

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه تعامل با اهل سنت در معاملات

نویسنده:

سید محمد طاهر تقوی



شرکت چاپ و نشر بازرگانی
وابسته به مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی

تهران ۱۴۰۲



شرکت چاپ و نشر بازرگانی

وابسته به مؤسسه مطالعات و پژوهش های بازرگانی

فقه تعامل با اهل سنت در معاملات

نویسنده: سید محمد طاهر تقوی

صفحه آرا: مهدی کشاورز افشار

طراح جلد: مهدی کشاورز افشار

چاپ اول: تابستان ۱۴۰۲

قیمت: ۵۰۰،۰۰۰ تومان

تیراژ: ۳۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۶۸-۰۰۰-۰

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر بازرگانی

« کلیه حقوق محفوظ و مخصوص شرکت چاپ و نشر بازرگانی است. »

نشانی: تهران، خیابان کارگر شمالی، نبش کوچه همدان، شماره ۱۲۰۴

توزیع و پخش: ۶۶۹۳۹۳۲۹ - ۰۲۱ / فروشگاه مرکزی: ۶۶۴۲۵۱۱۸ - ۰۲۱

واحد نشر مکتوب: ۶۶۴۳۹۲۰۶ - ۰۲۱

واحد نشر الکترونیک: ۶۶۴۳۹۲۰۲ - ۰۲۱ / digital.cppc.ir

فروشگاه های اینترنتی WWW.CPPC.ir / WWW.1CPPC.ir / www.takbab.com



این اثر ناچیز
تقدیم به همراهان همیشگی زندگی ام
به پدر و مادر فداکار و دلسوزم
به همسر مهربان و صبورم
و به فرزندان شیرین و دلبندم

تشکر و قدردانی:

حمد و سپاس خدای متان را و سلام و صلوات خدا بر پیامبر اکرم و اهل بیت مطهر او

از زحمات همه استادان عزیزم کمال تشکر را دارم. خصوصاً از استادان بزرگوار سید احمد مددی، محمد باقری شاهرودی و همین‌طور استاد فقید، مرحوم اکبر ترابی شهرضایی، نهایت سپاس و امتنان خود را ابراز می‌دارم.

درباره اثر:

عنوان تحقیق حاضر «فقه تعامل با اهل سنت در معاملات» است. در این تحقیق، ابتدا ضرورت پرداختن به این موضوع در عصر حاضر بیان شده است، سپس در بخش اول، مفاهیم و واژگان کلیدی تعریف شده است و مشخص گردیده که مراد این پژوهش از هر یک از این اصطلاحات چیست.

در بخش دوم، موضوع تحقیق از دیدگاه «فقه» بررسی شده است. در این بخش سعی شده است که علاوه بر پرداختن به اقوال و نظرات فقها، به صورت مستقیم به ادله نیز پرداخته شود. مبنای تحقیق در این بخش، بر اساس احکام فقهی است که شامل احکام تکلیفی و وضعی می باشد.

در فصل پایانی بخش دوم، به راهکارهای فقهی تعامل با اهل سنت در معاملات پرداخته شده است. از جمله عوامل زمینه ساز برای تعامل با اهل سنت در معاملات، بررسی علل اختلاف علما در فهم سیره تعاملی اهل بیت با عامه است. همچنین پرداختن به فتاویٰ مشترک فریقین در زمینه معاملات از دیگر بسترهای فقهی تعامل با اهل سنت است، زیرا بررسی موارد مشترک می تواند ما را نسبت به عوامل این اشتراکات در بین فریقین آگاه کند و با توجه به عوامل اشتراک فتاوا، می توان موارد فقهی مشترک در معاملات را توسعه داد. در آخر نیز به سیره اهل بیت (علیهم السلام) در تعامل با اهل سنت در معاملات پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: فقه، تعامل، اهل سنت، معاملات.

فهرست مطالب

۱۵	مقدمه
۱۵	قلمرو تحقیق.....
۱۵	سؤال اصلی.....
۱۵	سؤالات فرعی.....
۱۶	هدف تحقیق.....
۱۶	ضرورت تحقیق.....
۱۷	بخش اول: مفاهیم و کلیات
۱۹	فصل اول: مفاهیم
۱۹	گفتار اول: «فقه» در لغت و اصطلاح.....
۲۰	گفتار دوم: «تعامل» در لغت و اصطلاح.....
۲۰	گفتار سوم: «معاملات» در لغت و اصطلاح.....
۲۱	گفتار چهارم: «اهل سنت» در لغت و اصطلاح.....
۲۱	معنای لغوی «اهل».....
۲۲	معنای لغوی «سنت».....
۲۳	معانی اصطلاحی «سنت».....
۲۳	معنای اصطلاحی اول «سنت».....

- ۲۴..... معنای اصطلاحی دوم «سنت».....
- ۲۴..... معنای اصطلاحی سوم «سنت».....
- ۲۵..... ترکیب «اهل سنت».....
- ۲۶..... «اهل سنت» بالمعنی الاعم.....
- ۲۷..... «اهل سنت» بالمعنی الاخص.....
- ۲۸..... جمع بندی.....

- ۲۹ فصل دوم: کلیات
- ۲۹..... گفتار اول: انواع تعامل.....
- ۲۹..... الف) تعاملات شرعی.....
- ۲۹..... ب) تعاملات اجتماعی.....
- ۳۰..... ج) تعاملات سیاسی.....
- ۳۰..... د) تعاملات قضایی.....
- ۳۱..... گفتار دوم: چرایی ضرورت در محدوده فقه معاملات.....
- ۳۲..... گفتار سوم: بررسی سیره فقهای امامیه از منظر تعامل در معاملات.....
- ۳۲..... رفتار علامه حلی.....
- ۳۴..... تعامل علمی شهید اول با علمای اهل سنت.....

- ۳۵ بخش دوم: تعامل با اهل سنت در معاملات از دیدگاه فقه

- ۳۷ فصل اول: حکم تکلیفی تعامل با اهل سنت در معاملات
- ۳۸..... گفتار اول: موارد وجوب تعامل با اهل سنت در معاملات.....
- ۳۸..... روایات وجوب معاشرت با عامه.....
- ۴۱..... تنقیح سندی روایات فوق.....
- ۴۱..... روایت اول.....
- ۴۳..... روایت دوم.....

۴۵.....	روایت سوم.....
۴۷.....	روایت چهارم.....
۴۷.....	روایت پنجم.....
۴۸.....	بررسی های دلالی روایات باب «ما يجب من المعاشرة» از کتاب «کافی».....
۵۱.....	روایت اول.....
۵۳.....	تبیین روایت به قیاس اقتراشی شکل اول:.....
۵۴.....	تعمیم دلالت حدیث:.....
۵۴.....	تجربه معاصر:.....
۵۵.....	روایت دوم.....
۵۷.....	روایت سوم.....
۵۸.....	مطلبی پیرامون اختلاف نسخ در این روایت:.....
۶۰.....	روایت چهارم.....
۶۰.....	روایت پنجم.....
۶۲.....	بررسی اقوال فقها در وجوب تعامل با اهل سنت در معاملات.....
۶۲.....	نکته اول:.....
۶۲.....	نکته دوم:.....
۶۳.....	موارد وجوب تعامل با اهل سنت در معاملات در آثار فقها.....
۶۳.....	الف) تقیه.....
۶۴.....	روایات ناظر به تقیه.....
۶۶.....	نظر مرحوم شیخ انصاری.....
۶۹.....	بررسی نظرات دیگر فقها و مقایسه با نظر شیخ انصاری.....
۶۹.....	نظر مرحوم امام خمینی.....
۷۲.....	نظر مرحوم خوئی.....
۷۵.....	منشأ اختلاف نظر در تقیه مداراتی.....
۷۵.....	مناقشه در تعریف مرحوم امام از تقیه مداراتی.....
۷۶.....	جمع بین نظر مرحوم شیخ انصاری و مرحوم امام خمینی در موضوع مدارای با اهل سنت.....
۷۷.....	ب) قبول ولایت از قبل حاکم جائز.....

- گفتار دوم: موارد حرمت تعامل با اهل سنت در معاملات..... ۷۹
۱. حرمت تعامل با اهل سنت در معاملات از روی تقیّه..... ۷۹
۲. حرمت اعانه سلطان ظالم، قبول جایزه از سلطان جائر و قبول ولایت از سلطان جائر..... ۸۴
- مقدمه..... ۸۴
- نکته اول: مقصود از شخص جائر و ظالم..... ۸۴
- اشکال..... ۸۶
- پاسخ به اشکال..... ۸۶
- نکته دوم: نسبت «مخالف» و «ناصب»..... ۸۸
- دیدگاه اول..... ۸۹
- محدّث بحرانی..... ۸۹
- مرحوم خواجویی..... ۹۳
- دیدگاه دوم..... ۹۵
- شیخ صدوق..... ۹۵
- صاحب جواهر..... ۹۶
- شهید ثانی..... ۹۶
- شیخ انصاری..... ۹۷
- جمع بندی آرای فقها..... ۹۹
- الف) قبول جایزه..... ۱۰۱
- ب) اخذ خراج و مقاسمه و زکات..... ۱۰۲
- ج) معونه ظالم شدن..... ۱۰۶
- بررسی ابهامات..... ۱۰۷
- دو روایت برای حرمت مطلق معونه..... ۱۰۸
- روایت اول:..... ۱۰۸
- روایت دوم:..... ۱۰۹
- د) رجوع به قاضی جور..... ۱۱۲
- حکم رجوع به قاضی جور:..... ۱۱۴
- و) قبول ولایت از قبل حاکم جائر..... ۱۱۵

۱۱۸.....	۳. حرمت تزویج زن مؤمنه با مخالف.....
۱۱۹.....	فرق «مؤمن» و «مسلم»:.....
۱۲۰.....	بحث پیرامون تزویج زن مؤمنه با مخالف:.....
۱۲۱.....	روایات حرمت ازدواج مؤمنه با مخالف.....
۱۲۴.....	آثار حکم حرمت تزویج مؤمنه با مخالف.....
۱۲۴.....	الف) حفظ فردی اعتقادی زن شیعه.....
۱۲۴.....	ب) حراست از سیاست‌های جمعیتی جامعه شیعی.....
۱۲۵.....	۴. روایات حرمت عام تعامل با اهل سنت در معاملات.....
۱۲۶.....	روایت اول بحث ما که روایت دوم باب است:.....
۱۲۷.....	بررسی سندی روایت.....
۱۲۷.....	بررسی دلالی روایت.....
۱۲۷.....	مناقشه نخست: شواهدی بر موردی بودن روایت.....
۱۲۸.....	مناقشه دوم: کذب خبری و مخبری.....
۱۳۳.....	مناقشه سوم: استفاده امام از ماده «کذب» در باب تفعیل.....
۱۳۴.....	جمع‌بندی.....
۱۳۴.....	روایت دوم بحث ما که روایت پنجم باب است:.....
۱۳۵.....	بررسی سندی روایت.....
۱۳۶.....	بررسی دلالی روایت.....
۱۳۶.....	مناقشه در معنای فوق از روایت.....
۱۳۸.....	جمع‌بندی.....
۱۳۹.....	روایت سوم بحث ما که روایت ششم باب است:.....
۱۳۹.....	بررسی سندی روایت.....
۱۴۰.....	بررسی دلالی روایت.....
۱۴۰.....	جمع‌بندی.....
۱۴۱.....	روایت چهارم بحث ما که روایت هفتم باب است:.....
۱۴۱.....	بررسی سندی روایت.....
۱۴۱.....	بررسی دلالی روایت.....

