سوی اصحاب ائمّه علیهم‌السلام کاربرد فراوان داشته است، زیرا اصولاً عوام نسبت به خواصّ، به بعضی از مسائل تعصّب بیش‌تری دارند،

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۶، ص۲۶۶، ح۱۲.

۲. همان، ج۷، ص۹۵، ح۴.

چون خواصّ با دلیل و مدرک مطلبی را پذیرفته‌اند و هنگام ارائهٔ دلیل و مدرک مخالف، حاضر به شنیدن آن هستند، اما عوام که دلیل مسئله را نمی‌دانند، تصوّر می‌کنند، حکمی که به آن معتقدند، وحی مُنْزَل است و از این رو نظر مخالف را برنمی‌تابند. حکومت‌های جور نیز از این ویژگی بهره برده و از آن‌ها در راه مطامع خود سوء استفاده می‌نمایند.

به نظر می‌رسد یکی از علل صدور روایاتی که در مورد دو خبر متعارض وارد شده و از جمله مرجّحات را مخالفت با قول عامه دانسته است،[1] ناظر به همین نوع تقیه باشد؛ یعنی امام علیه السلام در مقابل عوام عامّه حکم واقعی مسئله را بیان نکرده است.

شیعیان نیز در جامعهٔ اسلامی با این تعصّب کور عوام دست به گریبان بوده که تاریخ تنها گوشه‌ای از آن‌را برای ما بیان کرده است؛ نمونه‌هایی از آن را می‌توانیم در زمان امام جواد و امام هادی علیهما السلام ببینیم که عوام از بعضی از شیعیان دربارهٔ خلیفهٔ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و یا بهترین مردم بعد از آن حضرت صلی الله علیه و آله سؤال می‌کردند و قصدشان آن بود که اگر جواب آن شیعه، علی علیه السلام بود او را به قتل برسانند.[2]

۲ ـ ۲. تقیه از هم‌مسلکان (تقیه از دوستان)

این نوع تقیه که در بدو نظر خلاف اصل تشریع تقیه می‌نماید، ممکن است دارای علل مختلفی باشد:

یکی از علل آن، آماده نبودن جوّ عمومی برای بیان یک مطلب یا انجام یک کار است؛ نمونهٔ آن را می‌توانیم در سیرهٔ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبنی بر باز نگرداندن بنای کعبه به اساسی که در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام بر آن استوار بود و قریش قبل از بعثت آن را تغییر داده بودند، مشاهده کنیم، زیرا آن حضرت در صورت اقدام از ارتداد یا دست‌کم شکّ و تردید بعضی از مردم، ترس داشته است.

---

۱. همان، ج۱۸، ص۷۵، باب «وجوه الجمع بین الاحادیث المختلفه وکیفیّة العمل بها».

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۰۵.

دلیل دوم، افتادن در بعضی از محذورات اجتماعی است که پی‌آمد آن پراکنده شدن یاران و یا تفرقهٔ آنان می‌باشد؛ نمونهٔ آن مجازات نکردن پیامبراکرمﷺ بعضی از اصحاب خاطی خود مانند حاطب بن ابی‌بلتعه، عبدالله بن ابی یا منافقان تبوک است[۱] که یکی از علل آن جلوگیری از رواج جوّ بی‌اعتمادی در میان مردم و جعل نسبت اصحاب کُشی به آن حضرتﷺ بوده است.

هم‌چنین برخورد امام جوادؑ با یکی از شیعیان خود مبنی بر اجابت خواستهٔ او و بخشیدن خمس به وی به رغم میل باطنی آن حضرت، یکی از همین نمونه‌ها است.[۲]

سومین علّت این نوع تقیه، عدم رعایت اصل کتمان و پنهان‌کاری از سوی یاران ائمّهؑ بوده است که چون جامعهٔ آن روز به حدّ درک معارف ائمّهؑ نرسیده بود، افشای آن اسباب دردسر را برای اصحاب و ائمّهؑ فراهم می‌کرد؛ به عنوان نمونه، معلّی بن خنیس یکی از قربانیان این بی‌احتیاطی است که سفارش امام صادقؑ مبنی بر پنهان‌کاری را نادیده گرفت[۳] و بالأخره جان خود را فدا کرد.[۴]

همین عدم رعایت اصل پنهان‌کاری، امام سجادؑ را وامی‌دارد تا رعایت آن را در مقابل فداکردن قسمتی از بدن خود آرزو کند.[۵]

روایت ابوبصیر در این مورد به خوبی گویای همین مطلب است. در این روایت، راوی از امام صادقؑ گلایه می‌کند که چرا در این زمان کسی نیست تا همانند حضرت علیؑ بعضی از اسرار را برای اصحاب خاص بیان کند و امام صادقؑ در جواب می‌فرماید:

در این زمان هم کسی هست، اما تو یک حدیث برای من شاهد بیاور که از من شنیده و کتمان کرده باشی.

---

۱. همان، ج ۲۱، ص ۲۲۱ ـ ۲۲۳.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۳۷۵، ح ۱.

۳. محمدباقر مجلسی، کتمان، ج ۷۵، ص ۷۹، ح ۲۵ و ص ۸۵، ح ۳۵.

۴. همان، ص ۸۵.

۵. همان، ص ۷۱، ح ۱۸.

ابوبصیر می‌گوید: سوگند به خداوند من حدیثی نیافتم که آن را کتمان کرده باشم.[۱]

بالأخره چهارمین علّت این نوع تقیه، تفاوت ظرفیت‌ها و استعدادهای افراد از یک سو و بلندی معارف الهی موجود نزد ائمّه علیهم‌السلام از سوی دیگر می‌باشد، لذا این اقتضا را دارد که آن معارف در اختیار همگان قرار نگیرد. شاهد این مطلب روایات فراوانی است که در آن ائمّه علیهم‌السلام امر خود را امری دشوار (صعب مستصعب) معرّفی کرده‌اند، به گونه‌ای که هیچ‌کس جز فرشتهٔ مقرّب یا پیامبر مُرسَل یا بندهٔ مؤمنی که خداوند قلب او را برای ایمان امتحان کرده است، تاب تحمل آن را ندارد.[۲]

به همین دلیل حضرت علی علیه‌السلام با اظهار تأسف می‌فرماید:

ها ان هنا لعلماً جمّاً لو اصبت له حملة؛[۳]

آگاه باشید که در این سینه علم فراوانی گرد آمده و ای کاش حاملانی برای آن می‌یافتم.

هم‌چنین روایت زیر را می‌توان ناظر به تقیه مورد بحث دانست که در آن امام سجاد علیه‌السلام با یادآوری تفاوت ظرفیت‌های سلمان و ابوذر می‌فرمایند:

اگر ابوذر آن‌چه را در قلب سلمان بود، می‌دانست او را می‌کشت، در حالی که پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بین آن دو عقد مؤاخات و برادری بسته بود.[۴]

---

۱. همان، ص۴۲۲، ح ۸۰؛ شاید بتوانیم یکی از بهترین نمونه‌هایی که این اصل را رعایت کرده و طبعاً مشمول عنایت بیش‌تر امام علیه‌السلام واقع شده‌اند، جابر بن یزید جعفی بدانیم که خود می‌گفت:

ابوجعفر (امام باقر علیه‌السلام) برای من هفتاد هزار حدیث بیان کرد که هیچ یک از آن‌ها را برای احدی بیان نکردم تا آن که روزی به خدمت امام باقر علیه‌السلام رسیده و بیان داشتم: فدایت شوم بار سنگینی بر دوش من گذاشته‌ای به واسطهٔ آن که اسرارتان را که مجاز به گفتن آن‌ها نیستم برای من بیان کرده‌ای و این بار موجب می‌شود که گاهی سینه‌ام تنگ شود و حالتی شبیه دیوانگی به من دست دهد. امام باقر علیه‌السلام در جواب فرمود: هرگاه چنین حالتی به تو دست داد، به گورستان برو و در آن‌جا گودالی حفر کن و سر خود را درون آن گودال نما و بگو: محمد بن علی برای من این احادیث را بیان کرده است. (همان، ج۴۶، ص ۳۴۰، ح ۳۰)

۲. برای اطلاع از این احادیث ر.ک: همان، ج۲، ص۱۸۲ ـ ۲۱۲، کتاب العلم، باب۲۶ (ان حدیثهم صعب مستصعب...)؛ این باب محتوی ۱۱۶ حدیث است و بسیاری از آن‌ها مضمون فوق را در بر دارد.

۳. نهج البلاغه، ترجمهٔ فیض الاسلام، خطبهٔ ۱۴۷.

۴. محمدباقر مجلسی، همان، ج۲، ص ۱۹۰، ح۲۵.

از موارد بارز این نوع تقیه، نامهٔ اهل بصره به امام حسین﵇ در سؤال از معنای صمد است که حضرت به جای جواب دادن به آن، آنان را از فرو رفتن در قرآن و تکلّم بدون علم در آن، باز داشته‌اند.[۱]

هم‌چنین برخورد دوگانهٔ امام صادق﵇ با ذریح محاربی که از اصحاب خاص بود و عبدالله بن سنان نمونهٔ دیگری است که در آن امام﵇ مطلب بالاتر و معرفت بلند را برای ذریح بیان کرده ولی آن را از عبدالله بن سنان مخفی می‌دارد و وقتی با اعتراض عبدالله مواجه می‌شود، می‌فرماید:

ومن یحتمل ما یحتمله ذریح؛[۲]

چه کسی می‌تواند، آن چه را که ذریح تحمل می‌کند (اشاره به ظرفیت بالای ذریح) تحمل کند؟

ه) تقسیم از جهت مورد تقیه (متقیٰ فیه)

بعضی تقیه را از این جهت به دو قسم تقیه در اصول دین و تقیه در فروع دین تقسیم کرده‌اند.[۳]

۱. تقیه در اصول دین

مراد از اصول دین، مطلق مسائل کلامی و اعتقادی است، اگر چه از سه اصل توحید، نبوت و معاد و یا این اصول به علاوهٔ عدل و امامت فراتر باشد. و منظور از تقیه در اصول دین آن است که تقیه کننده در مقام عمل، اعتقاد کلامی خود را مخفی بدارد و یا خلاف آن را اظهار کند، هم چنان که عمّار در مقابل مشرکان چنین کرد، نه آن که در مقام اعتقاد، از باور خود دست بردارد.

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۱۴۰، ح۳۵.

۲. همان، ج۱۰، ص۲۵۳، ح۴.

۳. ر.ک: محمدعلی علی صالح المعلم، التقیة فی فقه اهل البیت﵈.

از مواردی که به تفصیل در بخش تقیهٔ کلامی بیان شد این نکته روشن می‌شود که بیش‌تر موارد این نوع تقیه در حقیقت برای پیروان دین یا مذهب (و نه پیشوایان) می‌باشد، مانند تقیهٔ عمار یا روایاتی که در مواقع اضطرار سبّ حضرت علی‌ؑ را جایز دانسته‌اند.

نکته قابل توجه دیگر این است که در هیچ مورد از این نوع تقیه در کلام معصومین‌ؑ به تقیهٔ اظهاری که امام‌ؑ به علّت تقیه خلاف مُعتَقَد و باور خود را بیان کرده باشد، برخورد نمی‌کنیم و تمام موارد آن تقیهٔ کتمانی است، مانند جواب ندادن امام حسین‌ؑ به نامهٔ اهل بصره در سؤال از معنای صمد.

به نظر می‌رسد، بسیاری از روایات تقیه، مانند «التقیة دینی و دین آبائی»،[1] «التقیة ترس المؤمن»،[2] «التقیة جنّة المؤمن»[3] و «تسعة اعشارالدین فی التقیة»[4] و... ناظر به همین نوع تقیه باشد، یعنی هدف امام‌ؑ از صدور دستور تقیه مخفی کردن معتقدات کلامی می‌باشد، و اگر عموم آن را شامل موارد تقیه در فروع نیز بدانیم، باید بپذیریم که با توجّه به جوّ آن روزگار و تأکیدی که بر تقیه شده است و با توجه به این که معمولاً معتقدات کلامی باعث بروز خطر برای اصحاب می‌شده، هدف اصلی ائمّه‌ؑ از صدور این روایات، این نوع تقیه بوده است.

هم‌چنان که به دلایل ذکر شده روایات کتمان نیز ناظر به همین نوع تقیه است، گرچه عموم آن اِبایی از شمول موارد تقیهٔ در فروع ندارد.

از این‌جا تفاوت بین این روایات و روایاتی که برای حل تعارض اخبار صادر شده‌اند، روشن می‌شود، زیرا روایات اخیر ناظر به تقیهٔ فقهی است، مانند روایاتی که به تمسّک به روایات مخالف عامّه فرمان می‌دهد و نیز روایاتی که می‌فرماید:

ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیة وما سمعت منی لا یشبه قول الناس فلا تقیة فیه.

---

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۴۱۱، ح ۶۱.
۲. همان، ص ۳۹۴، ح ۶.
۳. همان، ص ۳۹۸، ح ۳۲.
۴. همان، ص ۳۹۴، ح ۶.

علاوه بر آن، چنان‌که گفتیم، امام﵇ در موارد تقیهٔ کلامی، تقیهٔ اظهاری نداشته است تا مسئله تعارض اخبار در آن پدید آید.

۲. تقیه در فروع دین

بعضی این نوع تقیه را به تقیه در فعل حرام، تقیه در ترک واجب، تقیه در ترک شرط یا جزء یا انجام مانع یا قاطع و تقیه در عمل بر طبق موضوع خارجی تقسیم کرده‌اند.[۱]

اما از آن‌جا که ورود در این ابحاث، بحث‌های مفصّل فقهی را می‌طلبد، در این‌جا تنها تقیه را به تقیه در احکام فقهی و تقیه در موضوعاتی که دارای اثر فقهی هستند، تقسیم می‌کنیم.

منظور از تقیه در احکام فقهی آن است که امام﵇ فتوایی را صادر کند که از نظر فقه شیعه در حالات عادی صحیح نمی‌باشد، مثل آن که امام باقر﵇ به حلیّت شکارهای پرندگانی مانند «باز» فتوا می‌دهد[۲] یا امام کاظم﵇ به علی بن یقطین دستور می‌دهد که مدّتی طبق مذهب اهل سنّت وضو بگیرد[۳] که در بخش تقیهٔ فقهی موارد فراوانی را ذکر کردیم.

گفتنی است که بسیاری از موارد تقیهٔ سیاسی و تقیه اجتماعی ائمّه﵈ در تقیهٔ فقهی داخل خواهد بود و تنها به جهت سهولت در تقسیم‌بندی تاریخی مطالب آن‌ها را جداگانه ذکر کردیم.

از موارد تقیه در موضوعات دارای اثر فقهی، می‌توان تقیه در هماهنگی با مخالفان در شروع ماه مبارک رمضان، عید فطر، و عید قربان را یادآور شد که همگی بر موضوع ثبوت هلال مترتب‌اند و به تبع آن آثاری همچون روزه، افطار و پایان بعضی از مراسم حجّ پدید می‌آید.

---

۱. امام خمینی، الرسائل، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۶۶، ح ۱۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۱۲ـ۳۱۳، ح ۳.

فصل پنجم:

کلیاتی پیرامون حمل بر تقیه

با مراجعه به کتاب‌های فقهی شیعه و به ویژه کتاب‌های متأخرین در می‌یابیم که حمل برخی از روایات معصومین علیهم‌السلام بر تقیه یکی از عناصری است که بر استنباط فقیهان تأثیر گذاشته و آن‌ها را به فتوا دادن بر خلاف بعضی از روایات مجبور کرده است؛ بدین معنا که به نظر آنان، معصوم علیه‌السلام در آن روایات در مقام بیان حکم واقعی نبوده است، لذا کلام وی که در حالت عادی یکی از منابع فقه به شمار می‌رود، در این موارد، برای استنباط احکام فقهی فاقد ارزش است.

از این‌رو روایات فراوانی که از نظر سند هم صحیح می‌باشند، به جهت حمل بر تقیه از کارآیی می‌افتند. اما در این میان آن چه در فقه و اصول فقه شیعه جای آن تا کنون خالی است، تعیین دقیق شرایط حمل بر تقیه می‌باشد که گرچه اصولیین در بحث تعادل و تراجیح و فقها در لابه‌لای کتب فقهی خود به شرایط و ضوابط کلّی آن اشاره کرده‌اند اما کم‌تر وارد مباحث دقیق آن شده‌اند.

عدم تعیین شرایط دقیق و یا عدم کاربرد آن شرایط در جای خود، اختلافات فراوانی را در میان فقهای شیعه پدید آورده است، به گونه‌ای که شاید بتوان این امر را مهم‌ترین عامل اختلافات فقهی و یا دست‌کم از عوامل درجهٔ اوّل به حساب آورد، چنان که بعضی از فقهای بزرگ شیعه همانند شهید اوّل نیز به آن اشاره کرده‌اند.[1]

مشخص نشدن حدود و ثغور حمل بر تقیه، به تدریج این امر را به صورت امری بی‌ضابطه درآورده است، به گونه‌ای که بعضی از فقها به مجرّد مشاهدهٔ تعارض بین

---

۱. شهید اوّل، الذکری، ص ۶.

روایات، سعی در حمل یک طرف بر تقیه می‌کنند، بدون آن که شرایط آن را لحاظ نمایند؛ به عنوان مثال، یکی از شرایط حمل بر تقیه، موافقت خبر با عامّه است که یکی از اساسی‌ترین شرایط این امر آن است که قائل به آن قول از عامّه، حداقلّ هم زمان با معصومِ گویندهٔ خبر یا متقدم بر آن باشد. اما در این میان به کلام بعضی از فقها برخورد می‌کنیم که خبر صادر شده از امام باقر﵇ (۵۷ـ۱۱۴ق) یا امام صادق﵇ (۸۳ـ۱۴۸ق) را به جهت موافقت آن با قولی از شافعی (۱۵۰ـ۲۰۴ق)[1] یا احمد بن حنبل (۱۶۴ـ۲۴۱ق)[2] بر تقیه حمل کرده‌اند.

بی‌ضابطه بودن حمل بر تقیه در کلام بعضی از فقها به حدّی رسیده است که ناظر بیرونی در بسیاری از موارد ممکن است چنین حسّ کند که فقیه در آغاز طبق مبانی خود فتوایی را انتخاب کرده و با دیدن روایات مخالف آن، چاره‌ای جز حمل بر تقیه ندیده است که از این عمل می‌توانیم با عنوان «اجتهاد در حمل بر تقیه» یاد کنیم.[3]

در این راستا گاهی به مواردی برخورد می‌کنیم که روایات مخالف نظر فقیه صحیح‌تر و بیش‌تر از روایات موافق نظر اوست، اما با این حال آن‌ها را حمل بر تقیه

---

۱. به عنوان مثال، زین‌الدین آبی، حدیث امام صادق﵇ دربارهٔ وجوب سجدهٔ سهو قبل از سلام را حمل بر تقیه نموده و چنین می‌گوید: «لانه مذهب مالك والشافعی فی القدیم» (کشف الرموز، ج۱، ص۲۰۵).

هم‌چنین روایتی از امام صادق به نقل از پدرانش﵈ دربارهٔ متابعت حمل از مادرش در عتق نقل کرده و از قول بعضی چنین آورده است: «و حمل الروایة علی التقیة لانها موافقة لمذهب الشافعی، اشارة الی ان عند الشافعی الحمل بمنزلة عضو من الاعضاء» (همان، ج۲، ص۲۹۶).

شیخ بهائی نیز دربارهٔ وجوب تیمم برای هر نماز چنین می‌گوید: «و اما روایة ابی‌همام عن الرضا﵇: یتیمم لکل صلوة حتی یوجد الماء و روایة السکونی عن الصادق﵇: لا یستباح بالتیمم اکثر من صلوة واحدة ونوافلها، فیمکن حملهما علی التقیة لموافقتهما لمذهب الشافعی، حیث قال لا یستباح به اکثر من فریضة واحدة» (الحبل المتین، ص۹۳).

۲. به عنوان نمونه، فاضل هندی از قول بعضی، خبر وارد شده از امام باقر﵇ دربارهٔ کیفیت تشهد را به جهت قول شافعی و احمد بن حنبل حمل بر تقیه می‌کند که البته خود به جهتی غیر از جهت زمانی آن را نمی‌پذیرد (کشف اللثام، ج۱، ص۲۳۱).

۳. به عنوان نمونه صاحب جواهر هنگام بحث از مضایقه و مواسعه در وقت قضا، این عمل را به بعضی از معاصرین خود نسبت می‌دهد که عبارت او چنین است: «حیث کان کل منهما [مضایقه و مواسعه] مخالفاً لمذهبه التجأ الی الطرح او الحمل علی التقیة» (جواهر الکلام، ج۱۳، ص۶۵).

کرده، و به خلاف آن روایات فتوا می‌دهد، چنان که شیخ طوسی در مبحث احتیاج خلع به جاری کردن صیغهٔ طلاق، چنین عمل کرده است.[۱]

هم‌چنین گاهی در باب روایات متعارض، برخی از فقها یک طرف روایات را گرفته و طرف مقابل را حمل بر تقیه می‌کنند، چنان که این عمل در باب طهارت یا نجاست خمر دیده می‌شود.[۲]

بالأخره این بی‌ضابطه بودن به جایی رسیده است که صاحب جواهر از آن احساس بیم نموده و ادامهٔ آن را موجب نابود شدن قواعد مذهب دانسته است.[۳]

متأسفانه این بلیّه هم اکنون دامن‌گیر برخی از دروس خارج فقه نیز گشته و هنوز قدم جدّی در راه رفع آن برداشته نشده است.

این نقیصه نگارنده را برآن داشت تا به جهت حساسیّت موضوع و تأثیر آن در بسیاری از احکام فقهی، به تحقیق در آن با وجود قلّت بضاعت پردازد. به امید آن که بزرگان با مشاهدهٔ نقایص این تحقیق، در صدد رفع آن نقائص و تکمیل آن مباحث برآمده و در جهت ضابطه‌مند کردن این عنصر مهم گام‌های مؤثری بردارند و قسمت مهمی از تحقیق خود را به آن اختصاص دهند.

به هر حال، در ادامهٔ تحقیق، مباحث مربوط به حمل بر تقیه را با توجه به روایاتی که در این خصوص وارد شده است، پی می‌گیریم.

---

۱. به نقل از: سید محمد بن علی موسوی عاملی، نهایة المرام، ج۲، ص۱۳۰ و محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۳۰، ص۴۰.

۲. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۳، ص۵۹ به بعد و میرزا علی غروی تبریزی، التنقیح (تقریرات درس آیة‌الله خوئی)، کتاب الطهارة، ج۲، ص۹۴ به بعد.

۳. محمدحسن نجفی، همان، ج۹، ص۳۶۳؛ «والتسری فی ذلك یؤدّی الی هدم قواعد المذهب».

گفتار اوّل:

تقسیم‌بندی روایات

به‌طور کلی روایات مربوط به تقیه بر دو دسته‌اند:

دسته اوّل: روایاتی است که اصل مشروعیت تقیه یا ویژگی‌ها و اهمیّت آن را بیان می‌کند؛ مانند روایات «التقیة ترس المؤمن»،[1] «تسعة اعشار الدین فی التقیة»[2] و... که به این روایات در بخش‌های پیشین اشاره شد و خارج از محلّ بحث کنونی می‌باشد.

دسته دوم: روایاتی است که در ارتباط با احکام فقهی می‌باشد و این دسته از روایات به ترتیب زیر قابل تقسیم‌بندی است:

قسم اوّل: روایاتی که در مقام تعیین وظیفهٔ فقهی مکلّفین در حال تقیه می‌باشد که این قسم نیز خود بر دو نوع است:

نوع اوّل: روایاتی است که در آن وظیفه مکلف به طور مشخص بیان شده است، حال این بیان ممکن است به نحو عامّ باشد یا خاص.

روایات عام مثل این که امام سجاد علیه السلام به طور کلّی می‌فرماید:

اذا کنتم فی ائمة الجور فامضوا فی احکامهم ولا تشهروا انفسکم؛[3]

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۱، ص۴۶۲ و محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۵، ص۴۳۵، ح۹۹.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ص۳۹۴، ح۹ و ص۸۲، ح۸۲

۳. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۶، ص۲۴۴، ح۲۸ و حرّ عاملی، همان، ج۱۸، ص۵، ح۷.

هرگاه در میان حاکمان ظالم به سر می‌بردید، احکام آن‌ها را اجرا نمایید و خود را (به وسیلهٔ اجرای احکام شیعه) مشهور نسازید.

یا این‌که امام کاظم﵇ در جواب مکاتبه‌ای دربارهٔ گرفتن بعضی از اموال طبق مذهب مخالفان، چنین می‌نگارد:

یجوز لکم ذلك اذا کان مذهبکم فیه التقیة منهم والمداراة؛[۱]

اگر بخواهید در آن تقیه و مدارا نمایید، چنین عملی برای شما جایز است.

روایات خاص که دربارهٔ بعضی از مکلّفین به طور مشخص وارد شده اند؛ مثل آن که امام صادق﵇ دستور وضوی تقیه‌ای برای داود بن زربی صادر می‌کند و در همان حدیث می‌فرماید:

الیس تشهد بغداد وعساکرهم؟؛[۲]

آیا بغداد و لشکرهای آن را نمی‌بینی؟

یا این‌که امام کاظم﵇ در جواب سؤال علی بن یقطین چنین می‌نگارد:

لا بأس بالسجود علی الثیاب فی حال التقیة؛[۳]

سجده بر لباس در حال تقیه اشکالی ندارد.

نوع دوم: روایاتی است که در آن‌ها بیان مشخصی که دالّ بر حال تقیه باشد، وجود ندارد، اما بعضی از فقها به جهت تعارض این گونه روایات با روایات فقهی دیگر، آن‌ها را بر حال تقیه حمل کرده‌اند.

این گونه حمل‌ها در کتب روایی شیعه همچون تهذیب، استبصار، وسائل الشیعه و الوافی فراوان به چشم می‌خورد و در صورت اثبات صحّت حمل، روایت از مقام حجیّت و استناد ساقط می‌شود، اما در حمل بر حال تقیه، در صورت اثبات، امام﵇ در مقام بیان وظیفهٔ تقیه‌ای مکلّف در حالات خاص می‌باشد که این گونه روایات برای

---

۱. شیخ طوسی، همان، ج۹، ص۳۲۲، ح۱۰.
۲. حرّ عاملی، همان، ج۱، ص۳۱۱، ح۱.
۳. شیخ طوسی، همان، ج۲، ص۲۳۵، ح۱۳۸.

اثبات نوعی از احکام ثانویه مورد استناد قرار می‌گیرد.

به هر حال، هر دو نوع این قسم از محلّ بحث خارج است.

قسم دوم: روایاتی است که در آن‌ها امام خود، به هر علّت در حال تقیه قرار گرفته و حکم فقهی واقعی را بیان نکرده است.

این گونه روایات نیز بر دو نوع است:

نوع اوّل: تقیه‌ای بودن روایت به وسیلهٔ قرینهٔ قطعی مشخصی که در خود روایت یا روایات دیگر وجود دارد، فهمیده می‌شود؛ مثل این که امام صادق‌ﷺ یوم الشك را افطار می‌کند و می‌فرماید:

افطر یوماً من شهر رمضان احبّ الیّ من ان یضرب عنقی؛[1]

روزی را از ماه رمضان روزه نگیرم، بهتر از آن است که گردنم زده شود.

یا این‌که آن حضرت دربارهٔ فتوای خود و پدرش دربارهٔ حلیّت شکار صید شده به وسیلهٔ باز و شاهین می‌فرماید:

کان ابی یفتی وکان یتقی ونحن نخاف فی صید البزاة والصقورة واما الآن فلانخاف و لایحل صیدها الّا ان تدرك ذکاته... ؛[2]

پدرم (امام باقر) در این مورد فتوای تقیه‌ای می‌داد، زیرا در آن زمان ما در حال خوف بودیم، اما الآن در چنین حالی قرار نداریم، پس من فتوا می‌دهم که صید چنین پرندگانی حلال نیست، مگر آن که شکار آن‌ها در حال زنده بودن ذبح شرعی شود.

این نوع روایات نیز از محلّ بحث ما خارج است.

نوع دوم: روایاتی است که از امام‌ﷺ در حال تقیه صادر شده و شاهد قطعی بر تقیه‌ای بودن آن‌ها نداریم، بلکه از سوی فقها با توجّه به بعضی از ضوابط و قراین حمل بر تقیه شده است که در این بحث اهمیت خاصی دارند.

بخش دیگری از روایات فقهی مورد بحث روایاتی است که امام‌ﷺ در بیان آن‌ها

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج ۷، ص ۹۵، ح ۴.

۲. همان، ج ۱۶، ص ۲۶۴، ح ۳.

در حال تقیه (خوفی یا مداراتی) نبوده، اما حکم واقعی فقهی را طبق نظر شیعه بیان نکرده است، زیرا آن حکم در جواب پرسش‌گری بیان شده است که به فقه شیعه معتقد نبوده و از امام‌ﷺ در حدّ یک فقیه و راوی و نه یک معصوم و شارع سؤال کرده است و انتظار داشته امام‌ﷺ به خاطر تسلط بر فقه‌های مختلف، طبق مذهب پرسش‌گر جواب دهد نه طبق مذهب خود و طریقهٔ عرفی نیز چنین اقتضایی را داشته است، چنان که شیخ طوسی در هنگام توجیه اختلافات فراوان در روایات ایام نفاس به این مطلب توجّه کرده و چنین می‌نگارد:

یکی از راه‌های حلّ تعارض این روایات آن است که آن‌ها را بر نوعی تقیه حمل نماییم، زیرا این روایات با مذهب عامه موافق است، و به همین جهت، این روایات به پیروی از مذاهب مختلف عامه در بیان حدّاکثر ایام نفاس اختلاف پیدا کرده است، گویی امام‌ﷺ، در مقابل هر کدام از پیروان مذاهب مختلف، طبق مذهب خودشان فتوا داده است.[۱]

شهید اوّل هم با اشاره به این مطلب چنین می‌نویسد:

ائمه‌ﷺ در موارد فراوانی طبق مذهب پرسش‌گر جواب می‌داده‌اند.[۲]

شاهد و مؤیّد مطلب دو روایت است که در اوّلی امام صادق‌ﷺ ابان بن تغلب را به جواب دادن طبق مذاهب مردم توصیه می‌کند و در دومی علاوه بر تأیید این عمل راوی، از چنین عمل کردن خود نیز خبر می‌دهد. این دو روایت چنین است:

... عن ابان بن تغلب قال قلت لابی عبدالله‌ﷺ: انی اقعد فی المسجد فیجیء الناس فیسألونی فان لم اجبهم لم یقبلوا منّی واکره ان اجیبهم بقولکم و ماجاء عنکم. فقال لی: انظر ما علمت انه من قولهم فاخبرهم بذلك؛[۳]

---

۱. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۱۵۳، ذیل حدیث ۱۳؛ «...ان نحمل هذه الاخبار علی ضرب من التقیة لانها موافق لمذهب العامة ولاجل ذلك اختلفت کاختلاف العامّة فی اکثر ایام النفاس فکانهم افتوا کلاً منهم بمذهبه الذی یعتقده».

۲. شهید اوّل، الذکری، ص ۶؛ «... فکثیراً ما یجیبون (ای الائمه) السائل علی وفق معتقده ...».

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۸۲ ـ ۴۸۳، ح ۱.

ابان بن تغلب به امام صادق﵇ می‌گوید: من در مسجد می‌نشینم و مردم از من سؤالات مختلف می‌پرسند و اگر به آن‌ها جواب‌ندهم، نمی‌پذیرند و دوست ندارم که با گفتارهای شما (ائمه﵈) و روایاتتان به آن‌ها جواب دهم (وظیفه من چیست؟)

امام﵇ فرمود: طبق اقوال خودشان به آن‌ها جواب بده.

... معاذ بن مسلم النحوی عن ابی‌عبدالله﵇ قال: بلغنی انك تقعد فی الجامع فتفتی الناس؟ قلت: نعم و اردت ان اسالك عن ذلك قبل ان اخرج انی اقعد فی المسجد فیجیء الرجل فیسألنی عن الشیء فاذا عرفته بالخلاف لکم اخبرته بما یفعلون ویجیء الرجل اعرفه بمودّتکم فاخبره بما جاء عنکم ویجیء الرجل لا اعرفه ولا ادری من هو فاقول جاء عن فلان کذا وجاء عن فلان کذا فادخل قولکم فیما بین ذلك قال فقال لی: اصنع کذا فانی کذا اصنع؛[1]

امام صادق﵇ به معاذ بن مسلم نحوی می‌فرماید: شنیده‌ام که تو در مسجد جامع می‌نشینی و برای مردم فتوا می‌دهی؟

معاذ گفت: آری و قبل از آن که از این‌جا بیرون روم، می‌خواستم حکم آن را بپرسم. من در مسجد می‌نشینم و مردم (با مذاهب مختلف) از من سؤال می‌پرسند، هرگاه بدانم پرسش‌گر مخالف شما است، طبق نظر خودشان، حکم را بیان می‌کنم و هرگاه بدانم دوستدار شما است، طبق روایات شما، جواب او را می‌دهم و هرگاه ندانم بر چه مذهب است و یا او را نشناسم، اقوال مختلف در مسئله را برای او بیان می‌کنم و گفتار شما را نیز در آن‌ها می‌گنجانم.

امام﵇ فرمود: همین کار را بکن، من نیز چنین می‌کنم.

---

۱. همان، ح۲.

گفتار دوم:

تاریخچهٔ تحلیلی حمل بر تقیه

منشأ حمل بر تقیه روایاتی است که در آن‌ها از ردّ روایات موافق با عامّه سخن به میان آمده است.[1]

این روایات عموماً از امام صادق‌ﷺ و ائمّه بعد از او، یعنی در زمانی که روایات تقیه‌ای شیوع پیدا کرده بود صادر شده‌اند، زیرا اصحاب بدون توجّه به تقیه‌ای بودن روایات و یا با توجّه به آن، اما به علل دیگر، آن روایات را نقل کرده و در اصول خود به یادگار گذاشته بودند که همین امر موجبات سر در گمی شیعیان را برای بـه دست آوردن احکـام فـقهی واقعی فراهم آورده و برای پیدا کردن راه علاج به ائمّه‌ﷺ رجوع مـی‌کردند، و ائـمّه‌ﷺ یکی از راه‌های شناخت روایات تقیه‌ای را موافقت آن روایات با عامّه ذکر می‌نمودند.

مسئله حمل بر تقیه چنان در زمان امام صادق‌ﷺ بین اصحاب رایج شده بود که هرگاه یکی از راویان روایتی را از آن حضرت برای راویان دیگر نقل می‌کرد که با آن مأنوس نبودند، به او می‌گفتند: «اعطاك من جِراب النورة» یعنی امام به تو از ظرف نوره (و نه از ظرف عطر) داده است،[2] کنایه از آن که حکم واقعی را برای تو بیان نکرده است.

---

۱. این روایات در بخش‌های بعدی مفصّلاً آورده می‌شود.

۲. به عنوان مثال ر.ک: شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۹، ص۳۳۳، ح۱۶، توضیح ایـن عـبارت در مـباحث بـعدی خواهد آمد.

اما با این حال در کتب روایی و فقهی که در آغاز غیبت کبرا و قبل از شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ق) از سوی راویان و فقیهانی همچون کلینی (متوفای۳۲۸ یا ۳۲۹ق)، شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ق)، شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ق)، سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ق)، ابوالصلاح حلبی (متوفای ۴۴۷ق)، سلاّر (متوفای ۴۴۸ق) نگارش یافته، کم‌تر به موارد حمل بر تقیه از سوی مؤلفان آن کتب برخورد می‌نماییم، زیرا فقیهان این دوره در کتب فقهی خود که غالباً غیر استدلالی بود، فقط فتاوی خود را ذکر می‌کردند، بدون آن که طریق تفصیلی رسیدن به آن فتوا را بیان کنند، و راویان صاحب مجامیع روایی یعنی کلینی و شیخ صدوق تنها روایاتی را در کتب خود به یادگار گذاشته‌اند که در نظر آن‌ها صحیح و حجّت بوده است، و طبعاً روایات طرف مقابل راکه باعث به وجود آمدن تعارض و سپس حمل بر تقیه می‌شده، ذکر نکرده‌اند. چنان که کلینی در مقدمهٔ کتاب کافی به این مطلب اشاره می‌کند[۱] و یا صدوق در آغاز من لایحضره الفقیه چنین می‌نگارد:

> و در این کتاب همانند مصنفان که همه روایات یک مسئله را ذکر می‌کنند، عمل نکردم بلکه تنها به ذکر روایاتی پرداختم که به آن‌ها فتوا می‌دهم و صحت آن‌ها را تأیید می‌کنم و معتقدم که آن‌ها حجت بین من و خدایم می‌باشند. و هر روایتی که در این کتاب ذکر شده، از کتب مشهور که تکیه‌گاه (فقها) و مرجع (آن‌ها) است، استخراج شده است.[۲]

گفتنی است صدر این عبارت منافات با گفتهٔ ما ندارد، زیرا مصنفانی که صدوق به آن‌ها اشاره می‌کند، فقط به ذکر همه روایات مسائل می‌پرداختند، بدون آن که اشاره‌ای به حمل بر تقیه بعضی از آن روایات بنمایند.

سپس با ظهور شیخ و نگارش دو کتاب روایی تهذیب الاحکام و الاستبصار حمل

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج ۱، ص۸ـ۹.

۲. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص۳؛ «ولم اقصد فیه قصد المصنفین فی ایراد جمیع ما رووه بل قصدت الی ایراد ما أفتی به واحکم بصحته واعتقد فیه انه حجّة فیما بینی وبین ربی تقدس ذکره وتعالت قدرته وجمیع ما فیه مستخرج من کتب مشهورة علیها المعوّل والیها المرجع...».

بر تقیه وارد مرحلهٔ جدیدی شد، زیرا هدف شیخ از نگارش این دو کتاب چنان که خود نیز به آن اشاره می‌کند، دو امر بوده است: اوّل آن که فتاوی خود را در ضمن احادیث بیان کند و دوم آن که روایات مخالف نظر خود را نیز آورده و به نحوی بین این دو دسته روایات جمع کند که یکی از بهترین راه‌های جمع، حمل روایات مخالف بر تقیه می‌باشد.

از این رو در این دو کتاب موارد فراوانی از روایات حمل بر تقیه شده است، به گونه‌ای که در کتاب تهذیب الاحکام از ۱۴۸۸۶ روایت، حدود ۲۰۰ مورد حمل بر تقیه شده است که بعضی از موارد شامل چند حدیث می‌شود و در کتاب استبصار که در حقیقت خلاصهٔ کتاب تهذیب الاحکام است، این موارد به بیش از ۲۲۰ مورد از مجموع ۵۵۵۸ حدیث بالغ می‌شود.

گفتنی است در اکثر قریب به اتفاق این حمل‌ها، حمل بر تقیه تنها به عنوان یکی از راه‌های جمع بین روایات متعارض مورد استناد قرار گرفته است و در هر مورد، در کنار حمل بر تقیه، راه‌های جمع دیگری مانند حمل مطلق بر مقید، حمل عام بر خاصّ، حمل روایات ناهیه و آمره بر کراهت یا استحباب و یا ابداع احتمالاتی همچون نسخ روایات یا بروز سهو از راوی یا کاتبان ذکر شده است. با این وصف، در بسیاری از موارد این حمل‌ها از سوی پیروان شیخ در حمل بر تقیه نادیده گرفته شده است.

نکتهٔ جالب توجه دیگر آن که شیخ در کتب فقهی استدلالی خود همانند النهایه و المبسوط کم‌تر از حمل بر تقیه استفاده کرده است، زیرا در آن‌ها به بیان تفصیلی فتاوای خود بدون اشاره به روایات مخالف پرداخته است و در کتاب الخلاف نیز در صدد بیان موارد اختلافی بین شیعه و مذاهب مختلف اهل سنّت بوده که طبعاً نیازی به آوردن روایات مختلف و حمل آن‌ها بر تقیه نبوده است.

پس از شیخ، فقیهانی همچون قاضی عبدالعزیز بن براج (متوفای ۴۸۱ق) در المهذب و جواهر الفقه، علاءالدین علی بن حسن بن ابی‌المجد حلبی در

اشارة السبق الیٰ معرفة الحق، ابوحمزة ابویعلی بن حمزة (متوفای بعد از ۵۶۶ق) در الوسیلة الی نیل الفضیلة و حتی محمد بن ادریس حلّی (متوفای ۵۹۸ق) در السرائر تحت تأثیر حمل‌های شیخ قرار گرفته و مواردی از آن‌ها را در کتب خود آورده‌اند.

برای اوّلین بار در قرن هفتم هجری به فقیهی همانند جعفر بن حسن حلّی مشهور به محقق (متوفای ۶۷۶ق) برخورد می‌کنیم که در کتاب المعتبر موارد فراوانی از حمل‌های شیخ را نقد و رد می‌کند[1] که این موارد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: در دستهٔ اوّل، محقق فتوایی مخالف فتوای شیخ یعنی طبق همان روایاتی که شیخ آن‌ها را حمل بر تقیه نموده است، فتوا می‌دهد.

و در دستهٔ دوم گرچه فتوای هر دو یکی بوده، اما اختلاف مبنایی در روایات مخالف فتوای خود داشته‌اند، بدین ترتیب که شیخ آن روایات را حمل بر تقیه کرده و محقق آن روایات را غیر اشهر و روایات موافق را اشهر دانسته است، چنان که دربارهٔ روایات مشتمل بر «الصلاة خیر من النوم» در اذان چنین می‌نویسد:

قال الشیخ﵀ فی الاستبصار هو للتقیة ولست اری هذا التاویل شیئاً... لکن الوجه أن یقال فیه روایتان عن اهل البیت اشهرهما ترکه؛[2]

شیخ در استبصار آن را حمل بر تقیه نموده است و من این تأویل را درست نمی‌دانم... و سخن درست آن است که گفته شود: در این مسئله دو روایت از اهل بیت﵈ وجود دارد که مشهورترین آن دو ترک [الصلاة خیر من النوم] در اذان را بیان می‌دارد.

منظور از اشهر نیز، شهرت فتوایی است نه شهرت روایی، چنان که در جای دیگر به این مطلب چنین تصریح می‌کند:

---

۱. به عنوان مثال ر.ک: محقق حلی، المعتبر، ج ۱، ص ۲۷۸ و ج ۲، ص ۱۱۹، ۱۴۵، ۳۱۳، ۴۹۹ و ۵۰۰.
۲. همان، ج ۲، ص ۱۴۵.

... لکن الاولی ان یقال فیه روایتان اشهرهما بین الاصحاب ما اختاره (ای الشیخ)؛[۱]

لکن بهتر آن است که گفته شود: در این مسئله دو روایت وجود دارد که مشهورترین آن‌ها نزد فقهای امامیه همان است که شیخ طوسی برگزیده است.

اما نقادی‌های محقق پس از او مورد توجه فقها قرار نمی‌گیرد و پس از وی نیز پیروی از شیخ به رشد خود ادامه می‌دهد، و کار به جایی می‌رسد که فقیهی همانند حسن بن ابی‌طالب آبی (متوفای بعد از ۶۷۲ق) که به نحو گسترده‌ای حمل‌های شیخ را مورد استفاده قرار می‌دهد، صریحاً در حمل بر تقیه از تقلید از شیخ سخن به میان می‌آورد، چنان که دربارهٔ احتیاج خلع به صیغهٔ طلاق، پس از آوردن روایات مخالف (روایات عدم احتیاج) می‌گوید:

الشیخ﵀ حملها علی التقیة والعمل علی اختیار الشیخ، امّا احتیاطاً و امّا تقلیداً له؛[۲]

شیخ طوسی آن روایت را حمل بر تقیه کرده است و ما هم بر قول شیخ عمل می‌کنیم، حال یا به جهت احتیاط و یا به واسطهٔ تقلید از او.

حمل بر تقیه با ظهور علاّمه حلّی (متوفای ۷۲۶ق) وارد مرحلهٔ جدیدی شد، زیرا علاّمه نیز آن را در کتب روایی و فقهی ـ استدلالی خود به خصوص در سه کتاب مختلف الشیعه، منتهی المطلب و تذکرة الفقهاء به کار برد و در اکثر قریب به اتفاق موارد از شیخ پیروی کرد.

گستردگی حمل بر تقیه در هنگام برخورد با روایات متعارض، پس از علاّمه حلّی از سوی فقیهان بزرگی چون شهید اوّل (متوفای ۷۸۶ق) در ذکری الشیعه و البیان و الدروس الشرعیه، ابن‌فهد حلّی (متوفای ۸۴۱ق) در المهذب البارع، محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ق) در جامع المقاصد، شهید ثانی (متوفای ۹۶۶ق) در مسالک الافهام و

---

۱. همان، ص۳۱۳.

۲. حسن بن ابی طالب آبی، کشف الرموز، ج۲، ص ۲۳۵.

الروضة البهیة، مقدس اردبیلی (متوفای ۹۹۳ق) در مجمع الفائدة والبرهان مورد پیروی قرار گرفت.

تفاوتی که بین حمل‌های شیخ و پس از وی علاّمه با دیگران وجود داشت این بود که آن دو به علّت تسلّط بر فقه‌های عامّه در زمان ائمّه علیهم السلام می‌توانستند اقوال عامه را به دست آورده و روایات موافق را حمل بر تقیه نمایند، اما دیگران در اکثر موارد، اقوال عامّه را نه از کتاب‌های آن‌ها که از گفته‌های شیخ و علاّمه به دست آورده و طبعاً در بسیاری از موارد تابع حمل‌های آن دو می‌شدند.

در این مرحله تنها به دو کتاب نهایة المرام نوشتهٔ سید محمد عاملی معروف به صاحب مدارک (متوفای ۱۰۰۹ق) و الحبل المتین نوشتهٔ شیخ بهائی (متوفای ۱۰۳۰ق) برخورد می‌کنیم که تا حدودی در بعضی از موارد حمل بر تقیه به نقادی پرداخته و آن‌ها را رد کرده‌اند.

پس از این دوره، با ظهور اخباری‌گری و رشد آن و پدید آمدن موسوعه‌های روایی و فقهی از سوی اخباریون، حمل بر تقیه شتاب بیش‌تری به خود گرفت، زیرا اخباریون به علّت پذیرش اخبار و به خصوص عدم نقد سندی کتب چهارگانه، در هنگام برخورد با روایات متعارض، از حمل بر تقیه به عنوان مستحکم‌ترین پناه‌گاه استفاده می‌نمودند.

از شاخص‌ترین افراد این دوره می‌توان از ملامحسن فیض کاشانی (متوفای ۱۰۹۱ق) در الوافی فی شرح اصول الکافی و مفاتیح الشرایع، محمد بن حسن حرّ عاملی (متوفای ۱۱۰۴ق) در وسائل الشیعه، علاّمه مجلسی (متوفای ۱۱۱۱ق) در بحارالانوار و مرآة العقول، شیخ یوسف بحرانی (متوفای ۱۱۸۶ق) در موسوعهٔ فقهی الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهره و میرزا حسین نوری (متوفای ۱۳۲۰ق) در مستدرک الوسائل نام برد.

چند نکته:

۱. دو کتاب الوافی و مرآة العقول در شرح کافی کلینی نگاشته شده است، و با آن که

کلینی خود از حمل بر تقیه استفاده نکرده اما این دو شارح در مواردی که با نظر کلینی مخالف بوده‌اند، روایات کافی را حمل بر تقیه کرده‌اند و در بسیاری از موارد دیگر، به ذکر روایات مخالف پرداخته و آن‌ها را نیز حمل بر تقیه نموده‌اند.

۲. صاحب وسائل الشیعه از مجموع ۳۵۸۴۳ روایت در کتاب خود، حدود چهارصد مورد را حمل بر تقیه نموده است که بعضی از موارد شامل چند روایت می‌شود.

نکتهٔ جالب آن‌که ایشان در مواردی که به اصول و یا بعضی از مسائل اصولی ارجاع شده نیز طبق مشرب اخباری خود حمل بر تقیه می‌نماید؛ مثلاً در مقام توجیه روایاتی مانند: «وظیفهٔ ما آن است که اصول کلّی را برای شما بیان‌کنیم و شما خود باید مسائل را بر آن‌ها تطبیق نمایید.» یکی از توجیهات را احتمال حمل بر تقیه می‌داند.[۱] یا در موارد بسیاری روایاتی را حمل بر تقیه می‌کند که حاوی تمسّک به آیات قرآن‌اند، تنها به این دلیل که ظاهر آن‌ها حجیّت ظواهر قرآن است و این امر مخالف نظر اخباری می‌باشد.[۲]

هم‌چنین روایت دالّ بر جواز تقلید از فقها را به جهت مخالفت با مبانی اخباری، حمل بر تقیه می‌کند.[۳] حتی روایت: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»[۴] را که در اثبات اصل برائت در شبهات تحریمی مورد استناد اصولیین قرار می‌گیرد، حمل بر تقیه می‌نماید[۵] و کار را به جایی می‌رساند که حتی در مواردی همچون نحس و سعد بودن روز دوشنبه و یا سفر در آن روز[۶] و یا نرم شدن آهن برای داود در روز پنج‌شنبه یا سه‌شنبه نیز از حمل بر تقیه استفاده می‌کند.[۷]

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۴۰ ـ ۴۱، ح ۵۱ و ۵۲.

۲. همان، ص ۸۹، ح ۴۸ و ص ۱۵۲، ح ۸۲.

۳. همان، ص ۹۵، ح ۲۰؛ روایت مشهور: «من کان من الفقهاء... فللعوام ان یقلدوه».

۴. هر چیزی جایز است تا آن‌که نهی‌ای دربارهٔ آن وارد شود.

۵. همان، ص ۱۲۷، ح ۶۰.

۶. همان، ج ۸، ص ۲۵۶، ح ۷، ص ۲۵۸، ح ۱ و ص ۲۵۹، ح ۴.

۷. همان، ص ۲۵۹، ح ۱۲.

۳. در قبال احتمال حمل بر تقیه در کتب روایی این دوره احتمالات دیگری همچون استفاده از جمع عرفی، حمل روایات بر یکدیگر و... نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

۴. برخلاف مشهور، صاحب حدائق در حمل بر تقیه، وجود قولی از عامّه را شرط نمی‌داند؛ به عبارت دیگر، در نظر او مخالفت با عامه شرط اساسی در حمل بر تقیه نیست[1] و طبیعی است که با الغای این شرط، موارد حمل بر تقیه به شدّت افزایش می‌یابد، به گونه‌ای که وی در کتاب خویش حدود نهصد مورد را حمل بر تقیه کرده است که بیش از دو برابر حمل‌های هم مسلک او یعنی صاحب وسائل الشیعه می‌باشد.

سپس همین کتاب‌های روایی فقهی نگاشته شده از سوی اخباریون بر کتب فقهی مجتهدین تأثیر گذاشت و آن‌ها نیز در موسوعه‌های فقهی خود به طور گسترده از حمل بر تقیه استفاده کردند.

البته در این میان برخی در حمل بر تقیه از ضابطه‌های مشخّصی پیروی کرده و موارد مخالف با ضوابط خویش را رد کرده‌اند. از بارزترین مصادیق این سخن، موسوعه فقهی جواهر الکلام است که بیش‌ترین ضوابط حمل بر تقیه را دربر دارد، نمونهٔ دیگر، روش حاج آقارضا همدانی در مصباح الفقیه است. از معاصرین نیز آیة‌الله خوئی در التنقیح فی شرح العروة الوثقی، مستند العروة الوثقی، مبانی تکملة المنهاج و... تا حدودی به صورت ضابطه‌مند از تقیه استفاده کرده‌اند که در بحث‌های آینده برخی از این شرایط مورد توجه او را بیان خواهیم کرد.

در پایان تذکّر دو نکته لازم است: اوّل آن که عدم توجّه به فقه مقارن در حوزه‌های شیعی کنونی یکی از علل اصلی بی‌ضابطه گشتن حمل بر تقیه در کتب فقهی شیعی می‌باشد.

---

۱. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۵ به بعد.

نکتهٔ دوم آن که بحث‌های نظری حمل بر تقیه گرچه به طور پراکنده و مختصر در کتاب‌های اصول فقه پیشینیان مطرح شده بود، اما از زمان شیخ انصاری به صورت منضبط و مفصّل‌تر در بحث تعادل و تراجیح مطرح گشت و اصولیان پس از او نیز بیش‌تر به شرح و تفصیل و تلخیص و نقد عبارات شیخ پرداختند، بدون آن که بتوانند همانند شیخ در این زمینه نقطه عطفی ایجاد کنند.

گفتار سوم:

روایات حمل بر تقیه

این روایات را که گاه در مقام رفع تعارض به تقیه‌ای بودن روایت موافق عامه تصریح کرده‌اند و گاه بدون اشاره به تعارض از ائمّه معصومین﵈ صادر شده و مستند حمل بر تقیه قرار گرفته‌اند، در دو گروه تحت عناوین روایات ناظر به رفع تعارض، و روایات مطلق، بررسی می‌کنیم.

گروه اوّل: روایات ناظر به رفع تعارض

۱. مقبولهٔ عمر بن حنظله

صدر این روایت دربارهٔ کیفیّت حل اختلاف بین شیعیان و حکم رجوع به قاضیان اهل سنّت می‌باشد که معمولاً در بحث ولایت فقیه مورد استناد واقع می‌شود، و ذیل آن دربارهٔ کیفیّت عمل به روایات متعارض است که از این نظر در این بحث از اهمیت خاصی برخوردار است. در این روایت آمده است:

سألت ابا عبدالله﵇ عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعة فی دین او میراث فتحاکما الی ان قال: فان کان کل واحد اختار رجلاً من اصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما واختلف فیما حکما وکلاهما اختلفا فی حدیثکم؟ فقال: الحکم ما حکم به اعدلهما وافقهما فی الحدیث واورعهما ولا یلتفت الی

ما یحکم به الآخر. قال فقلت: فانهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لا یفضل واحد منهما علی صاحبه؟ قال فقال: ینظر الی ما کان من روایتهما عنّا فی ذلك الذی حکما به المجمع علیه عند اصحابك فیؤخذ به من حکمنا ویترك الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابك فان المجمع علیه لا ریب فیه الی ان قال: فان کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟ قال ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب والسنّة وخالف العامّة فیؤخذ به ویترك ما خالف حکمه حکم الکتاب والسنّة ووافق العامّة قلت: جعلت فداك ارأیت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب والسنّة ووجدنا احد الخبرین موافقاً للعامّة والآخر مخالفا لهم بای الخبرین یؤخذ؟ فقال: ما خالف العامّة ففیه الرشاد. فقلت: جعلت فداك فان وافقهما الخبران جمیعاً؟ قال: ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم وقضاتهم فیترك ویؤخذ بالآخر: قلت: فان وافق حکامهم الخبرین جمیعاً؟ قال، اذ کان ذلك فارجئه حتی تلقی امامك فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات؛[1]

عمر بن حنظله می‌گوید: از امام صادق‌ؑ دربارهٔ دو نفر از یارانمان (از شیعیان) سؤال کردم که بین آن‌ها دربارهٔ وام یا میراثی نزاع در می‌گیرد و برای محاکمه نزد سلطان می‌روند... . سپس ادامه می‌دهد: اگر هر کدام از آن دو یکی از یارانمان را انتخاب کرده، به نظارت او در حق خویش راضی شدند و آن دو (ناظر و حاکم) در حکم با هم اختلاف پیدا کردند و منشأ اختلافشان، اختلاف حدیث شما بود (چه باید بکنند)؟

امام‌ؑ فرمود: حکم، حکمی است که عادل‌تر و فقیه‌تر در حدیث و پرهیزکارتر آن دو صادر می‌کند و به حکم دیگری اعتنا نمی‌شود.

راوی می‌گوید: پس پرسیدم، هر دوی آن‌ها عادل و پسندیده نزد یارانمان می‌باشند و هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد؟

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۵ـ۷۶، ح۱.

امام علیه السلام فرمود: (آن‌گاه) به روایت آن دو از ما توجه می‌شود و آن روایتی که اصحاب بر آن اجماع کرده‌اند، پذیرفته شده و آن دیگری که تنها و غیر معروف نزد اصحاب است، واگذاشته می‌شود، زیرا آن چه مورد اتفاق است، شکی در آن نیست.

راوی پرسید: هرگاه هر دو خبر روایت شده از شما مشهور باشد و افراد مورد اطمینان آن‌ها را نقل کرده باشند (چه کنند؟)

امام علیه السلام جواب داد: آن خبری که حکم آن موافق کتاب و سنّت و مخالف با عامه است، پذیرفته شده و خبری که حکم آن مخالف کتاب و سنّت و موافق با عامه است، رها می‌شود.

راوی می‌پرسد: فدایت شوم، حال اگر هر دو فقیه حکم خبرهای خود را از کتاب و سنّت می‌شناسند (یعنی هر دو خبر موافق کتاب و سنّت است) و یکی از آن دو خبر را موافق عامه یافتیم و دیگری را موافق با آن‌ها، به کدام یک از دو خبر عمل کنیم؟

امام علیه السلام فرمود: آن خبری که مخالف عامه است، در آن صواب و درستی است.

سپس راوی می‌پرسد: اگر هر دو خبر موافق با عامه باشند (چه کنیم)؟

امام علیه السلام می‌فرماید: خبری را که حکام و قضات آن‌ها بیش‌تر به آن مایل‌اند، ترک کرده و به خبر مقابل آن تمسّک شود.

آن‌گاه راوی می‌پرسد: اگر هر دو خبر موافق با حکام آن‌ها باشد (چه کنند)؟

امام جواب می‌دهد: هرگاه چنین شد، عمل به آن دو خبر را تأخیر بینداز تا امامت را ملاقات کنی، زیرا توقف در هنگام برخورد با شبهات از افتادن در مهلکه‌ها بهتر است.

از آن‌جا که این خبر یکی از ارکان اصلی مباحث ما به شمار می‌رود و در مواضع مختلف به آن استناد خواهیم کرد، ناچاریم بحث‌های سندی پیرامون آن را با تفصیل بیش‌تری مطرح کنیم.

این خبر با چهار سند مختلف در سه کتاب از کتب اربعه یعنی **کافی**، **من لا یحضره الفقیه** و **تهذیب الاحکام** از قرار زیر نقل شده است:

۱. سند کلینی: در این سند آمده است:

محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظله.[۱]

در این سند محمد بن یحیی[۲] و محمد بن حسین [ابن ابی‌الخطاب][۳] و صفوان بن یحیی[۴] در کتب رجالی توثیق شده‌اند، و مذمتی دربارهٔ هیچ یک از آن‌ها وارد نشده است.

محمد بن عیسی و داود بن حصین نیز از سوی نجاشی توثیق شده‌اند، اما اوّلی به نقل از شیخ طوسی از سوی قائلی ناشناس به غلو[۵] و دومی به واقفی بودن متهم شده است.[۶]

در این‌جا با توجه به مقدم بودن دیدگاه‌های نجاشی بر شیخ طوسی در هنگام تعارض، وثاقت آن دو ثابت می‌شود، علاوه بر آن که عبارات شیخ، دلالتی بر مذمت آن دو ندارد، زیرا نسبت اتهام غلو به قائلی ناشناس دربارهٔ محمد بن عیسی، به پذیرفته نشدن آن نزد شیخ اشعار دارد و اتهام واقفی بودن ملازم با ضعف نیست.

بنابراین، این سند تا عمر بن حنظله تصحیح می‌شود، و بحث دربارهٔ او را در پایان بررسی اسناد خواهیم آورد.

۲. سند صدوق: وی در من لا یحضره الفقیه، سند خود را چنین ذکر می‌کند:

روی داود بن الحصین عن عمر بن حنظله.[۷]

و در مشیخهٔ خود، سلسله سند خود تا داود بن حصین را این چنین ذکر می‌کند:

وما کان فیه [ای فی من لا یحضره الفقیه] عن داود بن الحصین فقد رویته عن ابی و محمد بن الحسن ـ رضی الله عنهما ـ عن سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسین

---

۱. اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج۱، ص ۸۶ ح ۱۰.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۱۹، شمارهٔ ۱۲۰۱۰.

۳. همان، ج۱۶، شمارهٔ ۱۰۵۷۶ و ۱۰۵۸۱.

۴. همان، ج۱۰، شماره ۵۹۳۲.

۵. همان، ج۱۸، شمارهٔ ۱۱۵۲۷ و ۱۱۵۳۶.

۶. همان، ج۸ شمارهٔ ۴۳۹۱.

۷. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج۳، ص۵ ـ ۶ ح۲.

بن ابی‌الخطاب عن الحکم بن المسکین عن داود بن الحصین الاسدی.[۱]

در این سند، حکم بن مسکین در کتب رجالی ناشناخته مانده و از او با عنوان «مجهول» یاد کرده‌اند[۲] که این امر موجب ضعف آن خواهد گشت، و شاید به همین جهت، طریق صدوق به داود بن حصین را ضعیف دانسته‌اند.[۳]

۳. سند اوّل شیخ طوسی: در این سند آمده است:

محمد بن یحیی عن محمد بن الحسن بن شمّون عن محمد بن عیسی عن صفوان عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظله.[۴]

تفاوت این سند با سند کافی آن است که در این‌جا واسطهٔ بین محمد بن یحیی و محمد بن عیسی، محمد بن حسن بن شمون است که متهم به غلوّ شده،[۵] و از این رو، این سند ضعیف به حساب می‌آید.

۴. سند دوم شیخ طوسی: این سند چنین است:

عنه [ای عن محمد بن علی بن محبوب] عن محمد بن عیسی عن صفوان عن داود بن الحصین عن عمربن حنظله.[۶]

در این سند محمد بن علی بن محبوب نیز توثیق شده است[۷] و شیخ در مشیخهٔ خود طریق خود تا او را چنین ذکر می‌کند:

وما ذکرته فی هذا الکتاب عن محمد بن علی بن محبوب فقد اخبرنی به الحسین بن عبیدالله عن احمد بن یحیی العطار عن ابیه محمد بن یحیی عن محمد بن علی بن محبوب.[۸]

---

۱. همو، شرح مشیخة الفقیه، چاپ شده در: من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص۶۴.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۷، شمارهٔ ۳۸۸۷ و ۳۸۸۸.

۳. همان، ج ۸، شمارهٔ ۴۳۹۱.

۴. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۶، ص۲۱۸، ح۶.

۵. سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج۱۶، ش۱۰۵۰۹.

۶. شیخ طوسی، همان، ص۳۰۱، ح۵۲.

۷. سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج۱۸، شمارهٔ ۱۱۳۵۹.

۸. شیخ طوسی، شرح مشیخة تهذیب الاحکام، چاپ شده در: تهذیب الاحکام، ج۱۰، ص۷۲.

از آن‌جاکه همهٔ افراد این سلسله توثیق شده‌اند، لذا طریق شیخ به محمدبن علی بن محبوب را طریقی صحیح دانسته‌اند.[۱]

بنابراین، این سند نیز مانند سند اوّل تا عمر بن حنظله تصحیح می‌شود.

اما عمر بن حنظله که در تمام این اسناد چهارگانه راوی مستقیم از امام﵇ است، در کتب رجالی توثیق و جرحی دربارهٔ او وارد نشده است، بنابراین از جهت قواعد رجالی، به عنوان «مجهول» محسوب شده،[۲] و حدیث او تضعیف می‌گردد. اما در این میان راه‌هایی برای توثیق عمر بن حنظله و تصحیح احادیث او عموماً و این روایت خصوصاً وارد شده است که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. صفوان بن یحیی از اصحاب اجماع[۳] است و با توجه به این‌که در سند کلینی و دو سند شیخ صفوان واقع شده بود، می‌توانیم بدین وسیله تصحیح روایات عمر بن حنظله را نتیجه بگیریم.

اما این راه صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا مبتنی بر آن است که دربارهٔ اصحاب اجماع قائل به تصحیح افراد سلسله سند روایات آن‌ها تا معصوم﵇ باشیم، و این امر باعث توثیق تعداد زیادی از راویانی خواهد گشت که بر ضعف بسیاری از آنان دلیل قطعی داریم.

بنابراین، قول صحیح دربارهٔ اصحاب اجماع آن است که اجماع بر وثاقت خود آنان واقع شده است و نه شیوخ آن‌ها.[۴]

۲. صفوان بن یحیی از آن سه نفری است[۵] که دربارهٔ آن‌ها بین اصحاب چنین

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، همان.

۲. همان، ج ۱۴، شمارهٔ ۸۷۳۸.

۳. اصحاب اجماع کسانی‌اند که به قول کشی علمای شیعه بر تصحیح روایاتی که تا آن‌ها صحیح است، اجماع دارند (ر.ک: شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۰۷، شماره ۴۳۱ و ص ۶۷۳، شماره ۷۰۵ و ص ۸۳۰ و ۸۳۱، شماره ۱۰۵۰).

۴. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: جعفر سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۱۷۴ ـ ۲۱۰ و محمدعلی صالح المعلم، اصول علم الرجال بین النظریة والتطبیق، ص ۳۸۷ ـ ۳۹۸.

۵. دو نفر دیگر، محمد بن ابی‌عمیر و محمد بن ابی‌نصر بزنطی می‌باشند.

مشهور شده است: «لا یروون ولا یرسلون الّا عن ثقة». بنابراین، با توجه به وقوع صفوان در سلسله اسناد این روایت می‌توانیم ثقه بودن راویان بعد از او و از جمله عمر بن حنظله را نتیجه بگیریم.

این راه نیز صحیح نیست، زیرا بر فرض قبول عبارت فوق، از آن می‌توانیم تنها وثاقت مشایخ بدون واسطهٔ آن‌ها را اثبات نماییم،[۱] در حالی که در هیچ روایتی و از جمله در اسناد این روایت، عمر بن حنظله، مروی عنه بدون واسطهٔ صفوان واقع نشده است.

۳. وثاقت عمر بن حنظله را می‌توان از قاعدهٔ رجالی پیش گفته به اضافهٔ روایتی که یزید بن خلیفه از قرار زیر نقل کرده است، اثبات نمود:

قلت لابی عبدالله ﷺ: ان عمر بن حنظله اتانا عنك بوقت. فقال ابو عبدالله ﷺ: اذن لایکذب علینا؛[۲]

یزید بن خلیفه می‌گوید: به امام صادق ﷺ عرض کردم که عمر بن حنظله سابقاً روایتی از شما برای ما بیان کرد. امام ﷺ فرمود: او بر ما دروغ نمی‌بندد.

تقریب استدلال آن است که: اگر چه یزید بن خلیفه به عنوان مجهول و واقفی معرفی شده است،[۳] اما با توجه به آن که در روایتی، صفوان بن یحیی بدون واسطه از او نقل می‌کند،[۴] می‌توان وثاقت او را ثابت نمود و آن‌گاه از طریق این روایت، به وثاقت عمر بن حنظله رسید.[۵]

اما بعضی این دلیل را به علّت عدم صحّت قاعدهٔ رجالی پیش گفته رد کرده‌اند، زیرا گاهی صفوان بن یحیی از افرادی همانند یونس بن ظبیان که ضعف آن‌ها به صورت قطعی ثابت شده است، بدون واسطه روایت نقل می‌کند.

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: همان، ص ۲۱۳ ـ ۲۱۴ و ۲۴۹ ـ ۲۵۶ و محمدعلی علی صالح المعلم، همان، ص ۴۰۱ ـ ۴۴۲.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۵۹، ح ۳۰.

۳. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲۱، شمارهٔ ۱۳۶۸۲ و ۱۳۶۸۳.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، فروع الکافی، ج ۴، باب کفارة الصوم، ص ۱۴۴.

۵. سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس سید محمدباقر صدر)، ج ۷، ص ۳۷۰.

هم‌چنین دربارهٔ ابن ابی‌عمیر، یکی دیگر از آن سه نفر، گفته شده است که از افراد ضعیفی همانند علی بن حدید، روایت نقل کرده است.[۱]

۴. این روایت از سوی بزرگان شیعه ملقب به مقبوله شده که به گفتهٔ بعضی، تعبیر به مقبوله، تعبیری بالاتر از «مشهوره» است و در طول تاریخ فقه شیعه در کتب فقهی در باب قضا مورد استناد قرار گرفته است. هم‌چنین بزرگان شیعه در باب تعارض ادلّه از این حدیث استفاده نموده‌اند و حتی ابن ادریس که قائل به حجیّت خبر واحد نیست، این روایت را قبول کرده است. بنابراین می‌توان از این مطلب به عنوان قرینه‌ای بر اعتبار این روایت استفاده کرد؛ به خصوص اگر در باب حجیّت خبر واحد، علاوه بر صحّت سند، موثوق الصدور بودن را نیز کافی بدانیم. بر این اساس از مقبوله بودن این روایت این نتیجه به دست می‌آید که حتماً اصحاب طبق قراینی این روایت را تلقی به قبول نموده‌اند.

بدین ترتیب این روایت از اعتبار کافی برخوردار است.

۲. روایت کلینی

کلینی در مقدمهٔ کافی می‌گوید: هیچ کس نمی‌تواند، حق خود را در روایات متعارضی که از ائمّه علیهم‌السلام برای ما رسیده است، تشخیص دهد، مگر آن‌که از معیاری که امام علیه‌السلام بیان کرده استفاده کند. سپس معیار مورد نظر امام را چنین بیان می‌کند:

دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم؛[۲]

آن‌چه را با قوم(اهل سنّت) موافق است، کنار بگذارید، زیرا رشد در خلاف آن‌هاست.

با دقت در عبارات ایشان در می‌یابیم که وی در صدد اشاره به مضمون بعضی از

---

۱. ناصر مکارم شیرازی، انوار الاصول، ج۳، ص۵۴۷. برای اطلاع بیش‌تر از احوال عمر بن حنظله و اقوال دربارهٔ وثاقت او ر.ک: محمدعلی علی صالح المعلم، اصول علم الرجال بین النظریة والتطبیق، ص۵۵۱ـ۵۵۵.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج۲، ص۹.

روایات بوده است، زیرا سندی را دربارهٔ آن روایات ذکر نکرده است. عبارتی هم که نقل می‌کند از مقبولهٔ عمر بن حنظله اخذ شده است نه آن که روایتی مستقل باشد.[۱]

۳. روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله

صاحب وسائل این روایت و سه روایت بعدی را از رساله‌ای که سعید بن هبة الله راوندی معروف به قطب راوندی (متوفای ۵۷۳ق) در احوال احادیث شیعه تألیف کرده است، نقل می‌کند. این روایت همراه با سند آن از قطب راوندی به بعد چنین نقل شده است:

... عن محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد عن ابیهما عن ابی‌البرکات علی بن الحسین عن ابی‌جعفر بن بابویه عن ابیه عن سعد بن عبدالله عن ایوب بن نوح عن محمد بن ابی‌عمیر عن عبدالرحمن بن ابی‌عبدالله قال: قال الصادق علیه السلام: اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه وما خالف کتاب الله فردّوه فان لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامّة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه؛[۲]

... عبدالرحمن بن ابی‌عبدالله می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: وقتی برای شما دو حدیث مختلف نقل شد، آن دو را بر کتاب خدا عرضه کنید، پس روایتی که موافق کتاب است اخذ کرده و روایت مخالف کتاب را طرد نمایید، و اگر آن دو را در کتاب خدا نیافتید، بر اخبار عامه عرضه کنید و روایت موافق با اخبار آن‌ها را رها ساخته و روایت مخالف اخبار ایشان را بگیرید.

برای اثبات صحّت این روایت ناگزیر از اثبات اعتبار رسالهٔ منسوب به قطب راوندی و نیز اثبات وثاقت افراد واقع شده در این سند می‌باشیم که در هر دو مورد، بحث‌های فراوانی بین اصحاب واقع شده است.

---

۱. هر چند شیخ حرّ عاملی آن را روایتی مستقل دانسته است (وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۸۰ ح۹).
۲. همان، ص ۸۴ ح۲۹.

در میان فقهای شیعه، شهید صدر، قائل به اعتبار این رساله و نیز روایت یاد شده می‌باشد که در این‌جا خلاصهٔ مناقشات و جواب‌های ایشان را می‌آوریم.

مناقشاتی که در اعتبار این رساله صورت گرفته عبارت‌اند از:

۱. وجود رساله‌ای از قطب راوندی دربارهٔ احوال رجال بعید به نظر می‌رسد، زیرا دو شاگرد او یعنی ابن شهر آشوب در کتاب معالم العلماء و منتجب‌الدین در فهرست خود، هنگام ذکر شرح حال استاد خود نامی از این رساله نمی‌برند.

جواب: اوّلاً، نمی‌توان اثبات کرد که این دو شاگرد در مقام استقصای تمام تألیفات استاد خود بوده‌اند، زیرا از کتاب‌های دیگر وی نیز گاه یکی از آن‌ها یا هر دو نامی نبرده‌اند.

ثانیاً، ممکن است عدم ذکر نام این رساله به علّت مختصر و کم اهمیت بودن آن نزد آن‌ها باشد.

ثالثاً، احتمال دارد این رساله به دست آنان نرسیده و صاحب وسائل آن را از طریق شاگرد ثالثی نقل کرده باشد.[۱]

۲. وجود طریقی از صاحب وسائل به این رساله ثابت نشده است، زیرا ایشان تنها طریق خود به دو کتاب دیگر قطب یعنی قصص الانبیاء و الخرائج والجرائح را نقل می‌کند، اما طریق خود به این رساله را ذکر نکرده است.

جواب: صاحب وسائل پس از ذکر طریق خود به دو کتاب فوق، می‌گوید: «بقیه کتب را با همان طرق پیش گفته نقل می‌کنیم» که از آن می‌توان اتحاد طریق او به این کتاب‌ها را اثبات نمود.[۲]

۳. در طریق صاحب وسائل به دو کتاب پیش گفته، علامهٔ حلی واقع شده است، در حالی‌که در میان کتب اصولی علامه همانند تهذیب و مشایخ او همانند محقق حلّی در المعتبر هیچ‌گونه استنادی به این رساله و این روایت نمی‌بینیم.

---

۱. سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول، تقریرات درس سید محمدباقر صدر، ج۷، ص ۳۵۰ ـ ۳۵۱.

۲. همان، ص ۳۵۱.

جواب: عدم ذکر این روایت از سوی آن دو بزرگوار، دلیلی بر عدم اطلاع آن‌ها نیست، زیرا آن دو در مقام استقصای روایات باب نبوده و بسیاری دیگر از روایات را ذکر نکرده‌اند.[۱]

در سلسله سند این روایت نیز مناقشاتی به شرح زیر صورت گرفته است:

۱. محمد و علی نمی‌توانند پسران علی بن عبدالصمد باشند، زیرا علی بن عبدالصمد از اساتید ابن شهر آشوب، شاگرد قطب است، و بعید است که قطب از فرزندان استاد شاگرد خود روایت نقل کند. بلکه این دو، پسران عبدالصمد هستند که در طرق صاحب وسائل نیز ذکر شده‌اند، در این صورت گرچه هر دو مورد وثوق می‌باشند، اما وثاقت پدر آن‌ها که در سلسله سند واقع شده، ثابت نشده است.

جواب: محمد و علی در سلسله اسناد راوندی در کتب دیگر او نیز همانند قصص الانبیاء واقع شده‌اند و بعضی از کتب تراجم همانند ریاض العلماء هم آن دو را از مشایخ قطب به حساب آورده‌اند، و به نظر می‌رسد، محمد و علی که از مشایخ ابن شهر آشوب می‌باشند، از نوادگان محمد یا علی یا حسین، پسران علی بن عبدالصمد، باشند که گاهی با محمد و علی دو پسر علی بن عبدالصمد اشتباه می‌شوند.[۲]

۲. برای توثیق ابوالبرکات علی بن حسین خوزی، دلیلی جز شهادت صاحب وسائل نداریم در حالی که حدود هفتصد سال بین آن دو فاصله است، لذا شهادت او نمی‌تواند شهادت حسّی که در علم رجال معتبر است، باشد.

جواب: اوّلاً، ملاک در شهادت حسّی، فاصلهٔ زمانی و عدم آن نیست، بلکه ممکن است از راه‌های دیگری همانند استفاده از کتب رجال، اسناد، اجازات، روایات منقوله از او و... بتوان به وثاقت یک راوی شهادت حسّی داد، گرچه فاصلهٔ زمانی فراوانی با او داشته باشیم.

ثانیاً، توثیق ابوالبرکات منحصر به صاحب وسائل نیست، بلکه صاحب

---

۱. همان، ص۳۵۲.

۲. همان، ص۳۵۳ـ۳۵۵.

ریاض العلماء نیز در یکی از عبارات خود از او با عنوان «الامام الزاهد ابوالبرکات الخوزی» یاد کرده است.[۱]

بدین ترتیب هم رسالهٔ قطب راوندی از اعتبار کافی برخوردار است و هم این روایت دارای حجیت می‌باشد.

۴. روایت حسین بن سری

صاحب وسائل این روایت را نیز از رسالهٔ قطب راوندی چنین نقل می‌کند:

... عن ابن بابویه عن محمد بن الحسن عن الصفار عن احمد بن محمد بن عیسی عن رجل عن یونس بن عبدالرحمن عن الحسین بن سرّی قال: قال ابوعبدالله ﷺ: اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم؛[۲]

حسین بن سری می‌گوید: امام صادق ﷺ فرمود: هرگاه دو حدیث مختلف به شما رسید، حدیثی را که مخالف عامه است، عمل کنید.

این روایت مرسل است که با توجّه به کثرت روایات و عدم استناد جداگانه به این روایت، ضرری به بحث ما نمی‌رساند.

۵. روایت حسن بن جهم

این روایت نیز از رسالهٔ قطب راوندی چنین نقل شده است:

عن محمد بن موسی بن المتوکّل عن السعدآبادی عن احمد بن ابی‌عبدالله عن ابن فضّال عن الحسن بن جهم قال: قلت للعبد الصالح ﷺ: ... فیروی عن ابی‌عبدالله ﷺ شیء ویروی عنه خلافه فبایهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه؛[۳]

---

۱. همان، ص۳۵۵ـ۳۵۷.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۵ ح۳۰.

۳. همان، ح۳۱.

حسن بن جهم می‌گوید: از امام کاظم‌ﷺ پرسیدم: دربارهٔ حکم مسئله‌ای دو روایت مختلف از امام صادق‌ﷺ نقل می‌شود، به کدام‌یک عمل کنیم؟

امام‌ﷺ فرمود: به روایتی که مخالف عامه است عمل کن و از روایت موافق با آن‌ها دوری نما.

در این روایت محمد بن موسی بن متوکّل[۱] و احمد بن ابی‌عبدالله[۲] و نیز ابن‌فضال که معمولاً دربارهٔ حسن بن علی بن فضال و پدرش علی به کار می‌رود، همگی ثقه هستند.[۳] حسن بن جهم نیز در کتب رجالی توثیق شده است.[۴] اما سعدآبادی، همان علی بن حسین سعدآبادی از مشایخ ابن‌قولویه صاحب کامل الزیارات است که توثیق او مبتنی بر ثقه دانستن مشایخ واقع شده در سلسله اسناد کامل الزیارات است،[۵] منتها این مبنا ناتمام است و خود صاحب مبنا، یعنی آیةالله خوئی نیز در اواخر عمر خود از این مبنا دست کشید.

اما به هر حال، مضمون این روایت با روایات دیگر هماهنگی دارد و می‌توان به عنوان مؤید از آن استفاده کرد.

۶. روایت محمد بن عبدالله

این روایت را نیز صاحب وسائل این چنین از رسالهٔ قطب راوندی نقل می‌کند:

عن محمد بن موسی بن المتوکّل عن السعدآبادی عن احمد بن ابی‌عبدالله عن ابیه عن محمد بن عبدالله قال قلت للرضاﷺ: کیف نصنع بالخبرین المختلفین. فقال: اذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف منهما العامّة فخذوه وانظروا الی ما یوافق اخبارهم فدعوه؛[۶]

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۱۸، شمارهٔ ۱۱۸۷.
۲. همان، ج۲، شمارهٔ ۴۱۳ و ۴۱۴.
۳. همان، ج۲۴، شمارهٔ ۱۵۱۵۹.
۴. همان، ج۵، شمارهٔ ۲۷۶۰ و ۲۷۶۱.
۵. همان، ج۱۲، شمارهٔ ۸۰۸۶.
۶. حرّ عاملی، همان، ح۳۴.

محمد بن عبدالله می‌گوید: از امام رضاؑ حکم برخورد با دو خبر مختلف را پرسیدم. امامؑ جواب داد: هرگاه دو خبر مختلف به شما رسید از میان آن دو به خبر مخالف عامه عمل کنید و خبری را که موافق اخبار عامه است، واگذارید.

در این سند، پدر احمد بن ابی‌عبدالله، محمد بن خالد برقی است که توثیق شده[1] و بقیه سند با سند قبلی مشترک است.

۷. مرفوعهٔ زراره

این روایت را ابن‌ابی‌جمهور احسائی در کتاب عوالی اللئالی به نقل از علامهٔ حلّی به نقل از زراره چنین آورده است:

قال (زرارة): سألت اباجعفرؑ فقلت: جعلت فداك! یأتی عنکم الخبران والحدیثان المتعارضان فبایهما آخذ؟ قالؑ: یا زراره! خذ بما اشتهر بین اصحابك ودع الشاذ النادر. فقلت: یا سیدی! انهما معاً مشهوران مأثوران عنکم. فقال: خذ بما یقول اعدلهما عندك واوثقهما فی نفسك. فقلت: انهما معاً عدلان مرضیان موثقان. فقال: انظر ما وافق منهما العامّة فاترکه وخذ بما خالف، فان الحق فیما خالفهم؛[2]

زراره می‌گوید: از امام باقرؑ چنین پرسیدم: فدایت شوم! گاهی دو روایت متعارضی از شما می‌رسد، به کدام‌یک عمل کنم؟

فرمود: به روایتی که بین یارانت مشهور است عمل کن و روایت غیر مشهور را رها نما.

- سرور من! هر دو مشهورند و هر دو از شما رسیده‌اند.

- روایتی را که راوی آن به نظرت عادل‌تر و موثق‌تر است، عمل کن.

- راوی هر دو عادل و موثق و مورد رضایت اند.

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج۱۷، شمارهٔ ۱۰۷۱۰، ۱۰۷۱۱ و ۱۰۷۱۵.

۲. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج۲، ص۷۷۳ به نقل از: عوالی اللئالی، ج۴، ص۱۳۳.

ـ روایت موافق با عامه را رها کن و روایت مخالف با آنان را عمل نما، زیرا حق در روایت مخالف با آنان است.

در این روایت، سلسله سند ابن‌ابی‌جمهور تا علامه و از علامه تا زراره نقل نشده است، از این رو آن را مرفوعهٔ زراره گفته‌اند که همین نکته باعث ضعف آن می‌گردد. علاوه بر آن، در هیچ یک از کتب علامه و نیز در مجامیع روایی شیعه، این روایت نقل نشده است. از سوی دیگر، ابن‌ابی‌جمهور از سوی فقها مورد طعن واقع شده است و حتی صاحب حدائق که تقید خاصّی به عدم ردّ روایات دارد، بر کتاب و صاحب آن طعن وارد ساخته است.[1]

بنابراین در مباحث آینده، جایی که استدلال تنها متوقف بر این روایت باشد، استدلالی غیر تام خواهد بود و سعی ما بر پرهیز از چنین استدلالی است.

گروه دوم: روایات مطلق

این روایات که در متن آن‌ها سخن از تعارض به میان نیامده است، از قرار زیر است:

۱. روایت علی بن اسباط

علی بن اسباط می‌گوید:

قلت للرضاؑ: یحدث الامر لا اجد بدّاً من معرفته ولیس فی البلد الذی انا فیه احد استفتیه من مواليك: قال: فقال: ائت فقیه البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك بشیء فخذ بخلافه فان الحق فیه؛[2]

علی بن اسباط می‌گوید به امام رضاؑ عرض کردم: گاهی مسئله‌ای پیش می‌آید که حتماً باید حکم آن دانسته شود، و در شهری که من در آن به سر می‌برم، هیچ یک

---

۱. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج۱، ص۹۹.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۲ـ۸۳، ح۲۳.

از دوستان شما نیست تا حکم آن را بپرسم. امام علیه السلام فرمود: نزد فقیه شهر برو و از او استفتا کن، به هر چه فتوا داد، تو خلافش را عمل کن که حق در آن است.

۲. مرفوعهٔ ابواسحاق ارجانی

در این مرفوعه نقل شده است:

قال ابوعبدالله علیه السلام: اتدری لم امرتم بالأخذ بخلاف العامّة. فقلت: لا ادری. فقال: ان علیّاً علیه السلام لم یکن یدین الله بدین الا خالف علیه الامّة الی غیره ارادة لابطال امره وکانوا یسألون امیرالمؤمنین علیه السلام عن الشیء الذی لا یعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم لیلتبسوا علی الناس؛[1]

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: آیا می‌دانی چرا شما به عمل کردن بر خلاف عامّه فرمان داده شده‌اید. راوی می‌گوید: خیر. امام می‌فرماید: (زیرا) علی علیه السلام به هر چه از دین خدا عمل می‌کرد، امّت با او مخالفت می‌کردند، و (حتی) از چیزی که حکمش را نمی‌دانستند، از او پرسش می‌کردند و هنگامی که جواب آن‌ها را می‌داد، ضدّی از پیش خود برای آن می‌ساختند تا مردم را در اشتباه اندازند.

۳. روایت ابوبصیر

در این روایت امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

ما انتم والله علی شیء مما هم فیه ولا هم علی شیء مما انتم فیه فخالفوهم فماهم من الحنیفیّة علی شیء؛[2]

شما و آن‌ها در یک راه نمی‌باشید، پس با آن‌ها مخالفت نمایید، زیرا آن‌ها در راه مستقیم قرار ندارند.

---

۱. همان، ص۸۳، ح۲۴.

۲. همان، ص۸۵، ح۳۲.

۴. روایت عبید بن زراره

از عبید بن زرارة نقل شده است که آن حضرت فرمودند:

ماسمعته منی یُشبه قول‌الناس فیه التقیة وما سمعت منی لایشبه قول الناس فلا تقیّة فیه؛[۱]

هر آن چه از من شنیدید که با گفتار مردم (عامه) مشابهت داشت، (بدان) که در آن تقیه کرده‌ام، و هر آن چه شنیدی و با گفتار مردم مشابهت نداشت (بدان) که در آن تقیه نکرده‌ام.

۵. مرسلهٔ داود بن حصین

در این روایت به نقل از امام صادق﵇ چنین آمده است:

والله ما جعل الله لاحد خیرة فی اتباع غیرناوان من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا فی قول او عمل فلیس منا ولا نحن منهم؛[۲]

امام صادق﵇ می‌فرماید: به خداوند سوگند که او هیچ کس را در پیروی کردن از غیر ما، مختار نکرده است، و هر آن کس که با ما موافق باشد با دشمن ما مخالفت نموده و هر آن کس که با دشمن ما در گفتار یا کردار موافق باشد، نه او از ماست و نه ما از او.

۶. صحیحهٔ محمد بن اسماعیل بن بزیع

در این صحیحه امام رضا﵇ در جواب پرسشی می‌فرماید:

فقال: ... **ولکن اذا رایت الناس یقبلون علی شیء فاجتنبه...؛**[۳]

هنگامی که دیدی مردم به چیزی روی می‌آورند، تو از آن دوری نما.

---

۱. همان، ص۸۸، ح۴۶.

۲. همان، ص۸۵، ح۳۳.

۳. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۵، ص۱۴۲، ح۱۴۲؛ همو، الاستبصار، ج۲، ص۲۳۷، ح۷ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۹، ص۴۸۸، ح۱۰.

در پایان این بحث تذکّر سه نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. بحث‌های سندی و دلالتی روایات گروه دوم مفصّلاً در بحث شرط تعارض از شرایط حمل بر تقیه خواهد آمد. هم‌چنین بخشی از بحث‌های دلالتی گروه اوّل در بخش شرایط بیان خواهد شد.

۲. بعضی از فقها مانند صاحب حدائق به گروه سومی از روایات برای حمل بر تقیه استناد کرده‌اند و آن، روایاتی است که سخن از القای خلاف بین اصحاب از سوی ائمّه علیهم‌السلام به میان آمده است تا اصحاب شناخته نشده و مورد اذیّت واقع نشوند.

صاحب حدائق از این روایات در مورد عدم اشتراط موافقت با عامه در حمل بر تقیه استفاده کرده است که بحث‌های تفصیلی آن هنگام بحث از موافقت با عامه، خواهد آمد.

۳. ممکن است اشکال شود که: در تمام روایات گروه اوّل و هم‌چنین روایات گروه دوم به جز یک روایت، سخن از حمل روایت موافق با عامه به میان نیامده بود، بلکه در این روایات به دوری گزیدن و رها کردن روایات موافق با عامه فرمان داده شده بود که اعمّ از حمل بر تقیه است، زیرا ممکن است ترک این روایات به جهات دیگری همچون جعل از سوی عامه باشد. بنابراین، حمل عباراتی همچون «اترک»، «دع» و «اجتنب» در این گونه روایات بر تقیه، حمل اعمّ بر اخص می‌باشد که نیاز به دلیل دارد.

در جواب این اشکال می‌توانیم از دو نکته به عنوان دلیل و شاهد برای ردّ آن استفاده کنیم.

نکتهٔ اوّل آن است که از روایات گروه اوّل چنین به دست می‌آید که صدور هر دو دسته از روایات موافق با عامه و مخالف با آن‌ها از سوی امام علیه‌السلام قطعی است و راوی از حکم تعارض آن دو دسته می‌پرسد، بنابراین با این فرض، احتمال جعل از سوی عامه منتفی شده و برای ردّ روایات موافق با عامه چاره‌ای جز حمل بر تقیه باقی نمی‌ماند.

نکتهٔ دوم: روایت «ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیه وما سمعت منّی لایشبه

قول الناس فلا تقیة فیه»[1] از روایات گروه دوم است که می‌تواند به عنوان تبیین وجه رد و ترک روایات موافق با عامه که در دیگر روایات به آن پرداخته شده، مورد استفاده قرار گیرد.

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج۱۸، ص۸۸، ح۴۶.

گفتار چهارم:

جایگاه حمل بر تقیه در میان علوم اسلامی

مباحث تفصیلی حمل بر تقیه در کدام علم باید بررسی شود؟ علم فقه، اصول فقه، قواعد فقهیه و یا...؟

به نظر می‌رسد جایگاه اصلی این بحث، علم اصول فقه است، زیرا چه موضوع علم اصول را منابع چهارگانهٔ فقه یعنی کتاب، سنّت، اجماع و عقل دانسته و چه آن را کلّی منطبق بر موضوعات مسائل مختلف این علم بدانیم،[1] به هر حال مباحث سنّت، یعنی بحث از قول، فعل و تقریر معصوم‌ﷺ از موضوعات علم اصول به حساب می‌آید که یکی از مباحث آن حمل روایت معصوم‌ﷺ بر تقیه است، زیرا در بحث سنّت از این نکته بحث می‌شود که آیا قول، فعل یا تقریر امام‌ﷺ همیشه در مقام بیان حکم واقعی صادر می‌شود یا ممکن است به جهت وجود مصالحی دیگر در غیر آن مقام همانند تقیه نیز صادر شود؟ اگر شق دوم درست است، ضوابط و شرایط حمل کلام امام‌ﷺ بر غیر مقام بیان حکم واقعی کدام است؟ چه قراینی می‌تواند ما را در شناخت آن مقام یاری کند؟

---

۱. نظر اوّل، نظر مشهور قبل از صاحب کفایه و نظر دوم، نظر خود اوست (کفایة الاصول، ج۱، ص۶).
برای اطلاع بیش‌تر از این بحث رجوع شود به مقدمهٔ کتب مفصّل اصولی بعد از صاحب کفایه همانند: فوائد الاصول، اجود التقریرات، تهذیب الاصول، انوار الاصول و....

در این جهت بین آن که حمل بر تقیه را تنها در صورت تعارض اخبار دانسته و یا مانند میرزای نائینی آن را در بعضی از صور، در غیر صورت تعارض نیز جاری بدانیم،[۱] تفاوتی وجود ندارد، زیرا در هر دو صورت حمل بر تقیه دربارهٔ فعل، قول و تقریر معصوم علیه السلام انجام می‌گیرد.

به همین جهت از قدیمی‌ترین کتب اصول همانند عدة الاصول شیخ طوسی[۲] تا کتب اصولی قرون میانی همانند معارج الاصول محقق[۳] و معالم الاصول شیخ حسن فرزند شهید ثانی (متوفای ۱۰۱۱ق)[۴] و نیز کتب اصولی متأخرین به خصوص از زمان وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۵ق)[۵] و شیخ انصاری (متوفای ۱۲۸۱ق)[۶] به بعد، به این مسئله پرداخته‌اند.

البته کتاب‌های یاد شده در اجمال و تفصیل این مسئله تفاوت‌های فراوانی با هم دارند، و شاید بتوان گفت منقح‌ترین ابحاث این مسئله برای اوّلین بار در کتاب شیخ انصاری مطرح شده است و بعد از وی کتاب‌های اصولی دیگر همانند کفایة الاصول، فوائد الاصول، نهایة الافکار، مقالات الاصول و... ناظر به مباحث او بوده‌اند.

در این کتب و به خصوص در بخش کتب متأخرین، مباحث مختلفی در مورد حمل بر تقیه مطرح شده است و ما نیز سعی می‌کنیم همهٔ این مباحث در این تحقیق مطرح شود؛ اگر چه گاهی به جهت عدم کارآیی بعضی از آن‌ها تنها به اشاره اجمالی اکتفا خواهیم کرد. ضمن آن که تذکّر این نکته را ضروری می‌دانیم که بسیاری از مباحث اصولی حمل بر تقیه، به خصوص در ابعاد ریزتر مسئله، در کتب اصولی

---

۱. محمدعلی کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس آیة الله نائینی)، ج۴، ص۷۸۲؛ «والذی لایمکن فیه التعبد بالصدور مع الحمل علی التقیة، هو ما اذا کان الخبر ظاهراً فی التقیة واما اذا لم یکن فی الخبر قرائن التقیة فالحمل علیها انما یکون بعد وقوع التعارض بینه وبین الخبر المخالف للعامّة».

۲. شیخ طوسی، عدّة الاصول، ج۱، ص۳۷۷.

۳. محقق حلی، معارج الاصول، ص۱۵۶.

۴. پایان کتاب معالم الاصول.

۵. وحید بهبهانی، الفوائد الحائریه، ص ۳۵۳.

۶. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۷۷۱ به بعد.

مطرح نشده است که سعی خواهیم کرد، این مباحث را در بخش‌های مختلف این تحقیق ارائه نماییم.

اگر بخواهیم به مباحث اصولی مسئله که در کتب اصولی متأخرین مطرح شده یک چینش منطقی بدهیم، می‌توانیم آن را چنین ارائه کنیم:

۱. آیا مسئله حمل بر تقیه فقط در هنگام تعارض اخبار مطرح می‌شود یا بدون تعارض نیز کاربرد دارد؟

۲. در صورت اوّل آیا مقدم بر جمع عرفی است یا مؤخر؟

۳. در همین صورت آیا به عنوان مرجّح حجت بر حجّت مطرح می‌شود یا به عنوان ممیز حجت از لاحجت؟ و ثمرهٔ نزاع چیست؟

۴. در صورت اوّل آیا مرجّح داخلی است یا خارجی؟

۵. اگر مرجّح داخلی باشد چه نوع از آن است، مرجّح صدوری، جهتی یا مضمونی؟ و ثمرهٔ این نزاع چیست؟

۶. اعمال این مرجّح در چه رتبه‌ای قرار دارد؟

جایگاه بعضی از این مسائل در فصل‌های آینده است و جایگاه بعضی دیگر همین جا است که به ترتیب زیر بیان می‌شود:

الف) حمل بر تقیه مرجّح یا ممیز؟

قبل از ورود در بحث، توجه به این نکته ضروری است که وقتی روایتی می‌تواند مستند حکم شرعی قرار گیرد که سه مرحله را طی کرده باشد:[1]

۱. مرحلهٔ صدور: در این مرحله باید اثبات شود که روایت مورد نظر (به طور قطعی یا تعبدی) از معصوم علیه السلام صادر شده است. اصلی که با آن، این مرحله اثبات می‌شود «اصالة الصدور» نام دارد که مبانی اصولیین در رسیدن به این اصل مختلف است؛ بعضی تنها روایتی را حجت می‌دانند که افراد سلسله سند آن همگی مورد اطمینان

---

۱. برای اطلاع از این سه مرحله ر.ک: شیخ انصاری، همان، ص ۱۰۸ ـ ۱۰۹.

باشند (روایت ثقه) که اینان در راه رسیدن به اصالة الصدور ناگزیر از اثبات وثاقت همهٔ راویان حدیث می‌باشند.

بعضی دیگر روایتی را حجّت می‌دانند که به وسیلهٔ قراینی صدور آن محرز شود (روایت موثوق الصدور) و یکی از آن قراین، وثاقت سند است. وثوق به صدور از راه قراین دیگری همچون نقل در کتب معتبره، شهرت فتوایی و عملی و... نیز به دست می‌آید.[۱]

۲. مرحلهٔ جهت صدور: در این مرحله به دنبال اثبات این نکته هستیم که معصوم علیه السلام این روایت را به منظور بیان حکم واقعی خداوند گفته است و در هنگام بیان آن، مسائلی همچون تقیه یا مصالح دیگری که باعث عدم بیان حکم واقعی شود، در کار نبوده است.

اصلی که این مرحله را اثبات می‌کند، «اصالة عدم صدور الروایة لغیر داعی بیان الحکم الواقعی» نام دارد که در بُعد تقیه از آن با عنوان «اصالة عدم التقیه»[۲] و در بعضی از کتب اصولی با عنوان «اصالة الجهة» از آن یاد می‌شود.[۳]

شیخ انصاری دربارهٔ این اصل چنین می‌فرماید:

> این اصل حجت است، زیرا به قاعده‌ای برمی‌گردد که علما و عقلا بر آن اتفاق نظر دارند و آن قاعده حمل کلام متکلّم بر صدور به منظور بیان خواستهٔ واقعی او است، و نه آن‌که به جهت تقیه یا ترس، آن را در خلاف مقصود خود بیان کرده باشد. لذا کسی که ادعا می‌کند، منظور من خواستهٔ واقعی‌ام نبود، پذیرفته نمی‌شود، مگر آن که کلام او همراه با قراین اثبات کنندهٔ ادعایش باشد.[۴]

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: حسن بن زین‌الدین، منتقی الجمان، ص۸؛ یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج۱، ص۱۴ و جعفر سبحانی، اصول الحدیث واحکامه، ص۵۳ـ۵۴.

۲. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۳، ص۹۵.

۳. سید محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۲۷.

۴. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج۱، ص۱۰۸؛ «وهی حجّة لرجوعها الی القاعدة المجمع علیها بین العلماء والعقلاء ←

معنای این اصل آن است که حمل بر تقیه خلاف اصل بوده و اجرای آن نیاز به دلیل و قرینه دارد.

۳. مرحلهٔ ظهور: این مرحله، مرحلهٔ اثبات دلالت حدیث بر مدّعا است که برای اثبات آن باید از اصلی با عنوان «اصالة الظهور» عبور کرد.

در این جا میرزای نائینی مرحلهٔ چهارمی نیز با عنوان «حجیّة الظهور» تصوّر کرده[۱] که از بحث ما خارج است.

حال پس از این مقدمه به ذکر تعریف مرجّح و ممیز می‌پردازیم.

چنان‌چه برای رفع تعارض دو خبر که هر یک به تنهایی تمام شرایط حجیّت را برای اثبات حکم فقهی دارند، بخواهیم از مخالفت با عامّه به عنوان یک مزیّت برای یکی از دو طرف استفاده کنیم، به آن مرجح گویند، اما اگر بخواهیم به وسیلهٔ این ملاک، عدم حجیّت یک خبر و حجیّت خبر مقابل را تشخیص دهیم، به آن ممیز گویند؛ به عبارت دیگر، ممیز، کاشف از عدم عبور یکی از دو طرف از تمام مراحل حجیّت است. حال برای تشخیص مرجح یا ممیز بودن مخالفت با عامّه، ابتدا مدلول روایات را در این زمینه بررسی می‌کنیم.

در این زمینه تنها روایات گروه اوّل قابل استناد است، زیرا در روایات گروه دوم از تعارض سخن به میان نیامده است تا بحث ترجیح مطرح شود.

از میان این روایات، به مقبولهٔ عمر بن حنظله و مرفوعهٔ زراره می‌توان برای مرجّح بودن استناد کرد، زیرا در هر دو، حجیّت داشتن دو طرف امری مسلّم گرفته شده است، زیرا در روایت اوّل از عبارت «فان کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟» چنین برمی‌آید که صدور هر دو خبر از سوی سائل، مسلّم فرض شده است، چنان‌که در روایت دوم نیز آمده است: «یا سیدی! انهما معاً مشهوران مأثوران عنکم».

← من حمل کلام المتکلّم علی کونه صادراً لبیان مطلوبه الواقعیّ لا لبیان خلاف مقصوده من تقیة او خوف ولذا لایسمع دعواه ممن یدعیه اذا لم یکن کلامه محفوفاً باماراته».

۱. محمدعلی کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس آیة الله نائینی)، ج ۴، ص ۷۷۹.

اما روایت اوّل از دو جهت قابل ایراد است:

اشکال اوّل: امام علیه السلام در هنگام مطرح کردن ترجیح به شهرت می‌فرماید:

ینظر الی ما کان من روایتهما عنا فی ذلك الذی حکما به المجمع علیه عند اصحابك فیؤخذ به من حکمنا و یترك الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابك فان المجمع علیه لاریب فیه.

از عبارت اخیر چنین برمی‌آید که روایت طرف مقابل، محل «ریب» است و در حقیقت، بر عدم صدور دلالت می‌کند.

جواب این اشکال آن است که اوّلاً «لا ریب فیه» در این‌جا امری نسبی و «مجمع علیه» به معنای مشهور است، زیرا در غیر این صورت، شاذ معنا ندارد و معنای سخن امام علیه السلام چنین می‌شود که روایت مشهور نسبت به روایت شاذ از ریب کم‌تری برخوردار است.

ثانیاً: فقرهٔ «فان کان الخبران عنکم مشهورین» بعد از این فقره مطرح شده است و امام علیه السلام مخالفت با عامه را به عنوان یکی از راه‌های حلّ تعارض دو خبر مشهور که شرایط حجیت آن‌ها تمام شده است، مطرح می‌نماید.

اشکال دوم: در این روایت یکی از مرجّحات موافقت با کتاب است که در حقیقت می‌تواند به عنوان ممیز مطرح باشد، زیرا از روایات دیگر چنین به دست می‌آید که اصولاً روایت مخالف با کتاب از سوی ائمّه علیهم السلام صادر نشده است.[1]

جواب این اشکال آن است که مخالفت و موافقت با کتاب بر دو نوع است:

اوّل آن که روایت با صریح و نص قرآن منافات داشته باشد و به اصطلاح با هم متباین باشند. در این صورت روایاتی که می‌گویند: این روایات از سوی ما صادر نشده یا آن‌ها باطل هستند، ناظر به این دسته روایات و در حقیقت روایات ممیّزه‌ای هستند که در مقام بیان مقیاس اصل حجیّت خبر صادر شده‌اند.

دوم آن که روایت با ظاهر قرآن و نه نص آن، مخالف باشد که اگر این گونه روایت

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۹، ح۱۵ و ر.ک: ص۷۸، ح۱۲ و ص۸۹، ح۴۸.

شرایط حجیّت را دارا باشد، به تنهایی می‌تواند مورد استناد قرار گرفته و عام یا مطلق قرآن را تخصیص زده یا مقید سازد و اگر در ظرف تعارض واقع شود، موافقت کتاب می‌تواند به عنوان یک مرجّح مورد استفاده قرار گیرد.[۱]

شاهد مطلب این است که در این حدیث، شرایط حجیّت در دو روایت متعارض، مفروغ عنه گرفته شده، زیرا این ملاک بعد از فقرهٔ «فان کان الخبران عنکم مشهورین...» وارد شده است. اما روایات دیگر از گروه اوّل، در اتمام شرایط حجیّت دو خبر متعارض صراحت ندارند، زیرا صدر آن‌ها از رسیدن دو خبر متعارض منسوب‌به ائمّه علیهم السلام خبر می‌دهد، بدون آن‌که متعرض صحّت یا عدم صحّت این وصول شده باشند. بنابراین، احادیث یاد شده از این‌جهت مجمل‌اند و در آن‌ها موافقت با عامّه را نمی‌توان به‌عنوان یک مرجّح در نظر گرفت، هم‌چنان که نمی‌توان به عنوان ممیز از آن استفاده کرد.

با این وصف، با استناد به دو روایت پیش گفته می‌توان مرجّح بودن مخالفت با عامّه را اثبات نمود.

اما از نظر اصولیون، در این‌جا دو دیدگاه از قرار زیر وجود دارد:

نظر شیخ انصاری و بیش‌تر اصولیون متأخر آن است که حمل بر تقیه در طرف موافق با عامّه، ترجیحی برای خبر مخالف با عامه به شمار می‌رود و اصولاً شیخ بحث خود را با عنوان «الترجیح من حیث وجه الصدور» مطرح کرده است.[۲]

به نظر می‌رسد مستند این نظر، همان روایات باب ترجیح و به خصوص دو روایت مقبوله و مرفوعه باشد.

اما آخوند با این نظر مخالف است و مخالفت با عامه را به عنوان «تمییز الحجّة عن اللاحجّة» مطرح می‌کند و دلیل ایشان آن است که اجرای «اصالة عدم التقیة» در خبر مخالف با عامه، مانع از اجرای این اصل در خبر موافق می‌شود و در حقیقت باعث

---

۱. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج۴، ص۲۵۴.

۲. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۸۰۴.

می‌شود که آن خبر نتواند از مرحلهٔ دوم حجیّت یعنی «اصالة صدوره لبیان حکم الله الواقعی» عبور کند.

هم‌چنین ایشان دربارهٔ موافقت با کتاب نیز چنین نظری دارند و شاید ذکر این دو در کنار هم نیز تأییدی بر مدّعای وی دربارهٔ مخالفت با عامه باشد.

ایشان در بحث تعدّی از مرجّحات منصوصه می‌نویسند:

> در این‌که روایاتی که موافقت کتاب یا موافقت قوم را مطرح کرده‌اند از اخبار باب تعارض به‌شمار آیند، محل تأمل است، زیرا احتمال قوی وجود دارد که خبر مخالف با کتاب، به خودی خود از حجیّت ساقط باشد، چون در این‌گونه خبرها عباراتی همچون «زخرف»،[1] «باطل»،[2] «لیس بشیء»[3] (معتبر نیست) و «لم نقله»[4] (ما نگفته‌ایم) به‌کار رفته است. یا آن که در بعضی از روایات، به کوبیدن این‌گونه روایات به دیوار فرمان داده‌اند.
>
> هم‌چنین در خبری که با عامه موافق است، این احتمال قوی وجود دارد که حجت نباشد، زیرا در این هنگام با توجه به خبر مخالف با عامه که موثوق الصدور (اگر نگوییم قطعی الصدور) است، در خبر دیگر اصالة عدم التقیة جاری نمی‌شود، زیرا با توجه به خبر مخالف با عامه در طرف دیگر به صدور تقیه‌ای آن اطمینان داریم.
>
> هم‌چنین اصل صدور خبر مخالف با کتاب، با ظهور آن سست می‌شود و ادلّهٔ اعتبار

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۹، ح ۱۴ و ۷۸، ح۱۲؛ «عن ابی‌عبدالله علیه السلام قال: ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف».

۲. همان، ص۸۹، ح۴۸؛ «عن العبد الصالح علیه السلام قال: اذا جاءك الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب الله واحادیثنا فان اشبههما [اشبههما] فهو حق و ان لم یشبهها [لم یشبههما] فهو باطل».

۳. در این احادیث عبارت «لیس بشیء» وارد نشده، بلکه «لیس منّا» آمده است مانند: «عن الرضا علیه السلام: ما جائك عنا فقس علی کتاب الله عزوجل واحادیثنا فان کان یشبههما فهو منا وان لم یکن یشبههما فلیس منا» (همان، ص۸۷، ح۴۰) که شاید مراد آخوند نیز همین عبارت باشد.

۴. همان، ص۷۹، ح۱۵؛ «عن ابی‌عبدالله علیه السلام: قال: خطب النبی صلی الله علیه و آله بمنی فقال: ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب الله فانا قلته وما جاءکم یخالف کتاب الله فلم اقله».

سند و ظهور آن را دربرنمی‌گیرد پس این اخبار در مقام تمییز حجت از لاحجت هستند، نه ترجیح حجت بر حجت.[۱]

جواب کلام آخوند در بُعد مخالفت با عامه این است که مراد از حجّت و به عبارت دیگر، عبور از مراحل سه گانهٔ حجیّت، آن است که خبر به خودی خود و با صرف نظر از تعارضش با خبر دیگر از این مراحل عبور نماید و خبر موافق با عامه نیز به خودی خود این شرایط را دارد وحتی «اصالة عدم صدوره تقیة» نیز در آن جاری‌است، زیرا ما چنین نمی‌گوییم که هر خبر موافق عامه حتی در صورت عدم تعارض، حجّت نباشد.

اما در بُعد مخالفت باکتاب، چنان که گفته شد، منظور از مخالفت باکتاب در اخبار ترجیح، مخالفت با ظاهر کتاب است و در اخبار عرضه بر کتاب که آخوند به آن اشاره می‌کند، مراد مخالفت تباینی و به عبارت دیگر مخالفت با نصّ قرآن است.

ثمرهٔ بحث

یکی از ثمرات این بحث آن است که اگر مخالفت با عامّه به عنوان تمیز حجت از لاحجت مطرح شود، در این صورت خبر مقابل که حمل بر تقیه شده، خبر غیر معتبری است که به هیچ وجه قابل استدلال نیست.

اما اگر این امر به عنوان ترجیح حجت بر حجت مطرح شود، خبری که بر تقیه حمل شده است به‌طور کلی رد نمی‌شود، و ممکن است به بخش دیگری از آن خبر که با خبر مخالف در تعارض نیست، استدلال شود.

بنابراین کلام صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶ق) که می‌فرماید: تقیه در حقیقت کنار گذاشتن یکی از دو خبر است[۲] و نیز عبارت او که حمل بر تقیه را در حقیقت اخراج از حجیّت می‌داند[۳] صحیح نیست؛ شاهد مطلب، کلام خود اوست که حمل ذیل روایتی

---

۱. محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ج۲، ص۳۹۳ـ۳۹۵.

۲. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۲۲، ص ۱۹؛ «التقیة فی الحقیقة طرح لاحد الدلیلین».

۳. همان، ج۱۵، ص ۴۵۰؛ «والتقیة انما هی محمل اضطراری لما فیها من اخراج الخبر عن الحجیّة».

بر تقیه را با استدلال به اطلاق روایت منافی نمی‌داند،[۱] در حالی که اگر حمل بر تقیه به معنای رد و اخراج از حجیّت باشد، چنین استدلالی در حقیقت استدلال به لاحجت است.

در حقیقت می‌توان این بحث را شاخه‌ای از بحث تقطیع در حجیّت روایات دانست؛ بدین معنا که اگر قسمتی از روایت به هر جهت از حجیّت افتاد، آیا مانع از استدلال به بقیهٔ روایت می‌شود یا خیر؟ نظر صاحب جواهر این است که چنین تقطیعی جایز است، چنان‌که دربارهٔ کبرا و تطبیق آن بر صغرا یعنی حمل بر تقیه، در هنگام بحث از روایتی که بخشی از آن حمل بر تقیه شده،[۲] حمل بر تقیهٔ قسمتی از خبر را موجب سستی احکام قسمت‌های دیگر آن نمی‌داند، زیرا در غیر این صورت باید قائل به عدم حجیّت بیش‌تر اخبار شد.

هم‌چنین با وجود این‌که حاج آقا رضا همدانی حمل بر تقیه را به منزلهٔ طرح روایت می‌داند،[۳] در هنگام بحث از روایتی که مشتمل بر سهو نبی ﷺ است و در ضمن آن حکم فقهی دیگری نیز بیان شده، می‌فرماید:

> اگر منافات داشتن قسمتی از این خبر را با مرتبهٔ نبوت بپذیریم و بگوییم آن قسمت به جهت تقیه یا امری مانند آن صادر شده است، اقتضای آن فقط از کار انداختن همان قسمت است نه قسمت‌های دیگر... .[۴]

چنان که در جای دیگر با تصریح به جواز تقطیع در روایات، یکی از مصادیق آن را

---

۱. همان، ج۲۳، ص۸۰؛ عبارت صاحب جواهر که در بحث خیارات آمده چنین است: «و موثق غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن ابیه عن علی علیه السلام اذا صفق الرجل علی البیع فقد وجب وان لم یفترقا وموافقة ذیله للتقیة غیر مانع من استدلال باطلاقه» مقصود وی این است که اگرچه عبارت «وان لم یفترقا» موافق عامّه است و از روی تقیه صادر شده، اما اطلاق صدر بر به ملکیّت مشتری در آمدن مبیع به وسیلهٔ عقد و در زمان خیار، دلالت می‌کند.

۲. همان، ج۱۳، ص۵۴؛ «ومنه یذهب الوهم الی ورودها مورد التقیة فی ذلك ویتطرق الوهن لما اشتملت علیه من الاحکام اذ هی مع عدم اقتضائها الخروج عن الحجیّة فیما نحن فیه ضرورة عدم بطلان حجیّة الخبر ببطلانها فی بعضه کما هو محرر فی محلّه والاّ لاقتضی سقوط اکثر الاخبار».

۳. حاج آقارضا همدانی، مصباح الفقیه، ج۲، ص۳۹۵.

۴. همان، ص۶۴.

حمل بر تقیه می‌داند و بر این باور است که اگر حجیّت اخبار را از باب سببیّت و به گونهٔ تعبدی قائل باشیم، می‌توانیم سقوط قسمتی از خبر را موجب سقوط همهٔ آن بدانیم، اما ما قائلیم که هرگاه خللی همانند تحریف، اشتباه و تقیه در قسمتی از خبر، آن قسمت را از کار انداخت، موجب از حجیّت افتادن همهٔ خبر نخواهد شد.[۱]

صاحب حدائق نیز از کسانی است که در موارد حمل بر تقیه قائل به جواز تقطیع است. چنان که دربارهٔ روایتی که علاوه بر بیان استحباب مضمضه و استنشاق در وضو، شستن پاها را نیز ذکر کرده است به این نکته تصریح می‌کند که هرگاه قسمتی از خبر حمل بر تقیه شد، فقط همان قسمت از حجیّت می‌افتد، همچنان که عام تخصیص خورده، در غیر محلّ تخصیص بر حجیت خود باقی است.[۲]

ب) اقسام مرجحات

در یک نگاه کلی مرجحات به مرجح داخلی و خارجی تقسیم می‌شوند:

مرجح داخلی مرجّحی است که استقلال وجودی نداشته و بدون وجود خبر، قابل تحقق در خارج نیست؛ مانند صفات راوی (او ثق بودن، اعدل بودن، افقه بودن و...)، فصیح‌تر بودن متن روایت، منقول به لفظ بودن (نه به معنا)، شهرت روایی و... . در مقابل، مرجح خارجی مرجّحی است که به‌صورت مستقل و بدون وجود خبر در خارج تحقق دارد که هرگاه مضمون یکی از دو خبر با آن موافق بود، باعث ترجیح در آن خبر می‌شود؛ مانند اصل، کتاب و... .[۳]

---

۱. همان، ج۱، ص۳۳۱؛ «وما یقال من ان هذا ای کون بعض فقرات الروایة مطروحة لا یخرجها من الحجیّة فیما عداها جمود بحت فی مثل المورد اذ لانقول بحجیّة الاخبار من باب السببیّة المحضة تعبّداً من حیث السند او الدلالة حتی نلتزم بمثل هذه التفکیکات وانما نلتزم بعدم خروج بعض الفقرات من الحجیّة بخروج بعض آخر اذا تطرق احتمال خلل فی الفقرة المطروحة یخصّها من نحو السقط والتحریف والاشتباه والتقیة ونحوها».

۲. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج۲، ص۱۶۱؛ «... اشتمال آخر الاخیرة [ای الروایة الاخیرة] علی ما یشعر بالتقیة [ای علی غسل الرجلین] لا یقتضی بطلان الاستدلال بها علی ما عدا موضع التقیة [ای استحباب المضمضة والاستنشاق] اذ سبیلها فیما لا معارض له سبیل العام المخصوص فی غیر موضع التخصیص».

۳. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۷۸۳.

از این تعریف روشن می‌شود که مخالفت با عامه، مرجّح داخلی است، زیرا بدون وجود خبر، تحققی در خارج نخواهد داشت. از آن‌جا که این بحث، ثمرهٔ عملی ندارد به همین مقدار اکتفا می‌شود و در ادامه تنها به بررسی مرجح داخلی اکتفا می‌کنیم.

اصولیون، مرجّح داخلی را به سه قسم صدوری، جهتی و مضمونی تقسیم کرده‌اند.

مرجّح صدوری آن است که صدور یکی از دو خبر را نسبت به خبر دیگر تقویت می‌کند و مورد آن گاهی در سند است مانند اعدل بودن راوی و گاهی در متن، مانند فصیح‌تر بودن متن روایت.

مرجّح جهتی آن است که باعث می‌شود، در مقام بیان حکم واقعی بودن یک روایت نسبت به روایت دیگر تقویت شود، مانند مخالفت با عامه (طبق یک نظر).

بالأخره مرجّح مضمونی آن است که باعث می‌شود مضمون یکی از دو خبر متعارض، نزدیک‌تر به واقع به نظر آید، مانند موافقت با کتاب و سنّت.[1]

اما این‌که مخالفت با عامّه چه نوع مرجّحی است، بین اصولی‌ها اختلاف است. نظر مشهور آن است که مرجّح جهتی است؛ یعنی در خبر مخالف با عامّه احتمال تقیه وجود ندارد و جهت صدور خبر موافق با عامّه که حمل بر تقیه می‌شود، بیان حکم الله واقعی نبوده است؛[2] به بیان دیگر، در خبر مخالف «اصالة عدم التقیة» جاری می‌شود.

در مقابل، نظر بعضی از اصولیین همانند سید حکیم آن است که مرجّح مضمونی است؛[3] یعنی همانند ترجیح به کتاب و سنّت، مضمون خبر مخالف تقویت شده و به

---

۱. ر.ک: همان، ص ۸۰۱.

۲. همان، ص ۸۰۴.

۳. سید محسن طباطبائی حکیم، حقائق الاصول، ج ۲، ص ۵۸۸.

واقع نزدیک‌تر می‌گردد.

قبل از ذکر دلایل دو طرف، گفتنی است ظاهراً قائلین به مرجّح مضمونی، مرجّح جهتی بودن را نفی نمی‌کنند و به عبارت دیگر، مرجّح مضمونی بودن را مانع از اجرای اصالة عدم التقیة در خبر مخالف نمی‌دانند.

شاهد این مطلب نظر شیخ است که از عبارات او هر دو نظر استفاده می‌شود.[۱]

در مورد استدلال دو طرف به روایات، گفتنی است: بیش‌تر روایات این باب به صورت مطلق، به گرفتن خبر مخالف با عامّه با عبارت «خذ» و «خذوا» فرمان داده‌اند و ردّ خبر موافق با عامه را با عباراتی همچون «دعوه»، «ردّوه»، «اترکه»، «اجتنبه»، «ذروه» بیان کرده‌اند، بدون این‌که متعرض علّت این امر و نهی بشوند که به این‌گونه روایات هیچ کدام از دو گروه نمی‌توانند تمسّک کنند.

اما از روایتی همچون روایت عبید بن زرارة[۲] طرفداران مرجّح جهتی می‌توانند استفاده کنند، زیرا در این روایت، تقیه به عنوان علّت صدور روایات موافق با عامه ذکر شده است که از آن می‌توانیم جهت صدور روایات موافق را به دست آوریم و مخالفت با عامه را به عنوان مرجّحی جهتی محسوب کنیم.

اما روایاتی که ظاهر در مرجّح مضمونی است، تعداد بیش‌تری را به خود اختصاص داده که آن روایات را می‌توانیم از قرار زیر بر شماریم:

---

۱. شیخ ابتدا با تصریح به مرجح جهتی بودن مخالفت با عامه می‌نویسد: «واما الترجیح من حیث وجه الصدور بان یکون احد الخبرین مقروناً بشیء یحتمل من اجله ان یکون الخبر صادراً علی وجه المصلحة المقتضیة لبیان خلاف حکم الله الواقعی من تقیّة او نحوها من المصالح وهی وان کانت غیر محصورة فی الواقع الّا ان الذی بایدینا امارة التقیة وهی مطابقة ظاهر الخبر لمذهب اهل الخلاف فیحتمل صدور الخبر تقیّة عنهم احتمالاً غیر موجود فی الخبر الآخر» (فرائد الاصول، ص۸۰۴)، سپس با تقویت مرجح مضمونی آن را احتمالی قوی دانسته و می‌نویسد: «فتلخص مما ذکرنا ان الترجیح بالمخالفة من احد وجهین علی ما یظهر من الاخبار، احدهما کونه ابعد عن الباطل واقرب الی الواقع فیکون مخالفة الجمهور نظیر موافقة المشهور من المرجّحات المضمونیه علی ما یظهر من اکثر اخبار هذا الباب...» (همان، ص۸۰۸).

۲. در این روایت آمده است: «ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیة وما سمعت منی لا یشبه قول الناس فلا تقیة فیه» (حرّ عاملی، همان، ج۱۸، ص۸۸، ح۴۶).

۱. مقبولهٔ عمر بن حنظله (روایت شمارهٔ ۱ گروه اوّل) با تعبیر «ما خالف العامّة ففیه الرشاد»، با این توجیه که رشاد به معنای صواب و درستی است و مضمون خبر مخالف عامه، از میان دو خبر متعارض، به صواب و درستی نزدیک‌تر است.

۲. مرفوعهٔ زراره (روایت ۷ از گروه اوّل) که در آن، عبارت: «خذ بما خالف فان الحق فیما خالفهم» حق را در مضمون خبر مخالف عامه دانسته است.

۳. در روایت علی بن اسباط (روایت ۱ از گروه دوم) نیز عبارت: «... فاذا افتاك بشیء فخذ بخلافه فان الحق فیه» به کار رفته است.

۴. در مرفوعه ابواسحاق ارجانی (روایت ۲ از گروه دوم) علّت اخذ به خبر مخالف عامه، تعمّد مخالفت آنان با حضرت علی﵇ ذکر شده است.

۵. روایت ابوبصیر (روایت ۳ از گروه دوم) با عبارت: «فماهم من الحنیفیة علی شیء» اقوال عامه را بر حق ندانسته است؛ یعنی خبر موافق با عامه از صواب دورتر است پس مضمون خبر مخالف، صواب می‌باشد.

از میان روایات یاد شده، فقط مقبولهٔ عمر بن حنظله از جهت سند قابل استناد است و از روایات دیگر می‌توان در حدّ مؤید، استفاده کرد.

بنابراین، نظر صحیح آن است که مخالفت با عامّه می‌تواند در حدّ هر دو مرجّح صدوری و مضمونی مطرح باشد؛ یعنی علاوه بر آن‌که جهت صدور خبر موافق و مخالف را بیان و از اجرای «اصالة عدم التقیة» در طرف موافق جلوگیری می‌کند، مضمون خبر مخالف را نیز «اقرب الی الواقع» می‌سازد.

ثمرهٔ نزاع

ثمرهٔ این نزاع در دو مورد ظاهر می‌شود:

اوّل در بحث ترتیب بندی اِعمال مرجّحات که به بعضی از بحث‌های آن در بخش‌های بعدی اشاره خواهد شد.

دوم در بحث تعدّی از مرجّحات منصوصه به مرجّحات غیر منصوصه، که

در صورت قبول قول دوم می‌توانیم از عباراتی همانند «ما خالف العامّة ففیه الرشاد» قاعده‌ای کلّی برای ترجیح «کل ما فیه الرشاد والاصابة الی الواقع» به دست آوریم، اگر چه در روایات ترجیح به آن اشاره نشده باشد. چنان که شیخ این تعدّی را پذیرفته است،[1] لیکن این بحث در تحقیق حاضر جایگاهی ندارد.

---

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۷۸۱ ـ ۷۸۲؛ «ومنها: تعلیلهم‌ﷺ لتقدیم الخبر المخالف بان الحق والرشد فی خلافهم وان ما وافقهم فیه التقیة، فان هذه کلها قضایا غالبیة لا دائمیة، فیدل بحکم التعلیل علی وجوب ترجیح کل ما کان معه امارة الحق والرشد وترک ما فیه مظنّة خلاف الحق والصواب، بل الانصاف: ان مقتضی هذا التعلیل کسابقه وجوب الترجیح بما هو ابعد عن الباطل من الآخر وان لم یکن علیه امارة المطابقة...».

گفتار پنجم:

حمل بر تقیه به مقدار ضرورت

چنان‌که گذشت «اصالة عدم التقیة» اصلی عقلایی است که در کلام امام معصوم علیه السلام نیز مانند کلام همهٔ عقلا جاری شده و موجبات حمل کلام امام بر بیان حکم واقعی خداوند را فراهم می‌آورد.

هم‌چنین عدول از این اصل، مانند عدول از هر اصل دیگر، نیاز به وجود علّت و سببی دارد که باید ثابت شود و در هنگام شک، اصل «اصالة عدم وجود سبب للتقیة» جاری می‌گردد.[1]

حال آیا این اصل به معنای «حمل بر تقیه در هنگام ضرورت» است یا فراتر از ضرورت را هم دربرمی‌گیرد؟

به نظر می‌رسد ادلّه‌ای که عدول از این اصل را ایجاب کرده، آن را به نحو توسعه و فراتر از ضرورت جایز شمرده است، که در این صورت، در مقام ثبوت، جواز تقیه هم خلاف اصل است و هم مقید به ضرورت نشده، و طبعاً در مقام اثبات نیز حمل بر تقیه به مقدار ضرورت، وجهی نخواهد داشت. بنابراین، برای اثبات «عدم حمل بر تقیه مگر در هنگام ضرورت» به دلیل دیگری نیاز داریم که از مباحث آینده دلایل آن به دست می‌آید.

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر از کلام فقها در این زمینه ر.ک: محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱، ص ۲۳.

۱. مقام ثبوت

چنان‌که گذشت از طریق سه دلیل: قرآن، روایات و اصل عقلایی تقدیم اهمّ بر مهم می‌توان مشروعیت تقیه را اثبات نمود.

از قرآن عمدتاً از دو آیهٔ ﴿لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلك فلیس من الله فی شیء الاّ ان تتقوا منهم تُقیةً﴾[۱] و ﴿من کفر بالله من بعد ایمانه الاّ من اکره وقلبه مطمئن بالایمان﴾[۲] برای مشروعیت تقیه استفاده می‌شود که در آیهٔ اوّل، نفس استثنا با توجه به نهی قبل از آن و تعبیری همانند «و من یفعل ذلك فلیس من الله فی شیء» بر تشریع آن در مواقع ضرورت، دلالت دارد.

هم‌چنین در آیهٔ دوم نفس استثنا به علاوهٔ تعبیر به اکراه که خود ضروری بودن مورد را می‌رساند، بر همین مطلب دلالت می‌کند.

در روایات نیز به موارد فراوانی برخورد می‌کنیم که مورد تقیه را مورد ضرورت و اضطرار دانسته‌اند، از جمله این‌که:

۱. امام صادق﵇ در روایتی می‌فرمایند:

التقیة فی کلّ ضرورة وصاحبها اعلم به حین تنزل به؛[۳]

تقیه در هر ضرورتی است و آن که دچار تقیه می‌شود، به مورد آن آگاه‌تر است.

۲. امام باقر﵇ پس از تجویز سوگند دروغین در مقابل مالیات گیرندگان ظالم می‌فرمایند:

... کلما خاف المؤمن علی نفسه فیه ضرورة فله فیه التقیة؛[۴]

هرگاه مؤمن بر جان خود بترسد، ضرورت پیش آمده و در آن مورد می‌تواند تقیه کند.

---

۱. آل عمران (۳) آیهٔ ۲۸.

۲. نحل (۱۶) آیهٔ ۱۰۶.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۶۵، ح ۱۵.

۴. همان، ح ۱۶.

۳. امام صادق﵇ از سوگند تقیه‌ای تعبیر به اکراه و اضطرار نموده‌اند:

اذا حلف الرجل تقیّة لم یضرّه، اذا هو اکره واضطرّ الیه؛[۱]

اگر کسی از روی تقیه و در حال اکراه و اضطرار سوگند یاد کند، عمل به آن بر او واجب نیست.

۴. امام باقر﵇ نیز به طور کلّی تقیه را در مورد اضطرار دانسته‌اند:

التقیة فی کلّ شیء یضطر الیه ابن آدم فقد احلّه الله؛[۲]

تقیه در هر موردی است که انسان به آن اضطرار پیدا کند که در این هنگام خداوند آن را برای او حلال کرده است.

هم‌چنین از احادیثی که برای تقیه مواضعی قائل شده و شیعیان را برای عدم رعایت آن مواضع توبیخ نموده‌اند، می‌توانیم به عنوان مؤید استفاده کنیم.[۳]

در بعضی از روایات نیز، تقیه و ضرورت درکنار هم آمده که از نوع عطف تفسیری است؛ از جمله امام صادق﵇ دربارهٔ ورود در قبر میّت با کفش چنین می‌فرماید:

... لا بأس بالخف فی وقت الضرورة والتقیة؛[۴]

در هنگام ضرورت و تقیه، ورود در قبر با کفش اشکالی ندارد.

هم‌چنین در مکاتباتی که اصحاب با ائمّه﵈ داشتند، از حالت غیر تقیه‌ای به «غیر ضرورة ولا تقیة» تعبیر می‌نمودند.[۵]

در حکم عقلایی تقدیم اهم بر مهم نیز، واضح است که بدون وجود ضرورت، عقلا راضی به ترک مهم نمی‌شوند و اصولاً در «اهمّ» حتماً ضرورتی وجود داشته که آن را از مرتبهٔ مهم بالاتر برده است.

حال با این دلایل اگر در مرحلهٔ ثبوت، عدم جواز تقیه مگر در موارد ضرورت

---

۱. همان، ح۱۷.
۲. همان، ج۱۱، ص۴۶۸، ح۲.
۳. همان، ص۴۶۹ ـ ۴۷۰، ح۶، ۷ و ۹.
۴. همان، ج۲، ص۸۴۰، ح۴.
۵. همان، ج۳، ص۲۵۹، ح۵.

نسبت به همهٔ مکلّفین ثابت شود، ثبوت آن در مورد امام معصوم﵇ که بیان کنندهٔ احکام الهی است، و کلام او از سوی مکلّفین به عنوان حجّت تلّقی می‌گردد، اولویت خواهد داشت؛ به بیان دیگر، هرگاه تقید تقیه به ضرورت دربارهٔ امام﵇ در مرحلهٔ ثبوت، به اثبات رسید، در مرحلهٔ اثبات، ناگزیریم این اصل را رعایت کرده و روایات امام﵇ را با توجه به این اصل ثبوتی حمل بر تقیه نماییم و حمل فراتر از حدّ ضرورت بر تقیه، موجب نا هماهنگی بین مرحلهٔ ثبوت و مرحلهٔ اثبات خواهد شد.

بررسی چند اشکال

۱. اگر در تجویز تقیه در مرحلهٔ ثبوت، ضرورت لحاظ شده است، پس تجویز تقیهٔ مداراتی که چه بسا در موارد آن ضرورتی وجود ندارد، چگونه توجیه می‌شود؟

جواب این اشکال متوقف بر تبیین معنای ضرورت است و آن به دو قسم فردی و غیرفردی تقسیم می‌شود:

ضرورت فردی آن است که جان یا مال یا آبروی امام﵇ یا اصحاب او در خطر افتد و امام﵇ برای رهایی از این خطر، تقیه نموده و یا روایتی تقیه‌ای برای حفظ اصحاب صادر کند.

ضرورت غیر فردی که ممکن است مورد آن، حفظ اسلام، حفظ جامعهٔ مسلمانان از پراکندگی و تفرقه، حفظ آبروی شیعه یا حفظ جامعهٔ شیعه از خطرات باشد، آن است که امام﵇ به منظور تأمین اهداف فوق تقیه نموده و یا امر به تقیه نماید و یا این‌که روایات تقیه‌ای صادر کند که این نوع ضرورت، در موارد تقیهٔ تحبیبی و مداراتی موجود است و چه بسا ضرورتی که در این نوع تقیه به وجود می‌آید، از بسیاری از ضرورت‌های فردی مهم‌تر باشد.

حال اگر کسی بخواهد، ضرورت به وجود آمده در موارد تقیهٔ مداراتی را مصلحت بنامد، مانعی ندارد، اما باید توجه داشت که این مصلحت غیر از مصلحت در مرحلهٔ جعل بوده و بلکه از نوع مصالح اجرایی است که رتبه‌ای پایین‌تر از مصالح

تشریعی دارد؛ به عبارت دیگر، مصلحتی است که در مرحلهٔ تحقق احکام شرعی و در مرحلهٔ عمل ایجاد می‌شود که این نوع مصلحت مؤخر از جعل است، اما مصلحت تشریعی، قبل از جعل بوده و شارع با لحاظ مصالح موجود در جعل حکم، دست به تشریع حکمی می‌زند.

۲. انحصار تجویز تقیه در موارد ضرورت با بیش از صد روایت که در مقام اهمیّت و سفارش به تقیه و مذمّت ترک آن وارد شده است،[۱] منافات دارد.

جواب آن است که از روایات و نیز تاریخ شیعه چنین به دست می‌آید که گرچه تجویز ابتدایی تقیه به نحو رخصت بوده، اما رعایت آن در بسیاری از موارد به حدّ وجوب می‌رسیده است؛ مانند مواردی که عدم رعایت آن باعث به خطر افتادن جان و مال اصحاب و حتی ائمه علیهم‌السلام می‌گشته است.

از طرف دیگر، بسیاری از شیعیان به جهت روح حماسی که در آن‌ها وجود داشته و نیز به علّت همزیستی با اهل سنّت که بیش‌تر آن‌ها تقیهٔ مسلمان از مسلمان را امری ناپسند می‌دانسته‌اند، قبول تجویز تقیه در موارد ضرورت آن هم با معنای گسترده‌ای که ضرورت در بر داشته، برای آن‌ها امری سنگین به شمار می‌آمده است تا جایی که بعضی از آنان همانند معلّی بن خنیس حتی حاضر نبودند در موارد وجوب تقیه نیز تقیه کنند و در این راه حتی تا حدّ پذیرفتن مرگ و عدم تقیه پیش رفتند.

از این رو ائمه علیهم‌السلام ناچار بودند به جهت اهمیّت تقیه و نقشی که این حکم ثانوی می‌تواند در بقای شیعه و پیشوایان آن ایفا کند و نیز ضررهایی که از ناحیهٔ عدم رعایت آن بر پیکر شیعه وارد می‌شود، آن احادیث فراوان را صادر کنند که این به معنای تجویز تقیه فراتر از موارد ضرورت نمی‌باشد.

۳. انحصار تجویز تقیه در موارد ضرورت با روایاتی که در آن‌ها با عباراتی

---

۱. برای اطّلاع از این روایات ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۵۹ ـ ۴۸۵ و محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۳۹۳ ـ ۴۴۳.

همچون «فان التقیة واسعة»[۱] و «وسَّعَ [ای الله] لهم [ای لشیعة آل محمدﷺ] فی التقیة»[۲] به «توسعه در تقیه» تعبیر شده است، منافات دارد.

در جواب می‌توان گفت که در این روایات یکی از علل جعل اصل تقیه، حکم ثانوی بودن آن معرفی شده است که آن علّت همان وسعت بر بندگان و مکلفین است؛ به عبارت دیگر، وجود این اصل در احکام اسلامی، نوعی حالت انعطاف در احکام ایجاد می‌کند که باعث توسعه خواهد گشت. اما این غیر از آن است که بگوییم تقیه موسّع است و در همهٔ موارد جریان پیدا می‌کند، و در واقع چنین مطلبی را نمی‌توان از روایات توسعه در تقیه، به دست آورد، بلکه مراد این روایات توسعه در جعل تقیه است نه در سریان آن در همهٔ موارد.

نکتهٔ دیگر این‌که این‌گونه روایات معمولاً در مقام سفارش اصحاب به تقیه وارد شده است و گرچه با ظاهر عام خود شامل تقیهٔ امام نیز می‌شود، اما به آن جهت صادر نشده است، زیرا امام خود به مواضع تقیه و شناخت موارد ضروری از غیرضروری آشنا بوده است.

بنابراین، حتی اگر این روایات، امری فراتر از ضرورت را اثبات کند، این امر در مورد سایر مکلّفین مصداق پیدا می‌کند، نه امام معصومﷺ که در مقام بیان احکام خداوند است.

۲. مقام اثبات

مقام اثبات یعنی «حمل کلام امامﷺ بر تقیه»، در کلام اصولیون و فقها، بسیار کم‌تر از «اصالة عدم التقیة» و در موارد معدودی مطرح شده است؛ از جمله:

مقدس اردبیلی در جایی که امامﷺ بدون سؤال از وی مطلبی را بیان کنند، می‌گوید:

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج۵، ص۴۵۸، ح۲.

۲. همان، ج۱۱، ص۴۷۵، ح۱۲.

در مثل چنین موردی تقیه بعید است، زیرا ضرورتی برای بیان تقیه‌ای خبر بدون سؤال وجود ندارد.[۱]

صاحب جواهر نیز اصل در روایات بدون سؤال را عدم حمل بر تقیه می‌داند[۲] مگر در موردی که ضرورت ما را به آن حمل وادارد و میرزای نائینی می‌گوید:

حمل بر تقیه منحصر به موارد ضرورت است و در مورد بحث، ضرورتی وجود ندارد.[۳]

دلیل بر این اصل در مرحلهٔ اثبات این است که طبق فرض ما خبری که قصد حمل آن را بر تقیه داریم، از تمام مراحل حجیت (صرف نظر از تعارض) به وسیلهٔ طرق علمی صحیح عبور کرده است و در حقیقت حمل آن بر تقیه، معنایی جز طرح آن و از حجیت انداختن‌اش نخواهد داشت که اثبات آن نیاز به دلیل دارد.[۴]

این دلیل با مسئله جواز تقطیع در روایات نیز که به آن قائل شدیم، منافاتی ندارد، زیرا حتی در آن صورت، حمل بر تقیهٔ قسمتی از روایت به معنای طرح آن قسمت و اخراج آن از حجیّت می‌باشد، گرچه بتوانیم از قسمت‌های دیگر روایت استفاده کنیم و طرح همان بخش از روایت نیز خلاف اصل می‌باشد و نیاز به دلیل دارد.

---

۱. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج۵، ص۴۰.

۲. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۹، ص۳۶۲؛ «... ولذا کان الحمل علی التقیة فی مثل هذه النصوص المجرّدة عما یشعر بورودها موردها لا یرتکب الّا عند الضرورة».

۳. محمدعلی کاظمی خراسانی، کتاب الصلاة (تقریرات درس آیةالله نائینی)، ج۱، ص۱۰۳.

۴. صاحب جواهر در مقام اشاره به این دلیل چنین می‌گوید: «... حملها علی التقیة التی لا یلتجیء الیها الّا عند الضرورة اذ هی کالطرح» (جواهر الکلام، ج۱۰، ص۳۵۵) و در عبارت دیگری چنین می‌نگارد: «... والتقیة انما هی محمل اضطراری لما فیها من اخراج الخبر عن الحجیّة» (همان، ج۲۲، ص۱۹).

گفتار ششم:

پیش‌فرض‌ها

برای آن که حمل بر تقیه در مورد روایات احکام فقهی، جایگاه واقعی خود را دریابد، نیاز به پذیرش پیش‌فرض‌هایی داریم که برخی از آن‌ها را به صورت اصل موضوعی می‌پذیریم و برخی دیگر را که معمولاً کم‌تر مورد بحث قرار گرفته است، با تفصیل بیش‌تری مطرح می‌کنیم.

۱. تبعیت احکام فقهی از مصالح و مفاسد واقعی

در نظر شیعه، برخلاف بسیاری از اهل سنّت، احکام فقهی تابع مصالح و مفاسد واقعی است؛ بدین معنا که ورای بیان پیامبرﷺ و امامؑ این احکام دارای واقعیتی است که نزد خداوند محفوظ بوده و بیان معصوم کاشف از آن واقعیت می‌باشد و به اصطلاح اصولی، مصالح و مفاسد در سلسله علل احکام فقهی وجود دارند.

طبق این مبنا شیعه را مخطّئه می‌نامند که در مقابل آن گروه مصوّبه قرار دارند، زیرا شیعه معتقد است اگر مجتهد به احکام واقعی دست‌رسی پیدا کرد و طبق آن فتوا داد، در این هنگام به صواب رفته و دارای دو اجر است در غیر این صورت تنها از یک اجر برخوردار است.

اما مصوّبه در این بحث به دو گروه تقسیم می‌شوند: بعضی از آن‌ها می‌گویند:

احکام الهی واقعیّتی ورای نظر مجتهد ندارد و هر آن چه مجتهد طبق مبانی به آن رسید، همان حکم الهی است و بنابراین ممکن است به تعداد نظر مجتهدین، احکام الهی نیز تغییر پیدا کند و گروهی دیگر می‌گویند: گرچه احکام الهی دارای واقعیّت است، اما این واقعیت در صورتی منجز می‌شود که مجتهد به آن دست‌رسی پیدا کند و در صورتی که نظر مجتهد خلاف واقعیت در آمد، آن حکم واقعی نیز طبق نظر مجتهد تغییر پیدا خواهد کرد.

حضرت علی﵇ در مقام بیان و توبیخ تصویب چنین می‌فرماید:

ترد علی احدهم القضیّة فی حکم من الاحکام فیحکم فیها برأیه ثم ترد تلك القضیّة بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلافه ثم یجتمع القضاة بذلك عند الامام الذی استقضاهم فیصوّب آراءهم جمیعاً والههم واحد ونبیهم واحد وکتابهم واحد؛[1]

مسئله‌ای از احکام دین از یکی از آنان (علمای عامه) پرسیده می‌شود و او به رأی خود دربارهٔ آن فتوا می‌دهد، سپس همان مسئله از دیگری پرسیده می‌شود و او به خلاف اوّلی فتوی می‌دهد. سپس آن قاضی‌ها با حکم‌های مختلف نزد پیشوایی که آن‌ها را نصب کرده است جمع می‌شوند و او رأی همه آن‌ها را درست می‌داند، در حالی که خدا، پیامبر و کتاب همه آن‌ها یکی است.

حال با این مقدمه، شیعه معتقد است کسی می‌تواند به عنوان شارع و قانون‌گذار مطرح شود که به مصالح و مفاسد احکام آگاه باشد، از این رو در مرتبهٔ اوّل و بالاصاله این مقام را برای خداوند ثابت دانسته و نقش عمدهٔ پیامبراکرمﷺ و ائمّه﵈ را به عنوان بیان کنندهٔ احکام الهی مطرح می‌کند.

اما در این میان روایاتی وجود دارد که حاکی از تفویض[2] و واگذاری جعل بعضی

---

۱. نهج البلاغه، ترجمهٔ فیض الاسلام، خطبهٔ ۱۸.

۲. برای اطلاع از معانی مختلف تفویض ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۲۵، ص۳۲۶ـ ۳۵۰ و سید علی‌اصغر جابلقی بروجردی، طرائف المقال، ج۲، ص۳۵۶ـ۳۵۸.

از احکام به پیامبراکرمﷺ می‌باشد براساس این روایات، شیعه همین مقام را برای ائمّهؑ نیز ثابت می‌داند[۱] که در بحث بعدی به بررسی آن می‌پردازیم.

روایات تفویض و مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

در این‌جا ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر بگوییم احکام تابع مصالح و مفاسد است، در صورت تعارض اخبار چاره‌ای جز قبول یک طرف و ردّ طرف دیگر و یا حمل آن بر تقیه نداریم.

اما اگر برای امامؑ علاوه بر مقام بیان احکام، مقام جعل احکام نیز قائل شده و برای این‌گونه احکام غیر از جعل امام، واقعیّتی قائل نباشیم، در این صورت نیازی به حمل بر تقیه نخواهیم داشت، زیرا این مطلب در حقیقت شبیه تصویب و استثنایی از قانون کلّی «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» به شمار خواهد رفت.

جواب این اشکال آن است که چنان که از بعضی از روایات تفویض استفاده می‌شود، آن بزرگواران پس از رسیدن به مراحل والای کمال دارای این مقام شده‌اند، چنان که در روایتی از امام صادقؑ چنین آمده است:

ان الله عزوجل ادَّب نبیّه فأحسن ادبه فلما اکمل له الادب قال: ﴿انّك لعلی خلق عظیم﴾[۲] ثم فوض الیه امر الدین والامّة لیسوس عباده فقال عزوجل ﴿ما آتاکم الرّسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا﴾[۳] وان رسول‌اللهﷺ کان مسدَّداً موفقا مؤیّداً بروح القدس لا یزلّ ولا یخطیء فی شیءٍ مما یسوس به الخلق فتأدبّ بآداب الله ... ؛[۴]

خداوند پیامبرش را تربیت کرد و تربیت او را نیکو گردانید، سپس چون تربیت او را تکمیل نمود، فرمود: تو بر خُلق (اخلاق) عظیمی استواری، سپس امر دین و امت را

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج۲، ص۱ ـ ۹، ح۱ ـ ۱۰.

۲. قلم (۶۸) آیهٔ ۴.

۳. حشر (۵۹) آیهٔ ۷.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ص۵ ـ ۶ ح۲؛ این مضمون در احادیث شمارهٔ ۱ ـ ۶ و ۹ نیز آمده است.

به او واگذار فرمود تا سیاست بندگانش را به عهده گیرد، سپس فرمود: آن چه را رسول برای شما آورده بگیرید و از آن‌چه شما را نهی کرده باز ایستید و همانا پیامبر خداﷺ در راه صواب موفق و تأیید شده به وسیلهٔ روح القدس بود، و هرگز در امور سیاست خلق دچار لغزش و خطا نشد پس به آداب خداوند مؤدّب گردید.

بنابراین، تفویض هنگامی صورت می‌گیرد که پیامبرﷺ و امامؑ از نظر علمی و عملی به بالاترین حدّ ممکن رسیده باشند و در این هنگام است که می‌توانیم بگوییم آن‌ها نیز مانند خداوند به مصالح و مفاسد آگاه شده و طبق آن دست به جعل احکامی می‌زنند. بدین ترتیب تفویض با قاعدهٔ «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» سازگاری کامل داشته و با تصویب متفاوت است.

مؤیّد این مطلب آن است که ائمّهؑ با احکامی که از سوی پیامبراکرمﷺ طبق تفویض، جعل شده است، همانند احکام الهی رفتار کرده‌اند، چنان که در پایان حدیث یاد شده چنین آمده است:

... فوافق امر رسول‌اللهﷺ امرالله عزوجل ونهیه نهی‌الله عزوجل ووجب علی العباد التسلیم له کالتسلیم لله تبارك وتعالی؛[1]

... پس امر رسول خداﷺ و نهی او با امر و نهی خداوند عزوجل موافق است. بر بندگان لازم است، تسلیم او باشند، هم چنان که تسلیم خدای تبارک و تعالی هستند.

---

۱. همان، ص۷، ح۴.

احکام فقهی که در روایات تفویض (همان، ص ۷ـ۸، ح۶ و ۷) جعل آن‌ها به پیامبراکرمﷺ نسبت داده شده، از این قرار است:

الف) افزودن هفت رکعت به نمازهای پنج‌گانهٔ یومیه و رساندن آن‌ها از ده رکعت به هفده رکعت؛

ب) جعل ۳۴ رکعت نمازهای نوافل یومیه با عنوان استحباب؛

ج) جعل استحباب روزهٔ ماه شعبان و سه روز از هر ماه تا تعداد روزه‌های مستحب دو برابر روزهٔ واجب (ماه رمضان) گردد؛

د) تحریم هر نوشیدنی مست کننده، بعد از آن که خداوند مشخصاً شراب انگور را حرام کرده بود؛

ه) قرار دادن یک ششم به عنوان ارث جدّ؛

و) تعیین مقدار دیه نفس و چشم.

در این‌جا دو نکته لازم به تذکّر است: اوّل آن که گرچه ائمّه علیهم‌السلام طبق بعضی از روایات، مقام تفویض را برای خود همانند پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله قائل شده‌اند،[۱] اما در سرتاسر روایات فقهی به موردی برخورد نمی‌کنیم که جعل حکمی فقهی را با استفاده از این مقام به خود نسبت داده باشند. بله در میان همین روایات، روایتی دربارهٔ تفسیری از آیهٔ قرآن وارد شده که در آن امام علیه‌السلام پس از آن که تفاسیر مختلفی را از یک آیه ارائه می‌دهد، آن را با استفاده از تفویض توجیه می‌کند.[۲]

جالب آن است که فقها و علمای شیعه نیز در روایات فقهی و به ویژه در هنگام برخورد با تعارض آن‌ها کم‌تر به تفویض متمسک شده‌اند. در این مورد ما تنها به عبارتی از صاحب حدائق برخورد کردیم که از قول محدث امین استرآبادی دربارهٔ سبب اختلاف روایات کشیدن آب چاه (نزح ماء البئر) به هنگام برخورد با نجاسات، چنین نقل می‌کند:

> دربارهٔ اختلاف روایاتی که مقدار کشیدن آب از چاه را در هنگام وقوع نجاست معین می‌کند، احتمالاتی وجود دارد؛ یکی از این احتمالات آن است که: در روایات فراوانی یکی از علل صدور جواب‌های مختلف از سوی ائمّه علیهم‌السلام در یک مسئله تقیه بوده است تا آن‌ها به یک قول و نظر شناخته نشوند.
>
> احتمال دیگر آن است که خصوصیات بسیاری از احکام به ائمّه علیهم‌السلام واگذار شده است، هم چنان که به پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله واگذار شده بود، و علّت این واگذاری شناخته نشدن پیروان آنان است.[۳]

سپس خود چنین می‌گوید:

> من سابقاً از این‌که هیچ‌یک از محدثان، به مسئله تفویض در مورد اختلاف روایات توجه نکرده‌اند، در تعجب بودم، تا آن که به کلام محدث استرآبادی برخورد نمودم،

---

۱. همان، ج۲، ص۱، ح۱، ص۸، ح۸ و ص۹، ح۹.

۲. همان، ص۴، ح۲.

۳. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج۱، ص۸ و در مورد خبر موسی بن اشیم ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، همان، ص۴، ح۲.

و آن چه او دربارهٔ تفویض گفته است با خبر موسی بن اشیم قابل تأیید است.[۱]

وی در بحث «نزح ماء البئر» نیز به کلام استرآبادی و تأیید آن اشاره می‌کند.[۲]

نکتهٔ دوم آن که ممکن است چنین تصوّر شود که مقام تفویض با توجه به فقراتی همانند «فوض الیه امر الدین والامّة لیسوس عباده» که در آن سخن از امّت و سیاست بندگان آمده و یا عبارت «لا یزلّ ولا یخطیء فی شیء مما یسوس به الخلق» و یا استناد به آیهٔ ﴿ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا﴾ که در سورهٔ حشر بعد از بیان تقسیم فیء از سوی پیامبراکرمﷺ وارد شده است، ناظر به اختیارات تام آن حضرت در مقام رئیس جامعهٔ اسلامی می‌باشد که از آن به احکام حکومتی تعبیر می‌شود، و در این هنگام از بحث ما که «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی» است، خارج می‌شود، زیرا نوع مصلحت در احکام حکومتی با مصلحت در احکام اوّلیه تفاوت دارد.[۳]

اما باید توجه داشت که گرچه این تصوّر با توجّه به ظاهر فقرات مذکور صحیح است، اما نمونه‌هایی که در این حدیث به عنوان جعل احکام از سوی پیامبراکرمﷺ با استفاده از مقام تفویض آورده شده است، هیچ کدام مربوط به احکام حکومتی نمی‌باشد، نمونه‌هایی همانند اضافه کردن هفت رکعت به نمازهای یومیّه، جعل نوافل یومیه و... همگی در مورد احکام اوّلیه می‌باشد.

۲. وحدت ائمهﷺ در مقام بیان احکام

این پیش‌فرض در حقیقت به جهت گسترده‌تر کردن دامنهٔ حمل بر تقیه در کلام یک امامؑ و جریان آن در هنگام تعارض اخبار ائمّه مختلف با یکدیگر، در نظر گرفته شده است و مبتنی بر آن است که شأن ائمّه معصومینؑ در هنگام بیان احکام الهی

---

۱. همان.

۲. یوسف بحرانی، همان، ص ۳۶۵.

۳. دربارهٔ احکام حکومتی در فصل اوّل بحث کردیم و در فصل بعد ذیل جمع عرفی نیز بحث خواهیم کرد.

شأن واحدی است، به گونه‌ای که عبارات همهٔ آن‌ها را می‌توان به عنوان عبارات یکی از آن‌ها به حساب آورد.

بر این پیش‌فرض احادیث چندی دلالت می‌کند که به ذکر بعضی از آن‌ها می‌پردازیم:

۱. در روایت ابوبصیر آمده است:

قلت لابی عبدالله ﷺ: الحدیث اسمعه منك ارویه عن ابیك؟ او اسمعه من ابیك ارویه عنك؟ قال: سواء الّا انك ترویه عن ابی‌احبّ الی وقال ابوعبدالله ﷺ لجمیل: ما سمعته منی فاروه عن ابی؛[۱]

به امام صادق ﷺ عرض کردم: آیا روایتی که از شما می‌شنوم، می‌توانم آن را از قول پدرتان نقل کنم؟ حضرت فرمودند: فرقی نمی‌کند، اما از پدرم نقل کنی، نزد من محبوب‌تر است. و امام صادق ﷺ خطاب به جمیل فرمود: هر آن چه از من شنیدی، آن را از پدرم نقل کن.

۲. در روایت دیگری از امام صادق ﷺ نقل شده است:

حدیثی حدیث ابی و حدیث ابی حدیث جدّی و حدیث جدّی حدیث الحسین وحدیث الحسین حدیث الحسن وحدیث الحسن حدیث امیرالمؤمنین وحدیث امیرالمؤمنین حدیث رسول‌الله ﷺ وحدیث رسول‌الله ﷺ قول الله عزوجل.[۲]

۳. در روایت ابن سنان از امام صادق ﷺ آمده است:

لیس علیکم جناح فیما سمعتم منی ان تروه عن ابی ﷺ ولیس علیکم جناح فیما سمعتم من ابی‌ان تروه عنّی، لیس علیکم فی هذا جناح؛[۳]

اشکالی ندارد که آن چه را از من می‌شنوید از پدرم نقل کنید، و هم‌چنین اشکالی

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۵۵، ح۱۱.

۲. همان، ص۵۸، ح۲۶.

۳. همان، ص۷۴، ح۸۵.

ندارد که آن چه را از پدرم می‌شنوید، از قول من نقل کنید.

۴. در نقل دیگری می‌خوانیم:

من کتاب حفص بن البختری قال: قلت لابی عبدالله ﷺ: نسمع الحدیث منك فلا ادری منك سماعه او من ابیك فقال ما سمعته منّی فاروه عن ابی وما سمعته منّی فاروه عن رسول‌الله ﷺ؛[1]

حفص بن بختری به امام صادق ﷺ عرض می‌کند: گاهی شک می‌کنیم که حدیثی را از شما شنیده‌ایم یا از پدرتان. امام فرمود: آن چه را از من شنیدی، از قول پدرم نقل کن و آن چه را از من شنیدی از قول رسول‌الله ﷺ نقل کن.

چند نکته

۱. در بعضی از این احادیث مانند روایت اوّل و سوم، حتی اجازه داده شده است که روایت امام متقدم به امام متأخر نسبت داده شود و این دلالت بر آن دارد که مسئله به جهت ابتنای بر وحدت شأن ائمّه ﷺ در بیان احکام است؛ نه به جهت آن که امام متأخر علم خود را از امام یا امامان متقدّم فرا گرفته است.

۲. اعتقاد به تفویض بعضی از احکام به امام ﷺ و استفادهٔ امام از آن، ضرری به این مسئله نمی‌زند، زیرا چنان‌که گفته شد، در تفویض، امام بر مصالح و مفاسد آگاهی پیدا کرده و آن‌گاه حکمی را جعل می‌کند و با این حکم مجعول همانند احکام مجعول از سوی خداوند معامله می‌شود، و چنین نیست که ائمّه مختلف با استفاده از تفویض احکام مختلف جعل نمایند.

۳. هنگام مطالعهٔ سیرهٔ معصومین ﷺ به پاره‌ای از اختلافات آن‌ها در احکام برخورد می‌کنیم که مبتنی بر رعایت شرایط اجتماعی مختلف و صدور حکم طبق مصلحت اجرایی و نه مصلحت تشریعی بوده است که از این احکام به «احکام حکومتی» تعبیر می‌شود.

---

۱. همان، ح ۸۶.

این گونه احکام نیز منافاتی با این پیش‌فرض ندارد، زیرا در این‌جا نیز پیش‌فرض ابتنای احکام واقعی بر مصالح تشریعی جریان دارد؛ نه این که بگوییم احکام حکومتی مبتنی بر مصالح اجرایی است، زیرا شأن بیان احکام از سوی ائمه علیهم‌السلام تنها دربارهٔ قسم اوّل جاری است و در قسم دوم احکام، آن‌ها در مقام اجرا می‌باشند، نه در مقام بیان.

از این‌جا روشن می‌شود که حمل بر تقیه در احکام قسم دوم، یعنی احکام حکومتی، معنا ندارد، زیرا این‌گونه احکام در زمان خود به عنوان یک حکم واقعی لازم الاطاعة صادر شده‌اند و نمی‌توان گفت که امام علیه‌السلام درصدد بیان حکم تقیه‌ای بوده است؛ به عبارت دیگر، «اصالة عدم التقیة» در این گونه احکام به قوّت خود باقی است.

۴. اگر به روایتی برخورد کردیم که صراحت آن مخالفت گفتار دو امام با یکدیگر باشد، بدون آن‌که در حدیث برای آن وجهی همانند تقیه یا دیگر مصالح ذکر شود، این روایت با این پیش‌فرض که پشتوانهٔ محکمی همچون روایات سابقه را داراست، در تعارض واقع شده و از کارآیی می‌افتد.

نمونهٔ این روایات، حدیث زیر است که در آن از قول امام صادق علیه‌السلام صراحتاً اختلاف نظر او با پدرش در مسئله وقوع سه طلاق در یک مجلس نقل شده است:

سألت ابا عبدالله علیه‌السلام عن رجل طلّق ثلاثاً فی معقد واحد قال: اما انا فاراه قد لزمه وامّا ابی فکان یری ذلك واحدة؛[1]

از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ مردی که در یک مجلس همسرش را سه طلاقه کرده، سؤال کردم. امام فرمودند: نظر من آن است که هر سه طلاق واقع شده است، اما نظر پدرم آن بود که فقط یک طلاق واقع شده است.

این روایت علاوه بر مشکل پیش گفته، از نظر سند نیز ضعیف می‌باشد، زیرا محمد بن سعید (سعد) اموی در کتب رجال به عنوان مجهول معرفی شده است.[2]

---

۱. همان، ج۱۵، ص۳۱۴، ح۱۴.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۱۷، شمارهٔ ۱۰۸۴۴ و ۱۰۸۵۵.

با این همه، اگر نخواهیم این حدیث را رد کنیم، توجیه دیگر این است که بگوییم، امام صادق﵇ در حال تقیه بوده، اما امام باقر﵇ حکم واقعی را بیان کرده است.

۳. علم ائمه﵈ به تمام احکام شرعی

دانشمندان شیعه به‌خاطر اختلاف روایات در مورد علم امام﵇ به یکی از دو مبنای زیر قائل شده‌اند:

مبنای اوّل امام را عالم به «ما کان وما یکون» می‌داند که در آن علم به همهٔ احکام و جزئیات تا روز قیامت مندرج است.[۱]

مبنای دوم امام را عالم به احکام کلی دانسته و در امور جزئی علم امام را تابع ارادهٔ الهی در هر زمان می‌داند، لذا در بعضی از موارد قائل به عدم علم جزئی امام﵇ می‌شود.[۲]

آن‌چه در هر دو مبنا مشترک است آن است که: امام به همهٔ احکام و معارف اسلامی که احکام شرعی بخشی از آن است، عالم می‌باشد و همین مقدار در بحث ما کفایت می‌کند. بنابراین آن را به عنوان اصل موضوعی می‌پذیریم و اثبات هر یک از دو مبنا و یا کیفیّت حصول علم برای امام﵇ از بحث ما خارج است. طبق این اصل، همهٔ دانشمندان شیعه امام﵇ را در مقام بیان احکام شرعی، عالم علی الاطلاق به حساب آورده که به همهٔ احکام و مصالح و مفاسد آن‌ها آگاه است؛ نه آن که همچون اهل سنّت، آن‌ها را همانند مجتهدین محسوب کنند که در احکام طبق ظنون خود و نه علم قطعی، حکم صادر می‌کنند که اگر چنین بود، ضربهٔ اساسی به «حمل بر تقیه» می‌خورد، زیرا در این هنگام می‌توانستیم، اختلاف ائمّه﵈ در بیان احکام را به اختلاف در اجتهاد آنان نسبت دهیم.

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج ۱، ص ۳۸۸ ـ ۳۹۱.

۲. همان، ص ۳۷۹، ح ۲ و ص ۳۸۰، ح ۲.

۴. عصمت

منظور از عصمت، عصمت ائمّه علیهم‌السلام در دو بُعد گناه و سهو و خطا می‌باشد که هر دو از مهم‌ترین مقدمات و پیش‌فرض‌های حمل بر تقیه می‌باشند؛ بدین معنا که اصولاً عقیدهٔ کلامی شیعه به عصمت ائمّه خود از طرفی و برخورد با روایات متعارض از طرف دیگر، حمل بر تقیه را به عنوان یکی از راه‌های جمع بین این دو مطرح ساخته است، زیرا در صورت عدم عصمت ائمّه علیهم‌السلام به راحتی می‌توان با نسبت دادن دروغ یا خطا به آنان، مسئله روایات متعارض را بدون حمل یکی از دو طرف بر تقیه، حل کرد.

مسئله عصمت از گناه از سوی همهٔ دانشمندان شیعه اعمّ از فقها، متکلمین، اصولیین و اخباریین پذیرفته شده است، اما در عصمت از سهو بین آن‌ها اختلاف است.

شیخ صدوق و استادش محمد بن حسن بن احمد بن ولید به جواز سهو نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله قائل شده و اوّلین درجهٔ غلوّ را نفی سهو آن حضرت دانسته‌اند.[۱] منشأ این نظر روایاتی است که حاکی از سهو پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در نماز می‌باشد.[۲]

در مقابل این دو، اکثر قریب به اتفاق دانشمندان شیعه، مسئله سهو نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمّه علیهم‌السلام را نپذیرفته‌اند.[۳]

نکته‌ای که در این‌جا باید توجه داشت آن است که حتی اگر نظر شیخ صدوق را هم بپذیریم، ضرری برای بحث ما ندارد، زیرا آن چه برای این بحث مضرّ است آن است که قائل به سهو و خطای ائمّه علیهم‌السلام در بیان احکام باشیم، نه سهو عملی آنان در نماز و غیر آن.

---

۱. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج۱، ص ۳۵۸ و شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد چاپ شده در: مصنفات الشیخ المفید، ج ۵، ص۱۳۵.

۲. ر.ک: شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۲، ص ۱۸۰، ح۲۵ و ۲۶ و ص۳۴۵ـ۳۴۷، ح ۲۰ ـ ۲۶.

۳. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: یعقوب جعفری، مقالهٔ «مقایسه‌ای میان دو مکتب فکری شیعه در قم و بغداد»، ص۲۵ و ۲۶، مجموعه مقالات ارائه شده به کنگرهٔ شیخ مفید، شماره ۶۹.

اصولاً عمده دلیل کلامی قائلین به عدم سهو نبی ﷺ، آن است که با تجویز سهو در اعمال پیامبر اکرم ﷺ، این احتمال در هنگام بیان احکام نیز پدید می‌آید و موجبات بی‌اعتباری احکام بیان شده از سوی آن حضرت را فراهم می‌آورد.

در مقابل، قائلین به سهو نبی ﷺ تنها سهو را در بُعد عمل به پیروی از روایات جایز می‌دانند و نه در بیان احکام، و تجویز سهو آن حضرت در عمل را نیز به جهت مصالحی می‌دانند که ربطی به سهو در مرحلهٔ بیان ندارد؛ چنان که شیخ صدوق می‌گوید:

سهو پیامبر ﷺ مانند سهو ما نیست، زیرا سهو پیامبر از طرف خداست و خداوند او را به سهو می‌اندازد تا همگان بدانند که نبی، بشری آفریده شده است، و او را خدای مورد پرستش قرار ندهند و نیز خداوند او را به سهو انداخت تا حکم سهو را بیان کند، و سهو ما از شیطان است، و شیطان بر پیامبر و ائمّه تسلّطی ندارد.[۱]

البته وی بعضی از این علل و مصالح را از روایات گرفته است، چنان‌که در روایتی از امام کاظم ﷺ دربارهٔ علّت سهو نبی ﷺ در نماز، چنین آمده است:

انما اراد الله عزوجل ان یفقههم؛[۲]

خداوند می‌خواست، بدین وسیله حکم سهو را به مردم بیاموزد.

از امام صادق ﷺ نیز در این‌باره چنین نقل شده است:

ان الله عزوجل هو الذی انساه رحمة للامّة الّا تری لو ان رجلاً صنع هذا لعیّر وقیل ما تقبل صلاتك فمن دخل علیه الیوم ذلك قال قد سنّ رسول‌الله ﷺ و صارت اسوة؛[۳]

خداوند عزوجل بود که پیامبر ﷺ را به فراموشی انداخت تا رحمتی برای امّت او باشد، آیا نمی‌بینی که اگر کس دیگری چنین می‌کرد مورد ملامت قرار می‌گرفت و به

---

۱. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۳۴، باب ۴۹، باب «احکام السهو فی الصلاة».
۲. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۴۵، ح ۲۰.
۳. همان، ح ۲۱.

او گفته می‌شد که نماز تو قبول نیست، اما (پس از ماجرای سهو نبی ﷺ) هر کس سهو کند، می‌گوید: پیامبر ﷺ (در این مورد) چنین سنّتی بر جای گذاشت و سنّت او الگو گردید.

بله اگر به روایتی برخورد کردیم که در آن، امام ﷺ به خود و یا به امام دیگر نسبت خطا در بیان احکام داده باشد، آن مضرّ به حمل بر تقیه خواهد بود که در میان روایات فقهیه، دو روایت از این قبیل داریم:

روایت اوّل در مورد «بیع الدین بالدین» می‌باشد که در آن آمده است:

عن اسماعیل بن عمر انه کان له علی رجل دراهم فعرض علیه الرجل ان یبیعه بها طعاماً الی اجل فامر اسماعیل یسأله فقال: لا بأس بذلك فعاد الیه اسماعیل فسأله عن ذلك قال: انی کنت امرت فلاناً فسألك عنها فقلت: لا بأس فقال: ما تقول فیها ما عندکم؟ قلت: یقولون فاسد فقال: لا تفعله فانی اوهمت؛[1]

اسماعیل بن عمر می‌گوید: شخصی از دیگری مقداری درهم طلب داشت. بده‌کار از طلب‌کار خواست که در مقابل طلبش، مقداری طعام با مدت به او بفروشد. طلب‌کار از اسماعیل خواست تا حکم این مسئله را از امام ﷺ سؤال کند، اسماعیل به امام عرض کرد که من قبلاً از فلانی خواستم تا این مسئله را از شما بپرسد و شما جواب دادید: اشکالی ندارد. امام از اسماعیل پرسید؟ فقیهانی که نزد شما هستند، چه می‌گویند؟ اسماعیل جواب داد، می‌گویند فاسد است، امام فرمود: پس این کار را انجام نده، و من (در جواب قبلی) توهّم کرده بودم.

در این روایت امام ﷺ به خود نسبت وهم و خطا در گفتار داده است که بعضی وجه آن را تقیه ذکر کرده‌اند.[2]

اما این توجیه درست نیست، زیرا تقیه با بیانی سرنوشت‌ساز در یک مسئله کلامی مهمّ، ناسازگار است و امام ﷺ به راحتی می‌توانست از گفتن این جمله پرهیز کند.

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۳، ص۶۴، ح۱.

۲. همان، ذیل حدیث پیش گفته؛ «و الاعتذار بالوهم وجهه التقیة».

توجیه دیگر این است که بگوییم ممکن است تفاوت جواب امام‌ﷺ به جهت عدم تبیین کافی از سوی راوی اوّل بوده باشد، اما باید توجه داشت که این توجیه رافع اشکال در مورد بحث ما نخواهد بود، زیرا در موارد دیگر اختلاف روایات نیز همین مشکل وجود دارد و حمل بر تقیه را با مشکل مواجه می‌سازد.

بنابراین، توجیه دلالی این روایت امکان‌پذیر نیست، اما این روایت از نظر سند ضعیف است، زیرا اوّلاً: مضمره است و در آن تعیین نشده که از امام سؤال شده است یا از غیر امام. ثانیاً: اسماعیل بن عمر طبق گفتهٔ نجاشی واقفی است[1] و در کتب رجال او را توثیق نکرده‌اند، تنها راه توثیق وی واقع شدنش در سلسله اسناد تفسیر قمی است،[2] که طبق مبنای مشهور (غیر از مبنای آیةالله خوئی) آن هم نمی‌تواند چاره‌ساز باشد.

علاوه بر این‌که اگر چنین روایتی با مسئله مهمّ کلامی که روایات قوی و صحیح فراوانی در مورد آن وارد شده است، در تعارض واقع شود، مسلّماً آن روایت کنار گذاشته می‌شود، زیرا عرضهٔ آن بر احادیث پیامبرﷺ و اهل بیت‌ﷺ چنین اقتضایی دارد.[3]

روایت دوم در مورد سه طلاقه کردن در یک مجلس است که عامّه آن را جایز می‌دانند و در این روایت از سوی امام کاظم‌ﷺ به امام صادق‌ﷺ مبنی بر فتوا به وقوع یک طلاق در صورت سه طلاقه کردن، نسبت خطا داده شده است.[4]

با این بیان که جملهٔ «اخطأ علی ابی‌عبدالله‌ﷺ»، در حقیقت به معنای تخطئه آن حضرت باشد.

---

۱. ابوالعباس نجاشی، رجال النجاشی، ص۲۸.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۳، ص۱۴۰۳.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۸، ح۱۱، ص۸۷ ح۴۰، ص۸۹ ح۴۷ و ۴۸.

۴. وسائل الشیعه، ج۱۵، ص۳۱۶، ح۱۹؛ «کتب عبدالله بن محمد الی ابی‌الحسنﷺ روی اصحابنا عن ابی‌عبدالله‌ﷺ فی الرجل یطلّق امرأته ثلاثاً بکلمة واحدة علی طهر بغیر جماع بشاهدین انه یلزم تطلیقة واحدة فوقّع بخطّه اخطأ علی ابی‌عبدالله‌ﷺ انه لایلزم الطلاق و یردّ الی الکتاب والسنّة ان شاءالله».

اما باید توجه داشت که «اخطأ» در کلام عرب هنگامی که به معنای خطا کردن باشد، یا بدون حرف جرّ و یا با حرف جر «باء» استعمال می‌شود که در صورت اوّل لازم و در صورت دوم متعدی است.[۱] ولی هرگاه با «علی» متعدی شود به معنای خطا کردن نمی‌باشد،[۲] بلکه به معنای آن است که عملی به خطا به مدخول «علی» نسبت داده شده است و در این‌جا یعنی این حدیث به دروغ به امام صادق﵇ منسوب شده است، هم چنان که «کذب علی النبی» که در بعضی از روایات وارد شده[۳] به معنای دروغ بستن بر پیامبر اکرم می‌باشد.

۵. عدم تصفیهٔ کتب روایی شیعه از روایات تقیه‌ای

این پیش‌فرض بر خلاف چهار پیش‌فرض گذشته، در مرحلهٔ اثبات برای حمل بر تقیه کارآیی دارد، زیرا پیش‌فرض‌های گذشته اصل وجود روایات تقیه‌ای را ثابت می‌کرد و این پیش‌فرض به اثبات آن‌ها در کتب روایی شیعه اعمّ از کتب اربعه (کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و استبصار) و غیر آن، همانند کتبی که مرجع صاحب وسائل الشیعه قرار گرفته است، می‌پردازد.

اما اگر این پیش‌فرض را نپذیریم، حتی اگر پیش‌فرض‌های سابق را مسلّم انگاریم، نمی‌توانیم از حمل بر تقیه در روایات فقهی استفاده کنیم، زیرا در این هنگام فرض ما بر این قرار می‌گیرد که هر چند روایات تقیه‌ای وجود دارد لیکن کتب روایی از آن‌ها تصفیه شده است.

این مسئله در کتب فقها کم‌تر مورد تعرّض واقع شده است و شاید دلیل اصلی آن، با توجه به روایات متعارضهٔ فراوان در کتب روایی، آن بوده که عدم تصفیه در نظر آنان امری مسلّم به حساب می‌آمده است.

---

۱. مانند: ﴿ربّنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا﴾ (بقره (۲) آیهٔ ۲۸۶) یا ﴿ولیس علیکم جناح فیما اخطأتم به﴾ (احزاب (۳۳) آیهٔ ۵).

۲. چنان‌که کذب نیز هرگاه با علی متعدی می‌شود، به معنای دروغ گفتن نمی‌باشد.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج ۱، ص ۸۰، ح ۱.

در این میان، بیش‌ترین اشاره و تصریح به این مسئله در کتاب جواهر الکلام دیده می‌شود؛ از عبارات صاحب جواهر چنین برمی‌آید که وی اوّلاً: قائل به شناخته شدن روایات تقیه‌ای از سوی اصحاب خاص بوده است، ثانیاً: روایات تقیه‌ای از سوی اصحاب در اصول روایی ذکر نشده است، ثالثاً: اگر معدودی از این روایات در کتب روایی باقی گذاشته شده دلیل خاصّی داشته است و رابعاً: این روایات باقی گذاشته شده، همگی دارای شاهد تقیه است.

وی در یکی از مفصّل‌ترین عبارات خود در بحث قرائت قرآن بین دو سوره در نماز، ضمن اشاره به کلام بعضی از فقها چنین می‌فرماید:

> از سخنان عجیب کلام او در این‌جا این است که وی به جهت احتمال تقیه، قائل به از کار انداختن روایات جواز است، در حالی که مشهور متأخران به این روایات عمل کرده‌اند. علاوه بر آن، روایات تقیه‌ای مسئله‌ای نبوده که از دید اصحاب خاص ائمّه علیهم‌السلام مخفی بماند. بلکه آن‌ها این‌گونه روایات را به مجرّد شنیدن از راویان تشخیص می‌دادند و به راوی می‌گفتند: امام علیه‌السلام به تو از کیسهٔ نوره (و نه کیسهٔ حاوی عطر) داده است. هم‌چنین ظاهر آن است که اصول روایی شیعه از وجود این گونه روایات تصفیه و پاک‌سازی شده است و صاحبان آن کتب که نزدیک به زمان ائمّه علیهم‌السلام بوده‌اند، تمام کوشش خود را در راه شناختن این گونه روایات به کار برده و آن‌ها را کنار گذاشته‌اند.
>
> بله، ممکن است بعضی از روایات را که صدور تقیه‌ای آن‌ها واضح بوده است، در کتب خود به جای گذاشته باشند... .[1]

هم‌چنین در مورد شاهد داشتن روایات تقیه‌ای در عبارتی دیگر چنین می‌نگارد:

> بلکه بر کسی که با اخبار ائمّه علیهم‌السلام ممارست داشته باشد، این نکته پنهان نمی‌ماند که

---

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۹، ص۳۶۲ و ر.ک: همان، ج۷، ص۱۶۴؛ ج ۸، ص ۹۸، ج۲۶، ص۳۵ و ۷۱ و ج ۳۰، ص۳۹.

عادت آن‌ها در روایات تقیه‌ای، اشاره به تقیه با لفظ «ناس» و مثل آن است.[۱]

به این ادعاهای صاحب جواهر می‌توان دو جواب نقضی و حلّی داد: جواب نقضی آن است که در صورت پذیرفته شدن ادعاهای وی باید حمل بر تقیه در کتاب فقهی ایشان در حدّاقل، آن‌هم با وجود شواهد قطعی باشد، در حالی که با مطالعهٔ جواهر، موارد بسیاری از حمل بر تقیه، آن هم بدون شاهد را مشاهده می‌کنیم؛ مواردی که اگر از کتب فقهی دیگر بیش‌تر نباشد، قطعاً کم‌تر نیست.[۲]

ممکن است گفته شود بیش‌تر مواردی که از سوی ایشان حمل بر تقیه شده، روایاتی است که از سوی اصحاب خاص نقل نشده است و ادّعای او آن بود که اصحاب خاص که از آن‌ها به «بطانه» تعبیر می‌کند، روایات تقیه‌ای را می‌شناخته‌اند.

جواب آن است که اوّلاً: با بررسی آن موارد به حمل بر تقیهٔ روایات بسیاری از راویان خاص مانند زراره نیز برخورد می‌کنیم. ثانیاً: ادعای دیگر ایشان آن بود که اصول (که هم بر منابع روایی موجود و هم بر اصول اربعماة قابل تطبیق است) از این روایات تقیه‌ای تصفیه شده است و لازمهٔ این ادّعا هر چه کم‌تر شدن حمل بر تقیه می‌باشد.

اما جواب حلّی، متوقف بر پاسخ دادن به چند پرسش زیر است:

۱. آیا اصحاب خاصّ، روایات تقیه‌ای را می‌شناخته‌اند؟

۲. آیا بر فرض شناخت، کتب روایی خود را از آن‌ها تصفیه کرده‌اند؟

۳. آیا در موارد عدم تصفیه، فقط به ذکر روایاتی پرداخته‌اند که شاهد واضحی بر تقیه داشته است؟

در جواب پرسش اوّل: باید بگوییم اوّلاً: برای اصحاب خاصّ و بطانه تعریف مشخّصی ارائه نشده است ؛ آیا منظور از اصحاب خاص، اصحاب اجماع است؟ آیا

---

۱. همان، ج ۲۶، ص ۷۱.

۲. در یک استقرای غیر تامّ به حدود هزار مورد برخورد کردیم که در جواهر از حمل بر تقیه سخن به میان آمده و بسیاری از آن‌ها نیز از سوی صاحب جواهر پذیرفته شده است.

منظور افرادی همچون زرارة بن اعین،[۱] محمد بن مسلم ثقفی،[۲] برید بن معاویهٔ عجلی،[۳] ابوبصیر لیث بن بختری،[۴] حارث بن مغیرة نضری،[۵] عبدالملک بن جریح،[۶] مؤمن الطاق معروف به احول،[۷] ابان بن تغلب،[۸] یونس بن عبدالرحمن قمی،[۹] زکریابن آدم قمی[۱۰] و... است که از سوی ائمّه در زمان‌های مختلف مورد تأیید قرار گرفته‌اند، یا مراد اصحابی است که بیش‌ترین حدیث را از ائمّه علیهم‌السلام نقل کرده باشند، گرچه همانند اسماعیل بن ابی‌زیاد معروف به سکونی از عامّه باشند.

ثانیاً: خاص شدن اصحاب از نظر زمانی نیز تعریف مشخصی ندارد، چه بسا اصحابی که نسبت به امام متقدم، از اصحاب خاصّ به شمار نمی‌رفته‌اند، ولی نسبت به ائمّه متأخر از اصحاب خاص بوده‌اند. در حالی که با روایاتی که از آن‌ها در کتب روایی نقل شده است، به یک گونه معامله می‌شود.

ثالثاً: گرچه می‌پذیریم که اصحاب خاص فی الجمله با روایات ائمّه علیهم‌السلام آشنا بوده و مشرب فقهی آن‌ها را به دست آورده بودند، اما این نکته را به طور کلی نمی‌پذیریم، زیرا در کتب روایی به بسیاری از روایات تقیه‌ای یا روایات محمول بر تقیه برخورد می‌کنیم که از سوی بزرگانی همچون زراره، محمد بن مسلم، ابوبصیر، ابن ابی‌عمیر، حریز، ذریح محاربی، جمیل بن دراج، صفوان بن یحیی، عبدالله بن سنان و... نقل شده است که برخی از آن‌ها همانند زراره و محمد بن مسلم در همهٔ تعاریف اصحاب

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۱۰۳ ـ ۱۰۴، ح۱۶ ـ ۲۱ و ص۱۰۶، ح۲۶.
۲. همان، ص۱۰۴، ح۱۸، ۲۰ و ۲۱، ص۱۰۵، ح۲۳ و ص۱۰۶، ح۲۶.
۳. همان، ح۲۰ و ۲۱ و ص۱۰۶، ح۲۶.
۴. همان، ص ۱۰۳، ح ۱۵.
۵. همان، ص۱۰۵، ح۲۳.
۶. همان، ص ۱۰۰، ح۵.
۷. همان، ص۱۰۴، ح۱۸.
۸. همان، ص ۱۰۱، ح۸.
۹. همان، ص۱۰۷، ح۳۳، ۳۴ و ۳۵.
۱۰. همان، ص۱۰۶، ح۲۷.

خاص داخل می‌باشند؛ به عنوان مثال، راوی روایاتی همچون هفده[۱] یا هجده روز بودن ایام نفاس[۲] و هم‌چنین تردّد آن تا پنجاه روز[۳] و نیز روایات مسح دو دست از مرفق تا سر انگشتان در تیمم[۴] از محمد بن مسلم می‌باشد و ظاهر این روایات به گونه‌ای است که حکایت از عدم اطّلاع راوی از تقیه‌ای بودن آن‌ها می‌کند.

اما عبارت «جِراب النورة»[۵] که در عبارات صاحب جواهر از آن مکرّر استفاده شده است به نظر می‌رسد برگرفته شده از حدیث زیر باشد:

... عن سلمة بن محرز قال: قلت لابی عبدالله ﷺ: رجل مات وله عندی مال وله ابنة وله موالی فقال لی: اذهب فاعط البنت النصف وامسك عن الباقی. فلما جئت اخبرت بذلك اصحابنا فقالوا: اعطاك من جراب النورة قال: فرجعت الیه فقلت: ان اصحابنا قالوا: اعطاك من جراب النورة، قال فقال: ما اعطیتك من جراب النورة، علم بهذا احد؟ قلت: لا. قال: فاذهب فاعط البنت الباقی؛[۶]

سلمة بن محرز می‌گوید: از امام صادق ﷺ سؤال کردم: مردی مرده و مالی از او نزد من باقی مانده است و او یک دختر و تعدادی مولی (غلام آزاد شده) دارد. (من با این مال چه کنم)؟ امام فرمود: نصف آن را به دختر بده و با بقیه کاری نداشته باش. وقتی من این روایت را برای دوستانم نقل کردم، آن‌ها گفتند: امام (حکم واقعی را برای تو بیان نکرده بلکه) از جراب (ظرف، انبان) نوره به تو داده است.[۷]

---

۱. همان، ج۲، ص۶۱۴، ح۱۲.

۲. همان.

۳. همان، ص۶۱۴، ح۱۳.

۴. همان، ص۹۷۹، ح۵.

۵. جراب به معنای ظرفی است که از پوست گوسفند ساخته شده و در آن چیزهای خشک (مانند مشک، نوره و...) نگه‌داری می‌شود (ر.ک: ابن‌منظور، لسان العرب، ج۲، ص۲۲۸).

۶. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۹، ص۳۳۳.

۷. معمولاً هنگامی که بزرگی در وقت بخشش دست در جراب می‌کرد، همگان انتظار دست بردن در جراب مشک و بیرون آوردن عطر و مشک را داشتند. اما اگر برخلاف انتظار آن‌ها چیز بی ارزش مانند نوره بیرون می‌آورد، می‌گفتند: ←

وقتی من خدمت امام﵇ رسیدم، فرمود: من به تو از جراب نوره عطا نکردم، آیا حکمی را که گفتم کسی فهمیده است؟ جواب دادم: خیر. امام﵇ فرمود: (حال) برو و بقیهٔ مال را نیز به دختر بده.

لیکن همین حدیث بیش‌تر برخلاف مقصود صاحب جواهر دلالت دارد، زیرا امام﵇ ادّعای اصحاب را که مدعی شناخت روایات امام بودند، تخطئه کرده و فرمود: من به تو از جراب نوره عطا نکردم، بلکه قسمتی از حکم یعنی اعطای نصف مال به دختر متوفا را برای تو گفتم و از گفتن قسمت دیگر ساکت ماندم که الآن آن را برای تو بیان می‌کنم. برو و بقیهٔ مال را نیز به دختر بده.

اما در جواب سؤال دوم که آیا اصحاب بر فرض شناخت روایات تقیه‌ای کتب خود را از آن‌ها تصفیه کرده‌اند یا خیر، گفتنی است: کتاب‌شناسان شیعه دربارهٔ کتب حدیثی که قبل از کتب اربعهٔ شیعه وجود داشته است چنین می‌گویند: اصحاب ائمّه﵈ احادیث معصومین را که خود بدون واسطه و یا با یک واسطه شنیده بودند، در کتبی که «اصل» نامیده می‌شد، و یا در کتبی که در آن احادیث از کتب دیگر نقل می‌شد

← «اعطانی من جراب النورة» یعنی به جای آن که از جراب محتوی عطر به من بدهد، از جراب محتوی نوره به من عطا کرد، و در این حدیث این عبارت کنایه از آن است که امام﵇ حکم واقعی را برای تو بیان نکرده بلکه حکم تقیه‌ای را فرموده است.

علامه وحید بهبهانی فایده‌ای از کتاب خود را به تبیین معنای «جراب النورة» اختصاص داده و دو تقریب را برای این عبارت ذکر کرده که هر دو مخالف با روایت فوق است:

تقریب اوّل آن که امام﵇ به جای عطای از جَراب مشک، از جراب نوره به تو عطا کرده است که اگر بخوری کشته می‌شوی. کنایه از آن که برای تو حکم تقیه‌ای را گفته است.

تقریب دوم آن که ابراهیم امام عباسی هنگامی که با بنی‌امیه در جنگ بود، در حال خفا و تقیه به سر می‌برد. اما پس از مدتی تقیه را کنار گذاشت و ادعای خلافت کرد و همین امر سبب گرفتاری او شد، زیرا بنی‌امیه او را دست‌گیر ساخته و به وسیلهٔ «جراب نوره» او را به قتل رساندند. از آن پس این مثل دربارهٔ کسی به کار برده شد که تقیه را کنار می‌گذاشت (الفوائد الحائریه، ص ۴۶۱ ـ ۴۶۲).

اشکال تقریب اوّل آن است که ظاهر آن موافق با بیان حکم غیرتقیه‌ای است، زیرا اعطای از جراب نوره ممکن است به قتل طرف منجر شود و طبق تقریب دوم، جراب نوره دربارهٔ ترک تقیه یعنی بیان حکم واقعی به کار می‌رود، در حالی که از ظاهر حدیث فوق چنین برمی‌آید که «جراب نوره»، دربارهٔ بیان حکم غیر واقعی استعمال شده است که با تقریب ما سازگارتر است.

و به آن «مصنّف» می‌گفتند، به یادگار می‌گذاشتند که بیش‌تر صاحبان هر دو قسم از اصحاب خاص ائمّه‌ﷺ به شمار می‌رفتند.[۱]

از قرن چهارم به بعد که احادیث این کتب به کتب اربعه و غیر آن منتقل شد، آن کتب اهمیت خود را از دست داد و کتب اربعه جانشین آن کتب فراوان شد؛ کتبی که تنها در بخش اصل، در برهه‌ای از زمان شامل چهارصد اصل بود که به آن «اصول اربعمأة» می‌گفتند.

بنابراین می‌توان روایات کتب اربعه و نیز کتب دیگر روایی را شامل دور نمایی از احادیث مجموع آن کتب دانست و با توجّه به آن که روایات تقیه‌ای در این کتب و به خصوص در دو کتاب تهذیب الاحکام و الاستبصار، بسیار یافت می‌شود، می‌توان این نکته را به آن کتب نیز سرایت داد و چنین نتیجه گرفت که اصحاب خاص ائمّه‌ﷺ بر فرض شناخت روایات تقیه‌ای، کتب خود را از آن‌ها تصفیه نکرده بودند.

اما جواب پرسش سوم را که آیا در موارد عدم تصفیه، تنها روایاتی را باقی گذاشته‌اند که شاهد واضحی بر حمل بر تقیه داشته است می‌توان از مروری بر سه کتاب روایی تهذیب الاحکام، الاستبصار و وسائل الشیعه و بدون توجه به توضیحات صاحبان این کتب به دست آورد. با مروری اجمالی چنین به دست می‌آید که در روایات فراوانی که چاره‌ای جز حمل بر تقیه وجود ندارد، روایت از حاوی بودن شاهد بر تقیه خالی است و چنان که قبلاً متذکّر شدیم، بحث ما در روایاتی است که شاهد قطعی بر تقیه نداشته باشیم.

اما شاهدی که صاحب جواهر ذکر می‌کند، لفظ ناس و مانند آن در روایات تقیه‌ای است در حالی که با مراجعه به این روایات، چنین به دست می‌آید که در مجموع روایات محمول بر تقیه، این‌گونه روایات، درصد بسیار اندکی را به خود اختصاص می‌دهد.

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج۲، ص۱۲۳ به بعد و محمدحسین حسینی جلالی، «اصل» چاپ شده در: دائرة المعارف الاسلامیة الشیعة، ج۵، ص۳۹.

حال پس از پاسخ به این پرسش‌ها، پرسش دیگر این است که بر فرض شناخته شدن روایات تقیه‌ای از سوی اصحاب ائمّه‌ﷺ چه دلایلی می‌توان برای ذکر آن در کتب حدیثی آن‌ها ذکر کرد و اصولاً چرا با توجه به این‌که این روایات به جهت بیان حکم واقعی صادر نشده‌اند، از اصول و مصنفات اصحاب تصفیه نگشته‌اند.

البته چنان که از مباحث گذشته روشن شد، ما معتقدیم که یکی از علل اصلی وجود این‌گونه روایات در کتب اصحاب، شناخته نشدن وجه صدور آن‌ها بوده است، اما اگر بپذیریم که این روایات از سوی اصحاب شناخته شده بود و با این حال در کتب روایی باقی مانده است، می‌توان دلایل دیگری از قرار زیر از طرف صاحبان این قول برای این امر ذکر کرد:

۱. الگو بودن امام در تقیه: چنان که در مباحث گذشته متذکّر شدیم، تقیه از آن‌جا که خلاف اصل بود و نیز در بسیاری از مواقع از سوی بعضی از اصحاب منافی با شجاعت، امر به‌معروف، اظهار حق و... تلقّی می‌شد، از سوی بسیاری از اصحاب ترک می‌شد از این‌رو ائمّه‌ﷺ به ناچار اهمیّت آن را بیان کرده و به رعایت آن سفارش اکید می‌کردند.

باقی ماندن روایات تقیه‌ای در این‌گونه کتب که ممکن است به اشاره ائمّه نیز بوده باشد، این وظیفه را می‌توانست ایفا کند که ائمّه‌ﷺ را به عنوان الگویی در به کار بردن تقیه برای اصحاب به نمایش بگذارد تا آنان نیز به رعایت این امر مهم بپردازند.

۲. تعلیم کیفیت تقیه: بسیاری از روایات تقیه‌ای می‌توانست راهنمای خوبی در گفتار و کردار اصحاب در هنگام مواجه شدن با مورد تقیه‌ای باشد. بدین ترتیب که چون امام‌ﷺ به خوبی با مذاهب عامّه آشنایی داشت، احکام تقیه‌ای را موافق با آن مذاهب بیان می‌کرد و اصحاب با به کار بردن آن‌ها می‌توانستند، خود را موافق عامه نشان داده و از خطر آنان برهند.

۳. داشتن معیار برای شناخت روایات تقیه‌ای: چنان که از روایات تقیه به دست آمد، امام‌ﷺ برای شناخت روایات تقیه‌ای معیار ترجیح روایات مخالف عامه را برای

اصحاب بیان فرموده بود که اصحاب به وسیلهٔ این معیار با توجّه به معاصرت و معاشرت آنان با عامه و مذاهب آنان به آسانی می‌توانستند، بسیاری از روایات تقیه‌ای را از غیر تقیه‌ای تشخیص دهند و بنابراین لزومی به حذف آن‌ها از کتب خود نمی‌دیدند.

۴. **تقطیع روایات:** ممکن است بگوییم این احتمال در ذهن اصحاب وجود داشته است که چه بسا روایات تقیه‌ای حاوی بخش غیر تقیه‌ای نیز باشد که حذف آن از کتب، موجب از دست رفتن بخشی از روایات دالّ بر احکام شود.

۵. **ادلّهٔ خلاف‌افکنی بین اصحاب:** هنگام مطالعهٔ بعضی از روایاتی که در مقام بیان سبب اختلاف اخبار صادر شده است، به این نکته می‌رسیم که یکی از علل آن، اختلاف انداختن بین اصحاب جهت شناخته نشدن آن‌ها بوده است، و در آن‌ها تعبیراتی همچون «انا خالفت بینهم»، «ذلك من قِبَلی»، «انا فعلت ذلك بکم ولو اجتمعتم علی امر واحد لاخذ برقابکم»، «لو اجتمعتم علی امر واحد لصدقکم الناس علینا ولکان اقلّ لبقائنا وبقائکم»، و... وارد شده است.[۱]

به نظر می‌رسد، اصحاب نیز این علّت را به خوبی درک کرده و جهت ادامهٔ اختلاف بین اصحاب جهت شناخته نشدن آن‌ها، این روایات تقیه‌ای را عمداً در کتب خود جای داده باشند، گرچه تقیه‌ای بودن بسیاری از آن‌ها را می‌دانسته‌اند.

اما به این سؤال که: آیا همهٔ موارد حمل بر تقیه در روایات فقهی از سوی متقدمین از فقها مشخص شده است یا خیر، برخی همانند شهید ثانی جواب مثبت داده‌اند[۲] که در این صورت نیازی به بحث‌های مفصل در این زمینه نداریم و صرفاً با مراجعه به کتب قدما می‌توان این موارد را تعیین کرد.

البته نظر ما بر این است که اوّلاً: تعیین موارد حمل بر تقیه در کتبی همچون تهذیب

---

۱. برای اطلاع از متن این روایات ر.ک: یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۵، ۶ و ۷.

۲. شهید ثانی، الذکری، ج ۲، ص ۱۴: «... اما توفیق الروایات المختلفه علی الوجه المقرر المذکور فی الکتب الاصولیه والفروعیه وغیرهما کالاستبصار فهذه الکلفة...».

و استبصار نسبت به تمام موارد حمل بر تقیه جامع و مانع نیست، زیرا از سویی این احتمال وجود دارد که بسیاری از موارد حمل در این دو کتاب نیامده باشد و از سوی دیگر، بسیاری از موارد حمل در این دو کتاب صحیح نباشد.

ثانیاً: امثال شیخ طوسی با استفاده از اجتهاد خود، این موارد را حمل بر تقیه نموده‌اند که طبعاً نمی‌تواند برای مجتهدین دیگر حجت باشد.

فصل ششم:

شرایط حمل بر تقیه

مقدمه

منظور از شرط در این‌جا همان معنای اصطلاحی آن است، یعنی «امری که وجود امری دیگر (مشروط) متوقف بر آن است، اما وجود آن، به معنای وجود امر دوم (مشروط) نیست».

بنابراین، اموری که به عنوان شرایط حمل بر تقیه ذکر می‌شود، اموری است که در هر حمل بر تقیه به آن‌ها نیاز داریم، اما وجود تک‌تک آن‌ها و یا حتی مجموع آن‌ها به معنای وجوب حمل بر تقیه نمی‌باشد.

از این‌رو نه تنها هر یک از این شرایط به عنوان علّت ناقصه برای حمل بر تقیه به حساب می‌آیند، بلکه مجموع آن‌ها نیز چنین حکمی را داراست.

این شرایط به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. تعارض ؛ ۲. تکافؤ ؛ ۳. عدم امکان جمع عرفی ؛ ۴. موافقت با عامّه.

از میان این شرایط، سه شرط اوّل، لزوم تعدّد روایات را در هنگام حمل بر تقیه نشان می‌دهند، علاوه بر این‌که از مفهوم آن‌ها اجمالاً درگیری روایات با هم‌دیگر نیز به دست می‌آید.

پس از عبور از این شرایط سه‌گانه، نوبت به موافقت با عامه می‌رسد که در این صورت برای حمل بر تقیه ناچاریم بین آن و مرجّحات دیگر باب تعارض همانند موافقت با کتاب و شهرت، رتبه‌بندی کنیم و تنها در صورتی می‌توان روایت موافق با

عامه را حمل بر تقیه نمود که در میان همهٔ آن مرجحات، مخالفت با عامه را مقدم بدانیم، و تنها در این صورت می‌توان مجموع شرایط چهارگانه را به عنوان علّت تامّهٔ حمل بر تقیه به حساب آورد که البته ما در این مباحث چنین مبنایی نداریم.

در این‌جا این نکته نیز لازم به تذکّر است که در مباحث بعدی گاهی با تسامح از شرایط با عنوان ضوابط تعبیر می‌شود که معنای اصطلاحی ضابطه، در نظر نیست.

از میان این شرایط، تعارض به منزلهٔ ظرف برای حمل بر تقیه می‌باشد و نشان‌دهندهٔ آن است که این حمل حتماً در این ظرف واقع خواهد شد، بنابراین می‌توان آن را اوّلین شرط به حساب آورد.

تکافؤ، به جنبهٔ صدور روایات متعارض می‌پردازد؛ بدین معنا که با این شرط، صدور هر دو دستهٔ روایات متعارض از معصوم علیه السلام ثابت می‌گردد.

شرط عدم امکان جمع عرفی، با متن و دلالت روایات سر و کار دارد؛ بدین معنا که با این شرط روشن می‌شود تعارض موجود در متن روایات تعارضی بدوی نبوده بلکه تعارض مستقرّ است و بدین‌سان امکان جمع عرفی بین آن‌ها را منتفی می‌سازد.

شرط موافقت با عامّه تفاوت جوهری با دیگر شرایط دارد، زیرا شرایط سه‌گانهٔ دیگر، شرط دستهٔ مشخّصی از میان روایات متعارض نبوده و بلکه شرط صفت اجتماع آن‌ها است. اما شرط موافقت با عامه به عنوان آخرین شرط، شرط مشخص آن دسته از روایاتی است که قصد حمل آن‌ها را بر تقیه داریم.

این شرط با جهت صدور روایات متعارض در ارتباط بوده و مشخص کنندهٔ آن است که یک طرف از میان روایات متعارض به جهت بیان حکم واقعی صادر نشده است.

اما در بحث رتبه‌بندی شرایط، بحث‌های مفصّلی در مشابه این مبحث، یعنی رتبه‌بندی مرجّحات در میان اصولیون درگرفته است، که در آن‌جا بعضی مانند وحید بهبهانی مرجّح جهتی را بر غیر آن مقدم دانسته‌اند،[1] و بعضی مانند شیخ انصاری به

---

۱. ر.ک: محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ج۲، ص۴۱۲.

عکس این مطلب، یعنی تقدیم مرجّح غیرجهتی بر جهتی قائل شده‌اند[۱] و برخی مانند آخوند خراسانی ترتیب خاصی را بین مرجّحات قائل نشده و بلکه در صورت وجود مرجّحات در دو طرف، آن را به باب تزاحم برده و به اخذ به مناط اقوا قائل شده‌اند[۲] و بالأخره بعضی مانند میرزای نائینی مرجّح صدوری را بر مرجّح جهتی مقدم دانسته‌اند.[۳]

در این میان برخی از اصولیون، بحث جمع عرفی را که از مرجّحات نبوده، در بحث مرجّحات داخل کرده و به تعیین رتبهٔ آن پرداخته‌اند که بعضی قائل به تقدیم تصرف دلالی بر تصرف جهتی شده[۴] و برخی دیگر اصل جهتی را بر اصل دلالی مقدم دانسته‌اند[۵] که تفصیل این مباحث در بحث‌های آینده خواهد آمد.

تفاوتی که بحث ما با بحث مرجّحات دارد این است که اصولاً تا قبل از شرط چهارم یعنی بحث موافقت یا مخالفت با عامّه، بحث مرجّحات موضوعیّت پیدا نمی‌کند، زیرا در این سه شرط، یک روال طبیعی را طی می‌کنیم؛ بدین معنا که در ابتدا ظرف بحث را روشن کرده و سپس به اثبات صدور روایات متعارض می‌پردازیم و آن‌گاه به دلالت رسیده و مبحث تصرف در دلالت را پی‌گیری می‌کنیم و در شرط چهارم با یکی از مرجّحات منصوصه یعنی مخالفت با عامه برخورد می‌کنیم که در آن هنگام باید به تعیین رتبهٔ آن در مقایسه با دیگر مرجّحات بپردازیم.

اما نکته‌ای که نباید از آن غافل شد این است که در بین اقوال اصولیون دربارهٔ رتبه‌بندی مرجّحات، به گفتارهایی برخورد می‌کنیم که ترتیب یاد شده را دچار اشکال می‌سازد؛ مثلاً مفهوم نظری که تصرف جهتی را بر تصرف دلالی مقدم می‌داند آن است که با حمل بر تقیه دیگر نوبت به تصرف دلالی یعنی جمع عرفی نخواهد رسید،

---

۱. همان.

۲. همان، ج۲، ص۴۱۱.

۳. محمدعلی کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس آیة‌الله نائینی)، ج۴، ص۷۸۲.

۴. آقاضیاء عراقی، مقالات الاصول، ص۱۶۴.

۵. همو، نهایة الافکار، ج۱، ص۵۵۵.

که البتّه چنان که گفته شد این قول از خلط بین مبحث مرجّحات و غیر مرجّحات نشأت گرفته است.

اما قول کسانی مانند وحید بهبهانی که مرجّح جهتی را بر غیر آن مقدم دانسته‌اند، با ترتیب ما منافات نخواهد داشت، زیرا بحث آن‌ها تنها در مرجّحات بوده که در این ترتیب در هنگام بحث از شرط چهارم موضوعیت پیدا می‌کند و قول به تقدیم مرجّح جهتی بر غیرآن یا برعکس، پس از عبور از شرایط سه گانهٔ گذشته، یعنی پس از فراغت از اصل صدور و عدم امکان جمع عرفی، منافاتی با ترتیب‌بندی فوق نخواهد داشت.

البته دربارهٔ تعیین رتبهٔ بعضی از شرایط فوق، بحث‌های دیگری مطرح است که در ذیل هر یک از شرایط یاد شده خواهد آمد.

گفتار اوّل:

اشتراط تعارض

الف) تعریف تعارض

دربارهٔ تعریف اصطلاحی تعارض بین اصولیین اختلاف است که منشأ آن تعریف شیخ انصاری و آخوند خراسانی از این لفظ می‌باشد.

شیخ در مقام تعریف آن چنین می‌گوید:

> تعارض در لغت از «عَرض» گرفته شده که به معنای اظهار می‌باشد و در اصطلاح به معنای تنافی و تمانع دو دلیل به اعتبار مدلول آن دو می‌باشد، و به همین جهت گفته‌اند: تعارض عبارت است از تنافی مدلول دو دلیل به نحو تناقض یا تضاد.[1]

ولی آخوند خراسانی آن را چنین تعریف می‌کند:

> تعارض عبارت است از: تنافی دو یا چند دلیل در مقام دلالت و اثبات به نحو تناقض یا تضاد، حال این تناقض یا تضاد یا حقیقی است و یا عَرَضی، و عَرَضی مثل آن که اجمالاً می‌داند که یکی از دو دلیل کاذب است، اما منعی از اجتماع آن‌ها اصلاً وجود ندارد.[2]

نقطهٔ اصلی افتراق این دو تعریف که در بحث ما نیز کارآیی دارد آن است که شیخ

---

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص ۷۵۰.

۲. محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۷۶.

تعارض را تمانع و تنافی بین دو دلیل (دو خبر) بـه اعـتبار مـدلول و مـحتوای آن‌هـا دانسته است،[۱] که این تعریف فقط موارد تعارض در مرحلهٔ ثبوت و نه اثـبات را فـرا می‌گیرد.

طبق این تعریف، موارد حکومت و توفیق عرفی بین ادلّهٔ احکام ثانویه و اوّلیه و موارد جمع عرفی تحت دایرهٔ تعارض قرار می‌گیرد و طبعاً روایاتی که در مقام بـیان علاج اخبار متعارض وارد شده است، شامل آن‌هـا نـیز مـی‌گردد، مگـر آن کـه دلیـل دیگری مانند خبر معتبر یا انصراف، آن‌ها را از تحت شمول این اخبار خارج سازد.

اما آخوند با توجّه به اشکالات وارد بر تعریف شیخ از آن عدول کرده و تعارض را تنافی بین دو یا چند دلیل به حسب دلالت و در مقام اثبات دانسته است که منظور او از دلالت، هم‌چنان که بعضی از محشّین کفایة الاصول متذکّر شـده‌انـد، مـقام حـجیّت است.[۲]

بنابراین، تعارض آن است که دو حجّت در مقام اثبات و نه فقط در مقام ثبوت، با هم تنافی داشته باشند که این تعریف، موارد حکومت و توفیق عرفی و جمع عرفی را از تحت دایرهٔ تعارض خارج می‌سازد؛ چنان که آخوند در ادامهٔ تعریف خود به این مطلب چنین اشاره می‌کند:

> بنابراین به مجرّد تنافی مدلول دو دلیل و در صورت وجود حکومتی که رافع تعارض و خصومت بین آن‌ها باشد، تعارضی پدید نمی‌آید. هم‌چنین اگر دو دلیل به گونه‌ای باشند که عرف بتواند با تصرف در یکـی از آن‌هـا بـین آن‌هـا آشـتی بـرقرار سـازد، تعارضی وجود ندارد.[۳]

اگر بخواهیم این تعریف را ملاک در بحث خود قرار دهیم باید دو شرط تکافؤ و عدم امکان جمع عرفی را حذف کنیم، زیرا هر دو به نحوی در تعریف تعارض مندرج

---

۱. البته بعضی معتقدند که بین این دو تعریف تفاوتی از این جهت وجود ندارد، ر.ک: سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس سید محمدباقر صدر)، ج۷، ص۱۴ به بعد.

۲. محمدکاظم خراسانی، همان، ص۳۷۵، حاشیهٔ مشکینی.

۳. همان، ص۳۷۷.

خواهند شد، چراکه شرط تکافؤ ناظر به اثبات صدور هر دو خبر متعارض و به عبارت دیگر حجیّت داشتن هر دوی آن‌ها از حیث صدور می‌باشد که در تعریف آخوند به وسیلهٔ کلمهٔ «دلالت» ـ طبق تفسیری که شد ـ از این شرط بی‌نیاز می‌شویم، چون ایشان به وسیلهٔ این قید، تعارض را فقط بین دو حجّت قائل می‌شود، در حالی که در تعریف شیخ چیزی که این معنا را برساند، وجود نداشت و به عبارت دیگر، تعریف شیخ ناظر به اثبات صدور دو خبر متعارض نبود.

شرط عدم امکان جمع عرفی هم با توجه به قید «مقام اثبات» بی مورد خواهد بود، زیرا اصولاً طبق این قید، موارد عدم امکان جمع عرفی داخل در تعریف تعارض خواهد بود و ایجاد شرط جداگانه در این مورد امری لغو و بیهوده خواهد گشت.

اما در این‌جا با توجه به آن که دربارهٔ حمل بر تقیه در اخبار متعارض سخن می‌گوییم، این دو تعریف اصطلاحی را رها کرده و در جست‌وجوی تعریف مناسب با بحث خود، به سراغ روایاتی می‌رویم که در آن‌ها حمل بر تقیه به عنوان یکی از راه‌های علاج تعارض ذکر شده است.

ب) معنای تعارض در روایات

منظور از روایات، روایات ناظر به رفع تعارض (روایات گروه اوّل) است که متن آن‌ها در بخش اوّل آورده شد و در حقیقت مستند ما برای گنجاندن ضابطهٔ تعارض در ضوابط حمل بر تقیه می‌باشند.

این روایات را از جهت مورد بحث می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اوّل: روایاتی که در آن کلمهٔ «تعارض» به کار رفته است. این کلمه تنها در مرفوعهٔ علامه با عبارت «جُعِلْتُ فداك یأتی عنکم الخبران والحدیثان المتعارضان فبایهما آخذ»[1] به کار رفته است.

شاید با توجّه به نامأنوس بودن این کلمه در روایات که شاهد آن عدم استفاده از آن

---

۱. شیخ انصاری، فوائد الاصول، ص۷۷۳ به نقل از: عوالی اللئالی، ج۴، ص۱۳۳.

در روایات مشابه است و نیز با عنایت به سند این روایت، بتوانیم این کلمه را کلمه‌ای حادث بدانیم؛ به خصوص با توجه به این‌که این کلمه در روایت منقول از علّامه حلّی که در قرن هفتم می‌زیسته، به کار رفته است و در روایات صاحبان کتب اربعه، اثری از این کلمه مشاهده نمی‌شود.

این امر این احتمال را تقویت می‌کند که بر فرض صحّت حدیث، علّامه یا ابن ابی‌جمهور آن را نقل به معنا کرده و مثلاً به جای مختلفان از متعارضان استفاده نموده باشند.

دستهٔ دوم: این روایات که تعداد بیش‌تری را به خود اختصاص داده، روایاتی است که در آن‌ها تعبیر «اختلاف» به کار رفته است؛ مانند مقبولهٔ عمر بن حنظله،[۱] روایت قطب راوندی،[۲] روایت حسین بن سری از امام صادق﵇[۳] و روایت محمد بن عبدالله از امام رضا﵇[۴].

دستهٔ سوم: روایاتی است که بدون کاربرد لفظی خاص، به محتوای اختلاف اشاره می‌کند؛ مانند حدیث حسن بن جهم[۵] و یا روایت سماعة بن مهران از امام صادق﵇.[۶]

از این‌رو نباید بحث را بر روی کلمهٔ «تعارض» متمرکز ساخت بلکه آن‌چه در این مورد معهود و متعارف است کلمهٔ «اختلاف حدیث» می‌باشد که گاهی لفظ و گاه محتوای آن در روایات به کار رفته است.[۷]

ممکن است چنین تصوّر شود که این کلمه عام بوده و شامل هر نوع تفاوت بین دو

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج۱، ص۸۶ـ۸۷، ح۱۰ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۵، ح۱؛ «قلت: فان کان کل رجل اختار رجلاً من اصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما واختلفا فیما حکما وکلاهما اختلفا فی حدیثکم».

۲. حرّ عاملی، همان، ص۸۴، ح۲۹؛ «اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله ....».

۳. همان، ص۸۵، ح۳۰؛ «اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم».

۴. همان، ص۸۵ـ۸۶، ح۳۴؛ «قلت للرضا﵇: کیف نصنع بالخبرین المختلفین؟ فقال: اذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا...».

۵. همان، ص۸۵، ح۳۱؛ «فقلت [للعبد الصالح﵇]: فیروی عن ابی‌عبدالله﵇ شیء ویروی عنه خلافه فبایهما نأخذ؟».

۶. همان، ص۸۸، ح۴۲؛ «یرد علینا حدیثان واحد یأمرنا بالاخذ به والآخر ینهانا عنه».

۷. برای اطلاع از متن این روایات ر.ک: همان، ص۸۵، ح۵، ص۸۶، ح۱۱، ص۸۱، ح۲۱، ص۸۷، ح۴۰، ص۸۸، ح۴۳ و ص۸۹، ح۴۸.

حدیث می‌گردد. اما با توجه به ریشهٔ لغوی آن که از «خلف» به معنای ظهر و پشت گرفته شده است، این نتیجه به دست می‌آید که اختلاف دو حدیث در جایی مصداق اصلی خود را می‌یابد که دو روایت پشت به یکدیگر کرده و محتوای آن دو غیر قابل جمع باشد. بنابراین، می‌توان گفت این تعبیر به خودی خود، شامل موارد امکان جمع عرفی نمی‌شود و به عبارت دیگر، عدم امکان جمع عرفی را در بر دارد؛ در نتیجه مقام اثبات را نیز دربرمی‌گیرد.

هم‌چنین باتوجه به بعضی‌از روایات مانند مقبولهٔ عمر بن حنظله که در آن از استناد دو راوی به دو حدیث مختلف برای انشای دو حکم مختلف سخن به‌میان رفته است، می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که این دو حدیث در مقام اثبات با هم اختلاف داشته‌اند.

حال آیا «اختلاف حدیثین» شامل هر دو روایت منقول از معصومین ﷺ می‌شود یا آن که تنها به دو روایت متکافئ یعنی دو روایتی که صدور آن‌ها ثابت شده است، اختصاص دارد؟

جواب آن است که ظاهر این تعبیر شامل هر دو روایت مختلف اعم از حجّت و لاحجّت است، اما در روایات ذکر شده، حجیّت هر دو حدیث مفروغ عنه گرفته شده بود که این امر، غیر از معنای ظاهری این تعبیر است.

در نتیجه تعریفی که از تعارض یا به عبارت دیگر «اختلاف حدیثین» از روایات به دست می‌آید به تعریف آخوند از تعارض نزدیک‌تر است تا تعریف شیخ.

بنابراین ذکر دو شرط: تکافؤ و عدم امکان جمع عرفی در این‌جا نمی‌تواند به عنوان دو شرط جداگانه مطرح شود و تنها به منظور شفاف‌تر شدن بحث‌های ذیل آن دو را مطرح کرده‌ایم.

ج) دلایل اشتراط تعارض

۱. دلیل نقلی

دلیل نقلی روایاتی است (روایات گروه اوّل) که در آن حمل بر تقیه به عنوان یکی از راه‌های علاج تعارض و اختلاف اخبار ذکر شده است.

اشکال: در این روایات، تعارض به صورت ظرف برای حمل بر تقیه مطرح شده است که از آن انحصار حمل بر تقیه در موارد تعارض و به عبارت دیگر شرطیت فهمیده نمی‌شود و ممکن است مواردی نیز یافت شود که ظرف حمل بر تقیه، تعارض باشد، چنان که بعضی از روایات گروه دوم چنین استفاده کرده‌اند. بنابراین، برای به دست آوردن شرط، باید توقف حمل بر تقیه بر تعارض ثابت شود.

جواب: اگر ما توانستیم روایات گروه دوم راکه طبق ادّعای بعضی، حمل بر تقیه را در غیر موارد تعارض نیز جاری می‌داند، باطل کنیم، طبعاً توقف ثابت می‌شود، زیرا در میان روایات حمل بر تقیه، غیر از این دو گروه، روایات دیگری نداریم.

در مقابل این روایات، ممکن است به دو دلیل نقلی برای عدم اشتراط تعارض در حمل بر تقیه استناد شود.

دلیل اوّل عبارت «الرشد فی خلافهم» است که آن را برای اوّلین بار، کلینی در مقدمهٔ کافی به کار برده[1] و فقهای پس از وی به تصور این‌که عبارت یاد شده جزئی از روایت است آن را در کتب خود فراوان به کار بردند. بعضی نیز مانند صاحب وسائل آن را روایتی مستقلّ پنداشته و در کتب خود جای داده‌اند.[2]

هم‌چنین شیخ انصاری در فرائد الاصول، در بحث مرجّحات باب تعارض، بسیار از این عبارت استفاده می‌کند.

تقریب استدلال به این عبارت چنین است که امام علیه السلام به طور مطلق و با قطع نظر از وجود معارض یا عدم آن به ردّ قول موافق عامه و اخذ به قول مخالف آنان فرمان داده است، حتی اگر بگوییم صدر آن یعنی «دعوا ما وافق القوم» بر صورت وجود معارض دلالت دارد، با این بیان که منظور از «ما» خبری است که در تعارض با خبر مخالف عامه واقع شده است، چنان که صدر کلام کلینی نیز که در آن سخن از اختلاف روایت

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج۱، ص۹؛ «یا اخی ارشدك الله انه لایسع احداً تمییز شیء مما اختلف الروایة فیه عن العلماء برأیه الاعلی ما اطلقه العالم علیه السلام بقوله... وقوله «دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم».

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۰، ح۱۹.

به میان آورد، مؤید این معناست.

اما باید توجه کنیم که جملهٔ تعلیلیه «فان الرشد فی خلافهم» عام بوده و طبق قاعدهٔ «العلّة تعمم وتخصص» فراتر از مورد خود را نیز شامل می‌شود؛ به عبارت دیگر، با استفاده از این جمله ما می‌توانیم هر خبر مخالف با عامه را حمل بر تقیه نماییم، زیرا رشد و راه صواب طبق این روایت در طریق مخالف آنان قرار دارد.

جوابی که از این استدلال می‌دهیم آن است که این عبارت به این‌گونه در هیچ روایتی نیامده است، و روایتی که کلینی در اوّل کافی نقل می‌کند، روایت مستقلّی نیست، بلکه برگرفته از مضمون روایات دیگر است و شاهد آن، ذکر آن بدون سند است، در حالی که مرام کلینی در کافی ذکر روایات با اسناد است.

در واقع، کلینی این عبارت را از قسمت پایانی مقبولهٔ عمر بن حنظله یعنی جملهٔ «ما خالف العامّة ففیه الرشاد»[1] گرفته است و با توجّه به این‌که این روایت در صدد علاج مسئله تعارض و اختلاف خبرین است، «مای موصوله» به معنای خبری از میان دو خبر متعارض است که مخالف عامه باشد و از آن نمی‌توان حکمی کلّی استفاده کرد.

فرق آن با جملهٔ «فان الرشد فی خلافهم» نیز آن است که اوّلاً این جمله در مقام تعلیل نیست و ثانیاً در آن «مای موصوله» وجود دارد که مورد خود را مشخص می‌کند.

دلیل دوم روایاتی است که در آن‌ها اخذ به قول مخالف عامه به صورت مطلق بیان شده است بدون آن که در ظرف تعارض اخبار وارد شده باشند، علاوه بر این‌که در بعضی از آن‌ها تعبیراتی مبنی بر عدم وجود حق نزد عامه به کار رفته است.[2]

برخی، استدلال به این روایات وجود معارض را در حمل بر تقیه لازم ندانسته[3] و

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ص۸۷ـ۸۸، ح۱۰.

۲. این روایات در بخش‌های قبل تحت عنوان روایات گروه دوم مطرح شد.

۳. ر.ک: سید عبدالله جزائری، التحفة السنیه، ص ۱۵؛ هم‌چنین حاج آقارضا همدانی این استدلال را از صاحب حدائق چنین نقل می‌کند: «واعترض [صاحب الحدائق] علی نفسه فی مطاوی کلماته بقوله فان قیل الحمل علی التقیة انما ←

عده‌ای دیگر این استدلال را نپذیرفته‌اند.[۱]

در این‌جا برای روشن‌تر شدن بحث لازم است روایات این گروه تک تک از جهت سند و دلالت بررسی شود تا مقدار اعتبار این قول مشخص گردد.

اوّلین روایت، خبر علی بن اسباط به نقل از امام رضاؑ است که متن آن چنین است:

عن علی بن اسباط قال: قلت للرضاؑ: یحدث الامر لا اجد بدّاً من معرفته ولیس فی البلد الذی انا فیه احد استفتیه من موالیك قال: فقال: ائت فقیه البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك بشیء فخذ بخلافه فان الحق فیه.[۲]

اسناد این روایت طبق نقل صاحب وسائل چنین است:

۱. سند شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا:

علی بن احمد البرقی و محمد بن موسی البرقی و محمد بن علی ماجیلویه و محمد بن علی بن هاشم و علی بن عیسی المجاور کلّهم عن علی بن محمد ماجیلویه عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد السّیاری عن علی بن اسباط.

این سند با ملاحظهٔ ابتدای آن، در حقیقت به پنج سند تقسیم می‌شود.

۲. سند شیخ صدوق در علل الشرایع:

علی بن احمد [البرقی] عن احمد بن ابی‌عبدالله عن احمد بن محمد السیاری عن علی بن اسباط.

← یکون عند وجود المعارض لها قلنا قد تکاثرت الاخبار بعرض الخبر علی مذهب العامّة والاخذ بخلافه وان لا معارض له ثمة حتی رووا انه اذا احتاج الی معرفة حکم من الاحکام ولیس فی البلد من یفتیه من علماء الامامیّة یسئل فقهاء العامّة ویأخذ بخلافهم ؛ وقد ورد ایضاً اذا رایت الناس مقبلین علی شیء فدعه انتهی» (مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۳۸۲ـ۳۸۳) که منظور وی روایت ۲۳ از وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۲ـ۸۳ می‌باشد.

۱. چنان‌که حاج آقارضا همدانی در استدلال صاحب حدائق می‌نویسد: «... واما الاخبار الآمرة بعرض الخبر علی مذهبهم فلابد من توجیهها بما لاینافی سایر الادلّة کما هو واضح» (همان).

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۲ـ۸۳، ح ۲۳.

۳. سند شیخ طوسی در تهذیب الاحکام:

باسناده عن محمد بن احمد بن یحییٰ عن محمد بن احمد السیاری عن علی بن اسباط.[۱]

۴. سند دیگر شیخ طوسی:

باسناده عن احمد بن محمد البرقی عن احمد بن محمد السیاری عن علی بن اسباط.[۲]

در این هشت سند، علی بن اسباط و احمد بن محمد سیاری مشترک است که اوّلی فطحی مذهب ولی موثق است[۳] و دومی از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام می‌باشد، که ضعیف شمرده شده است[۴] و روایات او یکی از موارد سی‌گانه‌ای است که ابن‌ولید آن را از روایات محمد بن احمد بن یحییٰ در نوادر الحکمه استثنا کرده و آن‌ها را قبول ننموده است.[۵]

بنابراین با توجه به وقوع او در کلیهٔ اسناد، همهٔ آن‌ها ضعیف می‌گردد و نیازی به بررسی افراد دیگر نمی‌باشد.

صرف نظر از وی، در سند اوّل شیخ صدوق علی بن احمد برقی[۶] و محمد بن موسی برقی[۷] و محمد بن علی ماجیلویه[۸] و محمد بن علی بن هاشم[۹] و علی بن عیسی المجاور[۱۰] که همگی از مشایخ صدوق می‌باشند، از سوی رجالیون با عنوان مجهول توصیف شده‌اند که به منزلهٔ ضعیف می‌باشد.

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۶، ص۲۹۴ـ۲۹۵، ح۲۷.
۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۲ـ۸۳، ح۲۳.
۳. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۱۲، شماره ۷۹۳۷.
۴. همان، ج۳، شماره ۹۴۶.
۵. همان، ج۱۶، شماره ۱۰۱۹۱، ذیل محمد بن احمد سیاری.
۶. همان، ج۱۲، شماره ۷۹۰۵.
۷. همان، ج۱۸، شماره ۱۱۸۶۹.
۸. همان، شماره ۱۱۴۰۶.
۹. همان، شماره ۱۱۳۹۰.
۱۰. همان، ج۱۳، شماره ۸۳۶۸.

بنابراین، هر پنج سند اوّل صدوق ضعیف می‌گردد.

در ادامهٔ سند علی بن محمد ماجیلویه قرار دارد که همان علی بن محمد بن بندار از مشایخ کلینی است که به وثاقت توصیف شده است.[۱] هم‌چنین احمد بن محمد بن خالد ثقه می‌باشد.[۲]

در سند دوم شیخ صدوق علی بن احمد همان علی بن احمد برقی است که مجهول می‌باشد، و احمد بن ابی‌عبدالله همان احمد بن محمد بن خالد برقی در سند اوّل است که توثیق شده است.

در ابتدای سند اوّل شیخ طوسی، محمد بن احمد بن یحیی صاحب نوادر الحکمة قراردارد که فردی موثق بوده و اسناد شیخ طوسی به او نیز اِسنادی صحیح می‌باشد[۳] و در ابتدای سند دوم او احمد بن محمد برقی است که توثیق شده و سند شیخ به او نیز صحیح می‌باشد.[۴]

بنابراین، حدیث از نظر سند مخدوش بوده و قابل استناد نمی‌باشد. اما از نظر محتوا و دلالت، اوّلاً: با پذیرش این حدیث باید بپذیریم که جمیع عامه یا دست‌کم عامّهٔ شهر راوی در همهٔ احکام برخلاف حق و به عبارت دیگر برخلاف شیعه می‌باشند که اثبات آن امر ساده‌ای نیست؛ به خصوص با توجه به مشترکات فراوانی که در احکام ضروری بین شیعه و همهٔ مذاهب اهل سنّت مشاهده می‌کنیم و عامّهٔ شهر راوی هم قطعاً در میان آن‌ها داخل بوده‌اند.

ممکن است گفته شود اشتراک در احکام، معمولاً در کلیات است که طبیعتاً مورد مراجعهٔ راوی فقیهی مانند علی بن اسباط نبوده است.

جواب آن است که اثبات عدم اشتراک در جزئیات نیز امر ساده‌ای نیست و ممکن است با استقصا موارد فراوانی از اشتراک در جزئیات نیز یافت شود.

---

۱. همان، ج۱۳، شماره ۸۳۹۸.

۲. همان، ج۲، شماره ۷۹۲.

۳. همان، ج۱۲، شماره ۷۹۰۵.

۴. همان، ج۲، شماره ۷۹۲.

ثانیاً: عامه خود دارای مذاهب و مشرب‌های مختلف فقهی می‌باشند و ممکن است شیعه در بعضی از مسائل با بعضی از آن‌ها مخالف و با بعضی دیگر موافق باشد؛ مگر این‌که بگوییم، امام﵇ می‌دانسته که عامهٔ شهر راوی کلّاً با شیعه در مسائل و احکام مخالف‌اند که اثبات آن مشکل است.

ثالثاً: خلاف عامه در این‌جا امری تعریف نشده است. بله در موارد وجوب و حرمت و مواردی که دائر مدار عدم و وجود است، مطلب روشن است، اما مثلاً در موارد کراهت و استحباب و اباحه، اخذ به خلاف عامه، آن هم با این دستور کلّی امام، چگونه صورت خواهد پذیرفت؟ در حالی که خلاف عامه در مسئله تعارض دو خبر و موافقت یا نزدیکی یکی از آن‌ها با عامه، امر مشخصی است.

به نظر می‌رسد، بدون آن که نیازی به دست‌یازی به توجیهاتی برای صحّت محتوای این حدیث داشته باشیم، آن را از جهت سندی مردود شمرده و خود را از تکلّفات بیهوده رهایی بخشیم.

با وجود این، در این میان به توجیهاتی برخورد می‌کنیم که در این‌جا به ذکر چند نمونه و ردّ آن‌ها می‌پردازیم.

۱. محتوای این روایت «قضیّة فی واقعه» است؛ بدین معنا که امام﵇ با توجه به شناخت از راوی و مسائلی که برای او پیش خواهد آمد و نیز اوضاع فقهی شهر او و فقیهان و مذاهب فقهی مستقرّ در آن شهر، این دستورالعمل را صادر کرده است که البته اصل خلاف این مطلب و اثبات آن مشکل می‌باشد.

۲. برخی دیگر خبر را به حالت ضرورت حمل کرده‌اند[1] که در این صورت پذیرش استفادهٔ قاعدهٔ کلّی از آن، توجیه‌ناپذیر است، بنابراین به شرط بودن تعارض ضرری نمی‌زند.

---

۱. شیخ حرّ عاملی این توجیه را با عبارت زیر بیان کرده است: «حمله بعض اصحابنا علی الضرورة کما هو منطوقه» (وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۳، پاورقی)؛ هم‌چنین شیخ انصاری می‌نویسد: «موردها صورة الاضطرار وعدم طریق الی الواقع فارشده الی طریق یرجع الیه لدی سد الطرق ولا یستفاد منها جواز ردّ الخبر من طریقنا اذا کان موافقا لهم» (فرائد الاصول، ج۲، ص۸۲).

۳. صاحب وسائل از قول بعضی، توجیه دیگری را به این مضمون نقل می‌کند:

ممکن است این روایت بر مسائل نظری (کلامی) حمل شود، هم‌چنان که بعضی گفته‌اند: یکی از نعمت‌های خداوند بر طایفهٔ شیعه آن است که خداوند شیطان را رها کرده تا بر علمای عامه مسلط شده و آن‌ها را در همهٔ مسائل نظری (کلامی) از راه حق منحرف نماید، بنابراین، شیعه می‌تواند در این‌گونه مسائل ضابطه‌ای کلی به دست آورد و آن مخالفت با عامه در این مسائل است؛ مثل آن‌چه دربارهٔ زنان وارد شده است مبنی بر این‌که با آن‌ها مشورت کنید و سپس مخالفت نمایید.

سپس خود متعرض این نکته می‌شود که توجیه یاد شده قاعدهٔ کلی نیست.[۱]

لیکن این توجیه نیز قابل قبول نیست، زیرا اوّلاً: در آن سخن از فتوا و استفتا به میان آمده که ظهور در مسائل و احکام فقهی دارد. ثانیاً: امام﵇ به رجوع به فقیه بلد فرمان داده است که در این‌جا وصف مشعر به علیّت است، یعنی رجوع به فقیه در مسائل مورد تخصص وی یعنی مسائل فقهی و اگر منظور رجوع در مسائل نظری بود، باید به جای فقیه مثلاً به متکلم تعبیر می‌نمود. ثالثاً: اثبات کلیّت مخالفت اهل‌سنّت با شیعه در مسائل نظری نیز مشکل است.

۴. برخی دیگر فرض مسئله را در جایی دانسته‌اند که دو خبر متعارض وجود داشته باشد.[۲] این توجیه علاوه بر این‌که خلاف ظاهر روایت است، پذیرش آن نیز ضرری به ادعای ما نمی‌زند، زیرا فرض مسئله را در متعارضان قرار می‌دهد.

دومین روایت، مرفوعهٔ ابواسحاق ارجانی است که صاحب وسائل آن را از کتاب علل الشرایع چنین نقل می‌کند:

---

۱. حرّ عاملی، همان.

۲. صاحب وسائل در این‌باره می‌گوید: «و یمکن حمله علی من بلغه فی مسألة حدیثان مختلفان وعجز عن الترجیح ولم یجد من هو اعلم منه» (همان) و علّامه مجلسی همین توجیه را با استبعاد نقل می‌کند: «لعله محمول علی ما اذا کان عنده خبران لا یدری بایهما یأخذ وان کان بعیداً» (بحار الانوار، ج۲، ص۲۳۳، ذیل ح۱۴).

[محمد بن علی بن الحسین ای الصدوق] عن ابیه عن احمد بن ادریس عن ابی‌اسحاق الارجانی رفعه قال قال ابو عبدالله ﷺ اتدری لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامّة؟ فقلت: لا ادری. فقال: ان علیاً ﷺ لم یکن یدین الله بدین الّا خالف علیه الامّة الی غیره ارادة لابطال امره وکانوا یسألون امیرالمؤمنین ﷺ عن الشیء الذی لا یعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم لیلتبسوا عن الناس.[۱]

در این سند، شیخ صدوق و پدرش و احمد بن ادریس[۲] همگی ثقه هستند. اما اشکال مهم، مرفوعه بودن آن است و از این جهت غیرقابل استناد می‌باشد، علاوه بر این‌که، مضمون آن هم با واقعیات سازگار نیست، زیرا عامه به بسیاری از روایات حضرت علی ﷺ عمل می‌کردند.

اما از نظر محتوا، صدر این روایت مخالفتی با ادّعای ما ندارد، زیرا جمله «اتدری لم امرتم» دلالت بر آن دارد که امام ﷺ قبلاً در روایات دیگری فرمان به اخذ قول خلاف عامه داده است، لذا این روایت هم می‌تواند از روایاتی به شمار آید که اخذ به قول خلاف عامه را در ظرف تعارض روایات مطرح کرده‌اند.[۳]

اما ذیل آن ربطی به مسئله تعارض ندارد و با توجه به این‌که در مقام بیان علّت صدر است، می‌توانیم آن را مخالف با بحث خود فرض کنیم.

سومین روایت، حدیث ابوبصیر از امام صادق ﷺ است که از رسالهٔ قطب راوندی چنین نقل شده است:

وعنه [ای عن الصدوق] عن ابیه عن سعد عن احمد بن محمد عن ابن ابی‌عمیر عن علی بن ابی‌حمزة عن ابی‌بصیر عن ابی‌عبدالله ﷺ: قال: ما انتم والله علی

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۳ ح۲۴.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۲، شماره۴۲۷.

۳. امام خمینی، الرسائل، ج۲، ص۸۲؛ «تکون فی مقام بیان علّة الامر بالاخذ بخلافهم ولا تدل علی وجوبه مطلقا فیمکن ان یکون المراد من الامر هو الاوامر الواردة فی الخبرین المتعارضین ولا تدل علی ورود امر بالاخذ بخلافهم ابتداءً وفی غیر صورة التعارض».

شیء مماهم فیه ولاهم علی شیء مما أنتم فیه فخالفوهم فماهم من الحنیفیّة علی شیء.[۱]

از جهت سند، فاضل نراقی استناد این رساله به قطب راوندی را ثابت ندانسته است که در این صورت همهٔ روایاتی که در آن نقل شده معتبر نخواهد بود، اما چنان که از شهید صدر نقل کردیم،[۲] استناد این رساله به قطب راوندی و وثاقت آن امری پذیرفتنی است[۳] و بعد از قطب راوندی سند این روایت تا علی بن ابی‌حمزه همگی ثقه می‌باشند، زیرا سعد همان سعد بن عبدالله اشعری است که در کتب رجال توثیق شده[۴] و احمد بن محمد ظاهراً همان احمد بن محمد بن خالد برقی است که قبلاً توثیق او ذکر شد. ابن ابی‌عمیر و ابوبصیر نیز از اجلّای اصحاب ائمّه‌ﷺ می‌باشند.

علی بن ابی‌حمزه نیز همان علی بن ابی‌حمزهٔ بطائنی است که از اصحاب امام صادق و امام کاظم‌ﷺ بوده و پس از امام کاظم‌ﷺ به جهت آن‌که اموال بسیاری از آن امام نزد او جمع شده بود و اعتراف به امامت امام رضاﷺ لزوم تحویل اموال به آن حضرت را در پی داشت، امامت آن حضرت را انکار کرد و قائل به وقف شد. از این‌رو بعضی او را یکی از ستون‌های واقفه بلکه اصل آن‌ها دانسته‌اند و بعضی از او با عنوان «الکذاب الملعون» یاد کرده‌اند.[۵] در نتیجه وجود این شخص در سند این روایت، آن را ضعیف و غیر قابل استناد می‌سازد.

محتوای این روایت نیز که به طور کلی مخالفت شیعه با اهل سنّت و مطلق بودن بطلان اهل سنّت در همهٔ اقوال و اعمال را بیان می‌دارد، قابل اثبات نیست.

بعضی متن این خبر را مختص به عقاید عامه و به خصوص در امر امامت

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۵ ح۳۲.

۲. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج۴، ص۲۵۴ ـ ۲۵۵ به نقل از: فاضل نراقی.

۳. برای اطّلاع بیش‌تر از صحّت انتساب رساله به قطب راوندی و بحث‌های پیرامون آن ر.ک: سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس سید محمدباقر صدر)، ج۷، ص۳۵۰ ـ ۳۵۷.

۴. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۹، شماره ۵۰۰۷.

۵. همان، ج۱۲، شماره ۷۸۴۶ و ۷۸۴۷.

دانسته‌اند[۱] که اثبات آن نیز مشکل است.

چهارمین روایت نیز از رسالهٔ قطب راوندی نقل شده که سند و متن آن چنین است:

وعنه [ای الصدوق] عن محمد بن الحسن عن الصفار عن احمد بن محمد عن ابن ابی‌عمیر عن داود بن الحصین عمن ذکره عن ابی‌عبدالله ﷺ قال: والله ما جعل الله لاحد خیرة فی اتباع غیرنا وان من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا فی قول او عمل فلیس منا و لا نحن منهم.[۲]

استدلال به این روایت در قسمت اخیر آن یعنی «من وافق عدونا فی قول و عمل» متمرکز است که اعمّ از صورت تعارض می‌باشد. از جهت سند بدون آن که نیازی به بررسی احوال تک‌تک راویان داشته باشیم، می‌توانیم از طریق ارسال یعنی عبارت «عمن ذکره» آن را ضعیف بشماریم.

هم‌چنین از نظر دلالت و محتوا می‌توانیم آن را چنین توجیه کنیم که مراد از «من وافق عدونا» آن است که شخصی بدون مراجعه به ائمّه ﷺ و روایات و اقوال آن‌ها به اقوال دیگران رجوع کرده و آن‌ها را عمل کند و یا آن که با علم به اقوال ائمّه ﷺ و اقوال مخالف، به اقوال مخالف عمل نماید که در این صورت به بحث حمل بر تقیه ارتباطی ندارد تا از صورت تعارض و غیر آن بحث کنیم.

روایت پنجم روایتی است که از شیخ طوسی نقل شده است:

باسناده [ای الشیخ] عن الحسن بن محمد بن سماعة عن الحسن بن ایوب عن ابن بکیر عن عبید بن زرارة عن ابی‌عبدالله ﷺ قال: ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیة وما سمعت منی لا یشبه قول الناس فلا تقیّة فیه.[۳]

تقریب استدلال به این روایت آن است که امام ﷺ به طور مطلق و بدون ذکر

---

۱. امام خمینی، الرسائل، ج۲، ص۸۳.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۵، ح ۳۳.

۳. همان، ص۸۸، ح۴۶.

تعارض اخبار، روایاتی راکه موافق با عامّه است، از روی تقیه دانسته است.

در این‌جا بدون آن که نیاز به بررسی سند این روایت داشته باشیم، می‌توانیم محتوای آن را بپذیریم، اما آن را ملحق به روایات گروه اوّل می‌دانیم، زیرا از لحن این روایت چنین بر می‌آید که امام﵇ آن را به عنوان راهی برای علاج تعارض اخبار بیان کرده باشد و الّا ظاهر آن، که عام است، ردّ بسیاری از احادیث آن امام﵇ را در بر خواهد گرفت که در آن‌ها حکم واقعی بیان شده و احیاناً موافق عامه‌اند.[۱]

در مصباح الفقیه روایت دیگری با عبارت «اذا رأیت الناس مقبلین علی شیء فدعه» ذکر و به آن برای عدم وجوب معارض استدلال شده است[۲] که ما این روایت را با این الفاظ در مجامیع روایی شیعه نیافتیم، و چنین به نظر می‌رسد، مراد مستدلّ، روایتی است که شیخ طوسی در باب طواف از امام رضا﵇ از قرار زیر نقل کرده است:

احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن اسماعیل بن بزیع قال: سألت الرضا﵇ عن صلاة طواف التطوّع بعد العصر فقال: لا، فذکرت له قول بعض آبائه ان الناس لم‌یأخذوا عن الحسن والحسین الّا الصلاة بعد العصر بمکّة فقال: نعم ولکن اذا رأیت الناس یقبلون علی شیء فاجتنبه فقلت ان هؤلاء یفعلون قال: لستم مثلهم؛[۳]

محمد بن اسماعیل بن بزیع می‌گوید: از امام رضا﵇ حکم نماز طواف مستحبی بعد از نماز عصر را پرسیدم؟ امام﵇ فرمود: نخوان.

سپس گفتار بعضی از پدران امام﵇ را برای آن حضرت ذکر کردم که فرموده‌اند: مردم

---

۱. برخی در توجیه محتوای این روایت چنین گفته‌اند:

«لا یبعد ان‌یکون مراده من شباهة قول الناس هی الشباهة فی آرائهم واهوائهم کالقول بالجبر والقیاس والفتاوی الباطلة المعروفة منهم کالقول بالعول والتعصیب فلا تدل علی ترك ما خالف العامّة مطلقا» (امام خمینی، الرسائل، ج۲، ص۸۲).

۲. حاج‌آقارضا همدانی، مصباح الفقیه، ج۱، ص۳۸۳.

۳. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۵، ص۱۴۲، ح۱۴۲؛ همو، الاستبصار، ج۲، ص۲۳۷، ح۷ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۹، ص۴۸۸، ح۱۰.

(عامه) از امام حسن و امام حسین علیهما السلام فقط نماز (مستحبی) بعد از عصر را گرفته‌اند. امام علیه السلام می‌فرمود: بله (همین طور است) اما هر گاه دیدی مردم (عامه) به چیزی روی آوردند، تو از آن دوری کن.

گفتم: این‌ها انجام می‌دهند!

امام علیه السلام فرمود: شما مثل آن‌ها نیستید.

تقریب استدلال به این روایت آن است که: جملهٔ «اذا رأیت الناس...» عام بوده و شامل وجود و عدم معارض می‌شود، و نمی‌توان گفت «یقبلون علی شیء» و «یفعلون» ظهور در عمل دارد نه قول موافق یا مخالف با عامّه، زیرا وقوع این جملات در مورد حکم فقهی نماز طواف مستحبی بعد از عصر، شمول آن‌ها را در اقوال و فتاوا نیز ثابت می‌کند.

جواب از این روایت آن است که از نظر سند نمی‌توان در این روایت مناقشه کرد، زیرا احمد بن محمد بن عیسی[1] و محمد بن اسماعیل بن بزیع[2] هر دو از ثقات هستند، لذا صاحب جواهر از این روایت با عنوان صحیح ابن‌بزیع یاد کرده است.[3]

اما از نظر دلالت، این روایت حاکی از اختلافات فراوان بین شیعه و اهل سنّت در جزئیات احکام است. اما باید توجه داشت که اقبال عامّهٔ مردم بر عملی یا قولی، بر ورود روایتی مطابق آن قول از ائمّه معصومین علیهم السلام دلالت نمی‌کند تا مجبور باشیم آن روایت را حمل بر تقیه کنیم؛ به عبارت دیگر، بحث ما در حمل روایت موافق با عامه بر تقیه است نه اجتناب از موارد اقبال عامه بر قولی یا فعلی.

برخی در مقام توجیه این روایت گفته‌اند:

قول امام علیه السلام در صحیحه اسماعیل بن بزیع که می‌فرماید: «اذا رأیت الناس یقبلون علی شیء فاجتنبه...» دلالت بر آن دارد که اقبال و اصرار عامه بر چیزی، نشانهٔ

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۳، شماره ۹۰۲.

۲. همان، ج۱۶، شماره ۱۰۲۷۱.

۳. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۱۹، ص۳۲۵.

بطلان آن است. ولی این مطلب ربطی به بحث ما ندارد و بر فرض اطلاق آن، ناچاریم از این روایت دست برداریم، زیرا کسی طبق آن فتوا نداده است.[۱]

اما این توجیه را نمی‌توان پذیرفت، زیرا ما در بسیاری از احکام اصرار عامه بر حکمی را می‌بینیم که نه تنها باطل نبوده بلکه امری مستحب می‌باشد؛ همانند به جای آوردن نمازهای پنج‌گانه در پنج وقت که متأسفانه این سنّت هم اکنون در بین شیعه متروک شده است.

۲. دلیل عقلی

این دلیل از مقدمات زیر تشکیل می‌شود:

۱. طبق ضرورت مذهب شیعه، وظیفهٔ امام معصوم﵇ بیان تمام احکام و معارف اسلامی و یا دست‌کم بخش مورد ابتلای آن می‌باشد.

۲. در روایات تقیه‌ای، در مواردی احکام واقعی بنا به جهات و مصالحی بیان نشده است.

۳. باید در مقابل روایات تقیه‌ای روایات دیگری حکم واقعی را بیان کرده باشند والّا اغرای مکلفین به جهل لازم می‌آید که از امام﵇ قبیح و بلکه محال است.

در مقدمهٔ اوّل ممکن است به وسیلهٔ روایاتی که تقیه را تا زمان ظهور قائم﵇ واجب دانسته‌اند، مناقشه شود؛ به این بیان که احکام و معارف واقعی تنها در آن زمان بیان خواهد شد و قبل از آن چون تقیه به طور شایع مورد استفادهٔ شیعه قرار می‌گیرد، بیان همهٔ احکام از سوی امام﵇ لازم نیست.

در جواب این مناقشه می‌گوییم:

صاحب وسائل بابی تحت عنوان «باب وجوب التقیة مع الخوف الی خروج صاحب الزمان﵇» منعقد کرده و در ذیل آن ۳۵ روایت آورده است[۲] که تنها چهار روایت زیر

---

۱. امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۸۳.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۵۹ ـ ۴۶۷.

به صراحت یا اجمال با عنوان این باب متناسب است:

۱. روایتی از امام صادق﵇ که می‌گوید:

کلّما تقارب هذا الامر کان اشدّ للتقیة؛[۱]

هرچه این امر نزدیک‌تر می‌شود، تقیه شدیدتر می‌گردد.

با این بیان که مراد از «هذا الامر» ظهور حضرت صاحب(عج) است و طبق این روایت تقیه به طور مداوم تا آن زمان ادامه داشته و در نزدیکی ظهور آن حضرت شدیدتر خواهد شد.

۲. نقل دیگری از آن حضرت که می‌فرماید:

... والمؤمن مجاهد لانه یجاهد اعداء الله عزوجل فی دولة الباطل بالتقیة وفی دولة الحق بالسیف؛[۲]

مؤمن جهادگر است، زیرا در دولت باطل به وسیلهٔ تقیه با دشمنان خدای عزوجل می‌جنگد و در دولت حق، به وسیلهٔ شمشیر.

به بیان دیگر، از آن‌جا که همهٔ دولت‌ها تا قبل از ظهور آن حضرت دولت باطل‌اند لذا جهاد مؤمن در آن‌ها با تقیه است.

۳. روایتی از امام رضا﵇ که در آن نقل شده است:

... ولا ایمان لمن لا تقیة له وان اکرمکم عندالله اعملکم بالتقیة. قیل: یابن رسول‌الله الی متیٰ؟ قال: الی قیام القائم فمن ترك التقیة قبل خروج قائمنا فلیس منا؛[۳]

کسی که تقیه نمی‌کند، ایمان ندارد، و با کرامت‌ترین شما نزد خداوند کسانی‌اند که بیش‌تر به تقیه عمل می‌کنند.

از امام﵇ سؤال شد: ای پسر رسول خدا! تقیه تا کی؟

---

۱. همان، ص۴۶۲، ح۱۱.

۲. همان، ص۴۶۴، ح۱۹.

۳. همان، ص۴۶۶، ح۲۵؛ این روایت صریح‌ترین روایات این باب در بحث مورد نظر می‌باشد.

امام علیه السلام فرمود: تا قیام قائم ؛ پس کسی که قبل از خروج قائم ما تقیه را ترک نماید، از ما نیست.

۴. نقل دیگری از امام صادق علیه السلام که در آن آمده است:

... یا حبیب! ان الناس انما هم فی هدنة فلو قد کان ذلك کان هذا؛[۱]

ای حبیب! مردم در حال صلح هستند، و تنها در صورت پدید آمدن آن (خروج قائم)، این (ترک تقیه، جایز) است.

بنابر توجیه علامه مجلسی در ذیل این حدیث که می‌گوید: «ذلك» یعنی خروج قائم علیه السلام و «هذا» یعنی ترک تقیه که محبوب شما شیعیان است،[۲] در نتیجه تا زمان ظهور باید تقیه کرد.

با مشاهدهٔ این روایات به این نتیجه می‌رسیم که آن‌ها در مقام بیان تکلیف امام علیه السلام نسبت به بیان احکام معارف الهی نیستند، بلکه در مقام توصیه و سفارش اکید شیعیان به رعایت تقیهٔ عملی می‌باشند در نتیجه اوّلاً: این روایات دربارهٔ شیعیان‌اند نه امام علیه السلام، ثانیاً: ناظر به تقیهٔ عملی‌اند نه تقیهٔ قولی.

دربارهٔ مقدمهٔ سوم تذکّر دو نکته لازم است:

اوّل آن که ما در پی این نکته‌ایم که در مقابل روایات تقیه‌ای، حتماً از امام علیه السلام روایات متعارضی که دربردارنده احکام واقعی است، صادر شده است؛ اعمّ از آن که به ما رسیده باشد یا نه.

خوشبختانه با استقصای روایات تقیه‌ای به کم‌تر موردی برخورد می‌کنیم که در آن‌ها روایات متعارض بیان نشده باشد و این نشان‌دهندهٔ تلاش فوق‌العادهٔ اصحاب امام علیه السلام و هم‌چنین صاحبان مجامیع روایی در ضبط روایات ائمّه معصومین علیهم السلام می‌باشد.

نکتهٔ دوم آن که مراد از مکلّف در این مقدمه نوع مکلّفین است نه شخص مکلّف و

---

۱. همان، ص ۴۶۱، ح ۸.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۴۲۶، ح ۸۴.

الّا ممکن است امام﵇ برای شخص مکلّف یعنی راوی، حکم تقیه‌ای را بیان کرده باشد و او تا آخر عمر از حکم واقعی مطّلع نشود و با توجه به مصلحتی که بیان این حکم دربارهٔ او در بر داشته است، مسئله قبح اغرای به جهل نیز منتفی شده و یا دست‌کم در مقابله با امر اهمّ، فعلیّت خود را از دست داده باشد.

۳. ضرورت فقه شیعه

از عبارات مصباح الفقیه چنین به دست می‌آید که اگر خبری را بدون معارض، بر تقیه حمل کنیم، مخالف با ضرورت فقه شیعه است، زیرا در آن هنگام باید هر خبر صحیحی را ابتدا بر اقوال عامّه عرضه نماییم و در صورت موافقت، آن را حمل بر تقیه نموده و در صورت مخالفت، به آن عمل کنیم که بطلان این عمل از نظر فقه شیعه امری ضروری است.[۱]

۴. اجماع یا سیرهٔ عملی فقها

هرچند برخی از فقها به اجماع اشاره کرده‌اند[۲] ولی عدهٔ زیادی متعرض آن نشده‌اند، از این‌رو نمی‌توان اجماع قولی آن‌ها را ثابت کرد، لیکن از نظر سیرهٔ عملی، فقهای شیعه در طول تاریخ اخباری را که در ظرف تعارض واقع شده بودند، بر تقیه حمل کرده‌اند.

این سیره در زمان ائمّه﵈ نیز وجود داشته است و شاهد آن سؤال راویان مختلف از وظیفهٔ آن‌ها در برخورد با اخبار متعارض می‌باشد که ائمّه﵈ در ضمن جواب‌های خود حمل بر تقیه را نیز بیان کرده‌اند.

در این میان تنها به دو نظر مخالف دربارهٔ این سیرهٔ عملی برخورد نمودیم که در بخش اقوال فقها خواهد آمد و اعتقاد ما بر آن است که صاحبان این دو قول، در عمل

---

۱. حاج آقا رضا همدانی، همان، ج ۱، ص ۳۸۲ و ۳۸۳.

۲. همان.

تابع سیرهٔ عملی فقها بوده و تنها برای اثبات سخن خود در مطلب مورد بحث خویش این اقوال را مطرح کرده‌اند و شاهد آن، عدم رجوع به اقوال عامه در هنگام برخورد با روایاتی است که از نظر سند صحیح‌اند.

۵. استفاده از اصل حمل بر تقیه به مقدار ضرورت

در این‌جا ممکن است به دلیل دیگری نیز با بیان زیر تمسّک شود:

۱. تقیه خلاف اصل است، زیرا اصل صدور حکم از امام علیه السلام به انگیزهٔ بیان حکم واقعی است و در خلاف اصل باید بر قدر متیقن اکتفا کرد که قدر متیقن صورت تعارض است و حمل بر تقیه در غیر آن حمل بلا مقتضی می‌باشد.[۱]

این دلیل نیز از این نظر قابل ایراد است که نمی‌توان گفت قدر متیقن صورت تعارض است، زیرا عده‌ای با تمسک به اخبار گروه دوم، موارد عدم تعارض را نیز داخل در قدر متیقن می‌دانند. بنابراین، نباید به آن به عنوان دلیلی مستقلّ نگریست.

د) اقوال فقها دربارهٔ تعارض

بسیاری از فقها در حمل بر تقیه به اشتراط تعارض تصریح نکرده‌اند، اما سیرهٔ عملی آن‌ها به بهترین وجه مؤید اشتراط تعارض در حمل بر تقیه می‌باشد. شاید بتوان بهترین نمونه را عمل شیخ طوسی در دو کتاب تهذیب الاحکام و الاستبصار دانست که اصولاً پی‌ریزی آن دو به جهت رفع تعارض از اخبار ائمه علیهم السلام بوده است و در موارد حمل بر تقیه حتی به یک مورد برخورد نمی‌کنیم که خبری بدون معارض حمل بر تقیه شده باشد. در این میان به تصریحاتی نیز از سوی بعضی از فقها در این

---

۱. این دلیل را از عبارات آیة‌الله خوئی استفاده کردیم، گرچه ایشان در مقام بیان استدلال بر مطلب فوق نمی‌باشد. ایشان در ردّ حمل بر تقیهٔ یکی از روایات چنین می‌گوید: «مقتضی الاصل الاولی صدور الروایة بداعی بیان الحکم الواقعی و لامسوّغ لرفع الید عن ذلك الّا بقرینة کما اذا کانت الروایة معارضة بروایة اخری تخالف العامة وحیث ان الصحیحة غیر معارضة بشیء فلا موجب لحملها علی التقیة لانه بلا مقتضی». (میرزا علی غروی تبریزی، التنقیح (تقریرات درس آیة الله خوئی)، ج ۳، ص ۹۵).

زمینه برخورد می‌کنیم.[۱]

با این وصف، برخی با این شرط مخالفت کرده‌اند که تنها به سه مورد برخورد کردیم: مورد اوّل قول صاحب حدائق است که با استناد به روایات گروه دوم چنین امری را شرط نمی‌داند.[۲] مورد دوم عبارت التحفة السنیة[۳] و مورد سوم ظاهر عبارت میرزای نائینی در تقسیم اخبار تقیه‌ای به دو قسم بدون معارض و بامعارض، می‌باشد:

ان الخبر تارةً یکون بنفسه ظاهراً فی الصدور تقیة بحیث یکون فیه قرائن التقیة ولو لم‌یکن له معارض کالاخبار الواردة فی عدم بطلان الصلاة بالحدث قبل التسلیم، واخری لا یکون فی الخبر قرائن الصدور تقیة بل مجرد کون مؤداه موافقاً لمذهب العامّة؛[۴]

یک روایت گاهی به تنهایی ظهور در صدور تقیه‌ای دارد؛ یعنی قراین تقیه در خود خبر وجود دارد، اگرچه معارضی نداشته باشد. مانند روایاتی که دربارهٔ باطل نشدن نماز به واسطهٔ بروز حَدَث قبل از سلام نماز وارد شده است و گاهی در روایت قراین صدور تقیه‌ای وجود ندارد، بلکه همین که محتوای آن موافق با عامه است (کفایت در حکم به صدور تقیه‌ای آن می‌کند.)

لیکن چنان که در ابتدای این بخش هنگام تعیین محدودهٔ بحث روشن شد،

---

۱. برخی از فقها وجود خبر معارض را شرط حمل بر تقیه می‌دانند از جمله سید عبدالله جزائری در مورد حمل روایتی بر تقیه می‌نویسد: «فلا حاجة الی حملها علی التقیة لعدم المعارض» (التحفة السنیه، ص ۲۸۵) و حاج آقارضا همدانی عدم وجوب معارض را مخالف ضرورت مذهب تلقی می‌کنند (مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۳۸۲ ـ ۳۸۳) هم‌چنین صاحب جواهر در صورت نبود معارض، حمل روایت بر تقیه را موجب هدم قواعد مذهب می‌داند (جواهر الکلام، ج ۹، ص ۶۳ و ر.ک: همان، ج ۳۰، ص ۳۹) از دیگر فقیهان در این مورد می‌توان از میرزای نائینی و آیة‌الله خوئی نام برد (ر.ک: محمدعلی کاظمی خراسانی، کتاب الصلاة (تقریرات درس آیة‌الله نائینی)، ج ۱، ص ۸۲ و میرزا علی غروی تبریزی، التنقیح (تقریرات درس آیة‌الله خوئی)، ج ۵، ص ۳۱۱).

۲. برای اطلاع از استدلال صاحب حدائق و پاسخ آن ر.ک: حاج آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۳۸۲ ـ ۳۸۳. به بخشی از دلایل صاحب حدائق و نقد آنها در بحث دلایل نقلی تعارض اشاره شد و به بخشی دیگر در بحث موافقت با عامه پرداخته خواهد شد.

۳. سید عبدالله جزائری، التحفة السنیة، ص ۱۵؛ «... بل ورد الامر فی غیر صورة التعارض ایضاً».

۴. محمدعلی کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس آیة الله نائینی)، ج ۴، ص ۷۸۲.

مباحث حمل بر تقیه در جایی جریان دارد که در خود روایت شاهد واضحی بر تقیه وجود نداشته باشد.

بنابراین قسم اوّل از تقسیم نائینی از محلّ بحث ما بیرون است، زیرا در این موارد وجود خبر معارض لازم نیست.

مثالی هم که نائینی آورده است از این قسم نیست، بلکه از قسم دوم است، زیرا در اخباری که در عدم بطلان نماز به وسیلهٔ حدث ایجاد شده قبل از سلام نماز، وارد شده‌اند، شاهد واضحی بر تقیه در کلام معصوم علیه السلام وجود ندارد.

این روایات از قرار زیر است:

۱. روایت زراره ازامام صادق علیه السلام:

سألته عن الرجل یصلّی ثم یجلس فیحدث قبل ان یسلّم قال: تمت صلاته؛[۱]

از امام علیه السلام دربارهٔ نمازگزاری سؤال کردم که قبل از سلام نماز، حدثی از او صادر می‌شود. امام علیه السلام فرمود: نمازش تمام (صحیح) است.

۲. روایت غالب بن عثمان از آن حضرت:

سألته عن الرجل یصلّی المکتوبة فینقضی صلاته ویتشهد ثم ینام قبل ان یسلّم قال: تمت صلاته...؛[۲]

از امام علیه السلام دربارهٔ نمازگزاری پرسیدم که در نماز واجب بعد از تشهد و قبل از سلام، می‌خوابد. امام علیه السلام فرمود: نمازش تمام است... .

اما نکته این‌جاست که اوّلاً: تقیه‌ای بودن این دو روایت خود محلّ بحث است و ممکن است کسی با استناد به این دو روایت قائل به عدم بطلان نماز شود، چنان که قول به استحباب تسلیم به دلیل این روایات و شبه آن‌ها قول بدون قائلی در میان شیعه نبوده است.[۳]

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۴، ص۱۰۱۱، ح۲.

۲. همان، ص۱۰۱۲، ح۶.

۳. برای اطلاع از این مبحث ر.ک: محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۱۰، ص۲۸۱ به بعد.

ثانیا: بر فرض که قائل به وجوب تسلیم شویم، می‌توانیم برای این دو حدیث معارض‌هایی در میان روایات بیابیم که مهم‌ترین آن‌ها روایاتی است که تحلیل نماز و خروج از آن را فقط با تسلیم دانسته‌اند[1] در نتیجه به دلالت التزام نشان‌دهندهٔ بطلان نماز به وسیلهٔ ایجاد حدث قبل از تسلیم می‌باشند.

۱. حرّ عاملی، همان، ص۱۰۰۳، ح۱، ص۱۰۰۴، ح۴ و ۶، ص۱۰۰۵، ح۸، ح۱۰ و ۱۱ و ص۱۰۰۹، ح ۱۲ و ۱۳.

گفتار دوم:

اشتراط تکافؤ

الف) تعریف تکافؤ

منظور از تکافؤ آن است که صدور دو حدیث متعارض که یکی از آن‌ها مخالف با عامه است، ثابت شده باشد. بنابراین، تکافؤ در این‌جا غیر از تکافؤ مورد نظر شیخ انصاری و دیگر اصولیین در بحث تعادل و تراجیح است، زیرا منظور آن‌ها از متکافئ، دو حدیث متعارضی است که هیچ‌یک بر دیگری مرجّحی ندارد، و در واقع تکافؤ را مترادف تعادل می‌دانند.[1]

بنابراین از نظر مصداق، نسبت بین تکافؤ اصولی با تکافؤ در این‌جا، نسبت تباین است، زیرا فرض تکافؤ در این‌جا، در جایی است که یکی از دو خبر مخالف عامه است؛ یعنی دست‌کم یکی از مرجّحات وجود دارد.

ب) اختلاف مبانی در اثبات صدور روایات

قید تکافؤ در این‌جا، اثبات صدور دو حدیث متعارض است، اما این قید نزد

---

۱. چنان‌که شیخ انصاری در این مورد می‌نویسد: «ان المتعارضین اما ان لا یکون مع احدهما مرجّح فیکونان متکافئین متعادلین؛ اگر یکی از دو خبر متعارض مرجح نداشته باشد، در این هنگام این دو خبر متکافئ و متعادل خواهند بود» (فرائد الاصول، ص۷۵۹).

علمای شیعه مصادیق یکسانی ندارد، بلکه بین آنان در مورد حجیّت خبر از حیث صدور اختلافات فراوانی وجود دارد، به حدی که می‌توان گفت این اختلافات در کم‌تر موردی نظیر پیدا می‌کند. چنان که بعضی مانند سید مرتضی و ابن‌ادریس، حجیت را در خبر متواتر و خبر واحد محفوف به قراین قطعیه منحصر دانسته‌اند و اصولاً خبر واحد غیرمحفوف به قراین را حجّت نمی‌دانند، که در مقابل آن‌ها شیخ طوسی و اکثر قریب به اتفاق اصولیون قرار دارند.

هم‌چنین در بین آنان که خبر واحد را حجت می‌دانند، این اختلاف بروز کرده که آیا خبر ثقه حجت است یا خبر موثوق الصدور؟

اگر خبر ثقه را حجت بدانیم باید در هر مورد به بررسی تک‌تک افراد واقع در سند بپردازیم تا وثاقت آنان ثابت شود و علاوه بر آن، این بحث مطرح می‌شود که ثقه کیست؟ آیا تنها امامی عادل است یا شامل عادل غیرامامی نیز می‌شود؟[۱] و آیا خبر امامی ممدوح که تصریحی به عدالت او نشده است،[۲] نیز خبر ثقه است یا خیر؟[۳]

اما اگر به حجیّت خبر موثوق الصدور قائل باشیم، ملاک در حجیّت خبر آن است که به صدور حدیث از معصوم علیه السلام وثوق نوعی (و نه شخصی) داشته باشیم، که این وثوق و اطمینان گاهی از بررسی سلسله سند حدیث و گاهی از بررسی متن آن و گاهی از بررسی قراین خارجی مانند وجود حدیث در بسیاری از اصول اربعمأة و... و یا فتوای مشهور طبق حدیث و یا عمل اصحاب و یا شهرت روایی خبر به دست می‌آید.[۴] از این بحث به این نتیجه می‌رسیم که صاحب حدائق،[۵] صاحب وسائل و

---

۱. در اصطلاح «علم درایه» به خبری که همهٔ راویان آن امامی عادل باشند، خبر صحیح و اگر عادل غیرامامی باشند، خبر موثق می‌گویند (ر.ک: جعفر سبحانی، اصول الحدیث و احکامه، ص۴۳).

۲. چنین خبری را در علم درایه، خبر حسن می‌نامند (همان).

۳. همان، ص۵۳.

۴. ر.ک: حسن بن زین‌الدین، منتقی الجمان، ص ۸؛ جعفر سبحانی، همان، ص۵۳ـ۵۴ و یوسف بحرانی، همان، ص۱۴ به بعد.

۵. برای اطلاع از مبنای صاحب حدائق ر.ک: الحدائق الناضره، ج۱، ص۱۴ـ۲۶، مقدمهٔ دوم از مقدمات حدائق.

بسیاری از اخباریون دیگر که در هنگام حمل بر تقیه، به بررسی سند و تکافؤ سندی نپرداخته‌اند، از این شرط تخطّی ننموده‌اند، زیرا در نظر آن‌ها صدور اخبار کتب اربعه و بلکه بسیاری از کتب روایی دیگر شیعه مانند کتبی که به عنوان منبع از سوی صاحب وسائل مورد استفاده قرار گرفته است،[۱] ثابت شده می‌باشد.[۲] در واقع آن‌ها با این روایات به عنوان روایاتی مقطوع الصدور برخورد کرده‌اند.[۳]

ج) رتبهٔ تکافؤ

شکی نیست که رتبهٔ تکافؤ باید بعد از تعارض ابتدایی قرار گیرد، زیرا بدون تعارض، تکافؤ بدون موضوع می‌باشد. اما آیا رتبهٔ آن در میان این شرایط چهارگانه قبل از جمع عرفی و موافقت با عامه است یا خیر؟

دلیل ما بر تقدم رتبهٔ این شرط بر دو شرط دیگر، دو چیز است:

اوّل آن که از نظر طبیعی اثبات اصل صدور، مقدّم بر تلاش در راه توجیه و تأویل آن و یا بحث در جهت صدور است و چه بسا بعد از آن تلاش‌ها مشخص شود که اصولاً چنین روایاتی از معصوم علیه السلام صادر نشده است. به همین دلیل میرزای نائینی مرجّح صدوری را بر مرجّح جهتی مقدم می‌دارد که شاگرد او شیخ محمد رضا مظفر آن را چنین نقل می‌کند:

> استاد ما نائینی ـ اعلی الله درجته ـ بر این مطلب اصرار داشت که طبق قاعده، مرجّح صدوری مقدم بر مرجّح جهتی است و علّت آن را چنین بیان می‌کرد: بحث در این‌که صدور خبر به جهت بیان حکم واقعی است و نه غرضی دیگر، متفرّع بر بحث اصل

---

۱. برای اطلاع از نظر صاحب وسائل و کتب مورد اعتماد او ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳ ـ ۸.

۲. برای اطلاع بیش‌تر از این بحث و نقد آن ر.ک: سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۲۲ ـ ۳۶. در این میان یکی از علمای معاصر به نام شیخ مسلم داوری در راه اثبات اعتبار منابع وسائل الشیعه و صحّت روایات آن‌ها کوشیده است (ر.ک: محمدعلی علی صالح المعلم، اصول علم الرجال بین النظریة والتطبیق «تقریرات درس مسلم داوری»).

۳. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۲۵.

صدور (حقیقتاً یا تعبداً) است، زیرا جهت صدور از شئون چیزی است که صادر شده است و وقتی سخنی صادر نشده، بحث از این‌که آیا به جهت حکم واقعی صادر شده یا به علّت دیگر، بی‌معنا است.[۱]

هم‌چنان که ناقل متذکّر شده، این استدلال گرچه برای تعیین رتبهٔ مرجّحات کافی نیست، اما برای مطلب ما که بر سر اصل صدور بحث می‌کنیم، کارآیی دارد.

سپس خود در ردّ دلیل استادش می‌نویسد:

مسلّم است که جهت صدور متفرّع بر اصل صدور است، اما مدعای ما در این‌جا چیز دیگری است و آن توقف مرجّح صدوری بر مرجّح جهتی است.[۲]

از این بیان روشن می‌شود قول کسانی مانند وحید بهبهانی که به تقدم مرجّح جهتی بر مرجّح صدوری قائل‌اند، ضرری به بحث ما نمی‌زند، زیرا ما هنوز وارد بحث مرجّحات نشده‌ایم و اثبات تقدّم مرجّح جهتی بر صدوری غیر از اثبات تقدّم اصل صدور بر اصل جهت است.

دلیل دوم بر تقدم رتبهٔ تکافؤ بر دو شرط دیگر، چنان که خواهد آمد، ادلّه‌ای است که برای اثبات آن دو شرط اقامه و در آن‌ها اصل صدور، مسلّم فرض شده است.

در این میان، آن‌چه به مدعای ما ضربه می‌زند، آن است که دلیل یا روایاتی اثبات اصل صدور را در قبول روایات ائمّه علیهم‌السلام شرط ندانسته و بلکه صرف انتساب حدیثی به امام علیه‌السلام را کافی بداند که در این هنگام در دو حدیث متعارض بدون آن که نیازی به بررسی سند باشد، باید سراغ شرایط دیگر برویم.

---

۱. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج۴، ص۲۵۸؛ «وقد أصرَّ شیخنا النائینی اعلی الله درجته علی الاوّل ای انه یری ان القاعدة تقتضی تقدیم المرجّح الصدوری علی المرجّح الجهتی وبنی ذلك علی کون الخبر صادراً لبیان الحکم الواقعی لا لغرض آخر یتفرع علی فرض صدوره حقیقة او تعبداً، لان جهة الصدور من شئون الصادر فما لا صدور له لا معنی للکلام عنه انه صادر لبیان الحکم الواقعی او لبیان غیره....».

۲. همان، ص۲۵۹؛ «اقول: ان المسلّم انما هو تأخر رتبة الحکم بکون الخبر صادرا لبیان الواقع او لغیره عن الحکم بصدوره حقیقة او تعبداً وتوقف الاوّل علی الثانی ولکن ذلك غیر المدّعی وهو توقف مرجّح الاوّل علی مرجّح الثانی....».

ظاهر برخی از روایات، مطلب فوق را افاده می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. ابوعبیدهٔ حذاء از امام باقر﵇ نقل می‌کند:

والله انّ احبَّ اصحابی الیَّ اورعهم وافقههم واکتمهم لحدیثنا وان اسوأهم عندی حالاً وامقتهم الّذی اذا سمع الحدیث ینسب الینا ویروی عنا فلم یقبله اشمأزّ منه وجحده وکفّر من دان به وهو لا یدری لعلَّ الحدیث من عندنا خرج والینا اسند فیکون بذلك خارجاً من ولایتنا؛[1]

به خدا سوگند! محبوب‌ترین یاران من نزد من پرهیزکارترین، فقیه‌ترین و سرّنگه‌دارترین آن‌ها نسبت به روایات ما می‌باشند و بدترین و مبغوض‌ترین آن‌ها کسانی‌اند که وقتی حدیثی به ما منسوب می‌شود، آن را نپذیرد و ناخشنود شده، آن را انکار کند و معتقد به آن را تکفیر نماید، در حالی که شاید این حدیث از ما صادر شده باشد، و او نداند و بدین ترتیب از ولایت ما خارج گردد.

۲. در روایت ابوبصیر آمده است:

لا تکذبوا بحدیث آتاکم احد فانکم لا تدرون لعلّه من الحق فتکذبوا الله فوق عرشه؛[2]

حدیثی را که (از سوی ما) برای شما نقل می‌کنند، تکذیب نکنید؛ شاید حق باشد که در این صورت، خدا را در بالای عرشش تکذیب کرده‌اید.

۳. در نقل دیگری آمده است:

و لاتقل لما بلغك عنا او نسب الینا هذا باطل وان کنت تعرف خلافه فانك لا تدری لم قلنا وعلی ای وجه وصفة؟[3]

روایتی که به ما منسوب است و به تو می‌رسد، هرچند خلاف آن را می‌دانی، متهم به بطلان نکن، زیرا تو نمی‌دانی که ما آن را به چه علّت و در چه وجه و صفتی گفته‌ایم.

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۶۱، ح ۳۹ و محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۸۶، ح ۱۲.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۲، ص ۱۸۸، ح ۱۰.

۳. همان، ح ۱۱.

۴. ابوبصیر در روایت دیگری نقل می‌کند:

لا تکذبوا بحدیث آتاکم مرجئی ولا قَدَریّ ولا خارجیّ نسبه الینا فانکم لاتدرون لعلّه شیء من الحق فتکذبوا الله عزوجل فوق عرشه ؛[1]

روایتی را که مرجئی، قدری و خارجی به ما منسوب کرده و برای شما نقل می‌کند، تکذیب نکنید، زیرا شاید حق باشد و شما ندانید، که در این صورت، خداوند عزوجل را در بالای عرشش تکذیب کرده‌اید.