- گفتار سوم: موارد جواز تعامل با اهل سنت در معاملات..... ۱۴۲
۱. استحباب تعامل با اهل سنت در معاملات..... ۱۴۲
- استحباب قبول ولایت از قبل سلطان جائز در کلام فقها..... ۱۴۲
۲. کراهت تعامل با اهل سنت در معاملات..... ۱۴۳
- کراهت تجارت و معاملات با ظالمین..... ۱۴۳
- کراهت قبول جایزه از سلطان جائز در کلام فقها..... ۱۴۳
- کراهت ازدواج مؤمنه با مخالف در کلام صاحب جواهر:..... ۱۴۴
۳. اباحه تعامل با اهل سنت در معاملات..... ۱۴۵
- اباحه قبول جایزه ظالم (سلطان ظالم) در کلام شیخ طوسی..... ۱۴۵
- اباحه خرید مواد خوراکی و دیگر کالاها از سلاطین جور در کلام شیخ طوسی..... ۱۴۵

- فصل دوم: حکم وضعی تعامل با اهل سنت در معاملات**..... ۱۴۷
- مقدمه: نسبت بین حکم وضعی و تکلیفی..... ۱۴۷
- گفتار اول: موارد صحت..... ۱۴۸
- قاعده الزام و التزام..... ۱۴۸
- تعریف این دو قاعده و فرق بین آنها..... ۱۴۸
- قاعده سوق..... ۱۵۴
- اصالة الصخه..... ۱۵۵
- قاعده ید..... ۱۵۹
- صحت اجیرشدن سنتی در فعل عبادی یک شیعه..... ۱۶۰
- گفتار دوم: موارد بطلان..... ۱۶۰
- تزییح مؤمنه با اهل سنت..... ۱۶۰
- فروش عبد مؤمن صغیر یا فروش جاریه مؤمنه به مخالفین..... ۱۶۳
- قضاوت قاضی سنتی..... ۱۶۴
- بطلان اجیرشدن یک سنتی در انجام فعل عبادی یک شیعه..... ۱۶۵

فصل سوم: راهکارهای فقهی تعامل با اهل سنت در معاملات و مصادیق آن در سنت	۱۶۷
گفتار اول: بررسی علل اختلاف تلقی فقهای قوم از سیره تعاملی اهل بیت	۱۶۷
تقیه	۱۶۷
فرق بین کفر و شرک و اسلام و ایمان	۱۶۸
تبیین معنای نصب	۱۷۴
فهم رابطه تکوین و تشریح در سیره اهل بیت	۱۷۷
گفتار دوم: فتاویٰ مشترک فقهای فریقین در معاملات	۱۷۹
نمونه‌هایی از فتاویٰ مشترک بین فریقین	۱۸۰
انعقاد صیغه بیع	۱۸۰
شرائط عاقد	۱۸۱
بیع مُکره	۱۸۱
شروط معقود علیه (بیع متنجس)	۱۸۱
حکم ربای فضل	۱۸۲
گفتار سوم: سیره اهل بیت در تعامل با اهل سنت در معاملات	۱۸۲
خریدکردن اهل بیت از بازار عامهٔ مسلمین و عدم ردع و منع آنان نسبت به این کار	۱۸۲
فروش اسلحه به اهل سنت	۱۸۳
مخالطهٔ اهل بیت با عموم مسلمین و عدم احتراز از آنان	۱۸۵
اشکال به حکم نجاست ناصبی‌ها	۱۸۵
نتیجه‌گیری	۱۸۷
کتاب‌نامه	۱۸۹

مقدمه

قلمرو تحقیق

مسئله تعامل از ارکان همزیستی در یک جامعه است. پیش‌زمینه‌های تعامل در هر جامعه‌ای دارای مؤلفه‌های خاصی است. از جمله پیش‌زمینه‌های تعامل در جامعه اسلامی، بازشناسی ظرفیت‌های تعاملی در فقه می‌باشد. فقه از بُعد فردی چون مبتنی بر اصول عقاید مذهب شکل می‌گیرد، حائز اهمیت است و از بُعد اجتماعی نیز هنگامی که جنبه‌های قانونی پیدا می‌کند از مهم‌ترین ارکان همزیستی در جامعه اسلامی خواهد بود. ابواب معاملات در فقه از اجتماعی‌ترین ابواب فقه است. دامنه و قلمرو این تحقیق میان فقه امامیه و اهل سنت است و محدود به دوره زمانی خاصی نیست.

سؤال اصلی

حکم تعامل با اهل سنت در معاملات از دیدگاه فقه چیست؟

سؤالات فرعی

۱. حکم تکلیفی تعامل با اهل سنت در معاملات چیست؟
۲. حکم وضعی تعامل با اهل سنت در معاملات چیست؟
۳. راهکارهای فقهی تعامل با اهل سنت در معاملات کدام است؟

هدف تحقیق

۱. بررسی ادله قائلان به تعامل با اهل سنت در معاملات و بازشناسی ظرفیت‌های این ادله.
۲. بررسی ادله مخالفان تعامل با اهل سنت در معاملات و ریشه‌یابی استنباط آن‌ها.
۳. تشخیص موانع اجتهادی تعامل با اهل سنت در معاملات.
۴. برشماری اجمالی فتاویٰ مشترک فریقین در مسائل فقهی و توجه به ظرفیت‌های تعاملی موجود در فقه فریقین.

ضرورت تحقیق

۱. ضرورت سیاسی و اجتماعی در زمان معاصر: وضعیت فعلی جهان مبتنی بر درهم‌تنیدگی جوامع است. در این میان، نسبت اکثریت جوامع مسلمان (اهل سنت) با جامعه شیعی، نسبتی مهم و حساس است. وجود مشترکات فراوان بین شیعیان و اهل سنت می‌تواند باعث تعامل‌هایی مبارک شده و به اعتلای جامعه اسلامی بینجامد.
۲. ضرورت تاریخی: در طول تاریخ و از زمانی که فریقین به شکل متمایز از هم در جامعه اسلامی رشد کردند، تعامل اهل بیت با عامه، و تعامل فقهای شیعه با فقهای عامه مورد بحث و سؤال بوده است.
۳. ضرورت معرفتی: اینکه یک فرع فقهی چه حکمی دارد و حکم الله واقعی در آن فرع چیست یک ضرورت معرفتی است.

بخش اوّل:
مفاهیم و کلیّات

فصل اول

مفاهیم

گفتار اول: «فقه» در لغت و اصطلاح

«الفِقه: العلمُ في الدين، يقال: فُقِّهَ الرجلُ يُفَقِّهُهُ فِقْهًا فَهُوَ فَقِيهٌ، و فَقَّهَ يُفَقِّهُهُ فِقْهًا إِذَا فَهَمَ؛ و أَفَقَّهْتُهُ: بَيَّنْتُ لَهُ. و التَّفَقُّهُ: تَعَلَّمَ الفِقهَ.»^۱ فقه علم دین است. می‌گویند آن فرد فقه ورزید یعنی او فقیه است. فقه را زمانی به کار می‌برند که آن فرد چیزی فهمیده باشد. «أَفَقَّهْتُهُ» یعنی برای او بیان کردم و «تَفَقَّهَ» یعنی یادگیری فقه.

- «فقه: الفاء والقاف والهاء أصل واحدٌ صحيحٌ يدلُّ على إدراكِ الشَّيءِ و العِلْمِ به. تقول: فَقَّهْتُ الحَدِيثَ أَفَقَّهْتُهُ، و كُلُّ عِلْمٍ بِشَيْءٍ فَهُوَ فِقْهٌ.»^۲ هر علمی به چیزی فقه است.

- «الفِقهُ: هو التَّوَصُّلُ إِلَى عِلْمٍ غَائِبٍ بِعِلْمٍ شَاهِدٍ، فَهُوَ أَخْصَصَ مِنَ الْعِلْمِ. قَالَ تَعَالَى: «فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يُفَقِّهُونَ حَدِيثًا»، وَ لِكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يُفَقِّهُونَ» إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ، وَ الْفِقْهُ: الْعِلْمُ بِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ، يُقَالُ: فُقِّهَ الرَّجُلُ فِقْهًا: إِذَا صَارَ فَقِيهًا، وَ فَقَّهَ أَي: فَهَمَ فِقْهًا، وَ فَقَّهَهُ أَي: فَهَمَهُ، وَ تَفَقَّهَ: إِذَا طَلَبَهُ فَتَخَصَّصَ بِهِ. قَالَ تَعَالَى: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ.»^۳ فقه یعنی رسیدن به علم نهان توسط علم پیدا ولذا فقه اخص از علم است. خدای تعالی در قرآن می‌فرماید: پس چرا این گروه

۱. فراهیدی، العین، ج ۳، ص ۳۷۰.

۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۴۴۲.

۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۶۴۲.

حاضر نیستند سخنی را درک کنند. ولی منافقین نمی فهمند. و دیگر آیات قرآن. فقه یعنی علم به احکام شریعت. گفته می شود: آن مرد فقه ورزید فقه ورزیدنی؛ هنگامی که فقیه شده باشد. «فَقَّهٌ» یعنی فهمید. تفقه زمانی است که علم را طلب کند و تخصص به آن پیدا کند خدای تعالی می فرماید تا اینکه تفقه در دین کنند. همان طور که در کتب لغت آمده است، «فقه» به معنای «فهم دقیق» است، ولی در اصطلاح به معنای «علم دین» و به صورت اخص به معنای «علم به فروع دین» می باشد.

گفتار دوم: «تعامل» در لغت و اصطلاح

«تعامل» از ماده «ع-م-ل» می باشد که در باب «تفاعل» بر دو طرفه بودن آن فعل دلالت دارد، لذا در کتب لغت «تعامل» را به معنای معامله و دادوستد می دانند.^۱ اما در اصطلاح فقهی، «تعامل» معنایی اعم از دادوستد دارد و شامل هر نوع تعامل مانند مشارکت در کاری با افراد دیگر یا انواع آداب معاشرت با دیگران معنا می شود.

گفتار سوم: «معاملات» در لغت و اصطلاح

- «المُعَامَلَةُ فِي الْعِرَاقِ: هِيَ الْمُسَاقَاةُ فِي الْحِجَازِ»^۲ معامله در عراق همان مساقات در حجاز است.

- «المُعَامَلَةُ مُصَدَّرٌ مِنْ قَوْلِكَ «عَامَلْتَهُ وَأَنَا أُعَامِلُهُ مُعَامَلَةً.»^۳

- «المُعَامَلَةُ جُ مُعَامَلَاتٍ: مَصٌّ، رُوشٌ تَصْرَفٌ؛ «حُسْنٌ أَوْ سُوءٌ الْمُعَامَلَةُ» رُوشٌ خُوبٌ يَأْبُدُ فِي مُعَامَلَاتٍ. مُعَامَلَةٌ بِمِثْلِ وَتَبَادُلُ (المُعَامَلَةُ بِالْمِثْلِ)، - التَّجَارِيَّةُ: آنچه که مربوط به تجارت و خرید و فروش باشد؛ «المُعَامَلَاتُ»: احکام معاملات شرعی از قبیل فروش و خرید و یا مانند آن.^۴

اما معامله در اصطلاح فقهی معروف، دو معنا دارد: گاهی به معنای عقود و ایقاعات است

۱. زبیدی، تاج العروس، ج ۱۵، ص ۵۲۴: «التعاملُ معاملةً»

۲. همان

۳. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۱۴۵.

۴. بستانی، فرهنگ ابجدی، ص ۸۳۷.

که به معاملات بالمعنی الاخص شناخته می‌شود و گاهی به هر آنچه در باب عبادات نیست معاملات می‌گویند که با عنوان معاملات بالمعنی الاعم شناخته می‌شود.

البته تقسیم‌بندی دقیق‌تری برای معنای اصطلاحی «معامله» در فقه نیز انجام شده است. در این تقسیم‌بندی چهار معنا برای معامله ذکر می‌شود:

۱. معامله به معنای بیع؛ یعنی معامله مترادف با بیع است که این معنا خاص‌ترین معنای معامله است.

۲. معامله به معنای آنچه بین دو نفر واقع می‌شود و شامل همه عقود می‌شود، اما شامل ایقاعات نمی‌شود. این معنا از معنای اول عام‌تر است.

۳. معامله به معنای چیزی که متوقف بر قصد و انشاء است که شامل جمیع عقود و ایقاعات می‌شود. این معنا از دو معنای اول عام‌تر است.

۴. معامله به معنای مطلق چیزی که در آن قصد قربت معتبر نباشد، خواه در آن انشاء باشد یا نباشد، مانند طهارت ثیاب. این معنا عام‌تر از سه معنای دیگر است.^۱ معمولاً مقصود از «معامله بالمعنی الاخص» معنای دوم در این تقسیم‌بندی است و هرگاه گفته می‌شود «معامله بالمعنی الاعم»، مراد معنای سوم می‌باشد.