لیکن اوّلاً: این روایات در مقام بیان قبول خبر به صرف انتساب به ائمّه‌ﷺ نیست، بلکه در مقام ردّ عمل کسانی است که به صرف شنیدن متن روایت و عدم تطابق آن با یافته‌ها یا باورهایشان و بدون رجوع به سند و یا معیارهای دیگر، آن را رد می‌نمایند، که این سخن منافات با لزوم مراجعه به معیارهای علمی برای قبول روایت ندارد.

ثانیاً: موضوع این روایات، مسائل اعتقادی و کلامی است نه مسائل فقهی و شاهد آن جملهٔ «و کفَّر من دان به» در روایت اوّل است، زیرا جایگاه مسئله تکفیر، معمولاً مسائل اعتقادی است نه احکام فقهی.

ثالثاً: این روایات در زمانی صادر شده است که گروه‌های مختلفی همانند غلات، احادیث فراوانی را در مرتبه و شأن ائمّه و احیاناً غلوّ در آن‌ها جعل کرده و به آن‌ها نسبت می‌دادند و روایاتی از سوی امامان بزرگوار در ردّ آن‌ها صادر شده بود، و شرایط به گونه‌ای بود که برخی از شیعیان به مجرّد شنیدن بعضی از احادیث فضایل و یا احادیث اعتقادی، آن‌ها را از سنخ بافته‌های غلات دانسته و مبادرت به ردّ آن‌ها می‌نمودند، لذا این حدیث برای نهی از این افراط در ردّ، صادر شده است.

رابعاً: اگر بپذیریم که محتوای این روایات، قبول روایت به صرف انتساب به ائمّه‌ﷺ است، در این هنگام با احادیث فراوانی که دربارهٔ معیارهای قبول حدیث چه از حیث سند و چه از حیث متن وارد شده، در تعارض واقع خواهد شد که تقدم با آن روایات فراوان است نه این چند روایت.

---

۱. همان، ص۱۸۹، ح۱۶.

د) دلایل لزوم تکافؤ در حمل بر تقیه

چنان که گذشت دلیل اوّل بر لزوم تکافؤ این است که بدون اثبات اصل صدور دو روایت متعارض، حمل بر تقیه معنا ندارد.

دلیل دیگر، روایاتی است که حمل بر تقیه را در ظرف تعارض می‌داند که از سیاق بعضی از عبارات آن‌ها به این نتیجه می‌رسیم که اصل صدور دو روایت متعارض حال تعبّداً یا حقیقتاً امری مفروغ‌عنه بوده است ؛ به عنوان مثال عبارت «فی حدیثکم» در مقبولهٔ عمر بن حنظله بر انتساب قطعی هر دو حدیث به معصومین علیهم السلام دلالت دارد.

هم‌چنین راوی، سند دو حدیث متعارض را این چنین بیان می‌کند:

فانهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر.

یا قبل از مطرح شدن حمل بر تقیه، راوی چنین سؤال می‌کند:

فان کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟

یا در روایت مرفوعهٔ زراره قبل از مطرح شدن حمل بر تقیه به این عبارات برخورد می‌کنیم:

فقلت: جعلت فداك! یأتی عنکم الخبران والحدیثان المتعارضان فبایهما آخذ؟

... فقلت: یا سیدی انهما معاً مشهوران مأثوران عنکم.

... فقلت: انهما معاً عدلان مرضیان موثقان.

هـ) اقوال فقها دربارهٔ لزوم تکافؤ در حمل بر تقیه

برخی از فقها با اشاره یا صراحت تکافؤ را در حمل بر تقیه، شرط دانسته‌اند، از جمله:

۱. ابن‌ادریس (متوفای ۵۹۸ق) هنگام ردّ روایتی که موافق مذهب ابوحنیفه است، قبل از حمل آن بر تقیه، از صحّت ورود آن سخن به میان می‌آورد.[۱]

---

۱. محمد بن ادریس حلی، السرائر، ج۳، ص۱۳۳ ؛ «هذه الروایة شاذة موافقة لمذهب ابی‌حنیفة فان صحَّ ورودها فتحمل علی التقیة».

۲. سید ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد طاووس برادر سید احمد ملقب به سید بن طاووس (متوفای ۶۷۳ق) نیز می‌گوید:

در صورتی که روایت یا نقل، مورد طعن واقع شد و صدور آن از معصوم به اثبات رسید، احتمال دارد که به خاطر تقیه صادر شده باشد.[۱]

۳. شهید اوّل (متوفای ۷۸۶ق) هنگام نقد روایتی می‌گوید:

اگر صحیح باشد، حمل بر تقیه می‌شود.[۲]

۴. ابن فهد حلّی (متوفای ۸۴۱ق) نیز بعد از پذیرش سند روایتی که حاکی از جواز سجده بر نوعی سجاده است، حمل بر تقیهٔ آن را مطرح می‌کند.[۳]

سپس دربارهٔ روایت دیگری با همین مضمون از قول بعضی چنین جواب داده است که: بر فرض که سند آن‌را بپذیریم باید حمل بر تقیه نماییم.[۴]

۵. سیدمحمد عاملی (متوفای ۱۰۰۹ق) دربارهٔ اخبار تحریم وطی در دبر زنان چنین می‌گوید:

ونقل عن ابن بابویه وابن حمزة القول بالتحریم استناداً الی اخبار ضعیفة ولو صح سندها لوجب حملها علی التقیة.[۵]

صریح‌تر از آن، عبارات او در بحث خلع است که از عمل شیخ که در راه توجیه فتوای خود مبنی بر احتیاج خلع به صیغهٔ طلاق روایات فراوان را حمل بر تقیه نموده و تنها به استناد یک روایت ضعیف السند مدعای خود را ثابت می‌کند، تعجب می‌نماید.[۶]

---

۱. ابن طاووس، فلاح السائل و نجاح المسائل، ص۱۱۳؛ «واما حدیث الروایة والمنقول فان سلمت من الطعن علیهما وکانت عن معصوم فلعل ذلك قالوه علی سبیل التقیة».

۲. شهید اوّل، ذکری الشیعه، ص۶۰؛ «ولو صَحَّ حمل علی التقیة».

۳. ابن فهد حلی، المهذب البارع، ج۱، ص۳۳۹؛ «اجیب: بعد تسلیم السند بحمله علی التقیة».

۴. همان، ص۳۴۰؛ «قلنا: بعد المنع من صحة السند، جاز استناد هذه الفتیا ایضاً الی التقیة».

۵. سید محمد عاملی، نهایة المرام، ج۱، ص۵۸.

۶. همان، ج۲، ص۱۳۰؛ «وهذا الحمل [ای حمل الاخبار الکثیرة النافیة لاحتیاج الخلع الی صیغة الطلاق] انما یتم مع ←

۶. شیخ‌بهائی (متوفای ۱۰۳۰ق) از قول بعضی‌از اصحاب دربارهٔ روایاتی که برادرزن وفات یافته را سزاوارتر از شوهر او برای اقامهٔ نماز میت بر او می‌داند، چنین می‌گوید:

> شیخ آن را حمل بر تقیه کرده است، و بعضی از اصحاب به او اعتراض کرده‌اند که یکی از این دو روایت صحیح و دیگری موثق است و حمل بر تقیه تنها در صورت تساوی در سند صحیح است.[۱]

از این‌جا روشن می‌شود که در نظر بعضی از اصحاب علاوه بر اثبات صدور هر دو روایت، تساوی هر دو در خصوصیات سند نیز شرط بوده است.

سپس خود جوابی به این استدلال می‌دهد که آن هم حاکی از لزوم تکافؤ است.[۲]

اما در مجموع بسیاری از فقها نسبت به این شرط عنایت کمتری نشان داده‌اند. به نظر می‌رسد علّت این کم‌توجّهی، پیروی بیش‌تر فقها در این مورد از شیخ طوسی است، زیرا ایشان در دو کتاب روایی تهذیب الاحکام و الاستبصار که آن‌ها را با هدف جمع بین اخبار متعارض پدید آورده است، بدون آن‌که به نقادی‌های سندی و اثبات تکافؤ صدوری روایات متعارض توجه کافی داشته باشد، به جمع عرفی و احیاناً حمل بر تقیه می‌پردازد.

علّت این عمل شیخ، حرص فراوان او بر جمع بین اخبار و حتی‌الامکان عدم ردّ آن‌هاست، چنان که خود در مقدّمهٔ تهذیب الاحکام می‌گوید:

> تا جایی که توانستم بدون خدشه در سند و از راه تأویل بین روایات جمع کنم، از آن تجاوز نکردم و تلاشم بر این بود، بر تأویلی که کرده‌ام از احادیث دیگر به طور صریح یا به گونهٔ فحوایی، شاهدی بیاورم. هدفم آن است که هنگام فتوا و تأویل، بر

← تعارض الروایات وتکافئها من حیث السند والامر هنا لیس کذلك فان الاخبار المتقدمة مع صحتها وسلامة اسانیدها مستفیضة جداً وما احتج به الشیخ﵀ روایة واحدة راویها موسی بن بکیر وهو واقفی غیرموثق فکیف یعمل بروایته ویترك الاخبار الصحیحة الدالة علی خلافه؟ وما هذا الّا عجیب من الشیخ».

۱. شیخ بهائی، الحبل المتین، ص۶۴.

۲. همان؛ «والجواب ان هذا وان کان موثقا الا انه مما اتفق الاصحاب علی العمل بمضمونه».

اثر (حدیث) اعتماد داشته باشم و این کار (تأویل) گرچه بر ما واجب نیست، اما موجب می‌شود به تمسک به احادیث انس پیدا کنیم.[۱]

از این عبارت، به خصوص از صدر و ذیل آن، چنین به دست می‌آید که شیخ به صحّت اسناد تمام روایات کتاب خود معتقد نمی‌باشد. چنان که به همین معنا در جای دیگر مقدّمه نیز تصریح می‌کند.

به آن‌چه در پی احادیث می‌آید و با آن‌ها در تضادّ است، خوب دقت کن؛ من وجه آن تضاد را، حال چه از راه تأویل و چه از راه بیان وجه فساد، از راه‌هایی همچون ضعف اسناد بیان می‌کنم.[۲]

هم‌چنین با بررسی روایات این کتاب به موارد فراوانی برخورد می‌کنیم[۳] که شیخ راوی بعضی از احادیث را راوی غیر ثقه یا فردی ضعیف دانسته است، اما با این حال، جمع عرفی یا حمل بر تقیه را در عرض آن (و نه در طول آن)، ذکر کرده است.

پس از این برخورد شیخ در دو کتاب روایی خود، این الگو به صورت سیره‌ای متبّع از سوی فقهای پس از شیخ مورد عمل قرار گرفت، لذا با ملاحظهٔ کتب فقهی اصحاب به موارد کمی برخورد می‌کنیم که تکافؤ سندی و مناقشه در صحّت سند را بر جمع عرفی یا حمل بر تقیه مقدم نموده باشند.

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۱، ص۴؛ «ومهما تمکنت من تأویل بعض الاحادیث من غیر ان اطعن فی اسنادها فانی لا اتعداه واجتهد ان اروی فی معنی ما اتاول الحدیث علیه حدیثاً آخر یتضمن ذلك المعنی اما من صریحه او فحواه حتی اکون عاملاً علی الفتیا والتأویل بالاثر. وان کان هذا مما لا یجب علینا لکنه مما یؤنس بالتمسك بالاحادیث».

۲. همان، ص۳؛ «... وانظر فیما ورد بعد ذلك مما ینافیها ویضادّها وابین الوجه فیها اما بتأویل اجمع بینها وبینها او اذکر وجه الفساد فیها اما من ضعف اسنادها...».

۳. مواردی از آن در ضمن مباحث آینده خواهد آمد.

گفتار سوم:

اشتراط عدم امکان جمع عرفی

الف) تعریف امکان و جمع عرفی

عنوان این شرط از قاعدهٔ مشهور «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» که شیخ انصاری آن را از ابی‌جمهور احسائی نقل کرده،[1] گرفته شده است. در این‌جا قبل از ورود در مباحث تفصیلی باید مفهوم «امکان» و «جمع» روشن شود.

دربارهٔ کلمهٔ امکان دو نظر وجود دارد: بعضی آن را به امکان عرفی تعریف کرده‌اند؛ یعنی مواردی که عرف جمع بین دو دلیل را اجازه می‌دهد، مانند جمع بین عام و خاص، مطلق و مقید، ظاهر و اظهر.[2] و بعضی دیگر امکان را به امکان عقلی تعبیر کرده‌اند ؛ یعنی همهٔ مواردی که عقل جمع بین آن‌ها را جایز می‌داند، اگر چه عرف بر آن مساعدت ندارد،[3] و ظاهر عمل شیخ طوسی در تهذیب الاحکام و الاستبصار در جمع بین روایات همین معنا را تداعی می‌کند.

تعریف «امکان» در این‌جا در تعریف «جمع» تأثیر می‌گذارد، زیرا نتیجهٔ امکان عرفی، جمع عرفی است که در این صورت از اخذ قید عرفی در جمع بی‌نیاز

---

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۷۵۳ به نقل از: عوالی اللئالی، ج۴، ص۱۳۶.

۲. همان، ص۷۵۶؛ محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ج۲، ص۳۸۹ و سید ابوالقاسم خوئی، اجود التقریرات (تقریرات درس آیة‌الله نائینی)، ج۲، ص۵۱۲.

۳. محمدحسن آشتیانی، بحر الفوائد، جزء چهارم، ص۱۵.

می‌شویم، و نتیجهٔ امکان عقلی، جمع تبرّعی است، یعنی جمعی که عرف بر آن مساعدت نداشته و به جهت حفظ ایمان مردم و خارج نشدن آن‌ها از دین به علّت مشاهده کثرت اختلاف در روایات، به آن روی آورده‌ایم.[۱]

قول صحیح در این‌جا چنان که از مباحث آینده روشن خواهد شد، قول اوّل یعنی امکان عرفی است.

جمع عرفی را که از آن با تعبیرات دیگری همچون جمع مقبول،[۲] توفیق عرفی،[۳] تصرف دلالی[۴] و جمع دلالی[۵] نیز یاد شده است، با توجه به عبارات اصولیین[۶] می‌توان چنین تعریف کرد:

هو الجمع بین دلالة الدلیلین فیما یکون احد الدلیلین او کلاهما قرینة علی التصرف فی الآخر او فی کلیهما عرفاً بحیث لو اجتمعا فی کلام واحد لم یبق العرف متحیراً؛

جمع عرفی عبارت است از جمع بین دلالت دو دلیل در جایی که عرفاً یکی از آن دو یا هر دو قرینه بر تصرّف در دیگری یا در هر دو باشد، به گونه‌ای که اگر هر دو دلیل در یک کلام (متصل) جمع شوند، عرف سرگردان نشود.

از این تعریف روشن می‌شود که جمع عرفی، در مرحله ظهور روایات کارآیی دارد، نه در مرحلهٔ سند و گسترهٔ این تعریف تمام موارد جمع بین ظاهر و اظهر، و ظاهر و نصّ می‌باشد که طبق تصریح اصولیین مصادیقی همچون عام و خاص، مطلق

---

۱. همان. تبرع در کتب لغت چنین تعریف شده است: «تبرّعَ بالعطاء: اعطی من غیر سؤال او تفضّل بما لایجب علیه» (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۳۸۰) و از این‌جا سرّ نام‌گذاری این جمع روشن می‌شود، زیرا جمعی است که به امید ثواب و از راه تفضّل انجام می‌شود بدون آن که وجوبی داشته باشد.

۲. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۴، ص ۲۳۳.

۳. امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۱۷.

۴. آقاضیاء عراقی، مقالات الاصول، ص ۱۶۳ و همو، نهایة الافکار، ج ۱، ص ۵۵۵.

۵. محمدرضا مظفر، همان.

۶. ر.ک: شیخ انصاری، همان، ص ۷۵۶ ـ ۷۵۷؛ محمدکاظم خراسانی، همان، ص ۳۸۸؛ سید ابوالقاسم خوئی، همان؛ حاشیهٔ مشکینی بر کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۷۸ و مرتضی بروجردی، مستند العروة، کتاب الصلاة، ج ۳، ص ۲۹۸.

و مقید، حکومت و ورود، و جمع بین ادلّهٔ احکام اوّلیه و احکام ثانویه را نیز در بر می‌گیرد.

۱. تأویل و جمع عرفی

در کلام شیخ طوسی عبارت «تأویل برخی از احادیث»[۱] به کار رفته و موجب این سؤال می‌شود که چه تفاوتی بین تأویل و جمع عرفی وجود دارد؟ جواب این سؤال بدون آن که بخواهیم وارد مباحث تفصیلی تأویل بشویم،[۲] چنین است: تأویل با توجه به موارد استعمال آن، هنگامی که در مورد روایات به کار می‌رود، به دو گونه ممکن است به کار برده شود: گاهی تنها در مورد محتوای یک روایت به کار می‌رود که در این صورت به معنای بیرون کشیدن معنایی خلاف ظاهر از روایت می‌باشد که اصطلاحاً به آن بطن می‌گویند و گاهی (همانند کلام شیخ طوسی) در مقام جمع بین روایات به کار می‌رود که در این هنگام به معنای تصرّف در دلالت یکی از دو روایات در ظاهر متعارض، یا هر دوی آن‌ها می‌باشد به گونه‌ای که تعارض آن‌ها برطرف شود، و در این هنگام تأویل اعمّ از جمع عرفی است و شامل جمع تبرّعی نیز می‌شود.

پس تفاوت این دو از نظر مفهوم آن است که اوّلاً: جمع عرفی تنها در مورد تعارض ظاهری دو روایت یا بیش‌تر به کار برده می‌شود.

ثانیاً: شامل جمع تبرّعی نمی‌گردد.

۲. احکام حکومتی و جمع عرفی

آیا تعریف پیش گفته از جمع عرفی شامل احکام حکومتی نیز می‌شود؟ مراد از

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۱، ص۳ـ۴؛ «... ومهما تمکنت من تأویل بعض الاحادیث من غیر ان اطعن فی اسنادها فانی لا اتعداه».

۲. برای اطلاع از مباحث تفصیلی تأویل ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج۳، ص۴۴ به بعد؛ ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج۲، ص۳۲۶؛ محمدهادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج۳، ص۳۰ و هم‌چنین تفاسیر دیگر ذیل آیهٔ ۸ سورهٔ آل عمران.

احکام حکومتی در این‌جا احکامی است که معصوم﵇ با لحاظ شرایط خاص و در نظر گرفتن مصلحت در مقاطع خاص، صادر کرده است؛[۱] مانند آن‌که حضرت علی﵇ در مقطعی خاص بر اسبان زکات را مقرر داشت[۲] و یا امام جواد﵇ در سال ۲۲۰ق در طلا و نقره خمس مقرر کرد، که عبارات حدیث بر موقتی بودن این حکم دلالت می‌کند.[۳]

به نظر می‌رسد، عبارت «قرینه بر تصرف» در تعریف جمع عرفی به گونه‌ای است که جمع بین احکام حکومتی و احکام فقهی اعم از اوّلی و ثانوی را نیز شامل می‌شود؛ مثلاً اگر در روایتی دیگر وجوب خمس از طلا و نقره به طور کلّی نفی شده بود، نمی‌توان آن را با روایت پیش گفته معارض دانست و یا به سراغ حمل بر تقیه رفت، زیرا حکومتی بودن یک حکم قرینه بر تصرف در ادلّهٔ احکام اوّلیه و ثانویه می‌باشد، چنان که ادلّهٔ احکام ثانویه، خود دلیل بر تصرف در ادلّهٔ احکام اوّلیه می‌شود.

به نظر می‌رسد علّت عدم تعرّض اصحاب به این مسئله، نوظهور بودن بسیاری از مباحث احکام حکومتی است که آن نیز خود ریشه در عدم توفیق فقهای شیعه در تشکیل حکومتی پایدار بر اساس فقه اهل بیت﵈ دارد.

حال برای روشن‌تر شدن بحث، چند مورد از مواردی را ذکر می‌کنیم که در آن امکان حلّ تعارض به وسیلهٔ حکم حکومتی وجود دارد ولی در برخی موارد به علّت عدم توجه به حکم حکومتی حمل بر تقیه شده است:

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر از احکام حکومتی ر.ک: نعمت الله صفری، مقالهٔ «احکام حکومتی و خمس»، مجموعهٔ آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی امام خمینی، ج ۱۱؛ در این مقاله احکام حکومتی از سنخ اجرائیات و در طول احکام اوّلی و ثانوی دانسته شده است.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۵۱، ح ۱ و ۲.

۳. همان، ص ۳۴۹، ح ۵؛ «ان الذی اوجبت فی سنّتی هذه وهذه سنة عشرین ومأتین لمعنی من المعانی اکره تفسیر المعنی کلّه خوفاً من الانتشار وسافسر لك بعضه ان شاء الله ان موالیّ اسأل الله صلاحهم او بعضهم قصروا فیما یجب علیهم فعلمت ذلك فاحببت ان اطهرهم وازکیهم بما فعلت من امر الخمس فی عامی هذا... ولم اوجب علیهم ذلك فی کل عام ولا اوجب علیهم الاّ الزکاة التی فرضها الله علیهم وانما اوجبت علیهم الخمس فی سنّتی هذه فی الذهب والفضة التی قد حال علیهما الحول ولم اوجب ذلك فی متاع...».

۱. دربارهٔ تحلیل یا عدم تحلیل خمس بین روایات اختلاف است[۱] که به تبع آن فقهای شیعه در طول تاریخ فقه شیعه دیدگاه‌های متفاوتی را ابراز کرده‌اند؛

در حالی که می‌توان با حمل روایات تحلیل بر حکم حکومتی، این اختلاف را به راحتی بر طرف ساخت. یکی از شواهد این حمل، عبارت امام صادق﵇ در تحلیل خمس است؛[۲] با آن که روایات فراوانی در مورد وجوب خمس از همین امام﵇ رسیده است.

۲. دربارهٔ حلال یا حرام بودن ذبیحهٔ اهل کتاب بین روایات، اختلاف واقع شده است که برخی آن را حرام[۳] و برخی حلال[۴] می‌دانند. در این میان، بعضی مانند صاحب وسائل قول به حرمت را انتخاب کرده و روایات دال بر حلیّت را حمل بر تقیه نموده‌اند.

یک راه جمع بین این روایات آن است که روایات ناهیه را بر عدم ذکر اسم خداوند از سوی آنان در هنگام ذبح حمل نموده و روایات مجوزه را حمل بر صورت شنیدن ذکر اسم خداوند از سوی آنان بنماییم، چنان که در بعضی از روایات ناهیه و اکثر روایات مجوزه به این مطلب اشاره شده است.

راه دیگر آن است که روایات مجوزه را حمل بر حکم حکومتی موقت، به جهت رعایت تسهیل بر شیعیان در آن زمان، بنماییم که شاهد آن، حدیث بشیر بن ابی‌غیلان شیبانی است که می‌گوید:

سألت اباعبدالله﵇ عن ذبائح اليهود والنصارى والنُصّاب قال: فلوى شدقه وقال: كلها الى يوم ما؛[۵]

---

۱. برای اطلاع از این روایات ر.ک: همان، ج۶، ص۳۷۸ـ۳۸۶.

۲. امام﵇ می‌فرمایند: «ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم؛ اگر شما را در این زمان به خمس مکلف نماییم، با شما به انصاف برخورد نکرده‌ایم» (همان، ص۳۸۰، ح۶).

۳. همان، ج۱۶، ص۳۴۱ـ۳۵۵.

۴. همان، ص۳۴۷، ح۱۱، ص۳۴۸، ح۱۴، ص۳۴۹، ح۱۷ و ۱۸ و ص۳۵۱، ح۲۸ و... .

۵. همان، ص۳۵۱، ح۲۸.

از امام صادق‌ﷺ دربارهٔ ذبیحه‌های یهودیان، مسیحیان و ناصبی‌ها سؤال کردم، امام‌ﷺ دهان خود را کج کرد و فرمود: فعلاً (تا روز نامعلوم) بخور.

هم‌چنین روایت زکریا بن آدم را می‌توان مؤید این حدیث دانست که در آن آمده است:

انی انهاك عن ذبیحة کل من کان علی خلاف الذی انت علیه واصحابك الّا فی وقت الضرورة الیه؛[1]

من تو را از خوردن ذبیحهٔ هر مخالف مذهب تو و یارانت نهی می‌کنم، مگر در هنگام ضرورت و ناچاری.

البته این روایت عام بوده و شامل نهی از ذبیحهٔ همهٔ گروه‌های غیر شیعه می‌شود، منتها از عموم آن می‌توان در مورد بحث، یعنی حرمت ذبیحهٔ اهل کتاب نیز استفاده نمود.

پس هرگاه مصلحت تسهیل منتفی شد، به این معنا که ذبح‌کنندگان مسلمان در جامعهٔ اسلامی اکثریت قریب به اتفاق را تشکیل دادند، این حکم حکومتی موقت نیز منتفی خواهد شد.

۳. در بعضی از روایات سخن از تحریم گوشت الاغ به میان آمده،[2] در حالی که در روایات دیگری حکم حلیّت آن بیان شده است.[3]

در مقام جمع بین این دو دسته روایات، بعضی مانند شیخ طوسی اخبار حرمت را حمل بر کراهت نموده‌اند[4] و بعضی دیگر این اخبار را حمل بر تقیه نموده‌اند، زیرا عامه قائل به حرمت هستند.[5]

لیکن با استفاده از روایات راه بهتری برای حمل وجود دارد و آن حمل اخبار

---

۱. همان، ص۳۴۴، ح۹.

۲. همان، ج۶، ص۳۸۲، ح۹، ص۳۹۱، ح۳، ص۳۹۲، ح۹ و ص۳۹۵، ح۷.

۳. همان، ص۳۹۳، ح۳ و ص۳۹۵، ح۸.

۴. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ص۴۱، ذیل ح ۱۷۰.

۵. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۶، ص۳۸۲، ذیل ح۹ و شیخ طوسی، الاستبصار، ج۴، ص۷۵، ذیل ح۹.

تحریم بر حکم حکومتی موقتی است، زیرا در بسیاری از روایات چنین آمده که پیامبراکرمﷺ در جنگ خیبر به جهت آن که نیاز فراوانی به الاغ‌های بارکش داشت و از طرف دیگر اصحاب الاغ‌ها را ذبح کرده و می‌خوردند، دستور تحریم موقتی آن‌ها را صادر نمود و به وارونه کردن دیگ‌های مملوّ از گوشت الاغ فرمان داد. چنان‌که در این روایات تصریح شده است که این حکم مخصوص آن هنگام بوده است.[۱]

۳. زمان و مکان و جمع عرفی

در میان موارد تعارض روایات به مواردی برخورد می‌کنیم که اختلاف به جهت متفاوت بودن زمان صدور روایات و یا توجه به مکان خاص می‌باشد.

حال اگر این دو دسته روایات را به عرف بدهیم و زمان و مکان صدور آن‌ها را برای او مشخص کنیم، آیا عرف با حمل این روایات به مکان و زمان‌های متفاوت بین آن‌ها جمع نمی‌کند؟

به نظر می‌رسد در این‌گونه موارد اگر عرف به اختلاف زمان و مکان توجه نماید، راحت‌ترین راه را چنین جمعی می‌داند، پس می‌توانیم این موارد را نیز از قبیل جمع عرفی بدانیم. برای روشن‌تر شدن بحث یک مثال از موارد زمان و یک مثال از موارد مکان می‌آوریم:

۱. یکی از چیزهایی که در روایات برای پرداخت دیه مطرح شده، «درهم» است، اما دربارهٔ مقدار آن بین روایات اختلاف است؛ بعضی از روایات مقدار آن را ده هزار درهم[۲] و بعضی دیگر دوازده هزار درهم تعیین کرده‌اند.[۳] برخی از اخباریین و فقها در مقام رفع اختلاف بین این روایات، دو روایت قائل به دوازده هزار درهم را بر تقیه

---

۱. همان، ج۶، ص۳۹۰، ح۱ و ۲، ص۳۹۱، ح۴، ۵ و ۶ و ص۳۹۲، ح۷، ۸، ۱۰ و ۱۱.

۲. حرّ عاملی، همان، ج۱۹، ص۱۴۲، ح۱ و ۲، ص۱۴۳، ح۵ و ۷، ص۱۴۴، ح۸ و ص۱۴۵، ح۱۳.

۳. همان، ص۱۴۴، ح۹، ۱۰ و ۱۱ و شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۱۰، ص۱۵۹، ح۱۷ و ص۱۶۰، ح۱۸.

حمل کرده‌اند[۱] در حالی که به نظر می‌رسد، توجیه بهتری برای رفع این اختلاف وجود داشته باشد و آن توجه به زمان است، زیرا نسبت بین دینار و درهم و هم‌چنین بین درهم و شتر در زمان‌های مختلف، متفاوت بوده است که در یک زمان هر دینار ده درهم و در زمان دیگر دوازده درهم بوده است. هم‌چنین در یک زمان، قیمت هر شتر صد درهم و در زمان دیگر صد و بیست درهم بوده است.

شاهد نوسان قیمت درهم، روایت زیر است که در مقابل روایاتی وارد شده که قیمت هر شتر را صد درهم دانسته‌اند.

عبدالله بن سنان از امام صادق﵇ نقل می‌کند:

ان الدیة مأة من الابل وقیمة کلّ بعیر من الورق مأة وعشرون درهماً او عشرة دنانیر... ؛[۲]

مقدار دیه صد شتر است و ارزش هر شتر ۱۲۰ درهم یا ده دینار می‌باشد.

جالب آن است که راوی یکی از روایات دوازده هزار درهم نیز همین عبدالله بن سنان است[۳] که این نکته می‌تواند نشان‌دهندهٔ نوسان قیمت درهم در زمان او باشد، و راوی روایت دیگر عبیدالله بن زرارة[۴] است که از اصحاب متأخر امام صادق﵇ می‌باشد و این نکته هم می‌تواند توجیه‌گر اختلاف روایات منقول از امام صادق﵇ باشد.

۲. دربارهٔ مقدار کرّ و اندازه‌گیری وزن آن روایات مختلف‌اند ؛ برخی مقدار آن را هزار و دویست رطل[۵] و برخی دیگر ششصد رطل[۶] دانسته‌اند.

---

۱. ر.ک: حرّ عاملی، همان، ص۱۴۴، ذیل ح۱۱ ؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۴۳، ص۱۱ و سید عبدالله جزائری، التحفة السنیه، ص۳۸.

۲. حرّ عاملی، همان، ص۱۴۲، ح۳.

۳. همان، ج۱۹، ص۱۴۴، ح۹.

۴. همان، ح۱۰.

۵. شیخ طوسی، الاستبصار، ج۱، ص۱۰، ح۴ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱، ص۱۲۳، ح۱.

۶. به ترتیب پاورقی فوق: همان، ص۱۱، ح۵ و ۶ و همان، ص۱۲۴، ح۲ و ۳.

دربارهٔ این اختلاف چنین گفته شده است:

منظور از رطل در حدیث اوّل (۱۲۰۰ رطل)، رطل عراقی است... ، زیرا ائمه علیهم السلام طبق عرف شهر پرسشگر برای او فتوا صادر می‌کرده‌اند و به همین جهت در صاع نیز رطل عراقی مطرح است. این رطل عراقی (۱۲۰۰ رطل) با حدیث دیگر (که مقدار کر را ششصد رطل دانسته) نیز موافق است، زیرا منظور از رطل در آن حدیث، رطل مکّی است که دو برابر رطل عراقی است.[۱]

این نکته خود تأکیدی است بر اختلاف احکام به جهت اختلاف مکان راوی، که اگر این دو دسته روایت را با این لحاظ به دست عرف بدهیم، همین گونه بین آن‌ها جمع می‌نماید.

ب) دلیل اشتراط عدم امکان جمع عرفی در حمل بر تقیه

قبل از آن که به ذکر دلایل جمع عرفی بپردازیم، لازم است، دلایل جمع تبرّعی و نقد آن‌ها را ذکر کنیم.

شیخ انصاری در فرائد الاصول به نقل از ابی‌جمهور احسائی و دیگران دلایلی را برای اولویت مطلق جمع ذکر کرده و به نقد آن‌ها می‌پردازد که این دلایل از قرار زیر است:

۱. اجماع علما؛

۲. اصل در دو دلیل آن است که هر دو مورد عمل واقع شوند پس تا حد امکان باید بین آن دو جمع شود، زیرا ترجیح یکی بر دیگری ترجیح بلامرجّح است که محال می‌باشد؛

۳. دلالت لفظ بر تمام معنای خود، دلالتی اصلی است و بر جزء معنای خود دلالتی تبعی می‌باشد و آن‌چه در صورت جمع از بین می‌رود، دلالت تبعی است، در حالی که در صورت ردّ یکی از دو دلیل، دلالت اصلی آن از بین می‌رود که اوّلی (اهمال دلالت تبعی) نسبت به دومی (اهمال دلالت اصلی) اولویت دارد.[۲]

---

۱. حرّ عاملی، همان، ص۱۲۴، ذیل ح۳ و ر.ک: شیخ طوسی، الاستبصار، ج۱، ص۱۱ ـ ۱۲، ذیل ح۶.

۲. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۷۵۳ ـ ۷۵۴.

اما از آن‌جا که این دلایل اعمّ از جمع عرفی و جمع تبرّعی بوده و مراد مستدلّین آن‌ها نیز مشخّص نیست، علاوه بر آن که در بعضی از موارد می‌توانیم ادعا کنیم که مراد آن‌ها جمع عرفی است، از نقد آن‌ها صرف نظر کرده و به ذکر دلیلی می‌پردازیم که مشخّصاً شامل جمع تبرّعی می‌شود.

این دلیل را می‌توان از عبارات شیخ طوسی در مقدمهٔ تهذیب الاحکام به دست آورد، با این بیان که: طریقهٔ احتیاط دربارهٔ اخبار این اقتضا را دارد که حتی الامکان این اخبار به وسیلهٔ طرح یا حمل بر تقیه از گردونه خارج نشوند و بهترین راه برای جلوگیری از این امر، روی آوردن به جمع بین آن‌هاست، گرچه از محدودهٔ جمع عرفی فراتر رود.

جواب این استدلال آن است که اوّلاً: روایات فراوانی از ائمّه معصومین علیهم السلام وارد شده که در آن‌ها سخن از جعل اخبار به میان آمده[1] و برای شناسایی آن‌ها ملاک‌هایی همچون عرضه بر کتاب و سنّت ارائه شده است.[2]

پس طریقهٔ احتیاط، پذیرفتن همهٔ اخبار نیست، علاوه بر این‌که احتیاط در عمل به همهٔ اخبار، همیشه ممکن نیست، بلکه گاهی مستلزم طرح دلالت اخبار صحیح در مقام جمع می‌شود.

ثانیاً: روی آوردن به جمع تبرّعی با توجه به گستردگی آن، موجب بدون مصداق ماندن اخبار ترجیح می‌شود، زیرا گستردگی جمع تبرّعی یا هیچ مصداقی برای رجوع به مرجّحات باقی نمی‌گذارد، یاآن که مصداق بسیار ناچیزی باقی می‌گذارد که نمی‌تواند توجیه‌گر صدور آن همه روایات گردد.[3]

ثالثاً: سیرهٔ عملی اصحاب چه در دوران ائمّه علیهم السلام و چه بعد از آن بر این عمل مستقرّ

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: هاشم معروف الحسنی، الموضوعات فی الآثار و الاخبار؛ همو، دراسات فی الصحیح للبخاری و الکافی للکلینی و شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص۱۴۶ ـ ۱۴۷.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۸، ح۱۱ و ۱۲، ص۷۹، ح۱۴ و ۱۵، ص ۸۰، ح۱۸، ص۸۴، ح۲۹، ص۸۶، ح۳۷ و ص ۸۹، ح۴۷ و ۴۸.

۳. ر.ک: شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج۲، ص۷۵۴.

نشده و بلکه برخلاف آن است، زیرا سابقهٔ ذهنی اصحاب که از حکم دو خبر متعارض می‌پرسیدند، آن بوده که جمع تبرّعی مشروع نیست و الّا خود چنین جمعی را انجام داده و از معصوم‌ﷺ سؤال نمی‌کردند. علاوه بر آن که معصوم‌ﷺ در هیچ روایتی آن‌ها را ارجاع به جمع تبرّعی نمی‌دهد. فقها نیز به جز شیخ طوسی و کسانی که تابع او بوده‌اند، کم‌تر سراغ این نوع جمع رفته‌اند.

رابعاً: استفادهٔ گسترده از جمع تبرّعی فقه شیعه را دگرگون کرده و فقه جدیدی پدید خواهد آورد؛[۱] فقهی که نه مأنوس ائمّه اطهارﷺ و نه موافق با مذهب شیعه می‌باشد.[۲]

در مقابل، جمع عرفی از دلایل متقنی برخوردار است، از جمله این‌که:

۱. به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل آن، وجود مقتضی و عدم مانع باشد؛ به این بیان که: فرض بر آن است که در دو روایت متعارض، تمام شرایط حجیّت از حیث سند و دلالت مهیاست، پس مقتضی موجود است و مانع تعارض است که تشریع هر دو را محال می‌سازد و با فرض امکان جمع عرفی، مانعیت مانع محرز نمی‌باشد، پس عقل عملی، به اولویت و تعیّن آن نسبت به طرح یکی یا هر دو حکم می‌نماید.[۳]

شاید بتوان، عبارت ابن ابی‌جمهور را نیز که می‌گوید «الاصل فی الدلیلین الاعمال فیجب الجمع بینهما مهما امکن»،[۴] ناظر به این دلیل دانست با این بیان که «مهما امکن» به معنای امکان عرفی و «یجب» به معنای حکم عقل می‌باشد.[۵]

۲. از بنای عقلا نیز می‌توان به عنوان دلیل مستقلّی در این‌جا استفاده کرد؛ با این بیان که: بنای عقلا بر آن است که هرگاه به دو کلام ظاهراً متعارض برخوردند که در

---

۱. محمدحسن آشتیانی، بحر الفوائد، جزء چهارم، ص۱۵.

۲. شیخ انصاری از این مطلب با عنوان «الهرج فی الفقه» یاد کرده است (فرائد الاصول، ص۷۵۴).

۳. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج۴، ص۲۲۸.

۴. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۷۵۳.

۵. این دلیل با آن‌چه در بخش قبل مبنی بر جواز تقطیع روایات در حمل بر تقیه و طرح نکردن تمام روایت ذکر شد، منافاتی ندارد، زیرا اوّلاً: موارد تقطیع بسیار نادر است و ثانیاً: به هر حال حمل بر تقیه، حتی در موارد تقطیع، طرح مقداری از روایت را در بردارد.

آن‌ها قرینهٔ تصرف بر ظهورشان وجود داشت، برای جلوگیری از تعارض به آن قرینه عمل کرده و بین ظهور دو دلیل جمع می‌نمایند و از عدم ردع شارع می‌توان حجیّت این بنا را نیز استفاده کرد.

۳. هم‌چنین تا حدودی از برخی روایات می‌توان مشروعیت جمع عرفی را استفاده کرد و آن روایاتی با این محتوا است که ائمّه‌ﷺ می‌توانستند در یک مورد، هفتاد گونه سخن بگویند، بدون آن که هیچ‌یک از آن‌ها دروغ باشد، و در بعضی از این روایات به اصحاب سفارش کرده‌اند در کلمات آن‌ها دقت بیش‌تری روا داشته و وجوه مختلف آن را دریابند و از همین جمله می‌توان لزوم جمع عرفی در برخورد با روایات به ظاهر متعارض معصومین‌ﷺ را دریافت. البته بعضی از این روایات از نظر سند دارای اشکال‌اند، اما از کثرت آن‌ها می‌توان به صدور محتوای آن‌ها پی برد و از بررسی سند بی‌نیاز شد.

این روایات از قرار زیر است:

۱. داود بن فرقد از امام صادقﷺ نقل می‌کند:

انتم افقه الناس اذا عرفتم معانی کلامنا، ان الکلمة لتنصرف علی وجوه فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف شاء ولا یکذب؛[1]

شما اگر معانی کلام ما را بدانید، فقیه‌ترین مردم خواهید بود، زیرا یک عبارت ممکن است معانی مختلفی داشته باشد و اگر متکلم بخواهد، می‌تواند کلام خود را هر طور که می‌خواهد معنا کند بدون آن که دروغ گفته باشد.

۲. در روایت دیگری از آن حضرت آمده است:

حدیث تدریه خیر من الف ترویه ولا یکون الرجل منکم فقیهاً حتی یعرف معاریض کلامنا وان الکلمة من کلامنا لتنصرف علی سبعین وجها لنا من جمیعها المخرج؛[2]

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۴، ح۲۷ و محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۲، ص۱۸۳ ـ ۱۸۴، ح۳.

۲. محمدباقر مجلسی، همان، ص۱۸۴، ح۵.

روایتی که معنای آن را به خوبی بفهمی، بهتر از هزار روایت است که فقط آن را نقل کنی. و هیچ‌یک از شما بدون آن که توریه‌های (معاریض) عبارات ما را بفهمد، فقیه نمی‌گردد، زیرا ممکن است یک عبارت ما، هفتاد وجه داشته باشد که بتوانیم از هر یک بیرون آییم.

۳. در روایت عبدالاعلی بن اعین نقل شده است:

دخلت انا وعلی بن حنظلة علی ابی‌عبدالله ﷺ فسأله علی بن حنظلة عن مسألة فاجاب فیها. فقال علی: فان کان کذا وکذا؟ فاجابه فیها بوجه آخر وان کان کذا وکذا؟ فاجابه بوجه آخر حتی اجابه فیها باربعة وجوه فالتفت الیَّ علی بن حنظلة قال: یا ابامحمد قد احکمناه فسمعه ابوعبدالله ﷺ فقال: لا تقل هکذا یا اباالحسن فانك رجل ورع، ان من الاشیاء اشیاء ضیّقة ولیس تجری الاعلی وجه واحد منها وقت الجمعة لیس لوقتها الّا واحد حین تزول الشمس ومن الاشیاء اشیاء موسّعة تجری علی وجوه کثیرة وهذا منها والله ان له عندی سبعین وجهاً؛[1]

من و علی بن حنظله بر امام صادق ﷺ وارد شدیم. علی از امام ﷺ حکم مسئله‌ای را پرسید، و امام ﷺ جواب او را داد. علی گفت: اگر چنین و چنان شود (حکم آن چگونه است؟) امام ﷺ به وجه دیگری (غیر از وجه اوّل) جواب داد، تا این‌که (با سؤالات علی) امام ﷺ چهار گونه جواب داد. آنگاه علی بن حنظله رو به من کرد و گفت: او را محکوم نمودیم. امام ﷺ این سخن را شنید و خطاب به علی فرمود: چنین نگو ای ابوالحسن، زیرا تو مرد پرهیزکاری هستی (و باید بدانی) که حکم بعضی از مسائل محدود و مشخص است (وبیش از یک حکم بر نمی‌تابد)، مانند وقت نماز جمعه که از هنگام زوال، تنها یک وقت مشخص دارد. اما بعضی از امور دارای توسعه‌اند و وجوه فراوانی را در خود جای می‌دهند و این مسئله‌ای که تو پرسیدی از این نوع است، و به خداوند سوگند که برای این مسئله در نزد من هفتاد وجه می‌باشد.

---

۱. همان، ص۱۹۷، ح ۵۰.

این روایت نشان‌دهندهٔ آن است که یکی از دلایل ذو وجوه بودن کلمات ائمّه معصومین علیهم‌السلام، گستردگی ابعاد مسئله مورد پرسش بوده است که در بعضی از موارد، مثل این‌جا، راوی خود از بعضی از ابعاد آن سؤال می‌کند، و در برخی دیگر راوی به صورت مطلق می‌پرسد و امام نیز با توجه به یکی از ابعاد جواب می‌دهد که ممکن است در سؤال راوی دیگر، بُعد دیگری را در هنگام جواب در نظر بگیرد.

حال اگر همهٔ این روایات را با توجه به ابعاد مسئله کنار هم بگذاریم، می‌توانیم قراینی را مبنی بر تصرف در ظهور آن‌ها به دست آوریم که این همان معنای جمع عرفی است.

۴. علی بن ابی‌حمزة می‌گوید:

دخلت انا و ابوبصیر علی ابی‌عبدالله علیه‌السلام: فبینا نحن قعود اذ تکلّم ابوعبدالله علیه‌السلام بحرف فقلت انا فی نفسی: هذا مما احمله الی الشیعة، هذا والله حدیث لم اسمع مثله قطّ. قال: فنظر فی وجهی ثم قال: انی لأتکلّم بالحرف الواحد لی فیه سبعون وجهاً ان شئت اخذت کذا وان شئت اخذت کذا؛[1]

علی بن ابی‌حمزه می‌گوید: من و ابوبصیر بر امام صادق علیه‌السلام وارد شدیم، هنگامی که نشسته بودیم، امام علیه‌السلام سخنی گفت و من با خود گفتم که به خداوند سوگند این حدیثی است که تا کنون نشنیده‌ام و آن را به شیعیان منتقل می‌کنم. امام علیه‌السلام نگاهی به صورت من انداخت و فرمود: من (گاهی) سخنی می‌گویم که ممکن است هفتاد وجه داشته باشد و هر کدام را بخواهم اراده می‌کنم.

۵. در روایتی امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند:

انی لاتکلّم علی سبعین وجهاً لی فی کلّها المخرج.[2]

۶. محمد بن مسلم از آن حضرت نقل می‌کند:

---

۱. همان، ص۱۹۸، ح۵۱.

۲. همان، ح۵۲.

انا لنتکلّم بالکلمة لها سبعون وجهاً لنا من کلها المخرج.[۱]

۷. در روایت حمران از امام صادق علیه السلام آمده است:

انی لا تکلّم علی سبعین وجهاً لی من کلها المخرج.[۲]

با همین عبارات و با اختلاف اسناد، چهار روایت دیگر وارد شده است.

۸. هم‌چنین امام صادق علیه السلام می‌فرمودند:

انی لأُحَدِّثُ الناس علی سبعین وجهاً لی فی کلّ وجه منها المخرج.[۳]

۹. آن حضرت در نقل دیگری می‌فرمایند:

انتم افقه الناس ما عرفتم معانی کلامنا ان کلامنا لینصرف علی سبعین وجهاً.[۴]

روایت دیگری با این عبارات و یا سند دیگر نیز نقل شده است.

۱۰. ابوبصیر از آن حضرت نقل می‌کند:

انی لأتکلّم بالکلمة الواحدة لها سبعون وجهاً ان شئت اخذت کذا وان شئت اخذت کذا.[۵]

روایت دیگری با این عبارات و با سند دیگر نیز نقل شده است.

۱۱. نیز از آن حضرت روایت شده است:

انی لأتکلّم بالکلام ینصرف علی سبعین وجهاً کلّها لی منه المخرج.[۶]

در میان اصولیون، از جمله کسانی که اجمالاً به این دلیل اشاره کرده، شیخ انصاری است که حتی فراتر از این روایات رفته و حتی روایاتی را نیز قابل استفاده در این مورد می‌داند که در آن‌ها از وجود محکم و متشابه در روایات سخن به میان آمده است.[۷]

---

۱. همان، ح۵۳.

۲. همان، ح۵۴.

۳. همان، ح۵۶.

۴. همان، ص۱۹۹، ح۵۷.

۵. همان، ح۵۸.

۶. همان، ح۵۹.

۷. شیخ انصاری، فوائد الاصول؛ ص۷۸۴ و برای اطّلاع از اخبار اخیر ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۲، ←

نکتهٔ جالب آن که شیخ از این روایات مقدم بودن جمع عرفی بر تقیه را استفاده می‌کند، در حالی که ممکن است برخی بخواهند از این روایات اصل مسئله تقیه را اثبات نمایند، با این بیان که چندوجهی بودن کلام امام‌ﷺ برگشت به توریه دارد که خود نیز نوعی تقیه است[1] که این بیان با ظاهر بیش‌تر این روایات منافات دارد.

هم‌چنین به عباراتی از صاحب جواهر برخورد می‌کنیم که در آن‌ها برای استدلال به اولویت جمع به این روایات و بلکه به دلیل اوّل یعنی وجوب اِعمال روایتی که حجیت آن تمام است، استدلال می‌کند.[2]

ج) رتبهٔ جمع عرفی

در مقام تعیین رتبهٔ جمع عرفی، مدّعای ما دو امر است: اوّل آن که جمع عرفی مؤخر از تکافؤ است و دوم آن که جمع عرفی مقدم بر حمل بر تقیه است.

← ص۱۸۵، ح۸ و ۹؛ عبارت شیخ چنین است:

«... فکلّ ما یرجع التعارض الی تعارض الظاهر والاظهر فلا ینبغی الارتیاب فی عدم ملاحظة المرجّحات الأُخر. والسرّ فی ذلك ما اشرنا الیه سابقاً من ان مصب الترجیح بها هو ما اذا لم یکن الجمع بوجه عرفی یجری فی کلامین مقطوعی الصدور علی غیر جهة التقیة بل فی جزئی کلام واحد. و بتقریر آخر: اذا امکن فرض صدور الکلامین علی غیر جهة التقیة وصیرورتهما کالکلام الواحد علی ما هو مقتضی دلیل وجوب التعبد بصدور الخبرین فیدخل فی قولهﷺ: انتم افقه الناس اذا عرفتم معانی کلامنا الی آخر الروایة المتقدمة وقولهﷺ: ان فی کلامنا محکماً ومتشابهاً فردّوا متشابهها الی محکمها».

۱. محمدباقر مجلسی، همان، ص۱۸۴، ذیل ح۵.

۲. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۹، ص۳۶۰ ـ ۳۶۱؛ ایشان در مقام استدلال برای کراهت خواندن دو سوره بعد از حمد در نماز که دربارهٔ آن دو دسته روایات مجوزه و ناهیه وارد شده چنین می‌نگارد:

«یجب حمله [ای النهی] علیها [ای علی الکراهة] فی المقام بقرینة تلک الاخبار التی لا ینبغی انکار صراحة بعضها او مجموعها اذ هو الموافق لما دلَّ علی العمل باخبارهم الجامعة للشرائط ولما دل علی ان کلامهمﷺ بمنزلة کلام متکلّم واحد یشهد بعضه لبعض وان الکلمة منهمﷺ لتقع علی سبعین وجها وانکم افقه الناس ان عرفتم معانی کلماتنا التی فیها العام والخاص والمطلق والمقید وغیرهما، فما وقع من بعض الاعلام فی المقام من المبالغة فی انکار الحمل المزبور وانّه لا دلیل علیه بل مخالف للادلّة الآمرة باخذ ما خالف العامّة ونحوه فی غیر محلّه ضرورة الاکتفاء فی الاستدلال علیه بوجوب العمل باخبارهمﷺ وان کلامهم بمنزلة کلام متکلّم واحد اذ لا ریب فی استلزام هاتین المقدمتین الحمل المزبور ونحوه مما ینتقل الیه من نفس اللفظ بعد تألیفه وجعله کالکلام الواحد مثلاً».

مدّعای اوّل را می‌توان علاوه بر دلایل تقدم رتبهٔ تکافؤ بر جمع عرفی که گذشت، با استفاده از دلایل اقامه شده بر مشروعیت جمع عرفی نیز ثابت کرد، زیرا در دلیل مقتضی و عدم مانع، تنها هنگامی می‌توانیم وجود مقتضی را ثابت بدانیم که حجیّت سندی دو روایت متعارض ثابت شده باشد و آن هنگام است که می‌توان به هر یک از دو روایت با صرف‌نظر از تعارض، عمل کرد.

بنای عقلا مبنی بر جمع عرفی نیز در جایی جاری است که صدور دو خبر حقیقتاً یا تعبّدا ثابت شده باشد.

هم‌چنین در روایات عباراتی مانند «کلامنا» روشن‌گر آن است که استناد کلام به ائمّه معصومین علیهم‌السلام ثابت شده است، علاوه بر این‌که بعضی از روایات حاکی از ثبوت صدور حقیقی روایات قابل جمع از امام علیه‌السلام است.

مخالف این مدعا، شیخ طوسی در تهذیب الاحکام و استبصار و ابی‌جمهور احسائی در عوالی اللئالی است که قبلاً به دلیل شیخ و ردّ آن در بحث جمع تبرّعی پرداختیم و در این‌جا به ذکر کلام ابی‌جمهور و دلیل او می‌پردازیم:

> در هر دو روایتی که در ظاهر باهم متعارض‌اند، در آغاز باید به جست‌وجوی معنای دقیق آن‌ها و چگونگی دلالتشان پرداخت، و اگر از راه تأویل، امکان جمع بود، بین آن‌ها جمع کرد، زیرا به اجماع علما عمل به هر دو دلیل در صورت امکان، از ترک یکی از آن دو بهتر است.[1]

این کلام، گرچه ممکن است شامل جمع تبرّعی نیز بشود، اما شمولش نسبت به جمع عرفی متیقن است.

دلیل اقامه شده در این عبارات، اجماع علما است و چنان که از مباحث قبل روشن شد، اجماعی که حاکی از تقدم جمع عرفی بر تکافؤ باشد، ثابت نشده است.

اما مدعای دوم یعنی تقدم جمع عرفی بر حمل بر تقیه، از سوی اکثریت اصولیین و فقها مورد قبول قرار گرفته است، به گونه‌ای که بعضی مسئله را با تعبیری چون

---

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۷۵۳ به نقل از: عوالی اللئالی، ج۴، ص۱۳۶.

«لا ریب فی ان التصرف فی الظهور اولی من التصرف فی اصالة الجهة»[۱] مطرح کرده‌اند و در عبارات بعضی به جمله‌هایی همچون «بناء الاصحاب علی تقدیم الجمع علی التقیة»[۲] یا «دیدنهم علی تقدیم الجمع علی الحمل علی التقیة»[۳] برخورد می‌کنیم که برای اثبات آن، دو دلیل از قرار زیر اقامه کرده‌اند:

۱. فرض مسئله در جایی است که دو دلیل تمام شرایط حجیّت را دارند، در این هنگام اگر قبل از جمع عرفی سراغ حمل بر تقیه رفته و یکی از آن‌ها را حمل بر تقیه کنیم، موجبات از دست دادن یک دلیل معتبر را فراهم کرده‌ایم، در حالی که اگر سراغ جمع عرفی برویم، تنها مقداری از ظهور یکی از دو دلیل یا هر دوی آن‌ها را از دست داده‌ایم که این امر، مقدم بر طرح یکی از دو دلیل است.[۴]

به نظر می‌رسد این دلیل با دلیل مقتضی و مانع در دلایل جمع عرفی یکسان باشد.

۲. تصرّف جهتی (حمل بر تقیه) هنگامی ممکن است که مراد جدّی متکلّم روشن باشد و از سوی دیگر با تصرف دلالی (جمع عرفی) است که مراد جدّی متکلّم روشن می‌شود؛ به این معنا که با حمل کلام او برخلاف ظهور، بر اساس قراینی که در روایات دیگر وجود دارد، می‌توانیم به این تصرّف دست یابیم و در این صورت دیگر نوبت به تصرّف جهتی نخواهد رسید.[۵]

البته کسانی مانند وحید بهبهانی و میرزا حبیب‌الله رشتی نیز که مرجّح جهتی را بر

---

۱. سید محسن طباطبائی حکیم، حقائق الاصول، ج ۱، ص ۵۴۱.

۲. آقاضیاء عراقی، نهایة الافکار، ج ۴، ص ۲۰۲ و محمدعلی کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس آیة‌الله نائینی)، ج ۳، ص ۷۳۵، پاورقی.

۳. محمدعلی کاظمی، همان، ج ۴، ص ۷۸۰، پاورقی.

۴. ر.ک: همان و آقاضیاء عراقی، همان.

۵. عبارت آقاضیاء که ظاهراً برای اوّلین بار به این دلیل متمسّک شده، چنین است: «ان النوبة انما ینتهی الی هذا التصرف [ای التصرف الجهتی] فی ظرف احراز الجدّ بالمراد ومن المعلوم ان التصرف الدلالی موجب لشرح المراد علی خلاف الظهور بملاحظة اجراء حکم القرینة علی ما هو اقوی ظهوراً وحینئذ لا یبقی مجال للتصرف الجهتی لعدم وجود موضوعه ومرجع ذلك الی حکومة الجمع والتصرف الدلالی علی التصرف الجهتی» (مقالات الاصول، ص ۱۶۳).

دیگر مرجّحات و از جمله مرجّح مضمونی مقدم می‌دارند، مخالف این مدعا به شمار نمی‌آیند،[۱] زیرا این بحث قبل از بحث مرجّحات مطرح است و جمع عرفی غیر از مرجّح مضمونی است، چراکه در جمع عرفی بین دلالت دو دلیل و ظهور آن‌ها جمع می‌کنیم، در حالی که هنگام اعمال مرجّح مضمونی، محتوای یکی از دو روایت متعارض را به جهت وجود مرجّحی بر دیگری ترجیح می‌دهیم.

بلکه کسانی مخالف این مدعا هستند که مرجّح جهتی را بر جمع عرفی مقدم می‌دانند؛ با این بیان که: تصرّف جهتی همانند «اصالة التعبد بالصدور» در واقع زمینه‌ساز و منقّح موضوع اصالة الظهور و تصرف دلالی است، زیرا موضوع اصالة الظهور «کلام صادر از سوی معصوم‌ﷺ با داعی جدّی و به جهت بیان حکم واقعی خداوند» است که قسمت اخیر آن با تصرف جهتی و اجرای حمل بر تقیه یا اصل جهتی یعنی اصالة عدم التقیة ثابت می‌گردد، پس تصرف جهتی مقدم بر تصرف دلالی و اصل جهتی مقدم بر اصالة الظهور است.[۲]

منتها چنان که از سیاق استدلال برمی‌آید بحث دربارهٔ تعیین رتبهٔ تصرف جهتی یا دلالی در یک روایت است. شاهد دیگر این است که مستدل این بحث را در دَوَران امر بین تخصیص یا نسخ در مورد یک روایت مطرح کرده و نسخ را همانند تقیه تصرف جهتی دانسته و در مقام استدلال بر تقدّم آن بر تخصیص، این استدلال را آورده است. علاوه بر آن‌که عباراتی همچون «یقدم الاصل الجهتی علی الاصل الدلالی من جهة تقدمه علیه رتبة

---

۱. ر.ک: حاشیهٔ مشکینی بر کفایة الاصول، ج۲، ص۴۱۲.

۲. عبارت مستدل چنین است: «ان موضوع الجهة فی الظهور هو الکلام الصادر عن المعصوم‌ﷺ عن داعی الجدّ لبیان حکم الله الواقعی لا للتقیة ونحوها وانه لو لا احراز اصل صدور الکلام عن الامام‌ﷺ واحراز جهة صدوره وکونه لبیان الحکم الواقعی لا ینتهی النوبة الی مقام التعبد بظهوره ودلالته فبذلك یکون اصالة التعبد بالصدور والجهة فی رتبة سابقة علی اصالة التعبد بالظهور والدلالة لکونهما منقحتی موضوعها باعتبار کون الاول مثبتاً لاصل الموضوع وهو کون الکلام صادراً عن الامام‌ﷺ والثانی لکیفیّة صدوره وکونه لبیان الحکم الواقعی لا للتقیة ونحوها وعلیه فعند الدوران بین التصرف الدلالی والتصرف الجهتی یقدم الاصل الجهتی علی الاصل الدلالی من جهة تقدمه علیه رتبة فی المشمولیة لدلیل الاعتبار» (آقاضیاء عراقی، نهایة الافکار، ج۱، ص۵۵۵ و نیز ر.ک: همو، مقالات الاصول، ص ۱۶۳).

فی المشمولیه لدلیل الاعتبار»[۱] و «فالاصول الجهتیة جاریة فی رتبة نفسها بلا معارض»[۲] و نیز اشکال و جوابی که بعد از این استدلال مطرح می‌کنند، این مدعا را تأیید می‌کند.

دلیل دیگر این‌که حمل بر تقیه مقدم بر جمع عرفی است این است که: موارد تقیه در روایات معصومین‌ﷺ بیش‌تر از جمع عرفی می‌باشد، و با مشاهدهٔ احوال ائمّه‌ﷺ و زمان‌هایی که در آن‌ها می‌زیسته‌اند، در می‌یابیم که احتمال تقیه در عبارات آن‌ها اقرب و اظهر است. بنابراین، حمل کلام آن‌ها بر تقیه سزاوارتر است تابر جمع عرفی.[۳]

جواب این است که اوّلاً: چنان که شیخ انصاری تصریح دارد،[۴] بیش‌تر بودن تقیه محلّ کلام است و بلکه با مراجعه به کتب اخباری همانند وسائل الشیعه، تهذیب الاحکام و الاستبصار به غلبه داشتن موارد جمع عرفی پی می‌بریم.

ثانیاً: اغلب بودن و بلکه اقرب و اظهر بودنِ تقیه، موجبات تقدم حمل بر تقیه بر جمع عرفی را پدید نمی‌آورد، زیرا تقدم نیاز به دلیل قطعی دارد و اغلب و اقرب و اظهر بودن، نهایت چیزی را که افاده می‌کنند، ظن غیر معتبر است.

شبیه استدلال فوق، بیان صاحب جواهر است در مقام ترجیح حمل بر تقیه بر حمل امر بر استحباب، که یکی از موارد جمع عرفی به شمار می‌رود.[۵]

البته ایشان قول مقابل را نیز با همین بیان متذکر شده‌اند که در آن ردّ احتمال سابق مندرج است.[۶]

---

۱. همو، نهایة الافکار، ج ۱، ص ۵۵۶.

۲. همان.

۳. معالم الاصول، ص ۲۴۸؛ «الافتاء بما یحتمل التأویل وان کان محتملاً الا ان احتمال التقیة علی ما هو المعلوم من احوال الائمةﷺ اقرب واظهر».

۴. شیخ انصاری، فوائد الاصول، ص ۸۰۸.

۵. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱، ص ۲۴؛ «نعم لو لم یعلم خروجه مخرج التقیة لکنه قابل للحمل علیها وعلی الاستحباب بعد ان علم عدم ارادة ظاهره احتمل ترجیح التقیة لانها اقرب الاحتمالات بالنسبة الی اخبارهمﷺ مع کونه فیه ابقاء للامر علی حقیقة».

۶. همان؛ «واحتمل ترجیح الندب لانه المجاز الشائع حتی قیل انه مساو للحقیقة مضافاً الی اصالة عدم وجود سبب التقیة وللفهم العرفی بعد تألیف الخبرین مثلاً والقطع ببقاء الاول علی حقیقته فانه اذا قال لا ینقض الوضوء الاّ هذه ←

مخالف دیگر در تقدیم جمع عرفی بر حمل بر تقیه، صاحب حدائق است؛ او با توجه به آن که علّت اصلی اختلاف اخبار را تقیه می‌داند، تقدیم جمع عرفی بر حمل بر تقیه را بی مورد دانسته و ذکر آن در کتب فقهای شیعه را ناشی از تأثیرپذیری از عامه (اهل سنّت) می‌داند، زیرا آن‌ها به جهت عدم اعتقاد به ورود تقیه ای حدیث، در هنگام اختلاف اخبار، متوسل به جمع می‌شوند.[۱]

در جواب می‌توان گفت: علّت اصلی اختلاف اخبار، تقیه نیست، بلکه علل دیگری همچون ذکر عام و مطلق در روایتی و ذکر خاص در روایت دیگر، و هم‌چنین رعایت مناسبت‌های زمانی، مکانی و نیز توجه به حال راوی و... می‌تواند علّت اختلاف ظاهری اخبار باشد که طریق حلّ آن از راه جمع عرفی امکان‌پذیر است و حمل بر تقیه موجب از دست دادن آن روایات، بدون دلیل موجّه می‌باشد.

د) اقوال فقها

فقهای قبل از شیخ انصاری گرچه در موارد فراوانی از جمع عرفی استفاده کرده‌اند، اما به جای کلماتی همچون جمع، جمع عرفی و جمع دلالی، بیش‌تر از لفظ تأویل استفاده کرده‌اند. اوّلین اشارات به این مسئله را در کلمات صاحب جواهر می‌یابیم که با کلمهٔ «فهم عرفی» به آن اشاره می‌کند.[۲]

نکتهٔ دیگر آن است که این فقها کم‌تر به جایگاه و رتبهٔ جمع و تقدیم یا تأخیر آن بر حمل بر تقیه توجه کرده‌اند.

پس از شیخ انصاری و منقح شدن بسیاری از مباحث جمع عرفی در فوائد الاصول و دیگر کتب اصولی پس‌از شیخ، این عبارت و مترادف‌های آن به نحو گسترده‌ای با

← الاشیاء المخصوصة ولیس الوذی منها ثم قال توضا من الودی وکنا قاطعین ببقاء الاوّل علی حقیقته وعدم العلم بوجود سبب التقیة ینصرف الذهن الی ارادة حمل الامر علی الندب ولعله لذا حکم بعض الاصحاب بالندب وان وافق الخبر العامّة لانه لا یعلم بذلك انه خرج لها فحمله علی الندب حینئذٍ اولی».

۱. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۹۰.

۲. محمدحسن نجفی، همان.

توجه به جایگاه آن، در عبارات فقها به کار گرفته شد که در این‌جا به ذکر چند عبارت می‌پردازیم:

الف) اوّلین بار، استفادهٔ گسترده از این عبارت را در کتاب فقهی مصباح الفقیه تألیف حاج آقا رضا همدانی شاگرد بلا واسطهٔ شیخ انصاری می‌یابیم که به عنوان مثال، در مقام ردّ حمل روایتی بر تقیه، چنین می‌نگارد:

... واحتمال حملها علی التقیة مما لا ینبغی الاعتناء به الّا عند تعذر الجمع عرفاً.[۱]

ب) میرزای نائینی نیز در کتاب الصلاة چنین می‌فرماید:

الحمل علی التقیة فرع التعارض وعدم الجمع الدلالی.[۲]

ج) هم‌چنین سید حکیم در کتاب فقهی مستمسک العروة در موارد متعددی از جمله: در ردّ احتمال حمل بر تقیهٔ روایات ناقضیت مذی برای وضو، قبل از جمع عرفی، به این مطلب چنین اشاره می‌کند:

لکن هذا الاحتمال مع انه لا یجدی فی رفع الید عن الدلیل مع امکان الجمع العرفی بینه وبین معارضه.[۳]

د) آیة‌الله خوئی نیز در موارد فراوانی به جمع عرفی و جایگاه آن اشاره می‌نماید، و اصولاً فرض تعارض در کلام ایشان در جایی است که امکان جمع عرفی وجود نداشته باشد، چنان‌که در بحث وضو در مقام اثبات قول خود یعنی وجوب وضو بعد از غسل میّت چنین می‌گوید:

اگر چه به عامه وجوب وضو در غسل میت نیز نسبت داده شده است، اما وجهی برای حمل اخبار امر کننده به وضو (در روایات شیعه) بر تقیه وجود ندارد، زیرا حمل بر تقیه فقط در صورت تعارض است و در این‌جا تعارضی وجود ندارد، چرا که

---

۱. حاج آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۲۸۹ و ر.ک: همان، ص ۵۴۸ و ج ۲، ص ۳۵۹.

۲. محمدعلی کاظمی، کتاب الصلاة (تقریرات درس آیة‌الله خوئی)، ج ۱، ص ۸۲.

۳. سید محسن طباطبائی حکیم، مستمسک العروة، ج ۲، ص ۲۶۵ و ر.ک: همان، ج ۶، ص ۴۱۵ و ج ۹، ص ۵۹ و ۱۰۰.

امکان جمع دلالی وجود دارد و آن دست برداشتن از ظهور اخبار آمر در وجوب و حمل آن‌ها بر استحباب است.[۱]

۱. میرزاعلی غروی تبریزی، التنقیح (تقریرات درس آیةالله خوئی)، ج۸، ص۲۴۴ ـ ۲۴۵؛ «... والعامّة وان نسب الیهم الوضوء فی غسل المیّت الّا انه لا وجه لحمل اخبار الآمرة بالوضوء علی التقیة لان الحمل علی التقیة انما هو فی صورة المعارضة ولا معارضة فی المقام لوجود الجمع الدلالی وهو رفع الید عن ظهور اخبار الآمرة فی الوجوب وحملها علی الاستحباب».

نشانی بعضی از عبارات دیگر ایشان در این مقام چنین است: مرتضی بروجردی، مستند العروة، کتاب الصلاة، ج۳، ص ۲۹۸ و کتاب الزکاة، ج ۱، ص۵۹.

گفتار چهارم:

اشتراط موافقت با عامّه

الف) تعریف موافقت با عامّه

تعریف اجمالی موافقت با عامه آن است که یکی از دو خبر متعارض هماهنگ با عامّه (اهل سنّت) باشد. اما برای آن که این تعریف و عناصر آن دقیقاً روشن شود، ناگزیر در گسترده کردن بحث در ضمن پاسخ به پرسش‌های ذیل می‌باشیم:

الف) منظور از موافقت چیست؟ آیا مراد موافقت مطلق است یا نسبی؟

ب) منظور از عامّه چیست؟

ج) موافقت با عامه یعنی چه؟ موافقت با فتاوی آن‌ها یا اخبارشان؟ و آیا شامل موافقت عملی با آن‌ها نیز می‌شود یا خیر؟

د) علل وجود اخبار موافق با عامه در میان روایات شیعه چیست؟

۱. موافقت مطلق یا نسبی

کلمهٔ موافقت نقطه مقابل کلمهٔ مخالفت است، چنان که در بیش‌تر روایات گروه اوّل، کلمهٔ «وافق» در مقابل کلمهٔ «خالف» قرار گرفته است.

تقابل بین این دو، تقابل تضادّ است ؛ یعنی دو امر وجودی که به طور متعاقب بر موضوعی (در این‌جا خبر) وارد می‌شوند، و قابل جمع نبوده اما قابل رفع می‌باشند.

بنابراین، یک خبر نمی‌تواند هم مخالف عامه باشد و هم موافق آن‌ها. اما نقطهٔ ارتفاع این دو، هنگامی است که خبر در موردی وارد شده باشد که عامه در آن مورد فتوا یا خبری نداشته باشند؛ مثلاً بعضی از اخبار دلالت بر آن دارد که در مبارات[۱] نیازی به جاری کردن صیغهٔ طلاق نیست.[۲]

شیخ طوسی از آن‌جا که مخالف این قول بوده، این اخبار را حمل بر تقیه می‌کند.[۳] در حالی که اصولاً اهل سنّت طلاقی به نام طلاق مبارات ندارند تا روایاتی از ما به جهت موافقت با آن‌ها حمل بر تقیه شود، چنان‌که فاضل اصفهانی، ضمن حمل این روایات بر تقیه به چنین مطلبی اشاره می‌نماید.[۴]

مگر این‌که بگوییم طلاق مبارات در نزد آن‌ها در حقیقت همان طلاق خلع است که نیازی به اجرای صیغهٔ طلاق در آن نمی‌بینند.

مثال دیگر، مسئله قضای غسل جمعه است، که دو گروه روایات در مورد مشروعیت قضا و عدم آن وارد شده است که بعضی گروه دوم را حمل بر تقیه کرده‌اند، در حالی که اصلاً اهل سنّت متعرض این مسئله نشده‌اند تا مسئله حمل بر تقیه پدید آید.[۵]

از تقابل بین موافقت و مخالفت در بعضی از روایات چنین به دست می‌آید که منظور از کلمهٔ موافقت، موافقت مطلق است؛ یعنی خبری عیناً طبق فتاوا یا اخبار عامه باشد.

اگر بخواهیم بر این ظاهر جمود کنیم در بعضی از موارد دچار مشکل خواهیم شد و آن مواردی است که هر دو خبر متعارض موافق با عامه و مذاهب آن‌ها باشد و این هنگامی است که عامه در مسئله‌ای، رأی واحد نداشته باشند؛ مثلاً دربارهٔ حلیّت

---

۱. جدایی زن و شوهر هنگامی که هر دو از هم بیزار باشند.

۲. شیخ طوسی، الاستبصار، ج۳، ص۳۱۹، ح۲ و ۳ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۵، ص۵۰۱، ح۲ و ۳.

۳. شیخ طوسی، همان.

۴. فاضل اصفهانی، کشف اللثام، ج۲، ص۱۶۰؛ «و قول الباقر﵇ ... والصادق﵇ ... یحملان علی التقیة وان لم‌یذهب العامة الی اقرار قسم یسمی المباراة».

۵. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۵، ص۱۹.

گوشت شکاری که سگِ شکاری تعلیم دیده مقدار زیادی از آن را خورده، بین روایات شیعه اختلاف است که برخی آن را حلال و برخی دیگر حرام می‌دانند، در حالی که هر دو قول نیز بین عامه وجود دارد، لذا به جهت روشن نبودن حدود بحث، هر دو دسته از این روایات حمل بر تقیه شده و موجب پدید آمدن دو قول مختلف در بین شیعه گشته است.[۱]

هم‌چنین دربارهٔ ثبوت حق شفعه در اموال منقول مانند حیوان، دو دسته روایات وارد شده است که هر دو موافق مذهبی از مذاهب عامه می‌باشد، به گونه‌ای که موجب پدید آمدن دو قول در میان فقهای شیعه گشته است که هر گروه، روایات مخالف نظر خود را حمل بر تقیه می‌نمایند.[۲]

خوشبختانه این مشکل در مقبولهٔ عمر بن حنظله از سوی راوی مطرح شده و امام‌ﷺ راه حلّ آن را ارائه داده است. در این روایت راوی می‌پرسد:

فان وافقهما[۳] الخبران جمیعا؟

و امام صادق‌ﷺ در جواب می‌فرماید:

ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم وقضاتهم، فیترك ویؤخذ بالآخر.[۴]

از جمع بین این روایت و روایات دیگر می‌توان چنین نتیجه گیری کرد که موافقت شامل هر دو نوع مطلق و نسبی می‌شود، اما موافقت نسبی در طول موافقت مطلق پدید می‌آید؛ بدین معنا که در مواردی که امکان موافقت مطلق وجود ندارد، به موافقت نسبی که یکی از مصادیق آن تمایل بیش‌تر حکام و قضات عامه به خبر است، روی می‌آوریم.

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر از این بحث و اختلاف روایات در آن ر.ک: همان، ج۳۶، ص۱۹ ـ ۲۴.

۲. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: همان، ج۳۷، ص۲۴۱ ـ ۲۴۶.

۳. ضمیر تثنیه که در همهٔ منابع به همین صورت آمده، راجع به دو گروه از عامه است. اما به نظر می‌رسد، صحیح‌تر ضمیر مفرد مؤنث یعنی «وافقها» است و شاید نساخ با دیدن کلمهٔ تثنیهٔ «خبران» در این‌جا هم به تصور تثنیه، ضمیر تثنیه آورده باشند.

۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۵ ـ ۷۶، ح۱.

۲. عامّه

کلمهٔ «العامّة» که در روایات این باب و غیر آن وارد شده در مقابل کلمهٔ «الخاصّة» بوده و شامل اکثریت مسلمانان جامعهٔ آن روز که متشکّل از اهل سنّت بودند، می‌شده است، و از این جهت با کلمات «القوم»[۱] و «الناس»[۲] که در بعضی دیگر از روایات این باب وارد شده‌اند، مترادف می‌باشد.

دربارهٔ الف و لام به کار رفته در این کلمات ممکن است چند مبنا اتخاذ شود:

مبنای اوّل آن که در هر سه کلمه الف و لام عهد خارجی بوده و به اکثریت مسلمانان پیرامون خاصه در زمان صدور روایات، اشاره دارد. نتیجهٔ این نظر آن است که محدودهٔ شمول این کلمات تنها در شهرهای صدور روایات بوده است و با توجه به این‌که اکثر و بلکه همهٔ این روایات از امامان مستقرّ در شهر مدینه یعنی امام باقر و امام صادق و امام رضا علیهم‌السلام صادر شده است، پی می‌بریم که منظور از عامّه، اهل سنّت مستقرّ در این شهر بوده‌اند.

بنابراین، طبق این مبنا، اگر در میان دو روایت متعارض، فرضاً یکی با مذهب مردم مدینهٔ آن زمان و دیگری با مذهب مردم عراق آن زمان موافق بود، باید روایتی را حمل بر تقیه کرد که با مذهب مردم مدینه موافق است.

اما بر این مبنا دو اشکال وارد است:

اوّل آن که مذهب خاصه در آن زمان در شهرهای خارج از مدینه، به خصوص شهر کوفه شیوع فراوانی داشته است که حتی با توجّه به نام اصحاب ائمّه علیهم‌السلام می‌توان ادعا کرد که شیوع آن در کوفه بیش از مدینه بوده است، زیرا تعداد اصحابی که با پسوند «کوفی» در کتب رجال شیعه معرّفی شده‌اند، رقم بزرگی را تشکیل می‌دهند. نیز در

---

۱. مانند روایت حسین بن سری: «خذوا بما خالف القوم» (همان، ص۸۵ ح۳۰) و روایت حسن بن جهم: «خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه» (همان، ح۳۱).

۲. مانند روایت: «ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیة» (همان، ص۸۸ ح۴۶).

میان راویان این اخبار که در مورد روایات متعارض، دغدغهٔ خاطر داشته‌اند، بـه نـام افرادی همچون «عمر بن حنظلة»، «عبدالرحمن بن ابـی‌عبدالله» و «زرارة بـن اعـین» برخورد می‌کنیم که در کتب رجال، پسوند کوفی برای آنان ذکر شده است.

بنابراین، الف و لام در این سه کلمه نمی‌تواند تنها ناظر به جوّ مذهب اهل سنّت پیرامون امام‌ﷺ یعنی مدینه باشد.

اشکال دوم آن است که گرچه روایات فرمان‌دهنده به اخذ مخالف عامه از امامان مستقرّ در مدینه صادر شده است، اما تعارض در اخبار منحصر به روایات این ائـمّه نمی‌باشد، بلکه به مواردی از تعارض در میان اخبار ائمّه ساکن در عراق، مانند امـام هادی و امام حسن عسکری‌ﷺ و حتی امام رضاﷺ در هنگام سکونتش در خراسان نیز برخورد می‌کنیم و نمی‌توان به صرف صدور روایات اخـذ بـه مـخالفت عـامه از امامان در مدینه، معیار در روایات این امامان را نیز عامّهٔ مدینه دانست.

در نتیجه، با این دو اشکال نمی‌توان این مبنا را پذیرفت.

مبنای دوم آن است که الف و لام در این سه کلمه برای استغراق می‌باشد و «العامّة» یعنی «جمیع العامّة». پس خبری را می‌توان حمل بر تقیه کرد، که با همهٔ عامه‌مخالف باشد.[1]

اشکال این مبنا آن است که در زمان صدور روایاتِ خاصه، و به خصوص روایات متعارض، عامّه در بسیاری از احکام و مسائل متفق نبوده‌اند و بلکه اختلاف نظر میان آن‌ها در بعضی از مسائل از اختلاف نظر بین آن‌ها و شیعه کم‌تر نبوده است؛ نـمونهٔ بارز آن در مورد روایات حداکثر مدّت نفاس است که در میان آن‌ها اقـوالی هـمانند هفده، هجده، نوزده، سی، چهل و پنجاه روز وجود داشته است که بـه هـمین سـبب اخبار تقیه‌ای شیعه نیز اختلاف پیداکرده است.[2] لذا شیخ طوسی در یکی از توجیهات

---

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص ۸۱۱؛ «ان ظاهر الاخبار کون المرجّح موافقة جمیع الموجودین فی زمان الصدور او معظمهم علی وجه یصدق الاستغراق العرفی».

۲. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۷۷ ـ ۱۷۸.

خود برای اختلاف این اخبار چنین می‌گوید:

... والثانیة انه یحتمل ان یکون هذه الاخبار خرجت مخرج التقیة لان کل من یخالفنا یذهب الی ان ایام النفاس اکثر مما نقوله ولهذا اختلفت الفاظ الاحادیث کاختلاف العامّة فکانهم افتوا کل قوم منهم علی حسب ما عرفوا من آرائهم ومذاهبهم؛[1]

راه دوم (برای جمع بین این اخبار) آن است که بگوییم: این روایات به جهت تقیه صادر شده است، زیرا همهٔ مخالفان ما تعداد روزهای نفاس را بیش‌تر از ما می‌دانند، و به جهت اختلاف عامه در این مسئله، روایات ما هم مختلف شده است، گویا ائمه علیهم السلام در برخورد با گروه‌های مختلف عامه طبق مذاهب و آرای آن‌ها فتوا می‌داده‌اند.

بنابراین، قائل شدن به این مبنا، مصادیق بسیار اندکی را نسبت به کلّ موارد حمل بر تقیه در بر خواهد داشت که با حجم صدور این روایات و دغدغهٔ خاطر اصحاب هماهنگ نمی‌باشد.

شیخ انصاری که قائل به این مبناست، با ذکر اشکال یاد شده در جواب می‌گوید:

عباراتی همچون «ما خالف العامّة ففیه الرشاد» ظهوری قوی در مخالفت با جمیع عامه دارد، به گونه‌ای که عباراتی همچون «فان وافقهم الخبران جمیعاً» نمی‌تواند این ظهور را از بین ببرد، پس در تعارض این دو ظهور، ظهور اوّل را گرفته و ظهور دوم را حمل بر جایی می‌کنیم که هر دو خبر متعارض فاقد این مرجّح هستند، نه آن که هر دو دارای این مرجّح بوده و از این نظر با هم متکافئ می‌باشند.[2]

---

۱. همان، ص۱۷۸، ذیل ح۸۳.

۲. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۸۱۱؛ «وربّما یستفاد من قول السائل فی المقبولة «قلت یا سیدی هما معاً موافقان للعامّة» ان المراد بما وافق العامه او خالفهم فی المرجح السابق یعم ما وافق البعض او خالفه.
ویرده ان ظهور الفقرة الاولیٰ [ای «ما خالف العامّة ففیه الرشاد» فی المقبوله] فی اعتبار الکلّ اقوی من ظهور هذه الفقرة فی کفایة موافقة البعض، فیحمل علی ارادة صورة عدم وجود هذا المرجّح فی شیء منهما وتساویهما من هذه الجهة، لا صورة وجود المرجّح فی کلیهما وتکافؤهما من هذه الجهة».

جوابی که می‌توانیم به شیخ بدهیم آن است که اوّلاً: ظهور عبارت اوّل متوقف بر اثبات استغراق است و چنان‌که مشاهده شد به سادگی نمی‌توان آن را اثبات کرد.

ثانیاً: بر فرض ظهور در استغراق، عبارت «فان وافقهم الخبران جمیعاً» این ظهور را از بین می‌برد، زیرا فرض مسئله آن است که دو خبر با هم متعارض و هر دو موافق با عامه می‌باشند، در نتیجه هر کدام با بعضی از عامه موافق‌اند.

از این‌رو، حمل این فقره بر صورت وجود این مرجّح در هر دو، قوی‌تر از حمل آن بر فقدان آن است؛ به ویژه با توجه به آن که فقرات قبل مانند «فان کان الخبران عنکم مشهورین» یا «فانهما عدلان مرضیان» ظاهر در وجود این‌گونه مرجحات در هر دو خبر می‌باشد.

ثالثاً: با رجوع به روایات متعارض و نیز کتب فقهی فقهای شیعه، به موارد فراوانی برخورد می‌کنیم که اخبار متعارض هر کدام موافق با مذهبی از مذاهب عامه است و این مطلب با استغراقی بودن «العامة» منافات دارد.

مبنای سوم آن است که «الف و لام» در کلمهٔ «العامة» برای جنس است، یعنی جنس اهل سنّت صرف نظر از عوارض و طواری.

بنابراین مبنا، کلمهٔ «العامّة» هم‌چنان که شامل مجموعهٔ وسیع تمامی اهل سنّت در مقابل شیعه (الخاصّة) می‌گردد، هم‌چنین شامل زیر گروه‌های این مجموعه که تحت عناوین مذاهب فقهی خاص و گروه‌های مختلف نیز تشکّل یافته‌اند، می‌شود، زیرا در جنس، کمیّت و کیفیّت خاصی لحاظ نمی‌شود.

بر این مبنا، اشکالات وارد شده بر دو مبنای سابق، وارد نمی‌گردد، زیرا نه طبق مبنای اوّل، عامه مخصوص عامهٔ شهر صدور روایات می‌گردد و نه طبق مبنای دوم فقط شامل کل عامه می‌شود. بلکه هر جاکه گروهی از اهل سنّت با نظریه‌های فقهی در زمان صدور روایات یافت شوند، طبق این مبنا تحت کلمهٔ عامه واقع خواهند شد.

به نظر می‌رسد، فهم اکثر فقهای شیعه از این کلمه همین باشد، زیرا در کتب فقهی خود در بسیاری از مواردِ حمل بر تقیه، قول گروهی از عامه را در این حمل کافی

می‌دانند، چنان که در کتب روایی شیعه هنگام حمل روایات بر تقیه به عباراتی همچون «موافق لمذهب اکثر العامّة»، «موافق مذهب بعض العامة»، «موافق للعامّة»، «موافق لمذاهب العامّة»، «یحمل علی التقیة لانه مذهب کثیر من العامة»، «مذهب جمیع العامة» و «موافق لأشهر مذاهب العامّة» برخورد می‌کنیم که فقط با این مبنا سازگار است.

اصولاً شاید بتوانیم در مورد اثبات این مبنا نوعی سیرهٔ عملی را از فقها به دست آوریم که با اتّصال آن به زمان ائمّه علیهم السلام و با توجه به اختلاف عامه در آن زمان،[1] این مبنا مستحکم‌تر می‌گردد.

هم‌چنین این مبنا، با بحثی که در مورد علل وجود اخبار موافق عامّه در میان روایات شیعه خواهیم آورد، مناسب‌تر است، زیرا در آن‌جا خواهیم گفت که یکی از علل این مسئله، وجود تعداد فراوانی از راویان عامی، با مذاهب مختلف در میان اصحاب ائمّه علیهم السلام و به خصوص امام صادق علیه السلام می‌باشد که امام طبق مذهب هر راوی جواب سؤال او را می‌داده است و لزوماً مذهب راوی، مذهب همهٔ عامّه یا مذهب شهر صدور روایات یا مذهب شایع نبوده است، بلکه ممکن است حتی مذاهب بسیار کوچک و کم جمعیّت را نیز شامل شود.[2]

طبق این مبنا، فقهای عامّه نیز که در ذیل مقبولهٔ عمر بن حنظله به آن اشاره شده بود، تحت دایرهٔ این لفظ قرار می‌گیرند، زیرا معمولاً فقهای عامّه، دارای مذهب فقهی خاص و پیروانی بوده‌اند.

اما لفظ حکّام که همراه فقها در مقبوله به کار رفته، با توجه به موارد مشابه و نیز موارد استعمال حاکم در قرآن و روایات و کتب لغت، ظاهر در معنای قُضات می‌باشد

---

۱. شاهد آن ذیل مقبولهٔ عمر بن حنظله است که در آن از موافقت هر دو روایت متعارض با عامه سخن به میان آمده است.

۲. سید محمد بن علی موسوی عاملی (صاحب مدارک)، نهایة المرام، ج۲، ص۸۱. صاحب مدارک به این مطلب چنین اشاره می‌کند: «ولا یقدح فی هذا الحمل اختلاف العامّة فی ذلك لجواز ان یکون التقیة وقعت لاصحاب هذا القول کما اتفق ذلك فی کثیر من المسائل».

که در حقیقت زیر مجموعه‌ای از فقها بوده‌اند، نه به معنای امیران و فرمانداران، زیرا دربارهٔ آن‌ها در آن هنگام از الفاظی همچون اُمرا و وُلات استفاده می‌شد.

هم‌چنین طبق این مبنا، لفظ عامّه شامل سلطان و امیر و والی به تنهایی، یعنی با صرف نظر از آن که پیرو مکتب فقهی خاصّی باشند، نمی‌شود که در مباحث آینده آن را به تفصیل بیان خواهیم کرد.

۳. گونه‌های موافقت با عامّه

پس از روشن شدن معانی «موافقت» و «عامه» نوبت به بحث پیرامون ترکیب این دو یعنی موافقت با عامه می‌رسد که در این‌جا بحث را در سه محور از قرار زیر می‌گسترانیم:

- موافقت با فتاوای عامّه؛
- موافقت با اخبار عامّه؛
- موافقت عملی با عامّه.

۱ ـ ۳. موافقت با فتاوای عامّه

فتاوای عامه را در زمان مورد بحث می‌توانیم به دو بخش تقسیم کنیم: بخش اوّل فتاوای آن‌ها در مورد مسائل و احکامی است که کم و بیش با اختلافات جزئی مورد اتفاق همهٔ آن‌ها می‌باشد، که از این جهت می‌توان کلّ عامّه را در مقابل خاصّه قرار داد.

از این بخش می‌توانیم با عنوان شعار عامّه در مقابل شعار خاصه یاد کنیم، چنان‌که صاحب جواهر در بحث خواندن سورهٔ کامل بعد از حمد، این عبارت را به کار می‌برد.[۱]

با مراجعهٔ به روایات فقهی شیعه در سرتاسر فقه و تطابق دادن آن با مذاهب فقهی اهل سنّت و با عنایت به شم تقیه‌شناسی در روایات، می‌توان به موارد بسیاری از این

---

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۹، ص۳۳۶؛ «ضرورة معروفیة کونه [ای کون کفایة بعض السورة] شعار العامّة کما ان الاکمال من شعار الخاصّة».

احکام که شعار عامه به حساب می‌آمده پی برد و روایات موافق با آن‌ها را حمل بر تقیه کرد؛ مواردی همچون جواز مسح بر کفش یا شستن پاها در وضو، عدم وجوب نماز قصر، حرمت متعهٔ نکاح و حجّ، نوشیدن نبیذ، حذف «حیّ علی خیر العمل» از اذان، دست بسته نماز خواندن، آمین گفتن بعد از قرائت حمد، عدم جواز قنوت، سجده بر فرش و موارد فراوان دیگر. و به نظر می‌رسد برخی عبارات شیخ طوسی همانند: «لایوافقنا علیه احد»،[1] «لا یوافق علیه احد من العامّة» و «ما هذا حکمه یجوز ان یتقی فیه»[2] و... ناظر به همین مواردی باشد که شعار عامه گشته است، هم‌چنین مواردی که اصحاب به ردّ خبری پرداخته یا به جهت وجود اجماع شیعه بر طرف مقابل، آن را حمل بر تقیه کرده‌اند نیز از همین موارد است.

هم‌چنین شاید یکی از علل اصلی نگارش کتبی در فقه مقارن از سوی قدما، همچون الانتصار تألیف سید مرتضی و الخلاف تألیف شیخ طوسی، به منظور روشن ساختن موارد اتفاق خاصه در مقابل عامّه باشد؛ یعنی تعیین موارد شعار خاصّه که طبعاً می‌تواند در حمل بر تقیه بسیاری از روایات، ما را یاری دهد (گرچه نمی‌توان صحّت همهٔ مطالب این دو کتاب و اجماعات ادعا شده از سوی آنان را تأیید کرد).

تنها مشکل این است که همهٔ موارد شعار عامه در احکام و مسائل فقهی شناخته شده نیست و تا به حال نیز کتابی که در این زمینه مورد اتفاق همهٔ اصحاب باشد، به نگارش در نیامده و نیز ضوابط مشخّصی برای شناخت این موارد از سوی اصحاب ارائه نشده است.

بنابراین، در این‌گونه موارد ما چاره‌ای جز رجوع به شرایط حمل بر تقیه و هم‌چنین قراین تقیه‌شناسی نخواهیم داشت.

اما این‌که بگوییم موارد شعار عامّه را می‌توان با استفاده از روایات خاصّه به دست آورد، سخن درستی نیست، زیرا مستلزم «دور» است؛ با این بیان که: شناخت موارد

---

۱. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۳۸۵، ذیل ح ۶.
۲. همان، ج ۳، ص ۲۷، ذیل ح ۵.

شعار عامّه متوقف بر روایات خاصه و استفاده از روایات خاصه در این زمینه متوقف بر شناخت روایات تقیه‌ای است، و شناخت روایات تقیه‌ای متوقف بر شناخت موارد شعار عامه است.

تنها راه گریز از این دور چنان‌که گفته شد، شناخت روایات تقیه‌ای از راهی دیگر همانند شرایط و قراین حمل بر تقیه است.

بخش دوم فتاوای عامّه، مواردی است که تحت پوشش مذاهب فقهی مختلف در طول دوران فقه اهل سنّت پدید آمده است؛ عمده نظر در این‌جا بر روی مذاهب فقهی است که در زمان ائمّه‌ﷺ وجود داشته و بخشی از مردم جامعهٔ اسلامی را بـه عـنوان پیرو به خود اختصاص داده بود.

این مذاهب گاهی مضاف به شهر خاصی می‌شده است مانند «مذهب اهل العراق»، «مذهب اهل المدینة»، «مذهب الشام» و... . و گاهی منتسب به فقیهی خاص مـی‌گشته است مانند «مذهب ربیعة الرأی»، «مذهب ابی‌حنیفة»، «مذهب مالک» و... .

آن‌چه برای ما در این‌جا مهم است، اثبات اصل وجود این مذاهب مختلف در زمان صدور روایات متعارضی است که قصد حمل یک طرف از آن‌ها را بر تقیه داریم. در فصل بعد مذاهب و فقهای اهل سنّت را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

حال که منظور از فتاوی عامه روشن شـد ایـن سـؤال مـطرح است کـه عـباراتـی همچون «موافقاً للعامّة» و «ما وافق القوم» در روایات، کدام قسم را دربر می‌گیرد؟ بـه نظر می‌رسد این عبارات شامل هر دو قسم است، زیرا از طرفی عامّه در آن زمان جز به صورت مذهب‌های فقهی مختلف با فتاوی متفاوت وجود نداشـته‌انـد، و از طـرف دیگر، با این مبنا منعی در شمول «العامّة» نسبت به مذهب‌های زیر مجموعهٔ اهل سنّت وجود نداشت.

اما این احادیث، تنها به واسطهٔ شمول و عمومیّت خود فتاوا را شامل می‌شوند و به عبارت دیگر فتاوا تنها یکی از مصادیق آن‌هاست، هم‌چنان که یکی از مـصداق‌هـای دیگر آن‌ها اخبار عامه است. بنابراین سخن شیخ انصاری که موافقت عامه را ظاهر در

فتاوا دانسته، صحیح نیست.[۱]

تنها در حدیث «ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیه التقیة»، «قول» منطبق بر فتوا می‌باشد و نه اخبار.[۲]

هم‌چنین اگر روایت علی بن اسباط را به عنوان مستمسکی برای عدم نیاز به تعارض بپذیریم، با توجه به وجود لفظ فتوا، در این بحث کارآیی خواهد داشت.[۳]

۲ ـ ۳. موافقت با اخبار عامه

منظور از «اخبار عامه» چیست؟

در این مورد سه احتمال وجود دارد:

۱. اخبار عامه روایاتی است که راویان اهل سنّت از امامان اهل بیت علیهم‌السلام از امام سجاد علیه‌السلام به بعد نقل کرده‌اند و این‌که ملاک را امام سجاد علیه‌السلام به بعد قرار دادیم، به جهت آن است که عامه با امامان قبل از امام سجاد علیه‌السلام معاملهٔ صحابی می‌کردند و طبعاً آن‌چه دربارهٔ صحابهٔ دیگر از قبیل حجیّت قول صحابی... قائل بودند، دربارهٔ آن‌ها نیز قائل بودند.

۲. اخبار عامه روایاتی است که راویان اهل سنّت از پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله یا حضرت علی علیه‌السلام نقل کرده‌اند، در حالی که در سلسله سند آن‌ها امامان بعد از امام سجاد علیه‌السلام واقع شده باشند.

۳. اخبار عامه روایاتی است که اهل سنّت از پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، حضرت علی علیه‌السلام و صحابی دیگر و نیز از تابعین نقل کرده‌اند، بدون آن که در سلسله سند آن‌ها امامی از

---

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۸۱۱؛ «ان التقیة قد تکون من فتوی العامّة وهو الظاهر من اطلاق موافقة العامة فی الاخبار».

۲. بله، ممکن است منشأ قول و فتوا، اخبار باشد، هم‌چنان که ممکن است قول، منشأهای دیگری غیر از اخبار هم‌چون قیاس و استحسان و... نیز داشته باشد.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۲ ـ ۸۳، ح۲۳؛ در این روایت آمده است: «... ائت فقیه البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك بشیء فخذ بخلافه فان الحق فیه».

امام سجاد﵇ به بعد واقع شده باشد.

به نظر می‌رسد، آن‌چه از ترکیب «اخبار العامّة» یا «اخبارهم» از روایات متبادر می‌شود، همان احتمال سوم است، زیرا احتمال اوّل و دوم را می‌توان جزء اخبار خاصّه به حساب آورد، به جهت آن که صرف وجود راوی عامی در سلسله سند روایت، نمی‌تواند روایت را عامی کند و با مراجعه به سیرهٔ اصحاب ائمّه﵈ نیز دریابیم که آن‌ها با این‌گونه روایات همانند دیگر روایات شیعه عمل کرده‌اند ؛ یعنی آنان که بررسی‌های سندی را در اعتبار روایات شرط می‌دانند، در صورت نبود عیب و ایرادی به جز فساد مذهب در شرح حال راویان عامی، روایاتشان را موثّق تلقی می‌کردند. چنان‌که در موارد فراوانی، اصحاب با استناد به این‌گونه روایات به اثبات مسئله‌ای پرداخته‌اند، تا جایی که استفاده از روایات افرادی همچون سکونی، نوفلی، غیاث بن کلوب و حفص بن غیاث در بین اصحاب مشهور است.

هم‌چنین آنان که در اعتبار روایات به بررسی‌های سندی اهمیّتی نمی‌دهند یا آنان که قائل به اعتبار روایات موثوق الصدور هستند نیز به این روایات استناد می‌نمودند، چنان‌که شیخ در دو کتاب روایی تهذیب الاحکام و الاستبصار خویش در صورتی عامی بودن راوی را یادآور می‌شود که نتواند آن را با روایات دیگر جمع کند.

بله، اگر یکی از علل وجود اخبار موافق عامه را وجود راویان عامی در بین اصحاب ائمّه﵈ و پاسخ دادن امام﵇ طبق مذهب آن‌هابدانیم، از این راویان و شناخت مذهبشان می‌توانیم به عنوان قرینه‌ای برای صدور فتوا از امام﵇ برخلاف واقع، در هنگام تعارض این روایات با روایات دیگر، استفاده کنیم.

حال که منظور از اخبار عامه روشن شد، باید بحث کنیم که به چه دلیل موافقت با اخبار عامه نیز می‌تواند مجوز حمل بر تقیه باشد؟

در این‌جا می‌توانیم از روایاتی که در آن‌ها «العامة» یا «القوم» به کار رفته استفاده کنیم، با این ادّعا که این دو لفظ عام بوده و هم‌چنان که شامل مذاهب و فتاوای عامّه می‌شود، اخبار و روایات آنان را نیز در بر می‌گیرد.

دلیل روشن‌تر، اخباری است که در آن‌ها به موافقت با اخبار عامه تصریح شده است؛ مانند خبر عبدالرحمن بن ابی‌عبدالله به نقل از امام صادق﵇ که در آن آمده است:

... فان لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامّة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه.[۱]

یا در روایت محمد بن عبدالله از امام رضا﵇ که در آن نقل شده است:

اذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف منهما العامّة فخذوه وانظروا الی ما یوافق اخبارهم فدعوه.[۲]

در این دو روایت، ذکر «اخبارهم» بعد از «العامّة» در حقیقت به قصد تبیین و توضیح آمده و این معنا را روشن می‌کند که «العامة» می‌تواند به معنای «اخبار العامة» نیز باشد.

نکتهٔ پایانی آن که در میان روایات اهل بیت﵈ گاهی امام﵇ به اخبار عامه استناد می‌کند که مباحث آن را در ادامهٔ همین فصل با عنوان «تقیه در روایت» پی می‌گیریم.

۳ـ۳. موافقت عملی با عامّه

منظور از موافقت عملی با عامّه آن است که از سوی امام﵇ در مسئله‌ای، حکم و فتوایی صادر شود که با عمل عامّه و یا بخشی از آن‌ها همانند امرا و سلاطین آن‌ها موافق باشد، بدون این‌که این عمل مستند به روایت یا مذهب فقهی خاصی از سوی آنان باشد و به عبارت دیگر، این عمل به گونه‌ای است که حتی در نظر خود آنان و طبق مبانی خودشان نیز دارای مشروعیّت نمی‌باشد.

اگر در این مورد بدون توجه به سیاق جملات فقط به الفاظ «العامّة»، «القوم» و «الناس» که در روایات این باب به کار رفته‌اند، نظر کنیم، در این صورت، طبق مبنایی

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۸۴، ح۲۹.

۲. همان، ح۳۴.

که ما در مورد جنس بودن الف و لام در این کلمات برگزیدیم، این الفاظ هم‌چنان‌که شامل فتاوی و اخبار عامه می‌شود، شامل عمل عامه و حتی عمل بخشی از آنان نیز می‌گردد و شاید بتوانیم بگوییم دلالت عامّه بر عامّهٔ مردم و اعمالشان ظاهرتر از دلالت آن بر فتاوی و مذاهب و اخبار آنان است، پس باید بتوانیم در هنگام تعارض دو خبر، روایتی را که مطابق با عمل عامه است، طبق این روایات، حمل بر تقیه کنیم.

اما اگر این الفاظ را در روایات این باب قرار داده و با توجه به سیاق روایات به آنان بنگریم، درخواهیم یافت که روایات باب، شامل این قسم از موافقت نخواهد شد، زیرا در این روایات سخن از تعارض دو حدیثی است که از سوی امام﵇ صادر شده و اگر مسئله تعارض پیش نمی‌آمد، هر کدام از آن‌ها می‌توانست به عنوان منبعی برای تشریع حکمی مورد استناد قرار گیرد. لکن حال که مبتلا به تعارض شده‌اند، یکی از راه‌های حلّ تعارض را عرضه بر عامه قرار داده‌اند، که با توجه به مشروعیّت روایات خاصه در نزد خاصّه و با عنایت به قرینهٔ تقابل این روایات با عامّه، باید معیار چیزی باشد که در نزد عامه دارای مشروعیت باشد و آن اخبار و فتاوای آنان است نه عمل آن‌ها.

با این تقریب، نمی‌توان از این اخبار برای حمل بر تقیهٔ روایات موافق با عمل عامه، استفاده کرد.

علاوه بر این‌که ما اصولاً امکان صدور چنین روایاتی را از سوی امام﵇ به دلایل زیر نمی‌پذیریم:

۱. این عمل، یعنی صدور روایت طبق عمل عامّه، به خودی خود نزد عقلا امر قبیحی است، زیرا نوعی پیروی بدون مستند از جهل مردم می‌باشد؛ به بیان دیگر، اگر چه در نظر شیعه فتاوا و مذاهب و اخبار خلاف واقع عامه نیز ناشی از جهل آن‌ها نسبت به احکام واقعی است، اما آن‌ها دست‌کم در این جهل، مستند مقبولی نزد خود دارند اما عمل این چنینی عامّه حتی طبق اعتراف خودشان نیز غیر مشروع می‌باشد و تقیه یا هر مصلحت دیگری نمی‌تواند توجیه‌گر صدور این‌گونه روایات از سوی امام﵇ گردد.

۲. صدور چنین روایاتی از سوی ائمّه‌ﷺ زبان طعن را از سوی مخالفین هر چه گشاده‌تر می‌سازد، زیرا آن‌ها در این هنگام خواهند گفت: ائمّه شیعه‌ﷺ که نزد آنان متّصف به علم و عصمت هستند، حکمی را صادر کرده‌اند که با هیچ مبنایی (نه مبانی خودشان و نه مبانی ما) سازگار نمی‌باشد.

۳. چنان که بارها گفته شد، از آن‌جا که امامﷺ سمت بیان احکام واقعی الهی را داراست، اصل در روایات او آن است که به جهت بیان حکم واقعی صادر شود و تقیه یا هر مصلحت دیگری که مخالفت با این اصل را ایجاب کند، از آن‌جا که خلاف اصل است باید در آن به مقدار ضرورت اکتفا شود. از این‌رو، با وجود راه‌های دیگری همچون صدور روایت طبق مذاهب یا اخبار عامّه ضرورت مرتفع شده و نوبت به موافقت با عمل عامّه نخواهد رسید.[۱]

پس از مرحلهٔ امکان، در مرحلهٔ وقوع نیز به هیچ روایتی برخورد نمی‌کنیم که در آن امامﷺ به جهت موافقت با عمل عامه حکمی را صادر کرده باشد؛ هرچند در برخی موارد این توهم برای عده‌ای پیش آمده است.

یکی از این موارد، روایات طهارت خمر است؛ توضیح آن که: روایات ما در مورد طهارت یا نجاست خمر بر دو دسته است[۲] که به تبع آن، اصحاب ما نیز به دو دسته تقسیم شده‌اند: عدهٔ اندکی قائل به طهارت خمر شده[۳] و اخبار نجاست را حمل بر تقیه کرده‌اند، زیرا اکثر قریب به اتفاق عامه قائل به نجاست خمر هستند که این حمل بر تقیه، حمل به جهت موافقت با فتاوا و مذاهب و اخبار آنان است.

عده‌ای دیگر، قائل به نجاست خمر شده و برای حمل اخبار طهارت بر تقیه،

---

۱. شاید به همین سبب، سید محسن حکیم می‌فرمایند: «المراد من مخالفة العامّة المخالفة للمذهب لا للعمل ولو کان عمل السلطان» (مستمسک العروة، ج۱، ص۴۰۲).

۲. برای اطلاع از این روایات ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۲، باب ۳۸، ص ۱۰۵۴ـ۱۰۵۸.

۳. مقدس اردبیلی که خود قائل به طهارت خمر است، این قول را به صدوق وابن ابی‌عقیل نیز نسبت می‌دهد. (ر.ک: مجمع الفائدة و البرهان، ج۱، ص۳۱۲) و آیةالله خوئی این قول را علاوه بر افراد یاد شده به پدر صدوق و جعفی نیز نسبت می‌دهد (ر.ک: میرزا علی غروی تبریزی، التنقیح (تقریرات درس آیة الله خوئی)، ج۳، ص۸۹).

موافقت با عمل بعضی از عامّه یعنی سلاطین و امرا و حکّام آنان را مطرح کرده‌اند[۱] که طبق این احتمال، موافقت عملیّه چنان به حساب آمده که توانسته است با موافقت با فتاوا و مذاهب عامّه هم‌سنگ شود.

جوابی که می‌توان از این‌گونه برداشت داد این است که:

اوّلاً: صدور اخبار طهارت به جهت تقیه معلوم نیست و چه بسا مسئله عدم امکان صدور به جهت موافقت عملیّه، بتواند جانب اخبار طهارت را تقویت کند، چنان که آیة‌الله خوئی با آن که قائل به نجاست خمر است، در کلامی چنین می‌گوید:

> اگر امکان حلّ تعارض دو خبر به وسیلهٔ مرجح وجود نداشته باشد، در این صورت طبق قواعد اصولی (و بدون توجه به امری دیگر) باید حکم به طهارت خمر بنماییم.[۲]

ثانیاً: چنان‌که گفته شد، حمل بر تقیه بعد از عدم امکان جمع عرفی است، در حالی که در این‌جا جمع عرفی امکان دارد؛ چنان‌که آیة الله خوئی آن را به عنوان یکی از محتملات مطرح می‌کند.[۳]

---

۱. در این مورد صاحب حدائق چنین می‌گوید: «التقیة لا تنحصر فی القول بما یوافق علماءهم بل قد یدعوا لها اصرار جهلائهم من اصحاب الشوکة علی امر و ولوعهم به فلا یمکن اشاعة ما یضمن تقبیحه والازراء بهم علی فعله ومانحن فیه من هذا القبیل فان اکثر امراء بنی امیه وبنی العباس ووزرائهم وارباب الدولة کانوا مولعین بشرب الخمر ومزاولتها واستعمالها وعدم التحرز عن مباشرتها بل ربما نقل ان بعضهم یأم الناس وهو سکران فضلاً عن ان یکون ثوبه متلوثا بالخمر» (الحدائق الناضره، ج۵، ص۱۱۰).

هم‌چنین آیة‌الله خوئی می‌فرماید: «... فلعلها (ای اخبار طهارة الخمر) صدرت موافقة لعمل امراء العامّة وحکامهم وسلاطینهم لبعد اجتنابهم عن الخمر» (التنقیح، کتاب الطهارة، ج۳، ص۵۹).

و در هنگام ذکر محتملات در مسئله، احتمال چهارم را چنین ذکر می‌کند: «رابعها: التوقف لتعارض الطائفتین فان کل واحدة منهما مخالفة للعامّة من جهة وموافقة لهم من جهة فاخبار الطهارة موافقة لهم عملاً ومخالفة لهم بحسب الحکم والفتویٰ کما ان روایات النجاسة موافقة معهم بحسب الحکم ومخالفة لهم عملاً فلا ترجیح فی البین» (همان، ص۹۴).

۲. میرزا علی غروی تبریزی، همان، ص۹۱؛ «فاذا یمکننا علاج المعارضة بشیء من المرجحین فلو کنا نحن ومقتضی الصناعة العملیّة لحکمنا بطهارة الخمر لامحالة».

۳. همان، ص۹۴؛ «ثانیها: تقدیم اخبار الطهارة علی روایات النجاسة من جهة الجمع العرفی المقتضی لحمل الظاهر منهما علی النص او الاظهر وحمل الاوامر الواردة فی غسل ما یصیبه الخمر علی التنزه والاستحباب».

ثالثاً: قول به طهارت در میان فقهای عامّه نیز طرفدارانی دارد؛ از جمله «ربیعةالرأی»[۱] که یکی از اساتید مالک بن انس و نیز از حکام و قضات معاصر امام صادق﵇ بوده، خمر را طاهر می‌دانسته است،[۲] و طبق مبنایی که ما برگزیدیم، می‌توان وی را که یکی از فقهای اهل سنّت به شمار می‌رفته و طبعاً دارای طرفدارانی بوده است به عنوان یک مذهب به حساب آورد و همین مقدار در صدور روایتی موافق با مذهب او کافی است، اگر چه او و طرفدارانش در اقلیّت کامل قرار داشته باشند، زیرا در موافقت با مذاهب عامّه، اکثریت مطرح نیست.

مورد دیگر مسئله جواز یا عدم جواز نگاه کردن اخته (خصی) به موی زنان می‌باشد که در هر دو طرف روایاتی وارد شده است.[۳]

شیخ طوسی که قائل به حرمت است، در توجیه حمل بر تقیهٔ یکی از روایات جواز[۴] عبارت «تقیة من سلطان الوقت»[۵] را به کار می‌برد که از ظاهر آن چنین برمی‌آید: فتوا به جواز این مسئله تنها به جهت موافقت با عمل سلطان وقت و نه موافقت با فتاوا و مذاهب آن زمان بوده است، زیرا سلاطین در آن زمان به جهت حرم‌سراهای خود نیاز به افراد اخته‌ای داشتند که بتوانند آزادانه در حرم‌سراها رفت و آمد نمایند.

لیکن در این‌جا نیز می‌توان گفت: طبق نظر شافعی، اخته‌ها تحت دایرهٔ اولی الاربة (یعنی کسانی که شهوتی نسبت به زنان ندارند) قرار می‌گیرند، و همچنان که نگاه کردن اولی الاربه به موی زنان در نزد او اشکالی ندارد، نگاه اخته نیز بدون اشکال است.[۶] پس در حقیقت امام﵇ در حال تقیه، طبق این مذهب عمل کرده است نه طبق عمل سلطان.

---

۱. به گوشه‌ای از شرح حال او هنگام بررسی مذاهب فقهی عامه اشاره خواهیم کرد.

۲. ر.ک: همان، ج۳، ص۹۱.

۳. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۷، ص۴۸۰ و حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۴، ص۱۶۶ ـ ۱۶۸.

۴. در این روایت راوی می‌گوید: «سألت اباالحسن﵇ عن قناع النساء الحرائر من الخصیان فقال: کانوا یدخلون علی بنات ابی‌الحسن﵇ و لایتقنعن» (شیخ طوسی، همان، ح۱۳۴).

۵. شیخ طوسی، همان، ح۱۳۴.

۶. ر.ک: محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۲۹، ص۹۵.

توجیه دیگر آن است که: در این روایت امام﵇ فتوای خود را نقل نکرده، بلکه عملی را که در خانهٔ پدر بزرگوارش انجام می‌شده، بیان کرده است و در این باره این احتمال وجود دارد که آن دختران صغیره بوده باشند.

مورد سوم، روایات تقیه‌ای است که در آن‌ها از کلمهٔ «صنع» استفاده شده است که ظهور در موافقت عملی دارد؛ مثلاً حنوط در نزد شیعه همان استعمال کافور برای میّت است، اما نظر اهل سنّت غیر از این است، لذا امام﵇ در روایتی خطاب به راوی می‌فرماید:

انما الحنوط الکافور ولکن اذهب فاصنع کما یصنع الناس؛[1]

حنوط همان استعمال کافور است اما تو برو و مانند مردم عمل کن.

در این روایت، جمله «کما یصنع الناس» ظهور در موافقت عملی با مردم دارد.

هم‌چنین در نظر ائمّه﵈ نماز میّت بر طفل قبل از شش سال واجب نیست، اما امام﵇ در روایتی چنین می‌فرماید:

لکن الناس صنعوا شیئاً فنحن نصنع مثله؛[2]

اما مردم در این باره جور دیگری عمل کردند و ما نیز مانند آن‌ها عمل می‌کنیم.

جواب از این‌گونه روایات این است که: گرچه «صنع» ظاهر در عمل است، اما عمل تودهٔ مردم لزوماً به معنای عمل بدون مستند نمی‌باشد؛ به خصوص در مسائل عبادی که حتماً آن‌ها سعی می‌کردند، عمل خود را به روایت یا فتوایی مستند نمایند. رجوع به مذاهب اهل سنّت در آن زمان نیز مؤید آن است که در این دو مورد و در موارد مشابه، فتاوا و مذاهب اهل سنّت منشأ عمل تودهٔ مردم بوده است.

۴. علل وجود اخبار موافق با عامّه در میان روایات شیعه

بررسی علل وجود اخبار موافق با عامه در میان روایات شیعه به ما کمک می‌کند تا

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، فروع الکافی، ج۳، ص۱۴۶، ح۱۳.

۲. همان، ص۲۰۷، ح۳.

مبانی خود را در مورد حمل بر تقیهٔ روایات متعارض به صورت دقیق‌تر برگزینیم. هم‌چنین این امر عدم صحّت بسیاری از مبانی برگزیده شده از سوی اصحاب را نمایان می‌سازد و نیز بررسی این علل، این نکته را برای ما هویدا می‌سازد که هر علّت نتایج و پی‌آمدهای متفاوتی از علل دیگر در هنگام برخورد با روایات متعارض دارد.

به طور کلّی می‌توان علل این امر را از قرار زیر ذکر کرد:

۱ ـ ۴. جعل حدیث از سوی عامّه

اواخر دوران بنی امیه و اوایل دوران بنی عباس که فضای نسبتاً باز سیاسی ایجاد شده بود، امام باقر و امام صادق علیهما السلام از این فضا در راه نشر فرهنگ تشیّع و بلکه اسلام اصیل به خوبی استفاده نمودند، به گونه‌ای که پس از چندی توانستند خود را نه تنها به عنوان فقیهان درجه اوّل بلکه به عنوان عالمان و اندیشمندان طراز اوّل جامعهٔ اسلامی به مردم بقبولانند، طبعاً یکی از افتخارات اندیشمندان و فقیهان آن زمان این بود که خود را به عنوان شاگرد یا راوی از این دو امام معرّفی نمایند تا بدین وسیله در میان مردم کسب وجهه و افتخار نمایند.

در این میان، کسانی نیز یافت می‌شدند که به علل مختلفی همچون کسب وجهه برای مذهب خود، به سوء استفاده از این امامان پرداخته و احادیثی را به نام این امامان جعل کرده و در میان جامعه پراکندند.

صاحب جواهر با اشاره به این مطلب، در مقام بیان علّت مطرح شدن عرضه بر کتاب و عدم کفایت معیار موافقت و مخالفت با عامه در روایات برای حلّ تعارض، به این مطلب اشاره می‌کند.[۱]

---

۱. محمدحسن نجفی، همان، ج۱۳، ص۹۸ ـ ۹۹؛ «... وبموافقة الکتاب ایضاً الذی امرنا بها عند التعارض فی عدة اخبار مذکورة فی محلها للتمییز بین الصادق والکاذب من حیث انه کثر الکذابة من اهل الاهواء والبدع علی النبی صلی الله علیه و آله والائمه علیهم السلام فی حیاتهم وبعد موتهم لتحصیل الاغراض الدنیاویه ولما رأی جماعة منهم ان الائمة حکموا بکثیر مما اشتهر خلافه بین الناس ولا سیما العامة وکشفوا عن المراد بکثیر من الآیات والروایات مما هو بعید الی ←

اما راه شناخت این‌گونه روایات، رجوع به سلسله اسانید آن‌ها و بررسی رجال عامی موجود در آن‌ها از حیث وثاقت و عدم وثاقت است و هرگاه عدم وثاقت آن‌ها ثابت شد، طبعاً این روایات از نظر سندی اعتبار خود را از دست خواهد داد و از گردونهٔ تعارض خارج خواهد گشت و دیگر طبق ضابطه‌بندی که در این بخش به عمل آمد، نوبت به حمل بر تقیه نخواهد رسید؛ به عبارت دیگر، با اعمال قواعد به این نتیجه می‌رسیم که چنین روایاتی از امام علیه السلام صادر نشده است.

پس این علّت از دایرهٔ بحث ما که علل صدور روایات موافق با عامه از امام علیه السلام است، خارج می‌شود.

۲ ـ ۴. تقیهٔ خوفی

مراد از تقیهٔ خوفی در این‌جا آن است که امام علیه السلام به جهت حفظ جان و آبروی خود و یا مصون ماندن از آزار و اذیت حکومت و مردم، در بیان حکمی تقیه نماید.

این نکته واضح است که مذهب ائمّه علیهم السلام در زمان خودشان به عنوان یک مذهب مستقلّ از مذاهب دیگر شناخته شده بود و مردم و حکومت می‌دانستند که این مذهب در بسیاری از مسائل عقیدتی و فقهی با مذهب عامّه هماهنگ نیست. هم‌چنین رؤسای این مذهب که ائمّه علیهم السلام بودند، نزد آنان شناخته شده بودند، در نتیجه امام در بسیاری از موارد نیازی به استفاده از این نوع تقیه نداشت.

موارد استفادهٔ امام علیه السلام از این نوع تقیه را می‌توان از قرار زیر یاد کرد:

۱. مسائل کلامی که حساسیّت شدیدی در اهل سنّت بر می‌انگیخت، مانند مسئله غصب خلافت و مسئله امامت در بعضی از شقوق آن.

۲. معارف بلند کلامی که مخصوص مذهب تشیّع است، مانند فضایل ائمّه علیهم السلام.

← الاذهان بل لا یصل الیه عدا المعصوم احد من افراد الانسان جعلوا ذلك وسیلة الی الاقتحام علی نسبة کثیر من الاکاذیب الیهم واختلاق الاضالیل والبدع علیهم فمن هنا امر الائمة علیهم السلام بالعرض علی الکتاب لسلامته من الکذب والاختلاق».

۳. مسائل و احکام فقهی که به نوعی با حکومت و سیاست مرتبط می‌شد، مانند پوشیدن لباس سیاه از سوی امام علیه السلام به جهت هماهنگی با بنی عباس، و یا افطار امام در روزی که از سوی حکومت عید اعلام شده بود، هم‌چنین مسائل قضایی و نیز مسائل زکات در بعضی از شقوق آن.

۴. مسائل فقهی مخصوص شیعه در جایی که سنّی‌های متعصّب حضور داشتند؛ یعنی کسانی که به شیعه به نظر کین نگریسته و حاضر نبودند آن را به عنوان مذهبی مستقلّ به رسمیّت بشناسند.

۵. مسائل فقهی وقتی که امام علیه السلام همراه یکی از ولات مجبور به انجام آن می‌شد، مانند قران در طواف که امام علیه السلام همراه والی آن را انجام داد[۱]، در حالی که طبق مذهب شیعه و روایات ائمّه علیهم السلام اتصال دو طواف به یک‌دیگر بدون فاصله انداختن نماز جایز نیست. یا محرم شدن امام علیه السلام به همراه والی از مکانی که نزد شیعه جایز نمی‌باشد.[۲]

۶. مسائل فقهی که نزد اهل سنّت شنیع می‌نماید، در حالی که طبق مذهب شیعه صحیح است، مانند وطی در دبر زنان.

در این مورد حدیثی تقیهٔ امام صادق علیه السلام را این چنین نقل می‌کند:

عن حماد بن عثمان قال: سألت اباعبدالله علیه السلام او اخبرنی من سأله: عن الرجل یأتی المرأة فی ذلك الموضع و فی البیت جماعة: فقال لی ورفع صوته: قال رسول‌الله صلی الله علیه و آله: من کلّف مملوکه ما لا یطیق فلیبعه: ثم نظر فی وجوه اهل البیت ثم اصغی الیّ فقال: لا بأس به؛[۳]

حماد بن عثمان می‌گوید: تردید دارم من خود از امام صادق علیه السلام حکم وطی در دبر زنان را سؤال کردم یا کسی که سؤال کرده بود به من خبر داد و امام علیه السلام در حالی که در خانه جماعتی بودند، با صدای بلند جواب داد: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: کسی که بندهٔ

---

۱. شیخ طوسی، الاستبصار، ج۲، ص۲۲۱، ح۴ و ۵ و همو، تهذیب الاحکام، ج۵، ص۱۱۵، ح۴۷ و ص۱۱۶، ح۴۸.
۲. محمد بن یعقوب کلینی، فروع الکافی، ج۴، ص۴۴۲، ح۲.
۳. شیخ طوسی، الاستبصار، ج۳، ص۲۴۳، ح۴.

خود را به کاری فوق طاقتش وادار کند، باید او را بفروشد. آنگاه نگاهی به چهره‌های مردم در خانه افکند (و در یک فرصت به دست آمده) آهسته در گوش من گفت: (وطی در دبر زنان) اشکالی ندارد.

شاید اگر امام﵇ اصل حکم را در آن مجلس بلند می‌گفت، مورد اذیت و آزار حاضران قرار می‌گرفت، اگر چه اذیت آنان به گونهٔ طعن و تمسخر باشد.

از میان این موارد، مورد اوّل و دوم که دربارهٔ مسائل کلامی است، ربطی به بحث ما ندارد.

در مورد سوم و پنجم، از آن‌جا که امام﵇ از سوی حکومت در خطر بود، ناگزیر بود، مذهب فقهای مورد حمایت حکومت را در نظر بگیرد و طبق آن عمل کند یا حکم دهد.

در مورد چهارم، از آن‌جا که کینه فقط نسبت به مذهب تشیّع بود، امام﵇ می‌توانست به گونه‌ای فتوا دهد که مطابق با مذهب تشیّع نباشد، حال چه مطابق با مذهب رایج و مورد حمایت حکومت باشد یا خیر.

۳ـ ۴. تقیهٔ مداراتی

منظور از تقیهٔ مداراتی در این‌جا آن است که امام﵇ خود به جهت وحدت بین مسلمانان، طبق مذاهب عامه عمل کند یا فتوا دهد و یا این‌که اصحاب خود را به هماهنگی با آنان در بعضی از موارد امر کند که موارد آن مفصّلاً هنگام بحث از تقیهٔ مداراتی گذشت که به عنوان مثال از موارد آن دستور اکید ائمّه﵈ مبنی بر نماز خواندن با اهل سنّت، شرکت در تشییع جنازهٔ آن‌ها و عیادت از بیمارانشان می‌باشد.

به نظر می‌رسد از آن‌جا که هدف در این نوع تقیه حفظ وحدت بین عامّهٔ مسلمانان است باید فتوا و عمل موافق با مذهب رایج مردم باشد، زیرا حفظ وحدت به وسیلهٔ هماهنگی با اقلیّت‌ها هدف این تقیه را تأمین نمی‌کند، حال چه این مذهب رایج مورد

تأیید حکومت باشد یا نه، و طبعاً شناخت مذهب رایج در هر زمان برای شناخت موارد این نوع تقیه بسیار کار آمد است.

۴ ـ ۴. حفظ جان اصحاب

گاهی امام‌ﷺ برای بعضی از اصحاب خاص که می‌دانست دشمن در کمین آنان است احکامی را بیان می‌کرد که خلاف حکم واقعی بود، تا بدین وسیله دشمن آن‌ها را به شیعه بودن نشناسد، مانند فرمان امام به وضوی تقیه‌ای داود بن زربی و علی بن یقطین که قبلا بیان شد و یا در روایت زیر، امام‌ﷺ برای در امان ماندن زراره از شر دشمنان، احکام اختصاصی را برای وی بیان کرده است:

عن عبدالله بن زرارة قال قال لی ابوعبدالله ﷺ: اقرا منی علی والدك السلام وقال: انما اعیبك دفاعاً منی عنك فان الناس والعدوّ یسارعون الی کل من قربناه وحمدناه مکانه بادخال الاذی فیمن نحبّه ونقرّبه...

وعلیك بالصلاة الستّة والاربعین وعلیك بالحجّ ان تهلّ بالافراد... فالزم ذلك و لایضیقن صدرك والذی اتاك به ابوبصیر من صلاة احدیٰ وخمسین والاهلال بالتمتّع بالعمرة الی الحجّ وما امرنا به من ان یهلّ بالتمتع فلذلك عندنا معان وتصاریف لذلك ما تسعنا وتسعکم ولا یخالف شیء من ذلك الحق لایضاده ؛[1]

امام صادق‌ﷺ به عبدالله فرزند زراره می‌فرماید: سلام مرا به پدرت برسان و بگو: این‌که من از تو بدگویی کرده‌ام به جهت دفاع از تو بوده است، زیرا مردم و دشمنان هرگاه بدانند ما کسی را دوست داریم و خوبی او را می‌گوییم، به سرعت به اذیت و آزار او اقدام می‌نمایند.

... (و به او بگو) بر تو باد (مجموع) نمازهای (یومیه و نوافل) چهل و شش رکعتی (مانند عامه) و بر تو باد به حج اِفراد... .

تو این احکام را به پا دار و مبادا سینه ات (به سبب این‌گونه احکام) تنگ شود. و

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۸، ص۱۸۵ ـ ۱۸۶، ح۱۱.

آن‌چه ابوبصیر مبنی بر نمازهای پنجاه و یک رکعتی و حج تمتع (از سوی ما) برای تو روایت می‌کند، معانی دیگری دارد که (الآن) ما و شما نمی‌توانیم انجام دهیم و هیچ‌کدام از این‌ها با حق مخالف نیست.

صاحب حدائق دربارهٔ این حدیث و امثال آن چنین می‌گوید:

چه بسا از دو خبر زراره، بوی تقیه به مشام برسد، زیرا در بسیاری از موارد ائمه‌ﷺ برای زراره (و امثال او) احکامی اختصاصی بیان می‌کردند تا جان آن‌ها محفوظ بماند، مانند خبر حج (افراد) و خبر نوافل، و الّا بدون توجه به این توجیه، ویژه بودن بعضی از احکام برای زراره و ابن بکیر و نه دیگر شیعیان، ظاهراً وجهی ندارد.[1]

تدبیر دیگر ائمه‌ﷺ برای حفظ جان اصحاب خود این بود که به وسیلهٔ بیان احکام مختلف برای آنان، بین آن‌ها القای خلاف می‌کردند تا شیعه به عنوان یک جمعیّت مشخص از سوی دشمنان شناخته نشود. احادیث این مورد را در ضمن بررسی قول صاحب حدائق در ادامهٔ همین فصل خواهیم آورد.

در قسم اوّل از این تقیه، از آن‌جا که دشمن اصحاب حکومت و عامه مردم بودند، امام‌ﷺ معمولاً آن‌ها را به احکامی اختصاص می‌داد که مورد قبول حکومت و مردم باشد و در قسم دوم برای القای خلاف کافی بود که یک طرف آن نظر مذهب شیعه و طرف دیگر، قول یکی از مذاهب عامه و نه لزوماً مذهب رایج باشد.

آن‌چه در شناخت این نوع روایات مهم است، شناخت اصحاب خاص امام است که مورد عنایت و یژهٔ امام قرار داشته‌اند.

۵ ـ ۴. فتوا طبق مذهب سائل

چنان که قبلاً نیز متذکر شدیم، در میان اصحاب ائمه‌ﷺ روات و شاگردانی با مذاهب فقهی مختلف حضور داشتند و طبعاً هر کدام سؤالاتی از امام‌ﷺ می‌نمودند و

---

۱. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۶، ص ۳۳۵

امام﵇ طبق شناختی که از آنان داشت، طبق مذهب خود آن‌ها، حکم مسئله را بیان می‌کرد.

در این‌جا برای روشن‌تر شدن بحث به روایاتی که این مطلب را تأیید می‌کند، می‌پردازیم:

الف) در روایتی امام﵇ سیرهٔ خود را فتوا دادن طبق مذهب سائل معرفی می‌کند.[۱]

ب) امام﵇ در روایتی تعداد تکبیرهای نماز میت را به اهل میّت واگذار می‌کند تا طبق مذهب خود انجام دهند؛ گرچه در مذهب تشیّع نماز میت پنج تکبیر دارد.[۲]

ج) وقتی راوی از امام﵇ دربارهٔ قران بین دو طواف سؤال می‌کند، امام﵇ ابتدائاً به او پیشنهاد می‌کند که قول مذهب اهل مدینه را برای او بگوید.[۳]

د) چنان که قبلاً نیز متذکر شدیم، می‌توان اختلاف در روایات مدّت نفاس را نیز از این باب دانست.

نتیجه‌ای که از این نوع تقیه به دست می‌آید، آن است که روایت تقیه‌ای لازم نیست حتماً موافق با مذهب سلطان یا مذاهب رایج باشد، بلکه باید مطابق با مذهب راوی و سائل باشد و چه بسا راوی و سائل مذهبی غیر از مذهب رایج داشته باشد. حتی ممکن است سائل از شهرهای دور مانند شام به نزد امام﵇ رسیده و مذاهب اهل شام، مانند مذهب اوزاعی را دارا باشد.

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۱۰۸، ح۳۶؛ «عن معاذ بن مسلم النحوی عن ابی‌عبدالله﵇ قال: بلغنی انك تقعد فی الجامع فتفتی الناس. قلت: نعم و اردت ان اسألك عن ذلك قبل ان اخرج. انی اقعد فی المسجد فیجیء الرجل فیسألنی عن الشیء فاذا عرفته بالخلاف لکم اخبرته بما یفعلون ویجیء الرجل اعرفه بمودتکم وحبکم فاخبره بما جاء منکم ویجیء الرجل لا اعرفه ولا ادری من هو فاقول: جاء عن فلان کذا وجاء عن فلان کذا فادخل قولکم فیما بین ذلك. فقال﵇: اصنع کذا فانی کذا اصنع».

۲. همان، ج۲، ص۷۸۱، ح۱۸؛ «عن عقبة عن جعفر قال: سئل جعفر﵇ عن التکبیر علی الجنائز فقال: ذلك الی اهل المیّت ما شاووا کبروا. فقیل: انهم یکبرون اربعاً. فقال: ذاك الیهم».

۳. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۵، ص۱۱۵، ح۴۶؛ «عن علی بن ابی‌حمزة قال: سألت اباالحسن﵇: عن الرجل یطوف یقرن بین اسبوعین؟ فقال: ان شئت رویت لك عن اهل المدینة. قال: فقلت: والله مالی فی ذلك من حاجة ـ جعلت فداك ـ ولکن ارو لی ما ادین الله عزوجل به. فقال: لا تقرن بین اسبوعین، کلما طفت اسبوعاً فصل رکعتین واما انا فربما قرنت الثلاثة والاربعة فنظرت الیه فقال: انی مع هؤلاء».

پس مهم در این نوع تقیه شناخت راوی آن است اگر این نوع روایات با روات عامه با روایات دیگر که در آن راویان عامی وجود ندارند، در تعارض واقع شود، این نوع روایات حمل بر تقیه می‌شود.

البته چنان که گذشت، تقیه‌ای دانستن این نوع از احکام مبتنی بر آن است که در لغت تقیه توسّع قائل شده و آن را شامل هر نوع بیان حکم خلاف واقع به جهت مصلحت بدانیم.[۱]

۵. حمل بر تقیه و موافقت با عامه

از بررسی مجموع علل وجود اخبار موافق با عامه در میان روایات شیعه، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. هنگام برخورد با روایتی که در مظان حمل بر تقیه قرار گرفته است، اوّلین گام آن است که به بررسی سند آن بپردازیم. اگر در میان افراد سلسله سند، راویان عامی وجود داشت، باید به شناخت احوال آنان از حیث وثاقت و عدم آن همّت گماریم و اگر عدم وثاقت یا کذاب بودن این‌گونه راویان ثابت گردید، دیگر نیازی به حمل بر تقیه نیست، زیرا این‌گونه روایات با توجّه به راوی آن و نیز مخالفت آن با روایات دیگر، در شمار روایات جعلی به حساب آمده و از حیطهٔ حجیّت خارج می‌شوند و می‌توانیم قطعاً به عدم صدور آن از معصوم علیه السلام حکم نماییم.

مصداق بارز این مطلب، روایات وهب بن وهب است که شیخ طوسی با آن که این روایات را در دو کتاب روایی خود آورده است، در هنگام مشاهدهٔ تعارض این روایات با روایات دیگر، متذکّر عامی بودن او می‌شود که این‌گونه برخورد از شیخ در حقیقت اشاره به ردّ روایات او دارد.[۲]

---

۱. چنان‌که صاحب جواهر نیز با اشاره به این توسّع می‌نویسد: «اللهم الا ان یراد بالتقیة فیه مطلق خلاف الواقع» (جواهر الکلام، ج ۱۰، ص ۳۵۷).

۲. در موردی شیخ با تصریح به این مطلب می‌نویسد: «فهذا الخبر محمول علی التقیة لان راویه وهب بن وهب وهو ←

هم‌چنین در کتب رجالی شیعه وهب بن وهب را فردی کذاب[1] و بلکه دروغ‌گوترین مردمان[2] معرفی کرده‌اند.

۲. اگر راوی عامی فرد موثقی مانند اسماعیل بن ابی‌زیاد معروف به سکونی[3] باشد، وثاقت او تنها صدور حدیث از امام‌ﷺ را ثابت می‌کند، نه این‌که روایت برای بیان حکم واقعی صادر شده باشد.

بنابراین، هنگام تعارض این‌گونه روایات با روایات دیگر، طبیعی‌ترین راه برای حلّ تعارض آن است که بگوییم امام‌ﷺ در این‌گونه روایات طبق مذهب راوی جواب داده است و از این جواب می‌توان مذهب راوی را به دست آورد و در این موارد، شهرت یا عدم شهرت مذهب راوی، تأثیری در حمل روایت بر غیر حکم واقعی ندارد.

۳. هنگامی که راوی فرد بلند مرتبه‌ای همانند زراره باشد که از آنان به خصیصین و بطانه تعبیر می‌شود، و روایت او با روایات دیگر در تعارض افتد، در این‌جا احتمال تقیه به جهت حفظ جان راوی فراوان‌تر است و برای حمل بر تقیه، نفس وجود قولی از عامه کافی است، گرچه آن قول از میان مذاهب غیر رایج باشد.

۴. در مواردی که تقیهٔ خوفی امام‌ﷺ از سلطان و حکومت وقت احراز بشود، حکم تقیه‌ای مطابق مذهب سلطان یا فقهای مورد حمایت سلطان از سوی امام‌ﷺ صادر می‌شود.

۵. در مواردی که تقیهٔ مداراتی احراز شود، حکم تقیه‌ای از سوی امام‌ﷺ موافق با مذهب اکثریت صادر می‌شود.