گفتار چهارم: «اهل سنت» در لغت و اصطلاح

«اهل سنت» یک واژه ترکیبی است که ابتدا اجزای این واژه را جداگانه بررسی می‌کنیم و بعد به معنای اصطلاحی آن در این هیئت ترکیبی می‌پردازیم.

معنای لغوی «اهل»

- «اهل الرجل: زوجة و اخص الناس به.»^۲ منظور از اهل یک مرد عبارت است از همسر او و نزدیک‌ترین مردم به او.
- «اهل الرجل: عشیرته و ذوو قریاه.»^۳

۱. مکارم شیرازی، انوار الاصول، ج ۱، ص ۶۰۵-۶۰۶.

۲. فراهیدی، العین، ج ۴، ص ۸۹.

۳. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۳، ص ۴۵۳.

معنای لغوی «سنت»

– «السُّنَّةُ الطَّرِيقَةُ المَحْمُودَةُ المَسْتَقِيمَةُ، و لذلک قیل: فلان من أهل السُّنَّة؛ معناه من أهل الطَّرِيقَةُ المَسْتَقِيمَةُ المَحْمُودَةُ و هی مأخوذة من السَّنَنِ و هو الطَّرِيقُ.»^۱ «سنت» عبارت است از راه ستایش شده و مستقیم و به همین دلیل می‌گویند فلانی از اهل سنت است به این معنا که از اهل راه و روش درست است که این معنا از «سَنَن» گرفته شده که به معنی راه می‌باشد.

– «السُّنَّةُ الطَّرِيقَةُ و السُّنَّةُ السَّيْرَةُ حَمِيدَةٌ کانت أو ذَمِيمَةٌ و الجمع سُنَن.»^۲ «سنت» عبارت است از سیره و روش، اعم از اینکه آن روش نیک و پسندیده باشد یا ناپسند باشد. مؤید معنای اخیر این روایت نبوی است: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً کَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَ أُجْرُ مَنْ عَمَلَ بِهَا إِلَى یَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً کَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَ وِزْرُ مَنْ عَمَلَ بِهَا إِلَى یَوْمِ الْقِيَامَةِ.»^۳ هرکس سنتی نیکو بنا کند اجرش برای اوست و از عمل دیگران به آن سنت برای او نصیبی هست و هرکس سنت ناپسندی بنا کند عقوبتش برای اوست و از عمل دیگران به آن سنت نیز برای او نصیبی از عقوبت هست.

همچنین این روایت نیز مؤید معنای اخیر است: «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (علیه السلام) یَقُولُ: مَنْ سَنَّ سُنَّةً عَدْلٍ فَاتَّبَعَ کَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمَلَ بِهَا مِنْ غَیْرِ أَنْ یُنْقِصَ مِنْ أَجْرِهُمْ شَیْءٌ وَ مَنْ اسْتَنَّ بِسُنَّةِ جَوْرٍ فَاتَّبَعَ کَانَ لَهُ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمَلَ بِهَا مِنْ غَیْرِ أَنْ یُنْقِصَ مِنْ أُوزَارِهِمْ شَیْءٌ.»^۴ امام باقر (علیه السلام) فرمود: هرکس سنت عدلی بنا نهد که تبعیت شود، مثل پاداش عاملین به سنت برای آن فرد هم در نظر گرفته می‌شود بدون اینکه چیزی از اجر عاملین کاسته شود و هرکس که سنت جوری را بنا نهد که تبعیت شود، عقوبت عاملین آن سنت برای آن فرد نیز خواهد بود بدون آنکه از عقوبات عاملین چیزی کاسته شود.

همچنین شوکانی به نقل از الخاطبی می‌گوید: قال الخاطبی أصلها الطَّرِيقَةُ المَحْمُودَةُ فإذا أطلقت انصرفت إليها وقد يستعمل فی غیرها مقیده کقوله من سَنَّ

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۲۲۶.

۲. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۵، ص ۲۳۷.

۳. مفید، الفصول المختارة، ص ۱۳۶.

۴. نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۲۹.

سنة سيئة وقيل هي الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة كما في الحديث: «خاطبي می گوید که اصل معنای «سنت» عبارت است از طریقه محموده پس اگر کلمه «سنت» به صورت مطلق استعمال گردد، منصرف به همین معنا می شود و اگر مقید به قیدی شود، مانند «سنت سیئه» معنای سنت به همان قید برخواهد گشت.

معانی اصطلاحی «سنت»

معنای «سنت» در اصطلاح شیعه و اصطلاح عامه متفاوت است. در یک تصویر کلی، در نزد شیعه، «سنت» عبارت است از قول و فعل و تقریر معصوم (علیه السلام)، اما در نزد عامه، عبارت است از قول و فعل و تقریر پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم). برای واژه «سنت» معانی اصطلاحی دیگری نیز هست که هریک به اعتباری خاص تصور شده است:

معنای اصطلاحی اول «سنت»

«سنت» عبارت است از آنچه پیامبر گفته و انجام داده اند. در این معنا، «سنت» در مقابل «کتاب» است، یعنی هرآنچه پیامبر اکرم گفته اند و انجام داده اند و در قرآن نیامده است. «قد تکرر فی الحدیث ذکر «السنة» وما تصرف منها، والأصل فیها الطریقة والسیرة، وإذا أطلقت فی الشرع فإتّما یراد بها ما أمر به النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) ونهی عنه وندب إلیه قولاً وفعلاً، مما لم ینطق به الکتاب العزیز، ولهذا یقال فی أدلة الشرع الکتاب و السنة، أی القرآن و الحدیث.»^۱

ابن اثیر می گوید هرگاه واژه «سنت» در شرع اطلاق می شود مراد از آن چیزی است که پیامبر به آن امر کرده و با قول یا فعل خود دیگران را به آن کار فراخوانده اند. سنت به مواردی از این دست گفته می شود که در قرآن نیامده باشد و به همین دلیل است که در ادله شرعی می گویند «کتاب و سنت» و مراد قرآن و حدیث است. این معنا از «سنت» معنایی اخص است.

۱. شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۳۳.

۲. ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص ۴۰۹.

معنای اصطلاحی دوم «سنت»

«سنت» در یک معنای اصطلاحی عام‌تر، به آنچه مقابل «بدعت» است معنا می‌شود. این معنا شامل همه «ما فی الدین» اعم از قرآن و حدیث است و در مقابل «مالیس فی الدین» قرار می‌گیرد.

همین معنا از سنت در تعریف بدعت، به کار رفته است: «البدعة [...] ما خالف اصول الشريعة و لم یوافق السنة»؛^۱ بدعت آن چیزی است که مخالف اصول شریعت باشد و موافق سنت نباشد. این معنا در آثار دینی نیز فراوان استعمال شده است: «أَحْبَبُوا السُّنَّةَ وَ أَمَاتُوا الْبِدْعَةَ»؛^۲ سنت را زنده کردند و بدعت را میراندند. دو معنای اصطلاحی فوق (سنت در مقابل قرآن و سنت در مقابل بدعت) هم در اصطلاح متکلمین و هم در اصطلاح فقها به کار رفته است.

معنای اصطلاحی سوم «سنت»

«هي ما يرحح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض و قيل هي ما واطب على فعله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع ترك ما بلا عذر و قيل هي في العبادات النافلة»؛^۳ شوکانی درباره این معنا از سنت می‌گوید: سنت عبارت است از آنچه جانبِ بودنش بر جانبِ نبودش ترجیح دارد هرچند که این ترجیح نقيض منعی ندارد. برخی گفته‌اند سنت آن چیزی است که پیامبر بر انجام آن مواظبت داشتند هرچند گاهی بدون عذر آن را ترک می‌کردند. برخی گفته‌اند سنت به این معنا در عبادات، همان «نافله» است.

کاربرد این معنا مختص به فقه است و مترادف با معنای «مستحب» است.

۱. همان، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲. نهج البلاغه، خطبة ۱۸۲.

۳. شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۳۳.

ترکیب «اهل سنت»

اما ترکیب «اهل سنت» از چه زمانی در آثار و ادبیات دینی وارد شد و شامل چه مصادیقی می‌شود؟

در آثار روایی اهل سنت یک روایت است که در آن تعبیر به «الجماعة» شده است:

«عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ إِحْدَى وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً، فَهَلَكَتْ سَبْعُونَ فِرْقَةً وَ حَلَصَتْ فِرْقَةً وَاحِدَةً، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً، تَهْلِكُ إِحْدَى وَ سَبْعُونَ فِرْقَةً وَ تَخْلُصُ فِرْقَةً قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ تِلْكَ الْفِرْقَةُ؟ قَالَ: الْجَمَاعَةُ الْجَمَاعَةُ.»^۱ انس بن مالک از پیامبر اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: بنی اسرائیل هفتادویک فرقه شدند که هفتاد فرقه از آن‌ها نابود شد و فقط یک فرقه باقی ماند و امت من به هفتاد و دو فرقه متفرد خواهد شد که هفتاد و یک فرقه از آن‌ها نابود خواهد شد و یک فرقه سالم می‌ماند. پرسیدند: یا رسول الله، آن یک فرقه نجات‌یابنده کدام است؟ پیامبر فرمودند: جماعت! جماعت!

«و أخرج ابن أبي حاتم و أبونصر في الإبانة و الخطيب في تاريخه و اللالكائي في السنة عن ابن عباس في هذه الآية قال: «تَبَيَّضُ وُجُوهُ وَ تَسْوَدُ وُجُوهُ»، قال: تبيض وجوه أهل السنة و الجماعة و تسود وجوه أهل البدع و الضلالة.»^۲ از ابن عباس نقل شده است که ذیل آیه «تَبَيَّضُ وُجُوهُ وَ تَسْوَدُ وُجُوهُ» گفته است صورت‌های اهل سنت و جماعت سفید و صورت‌های اهل بدعت و گمراهی سیاه می‌گردد.

و در آثار روایی امامیه نیز این روایت ذکر شده است:

«عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى عِيسَى إِحْدَى وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً فَهَلَكَتْ سَبْعُونَ فِرْقَةً وَ تَخْلُصُ فِرْقَةً وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً يَهْلِكُ إِحْدَى وَ سَبْعُونَ وَ يَتَخَلَّصُ فِرْقَةً قَالُوا يَا

۱. احمد بن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، ج ۱۹، ص ۴۶۲.

۲. السيوطي، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۱.

رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) مَنْ تِلْكَ الْفِرْقَةُ قَالَ الْجَمَاعَةُ الْجَمَاعَةُ الْجَمَاعَةُ»^۱ البته سند روایات فوق ضعف دارد. اما باین حال، غزالی، از علمای اهل سنت، این روایت را در «فضائح الباطنية» تلقی به قبول کرده و با کمی اختلاف، آن را به این شکل در متن خود آورده است: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ستفترق أمتي نيفا و سبعين فرقة، الناجية منها واحدة، فقيل: و من هم؟ فقال؟ أهل السنة و الجماعة. فقيل: و ما السنة و الجماعة؟ قال: ما أنا الآن عليه و أصحابي»^۲ اما به غیر از آثار روایی، اولین بار که تعبیر «اهل سنت» (بدون لفظ جماعت) در مکتوبات اسلامی استفاده شده است به اوایل قرن دوم توسط عمر بن عبدالعزیز در رساله‌ای که در ردّ قدریه نوشته است برمی‌گردد. وی در خطاب به قدریه می‌نویسد: «وقد علمتم أنّ اهل السنّة كانوا يقولون: الاعتصام بالسنّة نجاة و سيقبض العلم قبضاً سريعاً»^۳ دانستید که اهل سنت همیشه می‌گویند که چنگ‌زدن به سنت نجات است و علم را به سرعت در تسخیر خود می‌آوردند. اما منظور از اهل سنت چه کسانی هستند؟ اهل سنت را به دو اعتبار می‌توان مصداق بابی کرد: بالمعنى الاعم و بالمعنى الاخص.

«اهل سنت» بالمعنى الاعم

هرگاه مقصود از «اهل سنت» کسانی باشند که از سنت‌های پیامبر پیروی می‌کنند و به نقل و جمع و نگارش و عمل به آن سنن در تمام عرصه‌ها بپردازند، اختصاص آن به گروه خاصی اعم از حنابله، اشاعره و ماتریدیه بسیار نابجا است، بلکه تمام مسلمانان جهان، مخصوصاً شیعیان نیز از اهل سنت بوده و سنت نبوی را در تمام عرصه‌ها به کار بسته‌اند. حتی می‌توان گفت که شیعیان در انتساب به سنت نبوی أحق و اولی از دیگر فرق هستند، زیرا پس از رحلت نبی اکرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، صحابه و تابعین نقل

۱. ابن بابویه، الخصال، ج ۲، ص ۵۸۴.