← عامی متروك العمل بما یختص بروایته» (تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۳۱، ذیل ح ۸۲) اما آن‌چه در این عبارت جلب نظر می‌کند، تناقض صدرو ذیل آن است، زیرا حمل روایت بر تقیه فرع بر حجیّت و اعتبار روایت، صرف نظر از تعارض آن با روایات دیگر است، در حالی که ذیل عبارت یعنی «وهو متروك العمل بما یختص بروایته»، اصولاً اعتبار و صدور روایاتی را رد می‌کند که تنها از طریق وهب نقل شده‌اند.

۱. ابوالعباس نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۳۰.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، شمارهٔ ۱۳۲۲۸.

۳. همان، ج ۴، شمارهٔ ۱۲۹۱.

از این نکات به این نتیجه می‌رسیم که در حمل روایت بر تقیه به جهت موافقت با مذاهب عامه، نباید به دنبال ملاک واحدی گشت و مثلاً آن ملاک را رأی ظاهر و غالب در زمان امام‌ﷺ معرفی کرد، چنان‌که از صاحب المنتقی نقل شده است:

ملاک تقیه رأی ظاهر و غالب عامه در هنگام صدور حکم از سوی امام‌ﷺ است و در زمان امام باقرﷺ، نظریات فقهی مالک، ظاهر بوده است.[۱]

هم‌چنین صاحب جواهر حمل بر تقیه را به جهت آن که مذهب مالک، در زمان صدور روایت غیر معروف بوده، رد می‌کند[۲] و در کلامی دیگر، شهرت مذهب احمد بن حنبل و شافعی در زمان امام حسن عسکری‌ﷺ را مجوزی برای حمل روایت آن امام‌ﷺ بر تقیه می‌داند.[۳] به هر حال، گرچه ممکن است در این مورد خاص این سخن صحیح باشد اما نمی‌توان از آن ملاک کلّی به دست آورد.

هم‌چنین کلام آیة الله خوئی که موافقت با قول شاذ ونادر از عامّه را مانع از حمل بر تقیه دانسته و معروفیت قولی در عامه را برای صدق عنوان «اتقاء» لازم می‌داند، صحیح نیست.[۴] نیز نمی‌توان مذهب محلّ سکونت امام‌ﷺ یا مذهب رایج در زمان امام‌ﷺ را به عنوان تنها ملاک برگزید، بنابراین سخن صاحب جواهر که تقیه را تنها دربارهٔ مذاهب حجاز و عراق و نه مذهب شام جایز دانسته، صحیح نیست؛[۵] هرچند

---

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۱۶، ص۶۸.

۲. همان، ج۲۱، ص۱۶۲؛ «وانما یحکی عن مالك ولم یکن مذهبه معروفاً کی یتقی منه خصوصاً بعد مخالفة الشافعی وابی‌حنیفة له».

۳. همان، ج۸، ص۸۶؛ «وقد اشتهر مذهبه [ای مذهب احمد بن حنبل] ومذهب الشافعی فی زمن العسکریﷺ ولذا اشتدت التقیة فیه».

۴. عبارت او چنین است: «... لعدم تأتی التقیة لمجرد الموافقة لقول بعض العامّة وان کان شاذا نادراً کما فی المقام بل لابد وان یکون معروفاً عندهم کی یصدق عنوان الاتقاء» (مرتضی بروجردی، مستند العروة، کتاب الزکاة، ج۱، ص۲۶۱). از ظاهر این کلام چنین بر می‌آید که ایشان موارد موافقت با عامه را تنها در مورد تقیهٔ خوفی جایز می‌داند و نه در موارد دیگر. علاوه بر آن که طبق بیان ما حتی در بسیاری از موارد تقیهٔ خوفی مثل حفظ جان اصحاب و... موافقت با مذهب مشهور لازم نبوده است.

۵. البته وی این سخن را از ناشناسی به گونه‌ای نقل کرده که مشعر به قبول آن نزد اوست: «... لکن قیل الذی یظهر من ←

این سخن فی الجمله می‌تواند در موارد تقیهٔ مداراتی صحیح باشد.

هم‌چنین نظر صاحب حدائق که در هر زمان به دنبال مذهب رایج و مورد حمایت خلفای آن زمان بوده، نمی‌تواند به طور کلّی صحیح باشد. وی می‌گوید:

در زمان‌های سابق، در هر زمان، کسی مورد اعتماد بوده که حکومت خلفای جور به او عنایت داشته و او را برای قضاوت و فتوا مقدم می‌داشته‌اند، و مردم دیگر شهرها برای به دست آوردن احکام به آن‌ها مراجعه می‌کرده‌اند.

(مثلاً) در زمان ابوحنیفه، فتاوای او مورد اعتماد بوده و در زمان هارون الرشید فتاوای شاگرد ابوحنیفه یعنی ابویوسف مورد توجه بوده است که دربارهٔ او گفته‌اند: هارون‌الرشید او را منصب قضاوت (قاضی القضاة) داد و به قدری به او توجه داشت که قضات شهرهای دیگر همانند شهرهای عراق، شام و مصر را تنها به اشارهٔ او منصوب می‌نمود و در زمان مأمون، یحیی بن اکثم قاضی مورد اعتماد بود و در زمان معتصم احمد بن ابی‌داود (دواد) قاضی مورد توجه بود.[۱]

سپس از این سخن نتیجه می‌گیرد که فتوای امام صادق‌ﷺ در محلّ بحث خود، تقیه از ابی‌حنیفه بوده است.[۲]

نادرست‌تر از همه، سخن شهید است که برای حمل بر تقیه به اطباق و اجماع فقهای چهارگانه استناد کرده و در ظاهر، آن را به‌عنوان ملاک حمل بر تقیه مطرح می‌کند. چنان که دربارهٔ امتداد وقت نماز عشا تا فجر چنین می‌گوید:

فقهای شیعه می‌توانند روایتی که برگسترده بودن وقت نماز عشا تا طلوع فجر دلالت می‌کند، بر تقیه حمل نمایند، زیرا فقهای چهارگانه بر این مطلب اتفاق نظر دارند؛ گرچه در این‌که آیا طلوع فجر، پایان وقت اختیاری یا اضطراری نماز است، اختلاف دارند.[۳]

← تتبع الاخبار ان التقیة منه [ای من الصادقﷺ] ومن الباقر من فقهاء الحجاز والعراق دون الشام التی الاوزاعی منها بل لم یکن بحیث یتقی منه» (همان، ج۲۶، ص۳۵).

۱. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج۲۵، ص۳۴۰.

۲. همان.

۳. شهید ثانی، روض الجنان، ص۱۸۰.

اشکال این سخن آن است که:

اوّلاً، در زمان معصومین﵈ تنها رؤسای مذاهب چهارگانه را نمی‌توان به عنوان بزرگ‌ترین شخصیت‌های فقهی اهل سنّت دانست، بلکه شخصیت‌های فقهی دیگری در سطح آن‌ها یا حتی بالاتر از آن‌ها وجود داشته است.

ثانیاً، اطباق و اجماع آن‌ها در یک زمان نبوده است، زیرا آن‌ها معاصرهم نبوده‌اند.

ثالثاً، این اطباق همهٔ اقوال عامه را در بر نمی‌گرفته است.

رابعاً، این اطباق وقتی می‌تواند مجوزی برای حمل بر تقیه باشد که روایات «امتداد تا فجر» در زمان عسکریین﵈ صادر شده باشد که هم‌زمان با آخرین فقهای عامّه یعنی احمد بن حنبل (۱۶۴ ـ ۲۴۱ق) بوده‌اند، در حالی که این روایات از امام صادق﵇ (۸۳ـ۱۴۸ق) صادر شده است[1] که تنها دو تن از این فقها یعنی ابوحنیفه (۸۰ـ ۱۵۰ق) و مالک (۹۳ ـ ۱۷۹ق) معاصر آن حضرت بوده‌اند و دو تن دیگر، یعنی شافعی (۱۵۰ ـ ۲۰۴ق) و احمد بن حنبل بعد از وفات آن حضرت به دنیا آمده‌اند.

علاوه بر این‌که شهرت مذهب دو نفر اوّل در زمان امام صادق﵇ و به خصوص وقت صدور این روایات خود محلّ کلام است.

نتیجه این‌که: وقوع اختلاف در بین مذاهب اهل سنّت نمی‌تواند به عنوان مانعی برای حمل بر تقیه مطرح شود، زیرا ممکن است امام﵇ جواب پرسشگران مختلف از مذاهب مختلف فقهی زمان خود را داده باشد، علاوه بر این‌که ممکن است برای حفظ جان اصحاب خود، برای هر یک، طبق مذهب خاصّی از مذاهب موجود در زمان خود، فتوا داده باشد.

بنابراین، سخن صاحب مسالک که وجود اختلاف بین عامه را مانع از حمل بر تقیه می‌داند، صحیح نیست. صاحب حدائق سخن شهید را چنین نقل می‌کند:

این‌که (این روایت) بر تقیه حمل شود، صحیح نیست، زیرا این مسئله (در میان عامه)

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۳، ص۲۰۹، ح۳ و ۴ و برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۷، ص۱۵۷.

مسئله‌ای اجتهادی بوده و اقوال آن‌ها در این مسئله مختلف است... و تنها در مسئله‌ای می‌توان به حمل بر تقیه متمسك شد که مخالفان (عامه) بر آن اتفاق نظر داشته باشند والّا در مسائلی که آن‌ها باهم اختلاف داشته باشند، امام‌ﷺ می‌تواند حکم واقعی را در قالب یکی از مذاهب آن‌ها بیان کند.

سپس خود در ردّ این سخن می‌گوید:

مخفی نماند که اختصاص دادن حمل بر تقیه به موارد اتفاق نظر عامه، برخلاف سخن مقبولهٔ عمر بن حنظله است، زیرا در این روایت بعد از آن‌که امام‌ﷺ سائل را به عرضهٔ دو خبر متعارض بر اخبار عامه ارجاع می‌دهد، راوی از امام حکم موردی را می‌پرسد که هر دو خبر با روایت آن‌ها موافق باشد و امام‌ﷺ می‌فرماید: خبری که مطابقت بیش‌تری با تمایل قضات آن‌ها دارد، رها می‌شود و به خبر مقابل آن عمل می‌گردد.[۱]

هم‌چنین نظیر این سخن، کلام آیة الله خوئی است که می‌گوید:

وجود اختلاف در بین عامه در آن زمان، مانع از حمل بر تقیه است.[۲]

چنان که در جای دیگر حمل بر تقیه را بعیدترین توجیه دربارهٔ روایتی دانسته و در مقام بیان علّت آن چنین می‌گوید:

این مسئله هم‌چنان که نزد شیعه اختلافی است، نزد عامه هم اختلافی است.[۳]

ب) دلایل اشتراط موافقت با عامه

دربارهٔ اشتراط یا عدم اشتراط موافقت با عامه در حمل بر تقیه، دو قول در میان فقهای شیعه وجود دارد:

قول اوّل، قول مشهور و بلکه اکثر قریب به اتفاق فقهای شیعه می‌باشد که تنها در

---

۱. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج۲۳، ص۷۱ـ۷۲.

۲. مرتضی بروجردی، مستند العروة، کتاب الزکاة، ج۱، ص۲۲۲.

۳. سید ابوالقاسم خوئی، مبانی تکملة المنهاج، کتاب النکاح، ص۳۸۵.

صورتی یکی از دو خبر متعارض را حمل بر تقیه می‌کنند که موافق با قول یا مذهب یا خبری از عامّه باشد. البته بسیاری از آن‌ها صریحاً به این مطلب اعتراف نکرده‌اند، اما می‌توان آن را از سیرهٔ عملیه آن‌ها چه در کتب روایی همانند تهذیب، استبصار و وسائل الشیعه و چه در کتب فقهی، به خصوص از زمان شیخ طوسی به بعد، دریافت.

قول دوم، قول صاحب حدائق[۱] است که از بعضی از عبارات صاحب جواهر نیز تمایل به پذیرش این قول دیده می‌شود.[۲]

این قول، حمل بر تقیه را منحصر به وجود قول یا مذهب یا خبری از عامه که موافق با یکی از دو خبر متعارض باشد، نمی‌داند، بلکه می‌گوید: هم‌چنان که حمل بر تقیه در موارد موافقت با عامه مشاهده می‌شود، در غیر آن موارد نیز دیده می‌شود. لذا در بسیاری از موارد در الحدائق الناضره، یکی از دو خبر متعارض بدون آن‌که موافق با عامه باشد، حمل بر تقیه شده است؛ عملی که در کتب فقهی قبل از آن بی‌سابقه بوده است.[۳]

۱. دلایل قول مشهور

در میان عبارات فقها تا قبل از وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۵ق) به کم‌تر عبارتی برخورد می‌نماییم که در آن برای حمل بر تقیه به اشتراط موافقت با عامه استدلال شده باشد، زیرا اصولاً آن‌ها این بحث را به صورت مستقلّ مطرح نکرده‌اند و علّت تعرّض وحید به این بحث، برای ردّ مبنای صاحب حدائق بوده است.[۴] از میان عبارات این بحث و نیز از بعضی از عبارات شیخ انصاری که به ذکر مبنای صاحب حدائق و ردّ آن از سوی وحید بهبهانی و مناقشهٔ او با وحید در فهم مراد صاحب حدائق

---

۱. یوسف بحرانی، همان، ج ۱، ص ۵ـ ۱۴.

۲. برای نمونه ر.ک: محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳، ص ۶ و ۳۸۳، ج ۷، ص ۶۳، ج ۸، ص ۹۸ و ج ۹، ص ۳۳۰.

۳. از طرح این ادعای صاحب حدائق در مقابل قول اصحاب یعنی فقها و محدثین شیعه و نیز با توجه به اشاره نکردن وی به قائل دیگری برای تأیید حرف خود، چنین برمی‌آید که این قول تا این زمان قائلی نداشته است (الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۵).

۴. وحید بهبهانی، الفوائد الحائریه، ص ۳۵۳.

پرداخته است،[۱] می‌توان بعضی از دلایل مبنای مشهور را استخراج کرد.

به نظر می‌رسد، سیرهٔ عملی فقها مبنی بر رعایت موافقت با عامّه در همهٔ موارد حمل بر تقیه، مبتنی بر روایات گروه اوّل همانند مقبولهٔ عمر بن حنظله و... باشد که در آن‌ها فرمان به ردّ خبر موافق با عامه داده شده است. هم‌چنان که می‌توان بعضی از روایات گروه دوم، مانند «ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیة...» را نیز به عنوان مستند آن‌ها ذکر کرد.

اما باید توجه داشت که استدلال به این‌گونه روایات برای اثبات این اشتراط ناتمام است، زیرا نهایت چیزی که از این روایات استفاده می‌شود آن است که یکی از دو خبر متعارض، هنگام موافقت با عامه، حمل بر تقیه می‌شود. اما این‌که آیا حمل بر تقیه در غیر این صورت نیز وجود دارد یا خیر، این روایات ساکت‌اند و به عبارت دیگر، این روایات از اثبات انحصار حمل بر تقیه در موافقت با عامه عاجز است.

دلایلی که می‌توان برای اثبات قول مشهور اقامه کرد، از قرار زیر است:

۱. چنان که گفته شد، اصل در کلام معصوم علیه السلام آن است که در صدد بیان حکم واقعی باشد. از این اصل در موارد تعارض دو خبر و موافقت یکی از آن‌ها با عامّه، به جهت اخبار و روایات پیش گفته عدول می‌کنیم و در این‌گونه موارد، خبر موافق با عامه را در صدد بیان حکم واقعی ندانسته و حمل بر تقیه می‌کنیم.

اما در مواردی که هر دو خبر متعارض مخالف عامه باشد، دلیلی بر عدول از این اصل وجود ندارد، زیرا چنان که خواهیم دید، دلایل و روایاتی که صاحب حدائق به آن‌ها متمسک شده، ناتمام است.

۲. اگر هر دو خبر متعارض مخالف با عامه باشند، از میان آن دو، در مقام ترجیح، چگونه می‌توان خبری را که در صدد بیان حکم واقعی است، شناسایی کرد؟[۲] چنان‌که

---

۱. شیخ انصاری، فوائد الاصول، ص۸۰۹.

۲. این دلیل در کلمات شیخ انصاری با عبارت زیر بیان شده است: «اذ لایعقل حمل احدهما بالخصوص علی التقیة اذاکانا مخالفین لهم» (فوائد الاصول، ص۸۰۹).

وحید بهبهانی دراین بحث متذکر شده‌اند، در این موارد نمی‌توان خبر موافق با مذهب شیعه را از راه شهرت شناخت، زیرا در این هنگام شهرت خود به عنوان مرجّحی جداگانه مطرح می‌شود، در حالی که مفروض بحث ما جایی است که شهرت وجود نداشته باشد.[۱]

۳. تحقق تقیه، به خصوص در موارد تقیهٔ خوفی و مداراتی به آن است که حکم تقیه‌ای امام﵇ موافق با مذهبی از مذاهب عامه و یا مذهب رایج آن‌ها باشد و الّا اگر موافق هیچ‌یک از مذاهب عامه نباشد، عامّه به علّت نامأنوس بودن آن با مذاهبشان آن را از مذهب شیعه پنداشته و اذیّت‌ها و تشنیع‌های خود را ادامه می‌دادند و در این هنگام نقض غرض از تقیه حاصل می‌شد، علاوه این‌که امام﵇ هم حکم غیرواقعی را بی‌جهت بیان می‌نمودند؛[۲] به عبارت دیگر، چه انگیزه‌ای وجود داشته است که امام﵇ به جهت تحقق تقیه راهی را بپیماید که در نهایت به مخالفت تقیه بینجامد و اسباب خطر را برای او و اصحابش فراهم آورد.[۳]

علّامه وحید بهبهانی در ردّ نظر صاحب حدائق، علاوه بر دلایل فوق، وجه دیگری را با استناد به عبارت «الرشد فی خلافهم» مطرح کرده است که از نظر ما قابل قبول نیست،[۴] زیرا آن‌چه در روایات ما وارد شده است عبارت «ما خالف العامّة ففیه الرشاد»

---

۱. وحید بهبهانی، الفوائد الحائریة، ص۳۵۵ و ۳۵۶؛ «ان التقیة اعتبرت لاجل ترجیح الخبر الذی هو الحق علی الذی لیس بحق ورشد علی ما یظهر من الاخبار وما علیه الفقهاء فی الاعصار والامصار وهذا الفاضل المتوهم [ای صاحب الحدائق] ایضاً اعتبر ما ادعاه من التقیة التی توهمها لاجل الترجیح وبنی علیه المسألة الفقهیة فاذا لم یکن موافقاً لمذهب احد من العامّة فبای نحو یعرف انه هو التقیة حتی یعتبر فی مقام الترجیح ویقال ان معارضه حق ومذهب الشیعة؟».

۲. ر.ک: همان، ص۳۵۴.

۳. ر.ک: همان، ص ۳۵۵؛ «ان الحق عندنا واحد والباقی باطل... فای داع الی مخالفة التقیة وارتکاب الخطر الذی هو اعظم لاجل تحقق التقیة التی هی اخف واسهل».

۴. همان، ص۳۵۳ـ۳۵۴؛ «ان الحکم اذا لم یکن موافقاً لمذهب احد من العامّة یکون رشداً وصوابا لما ورد فی الاخبار «فان الرشد فی خلافهم» و فیما لم یذهبوا الیه فکیف یکون مثل هذا تقیة؟ لان المراد من الرشد والصواب ما هو فی الواقع رشد وصواب لا من جهة التقیة ودفع الضرر والا فجمیع ما ذهب الیه العامّة یصیر رشداً و صواباً وایضاً اذا کان رشداً وصواباً فلم حکمت بانه تقیة ومخالف لمذهب الشیعة؟».

می‌باشد که در مقبولهٔ عمر بن حنظله آمده و با توجه به عبارت قبل از آن (ارایت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب والسنّة فوجدنا احد الخبرین موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً بای الخبرین یؤخذ؟) چنین برمی‌آید که جریان بحث در جایی است که از میان دو خبر متعارض یکی از آن‌ها موافق و دیگری مخالف با عامه باشد. بنابراین، در جایی که هر دو خبر مخالف با عامّه باشند از تحت شمول این عبارت خارج است و به آن نمی‌توان استدلال کرد. و بر فرض که این عبارت در روایات وارد شده باشد معنای آن این است که راه راست و صواب در مخالفت گزیدن با عامّه است و این غیر از آن است که بگوییم هرچه در جهت خلاف عامه باشد صواب است، زیرا قضیهٔ اوّل را می‌توانیم به صورت «الصواب فی خلافهم» بیان کنیم و آن را موجبهٔ کلیّه فرض نماییم که عکس آن موجبهٔ جزئیه است، یعنی «بعض ما کان فی خلافهم هو الصواب» و نه قضیهٔ موجبهٔ کلیّه «کلما کان فی خلافهم هو الصواب»؛ در حالی که وحید بهبهانی با استفادهٔ از قضیهٔ اخیر، هر دو خبر راکه مخالف عامه است، صواب دانسته و بدین ترتیب اشکال خود را وارد کرده است.

در این‌جا ممکن است اشکال دیگری بر وحید بهبهانی بشود که آن بر مبنای ما قابل دفع است و آن این‌که: ممکن است هر دو خبر مخالف عامّه دارای رشد و صواب باشد با این بیان که هر یک گوشه‌ای از حقیقت را بیان کرده باشد.

جواب این اشکال آن است که ما رتبهٔ موافقت با عامه را بعد از عدم امکان جمع عرفی دانستیم و در این صورت امکان جمع عرفی وجود دارد و بنابراین به حمل بر تقیه که لازمهٔ آن رفتن به سراغ عامه است، نوبت نمی‌رسد.

۲. دلایل قول صاحب حدائق

قبل از آن که به ذکر دلایل صاحب حدائق بپردازیم، لازم است این نکته را متذکر شویم که در فهم مراد او، بین وحید بهبهانی و شیخ انصاری اختلاف واقع شده است.

وحید بهبهانی معتقد است که صاحب حدائق در مقام ترجیح یکی از دو خبر بر

دیگری، لازم نمی‌داند که حتماً خبری که حمل بر تقیه می‌شود، موافق با عامه باشد. بلکه ممکن است هر دو خبر مخالف با عامه بوده و با این حال یکی از آن‌ها حمل بر تقیه بشود. اما شیخ انصاری برداشت دیگری دارد[۱] و مراد وی را چنین بیان می‌کند:

صاحب حدائق در مقدمهٔ اوّل از کتاب خود ثابت کرد که کتب اخبار از روایات دروغین پاکسازی شده است. در این هنگام این سؤال پیش می‌آید که علّت وجود اخبار متعارضه در این کتب چیست؟

وی در مقام جواب به این پرسش این نکته را بیان می‌کند که قسمت اعظم اختلاف اخبار از ناحیهٔ خود ائمه علیهم‌السلام ناشی شده است، زیرا آن‌ها برای شناخته نشدن اصحابشان بیان‌های متفاوتی برای آن‌ها داشتند تا آن‌ها به یک مذهب شناخته نشوند و بدین سبب مورد تعرّض دشمنان واقع نگردند.

سپس برای اثبات این منظور به ذکر اخباری پرداخته است، که به زعم او طبق این اخبار، تقیه هم‌چنان که ممکن است به وسیلهٔ بیان موافق عامه حاصل شود، ممکن است به جهت مجرّد القای خلاف بین شیعه نیز حاصل گردد بدون آن‌که نیازی به موافقت با عامه داشته باشد.[۲]

بنابراین، طبق برداشت شیخ، صاحب حدائق تنها در صدد بیان انحای مختلف حصول تقیه بوده است، نه آن که در مقام ترجیح، موافقت با عامه را شرط نداند.

از میان این دو برداشت، برداشت وحید درست و برداشت شیخ نادرست است، زیرا اوّلاً: مقدمه‌ای که در آن، این مطلب مطرح شده است، آغاز مقدمهٔ اوّل حدائق است و مقدمه‌ای که در آن به اثبات صحّت اخبار کتب روایی پرداخته، ادامهٔ مقدمهٔ اوّل[۳] و مقدمه دوم[۴] است و شیخ جای این دو مطلب را بر عکس تصوّر نموده و به

---

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۸۰۹؛ «فمراد المحدّث المذکور لیس‌الحمل علی التقیة مع عدم الموافقة فی مقام الترجیح کما اورده علیه بعض الاساطین فی جملة المطاعن علی ما ذهب الیه من عدم اشتراط الموافقة فی الحمل علی التقیة».

۲. همان.

۳. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج۱، ص۸.

۴. همان، ص۱۷.

نتیجه‌گیری اشتباه خود پرداخته است.

ثانیاً: ظاهر عبارت صاحب حدائق آن است که در مقام ترجیح، موافقت با عامه را شرط نمی‌داند، زیرا در ابتدای کلام خود چنین می‌گوید:

حیث ان اصحابنا ـ رضوان الله علیهم ـ خصوا الحمل علی التقیة بوجود قائل من العامّة وهو خلاف ما ادی الیه الفهم الکلیل؛[1]

چون فقهای شیعه حمل بر تقیه را به موارد وجود قائلی از عامه اختصاص دادند و این، خلاف فهم ناقص من است... .

وی با این عبارت، نظر خود را در مقابل نظر اصحاب مطرح کرده است، و واضح است که اصحاب در مقام ترجیح وجود قائلی از عامه را شرط می‌دانند نه آن‌که در مقام انحای مختلف تقیه با صاحب حدائق مخالف باشند.

ثالثاً: با تتبّع در موسوعهٔ فقهی الحدائق الناضره فهم وحید تأیید می‌گردد، زیرا در موارد فراوانی، صاحب حدائق در مقام ترجیح یکی از دو خبر بر دیگری، بدون آن که آن خبر موافق با عامه باشد، آن را حمل بر تقیه نموده و در مقام استدلال، اشاره به مقدمهٔ اوّل کتاب خود می‌کند که در آن‌جا در حمل بر تقیه، موافقت با عامه را شرط ندانسته است.[2]

حال پس از این مقدمه به بیان تفصیلی مدعای صاحب حدائق و دلایل او می‌پردازیم.

مدعای صاحب حدائق که مقدمهٔ اوّل کتاب خود را به آن اختصاص داده، آن است که در حمل بر تقیه، مطابقت خبر محمول با عامّه لازم نیست، زیرا گاهی ائمّه علیهم السلام به جهت حفظ خود و یارانشان، چاره را در آن می‌دیدند که خود بین اصحابشان، در مسائل، اختلاف بیندازند.

---

۱. همان، ص ۵۰.

۲. برای نمونه ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۵۳، ج ۳، ص ۳۳ و ج ۵، ص ۴۱ و ۲۳۰، ج ۶، ص ۱۴۳ و ۱۴۴، ج ۱۱، ص ۳۶۷، ج ۱۲، ص ۸۲، ج ۱۴، ص ۴۲۸، ج ۱۹، ص ۲۸۲ و... .

سپس ایشان برای اثبات این مدعای خود به شش حدیث از قرار زیر متوسل می‌شود:

۱. روایت زراره از امام باقر﵇ که در آن آمده است:

سألته عن مسألة فاجابنی، ثم جاءه رجل فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابنی، ثم جاء رجل آخر فاجابه بخلاف ما اجابنی واجاب صاحبی، فلما خرج الرجلان قلت: یا ابن‌رسول‌الله! رجلان من اهل العراق من شیعتکم قدما یسألان فاجبت کل واحد منهما بغیر ما اجبت به صاحبه؟ فقال: یا زرارة! ان هذا خیر لنا وابقی لکم ولو اجتمعتم علی امر واحد لصدقکم الناس علینا ولکان اقلّ لبقائنا وبقائکم. قال: ثم قلت لابی عبدالله﵇: شیعتکم لو حملتموهم علی الاسنّة او علی النار لمضوا و هم یخرجون من عندکم مختلفین. قال: فاجابنی بمثل جواب ابیه.

زراره می‌گوید: از امام باقر﵇ حکم مسئله‌ای را پرسیدم و آن حضرت﵇ به من جوابی داد. سپس مردی حکم همان مسئله را پرسید و امام﵇ جواب دیگری غیر از جوابی که به من داده بود، به او داد، آن‌گاه مرد سومی حکم همان مسئله را پرسید و امام﵇ جواب سومی به او داد.

وقتی آن دو مرد از نزد امام﵇ بیرون رفتند، من عرض کردم: ای پسر رسول خدا! دو نفر از شیعیان شما، از مردم عراق، حکم مسئله‌ای را می‌پرسند و شما دو جواب مختلف می‌دهید؟!

امام﵇ فرمود: ای زراره! چنین عملی برای‌ما بهتر است و موجب بقای شما (شیعیان) خواهد شد و اگر شما همگی یک سخن بگویید (واختلافی نداشته باشید) مردم شما را تصدیق کرده و این به ضرر ما خواهد بود و برای بقای ما و شما خطرناک‌تر است.

زراره می‌گوید: (روزی) من به امام صادق﵇ عرض کردم: اگر شما به شیعیان خود فرمان نشستن بر روی نیزه و یا رفتن در آتش بدهید، اطاعت خواهند کرد (اما با این جواب‌های متفاوت شما) آن‌ها از نزد شما خارج می‌شوند در حالی که بینشان

اختلاف افتاده است. امام صادق﵇ نیز جوابی همانند جواب پدرش به من داد.

آن‌گاه صاحب حدائق در ذیل این حدیث چنین می‌نگارد:

به صراحت این خبر در اختلاف پاسخ‌های امام﵇ در یک مسئله و در یک مجلس بنگر و تعجب زراره را نظاره‌گر باش، و اگر اختلاف افکنی امام﵇ به جهت موافقت با عامه بود، یک جواب موافق با عامه از سوی امام﵇ کافی بود و زراره از آن تعجب نمی‌کرد، زیرا می‌دانست امام﵇ در بعضی از موارد مطابق با مذهب عامه تقیه می‌کند، و شاید علّت جواب‌های مختلف امام﵇ آن باشد که وقتی شیعیان با جواب‌های مختلف از نزد امام خارج شوند و آن جواب‌ها را نقل کنند، مذهب آن‌ها نزد عامه سخیف به نظر آید و عامه آن‌ها را در نقلشان تکذیب می‌کنند و نسبت نادانی و عدم دین‌داری به آن‌ها می‌دهند و در نظرشان پَست جلوه‌گر می‌شوند، اما اگر شیعیان اتفاق کلمه داشته باشند، عامه آن‌ها را تصدیق نموده و دشمنی خود را با شیعیان و پیشوا و مذهبشان شدت می‌بخشند و به همین مطلب، امام﵇ با کلام خود اشاره می‌کند که: «اگر شما بر یک نظر متفق باشید، مردم شما را تصدیق کرده و این به ضرر ما خواهد بود».[1]

دربارهٔ این حدیث و نحوهٔ استدلال صاحب حدائق می‌توان گفت:

اوّلاً: بحث ما دربارهٔ حمل بر تقیه در روایات فقهی است، در حالی که فقهی بودن پرسش‌ها و پاسخ‌های مختلف امام در این حدیث قطعی نیست، زیرا این احتمال وجود دارد که پرسش‌ها در ناحیهٔ اعتقادات و مسائل کلامی بوده باشد که خارج از بحث ماست.

ثانیاً: ممکن است جواب‌های مختلف امام﵇ هر کدام ناظر به گوشه‌ای از مسئله باشد که در این صورت روایت از مسئله تقیه خارج خواهد شد.

ثالثاً: اختلاف انداختن بین اصحاب به وسیلهٔ جواب‌های مختلف، با عدم موافقت با عامه ملازمه ندارد و ممکن است امام﵇ در هر کدام از جواب‌های مختلف، مطابق با

---

۱. همان، ج ۱، ص ۵ـ۶

مذهبی از مذاهب عامه یا قولی از آن‌ها جواب داده باشد و این سخن صاحب حدائق که اگر بنا به رعایت موافقت عامه بود، تنها یک جواب مطابق با مذهب آنان کافی بود، صحیح نیست، زیرا ممکن است در مسئله‌ای مانند ایام نفاس، عامه دارای اقوال مختلفی باشند که جواب‌های مختلف امام مطابق با قولی از آنان باشد.

شاید عبارت شیخ انصاری در مقام ردّ صاحب حدائق نیز ناظر به این جواب باشد که می‌فرماید:

> این نظر ضعیف است، زیرا در بیش‌تر موارد، به وسیلهٔ اظهار موافقت با دشمنان، ترس از بین می‌رود، اما زایل شدن ترس، به صرف دیدن اختلاف شیعیان از سویی و متفق بودن همهٔ آن‌ها در اختلاف با عامه (به گونه‌ای که هیچ‌یک از روایت شیعیان موافق با عامه نباشد)، اگرچه امکان حصول دارد، اما موارد آن بسیار کم است، پس در حل تعارض قسمت عمدهٔ اخبار متعارضه، نمی‌توان به این نظریه قائل شد.[1]

رابعاً: از عبارات صاحب حدائق چنین استفاده می‌شود که امام علیه السلام با این عمل خود باعث می‌شد تا مذهب شیعه در نظر مردم سخیف به نظر آید و شیعیان منسوب به جهل و عدم دین شوند تا بدین وسیله جان آنان و امامشان حفظ شود. در حالی که این کلام با روح تقیه و نیز مذهب شیعه و سیرهٔ ائمّه علیهم السلام ناسازگار و کلامی غیر عقلایی است، زیرا معنا ندارد، به جهت حفظ جان، عزیزترین و گرامی‌ترین چیز یعنی مذهب را سخیف نشان داد، علاوه بر آن که حفظ جان نیز مبتنی بر این امر نبوده و به کم‌تر از آن نیز حاصل می‌شده است.

بلکه معنای عبارت «لصدقکم الناس علینا» آن است که اگر همگی شما متفقاً در یک مسئله از قول ما مطلبی را نقل کنید، مردم شیعه بودن شما را می‌فهمند و از آن علیه ما بهره‌برداری می‌کنند. در حالی که اگر فتاوی که از ما نقل می‌کنید، مختلف باشد، شیعه

---

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۸۰۹ و ۸۱۰؛ «وهذا الکلام ضعیف لان الغالب اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الاعداء واما الاندفاع بمجرّد رؤیة الشیعة مختلفین مع اتفاقهم علی مخالفتهم فهو وان امکن حصوله احیاناً لکنه نادر جدا فلا یصار الیه فی جلّ الاخبار المختلفة».

بودن شما کشف نخواهد گشت، زیرا هم‌چنان که شما از ما نقل قول می‌کنید، پیروان دیگر مذاهب نیز از ما نقل قول می‌کنند که ما در جواب هر کدام از آن‌ها مطابق مذهبشان جواب می‌دهیم. بنابراین، با اختلاف جواب‌ها و موافقت آن‌ها با مذاهب عامه، مردم شما را همانند یکی از مذاهب عامه به حساب خواهند آورد که این مطلب با وجود قولی از عامه در جواب‌های امام‌ﷺ سازگارتر است تا عدم آن.

از این تقریر اختلاف نظر دیگری که با صاحب حدائق در این حدیث پیدا کردیم، روشن می‌شود و آن این است که به نظر صاحب حدائق، هنگام نقل جواب‌های مختلف امام‌ﷺ از سوی اصحاب، مردم آن‌ها را به شیعه بودن می‌شناسند و این جواب‌ها را حمل بر سخافت مذهب و جهل و عدم دین راویان می‌کنند. اما طبق این تقریر، اصولاً جواب‌های مختلف امام‌ﷺ و به تبع نقل آن‌ها از سوی اصحاب به علّت شناخته نشدن اصحاب است، که مؤید این تقریر، عبارات روایات دیگر مانند عبارت حدیثی است که در ذیل می‌آید.

۲. روایت دیگر، روایت سالم ابی‌خدیجه از امام صادق‌ﷺ است که راوی می‌گوید:

سأله انسان وانا حاضر فقال: ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا یصلّی العصر وبعضهم یصلّی الظهر. فقال: انا امرتهم بهذا لو صلّوا علی وقت واحد لعرفوا فاخذ برقابهم... ؛[1]

شخصی در حضور من به امام صادق‌ﷺ عرض کرد: بعضی از اوقات من به مسجد می‌روم و مشاهده می‌کنم که بعضی از شیعیان نماز ظهر و بعضی دیگر نماز عصر را می‌خوانند (علّت این اختلاف چیست؟) امام‌ﷺ فرمود: من به آن‌ها چنین فرمان داده‌ام، زیرا اگر همگی آن‌ها در یک وقت نماز گزارند، شناخته می‌شوند و جانشان در خطر می‌افتد.

صاحب حدائق در ذیل این حدیث چنین می‌گوید:

این روایت نیز در تأیید نظر ما صراحت دارد، زیرا واضح است که در این‌جا نمی‌توان

---

۱. همان، ص۶

در حمل بر تقیه، موافقت با عامه را لحاظ کرد، زیرا آن‌ها در جدا انداختن بین وقت نماز ظهر و عصر و مداومت بر این عمل، اتفاق دارند.[۱]

اما باید توجه داشت که برخلاف نظر صاحب حدائق در هر حال عمل یک دسته از اصحاب مخالف عامه و عمل دستهٔ دیگر موافق آن‌ها بوده است، زیرا برای این مسئله دو صورت متصوّر است:

صورت اوّل آن که راوی در وقتی وارد مسجد شده است که به نظر عامّه، در آن وقت، نماز ظهر خوانده می‌شود، در این هنگام، دسته‌ای که نماز ظهر می‌خوانده‌اند، علاوه بر آن‌که طبق مذهب شیعه عمل مستحبی را انجام می‌داده‌اند، موافق عامه نیز عمل می‌کرده‌اند و دسته‌ای که نماز عصر می‌خوانده‌اند، آن را با ظهر جمع کرده بودند که در مذهب شیعه عملی جایز است.

صورت دوم آن است که راوی در وقت نماز عصر در نظر عامه، وارد مسجد شده است، در این هنگام آنان که نماز ظهر می‌خوانده‌اند، آن را از اوّل وقت تأخیر انداخته بودند که در مذهب شیعه جایز است و آنان که نماز عصر را در وقت فضیلتش به جای می‌آورده‌اند، علاوه بر آن که طبق مذهب شیعه عمل مستحبّی انجام می‌داده‌اند، عملشان با مذهب عامه نیز موافق بوده است.

پس در هر حال، عمل دسته‌ای از اصحاب در ظاهر با عامه موافق بوده است، و این‌که صاحب حدائق اتفاق عامه بر تفریق بین دو وقت ظهر و عصر را مطرح کرده است، ناشی از خلط بین عمل و فتوا است. چون آن‌چه در این روایت به آن فرمان داده شده است، عمل است؛ یعنی به‌جای آوردن نماز ظهر یا عصر که این با مذهب عامه در ظاهر سازگار است، و آن‌چه در عامه قول به آن طبق نظر صاحب حدائق وجود ندارد، مسئلهٔ فتوا به جمع بین ظهر و عصر است که در این روایت مطرح نشده است.

۳. روایت دیگری که صاحب حدائق به آن استناد کرده، روایتی است که می‌گوید:

---

۱. همان.

انه سئل عن اختلاف اصحابنا فی المواقیت؟ فقال: انا خالفت بینهم؛[۱]

از امام صادق‌ؑ دربارهٔ اختلاف شیعیان در مواقیت حج سؤال شد، امام‌ؑ فرمود: من خود بین آن‌ها اختلاف انداخته‌ام.

این روایت هم علاوه بر آن که از نظر سندی مرسل است، چیزی زاید بـر روایت قبلی ندارد، زیرا دربارهٔ اختلاف اصحاب در مواقیت حج است.

۴. در نقل دیگری حریز از امام صادق‌ؑ چنین نقل می‌کند:

قلت له: انه لیس شیء اشدّ علیّ من اختلاف اصحابنا. قال: ذلك من قِبَلی؛[۲]

به امام‌ؑ گفتم: چیزی بر من سخت‌تر از اختلاف یارانمان نیست. امام‌ؑ فرمود: این اختلاف از ناحیهٔ من است.

در این روایت اوّلاً: سخن از اختلاف اصحاب است که این اختلاف اعمّ از مسائل کلامی و فقهی است.

ثانیاً: منشأ بودن امام‌ؑ برای اختلاف، با عدم موافقت بعضی از اطرافِ اختلاف با عامّه، ملازمه‌ای ندارد.

۵. در کتاب معانی الاخبار از امام کاظم‌ؑ نقل شده است:

اختلاف اصحابی لکم رحمة وسئل عن اختلاف اصحابنا فقالؑ: انـا فـعلت ذلك بکم ولو اجتمعتم علی امر واحد لاخذ برقابکم ؛[۳]

اختلاف یارانم، رحمتی است برای شما و از امام‌ؑ دربارهٔ اختلاف شیعیان سـؤال شد، امام‌ؑ جواب داد: من این اختلاف را بین شما انداختم، زیرا اگر شما بر یک نظر متفق می‌شدید، جانتان در خطر می‌افتاد.

این روایت نیز علاوه بر مرسل بودن از نظر محتوایی با دو اشکال روایت سابق نیز مواجه است.

---

۱. همان، ص۷.
۲. همان.
۳. همان.

۶. آخرین روایتی که صاحب حدائق به آن استناد می‌کند، روایت موسی بن اشیم است که می‌گوید:

کنت عند ابی‌عبدالله ﷺ فسأله رجل عن آیة من کتاب الله عزوجل، فاخبره بها. ثم دخل علیها داخل فسأله عن تلك الآیة، فاخبره بخلاف ما اخبر به الاوّل. فدخلنی من ذلك ما شاءالله الی ان قال: فبینما انا کذلك اذ دخل علیه آخر فسأله عن تلك الآیة فاخبره بخلاف ما اخبرنی واخبر صاحبی، فسکنت نفسی وعلمت ان ذلك منه تقیة.

ثم التفت الیّ فقال: یا ابن اشیم! ان الله عزوجل فوض الی سلیمان بن داود فقال: ﴿هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغیر حساب﴾[1] وفوض الی نبیه ﷺ فقال ﴿ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا﴾[2] فما فوض الی رسول‌الله ﷺ فقد فوضه الینا؛[3]

من نزد امام صادق ﷺ بودم که مردی از آن حضرت ﷺ معنای آیه‌ای از قرآن را پرسید، امام ﷺ جوابی به او داد؛ سپس دیگری وارد شد و از همان آیه پرسید: امام ﷺ جوابی غیر از جواب اوّل به او داد، در این هنگام وسوسه و شکی در درون من پیدا شد، سپس سومی وارد شد و از همان آیه پرسید: امام ﷺ جواب سومی به او داد ؛ در این هنگام من سکون نفس پیدا کردم و دانستم که جواب‌های مختلف امام ﷺ از روی تقیه است. سپس امام ﷺ رو به من کرد و فرمود: ای ابن اشیم! خداوند عزوجل به سلیمان تفویض کرد و فرمود: «این بخشش ماست، پس (بر آنان) منت بنه یا آن‌که (از بخشش به آن‌ها) خودداری کن و حسابی در این کار نیست». و به پیامبر اکرم ﷺ نیز تفویض کرد و فرمود: «هر آن‌چه رسول برای شما آورد، بگیرید و از آن‌چه نهی کرد، باز ایستید» و هر چه به رسولش تفویض کرده به ما نیز واگذار نموده است.

---

۱. ص (۳۸) آیهٔ ۳۹.

۲. حشر (۵۱) آیهٔ ۷.

۳. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۷ـ۸.

دربارهٔ این روایت می‌توان گفت:

اوّلاً: این روایت دربارهٔ تفسیر آیه‌ای از آیات قرآن است و ربطی به مسئله فقهی که در آن از موافقت با عامه بحث می‌شود، ندارد.

ثانیاً: ممکن است تفسیرهای مختلف امام ناشی از «ذات بطون» بودن آیات قرآنی باشد که امام‌ﷺ در هر جواب خود اشاره به وجه و بطنی از آیه کرده باشد، که در این هنگام روایت از مبحث تقیه خارج خواهد شد و این‌که راوی می‌گوید: «وعلمت ان ذلك منه تقية» تنها سخن او است که مورد تأیید امام‌ﷺ نیز قرار نگرفته است. بلکه راوی در این فهم خود به خطا رفته است، زیرا امام‌ﷺ پس از این جواب‌های مختلف، مسئله تفویض را مطرح می‌کند که شامل تفویض در بیان معارف الهی نیز می‌شود و اشاره‌ای به مسئله تقیه نمی‌کند.

ثالثاً: از جواب قبل روشن شد که اصولاً این روایت حتی ربطی به مدعای دیگر صاحب حدائق یعنی این‌که اختلاف از ناحیهٔ امام است، ندارد، زیرا چنان که گفته شد، اختلاف در تفسیر، ناشی از ذات وجوه بودن آیات قرآنی از یک سو و مسئله تفویض یعنی وابسته بودن زمان بیان تفسیرهای مختلف به صلاح‌دید امام از سوی دیگر، می‌باشد. علاوه بر این‌که امام‌ﷺ در این روایت هیچ اشاره‌ای به این‌که اختلاف از ناحیهٔ خود اوست، نمی‌کند.

از بررسی این روایات شش‌گانه، صرف نظر از ضعف سندی برخی از آن‌ها، چنین به دست آمد که هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌تواند صاحب حدائق را در اثبات مدعای خود یاری دهد، علاوه بر آن که بعضی از آن‌ها مثل روایت ششم، اصولاً ربطی به مدعای ایشان ندارد.

شاید با در نظر گرفتن بعضی از همین روایات است که شیخ انصاری در نقد سخن صاحب حدائق می‌گوید: روایاتی که وی برای مدعای خود ذکر نموده، نه تنها بر مدعای او دلالت ندارد، بلکه بعضی از آن‌ها صراحتاً برخلاف مدعایش دلالت می‌کند.[1]

---

۱. عبارت شیخ چنین است: «ان بعض المحدثین کصاحب الحدائق وان لم یشترط فی التقیة موافقة الخبر لمذهب العامّة لاخبار تخیّلها دالّة علی مدعاه، سلیمة عما هو، صریح فی خلاف ما ادعاه الّا...» (فوائد الاصول، ص۸۰۹).

ج) رتبهٔ موافقت با عامه در میان مرجّحات

از مباحثی که دربارهٔ تعیین رتبهٔ سه شرط قبلی، یعنی تعارض، تکافؤ و عدم امکان جمع عرفی انجام شد، به خوبی تقدّم رتبی آن‌ها بر موافقت با عامه روشن گشت.

اما نکتهٔ قابل توجه آن است که در بعضی از روایات، موافقت با عامه در کنار مرجحاتی همچون مشهور و موافقت با کتاب ذکر شده است که برای تبیین جایگاه آن به بحث رتبه‌بندی مرجحات نیازمندیم. در این تبیین، اختلافات فراوانی بین فقها و اصولیین شیعه رخ داده است که قبل از ذکر این اختلافات، انواع مرجحات وارد شده در روایات را به اجمال بیان می‌کنیم:

روایاتی که در آن‌ها موافقت با عامه مطرح شده است به دو دسته تقسیم می‌شوند:

دستهٔ اوّل روایاتی است که در آن‌ها تنها موافقت با عامه مطرح شده و ذکری از مرجحات دیگر به میان نیامده است که تمام روایات گروه دوم که در آن‌ها در ظاهر حتی مسئله تعارض نیز مطرح نشده بود از این دسته به حساب می‌آید و هم‌چنین از میان هفت روایت گروه اوّل به جز سه روایتی که در هنگام ذکر دستهٔ دوم به آن خواهیم پرداخت، از این دسته هستند.

دستهٔ دوم روایاتی است که در آن‌ها موافقت با عامه در کنار دیگر مرجّحات ذکر شده است که تنها سه روایت از گروه اوّل چنین هستند که عبارت‌اند از:

۱. مقبولهٔ عمر بن حنظله[۱] (روایت شمارهٔ ۱ گروه اوّل).

۲. روایت عبدالرحمن بن ابی‌عبدالله[۲] (روایت شمارهٔ ۳ گروه اوّل).

۳. مرفوعهٔ زراره[۳] (روایت شمارهٔ ۷ گروه اوّل).

مرجحاتی که در روایت عمر بن حنظله ذکر شده به ترتیب عبارت است از:

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۵ـ۷۶، ح۱.

۲. همان، ص۸۴، ح۲۹.

۳. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۷۷۳.

۱. صفات راوی، مانند اعدلیت، افقهیت در حدیث و اورعیت ؛

۲. شهرت روایی ؛

۳. موافقت با کتاب ؛

۴. موافقت با سنّت ؛

۵. مخالفت با عامّه.

مرجحات ذکر شده در روایت عبدالرحمن بن ابی‌عبدالله نیز به ترتیب عبارت است از:

۱. موافقت با کتاب ؛

۲. مخالفت با اخبار عامّه.

و بالأخره مرجحات ذکر شده در روایت زراره عبارت است از:

۱. شهرت روایی ؛

۲. صفات راوی، مانند اعدلیت و اوثقیت ؛

۳. مخالفت با عامه ؛

۴. موافقت با احتیاط.

از میان این سه روایت باید تنها روایت اوّل را ملاک قرار دهیم، زیرا روایت سوم، علاوه بر مرفوعه بودن، تنها از کتاب عوالی اللئالی نقل شده است و حتی در کتب علّامهٔ حلّی که ابن ابی‌جمهور مدّعی نقل از اوست، این روایت مشاهده نشده است.

روایت دوم هم گرچه ممکن است با پذیرش مبنای شهید صدر[1] از ضعف سند خارج شود، اما از نظر محتوا از آن‌جا که مرجّحات کم‌تری را نسبت به مقبوله مطرح کرده است، حمل بر مقبوله می‌شود؛ هم‌چنان که با روایات دیگر که تنها به ذکر مخالفت با عامه به عنوان مرجّح پرداخته‌اند، چنین برخورد می‌شود، زیرا امام علیه السلام در این روایات در صدد بیان تمام مرجحات نبوده است.

---

۱. سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس سید محمدباقر صدر)، ج۷، مباحث الحجج والاصول العملیة، الجزء الرابع، تعارض الادلّة الشرعیه، ص ۳۵۰ ـ ۳۵۷.

به هر حال، در مقبولهٔ عمر بن حنظله پنج مرجّح ذکر شده است که از نظر اصولیون به سه نوع از قرار زیر تقسیم می‌شود:

۱. مرجّح صدوری؛ یعنی مرجّحی که صدور یک روایت را نسبت به روایت دیگر تقویت می‌کند که عبارت است از: ترجیح به صفات راوی و ترجیح به موافقت با شهرت روایی.

۲. مرجّح مضمونی؛ یعنی مرجّحی که مضمون یک روایت را نسبت به روایت دیگر، نزدیک‌تر به واقع می‌سازد که در این‌جا عبارت است از: موافقت با کتاب و سنّت.

۳. مرجّح جهتی؛ یعنی مرجّحی که در هنگام تعارض دو روایت، جهت صدور یک روایت را تعیین می‌کند؛ بدین معنا که آن روایت برای بیان حکم واقعی صادر شده است و نه برای بیان خلاف آن به جهت تقیه و غیر آن از مصالح دیگر.[1] این نوع مرجّح در مقبوله عبارت است از: مخالفت با عامّه.

قبل از آن‌که اختلاف فقها و اصولیین را دربارهٔ رتبه‌بندی این مرجّحات ذکر کنیم، لازم به یادآوری است که در بعضی از مباحث گذشته مخالفت با عامه را هم مرجّح مضمونی دانستیم و هم مرجّح جهتی، بنابراین ممکن است چنین تصور شود که بحث در این‌جا منحصر به ترتیب‌بندی بین مرجحات صدوری و مرجّحات جهتی و مضمونی است، در حالی که اوّلاً: این قول از سوی فقها و اصولیون کم‌تر مورد قبول قرار گرفته است.

ثانیاً: بر فرض مرجح مضمونی بودن مخالفت با عامه، باز هم در رتبه‌بندی مرجّحات سه‌گانهٔ مضمونی، یعنی موافقت با کتاب و سنّت و مخالفت با عامه، این بحث مطرح است.

لذا در این‌جا برای آن‌که از اصطلاح اصولیین خارج نشویم، هر جا سخن از مرجّح مضمونی به میان می‌آوریم، مخالفت با عامه را تحت دایرهٔ آن قرار نمی‌دهیم.

---

۱. شیخ انصاری، همان، ص ۸۰۱.

بررسی اقوال

در رتبه‌بندی مرجحات، اقوالی از قرار زیر مطرح شده است:

۱. تقدیم مرجّح مضمونی بر صدوری، و صدوری بر جهتی

این نظر از عبارات شیخ طوسی استفاده می‌شود که هنگام ذکر مرجحات، ابتدا ترجیح به کتاب و سنّت و سپس ترجیح به اجماع و آنگاه ترجیح به صفات روات و عدد آن‌ها و در پایان ترجیح به مخالفت عامه را مطرح می‌کند.[۱]

اما وی هیچ دلیل عقلی یا نقلی را برای قول خود مطرح نمی‌کند تا در این‌جا قابل نقد و بررسی باشد. و نمی‌توان مستند او را روایت مقبولهٔ عمر بن حنظله دانست، زیرا اوّلاً: در این کلام ترتیب مقبوله رعایت نشده است، چراکه در مقبوله، ترجیح به صفات راوی و شهرت مقدم بر ترجیح به موافقت با کتاب و سنّت ذکر شده است.

ثانیاً: در مقبوله منظور از عبارت «فان المجمع علیه لا ریب فیه» به قرینهٔ عبارت بعد از آن یعنی «فان کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم» شهرت روایی است.

در حالی که منظور شیخ طوسی به قرینهٔ عبارت «وکانت فتیا الطائفة مختلفة» اجماع فتوایی است.

بنابراین، رتبه‌بندی شیخ طوسی قابل قبول نیست.

---

۱. همان، ص۷۸۵ به نقل از: عدّة الاصول، ص۶۰؛ «واما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت، فانه یحتاج فی العمل ببعضها الی ترجیح والترجیح یکون باشیاء. منها: ان یکون احد الخبرین موافقاً للکتاب او السنّة المقطوع بها والآخر مخالفاً فانه یجب العمل بما وافقهما وترک ما خالفهما وکذلک ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة والآخر یخالفه وجب العمل بما یوافقه وترک ما یخالفهم، فان لم یکن مع احد الخبرین شیء من ذلک وکانت فتیا الطائفة مختلفه نظر فی حال رواتهما فان کان رواته عدلاً وجب العمل به وترک غیر العدل... فان کان رواتهما جمیعاً عدلین نظر فی اکثرهما رواةً وعمل به وترک العمل بقلیل الرواة، فان کان رواتهما متساویین فی العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامّة وترک العمل بما یوافقهم...».

۲. هم‌سطح بودن مرجحات

این قول از سوی آخوند خراسانی ابراز شده که مبتنی بر دو مقدمه است:

مقدمه اوّل: همهٔ مرجحات در واقع به مرجّح سندی و صدوری بازگشت می‌کند؛ بدین معنا که هر کدام از مرجحات، صدور خبر صاحب مرجح را در مقابل صدور خبر بدون مرجّح، قطعی می‌کند، در نتیجه به عدم صدور خبر بدون مرجّح، حکم می‌شود.

مقدمه دوم: ایشان با قبول تعدی از مرجحات منصوصه در روایات، ملاک در مرجّح بودن را هر چیزی قرار داده که موجب ظن به صدق خبر یا موجب اقربیّت خبر صاحب ترجیح به واقع گردد.

از این‌رو، صاحب کفایه هنگام تعارض مرجحات، مسئله را به باب تزاحم برده و برای تعیین حجّت، رجوع به مناط قوی‌تر را مطرح می‌کند، حال چه مناط قوی‌تر در خبر موافق با مشهور باشد یا در خبر مخالف عامه، و در صورت تساوی مناط‌ها، قائل به تخییر می‌شود.[۱]

از آن‌جاکه مقدمهٔ اوّل ایشان در واقع خارج کردن مرجحات از ترجیح و بردن آن‌ها به باب «تمییز حجت از لاحجت» است و قبلاً در بحث «مرجح یا ممیز» آن را نقد کردیم، در این‌جا از بررسی بیش‌تر این نظر، خودداری می‌کنیم.

۳. تقدیم مرجّح جهتی بر دیگر مرجحات

این نظر به وحید بهبهانی نسبت داده شده[۲] و میرزا حبیب‌الله رشتی، شاگرد شیخ انصاری، تلاش فراوانی در به اثبات رساندن آن نموده است.[۳]

---

۱. محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ج۲، ص ۴۱۰ـ۴۱۲.

۲. همان، ص ۴۱۲.

۳. صاحب کفایه می‌نویسد: «وبالغ فیه بعض اعاظم المعاصرین» (همان) و مشکینی در حاشیه، مراد از این بعض را میرزا حبیب‌الله رشتی می‌داند.

البته عبارات رشتی در این باره دچار نوعی اضطراب است، زیرا ایشان هر چند در ابتدای بحث این نظر را ذکر می‌کند،[۱] ولی هنگام ذکر تحقیق خود، به تأیید تقدیم مرجّح جهتی بر مرجّح دلالی می‌پردازد.[۲] سپس تقدیم مرجّح مضمونی موافقت با کتاب بر مرجّح جهتی مخالفت با عامه را مطرح می‌کند[۳] که در تناقض با عبارات قبلی اوست.

دلیل ایشان بر تقدیم مرجّح جهتی را می‌توان از بحثی که دربارهٔ تقدیم مرجّح جهتی بر ترجیح به صفات منعقد کرده است، استفاده نمود و از عبارات بعدی او تعمیم این دلیل به دیگر مرجحات نیز استفاده می‌شود.

به طور خلاصه دلیل ایشان چنین است: اگر خبر موافق با عامه که در تعارض با خبر دیگر واقع شده است، از معصوم‌ﷺ صادر شده باشد، خبری تقیه‌ای خواهد بود که به جهت بیان حکم واقعی ایراد نشده است، زیرا در حدیث آمده است: «ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیه التقیه» در نتیجه در این هنگام نوبت به بررسی دیگر مرجّحات نمی‌رسد، و اگر این خبر در واقع صادر نشده باشد، خبری دروغ است و دیگر با خبر مقابل خود تعارضی ندارد تا به مرجّحات رجوع بکنیم.[۴]

آن‌چه دربارهٔ این دلیل می‌توان گفت این است که:

اوّلاً: بحث ما راجع به واقع و نفس‌الامر نیست، بلکه بحث دربارهٔ دو خبر متعارضی است که در ظاهر تمام ملاک‌های حجیّت ظاهری را دارا هستند و به عبارت دیگر، بحث ما در مورد «ترجیح مرجح بر مرجح دیگر» است نه در تمیز حجت از لاحجت. بنابراین شقّ دوم کلام ایشان از محلّ بحث بیرون است.

---

۱. میرزا حبیب الله رشتی، بدایع الافکار، ص۴۵۵؛ «ان المرجحات الدلالیة مقدم علی الکلّ عدی مرجّح الجهة ای مخالفة العامّة فان فیه تحقیقاً یأتی».

۲. همان، ص۴۵۸.

۳. همان، ص۴۵۶؛ «لا اشکال فی تقدیم موافقة الکتاب علی مرجّحات الصدور مطلقا وعلی مرجّح الجهتیة ایضاً لان الکتاب لا یتطرق فیه التقیة فلا فائدة فی کون موافقة ما یوافق للعامة ومخالفة ما یخالف لهم».

۴. همان، ص۴۵۷؛ «ان الخبر الموافق للعامّة لا یخلو فی الواقع ونفس الامر اما صادر عن الامام فیدخل تحت قوله‌ﷺ ما سمعت منی یشبه قول الناس ففیه التقیة واما غیر صادر فلا معنی للتعبد بالکاذب الغیر الصادر فکیف یتعقل العمل به عند التعارض».

ثانیاً: عمومیّت شق اوّل کلام ایشان هم قابل قبول نیست، زیرا از مباحث گذشته روشن شد که حکم به تقیه‌ای بودن هر خبر موافق با عامه، حکمی نادرست است و بسیاری از احکام، میان عامه و خاصه مشترک‌اند.

جواب از استدلال ایشان به حدیث یاد شده نیز از مباحثی که قبلاً در مورد این حدیث بیان کردیم، روشن می‌شود.

از این‌جا روشن می‌شود دلیلی که در عبارات نائینی دربارهٔ این قول دیده می‌شود، دلیلی جداگانه نیست و به بخشی از همین دلیل باز می‌گردد.[۱]

و با دقت در آن می‌توان آن را به شق دوم دلیل میرزای رشتی که سخن از کاذب بودن خبر موافق با تقیه به میان آورده، برگرداند. علاوه بر آن که عبارت «لم یکن جامعاً لشرائط الحجیّة» قابلیّت بازگشت به هر دو شق را دارد؛ با این بیان که خبر موافق با عامه اگر به جهت تقیه صادر شده باشد، حکم واقعی را بیان نکرده، پس جهت صدور آن که یکی از شرایط حجیت است، ناتمام است و اگر کاذب باشد، شرط اصلی حجیت را که اثبات صدور است، ندارد.

۴. تقدیم مرجّح صدوری بر مضمونی و جهتی، و مرجّح مضمونی بر جهتی

این قول را که شامل سه ادعاست، می‌توان از کلمات شیخ انصاری به تفصیل زیر به دست آورد:

دربارهٔ ادعای اوّل یعنی تقدیم مرجّح صدوری بر مضمونی، شیخ در بحث موافقت با کتاب، ضمن اشاره به مقبولهٔ عمر بن حنظله چنین می‌گوید:

> اوّلین مرجحات در مقبوله، شهرت یکی از دو روایت و ندرت نقل روایت دیگر است که بعید نیست این مرجح بر موافقت کتاب مقدم باشد.[۲]

---

۱. محمدعلی کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس آیة‌الله نائینی)، ج۴، ص۷۹۰؛ «نظراً الی ان الخبر الموافق لهم لم یکن جامعاً لشرائط الحجیّة فلا تصل النوبة الی المرجحات الاخر».

۲. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۸۲۰؛ «... اوّل المرجحات الخبریّة فیه [ای فی المقبولة] هی شهرة احدی الروایتین وشذوذ الاخری ولابعد فی تقدیمه علی موافقة الکتاب».

البته ایشان مرجّح صدوری دیگر یعنی ترجیح به صفات را به صفات راوی از جهت حاکم و قاضی بودنش برمی‌گرداند[۱] که طبق این نظر این مرجّح از گردونهٔ ترتیب‌بندی مرجحات خارج خواهد شد.

به هر حال این ادعا مستند به مقبوله است که اجمالاً مورد قبول می‌باشد.

اما ادعای دوم وی یعنی تقدیم مرجّح صدوری بر جهتی، در بحث مرجّح جهتی چنین بیان شده است:

> اگر ترجیح به صدور با ترجیح جهت صدور در تزاحم واقع شود، بدین ترتیب که روایت دارای مرجح صدوری موافق با عامه باشد، ظاهراً اولویت با مرجح صدوری است، اگرچه روایت مقابل، مخالف عامه باشد (یعنی دارای مرجح جهتی باشد).[۲]

دلیل ایشان آن است که جهت صدور فرع بر اصل صدور است، پس هرگاه مرجّح صدوری در یکی از دو خبر متعارض وجود داشت، آن خبر را قطعی الصدور ساخته و خبر مقابل را از نظر صدور دچار اشکال می‌سازد که در این هنگام چاره‌ای جز طرح آن از نظر سند نداریم، و با این وصف دیگر نوبت به بحث از جهت صدور نمی‌رسد و اِعمال مرجّح جهتی هنگامی است که دو خبر از نظر مرجحات صدوری هم‌سطح و متکافئ باشند.[۳]

ما گرچه با این ادعای شیخ فی الجمله موافقیم، اما دلیل او را نمی‌پذیریم، زیرا فرض بحث ما در جایی است که دو خبر دارای تمام شرایط حجیّت باشند که در این هنگام بحث از تفرع جهت صدور بر اصل صدور بی معنا است، زیرا اصل صدور هر دو روایت برای ما وجداناً یا تعبداً ثابت شده است.

اما دلیل ما بر اثبات اجمالی این ادعا، مقبولهٔ عمر بن حنظله است که در آن

---

۱. همان.

۲. همان، ص۸۱۲؛ «اما لو زاحم الترجیح بالصدور الترجیح من حیث جهة الصدور بان کان الارجح صدوراً موافقاً للعامة فالظاهر تقدیمه علی غیره وان کان مخالفاً للعامة».

۳. همان، ص۸۱۲ و ۸۱۳.

مرجحات صدوری همانند موافقت یک خبر با شهرت روایی، بر مرجّح جهتی مقدم شده است.

شیخ ادعای سوم خود یعنی تقدیم مرجّح مضمونی بر جهتی را با عبارت زیر بیان می‌کند:

ترجیح به موافقت کتاب (مرجح مضمونی) بر ترجیح به مخالفت عامه مقدم است، زیرا تقیه در خبر موافق با کتاب و موافق با عامه متصور نیست.[۱]

توضیح آن که: ایشان در آغاز، معنای مخالفت با کتاب را در سه صورت تصوّر می‌کند: صورت اوّل آن که خبر مخالف نص است و کتاب ظاهر، مثل آن که خبر مخالف خاص باشد و کتاب عام، در این هنگام مقتضای قاعده تقدیم نص بر ظاهر است، زیرا فرض آن است که صدور خبر مخالف ثابت شده است.

صورت دوم آن که خبر مخالف تباین کلّی با کتاب داشته باشد که در این صورت مسلّماً کتاب بر خبر مقدم می‌شود و خبر مخالف از حجیّت می‌افتد و نوبت به مرجحات نمی‌رسد.

صورت سوم آن که خبر مخالف تباین کلّی با کتاب ندارد، بلکه رابطهٔ آن با کتاب به گونه‌ای است که با آن به نحوی قابل جمع است، مثل آن که با تصرف در ظاهر یکی، سازگاری بین آن‌ها حاصل می‌شود، که این صورت در موارد عام و خاص من وجه حاصل می‌شود.

در این هنگام، کتاب با خبر موافق با آن، روی هم رفته یک دلیل به حساب آمده و بر خبر مخالف ترجیح پیدا می‌کند که این ترجیح به علّت قطعیت سند کتاب حاصل می‌شود.[۲]

شیخ بحث از ترجیح به موافقت کتاب را تنها در این صورت منحصر می‌داند و

---

۱. همان، ص۸۱۹؛ «لکن هذا الترجیح [ای الترجیح بموافقة الکتاب] مقدم... علی الترجیح بمخالفة العامّة لان التقیة غیر متصوّرة فی الکتاب الموافق للخبر الموافق للعامة».

۲. همان، ص۸۱۸ و ۸۱۹.

دلیل ایشان آن است که اگر یکی از دو خبر موافق با عامه و کتاب و دیگری مخالف با کتاب باشد، در این صورت احتمال تقیه در خبر اوّل متصور نیست، زیرا در خود کتاب احتمال تقیه وجود ندارد، در نتیجه دیگر نوبت به اعمال مرجحات جهتی نمی‌رسد.[۱]

این دلیل را می‌توان به عنوان تعلیلی برای تقدیم موافقت با کتاب در مقبوله و یا به عنوان دلیلی مستقلّ علاوه بر مقبوله، پذیرفت.

۵. رعایت ترتیب طبق مقبوله

مدافع این نظر صاحب حدائق است که در این باره چنین می‌گوید:

> باید در مرجحاتی که در مقبولهٔ عمر بن حنظله آمده قائل به همان ترتیبی شد که در آن روایت ذکر شده است، یعنی در مرحلهٔ اوّل ترجیح به اعدلیت و افقهیت و اورعیت (صفات راوی) و سپس ترجیح به اشهریت و آنگاه ترجیح به مخالفت با عامه. پس ترجیح به مخالفت با عامه در مرتبهٔ سوم قرار دارد و به همین دلیل، تنها وقتی به سراغ آن می‌رویم که نتوانیم از مرجحات در دو مرتبهٔ قبلی استفاده نماییم.[۲]

البته صاحب حدائق در این ترتیب بندی دچار اشتباه شده است و آن این‌که: در مقبوله بعد از ترجیح به مشهور، ترجیح به موافقت با کتاب و سنّت ذکر شده است که در این هنگام، ترجیح به مخالفت با عامه در مرتبهٔ چهارم قرار می‌گیرد.

ممکن است، چنین تصور شود که عدم ذکر موافقت با کتاب از سوی ایشان، به علّت مسلک اخباری‌گری اوست که عمل طبق ظاهر کتاب را ممنوع می‌داند.[۳]

اما باید دانست که اوّلاً: آن‌ها ظاهر کتاب را به عنوان کتاب حجّت نمی‌دانند، اما اگر

---

۱. همان، ص۸۱۹.

۲. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج۲۵، ص۳۴۱؛ «فان طرق الترجیح التی اشتملت علیها مقبولة عمر بن حنظلة مترتبة فاولها الترجیح بالاعدل والافقه والاورع ثم‌بعدها الترجیح بالاشهر والمجمع علیه ثم الترجیح بمخالفة العامّة. فالترجیح بمخالفة العامّة انما وقع فی المرتبة الثالثة وهو لا یصار الیه الّا مع تعذر الترجیح بما قبله من المراتب».

۳. همان، ج۱، ص۲۷.

توضیحی دربارهٔ ظاهر از سوی معصومین﵈ برسد، آن را حجّت تلقی می‌کنند و مورد بحث نیز از این قبیل است، زیرا بحث در دو خبری است که یکی از آن‌ها موافق با قرآن است و می‌تواند در حقیقت، بیان و تفسیری از سوی ائمّه﵈ برای ظاهر قرآن، از سوی اخباری‌ها تلقی شود.

ثانیاً: بر فرض که توجیه فوق را دربارهٔ عدم ذکر موافقت با کتاب بپذیریم، دربارهٔ ترجیح به موافقت با سنّت، چه می‌توان گفت؟

توجیه دیگر در این باره را می‌توانیم از کلام شیخ بگیریم که در جمع‌بندی خود از روایات ترجیح، موافقت با کتاب و سنّت را ذکر نکرده و علّت آن را چنین بیان داشته است:

> ترجیح به موافقت با کتاب و سنّت، از باب تایید یکی از دو خبر به وسیلهٔ دلیلی قطعی الصدور است که مسلّماً باید مورد عمل قرار گیرد.[1]

اما چنین توجیهی با توجه به مذاق اخباری‌گری صاحب حدائق که تکیه بر تمسک به ظاهر اخبار دارد، بعید است، و با توجه به آن که در مقبوله صراحتاً این دو ذکر شده است، لازم بود، صاحب حدائق نیز آن‌ها را ذکر کرده و یا دست‌کم توجیهی برای عدم ذکر خود بیان می‌کرد.

پس شاید صحیح‌تر آن باشد که عدم ذکر این دو را از سوی صاحب حدائق، حمل بر سهو و اشتباه نماییم.

ممکن است در این‌جا چنین تصور شود که نظر صاحب حدائق همان نظر شیخ است، زیرا در مقبوله نیز مرجّح صدوری بر مضمونی و هر دو بر جهتی مقدم شده‌اند.

اما باید دانست که این نظر دو تفاوت عمده با نظر شیخ دارد: اوّل آن‌که طبق نظر شیخ ترجیح به صفات راوی، به مقام حکم حاکم برگشت دارد و نمی‌توان آن را از مرجحات خبر برشمرد، در نتیجه اوّلین مرجّح خبر همان ترجیح به شهرت است؛ در حالی که طبق نظر صاحب حدائق این مرجّح اوّلین مرجّح خبر است.

---

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص۷۷۹؛ «وامّا الترجیح بموافقة الکتاب والسنّة فهو من باب اعتضاد احد الخبرین بدلیل قطعی الصدور ولا اشکال فی وجوب الاخذ به».

با بررسی ظاهر مقبوله در می‌یابیم که در این جا حق با صاحب حدائق است، زیرا در مقبوله چنین آمده است:

قلت [ای عمر بن حنظلة]: فان کان کل واحد اختار رجلاً من اصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما واختلف فیما حکما وکلاهما اختلفا فی حدیثکم؟ فقال: الحکم ما حکم به اعدلهما وافقههما فی الحدیث واورعهما ولا یلتفت الی ما یحکم به الآخر.[۱]

در این فقره اگر چه سخن از اختلاف حکم حاکم است، اما راوی تصریح می‌کند که این اختلاف به جهت اختلاف در حدیث است و امام﵇ طبق این فرض، حکم حاکمی را مقدم می‌شمرد که دارای صفات برتر است و مؤید این برداشت عبارت «افقههما فی الحدیث» می‌باشد.

دوم آن که نظر شیخ مبتنی بر مبنای اصولیونی است که تعدّی از مرجحات منصوصه را پذیرفته‌اند،[۲] اما نظر صاحب حدائق مبتنی بر قول اخباری‌هاست که تعدّی از مرجحات منصوصه را جایز نمی‌دانند.[۳]

بنابراین هر کدام از سه عبارت، مرجّح صدوری، مضمونی و جهتی در کلام شیخ، شامل همهٔ مرجحات، اعمّ از منصوصه و غیرمنصوصه می‌شود.

تفاوت این دو قول در جایی آشکار می‌شود که مثلاً یکی از دو خبر متعارض دارای مرجّح صدوری غیر منصوص همانند اضبط بودن راوی یا اعرفیت او نسبت به نقل به معنا[۴] و یا همانند قوت محتوا و علو مضامین (چنان که دربارهٔ نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجادیه ادعا می‌شود) یا مرجّح مضمونی غیر منصوص همانند مطابقت با

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص۷۵، ح ۱.

۲. همان، ص ۷۷۱ ـ ۷۸۲؛ وحید بهبهانی نیز این نظر اصولیون را چنین گزارش می‌دهد: «واما المجتهدون فلما کان بناؤهم علی التحری وتحصیل ما هو اقرب الی ظنهم فی السند والدلالة والتوجیه» (الفوائد الحائریه، ص ۲۲۱) و شیخ آن را به جمهور مجتهدین نسبت داده و حتی ادعای اجماع را از قول بعضی در این باره نقل می‌کند (فرائد الاصول، ص ۷۸۰).

۳. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۹۰.

۴. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص ۷۸۱.

اصل باشد و خبر دیگر دارای مرجّح منصوص مخالفت با عامه باشد، که طبق نظر شیخ آن خبر دارای مرجحات غیر منصوصه (صدوری و مضمونی) بر این خبر مقدم خواهد شد، در حالی که در نظر صاحب حدائق مرجّحات غیر منصوصه اعتباری ندارد.

۶. قول برگزیده

ما در ترتیب بندی مرجّحات اوّلاً: همانند صاحب حدائق، مقبولهٔ عمر بن حنظله را اصل قرار داده و ترجیح به صفات همانند اعدلیت و افقهیت را از مرجحات خبر و نه حکم قاضی می‌دانیم.

ثانیاً: همانند شیخ و جمهور اصولیون،[1] قائل به تعدی از مرجحات منصوصه[2] می‌باشیم، اما مرتبهٔ این مرجحات را پس از آخرین مرجحات منصوصه یعنی مخالفت با عامه یا مخالفت با قضات و حکام آن‌ها می‌دانیم.

نتیجه گیری

از این بحث طولانی به این نتیجه می‌رسیم که: هنگام تعارض دو خبر، اگر یکی از آن دو دارای مرجّح مخالفت با عامه باشد و خبر موافق با عامه هیچ‌یک از مرجحات را دارا نباشد، قطعاً آن خبر، حمل بر تقیه می‌شود.

اما اگر خبر موافق، دارای یکی از مرجحات صدوری یا مضمونی منصوص باشد، نوبت به حمل بر تقیهٔ آن نمی‌رسد.

پس شرط چهارم در حمل بر تقیه، یعنی موافقت با عامه از کلیت افتاده و مقید به مواردی می‌شود که خبر موافق دارای مرجحات صدوری یا مضمونی منصوص نباشد.

---

۱. در این قول، بعضی از معاصرین همانند آیة‌الله مکارم شیرازی با جمهور اصولیون مخالف‌اند؛ ایشان پس از نقل دلایل قائلین به تعدی به ردّ آن‌ها می‌پردازد و خود نظر قائلین به عدم تعدی را می‌پذیرد. (ر.ک: انوار الاصول، ج۳، ص۵۶۴ـ۵۶۸).

۲. شیخ انصاری، همان، ص۷۷۹ـ۷۸۲.

گفتار پنجم:

بحثی پیرامون تقیه در روایت

یکی از مباحثی که در بعضی از شقوق خود با مبحث موافقت بـا عـامه ارتـباطی هر چند اجمالی پیدا می‌کند، بحث «تقیه در روایت» است که مباحث آن را در این‌جا پی می‌گیریم.

۱. تاریخچه

اصطلاح «تقیه در روایت» عمری طولانی ندارد، زیرا اوّلین بار در عبارات صاحب وسائل[۱] (متوفای ۱۱۰۴ق) به‌کار رفته وبعدها توسّط صاحب حدائق (متوفای ۱۱۸۶ق) از عبارت «تقیه در نقل» به جای آن استفاده شده است.[۲]

با وجود این، این اصطلاح از سوی فقهای شیعه کم‌تر مورد تـوجه قـرار گـرفت تا جایی که طبق تتبع ناقص نگارنده تاکنون در هیچ کتابی مباحث تـفصیلی آن ارائـه نشده است. البته از زمان شیخ طوسی تاکنون از آن با عنوان مطلق تقیه در کتاب‌های روایی و فقهی شیعه یاد شده است.

---

۱. برای نمونه ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۵۷۹، ذیل ح ۱۲، ص ۷۵۳، ذیـل ح ۲، ص ۷۹۶، ذیـل ح ۱۰، ج ۳، ص ۱۵، ذیل ح ۶، ج ۵، ص ۳۰۸، ذیل ح ۴، ص ۴۳۵، ذیـل ح ۹، ج ۶، ص ۳۵۶، ذیـل ح ۳، ج ۷، ص ۴۴، ذیـل ح ۵، ج ۹، ص ۴۳۷، ذیل ح ۷، ج ۱۲، ص ۳۷۴، ذیل ح ۲، ج ۱۴، ص ۱۰۱، ذیل ح ۲ و ج ۱۵، ص ۳۶۵، ذیل ح ۱۸.

۲. برای نمونه ر.ک: یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱۰، ص ۵۱۵، ج ۱۳، ص ۲۲۰، ج ۱۶، ص ۲۰۹ و ج ۲۳، ص ۸۵

۲. تعریف

این دو اصطلاح در عبارت مبتکرین آن‌ها تعریف نشده است، لیکن با استقصای موارد کاربرد آن در وسائل الشیعه می‌توان تعریف زیر را ارائه کرد:

تقیه در روایت آن است که امام علیه السلام در حدیث خود و در مقام بیان حکم تقیه‌ای، به روایت یا فعلی از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام آن چنان که عامه نقل کرده‌اند، استناد نماید، در حالی که خود اعتقادی به صحّت و صدور آن ندارد.

بنابراین در سلسله سند این احادیث دو معصوم وجود دارد: معصوم اوّل که روات، حدیث را از زبان او بیان کرده‌اند و می‌توانیم او را در این‌جا معصوم ناقل بدانیم که معمولاً امام باقر علیه السلام و بعد از او را شامل می‌شود و معصوم دوم که معصوم ناقل روایت خود را به او مستند می‌سازد و می‌توانیم او را معصوم «منقول عنه» بنامیم که در این‌جا فقط شامل پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام می‌شود.

رئوس کلّی این تعریف بر امور زیر مبتنی است:

۱. معصوم ناقل در مقام بیان حکم تقیه‌ای بوده است.

۲. به روایت و یا فعل معصوم منقول عنه استناد کرده است.

۳. معصوم منقول عنه منحصر در پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام می‌باشد، زیرا عامه در میان معصومین، فقط روایات منتهی به آن دو را قابل استناد می‌دانند.

۴. معصوم ناقل خود اعتقادی به صحّت و صدور آن روایات ندارد.

قسمت اوّل را می‌توانیم از راه بررسی موارد استعمال این اصطلاح در عبارات صاحب وسائل، اثبات نماییم که در همهٔ آن موارد، ایشان قصد حمل روایت بر تقیه را دارد یا حداقلّ حمل بر تقیه را به عنوان یکی از محتملات دربارهٔ روایت ذکر می‌کند.[۱]

قسمت دوم در حقیقت به دو بخش تقیه در حکایت روایت و تقیه در حکایت فعل تقسیم می‌شود که از این‌رو به کار بردن اصطلاح «تقیه در حکایت» مناسبت‌تر

---

۱. ر.ک: همان. مواردی از آن‌ها را در ضمن قسمت‌های بعدی خواهیم آورد.

می‌نماید، زیرا تقیه در روایت، تنها در تقیه در حکایت روایت، ظهور دارد.

مواردی از تقیه در «حکایت روایت» از قرار زیر است:

۱. صاحب وسائل معتقد به صحّت فروختن چیزی است که در حال فروش، ملک بایع نیست و در این باره به روایاتی استناد می‌کند،[۱] اما روایت زیر را مخالف عقیدهٔ خود می‌یابد:

عن ابی‌عبدالله ﷺ قال: نهی رسول‌الله ﷺ ... عن بیع ما لیس عندك... ؛[۲]

امام صادق ﷺ می‌فرماید: پیامبر اکرم ﷺ از فروختن چیزی که نزد تو نیست، نهی کرده است.

از این‌رو، یکی از توجیهات را احتمال تقیه‌ای بودن روایت می‌داند،[۳] بدین معنا که امام صادق ﷺ به صدور این روایت از پیامبر اکرم ﷺ اعتقاد نداشته است.

۲. ایشان معتقد به حلیّت وطی در دبر زنان است، لذا در برخورد با حدیث مخالف نظر خود[۴] آن را بر تقیه در روایت حمل می‌نماید.

۳. ایشان معتقد است که هرگاه شخصی همسر حائضش را در یک مجلس سه طلاقه کند، این طلاق باطل است و حتی یک طلاق هم واقع نمی‌شود. اما حدیث امام کاظم ﷺ از قول پیامبر اکرم ﷺ با این نظر مباینت دارد که در این‌جا هم یکی از احتمال‌ها را تقیه در روایت می‌داند.[۵] این حدیث چنین است:

عن اسماعیل بن عبدالخالق قال: سمعت اباالحسن ﷺ وهو یقول: طلّق عبدالله بن عمر امرأته ثلاثاً فجعلها رسول‌الله ﷺ واحدة فردّها الی‌الکتاب [کتاب‌الله خ ل] والسنّة.[۶]

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۲ ص۳۷۴، ح۱ و ۳ و ص۳۷۵، ح۵.

۲. همان، ص۳۷۴، ح۲.

۳. همان، ذیل ح۲.

۴. همان، ج۱۴، ص۱۰۱، ح۲؛ «... عن سدیر قال سمعت اباجعفر ﷺ یقول: قال رسول‌الله ﷺ: معاشر النساء علی امتی حرام».

۵. همان، ج۱۵، ص۳۱۵ـ۳۱۶، ح۱۸.

۶. همان، ذیل ح۱۸.

البتّه گرچه در این حدیث از حیض سخن به میان نیامده است، اما احادیث دیگری دربارهٔ قضیهٔ طلاق عبدالله بن عمر نقل شده که آن را در حال حیض دانسته است،[۱] از این‌رو ایشان این حدیث را نیز بر آن روایات حمل می‌کند، گرچه در ذیل همین حدیث احتمال تعدّد واقعه را نیز می‌دهد.

مواردی از تقیه در «حکایت فعل» نیز از قرار زیر است:

۱. صاحب وسائل، نماز میت را دارای پنج تکبیر می‌داند، لذا روایتی که از قول امام حسن عسکری علیه السلام به نقل از پدرانش علیهم السلام دربارهٔ نماز با هفت تکبیر از سوی پیامبراکرم صلی الله علیه و آله بر نجاشی نقل شده، بر تقیه در روایت حمل می‌کند.[۲]

۲. صاحب وسائل معتقد به عدم جواز سهو نبی صلی الله علیه و آله است، لذا روایتی را که در آن امام صادق علیه السلام سهو آن حضرت را مبنی بر اتمام سهوی نماز چهار رکعتی (نماز ظهر)[۳] در سر دو رکعت ذکر می‌کند، بر تقیه در روایت حمل می‌کند.[۴]

۳. ایشان تعمد بقای بر جنابت تا طلوع فجر را برای روزه‌دار، در ماه مبارک رمضان حرام می‌داند. با این حال در روایتی آمده است:

کان رسول‌الله صلی الله علیه و آله یصلّی صلاة اللیل فی شهر رمضان ثم یجنب ثم یؤخر الغسل متعمدا حتی یطلع الفجر؛[۵]

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شب‌های ماه رمضان، نماز شب خود را می‌خواند، آنگاه جنب می‌شد و عمداً تا هنگام طلوع فجر غسل نمی‌کرد.

لذا ایشان یکی از محتملات دربارهٔ این روایت را تقیه در روایت می‌داند.

---

۱. همان، ص۳۱۳، ح۹، ص۳۱۴، ح۱۰ و ص۳۱۷، ح۲۲.

۲. همان، ج۲، ص۷۹۶، ح۱۰.

۳. همان، ج۳، ص۳۰۹، ح۱۱.

۴. همان، ص۳۰۸، ح۴؛ «اقول: ذکر السهو فی هذا الحدیث وامثاله محمولة علی التقیة فی الروایة کما اشار الیه الشیخ وغیره لکثرة الادلّة العقلیّة والنقلیة علی استحالة السهو علیه مطلقا وقد حققنا ذلك فی رسالة مفردة وذکرنا لذلك محامل متعددّة».

۵. همان، ج۷، ص۴۴، ح۵.

۴. هم‌چنین ایشان سهو امام علیه السلام را نیز جایز نمی‌داند لذا در برخورد با حدیثی که می‌گوید:

صلّی علی علیه السلام بالناس علی غیر طهر وکانت الظهر ثم دخل فخرج منادیه ان امیرالمؤمنین علیه السلام صلّی علی غیر طهر فاعیدوا ولیبلغ الشاهد الغائب؛

روزی حضرت علی علیه السلام نماز ظهر خود را در حالی که امام جماعت بود، بدون طهارت خواند، آن‌گاه منادی او ندا داد که ای مردم! امیرالمؤمنین علیه السلام نماز خود را بدون طهارت خوانده و شما نماز خود را اعاده نمایید و حاضران این خبر را به غایبان برسانند.

آن را چنین توجیه می‌کند:

این روایت حمل بر تقیه در روایت می‌شود، زیرا عامه نیز این خبر را دربارهٔ علی علیه السلام و عمر نقل می‌کنند.[1]

اما قسمت سوم، یعنی انحصار معصوم منقول عنه در پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام از مثال‌های مذکور روشن شد، ضمن این‌که در موارد استعمال اصطلاح در تقیه در روایت، به حکایت فعل یا روایتی از معصومین دیگر برخورد نمی‌کنیم.

در این‌جا تذکّر این نکته لازم است که صاحب وسائل، تنها در مورد تقیه در حکایت فعل از حضرت علی علیه السلام از اصطلاح تقیه در روایت استفاده کرده ولی در موارد تقیه در حکایت روایت از آن حضرت به جای این اصطلاح، از تقیه به صورت مطلق استفاده نموده است،[2] که به نظر می‌رسد این عمل به جهت تازه بودن این اصطلاح و روشن نبودن تعریف دقیق آن نزد ایشان باشد، چنان که می‌توانیم عدم استفاده از این اصطلاح در جلد اوّل وسائل الشیعه را نیز حمل بر همین مطلب نماییم.

اما قسمت چهارم بحث یعنی عدم اعتقاد معصوم ناقل به صحّت و صدور آن

---

۱. همان، ج۵، ص۴۳۵، ح۹.

۲. بعضی از مواردی که در آن‌ها امکان استفاده از اصطلاح «تقیه در روایت» در مورد حکایت روایت از حضرت علی علیه السلام وجود داشته و صاحب وسائل آن را به کار نبرده از قرار زیر است: وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص۱۶۵، ح۵، ج۱۵، ص۴۲۹، ح۱۲، ص۴۴۷، ح۷، ج۱۶، ص۲۱۸، ح۳، ج۱۷، ص۳۳۲، ح۵، ج۱۸، ص۲۹۸، ح۳ و ص۴۲۱، ح۷.

روایات را می‌توانیم از بعضی از عباراتی که صاحب وسائل در ذیل احادیثی که دربارهٔ آن‌ها اصطلاح تقیه در روایت را استعمال کرده، استفاده نماییم، چنان که مثلاً در ذیل حدیثی چنین می‌گوید:

یا آن که این خبر حمل بر تقیه در روایت می‌شود، زیرا راویان آن عامی و مضمون آن موافق با اقوال بیش‌تر فقهای آنان و مشهورترین مذاهبشان می‌باشد.[۱]

در این عبارت راوی بودن عامی و موافق بودن مضمون روایت منسوب به پیامبراکرمﷺ با قول عامه، دلالت بر عدم اعتقاد به صحّت آن حدیث منقول از پیامبراکرمﷺ در نزد معصوم ناقل می‌نماید و صدور این حدیث از سوی ایشان به جهت تقیه و طبق مذهب راوی عامی، صادر شده است.

هم‌چنان که عبارتی که قبلاً از ایشان در ذیل حدیث سهو نبیﷺ نقل کردیم، به وضوح بر عدم صحّت حدیث نزد معصوم ناقل دلالت دارد، زیرا ایشان در ذیل آن روایت، سهو نبیﷺ را طبق ادلّهٔ عقلی و نقلی باطل دانسته‌اند. اما این‌که صاحب وسائل قائل به عدم صدور این احادیث از سوی معصوم ناقل نمی‌شود، ناشی از دیدگاه ایشان در قطعی بودن احادیث کتاب‌هایی است که در تألیف وسائل از آن‌ها استفاده کرده است،[۲] لذا چاره‌ای جز حمل بر «تقیه در روایت» ندارد.

بررسی

تا این‌جا سعی داشتیم اصطلاح «تقیه در روایت» را از دیدگاه سازندهٔ آن یعنی صاحب وسائل تعریف نماییم که تاکنون دو نقد به آن وارد کردیم:

نقد اوّل آن که بهتر است به جای اصطلاح «تقیه در روایت» از اصطلاح «تقیه در حکایت» استفاده شود تا بتوان آن را به دو قسم حکایت فعل و حکایت روایت تقسیم کرد.

---

۱. همان، ج ۲، ص ۵۷۹، ح ۱۲.

۲. همان، ج ۲۰، ص ۹۶ـ۱۰۴، الفائدة التاسعة.

نقد دوم آن که ایشان این اصطلاح را در موارد تقیه در حکایت روایت از حضرت علی‌ﷺ به کار نبرده است، در حالی که در این مورد هیچ تفاوتی بین حکایت فعل یا روایت از آن حضرت وجود ندارد.

نقد سومی که در این‌جا بیان می‌کنیم آن است که این اصطلاح به خودی خود تحمّل آن را دارد که بر مواردی که معصوم منقول عنه غیر از پیامبراکرمﷺ و حضرت علی‌ﷺ باشد نیز، حمل شود و موافق بودن مضمون این روایات با روایات عامه، تنها یکی از علل حمل بر تقیه است، در حالی که ممکن است علّت‌های دیگری امام را به نقل روایتی به صورت تقیه از معصوم دیگر، غیر از آن دو بزرگوار، ناچار نماید.

بنابراین، بهتر است با توسّع در تعریف این اصطلاح جدید، آن را چنین تعریف کنیم:

> تقیه در روایت آن است که امام معصومﷺ در حدیث خود و در مقام بیان حکم تقیه‌ای به روایت یا فعلی از معصوم دیگر استناد کند، در حالی که خود اعتقادی به صحّت و صدور آن ندارد.

۳. حکم تقیه در روایت

آیا تقیه در روایت، طبق تعریفی که بیان کردیم، جایز است یا خیر؟

برای بیان حکم تقیه در روایت، ناگزیر از بیان انواع نقل معصوم از معصوم دیگر می‌باشیم.

گاهی معصوم ناقل در مقام بیان حکم واقعی به سخن یا فعل معصوم دیگر اعم از پیامبرﷺ و امامﷺ استناد می‌کند، که این نوع نقل در روایات شیعه فراوان واقع شده و از بحث ما خارج است.

اما گاهی در مقام بیان حکم واقعی بودن معصوم ناقل مشکوک است و احتمال تقیه در آن وجود دارد که در این قسم، معصوم منقول عنه یا پیامبراکرمﷺ است، یا

حضرت علی﵇ و یا معصوم‌های دیگر.

در صورت اوّل یا در سلسله سند، افراد غیر معصوم وجود دارند و یا وجود ندارند، ولی صورت دوم یک قسم بیش‌تر ندارد، زیرا هیچ گاه در این‌گونه روایات، فرد غیر معصومی، بین دو معصوم واسطه نشده است. حال به بیان تفصیلی این سه قسم می‌پردازیم:

۱. معصوم منقول عنه پیامبراکرمﷺ یا حضرت علی﵇ است و در سلسله سند، افراد غیر معصوم وجود دارند.

اصولاً جداکردن این دو معصوم از معصوم‌های دیگر به جهت آن است که احتمال تقیه در فعل یا قول آن دو در مقام بیان احکام فقهی بسیار نادر است. با این وصف، تعریف تقیه در روایت مشخّصاً این قسم را شامل خواهد شد، زیرا ممکن است عدم اعتقاد معصوم ناقل به صدور و صحّت حدیث، ناشی از تردید در صحّت گفتار فرد غیر معصومی باشد که در سلسله سند واقع شده است.

بنابراین، این‌گونه تقیه از سوی معصوم ناقل دارای هیچ محذور عقلی و شرعی نیست و اصولاً ذکر روایتی این چنینی از سوی معصوم ناقل، احتمال تقیه را در آن شدّت می‌بخشد، زیرا اگر امام﵇ در مقام بیان حکم واقعی بود، می‌توانست آن را بدون استناد نقل کند و یا این‌که آن را از طرق صحیح و معتبر به معصوم دیگر استناد دهد.

از موارد این قسم می‌توانیم روایاتی را ذکر کنیم که در آن معصوم ناقل، روایتی را به واسطهٔ عایشه از پیامبراکرمﷺ نقل می‌کند که در این‌جا به ذکر دو مثال می‌پردازیم:

۱. بعضی از روایات باقی ماندن عمدی روزه‌دار بر جنابت تا طلوع فجر در ماه مبارک رمضان را موجب کفاره دانسته‌اند،[۱] اما عامه روایتی از عایشه نقل می‌کنند که در آن این عمل به پیامبراکرمﷺ نسبت داده شده است و امام﵇ نیز در هنگام سؤال از این حکم به این روایت استناد می‌کند.

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۷، ص۴۳، ح۲، ۳ و ۴.

اسماعیل بن عیسی می‌گوید:

سألت الرضاؑ عن رجل اصابته جنابة فی شهر رمضان فنام عمداً حتی یصبح ای شیء علیه؟ قال: لا یضرّه هذا ولا یفطر ولا یبالی فان ابیؑ قال: قالت عایشه ان رسول‌اللهﷺ اصبح جنباً من جماع غیر احتلام... ؛[1]

از امام رضاؑ حکم روزه مردی را پرسیدم که در شب ماه رمضان جنب شده و عمداً تا طلوع فجر خوابیده است. امامؑ فرمود: اشکالی ندارد و روزه‌اش باطل نمی‌شود، و پدرم این روایت را از قول عایشه نقل کرده که پیامبر خداﷺ با حالت جنابتی که از جماع به او دست داده بود، تا طلوع فجر غسل نکرد.

شیخ طوسی دو احتمال دربارهٔ این روایت می‌دهد که یکی از آن‌ها حمل بر تقیه و طبیعتاً به معنای تقیه در روایت می‌باشد.[2]

۲. یکی از مسائل کتاب طلاق، مسئله خیار زن است؛ بدین ترتیب که آیا مرد می‌تواند، زن را مختار در جدایی و ماندن نماید، و اگر چنین کند و زن جدایی را برگزیند، آیا دیگر نیازی به صیغهٔ طلاق هست یا خیر؟

اصل این مسئله از آیه‌ای ناشی شده که دربارهٔ پیامبراکرمﷺ و زنانش از قرار زیر نازل شده است:

﴿یا ایّها النّبی قل لازواجك ان کنتنّ تردن الحیوة الدّنیا وزینتها فتعالین امتّعکنّ و اسرّحکنّ سراحا جمیلا * وان کنتنّ تردن الله ورسوله والدّار الآخرة فانّ الله اعدّ للمحسنات منکنّ اجراً عظیما﴾؛[3]

ای پیامبر! به زنان خود بگو اگر شما زندگانی (با زیب و زیور) دنیا را خواهانید، بیایید تا من مهریه شما را پرداخته و شما را به خوبی و خرسندی طلاق دهم و اگر طالب

---

۱. همان، ص۳۹، ح۶.

۲. شیخ طوسی، الاستبصار، ج۲، ص۸۸، ذیل ح۱۲؛ «... احدهما ان یکون خرج مخرج التقیة لان ذلك روایة العامّة عن عایشة ولاجل ذلك اسنده هوؑ ایضاً الیها ولم یرده عن آبائهؑ».

۳. احزاب (۳۳) آیات ۲۸ و ۲۹.

خدا و رسول و (مشتاق) خانه آخرت هستید، همانا خدا به نیکوکاران از شما زنان اجر عظیم عطا خواهد کرد.

در روایات شیعه این حکم مختص به پیامبراکرمﷺ[۱] و امام[۲] دانسته شده است و سپردن اختیار جدایی به دست زن (بدون آن که وکیل از طرف مرد باشد) مخالف کتاب و سنّت معرفی شده است.[۳]

اما بسیاری از عامه معتقدند که این امر مختص به پیامبراکرمﷺ نبوده و برای دیگران نیز جایز است و اگر در این هنگام زن جدایی را اختیار کرده، بدون نیاز به اجرای صیغهٔ طلاق جدایی حاصل می‌شود و در این باره به روایتی از عایشه استناد می‌کنند.

در یکی از روایات شیعه نیز امام صادق ضمن ردّ این حکم، اشاره به نقل روایت عایشه از سوی پدرش امام باقر می‌کند که ظاهر آن، تقیه در روایت از سوی امام باقر است:

... عن محمد بن مسلم قال قلت لابی‌عبدالله: انی سمعت اباك یقول: ان رسول‌اللهﷺ خیّر نساءه فاخترن الله ورسوله فلم یمسکهنّ علی طلاق ولو اخترن انفسهن لَبَنَّ. فقال: ان هذا حدیث کان یرویه ابی عن عایشة وما للناس والخیار، انما هذا شیء خصّ الله به رسوله ؛[۴]

محمد بن مسلم می‌گوید: به امام صادق عرض کردم که شنیدم پدرت (امام باقر) می‌گوید: پیامبر خداﷺ زنانش را مخیّر کرد و آن‌ها خدا و رسولش را برگزیدند، پس پیامبرﷺ آن‌ها را بر طلاق مجبور نکرد و اگر آن‌ها خود را برمی‌گزیدند (بدون طلاق از پیامبرﷺ) جدا می‌شدند.

امام صادق فرمود: این حدیثی است که پدرم از عایشه روایت می‌کرد والّا مردم را

---

۱. حرّ عاملی، همان، ج ۱۵، ص ۳۳۶، ح ۱، ۲ و ۴، ص ۳۳۸، ح ۱۳.

۲. همان، ح ۲.

۳. همان، ص ۳۳۷، ح ۵ و ۶.

۴. همان، ص ۳۳۶، ح ۳.

چه کار با چنین اختیاری. خداوند این امر را فقط برای پیامبرش قرار داده بود.

۲. معصوم منقول عنه پیامبراکرمﷺ یا حضرت علی‌ؑ است و در سلسله سند حدیث، افراد غیر معصوم وجود ندارند، حال یا معصوم ناقل حدیث را مستقیماً به معصوم منقول عنه نسبت می‌دهد و یا به واسطهٔ معصومین دیگر.

ظاهر این‌گونه حدیث، نقل مستقیم معصومی از معصوم دیگر است و تقدیر گرفتن لفظی که بر نسبت دادن نقل این حدیث از سوی معصوم ناقل به روات دیگر دلالت کند، خلاف ظاهر است.

بنابراین، عباراتی همچون عبارت شیخ طوسی که در یکی از این احادیث لفظ «یقولون» را در تقدیر گرفته، خلاف ظاهر است.[۱]

اما از نظر حکم، این قسم از تقیه در روایت، جایز نیست؛ به این معنا که معصوم ناقل به صحّت و صدور حدیث معصوم منقول عنه اعتقادی نداشته باشد، زیرا اوّلاً: اگر در سلسله سند، معصومین دیگر وجود داشته باشند، این نوع تقیه مستلزم آن است که یا معصوم ناقل ـ العیاذ بالله ـ یکی از آن‌ها را دروغ‌گو و جاعل بداند (زیرا فرض بر آن است که معصوم ناقل اعتقادی به صحّت و صدور حدیث ندارد و آن را از باب تقیه ذکر می‌کند) که این امر از نظر شیعه محال به حساب می‌آید. یا آن که خود در نقل حدیث دروغ گفته باشد که حتی اگر دروغ در مقام تقیه را برای امام جایز بدانیم، این قسم را به هیچ وجه نمی‌توانیم تجویز کنیم، زیرا این نوع دروغ مستلزم افترا بستن معصومی بر معصوم دیگر است که از نظر شیعه محال است.

آیة‌الله گلپایگانی در مقام ردّ این نوع تقیه، بدون آن که از اصطلاح تقیه در روایت

---

۱. شیخ طوسی، الاستبصار، ج۳، ص۳۲۹، ذیل ح۸ و همو، تهذیب الاحکام، ج۸، ص۱۲۵، ذیل ح۳۲؛ ایشان در ذیل حدیثی که امام صادقؑ از قول حضرت علی‌ؑ نقل می‌کند چنین می‌گوید: «الوجه فیهما ان نحملهما علی ضرب من التقیة او علی وجه اضافة المذهب الیهم فیکون قول ابی‌عبدالله‌ؑ: قال علی‌ؑ؛ ای هؤلاء «یقولون» ذلك لا ان یکون خبراً فی الحقیقة بذلك عن مذهب امیرالمؤمنین‌ؑ». قریب به این سخن، کلام دیگر ایشان است که در ذیل یکی از روایات امام صادقؑ که دربارهٔ فعل پیامبراکرمﷺ صادر شده چنین می‌گوید: «و هذا خبر لا یعمل علیه لانه موافق لمذاهب العامه وقد خرج مخرج التقیة... ولان هذا خبر یروونه هم عن النبیﷺ فجاز ان یرد علی ما یروونه» (تهذیب الاحکام، ج۹، ص۳۳۱، ذیل ح۱۱).

استفاده کند، در ضمن بحث از روایتی با سند «سکونی عن جعفر عن ابیه عن علی علیه السلام» چنین می‌گوید:

حمل این روایت بر تقیه بسیار بعید است، زیرا روایت از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده و آن حضرت در مقام بیان احکام فقهی تقیه نمی‌کرده است، و بعیدتر آن است که بگوییم، امام صادق علیه السلام این روایت را از باب تقیه به جدش علی علیه السلام نسبت داده است.[۱]

و دربارهٔ حمل روایت دیگری بر تقیه می‌فرماید:

زیرا اگر مراد از تقیه در این‌جا، نسبت به حضرت علی علیه السلام باشد، می‌گوییم آن حضرت علیه السلام در حالت تقیه نبوده است و اگر منظور آن باشد که امام صادق علیه السلام و یا ائمّه دیگر آن را به گونهٔ تقیه‌ای به امام علی علیه السلام نسبت داده‌اند، در این هنگام چنین استنادی ـ العیاذ بالله ـ دروغ بستن بر حضرت علی علیه السلام از سوی آن امامان می‌باشد.[۲]

ثانیاً: در بخش اوّل اثبات کردیم که امام علیه السلام در مقام تقیه در بیان حکم فقهی، به مقدار ضرورت اکتفا می‌کرد و در این‌گونه موارد امام علیه السلام می‌توانست برای بیان حکم غیر واقعی، آن را از خود بیان کند نه آن که آن را به معصوم دیگر نسبت دهد.

آیة‌الله گلپایگانی در یکی از عبارات خود به این دلیل چنین اشاره می‌کند:

تقیه با صرف بیان غیر واقعی حکم حاصل می‌شد و نیازی به این حکم که به امام دیگر نسبت داده شود نبود، زیرا چنین امری دروغ و افترا بستن به امام است.[۳]

بنابراین هرگاه با روایات این قسم برخورد کردیم، یا باید از احتمال تقیه صرف نظر کرده و روایت را در مقام بیان حکم واقعی بدانیم و یا این‌که در صحّت و صدور حدیث، یعنی صحّت انتساب آن به معصوم ناقل و صدور آن از سوی وی، به وسیلهٔ تشکیک در روات و یا راه‌های دیگر، تردید کنیم و یا این‌که به سراغ دلالت رفته و در

---

۱. احمد صابری همدانی، الهدایة الی من له الولایة، ج۴، ص۸۱.

۲. همان، ص۳۵۲.

۳. علی کریمی جهرمی، الدر المنضود فی احکام الحدود (تقریرات درس آیة‌الله گلپایگانی)، ج۱، ص۱۵۷.

صدد پیدا کردن راهی برای جمع دلالی این‌گونه روایات با روایات معارض برآییم.

گفتنی است که همهٔ مواردی که صاحب وسائل از اصطلاح «تقیه در روایت» استفاده می‌کند، از این قسم است که با محال دانستن آن، اصطلاح ایشان در وسائل بدون مورد خواهد ماند ـ گرچه به بیان ما موارد قسم اوّل را می‌توان از مصادیق آن به شمار آورد ـ اما خوشبختانه هنگام بررسی این موارد به نکاتی از سوی ایشان در ضمن توجیهاتش برخورد می‌کنیم که از آن‌ها می‌توانیم برای ردّ حمل بر تقیه استفاده کنیم، مانند آن که در بعضی از موارد، ناقلان روایت را عامی می‌داند[1] که می‌توان آن را به معنای ردّ صدور روایت دانست، گرچه خود او چنین نمی‌کند، و در بعضی از موارد، احتمال بیان حکم واقعی[2] و گاه احتمال نسخ را نسبت به احادیث پیامبر اکرمﷺ مطرح می‌کند.[3]

ضمن این‌که در بعضی از همین روایات، اختصاص داشتن حکم بیان شده به پیامبراکرمﷺ را نیز احتمال داده[4] و یا به جمع دلالی مقبولی همچون حمل نهی بر کراهت و یا جمع‌های عرفی دیگر اشاره کرده است.[5]

هم‌چنین در برخی از موارد مثل مسئله سهو النبیﷺ آن را با ادلّهٔ عقلی و نقلی باطل دانسته است[6] که ما می‌توانیم عدم صدور این روایات را از این کلام اثبات نماییم.

در این‌جا تذکّر سه نکته لازم است:

۱. اگر توجیهات دیگر صاحب وسائل را هم نپذیریم، می‌توانیم در بسیاری از این

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۲، ص۵۷۹، ح۱۲ و ص۷۵۳، ح۲.

۲. همان، ج۲، ص۷۳۵، ح۲.

۳. همان، ج۲، ص۵۷۹، ح۱۲ و ص۷۵۳، ح۲، ج۶، ص۳۵۶، ح۳، ج۷، ص۴۴، ح۵، ج۱۲، ص۳۷۴، ح۲ و ج۱۴، ص۱۰۱، ح۲.

۴. همان، ج۲، ص۷۳۵، ح۱۰ و ص۷۹۶، ح۱۰، ج۷، ص۴۴، ح۵.

۵. همان، ج۲، ص۷۳۵، ح۱۰، ج۶، ص۳۵۶، ح۳، ج۱۲، ص۳۷۴، ح۲، ج۱۴، ص۱۰۱، ح۲ و ج۱۵، ص۳۱۵، ح۱۸.

۶. همان، ج۵، ص۳۰۸، ح۴.

موارد، براساس قواعد رجالی، ضعف این روایات را اثبات نماییم.

۲. بیش‌تر روایاتی که به صورت نقل معصومی از پیامبرﷺ و حضرت علی‌ؑ صادر و در کتب تهذیب و استبصار و وسائل الشیعه حمل بر تقیه شده است، از این قسم می‌باشد، گرچه به جای اصطلاح «تقیه در روایت» مطلق لفظ تقیه به کار رفته است.

ولی با توجه به محذورات این قسم، حمل بر تقیه در مورد این‌گونه روایات جاری نبوده و برای رفع تعارض آن‌ها با دیگر روایات ناچار به پناه بردن به یکی از راه‌های دیگر رفع تعارض، همچون جمع عرفی، نسخ و حمل بر اختصاصات نبیﷺ می‌باشیم و در صورت امکانِ رد و طرح آن از طریق قواعد رجالی، به پیمودن آن راه اقدام می‌کنیم.

۳. صاحب جواهر در ذیل یکی از روایات این قسم، یعنی روایتی که حاوی سهو حضرت علی‌ؑ در هنگام طواف و به جا آوردن هشت شوط به جای هفت شوط می‌باشد،[۱] چنین می‌گوید:

> اشکال کردن در بعضی از این روایاتی که متضمن فعل حضرت علی‌ؑ است، با این بیان که چنین کاری از حضرت علی‌ؑ به علّت عصمت او نه سهواً سر می‌زند و نه عمداً، بی‌مورد است، زیرا در این روایات احتمال تقیه وجود دارد، با این بیان که امام صادق‌ؑ چنین روایاتی را هم‌چنان که در بین مردم معروف بوده، به گونهٔ تقیه‌ای روایت کرده است.[۲]

حال آن که:

اوّلاً: طبق سند این روایت، عمل یاد شده از سوی امام باقرؑ (و نه امام صادقؑ) به آن حضرت اسناد داده شده است، بدون آن که شاهدی بر نقل تقیه‌ای وجود داشته باشد.

ثانیاً: در سلسله سند بین دو معصوم فرد غیر معصومی وجود ندارد، بنابراین نقل

---

۱. همان، ج۹، ص۴۳۷، ح۷.

۲. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۱۹، ص۳۶۷.

تقیه‌ای روایت مستلزم محذورات پیش گفته می‌باشد.

۳. قسم سوم آن است که معصوم منقول عنه، غیر از پیامبر اکرمﷺ و حضرت علی‌ؑ است. در این قسم، این احتمال وجود دارد که معصوم ناقل در مقام تقیه بوده و به جای آن که رأساً به بیان حکم تقیه‌ای بپردازد، به بیان عمل یا روایت تقیه‌ای معصوم دیگر، یعنی یکی از پدرانش پرداخته است، و به عبارت دیگر، احتمال تقیه را به هر دو معصوم ناقل و منقول عنه سرایت می‌دهیم.

جواز این قسم بدون اشکال است، زیرا مستلزم کذب و افترای نسبت به معصوم دیگر نیست و محذور دیگری نیز در بر ندارد. اما تعریف «تقیه در روایت» بر آن صدق نمی‌کند، زیرا علاوه بر این‌که دربارهٔ معصوم منقول عنه احتمال تقیه وجود دارد، محذورات پیش گفته نیز مانع از حمل بر تقیه در روایت است، زیرا یکی از ارکان آن عدم اعتقاد معصوم ناقل به صحّت و صدور روایت نقل شده است و با توجه به آن‌که در این‌گونه روایات معمولاً غیر معصوم واسطه نمی‌شود، به کذب معصوم ناقل یا افترا بستن بر معصوم منقول عنه منجر می‌شود که با امکان حمل بر تقیه در کلام یا فعل معصوم منقول عنه و به جهت حفظ روایت از رد و طرح، به سراغ آن نخواهیم رفت.

حال پس از روشن شدن حکم این قسم، مثال‌هایی را ذکر می‌کنیم:

الف) از نظر روایات شیعه، شستن و مسح گوش‌ها در وضو واجب نیست[۱] و از بعضی از روایات چنین بر می‌آید که در زمان امام باقرؑ گروهی از عامه معتقد به شستن درون گوش همراه با صورت و مسح بیرون گوش همراه با مسح سر بوده‌اند.[۲]

در روایتی هنگامی که راوی از امام صادقؑ دربارهٔ مسح گوش‌ها می‌پرسد، امام به فعل پدر خود استناد می‌کند که می‌توان آن را فعل تقیه‌ای از معصوم منقول عنه یعنی امام باقرؑ دانست.

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۸۴، ح ۱.

۲. همان، ص ۲۸۵، ح ۲.

روایت چنین است:

عن علی بن رئاب قال: سألت اباعبدالله ﷺ: الاذنان من الرأس؟ قال: نعم. قلت: فاذا مسحت رأسی مسحت اذنی؟ قال: نعم، کانی انظر الی ابی وفی عنقه عُکْنَةٌ وکان یحفی رأسه اذا جزه کانی انظر والماء ینحدر علی عنقه.[۱]

ب) در روایتی چنین وارد شده است:

ان علی بن الحسین ﷺ اوصی ان تغسله ام ولد له اذا مات فغسلته؛[۲]

امام سجاد ﷺ وصیت کرد که وقتی از دنیا رفت ام ولدش، او را غسل دهد و به این وصیت عمل شد.

در حالی که طبق روایات فراوان امام را تنها امام غسل می‌دهد. پس این روایت را یا باید حمل بر مشارکت و مساعدت کنیز ام ولد امام سجاد ﷺ نماییم و یا آن‌که وصیّت امام سجاد ﷺ را وصیتی تقیه‌ای از سوی آن حضرت ﷺ دانسته و جملهٔ «اذا مات فغسلته» را جمله‌ای تقیه‌ای و توریه‌ای از سوی امام باقر ﷺ بدانیم، به این معنا که آن کنیز در غسل همراه امام باقر بوده و او را یاری می‌کرده است.

ج) در احادیثی که بیان‌گر کیفیت اذان و اقامه است، از جملهٔ «الصلوة خیرٌ من النوم» که از ابداعات عمر بوده و عامه آن را در اذان نماز صبح به کار می‌بردند، سخنی به میان نیامده است.[۳] اما در روایتی امام باقر ﷺ گفتن چنین جمله‌ای را به پدرش امام سجاد ﷺ نسبت می‌دهد.

کان ابی ینادی فی بیته الصلاة خیر من النوم ولو رددت ذلك لم یکن به بأس؛[۴]

پدرم در خانه‌اش جملهٔ «الصلوة خیر من النوم» را با صدای بلند می‌گفت، و اگر من

---

۱. همان، ح۳؛ ترجمهٔ قسمت اخیر حدیث چنین است: گویا پدرم را می‌نگریستم، در حالی که گردن او، چین پیدا کرده بود، به‌گونه‌ای هرگاه موی سرش را می‌چید، آن چین به سرش می‌سایید، گویا او را می‌نگریستم که آب بر گردن او سرازیر بود (کنایه از آن که به گوش‌هایش هم آب می‌رساند).

۲. همان، ج۲، ص۷۱۷ و ۷۱۸، ح۱.

۳. همان، ج۴، ص۶۴۲ـ۶۴۹.

۴. همان، ص۶۵۱، ح۴.

نیز کار او را تکرار کنم، اشکالی ندارد.

صاحب وسائل در ذیل آن، از شیخ به جهت اجماع طائفه شیعه بر ترک عمل به آن، حمل بر تقیه این روایت را نقل می‌کند که از مطلب پیش گفته روشن شد که در این‌جا باید عمل معصوم منقول عنه را بر تقیه حمل نماییم.

البته احتمال دیگر صاحب وسائل که ممکن است این جمله از سوی امام سجاد﵇ در اذان و اقامه ذکر نشده باشد، احتمالی قوی به شمار می‌آید.

گفتار ششم:

بررسی تقیه در استدلال

۱. تعریف

با بررسی روایاتی که از سوی فقها و صاحبان مجامیع روایی حمل بر تقیه شده است به روایاتی برخورد می‌کنیم که حاوی استدلال امام﵇ برای تأیید سخنی است که به آن فتوا داده است، در حالی که این استدلال، صحیح به نظر نمی‌رسد.

حاملان این‌گونه روایات بر تقیه، در این‌جا نیز از عبارت «حمل بر تقیه» استفاده کرده‌اند که ظاهر آن یکنواختی حمل در این‌گونه روایات با روایات بدون استدلال است.

در حالی که به نظر می‌رسد، استدلالی بودن این‌گونه روایات، آن‌ها را از همسانی با روایات فقهی صِرف و شمول ضوابط و احکام حمل بر تقیه جدا کرده و بحث جداگانه‌ای را می‌طلبد.

در میان عبارات فقهای شیعه به اصطلاح مستقلّی در این مورد برخورد نکردیم، از این رو ناچاریم برای تنقیح مباحث آن، دست به جعل اصطلاح بزنیم. به نظر می‌رسد اصطلاح «تقیه در استدلال» اصطلاح مناسبی است که می‌توانیم آن را چنین تعریف کنیم:

تقیه در استدلال آن است که امام﵇ به منظور تأیید فتوای فقهی خود، استدلالی نادرست بیاورد.

در این موارد با مفروض بودن این‌که امام﵇ در مقام بیان حکم تقیه‌ای بوده و برای تأیید ظاهری آن، استدلال آورده است، این نتیجه حاصل خواهد شد که امام﵇ در استدلال خود تقیه کرده و آن را به گونه‌ای بیان کرده است که موافق با عامه باشد، حال چه این استدلال از سوی عامه مطرح شده و چه نشده باشد.

بنابراین، تقیه در استدلال، به فتوا و حکم نیز سرایت کرده و آن را تقیه‌ای می‌سازد، زیرا نمی‌توان برای حکم واقعی استدلال تقیه‌ای و غیر واقعی آورد.

از این‌جا مناسبت اجمالی این بحث با عنوان کلّی موافقت با عامه به دست می‌آید، زیرا در این موارد، فتاوای صادر شده به اعتقاد حاملان بر تقیه، موافق با عامه بوده است و در بعضی از موارد، استدلال آورده شده نیز طبق مذاق آنان بیان شده است.

۲. حکم تقیه در استدلال

از نظر ما «تقیه در استدلال» با مبانی کلامی شیعه نا هماهنگی دارد و در صورت اثبات نادرستی استدلال، فتوا و حکم مستدل علیه نیز نادرست خواهد بود.

بنابراین، این روایات با روایات بدون استدلال متفاوت‌اند، زیرا در روایات بدون استدلال، با وجود ضوابط و شرایط چهارگانه می‌توانیم آن‌ها را بر تقیه حمل نماییم، بدون آن که دچار هیچ محذور کلامی بشویم، اما در روایات مستدلّ، استدلال غلط به کار رفته در روایت، ما را دچار محذورات کلامی می‌سازد.

اما دلیل بطلان تقیه در استدلال آن است که اوّلاً: فرض بر آن است که امام استدلال نادرست کرده است. ثانیاً: نادرستی آن استدلال کشف شده است که در این صورت، یا باید بگوییم امام﵇ از نادرستی این استدلال بی خبر بوده است که این سخن با علم امام﵇ منافات دارد؛ حال چه قائل به علم امام﵇ به «ماکان وما یکون» باشیم و چه تنها علم او را به صورت موجبهٔ کلیّه در معارف و احکام اسلامی پذیرفته و در سایر موارد،

علم امام را به صورت موجبهٔ جزئیه بدانیم، زیرا در صورت دوم، قائلین به علم امام‌ﷺ به کلیّه معارف و احکام اسلامی، علم به علل آن‌ها را نیز معتقدند، یا حداقلّ بر این اعتقادند که علم به احکام اسلامی به گونه‌ای است که امام‌ﷺ را از استدلال نادرست دربارهٔ آن‌ها دور نگه می‌دارد.

یا باید بپذیریم امام‌ﷺ از نادرستی استدلال خود با خبر بوده است که در این صورت تا مادامی که این نادرستی کشف نشده است، «اغرای به جهل» راویان و برخورد کنندگان با این‌گونه روایات را در پی خواهد داشت که عملی قبیح است (حال آن‌که در روایات بدون استدلال اغرای به جهل وجود ندارد، زیرا در آن روایات، راوی می‌تواند با رجوع به قواعد باب تعارض و اعمال شرایط حمل بر تقیه، تقیه‌ای بودن روایت را کشف کند، اما در روایات مستدلّ که استدلال آن به نظر مخاطب صحیح است، این کشف صورت نگرفته است) و در صورت کشف این نادرستی، موجبات سست شدن اعتقاد دوستان و هر چه بیش‌تر باز شدن زبان مخالفان و معاندان را فراهم خواهد آورد، زیرا دوستان با برخورد با استدلال‌های سست و نادرست، در اصل علم امام‌ﷺ و به تبع آن در امامت امام شک خواهند کرد و دشمنان نیز آن را دستاویزی برای کوبیدن امام و اعتقادات شیعه قرار خواهند داد. و از این‌جا روشن می‌شود که تقیه در استدلال با اصل «تقیه به مقدار ضرورت» نیز تنافی دارد، زیرا در این‌گونه موارد برای امام‌ﷺ این امکان وجود داشته است که بدون بیان استدلال تقیه‌ای به بیان حکم تقیه‌ای بپردازد و در این‌جا هیچ مجوّزی برای عدول از این اصل وجود ندارد، علاوه بر آن که موانع عدول از آن محکم است.

در میان عبارات فقها شیخ مفید در ضمن ردّ احادیثی که در آن برای نهی از خواندن نماز در حال طلوع و غروب خورشید از قول پیامبراکرمﷺ استدلال به طلوع و غروب آن در بین دو شاخ شیطان شده است،[1] بیان علّت را ناشی از جهل دانسته و

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۳، ص۱۷۱، ح۱.

وجود چنین علّتی در پایان حدیث را موجب فساد همهٔ حدیث دانسته است، لذا قائل به جواز نماز در این دو وقت شده است.[۱]

تنها توجیهی که برای اثبات صحّت تقیه در استدلال می‌توان آورد، این است که این‌گونه استدلال‌های نادرست امام‌ﷺ از باب جدل صادر شده است؛ یعنی استدلال به گونه‌ای است که عامه آن را می‌پذیرند، حال چه صحیح باشد و چه غلط.

اما این توجیه قابل قبول نیست، زیرا اوّلاً: این توجیه در همهٔ موارد کارساز نیست، زیرا در بسیاری از موارد، استدلالی از سوی عامه وارد نشده و یا مورد قبول آن‌ها نیست.

ثانیاً: استدلال جدلی آن است که انسان برای اثبات مطلب حق خود، به دلیلی متوسّل شود که مورد قبول خصم باشد، هرچند مستدلّ اعتقادی به صحّت آن دلیل نداشته باشد. در حالی که در این جا فرض ما بر آن است که اصل مطلب مورد استدلال، صحیح و واقعی نبوده و در مقام تقیه بیان شده است، و استدلال جدلی برای چنین مطلبی، به تأیید آن می‌انجامد که خلاف فرض و خلاف مقصود مستدل یعنی امام‌ﷺ می‌باشد.

۳. اقسام تقیه در استدلال

انواع استدلال‌هایی که در روایات فقهی دیده می‌شود و به تبع آن مسئله تقیه در استدلال پدید می‌آید، از قرار زیر است:

- استدلال به آیات قرآن؛
- استدلال به روایات معصومین؛
- استدلال به مطالب علمی؛
- تطبیق کبرای کلی بر صغرا.

---

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۷، ص۲۸۸؛ عبارت مفید طبق نقل صاحب جواهر چنین است: «لانهم [ای العامّة] کثیراً ما یخبرون عن النبیﷺ بتحریم شیء وبعلّة تحریمه و تلك العلّة خطأ لایجوز ان یتکلم بها النبیﷺ و لایحرم الله شیئاً، فمن ذلك ما اجمعوا علیه من النهی عن الصلاة فی وقتی طلوع الشمس وغروبها، فلو لا ان علّة النهی انها تطلع بین قرنی شیطان، لکان ذلك جائزا، فاذا کان آخر الحدیث موصولاً باوله وآخره فاسد فسد الجمیع وهذا جهل من قائله والانبیاءﷺ لا تجهل، فلما بطلت هذه الروایة بفساد آخر الحدیث ثبت ان التطوع جائز فیهما».

۱ ـ ۳. استدلال به آیات قرآن

استدلال به آیهٔ قرآن برای اثبات حکم شرعی، گاهی صحیح و بدون اشکال به نظر می‌رسد که در این هنگام باید به استدلال تمسّک جست و حکم فقهی مورد استدلال را پذیرفت.

از جملهٔ این موارد استدلال امام﵇ به این آیه است:

﴿ولأبويه لكلّ واحد منهما السّدس ممّا ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولدٌ وورثه ابواه فلامّه الثّلث فان كان له اخوةٌ فلامه السّدس﴾؛[1]

و برای هر یک از پدر و مادر میت، یک ششم میراث است، اگر (میت) فرزندی داشته باشد و اگر فرزندی نداشته باشد و (تنها) پدر و مادر از او ارث برند، برای مادر او یک سوم است و اگر برادرانی داشته باشد، مادرش یک ششم (ارث) می‌برد.

طبق این آیه هرگاه میّت، فرزند نداشته باشد، مادر او یک سوم (ثلث) ارث می‌برد، اما اگر دراین هنگام دارای برادرانی (اخوه) باشد، با آن که آن‌ها از او ارث نمی‌برند، اما باعث می‌شوند تا سهم مادر از یک سوم به یک ششم (سدس) تنزل پیدا کند.

حال سؤال این است که: اگر میّت دو خواهر یا سه خواهر داشته باشد باز باعث کم شدن سهم مادر خواهند گشت یا خیر؟

ظاهر کلمهٔ «اخوه» آن است که شامل خواهران نمی‌شود و امام﵇ در جواب پرسش راوی به همین ظاهر چنین استدلال می‌کند:

عن ابی‌العباس البقباق عن ابی‌عبدالله﵇ فی ابوین واختین، قال: للام مع الاخوات الثلث، ان الله عزوجل قال: ﴿فان كان له اخوة﴾ ولم يقل «فان كان له اخوات»؛[2]

راوی از امام صادق﵇ موردی را سؤال می‌کند که میت پدر و مادر و دو خواهر داشته

---

۱. نساء (۴) آیهٔ ۱۱.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۴۵۷، ح۵؛ ح۶ نیز دارای همین مضمون است.

باشد. امام﵇ می‌فرماید: (حتی) با وجود چند خواهر، مادر یک سوم می‌برد، زیرا قرآن می‌فرماید: ﴿فان کان له اخوة﴾ و نمی‌فرماید: «فان کان له اخوات».

بنابراین، با درستی این استدلال وجهی برای حمل شیخ طوسی بر تقیه[۱] باقی نمی‌ماند.

مثال دیگر استدلال به لغت «مکلّب» برای حلیّت شکار به وسیلهٔ ببر می‌باشد که در آیهٔ قرآن چنین آمده است:

﴿وما علّمتم من الجوارح مکلّبین﴾؛[۲]

صید درندگانی که شما آن‌ها را تعلیم داده‌اید، برایتان حلال است.

در لغت نیز به تربیت کنندهٔ درندگان برای شکار، «مکلِّب» اطلاق شده است که در نتیجه علاوه بر سگ، تربیت حیوانات دیگری همچون ببر را نیز دربرمی‌گیرد.[۳]

حال اگر در روایتی برای حلیّت حیوان شکار شده به وسیلهٔ ببر به این آیه استدلال شود، استدلال صحیحی است، چنان‌که در روایتی آمده است:

سألت ابا الحسن الرضا﵇ عن الکلب والفهد یرسلان فیقتل: قال: فقال: هما مما قال الله «مکلبین» فلابأس بأکله؛[۴]

از امام رضا﵇ حکم شکار سگ و ببر را پرسیدم، فرمودند: آن‌ها از مواردی است که قرآن می‌فرماید: «مکلّبین» و خوردن شکار آن‌ها اشکالی ندارد.

از این‌رو حمل بر تقیهٔ شیخ طوسی با این توجیه که سلاطین وقت از ببرها در صید استفاده می‌کرده‌اند،[۵] صحیح به نظر نمی‌رسد.[۶]

---

۱. همان، ذیل ح۵.

۲. مائده (۵) آیهٔ ۴.

۳. ابن منظور، لسان العرب، ج۱۲، ص۱۳۴.

۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۶، ص۲۶۰، ح۴.

۵. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۹، ص۲۹، ذیل ح۱۱۴.

۶. روایات دیگری نیز مبنی بر مساوات حکم سگ و ببر وارد شده است (برای نمونه ر.ک: حرّ عاملی، همان، ص۲۶۱، ح ۵ و ۶).

البته گاهی هم استدلال به آیهٔ قرآن صحیح به نظر نمی‌رسد که در این هنگام حمل بر تقیه جایگاهی ندارد، لذا باید در صدور چنین روایتی تردید و بلکه آن را رد کرد، چنان که در روایتی به ﴿فلا یسرف فی القتل﴾ استدلال شده است.

توضیح آن‌که: در باب قصاص این مسئله مطرح است که آیا اگر چند نفر با هم شخصی را به قتل رساندند، اولیای مقتول می‌توانند همهٔ قاتلین را (البتّه با ردّ دیهٔ بیش از یک نفر) قصاص نمایند یا خیر؟ در بسیاری از روایات شیعه چنین حقی برای اولیای مقتول ثابت دانسته شده است.[۱] اما در روایتی، با مجاز دانستن تنها قصاص یک نفر از قاتلین، علّت آن آیهٔ ﴿فلا یسرف فی القتل﴾ ذکر شده است، با این توجیه که قتل بیش از یک نفر مصداق اسراف است.

آن روایت چنین است:

> اذا اجتمع العدّة علی قتل رجل واحد، حکم الوالی ان یقتل ایهم شاؤوا ولیس لهم ان یقتلوا اکثر من واحد؛ ان الله عزوجل یقول: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیّه سلطاناً فلا یسرف فی القتل﴾؛[۲]
>
> اگر عده‌ای یک نفر را بکشند، والی حکم می‌کند (اولیای مقتول) هر کدام از قاتلان را خواستند، قصاص کنند، و آن‌ها نمی‌توانند بیش از یک نفر از قاتلان را بکشند، زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «هرکس مظلومانه کشته شود، برای ولیّ او قدرت و سلطنت (بر قصاص) را قرار دادیم و او نباید در کشتن اسراف نماید».

در حالی که با توجه به روایات فراوان دیگر، این مورد را نمی‌توان مصداق اسراف دانست، زیرا همگی آن‌ها در قتل شرکت داشته‌اند و مصداق اسراف، کشتن افراد بی‌گناه یا کشتن همهٔ قاتلان بدون ردّ دیه می‌باشد.[۳]

پس استدلال به این آیه نادرست است و حمل بر تقیه شیخ طوسی، در این‌جا نیز

---

۱. همان، ج۱۹، ص۲۹ ـ ۳۰، احادیث ۱ ـ ۶ و ص۳۲، ح۱۱.

۲. اسراء (۱۷) آیهٔ ۳۳.

۳. برای اطّلاع از این بحث ر.ک: محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۴۲، ص۶۶ ـ ۶۸.

وجهی ندارد،[1] بلکه برای جلوگیری از محذورات کلامی پیش گفته، چاره‌ای جز ردّ این روایت نداریم.

اتفاقاً ردّ آن هم بسیار ساده است، زیرا قاسم بن عروه که در سلسله سند آن واقع شده، از نظر علم رجال فردی مجهول و ناشناخته به حساب می‌آید.[2]

۲ ـ ۳. استدلال به روایات معصومین علیهم‌السلام

از تعریف «تقیه در روایت» آشکار شد که تقیه در روایت می‌تواند به عنوان بخشی از «تقیه در استدلال» مطرح شود، که با توجّه به گستردگی آن در روایات تقیه و نیز ویژگی مباحث آن، آن را جداگانه مطرح کردیم.

۳ ـ ۳. استدلال به مطالب علوم تجربی

در برخی از روایات فقهی، برای تأیید حکم فقهی صادر شده، به مسائلی از علوم تجربی استدلال می‌شود که بطلان آن‌ها با توجّه به پیشرفت علم، قطعی شده است؛ هرچند احتمالاً در آن زمان‌ها، مورد باور مردم بوده و احیاناً به عنوان مطالب علمی تلقّی می‌شده است.

چنان که از مبحث قبل روشن شد، با توجّه به محذورات کلامی که این نوع استدلال‌ها در بر دارد، چاره‌ای جز خدشه در صدور این‌گونه روایات نداریم. حال در این‌جا به چند نمونه از این روایات اشاره می‌کنیم:

الف) یکی از مسائل مشهور در فقه شیعه که حتی ادعای اجماع بر آن شده است، مسئله تفاوت بین ادرار پسر و دختر قبل از غذا خور شدن می‌باشد؛ بدین ترتیب که ادرار پسر با ریختن آب بر روی آن پاک می‌شود، اما ادرار دختر نیاز به فشار دادن لباس

---

۱. شیخ طوسی، الاستبصار، ج۴، ص۲۸۲، ذیل ح۵؛ وی در توجیه تقیه می‌گوید: «ان نحمله علی التقیة لانّ فی الفقهاء من یجوز ذلك».

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۱۵، شماره ۹۵۴۲.

و بلکه تعدّد دارد.[۱]

یکی از روایاتی که در این باره به آن استناد می‌شود، روایتی است که از قول حضرت علی‌ﷺ در تفاوت بین آن‌دو چنین استدلال شده‌است: شیری که طفل دختر می‌خورد از مثانهٔ مادرش خارج می‌شود، اما شیر پسر از محلّی بین دو بازو و دو شانهٔ مادرش بیرون می‌آید،[۲] حال آن‌که امروزه ثابت شده است شیر مادر اعمّ از آن‌که فرزند او پسر یا دختر باشد، بر اثر ازدیاد ترشّح هورمونی به نام «لاکتوژن» در خون تولید می‌شود؛ به این صورت که هم‌زمان با متولد شدن بچه این هرمون بر روی سلول‌های غدد شیری اثر می‌گذارد و سبب ساخته شدن شیر و ترشح آن به درون کیسه‌های شیری می‌شود.[۳]

البته این روایت از آن‌جاکه حکم تفاوت بین بول صبی و صبیّه را در بر دارد، موافق مشهور است، و بدون توجه به بطلان استدلال، مشهور به آن استناد می‌کنند[۴] و بلکه تعلیل وارد شده در آن را تلقی به قبول کرده و در موارد دیگر، به عنوان یک تعلیل کلّی برای اثبات حکم مصادیقی مانند بیان حکم کسی که از شیر زن کافر تغذیه کرده است، استفاده می‌نمایند.[۵]

اما از آن‌جاکه حکم نجاست شیری را بیان می‌کند که دختر بچه از مادر خود می‌نوشد، مخالف مشهور است، لذا برای توجیه آن، در تلاش افتاده‌اند؛[۶] یکی از این توجیهات که از شیخ طوسی نقل شده حمل بر تقیه است، به جهت آن که این حکم با قول بعضی از عامه موافق است.[۷]

---

۱. برای اطلاع از این بحث ر.ک: محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج۶، ص ۱۶۰ به بعد.

۲. متن روایت چنین است: «عن النوفلی عن السکونی عن جعفر عن ابیهﷺ ان علیاًﷺ قال: لبن الجاریة وبولها یغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها یخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا یغسل منه الثوب ولا (من) بوله قبل ان یطعم، لان لبن الغلام یخرج من العضدین والمنکبین» (حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۲، ص ۱۰۰۳، ح۴).

۳. ر.ک: زیست‌شناسی، سال سوم علوم تجربی، ص۸۵.

۴. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۱، ص ۲۵۰، ح۵ و محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۶، ص ۱۶۱.

۵. همان، ص ۱۶۶ ـ ۱۶۷.

۶. همان، ص۸۳؛ تنها ابن‌جنید، ابن‌حمزه و صدوق این شیر را نجس می‌دانند.

۷. حرّ عاملی، همان.

چنان‌که این حمل از سوی صاحب جواهر نیز اجمالاً پذیرفته شده[۱] و صاحب مصباح الفقیه نیز بر این حمل به علّت عامی بودن راوی صحّه می‌گذارد.[۲]

اما به نظر ما علاوه بر این‌که این روایت با مسائل کلامی پیش‌گفته ناسازگار است به دو دلیل دیگر نیز می‌توان قائل به عدم صدور آن شد: اوّل آن که در سلسله سند آن نوفلی و سکونی قرار دارند که عامی هستند و اگر آن‌ها را ثقه بدانیم، می‌توانیم چنین توجیه کنیم که احتمالاً بین روایت از عامه با روایت از امامان شیعه خلط کرده‌اند و شاید کلام شیخ که در توجیه حمل بر تقیه می‌گوید «وکون راویه عامیّا»[۳] نیز اشاره به همین مطلب باشد.

دوم آن که اصحاب شیعه در بخش «لبن الجارية» به این روایت عمل نکرده‌اند، و همین امر موجبات ضعف آن را پدید می‌آورد.[۴]

ب) دربارهٔ حکم خواندن نماز بعد از نماز صبح تا طلوع فجر و بین غروب تا مغرب، روایات مختلفی وارد شده است که در برخی از روایات این عمل بدون اشکال دانسته شده و در بعضی از آن‌ها از این عمل نهی شده است،[۵] و در بعضی از روایات ناهیه، علّت نهی، طلوع و غروب خورشیدبین دو شاخ شیطان دانسته شده است که ظاهر آن با مطالب مسلّم ستاره‌شناسی در تناقض است. یکی از آن روایات چنین است:

> لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، فان رسول‌الله ﷺ قال: ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان وقال: لا صلاة بعدالعصر حتى تصلى المغرب؛[۶]

---

۱. محمدحسن نجفی، همان، ص۸۳.

۲. حاج‌آقارضا همدانی، مصباح الفقیه، ج۱، ص۶۶.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۲، ص۱۰۰۳، ذیل ح۴.

۴. از آن‌جا که این روایت از قول امام صادق ﷺ از حضرت علی ﷺ نقل شده است، می‌توانست در بحث تقیه در روایت نیز مورد بررسی قرار گیرد، اما چون چیزی زاید بر آن بحث داشت، در این‌جا بررسی شد.

۵. حرّ عاملی، همان، ج۳، ص۱۷۱ ـ ۱۷۴.

۶. همان، ص۱۷۱، ح۱.

نماز خواندن بعد از نماز صبح تا هنگام طلوع خورشید مشروع نیست، زیرا پیامبر اکرمﷺ فرموده است: خورشید بین دو شاخ شیطان طلوع و غروب می‌کند. نیز فرموده است: نماز خواندن بعد از نماز عصر تا هنگام نماز مغرب مشروع نیست.

و در روایت دیگر چنین آمده است:

قال رجل لابی‌عبدالله ﷺ: ان الشمس تطلع بین قرنی الشیطان؟ قال: نعم ان ابلیس اتخذ عرشا بین السماء والارض فاذا طلعت الشمس وسجد فی ذلك الوقت الناس قال ابلیس لشیاطینه: ان بنی آدم یصلون لی؛[1]

مردی از امام صادق ﷺ پرسید: آیا درست است که خورشید بین دو شاخ شیطان طلوع و غروب می‌کند؟

امام ﷺ فرمود: آری، ابلیس برای خود تختی بین زمین و آسمان نهاده و وقتی مردم هنگام طلوع خورشید (نمازگزارند و) سجده نمایند، او با شیاطین پیرامون خود می‌گوید: فرزندان آدم برای من نماز می‌خوانند.

شیخ که قائل به جواز نماز در این دو وقت می‌باشد، این روایات ناهیه را به علّت موافقت با مذاهب عامه حمل بر تقیه می‌کند، بدون آنکه اشاره‌ای به بطلان علّت نماید.[2]

در این میان، صاحب جواهر، بحث مفصّلی در مورد این روایات منعقد نموده[3] و در بخشی از آن توجیهاتی را راجع به طلوع و غروب خورشید بین دو شاخ شیطان ذکر می‌نماید.

اما به نظر می‌رسد، بهترین کلام دربارهٔ این‌گونه روایات، همان کلام شیخ مفید است که این‌گونه استدلال‌ها را ناشی از جهل دانسته و آن را بر انبیا و به تبع بر معصومین دیگر تجویز نکرده است.[4]

---

۱. همان، ح ۴؛ ص ۱۷۲، روایت ۷ و ۹ نیز همین مضمون را در بر دارد.

۲. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۲۹۱.

۳. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۷، ص ۲۸۲ ـ ۲۹۰.

۴. همان، ص ۲۸۸.

بنابراین، دربارهٔ این روایات، چاره‌ای جز ردّ آن‌ها نداریم و شاید بهترین شاهد برای ردّ این‌گونه روایات را بتوانیم روایت زیر بدانیم که از قول حضرت صاحب(عج) نقل شده است و در آن امام﵇ در جواب پرسش‌های محمد بن عثمان عمری (یکی از نواب چهارگانه) چنین می‌نگارد:

واما ما سألت عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، فلئن كان كما يقول الناس ان الشمس تطلع بين قرنى شيطان وتغرب بين قرنى شيطان، فما ارغم انف الشيطان بشيء افضل من الصلاة، فصلّها وارغم انف الشيطان؛[1]

اما این‌که از من از حکم نماز در هنگام طلوع و غروب خورشید پرسیده‌ای، اگر سخن مردم راست باشد که می‌گویند: خورشید بین دو شاخ شیطان طلوع و غروب می‌کند، پس چه چیزی بهتر از نماز است که بینی شیطان را به خاک بمالد؟ پس (در این دو وقت) نماز بگزار و بینی شیطان را به خاک بمال.

نکتهٔ جالب در این حدیث آن است که حضرت این قول را به «ناس» یعنی عامه نسبت داده است که از آن می‌توانیم به عنوان نکته‌ای برای ردّ آن روایات استفاده کنیم.

۴ـ۳. تطبیق کبرای کلی بر صغرا

در بعضی از روایات استدلال برای اثبات حکمی به این نحو است که در جواب سؤال راوی، کبرایی کلّی بیان می‌شود و مورد سؤال از مصادیق کبرا دانسته شده و در واقع حکم به وسیلهٔ کبرا بیان می‌شود.

حال این کبرا ممکن است مطلب درستی را بیان می‌کند که در این هنگام تطبیق آن بر صغرا از سوی امام﵇ بدون اشکال بوده و حمل چنین روایاتی بر تقیه وجهی ندارد.

از این‌گونه کبرا می‌توانیم دو مثال زیر را بیاوریم:

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۳، ص۱۷۲، ح ۸.

الف) طبق روایات شیعه، سجده باید بر زمین یا آن‌چه از آن می‌روید (به شرطی که خوردنی و پوشیدنی نباشد) واقع شود.[۱]

در یکی از روایات، وقتی که امام﵇ مشاهده می‌کند شخصی بر طبری (نوعی پارچه، منسوب به طبرستان) سجده نمی‌کند، بلکه روی آن چیزی که سجده بر آن صحیح است قرار داده و بر آن سجده می‌کند، چنین می‌فرماید:

مالك لا تسجد علیه؟ الیس هو من نبات الارض؟؛[۲]

چرا بر آن سجده نمی‌کنی؟ آیا آن از روییدنی‌های زمین نیست؟

در این‌جا امام﵇ کبرای کلیّ «یجوز السجود علی ما انبت من الارض» را بر صغرا یعنی طبری تطبیق کرده و حکم آن را بیان نموده است.

در این‌جا شیخ که نظر دیگری دارد، این روایت را حمل بر تقیه کرده است[۳] حال آن که اگر طبری را مصداق «نبات ارض» بدانیم و آن را پوشیدنی به حساب نیاوریم، اشکالی در این روایت وجود ندارد و حمل بر تقیه بدون توجیه است.

اما اگر آن را پوشیدنی دانسته و قائل به عدم صحّت سجده بر پوشیدنی از نبات ارض باشیم، در این هنگام استفاده از این کبرای کلّی بدون توجه به قید آن، و تطبیق آن بر صغرا، غلط می‌باشد و از این جهت، داخل در نوع دوم یعنی کبرای غلط خواهد شد که چاره‌ای جز ردّ آن نخواهیم داشت.

ب) هرگاه شخصی با مادر دختری ازدواج کند، ازدواج با دختر وی بر او حرام می‌شود. حال در این‌جا این سؤال پیش می‌آید که آیا اگر با مادر آن دختر زنا کند، باز هم ازدواج با دختر حرام است یا خیر؟

در این باره روایات شیعه دو دسته است:

دسته‌ای تأکید بر حرمت دارد[۴] که بیش‌تر فقهای شیعه نیز به این روایات تمسّک

---

۱. همان، ج۳، ص۵۹۱ـ۵۹۳.

۲. همان، ص۵۹۵، ح۵.

۳. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۲، ص۳۰۸، ذیل ح ۱۰۵.

۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۴، ص۳۲۲، ح۱ و ص۳۲۳، ح۲، ۴ و ۵ و ص۳۲۴، ح۸.

کرده‌اند[۱] و دسته‌ای دیگر زنا را مانند ازدواج شرعی ندانسته و آن را موجب حرمت ازدواج با دختر به حساب نیاورده است[۲] که عدّه کمی از فقهای شیعه نیز به این روایات تمسّک کرده‌اند.[۳]

اما نکته این‌جاست که در بعضی از روایات دسته دوم به قاعدهٔ کلّی فقهی «ان الحرام لا یفسد الحلال» (عمل حرام باعث فاسد شدن عمل حلال نمی‌گردد) استدلال شده است،[۴] با این توجیه که عمل زنای حرام با مادر مانع از ازدواج با دختر که قبل از این عمل حلال بوده، نمی‌شود. یکی از این روایات چنین است:

سعید بن یسار قال: سألت ابا عبدالله علیه السلام عن رجل فجر بامرأة یتزوج ابنتها؟ قال: نعم یا سعید، ان الحرام لا یفسد الحلال؛[۵]

سعید بن یسار می‌گوید: از امام صادق علیه السلام حکم ازدواج مردی با زنی را پرسیدم که قبلاً با مادر او زنا کرده است. امام علیه السلام فرمود اشکالی ندارد، زیرا فعل حرام باعث فاسد شدن عمل حلال نمی‌گردد.

به منظور رفع تعارض این دسته روایات با روایات دستهٔ اوّل، وجوهی ذکر شده است که یکی از آن‌ها حمل بر تقیه است.[۶]

صاحب جواهر این حمل را برترین حمل تلقی کرده[۷] و در توجیه آن گفته است: روایت «لا یفسد الحرام الحلال» خبری نبوی و صحیح است که عامه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

---

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۲۹، ص۳۶۸.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص۳۲۳، ح۶،۷،۹و ۱۰ و ص۳۲۵، ح۱۱.

۳. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۲۹، ص۳۶۸ـ۳۶۹.

۴. به این قاعده در چند مسئله استدلال شده است: مسئله اوّل همان مسئله مورد بحث ما است (ر.ک: حرّ عاملی، همان، ص۳۲۴، ح۶، ۹ و ۱۰ و ص۳۲۵، ح۱۱).

مسئله دوم آن است که این عمل با مادر کنیزی انجام گرفته باشد و سپس بخواهد دختر آن کنیز را عقد کند (ر.ک: همان، ص۳۲۵، ح۱۲).

مسئله سوم آن که پسری با کنیزی زنا کند، و سپس پدر او بخواهد آن کنیز را بخرد (ر.ک: همان، ص ۳۲۰، ح۴).

۵. همان، ص۳۲۴، ح۶.

۶. همان، ذیل ح۶.

۷. محمدحسن نجفی، همان، ص۳۷۲.

روایت می‌کنند، اما مفاد آن با برداشت عامه متفاوت است، زیرا منظور از حلال در این روایت «حلال تقدیری» یعنی حلیّت ازدواج با دختر (که هنوز واقع نشده است) نیست، بلکه منظور حلال فعلی است؛ یعنی آن که زنای با مادر بعد از عقد دختر یا وطی حلال با او واقع شود که در این هنگام این زنای حرام باعث از بین رفتن حلیّت سابق بر آن نمی‌شود.[۱]

اما از آن‌جا که ظاهر روایات، استدلال به این قاعده را در موردی تطبیق کرده‌اند که زنا قبل از ازدواج با دختر واقع شده باشد، و با توجیه یاد شده سازگاری ندارد، صاحب جواهر در پایان کلام خود به وسیلهٔ تقیه در صدد توجیه این خلاف ظاهر بر آمده و گفته است:

> پس تعلیل به خبر «الحرام لایفسد الحلال» در مواردی که ظاهراً از صغرای این قاعدهٔ کلی نیست (مثل آن‌جایی که زنا با مادر قبل از عقد با دختر باشد)، اشاره و رمزی است که امام علیه السلام می‌خواسته تقیه نماید، و فقیه واقعی کسی است که موارد رمزی ائمّه علیهم السلام را نیز دریابد.[۲]

اما این توجیه نیز کارساز نیست، زیرا ظاهر و بلکه نصّ سؤال راویان که همگی از شیعه می‌باشند، آن است که زنا قبل از عقد با دختر است؛ یعنی آن که حلیّت تقدیری در این‌جا مورد سؤال قرار گرفته است و استدلال امام علیه السلام به قاعده و خبر مروی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درحقیقت ضمن بیان حکم مسئله به معنای تأیید فهم راوی می‌باشد؛ و به خصوص در موارد فروج که مبنای شارع بنای بر احتیاط است، روا نیست امام علیه السلام به گونه‌ای استدلال کند که راوی منظور اصلی امام را درک نکرده و مرتکب حرام واقعی بشود.

بنابراین، در این‌جا تقیه بدون وجه است و در صورت اثبات صحّت سندی، این روایات به جهت این استدلال، از روایات طرف مقابل قوی‌تر شده و باید در صدد

---

۱. ر.ک: همان، ص ۳۷۲ و ۳۷۳.

۲. همان، ص ۳۷۳.

جست‌وجوی راهی برای توجیه آن برآمد.

صورت دوم تطبیق کبرای کلی بر صغرا آن است که خود کبرا به تنهایی ناصحیح است که در این هنگام باید شأن امام﵇ را از استدلال به کبرای غلط و تطبیق آن بر صغرا مبرا دانست و حکم به عدم صدور این روایات نمود، نه آن که آن‌ها را حمل بر تقیه نماییم.

از این‌گونه موارد می‌توانیم روایت زیر را مثال بیاوریم:

محمد بن مسلم قال: قلت لابی جعفر﵇: کیف جعل علی المرأة اذا رأت فی النوم ان الرجل یجامعها فی فرجها الغسل ولم یجعل علیها الغسل اذا جامعها دون الفرج فی الیقظة فامنت؟ قال: لانها رأت فی منامها ان الرجل یجامعها فی فرجها فوجب علیها الغسل والآخر انما جامعها دون الفرج فلم یجب علیها الغسل لانه لم یدخله ولو کان ادخله فی الیقظة وجب علیها الغسل امنت او لم تمن.[1]

در این روایت، راوی از علّت دو مسئله سؤال می‌کند: اوّل، وجوب غسل جنابت بر زنی که در خواب عمل جماع را دیده است و دوم، علّت عدم وجوب غسل بر او، وقتی که در بیداری بدون آن که دخولی صورت گیرد، از او منی خارج می‌شود.

علّتی هم که از قول امام﵇ در این روایت بیان شده، این است که علّت غسل، تنها دخول است حال چه در بیداری و چه در خواب و چون زن در خواب دیده که در او دخول انجام گرفته است، غسل بر او واجب است و در بیداری اگر چه منی از او خارج شده است، ولی چون دخولی صورت نگرفته است، غسل بر او واجب نیست.

از این دو مسئله، تنها مسئله دوم مورد توجه فقهای شیعه قرار گرفته است و از آن‌جا که اکثر قریب به اتفاق آنان (که حتی در این باره ادعای اجماع بین مسلمانان شده است) قائل به وجوب غسل بر زن هنگام خروج منی از او شده‌اند،[2] لذا یکی از راه‌های

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۷۵، ح ۱۹.

۲. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳، ص ۴ و ۵.

توجیه این روایت را حمل بر تقیه دانسته‌اند.

در این‌جا صاحب وسائل، استدلال در روایت را استدلالی مجازی دانسته و از آن به عنوان قرینه‌ای برای تقیه استفاده کرده است[۱] و به پیروی از او صاحب جواهر نیز به همین مطلب اشاره می‌کند.[۲]

به نظر می‌رسد از جواب امام‌ﷺ در این‌جا می‌توان کبرای کلیه‌ای تحت عنوان «الدخول موجب للغسل سواء کان فی الیقظة او فی النوم» استنباط کرد که مخالف اجماع تمام مسلمانان است، زیرا هیچ‌کس قائل به وجوب غسل بر کسی که خواب دخول را می‌بیند، نشده است. پس قبول این کبرا و تطبیق آن بر صغرا محذورات کلامی پیش گفته را در بر دارد و چنین استدلالی که بطلان آن بر همگان واضح است، از شأن امام‌ﷺ به دور است.

بنابراین، چاره‌ای جز ردّ این روایت و اعتقاد به عدم صدور آن نداریم، اگر چه سند آن صحیح باشد و از سؤال راوی بتوان مسبوقیّت حکم به وجوب غسل را بر زنی که خواب دخول دیده نیز، استفاده کرد.

---

۱. حرّ عاملی، همان، ص۴۷۶، ذیل ح۲۲؛ «او علی التقیة... وقرینة التقیة ما رایت من التعلیل المجازی فی حدیث محمد بن مسلم».

۲. محمدحسن نجفی، همان، ص۶

فصل هفتم:

فقه عامه در زمان ائمه علیهم‌السلام

چنان‌که گذشت مبانی مختلفی در حمل بر تقیه از سوی فقها ابراز شده است، از جمله این‌که: برخی حمل بر تقیه را منحصر در موافقت با فقه مورد حمایت سلطان نموده‌اند و برخی دیگر ملاک را فقه مقبول عامهٔ مردم یا رأی ظاهر آن زمان قرار داده‌اند و عده‌ای دیگر، وجود قولی از عامه را در حمل بر تقیه کافی دانسته‌اند؛ در حالی که برخی مانند صاحب حدائق حتی وجود قولی از عامه را نیز لازم نمی‌دانند که مفهوم مبنای آنان، تنها نفی کلیت وجود قولی از عامه در هنگام حمل می‌باشد، نه آن‌که بخواهند موارد حمل را در عدم وجود قولی از عامه منحصر نمایند. از این‌رو، طبق مبانی مختلف، این بحث کارآیی خاصی دارد، ولی بهره‌گیری از این مبانی منوط به شناخت فقه عامه در زمان ائمه‌ﷺ است تا علاوه بر شفافیت بخشیدن به مباحث ویژهٔ حمل بر تقیه و کارآیی مبانی یادشده، حداقل از برخی اشتباهات فاحش، مانند حمل بر تقیهٔ روایتی از امام صادق‌ﷺ به جهت وجود این قول بین فقهای عامه که سال‌ها بعد از آن حضرت به دنیا آمده‌اند، جلوگیری شود.

از این رو، فصل حاضر تلاشی است در جهت تبیین فقه عامه در زمان ائمه‌ﷺ تا با شناخت آن در زمان هر کدام از ائمه‌ﷺ بتوانیم در هنگام حمل بر تقیه از آن بهره گیریم.

گفتار اوّل:

فقه عامه در زمان امام علی‌ﷺ

این دوره (۱۱ ـ ۴۰ ق) از سوی بعضی از نویسندگان به عنوان دورهٔ صحابه کبار (اصحاب بزرگ پیامبراکرمﷺ) نام‌گذاری شده است.[۱]

ما در این‌جا با تقسیم آن به دو قسمت قبل از خلافت ظاهری حضرت علیﷺ و پس از آن، ابتدا به بررسی فقه مدینه و سپس فقه کوفه می‌پردازیم.

الف) حضرت علیﷺ و فقه مدینه

این دوره از سال ۱۱ ـ ۳۵ ق، یعنی دورانی که حضرت علیﷺ خانه‌نشین بود، در بر می‌گیرد.

وفات پیامبراکرمﷺ درسال یازده هجری را باید سرآغاز تشکیل اوّلین هسته‌های فقه عامه دانست، زیرا در آن هنگام مردم عموماً و متولیان حکومت خصوصاً، با انبوه مسائل و مشکلاتی مواجه شدند که به علّت سیاست عترت‌زدایی حاکمان از سویی و عدم تدوین فقه نبوی در زمان پیامبراکرمﷺ از سوی دیگر، دریافتن جواب برای آن‌ها سرگردان شدند و این مشکل هنگامی مضاعف گشت که با آغاز فتوحات اسلامی در زمان ابوبکر (۱۱ ـ ۱۳ق) و اوج گرفتن آن در زمان عمر

---

۱. مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص۳.

(۱۳ـ۲۳ق)، انبوه مسائل فقهی نو پیدا (مسائل مستحدثه) پدید آمد. در این هنگام اصحاب پیامبراکرمﷺ و در رأس آنان متولیان حکومت در جست‌وجوی راه‌هایی برای حلّ مشکلات فقهی برآمدند.

در آغاز این دوره، یعنی در زمان ابوبکر، بیش‌تر سعی بر آن بود تا در حل مشکلات فقهی با استفاده از احادیثی که احیاناً بعضی از اصحاب از پیامبراکرمﷺ شنیده بودند، به حلّ مشکل بپردازند و هر گاه روایتی را حداقل دو نفر نقل می‌کردند، مورد عمل قرار می‌گرفت. اما از آن‌جا که عالم‌ترین صحابی پیامبراکرمﷺ یعنی حضرت علیؑ[۱] را رها کرده یا او را همانند دیگر اصحاب به حساب می‌آوردند، طبعاً دست آن‌ها از احادیث نبوی بسیاری کوتاه می‌ماند؛ به خصوص با توجه به مبنای آن‌ها در عدم پذیرش حدیثی که ناقل آن تنها یک‌نفر بود،[۲] این حرمان طبیعی‌تر به نظر می‌رسید، زیرا بسیاری از احادیث پیامبراکرمﷺ را تنها حضرت علیؑ به علّت کثرت معاشرت و فراوانی پرسش‌های او از آن حضرتﷺ و نیز عنایت ویژه پیامبراکرمﷺ به او (به گونه‌ای که هزار باب علم را بر او گشود که از هر بابی هزار باب دیگر گشوده می‌شد)[۳] شنیده بود و امکان شاهد آوردن آن حضرت برای شنیده‌های خود به هیچ وجه وجود نداشت.

بله، آنان در بسیاری از امور قضایی که بیش‌تر جنبهٔ اجرایی و تطبیقی داشت و نیاز مردم به آن مبرم‌تر بود، با اعتراف به آن که علیؑ داناترین اصحاب نسبت به امر قضا است،[۴] به آن حضرت مراجعات بیش‌تری داشتند.

به تدریج با بیش‌تر شدن مسائل و عدم کفایت جواب‌گویی احادیث

---

۱. علاءالدین متّقی هندی، کنز العمال، ج۱۳، ص۱۱۴، ح ۳۶۳۷۰.

۲. بدران ابوالعینین بدران، تاریخ الفقه الاسلامی و نظریة الملکیة والعقود، ص۵۴ـ۵۵.

۳. علاءالدین متّقی هندی، همان، ح ۳۶۳۷۲؛ «عن علی قال: علمنی رسول‌اللهﷺ الف باب کل باب یفتح الف باب» و ص۱۶۵، ح ۳۶۵۰۰؛ «عن ابن عباس: ...انه (ای رسول‌الله) علّمه (ای علی) الف کلمة کل کلمة تفتح الف کلمة».

۴. صحیح البخاری، ج۶، ص۴۶، ح۸؛ در این حدیث از قول عمر چنین نقل شده است: «اقضانا علی».

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله با شرایط آن چنانی، آن‌ها به منابع دیگری روی آوردند که از مهم‌ترین آن‌ها استشاره و رأی بود.

استشاره آن بود که هنگام مواجه شدن با مشکل، عده‌ای از اصحاب پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از سوی حکومت جمع می‌شدند و دربارهٔ مسئله پیش آمده (اعم از سیاسی و فقهی) با آن‌ها مشورت به عمل می‌آمد و به نظری که از سوی آنان ابراز می‌شد، عمل می‌گشت. از موارد سیاسی آن می‌توانیم مشورت ابوبکر با اصحاب مبنی بر جنگ با روم،[۱] و مشورت عمر با اصحاب دربارهٔ تعیین مبدأ تاریخ[۲] را یادآور شویم و از موارد فقهی آن که فراوان‌تر است، می‌توانیم مثال‌هایی همچون مشورت عمر با اصحاب مبنی بر چگونگی تقسیم اموال غنیمتی،[۳] مشورت نمودن او با اصحاب پیرامون تعیین حق خلیفه از بیت‌المال،[۴] استشاره او در مورد حکم سرزمین‌هایی که با جنگ گشوده می‌شود (مفتوح العنوة)[۵] را ذکر نماییم.

شاید بتوانیم به وجود آمدن منبعی فقهی را با عنوان «عمل اصحاب» که بعدها در بعضی از مذاهب فقهی اهل سنّت مانند مذهب مالک پدید آمد، نشأت گرفته از این سیره بدانیم.

اما رأی که در آغاز از سوی متولیان حکومت و به خصوص عمر و سپس از سوی اصحاب دیگر به کار بسته شد، آن بود که بنا به صلاح‌دید شخصی صحابی، حکمی شرعی وضع، و یا حکم شرعی ثابت شده، برداشته می‌شد و یا حکمی تازه به جای حکم سابق جعل می‌گردید که از موارد قسم اوّل می‌توانیم جعل حکم شرعی جواز نماز تراویح به جماعت و از موارد قسم دوم برداشته شدن جواز متعهٔ حج و متعهٔ نساء و نیز حذف سهم «مؤلفة قلوبهم» از اصناف زکات را نام برد و از موارد قسم سوم،

---

۱. محمود شهابی، ادوار فقه، ج ۱، ص ۴۴۲.
۲. همان، ص ۴۵۰.
۳. همان، ص ۳۴۵.
۴. همان، ص ۴۴۹.
۵. همان، ص ۴۵۱.

جای‌گزینی عبارت «الصلوة خیر من النوم» به جای «حیّ علی خیر العمل» است که همگی از سوی عمر به انجام رسید؛ به بیان دیگر، دایرهٔ رأی حتی از احکام ثابت شرعی که به وسیلهٔ پیامبراکرمﷺ تثبیت شده بود نیز فراتر می‌رفت.[۱]

با پیدایش این منبع در فقه اسلامی، چهرهٔ فقه رو به دگرگونی نهاد و فقه اسلامی رایج کم‌کم از فقه نبوی فاصله گرفت و طبعاً از آن‌جا که رأی‌های اصحاب و حتی حاکمان متفاوت بود، اختلاف در فقه پدید آمد، به گونه‌ای که هم اکنون با مراجعه به موسوعه‌های فقهی اصحاب همانند موسوعة فقه ابی‌بکر الصدیق، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، موسوعة فقه عثمان بن عفان، موسوعة فقه زید بن ثابت و ابی‌هریره، موسوعة فقه عبدالله بن مسعود، موسوعة فقه عبدالله بن عباس، موسوعة فقه عبدالله بن عمر[۲] و موسوعة فقه عائشة ام‌المؤمنین[۳] که به تازگی تدوین شده است، می‌توانیم عمق این اختلاف را دریابیم. همین آرای مختلف تأثیر عمیقی بر فقه اهل سنّت در ادوار بعدی گذاشت، زیرا فقیهان متأخر آن‌ها را به عنوان آرای کسانی می‌دانستند که محضر پیامبراکرمﷺ را درک کرده بودند و در هنگام اتفاق این آرا، تخطّی از آن‌ها را جایز ندانسته و در هنگام اختلاف آن‌ها فراتر رفتن از مجموع آن‌ها را مجاز نمی‌شمردند؛ غافل از آن که بسیاری از این آرا بدون توجه به فقه نبوی اصیل و حتی با علم به مخالفت آن‌ها با احادیث و احکام پیامبراکرمﷺ در برخی از موارد صادر می‌شد.

در این میان، عدم رجوع به داناترین اصحاب، یعنی حضرت علی‌ؑ در به وجود آمدن این آرا و نظریه‌های فقهی مختلف، بیش‌ترین سهم را به خود اختصاص داده بود.

هم‌چنین شاید بتوانیم یکی از مهم‌ترین علل بروز فقه مبتنی بر رأی در این دوره را

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: همان، ص۴۳۴ به بعد.

۲. تمامی موسوعات فوق به صورت جداگانه توسّط محمد وراس قلعه‌جی تحت عنوان کلّی «سلسلة موسوعات فقه السلف» تهیه شده است.

۳. این موسوعه توسّط شیخ سعید فایز الدخیل جمع‌آوری شده است.

منع نقل و تدوین احادیث پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از سوی عمر بدانیم[۱] که علّت آن هرچه بود[۲] باعث کم رنگ‌تر شدن سنّت نبوی و رشد روز افزون رأی برای حل مشکلات فقهی جامعهٔ مسلمانان گردید.

در دوران حکومت دوازده سالهٔ عثمان (۲۳ ـ ۳۵ ق) فقه مبتنی بر رأی به رشد خود ادامه داد، ضمن آن که پس از درگیری او با صحابه و عایشه و کم شدن نفوذ و قدرت وی و برداشته شدن شدّت نهی از نقل احادیث پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، نقل احادیث فقهی از آن حضرت نیز شروع به رشد نمود، و کسانی که در زمان عمر به علّت نقل احادیث از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله تهدید و حتی مضروب شده بودند، آزادانه به نقل احادیث پرداختند و در همین دوره بود که به علّت شدت علاقهٔ مردم به احادیث پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به خصوص پس از منع ده سالهٔ آن، در زمان عمر، محدّثین جایگاه ویژه‌ای پیدا کردند و با افزایش و انگیزه‌های جعل حدیث، احادیث جعلی فراوانی به جامعه عرضه شد.

در این دوره با توجه به فراوانی اصحاب پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در مدینه و نقل احادیث فقهی آنان از آن حضرت از سویی و عدم منع حکومت از فقه مبتنی بر رأی و حتی عمل به آن در بسیاری از موارد از سوی دیگر، باعث رشد موازی دو فقه مبتنی بر حدیث و مبتنی بر رأی گردید و به تدریج، به خصوص با منتقل شدن حکومت از مدینه به کوفه و سپس شهرهای دیگر مملکت اسلامی، فقه حدیثی نسبت به فقه رأیی از رشد بیش‌تری برخوردار شد. تا جایی که بعدها مدرسه‌ای مستقل با عنوان «مدرسة الحجاز» در مقابل «مدرسة الرأی» تأسیس گردید که به ترویج فقه مبتنی بر سنّت اشتغال داشت.

از میان کسانی که در این دوران، یعنی دوران قبل از خلافت حضرت علی علیه‌السلام در

---

۱. سنن ابی ماجه، ج۱، ص۱۲، ح۲۸ و علاءالدین متّقی هندی، کنز العمال، ج۱۲، ص ۲۵۰، ح۳۶۷۴۵ و ص۱۳۵ ح ۳۶۴۲۳.

۲. برای آگاهی از بعضی از علل این امر و به ویژه علل سیاسی آن ر.ک: محمدعلی مهدوی راد، مقالهٔ «منع تدوین حدیث؛ رازها و رمزها»، ص۷ ـ ۳۹، و نیز سید محمدرضا حسینی جلالی، تدوین السنة الشریفه، ص۴۰۹ ـ ۴۲۲.

مدینه می‌زیسته و از سوی اهل سنّت به عنوان فقهایی در عرض آن حضرت علیه السلام یاد شده‌اند، می‌توانیم از افراد زیر نام ببریم:

ابوبکر (متوفای ۱۳ق)، معاذ بن جبل (متوفای ۱۷ یا ۱۸ق)، ابی بن کعب (متوفای ۲۲ یا ۳۰ق)، عمر (متوفای ۲۳ق)، عبدالله بن مسعود (متوفای ۳۲ق)، ابودرداء (متوفای ۳۱ یا ۳۲ق)، ابورافع (متوفای ۳۵ق) و عثمان بن عفان (متوفای ۳۵ق).[۱]

ب) حضرت علی علیه السلام و فقه کوفه

آغاز فقه کوفه به تاریخ تأسیس این شهر، یعنی سال ۱۷ هجری بازمی‌گردد، زیرا در میان ساکنان اوّلیهٔ این شهر تعدادی از اصحاب پیامبراکرم صلی الله علیه و آله وجود داشتند که به منظور شرکت در فتوحات اسلامی همراه سپاهیان متشکل از قبایل مختلف عرب از شهر مدینه خارج شده و پاسخ‌گوی مسائل مختلف فقهی سپاهیان و شهرنشینان کوفی بودند.

در سال ۲۱ هجری، عبدالله بن مسعود (متوفای ۳۲ یا ۳۳ق) به عنوان معلّم کوفیان و معاون فرماندار کوفه، یعنی عمار بن یاسر، از سوی عمر بن خطاب به کوفه اعزام شد.[۲] او یکی از اصحاب قدیمی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود که مدتی طولانی از محضر پرفیض آن حضرت استفاده نموده بود و پس از وفات آن حضرت در سال یازده هجری، به نقل روایات حضرت در شهر مدینه می‌پرداخت، اما عمر در زمان حکومت خود، او را از این عمل باز داشت.[۳]

به نظر می‌رسد، ابن‌مسعود در مدت اقامت ده سالهٔ خود در مدینه پس از وفات پیامبراکرم صلی الله علیه و آله یعنی سال‌های ۱۱ ـ ۲۱ق به تدریج تحت تأثیر فقه مدنی آن زمان یعنی

---

۱. محمدابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص۱۲۶ و ر.ک: بدران ابوالعینین بدران، الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص۳۰۴ به بعد.

۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ الرسل والملوك، ج۳، ص۲۲۳.

۳. علاءالدین متّقی هندی، کنز العمال، ج۱۲، ص۲۵۰ و سید محمدرضا حسینی جلالی، تدوین السنّة الشریفة، ص۴۳۲.

فقه حدیثی ـ رأیی که در زمان عمر به شدّت به رأی متمایل شده بود، قرار گرفت و همین فقه را با خود به کوفه برد و آن را به کوفیان آموخت.[۱] بدین ترتیب می‌توان آغاز پیدایش فقه رأی در کوفه را در همین زمان دانست.

از عواملی که به گسترش این فقه در کوفه کمک کرد، سفارش اکید عمر به اصحاب عازم به کوفه مبنی بر قلّت نقل احادیث نبوی بود[۲] که این سفارش از سویی و پیدایش مسائل نو پیدا در سرزمین تازه فتح شده کوفه که قسمت زیادی از شهرهای ایران آن زمان را تحت پوشش خود داشت از سوی دیگر، فقیهان و اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را ناگزیر به استفاده از فقه رأی می‌کرد.

هم‌چنین دوری کوفه از مرکز حکومت اسلامی و تجمّع تعداد فراوانی از اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که احادیث او را شنیده بودند، به سرعت به رشد فقه رأی و نه فقه حدیث، در این شهر کمک کرد.

شاگردانی که در کوفه به تعلّم فقه از ابن مسعود پرداختند، آغازگر طبقهٔ تابعین در این شهر شده و به ترویج فقه رأی پرداختند، که از جمله می‌توان از فقهایی همچون علقمة بن قیس هَمْدانی (متوفای ۶۱ یا ۶۲ق)،[۳] مسروق بن اجدع هَمْدانی (متوفای ۶۲ یا ۶۳ق)،[۴] عبیدة بن عمرو سلمانی مرادی (متوفای ۷۲ق)[۵] و اسود بن یزید نخعی (متوفای ۷۵ق)[۶] نام برد که از سوی بعضی از تاریخ فقه نویسان معاصر به عنوان پایه‌گذاران مکتب رأی معرفی شده‌اند.[۷]

به نظر می‌رسد در هنگام ورود حضرت علی علیه السلام در سال ۳۶ هجری به کوفه، مکتب

---

۱. برای اطلاع از چگونگی فقه او ر.ک: به محمد رواس قلعه‌جی، موسوعة فقه عبدالله بن مسعود.

۲. سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۲، ح ۲۸.

۳. برای اطلاع از شرح حال او ر.ک: جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱، ص ۴۶۸ و ۴۶۹.

۴. همان، ص ۵۲۶ ـ ۵۲۸.

۵. همان، ص ۴۴۸ و ۴۴۹.

۶. همان، ص ۲۸۹ ـ ۲۹۱.

۷. حسن عبدالقادر علی، نظرة عامه فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۵۰ و عبده السامی شوقی، المدخل لدراسة الفقه الاسلامی، ص ۶۹.

رأی هم‌چنان به رشد خود ادامه می‌داده است، زیرا حضرت در خطبه‌ای صاحبان این مکتب را چنین تخطئه می‌کند:

ترد علی احدهم القضیّة فی حکم من الاحکام فیحکم فیها برأیه ثم ترد تلك القضیّة بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلافه ثم یجتمع القضاة بذلك عند الامام الذی استقضاهم فیصوّب آراءهم جمیعاً والههم واحد ونبیهم واحد وکتابهم واحد؛

دعوا نزد یکی از آنان می‌برند و او رای خود را در آن می‌گوید و همان دعوا را بر دیگری عرضه می‌کنند و او به خلاف وی راه می‌پوید، پس قاضیان فراهم می‌شوند و نزد امامی که آن‌ها را قضاوت داده می‌روند، او رأی همه را صواب می‌شمارد، در حالی که خدای آنان یکی است، پیامبرشان یکی است و کتابشان یکی است.[1]

در این زمان، شاگردان ابن‌مسعود که پس از انتقال استاد خود به مدینه و وفات او در آن شهر، به دنبال صحابی دانشمندی برای بهره‌بری علمی می‌گشتند، به دور حضرت علی‌ﷺ حلقه زدند و شروع به استفادهٔ علمی و فقهی از آن حضرت نمودند.[2]

اما نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت آن است که اکثر جامعهٔ مسلمان آن روز اعمّ از فقیه و غیر فقیه، و اکثر شاگردان و راویان آن حضرت، او را تنها به عنوان صحابی ناقل سنّت پیامبراکرمﷺ و مجتهدی صاحب رأی می‌شناختند، و نه امام معصومی که اقوال و افعال او بخشی از سنّت را تشکیل می‌دهد. از این رو در هنگام پدید آمدن تعارض بین حدیث یا فتوای آن حضرت با احادیث یا فتاوی دیگر صحابه، همانند پدید آمدن اختلاف بین دو صحابی، عمل می‌کردند. حتی گاهی که تعارض بین اقوال آن حضرت با اقوال اصحاب مقبول‌تر نزد آنان همانند عمر پدید می‌آمد، قول حضرت را مرجوح شمرده و در مقابل آن مقاومت می‌کردند، چنان که نمونهٔ آن را می‌توانیم در

---

۱. نهج البلاغه، ترجمهٔ سید جعفر شهیدی، ص ۲۰.

۲. این مطلب را می‌توان با مطالعهٔ شرح حال شاگردان ابن مسعود اثبات کرد که تقریباً همگی آن‌ها از حضرت علی‌ﷺ نیز حدیث نقل کرده‌اند (ر.ک: جعفر سبحانی، همان و حسن عبدالقادر علی، همان، ص ۱۵۰).

تلاش آن حضرت برای جلوگیری از به جماعت خواندن نماز تراویح (نمازهای نافلهٔ ماه مبارک رمضان) که از سوی عمر و بنا به قول او به عنوان بدعتی نیکو وضع شده بود، بیابیم که با مقاومت لشکریان خود که فریاد «ای مسلمانان سنّت عمر دگرگون شد» برآورده بودند، مواجه گشت و در تلاش خود ناموفق ماند.[۱]

این طرز تلقی از مقام علمی آن حضرت باعث شد تا فتاوای وی به عنوان اجتهادات و آرای او و در عرض آرای دیگر صحابه مطرح شود و نقل این فتاوا با توجه به طرز تلقی آنان، خود باعث رشد مکتب رأی می‌گشت؛ به خصوص با توجه به آن که اقوال آن حضرت در میان اهل سنّت به وسیلهٔ شاگردان ابن‌مسعود نقل شده است.[۲]

به همین سبب، بعضی از نویسندگان معاصر دچار خطا گشته و با تلقّی فتاوای آن حضرت در عرض فتاوی اصحاب دیگر مانند ابن‌مسعود اوّلاً و با خلط بین رأی و قیاس ثانیاً، آن حضرت را از سردمداران قیاس به شمار آورده‌اند.[۳]

علاوه بر این نوع باور، عامل دیگری که باعث عدم موفقیت آن حضرت در براندازی مکتب رأی و احکام فقهی[۴] گشت، حکومت ناپایدار آن حضرت و درگیری با گروه‌های مختلف مسلمانان یعنی ناکثین، قاسطین و مارقین بود، چنان که خود در کلامی می‌فرمایند:

لو قد استوت قدمای من هذه المداحض لغیّرت اشیاء؛[۵]

اگر دو پایم در این لغزشگاه‌ها استوار می‌ماند، چیزهایی را دگرگون می‌کردم.[۶]

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الروضة من الکافی، ج ۱، ص ۸۹.

۲. حسن عبدالقادر علی، همان، ص ۱۵۱.

۳. محمد ابوزهرة، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص ۳۹۹؛ «کان منهاج الرأی عند العراقیین القیاس اتباعاً لعبدالله بن مسعود وعلی بن ابی‌طالب ومن نقل عنهما من التابعین کعلقمه وابراهیم النخعی وغیرهما» و ر.ک: حسن عبدالقادر علی، همان.

۴. برای اطلاع از بعضی از این احکام تغییر یافته ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، الروضة من الکافی، ج ۱، ص ۸۵ـ ۹۰.

۵. نهج البلاغه، ترجمهٔ فیض الاسلام، شمارهٔ ۲۶۴.

۶. به نظر می‌رسد این ترجمه که حاکی از عدم موفقیت آن حضرت علیه السلام در گذشته است، از ترجمهٔ شهیدی ←

به هر حال هر نوع تلقی‌ای که از مقام آن حضرت داشته باشیم، باید بپذیریم که حضرت در این دوره به نقل و بیان آن‌چه به نظر خود صحیح بود، می‌پرداخت و در این جهت از هیچ‌یک از صحابه و فقیهان دیگر تقیه نمی‌کرد، بدین ترتیب روایات فقهی آن حضرت را نمی‌توان به جهت مذاهب عامه حمل بر تقیه نمود. هم‌چنان که از سکوت آن حضرت در برابر بعضی از فتاوای فقهی رایج نمی‌توان به عنوان تقریر آن فتاوا استفاده کرد.

← مناسب‌تر است که می‌نویسد: «اگر دو پایم در این لغزشگاه استوار ماند، چیزهایی را دگرگون کنم» (نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، ص۴۱۲).

گفتار دوم:

فقه عامه در دوران امام حسن تا امام باقر علیهم‌السلام

این دوره شامل دوران امامت امام حسن (۴۱ـ ۵۰ق)، امام حسین (۵۰ـ ۶۱ق) و امام سجاد علیه‌السلام (۶۱ـ۹۵ق) می‌شود.

بعضی از تاریخ فقه نویسان اهل سنّت از این دوره با عنوان عهد صحابهٔ صغار (اصحاب کوچک) یاد کرده و برخی دیگر تقریباً عهد تابعین را منطبق با این دوره می‌دانند.

از نظر سیاسی، این دوره بخش عظیمی از دوران تسلط امویان (۴۱ـ۱۳۲ق) بر کلّ مملکت اسلامی را شامل می‌شود که تأثیر آن‌ها بر فقه عامه را نمی‌توان از نظر دور داشت.[۱] در این دوران به علّت فشارهای فراوان حکومت اموی، فقه شیعه دورهٔ کمون خود را سپری می‌کرد و به همین جهت احادیث فقهی اندکی از این سه امام بزرگوار در دسترس است، به‌گونه‌ای که مجموع احادیث فقهی منقول از امام حسن علیه‌السلام که از منابع مختلف شیعه و اهل سنّت جمع‌آوری گشته به ۱۴۸ حدیث[۲] و احادیث امام حسین علیه‌السلام به ۱۶۵ حدیث[۳] بالغ می‌شود.

---

۱. بدران ابوالعینین بدران، تاریخ الفقه الاسلامی و احکام الملکیة والشفعة والعقد، ص۱۳۳.

۲. عزیزالله عطاردی، مسند الامام المجتبی ابی‌محمد الحسن بن علی علیه‌السلام، ص۶۵۷ـ۷۰۹.

۳. محمود شریفی و دیگران، موسوعة کلمات الامام الحسین علیه‌السلام، ۶۸۰ـ۷۳۸.

هر سه امام تقریباً تمام دوران امامت خود را در شهر مدینه سپری کردند، و بدین جهت ما در این‌جا ابتدا فقه مدینه را که در آن هنگام به عنوان «مدرسة الحجاز» معروف شده بود و از این جهت نمایندگی نواحی دیگر مملکت اسلامی همچون مکّه، یمن، شام را به عهده داشت، بررسی کرده، سپس به بررسی فقه کوفه در این زمان که با عنوان «مدرسة العراق» نمایندگی نواحی اطراف خود همانند بصره را بر عهده داشت، می‌پردازیم.

الف) مدرسة الحجاز در این دوره

مدرسة الحجاز در این زمان مبتنی بر احادیث فقهی نبوی بود که از این جهت با عنوان «مدرسة الحدیث» نیز از آن یاد کرده‌اند و به مرکزیت مدینه در سرتاسر شبه جزیرهٔ عربستان و بلکه تمام مملکت اسلامی به جز عراق، گسترده شده بود.

از میان اصحاب پیامبراکرمﷺ که در این دوره در دو شهر بزرگ مدینه و مکّه به نقل احادیث نبوی پرداخته و باعث رونق روزافزون مدرسة الحجاز می‌شدند، می‌توان از افراد زیر نام برد:

۱. عبدالله بن عباس (متوفای ۶۸ق): او از دانشمندترین و فقیه‌ترین اصحاب پیامبراکرمﷺ به شمار می‌رفت و در مکّه به تدریس فقه، تفسیر، قرائت و... اشتغال داشت.[۱]

۲. جابر بن عبدالله انصاری (متوفای ۷۴ یا ۷۸ق): او در مسجد مدینه به نقل احادیث نبوی می‌پرداخت.[۲]

۳. ابوهریرة (متوفای ۵۹ق): او با آن که فقط سه سال از محضر پیامبراکرمﷺ را درک کرد اما بیش‌ترین حدیث را از او نقل کرده است، به گونه‌ای که تعداد احادیث او را ۵۳۷۴ برآورد کرده‌اند که تنها بخاری به ذکر ۴۴۶ حدیث در کتاب صحیح خود

---

۱. برای اطلاع از شرح حال اجمالی او و نیز منابع آن ر.ک: جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱، ص ۱۶۸ـ۱۶۴.
۲. همان، ص ۶۰ـ۶۲.

مـی‌پردازد. او بـیش‌تر عـمر خـود را در مـدینه سـپری کـرد و در آن‌جـا احـادیث پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را نقل می‌کرد، گاهی هم به عنوان جانشین حاکم مـدینه (مـروان بـن حکم) به امارت این شهر می‌پرداخت.[۱]

۴. سلمة بن اکوع (متوفای ۶۴ یا ۷۴ق).[۲]

۵. عائشه (متوفای ۵۸ق) همسر پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله: او قبل و بعد از واقعهٔ جـمل در مدینه می‌زیست و به نقل احادیث پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله برای راویان و فقیهان می‌پرداخت. در مواردی هم به فتوا دادن اقدام می‌کرد، که شیخ طـوسی تـعداد ۵۵ فـتوا در کـتاب خلاف از او نقل کرده است.[۳]

۶. سعد بن ابی‌وقاص (متوفای ۵۵ق).[۴]

۷. سعد بن مالک بن سنان خزرجی معروف به ابوسعید خدری (۱۰ قبل از هجرت ـ ۷۴ق): احادیث فراوانی از او در کتب روایی اهل سنّت نقل شده است.[۵]

۸. سائب بن یزید (۲ یا ۳ ـ ۹۱ یا ۹۴ق).[۶]

۹. عبدالله بن عمر (۱۰ یا ۱۱ قبل از هجرت ـ ۷۳ یا ۷۴ق): او یکی از اصحابی است که به نقل فراوان حدیث از پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله اشتهار دارد و مالک در کتاب موطّأ خـود تعداد زیادی از احادیث او را نقل کرده است. او اهل فتوا نیز بود به گونه‌ای که شـیخ طوسی تعداد ۱۶۷ فتوا از وی نقل کرده است.[۷]

---

۱. همان، ص۳۷ ـ ۴۲. احادیث فقهی او هم‌اکنون همراه فقه زید بن ثابت با عنوان موسوعة فقه زید بن ثابت و ابی‌هریره توسط محمد وراس قلعه‌جی انتشار یافته است.

۲. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۱، ص ۱۲۱.

۳. همان، ص۱۳۵ ـ ۱۳۸؛ احادیث فقهی او توسّط شیخ سعید فائز الدخیل، تحت عنوان موسوعة فقه عائشة ام‌المؤمنین به چاپ رسیده است.

۴. جعفر سبحانی، همان، ص۱۱۲ ـ ۱۱۴.

۵. همان، ص۱۱۵ و ۱۱۶.

۶. همان، ص۱۰۶ و ۱۰۷.

۷. همان، ص۱۷۳ ـ ۱۷۷؛ احادیث فقهی او در موسوعه‌ای تحت عنوان موسوعة فقه عبدالله بن عـمر تـوسّط مـحمد وراس قلعه‌جی جمع‌آوری شده است.

۱۰. عبدالله بن عمرو عاص (متوفای۶۳ یا ۶۵ق): او بین شام، مکّه و مدینه در رفت و آمد بود و احادیث فراوانی از او در کتب روایی اهل سنّت وجود دارد.[۱]

۱۱. عبدالله بن زبیر (۱ یا ۲ ـ ۷۳ق).[۲]

۱۲. مسور بن مخرمه (۲ـ۶۴ق): او در سال ۶۴ق در جریان محاصره مکّه به وسیلهٔ سپاه اموی، با اصابت سنگی که از منجنیق پرتاب شده بود، کشته شد.[۳]

۱۳. سهل بن سعد ساعدی (متوفای ۸۸ یا ۹۱ق): از او به عنوان آخرین صحابی که در مدینه وفات یافت، یاد شده است.[۴]

در همین دوره، طبقهٔ فقهای سبعه (فقهای هفت‌گانه) در مدینه پدید آمد که به نقل احادیث نبوی از صحابهٔ یاد شده و دیگر اصحاب می‌پرداختند و با تلاش روز افزون خود، مدرسة الحجاز را به اوج شکوفایی خود رساندند.[۵]

اسامی این فقها عبارت است از:

۱. عروة بن زبیر بن عوّام (۲۳ ـ ۹۳ یا ۹۴ق): او از پدرش زبیر (متوفای ۳۶ق) مادرش اسماء بنت ابی‌بکر (۲۷ قبل از هجرت ـ ۷۳ق)، علی بن ابی‌طالب، امام حسن و امام حسین علیهما السلام، زید بن ثابت، معاویه، عمرو بن عاص، مغیرة بن شعبه و عده‌ای دیگر از صحابه، احادیث پیامبراکرم صلی الله علیه و آله را نقل می‌کرد.[۶]

۲. سعید بن مسیب مخزومی (۱۳ ـ ۹۴ق): از او با عنوان «رأس اهل الحجاز فی الحدیث» یاد شده است،[۷] زیرا نقش عظیمی در شکل‌دهی به مذهب فقهی روایی

---

۱. همان، ص۱۷۸ ـ ۱۸۰.

۲. همان، ص ۱۶۰ ـ ۱۶۳.

۳. همان، ص ۲۳۶ و ۲۳۷.

۴. همان، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

۵. برای اطلاع از نقش فقهای هفتگانه در پیشبرد مدرسة الحجاز ر.ک: حسن عبدالقادر علی، نظرة عامه فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۴۳ ـ ۱۴۹ و مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص۲۹۵.

۶. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱، ص۴۵۸ و ۴۵۹.

۷. ر.ک: محمد حجوی ثعالبی فاسی، الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، ج ۱، ص۳۵۴.

حجاز ایفا کرد.[۱] او بر احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که در آن زمان رایج بود، تسلّط کافی داشت و نیز فتاوای اصحاب آن حضرت صلی الله علیه و آله به خصوص فتاوای زید بن ثابت[۲] و عبدالله بن عمر[۳] را به خوبی می‌دانست و بعضی از او با عنوان شاگرد ابن‌عمر یاد کرده‌اند.[۴] از شیوخ روایی دیگر او از میان اصحاب، می‌توان از عثمان بن عفان، جابر بن عبدالله انصاری، ابوهریره، عائشة، ام سلمة (متوفای ۶۱ق)، اسماء بنت عمیس و عبدالله بن عباس یاد کرد.[۵]

او هم‌چنین در میان تابعین از امام سجاد علیه السلام بهرهٔ وافی برد،[۶] علاوه بر این‌که اهل فتوا نیز بود و فتاوای زیادی از او نقل شده است. دربارهٔ فتاوای او چنین گفته شده است که در ده مسئله با همهٔ فقهای مدینه اختلاف نظر داشت.[۷]

شیخ طوسی از او ۷۱ فتوا در کتاب خلاف نقل کرده است. او در سلسله اسناد روایات فقهی شیعه نیز واقع شده است، به گونه‌ای که در سلسله اسناد کتب اربعه در چهارده مورد نام وی یافت می‌شود.[۸]

از نظر سیاسی او از بنی‌امیه متنفر بود، به گونه‌ای که در هنگام عقد بیعت عبدالملک برای دو پسرش ولید و سلیمان، از بیعت امتناع کرده و به همین سبب به وسیلهٔ حاکم مدینه هشام بن اسماعیل مخزومی، تعداد شصت شلاق را تحمل کرد و پس از آن زندانی شد.[۹]

۳. سلیمان بن یسار (۳۴ ـ ۱۰۳ یا ۱۰۷ق): او از زید بن ثابت، عبدالله بن عباس،

---

۱. حسن عبدالقادر علی، نظرة عامه فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص۱۴۳.
۲. همان، ص۱۳۹.
۳. مناع القطان، همان، ص۲۹۸.
۴. همان.
۵. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۱، ص۳۷۵ و ۳۷۶.
۶. همان، ص۳۷۶.
۷. عبدالمنعم نمر، الاجتهاد، ص۱۵۱.
۸. جعفر سبحانی، همان، ص۳۷۶.
۹. همان، ص۳۷۷. برای اطلاع از فقه او ر.ک: جمیل عبدالله هاشم، فقه الامام سعید بن المسیب.

ابوهریره، حسان بن ثابت، جابر بن عبدالله، ام سلمة، میمونه و عده‌ای دیگر از صحابه و تابعین حدیث نقل می‌کرد.

بعضی او را فهیم‌تر از سعید بن مسیّب در احادیث دانسته‌اند.[۱]

۴. خارجة بن زید بن ثابت (متوفای ۹۹ یا ۱۰۰ق): او از پدرش زید بن ثابت، و عمویش یزید و اسامة بن زید بن حارثه حدیث نقل می‌کرد و یکی از مراجع مردم مدینه در تقسیم ارث و نوشتن اسناد بود.[۲]

۵. قاسم بن محمد بن ابی‌بکر (۳۷ـ۱۰۷ یا ۱۰۸ق): او جدّ مادری امام صادق علیه السلام می‌باشد و بعضی از اساتید روایی وی عبارت‌اند از: عمه‌اش عائشه، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر و عبدالله بن خباب. او هم‌چنین از اصحاب امام سجاد و امام باقر علیهما السلام شمرده شده است.[۳]

۶. عبیدالله بن عبدالله بن عتبه (متوفای ۹۴ یا ۹۸ق): او از اصحابی همچون سهل بن حنیف (متوفای ۳۸ق) عثمان بن حنیف (متوفای بعد از ۴۰ق) عبدالله بن عباس، ابوسعید خدری، عائشة، فاطمة بنت قیس و ابوطلحهٔ انصاری حدیث نقل می‌کرد. هم‌چنین تعلیم عمر بن عبدالعزیز را بر عهده داشت و از او با عنوان «فقیه کثیر الحدیث والعلم» یاد شده است.[۴]

۷. ابوبکر بن عبدالرحمن مخزومی (متوفای ۹۳ یا ۹۴ق): او از اصحابی همچون ابومسعود انصاری (متوفای ۳۹ یا ۴۰ق) ابوهریره، عائشة، ام سلمة و نوفل بن معاویه حدیث نقل می‌کرد. گفته شده است بیش‌ترین احادیث او در باب قضا بوده است.[۵]

برخی به هنگام شمارش فقهای سبعه به جای او از سالم بن عبدالله بن عمر (متوفای ۱۰۶ یا ۱۰۷ق) که از شاگردان روایی پدرش عبدالله بن عمر، عائشه،

---

۱. همان، ص ۳۹۱.
۲. همان، ص ۳۳۷ و ۳۳۸.
۳. همان، ص ۴۴۸ ـ ۴۹۰.
۴. همان، ص ۴۵۲ ـ ۴۵۴.
۵. همان، ص ۳۷۶.

ابوهریره، زید بن خطاب، رافع بن خدیج (۱۲ قبل از هجرت ـ ۷۳ یا ۷۴ق) و سفینه بوده است،[۱] یاد کرده‌اند.[۲]

برخی هم ابوسلمة بن عبدالرحمن بن عوف (۲۲ ـ ۹۴ یا ۱۰۴ق) را به جای ابوبکر بن عبدالرحمن، از فقهای هفت‌گانه شمرده‌اند.[۳] ابوسلمة بن عبدالرحمن از شاگردان روایی بسیاری از صحابه و تابعین همچون اسامة بن زید، عبدالله بن سلام، حسان بن ثابت، رافع بن خدیج، ام سلمة و دخترش زینب، عروة بن زبیر، عطاء بن یسار بوده و از سال ۵۸۴۸ق در زمان حکومت سعید بن عاص بر مدینه، قضاوت این شهر را بر عهده داشته است.[۴]

از دیگر فقیهان این دوره در شهر مدینه می‌توان از قبیصة بن ذویب خزاعی (۸ـ۸۶ یا ۸۷ق)[۵] از شاگردان روایی ابوبکر، عمر، بلال، عثمان، زید بن ثابت و محمد بن مسلمه[۶]، حسن بن محمد بن حنفیه (متوفای ۹۹ یا ۱۰۰ق)[۷] از شاگردان روایی پدرش محمد بن حنفیه، عبدالله بن عباس، جابر بن عبدالله، سلمة بن اکوع و امام سجاد علیه السلام[۸] نیز یاد کرد.

هم‌چنین ابان بن عثمان بن عفان (متوفای ۱۰۵ق) از شاگردان روایی پدرش و زید بن ثابت[۹] را نباید از نظر دور داشت.

از فقهای مکّه در اواخر این دوره می‌توان از افرادی همچون عطاء بن ابی رباح (۲۷ ـ ۱۱۴ یا ۱۱۵ق) از شاگردان روایی ابن‌عباس، زید بن ارقم، جابر بن عبدالله انصاری،

---

۱. همان، ص ۳۶۶.
۲. مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۲۹۵.
۳. همان.
۴. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱، ص ۲۷۹ و ۲۸۰.
۵. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص ۴۵.
۶. جعفر سبحانی، همان، ص ۴۹۲.
۷. ابواسحاق شیرازی، همان، ص ۴۷.
۸. جعفر سبحانی، همان، ص ۳۲۲.
۹. همان، ص ۲۶۷.

محمد بن حنفیه، عبدالله بن زبیر، ام سلمة و عائشه[۱] و نیز مجاهد بن جبر (متوفای ۱۰۳ یا ۱۰۴ق) از راویان حضرت علی‌ﷺ، ابن عباس، سعد بن ابی‌وقاص، ام سلمه، عائشه[۲] و بالأخره عِکْرِمه شاگرد روایی ابن‌عباس (متوفای ۱۰۴ یا ۱۰۵ق)، ابوهریره و ابوسعید خدری[۳] یاد کرد.

از فقهای مشهور یمن در این دوره می‌توان از طاووس بن کیسان یمانی (متوفای ۱۰۶ق) از ملازمان و شاگردان خاص ابن‌عباس و از شاگردان روایی زید بن ثابت، زید بن ارقم، جابر بن عبدالله، سراقة بن مالک و امام سجادﷺ[۴] و هم‌چنین وهب بن منبّه (۳۴ ـ ۱۱۰ق) یهودی زاده و داستان‌سرای مشهور را که از شاگردان روایی ابوهریره، نعمان بن بشیر، ابن‌عباس و ابن‌عمر بوده، نام برد.[۵]

از مشهورترین فقهای شام در این دوره می‌توانیم از افراد زیر نام ببریم:

۱. ابو ادریس عائذ بن عبدالله خولانی (۸ ـ ۸۰ق): او از شاگردان روایی اصحابی همچون ابوذر، ابوالدرداء، حذیفة بن یمان، عبادة بن صامت، ابن‌عباس و ابوهریره بود و مدتی سمت قضاوت دمشق را از سوی عبدالملک بن مروان بر عهده داشت.[۶]

۲. شهر بن حوشب (۲۰ ـ ۱۰۰ یا ۱۱۲ق): او از شاگردان روایی اصحابی همچون ابوسعید خدری، ام سلمة، ابن‌عباس، اسماء بنت یزید بود و از امام محمدباقرﷺ نیز روایت نقل می‌کند.[۷]

۳. واثلة بن اسقع اشعری (متوفای ۷۸ق).[۸]

---

۱. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۵۷ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۱، ص۴۶۰ و ۴۶۱.
۲. به ترتیب پاورقی فوق: همان، ص ۵۸ و همان، ص۵۰۹.
۳. همان، ص۵۹ و همان، ص۴۶۵ و ۴۶۶.
۴. همان، ص۶۵ و همان، ص۴۰۶ و ۴۰۷.
۵. همان، ص۶۶ و همان، ص۵۴۵ـ۵۴۷.
۶. همان، ص۶۹ و همان، ص۴۱۱.
۷. همان، ص۶۹ و ۷۰ و همان، ص۳۹۹ و ۴۰۰.
۸. محمدابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد، ص۱۶۳.

۴. عبدالله بن یسر (متوفای ۸۸ق)[۱]: از او با عنوان آخرین صحابی که در شام وفات یافته، یاد شده است.[۲]

۵. مکحول بن عبدالله شامی (متوفای ۱۱۲ یا ۱۱۳ق): شاید بتوانیم او را مشهورترین فقیه شامی این دوره بدانیم که در طلب حدیث به شهرهای مختلف مملکت اسلامی مانند مدینه وشهرهای عراق سفر کرد وبالأخره در دمشق مستقر شد.

از اساتید روایی او می‌توانیم از افرادی همچون واثلة بن اسقع، انس بن مالک، ام‌الدرداء (متوفای بعد از ۸۱ق)، طاووس بن کیسان و کریب نام ببریم.[۳]

۶. رجاء بن حَیْوَة (م ۱۱۲ق): از او با عنوان «شیخ اهل الشام فی عصره» یاد شده است و از راویانی همچون ابو امامه باهلی، عبادة بن صامت و ابوالدرداء روایت نقل می‌کرد. او یکی از ملازمین عمر بن عبدالعزیز در دوران حکومتش (۹۹ـ۱۰۱ق) بود و همان کسی است که جانشینی عمر بن عبدالعزیز را به سلیمان بن عبدالملک توصیه نمود. وی در مسائل قضایی در بسیاری از موارد به قضاوت‌های عبدالملک بن مروان استناد می‌کرد.[۴]

بررسی

با مطالعهٔ اجمالی فقه مدنی این دوره به این نتیجه می‌رسیم که فقه عامه در آن هنگام در اصل شیوهٔ به دست آوردن احکام به وسیلهٔ احادیث نبوی با فقه شیعه هماهنگ بوده است و اختلاف آن‌ها را می‌توان در نواحی زیر خلاصه نمود:

۱. بعضی از ناقلان سنّت نبوی ابایی از جعل احادیث نداشتند که از جملهٔ این افراد می‌توانیم از کسانی همانند ابوهریره و وهب بن منبه نام ببریم، در حالی که امامان

---

۱. همان.

۲. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۳۴.

۳. همان، ص۷۰ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۱، ص۵۳۲ و ۵۳۳

۴. جعفر سبحانی، همان، ص۳۴۶ و ۳۴۷.

شیعه در نقل احادیث پیامبراکرمﷺ، در اعلا درجهٔ صداقت و وثاقت حتی در نظر اهل سنّت قرار داشتند.

۲. بیش‌تر ناقلان سنّت نبوی احاطهٔ همه جانبه به سنّت که شامل شناخت ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مجمل و مبین، عام و خاص و... بود، نداشتند در حالی که بیش‌ترین احاطه بر این جهات در اختیار امامان معصومﷺ بوده است.

۳. بعضی از ناقلان سنّت نبوی در حفظ و ضبط احادیث نبوی دقت لازم را نداشتند، از این رو گاهی با از یاد بردن یک کلمه و نقل اشتباه حدیث، باعث تغییر در احکام فقهی و بروز اختلاف می‌شدند که از آن جمله می‌توانیم به بعضی از موارد اعتراض عائشه بر ابن‌عمر به جهت بروز چنین اغلاطی در احادیث او اشاره کنیم.[۱] اما امامان شیعه از این جهت نیز در اعلا درجهٔ ضبط و دقت قرار داشتند.

۴. در این دوره بعضی از تابعین، اقوال صحابه را نیز تا حدودی معتبر می‌دانستند که توجیه معتبری نمی‌توان برای آن یافت و همین نکته باعث بروز اختلافات فراوانی در فقه عامه می‌گردید. اما فقه شیعه برای اقوال صحابی به عنوان صحابی، اعتباری قائل نیست.

علّت اصلی اعتبار اقوال صحابی در نظر عامه را می‌توان عدم وجود احادیث نبوی در بسیاری از مسائل نوپیدا دانست که چاره‌ای جز رجوع به اقوال صحابه و حتی تابعین نداشتند.

از امام حسن و امام حسینﷺ در این دوره تأثیر چندانی در فقه عامه نمی‌بینیم که شاید علّت اصلی آن تضییقات شدید سیاسی اجرا شده از سوی حکومت اموی باشد. اما تأثیر امام سجادﷺ در اواخر این دوره بسیار محسوس می‌باشد، زیرا تعدادی از فقهای هفتگانه و نیز دیگر فقهای مدینه به نقل روایت از آن حضرت پرداخته‌اند که البته آن حضرت را تنها در حدّ راوی و نه امام معصوم قبول داشته‌اند.

نکتهٔ جالب توجه این‌که در میان روایات فقهی امام سجادﷺ که در مجامیع روایی

---

۱. جعفر سبحانی، همان، ص۱۷۶.

شیعه نقل شده، به کم‌تر موردی برخورد می‌کنیم که به جهت تقیه از مذاهب فقهی مدینه صادر شده باشد.

ب) مدرسة العراق در این دوره

این مکتب فقهی که مرکز آن در کوفه قرار داشته، بعضی از شهرهای اطراف آن همانند بصره را نیز دربر می‌گرفت و در آن زمان با سرعت راه خود را در مسیر رأی طی می‌کرد.

از جمله عوامل این حرکت، علاوه بر عامل‌های دوری از مدینه (که به عنوان مرکز اسلام بسیاری از اصحاب پیامبراکرم صلی الله علیه و آله را در خود جای داده و به سنّت نبوی نزدیک‌تر بود) و نیز ظهور بسیاری از مسائل نوپیدا در شهرهای کوفه و بصره و توابع آن دو به جهت فتوحات و اختلاط اقوام با یکدیگر و نیز تأثیرپذیری از رهبر خود یعنی عبدالله بن مسعود که قبلاً به آن‌ها اشاره شد، می‌توان از عواملی همچون شیوع پدیدهٔ منفور وضع و جعل حدیث به واسطهٔ سیاست‌های اموی که ظهور فرقه‌های گوناگون سیاسی نیز آن را تشدید می‌کرد، یاد کنیم، زیرا این امر، فقها را نسبت به بیش‌تر احادیث بدبین کرده و آن‌ها را به سمت رأی می‌کشاند. هم‌چنین دنباله‌روی از بعضی از صحابهٔ ساکن کوفه همانند ابوموسی اشعری، مغیرة بن شعبه، انس بن مالک، عمران بن حصین که فراوان از رأی استفاده می‌کردند و بسیاری از فتاوی آن‌ها در میان مردم پراکنده شده بود، از عوامل دیگر ترویج این مکتب بود.[1]

چنان که گفته شد سردمداران این مکتب را در کوفه بیش‌تر شاگردان ابن‌مسعود تشکیل می‌دادند که از میان آن‌ها می‌توانیم از افرادی همچون علقمة بن قیس نخعی (متوفای ۶۱ یا ۶۲ق) مسروق بن اجدع همدانی (متوفای ۶۲ یا ۶۳ق) عبیدة بن عمرو سلمانی مرادی (متوفای ۷۲ق) حارث بن عبدالله همدانی معروف به حارث اعور (متوفای ۶۵ق) اسود بن یزید نخعی (متوفای ۷۵ق)

---

۱. عبده السامی شوقی، المدخل لدراسة الفقه الاسلامی، ص ۷۰ و ۷۱ و مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۲۹۰.

و شریح بن حارث معروف به شریح قاضی (متوفای ۸۲ق) نام ببریم که از سوی بعضی از تاریخ فقه نویسان معاصر با عنوان فقهای سته (فقیهان شش‌گانه) از آن‌ها یاد شده است.[۱]

برای شناخت مقدار پیشرفت مکتب رأی در کوفه کافی است به این نکته توجه کنیم که به نوشتهٔ بعضی از منابع، حدود شصت فقیه از شاگردان ابن مسعود که طبعاً تعداد زیادی از آن‌ها متأثر از مکتب فقهی او بودند، در این زمان مشغول به تعلیم فقه بودند.[۲]

اما نباید تصور کرد که در این زمان مکتب حدیث در کوفه و اطراف آن پیروانی نداشته است، بلکه از صحابه افرادی همچون انس بن مالک (۱۰ قبل از هجرت ـ ۹۱ یا ۹۳ق)،[۳] نیز در کوفه و بصره زندگی می‌کرده‌اند که از تعداد ۲۲۸۰ حدیث نقل شده از او، ۱۸۰ حدیث در هر دو صحیح مسلم و بخاری آمده است.[۴]

هم‌چنین به نام اصحاب دیگری همچون براء بن عازب (۱۰ یا ۱۲ قبل از هجرت ـ ۷۱ یا ۷۲ق)[۵] و زید بن ارقم (متوفای ۶۶ یا ۶۸ق)[۶] برخورد می‌کنیم که در عرض ابن‌مسعود مطرح بودند و بی‌آن‌که تأثیری از او بپذیرند به ترویج فقه روایی در کوفه اشتغال داشتند. هم‌چنین از افرادی همچون ابو بُردة بن ابوموسی اشعری (متوفای ۱۰۳ یا ۱۰۴ق)[۷] و سعید بن جُبیر (۴۵ ـ ۹۵ق)[۸] می‌توانیم به عنوان مروجین مکتب حدیث در کوفه نام ببریم. حتی به نام افرادی همچون عامر بن شراحیل معروف به

---

۱. حسن عبدالقادر علی، نظرة عامه فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص۱۵۱؛ به نظر می‌رسد این تعبیر از کتاب طبقات الفقهاء، ص۸۱ گرفته شده باشد.

۲. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۸۱.

۳. برای اطلاع بیش‌تر از شرح حال او ر.ک: جعفر سبحانی، همان، ص۴۷ ـ ۵۰.

۴. همان، ص۵۰.

۵. همان، ص۵۲ ـ ۵۴.

۶. همان، ص۹۳ و ۹۴.

۷. همان، ص۴۱۵ و ۴۱۶.

۸. همان، ص۳۷۱ و ۳۷۲.

شعبی (۱۹ یا ۲۱ ـ ۱۰۳ یا ۱۰۴ق)[۱] برخورد می‌کنیم که متأثر از مکتب حدیثی مدینه بوده و به شدّت با مکتب رأی در کوفه مخالفت می‌ورزیده است[۲] و بعضی از کتب، او را صاحب مذهب فقهی دانسته‌اند.[۳]

در این دوره در بصره می‌توانیم از افرادی همچون حسن بصری (متوفای ۱۱۰ق)،[۴] محمد بن سیرین (متوفای ۱۱۰ق)[۵] جابر بن یزید ازدی (متوفای ۹۳ یا ۱۰۳ق)[۶] رفیع بن مهران ریاحی (متوفای ۹۳ یا ۱۰۶ق)[۷] حمید بن عبدالرحمن حمیری (متوفای ۹۰ یا ۱۰۰ق) معروف به ابوالعالیه،[۸] مسلم بن یسار (متوفای ۱۰۰ق)[۹] و عبدالله بن زید بن عمرو معروف به ابوقلابة[۱۰] و قُتادة بن دِعامه (۶۰ ـ ۱۱۷ق)[۱۱] را نام برد که در این میان افرادی همچون حسن بصری[۱۲] و رفیع بن مهران[۱۳] متمایل به رأی بودند اما فقهایی همچون محمد بن سیرین و قتادة بن دِعامه از رأی پرهیز داشتند تا جایی که قتاده می‌گفت: من از سی سال پیش با رأی فتوا نداده‌ام.[۱۴]

بعضی از نویسندگان معاصر، حسن بصری را که در این دوره در بصره می‌زیسته

---

۱. همان، ص۴۱۳ و ۴۱۴.

۲. عبده السامی شوقی، المدخل لدراسة الفقه الاسلامی، ص۷۳.

۳. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۱۵۴.

۴. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۹۱ و ۹۲ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۱، ص۳۲۳ ـ ۳۲۵.

۵. به ترتیب پاورقی فوق: همان، ص۹۲ و ۹۳ و همان، ص۵۱۱ و ۵۱۲.

۶. همان، ص۹۲ و همان، ص ۳۰۵ و ۳۰۶. در این کتاب نام پدر او «زید» ذکر شده است.

۷. همان، ص۹۳ و همان، ص۳۴۹ و ۳۵۱.

۸. همان.

۹. همان، ص۹۴ و همان، ص ۵۲۸ و ۵۲۹.

۱۰. همان و همان، ص۴۳۵ و ۴۳۶.

۱۱. جعفر سبحانی، همان، ص۴۹۳ و ۴۹۴.

۱۲. شیخ طوسی از او ۶۱ فتوا نقل می‌کند که می‌تواند بر تمایل او به رأی دلالت کند (جعفر سبحانی، همان، ص۳۲۴). فقه او در ۲ جلد تحت عنوان موسوعة فقه الحسن البصری توسط محمد وراس قلعه‌جی به چاپ رسیده است.

۱۳. دربارهٔ او چنین گفته شده است: «کان اشبه اهل البصرة علماً بابراهیم النخعی ابوالعالیة» (جعفر سبحانی، همان، ص۳۵۱) که شاید با توجه به شهرت ابراهیم به رأی می‌توانیم از این جمله تمایل ابوالعالیه به رأی را استفاده کنیم.

۱۴. جعفر سبحانی، همان، ص ۴۹۴.

است، از فقهای صاحب مذهب همانند ابوحنیفه، مالک و... دانسته‌اند که پس از مدتی مذهب او منقرض شده است.[۱]

بررسی

چنان که گفته شد، حضرت علی‌ؑ در دوران حکومت خود به علّت اشتغالات سیاسی و جنگ‌های داخلی نتوانست تأثیر عمیقی بر مکتب فقهی کوفه گذارد و رشد رأی را در آن شهر متوقف نماید.

با انتقال امام حسن‌ؑ از کوفه به مدینه و سخت‌گیری حاکمان کوفی در این زمان نسبت به شیعیان، تأثیر مستقیم امامان شیعه در این شهر به حداقلّ رسید، گرچه ممکن بود، بعضی از مسائل فقهی به صورت سؤال و جواب از آن حضرت و برادرش امام حسین‌ؑ از سوی کوفیان مطرح شود.

اما در زمان امام سجاد‌ؑ به نام بسیاری از اصحاب آن حضرت برخورد می‌کنیم که پسوند کوفی یا قبیله‌ای از قبایل کوفه مانند بَجَلی (منسوب به بجیلة)، اسدی، همدانی و... را به دنبال اسم خود دارند،[۲] که می‌توانیم از آن، تأثیر فراوان امام در جوّ فقهی کوفه را نتیجه بگیریم.

البته این سخن به معنای توقف رشد رأی در کوفه نمی‌باشد، زیرا اوّلاً: نسبت این اصحاب و شاگردان روایی امام نسبت به فقیهان کوفه کم‌تر است.

ثانیاً: بسیاری از این شاگردان روایی، آن حضرت را به عنوان محدّث و راوی قبول داشتند نه به عنوان امام و تنها به نقل احادیث آن حضرت برای دیگران اکتفا می‌کردند.

ثالثاً: در میان روایات باقی مانده از امام سجاد‌ؑ مبارزهٔ سختی را با رأی مشاهده نمی‌کنیم که علاوه بر احتمال عدم نقل راویان، علل دیگری نیز از قبیل عدم وضوح

---

۱. عبدالمنعم نمر، الاجتهاد، ص۱۴۹ به نقل از: ضحی الاسلام، ج۲، ص۱۷۳ و اسد حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعة، ج۱، ص۱۵۴.

۲. شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص۹۹ ـ ۱۲۰.

مرزهای فقهی برای اصحاب ائمّه علیهم السلام، جا نیفتادن مکتب فقهی شیعه به عنوان مکتب جداگانه در برابر مکتب حدیث و مکتب رأی برای شیعیان، دور بودن شیعیان از نزاع‌های فقهی مکتب رأی و حدیث را ذکر کرد.

هم‌چنین با توجه به عدم عرضهٔ مکتب فقهی شیعه به عنوان یک مکتب فقهی متمایز و مستقل ـ چنان‌که در زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام چنین شد ـ شاید این مطلب را در پی داشت که مبارزه با رأی، موجب تأیید مکتب حدیث که خود دارای اشکالات فراوان بود، می‌گردید.

به هر حال، در روایات اندک فقهی به جا مانده از این سه امام، به موردی برخورد نمی‌کنیم که آن‌ها از مکتب رأی تقیه کرده باشند و روایات آن‌ها به جهت تقیه از فقیهان کوفی حمل بر تقیه شده باشد.

گفتار سوم:

فقه عامه در دوران امام باقر تا امام جواد علیهما السلام

این دوره که تمامی قرن دوم هجری را در بر می‌گیرد شامل امامت امام باقر (۹۵ـ۱۱۴ق) امام صادق (۱۱۴ ـ ۱۴۸ق) امام کاظم (۱۴۸ ـ ۱۸۳ق) و امام رضا علیه السلام (۱۸۳ ـ ۲۰۳ق) می‌شود.

از خصوصیات این دوره می‌توانیم رشد سریع هر دو مکتب فقهی اهل سنّت یعنی مکتب حدیث و مکتب رأی را نام ببریم که موجب شکوفایی هر دو مکتب و پدید آمدن فقیهان بزرگی در هر دو نحلهٔ فقهی گردید. هم‌چنین عرضه شدن مکتب فقهی شیعه به عنوان مکتبی متمایز از هر دو مکتب را می‌توانیم از دیگر خصوصیات این دوره بدانیم که موجب نجات شیعیان از سردرگمی و حیرت گردید و نیز تأثیراتی به صورت مستقیم و غیر مستقیم در نحله‌های فقهی اهل سنّت به جای گذاشت.

خصوصیت سوم این دوره، پدید آمدن مذاهب فقهی گوناگون است که بسیاری از آن‌ها تا چند دهه و بلکه چند قرن، نقش عظیمی در تاریخ فقه اهل سنّت ایفا کردند. برای دانستن اهمیت این دوره همین بس که سه مذهب از مذاهب فقهی چهارگانهٔ اهل سنّت، یعنی مذاهب فقهی حنفی، مالکی و شافعی، در این دوره پدید آمده است؛ مذاهبی که طیّ بیش از دوازده قرن عالَم فقهی اهل سنّت را تحت تأثیر خود قرار داده‌اند.

خصوصیت چهارم این دوره، فرو ریختن دیوارهای بلند بین دو مکتب فقهی اهل سنّت و پدید آمدن بعضی از مذهب‌های فقهی میانه همانند مذهب فقهی شافعی و مالکی است که از عناصر اصلی هر دو مکتب یعنی حدیث و رأی بهره‌برداری می‌کردند، و از همین جاست که در این دوره به جای مشاهدهٔ دو مکتب اصلی فقه و رأی، شاهد مذاهب مختلف فقهی می‌باشیم که بسته به نوع بهره‌برداری صاحبان آن‌ها از عناصر مختلف حدیث و رأی و کمیّت آن، صاحب مذهب فقهی می‌گردیدند.

پنجمین خصوصیت این دوره، دخالت مستقیم حکومت عباسی در فقه است. این حکومت از سال ۱۳۲ق بر سر کار آمد و منصور در زمان حکومت خویش، از مالک خواست کتابی در فقه بنویسد تا وی آن را در سرتاسر مملکت اسلامی به عنوان کتاب مرجع فقه رواج دهد و به مالک قول داد که عراقی‌های مخالف مذهب فقهی او را با شمشیر وادار خواهد کرد تا به این امر تن در دهند.[۱]

چنین درخواستی از سوی هارون نیز دربارهٔ کتاب الموطأ مالک انجام شد که از سوی مالک با مخالفت روبه‌رو گردید.[۲]

هم‌چنین پس از آن‌که قاضی ابویوسف (۱۱۳ ـ ۱۸۲ق) شاگرد ابوحنیفه به سمت قاضی القضاة خلافت عباسی منصوب گردید، سعی کرد تنها کسانی را متولی قضاوت نماید که از پیروان فقه حنفی باشند.

خصوصیت ششم این دوره آن است که در بخشی از این دوره ـ بر خلاف دورهٔ قبل که شخصیت‌ها به وسیلهٔ شهرها شناخته می‌شدند و نیز شهرهای مختلف مملکت اسلامی همانند مدینه و کوفه شخصیت‌های فقهی را تحت الشعاع خود قرار می‌داد ـ شخصیت‌های فقهی‌ای ظهور کردند که شهرهای خود را تحت الشعاع قرار دادند و باعث شدند تا مذهب فقهی آنان مرزهای جغرافیایی را در نوردد و در نقاط مختلف مملکت اسلامی برای خود پیروانی فراهم نماید؛ در حقیقت این شخصیت‌ها بودند

---

۱. مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۳۵۱.

۲. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص ۴۳۰.

که تقسیم‌بندی فقه به مدرسة الحجاز و مدرسة العراق را به تقسیم شخصیتی آن همانند مذهب ثوری، مذهب حنفی، مذهب مالکی، مذهب شافعی، مذهب لیثی و مذهب اوزاعی تغییر دادند.

به نظر می‌رسد علّت اصلی این دگرگونی، ابتکاری بود که این شخصیت‌ها به کار گرفتند و با تعریف و تنظیم دقیق عناصر برون فقهی همانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله و عمل اهل مدینه که بعدها با به وجود آمدن علم اصول فقه در آن‌جای گرفتند و نیز تعیین شرایط برای پذیرفتن حدیث که بعدها در علم درایه و رجال جای گرفت، فقه را از دو حالت کلّی حدیث و رأی درآوردند و با اتخاذ مبانی برون فقهی خاص، باعث شناخته شدن خود و مذهب فقهی خویش گردیدند. گرچه ممکن است در مواردی بر بعضی از شخصیت‌ها صاحب مذهب اطلاق شود که مبانی آنان با بعضی از پیشینیانشان فرقی نداشته‌باشد یا آن‌که شخص مبتکری صاحب مذهب شناخته نشود.

البته در این دوره هنوز مذاهب شخصیت‌های فقهی، به صورت مذهب قابل تقلید برای تودهٔ مردم که از آن با عنوان پدیدهٔ «تمذهب»[1] یاد می‌شود، در نیامده بود. بلکه روش‌های فقهی و احکام به دست آمده طبق این روش‌ها تنها در میان محافل مجتهدین و دانش‌اندوزان مطرح بود و تودهٔ مردم، احکام فقهی خود را در صورت وجود اجماع، مستقیماً از صاحب شرع یعنی پیامبراکرمﷺ به دست می‌آوردند و در مسائل اختلافی، آن‌ها را از پدران خود یا معلمان دیارشان فرا می‌گرفتند و در صورت پدید آمدن مسئله‌ای نو پیدا آن را از هر فقیهی که به او دسترسی داشتند، استفتا می‌کردند.

این نکته می‌تواند در بحث حمل بر تقیه تا حدی راه‌گشای ما باشد؛ بدین ترتیب که امامان این دوره و به خصوص امام باقر و امام صادقؑ در روایات فقهی که به جهت تقیه از تودهٔ مردم صادر می‌کرده‌اند، به مذهب خاص فقهی چون حنفی، مالکی،

---

۱. این پدیده بنا به عللی بعد از قرن دوم پدید آمد (فرید وجدی، دائرة المعارف القرن العشرین، ج۳، ص۲۲۱ و ۲۲۲ به نقل از: شاه ولی الله دهلوی، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف).

ثوری[۱] بصری[۲] و... نظر نداشته‌اند، زیرا در این دوره و به خصوص در نیمهٔ اوّل قرن دوم هجری، پدیدهٔ تمذهب هنوز به وجود نیامده و آرای فقهی فقیهان به عنوان مذهبی خاص بین تودهٔ مردم جای خود را باز نکرده بود. در این هنگام اگر امام قصد تقیه از عوام را داشت، روایات خود را موافق مکتب فقهی رایج در شهر محلّ سکونت خود که غالباً مدینه بود و مکتب حدیث بر آن حکومت می‌کرد، صادر می‌نمود. یا آن که حکم فقهی را به گونه‌ای بیان می‌کرد که حداقلّ حدیثی از احادیث عامه با آن موافق باشد و یا آن که مسئله‌ای اجماعی در میان عامه مردم باشد.

بله ممکن است در بعضی از موارد امام بخواهد طبق مذهب سائل جواب دهد که در این هنگام ممکن است با توجه به آن که راوی پیروی مذهب رایج در شهرهای دیگر چون عراق، شام و مصر است و یا آن که پیرو مجتهد خاصی است، جواب او را بدهد، و چنان‌که گفته شد اوّلاً: این موارد با توسعی که در تقیه قائل شدیم مشمول ابحاث حمل بر تقیه است. ثانیاً: این بحث از نوع تقیه از خواص است و نه از عوام و تودهٔ مردم. ثالثاً: پیدا کردن موردی که امام به جهت پیروی سائل از مجتهدی خاص و نه مکتب فقهی خاص رایج در یکی از شهرهای مملکت اسلامی، روایت تقیه‌ای صادر کرده باشد، بسیار مشکل است.

حال پس از این مقدمه به بررسی تفصیلی فقه عامه در این دوره می‌پردازیم، با تقسیم آن به شهرهای مختلف، تحولات به وجود آمده در هر شهر را بررسی می‌کنیم.[۳]

الف) فقه مدینه در این دوره

مذهب مالک بن انس (۹۳ ـ ۱۷۹ق) یکی از مذاهب چهارگانهٔ اهل سنّت و از نظر آن‌ها دارای اهمیت فراوانی است که در اواسط این دوره در شهر مدینه پدید آمد. از

---

۱. منسوب به سفیان ثوری.

۲. منسوب به حسن بصری.

۳. در این دوره برخلاف دورهٔ قبل تنها به ذکر دو شهر کوفه و مدینه بسنده نمی‌نماییم، بلکه با توجه به دگرگونی‌های پدید آمده در فقه عامه ناگزیر بررسی آن در شهرهای دیگر همچون مصر، شام و بغداد نیز می‌باشیم.

این‌رو، تاریخ فقه اهل سنّت را در سه دورهٔ قبل از مالک، دورهٔ مالک و بعد از او بررسی می‌نماییم.

۱. فقه مدینه قبل از مالک

در این دوره بعضی از معاصرین فقهای هفتگانه و نیز بسیاری از شاگردان و مروجان مکتب آن‌ها می‌زیسته‌اند که مالک نزد بسیاری از آن‌ها تلمذ نمود.

یکی از بزرگ‌ترین فقهای این دوره که مروج مکتب حدیث بود، نافع مولی عبدالله بن عمر (متوفای ۱۱۷ یا ۱۱۹ق) نام داشت که از شاگردان روایی عبدالله بن عمر، ابوسعید خدری، ام‌سلمه و ابوهریره به شمار می‌رفت و بسیاری از فقها از جمله مالک، لیث بن سعد و زهری نزد او تلمذ کردند. از او در بعضی از منابع با عنوان «فقیه کثیر الروایة للحدیث» یاد شده است.[۱]

دیگر فقیه مهمّ این دوره را می‌توان محمد بن مسلم بن عبیدالله معروف به ابن‌شهاب زُهَری (۵۲ ـ ۱۲۴ق) دانست که از شاگردان روایی سعید بن مسیّب، جابر بن عبدالله انصاری، سهل بن سعد و امام سجاد﵇ بود[۲] و از بزرگ‌ترین فقهای مکتب حدیث شمرده می‌شود.

او که از طرفداران اموی‌ها به شمار می‌رود، در زمان حکومت عبدالملک بن مروان (۶۵ ـ ۸۶) به شام رفت و در آن‌جا مستقر شد و حتی در زمان حکومت یزید بن عبدالملک (۱۰۱ ـ ۱۰۵ق) مدتی متولی امر قضاوت شام گردید.[۳]

عمر بن عبدالعزیز در دوران خلافت خود (۹۹ ـ ۱۰۱ق) طی بخشنامه‌ای که به سرتاسر مملکت اسلامی صادر کرد، همگان را توصیه به تمسک به فقه ابن شهاب زهری نمود.[۴]

---

۱. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱، ص ۵۴۱ و ۵۴۲.
۲. همان، ج ۲، ص ۵۲۳ ـ ۵۲۵.
۳. همان.
۴. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۵۱۰.

زهری پس از مدتی شام را ترک کرد و به مدینه بازگشت و در آن‌جا مجلس درس تشکیل داد و مالک در همین زمان از او بهرهٔ علمی برد.[۱]

از دیگر فقهای مکتب حدیث در این دوره می‌توان از «ابن هرمز»[۲] که از بزرگ‌ترین فقهای تابعی مدینه بوده، نام برد که مالک مدت سیزده سال از او استفاده کرد.[۳] مالک او را به عنوان داناترین مردم به اختلافات آن‌ها می‌دانست[۴] و او کسی است که در قیام محمد بن عبدالله بن حسن علیه منصور عباسی در سال ۱۴۵ق[۵] شرکت داشت.[۶]

در این دوره فقیهان بزرگی در مدینه می‌زیستند که برخلاف جو فقهی رایج در مدینه، در فقه به استفاده از رأی قائل بودند که اسامی بعضی از آن‌ها در نامهٔ لیث بن سعد به مالک از این قرار است:[۷]

۱. ربیعة بن عبدالرحمن (متوفای ۱۳۶ق) معروف به ربیعة الرأی: او از شاگردان روایی انس بن مالک، سائب بن یزید، سعید بن مسیّب و امام سجاد و امام باقر علیهما السلام بود و در مدینه به افتا می‌پرداخت. وی دربارهٔ رأی چنین می‌گفت:

رأی را از پیروی کردن از حدیث بر خود آسان‌تر دیدم.

---

۱. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۹۳؛ برای اطلاع بیش‌تر از زندگانی و آرای فقهی زهری ر.ک: حارث سلیمان ضاری، الامام الزهری واثره فی السنّة.

۲. کنیه «ابن هرمز» به دو نفر اطلاق می‌شود: به عبدالرحمن بن هرمز معروف به اعرج که در سال ۱۱۷ق وفات یافته و به عبدالله بن یزید بن هرمز که در سال ۱۴۸ق از دنیا رفته است. دربارهٔ این‌که کدام یک از آن‌ها استاد مالک بوده‌اند، اختلاف است (اسد حیدر، الامام الصادق علیه السلام والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۵۰۹).

جای بسی تعجب است که ابن زهره مدت تلمذ مالک را از عبدالرحمن سیزده سال ذکر می‌کند و با این وصف تاریخ وفات عبدالرحمن را سال ۱۱۷ق می‌داند، از این‌رو مالک که در نظر او در سال ۹۳ق به دنیا آمده است بایستی از سال ۱۰۴ق یعنی از یازده سالگی به تلمذ نزد او پرداخته باشد که بعید به نظر می‌رسد (ر.ک: تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۹۲).

۳. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۹۲.

۴. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۵۱.

۵. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج۳، ص۳۰۶.

۶. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۳۶۳.

۷. ابوزهره، همان، ص۴۰۱.

شیخ طوسی در کتاب خلاف تعداد ۷۱ فتوا از او نقل کرده است.[۱]

در مکالمه‌ای که بین او و استادش سعید بن مسیّب رخ داد، وقتی سعید مشاهده نمود که او در مقام پرسش از او، شیوهٔ عراقی‌ها را که مبتنی بر رأی و فراوانی پرسش‌های فرضی بود، در پیش می‌گیرد، خطاب به او گفت: آیا تو عراقی هستی؟[۲]

از معروف شدن ربیعه به ربیعة الرأی می‌توان معمول نبودن رأی را در این دوره در مدینه به دست آورد، به گونه‌ای که عاملین به آن نزد همگان مشهور شده و انگشت‌نما می‌شدند.

مالک مدتی نزد ربیعه تلمذ کرد[۳] و در پی‌ریزی مذهب خود از او تأثیر پذیرفت؛ به عنوان مثال، می‌توان از «عمل اهل مدینه» که یکی از منابع فقه مالک است، نام برد و به نظر می‌رسد از ربیعه در مقدم داشتن عمل اهل مدینه بر خبر واحد تأثیر پذیرفته باشد.[۴]

۲. یحیی بن سعید خزرجی (متوفای ۱۴۳ق): او از شاگردان روایی انس بن مالک، قاسم بن محمد بن ابی‌بکر، امام سجاد، امام صادق علیه السلام و... بوده است و زهری و مالک از شاگردان او به شمار می‌روند.

وی مدتی در زمان بنی‌امیه متولی امر قضا در مدینه بود و در زمان بنی‌عباس مدتی از سوی منصور، قضاوت شهر حیره را بر عهده داشت.[۵]

۳. کثیر بن فرقد.

۴. عبیدالله بن عبدالله بن عمر.

از دیگر فقهای متمایل به رأی در این دوره می‌توان از عبدالله بن ذکوان (۶۵ ـ ۱۳۰ یا ۱۳۱ق) معروف به ابوالزناد نام برد که بعضی او را از ائمّه اجتهاد دانسته‌اند و قبل از

---

۱. جعفر سبحانی، همان، ج ۱، ص ۳۴۵ و ۳۴۶.

۲. مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۲۹۳.

۳. جعفر سبحانی، همان، ج ۱، ص ۳۴۵ و ابوزهره، همان، ص ۳۹۲.

۴. ابوزهره، همان، ص ۳۹۹.

۵. جعفر سبحانی، همان، ص ۵۴۹ و ۵۵۰.

مشهور شدن ربیعة الرأی حدود سیصد شاگرد داشته است که پس از شهرت ربیعه، شاگردان وی به ربیعه پیوستند. با این حال، ابوحنیفه او را که از شاگردان روایی انس بن مالک و امام سجاد علیه السلام به شمار می‌رود،[1] از ربیعه فقیه‌تر می‌دانست.

البته برخی بر این باورند که اصطلاح رأی در این دوره در مدینه، با آن چه به عنوان رأی در عراق مشهور شده بود، اختلاف داشت؛ رأی در عراق به معنای قیاس بود اما در مدینه در حقیقت برقرار کردن نوعی هماهنگی بین احادیث و مصالح مختلف به شمار می‌رفت، و شاهد آن را پرسشی دانسته‌اند که از مالک پرسیدند، مبنی بر این‌که آیا شما در مجلس ربیعه قیاس می‌کردید؟ و او با عبارت «لا والله» جواب منفی داد.[2]

البته این توجیه با کلامی که در آن ربیعه، رأی را از پیروی از حدیث آسان‌تر دانسته، ناسازگار است، زیرا اگر منظور از رأی برقرار کردن نوعی هماهنگی بین احادیث و مصالح بود، از مصادیق پیروی از حدیث (تبعة الحدیث) به شمار می‌رفت و معنا نداشت که ربیعه رأی را از آن آسان‌تر بداند.

۲. فقه مدینه در زمان مالک

۱ ـ ۲. فقهای معاصر مالک

قبل از آن که به بررسی شخصیت مالک و فقه او بپردازیم، لازم است تنی چند از فقهای مشهور معاصر او را که در مدینه می‌زیسته‌اند، نام ببریم.

یکی از معاصرین وی محمد بن عبدالرحمن بن مغیره معروف به «ابن ابی‌ذویب قرشی» (۸۰ـ۱۵۹ق)[3] بود که از شاگردان روایی عکرمه، زهری و امام صادق علیه السلام به‌شمار می‌رفت.

از او با عنوان فقیهی شجاع یاد شده که بارها در مقابل خلفایی چون منصور و مهدی عباسی به بیان حق می‌پرداخت. در این باره چنین گفته شده است: هرگاه او و

---

۱. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۵۰ و ۵۱ و جعفر سبحانی، همان، ص۴۳۴ و ۴۳۵.

۲. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۹۵.

۳. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۵۲ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۵۰۵؛ در این مأخذ از او با عنوان ابن ابی‌ذئب یاد شده است.

مالک در مجلس سلطان بودند، او به بیان حق و امر و نهی می‌پرداخت، در حالی که مالک ساکت بود.[۱]

یکی دیگر از معاصرین، عبدالعزیز بن عبدالله بن ابی‌سلمه معروف به «ابن ماجشون» (متوفای ۱۶۴ق) بود که از شاگردان روایی زهری، محمد بن منکدر و یحیی بن سعید انصاری به شمار می‌رفت.

از بعضی چنین نقل شده است که در سال ۱۴۸ق، منادی در ایام حج در مکه چنین اعلام می‌کرد که به جز مالک و عبدالعزیز بن ابی‌سلمه هیچ کس حق فتوا دادن ندارد[۲] که از این سخن به مقام علمی ابن ماجشون می‌توان پی برد.

سومین فقیه معاصر مالک، ابوبکر بن عبدالله بن محمد معروف به «ابن ابی‌سبرة قرشی» (۱۰۲ـ۱۶۲ق) است که بعضی نام او را عبدالله و بعضی محمد ذکر کرده‌اند. او از شاگردان روایی عطاء بن ابی‌رباح و یحیی بن سعید انصاری به شمار می‌رفت که در مدینه به افتا می‌پرداخت.

وی به همراه محمد بن عبدالله بن حسن علیه منصور قیام کرد و پس از شکست قیام زندانی شد، اما بعدها در زمان هادی مدتی متولی امر قضاوت مکه شد.[۳]

۲ ـ ۲. مالک بن انس بن مالک اصبحی (۹۳ یا ۹۵ ـ ۱۷۹ق)

از لابه‌لای بحث‌های گذشته، چنین به دست آمد که در طبقهٔ قبل از او و نیز در دورهٔ او، دو نحلهٔ فقهی حدیث و رأی کمابیش رواج داشتند، گرچه رواج نحلهٔ حدیث قابل مقایسه با نحلهٔ رأی در مدینه نبود. به هر حال، مالک این موقعیت را داشت که علاوه بر امام صادق علیه السلام که از منتسبین به هیچ‌یک از این دو نحله نبود،[۴] از فقیهان مکتب رأی در

---

۱. جعفر سبحانی، همان، ص۵۰۵ـ۵۰۶.

۲. همان، ص۳۱۹ و ۳۲۰.

۳. همان، ص۵۰۹ـ۵۱۰.

۴. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۹۶؛ جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۴۷۴ و اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۱۶۳.

مدینه بهره‌برداری کند که در بحث‌های گذشته اسامی بعضی از آن‌ها را همچون ربیعه و یحیی بن سعید انصاری ذکر کردیم.

با توجه به غلبهٔ مکتب حدیث در مدینه و وفور اساتید این مکتب در این شهر، مالک از آن‌ها نیز بهره‌های فراوان برد و سرانجام پس از تکمیل تحصیلات خود به تدوین فقه خود که عناصری از هر دو مکتب را در بر دارد، پرداخت و از این جهت می‌توان مذهب او را تلفیقی از رأی و حدیث دانست.[۱]

اما بعضی را نظر بر آن است که در مذهب فقهی مالک، از رأی بیش از حدیث استفاده شده است، لذا او را از فقیهان رأی به شمار آورده‌اند[۲] و شاهد آن کثرت فتاوی اوست، به‌گونه‌ای که تنها شیخ طوسی در خلاف تعداد ۹۹۲ فتوا از او نقل می‌کند[۳] و حتی شخصیتی مانند ابن رشد مالکی او را «امیرالمؤمنین» در رأی و قیاس می‌داند.[۴]

دربارهٔ عناصر اصولی تشکیل دهنده فقه مالک و یا به عبارت دیگر منابع فقه نزد او، نظریات مختلفی ابراز شده است، اما این نکته مشهور است که یکی از تفاوت‌های اصلی مذهب مالک با دیگر مذاهب، کثرت منابع فقه اوست که مشهورترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. کتاب ۲. سنّت پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله ۳. اجماع ۴. قول صحابی ۵. قیاس ۶. استحسان ۷. عرف ۸. عمل اهل مدینه ۹. مصالح مرسله ۱۰. سد ذرایع[۵] که البتّه نسبت به بعضی از این منابع تصریحی در عبارات مالک وجود ندارد، و آن را از مطالعهٔ روش فقهی او و

---

۱. ابوزهره، همان، ص۴۲۳.

۲. محمد سلام مدکور، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص۶۱۷ به نقل از: ابن قتیبه، المعارف، ص۲۱۸ و اسد حیدر، همان، ص۵۲۷.

۳. جعفر سبحانی، همان، ص۴۷۶.

۴. محمد سلام مدکور، همان، ص۶۲۴.

۵. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۵۲۰ ـ ۵۳۲؛ ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۴۲۳ ـ ۴۲۹؛ محمد سلام مدکور، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص۶۲۶ ـ ۶۴۲ و مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص۳۵۲ ـ ۳۵۵.

احکام استخراج شده به وسیلهٔ او به دست آورده‌اند.[۱]

شاید یکی از مهم‌ترین مباحثی که در بحث حمل بر تقیه در ارتباط با منابع فقه مالک می‌تواند مطرح باشد، تعریفی است که او از سنّت ارائه داده و آن را شامل احادیث پیامبراکرمﷺ، فتاوی اصحاب و عمل اهل مدینه می‌دانسته است؛ با این توجیه که عمل اصحاب نمی‌تواند مستند به گفتار یا کردار پیامبراکرمﷺ نباشد و عمل اهل مدینه با توجه به سکونت پیامبراکرمﷺ و اصحاب او در این سرزمین نیز استناد به پیامبراکرمﷺ دارد.[۲]

البته ناگفته نماند که حجیّت فتوای صحابی و نیز عمل اهل مدینه قبل از مالک نیز در مدینه شایع بوده است. بنابراین می‌توان علّت حمل بر تقیهٔ بسیاری از احادیث تقیه‌ای صادر شده از امام باقر و امام صادقؑ را به جهت این دو منبع فقه مدنی دانست، بدون آن که نیاز به قول مالک و یا صاحبان مذاهب دیگر داشته باشیم. بلکه مجرّد اجماع اهل مدینه بر عملی، همانند ترک «حی علی خیرالعمل» در نماز و یا فرد دانستن تمامی فقرات اقامهٔ نماز و نیز وجود قول و فتوایی از یکی از اصحاب در مورد حکمی از احکام فقهی، می‌تواند مصحّح حمل بر تقیه باشد؛ به خصوص کسانی که ملاک حمل بر تقیه را وجود رأی ظاهر و غالب می‌دانند، می‌توانند با بررسی عمل اهل مدینه در زمان صدور روایات، تقیه‌ای بودن آن‌ها را طبق مبنای خود تشخیص دهند.

موقعیت اجتماعی و سیاسی مالک

بررسی موقعیت اجتماعی و سیاسی مالک می‌تواند در حمل بر تقیه روایات ائمّه معاصر با او، طبق مبانی مختلف، مؤثر باشد.

زندگی مالک را می‌توان به دو بخش دوران بنی‌امیه (۹۳ ـ ۱۳۲ق) و دوران بنی‌عباس (۱۳۲ ـ ۱۷۹ق) تقسیم کرد.

---

۱. اسد حیدر، همان، ص۵۲۱.

۲. ابوزهره، همان، ص۴۲۳ ـ ۴۲۷.

به نظر می‌رسد دوران بنی‌امیه که با امامت امام باقر علیه‌السلام (۹۵ـ۱۱۴ق) و بخشی از امامت امام صادق علیه‌السلام (۱۱۴ـ۱۴۸ق) مصادف بود، مالک هیچ گونه موقعیت اجتماعی و سیاسی نداشت. هم‌چنین در دوران حکومت اوّلین خلیفهٔ عباسی یعنی سفاح (۱۳۲ـ۱۳۶ق) کم‌تر ذکری از او مشاهده می‌کنیم.

اما در دههٔ اوّل حکومت منصور (۱۳۶ـ۱۵۸ق) مالک موقعیّت اجتماعی مناسبی نزد مردم مدینه پیدا کرد، به گونه‌ای که وقتی در سال ۱۴۶ق، محمد بن عبدالله بن حسن، علیه منصور عباسی قیام کرد، برای حلّ مشکل فقهی که آن‌ها را از پیوستن به او باز می‌داشت یعنی بیعتی که نسبت به منصور بر عهده داشتند، دسته دسته به مالک مراجعه می‌کردند و مالک با توجه به قاعدهٔ خود که سوگند فرد مُکْرَه و مجبور را با عبارت «لیس علی مستکره یمین» نافذ نمی‌دانست، به آن‌ها پاسخ می‌داد. همین امر سبب ناخشنودی حکومت منصور از او گردید و عامل او در مدینه یعنی جعفر بن سلیمان در همین سال (۱۴۶ق) مالک را مضروب نمود، اما این عمل موقعیت او را نزد مردم مستحکم‌تر نمود[۱] و لذا حکومت ناچار به مماشات با او شد.

از این‌جا بخش دیگری در زندگی سیاسی مالک گشوده می‌شود که همراه با اقبال حکومت به سوی او و نزدیک شدن مالک به حکومت عباسی است و طبیعتاً می‌تواند نزد کسانی که مبنای آن‌ها در حمل بر تقیه، پشتیبانی حکومت از یک مذهب فقهی است، مورد توجه قرار گیرد. شاید در همین زمان بود که در مدینه منادی نداکرد هیچ‌کس به جز مالک و ابن ابی‌ذویب حق فتوا دادن ندارد[۲] چنان‌که در سال ۱۴۸ق همین ندا را در ایام حج در مکه نسبت به مالک و ابن‌ماجشون سر داده بودند.[۳]

در این دوره مقام و منزلت مالک نزد منصور به جایی رسیده بود که نظر او را در عزل و نصب والی مدینه و مکه و دیگر والیان حجاز محترم می‌شمرد و همین امر

---

۱. همان، ص۴۱۵ـ۴۱۷؛ اسد حیدر، همان، ص۴۹۹ و ۵۰۰؛ مناع القطان، همان، ص۳۴۷.

۲. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۵۳ و ۵۴.

۳. جعفر سبحانی، همان، ج۲، ص۳۱۹ و ۳۲۰.

سبب حصول هیبت برای او نزد والیان شده بود.[۱]

در همین دوره منصور از او خواست تا کتابی بنویسد که مبنای اعمال فقهی مردم در تمام ممالک اسلامی گردد و مالک چنین عذر آورد که اهل عراق آرای ما را نمی‌پذیرند و منصور جواب داد که با شمشیر و شلاق آن‌ها را به راه خواهیم آورد.[۲] طبق همین خواسته مالک شروع به تألیف کتاب الموطأ نمود که شامل احادیث نبوی، حجازیین، اقوال صحابه، موارد اجماع اهل مدینه، فقه تابعین و آرایی که او با اجتهاد خود از راه قیاس، مصلحت و... به دست آورد، می‌باشد.[۳] سپس در سال ۱۵۹ق یعنی یک‌سال بعد از وفات منصور، آن را تکمیل کرد.

مالک در زمان حکومت مهدی عباسی (۱۵۸ ـ ۱۶۹) و هادی (۱۶۹ ـ ۱۷۰) و مدت زمانی که در زمان حکومت هارون (۱۷۰ ـ ۱۹۳ق) می‌زیست نیز مقرب دستگاه حکومت عباسی بود. حتی کار به جایی رسیده بود که هارون قصد داشت، اجرای احکام کتاب الموطأ را به عنوان قانون و دستور العمل فقهی برای همگان الزامی نماید که گفته می‌شود، مالک خود با این امر مخالفت ورزید.[۴]

از موارد همراهی مالک با حکومت عباسی، می‌توانیم از خودداری کردن او از افتا در مسائل مربوط به قضا یاد کنیم؛ بدین ترتیب که او در احکام صادر شده از سوی قضات هیچ دخالتی نمی‌کرد و می‌گفت:

هذا من متاع السلطان؛

این بهرهٔ سلطان و حکومت است.

اما فقیه عراقی معاصر او ابوحنیفه، در مسائل قضا نیز فتوا می‌داد، و حتی در بعضی از مواقع با قضات منصوب از سوی حکومت همانند ابن ابی‌لیلی درگیر می‌شد.[۵]

---

۱. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۵۰۳ و ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص ۴۱۸.

۲. مناع القطان، همان، ص ۳۵۱.

۳. محمد سلام مدکور، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص ۶۱۷.

۴. ابوزهره، همان، ص ۴۳۰.

۵. همان، ص ۴۰۸.

هم‌چنین قبول هدایای حکومت را می‌توانیم از دیگر موارد همراهی او با حکومت ذکر کنیم که در این مورد نیز از همتای عراقی خود ابوحنیفه جدا می‌شد. در این باره چنین نقل شده است که یک بار سه هزار دینار از هارون الرشید به عنوان هدیه قبول کرد.[۱]

بررسی

از این بحث این نتیجه به دست می‌آید که اگر قائل به تأثیر موقعیت اجتماعی برای تقیهٔ امام باشیم، باید برای تقیهٔ از مالک، سالیانی قبل از سال ۱۴۶ق را در نظر بگیریم که بخش آخر از امامت امام صادق علیه‌السلام (۱۱۴ ـ ۱۴۸ق) را شامل می‌شود و طبعاً می‌تواند بسیاری از احادیث تقیه‌ای را دربر گیرد؛ به خصوص با توجه به آن که شاگردان مالک در این دوره نیز فراوان بودند و طبعاً برای علم آموزی بیش‌تر پرسش‌های فقهی خود را نزد این دو امام نیز مطرح می‌کردند که در این‌جا علاوه بر تقیهٔ اصطلاحی، مسئله پاسخ دادن طبق مذاهب راوی که آن را ملحق به تقیه نمودیم نیز پدید می‌آید.

اما اگر ملاک حمل بر تقیه را پشتیبانی حکومت بدانیم، طبعاً باید روایات امام صادق علیه‌السلام را از سال ۱۴۶ق به بعد مشمول تقیه به جهت فقه مالک بدانیم که روایات چندانی را در برنمی‌گیرد، اما بیش‌تر روایات امام کاظم علیه‌السلام را می‌توان به جهت مذهب مالک، حمل بر تقیه نمود.

البته طبق مبنای ما که موافقت کلام امام با مذهب و فتوایی از مذاهب و فتاوی عامه را در حمل بر تقیه کافی دانستیم، محدودهٔ بحث گسترده‌تر می‌شود؛ اما به هر حال، رواج مذهب فقهی نزد مردم یا حکومت را نمی‌توان در تقیهٔ امام و حمل بر تقیهٔ روایات او نادیده گرفت.

نکتهٔ دیگر آن که روایات امام باقر علیه‌السلام در دوران امامتش (۹۵-۱۱۴ق) را به

---

۱. همان، ص ۴۱۱.

هیچ وجه نمی‌توان به جهت اقوال مالک حمل بر تقیه نمود، زیرا مالک در سال وفات امام باقر﵇ حداکثر ۲۴ سال داشته و در آن هنگام فقیهی مشهور نبوده است.

از این‌جا می‌توانیم به اشتباه صاحب جواهر پی ببریم که پس از بررسی روایتی از امام باقر﵇ دربارهٔ حمل بر تقیهٔ آن، چنین می‌گوید:

فان مدارها [ای التقیة] علی الرأی الظاهر لأهل الخلاف وقت صدور الحکم ومعلوم ان رأی مالك کان هو الظاهر فی زمن الباقر﵇؛[1]

مدار و ملاک تقیه آن است که رأی اهل خلاف (عامه) در زمان صدور روایت و حکم، مشهور باشد و آن چه معلوم است آن است که در زمان امام باقر﵇ رأی مالک ظاهر و مشهور بوده است.

۳. فقه مدینه پس از مالک

کتاب‌های تاریخ فقه از وضعیت فقه مدینه در باقی‌ماندهٔ قرن دوم پس از وفات مالک (۱۷۹ق) چهرهٔ مشخصی ارائه نمی‌دهد تا بتوانیم شناخت دقیق‌تری از فقه مدینه در بخش آخر امامت امام کاظم﵇ (۱۴۸ ـ ۱۸۳ق) و امامت امام رضا﵇ (۲۰۳۱۸۳ق)، قبل از سفر آن حضرت﵇ به مرو در سال ۲۰۰ق داشته باشیم.

اما به هرحال، با توجه به اوضاع و احوال مدینه در زمان مالک و نیز شخصیت او، می‌توان این مطلب را استنباط نمود که فقه او در این بیست سال هم‌چنان بر مدینه سیطره داشت و به عنوان فقه غالب و یا دست‌کم یکی از مکاتب فقهی مطرح، مورد توجّه مردم و فقها قرار گرفته بود، لذا در حمل بر تقیهٔ روایات این دو امام نیز باید مذهب مالک را مد نظر داشت؛ گرچه نباید از اقوال صحابه و تابعین و فقهای دیگر طبق مبنای پذیرفته شده، غفلت نمود.

---

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۱۶، ص۶۸.

ب) فقه مکّه در این دوره

از آن‌جاکه هیچ‌یک از صاحبان مذاهب فقهی عامه در مکّه سکونت نداشته‌اند، فقه این شهر مورد توجه تاریخ فقه‌نویسان قرار نگرفته است. اما با توجه به بررسی شرح حال فقهای بزرگ این شهر در این دوره، می‌توان غلبهٔ مکتب حدیثی را تصور نمود، ضمن آن که هنوز فقه‌های منضبط مالکی و حنفی در این شهر رسوخ نیافته بود.

بعضی از طبقات نویسان، محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰ ـ ۲۰۴ق) راکه مبتکر مذهب فقهی شافعی است در هنگام ذکر فقهای مکّه یادآور شده‌اند،[1] اما از آن‌جاکه بیش‌ترین بروز و ظهور او در بغداد و مصر بوده است، ما او را در ضمن فقهای این دو شهر ذکر خواهیم کرد.

آن چه در بررسی فقهای شهر مکّه می‌تواند اهمیّت داشته باشد این است که بعضی از فقهای شهرهای دیگر و حتی فقیهان صاحب مذاهب مدینه و کوفه، نزد بعضی از فقهای این شهر تلمذ نموده‌اند که این نکته می‌تواند در شناخت بیش‌تر فقه فقهای صاحب مذهب، مورد لحاظ قرار گیرد.

نکتهٔ دیگر این‌که به علّت نزدیکی این شهر با مدینه، این امکان وجود داشته است که بعضی از مکّی‌ها، از امامان معصوم این دوره سؤالات فقهی نموده باشند و امام طبق مکتب فقهی رایج در مکّه جواب داده باشد؛ ضمن آن که حتی بدون سؤال راوی، امکان مطابقت قول تقیه‌ای امام با اقوال رایج در مکّه وجود داشته است.

حال پس از این مقدمه به ذکر نام تنی چند از مشهورترین فقهای مکّه در این دوره می‌پردازیم:

۱. عبدالله بن عبیدالله بن ابی مُلَیکه (حدود ۳۵ ـ ۱۱۷ یا ۱۱۸ یا ۱۱۹ق): او از بزرگ‌ترین شاگردان ابن‌عباس و فقهایی چون ابن‌عمر، ام‌سلمة، اسماء بنت ابی‌بکر و عائشه بوده است.

---

۱. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص ۶۰ ـ ۶۱.

هم‌چنین فقهایی چون عمرو بن دینار، لیث بن سعد (۹۴ـ۱۷۵ق) که مذهب فقهی او در مصر برای مدتی مشهور شد، از او روایت نقل کرده‌اند و از او با عنوان عالم و مفتی یاد شده است. وی در زمان حکومت عبدالله بن زبیر، مدتی عهده‌دار قضاوت طائف بوده است.[۱]

۲. عمرو بن دینار (۴۵ یا۴۶ـ۱۲۶ق): او از شاگردان روایی جابر بن عبدالله، انس‌بن مالک، عبدالله بن جعفر، طاووس بن کیسان و امام محمدباقر و امام جعفر صادق علیهم السلام بوده است و فقهایی چون زهری، عبدالله بن ابی‌نجیح و سفیان ثوری مبتکر مذهب ثوری از او روایت نقل کرده‌اند.

از بعضی از عبارات منقول از او چنین بر می‌آید که او از رأی استفادهٔ فراوان می‌کرده است. وی در زمان حکومت هشام بن عبدالملک، مدتی رسماً در مکّه به افتا مشغول بود که شیخ طوسی در کتاب خلاف شش فتوا از او نقل می‌کند.[۲]

۳. عبدالله بن ابی‌نجیح (متوفای ۱۳۱ یا ۱۳۲ق): او از شاگردان روایی طاووس، عطاء، مجاهد و پدرش ابی‌نجیح بود و فقیهانی چون سفیان ثوری، سفیان بن عیینه از شاگردان روایی او به شمار می‌رفتند. وی بعد از وفات عطاء (۱۱۴ یا ۱۱۵ق)[۳] یا عمرو بن دینار (۱۲۶ق)[۴] در مکّه به افتا مشغول شد و از نظر کلامی او را متمایل به اعتزال دانسته‌اند.[۵]

۴. عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج (۸۰ـ ۱۴۹ یا ۱۵۰ق): او از شاگردان روایی زُهْری، عطاء، عمرو بن دینار و امام صادق علیه السلام بود و افرادی چون سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، عبدالرزاق بن همام صنعانی فقیه یمن و مسلم بن خالد زنجی استاد شافعی، نزد او تلمذ کردند.

---

۱. همان و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۱، ص۴۴۰ و ۴۴۱.

۲. به ترتیب پاورقی فوق: همان و همان، ص۴۷۷.

۳. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۵۹.

۴. جعفر سبحانی، همان، ج۲، ص۳۶۳ و ۳۶۴.

۵. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۵۹ و جعفر سبحانی، همان، ص۳۶۳ و ۳۶۴.

شیخ طوسی در کتاب خلاف سه فتوا از او نقل می‌کند. وی از قائلین به جواز متعه بود و نقل شده است که خود تعداد شصت زن را متعه نمود. هنگامی که شخصی دربارهٔ حکم متعه از امام صادق علیه‌السلام سؤال نمود، امام او را به ابن‌جریج ارجاع داد و فرمود: در این باره نزد او علم فراوانی جمع شده است و ابن‌جریج برای پرسش‌گر، احادیث فراوانی در حلیّت آن قرائت کرد.[۱]

۵. مسلم بن خالد قرشی معروف به زنجی (۱۰۰ ـ ۱۷۹ یا ۱۸۰ق): او از زهری، عبدالله بن ابی‌ملیکه، عبدالملک بن جریج، عمرو بن دینار و امام صادق علیه‌السلام روایت نقل می‌کرد و از مهم‌ترین شاگردان او محمد بن ادریس شافعی است که قبل از آن که نزد مالک تلمذ کند، از او استفاده می‌کرد. از او با عنوان مفتی مکّه بعد از «ابن‌جریج» یاد شده است.[۲]

۶. سفیان بن عُیَیْنه (۱۰۷ ـ ۱۹۸ق): بعضی او را از فقهای صاحب مذاهب به شمار آورده‌اند که مذهب او تا قرن چهارم دارای پیروانی بوده است. او از شاگردان روایی سفیان ثوری، جابر بن یزید جعفی و امام صادق علیه‌السلام بوده است و فقهایی چون احمدبن حنبل، اسحاق بن راهویه، حسن بن صالح بن حی، عبدالرزاق بن همام صنعانی از او روایت نقل کرده‌اند.

شافعی دربارهٔ او می‌گوید: «کسی را همانند او ندیدم که وسایل فتوا نزد او جمع شده باشد و از فتوا دادن بپرهیزد» که این سخن دلالت بر حدیثی بودن سفیان دارد.

هم او، دربارهٔ منزلت سفیان چنین گفته است: «اگر سفیان و مالک نبودند، علم حجاز از بین رفته بود».[۳]

او در ۲۲ مورد در سلسله اسناد روایات کتب اربعهٔ شیعه واقع شده است.

---

۱. به ترتیب پاورقی فوق: همان، ص ۶۰ و همان، ص ۳۶۷ و ۳۶۸.

۲. همان و همان، ص ۵۳۱ و ۵۳۲.

۳. جعفر سبحانی، همان، ص ۲۴۴ ـ ۲۴۶ و اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۱۵۵.

ج) فقه کوفه در این دوره

فقه کوفه را در این دوره همانند فقه مدینه به سه بخش تقسیم می‌کنیم و از آن‌جا که مشهورترین فقیه این دوره ابوحنیفه (صاحب یکی از بزرگ‌ترین مذاهب چهارگانهٔ کنونی اهل سنّت)، در اواسط این دوره فقه خود را عرضه کرده است، فقه این دوره را در سه بخش فقه کوفه قبل از ابوحنیفه، معاصر وی و بعد از او، بررسی می‌کنیم.

۱. فقه کوفه قبل از ابوحنیفه

چنان که از بحث‌های گذشته روشن شد در این دوره مکتب رأی بر کوفه تسلّط داشت و قائلین به مکتب حدیث همانند شعبی کاملاً در اقلیّت به سر می‌بردند.

البته قسمتی از این دوره مصادف با اواخر دورهٔ اموی بود که بخش دوم زمان امامت امام باقر﵇ (۹۵ ـ ۱۱۴ق) و بخش اوّل دوران امامت امام صادق﵇ (۱۱۴ ـ ۱۴۸ق) را دربر می‌گیرد؛ دورانی که به علّت درگیری‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس، ائمّه﵈ و شیعیان آن‌ها از آزادی بیش‌تری برخوردار شده بودند. از این‌رو، فعالیّت شیعه در کوفه که زمینهٔ مناسبی داشت، رشد کرده بود و طبعاً فقه شیعه که هنوز مراحل اوّلیه خود را می‌گذراند، و اتکای بیش‌تری بر احادیث نبوی صادر شده از اهل بیت﵈ داشت، در این شهر در حال رشد بود و می‌توانست تأثیر فراوانی بر فقه کوفه بگذارد که تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم آن را می‌توانیم در شرح حال و افکار و آرای بسیاری از فقیهان عامه بیابیم. اما از آن‌جا که بحث ما در این‌جا دربارهٔ فقه عامه است، در حد امکان سعی بر آن داریم که از ذکر فقهای شیعه خودداری نماییم.

از فقهای مشهور این دوره می‌توانیم از حَکَم بن عُتَیْبه[1] (۴۷ ـ ۱۱۴، ۱۱۵ق) نام

---

۱. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۸۴؛ برخی دیگر نام پدر حَکَم را «عُیینه» ذکر کرده‌اند (جعفر سبحانی، همان، ص۱۵۶).

ببریم، که هرچند هم سنّ ابراهیم نخعی، یکی از بزرگان اهل رأی در کوفه بود، نزد او تلمذ کرده بود.

از اساتید او هم‌چنین می‌توان از امام سجاد و امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام، شریح قاضی و عبدالرحمن بن ابی‌لیلی نام برد.

از او با عنوان «فقیه کثیر الحدیث» یاد شده است[۱] و بعضی او را شیعه دانسته‌اند؛ از قول سیدمحسن امین عاملی چنین نقل شده است که منشأ قول به تشیّع او، از فرقهٔ زیدیه و از شاخهٔ بُتریهٔ بودن وی است.[۲]

مطلبی که می‌تواند تا حدی این احتمال را سست کند آن است که زید (۶۷ـ ۱۲۱ق) در سال ۱۲۲ق، یعنی هفت یا هشت سال پس از وفات «ابن عتیبه» به شهادت رسید و از نظر سنی، بیست سال از او کوچک‌تر بود و بعید به نظر می‌رسد که مذهب کلامی منتسب به او، در آن زمان، دارای آن چنان رشدی بوده باشد که امثال «ابن‌عُیینه» را بتوان به عنوان معتقد به مذهب او به شمار آورد؛ به خصوص شاخهٔ بُتریه آن که منتسب به کثیر النواء[۳] از اصحاب امام صادق علیه‌السلام بوده است.[۴]

از دیگر فقیهان این دوره، حبیب بن ابی‌ثابت (متوفای ۱۱۷ یا ۱۱۹ یا ۱۲۲ق) از شاگردان روایی ابن‌عباس، ام‌سلمه، انس بن مالک، زید بن ارقم، امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام و از اساتید روایی فقیهانی چون عطاء بن ابی رباح، اعمش، ابن جریج و سفیان ثوری را می‌توان نام برد که صاحبان کتب شش‌گانهٔ اهل سنّت، روایات او را نقل کرده‌اند.[۵]

هم‌چنین یکی از بزرگ‌ترین فقیهان این دوره که بیش‌ترین نقش را در افکار فقهی ابوحنیفه داشته و حلقهٔ اتصال بین او و ابراهیم نخعی از بزرگ‌ترین فقهای رأی در

---

۱. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۸۳ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۱۵۶ و ۱۵۷.
۲. جعفر سبحانی، همان، ص۱۵۸.
۳. شهرستانی، الملل والنحل، ج۱، ص۲۵۹ و ۲۶۰.
۴. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج۱۵، شمارهٔ ۹۷۳۶.
۵. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۸۴ و جعفر سبحانی، همان، ج۱، ص۳۲۰ و ۳۲۱.

کوفه بوده است،[۱] حماد بن ابی‌سلیمان (متوفای ۱۱۹ یا ۱۲۰ق) می‌باشد که از شاگردان فقهای بزرگی چون انس بن مالک، ابراهیم نخعی، سعید بن مسیب، شعبی بوده و بعضی او را از اصحاب امام صادق﵇ نیز به شمار آورده‌اند.[۲]

از شاگردان او می‌توان از افرادی همچون اعمش، سفیان ثوری، حکم بن عتیبه (با آن که از او سن بیش‌تری داشت) را نام برد.

شیخ طوسی در کتاب خلاف تعداد ۲۱ فتوا از او نقل می‌کند.[۳] دربارهٔ او و دو فقیه پیشین، گفته شده است: آن‌ها سه تن (از فقهای کوفه) هستند که چهارمی ندارند.[۴]

ابوحنیفه مدت هجده سال (تا سال وفات حماد) ملازم او بود و فقه او را فرامی‌گرفت و بعد از وفات حماد خود کرسی درس مستقلّی تشکیل داد.[۵]

از دیگر فقیهان این دوره می‌توانیم از سَلَمَة بن کُهَیل (۴۷ ـ ۱۲۱ یا ۱۲۲ق) نام ببریم که از شاگردان روایی فقیهانی چون سعید بن جبیر، شعبی و علقمة بن قیس نخعی به شمار می‌آمده است.

او هم‌چنین از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق﵇ شمرده شده است و در کتب روایی مشایخ سه‌گانه (کلینی، صدوق و شیخ طوسی) روایات فراوانی از او نقل شده است.

از میان شاگردان روایی او می‌توان از فقهایی چون اعمش، سفیان ثوری، حسن بن صالح بن حیّ و شعبة بن حجاج نام برد.

---

۱. فقه ابراهیم نخعی در دو جلد تحت عنوان موسوعة فقه ابراهیم النخعی توسّط محمد وراس قلعه‌جی به چاپ رسیده است.

۲. فقه او به همراه فقه طبری تحت عنوان موسوعة فقه الطبری و حماد بن ابی‌سلیمان، توسّط محمد وراس قلعه‌جی منتشر شده است.

۳. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۸۴ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۱، ص۳۲۹ و ۳۳۰.

۴. ابواسحاق شیرازی، همان.

۵. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۵۴ و ۳۵۵.

از او در کتب تراجم و رجال با عناوینی چون محدث، حافظ، فقیه، کثیر الحدیث نام برده شده است و بعضی او را شیعه دانسته‌اند.[۱]

۲. فقه کوفه در دورهٔ ابوحنیفه

۱ ـ ۲. معاصرین ابوحنیفه

با بررسی دورهٔ ابوحنیفه و مطالعهٔ شرح حال فقیهان معاصر او به این نتیجه می‌رسیم که در این دوره فقیهان بزرگی حتی در مکتب رأی در کوفه می‌زیسته‌اند که از نظر فقهی اگر از او برتر نباشند، فروتر نیز نبوده‌اند و حتی بعضی از آن‌ها مانند سفیان ثوری دارای مذهب فقهی خاصی بوده که تا قرن چهارم ادامه داشته است.[۲]

اما مذهب ابوحنیفه توانست به کمک شاگردان خود همچون ابویوسف و محمدبن حسن شیبانی و نیز پشتیبانی حکومت عباسی، به خصوص پس از نصب ابویوسف به سمت قاضی القضاتی در سال ۱۷۰ق از سوی هارون الرشید، سیطرهٔ خود را بر بخش‌های فراوانی از جهان اهل سنّت تاکنون ادامه دهد؛[۳] گرچه بسیاری از آن چه هم اکنون به عنوان مذهب ابوحنیفه اشتهار یافته است، حاصل تلاش‌ها و اجتهادهای شاگردان اوست که با نظریات ابوحنیفه اختلاف دارد.[۴]

حال پس از این مقدمه به ذکر تنی چند از معاصرین ابوحنیفه در کوفه می‌پردازیم:

۱. عبدالله بن شُبْرُمة (۷۲ ـ ۱۴۴ق): او از شاگردان روایی شعبی و انس بن مالک بوده و از اصحاب امام سجاد و امام صادق علیهما السلام نیز شمرده شده است.

فقهایی چون سفیان ثوری و حسن بن صالح بن حیّ از او روایت نقل کرده‌اند.

او مدتی از سوی منصور عباسی متولی قضاوت کوفه و اطراف آن بود.[۵]

---

۱. جعفر سبحانی، همان، ج ۲، ص ۳۸۰ ـ ۳۸۲.

۲. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۱۵۴ و ۱۵۵.

۳. همان، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.

۴. همان، ص ۱۶۱ ـ ۱۶۳.

۵. جعفر سبحانی، همان، ج ۱، ص ۴۳۷ ـ ۴۳۹.

از بعضی از مکالمات او با امام جعفرصادق﵇ چنین به دست می‌آید که او از فقهای مکتب رأی و عاملین به قیاس بوده است که امام﵇ او را از این عمل منع می‌کند.[۱]

۲. محمد بن عبدالرحمن بن ابی‌لیلی (۷۴ـ۱۴۸ق): او از شاگردان روایی شعبی، عطاء بن ابی‌رباح، منهال بن عمرو و حکم بن عُتیبه بوده و از اصحاب امام صادق﵇ نیز شمرده شده است و فقیهانی همچون سفیان ثوری، سفیان بن عُیَیْنه از او بهرهٔ روایی برده‌اند.

او مدت ۳۳ سال قضاوت کوفه را از سوی بنی‌امیه و بنی‌عباس بر عهده داشت.

برخی او را از فقهای مکتب رأی[۲] و برخی از فقهای صاحب مذهب به شمار آورده‌اند.[۳]

رابطهٔ میان او و ابوحنیفه بسیار تیره بود، زیرا ابوحنیفه بسیاری از حکم‌های قضایی او را نقد می‌کرد و کار به جایی رسید که ابن ابی‌لیلی شکایت ابوحنیفه را به نزد منصور عباسی برد.[۴]

موارد اختلاف او با ابوحنیفه به قدری فراوان بود که ابویوسف شاگرد ابوحنیفه را وادار کرد تا کتابی با عنوان «اختلاف ابن ابی‌لیلی» بنگارد و در آن موارد اختلاف ابوحنیفه و ابن ابی‌لیلی را متذکّر شده و خود به داوری نشیند[۵و۶] که طبعاً در این داوری، حق را به استاد خود ابوحنیفه می‌داد. البته از نگارش این کتاب می‌توان به اهمیّت آرای ابن ابی‌لیلی نزد فقهای آن زمان، پی برد.

۳. سلیمان بن مهران معروف به اعمش (۶۱ـ۱۴۸ق): او از فقیهانی چون ابراهیم

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۳۲ و ۳۳، ح۳۳ و جعفر سبحانی، همان، ج۱، ص۴۳۸.

۲. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۸۵ و جعفر سبحانی، همان، ج۲، ص۵۰۷ و ۵۰۸.

۳. محمدابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد، ص۱۶۲.

۴. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۷۲.

۵. همان، ص۳۸۴.

۶. شافعی این کتاب را در «الام» تحت عنوان «هذا کتاب ما اختلف فیه ابوحنیفه و ابن ابی‌لیلی عن ابی‌یوسف» درج کرده است (محمدابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد، ص۱۸۸).

نخعی، حبیب بن ابی‌ثابت، حکم بن عتیبه، سعید بن جبیر، سلمة بن کهیل و عطاء بن ابی‌رباح بهره برد. هم‌چنین او را از شاگردان و اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما‌السلام شمرده و قائل به تشیّع او شده‌اند.

فقیهانی چون ابان بن تغلب، حفص بن غیاث، سفیان ثوری، سفیان بن عُیینه و شریک نخعی از او بهرهٔ روایی برده‌اند.

در زمان بنی‌امیه هنگامی که هشام بن عبدالملک از او خواست تا فضایل عثمان و عیوب حضرت علی علیه‌السلام را بنگارد، از این کار سر باز زد و نامهٔ هشام را به گوسفندی داد تا آن را ببلعد.[۱]

بعضی او را از فقهای صاحب مذهب به شمار آورده‌اند.[۲]

۴. سفیان بن سعید ثوری (۹۶ یا ۹۷ـ۱۶۱ق): او از شاگردان روایی سلمة بن کهیل، جابر جعفی، سلیمان اعمش و بسیاری دیگر از فقها و راویان بود، به گونه‌ای که بعضی تعداد شیوخ او را تا ششصد ذکر کرده‌اند.

او از شاگردان روایی و اصحاب امام صادق علیه‌السلام نیز شمرده و گفته شده است، وی حدود بیست هزار حدیث از آن حضرت نقل کرده است.

فقهایی همچون مالک بن انس، عبدالله بن مبارک، یحیی القطان و وکیع بن جراح از شاگردان روایی او شمرده شده‌اند.

بعضی او را داناترین فقیه به حلال و حرام الهی دانسته و نیز او را بعد از شعبی، عالم‌ترین فرد زمان خود به حساب آورده‌اند و برخی او را از مالک بن انس عالم‌تر دانسته‌اند.

او دارای مذهبی فقهی بوده که تا قرن چهارم هجری رواج داشته است.[۳]

---

۱. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۲۵۳ـ۲۵۵.

۲. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۱۵۴.

۳. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۸۵ و ۸۶ و جعفر سبحانی، همان، ج۲، ص۲۴۱ـ۲۴۳؛ اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۱۵۴ و ۱۵۵؛ محمد حجوی ثعالبی فاسی، الفکر السامی فی تاریخ الفقه ←

۵. شریک بن عبدالله نخعی (۹۵ ـ ۱۷۷ یا ۱۷۸ق): او از افرادی همچون حبیب بن ابی‌ثابت، سلیمان اعمش، جابر جعفی و عطاء بن سائب روایت نقل می‌کرد و فقیهانی همچون عبدالله بن مبارک و یحیی بن سعید قطان از شاگردان روایی او بودند. او در سال ۱۵۰ق قضاوت واسط را به عهده داشت و پس از آن مدتی در زمان مهدی عباسی قاضی کوفه شد.[۱]

۲ ـ ۲. نعمان بن ثابت بن زَوْطیٰ معروف به ابوحنیفه (۸۰ ـ ۱۵۰ق)

چنان که از مطالب گذشته روشن شد، در زمان تحصیل ابوحنیفه، از آغاز حیات مکتب رأی بیش از سه ربع قرن می‌گذشت و در این مدت گرچه فقیهانی نیز در کوفه می‌زیستند که متعصّب در مکتب حدیث بودند، اما مکتب رأی بر جوّ کوفه غالب بود.