۲. غزالی، فضائح الباطنية، ص ۷۷.

۳. سیحانی، دانشنامه کلام اسلامی، ج ۱، ص ۵۸۰.

و کتابت حدیث و سنت نبوی را تا یک قرن ممنوع اعلام کردند، اما پیشوایان شیعه در نگارش حدیث پیشگام بوده و در حفظ سنت نبوی بر همه فرق دیگر تقدّم داشتند.^۱

«اهل سنت» بالمعنی الاخص

کسانی که در دریافت معارف دینی به شیوه و روش صحابه پیامبر عمل می‌کنند و عموماً مبنای تبعیت آنان از صحابه، عدالت صحابه می‌باشد.
ذکر نمونه‌هایی از آثار اهل سنت در عدالت صحابه:

- خطیب بغدادی می‌گوید: آنچه در مورد تعدیل صحابه از سوی خدا و رسول وارد شده است جای سؤالی در این باره باقی نمی‌گذارد، بلکه باید نسبت به غیر صحابی تحقیق شود و رجال سند روایات غیر از صحابه باید بررسی شود چراکه عدالت صحابه امری ثابت و معلوم است، زیرا خداوند آن‌ها را تعدیل کرده است و از طهارت آن‌ها خبر داده و آنان را به نص قرآن کریم برگزیده است که از جمله آن نصوص این آیه شریفه است: «کنتم خیر أمة أخرجت للناس...» و همچنین این آیه شریفه: «و كذلك جعلناکم أمة وسطاً لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَكُونَ الرَّسُولُ عَلَیْكُمْ شَهِیداً.»^۲
- ابن حجر عسقلانی نیز می‌گوید: وقتی خدا و رسولش به عدالت صحابه تصریح کرده‌اند آیا جای بحث و تعدیل دیگران برای صحابه باقی می‌ماند!
- قال الامام النووی: «الصحابة کلهم عدول. «همه صحابه عادل هستند.»
- قال امام الحرمین: «و السبب في عدم الفحص عن عدالتهم أنّهم حملة الشریعة»؛ سبب در جست‌وجو و تحقیق نکردن درباره عدالت صحابه این است که صحابه حاملان شریعت هستند. یعنی اگر در مورد عدالت صحابه تردید داشته و توقف می‌کردیم، شریعت نبوی در عصر خود پیامبر اکرم منحصر می‌شد و به دیگر اعصار نمی‌رسید.

۱. تارنمای ویکی فقه، مدخل «اهل سنت».

۲. خطیب بغدادی، الکفایه فی علم الروایة، ص ۶۴.

- ابوزرعه الرازی می‌گوید: اگر دیدی مردی نقصانی و خدشه‌ای به یکی از صحابه رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) وارد کرد بدان که آن فرد زندق است، و این مطلب به این خاطر است که رسول و قرآن حق است آنچه پیامبر آورده حق است، و عاملی که ما را به سنت و قرآن می‌رساند صحابی رسول اکرم هستند و آن زندیق‌هایی که می‌خواهند جرحی به صحابه وارد کنند در اصل می‌خواهند جرح به کتاب و سنت وارد کنند.

- ابن الصلاح می‌گوید: «امت اسلام بر عدالت صحابه اجماع کرده است.»^۱
سؤال دیگر در اینجا این است که ملاک صحابی بودن چیست؟ عسقلانی می‌گوید: «صحیح‌ترین قول در تعریف صحابی این است: هر کس که در حال حیاتش پیامبر را ملاقات کرده باشد و در حال اسلام هم بمیرد.»^۲

ملاک فوق در اکثر مصادر و کتب اهل سنت به‌عنوان ضابطه در صحابی بودن ذکر شده است. بخاری در الصحیح، هنگام شروع باب «فِي تَعْرِيفِ الصَّحَابِيِّ»، صحابی بودن را این‌گونه تعریف می‌کند: «هر کس از مسلمین که همراه پیامبر باشد یا پیامبر را دیده باشد پس آن فرد از اصحاب پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) شمرده می‌شود.»^۳
هرچند ضابطه صحابی بودن از دیدگاه مکتب اهل بیت فرق دارد، اما ما در این تحقیق می‌خواهیم براساس همین تلقی از اهل سنت که به طریق صحابی عمل می‌کنند - با ضابطه‌ای که بیان شد - به بررسی آرای آنان پردازیم.

جمع‌بندی

مقصود از «اهل سنت» به اعتبار علم کلام و علم فقه بعضاً متفاوت است. به‌صورت اجمالی، اهل سنت بر مبانی علم کلام شامل اهل حدیث، اشاعره، معتزله و ماتریدیه می‌شود و در علم فقه شامل حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی است.

۱. عسقلانی، الاصابه، ج ۱، ص ۲۲.

۲. همان، ص ۸.

۳. بخاری، الصحیح، ج ۵، ص ۲.

فصل دوم:

کلیات

گفتار اول: انواع تعامل

تعامل به یک اعتبار دارای چهار نوع است:

الف) تعاملات شرعی

منظور از این تعاملات، تعاملاتی است که صرفاً در مناسک دینی واقع می‌شود. مثلاً:

۱. حکم وضعی و تکلیفی شرکت در نماز جماعت عامه چیست؟
۲. آیا ذابح قربانی حج می‌تواند از عامه باشد یا نه؟
۳. آیا نماز میّت یک نمازگزار سنتی برای یک میّت شیعه مجزی است یا خیر؟
۴. آیا در اعمال نیابتی حج، نائب می‌تواند از عامه باشد یا خیر؟
۵. آیا در نوافل و زیارات مستحب، نائب می‌تواند سنتی باشد یا خیر؟
۶. آیا پرداخت صدقه واجب به اهل سنت مجزی است یا خیر؟

ب) تعاملات اجتماعی

منظور از این تعاملات، تعاملاتی است که در زندگی اجتماعی از ضروریات است. مانند:

۱. موضوع طهارت ذاتی اهل سنت: معاشرت و زندگی با اهل سنت متوقف بر اموری است مانند رفت و آمد داشتن، مصافحه کردن، نشست و برخاست داشتن، همسفره شدن، همسفر شدن، همکلام شدن و مانند این‌ها. اگر این امور بخواهد

- به صورت عادی بین یک شیعه و یک سنی برقرار شود، مبتنی خواهد بود بر این حکم فقهی که آیا اهل سنت طهارت ذاتی دارند یا خیر.
۲. ازدواج با اهل سنت: در این مورد، دو فرض تعاملی بین الفریقینی متصور است: زوج شیعه باشد و زوجه سنی، یا زوج سنی باشد و زوجه شیعه.
۳. معاملات تجاری و حقوقی: این نمونه شامل همه عقود و ایقاعات می شود، از جمله: بیع و شراء، اجاره، وکالت، شفعه، مضاربه، طلاق، وقف، ارث، رهن و... .
۴. تعاملات اخلاقی: این نمونه در باب حسن معاشرت و آداب آن با اهل سنت است از جمله آن ها: خوشرویی با اهل سنت، اطعام و اکرام اهل سنت، ابراز دوستی با اهل سنت، انفاق به اهل سنت و... .

ج) تعاملات سیاسی

مانند:

۱. قبول ولایت از قبل حاکم سنی
۲. قبول جایزه و یا اجرت از حاکم سنی
۳. عامل و کارگزار حاکم یا والی سنی شدن
۴. عون و یار حاکم و حکومت سنی شدن
۵. پرداخت خراج و زکات به حاکم سنی مجزی است یا خیر؟
۶. مشورت دادن به حاکم و حکومت سنی و مشارکت در تصمیمات حاکمیت سنی
۷. مقاتله با دشمن کافر در ضمن جبهه اهل سنت
۸. فروش اسلحه به حاکمیت اهل سنت

د) تعاملات قضایی

مانند این مسائل:

۱. این نمونه اگرچه از عقود است اما به خاطر اهمیتش، به صورت نمونه ای مستقل ذکر می شود.

۱. آیا حکم قاضی سنّی در دعوای دو شیعه یا دعوای یک شیعه و یک سنّی مُجزی است؟
۲. آیا حکم قاضی شیعه در دعوای دو اهل سنّت باید بر مبنای فقه امامی باشد یا فقه عامه؟
۳. آیا شهادت شاهد سنّی در محکمه مقبول است یا خیر؟

گفتار دوم: چرایی ضرورت در محدوده فقه معاملات

اگر معاملات را به معنای «آنچه مقابل عبادات است» در نظر بگیریم، محدوده بسیار وسیعی از فقه را شامل می‌شود، از جمله محدوده «فقه الحکومه» (مسائلی مانند ولایت فقیه و انفال و اراضی خراجیه) و «فقه القضاء» (مسائلی مانند حدود و دیات). یعنی معاملات صرفاً شامل دادوستد نیست.

با توجه به انواع تعامل که پیشتر بیان شد، مشخص می‌شود که بیشتر انواع تعاملات اجتماعی، در فقه، ذیل باب معاملات جای می‌گیرد و فقط یک نوع از انواع تعاملات در باب عبادات مطرح می‌گردد که همان تعامل در مناسک دینی است. پس اولین دلیل بر ضرورت تحقیق در محدوده فقه معاملات، کثرت رفتارهای تعاملی در این محدوده نسبت به فقه عبادات است.

اما سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که پرداختن به رفتارهای تعاملی از دیدگاه فقه چه ضرورت و اهمیتی دارد؟ یعنی فهمیدن ضرورت تحقیق در محدوده فقه معاملات در گرو پاسخ به این پرسش پیشینی است که اساساً چرا باید رفتارهای تعاملی در یک جامعه مورد بررسی قرار بگیرند.

سؤال فوق، چون سؤال از طیف گسترده‌ای از رفتارهای انسان است، یک سؤال انسان‌شناسانه است. به عبارت دیگر، اگر قبول کنیم که انسان موجودی مدنی بالطبع است، یکی از لوازم اصلی مدنیت انسان، تعاملات او در اجتماع است و از این منظر، فقه، به‌عنوان قانونی جامع، باید به تعاملات جامعه اسلامی بپردازد.

گفتار سوم: بررسی سیره فقهای امامیه از منظر تعامل در معاملات

اهمیت بررسی سیره ائمه و فقها از این جهت است که سیره اهل بیت مربوط به سنت است و سنت یکی از ادله اربعه استنباط می‌باشد که در گفتار پایانی این تحقیق جداگانه به آن پرداخته خواهد شد.

اما سیره فقها از باب سیره متشرعه مورد بررسی قرار می‌گیرد که می‌تواند یکی از انواع اجماع باشد. مرحوم محمد رضا مظفر در این باره می‌فرماید: «إِنَّ السَّيْرَةَ عِنْدَ الْمُتَشَرِّعَةِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى فِعْلِ شَيْءٍ أَوْ تَرْكِهِ هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ نَوْعِ الْإِجْمَاعِ بَلْ هِيَ أَرْقَى أَنْوَاعِ الْإِجْمَاعِ لِأَنَّهَا إِجْمَاعٌ عَمَلِيٌّ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَغَيْرِهِمْ وَالسَّيْرَةُ عَلَى نَحْوِينَ: تَارَةً يُعْلَمُ فِيهَا أَنَّهَا كَانَتْ جَارِيَةً فِي عَصْرِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حَتَّى يَكُونَ الْمَعْصُومُ أَحَدَ الْعَامِلِينَ بِهَا أَوْ يَكُونَ مَقْرَرًا لَهَا وَآخَرَى لَا يُعْلَمُ ذَلِكَ أَوْ يُعْلَمُ حَدُوثُهَا بَعْدَ عَصْرِهِمْ. فَإِنْ كَانَتْ عَلَى النَّحْوِ الْأَوَّلِ فَلَا شَكَّ فِي أَنَّهَا حُجَّةٌ قَطْعِيَّةٌ.»^۱ سیره متشرعه از مسلمین بر انجام یا ترک یک چیز در حقیقت یک نوع از اجماع است، بلکه می‌توان گفت بهترین نوع اجماع است، چون اجماعی عملی از علما و غیر علما است. سیره بر دو قسم است، گاهی می‌دانیم که این سیره در زمان معصوم هم جاری بوده، به نحوی که یکی از عاملین به آن سیره خود معصوم بوده است و یا امضاکننده آن سیره بوده است که در این صورت شکی در حجیت قطعی سیره متشرعه نیست و گاهی نمی‌دانیم که این سیره در چه زمانی حادث شده و یا علم داریم که بعد از زمان معصوم این سیره حادث شده است که در این صورت نمی‌توان به این سیره اعتماد کرد.