ابوحنیفه با تلمذ هجده سالهٔ خود نزد حماد بن ابی سلیمان توانست ضمن بهره‌وری فراوان از این مکتب، خود را به فقهای طبقات پیشین این مکتب، همانند ابراهیم بن یزید نخعی، علقمة بن قیس، مسروق بن اجدع و طبقهٔ پیش از آن یعنی عبدالله بن مسعود و دیگران متصل نماید.[۲]

او در این مدت از فقهای دیگری همچون حکم بن عتیبه، سلمة بن کهیل، ابواسحاق سبیعی و حتی از بعضی فقهای متعصب در مکتب حدیث، همانند شعبی، بهره علمی برد.[۳]

امام باقر[۴] و امام صادق علیهما السلام، زید بن علی بن حسین،[۵] ابومحمد عبدالله بن حسن

← الاسلامی، ص۴۳۸؛ بدران ابوالعینین بدران، تاریخ الفقه الاسلامی و نظریة الملکیة والعقود، ص۱۷۱ و حسن عبدالقادر علی، نظرة عامه فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص۲۹۲. فقه او تحت عنوان «فقه سفیان الثوری» توسّط محمد وراس قلعه‌جی منتشر شده است.

۱. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۸۷ و جعفر سبحانی، همان، ص۲۶۵ ـ ۲۶۷.

۲. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۵۴.

۳. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۵۸۵.

۴. همان و صبحی صالح، معالم الشریعة الاسلامیه، ص۴۰.

۵. صبحی صالح، همان و مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص۳۲۱.

(پدر محمد معروف به نفس زکیه)،[۱] محمد بن مسلم معروف به ابن‌شهاب زهری،[۲] عطاء بن ابی‌رباح، عکرمة مولی عبدالله بن عباس، نافع مولی ابن‌عمر[۳] نیز از اساتید او ذکر شده‌اند که به نظر می‌رسد در طی سفرهای خود به مدینه و مکّه که عمدتاً از سال ۱۳۰ق شروع شده است،[۴] از آن‌ها بهره برده باشد.

او در این سفرها مدت دو سال در حلقهٔ درس امام صادق علیه السلام شرکت کرد و پس از مناظره‌ای فقهی با آن حضرت دربارهٔ وی چنین گفت:

اعلم الناس، اعلمهم باختلاف الناس؛[۵]

داناترین مردم، داناترین آن‌ها به موارد اختلافشان است.

از این سخن می‌توان رواج اختلافات فقهی در آن زمان و این‌که امام صادق علیه السلام بیش‌ترین تسلّط را در این زمینه داشته است، پی برد.

هم‌چنین دربارهٔ بهره‌مندی دو ساله‌اش از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

لولا السنتان لهلك النعمان؛[۶]

اگر آن دو سال نبود، ابوحنیفه هلاک شده بود.

ابوحنیفه در آغاز جوانی خود به شغل تجارت و صناعت در بازار کوفه اشتغال داشت و مقدار کمی از وقت خود را صرف تحصیل می‌نمود، اما پس از چندی با تشویق شعبی به علم آموزی بیش‌تر روی آورد.

او در آغاز به علم کلام پرداخت و پس از مهارت در آن، برای مناظره با معتزله مسافرت‌های فراوانی به بصره کرد و شاید رسالهٔ الفقه الاکبر را که رسالهٔ کوچکی در

---

۱. صبحی صالح، همان و ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص ۳۷۱.

۲. جعفر سبحانی، همان.

۳. مناع القطان، همان.

۴. ابوزهره، همان، ص ۳۵۴.

۵. صبحی صالح، همان، ص ۴۰ و ۵۱.

۶. ابوزهره، همان، ص ۳۷۲.

علم کلام است، در همین زمان نگاشته باشد. سپس به فقه روی آورد و سعی فراوان نمود تا مذهب فقهی چهار تن از فقهای بزرگ صحابه یعنی حضرت علی﵇، عمر، ابن‌مسعود و عبدالله بن عباس را به خوبی فراگیرد.

سی سالگی را پشت سر گذاشته بود که با حماد آشنا شد و از او که شاگرد ابراهیم نخعی بود، به فراگیری فقه رأی پرداخت.[۱]

دربارهٔ فرو رفتن ابراهیم نخعی در فقه رأی و قیاس، از قول او چنین نقل شده است: من حدیثی را می‌شنوم، آنگاه صد چیز را بر آن قیاس می‌کنم.[۲]

او پس از وفات حماد در سال ۱۱۹ یا ۱۲۰ق، کرسی درس مستقلّی تشکیل داد و به تربیت شاگردان مبرزی چون یعقوب بن ابراهیم معروف به قاضی ابویوسف (۱۱۳ ـ ۱۸۲ق)، زفر بن هذیل (۱۱۰ ـ ۱۵۸ق) و عبدالله بن مبارک (۱۱۸ ـ ۱۸۱ق) پرداخت که بعضی از آن‌ها همچون ابویوسف و زفر نقش فراوانی در نشر مذهب او داشتند.[۳]

دربارهٔ بعضی از شاگردان او و قابلیت‌های آن‌ها گفته شده است: شاگردانی که ملازمت تام با او داشتند، ۳۶ نفر بودند که ۲۸ نفر آن‌ها صلاحیت تصدی امر قضا را دارا بودند و ۶ نفر آن‌ها توانایی افتا را داشتند و دو نفر آن‌ها یعنی ابویوسف و زفر می‌توانستند قاضی و مفتی تربیت کنند.[۴]

۳ ـ ۲. مذهب فقهی ابوحنیفه

از بحث‌های گذشته روشن شد که مکتب رأی و قیاس در زمان او در کوفه، مکتب رایج فقهی بوده است و بزرگانی چه در طبقهٔ پیش از او و چه در طبقهٔ او، در این شهر به این مکتب شناخته شده بودند.

---

۱. همان، ص ۳۴۹ ـ ۳۵۴.

۲. مناع القطان، همان، ص ۲۸۸.

۳. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۳۰۷ ـ ۳۰۹ و جعفر سبحانی، همان، ص ۵۸۵ و ۵۸۶

۴. ابوزهره، همان، ص ۳۵۷ و اسد حیدر، همان، ص ۳۰۷ و ۳۰۸.

اما این‌که چرا از میان آن همه فقیه، ابوحنیفه صاحب چنین مذهبی شده است، معلول علل فراوانی است که بعضی از آن‌ها را می‌توان از قرار زیر برشمرد:

۱. ذهن نقاد: او در مسائل و احکام فقهی با فکر نقاد خود به طرح مبانی مختلف می‌پرداخت و آن‌ها را نقد می‌نمود و آن‌گاه نظر خود را ابراز می‌داشت.

۲. تسلّط فراوان بر مبانی مکتب رأی و قیاس.

۳. قدرت مناظره: او این قدرت را از تحصیل علم کلام به دست آورده بود. شاهد تاریخی این قدرت آن‌که وقتی از مالک بن انس دربارهٔ ابوحنیفه سؤال کردند، جواب داد: مردی را دیدم که اگر می‌خواست این ستون سنگی مسجد را ستون طلایی فرض کند، (به راحتی) حجت خود را اقامه می‌کرد.[۱]

۴. تنظیم مکتب رأی و قیاس بر اساس قواعد مشخص:[۲] این عمل از سوی فقهای پیش از او و فقهای معاصر وی کم‌تر انجام گرفته بود.

۵. خصوصیات و جذابیت‌های فردی او در جذب شاگردان فراوان.

۶. ثروت و مکنت او: با استفاده از این ثروت او می‌توانست معیشت مادی بعضی از شاگردان فقیر خود را برآورده سازد؛ چنان‌که گفته شده است، وی هزینهٔ زندگی ابویوسف و خانواده‌اش را به مدت ده سال تأمین نمود.[۳]

۷. شاگردان فراوان و با نفوذ: در این باره می‌توانیم از ابویوسف یاد کنیم که با نوشتن کتب فراوانی همچون الآثار، اختلاف ابن ابی‌لیلی، الرد علی سیر الاوزاعی، الرد علی مالك، کتاب الخراج و نیز کتاب‌های زیادی در ابواب مختلف فقهی، به تقویت مذهب او پرداخت.[۴]

یکی از علل رشد این مکتب که ابویوسف به عنوان بانی آن شمرده شده است، آن

---

۱. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۸۷ و اسد حیدر، همان، ص۳۱۴ و ۳۱۵.

۲. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۸۵ و محمد سلام مدکور، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص۵۹۷.

۳. اسد حیدر، همان، ص۳۰۸.

۴. ابوبکر خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج۱۴، ص۲۴۲ ـ ۲۶۲؛ ابوزهره، همان، ص۳۸۴ و ۳۸۵ و اسد حیدر، همان، ص۳۰۸.

است که آرای ابوحنیفه به وسیلهٔ ابویوسف و در کتب او، با احادیث فراوان در موارد مختلف تأیید می‌شد.[۱]

هم‌چنین محمد بن حسن شیبانی(۱۳۲ ـ ۱۸۹ق) که مدت کمی از ابوحنیفه استفاده کرد و سپس به تلمذ نزد ابویوسف و فقهای دیگری همچون ثوری، اوزاعی و مالک پرداخت، نقش فراوانی در رواج این مذهب داشت. او نیز همچون ابویوسف از حدیث در تأیید مکتب رأی استفاده کرد و با نگارش کتب فراوانی همچون کتاب الأصل (المبسوط)، کتاب الزیادات، کتاب الجامع الصغیر، کتاب الجامع الکبیر، کتاب السیر الصغیر، کتاب السیر الکبیر، کتاب الرد علی اهل المدینة و کتاب الآثار سهم فراوانی در نشر مذهب ابوحنیفه داشت.[۲]

پس از او این نقش به حسن بن زیاد لؤلؤی (متوفای ۲۰۴ق) واگذار شد که صاحب کتبی چون الفرائض، الخراج و النفقات می‌باشد.[۳]

۸. پشتیبانی حکومت: این پشتیبانی عمدتاً از سال ۱۷۰ق به بعد که ابویوسف به وسیلهٔ هارون الرشید به سمت قاضی القضات مملکت وسیع اسلامی برگزیده شد، شروع می‌شود. هم‌چنین وی با به دست آوردن این سمت سعی کرد کسانی را در شهرهای مختلف به منصب قضاوت بگمارد که در پیاده نمودن احکام شرعی از مذهب حنفی استفاده نمایند، لذا فقیهان بزرگ برای بی نصیب نماندن از این بهره، به سمت فقه حنفی روی می‌آوردند و این مذهب در بیش‌تر دوران حکومت ۵۰۰ ساله عباسی، مورد تأیید حکومت بود.[۴]

---

۱. اسد حیدر، همان، ج ۱، ص۳۰۸. برای اطلاع بیش‌تر از زندگانی و آرای فقهی ابویوسف ر.ک: مطلوب محمود، ابویوسف حیاته و آثاره وآراءه الفقهیه.

۲. ابوبکر خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج۲، ص۱۷۲ ـ ۱۸۲؛ ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۱۴۲؛ ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۸۵ و اسد حیدر، همان، ص۳۰۸ و ۳۰۹.

۳. ابوبکر خطیب بغدادی، همان، ج۷، ص۳۱۴ ـ ۳۱۷؛ ابواسحاق شیرازی، همان، ص۱۴۳؛ جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۳، ص۱۸۳ و ۱۸۴ و اسد حیدر، همان، ص۳۰۹. برای اطلاع بیش‌تر از زندگانی و آرای فقهی حسن بن زیاد ر.ک: حامد عبدالستار، الحسن بن زیاد و فقهه بین معاصریه من الفقهاء.

۴. ابوزهره، همان.

۹. انعطاف‌پذیری این مکتب: بهره‌گیری این مکتب از عناصری همچون قیاس، استحسان و عرف، به این مکتب فقهی قدرت فراوانی برای سازگاری با زمان‌های مختلف و با شرایط متفاوت می‌دهد. هم‌چنین استفادهٔ فراوان از حیله‌های شرعی برای فرار از حرام به حلال که از خصوصیات این مکتب به شمار می‌آورد، آن را مقبول خاص و عام می‌نماید.[۱]

۱۰. فراوانی تفریعات: اصولاً مکتب رأی به فراوانی تفریعات و فروض مختلف مشهور بود، به گونه‌ای که مذهب آن‌ها را مذهب افتراضی و یا مذهب «أرأیتیون» می‌نامیدند، زیرا فروض فراوانی را با عبارت «أرأیت» یعنی نظر شما (در این باره) چیست؟ یا خبر بده به من (که اگر چنین شود، حکم آن چگونه است) مطرح کرده و به تکاپو برای یافتن جواب آن می‌افتادند.[۲]

ابوحنیفه و شاگردان او از این خصوصیّت مکتب رأی بیش‌ترین بهره را برده و با مطرح کردن فروض و فروع مختلف به هر چه بارورتر شدن این مذهب کمک نمودند و در این مجال تا جایی پیش رفتند که حتی بسیاری از فروضی را نیز که واقع نشده یا وقوع آن‌ها بعید به نظر می‌رسید، مطرح کرده و برای آن جواب می‌یافتند.[۳]

در نقطهٔ مقابل، فقه مالک فقهی مبتنی بر وقایع و حوادث وقوع یافته بود، و از افتراض پرهیز می‌کرد و هرگاه کسی سؤال از فرضی واقع نشده می‌کرد، به او جواب می‌داد:

سل عما یکون و دع ما لا یکون؛[۴]

از آن چه واقع شده سؤال کن و آن چه را واقع نشده واگذار.

دربارهٔ مذهب فقهی ابوحنیفه و منابع فقه در نزد او، از وی چنین نقل شده است:

آخذ بکتاب الله، فان لم اجد فبسنة رسول‌الله ﷺ فان لم اجد فی کتاب الله تعالی

---

۱. محمد سلام مدکور، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص۵۹۱.

۲. مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص۲۹۱؛ عبده السامی شوقی، المدخل لدراسة الفقه الاسلامی، ص۷۲.

۳. عبده السامی شوقی، همان، ص۷۱.

۴. محمد سلام مدکور، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص۶۲۳.

وسنة رسول الله ﷺ اخذت بقول اصحابه. آخذ بقول من شئت منهم وادع من شئت منهم ولا اخرج من قولهم الی قول غیرهم. فاما اذا انتهی الامر الی ابراهیم [النخعی] والشعبی وابن سیرین والحسن وعطاء وسعید بن المسیب، فقوم اجتهدوا فاجتهد کما اجتهدوا؛[1]

برای به دست آوردن احکام در آغاز به کتاب خدا مراجعه می‌کنم و اگر حکمی را در آن نیافتم به سنّت پیامبراکرم ﷺ رجوع می‌کنم و اگر در آن دو نیافتم، به اقوال اصحاب مراجعه می‌نمایم، و از میان آن‌ها قولی را انتخاب و بقیه را رد می‌کنم، اما قول مختارم از میان اقوال آن‌ها خارج نخواهد شد. اما اگر امر منتهی به اقوال امثال ابراهیم، شعبی، ابن‌سیرین، حسن [بصری]، عطاء و سعید بن مسیّب شد، آن‌ها گروهی بودند که اجتهاد نمودند، پس من هم مانند آن‌ها اجتهاد می‌کنم.

مطالبی که از این عبارت به دست می‌آید، چنین است:

۱. اوّلین منبع احکام نزد ابوحنیفه، کتاب خداست.

۲. دومین منبع نزد او، سنّت پیامبراکرم ﷺ است.

دربارهٔ سنّت گفتنی است که در آن هنگام در کوفه احادیث جعلی فراوانی از سوی گروه‌های مختلف سیاسی، عقیدتی، فقهی منتشر شده بود؛ به گونه‌ای که فقیه را در مواجهه با آن‌ها دچار حیرت و سرگردانی می‌کرد.

از این رو فقهای مکتب رأی عموماً و ابوحنیفه خصوصاً شرایط سختی برای پذیرفتن احادیث نبوی وضع کردند، به گونه‌ای که بسیاری از احادیث موجود دارای آن شرایط نبوده و طبعاً رد می‌شد.[2] از این‌رو به ابوحنیفه نسبت مخالفت با ۱۵۰ یا ۳۲۰۰[3] یا ۴۰۰ روایت نبوی[4] داده‌اند، زیرا وی تنها احادیثی را می‌پذیرفت که گروهی معتبر از گروه دیگر نقل کرده باشند یا آن که مورد اتفاق فقهای شهرهای مختلف

---

۱. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۷۵ به نقل از: ابوبکر خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج۱۳، ص۳۶۸.

۲. مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص۳۳۱ و صبحی صالح، معالم الشریعة الاسلامیه، ص۴۱.

۳. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۳۰۱.

۴. مناع القطان، همان، ص۳۳۸.

مملکت اسلامی باشد و بدین جهت بسیاری از اخبار آحاد نزد او مردود شمرده می‌شدند.[۱]

اما این‌که ابن‌خلدون در مقدمهٔ خود تنها پذیرفته شدن هفده حدیث را به ابوحنیفه نسبت داده،[۲] سخن درستی نیست، زیرا آن چه از روایات کتاب الآثار، تألیف شاگرد او محمد بن حسن شیبانی و مسند ابوحنیفه تألیف ابوالمؤید محمد بن محمود خوارزمی به دست می‌آید، آن است که او در روایت ۲۱۵ حدیث منفرد بوده و در نقل احادیث بسیاری با دیگران اشتراک داشته است.[۳]

استفادهٔ دیگری که از این قسمت عبارت ابوحنیفه می‌توانیم بنماییم آن است که اجتهاد در طول سنّت قرار دارد، و با وجود نص معتبر در نزد او، نوبت به اجتهاد و مصادیق آن همچون قیاس نمی‌رسد.[۴]

۳. سومین منبع در نزد او، مجموع اقوال صحابه است؛ بدین معنا که اگر صحابه بر حکمی اتفاق داشتند، آن حکم مورد قبول او واقع می‌شود و اگر اختلاف نظر داشتند، ابوحنیفه طبق اجتهاد خود قولی را بر می‌گزیند که بالأخره با قول یکی از صحابه مطابق باشد و در این هنگام، قول مختار او از مجموع اقوال صحابه بیرون نمی‌رود، و این طور نیست که قول هر صحابی را صرف نظر از اختلاف او با دیگران حجت بداند.

شاید حجیّت اجماع که در نظر بعضی از منابع نزد ابوحنیفه شمرده شده است،[۵] به قسمت اوّل یعنی اتفاق صحابه برگردد و الّا در این عبارت از حجیت اجماع خبری نیست. و اگر اجماع را چنین معنا کنیم، در این هنگام مجبوریم ابوحنیفه را همانند احمد بن حنبل، قائل به عدم امکان انعقاد اجماع بعد از عصر صحابه بدانیم.[۶]

---

۱. همان، ص ۳۳۱ و صبحی صالح، همان.

۲. محمد سلام مدکور، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص ۵۹۴ به نقل از: مقدمه ابن خلدون، ص ۳۸۸.

۳. محمد سلام مدکور، همان، ص ۵۹۵ و مناع القطان، همان، ص ۳۴۰.

۴. محمد سلام مدکور، همان، ص ۵۶۱.

۵. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص ۳۷۷ و محمد سلام مدکور، همان، ص ۵۹۷.

۶. ابوزهره، همان.

۴. چهارمین منبع فقه نزد او اجتهاد است که شامل مصادیقی چون قیاس و استحسان خواهد شد.

استفادهٔ فراوان از قیاس توسط ابوحنیفه در آن زمان بسیار مشهور شده بود، به گونه‌ای که اقران قیاسی خود همانند عبدالله بن شبرمه را تحت الشعاع قرار داده بود، زیرا چنان‌که گفتیم ابوحنیفه اوّل کسی بود که قواعد منظمی برای کاربرد قیاس وضع نمود.

در منابع روایی شیعه به روایات فراوانی برخورد می‌کنیم که در آن‌ها ائمّه شیعه علیهم‌السلام به ردّ قیاس پرداخته‌اند[۱] و در بعضی از آن‌ها امام صادق علیه‌السلام به شدّت با استفادهٔ قیاسی ابوحنیفه در فقه مخالفت ورزیده و او را از این عمل نهی کرده است،[۲] و حتی در بعضی از روایات، عمل به قیاس را برای اوّلین بار به ابلیس نسبت داده است که خود را با آدم مقایسه کرد و از سجده بر آدم استنکاف ورزید.[۳]

دربارهٔ استحسان در نزد ابوحنیفه چنین گفته شده که او فراوان استحسان می‌نمود و شاگردان او در هنگام سؤال وقتی با استحسانات ابوحنیفه روبه‌رو می‌شدند، خاموش می‌گشتند.[۴]

۵. از این عبارت چنین به دست می‌آید که اقوال تابعین همانند ابراهیم، شعبی و... نزد ابوحنیفه مبتنی بر اجتهادات شخصی آن‌ها بوده و ابوحنیفه در این مورد خود را با آن‌ها برابر می‌داند و برای اجتهاد تابعی به عنوان تابعی، هیچ ارزشی قائل نیست.

از این‌جا است که فقه حنفی از فقه مالکی جدا می‌شود، زیرا مالک برای اقوال تابعین و نیز عمل اهل مدینه که بخشی از آن مبتنی بر اقوال تابعین بود، اهمیّت فراوانی قائل می‌شد.[۵]

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۲۱ ـ ۴۱، ح۱ ـ ۵۲.

۲. همان، ص۲۳، ح۴ و ص۲۸، ح۲۴ و ص۲۹، ح۲۵ و ۲۶ و ص۳۰، ح۲۷ و ۲۸ و ص۳۳، ح۳۷ و محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۱۰، ص۲۱۲ ـ ۲۱۴، ح۱۳ و ۱۴ و ص۲۲۰، ح۲۰ و ص۲۲۱، ح۲۲.

۳. حرّ عاملی، همان، ص۲۳، ح۴ و ص۲۸، ح۲۴ و ص۲۹، ح۲۵ و ۲۶ و ص۳۰، ح۲۷.

۴. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۵۵.

۵. همان، ص۴۰۰.

۴ ـ ۲. موقعیت سیاسی و اجتماعی ابوحنیفه

ابوحنیفه هر دو حکومت اموی و عباسی را درک کرد؛ بدین ترتیب که ۵۲ سال از عمر خود را (۸۰ ـ ۱۳۲ق) در دوران حکومت اموی و هجده سال آخر عمر خود را (۱۳۲ ـ ۱۵۰ق) در دوران حکومت عباسی طی کرد.

با بررسی زندگانی سیاسی ابوحنیفه به این نتیجه می‌رسیم که او در هر دو دوره، دارای موقعیت مناسبی نزد حکومت‌ها نبوده و بلکه غالباً به علّت تمایلات سیاسی خود با آن‌ها درگیر بوده است.

در هنگام قیام زید بن علی ـ سلام الله علیهما ـ که زید سمت استادی او را نیز داشت، به پشتیبانی تبلیغی و مالی از او پرداخت و دربارهٔ قیام او چنین گفت:

ضاهأ خروجه خروج رسول‌الله صلی الله علیه و آله یوم بدر ؛

خروج او همانند خروج پیامبراکرم صلی الله علیه و آله در روز بدر بود.

سپس به منظور کمک به وی ده هزار درهم برایش فرستاد و وقتی از او سؤال شد که چرا به وی نپیوستی، جواب داد: اماناتی از مردم نزد من بود که خواستم آن‌ها را به ابن ابی‌لیلی تحویل دهم، اما نپذیرفت و همین امر مرا از پیوستن به او باز داشت.

در همین دوره، ابن‌هبیره (حاکم کوفه) پیشنهاد قضاوت کوفه را به او داد، اما او نپذیرفت و لذا کتک خورده و روانهٔ زندان شد و پس از آزادی در سال ۱۳۰ق، به مکّه رفت تا این‌که پس از پیروزی عباسیان در سال ۱۳۲ق به کوفه بازگشت و نزد سفاح، اوّلین خلیفهٔ عباسی که در آن زمان در کوفه بود رفت و به تصوّر آن که حکومتی عدل از سوی هاشمیان تشکیل شده، به نمایندگی از فقها با او بیعت کرد.

به نظر می‌رسد در دوران چهارسالهٔ حکومت سفاح (۱۳۲ ـ ۱۳۶ق) و آغاز حکومت منصور (۱۳۶ق) ابوحنیفه مقرب درگاه عباسی بود. و شاید در همین دوران بود که منصور به منظور مقابله با نفوذ روزافزون امام صادق علیه السلام، آن حضرت را به کوفه فراخواند و از ابوحنیفه به عنوان قوی‌ترین فقیه عراقی خواست تا با او در فقه مناظره

کند و با محکوم نمودن وی، از عظمت فقهی و علمی امام بکاهد.

در این مورد، منصور خطاب به ابوحنیفه چنین می‌گوید:

یا اباحنیفة! ان الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد فهیئ له من المسائل الشداد ؛

ای ابوحنیفه! مردم مفتون جعفر بن محمد شده‌اند (به وسیلهٔ جعفر وارد فتنه و کج راهی گشته‌اند) پس مسائل مشکل را آماده کن (و از او بپرس).

در این مناظره ابوحنیفه، چهل مسئله مشکل فراهم کرد و از امام‌ﷺ پاسخ خواست و امام در جواب هر مسئله فرمود:

انتم تقولون کذا واهل المدینة یقولون کذا ونحن نقول کذا.

بدین ترتیب امام‌ﷺ در هر مسئله طبق مبانی سه مکتب فقهی رایج در آن زمان یعنی مکتب عراق، مدینه و مکتب فقهی شیعه جواب داد تا این‌که در پایان همین مناظره، ابوحنیفه امام را با عبارت: «داناترین مردم، داناترین آن‌ها به اختلافات آن‌هاست» ستود.

با این وصف، منصور توانست مدت زیادی از ابوحنیفه بهره‌برداری نماید، زیرا با آغاز تفرقه میان عباسیان و علویان و شروع قیام‌های علویان علیه منصور، ابوحنیفه تمایلات خود را نسبت به علویان آشکار کرد و به حمایت علنی از قیام‌هایی همچون قیام محمد بن عبدالله بن حسن معروف به نفس زکیه در مدینه و برادرش ابراهیم در عراق (در سال ۱۴۵ق) که پدر آن‌ها استاد او بود، پرداخت. در این دوره منصور برای او جاسوس گذاشته بود و به شدّت اعمال او را مراقبت می‌کرد.

در همین دوره، دو مسئله دیگر باعث کدورت بین ابوحنیفه و منصور گشت: اوّل آن‌که ابوحنیفه بسیاری از احکام قضایی ابن ابی‌لیلی قاضی کوفه راکه از سوی منصور منصوب شده بود، نقد می‌کرد و ابن ابی‌لیلی از او نزد منصور شکایت می‌برد و دوم آن که ربیع، حاجب منصور، از او بدگویی می‌کرد.

در این دوره نیز منصور از ابوحنیفه دعوت به پذیرفتن امر قضاوت کرد، اما او نپذیرفت، و پس از چندی او را حبس و پس از آزادی او را از درس و افتا منع نمود.

بالأخره ابوحنیفه در سال ۱۵۰ق پس از تحمل مشقات فراوان از حکومت عباسی، وفات یافت و بعضی را نظر بر آن است که به وسیلهٔ منصور مسموم گشت.

چنین گفته شده است که در تشییع جنازهٔ او حدود پنجاه هزار نفر شرکت کردند که این خود دلیل موقعیت اجتماعی مناسب ابوحنیفه در نزد کوفیان می‌باشد.[۱]

بررسی

از بررسی زندگانی علمی ابوحنیفه چنین به دست می‌آید که بیش‌ترین درخشش علمی او (۱۱۹ یا ۱۲۰ ـ ۱۵۰ق) در دوران امامت امام صادق علیه السلام (۱۱۴ ـ ۱۴۸ق) بوده است.

از طرف دیگر، بیش‌ترین روایات فقهی که حمل بر تقیه شده، از امام صادق علیه السلام صادر گشته است که در این میان موافقت با مذهب ابوحنیفه سهم وافری از موارد حمل را در کتب فقهی شیعه تشکیل داده است.

اما به نظر می‌رسد این مطلب تا حد زیادی دور از واقعیت باشد و باید در موارد حمل بر تقیه روایات امام صادق علیه السلام به جهت مذهب ابوحنیفه خصوصاً و مکتب رأی عموماً، تجدید نظر کلّی کرد، زیرا اگر بخواهیم پشتیبانی حکومت و قوت سیاسی مکتب را علّت حمل بر تقیه بدانیم، از بحث‌های قبل روشن شد که مذهب ابوحنیفه در زمان او دارای چنین پشتوانه‌ای نبوده، بلکه اغلب با حکومت‌های موجود درگیر بوده است، و بیش‌تر عمر خود را در حالی سپری کرد که مبغوض دستگاه‌های حکومتی بود.

بله، در ابتدای حکومت عباسی، مدتی ابوحنیفه و تعالیمش مورد توجه حکومت قرار گرفت، اما با توجه به این‌که در این زمان هنوز این حکومت مستحکم نشده و قدرت جلوگیری از نشر تعالیم ائمه علیهم السلام را پیدا نکرده بود، می‌توانیم به این نتیجه

---

۱. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۳۶۶ ـ ۳۷۴ و ر.ک: اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۳۱۴ ـ ۳۲۱.

برسیم که امام صادق﵇ در این دوره تقیهٔ کم‌تری می‌نموده است و شاهد آن انتشار بسیاری از تعالیم و معارف شیعه در اوایل دوران عباسی است.

اگر هم بخواهیم داشتن موقعیت اجتماعی و نفوذ کلمه در میان مردم را علّت تقیه بدانیم، باید توجه کنیم که ابوحنیفه گرچه در سال‌های اخیر عمر خود چنین موقعیتی را به دست آورده بود اما این موقعیت تنها در شهر محلّ سکونت خود یعنی کوفه و اطراف آن وجود داشت، ولی در محلّ سکونت امام﵇ یعنی مدینه از چنین موقعیتی برخوردار نبود، بلکه به علّت تقابل مکتب او با مکتب رایج فقهی در مدینه (مکتب حدیث)، او تا حد زیادی مبغوض مردم مدینه بوده است. بنابراین وجهی برای تقیهٔ خوفی امام﵇ از مذهب او وجود ندارد.

در این‌جا ممکن است این نکته به ذهن آید که گرچه شهرهای امام و ابوحنیفه با هم متفاوت بوده است، اما باید توجه داشت که در آن زمان، شهر کوفه تعداد فراوانی از اصحاب امام صادق﵇ را در خود جای داده بود که این مطلب را می‌توانیم با مراجعه به کتب رجالی و ملاحظهٔ پسوند کوفی و قبایل مختلف کوفه در هنگام بررسی اصحاب امام صادق﵇ بیابیم.[1]

با وجود این، مسلّم است که تعداد زیادی از این‌ها به مکتب فقهی اهل بیت﵈ معتقد نبوده و تنها برای استفاده روایی و علمی به اهل بیت مراجعه می‌کرده‌اند. از این‌رو شمرده شدن آن‌ها به عنوان اصحاب امام صادق﵇ نمی‌تواند شیعه بودن آن‌ها را ثابت کند؛ چنان‌که با بررسی اسامی اصحاب آن حضرت به نام تعداد زیادی از فقهای عامه و حتی صاحبان مذاهب فقهی، همانند مالک، ابوحنیفه، اوزاعی و... نیز برخورد می‌نماییم.

از این‌جا می‌توان به طور قوی حدس زد که بسیاری از این کوفیان به فقه رأی عموماً و مذهب ابوحنیفه خصوصاً، معتقد بوده‌اند و چنان‌که گذشت یکی از علل

---

۱. طبق استقصائی که در رجال الطوسی (ص۱۵۵ ـ ۳۲۸) انجام شد مشخص گردید از میان ۳۲۲۴ نفر که به عنوان اصحاب امام صادق﵇ نام برده شده‌اند، تعداد ۲۰۹۴ نفر آن‌ها یعنی حدود ۶۵ درصد با عنوان کوفی ذکر شده‌اند.

وجود روایات موافق با عامه، وجود سائلین عامی بوده است که امام علیه السلام طبق مذهب آن‌ها جواب می‌داده است.

بنابراین، این احتمال وجود دارد که بسیاری از روایات امام صادق علیه السلام به این جهت مطابق با مذهب رأی و ابوحنیفه صادر شده باشد که طبعاً بر تقیه به معنای اعمّ (اعم از خوف و غیر آن) حمل خواهد شد.

مسئله دیگری که می‌تواند وجود روایات تقیه‌ای به جهت مذهب کوفه را در میان روایات فقهی امام صادق علیه السلام تقویت کند، آن است که تعداد زیادی از اصحاب خاص امام صادق علیه السلام همانند زراره و محمد بن مسلم و... در کوفه می‌زیسته‌اند و با توجه به جوّ فقهی غالب در کوفه، یعنی مکتب رأی و اعتقاد عامه مردم به این مکتب، این احتمال وجود داشته است که امام علیه السلام به جهت حفظ آن اصحاب، روایاتی را مطابق با مکتب کوفه بیان کرده باشد. از این‌رو باید در بسیاری از روایات این گونه اصحاب در هنگام تعارض با روایات دیگر، احتمال تقیه به جهت مکتب کوفه را منتفی ندانیم.

بنابراین، حتی تقیهٔ خوفی (البته خوف نسبت به جان اصحاب کوفی نه جان امام علیه السلام که در مدینه می‌زیسته است) می‌تواند علّت صدور روایاتی مطابق با مذهب کوفه باشد.

به هر حال، این دو علّت می‌تواند فی الجمله صدور روایاتی را اثبات نماید که به جهت تقیه مطابق با احکام فقهی رایج در کوفه در میان عامه بیان شده است. اما نکتهٔ مهم آن است که در این‌جا باید قائل به تفصیل شد، بدین ترتیب که با توجه به مکتب فقهی رایج در کوفه و مبانی‌ای که از آن احکام فقهی را به دست می‌آوردند، می‌توانیم احکام فقهی رایج در آن سامان را به دو بخش تقسیم کنیم:

بخش اوّل احکامی بود که از مبانی صحیح همچون کتاب و سنّت به دست آمده بود، دراین بخش مکتب فقهی شیعه اختلاف اصولی با مکتب رأی نداشت بلکه اختلاف آن‌ها در شیوهٔ به دست آوردن احکام از آن مبانی بود، چنان‌که امام صادق علیه السلام در روایتی ابوحنیفه را در شیوهٔ او در اخذ به کتاب و سنّت تخطئه کرده و او را دارای

علم کافی به تمام جوانب آن دو همانند شناختن ناسخ و منسوخ نمی‌داند.[۱]

احکام این چنینی مکتب رأی همانند بیش‌تر احکام فقهی مکتب مدینه می‌باشد و چنان‌که گفته شد، موارد موافقت روایات فقهی با آن‌ها فراوان است.

اما با توجه به گستردگی قیاس و شبه آن در مکتب رأی و کمی آیات قرآنی دلالت‌کننده بر احکام و نیز اندک بودن روایات فقهی در مکتب رأی، این احکام نسبت به همهٔ احکام فقهی مکتب رأی، درصد کمی را تشکیل می‌دهد، و احتمال وجود روایات تقیه‌ای را باید در این درصد اندک جست‌وجو کرد که طبعاً مقدار کمی را به خود اختصاص خواهد داد.

بخش دوم احکامی است که از راه منابع و مبانی نادرست همانند قیاس به دست می‌آمد که در این بخش اختلاف مکتب شیعه با مکتب رأی، اختلافی اساسی و اصولی بود، زیرا شیعه این منابع را دارای حجیّت و اعتبار نمی‌دانست و ائمّه شیعه علیهم‌السلام و به خصوص امام صادق علیه‌السلام به شدّت به مکتب رأی به علّت حجیت دانستن این منابع حمله می‌کردند، که مشابه آن را در برخورد با مکتب حدیث نمی‌بینیم.

به نظر می‌رسد احتمال وجود روایات تقیه‌ای مطابق با مکتب کوفه را در این بخش از احکام در همهٔ ابعاد آن باید منتفی دانست. زیرا امام صادق علیه‌السلام در مخالفت با منابع این چنینی تعبیرات صریحی دارند، مانند:

واعلموا انه لیس من علم الله ولا من امره ان یأخذ احد من خلق الله فی دینه بهوی و لا رأی ولا مقاییس؛[۲]

بدانید که استعمال هوا و رأی و قیاس در دین خدا نه از علم خداست و نه از طرف او به آن امر شده است.

ان اوّل من قاس ابلیس؛[۳]

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۲۹ و ۳۰، ح۲۷.

۲. همان، ص۲۲، ح۲.

۳. همان، ص۲۳، ح۴، ص۲۹، ح۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ص۳۰، ح۲۸.

اوّلین کسی که قیاس کرد، ابلیس بود.

ان السنة لاتقاس... ان السنة اذا قیست محق الدین ؛[۱]

قیاس در سنّت راه ندارد... سنّت اگر مورد قیاس واقع شود، دین نابود خواهد شد.

ان اصحاب المقاییس طلبوا العلم بالمقاییس فلم تزدهم المقاییس من الحق الا بعداً وان دین الله لا یصاب بالمقاییس ؛[۲]

پیروان قیاس، علم را از راه قیاس جست‌وجو نمودند، اما جز دوری از حق چیزی نصیبشان نکرد؛ به درستی دین خدا از راه قیاس به دست نخواهد آمد.

من حمل امر الله علی المقاییس هلك واهلك ؛[۳]

کسی که امر خدا را بر قیاس تطبیق کند، هم خود هلاک شده و هم پیروانش را به هلاکت انداخته است.

ان دین الله لم یوضع بالآراء والمقاییس ؛[۴]

دین خدا طبق آرا و مقاییس وضع نشده است (تا از آن راه به دست آید).

از این رو امام علیه السلام به شدّت با حجیّت این منابع مبارزه کرده و استعمال آن‌ها را در دین و فقه بدعت دانسته است، در نتیجه نمی‌توان روایتی فقهی را که ریشهٔ آن در قیاس و امثال آن باشد، مطابق با حکمی فقهی از مکتب رأی دانست، زیرا در این هنگام علاوه بر تناقض گویی واضح امام علیه السلام بهانه‌ای محکم به دست پیروان مکتب رأی خواهد آمد تا بدین وسیله امام علیه السلام را که از مخالفین سرسخت خود می‌شمردند، محکوم نمایند.

علاوه بر این‌که اگر چنین چیزی وجود داشت، مسلّماً پیروان مکتب رأی، تبلیغات فراوانی روی آن می‌نمودند، در حالی که در کتب فقهی آنان به چنین دست‌آویزی برخورد نمی‌کنیم.

---

۱. همان، ص۲۵، ح۱۰.

۲. همان، ص۲۷، ح۱۸.

۳. همان، ص۲۸، ح۲۳.

۴. همان، ص۲۹، ح۲۶.

بنابراین، اگر فرضاً به روایت فقهی این چنینی برخورد نماییم، باید در اصل صدور آن شک کنیم.

هم‌چنین یکی از علل مهمّ فراوانی تقیه از مکتب حدیث و کمی آن از مکتب رأی، همین امر است؛ به عبارت دیگر، اختلاف مکتب فقهی شیعه با مکتب فقهی حدیث عمدتاً در شیوهٔ به کارگیری منابع فقه بود، اما اختلاف آن با مکتب رأی در اصل اعتبار منابعی بود که بیش‌ترین کارکرد را در فقه آن‌ها داشت و متقابلاً ائمّه علیهم‌السلام استفاده از آن منابع را ضربهٔ جبران ناپذیری برای دین و فقه می‌دانستند.

۳. فقه کوفه پس از ابوحنیفه

به نظر می‌رسد فقه قیاسی ابوحنیفه با توجه به موقعیت اجتماعی او در کوفه و نیز فراوانی شاگردانش در این شهر، مدتی به حیات خود ادامه داده باشد. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که با تأسیس شهر بغداد و مهاجرت بسیاری از شاگردان ابوحنیفه به آن شهر، کوفه مرکزیت خود را در عراق به بغداد واگذار کرد. بنابراین بهتر است فقه عراقی را در این شهر پی‌گیری کنیم.

د) فقه بغداد در این دوره

شهر بغداد در سال ۱۴۵ق توسّط منصور عباسی[۱] در ۱۷۲کیلومتری شمال کوفه بنا شد.[۲]

از همان آغاز تأسیس، سیل مهاجرت همهٔ اقشار و به خصوص علما و فقهای بزرگ از شهرهای مختلف مملکت اسلامی به این شهر آغاز شد.

در این میان شهر کوفه به علّت نزدیکی به این شهر تازه تأسیس، تعداد فراوانی از علما و فقهای خود را به علّت مهاجرت به این شهر از دست داد و علاوه بر آن، به

---

۱. ابوبکر خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۶۶.

۲. غلامرضا گلی زواره، سیمای کوفه، ص ۴۷.

زودی مرکزیت علمی خود در عراق را نیز به این شهر واگذار کرد.

از آن‌جا که یکی از صاحبان مذاهب اربعه یعنی شافعی (۱۵۰ ـ ۲۰۴ق) مدتی هر چند اندک از عمر خود را در این شهر سپری کرده و به تعلیم فقه خود مشغول بوده است، برای بررسی فقه عامه در این شهر، تحولات فقهی آن را در دو بخش قبل از شافعی و پس از وی پی می‌گیریم.

۱. فقه بغداد قبل از شافعی

چنان که از مباحث قبل روشن شد، منصور عباسی در دوران حکومت خود (۱۳۶ ـ ۱۵۸ق) به دنبال چهرهٔ شاخص فقهی بود تا آن را در مقابل امام صادق علیه السلام که می‌رفت مذهب خود را در سرتاسر مملکت اسلامی آن زمان منتشر کند، مطرح سازد. بدین منظور ابتدا سراغ ابوحنیفه رفته، مدت کمی به تبلیغ و بزرگ‌نمایی او پرداخت، اما از آن‌جا که ابوحنیفه روی خوشی نشان نداد، از او صرف نظر کرده، به سراغ مالک فقیه اهل مدینه رفت و تقریباً هم‌زمان با تأسیس بغداد به بزرگ‌نمایی این فقیه مدنی پرداخت و از او خواست تا کتابی برای انتشار در سرتاسر مملکت اسلامی بنگارد.

به نظر می‌آید فقه مالک از زمان عزم منصور بر رواج مذهب فقهی وی، در بغداد رواج یافت.

مالک با خلفای پس از منصور یعنی مهدی (۱۵۸ ـ ۱۶۹ق) و هادی (۱۶۹ ـ ۱۷۰ق) و بخش اوّل حکومت هارون الرشید (۱۷۰ ـ ۱۹۳ق) نیز روابط سیاسی مناسبی داشت و چنان‌که قبلاً گفته شد، هارون قصد داشت تا موطّأ مالک را به عنوان مرجع فقهی در سر تاسر مملکت اسلامی منتشر سازد که مالک این پیشنهاد را نپذیرفت.

از این مطلب می‌توان رواج فقه مالک را تا سال وفات او یعنی سال ۱۷۹ق در بغداد به دست آورد، گرچه در نُه سال اخیر یعنی از سال ۱۷۰ق، فقه حنفی نیز شروع به گسترش نمود.

هم‌زمان در این دوره بعضی از شاگردان خاص ابوحنیفه به تکاپو افتاده، برای خود مقام‌هایی را در دستگاه حکومت عباسی فراهم نمودند که از این میان می‌توانیم به زُفَر بن هذیل (۱۱۰ـ۱۵۸ق) اشاره کنیم؛ وی یکی از بزرگ‌ترین شاگردان ابوحنیفه بود که در ابتدا پیرو مکتب حدیث و پس از ملاقات با ابوحنیفه پیرو مکتب رأی شد و مدتی در زمان ابوحنیفه امر قضاوت بصره را بر عهده داشت.[۱]

قاضی ابویوسف یعقوب بن ابراهیم (۱۱۳ ـ ۱۸۲ق) از بزرگ‌ترین این شاگردان است که پس از وفات ابوحنیفه ساکن بغداد شد و در سال ۱۶۸ق سمت قضاوت این شهر را از سوی مهدی پذیرفت، پس از او نیز این سمت را بر عهده داشت تا آن که در سال ۱۷۰ق از سوی هارون الرشید برای اوّلین بار در طول تاریخ اسلام به سمت قاضی القضاتی منصوب شد و تعیین قاضیان همهٔ شهرها به او واگذار گشت. همین امر نقش فراوانی در نشر مذهب ابوحنیفه در سرتاسر مملکت اسلامی عموماً و شهر بغداد و شهرهای اطراف آن همچون کوفه خصوصاً، ایفا کرد.[۲]

پس از ابویوسف، شاگرد او محمد بن حسن شیبانی (۱۳۱ یا ۱۳۲ ـ ۱۸۹ق) که مدت کمی نیز از ابو حنیفه بهره برده بود، ملازم دستگاه حکومتی هارون الرشید گشت و با نفوذ خود در دستگاه خلافت توانست هر چه بیش‌تر به نشر مذهب ابوحنیفه بپردازد.[۳]

در این‌جا از این نکته نیز نباید غافل بود که شیبانی مدت سه سال هم نزد مالک تلمذ کرده و فقه او را فراگرفته بود، از این‌رو سعی داشت بین دو فقه عراقی و مدنی تلفیق نماید؛ بدین ترتیب که سعی می‌کرد، فتاوای فقهی ابوحنیفه را حتی الامکان با احادیث سازگاری دهد و طبعاً در این راه در هنگام ناسازگاری ناچار می‌شد با بسیاری از فتاوای او مخالفت ورزد. و به همین منظور کتاب الآثار خود را

---

۱. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۲۱۱ و ۲۱۲ و اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۲۰۹ و ۳۱۰.

۲. به ترتیب پاورقی فوق: همان، ص۶۴۰ و ۶۴۱ و همان، ص۳۰۸.

۳. همان، ص۴۹۱ و ۴۹۲ و همان، ص۳۰۸ و ۳۰۹.

تألیف نمود؛[۱] کتابی که بخش مهمی از آن به روایات و فتاوی ابویوسف اختصاص دارد و یکی از اوّلین و مهم‌ترین کتب مرجع فقه حنفی به شمار می‌رود.[۲]

با مطالعهٔ فقه ابویوسف و شیبانی به این نتیجه می‌رسیم که هر دو، مجتهدینی صاحب فتوا بوده و در مسائل مختلف فتواهای مستقلّ خود را ابراز داشته‌اند؛ در حالی که این فتاوا در موارد زیادی با فتاوای استادشان ابوحنیفه مخالف بود. از آن‌جا که هر دو شاگرد ابوحنیفه بوده و اساس مکتب فقهی خود را بر آرای او گذاشته بودند، به ترویج مذهب فقهی او همت گماشتند و از این رو نه به عنوان فقهایی صاحب مذهب، بلکه به عنوان ناشرین مکتب ابوحنیفه مشهور شدند.[۳]

در دورهٔ همین دو شاگرد بود که حدیث به طور گسترده وارد مکتب فقهی ابوحنیفه گشت و آن را از حالت رأی محض تا حد زیادی خارج ساخت؛ امری که می‌تواند به عنوان یکی از علل گسترش این مکتب در سرتاسر مملکت اسلامی و اقبال عامه به آن مطرح شود.

بررسی

دورهٔ امامت امام کاظم علیه‌السلام (۱۴۸ ـ ۱۸۳ق) را با توجه به فقه عامه می‌توان به دو بخش تقسیم نمود:

بخش اوّل آن از سال ۱۴۸ ـ ۱۷۰ق را شامل می‌شود که در این دوره فقه مالک چه در مدینه و چه در بغداد به عنوان مطرح‌ترین فقه آن زمان به سر می‌برده است و در مدینه علاوه بر تأیید حکومت، دارای موقعیت اجتماعی در میان مردم نیز بوده است.

بنابراین می‌توان احتمال تقیه به جهت موافقت با مذهب مالک را در روایات آن حضرت جاری دانست.

---

۱. محمدمهدی آصفی، «مدارس الاجتهاد فی الفقه الاسلامی»، چاپ شده در: دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، ج۳، ص۱۸ و اسد حیدر، همان، ص۳۰۹.

۲. به ترتیب پاورقی فوق: همان و همان.

۳. ر.ک: اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۳۱۱.

بخش دوم از سال ۱۷۰ ـ ۱۸۳ق را شامل می‌شود که فقه حنفی همگام با فقه مالکی و بلکه سریع‌تر از آن در شهر بغداد در حال رشد بود. در این زمان هارون الرشید نیز حساسیت فوق‌العاده‌ای نسبت به امام علیه السلام ابراز می‌کرد و آن حضرت را به شدّت تحت نظر داشت.

با توجه به موقعیت سیاسی فقه حنفی در این دوره و نیز تصحیح مبانی احکام آن از سوی دو شاگرد ابوحنیفه و تمایل بیش‌تر آن‌دو به حدیث، احتمال تقیه در روایات فقهی آن حضرت به جهت مطابقت با مذهب حنفی، منتفی نیست.

بخش اوّل امامت امام رضا علیه السلام (۱۸۳ ـ ۲۰۳ق) یعنی از سال ۱۸۳ ـ ۱۸۹ق نیز مصادف با رواج مذهب حنفی در بغداد بود، از این‌رو می‌توان روایاتی از آن حضرت را به جهت این مذهب حمل بر تقیه نمود؛ گرچه امام علیه السلام عمدهٔ ایام خود را در این دوره در مدینه سپری می‌کرد که جوّ غالب بر آن فقه مالکی بود و طبعاً از نظر تقیه در اولویت بیش‌تری قرار داشت.

۲. بغداد و فقه محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰ ـ ۲۰۴ق)

شافعی برای آشنایی با مکاتب مختلف فقهی آن زمان و استفاده از اساتید آن مکتب‌ها مسافرت‌های علمی زیادی به نقاط مختلف مملکت اسلامی نمود؛ حاصل آن مسافرت‌ها آشنایی عمیق او با آن مکاتب بود که نقش عظیمی در تأسیس فقه او ایفا کرد.

او ابتدا در مکّه نزد مسلم بن خالد زنجی (متوفای ۱۸۰ق) به تحصیل فقه حدیثی پرداخت.[۱] سپس در بیست سالگی نزد مالک رفت و تا سال وفات او (۱۷۹ق) به مدت نه سال از او بهرهٔ علمی برد[۲] و با مکتب او آشنایی عمیقی پیدا کرد.[۳]

---

۱. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۶۱؛ مؤلف در این کتاب دریافت اجازهٔ افتا در پانزده سالگی از مسلم بن خالد زنجی را نقل می‌کند اما صاحب کتاب الامام الصادق والمذاهب الاربعة با توجه به بعضی از شواهد تاریخی آن را رد می‌کند (ر.ک: الامام الصادق و المذاهب الاربعة، ج۲، ص۱۷۹ و ۱۸۰).

۲. برخی مدت استفادهٔ شافعی از مالک را چهار سال دانسته‌اند (ر.ک: اسد حیدر، همان، ج۲، ص۱۸۱).

۳. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۴۴۱.

او قبل از ملاقات با مالک، کتاب الموطأ او را حفظ نموده بود و وقتی که آن را نزد مالک از حفظ قرائت کرد، مورد تشویق فراوان او واقع شد.[۱]

سپس در سال ۱۸۴ق وارد بغداد شد و فقه ابوحنیفه را همراه با آرای شاگردانش همچون ابویوسف و زُفَر نزد محمد بن حسن شیبانی فراگرفت، و در این مدت کتب شیبانی را نیز نزد او قرائت کرد.[۲]

او هم‌چنین از فقها و محدثین دیگر شهرها همچون مکه، مدینه، یمن و بغداد بهرهٔ علمی برد تا جایی که بعضی تعداد اساتید او را در این شهرها تا هشتاد نفر شمرده‌اند.[۳]

از معروف‌ترین این اساتید می‌توانیم از افرادی همچون عبدالعزیز ماجشون (متوفای ۱۶۴ق) که در بغداد ساکن بود، سفیان بن عُیینه (۱۰۷ ـ ۱۹۸ق)، ابراهیم بن سعد (۱۰۸ ـ ۱۸۳ یا ۱۸۴ق)، سعید بن سالم قداح (متوفای ۱۷۱ق) که بعد از وفات مسلم بن خالد زنجی متولی حلقهٔ درس او در مکّه شد، اسماعیل بن عُلَیّه (۱۹۳۱۱۰ق)، وکیع بن جراح (متوفای ۱۹۶ق)، هشام بن یوسف (متوفای ۱۹۷ق) که قاضی صنعاء بود و ابراهیم بن محمد بن ابی‌یحیی معروف به ابواسحاق مدنی (متوفای ۱۸۴ق) نام ببریم.[۴]

او احتمالاً در سال ۱۸۶ق پس از علم آموزی دو ساله نزد محمد بن حسن شیبانی، وارد مکّه شد و به تدریس فقه خود که مستقلّ از فقه‌های رایج در آن زمان بود، مشغول شد.

شافعی مدت نه سال در مکه ماند و در همین زمان کتاب‌های خلاف مالک و خلاف العراقیین را که در آن‌ها موارد اختلاف دو مکتب فقهی رایج و نیز نظریات خود را مطرح کرده بود، نگاشت.[۵]

---

۱. ابواسحاق شیرازی، همان.

۲. ابوزهره، همان.

۳. اسد حیدر، همان، ج۲، ص۱۹۱.

۴. همان، ص۱۹۲ و ۱۹۳ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۳، ص۴۶۶.

۵. ابوزهره، همان، ص۴۴۵ و ۴۵۹.

سپس در سال ۱۹۵ق به بغداد بازگشت و در مسجد جامع پایتخت مملکت بزرگ اسلامی شروع به تدریس فقه مستقل خود نمود.[۱]

او در حالی به تدریس در مسجد جامع پرداخت که در آن محلّ در آن زمان حدود پنجاه حلقهٔ درسی تشکیل می‌شد و اساتید مکاتب و مذاهب مختلف فقهی با عبارت «قال اصحابنا» به طرح نظریات بزرگان مکتب خود می‌پرداختند.

شافعی در آغاز به سراغ تک‌تک این حلقه‌ها رفت با عبارت‌های «قال الله» و «قال الرسول» دیدگاه‌های خود را مطرح کرد و چندی نگذشت که با انحلال همهٔ آن حلقه‌ها، درس او تنها حلقهٔ مسجد جامع بغداد را تشکیل داد.[۲]

بعضی معتقدند که شافعی در همین زمان شروع به املای کتاب معروف منسوب به او یعنی الام که به ناصر السنة مشهور شده است، نمود.[۳] سپس برای مدت اندکی به مکه رفته، دوباره در سال ۱۹۸ق به بغداد بازگشت و به تدریس خود ادامه داد.

او در سال ۱۹۹ق از بغداد به مصر عزیمت کرد و بعد از انتشار فقه خود در آن سامان، در سال ۲۰۴ق در آن‌جا وفات یافت.

دربارهٔ علّت عزیمت شافعی به مصر دو علّت به صورت احتمال ذکر شده است:

۱. مأمون در سال ۱۹۸ق به حکومت رسید و به تبلیغ مرام معتزله شروع نمود، در حالی که شافعی از معتزله و مرام آن‌ها بیزار بود.

---

۱. همان، ص۴۴۷.

۲. اسد حیدر، همان، ص۲۳۶.

۳. ابوزهره، همان، ص۴۵۴؛ اما برخی دیگر با ارائه شواهدی محکم بر این باورند که «الام» را یوسف بن یحیی بویطی (متوفای ۲۳۱ق) از شاگردان دورهٔ مصر شافعی با استفاده از درس‌های استاد نگارش کرده و از آن‌جاکه فردی زاهد و گوشه‌گیر بوده است، آن را به ربیع بن سلیمان (۱۷۴ ـ ۲۷۰ق) شاگرد دیگر شافعی داده و او آن را با تصرفاتی به نام خود منتشر نموده است که الآن این کتاب با نام او مشهور است (اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۲، ص۱۹۸ ـ ۲۰۳).

۲. مأمون به او پیشنهاد پذیرش قضاوت را نمود و او برای فرار از این مسئولیت به مصر رفت.[۱]

۱ ـ ۲. مذاهب فقهی شافعی

اصولاً شافعی فقیهی است که به فراوانی تغییر نظر و تبدل رأی و نیز توقف در بسیاری از مسائل فقه به علّت تساوی ادلّه در نزد او، شناخته شده است که این خصیصه می‌تواند دلالت بر پویایی فقه او نماید.

در این باره شاید بهترین شاهد، کلام یکی از شاگردان او یعنی اسماعیل بن یحیی مزنی مصری (متوفای ۲۶۴) صاحب کتاب معروف مختصر المزنی در فقه شافعی باشد که می‌گوید:

> من کتاب الرساله شافعی را هشت بار نزد او قرائت کردم و هر بار او بر خطایی در کتاب خود واقف می‌شد و می‌گفت: خداوند نمی‌خواهد هیچ کتابی غیر از کتاب خودش کاملاً صحیح باشد.[۲]

اما بعضی وجود این ویژگی در فقه شافعی را دلیل بر ضعف رأی و نقص اجتهاد او دانسته‌اند که در این باره فخر رازی (یکی از بزرگ‌ترین پیشوایان فقه شافعی) به دفاع از او پرداخته است.[۳]

اوج این اختلافات و تبدل‌ها را می‌توانیم در مقایسهٔ بین دو مذهب فقهی قدیم و جدید او بیابیم:

از نظر زمانی مذهب فقهی قدیم او از ابتدای شروع فقه مستقل در مکّه در سال ۱۸۶ق تا ورود او به مصر در سال ۱۹۹ق را شامل می‌شود و مذهب جدید او دوران اقامت پنج سالهٔ او در مصر را فرا می‌گیرد.

---

۱. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۴۴۷ ـ ۴۴۹.

۲. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۲، ص۲۰۵ ـ ۲۰۷.

۳. همان، ص۲۰۶ به نقل از: مناقب الشافعی، ص۶۸.

از آن‌جا که مذهب جدید او را در ضمن بحث از فقه مصر بررسی خواهیم کرد، در این‌جا فقط به بیان مذهب قدیم او می‌پردازیم.

۲ ـ ۲. مذهب قدیم

ریشه‌های مذهب قدیم شافعی از دوران اشتغال او به تدریس در مکّه شروع می‌شود، اما از آن‌جا که وی بیش‌تر کتب خود را در بغداد عرضه کرد، از این رو این مذهب با عنوان مذهب عراق یا بغداد شافعی شناخته می‌شود.[۱]

از کتاب‌هایی که شافعی در این مذهب تألیف کرد و به وسیلهٔ شاگردان او در بغداد و شهرهای دیگر منتشر شد، می‌توان از کتب چهارگانهٔ الامالی، مجمع الکافی، عیون المسائل و البحر المحیط نام برد.[۲]

از شاگردان برجستهٔ او در این مذهب که راوی کتاب‌های او بوده‌اند، می‌توان از حسن بن محمد بن صباح معروف به زعفرانی (بعد از ۱۷۰ق ـ ۲۶۰ق)[۳] و حسین بن علی کرابیسی (متوفای ۲۴۵ یا ۲۴۸ق)[۴] نام برد.[۵]

منابع فقه در این دوره نزد او عبارت بود از: کتاب، سنّت، اجماع و قیاس[۶] و بعضی قول صحابی را در صورتی که مخالفی برای او نقل نشود، از منابع فقه او شمرده‌اند.[۷]

به نظر می‌رسد، در این دوره شافعی با آن که سعی داشت در مذهب خود از آرای مالک و شاگردان ابوحنیفه بهره ببرد، اما بیش‌تر تحت تأثیر مالک قرار داشت؛ گرچه در میان منابع فقه نزد او به بعضی از منابع معتبر نزد مالک، همانند عمل اهل مدینه، برخورد نمی‌کنیم.

---

۱. ر.ک: همان، ص۲۰۵.

۲. همان، ص۱۹۷ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۳، ص۴۶۸.

۳. جعفر سبحانی، همان، ص ۲۱۰ و ۲۱۱.

۴. همان، ص ۲۲۶ و ۲۲۷ و ابوالقاسم گرجی، تاریخ فقه و فقهاء، ص۸۸

۵. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۲، ص۲۰۵ و ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۴۷۶.

۶. ابوزهره، همان، ص ۴۶۰ و عباس علوانی نوری، الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیه، ص۸۴

۷. ابوزهره، همان.

شافعی در این دوره به تألیف کتاب اصولی خود یعنی رسالة ادلّة الاحکام که به الرسالة مشهور است،[۱] همت گمارد و در آن قواعد قیاس و شروط آن را به صورت منظم ذکر کرد. هم‌چنین به ابطال بعضی از منابع فقه در نزد فقیهان دیگر همانند استحسان پرداخت و به وسیلهٔ قواعد این کتاب، به عنوان ترازویی با آرای مختلف مالک، ابوحنیفه و عراقی‌ها، و اوزاعی برخورد کرد، و مکتب فقهی خود را بر این اساس تدوین نمود.[۲]

۳ـ ۲. موقعیت سیاسی و اجتماعی شافعی

از بررسی زندگانی شافعی به این نتیجه می‌رسیم که او از موقعیت سیاسی محکمی برخوردار نبوده است تا بتوان حکومت عباسی را حامی و پشتیبان فقه او به حساب آورد.

او پس از وفات مالک در سال ۱۷۹ق دچار فقر شدید شد، و برای تأمین معاش خود در سال ۱۸۰ق به همراه والی یمن به آن سامان رفت و مدتی از طرف او، ولایت نجران از توابع یمن را بر عهده داشت، اما به علّت مخالفت او با والی در ظلم کردن به مردم و نیز تمایل او به آل علی علیهم السلام، با اتهام محبت آل علی علیهم السلام از ولایت عزل و دست بسته به بغداد فرستاده شد. سپس در سال ۱۸۴ق با واسطه‌گری محمد بن حسن شیبانی که سه سال آخر عمر مالک را با هم سر درس او حاضر می‌شدند، آزاد گردید، و دوباره به علم‌آموزی مشغول شد.[۳]

شافعی در طول اقامت خود در بغداد و حجاز، تمایل خود به آل علی علیهم السلام را مخفی نمی‌کرد و آن را با سرودن اشعاری برای همگان ابراز می‌نمود. همین امر موقعیت او

---

۱. بعضی این کتاب را اوّلین کتاب اصولی نگارش یافته در اسلام می‌دانند. اما با توجه به کتاب‌های اصولی نگارش یافته از سوی بعضی از شیعیان، و نیز کتب اصولی نگارش یافته از سوی ابویوسف و شیبانی و بعضی از مالکی‌ها، این ادعا بی اساس است (ر.ک: اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۲، ص۲۰۴).

۲. ابوزهره، همان، ص۲۷۳.

۳. همان، ص۴۴۱.

را نزد حکومت عباسی ضعیف ساخت و به همین جهت بعضی از نویسندگان مانند ابن ندیم او را متهم به تشیّع نموده‌اند.[۱]

از نظر موقعیت اجتماعی، در آن دوره دو فقه مالک و ابوحنیفه در میان مردم شهرت به سزایی داشت و از آن‌جاکه شافعی هر دو فقه را فراگرفته و به عنوان شاگرد هر دو مکتب معرّفی شده بود، می‌توانست دارای موقعیّت ممتازی نزد مردم باشد؛ چنان‌که با ورود او به بغداد و شروع به تدریس در مسجد جامع، حلقه‌های دیگر درس منحل شد. لیکن این موقعیت را بعد از وفات محمد بن حسن شیبانی در سال ۱۸۹ق به دست آورد، زیرا وجود او موقعیت شافعی را تحت الشعاع قرار می‌داد.

بررسی

چنان که گذشت، شافعی به مدت نه سال (۱۸۶ ـ ۱۹۵ق) در مکه به تدریس فقه مستقل خود اشتغال داشت که مصادف با بخشی از امامت امام رضاؑ (۱۸۳ ـ ۲۰۳ق) در مدینه بود.

هم‌جواری این دو شهر و کثرت رفت و آمد فقها و راویان مکّی به مدینه و احیاناً پرسش‌های آنان از امام رضاؑ می‌تواند احتمال وجود روایات موافق با مذهب شافعی را در روایات امام رضاؑ تقویت کند.

گرچه به علّت نو بودن این فقه و مشهور نشدن شافعی و نیز شناخته شدن او به عنوان شاگرد مالک و سیطرهٔ فقه مالک بر حجاز، این احتمال کم‌رنگ‌تر می‌شود، اما توجه به موقعیّت فقهی شافعی در بغداد (از سال ۱۹۵ ـ ۱۹۸ق) و رشد افکار او به عنوان مذهبی مستقلّ می‌تواند این احتمال را در این زمان تقویت کند.

از مباحث قبل روشن شد کسانی که در حمل بر تقیه، پشتیبانی حکومت از مذهبی را یکی از علل تقیهٔ امامؑ می‌دانند، نمی‌توانند روایات هیچ یک از امامان معاصر با شافعی و حتی پس از او را بر تقیه حمل کنند.

---

۱. اسد حیدر، همان، ص۲۴۹ و ۲۵۰.

هم‌چنین کسانی که غلبهٔ اجتماعی مذهب در محلّ سکونت امام علیه السلام را یکی از علل تقیه می‌دانند، نمی‌توانند روایات ائمّه علیهم السلام را به جهت مذهب شافعی بر تقیه حمل نمایند، زیرا اوّلاً: در محلّ سکونت ائمّه علیهم السلام که بیش‌تر مدینه بوده است، مذهب شافعی هیچ گونه غلبهٔ اجتماعی نداشته است و ثانیاً: گرچه مدّتی این مذهب در بغداد که احیاناً محلّ سکونت بعضی از ائمّه علیهم السلام رواج پیدا کرد، اما رواج آن به گونه‌ای نبود که مذاهب دیگر مانند مالکی و حنفی را تحت الشعاع خود قرار داده و در میان عامّهٔ مردم نفوذ بیش‌تری از مذاهب دیگر داشته باشد.

بله، تنها این احتمال وجود دارد که بگوییم، تقیهٔ واقعی به جهت قول شافعی نبوده، بلکه از این جهت امام علیه السلام تقیه کرده است که مستند قول شافعی روایتی مشهور و مورد عمل عامه مردم بوده است. چنان‌که بعضی برای تصحیح حمل بر تقیهٔ روایتی از امام صادق علیه السلام به جهت قول شافعی، که دو سال بعد از شهادت آن حضرت به دنیا آمده است، این احتمال را ابداع کرده‌اند.[1] در حالی که طبق این احتمال، در صدور این نوع روایات اصولاً مذهب شافعی از سوی امام علیه السلام لحاظ نشده است.

بله، طبق مبنای ما که وجود مذهبی در زمان امام علیه السلام را کافی دانستیم و نیز با احتمال وجود پرسش‌گرانی که متمایل به مذهب شافعی بوده‌اند، می‌توانیم احتمال وجود روایات تقیه‌ای به جهت مذهب شافعی را اجمالاً بپذیریم.

هـ) فقه مصر در این دوره

سرزمین مصر گرچه در زمان مورد بحث از مرکز حکومت اسلامی و نیز محلّ سکونت امام علیه السلام دور بوده است، اما از آن‌جا که دو فقیه صاحب مذهب یعنی لیث بن

---

۱. چنان‌که آیة‌الله خوئی در بحث طهارت منی که قول شافعی است و روایاتی موافق با آن از امام صادق علیه السلام صادر شده چنین می‌فرماید: «والشافعی وقرینه (احمد حنبل) وان کانا متأخرین عن عصر الصادق علیه السلام الا ان مستندهما [ای روایة البیهقی عن النبی صلی الله علیه و آله] لعله کان شایعاً فی ذلك العصر وکان العامل به کثیراً وبذلك صح حمل اخبار الطهارة علی التقیة» (علی غروی تبریزی، التنقیح (تقریرات درس آیة الله خوئی)، ج ۲، ص ۴۹۲).

سعد و شافعی در مذهب جدید خود در این شهر می‌زیسته‌اند، می‌تواند مورد توجه واقع شود.

۱. لیث بن سعد (۹۴ ـ ۱۷۵ق)

او در قلقشنده یا اصفهان به دنیا آمد[۱] و در طلب علم فقه و حدیث به شهرهای مختلف سفر کرد و با مکاتب مختلف فقهی آشنا شد.

او مدتی نزد زهری در مدینه تلمذ کرد،[۲] سپس به حلقهٔ درس ربیعة الرأی استاد مالک در آمد،[۳] هم‌چنین از نافع مولی عبدالله بن عمر روایات فراوانی را شنید[۴] و در سفری در مسجدالحرام با ابوحنیفه ملاقات کرد و با او مذاکرهٔ علمی نمود و از مبانی مذهبش اطلاعاتی به دست آورد.[۵]

وی از فقها و محدثین دیگری‌نیز همچون ابوالزناد عبدالله بن ذکوان، عبدالملک‌بن جریج، عبدالعزیز ماجشون، عطاء بن ابی رباح و قتادة بن دعامه سدوسی بهرهٔ فراوان فقهی و حدیثی برد.[۶]

پس از تأسیس بغداد و در زمان حکومت منصور مدتی در این شهر به نقل حدیث و انتشار فقه پرداخت، و نزد منصور نیز مقرّب گشت، اما هنگامی که منصور از او خواست تا امارت مصر را بپذیرد، استنکاف ورزید.[۷]

لیث در زمان منصور به مصر عزیمت کرد و منصور از والی مصر خواست تا در امور مهم با لیث مشورت نماید که همین امر منزلت و مقام لیث را در نزد مصریان بالا برد[۸]

---

۱. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۷۵ و ۷۶ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۴۷۱.
۲. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۷۶ و عبدالرحمن شرقاوی، الائمة الفقه التسعة، ص۱۱۴.
۳. عبدالرحمن شرقاوی، همان.
۴. همان، ص۱۱۵.
۵. همان، ص۱۲۳.
۶. جعفر سبحانی، همان.
۷. همان، ص۴۷۲.
۸. عبدالرحمن شرقاوی، همان، ص۱۲۱.

تا جایی که در این زمان قاضی و نایب او با نظر لیث انتخاب شده و در صدور احکام خود با او مشورت می‌کردند.[۱]

او در مصر به انتشار مذهب فقهی خاص خود پرداخت و شاگردان فراوانی را جذب کرد؛ به خصوص با توجه به آن که به خاطر برخورداری از ثروت فراوان، امور مادی شاگردان خود را نیز عهده‌دار می‌شد و حتی به هم‌شاگردی خود یعنی مالک که در مدینه می‌زیست، کمک مادی فراوانی می‌کرد.[۲]

مذهب فقهی او نقطهٔ وسط بین مذهب حدیث و مذهب رأی بود،[۳] و در بعضی از منابع فقه همانند حجیّت عمل اهل مدینه با مالک اختلاف نظر اساسی داشت که آن را می‌توانیم از نامه‌هایی که بین آن دو رد و بدل شده است، دریابیم.[۴]

لیث در این دوران تنها فقیه مطرح در مصر بود، زیرا هم از جهت مقام علمی و هم از حیث نفوذ سیاسی و موقعیت اجتماعی، اقران خود را تحت‌الشعاع قرار داده بود.

مقام علمی و فقهی لیث به جایی رسیده بود که برخی مانند شافعی او را از مالک فقیه‌تر می‌دانستند، چنان‌که شافعی دربارهٔ او می‌گوید:

لیث از مالک فقیه‌تر بود، اما شاگردان او به نشر افکار او نپرداختند.[۵]

لیث کتب فراوانی در علم فقه، تفسیر و حدیث نگاشت، اما به علّت کم همّتی شاگردانش و نیز تلاش فراوان حسودان، کتب او انتشار نیافت و مذهب او با مرگش منقرض شد[۶] و مذهب مالک جای‌گزین آن شد.

شاید بتوانیم یکی از علل مسافرت شافعی به مصر را کسب اطلاع بیش‌تر از مذهب

---

۱. جعفر سبحانی، همان، ص۴۷۲.

۲. عبدالرحمن شرقاوی، همان، ص ۱۱۵.

۳. همان، ص۱۱۱.

۴. همان، ص۱۳۵ و ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۴۰۱.

۵. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۷۶ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۴۷۲؛ «اللیث افقه من مالك الا ان اصحابه لم یقوموا به».

۶. عبدالرحمن شرقاوی، همان. برای اطلاع بیش‌تر از احوال لیث ر.ک: محمد حجوی ثعالبی فاسی، الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص۴۳۹ به بعد.

و آرا و نظریه‌های او از طریق شاگردانش بدانیم؛ چنان‌که او به محض ورود خود به مصر در جست‌وجوی آثار کتبی لیث برآمد، اما به علل یاد شده چیزی را نیافت.[۱]

۲. مذهب فقهی جدید شافعی

چنان‌که گفته شد شافعی در سال ۱۹۹ق وارد مصر شد. در این سفر والی جدید مصر او را همراهی می‌کرد و به محض ورود به مصر در خانهٔ محمد بن عبدالله بن عبدالحکم که در آن دیار دارای موقعیت به‌سزایی بود، سکنا گزید و بر اثر این دو عامل، موقعیت او در مصر مستحکم گردید.[۲] در آن زمان مذهب مالکی به علّت تلاش شاگردان مالک در مصر رواج فراوانی داشت و مصریان به مالک و آرای او احترام فراوانی می‌گذاشتند، حتی تن‌پوشی از او را متبرک دانسته و هنگام طلب باران با خود به بیابان می‌بردند و با توسّل به آن حاجت خود را می‌خواستند.[۳]

با این وصف، وقتی شافعی وارد مصر شد، به عنوان یکی از مبرزترین شاگردان مالک، برای او احترام فراوانی قائل شدند. شافعی خود نیز در ابتدای تدریسش در مصر هنگام نقل قول از مالک می‌گفت: «هذا قول استادنا».[۴]

او پس از مدتی متوجّه شد که مصریان دربارهٔ مالک و کتابش غلوّ فراوانی می‌کنند، به گونه‌ای که اگر برای اثبات حکمی به آن‌ها گفته می‌شد: «قال رسول‌الله ﷺ» آن‌ها در اثبات مدعای خود می‌گفتند: «قال مالك».[۵]

دربارهٔ کتاب او نیز چنین ادعا می‌کردند که بعد از قرآن کتابی صحیح‌تر از موطّأ مالک وجود ندارد.[۶]

---

۱. عبدالرحمن شرقاوی، همان.
۲. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۲، ص۱۸۵.
۳. همان، ص۲۳۹.
۴. همان، ص۱۸۵.
۵. همان، ص۲۴۰.
۶. همان، ص۲۳۹.

در این‌جا بود که شافعی اختلافات خود را با مالک آشکار کرد و در ابتدا با مقاومت فراوانی روبه‌رو شد،[۱] اما سرانجام توانست مذهب خود را تا حد زیادی در مصر انتشار دهد؛ گرچه در این راه اتهامات فراوانی همچون تشیّع و ضد حکومت بودن را متحمل شد.[۲]

بالأخره بر اثر همین اختلافات و در یک مناظرهٔ فقهی با طرفداران مالک، به وسیلهٔ آن‌ها به سختی با عصا مضروب شد و پس از چند روز از دنیا رفت.[۳]

کتاب‌های شافعی و نیز شاگردان مبرز مصری او همچون یوسف بن یعقوب بُوَیطی (متوفای ۲۳۱ق)، اسماعیل بن یحیی مزنی (متوفای ۲۶۴ق)، ربیع بن سلیمان مرادی (متوفای ۲۷۰ق)، حرملة بن یحیی بن حرملة، ابوحفص مصری (متوفای ۲۶۶ق) و ابوحنیفهٔ قبطی (متوفای ۲۷۱ق) نقش فراوانی در انتشار مذهب او در مصر و بلکه در شهرهای دیگر داشتند.[۴]

به نظر می‌رسد یکی از علل عمدهٔ تفاوت بین دو مذهب قدیم و جدید او، بیش‌تر اهمیّت دادن او در مذهب جدید به حدیث بود که بدین ترتیب بسیاری از احکام فقهی را که در مذهب قدیم با قیاس به دست آورده بود، به وسیلهٔ دست یافتن به احادیثی، آن‌ها را تغییر داد.

چنان که خود در این باره می‌گوید:

اذا صح الحدیث فهو مذهبی؛[۵]

هرگاه حدیث صحیحی به دست شما رسید، بدانید که مذهب من همان است (گر چه با اقوال من مخالف باشد).

---

۱. همان، ص ۲۴۰.

۲. همان، ص ۱۶۸.

۳. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص ۴۴۹ و اسد حیدر، همان، ص ۲۴۰.

۴. اسد حیدر، همان، ص ۱۹۵ ـ ۱۹۷.

۵. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیّة، ص ۴۷۸؛ برخی دیگر ادامهٔ این گفته را چنین نقل کرده‌اند: «واضربوا بقولی عرض الحائط؛ و قول من را (در صورت مخالفت با حدیث) به دیوار بکوبید» (اسد حیدر، همان، ص ۲۰۷).

شاید بتوانیم بگوییم، مهم‌ترین عامل تأثیرگذار در این جهت بر شافعی، مکتب فقهی لیث بوده باشد که در آن نسبت به مکتب مالک تکیهٔ بیش‌تری بر حدیث می‌شد؛ چنان‌که در بعضی از نوشته‌ها چنین آمده است که شافعی بعضی از آرای خود را به جهت اطلاع بر نظر لیث تغییر می‌داد و قول او را بر قول مالک مقدم می‌شمرد.[۱]

بعضی عبارت زیر را که شافعی در بیان منهج اجتهادی خود بیان کرده، ناظر به مذهب جدید او می‌دانند:

الأصل قرآن وسنة، فان لم یکن فقیاس علیهما واذا اتصل الحدیث عن رسول‌الله ﷺ وصح الاسناد عنه فهو سنة والاجماع اکبر من الخبر المفرد والحدیث علی ظاهره وما احتمل معانی فما اشتبه منها ظاهر اولاها به واذا تکافأت الاحادیث فاصحها اسناداً اولاها ولیس المنقطع بشیء ما عدا منقطع ابن‌المسیّب ولا یقاس اصل علی اصل و لایقال للاصل لِمَ وکیف وانما یقال للفرع لِمَ، فاذا صح قیاسه، صح وقامت به الحجة ؛[۲]

قرآن و سنّت (در به دست آوردن احکام) اصل هستند و اگر هر دو نبودند، با قیاس بر آن دو احکام به دست می‌آید. و هرگاه خبری با سند صحیح به پیامبراکرم ﷺ متصل شود، آن هم جزء سنّت است و اجماع مهم‌تر از خبر واحد است. در حدیث به ظاهر آن تمسّک می‌شود و هرگاه چند احتمال در حدیثی جاری بود، ظاهرترین آن‌ها گرفته می‌شود. و هرگاه احادیث با هم در تعارض واقع شدند، آن چه که سند آن صحیح‌تر است، اولویت پیدا می‌کند.

حدیث منقطع (که در انتهای سند آن پیامبراکرم ﷺ قرار ندارد) معتبر نیست، مگر آن‌چه در انتهای آن سعید بن مسیّب واقع شده باشد. اصل بر اصل قیاس نمی‌شود، و در رویارویی با اصل، چرا و چگونه گفته نمی‌شود، بلکه در رویارویی با فرع

---

۱. عبدالرحمن شرقاوی، ائمة الفقه التسعة، ص ۱۸۰.

۲. اسد حیدر، همان، ص ۲۴۱ و ۲۴۲.

می‌گوییم چرا؟ (یعنی چرا حکم آن چنین است). پس هرگاه قیاس آن بر اصل صحیح بود، معتبر می‌شود.

طبق این عبارت، اقوال صحابه و تابعین نزد او معتبر نمی‌باشد و این یکی از نقاط اختلاف او با مالک است، زیرا مالک بسیاری از احادیث صحیح را به جهت مخالفت با قول صحابی یا تابعی رد می‌کند.[۱]

هم‌چنین او در این عبارت هیچ گونه اعتباری برای عمل اهل مدینه قائل نمی‌شود، در حالی که عمل اهل مدینه یکی از منابع فقه مالک به شمار می‌رفت.

او در این عبارت با ابوحنیفه نیز در افتاده است، زیرا اوّلاً: ابوحنیفه قیاس را بر خبر واحد صحیح السند مقدم می‌دارند، در حالی که او حدیث را مقدم می‌دارد.

ثانیاً: آنان بعضی از احادیث را به جهت مشهورنبودن رد می‌کنند، در حالی که او صحّت سند را در اعتبار حدیث کافی می‌داند.

ثالثاً: ابوحنیفه بعضی از احادیث را به جهت شهرت آن می‌پذیرند، در حالی که ممکن است آن احادیث دارای سند صحیح نباشد.[۲]

شافعی در بیان یکی از مواضع اختلاف خود با مالک چنین می‌گوید:

من به مصر وارد شدم در حالی که فکر می‌کردم که مالک فقط در شانزده مورد با روایاتی که خود نقل کرده، مخالفت ورزیده است، اما (پس از مطالعهٔ عمیق‌تر) دریافتم که او در بسیاری از موارد اصل را قائل شده و فرع را رها می‌کند (یعنی با آن که مثلاً جای قیاس صحیح است، آن را جاری نمی‌کند) و در بسیاری از موارد، فرع را به جای اصل جاری می‌کند (یعنی در موردی که مثلاً حدیث صحیحی وجود دارد، به قیاس یا قول صحابی عمل می‌کند).[۳]

هم‌چنین شافعی در بعضی از موارد که مالک فعل پیامبراکرم صلی الله علیه و آله را به جهت

---

۱. همان، ص۲۴۲.

۲. همان.

۳. همان، ص۲۳۹؛ بخش اخیر عبارت او که ما آن را با تصرف ترجمه کردیم، چنین است: «فنظرته فاذا هو یقول بالاصل ویدع الفرع ویقول بالفرع ویدع الاصل».

فتوای یک صحابی معتبر ندانسته، چنین می‌گوید:

انه جعل الأصل فرعاً والفرع اصلاً؛[۱]

او اصل (سنّت) را فرع و فرع (فتوای صحابی) را اصل قرار داده است.

شافعی با تدوین مذهب جدید فقهی خود، مذهب قدیمش را در صورت اختلاف با مذهب جدید منسوخ دانسته و نظر خود را در این باره چنین اعلام کرد:

لا أجعل فی حلّ من روىٰ عنی کتابی البغدادی؛[۲]

اجازه نمی‌دهم کسی دو کتاب بغدادی (مجمع الکافی والامالی) مرا از قول من روایت کند.

ولی این نهی به شاگردان بغدادی او نرسید و یا آن که به جهاتی عمل به آن را به مصلحت خود ندانستند، لذا هم‌چنان به نشر آرای قدیم او مشغول شدند.

در بعضی از نوشته‌ها، کتاب‌های الامّ (به روایت ربیع بن سلیمان یا بویطی)، الجامع الکبیر، المختصرات، الرسالة و الاملاء به عنوان نوشته‌های شافعی در مصر معرفی شده‌اند.[۳]

و) فقه شام در این دوره

فقیهان این دوره در شام عمدتاً از شاگردان بی واسطه یا با واسطهٔ مکحول شامی (متوفای ۱۱۲ یا ۱۱۳ق) می‌باشند که یکی از بزرگ‌ترین فقیهان و محدثین دورهٔ قبل بود و از مروجین مکتب حدیث به شمار می‌رفت.

از میان این فقیهان می‌توانیم از سلیمان بن موسی معروف به اشدق (متوفای ۱۱۵ یا ۱۱۹ق) نام ببریم که از معاصرین مکحول بوده و بعضی او را بعد از مکحول و زهری مهم‌ترین فقیه شامی دانسته‌اند[۴] و بعضی او را از بزرگ‌ترین

---

۱. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۴۲۷.

۲. همان، ص۴۷۷.

۳. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۳، ص۴۶۸ و ۴۶۹.

۴. همان، ج۱، ص۳۹۰.

یاران مکحول به شمار آورده‌اند.[۱]

او از شاگردان محدثین و فقهایی همچون عطاء بن ابی رباح، محمد بن مسلم بن شهاب زهری، نافع مولی بن عمر و قاسم بن محمد بن ابی‌بکر بود که عمدتاً از بزرگان مکتب حدیث در مکه و مدینه به شمار می‌رفتند.

هم‌چنین فقها و محدثین بزرگی همچون عبدالرحمن اوزاعی و عبدالملک بن جریج از او بهرهٔ روایی برده‌اند.

از او با عنوان «فقیهی راوی» یاد شده است.[۲]

دیگر فقیه مهمّ این دوره در شام، یحیی بن یحیی غسّانی معروف به ابوعثمان شامی (متوفای ۱۳۲ یا ۱۳۵ق) است که از بزرگان مکتب حدیث همچون سعید بن مسیّب و مکحول شامی بهره گرفته است، و فقیهان بزرگ صاحب مذهبی همچون سفیان بن عُیینه از شاگردان او به حساب می‌آیند.

او قبل از حکومت عمر بن عبدالعزیز منصب افتای اهل دمشق را بر عهده داشت و در زمان او متولی منصب قضاوت موصل گشت.[۳]

محمد بن ولید بن عامر معروف به زبیدی (۷۸ـ۱۴۸ق) دیگر فقیه مشهور این دوره است که از محضر بزرگانی همچون زهری، مکحول و نافع بهره برده و فقیهان بزرگی همچون اوزاعی از شاگردان او به حساب می‌آیند. از او با عنوان داناترین اهل شام به فتوا و حدیث یاد شده است.[۴]

بالأخره به نام مهم‌ترین فقیه این دوره یعنی عبدالرحمن بن عمرو معروف به اوزاعی (۸۸ـ۱۵۷ق) می‌رسیم که از فقهای صاحب مذهب به شمار آمده و مذهب او تا اوایل قرن چهارم یعنی تا سال ۳۰۲ق در شام مذهب اصلی مردم آن سامان به شمار می‌رفته است که در این سال ابوزرعه دمشقی شافعی

---

۱. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص ۷۰.

۲. جعفر سبحانی، همان، ج ۱، ص ۳۸۹ و ۳۹۰.

۳. ابواسحاق شیرازی، همان، ص ۷۲ و جعفر سبحانی، همان، ج ۲، ص ۶۳۵.

۴. جعفر سبحانی، همان، ص ۵۲۴.

متولی امر قضاوت شام گشت و مذهب شافعی را جای‌گزین مذهب او نمود.[۱]

مذهب او هم‌چنین تا اوایل قرن چهارم در اندلس از سوی مردم مورد عمل واقع می‌شد که در این هنگام مذهب مالکی جانشین آن شد.[۲]

اوزاعی از سن سیزده سالگی به دنبال علم فقه رفت[۳] و از بزرگان شهرهای مختلف همچون امام باقر علیه السلام، عطاء بن ابی‌رباح و قتاده بهره برد.[۴] هم‌چنین بزرگانی مانند ابن‌شهاب زهری، یحیی بن ابی‌کثیر (که این دو نفر از اساتید او نیز به شمار می‌رفتند)، سفیان ثوری، اسماعیل بن عیاش و عبدالله بن مبارک از او روایت نقل می‌کردند.[۵]

مذهب فقهی او از زمره مذاهب حدیثی به شمار می‌رود که به شدّت از رأی و قیاس دوری می‌جوید و بعضی او را یکی از ائمّه چهارگانه حدیث در زمان خود و در عرض کسانی چون سفیان ثوری، مالک و حماد بن زید دانسته‌اند.[۶] مذهب کلامی او نیز متأثر از حدیث بود و در نقطه مقابل مکتب معتزله قرار داشت.

او در زمان حکومت هشام بن عبدالملک با یکی از بزرگان معتزله به نام غیلان دمشقی دربارهٔ «قدر» مناظره کرد که همین مناظره به قتل غیلان به دست هشام منجر گردید.[۷]

او کتاب‌هایی با نام‌های السنن و المسائل نگاشت[۸] و چنین نقل شده که در زمان خود به هفتاد هزار پرسش پاسخ داد.[۹]

---

۱. ابوزهره، همان، ص۴۸۲.

۲. فلسفة التشریع فی الاسلام، ص۷۰.

۳. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۷۱.

۴. جعفر سبحانی، همان، ص۳۰۳.

۵. همان، ص۳۰۴.

۶. مناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، ص۳۴۹.

۷. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۳۰۴ و ۳۰۵.

۸. همان، ص۳۰۴.

۹. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۷۱ و جعفر سبحانی، همان، ص۳۰۴.

چنان که گذشت اوزاعی در مقابل حکومت اموی در شام موضعی هماهنگ داشته و از نظر کلامی نیز از مروجین اندیشهٔ جبر که مورد تمایل حکومت اموی بوده، به شمار می‌رفته است. بنابراین، مذهب فقهی او از سوی حکومت اموی پشتیبانی و حمایت می‌شده است که همین امر را می‌توانیم به عنوان مهم‌ترین عامل پیشرفت مذهب او در شام و اطراف آن به حساب آوریم.[۱] از این‌رو، کسانی که در حمل بر تقیه قائل به مبنای پشتیبانی حکومت می‌باشند، در هنگام بررسی روایات این دوره نباید از فقه اوزاعی غافل بمانند.[۲]

عباسیان نیز با روی کار آمدن خود (۱۳۲ق) هنگامی که جایگاه اوزاعی را در نزد مردم شام دریافتند، سعی نمودند تا او را به خود نزدیک نمایند. چنان‌که منصور با تکریم و برقراری روابط نزدیک با او، همیشه با نامه از احوال او جویا می‌شد. یکی از علل مهمّ روی آوردن منصور به او، انحراف اوزاعی از اهل بیت علیهم‌السلام بوده است؛ چنان‌که این امر از آرا و اقوال او هویداست.[۳] و از آن‌جا که منصور در دوران حکومت خود همیشه به دنبال پیداکردن رقیبی برای امام صادق علیه‌السلام بود و در این میان، اوزاعی از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام انحراف داشت، منصور به وی روی آورد، و این امر را می‌توان از آرا و اقوال وی به‌دست آورد.

مذهب فقهی و آرای اوزاعی در دوران عباسیان در محافل علمی نیز مورد توجه قرار می‌گرفت، چنان‌که وقتی شافعی علم اصول فقه خود را تدوین می‌کند، آرای اوزاعی را در عرض آرای مالک و عراقی‌ها قرار می‌دهد.[۴]

هم‌چنین محمد بن جریر طبری (متوفای ۳۱۰ق) که خود از فقهای صاحب

---

۱. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۱۵۶.

۲. خوشبختانه به تازگی کتاب‌های چندی که حاوی فتاوای فقهی اوزاعی باشد، به صورت مستقل نگاشته شده است مانند: مروان محمد الشعار، الاوزاعی امام السلف؛ صبحی محمصانی، الاوزاعی وتعالیمه الانسانیة والقانونیة؛ عبدالرزاق قاسم الصفار، الامام الاوزاعی ومنهجه کما یبدو فی فقهه؛ عبدالله محمد جبوری، الامام الاوزاعی حیاته و آراؤه و عصره؛ عبدالرحمن مروان محمد الشعار، سنن الاوزاعی و طه الولی، الاوزاعی شیخ الاسلام و امام اهل الشام.

۳. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۱۵۶.

۴. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص ۴۷۶.

مذهب به شمار می‌رود.[۱] هنگامی که کتابی با عنوان اختلاف الفقهاء می‌نگارد، در آن به نقل اقوال اوزاعی در عرض فقیهان بزرگی همچون ابوحنیفه، مالک، ثوری، شافعی، ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی می‌پردازد.[۲]

از مهم‌ترین فقهای معاصر اوزاعی در شام می‌توان از سعید بن عبدالعزیز تنوخی (۹۰ـ۱۶۷ق) نام برد که مدتی نیز نزد اوزاعی تلمذ کرده است.

او هم‌چنین از بزرگان دیگری همچون مکحول، ربیعة بن یزید و زید بن اسلم بهره برده و بزرگانی همچون عبدالله بن مبارک و وکیع بن جراح از او روایت نقل کرده‌اند. دربارهٔ جایگاه او نزد اوزاعی چنین نقل شده است که هرگاه درحضور سعید از اوزاعی مسئله‌ای پرسیده می‌شد، در جواب می‌گفت: از ابومحمد (سعید بن عبدالعزیز) بپرسید.

سعید بن عبدالعزیز بعد از وفات اوزاعی مفتی اهل دمشق گشت.[۳]

ابواسحاق شیرازی دربارهٔ مذهب فقهی اهل شام می‌گوید: «فتوا در شام بر مذهب اوزاعی و سعید باقی ماند»[۴] که این عبارت دارای دو احتمال است:

اوّل آن‌که مذهب فقهی سعید در عرض مذهب فقهی اوزاعی در شام مطرح بوده و مورد پیروی مردم قرار می‌گرفته است.

دوم آن‌که سعید از مروجین مکتب فقهی اوزاعی بوده و مذهبی مستقل از اوزاعی نداشته است، و چون یکی از مهم‌ترین مروجین مکتب او به شمار می‌آمده، در این‌جا در کنار او ذکر شده است.

شاید با توجه به موقعیت علمی سعید بتوانیم احتمال اوّل را تقویت نماییم.

---

۱. محمد حجوی ثعالبی فاسی، الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص۴۳۸؛ عبدالمنعم نمر، الاجتهاد، ص۱۴۹ و اسد حیدر، همان، ص۱۵۶ و ۱۵۷.

۲. عبدالمنعم نمر، همان، ص۱۵۹.

۳. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۲، ص۲۳۷ و ۲۳۸.

۴. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۷۲.

گفتار چهارم:

فقه عامه در دوران امام جواد تا حضرت حجت علیهم‌السلام

این دوران که تمام نیمه اوّل قرن سوم هجری و بخش کوتاهی از نیمهٔ دوم آن را شامل می‌شود، دورهٔ امامت امام جواد (۲۰۳ ـ ۲۲۰ق)، امام هادی (۲۲۰ ـ ۲۵۴ق) و امام حسن عسکری علیه‌السلام (۲۵۴ ـ ۲۶۰ق) را در بر می‌گیرد.

بخشی از این دوره را می‌توان آغاز رکود فقه عامه دانست، زیرا در این تاریخ روحیهٔ نشاط فقهی و اجتهاد در فقه کم کم در میان فقهای اهل سنّت رو به افول رفت و پدیدهٔ «تمذهب» و تکیه بر آرای فقیهان بزرگ دورهٔ قبل همانند ابوحنیفه و مالک و اجتهاد در مذهب، کم‌کم جای خود را باز کرد.

پدیدهٔ مهمی که بخش اعظم این دوره را به خود اختصاص داد، مطرح شدن بعضی از تنازعات کلامی بود و تا جایی پیش رفت که اختلافات فقهی مذاهب مختلف را تحت الشعاع خود قرار داد؛ به خصوص با توجه به آن‌که در این تنازعات، حکومت عباسی به طور کاملاً فعال وارد صحنه شده و مسئله را از حالت کلامی صرف به مسئله‌ای کلامی ـ سیاسی مبدل کرده بود.

محور این تنازعات در این دوره مسئله مخلوق یا قدیم بودن قرآن بود که از سال ۲۱۸ق در زمان حکومت مأمون تا سال ۲۳۴ق در زمان حکومت متوکّل به عنوان مسئله اصلی عالم اسلام در سرتاسر مملکت اسلامی مطرح

می‌شد[۱] و همین مسئله بود که از احمد بن حنبل پیشوای چهارمین مذهب فقهی مطرح دنیای اهل سنّت، شخصیتی عظیم و محبوب ساخت.

برای شناخت دقیق‌تر از مسئله حمل بر تقیه در روایات این سه امام علیهم‌السلام، لازم است دوران امامت آن‌ها را به دو دورهٔ مدینه و دورهٔ بغداد و سامرا تقسیم کنیم. دورهٔ مدینه بخشی از دوران امامت امام جواد علیه‌السلام[۲] و چهارده سال اوّل امامت امام هادی علیه‌السلام (۲۲۰ ـ ۲۳۴ق)[۳] را دربر می‌گیرد؛ با این توضیح که: امام جواد علیه‌السلام بخش اوّل امامت خود و دو سال آخر آن (۲۱۸ ـ ۲۲۰ق) را در بغداد گذرانید که در بخش آخر آن مراقبت شدیدی از سوی حکومت نسبت به آن حضرت اعمال می‌شد و امام هادی علیه‌السلام بخش دوم امامت خود از سال ۲۳۴ ـ ۲۵۴ق را در سامرا و تحت مراقبت شدید حکومت عباسی گذرانید. هم‌چنین امام حسن عسکری علیه‌السلام دوران شش ساله امامت خود (۲۵۴ ـ ۲۶۰ق) را به همین نحو در این شهر سپری کرد.

در این دوره، در مدینه شاگردان مالک بسیار فعال بودند و فقه مسلّط بر این شهر فقه مالک بود.

از مشهورترین شاگردان مالک در این دوره می‌توانیم از فقیهانی همچون عبدالله بن نافع صائغ (حدود ۱۲۰ ـ ۲۰۶ق) نام ببریم که دربارهٔ او گفته شده است: برای اهل مدینه طبق نظر مالک فتوا می‌داده است.[۴]

هم‌چنین مُطرّف بن عبدالله (۱۳۹ـ۲۲۰ق) خواهرزادهٔ مالک را نباید از نظر دور داشت که بیست سال نزد او تلمذ کرده و پس از او به تبلیغ مرامش پرداخت. احمد بن

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر از این مسئله و نقش آن در عالم اسلام ر.ک: ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۴۹۶ ـ ۵۰۰؛ اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۲، ص۴۵۱ ـ ۴۶۵ و جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج۳، ص۳۷۷.

۲. دربارهٔ این بخش بین مورخین اختلاف نظر وجود دارد، بعضی آن را بین ۲۱۵ ـ ۲۱۸ق می‌دانند و برخی مدت آن را بیش‌تر ذکر می‌کنند. (ر.ک: جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۳، ص۱۲).

۳. ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۰، ص۱۱۴.

۴. جعفر سبحانی، همان، ج۳، ص۳۵۳ و ۳۵۴.

حنبل دربارهٔ او گفته است: فقها او را بر دیگر اصحاب مالک مقدم می‌دارند.[۱]

دیگر فقیه حدیثی این دوره، ابومصعب احمد بن ابی‌بکر (۱۵۲ـ۲۴۲ق) است که او را داناترین اهل مدینه دانسته‌اند. وی دربارهٔ نقش خویش در حمایت از مکتب حدیث چنین می‌گوید:

ای اهل مدینه! تا زمانی که من در میان شما زندگی می‌کنم، شما بر اهل عراق [مکتب رأی] پیروز خواهید بود.[۲]

هم‌چنین در این دوره فقیهان دیگری همچون ابوعبدالله اسماعیل بن ابی‌اویس (متوفای ۲۲۷ق)، ابو مروان بن عبدالملک بن عبدالعزیز ماجشون (۱۵۰ ـ ۲۱۲ یا ۲۱۴ق)، ابویحیی بن عیسی قزاز و یحیی بن عبدالملک هدیری را نباید از یاد برد.[۳]

بنابراین، در روایاتی از امام جواد و امام هادی علیهما‌السلام که در آن‌ها احتمال تقیه وجود دارد نباید از تطبیقشان با مذهب و آرای مالک غافل ماند.

البتّه در این دوره مکتب رأی که در میان شاگردان ابوحنیفه تجلی کرده بود، در بغداد و کوفه شایع بود و احتمال تقیهٔ امام علیه‌السلام به جهت سؤال راوی یا علل دیگر همچون تأیید حکومت از این مکتب نیز وجود داشت؛ به خصوص با توجه به آن که این مکتب در این دوره به واسطهٔ تلاش اصحاب ابوحنیفه همچون شیبانی از حالت رأی صرف به در آمده و با حدیث نیز مخلوط شده بود.

برای اطلاع از دورهٔ بغداد و سامرا ناچاریم آن را در ضمن بیان شرح حال احمد بن حنبل که در بخشی از این دوره عنوان مشهورترین فقیه را به خود اختصاص داده بود، بررسی کنیم، با این تذکّر که شهر سامرا در سال ۲۲۱ق توسّط معتصم عباسی بنا شده[۴] و از نظر فقهی و کلامی متأثر از شهر بزرگ بغداد بود، زیرا علّت اصلی بنای این شهر، دور کردن ترک‌هایی بود که در حکومت معتصم از جایگاه ویژه‌ای در دستگاه

---

۱. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۱۵۳ و جعفر سبحانی، همان، ص۵۸۲ و ۵۸۳.

۲. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۱۵۴.

۳. همان، ص۱۵۳ و ۱۵۴.

۴. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج۴، ص۵۳ـ۵۵.

حکومتی برخوردار شده، و موجب آزار و اذیت مردم بغداد می‌شدند و به سبب آن که اکثر ساکنان این شهر را سربازان ترک تشکیل می‌دادند، همانند بغداد، از نشاط فقهی و علمی خبری نبود.

الف) احمد بن محمد بن حنبل (۱۶۴ ـ ۲۴۱ق)

او تحصیلات خود را پس از تعلیم قرآن و لغت در رشتهٔ حدیث آغاز کرد و بدین منظور در سال ۱۷۹ق در نزد اساتید بغداد و از جمله ابویوسف به تلمذ پرداخت. وی در استفاده از ابویوسف، بیش‌تر به احادیث او توجه داشت نه فقهش که تحت تأثیر ابوحنیفه بود.

احمد در سال ۱۸۶ق برای اخذ حدیث، سفرهای علمی خود را به نقاط مختلف مملکت اسلامی آن روز همانند بصره، حجاز، کوفه و یمن آغاز کرد و بدین منظور تنها پنج بار به هر یک از شهرهای بصره و شهرهای حجاز سفر نمود و در صنعا از یکی از بزرگ‌ترین محدّثین آن زمان یعنی عبدالرزاق بن همام (۱۲۶ ـ ۲۱۱ق)[۱] صاحب المصنّف احادیث فراوانی را فراگرفت.[۲]

سپس در مکّه و بعد از آن در دوران اقامت کوتاه مدت شافعی در بغداد (۱۹۵ ـ ۱۹۸ق) از او استفادهٔ فراوان کرد و بر اثر افکار وی علاوه بر حدیث، به فقه نیز روی آورد[۳] و به قدری شیفتهٔ شافعی گشت که قصد داشت همراه او به مصر برود، اما فقر مادی و تنگی معیشت مانع از آن شد.[۴]

او هم‌چنین در طول مدت تحصیل خود از اساتید بزرگی همچون هُشَیم بن بشیر سلمی (متوفای ۱۸۳ق)، سفیان بن عُیینه (۱۰۷ ـ ۱۹۸ق)، یحیی بن سعید قطان

---

۱. برای اطلاع اجمالی از زندگی او و نیز منابع آن ر.ک: جعفر سبحانی، همان، ص۳۱۳ ـ ۳۱۶.

۲. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۴۸۴ ـ ۴۸۸ و اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۲، ص۴۴۳ و ۴۴۴.

۳. ابوزهره، همان، ص ۴۹۰ و اسد حیدر، همان، ص۴۷۳.

۴. اسد حیدر، همان، ص۴۴۴.

(متوفای ۱۹۸ق)، وکیع بن جراح (متوفای ۱۹۶ق)، اسماعیل بن عُلَیّه (متوفای ۱۹۳ق)، اسحاق بن راهویه (متوفای ۲۳۸ق)، علی بن مدینی (متوفای ۲۳۴ق) و یحیی بن مَعین (متوفای ۲۳۳ق) استفاده نمود.[۱] سپس در سن چهل سالگی یعنی سال ۲۱۴ق بر مسند تدریس تکیه زد و به تدریس حدیث و فقه حدیثی پرداخت.[۲]

ب) مذهب فقهی احمد بن حنبل

در این‌که آیا احمد محدّث بوده یا فقیه، بین صاحب نظران اختلاف است و بسیاری او را محدّث دانسته‌اند.[۳]

با مراجعه به زندگانی او شاید به این نتیجه برسیم که او نیز خود را فقیه نمی‌دانسته است، زیرا از فتوا دادن تا حد امکان پرهیز می‌کرده و وقتی از او سؤالی فقهی می‌کردند، در جواب می‌گفت: «سل الفقهاء»[۴] یعنی از فقها بپرسید. هم‌چنین محمد بن جریر طبری هنگامی که کتاب اختلاف الفقهاء را نگاشت، و آرای فقیهان بزرگی چون ابوحنیفه، ابویوسف، اوزاعی، ثوری، مالک و شافعی را در آن در معرض بررسی گذاشت، از آرای احمد ذکری به میان نیاورد و وقتی از او علّت آن را پرسیدند، جواب داد: «احمد فقیه نبود، بلکه محدث بود» و همین امر باعث هجوم حنابله به منزل او و کاسته شدن از موقعیت اجتماعیش در بغداد گشت.[۵]

بنابراین، استناد دادن مذهبی خاص به او بسیار مشکل است؛ به خصوص با توجه به آن‌که احمد در طول زندگانی خویش کتابی فقهی که حاوی آرا و نظریاتش باشد، ننگاشت و آن‌چه همانند المناسك الكبير، المناسك الصغير و المسند نگاشت، همه کتب

---

۱. همان، ص۴۷۳ و جعفر سبحانی، همان، ص۸۸.

۲. ابوزهره، همان، ص۴۸۱.

۳. همان، ص۵۲۳.

۴. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۱۰۱ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۳، ص۸۸.

۵. عبدالمنعم نمر، الاجتهاد، ص۱۵۹.

حدیثی بود که هیچ‌گونه استنباط فقهی در آن وجود ندارد.[۱] حتی شاگردانش را هم از رجوع به کتب مذاهب فقهی و استنباطات مبتنی بر تفریع و رأی همانند کتب مالک، شافعی و سفیان ثوری بازمی‌داشت و به آن‌ها می‌گفت: «علیك بالأصل» و منظور او از اصل، احادیث بود.

هم‌چنین شاگردانش را به شدت از نوشتن و تدوین آرای خویش نهی می‌کرد و در مقام تعلیل می‌گفت: شاید من الآن مسئله‌ای را بگویم و فردا از آن بازگردم.[۲]

با این وصف، تعداد زیادی از شاگردانش که بعضی آن‌ها را حدود پانصد نفر ذکر کرده‌اند،[۳] به نوشتن آرای او پرداختند و در مدت کمی حدود سی کتاب از آرا و فتاوای او را فراهم آورده و منتشر نمودند.[۴] از جمله احمد بن هارون خلال (متوفای ۳۱۱ق) با سعی و کوشش فراوان و با مسافرت‌های زیاد برای ملاقات با شاگردان احمد، و جمع‌آوری نوشته‌ها، کتاب‌هایی را تألیف کرد که به عنوان مذهب حنبلی مشهور شدند.[۵]

به طور کلی منابع فقه در نزد احمد بن حنبل عبارت‌اند از:

۱. احادیث که آن را بر فتوای صحابی مقدم می‌داشت.

۲. فتاوی اصحاب که چنان‌چه مخالفی برای فتوای صحابی نمی‌یافت به آن عمل می‌کرد.

۳. هرگاه فتاوی اصحاب مختلف می‌گشت، آن چه را که در نظرش به کتاب و سنّت نزدیک‌تر بود، عمل می‌کرد و در غیر این صورت تنها به ذکر اختلاف اصحاب اکتفا می‌نمود، بدون آن که خود قولی را انتخاب کند.

۴. در صورتی که هیچ یک از منابع پیشین یافت نمی‌شد، به حدیث مرسل و

---

۱. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۲، ص۴۷۶.

۲. همان، ص۴۷۷.

۳. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص۴۹۲.

۴. اسد حیدر، همان، ص۴۷۷.

۵. همان و جعفر سبحانی، همان، ص۸۹.

ضعیف عمل می‌کرد و آن را بر قیاس مقدم می‌داشت.

۵. هرگاه هیچ یک از منابع یاد شده در مسئله‌ای وجود نداشت، به قیاس، آن هم در حد ضرورت عمل می‌کرد.[۱] بعضی این قیاس را شامل استصحاب، سدّ ذرایع، استحسان و مصالح مرسله نیز دانسته‌اند.[۲]

اما دربارهٔ اجماع، نظر احمد آن بود که بعد از عصر صحابه اجماع منعقد نشده است.[۳]

بعضی کتاب (قرآن) را نیز از منابع فقه حنبلی به شمار آورده‌اند.[۴]

نوشته‌هایی که به احمد نسبت داده شده‌اند عبارت‌اند از: المسند، التاریخ، الناسخ والمنسوخ، التفسیر، فضائل الصحابه، المسائل، العلل والرجال،[۵] المناسك الصغیر، المناسك الکبیر و الرسالة الصغیرة فی الصلاة[۶] که مشهورترین آن‌ها مجموعهٔ حدیثی المسند است. در این مجموعه، احادیث هر یک از اصحاب و تابعین از پیامبر اکرم ﷺ به صورت جداگانه و با عنوان مسند آن‌ها جمع‌آوری شده است، و شامل ۲۷۱۰۰ حدیث می‌باشد[۷] که احمد آن‌ها را از میان ۷۵۰ هزار حدیث گزینش کرده است.[۸] در میان آن‌ها حدود ۳۰۰ حدیث وجود دارد که تنها با سه واسطه به پیامبر اکرم ﷺ منتهی می‌شود و اصطلاحاً به آن‌ها «ثلاثیة الاسناد» گفته می‌شود.[۹]

از احمد دربارهٔ اهمیّت المسند چنین نقل شده است: هرگاه در حدیثی از احادیث پیامبر اکرم ﷺ اختلاف پیدا کردید، به این کتاب مراجعه کنید اگر آن را در کتاب

---

۱. ابن القیم الجوزیه، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۳۵ ـ ۴۰.
۲. ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص ۵۳۱.
۳. همان.
۴. صبحی صالح، معالم الشریعة الاسلامیه، ص ۴۹.
۵. جعفر سبحانی، همان، ص ۹۰.
۶. اسد حیدر، همان، ص ۴۷۶.
۷. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۳، ص ۹۰.
۸. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۴۸۰.
۹. همان، ص ۴۷۶.

یافتید، بدانید که حدیث معتبری است و الّا از حجیت ساقط است.[۱]

البته احمد این کتاب را در زمان حیات خود در اوراقی جمع‌آوری کرده بود و قبل از تنظیم و باب‌بندی آن‌ها از دنیا رفت و آن‌چه به عنوان المسند هم اکنون موجود است، حاصل تلاش‌های پسرش «عبدالله بن احمد» (۱۹۱ ـ ۲۹۰ق) و «ابوبکر قطیعی» است که این دو نفر خود نیز اضافاتی را به آن افزودند و همین امر بهانه‌ای شد تا بعضی از طرفداران احمد مانند ابن‌حجر عسقلانی و ابن‌تیمیه، احادیث جعلی المسند را به زیادات آن دو منتسب کنند و ساحت المسند احمد را از آن مبرا نمایند.[۲]

ج) موقعیت سیاسی و اجتماعی احمد بن حنبل

قبل از سال ۲۱۸ق که در آن مأمون دستورالعمل تفتیش عقیدهٔ فقها، محدثین و قضات را نسبت به مسئله خلق قرآن صادر کرد، احمد بن حنبل هیچ گونه موقعیّت اجتماعی نداشت و در میان مردم مشهور نبود. اما به دنبال این مسئله که از آن در تاریخ با عنوان «المحنة» (آزمایش) یاد می‌شود، احمد به خاطر مقاومتش در طول این سخت‌گیری یعنی تا آغاز حکومت متوکل (۲۳۲ق)، در میان مردم از محبوبیت خاصی برخوردار شد.[۳]

بنابراین، سال‌های بین ۲۱۸ ـ ۲۳۲ق، سال‌های دست‌یابی احمد به موقعیت اجتماعی است که در این میان به مدت ۲۸ ماه در زمان حکومت معتصم به علّت امتناع از اعتراف به خلق قرآن، زندانی گشت[۴] و طبق بعضی از نصوص تاریخی، سرانجام با اعتراف تقیه گونه به خلق قرآن، از دست معتصم رهایی یافت.[۵]

---

۱. همان، ص ۴۸۰.

۲. همان، ص ۴۷۷ ـ ۴۸۱.

۳. همان، ص ۴۵۸ و ۴۶۰.

۴. جعفر سبحانی، همان، ص ۸۹ و ابوزهره، تاریخ المذاهب الفقهیه، ص ۴۹۹.

۵. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۴۵۹ و ثامر هاشم حبیب عمیدی، واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیه، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.

باز در زمان الواثق (۲۲۷ ـ ۲۳۲ق) امتحان از او تجدید شد و چون به این مسئله اعتراف نکرد، از ملاقات او با مردم و اقامهٔ جماعت و تدریس جلوگیری به عمل آمد.[۱]

اما متوکل، هنگامی که در سال ۲۳۲ق به حکومت رسید، با توجه به موقعیت اجتماعی محدثین و به خصوص احمد بن حنبل چاره را در اعلام رفع تفتیش عقیده و دلجویی از احمد دانست،[۲] تا جایی که در طی مدتی هیچ والی را بدون مشورت او بر کار نمی‌گمارد.[۳]

علاوه بر آن، متوکّل به تشویق و تبلیغ محدّثین و انتشار آرای آن‌ها در مقابل عقل‌گرایان همت گماشت و همین امر سبب تمایل شدید طرفداران احمد حنبل به او گشت؛ به گونه‌ای که او را هم‌ردیف خلفایی همچون ابوبکر و عمر بن عبدالعزیز قرار داده و از عمل او با عنوان «احیاء السنة» یاد کردند.[۴]

به این ترتیب احمد از سال ۲۳۲ق تا پایان عمر خود (۲۴۷ق) در بهترین موقعیت اجتماعی و سیاسی، روزگار خود را سپری کرد.

د) موقعیت علمی احمد بن حنبل

گرچه احمد در بخش آخر حیات خود به عنوان مشهورترین شخصیت علمی شناخته شد، اما در این میان، برخی از معاصران وی از مراتب علمی برتری برخوردار بودند که در این‌جا به ذکر نام تنی چند از آن‌ها اکتفا می‌کنیم:

۱. اسحاق بن راهویه (۱۶۱ ـ ۲۳۸ق): او از فقهای صاحب مذهب بود که مدت‌ها مذهب فقهی‌اش مورد عمل قرار می‌گرفت[۵] و به نظر می‌رسد، مذهب او بیش‌تر صبغهٔ حدیثی داشت.

---

۱. اسد حیدر، همان، ص ۴۶۰.

۲. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۴، ص ۸۶؛ اسد حیدر، همان، ص ۴۴۵ و ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان، ص ۱۷۵.

۳. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۳، ص ۱۷۵.

۴. ثامر هاشم حبیب عمیدی، همان.

۵. نوری عباس علوانی، الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیه، ص ۸۷ و ۸۸؛ عبدالمنعم نمر، الاجتهاد، ص ۱۴۹ و اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۱۵۴.

او در طلب علم به شهرهای مختلف عراق، حجاز، شام و یمن مسافرت کرد و از اساتیدی چون اسماعیل بن عُلَیة، سفیان بن عُیینه، وکیع بن جراح و عبدالرزاق بن همام بهره برد و پس از مدتی حضور در بغداد به نیشابور رفته و در آن‌جا وفات یافت.

او هنگام عبور امام رضاﷺ از نیشابور در این شهر حضور داشت و از جمله درخواست کنندگان حدیث از آن حضرتﷺ بود.[۱]

احمد بن حنبل دربارهٔ او می‌گفت: اسحاق نزد ما امامی از امامان مسلمانان است و هیچ کس فقیه‌تر از اسحاق از پل (پل بغداد) عبور نکرده است و او هفتاد هزار حدیث از حفظ داشت.[۲]

بعضی هم دربارهٔ او گفته‌اند: هرگاه احمد بن حنبل و یحیی بن معین و دیگران در مجلسی جمع می‌شدند، صدر مجلس ازآنِ اسحاق بود.[۳]

۲. ابراهیم بن خالد معروف به ابوثور کلبی یابغدادی (حدود ۱۷۰ ـ ۲۴۰ یا ۲۴۶ق): او نیز از فقهای صاحب مذهب بوده[۴] و از اساتیدی چون سفیان بن عُیینه، اسماعیل بن عُلَیّه، وکیع بن جراح، عبدالرحمن بن مهدی و شافعی استفاده کرده است.

او قبل از ملاقات با شافعی به مکتب رأی متمایل بود، اما با حضور در درس او از مذهب خود باز گشت و برای خود مذهبی که اصول آن را از مذهب شافعی گرفته بود، اختیار کرد.[۵]

دربارهٔ موقعیت علمی وی تذکر این نکته کافی است که هرگاه شخصی از احمد حنبل مسئله‌ای می‌پرسید، می‌گفت: از فقها بپرس، از ابوثور بپرس.[۶]

---

۱. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج۳، ص۱۱۴ و ۱۱۵.

۲. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، ص۱۰۸.

۳. اسد حیدر، همان، ج۲، ص۵۰۸.

۴. فلسفة التشریع فی الاسلام، ص۶۸؛ نوری عباس علوانی، الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیه، ص۸۷ و ۸۸؛ عبدالمنعم نمر، الاجتهاد، ص۱۴۹؛ اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج۱، ص۱۵۴.

۵. جعفر سبحانی، همان، ص۴۲.

۶. ابواسحاق شیرازی، همان، ص۱۰۱ و جعفر سبحانی، همان.

هم‌چنین دربارهٔ او می‌گفت: من او را از پنجاه سال پیش تا به حال عارف به سنّت می‌دانستم و او نزد من همانند سفیان ثوری است.[۱]

به ابوثور کتابی نسبت داده شده است که در آن اختلافات مالک و شافعی را بررسی کرده و سرانجام اظهار نظر می‌نماید که نظریه‌های او بیش‌تر به نظریه‌های شافعی متمایل است.[۲]

۳. علی بن مدینی (۱۶۱ ـ ۲۳۴ق): او از شاگردان سفیان بن عُیینه، عبدالرزاق بن همام، یحیی بن سعید القطان و عبدالرحمن بن مهدی (۱۳۵ ـ ۱۹۸ق) بود و احمد بن حنبل و محمد بن اسماعیل بخاری از او بهره برده‌اند.[۳]

بعضی او را از احمد بن حنبل، نسبت به اختلاف احادیث، عالم‌تر دانسته‌اند.[۴]

دربارهٔ موقعیت علمی او در بغداد چنین گفته شده است که هرگاه به بغداد می‌آمد و در حلقهٔ علما جای می‌گرفت، جای او در صدر مجلسی بود که در آن افرادی نظیر احمد بن حنبل و یحیی بن معین حضور داشتند و هرگاه دربارهٔ مسئله‌ای اختلاف پیش می‌آمد، سخن نهایی از آنِ علی بن مدینی بود.[۵]

بعضی او را صاحب دویست تصنیف دانسته‌اند.[۶]

۴. قاسم بن سلاّم بغدادی معروف به ابو عبید (۱۵۷ ـ ۲۲۴ق): او از فقهایی همچون شریک بن عبدالله نخعی، عبدالله بن مبارک، سفیان بن عُیینه، وکیع بن جراح، و هُشَیم بن بشیر بهره برد.

او قبل از سال ۲۱۳ق وارد بغداد شد و به تدریس پرداخت و سپس در این سال به مصر رفت.[۷]

---

۱. ابواسحاق شیرازی، همان، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۲. جعفر سبحانی، همان.

۳. همان، ص ۳۹۹.

۴. اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۵۰۶.

۵. جعفر سبحانی، همان، ص ۳۹۹.

۶. همان.

۷. همان، ص ۴۴۰.

اسحاق بن راهویه دربارهٔ او می‌گفت: ابوعبید از من، احمد و شافعی عالم‌تر است.[۱]

به او بیش از بیست کتاب نسبت داده و آرای فقهی او را متمایل به آرای مالک و شافعی دانسته‌اند.[۲]

بررسی

چنان که گذشت در نیمهٔ اوّل قرن سوم هجری مذاهب مختلفی در شهرهای مختلف مملکت اسلامی وجود داشت که مشهورترین آن‌ها در بغداد مذهب مالکی، حنفی و شافعی بود و آرای آنان نزد فقها از احترام فراوانی برخوردار بود.

هم‌چنین بعضی از فقها همانند ابوثور و اسحاق بن راهویه برای خود مذهبی مستقلّ که متمایل به بعضی از مذاهب یاد شده بود، اتخاذ کرده بودند.

بنابراین، در روایاتی که در آن‌ها احتمال تقیه وجود دارد، در این دوره نباید از فتاوای این مذاهب غافل ماند. اما آرای احمد بن حنبل از سال ۲۳۲ق یعنی پس از واقعهٔ «المحنة» در بغداد مشهور گشت که این دوره مصادف با بخش اعظم امامت امام هادی علیه‌السلام (۲۲۰ ـ ۲۵۴ق) و تمام دوران امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام (۲۵۴ـ۲۶۰ق) بود که امام هادی علیه‌السلام از سال ۲۳۴ق یعنی دو سال بعد از حکومت متوکل، به سامرا احضار شد تا تحت نظر حکومت باشد.

بنابراین، در حمل بر تقیهٔ روایات امام هادی و امام حسن عسکری علیهماالسلام باید آرای احمد بن حنبل را که در این دوره علاوه بر محبوبیت اجتماعی از پشتیبانی حکومت نیز برخوردار بود، در نظر گرفت؛ هر چند از شهرت مذاهب دیگر همانند مذهب ابوحنیفه، مالک و شافعی و نیز بعضی از مذاهب منقرض شده همانند مذهب اسحاق‌بن راهویه و مذهب ابوثور کلبی نیز نباید غافل بود.

---

۱. همان و اسد حیدر، همان، ص۵۰۷.

۲. جعفر سبحانی، همان.

فصل هشتم:

قراین حمل بر تقیه

مقدمه:

تعریف و انواع قرینه

در تعریف قرینه می‌توان گفت: قرینه نشانه‌ای است که وجود آن در یک روایت، احتمال حمل آن را بر تقیه تقویت کرده یا آن احتمال را ایجاد نماید.

این تعریف هم در مورد تعارض و هم در غیر آن کارآمد می‌باشد. در بخش تعارض، اگر نشانه‌هایی که ذکر خواهد شد در روایتی وجود داشته باشد می‌تواند در صورت تساوی دو خبر در شرایط حمل بر تقیه، احتمال حمل یکی از آن‌ها را بر تقیه بیش‌تر کند. در جایی که به جای دو خبر متعارض تنها با یک خبر سروکار داریم وجود قراین می‌تواند احتمال حمل بر تقیه را در آن خبر ایجاد نماید که هر چه آن قراین بیشتر باشند آن احتمال بیش‌تر تقویت می‌شود. با نزدیک‌تر شدن آن احتمال به یقین، احتمال دیگری متولد خواهد شد و آن این‌که با توجه به شرطیّت تعارض در حمل بر تقیه، به احتمال فراوان، معارض آن خبر نیز از معصومین علیهم‌السلام صادر شده است، گرچه در کتب روایی نیامده باشد، زیرا نمی‌توان جوامع روایی موجود را به‌طور قطع حاوی همهٔ روایات معصومین علیهم‌السلام دانست.

در تعریف فوق به جای عبارت «روایت فقهی» از کلمهٔ عام «روایت» استفاده کردیم تا نشان دهیم این تعریف، روایات کلامی را نیز در بر می‌گیرد.

بدین ترتیب از بسیاری از قراین این فصل می‌توان در تشخیص احتمالی روایات تقیه‌ای کلامی نیز استفاده نمود، هر چند تاکنون جوانب بسیاری از آن دست نخورده مانده است. دربارهٔ این تعریف دو نکته را نباید از نظر دور داشت:

۱. تشخیص قرینه بودن چیزی، نسبی است و سلیقهٔ فقها در آن متفاوت است، چه بسا فقیهی امر یا اموری را قرینه دانسته و حمل بر تقیه در نظرش تقویت شود، در حالی که طبق نظر فقیه دیگر، اساساً احتمال قرینه بودن آن‌ها منتفی باشد؛ بنابراین، جایگاه این بحث در مقام استدلال صرفاً اقناعی است و برای فتوا دادن شخص فقیه مورد استفاده قرار می‌گیرد، نه اسکاتی که بتواند خصم را هم مجاب نماید.

۲. هر چه قراین بیش‌تری در یک خبر وجود داشته باشد، احتمال حمل آن بر تقیه فراوان‌تر می‌گردد. گفتنی است به طور کلی قراین حمل بر تقیه به قراین داخلی و خارجی تقسیم شود که هر یک به اقسام دیگری طبق نمودار ربرو تقسیم می‌شود:



اینک پس از این تقسیم‌بندی، مباحث این فصل را در دو گفتار، تحت عناوینِ قراین داخلی و قراین خارجی پی می‌گیریم.

گفتار اوّل:

قراین داخلی

منظور از قراین داخلی نشانه‌هایی است که در سند یا متن روایت وجود دارد و موجب تقویت احتمال تقیه در آن روایت می‌شود. این قراین خود به دو بخشِ سندی و متنی تقسیم می‌شود:

الف) قراین سندی

در این‌جا قسمتی از روایت فقهی را که به بیان حکم فقهی پرداخته متن و بقیه را به عنوان سند در نظر می‌گیریم؛ به عبارت دیگر می‌توان سند یک روایت را در این‌جا به چهار قسمت تقسیم کرد:

۱. امام معصومی که در انتهای سند قرار دارد و حکم فقهی را بیان می‌کند؛

۲. راوی بدون واسطه از امام معصوم؛

۳. قسمتی از سند که به بیان نحوهٔ ارتباط راوی با امام در گرفتن حکم دلالت می‌کند، همانند کتبی یا شفاهی بودن کیفیت اخذ حکم؛

۴. راویانِ دیگرِ واقع شده در سلسله سند (راویان با واسطه).

در هر یک از این چهار بخش ممکن است قراینی وجود داشته باشد که احتمال

حمل بر تقیه یا به عبارت عام‌تر، صدور حکم غیر واقعی را تقویت نماید که در این‌جا به تفصیل آن‌ها می‌پردازیم:

۱. امام معصوم علیه السلام

دربارهٔ امام معصوم در این‌جا دو نوع بحث مطرح می‌شود: بحث تاریخی؛ بحث تعبیرهای کنایی که با آن‌ها از معصوم علیه السلام یاد می‌شود.

۱ ـ ۱. بحث تاریخی

از بحث‌های گذشته روشن شد ائمّه معصومین علیهم السلام در تقیه موقعیت یکسانی نداشته‌اند، زیرا زمان و مکان و موقعیت اجتماعی بعضی از آن‌ها به گونه‌ای بود که احتمال تقیه را در حق آنان منتفی می‌ساخت یا نزدیک به صفر می‌رساند، در حالی که بعضی از ایشان در شرایطی قرار گرفته بودند که در بسیاری از مواقع چاره‌ای جز تقیه نداشتند. حال در این‌جا با استفاده از مباحث گذشته و نیز ذکر بعضی از نکات جدید، به ذکر موقعیت ائمّه علیهم السلام در تقیه می‌پردازیم:

ـ امام علی علیه السلام (۱۱ ـ ۳۵ ق)

حضرت علی علیه السلام در دوران اقامت خود در مدینه و کوفه (۳۵ ـ ۴۰ق) در موقعیتی بود که در برابر روایات فقهی کم‌تر به تقیه مجبور می‌شد،[1] در دوران مدینه که هنوز فقه عامه نضج نگرفته بود و فقهی مطرح نبود که حکومت آن را تأیید کند یا اقبال مردم به آن فقه، حضرت علیه السلام را مجبور به تقیه نماید. شخصیت آن حضرت به عنوان داناترین صحابی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و آگاه‌ترین فرد به سنّت آن حضرت او را در موقعیتی قرار داده بود که می‌توانست هنگام بیان حکم فقهی، آن را به گونهٔ واقعی و نه تقیه‌ای بیان کند تا موجبات تکمیل بخشی از سنّت نبوی را فراهم آورد. در این دوران به موارد

---

۱. آیة الله گلپایگانی به این مطلب این چنین تصریح می‌کند: «امیرالمؤمنین لم یکن فی تقیة فی بیان المسائل الشرعیة.» (احمد صابری همدانی، الهدایة الی من له الولایة (تقریرات درس آیة الله گلپایگانی)، ص ۸۱ و ۳۵۲).

فراوانی برمی‌خوریم که خلفا هنگام مواجه شدن با مشکلی فقهی از حضرت﵇ مشورت خواسته‌اند و به نظر ایشان عمل کرده‌اند، هم‌چنین در موارد فراوانی آن حضرت اشتباه خلفا یا دیگر مفتیان آن دوره را متذکّر شده و حکم فقهی صحیح را بیان کرده است.

اما در دوران کوفه، فقه عامه تا حدودی مسیر خود را پیدا کرده بود و احکام فراوانی بر خلاف سنّت نبوی، با عنوان سنّت شیخین، به خصوص سنّت عمر در میان مردم رایج شده بود که مسئولیت آن حضرت را در مقام بیان کنندهٔ سنّت اصیل دو چندان می‌کرد.

از بعضی روایات چنین برمی‌آید که آن حضرت در آغاز به شدت به مقابله با این احکام و سنن بدعت‌آمیز پرداخت و حکم فقهی واقعی آن‌ها را بیان کرد، اما وقتی با اعتراض شدید مردم که نگران تغییر سنّت عمر بودند، روبه‌رو شد به جهت مصلحتِ نظام، چاره‌ای جز سکوت ندید؛[1] اما هرگز از ترس مردم به خلاف واقع حکم نکرد.

بنابراین هرگاه روایتی با سند معتبر از حضرت علی﵇ در مقام بیان حکمی فقهی باشد، احتمال تقیه در آن منتفی است؛ با این حال نباید از دو نکته غافل ماند:

ـ بحث ما تنها دربارهٔ احکام فقهیی است که در آن‌ها روایتی از حضرت علی﵇ صادر شده است و سکوت حضرت در قبال احکام فقهی رایج در جامعه و هم‌چنین افعال آن حضرت از محدودهٔ بحث ما خارج است، زیرا سکوت آن حضرت را می‌توان به جهت مصالحی حمل بر تقیه نمود و از سکوت نمی‌توان تقریر احکام را نتیجه گرفت. هم‌چنین ممکن است در سیرهٔ آن حضرت به خصوص در مدینه به افعالی تقیه‌ای هم‌چون نماز گزاردن با خلفا برخورد کنیم.

ـ تنها از روایاتی از حضرت علی﵇ می‌توانیم حکم فقهی واقعی را به دست آوریم که از طرق معتبر در نزد شیعه به دست ما رسیده باشد؛ مانند آن‌که در سلسلهٔ

---

۱. به عنوان مثال، برای آشنایی با بسیاری از این احکام ر.ک: محمدبن‌یعقوب کلینی، الروضة من الکافی، ترجمه و شرح سید هاشم رسولی محلاتی، ص ۸۵ ـ ۹۰ که در فصل مربوط به تاریخ تقیه بخشی از آن را آوردیم.

سند آن‌ها امامان معصوم ﷺ واقع شده باشند. اما از روایاتی که عامه به آن حضرت ﷺ نسبت داده‌اند، چون احتمال جعل و تحریف می‌رود نمی‌توان حکم فقهی واقعی را به دست آورد.

البته، در مواردی که حکمی فقهی در روایات شیعه وجود نداشته باشد و عامه با طرق معتبر روایتی را از آن حضرت نقل کنند می‌توان از آن استفاده کرد؛ چنان‌که امام صادق ﷺ در حدیثی به یاران خود چنین سفارش می‌کند:

اذا انزلت بکم حادثة لاتعلمون حکمها فیما ورد عنا فانظروا الی ما رووه عن علی ﷺ فاعملوا به؛[1]

هر گاه حادثه‌ای برای شما پدید آمد که نتوانستید حکم آن را از روایات ما به دست آورید به آن‌چه عامه از حضرت علی ﷺ روایت می‌کنند، مراجعه و به آن عمل کنید.

ـ امام حسن ﷺ

دوران امام حسن (۴۱ ـ ۵۰ق) یکی از سخت‌ترین دوران‌هایی بود که شیعه در طول تاریخ با آن مواجه شد. در این دوران، شیعه و رهبران آن به شدّت تحت فشار حکومت معاویه قرار داشتند؛ شاید یکی از علل کم‌بودن روایات فقهی از آن حضرت، فشار حکومت بر آن امام و زیر نظر گرفتن اصحاب آن حضرت باشد و احتمال تقیه در اعمال و بیانات امام حسن ﷺ فراوان می‌باشد، اما با توجه به کمی روایات فقهی آن حضرت ﷺ در جوامع روایی شیعه، به موردی برخورد نمی‌کنیم که روایتی فقهی از آن حضرت حمل بر تقیه شده باشد.

گفتنی است شاید روایات فقهیی که از آن حضرت در موسوعه‌های روایی اهل سنّت هم‌چون مصنف عبدالرزاق و مجمع الزوائد نقل شده و با مبانی شیعه ناهماهنگ است، بر فرض صدور، به جهت تقیه صادر شده باشد؛ بنابراین از ارزش استدلالی برخوردار نمی‌باشد.

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۶۴ ح ۴۷.

ـ امام حسین ﷺ

دوران امامت امام حسین ﷺ (۵۰ ـ ۶۱ق) نیز همانند دوران امامت برادرش با سخت‌ترین فشارهای حکومتی همراه بود. روایات فقهی صادر شده از آن حضرت نیز بسیار اندک است و در موسوعه‌های روایی شیعه روایتی نمی‌بینیم که بتوان حمل بر تقیه کرد.

چنان‌که دربارهٔ امام حسن ﷺ گفته شد اگر روایتی با سند معتبر در کتب روایی عامه از آن حضرت آمده و با مبانی فقهی شیعه در تعارض می‌باشد، می‌توان احتمال حمل بر تقیه را در نظر گرفت.

ـ امام زین‌العابدین ﷺ

امام سجاد ﷺ نیز دوران امامت خود (۶۱ ـ ۹۵ق) را در سخت‌ترین شرایط سپری کرد، زیرا از سویی حکومت اموی در اوج قدرت خود به سر می‌برد و همهٔ گفتار و کردار آن حضرت را زیر نظر داشت و از سویی فقه مدینه، مراحل تدوین خود را می‌گذراند و در بسیاری از موارد با فقه شیعه ناهماهنگ بود؛ بنابراین می‌توان احتمال تقیه را در روایات فقهی آن امام نیز فراوان دانست.

البته روایات فقهی آن حضرت در جوامع روایی شیعه چندان نیست که در آن‌ها نیز موارد تقیه اندک است. تنها روایاتی را می‌توان حمل بر تقیه نمود که با سند معتبر در جوامع روایی اهل سنّت از آن حضرت ﷺ نقل شده و با مبانی شیعه در تعارض است.

ـ امام باقر ﷺ

در مورد احتمال تقیه در روایات امام باقر ﷺ دو گونه روایت از زبان فرزندش امام صادق ﷺ نقل شده است.

در گونهٔ اوّل، امام صادق ﷺ بعضی از فتواهای تقیه‌ای آن حضرت را بیان می‌کند؛ چنان‌که دربارهٔ حکم حیواناتی که با پرندگان شکاری همانند باز و شاهین شکار می‌شوند چنین می‌فرماید:

پدرم در زمان بنی امیه به حلال بودن شکارهایی که با باز و شاهین کشته می‌شدند،

فتوا می‌داد و از آن‌ها تقیه می‌نمود، اما من از آن‌ها تقیه نمی‌کنم (و می‌گویم)، آن‌چه این دو پرندهٔ شکاری می‌کشند حرام است.[۱]

در گونهٔ دوم به روایاتی می‌رسیم که وقتی امام صادق﵇ ناگزیر به صدور فتواهای تقیه‌ای برای بعضی از اصحاب خود می‌شود و با سؤال آنان در مورد علّت تفاوت فتواهای ایشان با فتاوی پدرش مواجه می‌گردد می‌فرماید:

ان الشیعة اتوا ابی مسترشدین فافتاهم بمرّ الحق و اتونی شکاکاً فافتیتهم بالتقیة؛[۲]

شیعیان برای یافتن پاسخ پرسش‌های خود به پدرم مراجعه می‌کردند و پدرم در جواب آن‌ها حق را می‌گفت هرچند تلخ بود، اما آن‌ها به من در حال شک مراجعه می‌کنند، من برای آن‌ها فتوای تقیه‌ای صادر می‌کنم.

در توجیه این اختلاف باید گفت بیش‌تر دوران امامت امام باقر﵇ (۹۵ـ۱۱۴ق) از لحاظ سیاسی در یکی از سخت‌ترین شرایط واقع شده بود، زیرا بنی‌امیه هنوز در اوج قدرت بودند، به گونه‌ای که نُه سال از زندگی آن حضرت با دوران حکومت هشام بن عبدالملک (۱۰۵ـ۱۲۵ق) که یکی از قدرتمندترین خلفای اموی به‌شمار می‌رفت مصادف بود و امام در برخورد با آنان گاهی ناگزیر به صدور فتواهای تقیه‌ای می‌شد. اما در همین دوران با باز شدن فضای فرهنگی و آغاز تدوین فقه شیعه، شیعیان تشنهٔ معارف، از سر اخلاص به دور آن حضرت جمع شدند و شروع به فراگیری فقه شیعه نمودند و حضرت در مقابل این شیعیان، بدون تقیه به بیان احکام فقهی پرداختند.