رفتار علامه حلی

مرحوم مقدس اردبیلی از شاگرد ابن حجر عسقلانی حکایتی درباره رفتار علامه حلی نقل می‌کند. ایشان در کتاب خود می‌فرماید: سخاوی، از شاگردان ابن حجر عسقلانی، در حاشیه کتاب «الدَّرر» استادش نوشته است:

۱. مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷۵.

شیخ من، ابن حجر، به من گفت که ابن‌المطهر (علامه حلّی) زمانی به حج رفت که ابن‌تیمیه نیز آنجا بود و آن دو با هم مذاکره کردند. ابن‌تیمیه از سخنان علامه حلّی شگفت‌زده شد و گفت تو کیستی؟ علامه حلّی پاسخ داد: همان کسی که تو ابن‌المنجّس نام گذاشته‌ای! پس بین آن دو انس و گشایش پیش آمد.^۱

مرحوم مقدّس اردبیلی در ادامه می‌نویسد: این اخلاق اسلامی نیکو که مرحوم علامه به آن مزین بود فقط مختص او نبود، بلکه عموم علمای مدرسه اهل‌بیت (علیهم‌السلام) در برخورد با مخالفانشان دارای چنین اخلاق نیکویی بودند و این اخلاق چیزی است که آن‌ها از امامان خود به ارث برده‌اند، همان امامانی که بر حسن رفتار با عامه تأکید داشتند.^۲

علم اجمالی به مصادیق مورد خلاف دو مذهب، مانع از تعامل نمی‌شود: مرحوم فیض کاشانی در کتاب «الوافی» در بخش «قضاء و شهادات» می‌گوید: اگر گفته شود که شیعه در عصر ائمه، با عامه خرید و فروش می‌کردند و تعامل داشتند و آنچه را از عامه اخذ کرده بودند بر خود حرام نمی‌دانستند باینکه علم داشتند که بسیاری از قضاوت‌ها و اموال عامه برخلاف مذهب امامیه تحصیل شده است، مانند ارث برادر باوجود دختر میت یا ثمن فُقاع، پس سیره شیعه در عصر ائمه نشان می‌دهد که حکم عامه درمورد امامیه نافذ است. ما در پاسخ به چنین فردی خواهیم گفت که این حرف در زمانی درست است که به وجود اموال نامشروع در مال اهل‌سنت علم اجمالی داشته باشیم، زیرا این مقدار علم اجمالی برای اجتناب از آن‌ها کافی نیست، اما اگر علم تفصیلی داشته باشیم که فلان حکم یا فلان مال بعینه حرام است و برای ما مسلم نیست که شیعیان عصر ائمه باوجود علم تفصیلی به یک حرام بازهم در آن مورد با عامه تعامل می‌کرده‌اند.^۳

۱. ر.ک: مقدّس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۲۰.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۱.

۳. ر.ک: فیض کاشانی، الوافی، ج ۱۶، ص ۹۲۰.

تعامل علمی شهید اول با علمای اهل سنت

«مشایخه من علماء أهل السنّة: قد عرفت أنه قال في بعض إجازاته أنه يروي عن نحو أربعين شيخاً، منهم ومن جملة من يروي عنه منهم الشيخ شمس الدين محمد بن يوسف القرشي الشافعي الكرمانی الراوي عن القاضي عضدالدين الإيجي الأصولي وولده زين الدين أحمد بن عبدالرحمن العضدي.»^۱

مشایخ شهید از علمای اهل سنت: دانستی که شهید در برخی از اجازاتش گفت که از حدود چهل شیخ از اهل سنت روایت کرده است، از جمله آنها شیخ شمس‌الدین محمد بن یوسف قرشی شافعی کرمانی است که راوی از قاضی عضدالدین ایجی است و همچنین راوی از فرزند او یعنی زین‌الدین احمد بن عبدالرحمن العضدی می‌باشد.

۱. امین، اعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۶۲.

بخش دوم:
تعامل با اهل سنت در معاملات
از دیدگاه فقه

فصل اول:

حکم تکلیفی تعامل با اهل سنت در معاملات

استخراج حکم، چه حکم وضعی و چه حکم تکلیفی، در وهله اول باید از کتاب و سنت باشد. با رجوع به مجامع روایی می‌یابیم که بیان حکم تکلیفی تعامل با عامه به صورت کلی بیان شده است. یعنی اختصاص به باب خاصی ندارد و بعضاً، هم شامل عبادات و هم شامل معاملات می‌شود. بنابراین ما در این بخش، حکم تکلیفی تعامل در معاملات را از روایاتی به دست می‌آوریم که درباره کلیت تعامل با عامه سخن گفته‌اند، چه تعامل عبادی و چه تعامل معاملاتی (معامله بالمعنی الاعم).

برای مواجهه با روایات مورد نظر ما، دو طایفه روایت قابل فرض است:

الف) روایاتی که تعایش و تعامل با عامه را حرام می‌دانند.

ب) روایاتی که تعایش و تعامل با عامه را واجب یا جایز (جواز به معنای اعم از استحباب، کراهت و اباحت) می‌دانند. برای این طیف از روایات دو فرض متصور است:

۱. جواز یا وجوب تعامل و تعایش با عامه از باب حکم اولی.
۲. جواز یا وجوب از باب ضرورت و تقیه و احکام ثانویه. بعد از بررسی روایات، نظرات فقها را نیز در این باره بررسی خواهیم کرد و خواهیم دید که احکام تکلیفی و وضعی تعامل با عامه در معاملات از نظر فقها چیست.

گفتار اول: موارد وجوب تعامل با اهل سنت در معاملات

روایات وجوب معاشرت با عامه

در کتاب شریف «کافی»، بابی با عنوان «بَابُ مَا يَجِبُ مِنَ الْمَعَاشِرَةِ» (اندازه واجب از معاشرت) وجود دارد که شامل پنج روایت است:

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ، عَنْ مُرَازِمٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): «عَلَيْكُمْ بِالصَّلَاةِ فِي الْمَسَاجِدِ وَ حُسْنِ الْجَوَارِ لِلنَّاسِ وَإِقَامَةِ الشَّهَادَةِ وَ حُضُورِ الْجَنَائِزِ؛ إِنَّهُ لَا يَدُّ لَكُمْ مِنَ النَّاسِ، إِنْ أَحَدًا لَا يَسْتَعْنِي عَنِ النَّاسِ حَيَاتَهُ وَ النَّاسِ لَا يَدُّ لِيَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ.»^۱

...گوید: امام صادق (عليه السلام) فرمود: بر شما باد به نمازخواندن در مسجدها (یعنی در جماعت مسلمانان شرکت کنید) و نیکویی در همسایگی با مردم و ادای گواهی در محاکم و حضور در تشییع جنازه‌ها، چراکه گریزی از بودن با مردم نیست. کسی نیست که تا زنده است از مردم بی‌نیاز باشد و وجود مردم برای یکدیگر لازم است.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ؛ وَ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): كَيْفَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَصْنَعَ فِيمَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا وَ فِيمَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَ خُلَطَائِنَا مِنَ النَّاسِ؟ قَالَ: فَقَالَ: «تُؤَدُّونَ الْأَمَانَةَ إِلَيْهِمْ وَ تَقِيمُونَ الشَّهَادَةَ لَهُمْ وَ عَلَيْهِمْ وَ تَعُودُونَ مَرْضَاهُمْ وَ تَشْهَدُونَ جَنَائِزَهُمْ.»^۲

...گوید: به امام صادق (عليه السلام) گفتم: چگونه شایسته است در میان خود و هم‌مذهبان خود و با مردم دیگری که با ما آمیزش دارند رفتار کنیم؟ گوید: ایشان در پاسخ فرمود: امانت آن‌ها را ادا کنید و گواهی حق بر سود و زیانشان بدهید و بیمارانشان را عبادت کنید و بر سر جنازه مرده‌هاشان حاضر شوید.

۳. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ جَمِيعاً، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ حَبِيبِ الْحَنْعَمِيِّ، قَالَ: قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ

۱. کلینی، اصول کافی، ترجمه کمره‌ای، ج ۶، ص ۴۸۵-۴۸۷.

۲. همان

(علیه السلام) يَقُولُ: «عَلَيْكُمْ بِالْوَرَعِ وَ الْاجْتِهَادِ وَ اشْهَدُوا الْجَنَائِزَ وَ عُدُّوا الْمَرْضَى وَ اخْضُرُّوا مَعَ قَوْمِكُمْ مَسَاجِدَكُمْ وَ احْبُبُوا لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّونَ لِنَفْسِكُمْ، أَمَا مَا يَسْتَحْيِي الرَّجُلُ مِنْكُمْ أَنْ يَعْرِفَ جَارُهُ حَقَّهُ وَ لَا يَعْرِفَ حَقَّ جَارِهِ؟»^۱

...گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: به ورع و کوشش در طاعت روی آورید و بر سر جنازه‌ها حاضر شوید و بیمارها را عیادت کنید و با قوم خود به مسجدها بروید و برای همگان آنچه را بخواهید که برای خودتان می خواهید، آیا کسی از شما شرم نخواهد کرد که همسایه اش حق او را بشناسد و رعایت کند ولی او حق همسایه خود را نشناسد؟

۴. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: كَيْفَ يُبَغَى لَنَا أَنْ نَصْنَعَ فِيمَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا وَ بَيْنَ خُلَطَائِنَا مِنَ النَّاسِ مِمَّنْ لَيْشُوا عَلَى أَمْرِنَا؟ قَالَ: «تَنْظُرُونَ إِلَى أُمَّتِكُمْ الَّذِينَ تَقْتَدُونَ بِهِمْ، فَتَصْنَعُونَ مَا يَصْنَعُونَ؛ فَوَاللَّهِ، إِنَّهُمْ لَيَعُودُونَ مَرَضَاهُمْ وَ يَشْهَدُونَ جَنَائِزَهُمْ وَ يَقِيمُونَ الشَّهَادَةَ لَهُمْ وَ عَلَيْهِمْ وَ يُؤَدُّونَ الْأَمَانَةَ إِلَيْهِمْ».^۲

...گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: چگونه سزاوار است که با قوم خود و مردمی که با آن‌ها معاشرت داریم و هم مذهب ما نیستند عمل کنیم؟ فرمود: به امامان خود که از آن‌ها پیروی می کنید نگاه کنید و کار که آن‌ها می کنند انجام دهید. به خدا سوگند! امامان شما بیماران آن‌ها را عیادت می کنند و بر جنازه‌های آن‌ها حاضر می شوند و بر سود و زیان آن‌ها (در محکمه) گواهی می دهند و امانت آن‌ها را ادا می کنند.