بنابراین، گرچه شرایط سیاسیِ دوران امامت امام باقر﵇ همانند دوران امامت پدرش بود، اما به علّتی که گفته شد احتمال تقیه در روایات امام باقر﵇ که به وسیلهٔ شیعیان روایت شده بسیار اندک می‌باشد؛ شاید به همین دلیل صاحب جواهر می‌فرماید:

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۱۶، ح ۱۲.

۲. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۱۳۵، ح ۲۹۴ و ر.ک: ص ۹۲، ح ۱۰۹ (قریب به این مضمون).

کانت التقیة فی زمانه [ای الباقر﵇] فی غایة الضعف؛[1]

تقیه در زمان آن حضرت بسیار اندک بود.

نه آن‌که شرایط سیاسی مناسبی در زمان آن حضرت ایجاد شده باشد.

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که ممکن است روایاتی با اسناد معتبر در کتب روایی اهل سنّت از آن حضرت نقل شده باشد که در صورت ناهماهنگی با مبانی فقه شیعه، احتمال حمل آن‌ها بر تقیه فراوان است، زیرا ممکن است آن حضرت با لحاظ شرایط اجتماعی یا طبق مذهب راوی به پرسش‌های راویان پاسخ داده باشد و روایات گونهٔ دوم امام صادق﵇ فقط در مورد روایاتی که راویان آنان شیعه بودند مصداق داشته، نه روایاتی با راویان اهل سنّت.

ـ امام صادق﵇

بیش‌ترین روایات فقهی شیعه از زبان امام صادق﵇ بیان شده است، هم‌چنان‌که بیش‌ترین موارد تقیهٔ فقهی و نیز حمل بر تقیه را در روایات آن حضرت مشاهده می‌کنیم. هم‌چنین دوران امامت آن حضرت (۱۱۴ ـ ۱۴۸ق) یکی از طولانی‌ترین دوران‌های امامت ائمّه﵈ به شمار می‌رود.

امام صادق﵇ اگرچه در مقطعی از دورهٔ امامت خود به خصوص پس از حکومت هشام (۱۲۵ق) تا دههٔ اوّل حکومت منصور (۱۳۶ ـ ۱۶۹ق) یعنی تا سال ۱۴۵ قمری توانست آزادانه به نشر حقایق و معارف بپردازد، اما عللی از قرار زیر باعث صدور روایات تقیه‌ای از آن حضرت﵇ می‌شد:

۱. تقیه از حکومت در دوران هشام و منصور؛

۲. پراکندگی اصحاب آن حضرت از جهت مذهب که در مواردی حضرت، طبق مذهبِ فقهی پرسشگران جواب می‌داد؛

۳. حفظ جان اصحاب خود؛

۴. شکاک بودن بعضی از اصحاب حضرت، چنان‌که در روایت پیشین به آن اشاره شد.

---

۱. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۹، ص ۳۶۳.

بنابراین، احتمال تقیه در روایات آن حضرت حتی اگر ناقل آن، اصحاب خاصی همانند زراره باشد فراوان است.

ـ امام کاظم‌ﷺ

دورهٔ امامت امام کاظم‌ﷺ (۱۴۸ ـ ۱۸۳ق) نیز یکی از طولانی‌ترین دوره‌های امامت ائمّه‌ﷺ بود، اما با فشارها و سخت‌گیری‌های حکومت، حضرت‌ﷺ نتوانست همانند پدرش به نشر معارف بپردازد. حکومت عباسی در اوج قدرت خود به سر می‌برد و همهٔ اعمال و اقوال حضرت را به جهت ترس از قیام شیعیان در نظر داشت و هنگامی که ترس حکومت به اوج خود رسید چاره‌ای جز زندانی کردن حضرت و سپس به شهادت رسانیدن او ندید؛ از این رو باید گفت احتمال تقیه در روایات امام کاظم‌ﷺ بسیار است و فقهایی همانند صاحب جواهر در بسیاری موارد این نکته را یادآور شده‌اند.[۱]

ـ امام رضاﷺ

بخشی از دورهٔ امامت امام رضاﷺ (۱۸۳ ـ ۲۰۳ق) در حکومت هارون (۱۷۰ ـ ۱۹۳ق) گذشت که سخت با خاندان اهل بیتﷺ دشمن بود، پس به احتمالِ زیاد آن حضرت در این زمان به تقیه پرداخته است.

بخش دوم دورهٔ امامت آن حضرت با درگیری‌های امین و مأمون (۱۹۳ ـ ۱۹۸ق) و حکومت مأمون (۱۹۸ ـ ۲۱۸ق) مصادف بود که حضرت در این مدت از آزادی بیش‌تری برخوردار شدند. و می‌توان احتمال تقیه را در این دوران بسیار اندک دانست.

بنابراین اگر تاریخ روایتی از امام رضاﷺ مشخص باشد می‌توان به احتمال تقیه یا عدم آن اظهار نظر کرد وگرنه باید با قراین دیگری که گفته خواهد شد، به احتمال تقیه پی برد.

---

۱. به عنوان مثال ایشان در جواهر الکلام، ج ۲، ص ۱۵ درباره حمل روایتی بر تقیه چنین می‌نگارد: «و یؤیده [أی الحمل علی التقیة] انها مروية عن الکاظمﷺ و قد کانت التقیة فی زمانه فی غایة الشدّة» و شبیه این تعبیر در ج۱۵، ص۳۹۱ آمده است و در ج۱۳، ص۲۰۸ می‌گوید: «[تحمل الروایة علی التقیة] ... خصوصاً و المروی عنه فیه موسی بن جعفرﷺ المعروف حاله فی زمانه».

ـ امام جواد علیه السلام

دورهٔ امامت امام جواد علیه السلام (۲۰۳ ـ ۲۲۰ق) را می‌توان دورهٔ نسبتاً آزادی برای نشر معارف دانست، زیرا بیش‌تر این دوران در زمان حکومت مأمون (۱۹۸ ـ ۲۱۸ق) واقع شده بود که برخلاف پدرانش خیلی با امام سخت نمی‌گرفت، علاوه بر این‌که فضای مذهبی نسبتاً بازی در مورد مسائل فقهی در زمان او ایجاد شده بود.

آزادی شیعه در این دوران به گونه‌ای بود که بعضی از اصحاب آن حضرت از عمل به کتب روایی اصحاب امام باقر یا امام صادق علیهما السلام می‌پرسیدند که به علّت تقیه آن‌ها را کتمان کرده بودند و در آن زمان به علّت وجود آزادی نسبی به جامعهٔ شیعه عرضه شده بود.[1]

بنابراین، احتمال تقیه را در روایات فقهی آن حضرت علیه السلام که شیعیان نقل کرده‌اند، باید بسیار اندک دانست.

ـ امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام

دوران امامت امام هادی علیه السلام (۲۲۰ ـ ۲۵۴ق) و امام حسن عسکری علیه السلام (۲۵۴ ـ ۲۶۰ق) نیز با سخت‌ترین فشارهای حکومتی همراه بود، به گونه‌ای که در تمام دوران ۳۴ سالهٔ امامت امام هادی علیه السلام تنها تعداد اندکی از روایات فقهی از آن حضرت به جا مانده است؛ اگر ناقلان این روایات را یاران خالص آن دو امام علیهما السلام بیابیم می‌توانند احتمال حمل بر تقیه را تضعیف نماید، گرچه ممکن است این فشارها و حفظ جان اصحاب، احتمال حمل بر تقیه را تقویت نماید.

بنابراین در روایات فقهی این دو امام می‌توان احتمال تقیه فراوان دانست.

ـ حضرت حجت (عج)

حضرت حجت (عج) در دوران غیبت صغرا (۲۶۰ ـ ۳۲۹ق) از طریق نواب خاص خود با شیعیان در ارتباط بود و احکام فقهی را برای آن‌ها بیان می‌کرد. گرچه از نظرِ سیاسی شرایطِ بسیار نامناسبی بر این دوران حاکم بود، اما از آن‌جا که ارتباط آن

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸، ح ۲۷.

حضرت تنها با نواب خاص بود و روایات فقهی آن حضرت عمدتاً در مقام پاسخ به سؤالات شیعیان صادر شده است می‌تواند در مقام بیان حکم واقعی باشد؛ بنابراین، باید احتمال تقیه را در روایات فقهی آن حضرت کاملاً منتفی بدانیم.

۲ ـ ۱. تعابیر کنایی

در میان روایات فقهی به مواردی برخورد می‌کنیم که به جای ذکر نام یا کنیه یا لقب معروف امام‌ﷺ از الفاظ کنایی استفاده شده است که این امر می‌تواند احتمال تقیه‌ای بودن چنین روایاتی را گسترش دهد، زیرا چنین عدولی می‌تواند مبیّن شرایط خفقان زمان صدور روایت باشد تا جایی که راوی را از تصریح به نام و کنیه و لقب معروف امام‌ﷺ بازداشته است و این شرایط همان‌طور که راوی را به تقیه کشانده می‌تواند در نقل محتوا هم به تقیه وادارد.

در میان روایات بیش‌تر دربارهٔ امام کاظم و امام هادی‌ﷺ به چنین الفاظی برخورد می‌کنیم، تعابیری هم‌چون «العبد الصالح»[۱]، «العالم»[۲] و «ابوابراهیم»[۳] دربارهٔ امام کاظم‌ﷺ و تعابیری هم‌چون «الشیخ»[۴] و «الفقیه»[۵] در مورد امام هادی‌ﷺ به کار رفته است. هم‌چنین در بعضی از روایات لفظ «الرجل» به کار رفته است که به احتمال قوی منظور از آن، امام هادی یا امام‌حسن عسکری ﷺ می‌باشد.[۶]

اما دربارهٔ روایات مضمره (روایاتی که در آن‌ها به جای ذکر نام امام‌ﷺ از ضمیر

---

۱. موارد آن به قدری فراوان است که ما را از دادن نشانی بی‌نیاز می‌کند.

۲. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۵۴ به نقل از: فقه الرضا، ص ۱۰ و ۱۱.

۳. به عنوان مثال ر.ک: الاستبصار، ج ۲، ص ۴۰، ح ۳ و ص ۱۶۸، ح ۵.

۴. به عنوان مثال ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۴، ح ۳؛ راوی چنین می‌گوید: «کتبت الی الشیخ یعنی الهادیﷺ» که مکاتبه‌ای بودن این حدیث نیز قابل توجه است.

۵. به عنوان مثال ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴۵۴، ح ۱؛ «عن محمد بن عبدالله الحمیری قال: کتبت الی الفقیه».
این حدیث نیز مکاتبه‌ای است که احتمال تقیه را افزایش می‌دهد.

۶. به عنوان مثال ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۱۲۵، ح ۴؛ «عن ابی‌القاسم الصیقل و ولده قال کتبوا الی الرجل جعلنا الله فداك...» و ج ۶، ص ۲۳۶، ح ۲؛ «عن علی بن بلال قال: کتبت الی الرجلﷺ اسأله...».

استفاده شده است و راوی با تعابیری همچون «سألته»، «سمعته یقول» و «عنه» روایت را نقل می‌کند) دو نظر وجود دارد:

بعضی معتقدند روایات مضمره در اصل چنین نبوده‌اند، بلکه به جهت نقل آن‌ها در جوامع چهارگانهٔ روایی شیعه به این صورت درآمده‌اند و نمونهٔ بارز این گونه مضمرات را مضمرات سماعه می‌دانند؛ با این بیان که سماعه در کتاب خود در ابتدای هر بخش نام امامی را که از او سؤال کرده، ذکر نموده و هنگام ذکر روایات بعدی از آن امام با ضمیر یاد کرده است، که چنین امری برای مراجعه کننده به کتابِ او هیچ ابهامی ایجاد نمی‌کند و هنگامی که صاحبان جوامع روایی چهارگانه به نقل روایات سماعه در کتب خود پرداختند سند آن روایات را عیناً همانند سماعه ذکر کردند، بدون آن‌که مرجع ضمیر را مشخص نمایند. طبق این احتمال، روایات مضمره نمی‌تواند نشانه‌ای برای حمل بر تقیه مورد استفاده قرارگیرد.

اما بعضی دیگر، اضمار را عملی از ناحیهٔ راوی و به جهت تقیه دانسته‌اند و مشخص شدن امام‌ﷺ را به علم مخاطب راوی واگذاشته‌اند که نمونهٔ آن را علاوه بر مضمرات سماعه، مضمرات زراره و محمد بن مسلم می‌دانند، به ویژه این امر دربارهٔ مضمرات علی بن یقطین واضح‌تر می‌باشد.[1]

این گروه ادعای گروه اوّل را بعید دانسته و چنین بیان داشته‌اند:

> چنین اضماری بدون تصریح به نام امام‌ﷺ باعث سقوط حجیّت روایت می‌گردد و اگر امر چنان بود که گروه اوّل ادعا می‌کنند، بر صاحبان جوامع روایی لازم بود در مقدمه کتاب خود این نکته را متذکر شوند و یا این‌که در هنگام نقل روایات، اضمار را به تصریح تبدیل نمایند، هم‌چنان‌که در مورد مضمرات راویانی همچون «عبدالله بن جعفر حمیری» در قرب الاسناد چنین کرده‌اند.[2]

بنابراین، طبق نظر گروه دوم، اضمار را می‌توان قرینه‌ای برای حمل بر تقیه

---

۱. به عنان مثال ر.ک: شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۳، ص ۱۳۷، ح ۸.

۲. با استفاده از: جعفر سبحانی، اصول الحدیث و احکامه، ص ۹۴. مؤلف این کتاب خود، نظر دوم را برمی‌گزیند.

دانست، زیرا نفس اضمار خود دلیل بر وجود خفقان شدیدی است که راوی را از تصریح به نام امام﵇ باز داشته است و می‌توان با تعمیم وجود این شرایط به صدور روایات، تقیه را احتمال داد.

البته روایاتی راکه در آن به جای ذکر نام امام﵇ از تعبیر «احدهما» استفاده شده است مضمره نمی‌دانند، زیرا منظور در این گونه روایات که بیش‌تر زراره آن‌ها را نقل می‌کند، امام باقر و امام صادق﵈ می‌باشد که به جهت روایت فراوان زراره و امثال او از هر دو امام و مخلوط شدن احتمالی روایات آن دو به این صورت ذکر شده است؛ بدین ترتیب این تعبیر، ربطی به بحث تقیه پیدا نمی‌کند.

تعبیر دیگری که شایسته است در این‌جا مورد توجه قرار گیرد تعبیر «بعض الصادقین» است که در بعضی از روایات وارد شده است[1] و ممکن است این احتمال را پدید آورد که راوی برای تقیه این‌گونه تعبیر کرده است.[2] با این وصف ـ چنان‌که بعضی از فقها متذکر شده‌اند[3] ـ این احتمال وجود دارد که اصولاً ممکن است منظور راوی از این تعبیر، امام معصوم﵇ نباشد؛ در نتیجه روایت از حجیّت ساقط می‌شود و دیگر بحث دربارهٔ تقیه درست به نظر نمی‌رسد.

۲. راویان بی‌واسطه

به نظر می‌رسد در روایات چهار گروه از راویان بدون واسطه، می‌توان احتمال تقیه را بیش‌تر دانست:

راویان عامی؛ راویان زیدی؛ راویان شیعی که در دستگاه حکومتی دارای منصبی بوده‌اند؛ بعضی از اصحاب خاص ائمّه﵈.

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۱، «عبدالله بن المغیرة عن بعض الصادقین».

۲. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱، ص ۳۱۴.

۳. همان و میرزا علی غروی تبریزی، التنقیح (تقریرات درس آیة الله خوئی)، ج ۲، ص ۳۶.

۱ ـ ۲. راویان عامی

در میان راویان به نام گروهی برخورد می‌کنیم که از عامه بوده یا قبلاً مذهب اهل‌سنّت را داشته‌اند. با وجود موثق بودن بسیاری از این افراد طبق معیارهای رجالیون، می‌توان احتمال حمل بر تقیه به معنای اعم (یعنی مطلق عدم بیان حکم واقعی) را در روایات این گروه جاری دانست چرا که امام در بعضی موارد، در مقام بیان حکم، متناسب با مذهب راوی حکم می‌کرده است. برای سهولت کار در این‌جا اسامی این گروه را که عمدتاً از کتاب معجم رجال الحدیث استخراج کرده‌ایم می‌آوریم، با تذکّر این نکته که روایات بسیاری از این افراد، هم اکنون در کتب معتبر روایی شیعه موجود است:[۱]

۱. ابراهیم بن ابی رجاء شیبانی مکنا به ابواسحاق و معروف به ابن ابی هرات از اصحاب امام صادق‌ﷺ.[۲]

۲. احمد بن حارث زاهد، از اصحاب امام رضاﷺ.[۳]

۳. اسحاق بن بشیر (بشر) معروف به ابوحذیفه کاهلی خراسانی از اصحاب امام صادق‌ﷺ.[۴]

۴. اسماعیل بن ابی زیاد معروف به سکونی شعیری از اصحاب امام صادق‌ﷺ (از او حدود هشتاد روایت به نقل از امام صادق‌ﷺ در کتب روایی فقهی شیعه نقل شده است).[۵]

۵. اصرم بن حوشب بجلی از اصحاب امام صادق‌ﷺ.[۶]

---

۱. منظور از عبارت «کتب روایی معتبر شیعه» در این گونه مباحث رجالی که به موسوعهٔ نفیس معجم رجال الحدیث ارجاع داده می‌شود، کتبی است که مبنای کار این موسوعه بوده است، یعنی کتب اربعه (کافی، فقیه، تهذیب الاحکام و الاستبصار) و دو کتاب کامل الزیارات و تفسیر قمی.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۱۹۴، شمارهٔ ۸۰

۳. همان، ج ۲، ص ۶۴، شمارهٔ ۴۷۷.

۴. همان، ج ۳، ص ۳۹، شمارهٔ ۱۱۲۴.

۵. همان، ص ۱۰۵، شمارهٔ ۱۲۸۳.

۶. همان، ص ۲۲۵، شمارهٔ ۱۵۱۰.

۶. جعفر بن عماره همدانی خارقی (حارفی یا حارثی) کوفی مکنا به ابوعماره از اصحاب امام صادق﵇.[۱]

۷. جعفر بن محمد بن اشعث از اصحاب امام صادق﵇ که پس از مدتی شیعه شد.[۲]

۸. حاتم بن اسماعیل مدنی (متوفای ۱۸۶ق) از اصحاب امام صادق﵇.[۳]

۹. حسن بن عماره کوفی (متوفای ۱۵۳ق) از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق﵈ (از او روایاتی از امام باقر و امام صادق ﵈ در کتب روایی شیعه موجود است).[۴]

۱۰. حسین بن علوان کلبی از اصحاب امام صادق﵇ (از او حدود نود روایت در کتب روایی معتبر شیعه نقل شده است).[۵]

دربارهٔ او این احتمال نیز داده شده که به جهت تقیه خود را عامی معرفی می‌کرده و در واقع شیعه بوده است.[۶]

۱۱. حفص بن غیاث نخعی کوفی قاضی مکنا به ابوعمرو (متوفای ۱۹۴ق). او از اصحاب امام صادق و امام کاظم ﵈ بود و مدتی از طرف هارون سمت قضاوت را در بغداد به عهده داشت. (از او ۸۷ روایت در کتب روایی شیعه نقل شده است).[۷]

۱۲. حماد بن زید از اصحاب امام صادق﵇.[۸]

۱۳. حماد بن شعیب، ابوشعیب حمانی کوفی از اصحاب امام صادق﵇.[۹]

۱۴. حماد بن یزید از اصحاب امام صادق﵇.[۱۰]

---

۱. همان، ج ۴، ص ۸۵، شمارهٔ ۲۲۰۷.

۲. همان، ص ۱۰۴، شماره ۲۲۴۹.

۳. همان، ص ۱۸۴، شمارهٔ ۲۴۳۳ و ۲۴۳۴.

۴. همان، ج ۵، ص ۷۶، شمارهٔ ۳۰۳۸.

۵. همان.

۶. همان، ج ۶، ص ۳۱، شمارهٔ ۳۴۹۹.

۷. همان، ص ۱۴۸، شمارهٔ ۳۸۰۸.

۸. همان، ص ۲۰۶ و ۲۰۷، شمارهٔ ۳۹۳۲ و ۳۹۳۴.

۹. همان، ص ۲۰۸، شمارهٔ ۳۰۴۱.

۱۰. همان، ص ۲۴۱، شمارهٔ ۳۹۷۹.

۱۵. خالد بن طهمان معروف‌به ابوالعلاء خفاف سلولی از اصحاب امام باقر علیه السلام.[۱]

۱۶. ربیعة بن ابی عبدالرحمان معروف به ربیعة الرأی (متوفای ۱۳۶ق) از اصحاب امام سجاد و امام باقر علیهما السلام.[۲]

۱۷. رقبة (رفید یا رقید) بن مصقله از اصحاب امام باقر علیه السلام.[۳]

۱۸. زافر بن عبدالله الایادی از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۴]

۱۹. زفر بن سوید جعفی کوفی از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۵]

۲۰. سالم بن ابی جعد اشجعی کوفی از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۶]

۲۱. سعید بن مسیّب مخزومی از اصحاب امام سجاد علیه السلام و یکی از فقهای هفت‌گانهٔ مدینه (فقهای سبعه)، که از او چهارده روایت در کتب معتبر روایی شیعه نقل شده است.[۷]

۲۲. سفیان بن عیینة بن ابی‌عمران هلالی از فقهای صاحب مذهب اهل سنّت و از اصحاب امام صادق علیه السلام (۲۲ روایت از او در کتب معتبر روایی شیعه نقل شده است).[۸]

۲۳. ضحاک بن محمد (مخلد) شیبانی بصری از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۹]

۲۴. طلحة بن زید ابوالخزرج نهدی شامی از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام (۱۵۶ روایت از او در کتب روایی معتبر شیعه نقل شده است).[۱۰]

۲۵. عبّاد بن جریح از اصحاب امام باقر علیه السلام.[۱۱]

---

۱. همان، ج ۷، ص ۲۸، شمارهٔ ۴۱۹۵.

۲. همان، ص ۱۷۷ و ۱۷۸ و ۱۸۰، شمارهٔ ۴۵۴۲، ۴۵۴۳ و ۴۵۵۳.

۳. همان، ص ۲۰۰ و ۲۰۱، شمارهٔ ۴۶۱۱ و ۴۶۱۵.

۴. همان، ص ۲۱۳، شمارهٔ ۴۶۴۴.

۵. همان، ص ۲۶۵، شمارهٔ ۴۶۷۵.

۶. همان، ج ۸، ص ۱۲، شمارهٔ ۴۹۳۳.

۷. همان، ص ۱۳۲، شمارهٔ ۵۱۸۰.

۸. همان، ص ۱۵۷، شمارهٔ ۵۲۳۶.

۹. همان، ج ۹، ص ۱۴۵، شمارهٔ ۵۹۵۱ و ۵۲۵۹.

۱۰. همان، ص ۱۶۳، شمارهٔ ۶۰۱۱.

۱۱. همان، ص ۲۱۲، شمارهٔ ۶۱۲.

۲۶. عبّاد بن صهیب البصری از اصحاب امام باقر و امام صادق ﷺ (۲۷ روایت از او در کتب روایی معتبر شیعه نقل شده است).[۱]

۲۷. عبدالعزیز بن سلمه ماجشون مدنی از اصحاب امام صادق ﷺ.[۲]

۲۸. عبداللّه برقی از اصحاب امام سجاد ﷺ.[۳]

۲۹. عبداللّه بن جریح (جریج) مکّی از اصحاب امام باقر ﷺ.[۴]

۳۰. عبداللّه بن شُبْرُمة ضبی بجلی از اصحاب امام سجاد و امام صادق ﷺ و یکی از فقهای صاحب مذهب اهل سنّت که مدتی قضاوت کوفه را از طرف منصور بر عهده داشت.[۵]

۳۱. عبدالملک بن (عبدالعزیز بن) جریج از اصحاب امام صادق ﷺ.[۶]

۳۲. عطاء بن سائب از اصحاب امام سجاد ﷺ.[۷]

۳۳. عمار بن خباب ابومعاویه بجلی دهنی کوفی از اصحاب امام صادق ﷺ.[۸]

۳۴. فضیل بن عیاض بصری از اصحاب امام صادق ﷺ.[۹]

۳۵. محمد بن اسحاق مدنی از اصحاب امام باقر ﷺ (متوفای ۱۵۱ق). او همان محمد بن اسحاق بن یسار صاحب سیرهٔ ابن اسحاق می‌باشد.[۱۰]

۳۶. محمد بن مسلم بن شهاب معروف به زهری از اصحاب امام سجاد ﷺ.[۱۱]

۳۷. محمد بن منکدر از اصحاب امام سجاد ﷺ.[۱۲]

---

۱. همان، ص ۲۱۴، شمارهٔ ۶۱۳۶.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۲۹، شمارهٔ ۶۵۴۱.

۳. همان، ص ۷۵، شمارهٔ ۶۶۳۵.

۴. همان، ص ۱۳۶، شمارهٔ ۶۷۴۷ و ۶۷۴۸.

۵. همان، ص ۲۱۴، شمارهٔ ۶۹۱۴.

۶. همان، ج ۱۱، ص ۱۸ و ۲۱، شمارهٔ ۷۲۸۹ و ۷۲۹۴.

۷. همان، ص ۱۴۴، شمارهٔ ۷۶۸۸.

۸. همان، ج ۱۲، ص ۲۵۲، شماره ۸۶۳۲.

۹. همان، ج ۱۳، ص ۳۳۱، شماره ۹۴۲۶.

۱۰. همان، ج ۱۵، ص ۷۳، شمارهٔ ۱۰۲۰۷.

۱۱. همان، ج ۱۷، ص ۲۵۶، شمارهٔ ۱۱۷۸۰ و ۱۱۷۸۱.

۱۲. همان، ص ۲۷۸، شمارهٔ ۱۱۸۳۸.

۳۸. محمد بن میمون ابونصر زعفرانی از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۱]

۳۹. مندل بن علی العتری (العنزی) از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۲]

۴۰. موسی بن عمیر هذلی از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۳]

۴۱. وهب بن وهب بن عبداللّه بن زمعه قرشی معروف به ابوالبختری از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۴]

۴۲. یحیی بن سعید القطان از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۵]

۴۳. یحیی بن یحیی تمیمی (متوفای ۲۲۶ق) از اصحاب امام رضا علیه السلام.[۶]

۲ ـ ۲. راویان زیدی

زیدیه مذهب خود را منتسب به زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلام (متولد ۸۰ق) می‌دانند که در سال ۱۲۱ یا ۱۲۲ قمری در قیام علیه هشام بن عبدالملک به شهادت رسید.[۷]

پس از شهادت زید، یکی از یاران او به نام ابوخالد عمرو بن خالد واسطی کتابی با نام المجموع تألیف کرد که مدّعی بود حاوی روایات و نظریات فقهی زید می‌باشد. سند آن روایات عمدتاً از طریق زید به ائمّه علیهم السلام منتهی می‌شد، اما آرای فقهی مندرج در آن به آرای فقهی اهل سنّت بسیار نزدیک بود. این کتاب بعدها یکی از مهم‌ترین منابع فقهی زیدیه به شمار آمد و فقهای زیدیه عمدتاً در استخراج احکام فقهی به آن توجه می‌کردند.[۸]

---

۱. همان، ص ۲۹۴، شمارهٔ ۱۱۸۸۰.

۲. همان، ج ۱۸، ص ۳۳۱، شمارهٔ ۱۲۶۴۳.

۳. همان، ج ۱۹، ص ۶۲، شمارهٔ ۱۲۸۲۳.

۴. همان، ص ۲۱۰ ـ ۲۱۴، شماره ۱۳۱۹۸ ـ ۱۳۲۰۱.

۵. همان، ج ۲۰، ص ۵۴، شمارهٔ ۱۳۵۱۸.

۶. همان، ص ۹۵، شمارهٔ ۱۳۶۰۲.

۷. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۱۷.

۸. محمد ابو زهره، تاریخ المذاهب الفقهیة، ص ۶۷۴ ـ ۶۷۸.

زیدیه اگرچه در برتری حضرت علی‌ﷺ برای تصدّی خلافت با شیعهٔ امامیه هم‌عقیده‌اند و به همین جهت در کتاب‌های ملل و نحل جزء فرقه‌های شیعه به حساب آمده‌اند، اما در بسیاری از عقاید کلامی همانند جواز تقدیم مفضول بر افضل در امامت[۱] و نیز در بسیاری از احکام فقهی خود به ویژه در معاملات به اهل سنّت ـ به خصوص مذهب حنفی ـ نزدیک‌ترند[۲]؛ بنابر این بهتر است در هنگام برشمردن مذاهب فقهی، جزء مذاهب اهل سنّت به شمار آیند، گرچه شخص زید را شیعه می‌دانیم.[۳]

زیدیه از همان آغاز به سه شاخهٔ اصلی جارودیه و سلیمانیه و بتریه (صالحیه) تقسیم شدند[۴] که از میان آن‌ها بتریه از جهت فقهی فعال‌تر از دیگر شاخه‌ها بود؛ از این رو در میان راویان ائمّه‌ﷺ به نام تعداد فراوانی از آن‌ها برخورد می‌کنیم. نزدیکی این شاخه به مذاهب عامه ـ اهل سنّت چنان بود که در بعضی از کتاب‌های رجالی شیعه از بعضی افراد منتسب به آن با عنوان «بتری عامی» یاد می‌شود.[۵]

---

۱. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۴۹ ـ ۲۵۴.

۲. محمد ابو زهره، همان، ص ۶۸۰ ـ ۶۸۵.

۳. برای اطلاع از احوال زید ر.ک: ابوفاضل اردکانی، قیام و شخصیت زید بن علی‌ﷺ.

۴. برای اطلاع از احوال این گروه‌ها، ر.ک: شهرستانی، همان، ص ۲۵۵ ـ ۲۶۵ و مامقانی، مقباس الهدایه، ج ۲، ص ۳۴۷ ـ ۳۵۵.

۵. شهرستانی آن‌ها را یاران کثیر النواء می‌داند و مذهب آن‌ها را با مذهب یاران حسن بن صالح بن حی (صالحیه) متحد به شمار می‌آورد و سپس به نقل عقاید کلامی آن‌ها می‌پردازد (الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۶۱ ـ ۲۶۴).

مامقانی وجوه مختلفی را برای تسمیهٔ این گروه به این نام از قرار زیر نقل می‌کند.

۱. به آنها بتریه می‌گویند، زیرا آن‌ها پیروان مغیرة بن سعد (سعید) بودند که دست او ابتر (ناقص) بود.

۲. به آن‌ها بتریه گویند، زیرا هنگامی که از دشمنان شیخین (ابوبکر و عمر) تبری جستند، زید عصبانی شد و خطاب به آن‌ها گفت:

«أتبرؤون من فاطمةﷺ بترتم امرنا بترکم الله؛

آیا از فاطمه‌ﷺ بیزاری می‌جویید، شما کار ما را ابتر کردید، پس خدا شما را ابتر گرداند».

۳. به آن‌ها بتریّه (به معنای هلاکت) می‌گویند و علّت آن همان علّت فوق است با این تفاوت که کلام زید را این‌چنین نقل می‌کنیم:

←

با توجه به احتمال تقیهٔ امام‌ﷺ از آن‌ها یا افتا طبق مذاهب آن‌ها در روایات این افراد از ائمّه‌ﷺ، در این‌جا به ذکر نام راویان آن‌ها که بدون واسطه از ائمّه‌ﷺ حدیث نقل کرده‌اند، می‌پردازیم:

۱. ثابت بن هرمز معروف به ابوالمقدام الحداد از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق ﷺ که بعضی او را بتری دانسته‌اند.[۱]

۲. حسن بن صالح بن حی (متوفای ۱۹۹ق) از اصحاب امام باقر و امام صادق‌ﷺ و رهبر فرقهٔ صالحیه. از او تعداد ۳۳ روایت در کتب روایی معتبر شیعه نقل شده است. در کتب رجال شیعه او را بتری دانسته‌اند[۲] که از همین‌جا می‌توان به متحد بودن این دو فرقه از جهت فقهی پی برد.

۳. حکم بن عتیبه (عیینة) ابومحمد کندی کوفی (متوفای ۱۱۴ق) از اصحاب امام سجاد و امام باقر و امام صادق‌ﷺ که در کتب رجال شیعه بتری معرفی شده است[۳] و ما قبلاً در ذیل بررسی فقه عامه در زمان ائمّه‌ﷺ با توجه به سال وفات او (۱۱۴ق) و سال شهادت زید (۱۲۱ یا ۱۲۲ق) عدم صحت این انتساب را ثابت کردیم.

۴. زیاد بن منذر ابوالجارود همدانی از اصحاب امام باقر و امام صادق‌ﷺ که شاخهٔ جارودیه به او منتسب است. در حدیثی منسوب به امام باقرﷺ از او با عنوان سرحوب

← «أتبرؤون من فاطمةﷺ تبرأتم (تبرتم) امرنا يتركم الله؛
آیا از فاطمه بیزاری می‌جویید، امر ما را (در میان مردم) بیزار کردید (یا امر ما را هلاک کردید) خداوند شما را هلاک گرداند» (مقباس الهدایه، ج ۲، ص ۳۵۰ـ۳۵۲).
این گروه در زمان امام صادقﷺ بسیار فعال بودند که از روایت زیر نیز می‌توان گسترش فعالیت آن‌ها را به دست آورد:
امام صادقﷺ دربارهٔ آن‌ها می‌فرماید:
«لو ان البترية صف واحد ما بين المشرق و المغرب ما اعزالله لهم دينا؛ اگر بتریه (از نظر تعداد چنان فراوان شوند که) صف واحدی را در میان مشرق و مغرب تشکیل دهند. خداوند دین آن‌ها را عزیز نخواهد گردانید». (مقباس الهدایة، ج ۲، ص ۳۵۲).

۱. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۳۹۸، شمارهٔ ۱۹۷۱.
۲. همان، ج ۴، ص ۳۶۰، شماره ۲۸۷۳.
۳. همان، ج ۶، ص ۱۷۲، شمارهٔ ۳۸۶۵.

(مرد بلندقامت) یاد شده است، لذا به پیروان او سرحوبیه نیز می‌گویند.[۱]

۵. سعید بن خیثم ابو معمر هلالی از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام که بعضی او را از «دعات زید» (مبلغین زید) به شمار آورده‌اند.[۲]

۶. سلمة بن کهیل ابو یحیی حضرمی از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام که به بتریه منتسب شده است.[۳]

۷. علی بن عمر سنانی از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام.[۴]

۸. عمر بن ریاح (رباح) الزهری از اصحاب امام باقر و امام صادق و امام کاظم علیهم السلام که در بعضی از کتب رجالی با عنوان بتری معرفی شده است.[۵]

۹. عمرو بن جمیع ازدی بصری از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام که بتری بوده است. او مدتی قضاوت ری را بر عهده داشت.[۶]

۱۰. عمرو بن خالد ابوخالد واسطی از رؤسای زیدیه و منتسب به بتریه و از اصحاب امام باقر علیه السلام که راوی کتاب المجموع زید می‌باشد. از او روایات فراوانی به نقل از زید به نقل از پدرانش در کتب روایی شیعه موجود است، هم‌چنان‌که روایاتی از امام باقر علیه السلام نیز نقل کرده است.[۷]

۱۱. عمرو (عمر) بن قیس ماصر از اصحاب امام باقر علیه السلام و از شاخهٔ بتریه.[۸]

۱۲. غالب بن عثمان همدانی شاعر، از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۹]

۱۳. غیاث بن ابراهیم از اصحاب امام باقر علیه السلام و از شاخهٔ بتریه.[۱۰]

---

۱. همان، ج ۷، ص ۳۲۱، شمارهٔ ۴۸۰۵.
۲. همان، ج ۸ ص ۱۱۸، شمارهٔ ۵۱۳۰.
۳. همان، ص ۳۰۸، شمارهٔ ۵۳۷۱.
۴. همان، ج ۱۲، ص ۱۰۳، شمارهٔ ۸۳۳۴.
۵. همان، ج ۱۳، ص ۳۵، شمارهٔ ۸۷۳۷.
۶. همان، ص ۸۱، شمارهٔ ۸۸۶۹.
۷. همان، ص ۹۳، شمارهٔ ۸۸۹۳.
۸. همان، ص ۱۲۲، شمارهٔ ۸۹۷۱.
۹. همان، ص ۲۲۲، شمارهٔ ۹۲۶۰.
۱۰. همان، ص ۲۳۱، شمارهٔ ۹۲۸۰.

۱۴. قیس بن ربیع اسدی کوفی از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام و از شاخهٔ بتریه.[۱]

۱۵. کثیر بن قاروند (کاروند) ابواسماعیل، معروف به کثیر النواء، از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام که مذهب بتریه به او منتسب است.

در بعضی از روایات، بیزاری امام صادق علیه السلام از او نقل شده است.[۲]

۱۶. محمد بن زید، از اصحاب امام باقر علیه السلام از شاخهٔ بتریه.[۳]

۱۷. محمد بن سالم بیاع القصب از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۴]

۱۸. مسعدة بن صدقه از اصحاب امام باقر علیه السلام و از شاخهٔ بتریه.[۵]

۱۹. معمر بن خیثم از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام که در بعضی از کتب رجالی از داعیان (مبلغان) زیدی مطرح شده است.[۶]

۲۰. مقاتل بن سلیمان بجلی از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام و از شاخهٔ بتریه.[۷]

۲۱. منصور بن معتمر ابوعتاب (ابوغیاث) سلمی کوفی از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام و از شاخهٔ بتریه.[۸]

۲۲. هارون بن سعد عجلی کوفی، از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۹]

۲۳. یحیی بن سالم الفراء از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۱۰]

---

۱. همان، ج ۱۴، ص ۹۲، شمارهٔ ۹۲۴۸.
۲. همان، ص ۱۰۷، شمارهٔ ۹۷۰۷.
۳. همان، ج ۱۶، ص ۹۶، شمارهٔ ۱۰۷۸۲.
۴. همان، ص ۱۰۶، شمارهٔ ۱۰۸۰۶.
۵. همان، ج ۱۸، ص ۱۳۷، شمارهٔ ۱۲۲۷۶.
۶. همان، ص ۲۶۲، شمارهٔ ۱۲۵۱۷.
۷. همان، ص ۳۱۱، شمارهٔ ۱۲۶۰۴.
۸. همان، ص ۳۵۲، شمارهٔ ۱۲۶۸۳.
۹. همان، ج ۱۹، ص ۲۲۶، شمارهٔ ۱۳۲۲۹.
۱۰. همان، ج ۲، ص ۵۲، شمارهٔ ۱۳۵۰۷ و ۱۳۵۰۸.

۲۴. یوسف بن حارث، ابوبصیر، از اصحاب امام باقر علیه السلام و از شاخهٔ بتریه.[۱]

۳ـ ۲. راویان شیعی متصدی مناصب حکومتی

در میان راویان شیعی از ائمّه معصومین علیهم السلام، به افرادی بر می‌خوریم که برای مدّتی تصدی یکی از مناصب بالای حکومتی همانند قضاوت و امور دیوانی و خزانه‌داری و فرمانداری شهرهای مختلف را بر عهده داشته‌اند و در همان حال نیز با ائمّه علیهم السلام در ارتباط بوده و احیاناً روایاتی را نیز از آن‌ها شنیده و بعدها نقل کرده‌اند.

با توجه به حرمت اوّلیهٔ کمک به حاکمان ظالم در فقه شیعه و روایات آن[۲] درمی‌یابیم که تصدی آن‌ها عمدتاً با اذن امام علیه السلام به جهت مصلحت برتر بوده که حرمت اوّلیه را تحت الشعاع خود قرار می‌داده است.[۳] چنین موقعیّت حساسی طبعاً این اقتضا را داشته که امام علیه السلام کمال مراقبت را در حفظ جان این عناصر نفوذی خود داشته باشد، زیرا آشکار شدن عقاید واقعی آنان چه بسا منجر به نابودی آن‌ها می‌شده است؛ بنابراین می‌توانیم احتمال تقیه در روایات این گروه را فراوان بدانیم؛ به ویژه این احتمال را می‌توانیم بیش‌تر دربارهٔ قاضیان تقویت کنیم، زیرا آن‌ها بیش‌تر از گروه‌های دیگر در معرض صدور احکام فقهی قضایی بوده‌اند؛ بنابراین اگر در باب قضا به روایاتی از این دسته رسیدیم که با مبانی فقه شیعه و روایات دیگر در تعارض بود می‌توانیم به احتمال تقیه آن‌ها را ناظر به بیان حکم واقعی ندانیم. حال در این‌جا برای سهولت امر، نام تعدادی از این شیعیان را برمی‌شماریم.

۱. حمید از اصحاب امام صادق علیه السلام. او در روایتی از امام صادق علیه السلام از حکم تولیتِ منصبی سؤال می‌کند که حکومت بر عهدهٔ وی نهاده است.[۴]

---

۱. همان، ص ۱۶۶، شمارهٔ ۱۳۷۸۹.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۳۵ـ۱۳۸، باب ۴۵ (تحریم الولایة من قبل الجائر الّا ما استثنی).

۳. همان، ص ۱۳۹ـ۱۴۴، باب ۴۶، (جواز الولایة من قبل الجائر لنفع المؤمنین و الدفع عنهم و العمل بالحق بقدر الامکان).

۴. همان، ج ۱۲، ص ۱۳۶، ح ۵.

۲. زیاد بن ابی سلمه از اصحاب امام کاظم﵇.[۱] در گفت‌وگویی که میان امام کاظم﵇ و او واقع شده مسئله تصدی شغل حکومتی او مطرح شده است.[۲]

۳. داود بن زربی ابوسلیمان خندقی بندار، از اصحاب امام صادق و امام کاظم﵇. از او با عنوان «اخص الناس بالرشید» یعنی نزدیک‌ترین مردم به هارون‌الرشید یاد شده است. او با منصور عباسی نیز ارتباط نزدیکی داشت و امام﵇ جهت حفظ جان او از گزندِ منصور، وی را به وضوی تقیه‌ای سفارش کرد.[۳]

۴. سعد بن صلت بجلی کوفی قاضی از اصحاب امام صادق﵇.[۴]

۵. سعد بن ظریف (طریف) از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق﵇ که مدتی به امر قضاوت اشتغال داشت.[۵] بعضی او را با «سعد الاسکاف» که راوی ۲۹ روایت از امام باقر و امام صادق ﵇ در کتب روایی معتبر شیعه است و نیز با سعد الخفاف یکی دانسته‌اند.[۶]

۶. عبدالله بن سنان بن طریف، از اصحاب امام صادق و امام کاظم﵇ که مدت‌ها سمت خزانه‌داری خلفایی چون منصور و مهدی و هادی و هارون را بر عهده داشت.[۷] از او تعداد ۱۱۴۶ روایت در کتب روایی معتبر شیعه موجود است.[۸]

۷. علی بن یقطین بن موسی بغدادی.[۹] او در دستگاه حکومتِ هارون دارای منصب مهمی بود، اما این‌که منصب وزارت را داشت صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا در کتب تاریخ از این منصب ذکری به میان نیامده است. به نظر می‌رسد شهرت شغل

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۳۰۳، شمارهٔ ۴۷۶۶.
۲. حرّ عاملی، همان، ج ۱۲، ص ۱۳۰، ح ۹.
۳. سید ابوالقاسم خوئی، همان، ص ۱۰۱، شمارهٔ ۴۳۸۷.
۴. همان، ج ۸، ص ۶۷، شمارهٔ ۵۰۴۱.
۵. علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص ۳۵۳.
۶. سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج ۸، ص ۶۷، شمارهٔ ۵۰۴۳.
۷. همان، ج ۱۰، ص ۲۰۹، شمارهٔ ۶۹۰۸.
۸. همان، ص ۲۰۳، شمارهٔ ۶۹۱۵.
۹. همان، ج ۱۲، ص ۲۲۷، شمارهٔ ۸۵۸۷.

وزارت برای او از روایتی در قرب الاسناد گرفته شده باشد که در آن‌جا صاحب کتاب، ضمن نقل حدیثی، خود این جمله را اضافه می‌کند «و کان [ای علی بن یقطین] وزیراً لهارون».[۱] از او ۱۸۷ روایت در کتب روایی معتبر شیعه نقل شده است.[۲]

۸. عنبسة بن بجاد عابد مولی بنی اسد از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام که مدتی به سمت قضاوت اشتغال داشت.[۳]

۹. قاسم بن بهرام ابوهمدان از اصحاب امام صادق علیه السلام که مدتی سمت قضاوت شهر هیت را بر عهده داشت.[۴]

۱۰. محمد بن قیس ابونصر اسدی کوفی از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام که از نزدیکان خلفایی چون عمر بن عبدالعزیز و یزید بن عبدالملک به شمار می‌رفته است.[۵]

۱۱. معاویة بن صالح اندلسی قاضی از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۶]

۱۲. نوح بن دراج نخعی از اصحاب امام صادق علیه السلام که مدتی قاضی کوفه بود. این‌که شیخ او را از عامه دانسته، صحیح نیست، بلکه او شیعهٔ صحیح الاعتقادی بوده است.[۷] شاید علّت انتساب او به عامه، اصرار شدید او به اخفای عقیدهٔ خود بوده است.

۱۳. یحیی بن سعید بن قیس انصاری مدنی (متوفای ۱۴۳ق) از اصحاب امام صادق علیه السلام که مدتی سمت قضاوت شهر هاشمیه را از طرف منصور بر عهده داشت.[۸]

۱۴. یحیی بن یعقوب ابوطالب قاضی از اصحاب امام صادق علیه السلام.[۹]

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۴۳، ح ۱۶.
۲. سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج ۱۲، ص ۲۲۷، شمارهٔ ۸۵۸۷.
۳. همان، ج ۱۳، ص ۱۶۰، شمارهٔ ۹۰۹۲.
۴. همان، ج ۱۴، ص ۱۴، شمارهٔ ۹۴۸۵.
۵. همان، ج ۱۷، ص ۱۷۴، شمارهٔ ۱۱۶۳۱.
۶. همان، ج ۱۸، ص ۲۰۷، شمارهٔ ۱۲۴۴۹.
۷. همان، ج ۱۹، ص ۱۷۹، شمارهٔ ۱۳۱۰۴.
۸. همان، ج ۲۰، ص ۵۳ شمارهٔ ۱۳۵۱۴.
۹. همان، ص ۹۷، شمارهٔ ۱۳۶۰۷.

۱۵. یعقوب بن اسحاق سکیت، ابویوسف از اصحاب امام جواد﵇ که از وی روایاتی نقل می‌کند. او مدتی سمت تعلیم دو فرزند متوکل را بر عهده داشت. او پس از اظهار عقیدهٔ شیعی خود به دست متوکل به شهادت رسید.[۱]

۱۶. یعقوب بن یزید بن حماد انباری سلمی از اصحاب امام کاظم و امام رضا و امام جواد و امام هادی﵈ که مدتی سمت دیوانی (کتابت) منتصر عباسی را بر عهده داشت. از او تعداد ۳۵۶ روایت در کتب روایی معتبر شیعه نقل شده است.[۲]

۱۷. ابو سعید قاضی از اصحاب امام صادق﵇.[۳]

۴ ـ ۲. بعضی از اصحاب خاص ائمه﵈

با بررسی شرح حال بعضی از اصحاب خاص ائمه﵈ به این نتیجه می‌رسیم که آن‌ها از سویی در جامعه دارای موقعیتی بوده‌اند و از سوی دیگر انتساب آن‌ها به مذهب شیعه و ائمه﵈ نه تنها باعث زوال آن موقعیت می‌شده، بلکه گاهی جان آن‌ها را نیز در خطر می‌انداخته است؛ از این رو در میان روایاتی که این گروه از ائمه﵈ نقل می‌کنند می‌توانیم این احتمال را بدهیم که امام﵇ به جهت شناخته نشدن آن‌ها و حفظ جانشان، حکم واقعی را بیان نکرده باشد.

به نظر می‌رسد مناسب‌ترین راه برای شناخت این‌گونه راویان مراجعه به روایاتی است که ائمه﵈ دربارهٔ اصحاب خود بیان کرده‌اند. در میان این روایات به دو دسته روایات مدح و ذم برمی‌خوریم که با فرضِ صدور هر دو دسته می‌توانیم به این نتیجه برسیم روایات ذمّ برای نفی ظاهری انتساب آن‌ها به تشیّع صادر شده است، مثلاً امام صادق دربارهٔ زراره تعبیر «سوراخ کردن کشتی به جهت صرف‌نظر کردن سلطان از آن» را به کار برده‌اند.[۴]

---

۱. همان، ص ۱۲۹، شمارهٔ ۱۳۷۱۲.

۲. همان، ص ۱۴۷، شمارهٔ ۱۳۷۴۹.

۳. همان، ج ۲۱، ص ۱۷۱، شمارهٔ ۱۴۳۱۷.

۴. همان، ج ۶، ص ۲۴۷، شمارهٔ ۴۶۶۲.

در این‌گونه روایات عمدتاً روایات مدح متأخر از روایات ذمّ است که این خود نشانه‌ای بر صدور تقیه‌ای روایاتِ ذم برای مصالحی مهم همچون حفظ جان اصحاب خاص می‌باشد. با بررسی اجمالی شرح حال راویان، ورود این دو دسته روایات را دربارهٔ اصحاب زیر به دست آوردیم:

۱. اسماعیل بن جابر جعفی: او از امام باقر و امام صادق‌ﷺ حدود صد روایت نقل می‌کند که هم اکنون در کتب روایی معتبر شیعه وجود دارد؛ با وجود این در مذمّت او از امام صادق‌ﷺ نقل شده است:

هلك المتريسون (المستريبون) فی ادیانهم منهم زرارة و برید و محمد بن مسلم و اسماعیل؛

شکاکان در دین هم چون زرارة، برید بن معاویه، محمد بن مسلم و اسماعیل به هلاکت افتادند.[۱]

از ذکر اسماعیل در ردیف اصحاب خاص چون زراره و محمد بن مسلم و برید می‌توان به جایگاه والای او پی برد.

۲. برید بن معاویه بجلی عجلی: او یکی از اصحاب خاص امام باقر و امام صادق‌ﷺ بود که روایات فراوانی در ستایش او از زبان امام صادق‌ﷺ وارد شده است؛ به گونه‌ای که در یکی از روایات، امام‌ﷺ او را همانند زراره و محمد بن مسلم از محبوب‌ترین مردم نزد خود ذکر کرده است. وی در رجال شیعه یکی از اصحاب اجماع شمرده شده و در کتب معتبر روایی ۲۴۸ روایت از او نقل شده است.[۲] با این حال، چنان‌که در شرح حال اسماعیل دیدیم، امام‌ﷺ وی را از شکاکان در دین معرفی می‌کند که می‌تواند به جهت حفظ جان یا موقعیت او صادر شده باشد.[۳]

۳. جابر بن یزید جعفی: از اصحاب خاص امام باقر و امام صادق‌ﷺ. او از اصحاب

---

۱. همان، ج ۳، ص ۱۱۵، شمارهٔ ۱۳۰۲.

۲. این رقم چنین به دست می‌آید: ۴۲ روایت به عنوان برید (همان، شمارهٔ ۱۶۶۵)، ۸۵ روایت به عنوان برید بن معاویة البجلی، ۳۲ روایت به عنوان برید بن معاویة العجلی و ۸۹ روایت به عنوان برید العجلی (همان، شمارهٔ ۱۶۸۱).

۳. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۲۸۷، شمارهٔ ۱۶۷۳.

خاص امام باقر﵇ بود که به گفتهٔ خویش هفتاد هزار (یا هفتاد) حدیث از آن حضرت﵇ شنید که آن‌ها را برای کسی دیگر نقل نکرد، نیز پنجاه هزار روایت از آن حضرت دریافت کرد که هیچ یک از اصحاب دیگر آن‌ها را نشنیده بودند.

هنگامی که هشام بن عبدالملک خواست سمت قضاوت را به وی واگذار کند، مدتی خود را به دیوانگی زد. دربارهٔ او گفته شده است که علم ائمّه﵈ به دو نفر منتهی شده: سلمان و جابر.

احادیثی در مدح جابر از سوی ائمّه﵈ صادر شده است، با این حال هنگامی که از امام صادق﵇ دربارهٔ او سؤال می‌کنند می‌فرماید:

او را جز یک مرتبه نزد پدرم ندیدم و او نزد من نیامد.

صدور این حدیث را می‌توان حدیثی توریه‌ای و به جهت مصلحتی چون حفظ جان جابر دانست. از او تعداد ۴۵ روایت (با عنوان‌های جابر بن یزید ابو عبدالله الجعفی هفده روایت، جابر بن یزید الجعفی نوزده روایت و جابر الجعفی نُه روایت) در کتب معتبر شیعه آمده است.[۱]

۴. زرارة بن اعین: او از اصحاب خاص امام باقر و امام صادق﵇ بود که هم اکنون تعداد ۲۰۹۴ روایت از او در کتب روایی معتبر شیعه موجود است. امام صادق﵇ در روایتی می‌فرماید:

اگر زراره و امثال او نبود آثار پدرم از بین می‌رفت.

هم‌چنین روایات فراوان دیگری از امام صادق﵇ در ستایش او وارد شده است که در بعضی از آن‌ها دربارهٔ او تعبیراتی چون «هو من حفاظ الدین»، «من السابقین المقرّبین»، «من النجباء»، «من امناءاللّه علی حلاله و حرامه»، «هو من القوامین بالقسط» وارد شده است. با این حال، متجاوز از بیست روایت در مذمت او وارد شده است.

امام صادق﵇ در پیامی که به دست پسرش عبداللّه بن زراره برای او فرستاد، صدور این روایات را همانند سوراخ کردن کشتی به منظور صرف نظر کردن سلطان از

---

۱. همان، ج ۴، ص ۱۷، شمارهٔ ۲۰۲۵.

آن می‌داند و در همین پیام، امام﵇ گوشه‌ای از احکام تقیه‌ای راکه به زراره تعلیم داده، یادآور می‌شود. در رجال شیعه، زراره از اصحاب اجماع شمرده شده است.[۱]

۵. صفوان بن یحیی، ابومحمد بجلی بیاع سابری (متوفای ۲۲۰ق): او از اصحاب امام کاظم و امام رضا و امام جواد﵇ به شمار می‌رود و تعداد ۱۱۸۱ روایت از وی در کتب روایی معتبر شیعه موجود است. روایاتی در ستایش او از سوی امام جواد﵇ صادر شده است. در روایتی امام جواد﵇ وی را به علّت مخالفت با خود لعن می‌کند، در حالی که در روایت دیگر دربارهٔ او و محمد بن سنان می‌فرماید:

رضی الله عنهما برضایی عنهما فما خالفانی قط؛

خداوند از آن‌ها به جهت خوشنودی من از آن‌ها خشنود باشد که آن دو هرگز مرا مخالفت نکردند.

علاوه بر کثرت روایات نقل شده از او، هم‌چنین طولانی بودن مصاحبت او با سه امام معصوم﵈ این روایت می‌تواند دلیلی بر صدور تقیه‌ای روایتِ نکوهش باشد؛ صفوان نیز در رجال شیعه از اصحاب اجماع شمرده شده است.[۲]

۶. محمد بن سنان ابوجعفر زاهری: از اصحاب امام کاظم و امام رضا و امام جواد﵈ می‌باشد که تعداد ۷۹۷ روایت از او در کتب معتبر روایی شیعه موجود است. او یکی از کسانی است که در کتب رجال شیعه، بیش‌ترین بحث و گفت‌وگو را به خود اختصاص داده است. روایاتی در ستایش او از سوی امام جواد﵇ نقل شده است، در حالی که روایات نکوهش‌کننده‌ای نیز از همین امام دربارهٔ او صادر شده و در بعضی از آن‌ها مورد لعن قرار گرفته است. تعارض این دو دسته روایات را می‌توانیم با روایت زیر که از سوی امام جواد﵇ خطاب به او صادر شده است توجیه کنیم:

یا محمد! کیف انت اذا لعنتك و برئت منك و جعلتك محنة للعالمین اهدی بك من اشاء و اضل بك من اشاء؛

---

۱. همان، ج ۶، ص ۲۱۸، شمارهٔ ۴۶۶۲.

۲. همان، ج ۹، ص ۱۳۳، شمارهٔ ۵۹۲۲.

ای محمد، حال تو چگونه خواهد بود وقتی تو را لعنت کنم و از تو بیزاری بجویم و تو را وسیلهٔ آزمایش عالمیان قرار دهم که هر که را بخواهم با تو هدایت کرده و هر که را بخواهم به ضلالت و گمراهی افکنم.[۱]

۷. محمد بن مسلم بن ریاح الاوقص الطحان (متوفای ۱۵۰ق): او از اصحاب خاص امام باقر و امام صادق ﷺ و راوی ۲۲۷۶ روایت است که در کتب معتبر روایی شیعه موجود است. او می‌گوید من از امام باقر ﷺ سی هزار و از امام صادق ﷺ شانزده هزار حدیث شنیدم.

روایات فراوانی در ستایش او از امام صادق ﷺ نقل شده و در بسیاری از آن‌ها از وی به همراه کسانی هم‌چون زراره، تمجید شده است. در بعضی از روایات، او از حواریون (یاران خاص) امام باقر و امام صادق ﷺ به شمار آمده است. با این حال، روایاتی نیز در لعن او از امام صادق ﷺ صادر شده که صدور تقیه‌ای آن‌ها واضح است. محمد بن مسلم در رجال شیعه از اصحاب اجماع به شمار می‌آید.[۲]

۸. مفضل بن عمر جعفی: او از اصحاب خاص امام صادق ﷺ و نیز از اصحاب امام کاظم ﷺ بود که از او تعداد ۱۰۶ روایت در کتب معتبر روایی شیعه موجود است. او نیز همانند محمد بن سنان در رجال شیعه فراوان مورد گفت‌وگو واقع شده است. هم‌چنین دربارهٔ او دو دسته روایات در مدح و ذمّ وی وارد شده که در بعضی از روایات برای او تعبیراتی چون کافر و مشرک به کار رفته است.[۳]

۹. یونس بن عبدالرحمان: او از اصحاب امام کاظم و امام رضا ﷺ به شمار می‌رود که تعداد ۲۶۳ روایت از او در کتب معتبر روایی شیعه موجود است.

روایات فراوانی از ائمّه ﷺ در ستایش او وارد شده که در یکی از آن‌ها امام رضا ﷺ از او به سلمان زمان خود یاد کرده است. با این حال در بعضی روایات که از زبان امام

---

۱. همان، ج ۱۶، ص ۱۵۱، شمارهٔ ۱۰۹۱۱.
۲. همان، ج ۱۷، ص ۲۴۷، شمارهٔ ۱۱۷۷۹.
۳. همان، ج ۱۸، ص ۲۹۲، شمارهٔ ۱۲۵۸۶.

کاظم﵇ بیان شده است او و اصحابش مورد لعن آن حضرت واقع شده‌اند. در رجال شیعه او از اصحاب اجماع به شمار آمده است.[۱]

۳. چگونگی ارتباط راوی با امام﵇

راوی ممکن است به دو صورت مکاتبه و مشافهه با امام﵇ ارتباط پیدا کرده باشد که در این‌جا به بررسی هر کدام می‌پردازیم:

۱ـ۳. مکاتبه

احتمال تقیه در مکاتبات بیش از روایات مشافهه است، زیرا نامه می‌توانست به عنوان سندی کتبی بهانهٔ مناسبی به دست دشمنان ائمّه﵈ و شیعیان برای کوبیدن آن‌ها بدهد؛ به عبارت دیگر، خطر حساسیّت این امر تا بدان حدّ بود که در بعضی از موارد راوی در نامهٔ خود تصریح می‌کند مورد سؤال جایی است که هیچ نیازی به تقیه نیست، اما امام﵇ باز به گونه‌ای جواب می‌دهد که احتمال حمل بر تقیه هنوز در آن موجود می‌باشد، نمونهٔ آن را می‌توانیم در روایت زیر ببینیم:

> علی بن کیسان الصنعانی قال: کتبت الی ابی الحسن الثالث﵇ اسأله عن السجود علی القطن و الکتان من غیر تقیة و لاضرورة فکتب الیّ: ذلك جائز؛[۲]
>
> علی بن کیسان صنعانی می‌گوید نامه‌ای به امام هادی﵇ نوشتم و از او دربارهٔ سجده بر پنبه و کتان در حالتی که هیچ تقیه و ضرورتی وجود ندارد پرسش نمودم. امام در پاسخ نگاشت این کار جایز است.

در حالی که در روایات دیگر صراحتاً جواز سجده بر پوشیدنی‌ها به طور کلی[۳] و

---

۱. همان، ج ۲۰، ص ۱۹۸، شمارهٔ ۱۴۸۳۴.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۵۹۵، ح ۷.

۳. همان، ص ۵۹۱، ح ۱ و ص ۵۹۲، ح ۲ و ص ۵۹۳، ح ۱۱.

به خصوص پنبه و کتان[۱] نفی شده است. در خصوص این روایت و مشابه آن،[۲] بعضی وجود احتمال تقیه در آن را چنین توجیه کرده‌اند:

آن‌چه بر امام لازم است جواب دادن به گونه‌ای است که در آن، مصلحتِ پرسش‌کننده و غیر او یعنی شیعیان با تقیه یا غیر آن رعایت شود، اگر چه پرسش کننده اصرار داشته باشد که فتوای غیر تقیه‌ای را به دست آورد.[۳]

یا گفته‌اند:

سؤال راوی از حکم حالت غیر تقیه‌ای در وظیفهٔ امام علیه السلام تأثیری ندارد و امام علیه السلام که آشناتر به وظیفهٔ خود است هر گاه موازین تقیه را تمام ببیند به فتوای تقیه اقدام می‌نماید.[۴]

در بسیاری از کتب فقهی به مسئله احتمال تقیه در مکاتبات اشاره شده است.[۵]

۲ ـ ۳. مشافهه

روایات مشافهه‌ای ممکن است به دو صورت نقل شود:

صورت اوّل: امام علیه السلام ابتدائاً و بدون سؤال راوی فتوا و حکم می‌دهد که در این گونه روایات احتمال تقیه کم‌تر است، برای نمونه هنگامی که حمدان فتوای امام صادق علیه السلام مبنی بر برپایی نماز جمعه با اهل سنّت را بیان کرد زراره به او گفت این فتوا درست نیست و امام از تو تقیه کرده است. اما حمدان در جواب گفت:

کیف اتقانی و انا لم اسأله هو الذی ابتدأنی؛

---

۱. همان، ص ۵۹۲، ح ۳ و ۶.

۲. همان، ص ۵۹۵، ح ۶.

۳. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۴۲۵.

۴. مرتضی بروجردی، مستند العروة الوثقی، کتاب الصلاة (تقریرات درس آیة الله خوئی)، ج ۲، ص ۱۴۵.

۵. به عنوان مثال ر.ک: ابن فهد حلی، المهذب البارع، ج ۱، ص ۲۲۹، ص ۳۴۰؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۱، ص ۳۴۶؛ شهید اوّل، ذکری الشیعه، ص ۱۵۹؛ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۱۰۵ و ۱۴۱ و حاج آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۱۷۹ و ۱۴۱.

چگونه از من تقیه کرده است، در حالی که من چیزی نپرسیدم و امام‌ﷺ خود ابتدائاً این حکم را برای من بیان کرد.[۱]

از این سخن می‌توانیم نتیجه بگیریم که اصحاب در آن زمان چنین می‌پنداشتند که احتمال تقیه در روایات ابتدایی کم‌تر است.

یکی از فقها در توجیه بعید بودن احتمال تقیه در این‌گونه روایات چنین می‌گوید:

و بَعُد التقیة لانه نقل الخبر من غیر سؤال احد و مثل ذلك یبعد التقیة فیه لانه لم یظهر ضرورة للانشاء من عنده بغیر سؤال ؛

تقیه در این خبر بعید است، زیرا امام‌ﷺ این خبر را بدون آن‌که کسی از او پرسش نموده باشد، بیان کرده است و تقیه در مثل این مورد بعید است، زیرا ضرورتی برای انشای این خبر بی‌هیچ سؤالی ظاهر نشده است (پس خبر در مقام بیان حکم واقعی و نه تقیه‌ای صادر شده است).[۲]

روایاتی که در آن‌ها راوی، بیان امام‌ﷺ را با عبارات «قال» و «قال لی» و «حدثنی» و عبارات دیگری که صراحت در بیان ابتدایی امام‌ﷺ دارد نقل کرده باشد از این گروه می‌باشد. اما روایاتی که در آن‌ها کلام امام‌ﷺ با حرف «عن» یا کلمهٔ «سمعت» بیان شده است اعم از این دسته و دستهٔ بعدی است، زیرا در هنگامی که کلام امام‌ﷺ در جواب سؤال راوی بیان شده است نیز عبارت «عن الامام‌ﷺ» یا «سمعت عنه» صدق می‌کند.

صورت دوم: صورت دیگر از روایات مشافهه‌ای آن است که امام‌ﷺ حکم را در جواب سؤال راوی یا فرد دیگری بیان کرده باشد. با بیان گذشته روشن می‌شود احتمال تقیه در این‌گونه روایات به جهت رعایت مذهب راوی یا خوف از حضور بیگانگان نسبت به دستهٔ قبلی بیش‌تر است. این‌گونه روایات را می‌توان از راه عباراتی چون «سألت» و «اخبرنی من سأله» و «سأله انسان و انا حاضر» و «قلت له» که در اوّل این‌گونه روایات آمده است شناخت.

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۳، ص۲۸، ح ۸.

۲. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۵، ص ۴۰.

۴. راویان با واسطه

از آن‌جا که ما دربارهٔ حمل کلام امام﵇ بر تقیه بحث می‌کنیم راویانِ با واسطه نمی‌توانند در این جهت نقشی داشته باشند، اما اگر دامنهٔ بحث را بگستریم و آن را به همهٔ مواردی که احتمالاً حکمی غیرواقعی در روایات شیعه پدید آمده تعمیم بدهیم. بررسی راویانِ باواسطه می‌تواند در این جهت مؤثر باشد، برای مثال، عامی بودن راویان یا زیدی بودن آن‌ها می‌تواند این احتمال را تقویت کند که آن‌ها تنها به ذکر روایاتی از راویانِ بی‌واسطه پرداخته‌اند که موافق با مذهب آن‌ها بوده است، اگر چه از نظر شیعه احتمال تقیه در این روایات بر فرض اثبات صدور آن‌ها فراوان باشد؛ به عبارت دیگر می‌توانیم احتمالِ گزینشی عمل کردن این دسته راویان را زیاد بدانیم.

شاید به همین جهت باشد که در بعضی از موسوعه‌های فقهی شیعه، هنگامی که مؤلفان آن‌ها بخواهند غیر واقعی بودن مضمون روایاتی را بیان کنند سراغ سند رفته و آن را با عباراتی هم‌چون عبارات زیر بیان کرده‌اند:

طریق هذا الخبر رجال العامّة والزیدیة ولم یرو غیرهم وما هذا سببه لا یجب العمل به؛[1]

در سند این خبر رجال عامی و زیدی واقع شده‌اند و غیر از آنها کسی این روایت را نقل نکرده است و عمل به روایتِ این‌چنینی واجب نیست.

طریقة رجال الزیدیة و یجوز ان یکون خرج مخرج التقیة ؛[2]

در سند این خبر، رجال زیدی مذهب واقع شده‌اند و می‌توان صدور آن را به جهت تقیه دانست.

رجالهما رجال العامة و ما هکذا حکمه یحمل علی التقیة ولایؤخذ به اذا کان

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۱۵، ذیل ح ۷.
۲. همان، ج ۶، ص ۱۱۵، ذیل ح ۷.

مخالفاً للاخبار کلها؛[۱]

رجال آن دو خبر عامی هستند و خبر این چنینی حمل بر تقیه می‌شود و هرگاه با همهٔ اخبار (شیعه) مخالف باشد به آن عمل نمی‌شود.

مطلب دیگری که در بخش راویان با واسطه در این جهت (یعنی احتمال نقل روایتی که حاوی حکم غیر واقعی است) نباید از نظر دور داشت مسئلهٔ راویان شیعی است که از اهل سنّت نیز روایات فراوان نقل می‌کنند. در بعضی از روایات آن‌ها به‌خصوص روایاتی که با بعضی از مبانی فقهی شیعه و نیز روایات دیگر آن در تعارض باشد این احتمال تقویت می‌شود که به جهت نقل فراوان آن‌ها از عامه، نوعی خلط در روایات آن‌ها راه یافته باشد و اشتباهاً حدیثی را که از عامه است به شیعه نسبت دهند.

به هر حال برای تکمیل این بحث مناسب است در این‌جا فهرست اسامی این سه گروه، یعنی رجال عامی، رجال زیدی و راویان شیعی که از اهل سنّت نیز نقل می‌کنند آورده شود.

۱ ـ ۴. رجال عامی

۱. احمد بن حسن قطان (احمد بن حسین قطان احمد بن حسن بن علی‌احمد بن حسن عطار): او از مشایخ صدوق می‌باشد.[۲]

۲. احمد بن عبدالملک مؤذن، ابوصالح. او با آن‌که عامی بود کتابی با عنوان کتاب الاربعین فی فضائل الزهراء علیها السلام تألیف نمود.[۳]

۳. اسحاق بن وهب حلاف. او ظاهراً از عامه بوده است، از وی روایتی در من لا یحضره الفقیه نقل شده است.[۴]

---

۱. همان، ج ۹، ص ۳۶۸، ذیل ح ۱۳.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۷۸، ۸۵، ۸۶، ۱۰۲، شماره‌های ۴۹۲، ۵۰۶، ۵۰۸ و ۵۳۵.

۳. همان، ص ۱۴۲، شمارهٔ ۶۵۱.

۴. همان، ج ۳، ص ۷۳، شمارهٔ ۱۱۸۵.

۴. جعفر بن محمد، ابو عبداللّه.[۱]

۵. حارث بن حسن طحان (حرب بن حسن طحان). از او با عنوان «عامی الروایه» یاد شده است.[۲]

۶. حسن بن عرفه، ابوالحسن. او از بزرگان عامه و از مشایخ روایی سعد بن عبداللّه اشعری به حساب می‌آید.[۳]

۷. حسین بن احمد بن محمد بن احمد ابوعبداللّه اشنانی دارمی.[۴]

۸. خلف بن محمد، المنان الکشی. او از مشایخ صدوق و احتمالاً عامی بوده است.[۵]

۹. سلیمان بن اشعث سجستانی، ابوداود (متوفای ۲۷۵ق). او از بزرگان حدیث نزد عامه به شمار می‌آید و کتاب او با عنوان سنن ابی‌داود از صحاح ستّه (کتب روایی ششگانهٔ معتبر) نزد اهل سنّت می‌باشد. کلینی در چند مورد در کتاب کافی روایاتی را نقل می‌کند که او در سند آن‌ها واقع شده است.[۶]

۱۰. عباد بن یعقوب رواجنی (متوفای ۲۵۰ق). ظاهر کلام شیخ طوسی آن است که او از عامه بوده است، اما بعضی از عامه او را رافضی می‌دانند. ممکن است این تفاوت نظرها معلول تقیه‌ای عمل کردن او بوده باشد.[۷]

۱۱. عبداللّه بن محمد بن ابی الدنیا (عبداللّه بن ابی الدنیا).[۸]

۱۲. عبداللّه بن محمد الصائغ، ابوالقاسم. وی از مشایخ روایی صدوق است و از ظاهر کلام صدوق چنین برمی‌آید که از عامه بوده است.[۹]

---

۱. همان، ج ۴، ص ۹۷، شمارهٔ ۲۲۳۵.
۲. همان، ص ۱۹۲ و ۲۴۶، شمارهٔ ۲۴۶۱ و ۲۶۲۱.
۳. همان، ص ۳۷۸، شمارهٔ ۲۹۱۶.
۴. همان، ج ۷، ص ۶۹، شمارهٔ ۴۳۲۱.
۵. همان، ج ۵، ص ۱۹۳، شماره ۳۲۹۳.
۶. همان، ج ۸، ص ۲۳۵، شمارهٔ ۵۴۱۰.
۷. همان، ج ۹، ص ۲۱۸، شمارهٔ ۶۱۴۷.
۸. همان، ج ۱۰، ص ۸۸ و ۳۰۴، شمارهٔ ۶۶۶۴ و ۷۱۰۰.
۹. همان، ص ۳۱۷، شمارهٔ ۷۱۴۷.

۱۳. عبدالله بن ولید عدنی. از یاران سفیان (ثوری) و ظاهراً از عامه بوده است.[۱]

۱۴. عبدالواحد بن عمر بن محمد بن ابی‌هاشم.[۲]

۱۵. عبیدالله بن عبدالله بن عتبه. از بزرگان فقهای عامه که در بعضی از اسناد، روایات من لا یحضره الفقیه و تهذیب الاحکام واقع شده است.[۳]

۱۶. عثمان الدقاق، ابوعمرو. او ظاهراً از عامه بوده است.[۴]

۱۷. علی بن سعید کندی. او در سند روایتی در کتاب تهذیب الاحکام واقع شده است و ظاهراً از عامه می‌باشد.[۵]

۱۸. علی بن سنان موصلی عدل. احتمالاً از عامه بوده است.[۶]

۱۹. غیاث بن کلوب بن فیهس بجلی. او در سلسله سند ۶۴ روایت در کتاب تهذیب الاحکام و الاستبصار واقع شده است که در همهٔ آن‌ها از اسحاق بن عمار روایت می‌کند.[۷]

۲۰. فضل بن یوسف. او در سلسله سندی در کتاب تهذیب الاحکام واقع شده است که شیخ در ذیل آن گفته است رجال این سند همگی از عامه و زیدیه هستند،[۸] اما مشخص نمی‌کند کدام‌یک عامی و کدام‌یک زیدی می‌باشند.

۲۱. محمد بن احمد بن علی بن حسن بن شاذان عامی از مشایخ روایی نجاشی.[۹]

۲۲. محمد بن احمد نطنزی.[۱۰]

---

۱. همان، ص ۳۶۸، شمارهٔ ۷۲۰۳.

۲. همان، ج ۱۱، ص ۳۷، شمارهٔ ۷۳۵۴.

۳. همان، ج ۱۱، ص ۷۴، شمارهٔ ۷۴۷۷.

۴. همان، ص ۱۳۰، شمارهٔ ۷۶۳۲.

۵. همان، ج ۱۲، ص ۴۰، شمارهٔ ۸۱۶۰.

۶. همان، ص ۴۶، شمارهٔ ۸۱۸۰.

۷. همان، ج ۱۳، ص ۲۳۵، شمارهٔ ۹۲۸۳.

۸. همان، ص ۳۱۷، شمارهٔ ۹۳۹۵.

۹. همان، ج ۱۵، ص ۱۴، شمارهٔ ۱۰۱۲۳.

۱۰. همان، ص ۶۰، شمارهٔ ۱۰۱۸۱.

۲۳. محمد بن ادریس حنظلی رازی، ابو حاتم. او از بزرگان عامه به شمار می‌رفت.[۱]

۲۴. محمد بن اسحاق خاصف النعل. او تمایل فراوانی به شیعه و ائمّه علیهم‌السلام داشت.[۲]

۲۵. محمد بن حسین بن حسن دیلمی جوهری. از مشایخ صدوق که احتمالاً عامی بوده است.[۳]

۲۶. محمد بن عبدالملک دقیقی. او از بزرگان اهل حدیث نزد عامه بود که سعد بن عبداللّه اشعری از او روایاتی نقل می‌کند.[۴]

۲۷. یعقوب بن ابراهیم بن سعد. از او روایتی در کتب اربعه نقل شده است. صاحب معجم می‌گوید: او ظاهراً از عامه است، زیرا سند روایتی که از وی در کتب اربعه نقل شده به ابن عباس منتهی می‌شود.[۵]

۲۸. یعقوب بن شیبه. او با آن‌که از محدثین عامه بود، اما کتبی همچون مسند امیرالمؤمنین علیه‌السلام و تفضیل الحسن و الحسین علیهما‌السلام را تألیف کرد.[۶]

۲۹. ابو حاتم رازی. از محدثین بزرگ اهل سنّت که سعد بن عبداللّه بن ابی خلف اشعری مدتی از او حدیث شنید.[۷]

۲ ـ ۴. رجال زیدی

۱. ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال ثقفی، ابواسحاق (متوفای ۲۸۳ق). او در آغاز زیدی بود و سپس به مذهب امامیه روی آورد.[۸]

---

۱. همان، ص ۶۲، شمارهٔ ۱۰۱۸۸.
۲. همان، ص ۷۴، شمارهٔ ۱۰۲۰۸.
۳. همان، ج ۱۶، ص ۶، شمارهٔ ۱۰۵۶۰.
۴. همان، ص ۲۶۱، شمارهٔ ۱۱۱۶۶.
۵. همان، ج ۲۰، ص ۱۲۸، شمارهٔ ۱۳۷۰۷.
۶. همان، ص ۱۴۱، شمارهٔ ۱۳۷۳۲.
۷. همان، ج ۲۱، ص ۱۰۴، شمارهٔ ۱۴۰۶۰.
۸. همان، ج ۱، ص ۲۶۸، شمارهٔ ۲۶۳.

۲. احمد بن رشید بن خیثم عاملی هلالی. دربارهٔ او گفته شده است احادیثش در احادیث اصحاب ما داخل شده است.[۱]

۳. احمد بن محمد بن سعید معروف به ابن عقده. او از بزرگان مشایخ کلینی به شمار می‌رود. در ۲۶ مورد در سند روایات کتب روایی معتبر شیعه واقع شده است.[۲]

۴. بشر بن ربیع. وی از شاخهٔ بتریه بود.[۳]

۵. سعید بن معتوق.[۴]

۶. سعید بن منصور. او از رؤسای زیدیه به شمار می‌رفت.[۵]

۷. عامر بن کثیرالسراج.[۶]

۸. عبادة بن زیاد اسدی. در کتاب کافی از او روایت وجود دارد.[۷]

۹. عبدالعزیز بن اسحاق بن جعفر بقال کوفی (زنده در سال ۳۲۶ق).[۸]

۱۰. عبداللّه بن المنبه. شیخ طوسی در ذیل روایتی که او در سلسله سندش واقع شده است می‌گوید رجال این سند همگی از رجال زیدیه و عامه هستند.[۹]

۱۱. علی بن حسین بن محمد قرشی معروف به ابوالفرج اصفهانی، صاحب کتاب الاغانی و مقاتل الطالبیین. شیخ از او با عنوان «زیدی المذهب» یاد کرده است.[۱۰]

۱۲. عمر بن موسی وجیهی.[۱۱]

---

۱. همان، ج ۲، ص ۱۱۷، شمارهٔ ۵۶۶.

۲. همان، ص ۲۷۴، شمارهٔ ۸۶۸.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۱۴، شمارهٔ ۱۷۳۵.

۴. همان، ج ۸، ص ۱۴۰، شمارهٔ ۵۱۸۲.

۵. همان، شمارهٔ ۵۱۸۴.

۶. همان، ج ۹، ص ۲۰۰، شمارهٔ ۶۱۰۰.

۷. همان، ص ۲۲۲، شمارهٔ ۶۱۵۶.

۸. همان، ج ۱۰، ص ۲۹، شمارهٔ ۶۵۴۳.

۹. همان، ص ۳۵۱، شمارهٔ ۷۱۷۷.

۱۰. همان، ج ۱۱، ص ۳۶۸، شمارهٔ ۸۰۶۱.

۱۱. همان، ج ۱۳، ص ۵۸، شمارهٔ ۸۸۰۸.

۱۳. عیسی بن عمر سنائی.[۱]

۱۴. محمد بن احمد بن ابراهیم بن سلیم، ابوالفضل جعفی کوفی معروف به صابونی. او در آغاز زیدی بوده و سپس مذهب امامیه را پذیرفت. او از مشایخ روایی جعفر بن محمد بن قولویه صاحب کامل الزیارات است.[۲]

۱۵. ابوالحسین بن الشیبه علوی.[۳]

۱۶. ابوالضبار. او به یکی از اصحاب زید بن علی، دانسته شده است.[۴]

۱۷. ابویعقوب مقری. او به عنوان یکی از بزرگان زیدیه معرفی شده است.[۵]

۳ـ ۴. راویان شیعیِ ناقل احادیث عامه

به علّت اختلاط عامه و خاصه، به خصوص در محافل علمی، تعداد فراوانی از راویان هر دو گروه به نقل روایات گروه دیگر می‌پرداختند که استقصای راویان هر دو گروه فرصت دیگری می‌طلبد. ما در این‌جا تنها نام تعدادی از گروه دوم (راویان شیعی ناقل احادیث عامه) راکه در بررسی اجمالی خود به دست آوردیم ذکر می‌کنیم:

۱. احمد بن ابراهیم بن (احمدبن) معلّی، ابوبشر. دربارهٔ او گفته شده است:

اکثر الروایة عن العامة و الاخباریین؛

فراوان از عامه و اخباری‌ها روایت نقل می‌کرد.[۶]

۲. احمد بن عبداللّه بن احمد بن جلین الدوری ابوبکر وراق. دربارهٔ او گفته شده است:

ثقة مع اختلاطه بالعامة و روایته عنهم؛

او با آنکه با عامه اختلاط داشت و از آن‌ها روایت می‌کرد، ثقه است.[۷]

---

۱. همان، ص ۲۰۳، شمارهٔ ۹۲۰۹.

۲. همان، ج ۱۴، ص ۳۱۱، شمارهٔ ۱۰۰۵۸.

۳. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۵، شمارهٔ ۱۴۱۵۳.

۴. همان، ص ۱۹۴، شمارهٔ ۱۴۳۹۱.

۵. همان، ج ۲۲، ص ۹۰، شمارهٔ ۱۴۹۴۶.

۶. همان، ج ۲، ص ۱۸، شمارهٔ ۳۸۵.

۷. همان، ص ۱۳۶، شمارهٔ ۶۲۹.

۳. احمد بن محمد بن احمد ابوعلی. دربارهٔ او گفته شده است:

سمع الحدیث و اکثر من اصحابنا و العامة؛[۱]

حدیث شنید و از اصحاب ما و عامه زیاد حدیث نقل کرد.

۴. احمد بن یحیی بن عثمان عیاشی، ابونصر. دربارهٔ او گفته شده است:

او فردی ثقه است که برای هر کدام از گروه‌های عامه و حشویه و شیعه طبق مذهبشان فتوا می‌داد.[۲]

۵. حبیش بن مبشر. دربارهٔ او گفته شده است:

روی من احادیث العامة فاکثر؛[۳]

فراوان احادیث عامه را نقل می‌کرد.

۶. سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی. او از بزرگان شیعه بود و تعداد ۱۱۴۲ روایت در کتب معتبر روایی شیعی از او نقل شده است. وی با بزرگان حدیث اهل سنّت همانند حسن بن عرفه و محمد بن عبدالملک دقیقی و ابوحاتم رازی معاشرت داشت و از آن‌ها احادیث عامه را می‌شنید. دربارهٔ او گفته شده است:

سمع من احادیث العامة شیئاً کثیراً؛

او از احادیث عامه فراوان شنید.[۴]

۷. محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش سلمی سمرقندی معروف به عیاشی. او در آغاز عامی بود و روایات فراوانی را از آن‌ها نقل کرد، پس به مذهب شیعه گروید و در این مذهب به تألیف پرداخت. تألیفات او را بیش از دویست کتاب دانسته‌اند. از وی روایاتی در کتاب‌های تهذیب الاحکام و من لا یحضره الفقیه موجود است.[۵]

---

۱. همان، ص ۲۴۴ و ۲۴۵، شمارهٔ ۸۰۴ و ۸۰۵.

۲. همان، ص ۳۶۲، شمارهٔ ۱۰۰۹.

۳. همان، ج ۴، ص ۲۲۹، شماره ۲۵۸۴.

۴. همان، ج ۸، ص ۷۴، شمارهٔ ۵۰۴۸.

۵. همان، ج ۱۷، ص ۲۲۴ و ۲۳۱، شمارهٔ ۱۱۷۶۸ و ۱۱۷۷۳.

ب) قراین متنی

قبل از بیان تفصیلی قراینِ متنی (بخش دوم قراین داخلی) گفتنی است قراینی که در این‌جا مطرح می‌شود هر دو دسته قراین قطعیه و قراین ظنیه را در برمی‌گیرد یعنی برخی از قراین به گونه‌ای است که قطعاً تقیه‌ای بودن مقام صدور حکم را روشن می‌سازد و برخی دیگر آن را به صورت احتمال مطرح می‌کند. قراین متنی را می‌توان به قراین متنی در بیان راوی و در بیان امام علیه السلام تقسیم کرد.

۱. قراین متنی در بیان راوی

این قراین خود به دو بخش تقسیم می‌شود، زیرا گاهی در بیان راوی عباراتی هست که موقعیّت صدور حکم و به عبارت دیگر کیفیّت مجلس صدور را بیان می‌کند و گاهی وی به بیان فعل امام که احتمال تقیه‌ای بودن آن می‌رود، می‌پردازد. برای بخش اوّل می‌توانیم مثال‌های زیر را ذکر نماییم:

۱. در روایت ابومخلّد سراج آمده است:

کنت عند ابی عبدالله علیه السلام اذا دخل علیه معتب فقال: بالباب رجلان. فقال: ادخلهما. فدخلا. فقال احدهما: انی رجل سراج ابیع جلود النمر؟ فقال: مدبوغة هی؟ قال: نعم. قال: لیس به بأس؛[1]

من نزد امام صادق علیه السلام بودم که معتب داخل شد و گفت: دو مرد اجازهٔ ورود می‌خواهند. امام علیه السلام فرمود: به آن‌ها بگویید وارد شوند. آن‌ها وارد شدند و یکی از آن دو پرسید: من مردی زین‌ساز هستم که پوست پلنگ می‌فروشم. امام پرسید آیا آن پوست‌ها دباغی شده است. مرد جواب داد آری. امام فرمود اشکالی ندارد.

در این‌جا کسانی که دبّاغی را شرط زایدی علاوه بر ذبح شرعی نمی‌دانند این

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۲۴، ح ۱.

روایت را حمل بر تقیه کرده و قرینهٔ آن را ناشناس بودن آن دو مرد می‌دانند که در کلام راوی به آن اشاره شده است.[۱]

اگر ما قرینه بودن این عبارت را بپذیریم از سطح قرینه‌ای ظنّی فراتر نمی‌رود. از این‌جا می‌توانیم به این مطلب کلّی دست پیدا کنیم که در هر روایتی که راویان، به‌خصوص اصحاب خاص ائمّه علیهم‌السلام، از پرسشگر به صورت نکره مانند رجل، رجلان و... یاد می‌کرده‌اند احتمال تقیهٔ امام علیه‌السلام به جهت ناشناخته بودن فرد یا جواب طبق مذهبِ او وجود دارد.

۲. ابوبصیر می‌گوید:

سأل عبدالحمید اباعبداللّه علیه‌السلام و انا عنده عن القنوت فی یوم الجمعة فقال: فی الرکعة الثانیة. فقال له: قد حدثنا بعض اصحابنا انك قلت فی الرکعة الاولی. فقال: فی الاخیرة فکان عنده اناس کثیر فلما رای غفلة منهم قال: یا ابامحمد فی الاولی و الاخیرة. قلت: جعلت فداك قبل الرکوع او بعده؟ قال: کل القنوت قبل الرکوع الّا الجمعة فان الرکعة الاولی القنوت فیها قبل الرکوع و الاخیرة بعد الرکوع؛[۲]

عبدالحمید از امام صادق علیه‌السلام در حالی که من هم در مجلس حضور داشتم پرسید قنوت نماز جمعه در کدام رکعت است. امام علیه‌السلام فرمود در رکعت دوم. عبدالحمید گفت اما بعضی از اصحاب ما برای ما از قول شما آن را در رکعت اوّل نقل کرده‌اند. امام علیه‌السلام باز فرمود در رکعت دوم. نزد آن حضرت علیه‌السلام جمعیّت فراوانی بود، هنگامی که امام علیه‌السلام غفلت آن‌ها را (از گفت‌وگوی ما دو نفر) دید، رو به من کرد و فرمود ای ابامحمد، قنوت نمازِ جمعه هم در رکعت اوّل است و هم در رکعت دوم. از او پرسیدم فدایت شوم قبل از رکوع یا بعد از آن. امام علیه‌السلام فرمود هر قنوتی قبل از رکوع است، مگر قنوت نماز جمعه که در رکعتِ اوّل قبل از رکوع است و در رکعتِ

---

۱. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۷۳؛ «و احتمال التقیة و لو لعدم معرفة الرجلین».

۲. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۴۱۸، ح ۷ و همو، تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۱۷.

دوم بعد از رکوع است.

در این روایت عبارتِ «فکان عنده اناس کثیر» موقعیّت تقیه‌ای مجلس را نسبت به حکم قبل از آن بیان می‌کند که در آن قسمت، امام﵇ تنها به بخشی از جواب یعنی بیان حکم قنوت در یک رکعت نمازِ جمعه بسنده کرده بود. اگر بیان واقعی امام﵇ بعد از این عبارت نبود از این بیان راوی می‌توانستیم در سطح یک قرینهٔ ظنی استفاده کنیم.

۳. شبیه این روایت، در روایت حماد بن عثمان آمده است:

سألت اباعبداللّه﵇ او اخبرنی من سأله عن الرجل یأتی المرأة فی ذلك الموضع و فی البیت جماعة؟ فقال لی: و رفع صوته قال رسول‌اللّه ﷺ: من کلّف مملوکه ما لایطیق فلیبعه.

ثم نظر فی وجوه اهل البیت ثم اصغی إلیّ فقال: لا بأس به.[۱]

یا من از امام صادق﵇ پرسیدم و یا کسی پرسید و من در مجلس حاضر بودم که آیا وطی در دبر زن اشکال دارد. امام﵇ در حالی که صدای خود را بلند کرده بود فرمود: پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید کسی که بندهٔ خود را به کاری که طاقت ندارد وادار کند باید او را بفروشد. امام﵇ سپس به چهره‌های مردمِ جمع شده در خانه نگاه کرد و آهسته به من فرمود، اشکالی ندارد.

در این‌جا از عبارت «ثم نظر فی وجوه اهل البیت» و بیان آهستهٔ امام﵇ «اصغی الیّ» می‌توان تقیه‌ای بودن موقعیّت مجلس را قبل از این بیان به دست آورد که ظاهراً امام﵇ حدیثی را با صدای بلند از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده که ربطی به سؤال راوی نداشت. اما برای بخش دوم که راوی به نقل فعل محتمل التقیة امام﵇ می‌پردازد می‌توانیم روایت زیر را مثال بیاوریم:

... عن معمر بن خلاّد: قال سألت اباالحسن﵇: أیجزی الرجل ان یمسح قدمیه بفضل رأسه؟ فقال برأسه: لا. فقلت: ابماء جدید؟ فقال برأسه: نعم؛[۲]

---

۱. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۳، ص ۲۴۳، ح ۴.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۸۸، ح ۵.

معمر خلاد می‌گوید از ابوالحسن﵇ پرسیدم آیا کافی است که با اضافهٔ آب سر (یعنی آب وضو که با آن سر را مسح کرده‌ایم) دو پا را مسح نماییم. امام﵇ با سر جواب داد نه. پس پرسیدم با آب جدید چطور. امام﵇ با سر جواب داد آری.

در این‌جا حکایت فعل امام﵇ (جواب دادن با سر) موقعیّت تقیه‌ای حکم را بیان می‌کند. در یکی از کتب فقهی، تقیه‌ای بودن این روایت چنین بیان شده است:

در این روایت، تقیه در جواب سؤال دوم است نه در جواب سؤال اوّل، زیرا اشارهٔ منفی امام با سر، پس از سؤال اوّل، در حقیقت نهی راوی از این‌گونه پرسش‌ها در آن مجلس است تا مخالفین حاضر در مجلس متوجّه نشوند. اما معمّر تصور کرد امام﵇ جواب منفی داده است، پس سؤال دوم خود را پرسید و در این هنگام که حاضران متوجّه شده بودند امام﵇ با اشارهٔ سر جواب تقیه‌ای را بیان کرد.[۱]

هم‌چنین می‌توانیم روایاتی را که راوی سکوت امام﵇ را نقل می‌کند در این بخش ذکر کنیم، زیرا سکوت در مقابل سؤال، خود یک فعل وجودی است که ممکن است در آن احتمالاتی هم‌چون احتمال تقیه راه یابد؛ برای نمونه ابوبصیر از امام صادق﵇ دربارهٔ نصاب سرقتی که دست دزد در آن قطع می‌شود سؤال می‌کند و امام﵇ در جواب می‌فرماید امیرالمؤمنین﵇ دست دزدی را که کلاه‌خودی به قیمت یک سوم دینار دزدیده بود قطع کرد. ابوبصیر می‌پرسد آیا این کم‌ترین حدّ برای قطع دست دزد است؟ و ابوبصیر می‌گوید امام﵇ ساکت ماند.

در این‌جا علّت سکوت امام﵇ اختلاف شیعه با اهل سنّت در نصاب سرقت می‌باشد که از آن می‌توان تقیه‌ای بودن جواب قبلی امام﵇ را استنباط کرد، بدین معنا که از آن نمی‌توان حداقل نصاب را برای قطع کردن دست دزد به دست آورد.[۲]

---

۱. شیخ بهائی، الحبل المتین، ص ۳۰۲.

۲. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۴، ص ۲۳۹، ح ۹.

۲. قراین متنی در بیان امام﵇

بخشی از این قراین را در دو مبحث تقیه در روایت و تقیه در استدلال، بیان کردیم و گفتیم تمسک امام﵇ به روایتی که خود قبول ندارد و یا به استدلالِ غیر واقعی در حقیقت نوعی قرینه برای صدور حکم غیرواقعی می‌باشد؛ حال در این‌جا به بخش‌های دیگری از این قراین می‌پردازیم:

۱ ـ ۲. نهی از پرسش

زراره از امام صادق﵇ دربارهٔ میزان شیرخوردنی که موجب حرمت می‌شود، سؤال می‌نماید[۱] و امام﵇ در جواب می‌فرماید:

ما انبت اللحم و الدم؛

مقداری که باعث روییدن گوشت و خون می‌شود.

زراره از مقدار آن می‌پرسد، امام جواب می‌دهد:

کان یقال عشر رضعات؛

گفته می‌شود که ده مرتبه شیر خوردن است.

زراره از جوابِ امام بوی تقیه استشمام می‌کند و به منظور تأکید می‌پرسد: آیا ده مرتبه باعث حرمت می‌شود؟ امام﵇ در جواب می‌فرماید:

دع هذا؛

از این سؤال در گذر.

سپس به جوابی انحرافی و کلّی بسنده می‌کند که:

ما یحرم من النسب فهو یحرم من الرضاع ؛

هر آن‌چه از خویشان نسبی محرم می‌باشند از خویشان رضاعی نیز چنین‌اند.[۲]

---

۱. این مسئله در آن زمان معرکهٔ آرای مختلف و یکی از موارد اختلاف شیعه و عامه بود.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الفروع من الکافی، ج ۵، ص ۴۳۹، ح ۹.

مثلاً هم‌چنان‌که خواهر و مادر نسبی محرم می‌باشند، خواهر و مادر رضاعی نیز محرم‌اند. از این روایت چنین استفاده می‌شود که نقل امام‌ﷺ دربارهٔ حرمت ده مرتبه نقل تقیه‌ای بوده است.

۲ ـ ۲. عدم انطباق جواب بر سؤال

گاه امام‌ﷺ در جواب، حکمی کلی را بیان می‌کند که ربطی به پرسش راوی ندارد و به اصطلاح سؤال راوی را منحرف می‌کند. روایت پیش یکی از این موارد است و نمونه‌های دیگر عبارت‌اند از:

۱. ابی نصر (بزنطی) می‌گوید مردی از ابوالحسن‌ﷺ در حالی که من هم در مجلس حاضر بودم از حکم مردی پرسید که همسر خود را در یک مجلس سه طلاقه کرده است (که چنین طلاقی در شیعه بر خلاف اهل سنّت صحیح نمی‌باشد). امام‌ﷺ رو به من کرد و فرمود:

من طلق امرأته ثلاثاً للسنة فقد بانت منه؛

هرکس همسرش را سه بار طبق سنّت طلاق دهد، از او جدا می‌شود (و ازدواج مجدّد احتیاج به محلّل دارد).

در این‌جا امام‌ﷺ سؤال راکه از حکم سه طلاق در یک مجلس بوده منحرف کرده و سه طلاق طبق سنّت را بیان کرده است، سپس امام‌ﷺ به راوی می‌فرماید:

فلان لایحسن ان یقول مثل هذا؛[1]

فلانی نمی‌تواند مثل این جواب را بگوید.

این عبارت کنایه از جواب ظریف امام‌ﷺ است که هم مقام تقیه را رعایت کرده و هم جواب واقعی را داده است.

۲. بشر بن بشار از امام کاظم‌ﷺ می‌پرسد:

ما حد المؤمن الذی یعطی من الزکاة؛

---

۱. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۳، ص ۲۹۰، ح ۱۹.

تعریف مؤمنی که می‌توانیم به او زکات بدهیم چیست.

در این‌جا با توجه به آن‌که اصولاً این پرسش و جواب دادن آن مخالف تقیه می‌باشد امام﵇ جواب را طور دیگری می‌دهد و می‌فرماید:

یعطی المؤمن ثلاثة آلاف ثم قال: او عشرة آلاف لان المؤمن ینفقها فی طاعة اللّه و الفاجر ینفقها فی معصیة اللّه؛[1]

به مؤمن سه هزار درهم یا ده هزار درهم هم داده می‌شود، زیرا مؤمن آن را در طاعت خدا مصرف می‌کند و فاجر در معصیت خدا.

در این روایت، با توجه به مقام تقیه، نمی‌توان از جواب امام﵇ جواز پرداخت زکات به فاجر را برداشت کرد.

صاحب جواهر دربارهٔ تقیه‌ای بودن این روایت چنین می‌گوید:

عدول امام﵇ از پاسخ طبق سؤال ـ که اقتضا داشت به بیان تعریف مؤمن و شرایط آن مثل عدالت بپردازد ـ به بیان مقدار زکات، دلیل روشنی بر ورود حکم در مقام تقیه است.[2]

۳. معمر بن خلاد از امام رضا﵇ می‌پرسد:

عن الرجل یتزوج المرأة متعة فیحملها من بلد الی آخر؛

مردی که با زنی ازدواج موقت می‌کند، آیا می‌تواند او را از شهری به شهر دیگر ببرد.

در این‌جا سؤال از حکمی از احکام متعه است، اما امام﵇ در جواب به بیان حکم اصل متعه می‌پردازد:

یجوز النکاح الاخر و لایجوز هذا؛[3]

نکاح دیگر (نکاح دائم) جایز است و این نکاح جایز نیست.

با توجه به عدم انطباق پاسخ بر سؤال نمی‌توان از آن، حکم واقعی را استنباط کرد.

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۷۱، ح ۲.

۲. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۳۹۱ـ۳۹۲.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الفروع من الکافی، ج ۵، ص ۴۶۷، ح ۷.

البته در این جا این احتمال هم وجود دارد که حرف «فی» از کلام راوی یا نسّاخ اشتباهاً حذف شده باشد، یعنی چنین کاری (انتقال زن از شهری به شهر دیگر) در نکاح دیگر (نکاح دائم) جایز است، نه در این نکاح.

۳ـ ۲. در مقام آموزش

اسماعیل بن فضل می‌گوید با امام صادق یا امام باقر علیهما السلام نماز می‌خواندیم که حضرت پس از قرائت فاتحة‌الکتاب به قرائت آخر سورهٔ مائده اکتفا کرد (در حالی که طبق روایات، خواندن یک سورهٔ کامل واجب است) و پس از سلام دادن رو به ما کرد و فرمود:

اما انی اردت ان اعلمکم؛[1]

من (با این کارم) می‌خواستم شما را تعلیم دهم.

ظاهر بیان امام این است که می‌خواستم به شما چگونه تقیه کردن را بیاموزم و از این عبارت می‌توانیم چنین استنباط کنیم که خواندن بخشی از سوره در نماز، حکم واقعی نبوده است.

---

۱. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۳۱۶، ح ۱۰.

گفتار دوم:

قراین خارجی

قراین خارجی را می‌توان در دو بخش قراین لفظی و غیر لفظی بررسی کرد:

الف) قراین لفظی

قراین لفظی خارجی که با وجود آن‌ها احتمال حمل بر تقیه روایت وجود دارد از قرار زیر است:

۱. روایات دیگر

گاهی عبارات روایتی می‌تواند شاهدی برای تقیه‌ای بودن روایت دیگر باشد، مثلاً روایتی را که در بخش قراین متنی در بیان راوی دربارهٔ قنوت ذکر کردیم می‌تواند شاهدی برای حمل بر تقیه روایاتی باشد که قنوت نماز جمعه را در رکعت اوّل دانسته[۱] یا آن‌که اصلاً قنوتی برای نماز جمعه قائل نشده‌اند.[۲] یا در بعضی از روایات، خواندن نماز میت بر طفل واجب دانسته شده است،[۳] در حالی که در روایتی

---

۱. همان، ص ۴۱۷، ح ۱.

۲. همان، ص ۴۱۸، ح ۵ و ۶.

۳. همان، ص ۴۷۹، ح ۱، ص ۴۸۰، ح ۵ و ص ۴۸۱، ح ۶.

چنین‌آمده هنگامی که یکی از اطفال امام باقر﵇ از دنیا رفت امام بر او نماز خواند، سپس دست راوی (زراره) را گرفت و در گوشه‌ای به صورت محرمانه به او چنین فرمود:

انه لم یکن یصلی علی الاطفال انما کان امیرالمؤمنین﵇ یأمر بهم فیدفنون من وراء وراء ولایصلی علیهم و انما صلیت علیه من اجل اهل المدینة کراهیة ان یقولوا لایصلون علیهم؛[1]

نماز بر اطفال واجب نیست، امیرالمؤمنین﵇ دستور می‌داد آن‌ها را پشت سر هم دفن کنند و بر آن‌ها نماز نمی‌خواند. من تنها به جهت اهل مدینه بر این طفل نماز گزاردم، زیرا کراهت داشتم آن‌ها بگویند شیعیان بر اطفال خود نماز نمی‌گزارند.

عبارات اخیر این روایت را می‌توانیم شاهدی برای حمل بر تقیه روایات دستهٔ اوّل بگیریم. هم‌چنین از ظاهر پیامی که امام صادق﵇ برای دلجویی از زراره به دست عبداللّه بن زراره به وی می‌فرستد و احکامی را که قبلاً دربارهٔ حجّ به او گفته یادآوری می‌کند چنین برمی‌آید که حضرت آن احکام را به جهت تقیه (و به منظور حفظ جان او) برایش بیان کرده است.[2] بدین ترتیب، هرگاه ما به روایاتی برخوردیم که زراره در آن‌ها احکام تقیه‌ای را بیان کرده می‌توانیم با این روایت آن‌ها را حمل بر تقیه نماییم.

در این دسته از روایات، قراین و شواهد در روایات دیگر (که به عنوان شاهد مورد استفاده قرار می‌گرفت) به گونه‌ای واضح بود که می‌توانست حمل بر تقیهٔ روایات مورد بحث را یقینی یا قریب به یقین سازد، اما گاهی با ملاحظهٔ دو دسته از روایات، الفاظی در دسته‌ای از آن‌ها وجود دارد که تقیه‌ای بودن یکی از دو دسته را به صورت نامشخص محتمل می‌سازد، مثلاً در روایتی راوی از امام رضا﵇ دربارهٔ حکم نشستن قبل از قیام در رکعت‌های اوّل و سوم نماز (جلسه استراحه) سؤال می‌کند و به امام﵇ یادآور می‌شود ما شما را قبل از قیام در حال نشستن می‌بینیم و سپس می‌پرسد آیا ما

---

۱. همان، ص ۴۸۰، ح ۲.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۶، ص ۲۲۷، شمارهٔ ۴۶۶۲.

هم می‌توانیم عمل شما را انجام دهیم، امام﵇ در جواب می‌فرماید:

لا تنظروا الی ما اصنع، اصنعوا ما تؤمرون؛[۱]

به آن‌چه من انجام می‌دهم نگاه نکنید، بلکه به آن‌چه فرمان داده می‌شوید عمل کنید.

اگر این روایت با روایت دیگری که مثلاً حاوی نهی از نشستن باشد معارض شود، با توجه به عبارت «لاتنظروا الی ما اصنع، اصنعوا ما تؤمرون» به این نتیجه می‌رسیم که یکی از محتملات مسئله، تقیه‌ای بودن یکی از این دو دسته روایات می‌باشد، یعنی یا باید عمل امام﵇ را حمل بر تقیه کنیم یا روایتی را که از نشستن نهی می‌کند.

مثال دیگر عبارت امام صادق﵇ است که پس از بیانِ چگونگیِ نیت تلبیه در حج تمتع برای راوی به بیان چگونگی عمل خود می‌پردازد و در پایان می‌فرماید:

اما انی قد قلت لاصحابك غیر هذا؛[۲]

اما من برای دوستان تو غیر از این مطلب را بیان کردم.

در این‌جا با فرض وجود روایات معارض از این عبارت می‌توانیم تقیه‌ای بودن یکی از دو دسته روایات را محتمل بدانیم. البته در هر دو مثال، احتمال‌های دیگری همچون حمل بر استحباب، تغییر و... نیز وجود دارد.

۲. وحدت راوی در روایات متعارض

روایاتی در میان اخبارِ متعارض یافت می‌شود که در آن‌ها راوی مشترک است.[۳] دلیل بر وجود این پدیده در اخبار، علاوه بر استقصای روایات راویان مختلف همانند زراره و محمد بن مسلم و... دو حدیث زیر است که امام﵇ صراحتاً برای راوی، وجود آن و حکمش را بیان می‌کند:

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۹۵۷، ح ۶.

۲. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۲، ص ۱۷۴، ح ۱۰.

۳. به عنوان مثال راویانی همانند حلبی، محمد بن مسلم و ابوبصیر، ناقل هر دو طرف اخبار متعارض دربارهٔ حلیت و حرمت ذبایح اهل کتاب می‌باشند (شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۴، ص ۸۴ـ ۸۶)و ابوالعباس بقباق راوی دو خبر متعارض دربارهٔ ارث مادر در هنگام اجتماع او با خواهران میت می‌باشد (همان، ج ۴، ص ۱۴۲).

... عن بعض اصحابنا عن ابی عبداللّه‌ﷺ قال: ارایتك لو حدثتك بحدیث العام ثم جئتنی من قابل فحدثتك بخلافه بایهما کنت تأخذه؟ قال: کنت آخذ بالأخیر. فقال لی: رحمك اللّه؛[1]

امام صادقﷺ خطاب به راوی می‌فرماید اگر من امسال برای تو حدیثی بیان کردم و سپس سال دیگر خلاف آن را برای تو گفتم به کدام یک از آن‌ها عمل می‌کنی؟ راوی جواب داد به آخری. امامﷺ فرمود خدا تو را رحمت کند.

عن ابی عمرو الکنانی قال: قال لی ابوعبداللّه‌ﷺ: یا اباعمرو ارایت لو حدثتك بحدیث او افتیتك بفتیا ثم جئتنی بعد ذلك فسألتنی عنه فاخبرتك بخلاف ما کنت اخبرتك او افتیتك بخلاف ذلك بایهما کنت تأخذ؟

قلت: باحدثهما وادع الأخر. فقال: قد اصبت یا اباعمرو ابی اللّه الا ان یعبد سرّاً اما واللّه لئن فعلتم ذلك انه لخیر لی ولکم، ابی اللّه عزوجل لنا فی دینه الا التقیة؛[2]

ابوعمرو کنانی می‌گوید امام صادقﷺ به من فرمود: ای اباعمرو، اگر من امسال حدیث یا فتوایی را برای تو بیان کردم، سپس سال آینده دربارهٔ آن از من سؤال کردی و من خلاف آن خبر یا فتوا را برای تو گفتم کدام‌یک را می‌پذیری؟ من گفتم جدیدتر را و دیگری را رها می‌کنم. امامﷺ فرمود درست گفتی ای اباعمرو، خداوند می‌خواهد که در پنهان عبادت شود، به خداوند سوگند اگر این کار را انجام دهید خیر من و شما در آن است، خداوند در دین خود تقیه را برای ما اراده کرده است.

با وجود این، با استناد به این دو روایت نمی‌توان گفت در همهٔ موارد تعارض، روایت جدیدتر، حکم واقعی و روایت قدیمی حکم تقیه‌ای را بیان می‌کند، زیرا نهایت چیزی که می‌توانیم از این دو روایت استفاده نماییم آن است که در هر دو، امامﷺ در مقام بیان وظیفهٔ فعلی راوی در هنگام صدور روایت است و این وظیفه اعمّ

---

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۷، ح ۷.

۲. همان، ص ۷۹ و ۸۰، ح ۱۷.

از حکم واقعی است و چه بسا حکم واقعی در روایت اوّل یا حتی در روایت سومی نهفته باشد.[۱]

با این توجیه، دیگر تعارضی بین آن دو روایت و روایاتی که علاج متعارضین را در مراجعه به مرجّحات می‌دانند پدید نمی‌آید، زیرا اخبار علاجیه در مقام بیان حکم کلّی علاج متعارضین است و این دو روایت در مقام بیان وظیفهٔ جزئی راوی؛ بدین ترتیب نیازی به ردّ این دو روایت از جهت سند و نیز از جهت تعارض با اخبار ترجیح که تاریخ صدور بعضی از آن‌ها از تاریخ صدور این دو روایت مؤخرتر است نمی‌باشد.[۲]

در این‌جا ممکن است دو اشکال پدید آید: اوّل آن‌که احتمال تقیه در هر دو روایت متعارض وجود دارد و وحدت راوی در آن، خصوصیتی ایجاد نمی‌کند؛ دیگر آن‌که در این‌گونه روایات هم‌چنان‌که احتمال تقیه وجود دارد احتمالات دیگری همچون حکومتی بودن هر دو روایت یا یکی از آن‌ها و یا از موارد نسخ یا تفویض یا تخییر بودن مسئله وجود دارد و همین احتمالات که در موارد وحدت راوی پررنگ‌تر می‌شود حمل بر تقیه در آن موارد راکمرنگ‌تر می‌سازد.

در جواب این دو اشکال می‌توان گفت اوّلاً در روایتِ دوم ربط این پدیده با تقیه به‌خوبی روشن شده و همین روایت دلیل بر آن است که احتمال تقیه در این موارد پررنگ‌تر می‌باشد، گرچه احتمال تقیه چنان‌که گفته شد در هر دو روایت متعارض وجود دارد؛ ثانیاً در این‌گونه روایات خصوصیتی که وحدت راوی ایجاد می‌کند آن است که طبق اصل عقلایی عدم نسیانِ راوی و نیز طبق مفهوم و بلکه منطوق دو روایت ذکر شده، فرض بر آن است که راوی حکم و فتوای سابق امام علیه السلام را نیز در نظر دارد و آن را از یاد نبرده است و پرسش نکردن راوی از علّت اختلاف دو روایت، شاهد آن است که راوی خود تقیه‌ای بودن یکی از دو مجلس صدور حکم یا هر دوی آن‌ها را درک کرده است؛ هم‌چنان‌که همین عدم سؤال می‌تواند، احتمالات دیگری

---

۱. سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس شهید صدر)، ج ۷، ص ۳۶۶ و ۳۶۷.

۲. برای اطلاع از تفصیل این مباحث ر.ک: همان، ص ۳۶۲ـ۳۶۷.

همچون تخییر و تفویض و نسخ راکمرنگ‌تر نماید، زیرا در این‌گونه موارد نیاز به بیان زایدی می‌باشد که طبیعتاً از چشم راوی دور نمی‌مانده است و اگر احتمال آن‌ها را می‌داده، حتماً از امام﵇ می‌پرسیده است، زیرا فرض بر آن است که در آن گونه موارد احتمال تقیه کم‌تر بوده و مانعی برای سؤال راوی وجود نداشته است.

۳. فراوان‌تر بودن روایات در یکی از دو طرف مسئله مورد اختلاف

هنگام بررسی روایات متعارض در مسائل مختلف به بعضی موارد برمی‌خوریم که در آن‌ها روایات موافق با نظر عامه، سهم بیش‌تری را به خود اختصاص داده است که با توجه به صحّت بسیاری از این روایات بعضی از فقهای شیعه به گزینش روایات موافق و افتا بر طبق آن‌ها ناچار شده‌اند. البته صاحب جواهر در این مورد نظر دیگری دارد و فراوان‌تر بودن روایات موافق عامه را قرینه‌ای واضح بر تقیه‌ای بودن آن روایات می‌داند و کثرت این روایات را دلیلی علیه قائلین به قول موافق عامه به حساب می‌آورد، نه به نفع آن‌ها.

نمونهٔ واضح این مسئله، اختلاف روایات در بیانِ دخول وقت نماز مغرب و نیز افطار است. در این مسئله، عامه ناپدید شدن قرص خورشید را آغاز وقت می‌دانند، در حالی که روایات خاصه در این مسئله به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که تعداد آن‌ها کم‌تر است، دخول وقت را ناپدید شدن سرخی طرف مشرق (ذهاب الحمرة المشرقیه) دانسته‌اند و دستهٔ دوم آن را به هنگام ناپدید شدن قرص خورشید می‌دانند.[۱]

در این مسئله عده‌ای از فقهای شیعه به علّت بیش‌تر بودن روایات دستهٔ دوم به قول موافق با آن متمایل شده‌اند، اما صاحب جواهر که مخالف این قول است به آنان تاخته و چنین می‌نگارد:

تعجب از این متأخرین است که چگونه... به علّت فراوانی و صحّت روایات به قول

---

۱. برای اطلاع از هر دو دسته روایات ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۱۲۶، باب ۱۶، ص ۱۳۴ ـ ۱۳۶.

دیگر متمایل شده و به این نکته توجّه نکرده‌اند که این کثرت و صحّت در حقیقت، طبق نظر صحیح، شاهدی علیه آنان است نه به نفع آن‌ها، زیرا مسئله تقیه در این مقام اقتضای صدور بیش از این تعداد روایات را داشته است. چون این مسئله از اموری بوده است که هر روز تکرار می‌شده و پنهان‌کاری در آن امکان نداشته است ائمه‌ﷺ خود و شیعیانشان را با صدور این روایات از خطر حفظ می‌کردند.

پس فراوانی نصوص در این طرف مسئله بر خلاف طرف دیگر، بزرگ‌ترین شاهد بر قول ماست، با توجه به این حقیقت که در آن زمان‌ها برخی شیعیان مسئلهٔ تقیه را رعایت نمی‌کردند و خود و برادران و امامشان را افشا می‌کردند، به گونه‌ای که امام صادقﷺ از این عمل آنان در سختی افتاد و مجبور به تقیه در گفتار و کردار خود گردید.[1]

البته قرینه بودن این مورد، تنها در بعضی از مسائل صدق می‌کند، نه این‌که در هر مسئله‌ای که یک طرف، روایات بیش‌تری داشته باشد احتمال حمل بر تقیه هم بیش‌تر باشد.

۴. فراوانی پرسش‌ها در مسئله‌ای کم ابتلا

در بعضی مسائل که کم‌تر مورد ابتلا واقع می‌شود به روایات فراوانی برخورد می‌کنیم که در جواب پرسش اصحاب صادر شده‌اند، از جمله مسئلهٔ وقوع حدث بعد از سجدهٔ دوم در رکعت آخر نماز است که بعضی از روایات آن را موجب ابطال دانسته و برخی آن را امری جایز به حساب آورده‌اند. در این مسئله آیة اللّه خوئی فراوانی سؤال راویان از این مسئله را به علّت وجود زمینهٔ تقیه دانسته و خود، روایات را حمل بر تقیه می‌نماید:

فراوانی سؤال راویان از این حکم، با آن‌که این مسئله به ندرت محل ابتلا واقع می‌شود دلیلی بر تقیه‌ای بودن روایاتی است که آن را جایز شمرده‌اند، زیرا صدور

---

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۷، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

حدث بعد از سجدهٔ دوم آخرین رکعت کم اتفاق می‌افتد. پس در می‌یابیم خصوصیتی که اصحاب را به کثرت پرسش در این مسئله وادار نموده است قول عامه به جواز می‌باشد، و الّا چرا اصحاب از حکم حدث در رکعت اوّل، دوم، سوم، بعد از رکوع یا بین دو سجده سؤال نکرده‌اند، با آن‌که مناط در همه یکسان است.[۱]

۵. مخالفت با قاعدهٔ فقهیه

قاعدهٔ فقهیه در این‌جا با قاعدهٔ فقهیهٔ اصطلاحی مقداری تفاوت دارد.[۲] منظور از قاعدهٔ فقهیه در این‌جا قضیه‌ای است به صورت موجبهٔ کلیّه یا سالبهٔ کلیّه، که در آن محمول، حکمی فقهی است و موضوع، شامل مصادیق متعدد می‌باشد و آن حکم دربارهٔ همهٔ آن مصادیق جریان دارد.

برای صورت اوّل (موجبهٔ کلیّه) می‌توانیم قاعدهٔ «کل ما یؤکل لحمه تجوز الصلاة فی بوله؛ هر حیوانی که حلال گوشت است ادرارش پاک است پس می‌توان با آن نماز خواند» را مثال بزنیم و برای صورت دوم (سالبهٔ کلیّه) قاعدهٔ «کل ما لا یؤکل لحمه لاتجوز الصلاة فی بوله؛ هر حیوان حرام‌گوشتی ادرارش نجس است و نمی‌توان با آن نماز خواند» را مثال می‌آوریم.

قاعدهٔ فقهیه از دو راه ممکن است به دست آید:

اوّل از راه بیان امام علیه السلام در روایات، مثلاً قاعدهٔ اوّل در کلام امام علیه السلام چنین آمده است:

لا تغسل ثوبك من بول شیء یؤکل لحمه.[۳]

و امام صادق علیه السلام این چنین به قاعدهٔ دوم تصریح می‌کند:

اغسل ثوبك من ابوال ما لا یؤکل لحمه.[۴]

---

۱. مرتضی بروجردی، مستند العروة الوثقی (تقریرات درس آیة الله خوئی)، کتاب‌الصلاة، ج ۴، ص ۴۴۳.

۲. برای اطلاع از تعریف قواعد فقهیه و فرق آن با مسائل اصولی و فقهی ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۲۰ـ۲۴.

۳. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۶۴، ح ۵۶.

۴. همان، ح ۵۷.

در این قسم امام﵇ حکم کلی را بیان فرموده و ما با تطبیق آن بر جزئیات و مصادیق به حکم آن‌ها دست می‌یابیم.

راه دوم آن است که ما خود به بررسی جزئیات و مصادیقی که حکم آن‌ها بیان شده است بپردازیم و از آن‌ها حکمی کلّی به دست آوریم و سپس آن را بر مواردی که نص نداریم تطبیق نماییم. به این نوع قواعد، «قواعد اصطیادی» گفته می‌شود، زیرا از بررسیِ مواردِ مختلف صید می‌گردد.

بحث ما در این‌جا در قواعدی است که از راه اوّل به دست می‌آید، بدین ترتیب که اگر قاعده‌ای از کلام امام﵇ به دست آمد و سپس روایتی دیگر با آن مخالف بود آیا می‌توانیم آن قاعده را قرینه‌ای بر حمل کلام امام﵇ بر تقیه بدانیم؟ جواب این سؤال با سه شرط مثبت است:

۱. سند آن قاعده معتبر باشد یا این‌که صدور آن قاعده را به هر دلیل دیگر از سوی امام﵇ قطعی بدانیم؛

۲. در دلالت آن یعنی کلیّت و شمولش خدشه‌ای وارد نشده باشد؛

۳. احتمال تقیه‌ای بودن قاعده را ندهیم.

حال اگر روایتی در مورد مصادیقی از آن قاعده، حکمی خلاف قاعده را بیان می‌کرد، می‌توانیم با توجّه به قطعی بودن قاعده از جهت سند و دلالت و جهت صدور، چنین استفاده کنیم که آن روایت در مقام بیان حکم واقعی صادر نشده است، زیرا فرض آن است که حکم واقعی را قاعده بیان می‌کند. مثال این مورد را می‌توانیم از کلام شیخ طوسی بیاوریم، ایشان ابتدا روایتی با مضمون زیر بیان می‌کند:

لا بأس بدم البراغیث و البق و بول الخشاشیف؛[1]

نماز خواندن با خون کک و شپش و ادرار خفاش اشکالی ندارد.

از آن‌جا که قسم اخیر این روایت یعنی «نماز خواندن با ادرار خفاش» مخالف با

---

۱. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۱۸۸، ح ۲.

قاعدهٔ «کل ما لا یؤکل لحمه لاتجوز الصلاة فی بوله» می‌باشد، شیخ در مقام توجیه آن، راهی جز حمل بر تقیه نمی‌بیند و می‌گوید:

فالوجه فی هذه الروایة ان نحملها علی ضرب من التقیة لانها مخالفة لاصول المذهب لانا قد بینا ان کل ما لا یؤکل لحمه لا تجوز الصلاة فی بوله و الخشاف مما لا یؤکل لحمه فلاتجوز الصلاة فی بوله؛[1]

توجیه این روایت آن است که آن را بر نوعی تقیه حمل کنیم، زیرا مخالف با اصول مذهب است، چرا که ما گفتیم هر حیوانی که گوشتش خورده نشود نماز با ادرار آن باطل است و گوشت خفاش خورده نمی‌شود، پس نماز با ادرار آن جایز نیست.

البته ناگفته نماند این مثال را به آن جهت آوردیم که به مثال دیگری در کلمات فقها دست نیافتیم و الّا می‌توان در این مثال، اشکال کلیّت یعنی شرط دوم را مطرح کرد، بدین ترتیب که بگوییم روایت زیر آن را تخصیص زده است:

عن ابی‌عبداللّه‌ﷺ قال: کل شیء یطیر فلا بأس بخرئه و بوله؛[2]

امام صادقﷺ می‌فرماید: (نماز خواندن در) مدفوع و ادرار هر پرنده‌ای اشکال ندارد.

بدین ترتیب حمل بر تقیه شیخ زیر سؤال می‌رود.

اما این‌که قواعد اصطیادی را از محل بحث خارج دانستیم به آن جهت است که در محل بحث ما به هیچ وجه نمی‌توان از این گونه قواعد استفاده کرد، زیرا وقتی به قاعدهٔ اصطیادی دست پیدا می‌کنیم که صدق آن را در همهٔ موارد و مصادیق ثابت نماییم، در حالی که وجود روایتی که حاوی حکم مخالف با آن قاعده است از انعقاد عموم و شمول برای آن قاعده جلوگیری می‌کند.

ب) قراین غیرلفظی

قراین غیرلفظی خارجی که به آن‌ها دست‌رسی پیدا کردیم از قرار زیر است:

---

۱. همان، ذیل ح ۲.

۲. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۶۶، ح ۶۶.

۱. مخالفت با مبانی کلامی شیعه

اگر روایتی فقهی در ضمن بیانِ مسئلهٔ فقهی، حاوی مسئله‌ای کلامی بود که با مبانی کلامی شیعه تعارض داشت می‌توانیم این مخالفت را قرینه‌ای خارجی بگیریم و احتمال حمل بر تقیه را یکی از راه‌های مهمّ حلّ این تعارض مطرح نماییم، مثلاً اگر عدم جواز سهو نبی ﷺ و ائمه ﷺ را از اصول مسلّم شیعه به حساب آوریم و آن‌گاه روایتی با این اصل در تعارض افتد چنان‌چه صدور روایت مسلّم باشد راهی جز حمل بر تقیه برای حلّ این تعارض باقی نمی‌ماند.[1] از آن‌جا که این مسئله را قبلاً بررسی کردیم در این‌جا به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

۲. مخالفت با ضرورت فقه شیعه

شیعه هم‌چنان‌که در بخش کلام با عقایدی خاص همانند عدل و امامت و عصمت و... شناخته می‌شود در بخش فقه نیز دارای بعضی از احکام فقهی است که در طول تاریخ فقه به آن‌ها شناخته شده است، به گونه‌ای که می‌توانیم آن‌ها را از ضروریات فقه شیعه به حساب آوریم و به عبارت دیگر آن‌ها را شعار خاصه بدانیم،[2] برای مثال، می‌توانیم در این بخش از احکامی همانند جواز متعه، مشروعیت حج تمتع، بطلان جماعت در نمازهای مستحبی همانند نماز تراویح، حرمت آمین گفتن پس از قرائت حمد در نماز، حرمت دست بسته نماز خواندن، جزء بودن «حیّ علی خیر العمل» در اذان و اقامه، عدم جواز شستن سر و پاها در وضو، عدم جواز مسح بر کفش (خفین)، بطلان عول و تعصیب در ارث، پنج تکبیری بودن نماز میّت و... یاد نماییم که شاهد

---

۱. برای اطلاع از یکی از موارد این مسئله که حاوی حکایت سهو حضرت علی ﷺ در خواندن نماز بدون وضو است ر.ک: محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۴، ص ۵.

۲. صاحب جواهر در بحث اکمال یا عدم اکمال سوره در قرائت نماز، به اصطلاح شعار خاصه این چنین اشاره می‌کند: «[تحمل النصوص القائلة بعدم الاکمال علی التقیة] ضرورة معروفیة کونه [ای عدم الاکمال] شعار العامة کما ان الاکمال من شعار الخاصة».

آن، وقوع مناظرات فراوان ائمه علیهم السلام در اثبات برخی از این احکام می‌باشد، برای نمونه حسین بن علی بن حسن معروف به شهید فخّ برای اعلام صبغهٔ قیام خود به مؤذن شهر مدینه دستور داد تا جملهٔ «حیّ علی خیرالعمل» را بر فراز مأذنه فریاد بکشد.[1]

منشأ این ضرورت‌ها هم‌چنان‌که ممکن است دلایل غیرلفظی همانند اجماع و عمل اصحاب باشد می‌تواند دلایل لفظی یعنی آیات قرآن و روایات اهل بیت عصمت علیهم السلام نیز به حساب آید، به عبارت دیگر می‌توان این ضرورت‌ها را حاصل تظافر و تعاضد ادلّه و قراین و شواهد بسیار دانست.

بنابراین، ممکن است چنین اشکال شود که دیگر نیازی به ذکر ضرورت به عنوان یک قرینهٔ مستقل نخواهد بود، زیرا اگر منشأ آن، اجماع و عمل اصحاب باشد که آن‌ها به طور جداگانه ذکر خواهند شد و اگر منشأ آن دلایل لفظی باشد باید در بخش قراین لفظی و نه غیرلفظی مورد بررسی قرار گیرد. جوابی که به این اشکال می‌دهیم آن است که البتّه ضرورت شدن هر ضرورتی نیاز به دلیل و طریقی برای رسیدن به آن دارد. حال اگر عمدهٔ نظر خود را متوجّه آن دلیل و طریق نماییم اشکال صحیح به نظر می‌رسد، اما در ضرورت معمولاً به نتیجه توجه می‌شود نه به طریق و بدون لحاظ دلیلِ ضروری بودن به عنوان یک ضرورت مورد توجه قرار می‌گیرد و بدین صورت از دلیل و طریق خود جدا می‌گردد.

از این رو، با این لحاظ صحیح است آن را جداگانه مورد توجه قرار داده و به عنوان یک قرینهٔ مستقل مطرح نماییم، در حالی که اگر بخواهیم آن را طبق منشأش طبقه‌بندی نماییم به مواردی برخورد می‌کنیم که با آن‌که منشأ آن یعنی اجماع، عمل اصحاب، آیه و روایت وجود دارد، اما مسئله هنوز به حدّ ضرورت نرسیده است و طبعاً مسائلی که این‌گونه منشأ خود را درنوردیده‌اند جایگاهی نخواهند داشت.

---

۱. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۴۴۶.

در این‌جا برای روشن‌تر شدن بحث به ذکر عبارتی از صاحب جواهر که برای ادعای خود مبنی بر ضروری بودن مسئله دخول وقت مغرب به ناپدید شدن سرخی طرف مشرق (ذهاب حمرهٔ مشرقیه) آورده است می‌پردازیم:

... ما فی هذا المقام الذی قارب ان یکون ضروریاً فی زماننا بل لعله کذلك بل یمکن دعواها الزمن السابق ایضاً... بل سواد المخالفین یعرف ذلك منا فضلاً عن الموافقین کما ان سوادنا بالعکس حتی انهم اذا ارادوا معرفة الرجل من ای الفریقین امتحن بصلاته و افطاره؛[1]

هیچ بُعدی ندارد که مقام بحث ما (در دخول وقت مغرب به ذهاب حمرهٔ مشرقیه) در این زمان ضروری به حساب آید، بلکه شاید حقیقتاً چنین باشد و حتی ممکن است چنین ادعایی نسبت به زمان سابق (زمان صدور روایات) نیز بشود (هم‌چنان‌که دو خبر به این مطلب اشاره می‌کند). مسئله به گونه‌ای بوده که عمدهٔ مخالفان ما و به طریق اولی موافقان (عمل به) این مسئله را دربارهٔ ما می‌دانسته‌اند، چنان‌که عمدهٔ شیعیان نیز عمل طرف مقابل به مسئله (دخول وقت به استتار قرص) را دربارهٔ اهل‌سنّت می‌دانسته‌اند و مسئله به گونه‌ای بوده است که هرگاه می‌خواسته‌اند از مذهب شخصی اطلاع پیدا کنند او را به وسیلهٔ نماز (نماز مغرب) و افطارش امتحان می‌کرده‌اند.

با این‌که منشأ ضروری شدن این مسئله در روایات وارد شده است، اما صاحب جواهر در ادامه بحث خود، به وسیلهٔ همین ضروری بودن، روایات طرف مقابل را که هم تعدادشان فراوان‌تر است و هم مشتمل بر احادیث صحیح فراوانی می‌باشند حمل بر تقیه می‌کند.[2]

بدین ترتیب به این نتیجه می‌رسیم که اگر ضروری بودن مسئله‌ای به هر طریق آشکار شود و به روایتی برخورد کنیم که مخالف آن باشد، می‌توانیم از این مخالفت به

---

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۷، ص ۱۱۰.
۲. همان، ص ۱۱۱.

عنوان قرینه‌ای خارجی برای حمل بر تقیه استفاده نماییم، برای مثال، شیخ طوسی پس از ذکر روایتی که حاوی حرمت متعه است چنین می‌فرماید:

... فان هذه الروایة وردت مورد التقیة و علی ما یذهب الیه مخالفو الشیعة و العلم حاصل لکل من سمع الاخبار ان من دین ائمتنا علیهم السلام اباحة المتعة؛[1]

این روایت (که حکم حرمت متعه را در بردارد) به جهت تقیه صادر شده است و موافق با مذهب مخالفان شیعه است و هر کس با اخبار و روایات سروکار داشته باشد می‌داند که جواز متعه از دین ائمّه ما به شمار می‌رود.

در این کلام می‌توانیم عبارت «من دین ائمتنا» را عبارتی دیگر از ضرورت فقه شیعه به حساب آوریم.

۳. مخالفت با اجماع شیعه

در کتاب‌های اصولیِ شیعه تعاریف متفاوتی برای «اجماع» طبق مبانی مختلف آن‌ها نزد شیعه مطرح شده است که شاید بتوانیم یکی از مقبول‌ترین آن‌ها را تعریف زیر به حساب آوریم:

الاجماع فی اصطلاح الفقهاء اهل البیت علیهم السلام هو اتفاق امّة محمد صلی الله علیه و آله علی وجه یشتمل علی قول المعصوم؛[2]

اجماع در اصطلاح فقهای اهل‌بیت علیهم السلام عبارت است از اتفاق امت محمد صلی الله علیه و آله به گونه‌ای که اتفاق آن‌ها قول معصوم را در برداشته باشد.

در این تعریف اوّلاً اجماع نوعی اتفاق عملی بر رأی و فتوا تلقی شده است؛ بنابراین، اجماع از سنخ دلیل غیر لفظی به حساب می‌آید و به همین جهت در بعضی از کتبِ اصول آن را دلیل لبّی در مقابل دلیل لفظی و در کنار دلیل عقل، مطرح کرده‌اند؛[3]

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۲۵۱، ذیل حدیث ۱۰.

۲. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص ۸۰.

۳. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۲، بحث «جواز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة اذا کان المخصص لبیّاً».

ثانیاً وجه حجیّت آن، وجود معصوم علیه السلام در میان اجماع کنندگان است، نه آن‌که مجمعین به روایتی از او تمسّک کرده باشند.

بنابراین اگر بدانیم که اتفاق مجمعین مستند به وجود روایت بوده است این اتفاق با عنوان «اجماع مدرکی» معرفی شده و به خودی خود حجیّت و اعتباری ندارد، بلکه اعتبار آن منوط به اعتبار مدرک آن می‌باشد؛ حال پس از این مقدمه می‌گوییم:

با مراجعه به کتب روایی و فقهی شیعه به موارد فراوانی برخورد می‌کنیم که فقهای شیعه، پس از بررسی مدارک مسئله‌ای که در آن اخبار متعارضی وارد شده است، به جهت وجود اجماع در یک طرف، اخبار طرف مقابل را حمل بر تقیه نموده‌اند.[1]

با بررسی تاریخی به این نتیجه می‌رسیم که سر منشأ این مسئله همانند بسیاری از مسائل مطرح در حمل بر تقیه، جناب شیخ طوسی بوده است، زیرا او در دو کتاب روایی خود به خصوص کتاب الاستبصار به ردّ بسیاری از اخبار و حمل آن‌ها بر تقیه به جهت وجود اجماع می‌پردازد و فقهای پس از او معمولاً در مواردی که او ادعای اجماع نموده است، به خود کم‌تر جرأت مخالفت داده و اجماع ادعایی او را مورد لحاظ قرار داده و اخبار مخالف با آن اجماع را حمل بر تقیه نموده‌اند، چنان‌که بعضی خود به این مطلب تصریح نموده‌اند؛[2] بعضی در آغاز به بررسی مسئله از طرق علمی معتبر پرداخته‌اند، اما هنگامی که به نتیجه رسیده و نتیجهٔ خود را مخالف با اجماع ادعایی شیخ یافته‌اند جرأت مخالفت با آن را پیدا نکرده‌اند، برای نمونه

---

۱. بعضی از این موارد عبارت‌اند از:
شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۳۰۸، ۳۱۸، ۳۱۹، ۴۴۸؛ ج ۳، ص ۱۴۲ و ج ۴، ص ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۹۱، ۲۳۹؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۲۵؛ شهید اوّل، ذکری الشیعه، ص ۸۶، ۲۶۳؛ همو، الدروس الشرعیه، ص ۲۴۹؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۲، ص ۲۰۱؛ ج ۳، ص ۳۴۵؛ شیخ بهائی، الحبل المتین، ص ۳۶۶؛ فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۱، ص ۲۰۹؛ حاج آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۲۰۹؛ ج ۲، ص ۲۲۶ و ج ۳، ص ۱۸۲؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۱۶۲ و سید محسن طباطبائی حکیم، مستمسک العروه، ج ۸، ص ۹۴.

۲. شهید اوّل، الدروس الشرعیة، ص ۲۴۹ و فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۱، ص ۲۰۹.

مقدس اردبیلی پس از بررسی روایاتی که ترک «بسم‌اللّه» در سوره را جایز دانسته‌اند با اشاره به حمل بر تقیهٔ شیخ می‌فرماید:

لولا الاجماع لکان الحمل علی جواز الترك و فعلها ندباً اولی لکثرة اخبار صحیحة صریحة فی الترك؛[1]

اگر اجماع نبود حمل این اخبار بر جواز ترک و استحبابی بودن فعل آن، بهتر بود، زیرا اخبار صحیحی که صراحت در جواز ترک دارد فراوان است.