۵. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدِ الشَّحَامِ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام): «افْرَأْ عَلَى مَنْ تَرَى أَنَّهُ يُطْبِعُنِي مِنْهُمْ وَ يَأْخُذُ بِقَوْلِي السَّلَامَ، وَ أَوْصِيكَم بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ الْوَرَعِ فِي دِينِكُمْ وَ الْاجْتِهَادِ لِلَّهِ وَ صِدْقِ الْحَدِيثِ وَ آدَاءِ الْأَمَانَةِ وَ طَوْلِ السُّجُودِ وَ حُسْنِ الْجَوَارِ؛ فَبِهَذَا جَاءَ مُحَمَّدٌ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، أَدَّوْا الْأَمَانَةَ إِلَيَّ مِنْ

۱. همان

۲. همان

اِثْمَنَتْكُمْ عَلَيْهَا بَرًّا أَوْ فَاجِرًا، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) كَانَ يَأْمُرُ بِأَدَاءِ الْخَيْطِ وَ الْمِخْيَطِ؛ صَلُّوا عَشَائِرَكُمْ وَ اشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَ عُدُّوا مَرْصَاهُمْ وَ أَدُّوا حُقُوقَهُمْ؛ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ إِذَا وَرَعَ فِي دِينِهِ وَ صَدَقَ الْحَدِيثَ وَ أَدَّى الْأَمَانَةَ وَ حَسَنَ خُلُقَهُ مَعَ النَّاسِ قِيلَ: هَذَا جَعْفَرِيٌّ، فَيُسْرُنِي ذَلِكَ وَ يَدْخُلُ عَلَيَّ مِنْهُ السُّرُورُ وَ قِيلَ: هَذَا أَدْبُ جَعْفَرِيٍّ؛ وَإِذَا كَانَ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ، دَخَلَ عَلَيَّ بِلَاؤُهُ وَ عَارُهُ وَ قِيلَ: هَذَا أَدْبُ جَعْفَرِيٍّ؛ فَوَاللَّهِ، لِحَدَّثَنِي أَبِي (عليه السلام) أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ يَكُونُ فِي الْقَبِيلَةِ مِنْ شِيعَةِ عَلِيٍّ (عليه السلام)، فَيَكُونُ زَيْنَهَا: آدَاهُمْ لِلْأَمَانَةِ وَ أَفْضَاهُمْ لِلْحَقُوقِ وَ أَصْدَقَهُمْ لِلْحَدِيثِ إِلَيْهِ وَصَايَاهُمْ وَ وَدَائِعُهُمْ، تَسْأَلُ الْعَشِيرَةُ عَنْهُ فَتَقُولُ: مَنْ مِثْلُ فُلَانٍ؟ إِنَّهُ لَأَدَانَا لِلْأَمَانَةِ وَ أَصْدَقُنَا لِلْحَدِيثِ.»^۱

«...گوید: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: به هر کدام که می دانی از من فرمان می برند و به گفته من عمل می کنند سلام مرا برسان و من به شما سفارش می کنم به تقوای خدای عزوجل و ورع در دیانت خود و کوشش برای خدا و راستگویی و پرداخت امانت و طول دادن سجده و خوش همسایگی که محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) این ها را آورده است. امانت هر که به شما امانت سپرده پس دهید، خوش کردار باشد یا بدکار؛ زیرا رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) را شیوه این بود که می فرمود: نخ و سوزنی را هم به صاحبش بپردازید. با تیره خود پیوست کنید و بر سر جنازه مرده هاشان حاضر شوید و از بیمارهاشان عیادت کنید و حقوق آن ها را بپردازید، زیرا هر مردی از شماها هرگاه در دین خود ورع داشته باشد و راست گوید و امانت را بپردازد و با مردم خوش رفتاری کند، گفته می شود این جعفری است و من شاد می شوم و از او شادی بر من وارد می شود و گفته می شود این اثر پرورش جعفر است. به خدا سوگند که پدرم برایم بازگفت که در میان یک قبیله، مردی از شیعه های علی (علیه السلام) بود و زیور آن قبیله به شمار می رفت، از همه بهتر امانت را می پرداخت و حقوق را مراعات می کرد و راستگوتر بود و همه وصیت و امانت خود را بدو می سپردند، از همه مردم عشیره که از او پرسش می کردی می گفتند: چه کسی مانند فلانی است! به راستی که او از همه ما امانت پردازتر و راستگوتر است.»^۲

۱. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۶۷۹-۹۸۲.

۲. کلینی، اصول کافی، ترجمه کمراهی، ج ۶، ص ۴۸۵-۴۸۷.

تنقیح سندی روایات فوق

روایت اول

«عدة من أصحابنا»: این عبارت در این حدیث دلالتی بر ارسال سند ندارد، زیرا منظور از «عدة من أصحابنا» نزد کلینی افراد معلومی هستند که اقلأً یک نفر از آن‌ها ثقة است. در طریق کلینی به احمد بن محمد خالد برقی، منظور از «عدة من أصحابنا» عبارت است از: «و قال کُلَّمَا ذَكَرْتُهُ فِي كِتَابِي الْمَشَارِإِلِيهِ «عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد البرقي»، فهُم عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُذَيْنَةَ وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُمِيَةَ وَعَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ»^۱ و در طریق کلینی به احمد بن محمد عیسی الأشعری، منظور از «عدة من أصحابنا» عبارت است از: «و المراد بقولي «عدة من أصحابنا»، محمد بن يحيى و علي بن موسى الكمندانى و داؤد بن كورة و أحمد بن إدريس و علي بن إبراهيم بن هاشم»^۲

«احمد بن محمد»: این عنوان مشترک است بین «احمد بن محمد بن خالد برقی» و «احمد بن محمد عیسی الأشعری»، زیرا هر دو نفر از علی بن حدید (نفر بعدی در سند حدیث) نقل حدیث کرده‌اند. حال اگر مراد از احمد بن محمد، برقی باشد بنا به نظر مرحوم نجاشی، گرچه خود محمد بن خالد برقی توثیق دارد اما روایت او موثوق الصدور نیست؛ زیرا نظر نجاشی درباره او چنین است: «كان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء و اعتمد المراسيل»^۳ و این شاید از این جهت باشد که از لحاظ مبنای علم حدیث نظرات او غیر از نظرات نجاشی است بنابراین باید روایات او بررسی بیشتر شود. اما اگر مراد از احمد بن محمد، احمد اشعری باشد، بنا به نظر مرحوم نجاشی، روایت موثوق الصدور است؛ زیرا نجاشی درباره او می‌گوید: «و أبو جعفر رحمه الله شيخ القميين و وجههم و فقيههم، غير مدافع»^۴ پس قسمت دوم از سند این روایت ابهام دارد.

۱. علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ص ۲۷۲.

۲. همان

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۷۶.

۴. همان، ص ۸۶.

«علی بن حدید»: نام کامل او «علی بن حدید بن حکیم المدائنی الأزدی الساباطی» است. نجاشی او را توثیق نکرده و درباره او گفته است: «له کتاب». اما شیخ طوسی در چند موضع از کتب حدیثی اش، علی بن حدید را تضعیف کرده و مرحوم آیت الله خویی نیز در جمع بندی مطالب در مورد این شخص، نهایتاً ادله وثاقت او را کافی ندانسته و با استناد به نظر شیخ طوسی او را توثیق نمی کند و موارد تضعیف شیخ را با ذکر آدرس احصا می کنند:

«إلا أنه يُعارض بتضعیف الشيخ إياه في موارد منها قوله: «فأول ما في هذا الخبر أنه مرسلٌ وراويه ضعيفٌ وهو علي بن حدید وهذا يضعف الاحتجاج بخبره.» الإستبصار: الجزء ۱، باب البئر تقع فيه الفأرة، ذیل الحديث ۱۱۲. و منها قوله: «و أما خبرٌ زرارة فالطريقُ إليه علي بن حدید وهو مضعفٌ جداً لايعول علی ما ينفرد بنقله.» التهذيب: الجزء ۷، باب بيع الواحد بالاثنتين وأكثر من ذلك، ذیل الحديث ۴۳۵. و كذلك قال في الإستبصار: الجزء ۳، باب النهي عن بيع الذهب بالفضة نسيئة، ذیل الحديث ۳۲۵، غير أنه قال فيه: «و هو ضعيفٌ جداً.» فالمتحصّل أنه لايمكنُ الحكمُ بوثاقَةِ الرُّجل.»^۱

به این ترتیب، نتیجه گیری مرحوم آیت الله خویی بعد از برشمردن موارد تضعیف شیخ طوسی در مورد علی بن حدید، این است که نمی توان به وثاقت این فرد حکم داد. اما با این حال می توان گفت مرحوم شیخ طوسی بر این نظر خود باقی نمانده و همچنین از شواهد دیگری می توان به وثاقت علی بن حدید پی برد:

«مرحوم کشی روایاتی نقل کرده که از آنها استفاده می شود که امام علیه السلام به او (علی بن حدید) عنایت داشته اند و او را ثقه می دانستند، ممکن است که در سند مناقشه شود اما مضمون روایت این است که درباره هشام بن الحکم از علی بن حدید سؤال کن، راوی می گوید اگر حرفی زد، حرف او متبع است، می فرماید حرف او متبع است، منتها در مقابل مرحوم شیخ طوسی در تهذیب می گوید مضعف جداً. ولی به نظر می رسد که اگر مرحوم شیخ در تهذیب اول مضعف جداً ذکر کرده، بر این عقیده

۱. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱۲ ص ۳۲۹.

باقی نمانده است، شاید قدحی که درباره یونس بن عبد الرحمن و هشام بن حکم بوده، منشأ اولی تضعیف مرحوم شیخ بوده، اما در فهرست که کتاب بعدی ایشان است و در آن به تضعیف و توثیق اشخاص عنایت داشته، تضعیف نکرده و از این نظر برگشته است. مرحوم نجاشی نیز که ملتزم به تضعیف و توثیق اشخاص است، در اینجا تضعیفی ندارد، و از طرفی دیگر، علی بن فضال که در نهایت وثاقت بوده، کتاب او را نقل کرده. اعتماد مشایخ به علی بن حدید و اکثر روایت از او، مخصوصاً احمد بن محمد بن عیسی، علامت اعتماد به او و وثاقت او است و ظاهراً مرحوم شیخ نیز از این تضعیف برگشته است.^۱

«مرازم بن حکیم»: این فرد را هم شیخ و هم مرحوم نجاشی توثیق کرده اند. نجاشی گوید: «ثقةٌ و أخواه محمد بن حکیم و حدید بن حکیم.»^۲ شیخ طوسی: «ثقةٌ.»^۳

نتیجه: پس سند این روایت در بخش احمد بن محمد ابهام دارد زیرا اگر منظور برقی باشد روایت بنا به نظر نجاشی موثوق الصدور نخواهد بود و نیاز به بررسی بیشتر قرائن و شواهد دارد اما اگر منظور احمد اشعری باشد روایت از این ناحیه موثوق الصدور خواهد بود. در بخش علی بن حدید نیز مشخص شد که از مجموع قرائن می توان به وثاقت او پی برد. بنابراین، سند روایت گرچه ابهامی از ناحیه ابتدای سند دارد اما در مجموع سند قابل اعتماد است.

روایت دوم

قبل از ورود به بررسی روات این حدیث، باید به این نکته اشاره کرد که این حدیث تحویل در سند دارد یعنی ما قبل «صفوان بن یحیی» دو سند است که از «صفوان بن یحیی» به بعد، آن دو سند با هم مشترک می شوند. آن دو سند متفاوت عبارت اند از: الف) محمد بن اسماعیل عن فضل بن شاذان ب) ابوعلی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار.

۱. شبیری زنجانی، خارج صوم، ج ۳، ص ۵۱۰

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۲۴.

۳. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۴۲.

«محمد بن اسماعیل»: در مورد شخص محمد بن اسماعیل که طریق کلینی به فضل بن شاذان است اختلاف نظر فراوان است و این اسم بنا به قولی، بین هفت نفر و بنا به قولی، بین دوازده نفر و بنا به قولی، بین سیزده نفر و بنا به قولی، بین شانزده نفر مردّد است:

«یأتی فی أوائل أسانید الکافی: «محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان» و أمر محمد بن اسماعیل هذا ملتبس، لأن الاسم مشترك في الظاهر بين سبعة رجالٍ و هم محمد بن اسماعیل بن بزيع الثقة الجليل و محمد بن اسماعیل البرمکی و محمد بن اسماعیل الزعفرانی و هذان وثقهما النجاشي و محمد بن اسماعیل الکنانی و محمد بن اسماعیل الجعفري و محمد بن اسماعیل الصيمري القمي و محمد بن اسماعیل البلخي و كلُّهم مجهول الحال.»^۱

هریک از علمای علم رجال احتمالی متفاوت در مورد محمد بن اسماعیل روا داشته‌اند. اما از بین احتمال‌های مختلف، آن کسی که مرحوم کلباسی در «سماة المقال» و محقق تستری در «قاموس» احتمال داده‌اند «محمد بن اسماعیل البندقی النیسابوری» است. اما این فرد مجهول است و توثیقی ندارد، لکن هم اینکه او از مشایخ کلینی است و کثرت نقل کلینی از او (۵۷۳ نقل کلینی در کافی از محمد بن اسماعیل است)، قرائن و شواهدی است که می‌تواند برای ما توثیق محمد بن اسماعیل را همراه داشته باشد.

«الفضل بن شاذان»: مرحوم نجاشی درباره او می‌گوید: «کان أبوه من أصحاب یونس و روی عن أبي جعفر الثاني و قيل عن الرضا أيضاً عليهما السلام و كان ثقةً أحد أصحابنا الفقهاء و المتكلمين و له جلاله في هذه الطائفة و هو في قدره أشهر من أن نصفه.»^۲ شیخ طوسی می‌گوید: «متكلمٌ فقيهٌ جليلُ القدر.»^۳ علامه حلی نیز درباره او می‌گوید: «كان ثقةً جليلاً فقيهاً متكلماً، له عظم شأن في هذه الطائفة.»^۴ پس این بخش از سند موثق است.

۱. شهید ثانی، منتقى الجمان، ج ۱، ص ۴۳.

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۰۷.

۳. طوسی، فهرست الطوسی، ص ۳۶۳.

۴. علامه حلی، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۳۳.

«ابوعلی الاشعری»: نام وی احمد بن ادريس قمی است و ایشان هم ثقة است. مرحوم نجاشی: «كان ثقةً فقيهاً في أصحابنا كثير الحديث صحيح الرواية.»^۱ پس این بخش از سند حدیث نیز موثق است.

«محمد بن عبد الجبار»: نام کامل او محمد بن عبد الجبار القمی می باشد. شیخ طوسی: «ثقة.»^۲ علامه حلی: «ثقة.»^۳ پس این بخش از سند هم موثق است. پس تا اینجا دو سند متفاوت که ماقبل صفوان بن یحیی قرار گرفته بود بررسی شد و سند دوم به صورت کامل موثق است.

«صفوان بن یحیی»: نام کامل او صفوان بن یحیی البجلی می باشد. «صفوان بن یحیی أبو محمد بیاع السابري، کوفي، ثقة ثقة عين. روی أبوه عن أبي عبد الله عليه السلام و روی هو عن الرضا عليه السلام و كانت له عنده منزلة شريفة.»^۴ پس این بخش هم موثق است.

«معاوية بن وهب»: «معاوية بن وهب البجلي أبو الحسن عربي صميمي، ثقة، حسن الطريقة.»^۵

نتیجه: پس این روایت تحویل در سند داشت و طریق اول آن خالی از ایراد و ضعف نبود، اما طریق دوم و بخش مشترک سند روایت صحیح بود، در نتیجه سند این روایت صحیح می باشد.

روایت سوم

این روایت نیز تحویل در سند دارد: الف) محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن حسین بن سعید عن القاسم بن محمد... ب) محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن خالد عن القاسم بن محمد... .

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۹۲.

۲. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۰۱.

۳. علامه حلی، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۱۴۲.

۴. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۹۷.

۵. همان، ص ۴۱۲.

«محمد بن یحیی العطار»: «شیخ أصحابنا فی زمانه ثقةٌ عینٌ.»^۱ «شیخ من أصحابنا فی زمانه ثقةٌ عینٌ.»^۲

«احمد بن محمد»: مراد احمد بن محمد عیسی اشعری است که در سند روایت اول گذشت که ثقة است.

«الحسین بن سعید»: شیخ طوسی درباره او می‌گوید: «حسین بن سعید الاهوازی ثقة.»^۳ و «المصنّفات الأهوازي ثقة.»^۴

«محمد بن خالد»: ایشان پدر «احمد بن محمد بن خالد برقی» است که در سند روایت اول بود. توثیق برقی پدر محل اختلاف است. نجاشی می‌گوید: «كان محمدٌ ضعيفاً في الحديث.»^۵ شیخ طوسی می‌فرماید: «ثقة.»^۶ اما مرحوم علامه حلی درباره او می‌فرماید: «ثقةٌ وَ قال ابنُ الغضائري إنه مولى جرير بن عبد الله حديثه يُعرف و يُنكر و يروي عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و قال النجاشي إنه ضعيف الحديث و الاعتماد عندي على قول الشيخ أبي جعفر الطوسي (رحمه الله) من تعديله.»^۷

تا اینجا دو طریق متفاوت کلینی به روایت سوم بررسی شد که می‌توان نتیجه گرفت طریق اول بهتر از طریق دوم است، چون «حسین بن سعید» توثیق دارد اما «محمد بن خالد» توثیقش محل اختلاف است. همچنین از اینجای سند به بعد مشترک است:

«جميعاً عن القاسم بن محمد»: مرحوم نجاشی: «قاسم بن محمد الجوهري كوفي سكن بغداد، روى عن موسى بن جعفر عليه السلام. له كتاب.»^۸ مرحوم شیخ طوسی: «واقفي.»^۹ مرحوم کشی: «قال نصر بن الصباح القاسم بن محمد الجوهري لم يلق أبا عبد الله (عليه السلام)

۱. همان، ص ۳۵۳.

۲. علامه حلی، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۱۵۷.

۳. طوسی، فهرست الطوسی، ص ۱۵۰.

۴. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۵۵.

۵. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۳۵.

۶. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۶۳.

۷. علامه حلی، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۱۳۹.

۸. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۱۵.

۹. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۴۲.

و هو مثل ابن أبي غراب و قالوا إنه كان واقفياً.١ مرحوم علامه حلی: «واقفی».٢
 قاسم بن محمد نه توثیقی دارد و نه تضعیفی، چراکه صرف واقفی بودن نمی‌تواند
 بیانگر ضعف راوی باشد. پس وثاقت قاسم بن محمد الجوهری برای ما معلوم نیست
 هرچند تضعیف هم نشده است.

«حبیب الخثعمی»: وی توثیق شده است: «ثقة ثقة صحيح».٣

نتیجه: سند این روایت از طریق حسین بن سعید بسیار سند خوبی است و تنها مشککش
 قاسم بن محمد است که توثیق نشده است، اما در مجموع میتوان گفت که سند این روایت
 مورد اعتماد است، چرا که قاسم بن محمد تضعیفی از جهت راوی بودن ندارد هرچند از
 حیث عقیده دارای ضعف است و در کتب رجال از این حیث جرح شده است، اما این
 ایراد و جرح اعتقادی به تنهایی نمی‌تواند موجب ضعف او از حیث روایتگری باشد.

روایت چهارم

روایت این حدیث همگی غیر از علی بن الحکم در روایات فوق مورد بررسی قرار گرفته بود،
 پس برای بررسی سند این روایت فقط کافی است که به بررسی علی بن الحکم بپردازیم.

«علی بن الحکم»: شیخ طوسی گوید: «ثقة جلیل القدر».٤

باقی روایت این حدیث آن‌طور که در روایات اول تا سوم گذشت همگی از ثقات
 هستند. پس این روایت صحیح است.

روایت پنجم

این روایت نیز تحویل در سند دارد به این شکل: الف) ابوعلی الأشعری عن محمد بن
 عبد الجبار عن صفوان بن یحیی بن محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن

صفوان بن یحیی

۱. کثی، رجال الکثی، ص ۴۵۲.

۲. علامه حلی، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۲۴۸.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۴۱.

۴. طوسی، فهرست الطوسی، ص ۲۶۴.

روایت هر دو طریق فوق، به غیر از ابی اسامه که خواهد آمد، در روایات قبلی مورد بررسی قرار گرفتند. اما از این دو طریق، طریق اول بهتر است، زیرا تمام روایات آن (تا قبل از ابی اسامه) توثیق دارند، هرچند طریق دوم هم طریق معتبری است غیر از اینکه محمد بن اسماعیل البندقی النیسابوری توثیق ندارد، ولی با توجه به قرائنی که شرح آن در حدیث دوم گذشت می‌توان به او نیز اعتماد کرد.

«ابی اسامه زید الشَّحَام»: شیخ طوسی گوید: «زید الشَّحَام یکنی أبا سامة ثقة. له کتاب.»^۱ نتیجه: پس در مجموع سند روایت پنجم نیز صحیح است.

بررسی‌های دلالی روایات باب «ما یجب من المعاشرة» از کتاب «کافی»

منظور از «عشره» چیست؟ مرآة العقول در اشاره به معنای لغوی «عشره» چنین آورده است: «کتاب العشرة قال في مصباح اللغة العشرة بالكسر اسمٌ عن المعاشرة و التعاشر و هي المخالطة»^۲ قبل از ورود به تک‌تک روایات، عنوان باب این دسته از روایات را در مجامع روایی بررسی و مقایسه می‌کنیم تا ببینیم تلقی علمای حدیث از این دسته روایات چه بوده است.

۱. همان‌طور که گذشت، مرحوم کلینی در کتاب شریف «کافی»، عنوان باب را

چنین قرار داده است: «باب ما یجب من المعاشرة.»

۲. در «وسائل الشیعه»، صاحب وسائل چنین عنوانی انتخاب کرده است: «أَبْوَابُ

أَحْكَامِ الْعِشْرَةِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ؛ الأول: بَابُ وَجُوبِ عِشْرَةِ النَّاسِ حَتَّى الْعَامَّةِ بِإِدَاءِ الْأَمَانَةِ وَ إِقَامَةِ الشَّهَادَةِ وَ الصَّدَقِ وَ اسْتِحْبَابِ عِيَادَةِ الْمُضَيِّ وَ شُهُودِ الْجَنَائِزِ وَ حُسْنِ الْجَوَارِ وَ الصَّلَاةِ فِي الْمَسَاجِدِ.»^۳

نکته: تبخیر و ویژگی برجسته مرحوم صاحب وسائل و کتاب وسائل در تبویب و تقطیع فقیهانه روایات است و اینکه ایشان چه عنوانی برای ابواب انتخاب کرده و یا یک

۱. همان، ص ۲۰۱.

۲. مجلسی، مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵۲.

۳. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۵.

روایت را در چه باب‌هایی آورده‌اند، می‌تواند بسیار راه‌گشا باشد. ایشان احادیث این باب را در تکلمه «کتاب الحج» می‌آورند. نکته‌ای که از این جاگذاری می‌توان فهمید این است که تعامل بین شیعه و سنتی در مناسک دینی، مثل حج یا صلاة جماعت که مناسکی عبادی-اجتماعی هستند، از سنخ تعاملات اجتماعی است. از طرف دیگر تعامل‌هایی مانند ادای امانت و اقامه شهادت و... که در روایات این باب آمده در ضمن روایاتی است که مربوط به مناسک عبادی-اجتماعی است.

بنابراین، با توجه به جاگذاری مرحوم صاحب وسائل می‌توان دریافت که روایات این باب از باب یک رفتار اجتماعی قابل دقت و بررسی است. یعنی با توجه به توضیحی که در ابتدای تحقیق درمورد مفهوم تعامل ذکر کردیم، مناسک عبادی دینی هم، از حیث اجتماعی بودنشان، می‌توانند در ذیل فقه معاملات (و نه فقط در عبادات) مورد بررسی قرار بگیرند. به عنوان مثال، صلاة جمعه از آن جهت که صلاة است یک فعل عبادی است و در فقه عبادات بررسی می‌شود اما از آن جهت که اجتماعی است و از شئون حاکم است یک فعل سیاسی است و در فقه الحکومه نیز می‌تواند بررسی شود. همچنین مانند زکات که نیاز به قصد قربت دارد اما از این جهت که از شئون حاکمیت دینی است می‌تواند از این حیث در فقه الحکومه بحث کرد.

۳. در «جامع الاحادیث» برخی از این روایات در «کتاب الشهادت» آمده است، عنوان باب چنین است: «باب وجوب إقامة الشَّهادة للعامة الآن يخاف الضَّيم على المؤمن»^۱ و پس از ذکر روایات در انتهای این باب آمده است: «و تقدّم في آیات الباب المتقدّم وأخباره ما يدلّ على ذلك بالعموم والإطلاق»؛ یعنی از مجموع آیات و روایات وجوب ادای شهادت، عموم و اطلاقی برمی‌آید که وجوب ادای شهادت را حتی در رابطه با عامه نیز شامل می‌شود، یعنی شهادت به نفع یک سنتی واجب خواهد بود و کتمان شهادت در حق او حرام خواهد بود.

نتیجه: همان‌طور که ملاحظه شد، در هر سه مورد، صاحبان مجامع روایی از تعبیر

و جوب معاشرت استفاده کرده‌اند که نشان می‌دهد آن‌ها از این روایات و جوب معاشرت و تعامل را فهمیده‌اند.