بنابراین اگر اجماعی با تعریفی که از آن ذکر کردیم بر مسئله‌ای واقع شد و در طرف مخالفِ آن اخباری وجود داشت چاره‌ای نداریم جز آن‌که بگوییم آن اخبار برای بیان حکم واقعی صادر نشده است و در این هنگام حمل بر تقیه موجّه خواهد بود و این اجماع هم مدرکی نمی‌باشد و می‌توان از آن به عنوان قرینه‌ای غیر لفظی استفاده نمود، هم‌چنین اگر در طرف موافق اجماع، اخباری وجود داشته باشد، اما یقیناً بدانیم که این اخبار مستند مجمعین نبوده است، باز این اجماع مدرکی نمی‌باشد که البتّه در این‌جا اثبات چنین امری بسیار مشکل و بلکه محال عادی می‌باشد، زیرا با فرض وجود اخبار و به خصوص اخبار صحیح در منظر مجمعین، عدم توجّه آن‌ها به اخبار در انتخاب قول برگزیده، بسیار بعید و حتی غیرممکن می‌باشد.

حال بر فرض مدرکی نبودن چنین اجماع‌هایی، وجه قرینه بودن آن‌ها بر حمل بر تقیهٔ اخبار مخالف، آن است که وجود چنین اجماعی که قول معصوم علیه السلام را دربردارد قطعاً در مقام بیان حکم واقعی است، زیرا علاوه بر آن‌که اصل، چنین اقتضایی را دارد، هیچ انگیزه و دلیلی برای اجماع بر فتوای تقیه‌ای وجود ندارد؛ بنابراین، چنین اجماعی، باعث تصرف در جهت صدور اخبار طرف مقابل خود می‌شود که معمول‌ترین این تصرف‌ها حمل بر تقیه می‌باشد. اما دربارهٔ اجماع‌های ادعایی شیخ طوسی نباید از نکته‌های زیر غافل ماند:

۱. مبنای شیخ در اعتبارِ اجماع مستند به قاعدهٔ لطف است؛ با این بیان که اجماع

---

۱. مقدس اردبیلی، همان.

اصحاب بر باطل و بر خلاف حکمِ واقعیِ خدا خلاف لطف است، پس طبق قاعدهٔ لطف در این هنگام، خلاف افکندن بین آن‌ها به این منظور که بعضی از آن‌ها اظهار حق نمایند واجب است. پس اگر اجماع و اتفاقی از همهٔ آن‌ها بر مسئله‌ای واقع شد طبق قاعدهٔ لطف به‌این نتیجه می‌رسیم که در آن، اجماع حکم واقعی خداوند بیان شده است.[۱]

این مبنا از سوی بسیاری از فقها و اصولیین مورد قبول واقع نشده است، اما هنگام فتوا دادن به خصوص در موارد حمل بر تقیه از مخالفت با اجماع‌های ادعایی شیخ سر باز زده‌اند، در حالی که بسیاری از آنان مبنای دیگری در حجیّت و اعتبار اجماع داشته‌اند که طبعاً نتیجهٔ آن‌ها با نتیجهٔ نظر شیخ تفاوت پیدا می‌کند.[۲]

۲. خود شیخ نیز در بسیاری از موارد، اجماع‌های ادّعایی خود را نپذیرفته و در مقام افتا با آن‌ها مخالفت ورزیده است، چنان‌که شهید ثانی در کتاب ما خالف الشیخ الطائفة اجماعات نفسه بسیاری از این موارد را ذکر کرده است.[۳]

۳. با بررسی موارد اجماع ادعایی شیخ در تهذیب‌الاحکام و الاستبصار به این نتیجه می‌رسیم که تقریباً در همهٔ این اجماع‌ها، اخباری موافق با آن‌ها وجود داشته است که عدم استناد آن‌ها به آن اخبار بسیار بعید می‌باشد؛ بنابراین بر فرض صحّت ادعاهای شیخ، آن اجماع‌ها مدرکی می‌باشند که با بررسی مدرک بعضی از آن‌ها می‌توانیم به عدم صحّت بعضی از حمل‌ها بر تقیه پی ببریم و به دنبال آن، حمل‌های فقها بر تقیه که به جهت وجود اجماع بوده است نیز به همین سرنوشت دچار خواهد شد.

نتیجه این که اصل قرینه بودن اجماع را بر حمل بر تقیهٔ اخبار مخالف می‌پذیریم،

---

۱. عدة الاصول، ص ۲۴۷ به نقل از: فوائد الاصول، ص ۸۳ و ۸۴؛ انوار الاصول، ج ۲، ص ۴۰۰.

۲. برای اطلاع از مبانی اصولیین در اعتبار اجماع ر.ک: شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص ۸۳ به بعد؛ محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۶۹ و کتب اصولی متأخرین از آخوند در بخش ظنون معتبره، مبحث حجیّت اجماع منقول به خبر واحد.

۳. آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۱۹، ص ۱۸ و حرّ عاملی، الامل، ص ۸۷. نام دیگر این کتاب «رسالة فی دعوی الاجماع فی مسائل من الشیخ و مخالفة نفسه» است که همراه با «الالفیّه و النفلیّة» شهید به چاپ رسیده است.

اما در اکثر قریب به اتفاق مواردی که از سوی شیخ و به پیروی از او از سوی فقهای دیگر، این حمل‌ها صورت گرفته است، به دلایل ذکر شده تشکیک می‌کنیم.

۴. مخالفت با مشهور (اعراض اصحاب)

در کتب اصولیین متأخر، شهرت به سه نوع از قرار زیر تقسیم شده است:

۱. شهرت روایی: یعنی روایتی بین اصحاب ائمه علیهم‌السلام مشهور باشد و راویان فراوانی آن را نقل کنند. در این نوع شهرت، عمل اصحاب به آن روایت و یا فتوای طبق آن، لحاظ نشده است.

۲. شهرت عملی استنادی: یعنی قدمای فقهای شیعه که عصر آنان نزدیک عصر ائمه علیهم‌السلام بوده است، در فتوای خود به روایتی خاص استناد نمایند. منظور از قدمای فقها در این تعریف فقهای قبل از شیخ طوسی می‌باشند که در کتب فتوایی خود به ذکر متون روایات اکتفا می‌کردند، ولی از زمان شیخ به بعد، اجتهاد در کتب فقهی رواج یافت.[۱]

۳. شهرت فتوایی مطابقی: در این نوع شهرت، فتاوای اصحاب با مضمون روایتی موافق می‌باشد اما استنادی از سوی آنان بدان روایت مشاهده نمی‌شود.[۲]

در میان کتب فقهای شیعه به مواردی برخورد می‌کنیم که مخالفت با مشهور، قرینه بر حمل بر تقیهٔ روایاتی به حساب آمده است[۳] و یا آن‌که اعراض مشهور و اصحاب از عمل به روایتی، احتمال حمل بر تقیهٔ آن را تقویت کرده است.[۴]

اما این‌که کدام یک از این شهرت‌های سه گانهٔ مورد نظر آن‌ها می‌باشد نیاز به بحث و بررسی بیش‌تری دارد. از این میان، شهرت نوع اوّل در بحث تعارض دو خبر مورد

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۱۶۹ و ۱۷۰.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، اجود التقریرات (تقریرات درس آیة الله نائینی)، ج ۲، ص ۱۵۶.

۳. شهید اوّل، ذکری الشیعه، ص ۶۱ و شیخ بهائی، الحبل المتین، ص ۱۸۲.

۴. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۴، ص ۲۹۰، ذیل ح ۶؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ج ۱، ص ۲۵۵؛ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ص ۲۵۲ و سید محسن طباطبائی حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۷، ص ۴۰۸.

استفاده قرار می‌گیرد و طبق مقبولهٔ عمر بن حنظله و بعضی دیگر از اخبار ترجیح، شهرت روایی یکی از دو خبر متعارض باعث ترجیح آن بر خبر مقابل می‌گردد که از آن خبر غیرمشهور با عنوان «شاذ» یاد می‌شود. این نوع شهرت از محلّ بحث ما بیرون است، زیرا اوّلاً چنان‌که در بخش شرایط بررسی گردید، رتبهٔ این نوع شهرت در مقبولهٔ عمر بن حنظله قبل از موافقت با عامه و حمل بر تقیه ذکر گردیده است، یعنی قبل از آن‌که سراغ حمل بر تقیه برویم دو خبر را از حیث شهرت و عدم شهرت بررسی کرده و در صورت وجود شهرت روایی در یک خبر به آن متمسک می‌شویم و در این هنگام دیگر نوبت به بحث حمل بر تقیه نمی‌رسد، ثانیاً ممکن است بعضی از روایاتی که بنا به قراین قطعی یا ظنی حمل بر تقیه می‌گردند از این نوع شهرت برخوردار باشند، بدین معنا که به صورت گسترده از سوی اصحاب و در کتبشان روایت شده باشند.

شهرت نوع دوم هم به دو بخش عمل اصحاب و اعراض اصحاب قابل تقسیم است که عمل اصحاب نیز خود به دو قسمت تقسیم می‌گردد، زیرا مورد آن یا در اخبار غیر متعارض است یا در اخبار متعارض که بخش اوّل از محل بحث ما خارج است، چون هرگاه عمل استنادی اصحاب طبقِ خبری واقع شود، بدون آن‌که در مقابل آن خبری متعارض وجود داشته باشد نمی‌توان از حمل بر تقیهٔ آن بحث نماییم بخش دوم گرچه در بحث داخل می‌باشد، اما در حقیقت به قسمت اعراض اصحاب منتقل می‌گردد، زیرا عمل اصحاب طبقِ روایت یا روایاتی، در حالی‌که در منظر آن‌ها روایات مخالف نیز وجود دارد، نشان دهندهٔ اعراض آن‌ها از آن روایات می‌باشد.

از این‌جا روشن می‌شود که اعراض اصحاب نیز دارای دو مصداق است، زیرا محلّ آن یا در اخبار متعارض است که طرف مقابل آن مورد عمل اصحاب قرار گرفته یا در اخبار غیر متعارض، بدین معنا که اصحاب از خبر یا اخباری بدون آن‌که در طرف مقابل آن روایتی وجود داشته باشد اعراض نموده و به آن عمل نکرده‌اند.

بدین ترتیب معلوم می‌شود که آن‌چه در شهرت نوع دوم در بحث ما داخل

می‌باشد اعراض اصحاب به هر دو قسم آن است، زیرا اعراض اصحاب از روایات با فرض صحّت صدور آن روایات، این احتمال را تقویت می‌کند که اعراض اصحاب با توجّه به نزدیکی زمانشان به زمان صدور روایات، که اقتضای شناخت بیش‌تر آن‌ها از حالات و قراین صدور روایات را داشته است، می‌تواند معلول تردید آن‌ها در جهت صدور آن روایات باشد، چون صدور آن روایات را در مقام بیان حکم واقعی نمی‌دانسته‌اند که شایع‌ترین مصداق آن، صدور تقیه‌ای آن روایات بوده است. به همین دلیل گفته‌اند: اخباری که مورد اعراض اصحاب واقع شده باشند، هرچه صحیح‌تر باشند، ضعفشان بیش‌تر خواهد گشت (کلما ازدادت صحة ازدادت ضعفاً).

حال در این‌جا برای روشن‌تر شدن بحث به ذکر چند عبارت از عبارات فقها می‌پردازیم:

۱. شیخ طوسی پس از ذکر روایتی که دیهٔ هر دندان را سه شتر و یک پنجم آن دانسته‌اند می‌گوید:

فالوجه فی هذه الروایة ان نحملها علی التقیة لانها موافقة لمذهب بعض العامة و لا نعمل به؛[1]

این روایت حمل بر تقیه می‌شود، زیرا با مذهب بعضی از عامه موافق است و ما به آن عمل نمی‌کنیم.

در این‌جا عبارت «لانعمل به» که مرادف با اعراض اصحاب می‌باشد قرینه‌ای بر حمل بر تقیه ذکر شده است.

۲. علاّمه حلّی پس از ذکر دو روایت که حاوی جزء بودن عبارت «الصلاة خیر من النوم» در اذان می‌باشد به ردّ آن‌ها می‌پردازد و چنین دلیل می‌آورد:

لعدم اعتضادهما بغیرهما وبعمل الاصحاب... فیحملان علی التقیة؛[2]

زیرا این دو خبر با روایات دیگر و با عمل اصحاب تأیید نمی‌شوند... پس حمل بر تقیه می‌گردند.

---

۱. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۴، ص ۲۹۰، ذیل ح ۶.

۲. علامه حلی، منتهی المطلب، ج ۱، ص ۲۵۵.

۳. شهید اوّل پس از ذکر چهار روایت که به لزوم قرائت در نماز میت اشاره دارند آن‌ها را مردود و محمول بر تقیه می‌داند.

و هی باسرها ضعیفة الاسناد معارضة للمشهور محمولة علی التقیة ؛[۱]

همهٔ این اخبار دارای اسناد ضعیف هستند و با مشهور در تعارض‌اند، پس حمل بر تقیه می‌شوند.

در این‌جا عبارت «معارضة للمشهور» مرادف اعراض اصحاب می‌باشد.

حال این سؤال پیش می‌آید که آیا قرینه بودن مخالفت با مشهور یا اعراض اصحاب، مبتنی بر حجیّت و اعتبار آن است یا خیر؟ به نظر می‌رسد جواب این سؤال مثبت است، زیرا در این هنگام، قرینه بودن از مقدمات زیر به دست می‌آید:

۱. مخالفت مشهور یا اعراض اصحاب حتماً مستند به دلیلی بوده است.

۲. آن دلیل هرچه باشد، نزد ما هم معتبر است، زیرا فرض آن است که به حجیّت و اعتبار این نوع شهرت قائل شده‌ایم.

۳. پس این اخبارِ مورد اعراض واقع شده، هم‌چنان‌که نزد مشهور معتبر نمی‌باشند، برای ما هم اعتباری ندارند.

در این هنگام حمل بر تقیه به عنوان یکی از متفرّعات عدم اعتبارِ آن اخبار مورد لحاظ قرار می‌گیرد.

اما اگر قائل به حجیّت شهرت نباشیم در حقیقت در مقدمهٔ دوم تشکیک کرده‌ایم و در این هنگام نوبت به عدم حجیّت اخبار اعراض شده، که حمل بر تقیه متفرع بر آن بوده، نمی‌رسد؛ به همین جهت هنگامی که عبارات قائلین به عدم اعتبار شهرت همانند آیة اللّه خویی را بررسی می‌کنیم به مواردی برخورد می‌نماییم که مخالف مشهور را حمل بر تقیه نمی‌نمایند، چنان‌که ایشان هنگام بحث از روایتی چنین می‌گوید:

لم نعرف وجهاً للحمل علی التقیة بعد ما لم تکن الروایة معارضة او مخالفة

---

۱. شهید اوّل، ذکری الشیعه، ص ۶۱

للاجماع القطعی غایة الامر انها مخالفة للمشهور وهی لا تستلزم طرحها وحملها علی التقیة ...؛[1]

به وجهی که حمل بر تقیه را توجیه کند دست نیافتیم، زیرا این روایت معارض و مخالف با اجماع قطعی نمی‌باشد. بله، ممکن است با مشهور مخالف باشد، اما این مخالفت، مستلزم ردّ آن و حملش بر تقیه نمی‌گردد.

اما شهرت نوع سوم یعنی شهرت فتوایی مطابقی را نمی‌توان به دو بخش عمل اصحاب و اعراض آن‌ها تقسیم نمود، زیرا اعراض در این قسم تصور ندارد، چون در صورت ندانستن مستند فتوای اصحاب، اعراض از روایتی که قصد حمل آن بر تقیه را داریم صدق نمی‌کند. بدین ترتیب روشن می‌شود که با توجه به آن‌که محل بحث ما در شهرت در بخش اعراض (و نه در عمل اصحاب) است، این نوع شهرت نیز همانند شهرت نوع اوّل در بحث ما جایگاهی نخواهد داشت.

---

۱. سید ابوالقاسم خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۱۲۸.

فهرست‌ها

- آیات
- روایات
- اشخاص
- کتاب‌ها
- گروه‌ها، فرقه‌ها و طوائف

آيات

اتل ما اوحى اليك من الكتاب... (عنكبوت، آية ۴۵)	۱۷۱
اذا جاءك المنافقون... (منافقون، آية ۱)	۱۶۷
إِلّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإيمانِ (نحل، آية ۱۶)	۵۷
الاّ يسجدوا لله الّذى يُخرِجُ الخبء فى السّموات والأرض (نمل، آية ۲۵)	۶۵
الّذين يبلّغون رسالات الله... (احزاب، آية ۳۹)	۱۷۱
ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب (بقره، آية ۱۷۴)	۱۷۱
ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و الهدى (بقره، آية ۱۵۹)	۱۷۱
انبتها نباتاً حسناً (آل عمران، آية ۳۷)	۶۲
انّك لعلى خلق عظيم (قلم، آية ۴)	۲۹۷
انى سقيم (صافات، آية ۸۹)	۶۹
بل فعله كبيرهم (انبياء، آية ۶۲)	۶۹
فاسئلوا اهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون (نحل، آية ۴۳ و انبياء، آية ۷۶)	۱۲۱
فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين (حجر، آية ۹۴)	۱۷۱
قولوا للنّاس حسنا (بقره، آية ۸۳)	۹۹
لايتّخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون ... (آل‌عمران، آية ۲۸)	۶۱، ۱۴۶، ۱۶۲، ۲۸۹
ما آتاكم الرّسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (حشر، آية ۷)	۲۹۷، ۳۰۰، ۴۲۷
من كفر بالله من بعد ايمانه الّا من اكره... (نحل، آية ۱۰۶)	۱۴۸، ۱۶۲، ۱۸۹
وقال رجلٌ مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه ... (غافر، آية ۲۸)	۱۴۹، ۲۰۸

ولأبويه لكلّ واحد منهما السّدس... (نساء، آية ١١) ۴۶۳
ولا تلقوا بايديكم الى التّهلّكة (بقره، آية ١٩٥) ١٥٠
وما جعل عليكم فى الدّين من حرجٍ (حج، آية ٧٨) ١٥٠
وما علّمتم من الجوارح مكلّبين (مائده، آية ۴) ۴۶۴
ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف فى القتل (اسراء، آية ٣٣) ۴۶۵
هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب (ص، آية ٣٩) ۴۲۷
هَمّوا بما لم‌ينالوا (توبه، آية ٧۴) ٧٣
يا ايها الرسول بلّغ ما انزل اليك... (مائده، آية ۶٧) ١۴۵، ١٧١، ١٧۴
يا ايّها النّبى قل لازواجك... (احزاب، آية ٢٨ و ٢٩) ۴۵٠
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (بقره، آية ١٨۵) ١۵١
يقولون بالسنتهم ما ليس فى قلوبهم (فتح، آية ١١) ١۶۵، ١۶٧

روايات

ائت فقيه البلد واستفته... ۲۶۸
اتدرى لم امرتم بالأخذ بخلاف العامة... ۲۶۹
اتقواالله و عليكم بالطاعة لائمتكم... ۹۷
احسن خلقك مع الناس و قل خيراً ۱۰۰
احفظ لسانك تعزّ... ۲۲۳
اخطأ على ابى عبدالله۴ ۳۰۸
اذا اجتمع العدّة على قتل رجل واحد... ۴۶۵
اذا انزلت بكم حادثة لاتعلمون حكمها فيما ورد عنا فانظروا الى ما رووه عن على۴ فاعملوابه ۵۸۷
اذا حلف الرجل تقية لم يضره... ۲۹۰
اذا رايت الناس مقبلين على شيء فدعه ۳۴۰
اذا شاووا ان يعلمو اعلموا ۱۸۹
اذا ظهرت البدع فى امتى فليظهر العالم علمه ... ۲۲۵
اذا كانت التقية فلا تقنت ۱۲۱
اذا كان فى تقية فلا بأس به ۱۰۴
اذا كنتم فى ائمة الجور فامضوا فى احكامهم ... ۸۵، ۲۴۰
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضواهما على كتاب الله... ۲۶۲
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بماخالف القوم ۲۶۵
اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى مايخالف منهما العامّة فخذوه ۲۶۶، ۳۹۶
ارأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتنى من قابل... ۶۳۵
استعمال التقية لصيانة الدين و الاخوان ۲۱۲
اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ۱۵۷
اصنع كذا فانى كذا اصنع ۲۴۳
اغسل ثوبك من ابوال ما لايؤكل لحمه ۶۳۹
اقرأ من على والدك السلام و قال: انما اعيبك وفاعاً منى عليك... ۴۰۶
الا فاعظم فرائض‌الله عليكم بعد فرض موالاتنا ... ۱۲۸
التجرع للغصّة و مداهنة الاعداء و مداراة الاصدقاء ۱۲۰

التقية ترس المؤمن ۲۳۳، ۲۴۰
التقية جنة المؤمن ۲۳۳
التقية دينى و دين آبائى ۱۱۴، ۱۹۲، ۲۳۳
التقية فى كلّ شىء... ۵۸، ۹۲، ۲۹۰
التقية فى كل ضرورة ۵۸، ۹۱، ۲۸۹
التقية من افضل اعمال المؤمنين يصون بها نفسه ۶۴، ۲۱۴
الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما فى الحديث... ۴۴۰
الرشد فى خلافهم ۳۳۰، ۳۳۱
السكوت عنه اعظم اجراً و افضل ۱۱۵، ۲۰۹، ۲۲۵
الفطر يوم يفطر الناس... ۹۰، ۲۱۸
الم ترى الى قومك بنواالكعبة اقتصروا على قواعد ابراهيم... ۱۵۵
اليس تشهد بغداد و عساكرهم ۲۱۵
اما انا فأراه قدلزمه و امّا ابى فكان يرى ذلك واحدة ۳۰۳
اما انى اردت ان اعلمكم ۶۳۱
اما انى البسه و انا اعلم انه لباس اهل النار ۹۵
اما انى قدقلت لاصحابك غيرهذا ۶۳۴
انا امرتهم بهذا لو صلّوا على وقت واحد لعرفوا فأخذ برقابهم... ۴۲۴
انا خالفت بينهم ۳۱۷
ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس ... ۵۴۳
انا فعلت ذالك بكم ولو اجتمعتم على امر واحد لأخذ برقابكم ۳۱۷
ان التقية من دين الله ولا دين لمن لاتقية له ۶۳
ان التقية يصلح‌الله بها امّة لصاحبها... ۲۱۳
ان الدية مأة من الابل و قيمة كل بعير من الورق مأة و عشرون درهماً او عشرة دنانير ۳۶۷
ان السنة لاتقاس ... ان السنة اذا قيست محق الدين ۵۴۳
ان الشيعة اتوا ابى مسترشدين... ۵۸۹
ان الله عزوجل اَدَّبَ بنيه فأحسن ادبه... ۲۹۷
ان الله عزوجل هوالذى انساه رحمة للامّة ... ۳۰۶
انا لنبشر فى وجوه قوم... ۷۶
انا لنتكلّم بالكلمة لها سبعون وجهاً لنا من كلّها المخرج ۳۷۴
انا لنكشر فى وجوه قوم و قلوبنا تلعنهم ۱۵۴
ان امارة بنى امية كانت بالسيف ۱۰۲
ان امرنا صعب مستصعب... ۸۱
ان اول من قاس ابليس ۵۴۲
انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا... ۳۷۱
ان خشيت على دمك و مالك فاحلف... ۲۱۵
ان دين اللّهُ لم‌يوضع بالآراء و المقاييس ۵۴۳
ان رسول‌الله ﷺ اذا اراد سفراً ورى بغيره ۵۴
ان رسول الله ﷺ خَيَّر نساءه فاخترن الله ... ۴۵۱
انظر ما علمت انه من قولهم فاخبرهم بذلك ۲۴۳

ان عادوا فَعُدْ ۱۵۳
ان علی بن الحسین﵇ اوصی ان تغسله ام ولد ... ۴۵۷
انما اراداللّٰه عزوجل ان یفقههم ۳۰۶
انما الحنوط الکافور و لکن اذهب فأصنع کما یصنع الناس ۴۰۱
انما جعلت التقیة لیحقن بها الدماء فاذا بلغ الدم فلا تقیة... ۹۲
ان مداراة اعداءاللّٰه من افضل صدقة المرء... ۹۹
انه لابد لکم من الناس ان احداً لایستغنی عن الناس ۲۲۲
انه لم یکن یصلی علی الاطفال انما کان امیرالمؤمنین﵇... ۶۳۳
انی انهاك عن ذبیعة کلّ من کان علی خلاف الذی انت علیه و اصحابك... ۳۶۵
انی لاتکلّم بالحرف الواحد لی فیه سبعون وجهاً ۳۷۳
انی لاتکلّم بالکلام ینصرف علی سبعین وجهاً کلّها لی منه المخرج ۳۷۴
انی لاتکلّم بالکلمة الواحدة لها سبعون وجهاً ان شئت اخذت کذا ۳۷۴
انی لاتکلّم علی سبعین وجهاً لی فی کلّها المخرج ۳۷۳، ۳۷۴
انی لاحدث الناس علی سبعین وجهاً لی فی کلّ وجه منها المخرج ۳۷۴
انی مع هؤلاء ۱۱۷
ایاکم و ذکر علی و فاطمة﵄ فان الناس ... ۱۱۱
ای واللّٰهَ افطر یوماً من شهر رمضان احب الی من ان یضرب عنقی ۱۰۷، ۲۱۴، ۲۴۲
بئس القوم قوم یمشی المؤمن فیهم بالتقیة والکتمان ۱۵۳
بعثت بالحنیفیة السهلة السمحة ۱۵۳
بلی واللّٰه ولکن هات حدیثاً واحداً حدثتك فکتمته ۱۱۰
ترد علی احدهم القضیّة فی حکم من الاحکام ... ۲۹۶
تسعة اعشار الدین فی‌التقیة ۲۳۳، ۲۴۰
تمت صلاته ۳۴۸
ثلاثة لااتقی فیهن احداً شرب المسکر... ۲۲۴
حدیث تدریه خیر من الف ترویه... ۳۷۱
حدیث رفع ← مااکرهوا علیه ← مااستکرهوا علیه ← مااضطروا الیه ۵۷
خالطوالناس بالسنتکم... ۷۶
خالطوهم بالبرانیة و خالفوهم بالجوانیة... ۸۸
خذ بما خالف الحق فان الحق فیما خالفهم ۲۸۶
دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم ۲۶۱، ۳۳۰
ذلك من قِبَلی ۳۱۷
رحم‌اللّٰه امرءً حَبَّبَنا الی الناس و لم یبغضنا الیهم ۱۰۱

رضی الله عنهما برضایی عنهما فما خالفانی قط ۶۱۱
رفع الله من امتی الخطأ والنسیان و ما استکرهوا علیه ۱۵۴
سألت اباالحسن﵇: ایجز من الرجل ان یمسح قدمیه بفضل رأسه... ۶۲۶
سألت اباعبدالله﵇ ... عن الرجل یأتی المرأة فی ذلك الموضع و فی البیت جماعة؟ ... من کلّف مملوکه ما لایطیق فلیبعه... ۴۲۶
سل تخبر و لاتذع فان اذعت فهو الذبح ۱۱۷
سلونی قبل ان تفقدونی ۸۱، ۱۷۵
سواء الا انك تروی عن ابی احبّ الی ← حدیثی حدیث ابی و حدیث ابی حدیث جدّی... ۳۰۱
صدق ذریح و صدقت ان للقرآن ظاهراً و باطناً... ۱۰۸
صلوا عشائرکم واشهدوا جنائزهم... ۲۲۰
صلّی علی﵇ بالناس علی غیر طهر... ۴۴۶
طلّق عبدالله بن عمر امرأته ثلاثاً... ۴۴۴
فاتقوالله ولاتتعرضوا لمقت‌الله... ۱۲۸
فاذا افتاك بشیء فخذ بخلافه فان الحق فیه ۲۸۶
فاما انا اصلی معهم و اریهم انی اسجد و ما اسجد ۱۰۵
فان التقیة واسعة ۲۹۳
فان المجمع علیه لاریب فیه ۴۳۲
فان کان الخبران عنکم مشهورین قدروا هماالثقات عنکم ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹
فان لم تجدواهما فی کتاب الله فاعرضواها علی اخبار العامّة... ۳۹۶
فقال لی و رفع صوته قال رسول‌اللهﷺ من کلّف مملوکه ما لایطیق فلیبعه... ۴۰۴
فکان افطاری یوماً وقضاؤه ایسر علی من ان یضرب عنقی ۱۰۶
فوافق امر رسول‌اللهﷺ امرالله عزوجل و نهیه ... ۲۹۸
فوض الیه امرالدین والامّة لیسوس عباده ۳۰۰
قد اخملتهم التقیة ۶۳
﴿قولوا للناس حسناً﴾ ای للناس کلهم... ۹۹
کان ابی یطوف مع محمد بن ابراهیم... ۱۱۶
کان ابی یفتی و کان یتقی و نحن نخاف...۲۴۲
کان رسول اللهﷺ یصلی صلاة اللیل فی شهر رمضان... ۴۴۵
کتبت الی ابی الحسن الثالث﵇ اسأله عن السجود ... فکتب الیّ: ذلك جائز ۶۱۳
کظم الغیظ عن العدو فی دولاتهم... ۹۹
کفوا السنتکم والزموا بیوتکم... ۹۶
کل القنوت قبل الرکوع الا الجمعه... ۶۲۵
کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی ۲۵۱
کل شیء یطیر فلا بأس بخرثه و بوله ۶۴۱
کلما تقارب هذاالأمر کان اشدّ للتقیة ۹۵
کلما خاف المؤمن علی نفسه فیه ضرورة فله فیه التقیة ۲۱۶، ۲۸۹
کُلْها الی یومٍ ما ۳۶۴

كنت عند ابى عبدالله‌ؑ اذا دخل عليه معتب فقال: بالباب رجلان... فقال احدهما انى رجل معراج ابيع ۶۲۴
لا بأس بالخفّ فى وقت الضرورة والتقية ۲۹۰
لا بأس بالسجود على الثياب فى حال التقية ۲۴۱
لابأس بدم البراغيث والبق والخشاشيف ۶۴۰
لاتجوز الصلاة فيها ۱۲۵
لاتعتد بالصلاة خلف الناصبى... ۱۰۵
لاتغسل ثوبك من بول شىء يؤكل لحمه ۶۳۹
لاتفعله فانى اوهمت ۳۰۷
لاتقل هكذا يا اباالحسن فانك رجل ورع ان من الاشياء اشياء ضيّقة... ۳۷۲
لاتكذبوا بحديث آتاكم احد... ۳۵۴
لاتكذبوا بحديث آتاكم مرجئى و لاقدرىّ و لاخارجى نسبه الينا... ۳۵۵
لاتنظروا الى مااصنع، اصنعوا ماتؤمرون ۶۳۴
لاحنث ولا كفارة على من حلف تقية... ۱۰۷
لاصلاة بعدالفجر حتى تطلع الشمس... ۴۶۸
لانها رأت فى منامها ان الرجل يجامعها فى فرجها... ۴۷۴
لايزلّ و لا يخطىء فى شىء مما يسوس به الخلق ۳۰۰
لايضرّه هذا ولا يفطر و لايبالى... ۴۵۰
لصدقكم الناس علينا ۴۲۳
لكن الناس صنعوا شيئاً فنحن نصنع مثله ۴۰۱
للام مع الاخوات الثلث... ۴۶۳
لو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا و لكان اقلّ لبقائنا و بقائكم ۳۱۷
لو قداستوت قدماى من هذه المداحض لغيّرت اشياء ۴۸۷
ليخبر الذين يسألون عن الاسم اما السكوت والجنة... ۱۳۱
ليس عليكم جناح فيما سمعتم منى ان تروه عن ابى‌ؑ ۳۰۱
ليس منا من لم يلزم التقية و يصونتا عن سفلة الرعية ۲۲۰
مااعطيتك من جراب النورة ۳۱۳
ما انبت اللحم والدم... ۶۲۸
ما انتم واللّهُ على شىء مما هم فيه... ۲۶۹، ۲۸۶
ما خالف العامة ففيه الرشاد ۲۸۷، ۳۳۱
ما سمعته منى فأروه عن ابى و ما سمعته منى فأروه عن رسول الله‌ﷺ ۳۰۱، ۳۰۲
ما سمعته منى يشبه قول الناس فيه التقية ... ۱۰۴
ما عبد الله بشىء احب اليه من‌الخبء ۶۵
ما كذب ابراهيم الا ثلاث كذبات ۱۶۴
مالك لا تسجد عليه أليس هو من نبات الارض ۴۷۱
مايحرم من النسب فهو يحرم من الرضاع ۶۲۸
(مرفوعة زراره ← سألت اباجعفرؑ فقلت: جعلت فداك يأتى عنكم الخبران... ۲۶۷

مقبولة عمربن حنظله ← سألت ابا عبدالله ﷺ عن رجلين... ۲۵۴
ملعون ملعون من سمانی فی محفل من الناس ۱۳۳
من اطاب الكلام مع موافقيه... ۸۸
من السابقين المقربين ۶۱۰
من النجباء ۶۱۰
من امناء الله على حلاله و حرامه ۶۱۰
من حمل امرالله على المقاييس هلك و اهلك ۵۴۳
من طلّق امرأته ثلاثاً للسنة فقد بانت منه ۶۲۹
من كف يده عن الناس فانما يكف عنهم يداً واحدة... ۱۰۰
نعم ان ابليس اتخذ عرشاً بين السماء والارض ... ۴۶۹
نعم كأنی انظر الى ابی و فی عنقه عُكنة... ۴۵۷
نعم يا سعيد ان الحرام لايفسد الحلال ۴۷۲
نهى رسول الله ﷺ ... عن بيع ما ليس عندك ۴۴۴
واعلموا انه ليس من علم‌الله ولا من امره ... ۵۴۲
والتقية فی دارالتقية واجبة ۱۲۱
والله ان احب اصحابی الى اورعهم وافقههم واكتمهم لحديثنا... ۳۵۴
والله ما جعل‌الله لاحد خيرة فی اتباع غيرنا... ۲۷۰
والمؤمن مجاهد لانه يجاهد اعداءالله عزوجل فی دولة الباطل بالتقية... ۳۴۳
و اما ماسألت عن الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها... ۴۷۰
و تتقون حيث لاتجب التقية و تتركون التقية حيث لابد من التقية ۱۲۰
وددت انی افتديت خصلتين فی الشيعة... ۸۵
وددت انی اقدر ان اجيز اموال المسلمين ... ۲۱۵
وَسَّع لهم فی التقية يجاهرون... ۱۲۸
و كفّر من دان به ۳۵۵
و كونوا لنازيناً و لاتكونوا علينا شيناً... ۲۲۹
ولا ايمان لمن لاتقية له... ۳۴۳
و لاتقل لما بلغك عنا او نسب الينا هذا باطل ... ۳۵۴
ولكن اذا رايت الناس يقبلون على شیء فاجتنبه ۲۷۰
... ولو شاء لحرَّم عليكم التقية ... ۶۳
و لولا مايجب من تمام النعمة من الله عزوجل ... ۱۳۰
و من يحتمل ما يحتمله ذريح ۲۳۲
ويلزمك التقية التی هی قوام دينك بها ۹۶
ها ان هيهنا لعلماً جمّاً لو اصبت له حملة ۸۱
هلك المتريسون (المستريبون) فی اديانهم منهم زرارة و بريد و محمدبن مسلم و اسماعيل ۶۰۹

هما مما قال الله مكلّبين فلا بأس باكله ۴۶۴
هو من‌القوامين بالقسط ۶۱۰
هو من حفاظ الدين... ۶۱۰
يـا ابـا عـمرو أرأيت لو حـدثتك بـحديث او افتيتك بفتيا... ۶۳۵
يا ابا محمد ان الشيعة اتوا ابى مسترشدين ... ۱۰۳
يا ابن اشيم! ان اللّهَ عزوجل فوض الى سليمان بن داود فقالَ... ۴۲۷
يا اميرالمـؤمنين الواجب عـلى النـاس الطـاعة لامامهم ۸۷
يا بريدة ادخل فيما دخل فيه الناس ۲۱۷
يا حبيب، ان الناس انماهم فى هدنة... ۳۴۴
يا زرارة ان هذا خيرلنا وابقى لكم... ۴۲۱
يا زياد ماتقول لوافتينا رجلاً ممن يتولانا بشىء من التقية ۸۹
يا زيد خالقواالناس باخلاقهم... ۱۰۱
يـا مـحمد كـيف انت اذا لعـنتك و بـرئت منك ۶۱۱
يجوز النكاح الآخر و لايجوز هذا ۶۳۰
يجوز لكم ذلك اذا كـان مـذهبكم فـيه التـقية والمداراة ۲۴۱
يجوز لكم ذلك ان شاءالله اذا كان مذهبكم فيه التقية والمداراة لهم ۱۲۵
يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب... ۱۳۴
يعطى المؤمن ثلاثة آلاف... ۶۳۰
ينظر الىٰ ماكـان مـن روايـتهما عـنا فـى ذلك ... ۲۷۸
ينظر الى ماهم اليه اميل حكـامهم و قـضاتهم ... ۳۸۵

اشخاص

آخوند خراسانی ۲۷۹، ۲۸۱، ۳۲۳، ۳۲۵ ـ ۳۲۷، ۳۲۹، ۴۳۳
آل عصفور ـ شیخ حسین ۳۰
آلوسی ۵۰، ۱۶۰
ابان بن تغلب ۲۴۳، ۲۴۴، ۳۱۲، ۵۲۷
ابان بن عثمان بن عفان ۴۹۵
ابراهیم بن ابی‌رجاء شیبانی ← ابن ابی‌هرات
ابراهیم بن خالد ← ابوثور کلبی
ابراهیم بن سعد ۵۴۹
ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی ← ابواسحاق مدنی
ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال ثقفی ۶۲۰
ابراهیم بن یزید نخعی ۴۸۷، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۴، ۵۳۶
ابراهیمی ـ عبدالرضا ۳۳
ابن ابی جمهور احسائی ۲۶۷، ۲۶۸، ۳۲۸، ۳۶۰، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۶، ۴۳۰
ابن ابی‌ذؤیب قرشی ۵۱۱
ابن ابی سیرة قرشی ۵۱۲
ابن ابی‌عمیر ۱۱۲، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۳۱۲، ۳۳۷ ـ ۳۳۹
ابن ابی لیلی ۵۱۶، ۵۲۳، ۵۲۶، ۵۳۷، ۵۳۸
ابن ابی‌هرات ۵۹۶
ابن بکیر ۳۳۹، ۴۰۷
ابن تیمیه ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۹۱، ۵۷۴
ابن جریج ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۵۶، ۵۶۳، ۵۹۹
ابن حجر عسقلانی ۵۰، ۵۷۴
ابن حمزه ۳۵۶، ۴۶۷
ابن خلدون ۵۳۵
ابن رشد مالکی ۵۱۳
ابن سنان ۳۰۱
ابن شهاب زهری ۵۰۸ ـ ۵۱۲، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۹، ۵۵۶، ۵۶۲ ـ ۵۶۴، ۵۹۹
ابن شهر آشوب ۲۶۳، ۲۶۴
ابن عباس ۱۶، ۱۵۶، ۴۸۰، ۴۹۰، ۴۹۳ ـ ۴۹۶، ۵۳۰، ۶۲۰

ابن فضّال ۲۶۵، ۲۶۶
ابن فهد حلّی ۲۴۹، ۳۵۷
ابن قولویه ۲۶۶، ۶۲۲
ابـن مسـعود ۴۸۴ ـ ۴۸۷، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۲۸، ۵۳۰
ابن هبیره ۵۳۷
ابن هرمز ۵۰۹
ابو ادریس عائذ بن عبدالله خولانی ۴۹۶
ابواسحاق ارجانی ۲۶۹، ۲۸۶، ۳۳۶، ۳۳۷
ابواسحاق شیرازی ۵۶۶
ابواسحاق مدنی ۵۴۹
ابوالجارود ۶۰۲
ابوالحسین بن الشیبه علوی ۶۲۲
ابوالحسین هارونی ۱۸۸
ابوالدرداء ۱۵۶، ۴۸۴، ۴۹۶، ۴۹۷
ابوالزناد ۵۱۰، ۵۵۶
ابوالصلاح حلبی ۲۴۶
ابوالضبار ۶۲۲
ابوالعالیة ۵۰۱
ابوالعلاء خفاف سلولی ۵۹۸
ابوالفرج اصفهانی ۲۲۸، ۶۲۱
ابوالفرج اصفهانی ۶۲۱
ابوالمفضل شیبانی ۲۹
ابوالمقدام ۶۰۲
ابوالمؤید محمد بن محمود خوارزمی ۵۳۵
ابوامامه باهلی ۴۹۷
ابوبردة بن ابوموسی اشعری ۵۰۰
ابویشر ۶۲۲
ابـوبصیر ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۲، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۶۹، ۲۸۶، ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۰۶، ۴۰۷، ۶۰۵، ۶۲۵، ۶۲۷
ابـوبکر ۱۲۴، ۱۹۴، ۴۷۹ ـ ۴۸۱، ۴۸۴، ۴۹۵، ۵۷۵، ۶۰۱
ابوبکر بن عبدالرحمن مخزومی ۴۹۴، ۴۹۵
ابوبکر بن عبدالله بن محمد ← ابن ابـی سـیرة قرشی
ابوبکر قطیعی ۵۷۴
ابوثور کلبی ۵۷۶ ـ ۵۷۸
ابوجعفر محمد بن عثمان ۱۳۱، ۴۷۰
ابوحاتم رازی ۶۲۰، ۶۲۳
ابوحفص مصری ۵۵۹
ابوحمزه (ابویعلی بن حمزه) ۲۴۸
ابوحنیفهٔ قبطی ۵۵۹
ابوخالد واسطی ۶۰۰، ۶۰۳
ابوداود ۶۱۸
ابوذر غفاری ۲۳۱، ۴۹۶
ابورافع ۴۸۴
ابوسعید خدری ۴۹۱
ابوسعید قاضی ۶۰۸
ابوسلمة بن عبدالرحمن بن عوف ۴۹۵
ابوطالب ۷۴

ابوطلحهٔ انصاری ۴۹۴
ابوعبدالله اسماعیل بن ابی‌اویس ۵۶۹
ابوعبیدهٔ حذاء ۳۵۴
ابوعقده ۶۲۱
ابوعماره ۵۹۷
ابوعمرو عثمان الدقاق ۶۱۹
ابومحمد عبدالله بن حسن ۵۲۸
ابومخلّد سراج ۶۲۴
ابومروان بن عبدالملک بن عبدالعزیز ماجشون ۵۶۹
ابومسعود انصاری ۴۹۴
ابومصعب احمد بن ابی‌بکر ۵۶۹
ابوموسی اشعری ۱۵۶، ۴۹۹
ابونصر ۶۲۳
ابوهریره ۱۶۴، ۴۹۰، ۴۹۳ ـ ۴۹۷، ۵۰۸
ابویحیی بن عیسی قزاز ۵۶۹
ابویعقوب مقری ۶۲۲
ابی‌البرکات علی بن الحسین (ابوالبرکات علی بن حسین خوزی) ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵
ابی العباس البقباق ۴۶۳
ابی بن کعب ۴۸۴
ابی جعفر بن بابویه ۲۶۲، ۲۶۵، ۳۵۷
ابی‌عمرو الکنانی ۶۳۵
ابی نجیح ۵۲۰
ابی‌نصر بزنطی ۲۵۹، ۶۲۹
احسان اللهی ـ ظهیر ۱۵۹
احمد امین مصری ۱۶۰، ۱۹۶
احمد بن ابراهیم بن احمد بن معلّی ← ابوبشر
احمد بن ابی داود ۴۱۲
احمد بن ابی عبدالله ۲۶۵ ـ ۲۶۷، ۳۳۲، ۳۳۴
احمد بن ادریس ۳۳۷
احمد بن حارث زاهد ۵۹۶
احمد بن حسن قطان ۶۱۷
احمد بن رشید بن خیثم عاملی ۶۲۱
احمد بن عبدالله بن احمد بن جلین الدوری ۶۲۲
احمد بن عبدالملک مؤذن ۶۱۷
احمد بن محمد السیاری ۳۳۲، ۳۳۳
احمد بن محمد بن احمد ابوعلی ۶۲۳
احمد بن محمد بن حنبل (احمد حنبل، احمد بن حنبل، ابن حنبل، احمد) ۲۳۸، ۴۱۱، ۴۱۳، ۵۲۱، ۵۳۵، ۵۵۵، ۵۶۸ ـ ۵۷۲، ۵۷۴ ـ ۵۷۸
احمد بن محمد بن خالد (احمد بن ابی‌عبدالله) ۳۳۲
احمد بن محمد بن سعید ← ابوعقده
احمد بن محمد بن عیسی ۲۶۵، ۳۴۰، ۳۴۱
احمد بن هارون خلال ۵۷۲
احمد بن یحیی العطّار ۲۵۸
احمد بن یحیی بن عثمان عیاشی ← ابونصر
احمد محمد احمد جلی ۱۶۰
اسامة بن زید بن حارثه ۴۹۴

اسحاق بن بشیر ۵۹۶
اسحاق بن راهویه ۵۲۱، ۵۷۱، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۸
اسحاق بن وهب حلاف ۶۱۷
اسماعیل بن ابی زیاد ← سکونی
اسماعیل بن عبدالخالق ۴۴۴
اسماعیل بن عُلَیّه ۵۴۹، ۵۷۱، ۵۷۶
اسماعیل بن عمر ۳۰۷، ۳۰۸
اسماعیل بن عیاش ۵۶۴
اسماعیل بن فضل ۶۳۱
اسماعیل بن یحیی مزنی ۵۵۱، ۵۵۹
اسماء بنت ابی‌بکر ۴۹۲، ۵۱۹
اسماء بنت عمیس ۴۹۳
اسماء بنت یزید ۴۹۶
اسود بن یزید نخعی ۴۸۵، ۴۹۹
اشدق ۵۶۲
اصرم بن حوشب بجلی ۵۹۶
اعمش ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۶ ـ ۵۲۸
ام الدرداء ۴۹۷
ام الفضل ۱۲۲
امام جعفر صادق﵇ ۲۹، ۳۴، ۶۴، ۶۵، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۲ ـ ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۵۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۰۹ ـ ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۴۱ ـ ۲۴۵، ۲۵۴ ـ ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۹، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۷، ۳۰۱ ـ ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۸، ۳۳۷ ـ ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۱ ـ ۳۷۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۰، ۳۹۶، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۵ ـ ۴۵۷، ۴۶۳، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۸، ۴۹۴، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۰ ـ ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۲۰ ـ ۵۲۹، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۹ ـ ۵۴۲، ۵۴۵، ۵۵۵، ۵۶۵، ۵۸۷ ـ ۵۹۰، ۵۹۲، ۵۹۵ ـ ۶۰۰، ۶۰۲ ـ ۶۱۰، ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۲۴ ـ ۶۲۷، ۶۳۱، ۶۳۳ ـ ۶۳۵، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۱
امام جواد﵇ (امام محمد تقی﵇) ۲۸، ۸۷، ۱۲۰، ۱۲۲ ـ ۱۲۴، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۶۳، ۵۰۴، ۵۶۷ ـ ۵۶۹، ۵۹۲، ۶۰۸، ۶۱۱
امام حسن﵇ ۸۲ ـ ۸۴، ۸۶، ۱۱۵، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۴۱، ۴۸۹، ۴۹۲، ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۸۷، ۵۸۸
امام حسن عسکری﵇ ۲۸، ۶۲، ۶۴، ۱۲۶ ـ ۱۳۱، ۲۱۴، ۲۱۹، ۳۳۳، ۳۸۷، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۴۵، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۷۸، ۵۹۲، ۵۹۳، ۶۰۳
امام حسین﵇ ۲۶، ۸۲ ـ ۸۴، ۸۸، ۹۶، ۱۱۵، ۱۵۹، ۱۶۹، ۱۷۸، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۳۲، ۲۳۳، ۳۴۱، ۴۸۹، ۴۹۲، ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۸۸، ۶۰۰
امام خمینی﵀ ۳۱، ۲۰۳
امام رضا﵇ ۲۸، ۲۹، ۱۱۶، ۱۱۸ ـ ۱۲۲، ۱۹۵،

۲۰۸، ۲۶۶ ـ ۲۷۰، ۲۸۰، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۸،
۳۴۰، ۳۴۳، ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۵۰، ۴۶۴، ۵۰۴،
۵۱۸، ۵۴۸، ۵۵۴، ۵۷۶، ۵۹۱، ۵۹۶، ۶۰۰،
۶۰۸، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۳۰، ۶۳۳
امام سجاد؈ (امام زین العابدین؈) ۸۲، ۸۴،
۸۵، ۱۷۵، ۱۷۶، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۰، ۳۹۴،
۳۹۵، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۸۹، ۴۹۳ ـ ۴۹۶، ۴۹۸،
۵۰۲، ۵۰۸ ـ ۵۱۱، ۵۲۳ ـ ۵۲۵، ۵۸۸، ۵۹۷ ـ
۶۰۰
امام محمد باقر؈ ۲۹، ۸۵ ـ ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۸،
۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۸۸، ۲۱۱، ۲۱۲،
۲۱۵، ۲۱۸، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۶۷، ۲۸۹، ۲۹۰،
۳۰۴، ۳۵۴، ۳۸۶، ۴۰۲، ۴۲۱، ۴۴۳، ۴۵۱،
۴۵۵ ـ ۴۵۷، ۴۷۴، ۴۸۹، ۴۹۴، ۴۹۶، ۵۰۳،
۵۰۴، ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۰،
۵۲۲ ـ ۵۲۴، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۶۴، ۵۸۸ ـ ۵۹۰،
۵۹۲، ۵۹۵، ۵۹۷ ـ ۵۹۹، ۶۰۲ ـ ۶۰۷، ۶۰۹،
۶۱۰، ۶۱۲، ۶۳۱، ۶۳۳
امام موسی کاظم؈ ۹۸، ۱۱۲ ـ ۱۱۸، ۱۲۱،
۱۷۹، ۱۸۰، ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۴۱،
۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۰، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۳۸، ۴۲۶،
۴۴۴، ۵۰۴، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۴۷، ۵۹۱، ۵۹۳،
۵۹۷، ۶۰۳، ۶۰۶، ۶۰۸، ۶۱۱ ـ ۶۱۳، ۶۲۹
امام هادی؈ (امام علی النقی؈) ۲۸، ۱۲۴ ـ
۱۲۶، ۱۲۹، ۱۹۵، ۲۲۹، ۳۳۳، ۳۸۷، ۴۱۳،
۵۶۷ ـ ۵۶۹، ۵۷۸، ۵۹۲، ۵۹۳، ۶۰۸، ۶۱۳
امامی ـ حاج آقا حسین ۳۲
ام سلمة ۴۹۳ ـ ۴۹۶، ۵۰۸، ۵۱۹، ۵۲۳
امین الاسلام طبرسی ۴۷
امین ـ علامه سید محسن ۱۸۳، ۵۲۳
امین [عباسی] ۱۱۸، ۵۹۱
انس بن مالک ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۹ ـ ۵۱۱،
۵۲۰، ۵۲۳ ـ ۵۲۵
انصاری ـ شیخ مرتضی ۳۱، ۳۳، ۴۹، ۵۶،
۲۰۲، ۲۵۳، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۹، ۳۲۲، ۳۲۵،
۳۳۰، ۳۵۰، ۳۶۰، ۳۶۸، ۳۷۴، ۳۷۹، ۳۸۰،
۳۸۱، ۳۸۸، ۳۹۳، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۳،
۴۲۸، ۴۳۳، ۴۳۵
اوزاعی ۳۵، ۵۳۲، ۵۴۰، ۵۵۳، ۵۶۳ ـ ۵۶۶،
۵۷۱
ایوب بن نوح ۲۶۲
بجنوردی ـ سید حسن ۳۲
بحرانی ـ شیخ یوسف ← صاحب حدائق
براء بن عازب ۵۰۰
برید بن معاویه ۳۱۲، ۶۰۹
بریده ۷۵، ۲۱۷
بشر بن بشار ۶۲۹
بشر بن ربیع ۶۲۱
بلال ۴۹۵
بلقیس ۶۵
پیامبر اکرمﷺ ← حضرت محمدﷺ
تقی‌الدین احمد ← ابن تیمیه

تهرانی ـ علی ۳۳
ثابت بن هرمز ← ابوالمقدام
ثامر هاشم عمیدی ۳۳
جابر بن یزید ازدی ۵۰۱
جابر بن یزید جعفی (جابر جعفی) ۸۷، ۹۰، ۲۳۱، ۵۲۱، ۶۰۹، ۶۱۰
جعفر الصادق؈ ← امام جعفر صادق؈
جعفر بن حسن حلّی ← محقق حلّی
جعفر بن عماره همدانی خارقی ← ابوعماره
جعفر بن محمد (ابوعبدالله) ۶۱۸
جعفر بن محمد بن اشعث ۵۹۷
جعفر بن محمد بن قولویه ← ابن قولویه
جمیل (جمیل بن دراج) ۳۰۱، ۳۱۲
حاتم بن اسماعیل مدنی ۵۹۷
حارث بن حسن طحان ۶۱۸
حارث بن عبدالله همدانی ۴۹۹
حارث بن مغیرة ۳۱۲
حاطب بن ابی‌بلتعه ۲۳۰
حبیب بن ابی ثابت ۵۲۳، ۵۲۷، ۵۲۸
حبیش بن مبشر ۶۲۳
حجاج بن یوسف ثقفی ۸۳، ۱۵۷، ۲۲۷
حذیفة بن یمان ۱۵۶، ۴۹۶
حرّ عاملی ۳۰، ۲۵۰
حرملة بن یحیی بن حرملة ۵۹۹
حریز ۳۱۲، ۴۲۶،
حسان بن ثابت ۴۹۴، ۴۹۵
حسن بصری ۳۵، ۱۴۷، ۵۰۱، ۵۰۷، ۵۳۴
حسن بن ابی‌طالب آبی ۲۴۹
حسن بن جهم ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۲۸، ۳۸۶
حسن بن زیاد لؤلؤی ۵۳۲
حسن بن صالح بن حیّ ۵۲۱، ۵۲۴، ۵۲۵، ۶۰۱، ۶۰۲
حسن بن عرفه ۶۱۸، ۶۲۳
حسن بن علی بن فضال (علی بن فضال) ← ابن فضّال
حسن بن عماره کوفی ۵۹۷
حسن بن محمد بن حنفیه ۴۹۵
حسن بن محمد بن صباح ← زعفرانی
حسن و حسین پسران سعید بن حماد (حسین بن سعید اهوازی) ۲۸، ۱۹۵
حسین بن احمد بن محمد بن احمد ابوعبدالله اشنانی دارمی ۶۱۸
حسین بن روح ۱۳۲
حسین بن سری ۲۶۵، ۳۲۸، ۳۸۶
حسین بن عبیدالله ۲۵۸
حسین بن علوان کلبی ۵۹۷
حسین بن علی بن حسن ← شهید فخ
حسین بن علی کرابیسی ۵۵۲
حسین بن علی؈ ← امام حسین؈
حسین بن یزید بن محمد نوفلی نخعی ۲۸، ۱۹۵
حضرت آدم؈ ۶۹، ۵۳۶

حضرت ابراهیم(ع) ۶۹، ۷۳، ۷۸، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۸۳، ۲۲۹
حضرت حجت(عج) (صاحب الزمان، حضرت مهدی(عج)، م. ح. م. د.) ۹۵، ۱۱۲، ۱۳۰ ـ ۱۳۴، ۱۷۴، ۲۱۰، ۳۴۲ ـ ۳۴۴، ۴۷۰، ۵۶۷، ۵۹۲
حضرت علی(ع) ۶۳، ۶۴، ۷۵، ۷۶، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۸، ۹۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۲۹ ـ ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۶۹، ۲۸۶، ۲۹۶، ۳۳۷، ۳۶۳، ۳۹۴، ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۶۷، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۲ ـ ۴۸۶، ۴۹۲، ۴۹۶، ۵۰۲، ۵۲۷، ۵۳۰، ۵۵۳، ۵۸۵ ـ ۵۸۷، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۲۷، ۶۳۳
حضرت محمد(ص) ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۷۱ ـ ۷۵، ۷۷ ـ ۸۰، ۱۰۰، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳ ـ ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۹ ـ ۲۳۱، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۹۵ ـ ۳۰۲، ۳۰۵ ـ ۳۰۸، ۳۶۶، ۳۹۴، ۴۰۴، ۴۴۳ ـ ۴۴۵، ۴۴۷ ـ ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۶۱، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۹ ـ ۴۸۶، ۴۹۰ ـ ۴۹۳، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۶، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۷، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۷۳، ۵۸۵، ۶۲۶، ۶۴۲، ۶۴۵
حضرت موسی(ع) ۷۰، ۱۵۰
حضرت یوسف(ع) ۷۰، ۱۸۳
حفص بن بختری ۳۰۲
حفص بن غیاث ۳۹۵، ۵۲۶، ۵۹۷
حَکَم بن عتیبه ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۲۶ ـ ۵۲۸، ۶۰۲
حکم بن مسکین ۲۵۸
حکیم ـ سید محسن ۲۸۴، ۳۸۱
حکیم ـ سید محمد باقر ۳۳
حماد بن ابی سلیمان ۵۲۴، ۵۲۸، ۵۳۰
حماد بن زید ۵۶۴، ۵۹۷
حماد بن شعیب ۵۹۷
حماد بن عثمان ۴۰۴، ۶۲۶
حماد بن یزید ۵۹۷
حمدان ۳۷۴
حمران ۳۷۴
حمید بن عبدالرحمن حمیری ← ابوالعالیة
حمیده ۹۸
خالد بن طهمان ← ابوالعلاء خفاف سلولی
خباب بن ارت ۱۵۶
خضر ۹۸، ۱۸۰
خلف بن محمد المنان الکشی ۶۱۸
خوئی(ره) ـ آیت‌الله ۳۱، ۲۵۲، ۲۶۶، ۳۰۸، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۸۱، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۱۱، ۴۱۴، ۵۵۵، ۶۳۸
خواجه نصیر طوسی ۱۵۹
داود بن الحصین ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۰، ۳۳۹

داود بن زربی ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۴۱، ۴۰۶، ۶۰۶
داود بن علی ۱۱۰
داود بن فرقد ۳۷۱
دهخدا ۴۳
ذریح محاربی ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۳۲، ۳۱۲
راغب اصفهانی ۱۹۳
رافع بن خدیج ۴۹۵
ربیع بن سلیمان مرادی ۵۵۰، ۵۵۹، ۵۶۲
ربیع (حاجب منصور) ۵۳۸
ربیعة بن عبدالرحمن (ربیعة الرأی) ۴۰۰، ۵۰۹ ـ ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۵۶، ۵۹۸
ربیعة بن یزید ۵۶۶
رجاء بن حَیْوَه ۴۹۷
رسول خدا ﷺ ← حضرت محمد ﷺ
رشتی ـ میرزا حبیب‌الله رشتی (میرزای رشتی) ۳۷۷، ۴۳۳ ـ ۴۳۵
رشید رضا ۵۰، ۱۶۰
رفیع بن مهران ریاحی ۵۰۱
رقبة بن مصقله ۵۹۸
روحانی ـ سید صادق ۳۱
زافر بن عبدالله الایادی ۵۹۸
زبیدی ۵۶۳
زبیر ۶۴، ۷۶
زرارة بن اعین ۹۷، ۹۸، ۱۱۲، ۱۸۰، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۷، ۲۸۶، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۴۸، ۳۵۶، ۳۸۷، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۵۱، ۵۹۱، ۵۹۴، ۵۹۵، ۶۰۸ ـ ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۲۸، ۶۳۳، ۶۳۴
زعفرانی ۵۵۲
زفر بن سوید جعفی ۵۹۸
زفر بن هذیل ۵۳۰، ۵۴۶، ۵۴۹
زکریا بن آدم ۳۱۲، ۳۶۵
زمخشری ۱۴۸
زیاد بن ابی سلمه ۶۰۶
زیاد بن ابی عبیده ۸۹
زیاد بن ابیة عبیدالله ۱۵۷، ۲۲۷
زیاد بن منذر ← ابوالجارود
زید بن ارقم ۱۵۶، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۲۳
زید بن اسلم ۵۶۶
زید بن ثابت ۴۹۱ ـ ۴۹۶
زید بن خطاب ۴۹۵
زید بن علی بن حسین ۵۲۳، ۵۲۸، ۵۳۷، ۶۰۰ ـ ۶۰۳، ۶۲۲
زید شحام ۱۰۰، ۱۰۱
زینب (دختر ام‌سلمه) ۴۹۵
سائب بن یزید ۴۹۱، ۵۰۹
سالم بن ابی‌جعد اشجعی ۵۹۸
سالم بن عبدالله بن عمر ۴۹۴
سراقة بن مالک ۴۹۶
سرحوب ← ابوالجارود
سرخسی حنفی ۵۰

سعد بن ابی‌وقاص ۴۹۱، ۴۹۶
سعد بن صلت بجلی کوفی ۶۰۶
سعد بن ظریف ۶۰۶
سعد بن عبدالله ۲۶۲
سعد بن عبدالله بن ابی‌خلف اشعری قمی ۳۳۸، ۶۱۸، ۶۲۰، ۶۲۳
سعد بن مالک بن سنان ← ابوسعید خدری
سعید بن جبیر ۵۰۰، ۵۲۴، ۵۲۷
سعید بن خیثم ابومعمر هلالی ۶۰۳
سعید بن سالم قداح ۵۴۹
سعید بن عاص ۴۹۵
سعید بن عبدالعزیز تنوخی ۵۶۶
سعید بن مسیّب ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۰۸ ـ ۵۱۰، ۵۲۴، ۵۳۴، ۵۶۰، ۵۶۳، ۵۹۸
سعید بن معتوق ۶۲۱
سعید بن منصور ۶۲۱
سعید بن هبةالله راوندی ← قطب راوندی
سعید بن یسار ۴۷۲
سفاح ۹۵، ۹۸، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۸۱، ۵۱۵، ۵۳۷
سفیان بن عیینه ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۴۹، ۵۶۳، ۵۷۰، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۹۸
سفیان ثوری (سفیان بن سعید ثوری) ۳۵، ۵۰۷، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۳ ـ ۵۲۷، ۵۶۴، ۵۷۲، ۵۷۷، ۶۱۹
سفینه ۴۹۵
سکونی ۳۱۲، ۴۱۰، ۵۹۶
سلّار ۲۴۶
سلمان فارسی ۲۳۱، ۶۱۰، ۶۱۲
سلمة بن اکوع ۴۹۱، ۴۹۵
سلمة بن کهیل ۵۲۴، ۵۲۷، ۵۲۸، ۶۰۳
سلمة بن محرز ۳۱۳
سلیمان بن اشعث سجستانی ← ابوداود
سلیمان بن جریر ۱۵۸، ۱۵۹
سلیمان بن عبدالملک ۸۵، ۴۹۷
سلیمان بن موسی ← اشدق
سلیمان بن مهران (سلیمان اعمش) ← اعمش
سلیمان بن یسار ۴۹۳
سلیم بن قیس ۶۳
سماعة بن مهران ۳۲۸، ۵۹۴
سهل ۶۱
سهل بن حنیف ۴۹۴
سهل بن سعد ساعدی ۴۹۲، ۵۰۸
سید ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد طاووس ۳۵۷
سید احمد طیبی شبستری ۳۳
سید بن طاووس ۳۵۷
سید شبّر ۳۰
سید شریف مرتضی (سید مرتضی، علم‌الهدی) ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۸۶، ۲۴۶، ۳۵۱، ۳۹۲
سید محمد عاملی ← صاحب مدارک
شافعی (محمد بن ادریس شافعی) ۳۴، ۱۴۷،

۲۳۸، ۴۰۰، ۴۱۱، ۴۱۳، ۵۱۹ ـ ۵۲۱، ۵۲۶، ۵۴۵، ۵۴۸ ـ ۵۶۲، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۷۰ ـ ۵۷۲، ۵۷۶ ـ ۵۷۸
شریح بن حارث (شریح قاضی) ۵۰۰، ۵۲۳
شریعتی ـ علی ۱۶۰
شریک نخعی (شریک بن عبدالله نخعی) ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۷۷
شعبة بن حجاج ۵۲۴
شعرانی ـ علامه ابوالحسن ۱۳۷، ۱۶۰، ۱۸۹
شلتوت ـ شیخ محمود ۱۹۷
شهر بن حوشب ۴۹۶
شهید اوّل ۳۰، ۴۸، ۲۰۲، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۴۹، ۳۵۷، ۶۵۲
شهید ثانی ۵۹، ۲۴۹، ۳۱۷، ۴۱۲، ۴۱۳، ۶۴۸
شهید صدر ۲۶۳، ۳۳۸، ۴۳۰
شهید فخ ۱۱۲، ۶۴۳
شهید مطهری ۴۴
شیث ۶۹
شیخ بهایی ۲۵۰، ۳۵۸
شیخ حسن فرزند شهید ثانی ۲۷۴
شیخ صدوق ۲۹، ۴۶، ۴۷، ۱۳۳، ۲۴۶، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۳۲ ـ ۳۳۴، ۳۳۷، ۵۲۴
شیخ محمد طه ۳۱
شیخ مفید ۳۳، ۴۶، ۴۷، ۲۰۲، ۲۴۶، ۴۶۱، ۴۶۹
صاحب حدائق ۳۱، ۳۲، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۳، ۲۹۹، ۳۳۱، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۸۰، ۳۹۹، ۴۰۷، ۴۱۲ ـ ۴۲۰، ۴۲۲ ـ ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۸ ـ ۴۴۲، ۴۷۸
صاحب کفایه ← آخوند خراسانی
صاحب مدارک ۲۵۰، ۳۵۷
صالح بن واقد ۱۱۴
صفوان بن یحیی ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰، ۳۱۲، ۶۱۱
ضحاک ۱۱۰
ضحاک بن محمد شیبانی ۵۹۸
طاووس بن کیسان یمانی ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۲۰
طلحه ۶۴، ۷۶
طلحة بن زید ۵۹۸
عامر بن شراحیل (شعبی) ۵۰۰
عامر بن کثیرالسراج ۶۲۱
عایشه ۱۵۵، ۴۴۹ ـ ۴۵۱، ۴۸۳
عباد بن جریح ۵۹۸
عباد بن صهیب البصری ۵۹۹
عباد بن یعقوب رواجنی ۶۱۸
عبادة بن زیاد اسدی ۶۲۱
عبادة بن صامت ۴۹۶، ۴۹۷
عبدالاعلی بن اعین ۳۷۲
عبدالرحمن ابن ابی عبدالله ۲۶۲، ۳۸۷، ۳۹۶، ۴۲۹، ۴۳۰
عبدالرحمن بن عمرو اوزاعی ← اوزاعی
عبدالرحمن بن مهدی ۵۷۶، ۵۷۷
عبدالرزاق بن همام ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۷۰، ۵۷۶، ۵۷۷

عبدالعزیز بن اسحاق بن جعفر بقال کوفی ۶۲۱
عبدالعزیز بن عبدالله بن ابی سلمه (ابن ماجشون) ۵۱۲
عبدالله برقی ۵۹۹
عبدالله بن ابی ۷۴، ۳۰۲
عبدالله بن ابی نجیح ۵۲۰
عبدالله بن احمد ۵۷۴
عبدالله بن المنبه ۶۲۱
عبدالله بن جابر انصاری ۱۵۶
عبدالله بن جریح ۵۹۹
عبدالله بن جعفر ۵۲۰
عبدالله بن جعفر حمیری ۵۹۴
عبدالله بن خباب ۴۹۴
عبدالله بن ذکوان ← ابوالزناد
عبدالله بن زبیر ۸۳، ۴۹۲، ۴۹۶، ۵۲۰
عبدالله بن زراره ۹۸، ۴۰۶، ۶۳۳
عبدالله بن زید بن عمرو (ابوقلایة) ۵۰۱
عبدالله بن سلام ۴۹۵
عبدالله بن سنان ۲۳۲، ۳۱۲، ۳۶۷، ۶۰۶
عبدالله بن شبرمة ۵۲۵، ۵۳۶، ۵۹۹
عبدالله بن عباس ← ابن عباس
عبدالله بن عبیدالله بن ابی ملیکه ۵۱۹، ۵۲۱
عبدالله بن عمر بن خطاب ۱۵۶، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۹۱، ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۰۸
عبدالله بن عمرو عاص ۴۹۲
عبدالله بن مبارک ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۷۷
عبدالله بن محمد الصائغ ۶۱۸
عبدالله بن محمد بن ابی‌الدنیا ۶۱۸
عبدالله بن مسعود ← ابن مسعود
عبدالله بن نافع صائغ ۵۶۸
عبدالله بن ولید عدنی ۶۱۹
عبدالله بن یسر ۴۹۷
عبدالملک بن جریح ۳۱۲
عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج (عبدالملک بن جریج) ← ابن جریج
عبدالملک بن مروان ۸۳، ۴۹۳، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۸
عبدالواحد بن عمر بن محمد بن ابی هاشم ۶۱۹
عبیدالله بن زراره ۳۶۷
عبیدالله بن عبدالله بن عتبه ۴۹۴، ۶۱۹
عبیدالله بن عبدالله بن عمر ۵۱۰
عبید بن زراره ۲۷۰، ۲۸۵، ۳۳۹
عبیدة بن عمرو سلمانی ۴۸۵، ۴۹۹
عثمان بن حنیف ۴۹۴
عثمان بن سعید عمری ۱۳۱
عثمان بن عفان ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۹۳، ۴۹۵، ۵۲۷
عراقی ـ آغا ضیاءالدین ۳۱
عراقی ـ شیخ عبدالنبی ۳۲
عروة بن زبیر ۴۹۲، ۴۹۵

عـطاء بـن ابـی‌رباح ۴۹۵، ۴۱۲، ۵۲۳، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۵۶، ۵۶۳، ۵۶۴
عطاء بن سائب ۵۲۸، ۵۹۹
عکرمه ۴۹۶، ۵۱۱
علامه قزوینی ۱۳۷، ۱۶۰، ۱۸۹، ۱۹۰
علامه مجلسی ۳۰، ۹۵، ۱۱۳، ۲۵۰، ۳۴۴
عـلامهٔ حـلّی ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۶۷، ۳۲۸، ۴۳۰، ۶۵۱
علاءالدین علی بن حسن بن ابی‌المجد حلبی ۲۴۷
علقمة بن قیس همدانی ۴۸۵
علوی ـ سید عادل ۳۳
علی بن ابی‌حمزه ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۷۳، ۴۰۸
علی بن احمد البرقی ۳۳۲ ـ ۳۳۴
علی بن اسباط ۲۶۸، ۲۸۶، ۳۳۲ ـ ۳۳۴، ۳۹۴
علی بن حسین بن محمد قرشی ← ابوالفـرج اصفهانی
علی بن حسین سعدآبادی ۲۶۶
علی بن حنظله ۳۷۲
علی بن رئاب ۴۵۷
علی بن سعید کندی ۶۱۹
علی بن سنان موصلی ۶۱۹
علی بن عبدالصمد ۲۶۲، ۲۶۴
علی بن عبدالعالی کرکی ← محقق کرکی
علی بن عمر سنانی ۶۰۳
علی بن عیسی المجاور ۳۳۲، ۳۳۳
علی بن کیسان الصنعانی ۶۱۳
علی بن محمد سمری ۱۳۲
علی بن محمد ماجیلویه (علی بن محمد بـن بندار) ۳۳۲، ۳۳۴
علی بن مدینی ۵۷۱، ۵۷۷
علی بن موسی الرضا﵇ ← امام رضا﵇
علی بن مهزیار ۲۸، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۹۵
علی بن یقطین ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۸۰، ۱۸۴، ۲۱۵، ۲۳۴، ۲۴۱، ۴۰۶، ۵۹۴، ۶۰۶، ۶۰۷
عمار بن خباب ۵۹۹
عـمار یـاسر ۵۶، ۷۴، ۹۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۹۵، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۳، ۴۸۴
عمر ۷۷، ۸۰، ۱۲۴، ۴۴۶، ۴۵۷، ۴۷۹ ـ ۴۸۷، ۵۸۶
عمران بن حصین ۴۹۹
عمر بن حنظله ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷ ـ ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۷۷، ۲۸۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۵۶، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۰، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۱، ۶۵۰
عمر بن ریاح الزهری ۶۰۳
عمر بـن عـبدالعـزیز ۴۹۴، ۴۹۷، ۵۰۸، ۵۶۳، ۵۷۵، ۶۰۸
عمر بن موسیٰ وجیهی ۶۲۱
عمرو بن جمیع ازدی ۶۰۳
عمرو بن خالد ← ابوخالد واسطی

عمرو بن دینار ۵۲۰، ۵۲۱
عمرو بن عاص (عمرو عاص) ۴۹۲
عمرو بن قیس ماصر ۶۰۳
عنبسة بن بجاد عابد ۶۰۷
عیاشی ۲۹، ۱۹۵، ۶۲۳
عیسی بن عمر سنائی ۶۲۲
غالب بن عثمان همدانی ۳۴۸، ۶۰۳
غیاث بن ابراهیم ۲۸۲، ۶۰۳
غیاث بن کلوب ۳۹۵، ۶۱۹
غیلان دمشقی ۵۶۴
فاضل اصفهانی ۳۸۴
فاضل مقداد ۳۲، ۲۰۲
فاضل نراقی ۳۳۸
فاطمهٔ زهرا﵄ ۷۸، ۸۶، ۱۱۱
فاطمة بنت قیس ۴۹۴
فخر رازی ۱۴۸، ۱۵۹، ۵۵۱
فرعون ۷۰، ۱۴۹، ۱۵۰، ۲۰۷، ۲۲۶
فضل بن یوسف ۶۱۹
فضیل بن عیاض بصری ۵۹۹
فضیل بن یسار ۱۰۵
فیض کاشانی ـ ملامحسن ۲۵۰
قابیل ۶۹
قاسم بن بهرام ۶۰۷
قاسم بن سلّام بغدادی ۵۷۷
قاسم بن محمد بن ابی‌بکر ۴۹۴، ۵۱۰، ۵۶۳
قاضی عبدالعزیز بن براج ۲۴۷
قبیصة بن ذویب خزاعی ۴۹۵
قتادة بن دعامه ۵۰۱، ۵۵۶، ۵۶۴
قزوینی رازی ـ عبدالجلیل ۱۵۹
قطب راوندی ۲۶۲ ـ ۲۶۶، ۳۲۸، ۳۳۷ ـ ۳۳۹
قنبر ۸۳
قیس بن ربیع اسدی ۶۰۴
کاشف الغطاء ـ شیخ جعفر ۳۱، ۲۰۲
کثیر النواء (کثیر بن قاروند) ۵۲۳، ۶۰۱، ۶۰۴
کثیر بن فرقد ۵۱۰
کریب ۴۹۷
کسروی ـ احمد ۱۶۰
کلینی ـ محمد بن یعقوب ۲۹، ۱۹۶، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۴، ۵۲۴، ۶۱۸، ۶۲۱
کمیل بن زیاد ۸۱، ۸۳
گلپایگانی﵀ ـ آیت‌الله ۴۵۲، ۴۵۳، ۵۸۵
گولدزیهر ۱۶۰
لیث بن سعد ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۲۰، ۵۵۵ ـ ۵۵۸، ۵۶۰
مالک بن انس (مالک بن انس بن مالک اصبحی) ۴۰۰، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۹۱، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۱۸، ۵۲۱، ۵۲۷، ۵۳۱ ـ ۵۳۳، ۵۳۶، ۵۴۰، ۵۴۵ ـ ۵۴۹، ۵۵۲ ـ ۵۵۴، ۵۵۶ ـ ۵۶۱، ۵۶۴ ـ ۵۶۸، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۷، ۵۷۸
مأمون ۱۱۹، ۱۲۲، ۴۱۲، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۶۷، ۵۷۴، ۵۹۱، ۵۹۲

متوکل [عباسی] ۱۲۴، ۲۲۷، ۵۶۷، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۸، ۶۰۸
مجاهد ۶۱، ۵۲۰
مجاهد بن جبر ۴۹۶
مجلسی ـ محمد باقر ← علامه مجلسی
محب‌الدین خطیب ۱۶۰
محدث نوری ۱۳۳، ۲۵۰
محقق اصفهانی ۳۱
محقق حلّی ۲۴۸، ۲۶۳
محقق کرکی (محقق ثانی) ۳۰، ۲۰۲، ۲۴۹
محمد بن ابراهیم ۱۱۶
محمد بن ابی‌عمیر ← ابن ابی‌عمیر
محمد بن احمد السیاری ۳۳۳
محمد بن احمد بن ابراهیم بن سلیم (صابونی) ۶۲۲
محمد بن احمد بن علی بن حسن بن شاذان ۶۱۹
محمد بن احمد بن یحیی ۳۳۳، ۳۳۴
محمد بن احمد نطنزی ۶۱۹
محمد بن ادریس حلّی ۲۴۸
محمد بن ادریس حنظلی رازی ۶۲۰
محمد بن اسحاق بن یسار (ابن اسحاق) ۵۹۹
محمد بن اسحاق خاصف النعل ۶۲۰
محمد بن اسحاق مدنی ۵۹۹
محمد بن اسماعیل بخاری ۵۷۷
محمد بن اسماعیل بن بزیع ۲۷۰، ۳۴۰، ۳۴۱
محمد بن الحسن بن شمون ۲۵۸
محمد بن اورمه قمی ۲۸، ۱۹۵
محمد بن جریر طبری ۵۶۵، ۵۷۱
محمد بن حسن بن احمد بن ولید (ابن ولید) ۳۰۵
محمد بن حسن بن فروخ ۲۹
محمد بن حسن شیبانی ۵۲۵، ۵۳۲، ۵۳۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۶۶، ۵۶۹
محمد بن حسین بن حسن دیلمی جوهری ۶۲۰
محمد بن حنفیه ۴۹۵، ۴۹۶
محمد بن خالد برقی ۲۶۷
محمد بن زید ۶۰۴
محمد بن سالم بیاع القصب ۶۰۴
محمد بن سنان ۶۱۱، ۶۱۲
محمد بن سیرین ۵۰۱
محمد بن شهاب زُهری ۸۴
محمد بن عبدالرحمن بن ابی‌لیلی ← ابن ابی لیلی
محمد بن عبدالرحمن بن مغیره ← ابن ابی‌ذؤیب قرشی
محمد بن عبدالله ۳۲۸، ۳۹۶
محمد بن عبدالله بن حسن ← نفس زکیه
محمد بن عبدالملک دقیقی ۶۲۰، ۶۲۳
محمد بن علی بن محبوب ۲۵۸، ۲۵۹
محمد بن علی بن هاشم ۳۳۲، ۳۳۳

محمد بن عمر تیمی ← فخر رازی
محمد بن عیسی ۲۵۷، ۲۵۸
محمد بن قیس ابونصر اسدی ۶۰۷
محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش سلمی سمرقندی ← عیاشی
محمد بن مسلم ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۷۳، ۵۴۱، ۵۹۴، ۶۰۹، ۶۱۲، ۶۳۴
محمد بن مسلم بن عبیدالله ← ابن شهاب زهری
محمد بن مسلمه ۴۹۵
محمد بن مکّی عاملی ← شهید اول
محمد بن منکدر ۵۱۲، ۵۹۹
محمد بن موسی البرقی ۲۳۲، ۲۳۳، ۳۳۳
محمد بن موسی بن متوکل ۲۶۵، ۲۶۶
محمد بن میمون ابونصر زعفرانی ۶۰۰
محمد بن نعمان (مؤمن الطاق) ۱۱۲
محمد بن ولید بن عامر ← زبیدی
محمد بن یحیی ۲۵۷، ۲۵۸
محمد فوزی ۳۳
مراغی ۱۴۸
مروان بن حکم ۸۳، ۱۱۵، ۲۱۷، ۴۹۱
مسروق بن اجدع همدانی ۴۸۵، ۴۹۹
مسعدة بن صدقه ۶۰۴
مسلم بن خالد زنجی (مسلم بن خالد قرشی) ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۴۸، ۵۴۹
مسلم بن یسار ۵۰۱
مسور بن مخرمه ۴۹۲
مسیلمهٔ کذاب ۷۴
مصطفوی ـ سید محمد کاظم ۳۲
مطرّف بن عبدالله ۵۶۸
مظفر ـ شیخ محمد رضا ۳۵۲
معاذ بن جبل ۱۵۶، ۴۸۴
معاذ بن مسلم نحوی ۲۴۴، ۴۰۸
معاویه ۷۶، ۸۲، ۸۳، ۱۳۲، ۲۲۷، ۴۹۲، ۵۸۷
معاویة بن صالح اندلسی ۶۰۷
معتز [عباسی] ۱۲۶
معتصم [عباسی] ۱۲۲، ۱۲۳، ۴۱۲، ۵۶۰، ۵۷۴
معتمد [عباسی] ۱۲۶
معلّی بن خنیس ۱۰۹، ۲۳۰، ۲۹۲
معمّر بن خلّاد ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۳۰
معمر بن خیثم ۶۰۴
مغیرة بن شعبه ۴۹۲، ۴۹۹
مفضل بن عمر ۶۱۲
مقاتل بن سلیمان بجلی ۶۰۴
مقداد بن اسود ۱۵۶
مقدس اردبیلی ۲۵۰، ۲۹۳، ۳۹۸، ۶۴۶
مکارم شیرازی ـ ناصر ۳۲، ۳۳
مکحول بن عبدالله شامی ۴۹۷، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۶
منتجب الدین ۲۶۳
منتصر [عباسی] ۶۰۸
مندل بن علی العتری ۶۰۰
منصور بن معتمر ۶۰۴

منصور [عباسی] ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۱۱۲، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۲۷، ۵۰۵، ۵۰۹ ـ ۵۱۲، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۳۷ ـ ۵۳۹، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۵۶، ۵۶۵، ۵۹۰، ۵۹۹، ۶۰۶، ۶۰۷
منهال بن عمرو ۵۲۶
موسوی ـ موسی ۱۶۰
موسوی ـ هاشم ۳۳
موسی بن جعفر ﷺ ← امام موسی کاظم ﷺ
موسی بن عمیر هذلی ۶۰۰
موسی جارالله ۱۵۹
مهتدی [عباسی] ۱۲۶
مهدی [عباسی] ۱۱۲، ۲۱۵، ۵۱۱، ۵۱۶، ۵۲۸، ۵۴۵، ۵۴۶، ۶۰۶
میرزا حسین نوری ← محدث نوری
میرزای نائینی ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۹۴، ۳۲۳، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۸۱، ۴۳۵
میمونه ۴۹۴
مؤمن آل فرعون ۷۰، ۱۴۹، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۶
ناصر بن عبدالله بن علی قفاری ۱۵۹
نافع مولی عبدالله بن عمر ۵۰۸، ۵۲۹، ۵۵۶، ۵۶۳
نجاشی ۲۵۷، ۳۰۸، ۴۴۵، ۶۱۹
نعمان بن بشیر ۴۹۶
نعمان بن ثابت بن زوطی (ابوحنیفه) ۵۲۸
نفس زکیه ۹۳، ۵۰۹، ۵۱۲، ۵۱۵، ۵۳۸
نوح بن دراج ۶۰۷
نوفل بن معاویه ۴۹۴
واثق [عباسی] ۵۷۵
واثلة بن اسقع ۴۹۶
وحید بهبهانی ۳۲، ۲۷۴، ۳۱۴، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۵۳، ۳۷۷، ۴۱۵، ۴۱۷ ـ ۴۲۰، ۴۳۳، ۴۴۰
وکیع بن جراح ۵۲۸، ۵۴۹، ۵۶۶، ۵۷۱، ۵۷۶، ۵۷۷
ولید بن صبیح ۲۰۹
ولید بن عبدالملک ۸۵، ۴۹۳
وهب بن منبه ۴۹۶، ۴۹۷
وهب بن وهب ۴۰۹، ۴۱۰، ۶۰۰
هابیل ۶۹
هادی [عباسی] ۱۱۲، ۱۱۳، ۵۱۲، ۶۰۶، ۵۴۵، ۵۱۶
هارون ﷺ ۷۰
هارون بن سعد عجلی ۶۰۴
هارون [عباسی] ۱۱۲ ـ ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۷۹، ۲۱۵، ۲۲۷، ۴۱۲، ۵۰۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۲۵، ۵۳۲، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۸، ۵۹۱، ۵۹۷، ۶۰۶، ۶۰۷
هبة الله ← شیث
هشام بن اسماعیل مخزومی ۴۹۳
هشام بن حَکَم ۱۰۸
هشام بن سالم ۶۵، ۱۱۲
هشام بن عبدالملک ۸۵، ۸۶، ۹۲، ۱۸۱، ۵۲۰، ۵۲۷، ۵۶۴، ۵۸۹، ۶۰۰، ۶۱۰

هشیم بن بشیر سلمی ۵۷۰، ۵۷۷
همدانی ـ حاج آقا رضا ۳۱، ۲۵۲، ۲۸۲، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۷، ۳۸۱
یحیی القطان (یحیی بن سعید قطان) ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۷۰، ۵۷۷، ۶۰۰
یحیی بن ابی‌کثیر ۵۶۴
یحیی بن اکثم ۱۲۳، ۴۱۲
یحیی بن سالم الفراء ۶۰۴
یحیی بن سعید بن قیس ۶۰۸
یحیی بن سعید خزرجی ۵۱۰
یحیی بن عبدالله بن حسن ۱۱۳
یحیی بن عبدالملک هدیری ۵۶۹
یحیی بن معین ۵۷۱، ۵۷۶، ۵۷۷
یحیی بن یحیی تمیمی ۶۰۰
یحیی بن یحیی غسّانی ۵۶۳
یزید بن خلیفه ۲۶۰
یزید بن عبدالملک ۵۰۸، ۶۰۷
یعقوب ۶۱
یعقوب بن ابراهیم بن سعد ۵۳۰، ۵۴۶، ۶۲۰
یعقوب بن اسحاق سکیت ۶۰۸
یعقوب بن شیبه ۶۲۰
یعقوب بن یزید بن حماد انباری سلمی ۶۰۸
یوسف بن حارث ۶۰۵
یوسف بن یعقوب بُوَیطی ۵۵۹
یونس بن ظبیان ۲۶۰
یونس بن عبدالرحمن ۲۶۵، ۳۱۲

کتاب‌ها

اختلاف ابن ابی‌لیلی ۵۳۱
اختلاف الفقهاء ۵۶۶، ۵۷۱
استبصار (الاستبصار) ۳۴، ۲۴۱، ۲۴۶ ـ ۲۴۸، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۴۶، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۹۵، ۴۱۵، ۴۵۵، ۶۱۹، ۶۴۶، ۶۴۸
اشارة السبق الی معرفة الحق ۲۴۸
اصول مذهب الشیعة الامامیة الاثناعشریه ۱۵۹
الآثار ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۵، ۵۴۶
الاغانی ۶۲۱
الامالی ۵۵۲
الاملاء ۵۶۲
الام (ناصر السنة) ۵۵۰، ۵۶۲
البحر المحیط ۵۵۲
البیان ۲۴۹
التاریخ ۵۷۳
التفسیر ۵۷۳
التقیة ۳۱
التقیة بین الاعلام ۳۳
التقیة عند اهل البیت ﷺ ۳۴
التقیة فی فقه اهل البیت ۳۳
التقیة فی نظر الشیخ المفید ۳۳
التنقیح (التنقیح فی شرح العروة الوثقی) ۳۱، ۲۵۲
الجامع الکبیر ۵۶۲
الجنّة الوقیة فی احکام التقیة ۳۰
الحبل المتین ۲۵۰
الخرائج والجرائح ۲۶۳
الخراج و النفقات ۵۳۲
الخطوط العریضة ۱۵۹
الدروس الشرعیة ۲۴۹
الرد علی سیر الاوزاعی ۵۳۱
الرد علی مالک ۵۳۱
الرسائل ۳۱
الرساله ۵۵۱، ۵۶۲
الرسالة الصغیرة فی الصلاة ۵۷۳
الروضة البهیة ۲۵۰
السرائر ۲۴۸

السنن و المسائل ۵۶۴
الشیعة والتصحیح ۱۶۰
العقیدة و الشریعة فی الاسلام ۱۶۰
العلل و الرجال ۵۷۳
الفرائض ۵۳۲
الفقه الاکبر ۵۲۹
الفوائد الحائریه ۳۲
القواعد ۳۲
القواعد الفقهیه ۳۲
القواعد و الفوائد ۳۰، ۴۸
المبسوط ۵۰، ۲۴۷
المجموع ۶۰۰، ۶۰۳
المختصرات ۵۶۲
المسائل ۵۷۳
المسند ۵۷۱، ۵۷۳، ۵۷۴
المصنف (مصنف عبدالرزاق) ۵۷۰، ۵۸۷
المعتبر ۲۴۸، ۲۶۳
المناسک الصغیر ۵۷۱، ۵۷۳
المناسک الکبیر ۵۷۱، ۵۷۳
الموطأ ۴۹۱، ۵۰۵، ۵۱۶، ۵۴۵، ۵۴۹، ۵۵۸
المهذب ۲۴۷
المهذب البارع ۲۴۹
الناسخ و المنسوخ ۵۷۳
النهایة ۲۴۷
الوافی (الوافی فی شرح اصول الکافی) ۳۴، ۲۴۱، ۲۵۰
الوسیلة الی نیل الفضیلة ۲۴۸
الوشیعة ۱۵۹، ۱۸۲
بحارالانوار ۳۰، ۶۲، ۹۳، ۲۵۰
بحوث فی الفقه ۳۱
بصائرالدرجات ۱۹۵
بطلان عقائد الشیعة ۱۶۰
تحلیل تاریخی و فقهی مسئله تقیه ۳۴
تذکرة الفقهاء ۲۴۹
تفسیر عیاشی ۲۹، ۶۲
تفسیر منسوب به امام حسن عسکری‌ﷺ ۶۲، ۶۴
تفضیل الحسن‌ﷺ و الحسین‌ﷺ ۶۲۰
تقیه در اسلام ۳۳
تقیه سپری برای مبارزهٔ عمیق‌تر ۳۳
تقیه و امر به معروف و نهی از منکر ۳۳
تهذیب الاحکام (تهذیب) ۲۶، ۳۴، ۱۸۹، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۶، ۲۶۳، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۳۳، ۳۴۶، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۹، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۹۵، ۴۱۵، ۴۵۵، ۶۱۹، ۶۲۳، ۶۴۸
جامع المقاصد ۲۴۹
جنةالبریة فی احکام التقیة ۳۰
جواهر الفقه ۲۴۸
جواهرالکلام ۲۶، ۳۴، ۲۵۲، ۳۱۰، ۳۱۱
حدائق (الحدائق الناضرة، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهره) ۲۶، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۲۵۰، ۲۶۸، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۲۰

دائرة المعارف الاسلامیة ۱۶۰
داوری ۱۶۰
ذکری الشیعه ۲۴۹
رساله در تقیه ۳۳
رسالة ادلة الاحکام ۵۵۳
رسالة اعلام العامة فی صحة الحج مع العامّه ۳۲
رسالة فی التقیة والاذاعة ۳۰
ریاض العلماء ۲۶۴، ۲۶۵
سنن ابی داود ۶۱۸
سیرهٔ ابن اسحاق ۵۹۹
صحیح بخاری ۵۰، ۵۰۰
صحیح مسلم ۵۰۰
ضحی الاسلام ۱۶۰
عدة الاصول ۲۷۴
علل الشرایع ۳۳۲، ۳۳۶
عوالی اللئالی ۲۶۷، ۳۷۶، ۴۳۰
عیون اخبار الرضا ۳۳۲
عیون المسائل ۵۵۲
فرائد الاصول ۳۳۰، ۳۶۸، ۳۸۰
فرهنگ معین ۴۳
فرهنگ نامهٔ قرآنی ۴۴
فضائل الصحابه ۵۷۳
فقه الصادق ۳۱
فوائد الاصول ۲۷۴
فهرست منتجب‌الدین ۲۶۳
قاعدة تقیة الامامه ۳۲
قرب الاسناد ۶۰۷
قصص الانبیاء ۲۶۳، ۲۶۴
کافی ۲۵۶، ۳۰۹، ۳۳۰، ۶۱۸
کامل الزیارات ۲۶۶، ۶۲۲
کتاب الاربعین فی فضائل الزهراء ۶۱۷
کتاب الاصل (المبسوط) ۵۳۲
کتاب الانصاف ۳۱
کتاب التقیه ۲۸، ۲۹، ۶۲، ۱۵۸، ۱۹۵، ۱۹۶
کتاب الجامع الصغیر ۵۳۲
کتاب الجامع الکبیر ۵۳۲
کتاب الخراج ۵۳۱
کتاب الرد علی اهل مدینه ۵۳۲
کتاب الزیادات ۵۳۲
کتاب السیر الصغیر ۵۳۲
کتاب السیر الکبیر ۵۳۲
کتاب النقض ۱۵۹
کتاب سلیم بن قیس ۶۳
کشف الغطاء ۳۱
کفایة الاصول ۲۷۴، ۳۲۶
مبانی تکملة المنهاج ۲۵۲
مجمع الزوائد ۵۸۷
مجمع الفائدة والبرهان ۲۵۰
مجمع الکافی ۵۵۲
محصل افکار المتقدمین من الفلاسفة والمتکلّمین ۱۵۹

مختصر المزنی ۵۵۱
مختلف الشیعه ۲۴۹
مرآة العقول ۲۵۰
مسالک الافهام ۲۴۹
مستدرک الوسائل ۲۵۰
مستمسک العروة الوثقی (مستمسک العروة) ۳۸۱
مستند العروة الوثقی ۲۵۲
مسند ابوحنیفه ۵۳۵
مسند امیرالمؤمنین ﷺ ۶۲۰
مصباح الفقیه ۳۱، ۲۵۲، ۳۴۰، ۳۴۵، ۳۸۱، ۴۶۸
معارج الاصول ۲۷۴
معالم الاصول ۲۷۴
معالم العلماء ۲۶۳
معانی الاخبار ۴۲۶
مفاتیح الشرایع ۲۵۰
مفاتیح الغیب ۱۵۹
مفهوم التقیة فی الاسلام ۳۳
مفهوم التقیة فی الفکر الاسلامی ۳۳
مقائل الطالبیین ۲۲۸، ۶۲۱
مقالات الاصول ۲۷۴
منتهی المطلب ۲۴۹
من لایحضره الفقیه ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۵۷، ۳۰۹، ۶۱۷، ۶۱۹، ۶۲۳
منهاج السنة ۱۵۹
نضد القواعد الفقهیه ۳۲، ۲۰۲
نوادر الحکمة ۳۳۳، ۳۳۴
نهایة الافکار ۲۷۴
نهایة المرام ۲۵۰
نهج‌البلاغه ۶۳، ۴۴۰
واقع التقیة عند المذاهب و الفرق الاسلامیه ۳۳
وسائل الشیعه ۲۶، ۳۰، ۳۴، ۶۲، ۲۴۱، ۲۵۰، ۲۵۱، ۳۱۵، ۳۷۹، ۴۱۵، ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۵۵

گروه‌ها، فرقه‌ها و طوائف

آل ابی‌طالب ۱۲۶
اثنی عشری ۱۲۷
اخباری گری ۲۵۰، ۴۳۸، ۴۳۹
اخباریون (اخباری‌ها، اخباریین) ۱۰۴، ۱۳۳، ۲۵۰، ۲۵۲، ۳۰۵، ۳۵۲، ۳۶۶، ۴۳۹، ۴۴۰، ۶۲۲
ارایتیون ۵۳۳
اشاعره ۱۴۳، ۱۴۵
اصحاب اجماع ۲۵۹، ۳۱۱، ۶۰۹، ۶۱۱ـ ۶۱۳
اصحاب کهف ۷۰، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۲۶
اصولیان (اصولی‌ها، اصولیون، اصولیین) ۲۳۷، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۹۳، ۳۰۵، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۵۰، ۳۶۱، ۳۷۴، ۳۷۶، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۴۰، ۴۴۱، ۶۴۸، ۶۴۹
اهل الحجاز (حجازیین) ۴۹۲، ۵۱۶
اهل بغداد ۱۱۸
اهل شام ۴۰۸، ۵۶۳، ۵۶۶
اهل عراق ۸۷، ۱۳۴، ۵۱۶، ۵۶۹
اهل مدینه ۸۷، ۴۰۸، ۵۰۶، ۵۱۰، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۳۶، ۵۴۵، ۵۵۲، ۵۵۷، ۵۶۱، ۵۶۸، ۵۶۹، ۶۳۳
اهل مکه ۱۱۶
بتریه (بتری) ۵۲۳، ۶۰۱ـ ۶۰۵، ۶۲۱
بصری ۵۰۷
بنی امیه (امویان) ۸۲، ۸۹، ۹۲، ۹۷، ۱۰۲، ۱۵۷، ۱۸۱، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۳۱۴، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۸۹، ۴۹۳، ۵۱۰، ۵۱۴، ۵۲۲، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۸۸، ۵۸۹
بنی تغلب ۷۸
بنی عباس (عباسیان) ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۲۴، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۱۱، ۲۲۸، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۴، ۵۱۰، ۵۱۴، ۵۲۲، ۵۲۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۶۵
تابعین ۱۵۷، ۳۹۴، ۴۸۵، ۴۸۹، ۴۹۳ ـ ۴۹۵، ۴۹۸، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۳۶، ۵۶۱، ۵۷۳
جارودیه ۶۰۱، ۶۰۲
جریریه ۱۵۸

جعفری (جعفریه) ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۸۲، ۱۹۷، ۲۲۰
حشویه ۶۲۳
خارجی ۳۵۵
رافضه ۱۹۱
رافضی(ها) ۱۲۳، ۱۸۷، ۱۹۲، ۶۱۸
زیدیه ۴۷، ۹۶، ۹۷، ۱۱۱، ۱۵۸، ۲۲۷، ۵۲۳، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۱۷، ۶۱۹ ـ ۶۲۲
سرحوبیه ۶۰۳
سلیمانیه ۶۰۱
صالحیه ۶۰۱، ۶۰۲
صحابهٔ صغار ۴۸۹
صحابهٔ کبار ۴۷۹
علویان ۵۳۸
غالیان (غلات) ۹۰، ۹۴، ۳۵۵
فطحی ۳۳۳
فقهای سبعه ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۹۸
فقهای ستّه ۵۰۰
قدری ۳۵۵
قریش ۷۳، ۷۴، ۱۵۵، ۲۲۹
مخطّئه ۲۹۵
مدرسة الحجاز ۴۸۳، ۴۹۰، ۴۹۲، ۵۰۶
مدرسة العراق ۴۹۰، ۴۹۹، ۵۰۶
مذهب اوزاعی ۳۴، ۴۰۸، ۵۰۶، ۵۴۰، ۵۶۶
مذهب ثوری ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۲۰
مذهب حنبلی ۵۷۲، ۵۷۳
مذهب حنفی ۵۰۴ ـ ۵۰۶، ۵۱۹، ۵۳۲، ۵۳۸، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۵۵، ۵۷۸، ۶۰۱
مذهب شافعی ۳۴، ۵۰۴ ـ ۵۰۶، ۵۱۹، ۵۵۵، ۵۶۴
مذهب لیثی ۵۰۶
مذهب مالکی ۵۰۴ ـ ۵۰۶، ۵۱۹، ۵۳۶، ۵۴۸، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۸، ۵۶۴، ۵۷۸
مرجئی ۳۵۵
مستشرقان ۱۳۷، ۱۶۰
مصوّبه ۲۹۵
معتزله ۱۴۳، ۵۲۹، ۵۵۰، ۵۶۴
ناصبی ۱۰۵، ۱۰۹، ۳۶۵
واقفی (واقفیه، واقفه) ۱۱۸، ۲۵۷، ۲۶۰، ۳۰۸، ۳۳۸
وهابی(ها) ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۲، ۱۹۲

کتاب‌نامه

۱. آبی، زین الدین ابوعلی حسن بن ابی طالب بن ابی مجد یوسفی (محقق آبی)، ***کشف الرموز فی شرح المختصر النافع***، تحقیق علی پناه اشتهاردی و آقاحسین یزدی، چاپ اول: قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

۲. آشتیانی، میرزا محمد حسن، ***بحرالفوائد فی شرح الفرائد***، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.

۳. آصفی، محمد مهدی، ***مدارس الاجتهاد فی الفقه الاسلام***، چاپ سوم: بیروت، دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، ۱۴۰۱ق.

۴. آل عصفور، علی محمد محسن، ***شبهات حول التشیع***، چاپ‌دوم: نجف، کلیة الفقه، [بی‌تا].

۵. آلوسی بغدادی، ابوالفضل شهاب الدین سید محمود، ***روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].

۶. آل یاسین، راضی، ***صلح امام حسن*** ﷺ، ترجمهٔ سیدعلی خامنه‌ای، چاپ دوازدهم: تهران، انتشارات آسیا، ۱۳۷۱.

۷. ابراهیمی، عبدالرضا، ***رساله در تقیه و چند رسالهٔ دیگر***، کرمان، آستان قدس رضوی، [بی‌تا].

۸. ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد بن هبة الله مدائنی، ***شرح نهج‌البلاغه***، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم: قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۵ق.

۹. ابن اثیر جزری، ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم، ***الکامل فی‌التاریخ***، تصحیح محمد یوسف الدقاق، چاپ اول: بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.

۱۰. ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور بن احمد، ***السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی***، چاپ دوم: قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

۱۱ . ابن القیم الجوزیه، ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر بن ایوب، *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، چاپ اول: بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۱۶ق.

۱۲ . ابن تیمیه، ابوالعباس بن احمد بن تیمیه حرانی دمشقی حنبلی، *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریة*، چاپ اول: مصر، مطبعة بولاق، ۱۳۲۱ق.

۱۳ . ابن حنبل، احمد، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت، دارالفکر، [بی‌تا].

۱۴ . ابن رسته، ابوعلی احمد بن عمر، *الاعلاق النفیسة*، چاپ اول: بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

۱۵ . ابن طاووس، ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد الطاووس، *فلاح السائل*، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۸۲ق.

۱۶ . ابن فهد حلّی، جمال الدین احمد بن محمد، *المهذب البارع فی شرح مختصر النافع*، تحقیق آقامجتبی عراقی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ - ۱۴۱۳ق.

۱۷ . ابن ماجه، ابوعبدالله محمد بن یزید قزوینی، *سنن ابن ماجه*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].

۱۸ . ابن منظور، جمال الدین ابوالفضل، *لسان العرب*، تحقیق علی شیری، چاپ اول: بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

۱۹ . ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن ابی‌یعقوب اسحاق الوراق، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران، دانشگاه تهران، [بی‌تا].

۲۰ . ابن هشام، ابومحمد عبدالملك، *السیرة النبویة*، تحقیق مصطفی السقاء و دیگران، بیروت، دارالمعرفة، [بی‌تا].

۲۱ . ابوالعینین بدران، بدران، *تاریخ الفقه الاسلامی ونظریة الملکیة والعقود*، بیروت، دارالنهضة العربیة، [بی‌تا].

۲۲ . ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین بن محمد قرشی اموی، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق سید احمد صقر، چاپ اول: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۴ق.

۲۳ . ابوزهره، محمد، *تاریخ المذاهب الفقهیة*، قاهره، دار نهرالنیل، [بی‌تا].

۲۴ . احمد الزرقاء، مصطفی، *المدخل الفقهی العام*، چاپ نهم: بیروت، دارالفکر، ۱۹۶۷ - ۱۹۶۸م.

۲۵ . اردبیلی، احمد (مقدس اردبیلی)، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، تصحیح آقامجتبی

عراقی و دیگران، قم، منشورات جامعة المدرسین، [بی‌تا].
۲۶. اردبیلی غروی، محمد بن علی، *جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد*، قم، مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النجفی، [بی‌تا].
۲۷. ازرقی، ابوالولید محمد بن عبدالله بن احمد، *اخبار مکة و ما جاء فیها من الآثار*، تحقیق رشدی الصالح الملحس، چاپ سوم: قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۳ق.
۲۸. اصفهانی، شیخ محمد حسین (کمپانی، محقق اصفهانی)، *بحوث فی الفقه*، چاپ دوم: قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۲۹. *الموسوعة الفقهیة*، چاپ دوم: کویت، وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیه ـ مطبعة ذات السلاسل، ۱۴۱۰ق.
۳۰. امامی، سید حسین، *قاعدة تقیة الامامیة*، [بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا].
۳۱. امین، احمد، *ضحی الاسلام*، چاپ دوم: بیروت، دارالکتاب العربی، [بی‌تا].
۳۲. امین عاملی، سید محسن، *نقض الوشیعة او الشیعة بین الحقائق و الاوهام*، چاپ چهارم: بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۳۳. امین، عبدالله، *دراسات فی الفرق و المذاهب الاسلامیة*، چاپ دوم: بیروت، دارالحقیقة، ۱۹۹۱م.
۳۴. امینی، عبدالحسین احمد (علامه امینی)، *الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب*، چاپ دوم: تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۶.
۳۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین (شیخ انصاری)، *رسائل فقهیه*، چاپ اول: قم، المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئویة الثانویة لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱۴۱۴ق.
۳۶. ـــــــــ، *رسالة فی التقیة*، تحقیق فارس الحسون، چاپ اول: قم، مؤسسة قائم آل محمد ﷺ، ۱۳۷۰.
۳۷. ـــــــــ، *فرائد الاصول*، تحقیق عبدالله نورانی، چاپ اول: قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۵.
۳۸. بجنوردی، سید حسن، *القواعد الفقهیة*، چاپ دوم: قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۳۹. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، تحقیق محمد تقی ایروانی، چاپ دوم: بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۴۰. ـــــــــ، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۳.

۴۱ . بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، تحقیق قاسم شماعی رفاعی، چاپ اول: بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ق.

۴۲ . بروجردی نجفی، مرتضی، *مستند العروة الوثقی* (تقریرات درس آیةالله سیدابوالقاسم خوئی)، قم، منشورات مدرسة دارالعلم، ۱۴۱۳ق.

۴۳ . ـــــــ، *نهایة الافکار فی مباحث الالفاظ* (تقریرات درس آغاضیاء الدین عراقی)، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۴.

۴۴ . تفتازانی، سعدالدین، *شرح المختصر علی تلخیص المفتاح للخطیب القزوینی*، چاپ سوم: قم، دار الحکمة، ۱۳۶۹.

۴۵ . تونسوی، محمد عبدالستار، *بطلان عقائد الشیعة*، مکه، المکتبة الامدادیه، ۱۴۰۸ق.

۴۶ . تهرانی، آقابزرگ، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ سوم: بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳ق.

۴۷ . ـــــــ، *تاریخ حصر الاجتهاد*، خوانسار، مدرسة الامام المهدی(عج)، ۱۴۰۱ق.

۴۸ . تهرانی، علی، *تقیه در اسلام*، چاپ سوم: مشهد، کتابفروشی جعفری، ۱۳۹۶ق.

۴۹ . جابلقی بروجردی، سید علی اصغر بن سید محمد شفیع، *طرائف المقال فی معرفة طبقات الرجال*، تحقیق سید مهدی رجائی، چاپ اول: قم، کتابخانه آیة الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ق.

۵۰ . جباری، محمدرضا، *تحلیل تاریخی و فقهی مسئله تقیه*، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد مرکز تربیت مدرس قم، دانشگاه قم.

۵۱ . جزائری، سید عبدالله، *التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیه*، تصحیح سید علیرضا ریحان مدرس، [بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا].

۵۲ . جعفریان، رسول، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری*، چاپ دوم: تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹.

۵۳ . جعفری، یعقوب، «*مقایسه‌ای میان دو مکتب فکری شیعه در قم و بغداد*»، مقالات فارسی، شماره ۶۹، چاپ اول: قم، کنگره جهانی هزارهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

۵۴ . جلالی، عباس، «*نقدی بر حدیث اصحابی کالنجوم*»، فصلنامهٔ علمی ـ تخصصی علوم حدیث، شمارهٔ ۱.

۵۵. جمیل عبدالله، هاشم، *فقه الامام سعید بن المسیب*، بغداد، مطبعة الارشاد، ۱۳۹۴ق.
۵۶. جناتی، محمد ابراهیم، *ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، چاپ اول: تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۲.
۵۷. جندی، عبدالحلیم، *الامام جعفر الصادق* علیه‌السلام، تحقیق کمال السید، قم، انصاریان، ۱۴۱۵ق.
۵۸. جواهری، محمد، *المفید من معجم رجال الحدیث*، چاپ اول: قم، مکتبة المحلاتی، ۱۴۱۷ق.
۵۹. حاج سید جوادی، سید کمال، *فهرستوارهٔ ایرادات و شبهات علیه شیعیان در هند و پاکستان*، تهران، معاونت پژوهشی و آموزشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ـ مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۶۰. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله قسطنطنی رومی حنفی، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، دار الفکر، ۱۴۱۰ق.
۶۱. حامد، عبدالستار، *الحسن بن زیاد و فقهه بین معاصریه من الفقهاء*، چاپ اول: بغداد، دارالرسالة للطباعة، ۱۴۰۰ق.
۶۲. حجوی ثعالبی فاسی، محمد بن حسن، *الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی*، چاپ اول: بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۶۳. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی، چاپ ششم: تهران، مکتبة الاسلامیة، ۱۴۰۳ق.
۶۴. حسن، عباس، *النحو الوافی*، مصر، دارالمعارف، [بی‌تا].
۶۵. حسن عبدالقادر، علی، *نظرة عامه فی تاریخ الفقه الاسلامی*، [بی‌جا]، دارالکتب الحدیثة، [بی‌تا].
۶۶. حسینی بهسودی، سید محمد سرور واعظ، *مصباح الاصول* (تقریرات درس آیة‌الله سیدابوالقاسم خوئی)، چاپ چهارم: قم، مکتبة الداوری، ۱۴۱۲ق.
۶۷. حسینی روحانی، سید محمد صادق حسینی، *فقه الصادق*، چاپ سوم: قم، مدرسة الامام الصادق علیه‌السلام، ۱۴۱۲ق.
۶۸. حسین یعقوب، احمد، *نظریة عدالة الصحابه و المرجعیة السیاسیة فی الاسلام*، [بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا].
۶۹. حکیم، سید محسن طباطبائی، *حقائق الاصول*، قم، مکتبة بصیرتی، [بی‌تا].
۷۰. ـــــــ، *مستمسک العروة الوثقی*، چاپ چهارم: نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۱ق.
۷۱. حکیم، سید محمد باقر، «*التقیة فی نظر الشیخ المفید*»، المقالات و الرسالات، شماره ۷،

چاپ اول: قم، المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری الالفیة لوفاة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۷۲. حلّی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن (محقق حلی)، ***المعتبر فی شرح المختصر***، تحقیق عدة من الافاضل تحت نظر ناصر مکارم شیرازی، چاپ اول: قم، [بی‌نا]، ۱۳۶۴.
۷۳. حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر (علامه حلی)، ***تذکرة الفقهاء***، [بی‌جا]، المکتبة الرضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، [بی‌تا].
۷۴. ـــــــــ، ***مختلف الشیعة فی احکام الشریعة***، تهران، مکتبة نینوی الحدیثه، [بی‌تا].
۷۵. ـــــــــ، ***منتهی المطلب***، چاپ سنگی.
۷۶. حیدر، اسد، ***الامام الصادق والمذاهب الاربعة***، چاپ سوم: بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۳ق.
۷۷. خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی)، ***کفایة الاصول با حواشی مرحوم مشکینی***، چاپ ششم: تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۶.
۷۸. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، ***تاریخ بغداد او مدینة السلام منذ تأسیسها حتی سنة ۴۶۳***، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷۹. خوئی، سیدمحمدتقی، ***مبانی العروة الوثقی*** (تقریرات درس آیةالله سیدابوالقاسم خوئی)، چاپ اول: قم، مدرسة دارالعلم، ۱۴۰۹ق.
۸۰. ***دائرة المعارف الاسلامیة***، ترجمه شفتشاوی و دیگران (به عربی)، تعلیقات احمد محمد شاکر، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۹ق.
۸۱. ***دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة***، سیدحسن امین، بیروت، ۱۹۷۳م.
۸۲. ***دائرة المعارف تشیع***، چاپ اول: تهران، شهید سعید محبی، ۱۳۷۵.
۸۳. دریاب نجفی، محمود، ***المعجم الموحد لاعلام الاصول الرجالیة والخلاصة للعلامة***، چاپ اول: قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۸۴. دهخدا، علی اکبر، ***لغتنامه***، زیرنظر محمد معین، تهران، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
۸۵. دهلوی هندی، شاه ولی الله، ***الانصاف فی بیان سبب الاختلاف***، چاپ شده در: دائرة المعارف القرن العشرین، تألیف فرید وجدی، ج ۳، چاپ سوم: بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۷۱م.
۸۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، ***المفردات فی غریب القرآن***، تحقیق محمد سیدگیلانی، تهران، المکتبة المرتضویه، [بی‌تا].

۸۷ . رشید رضا، محمد، *تفسیر المنار*، چاپ دوم: بیروت، دارالمعرفة، [بی‌تا].
۸۸ . رفعت پاشا، ابراهیم، *مرآة الحرمین الشریفین*، چاپ اول: قاهره، مطبعة دارالکتب المصریه، ۱۳۴۴ق.
۸۹ . زامباور، *معجم الانساب والاسرات الحاکمة فی التاریخ الاسلامی*، ترجمه زکی محمدحسن و حسن احمد محمود (به عربی)، بیروت، دارالرائد العربی، [بی‌تا].
۹۰ . زبیدی، ابوفیض سید محمد مرتضی حسینی واسطی حنفی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۹۱ . زرکلی، خیرالدین، *الاعلام (قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین)*، چاپ نهم: بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰م.
۹۲ . زمخشری، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر، *الکشاف فی حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دارالمعرفة، [بی‌تا].
۹۳ . سبحانی، جعفر، *اصول الحدیث واحکامه فی علم الدرایه*، چاپ دوم: قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۴ق.
۹۴ . ـــــــ، *بحوث فی الملل والنحل*، چاپ اول: قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
۹۵ . ـــــــ، *کلیات فی علم الرجال*، چاپ‌دوم: قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۰۸ق.
۹۶ . ـــــــ، *مع الشیعة الامامیة فی عقائدهم*، چاپ اول: معاونیة شئون التعلیم و البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۹۷ . سراج انصاری، مهدی، *شیعه چه می‌گوید؟*، چاپ سوم: قم، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۵ق.
۹۸ . سرخسی، شمس الدین، *المبسوط*، بیروت، دارالکتب العلمیه، [بی‌تا].
۹۹ . سعود، ربیع بن محمد، *الشیعة الامامیة الاثنی عشریه فی میزان الاسلام*، چاپ دوم: قاهره و جده، مکتبة ابن تیمیه و مکتبه العلم، ۱۴۱۴ق.
۱۰۰ . سلام مدکور، محمد، *مناهج الاجتهاد فی الاسلام فی الاحکام الفقهیه والعقائدیه*، چاپ اول: [بی‌جا، بی‌نا]، ۱۳۹۳ق.
۱۰۱ . سیوری حلی، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، المکتبة المرتضویه، ۱۳۴۳.
۱۰۲ . ـــــــ، *نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الامامیه*، تحقیق سید عبداللطیف کوه‌کمری، قم،

کتابخانهٔ آیةالله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۱۰۳. سیوطی، عبدالرحمن بن کمال جلال الدین، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، چاپ اول: بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۰۴. ـــــــ، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، چاپ اول: بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
۱۰۵. ـــــــ، *تاریخ الخلفاء*، دمشق، منشورات دارالحکم العربی، ۱۴۱۱ق.
۱۰۶. شرف الدین، سید عبدالحسین، *اجتهاد در مقابل نص*، ترجمهٔ علی دوانی، تهران، کتابخانهٔ بزرگ اسلامی.
۱۰۷. شرف الدین، عبدالعظیم، *تاریخ التشریع الاسلامی و احکام الملکیة و الشفعة و العقد*، چاپ چهارم: بنغازی، جامعة قاریونس، ۱۹۹۳م.
۱۰۸. شرقاوی، عبدالرحمن، *ائمة الفقه التسعة*، چاپ دوم: بیروت، العصر الحدیث للنشر و التوزیع، ۱۴۰۶ق.
۱۰۹. شریعتی، علی، *تشیع علوی و تشیع صفوی*، تهران، کتابخانهٔ دانشجویی دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۵۲.
۱۱۰. شریف القرشی، باقر، *تحلیلی از زندگانی امام کاظم*ﷺ، ترجمهٔ محمد رضا عطائی، مشهد، کنگرهٔ جهانی حضرت رضاﷺ، ۱۳۶۹.
۱۱۱. ـــــــ، *تحلیلی از زندگانی امام هادی*ﷺ، ترجمهٔ محمد رضا عطائی، مشهد، کنگرهٔ جهانی حضرت رضاﷺ، ۱۳۷۱.
۱۱۲. ـــــــ، *حیاة الامام زین العابدین*ﷺ، چاپ اول: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۱۳. شریف المرتضی (علم الهدی)، *رسائل الشریف المرتضی*، اعداد سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۱۱۴. شریفی، محمود و دیگران، *موسوعة کلمات الامام الحسین*ﷺ، چاپ اول: دارالمعروف للطباعة و النشر، ۱۴۱۵ق.
۱۱۵. شهابی، محمود، *ادوار فقه*، چاپ چهارم: تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۱۶. شیخ بهائی، بهاءالدین محمد بن حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی، *الحبل المتین*، چاپ شده در رسائل الشیخ بهاء الدین، قم، انتشارات بصیرتی، [بی تا].

۱۱۷ . ـــــــــ ، *الوجیزه فی علم الدرایه*، المکتبة الاسلامیة الکبری، ۱۳۹۶ق.
۱۱۸ . شیرازی، ابواسحاق، *طبقات الفقهاء*، تصحیح خلیل المیس، بیروت، دارالقلم، [بی‌تا].
۱۱۹ . صابری همدانی، احمد، *الهدایة الی من له الولایه* (تقریرات درس آیة‌الله گلپایگانی)، قم، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۳ق.
۱۲۰ . صالح، صبحی، *معالم الشریعة الاسلامیه*، چاپ اول: بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۵م.
۱۲۱ . صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق سیدحسن موسوی خراسانی، چاپ پنجم: تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۳.
۱۲۲ . صفری، نعمت الله، «*تأثیر احکام حکومتی بر خمس*»، مجموعهٔ آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی ﷺ (نقش زمان و مکان)، ج ۱۱، چاپ اول: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، ۱۳۷۴.
۱۲۳ . طباطبائی، سید محمد حسین (علامه طباطبائی)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم: بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ق.
۱۲۴ . طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، چاپ دوم: بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
۱۲۵ . طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری (تاریخ الامم والملوک)*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۲۶ . ـــــــــ ، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت دارالمعرفة، ۱۴۰۹ق.
۱۲۷ . طبسی، محمد جواد، *حیاة الامام العسکری* ﷺ، چاپ اول: قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۲۸ . طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی*، تصحیح حسن مصطفوی، مشهد، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
۱۲۹ . ـــــــــ ، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید*، چاپ سوم: تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۱۳۰ . ـــــــــ ، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، چاپ اول: قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۳۱ . طیبی شبستری، احمد، *تقیه وامر به معروف ونهی ازمنکر*، چاپ هشتم: تهران، اسلامی، ۱۳۵۸.
۱۳۲ . احسان اللهی، ظهیر، *الشیعة والسنة*، چاپ هفتم: لاهور، ادارة ترجمان السنة، ۱۴۱۵ق.
۱۳۳ . عاملی جزینی دمشقی، ابوعبدالله شمس الدین محمد بن جمال الدین مکی (شهید اول)،

الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، تصحیح سید مهدی لاجوردی حسینی، قم، انتشارات صادقی، [بی‌تا].

۱۳۴. ـــــــ، *القواعد والفوائد فی الفقه والاصول والعربیة*، تحقیق سید عبدالهادی حکیم، قم، مکتبة المفید.

۱۳۵. ـــــــ، *ذکری الشیعة فی احکام الشریعة*، چاپ سنگی، [بی‌جا]، چاپخانهٔ عبدالخالق، ۱۳۷۲ق.

۱۳۶. عاملی، سید جعفر مرتضی، *الحیاة السیاسیة للامام الرضا* ﷺ، چاپ دوم: قم انتشارات جامعهٔ مدرسین، ۱۴۰۳ق.

۱۳۷. ـــــــ، *الصحیح من سیرة النبی الاعظم* ﷺ، چاپ سوم: قم، انتشارات جامعهٔ مدرسین، ۱۴۰۲ق.

۱۳۸. عاملی شامی، زین الدین بن علی نورالدین (شهید ثانی)، *رسائل الشهید الثانی*، چاپ اول: قم، کتابخانه آیةالله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.

۱۳۹. ـــــــ، *روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، مؤسسة آل البیت ﷺ لاحیاء التراث.

۱۴۰. عبده السامی، شوقی، *المدخل لدراسة الفقه الاسلامی*، چاپ اول: [بی‌جا، بی‌نا]، ۱۴۱۰ق.

۱۴۱. عراقی، آغاضیاء، *روائع الامالی فی فروع العلم الاجمالی*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

۱۴۲. ـــــــ، *مقالات الاصول*، تحقیق محسن عراقی و سید منذر حکیم، چاپ اول: [بی‌جا]، المکتبة الاصولیه، [بی‌تا].

۱۴۳. عراقی، عبدالنبی، *رسالة اعلام العامة فی صحّة الحج مع العامة*، نجف، مطبعة الغری، ۱۳۶۴ق.

۱۴۴. عرفان، عبدالحمید، *دراسات فی الفرق والعقائد الاسلامیه*، بغداد، دارالتربیه، [بی‌تا].

۱۴۵. عطاردی، عزیزالله، *مسند الامام الجواد* ﷺ، مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا ﷺ، ۱۴۱۰ق.

۱۴۶. ـــــــ، *مسند الامام العسکری* ﷺ، مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا ﷺ، ۱۴۱۰ق.

۱۴۷. ـــــــ، *مسند الامام المجتبی ابی محمد حسن بن علی* ﷺ، چاپ اول: انتشارات عطارد، ۱۳۷۲.

۱۴۸. ـــــــ، *مسند الامام الهادی* ﷺ، مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا ﷺ، ۱۴۱۰ق.

۱۴۹. علوانی، نوری عباس، «*الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیه*»، الاجتهاد، سال سوم، شمارهٔ ۹، ۱۴۱۱ق.

۱۵۰. علوی، سید عادل، *التقیه بین الاعلام*، چاپ اول: قم، المؤسسة الاسلامیة العامة، ۱۴۱۵ق.

۱۵۱. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، چاپ اول: بغداد، مکتبةالنهضة، ۱۹۷۰م.

۱۵۲. علی صالح المعلم، محمد علی، *اصول علم الرجال بین النظریة والتطبیق* (تقریرات درس

شیخ مسلم داوری)، چاپ اول: قم، مؤلف، ۱۴۱۶ق.
۱۵۳ . ـــــــــ، *التقیه فی فقه اهل البیت* (تقریرات درس شیخ مسلم داوری)، چاپ اول: قم، مؤلف، ۱۴۱۶ق.
۱۵۴ . عمیدی، ثامر هاشم حبیب، *واقع التقیة عند المذاهب و الفرق الاسلامیه من غیر الشیعة الامامیه*، چاپ اول: قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۱۵۵ . عنایت، حمید، *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، چاپ سوم: تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
۱۵۶ . غروی تبریزی، میرزا علی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی* (تقریرات درس آیةالله سیدابوالقاسم خوئی)، چاپ دوم: قم، لطفی، ۱۴۱۰ق.
۱۵۷ . غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم الدین*، چاپ اول: بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
۱۵۸ . غفار زاده، علی، *زندگانی نواب خاص امام زمان (عج)*، چاپ دوم: قم، انتشارات نبوغ، ۱۳۷۷.
۱۵۹ . فاضل لنکرانی، محمد، *القواعد الفقهیه*، چاپ اول: قم، ۱۴۱۶ق.
۱۶۰ . فاضل، محمد جواد، *رسالة فی التقیة*، چاپ اول: قم، المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المؤیة الثانویة لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱۴۱۴ق.
۱۶۱ . فاضل هندی (اصفهانی)، بهاءالدین محمد بن حسن بن محمد، *کشف اللثام*، قم، کتابخانهٔ آیةالله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۱۶۲ . فخر رازی، محمد بن عمر، *تفسیر الفخر الرازی (تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم: بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
۱۶۳ . ـــــــــ، *محصل افکار المتقدمین من الفلاسفة و المتکلمین و التلخیص لخواجه نصیرالدین طوسی*، قاهره، مطبعة الحسینیه المصریة، ۱۳۲۳ق.
۱۶۴ . فضلی، عبدالهادی، *اصول الحدیث*، چاپ دوم: مؤسسة ام القری للتحقیق والنشر، ۱۴۱۶ق.
۱۶۵ . فوزی، محمد، *مفهوم التقیه فی الاسلام*، چاپ اول: بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۵ق.
۱۶۶ . فیض کاشانی، ملامحسن، *المحجّة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، چاپ دوم: قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم.
۱۶۷ . قاسم الصفار، عبدالرزاق، *الامام الاوزاعی و منهجه کما یبدو فی فقهه*، چاپ اول: بغداد، دارالرسالة

للطباعة، ۱۳۹۶ق.
۱۶۸ . قدسی، احمد، *انوار الاصول* (تقریرات درس آیةالله مکارم شیرازی)، چاپ اول: قم، انتشارات نسل جوان، ۱۴۱۴ق.
۱۶۹ . قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد انصاری، *الجامع لاحکام القرآن*، تصحیح احمد عبدالعلیم بردونی، بیروت، دارالکتاب العربی، [بی‌تا].
۱۷۰ . قزوینی رازی، شیخ عبدالجلیل، *کتاب النقض فی بعض مثالب النواصب فی بعض فضائح الروافض*، تصحیح سید جلال الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، [بی‌نا]، ۱۳۳۱.
۱۷۱ . قزوینی، سید محمد کاظم، *الامام الجواد من المهد الی اللحد*، چاپ اول: بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ق.
۱۷۲ . ـــــــ، *موسوعة الامام الصادق* ﷺ، چاپ اول: پسران مؤلف، ۱۴۱۶ق.
۱۷۳ . قصیر عاملی، مصطفی، *التقیه عند اهل البیت* ﷺ، [بی‌جا]، المجمع العالمی لاهل البیت المعاونیة الثقافیه، ۱۳۷۲.
۱۷۴ . القطان، مناع، *تاریخ التشریع الاسلامی*، چاپ اول: ریاض، مکتبة المعارف للنشر و التوزیع، ۱۴۱۳ق.
۱۷۵ . قفاری، ناصر بن عبدالله بن علی، *اصول مذهب الشیعة الامامیه الاثنی عشریه*، چاپ دوم: [بی‌جا، بی‌نا]، ۱۴۱۵ق.
۱۷۶ . ـــــــ، *مسألة التقریب بین اهل السنة والشیعه*، چاپ چهارم: ریاض، دار طیبه، ۱۴۱۶ق.
۱۷۷ . قلعه‌جی، محمد رواس، *موسوعة فقه ابراهیم النخعی*، چاپ دوم: بیروت، دار النفائس، ۱۴۰۶ق.
۱۷۸ . ـــــــ، *موسوعة فقه ابی‌بکر الصدیق*، چاپ دوم: بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۵ق.
۱۷۹ . ـــــــ، *موسوعة فقه الحسن البصری*، چاپ دوم: دارالنفائس، ۱۴۱۶ق.
۱۸۰ . ـــــــ، *موسوعة فقه زید بن ثابت وابی هریره*، چاپ اول: بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۳ق.
۱۸۱ . ـــــــ، *موسوعة فقه سفیان الثوری*، چاپ اول: بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۰ق.
۱۸۲ . ـــــــ، *موسوعة فقه الطبری و حماد بن ابی‌سفیان*، چاپ اول: بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۵ق.
۱۸۳ . ـــــــ، *موسوعة فقه عبدالله بن عباس*، چاپ دوم: بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۷ق.
۱۸۴ . ـــــــ، *موسوعة فقه عبدالله بن عمر*، چاپ اول: بیروت، دارالنفائس، ۱۴۰۶ق.
۱۸۵ . ـــــــ، *موسوعة فقه عبدالله بن مسعود*، چاپ دوم: بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۲ق.

۱۸۶ . ـــــــــ ، *موسوعة فقه عثمان بن عفان*، چاپ دوم: بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۲ق.
۱۸۷ . کاشف الغطاء، جعفر، *کشف الغطاء*، چاپ سنگی، [بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا].
۱۸۸ . کاظمی خراسانی، محمدعلی، *فوائد الاصول* (تقریرات درس میرزا محمدحسین نائینی)، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۸۹ . ـــــــــ ، *کتاب الصلاة* (تقریرات درس میرزا محمد حسین نائینی)، چاپ اول: قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۱۹۰ . کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی، محقق ثانی)، *رسائل المحقق الکرکی*، تحقیق محمد حسون، چاپ اول: قم، کتابخانهٔ آیة‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
۱۹۱ . کریمی جهرمی، علی، *الدر المنضود فی احکام الحدود* (تقریرات درس آیة‌الله گلپایگانی)، چاپ اول: قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۱۹۲ . کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *اصول کافی*، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، [بی‌تا].
۱۹۳ . ـــــــــ ، *الروضة من الکافی*، ترجمه و شرح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۹۴ . ـــــــــ ، *الفروع من الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم: تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۱۹۵ . گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقهاء*، چاپ اول: تهران، سمت، ۱۳۷۵.
۱۹۶ . گلی زواره، غلامرضا، *سیمای کوفه*، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
۱۹۷ . ما مقانی، عبدالله، *مقباس الهدایة فی علم الدرایة*، تحقیق محمدرضا مامقانی، چاپ اول: قم، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ق.
۱۹۸ . متقی هندی، علاءالدین علی المتقی بن حسام الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، تصحیح صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۱۹۹ . مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، چاپ چهارم: تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۲۰۰ . محمد احمد جلی، احمد، *دراسة عن الفرق فی تاریخ المسلمین الخوارج والشیعة*، چاپ دوم: مرکز ملك فیصل للبحوث و الدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.
۲۰۱ . محمد الشعار، مروان، *الاوزاعی امام السلف*، چاپ اول: بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۲ق.

۲۰۲ . محمصانی، صبحی، *الاوزاعی و تعالیمه الانسانیه والقانونیه*، چاپ اول: بیروت، دارالعلم للملایین، [بی تا].

۲۰۳ . مدرسی، سیدمحمد کاظم، «*انسداد اجتهاد*»، مجلهٔ کلام، شماره ۵، بهار ۱۳۷۲.

۲۰۴ . مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، چاپ دوم: بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۵.

۲۰۵ . مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین بن علی، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة، [بی تا].

۲۰۶ . مصطفوی، سیدکاظم، *القواعد الفقهیه؛ مأة قاعده*، چاپ اول: قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.

۲۰۷ . مطلوب، محمود، *ابویوسف حیاته وآثاره وآراؤه الفقهیه*، بغداد، دانشگاه بغداد، ۱۳۸۹ق.

۲۰۸ . مطهری، مرتضی، *ده گفتار*، چاپ ششم: قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.

۲۰۹ . مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، [بی تا].

۲۱۰ . ـــــــ ، *المنطق*، چاپ سوم: نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۸ق.

۲۱۱ . ـــــــ ، *عقائد الامامیه*، تحقیق و تعلیق محمدجواد طریحی، چاپ اول: مؤسسة الامام علی علیه السلام، ۱۴۱۷ق.

۲۱۲ . معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم: قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷.

۲۱۳ . معروف الحسنی، هاشم، *الموضوعات فی الآثار والاخبار*، چاپ اول: بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۷۳م.

۲۱۴ . مفید، ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، چاپ اول: قم، مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ق.

۲۱۵ . ـــــــ ، *مصنفات الشیخ المفید*، چاپ اول: قم، المؤتمر العالمی بمناسبة ذکری الالفیه للفقیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

۲۱۶ . مکارم شیرازی، ناصر، *تقیه سپری برای مبارزهٔ عمیقتر*، قم، انتشارات مطبوعاتی هدف، [بی تا].

۲۱۷ . ـــــــ و دیگران، *تفسیر نمونه*، چاپ بیست و یکم: تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۸.

۲۱۸ . *موسوعة طبقات الفقهاء*، اللجنة العلمیة فی مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، زیر نظر جعفر سبحانی، چاپ اول: قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.

۲۱۹ . موسوی خمینی، روح الله (امام خمینی)، ***الرسائل (تشتمل علی مباحث اللاضرر والاستصحاب و التعادل والترجیح والاجتهاد والتقلید والتقیه)***، تذییلات مجتبی طهرانی، قم، مؤسسة اسماعیلیان.

۲۲۰ . ـــــــــ، ***المکاسب المحرمة***، تذییلات مجتبی طهرانی، [بی‌جا، بی‌نا]، ۱۳۸۱ق.

۲۲۱ . موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، ***اجود التقریرات*** (تقریرات درس آیةالله میرزا محمد حسین نائینی)، قم، کتابفروشی مصطفوی.

۲۲۲ . ـــــــــ، ***مبانی تکملة المنهاج***، چاپ دوم: قم، المطبعة العلمیه، ۱۳۹۶ق.

۲۲۳ . ـــــــــ، ***معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة***، چاپ پنجم: قم، مدینة العلم آیةالله العظمی خوئی، [بی‌تا].

۲۲۴ . موسوی عاملی، سید محمد بن علی (صاحب مدارک)، ***نهایة المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام***، چاپ اول: مشهد، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۰ق.

۲۲۵ . موسوی، عباس علی، ***شبهات حول الشیعه***، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۰ق.

۲۲۶ . موسوی، موسی، ***الشیعة والتصحیح (الصراع بین الشیعة والتشیع)***، [بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا].

۲۲۷ . مهدوی راد، محمد علی، ***«منع تدوین؛ رازها و رمزها»***، فصلنامهٔ علمی تخصصی علوم حدیث، شمارهٔ ۸.

۲۲۸ . نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، ***رجال النجاشی***، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، چاپ ششم: قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.

۲۲۹ . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام***، تحقیق عباس قوچانی، چاپ سوم: تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.

۲۳۰ . نمر، عبدالمنعم، ***الاجتهاد***، قاهره، الهیئة المصریه العامة للکتاب، ۱۹۸۷م.

۲۳۱ . نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی، ***فرق الشیعه***، تعلیق سید محمد صادق بحر العلوم، چاپ چهارم: نجف، مکتبة الحیدریه، ۱۳۸۸ق.

۲۳۲ . نوری طبرسی، میرزا حسین، ***مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل***، چاپ اول: قم، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۷ق.

۲۳۳ . وائلی، احمد، ***هویة التشیع***: چاپ دوم: بیروت، اهل البیت، ۱۴۰۱ق.

۲۳۴ . وجدی، فرید، ***دائرة المعارف القرن العشرین***، چاپ سوم: بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر، ۱۹۷۱م.

۲۳۵ . وحید بهبهانی، محمد باقر، *الرسائل الاصولیه*، [بی‌جا]، مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۱۶ق.

۲۳۶ . ـــــــــ، *الفوائد الحائریه*، چاپ اول: قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.

۲۳۷ . ولی، طه، *عبدالرحمن الاوزاعی شیخ الاسلام و امام اهل الشام*، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۸ق.

۲۳۸ . همدانی، حاج آقا رضا، *مصباح الفقیه*، [بی‌جا]، مکتبة الصدر، [بی‌تا].

۲۳۹ . یاحقی، محمدجعفر، *فرهنگنامهٔ علوم قرآنی*، چاپ اول: مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، [بی‌تا].

۲۴۰ . یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب بن واضح، *تاریخ الیعقوبی*، چاپ اول: قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۲.