اما در رابطه با عنوانی که صاحب وسائل انتخاب کرده است مناقشه‌ای وجود دارد. مرحوم شیخ حرّ عاملی در کتاب «وسائل الشیعة»، در عنوان باب، و جوب معاشرت با عامه را به سه کار اطلاق می‌کند: اول ادای امانت، دوم اقامه شهادت و سوم صدق و باقی امور را با عنوان استحباب می‌آورد (و استحباب عیادة المرضى و شهود الجنائز...) اما در کتاب «الفصول المهمة» که تکملة کتاب وسائل است، در جلد سوم، در باب ۸۱ از نوادر، دو حدیث اول از همین احادیث را (کُلّ باب ۸۱ هم همین دو روایت است) ذیل عنوان دیگری می‌آورد و از تعبیر و جوب استفاده نمی‌کند:

«أنه ینبغی معاشرۃ الناس حتّی العامة بأداء الامانة و اقامة الشهادة و عیادة المرضى و تشیيع الجنائز و حسن الجوار و الصلوة فی المساجد.» عبارت «ینبغی» در این عنوان بیشتر مناسب استحباب است تا و جوب، کما اینکه محقق کتاب «الفصول المهمة» در هامش گفته است: «یعنی یتحبّ معاشرۃ الناس بالامور المذكورة.»^۱ پاسخ به مناقشه فوق: عنوانی که مرحوم صاحب وسائل در کتاب «وسائل» آورده است برای بابی است که مشتمل بر ده روایت است و برداشت مرحوم شیخ حرّ عاملی از مجموع آن ده روایت، آن عنوانی است که دارای لفظ و جوب معاشرت می‌باشد. اما عنوانی که در «الفصول المهمة» آمده است برای بابی است که تنها مشتمل بر دو حدیث است و برداشت ایشان از آن دو روایت این بوده که در عنوان باب از لفظ ینبغی استفاده کند نه از لفظ و جوب.

بنابراین، مناقشه فوق نمی‌تواند به تلقی ما از فهم مرحوم صاحب وسائل در و جوب معاشرت خدشه‌ای وارد کند، الا اینکه بگوییم مرحوم صاحب وسائل نسبت به دو روایت اول باب، براساس عنوانی که در «الفصول المهمة» آورده است از و جوب به استحباب، استدراک کرده‌اند.

۱. حرّ عاملی، الفصول المهمة، ج ۳، ص ۳۵۳.

اکنون به بررسی متنی و دلالتی روایات باب «ما يجب من المعاشرة» در کتاب شریف «کافی» می‌پردازیم که شامل پنج روایت است.

روایت اول

«علیکم»: شروع روایت با کلمه «علیکم» است که اسم فعل است و به معنای «الزوم» است. «علیک، بمعنی: تمسک أو بمعنی: الزم.»^۱ این کلمه ظهور در وجوب دارد زیرا در معنای امر است.

«بالصلاة فی المساجد»: مولی صالح مازندرانی می‌نویسد: «قوله: «علیکم بالصلاة فی المساجد» جماعة و فرادی و المراد بالصلاة الفریضة لان النافلة فی المنزل أفضل.»^۲
 «و حسن الجوار»: محقق کتاب کافی چاپ اسلامیه ذیل این فراز می‌نویسد: «أی من مخالطتهم و معاشرتهم و معاملتهم.»^۳ نسبت این فراز با باقی فقرات روایت نسبت عام و خاص مطلق است، زیرا تمامی فقرات قابلیت صدق عنوان حسن الجوار را دارند. برای اثبات ادعای فوق، فقرات روایت را جدا از هم برمی‌شماریم و نسبت هریک را با فقره دیگر می‌سنجیم: ۱. الصلاة فی المساجد ۲. اقامة الشهادة ۳. حضور الجنائز ۴. حسن الجوار

نسبت موارد اول تا سوم با یکدیگر تباین است، یعنی «الصلاة فی المساجد» غیر از «حضور الجنائز» و «اقامة الشهادة» است و همین‌طور نسبت دیگر حالات متصور بین این سه قسم تباین است. اما نسبت مورد چهارم با موارد دیگر عام و خاص مطلق است، یعنی «الصلاة فی المساجد» و «اقامة الشهادة» و «حضور الجنائز» همه از مصادیق «حسن الجوار» هستند، زیرا همان‌طور که در تحقیق کافی آمده است، «حسن الجوار» یعنی مخالطت و معاشرت و معامله با مردم و سه مورد نخست در روایت، همگی از مصادیق معاشرت و مخالطت و معامله با مردم هستند. از اینجا

۱. عباس حسن، النحو الوافی، ج ۴، ص ۱۴۳.
 ۲. مازندرانی، شرح الکافی-الأصول و الروضة، ج ۱۱، ص ۷۷.
 ۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۳۵.

می فهمیم که از بین فقرات یادشده، آنچه عمومیت دارد «حسن الجوار» است و باقی موارد از باب ذکر مصادیق «حسن الجوار» ذکر شده اند.

«و اقامة الشهادة»: «لهم أو عليهم.»^۱ البته وجوب اقامه شهادت دارای نصوص عام قرآنی و روایی است که آن عمومیت ادله قرآنی شامل شهادت له یا علیه اهل تسنن است و بلکه غیرمسلمان را هم شامل می شود.

«و حضور الجنائز»: مرحوم شیخ مفید همین روایت را از طریق علی بن مهزیار نقل می کند که صدر روایت با روایت کافی همسان است اما ذیل آن اضافه ای دارد که فقره «حضور الجنائز» در آن روایت توضیح داده شده است:

«...مُزَامِرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ (صلوات الله عليهما) عَلَيْنَا بِالصَّلَاةِ فِي الْمَسَاجِدِ وَ حُسْنِ الْجَوَارِ لِلنَّاسِ وَ إِقَامَةِ الشَّهَادَةِ وَ حُضُورِ الْجَنَائِزِ إِنَّهُ لَا يَدَّ لَكُمْ مِنَ النَّاسِ^۲ إِنْ أَحَدًا لَا يَسْتَعْنِي عَنِ النَّاسِ حَيَاتَهُ فَأَمَّا نَحْنُ نَأْتِي جَنَائِزَهُمْ وَ إِنَّمَا يَنْبَغِي لَكُمْ أَنْ تَصْنَعُوا مِثْلَ مَا يَصْنَعُ مَنْ تَأْتُمُونَ بِهِ.»^۳ ترجمه: ... و حاضر شدن در تشییع جنازه. همانا شما ناگزیر از معاشرت و آمیختن با مردم هستید، ... و ما (پیشوایان شما) بر جنازه های آنان حاضر می شویم و زینبندۀ شماست که همانند امامان خود عمل کنید.

امام در این روایت، حضور بر جنازه ها را به فعل خودشان معلل می کند، یعنی با مردم (به صورت عام) اینگونه عمل کنید و بر جنازه هاشان حاضر شوید، زیرا ما امامان شما چنین می کنیم.

«إِنَّهُ لَا يَدَّ لَكُمْ مِنَ النَّاسِ إِنْ أَحَدًا لَا يَسْتَعْنِي عَنِ النَّاسِ حَيَاتَهُ وَ النَّاسُ لَا يَدَّ لِبَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ»: توضیحات فقره فوق از روایت کافی در شرح مولی صالح مازندرانی:

«أَنَّ لَكُمْ مِنَ النَّاسِ» أي من مخالطتهم و معاشرتهم و معاملتهم ثم أكد ذلك بقوله: «أَنْ أَحَدًا لَا يَسْتَعْنِي عَنِ النَّاسِ حَيَاتَهُ» أي في حال حياته و بقاءه في الدنيا. «و الناس لا يَدَّ لِبَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ» و من ثمة قبل الناس مدني بالطبع يحتاج بعضهم الى بعض في

۱. مازندرانی، شرح الكافي-الأصول والروضة، ج ۱۱، ص ۷۷.

۲. أي من مخالطتهم و معاشرتهم و معاملتهم.

۳. مفید، الأمالی، ص ۱۸۶.

التمدن و التعیش و البقاء اذ لا یقدر أحدٌ علی اصلاح جمیع ما یحتاج إلیه من المأکول و المشروب و الملبوس و المسکن و غیرها و فیہ دلالة علی أفضلیة الاجتماع و التألف»^۱
 ترجمه: منظور از لابدیت مردم برای هم این است که همه ما ناچار از معاشرت و تعامل با مردم هستیم. سپس امام بر این مطلب با این فراز تأکید می‌کنند که هیچ کسی در زندگی‌اش بی‌نیاز از مردم نیست، یعنی زندگی و بقایش در دنیا نیازمند مردم است. امام می‌فرمایند که مردم ناچار از هم هستند و از همین جهت است که می‌گویند مردم بالطبع اجتماعی هستند و هریک در انواع نیازها به هم احتیاج دارند و هیچ‌کس به‌تنهایی نمی‌تواند جمیع مایحتاجش را به‌شایستگی برای خودش فراهم کند. این کلام امام دلالت دارد بر اینکه انسجام و دوستی در بین مردم افضل است.

این فقره از روایت که فرمود: «الناس لابد لبعضهم من بعض» را می‌شود به چنین عنوانی ترجمه کرد «ضرورت‌های حیات اجتماعی انسان». این فراز از روایت بسیار مهم است چراکه به منزله حدّ وسط است، و حدّ وسط علت اثبات حدّ اصغر برای حدّ اکبر در نتیجه قیاس است.

برای تفصیل این مطلب، این روایت را باید به صورت قیاس اقترانی شکل اول درآوریم تا حدّ وسط بودن این فراز از روایت مشخص گردد. ضرورت این کار این است که اگر ما در یک نص پی به علت ببریم، از آنجایی که «العلّة تُعمّم و تُخصّص»، می‌توانیم دایره شمول آن نص را به موارد دیگر تعمیم دهیم یا با تخصیص، موارد غیرمربوط را از دامنه شمول نص خارج کنیم.

تبیین روایت به قیاس اقترانی شکل اول:

صغرا: الزوما بما لابدّ منه للحیة الاجتماعیة للانسان

کبرا: وکل ما لابدّ منه للحیة الاجتماعیة للانسان بحسن الجوار و مصادیقہ (اقامة

الشهادة ..)

۱. مازندرانی، شرح الکافی-الأصول و البروضة، ج ۱۱، ص ۷۷.

نتیجه: فالزموا بحسن الجوار و مصادیقه

پس علت اثبات محمول بر موضوع در نتیجه قیاس - که همان حدّ وسط است - مشخص شد و آن عبارت است از: «کُلُّ مَا لَا يَدُّ مِنْهُ لِلْحَيَاةِ الْاجْتِمَاعِيَةِ لِلْإِنْسَانِ». واضح است که وجوب امری که حیات اجتماعی به آن امور وابسته است، وجوب «مَنْ بِهِ الْكِفَايَةُ» است و هر امری که ترک آن قوام حیات اجتماعی را در جامعه اسلامی به خطر می اندازد وجوب کفایه دارد.

تعمیم دلالت حدیث:

مفاهیمی مانند «جامعه اسلامی» در عصر حاضر مفهومی وسیع پیدا کرده است، یعنی ما جوامع اسلامی داریم با حکومت های مختلف و همه این جوامع اسلامی به اعتبار اینکه در مقابل جوامع غیراسلامی قرار می گیرند می توانند به عنوان یک جامعه واحد (امة واحدة) فرض شوند. با لحاظ این گستردگی در جامعه اسلامی، الزام به ضرورت های حیات اجتماعی در جامعه اسلامی، دول اسلامی را ملزم به تعایش و تعامل با یکدیگر می کند؛ یعنی معاملات که بر دول اسلامی و یا تجار مسلمان واجب است و این تعامل و معاملات با کشورهای مسلمان باید از اولویت های یک حکومت اسلامی و شرکت ها و تجار مسلمان باشد.

تجربه معاصر:

آنچه در روایت فوق آمد عبارت بود از حسن الجوار (و مصادیقش)، یعنی تعامل و تعایش با مردم و آنچه علت این امر بود عبارت بود از ضرورت های حیات اجتماعی بشر (الناس لا یدُّ لیعضهم من بعض). این نکته در تاریخ معاصر جهانی به تجربه ثابت شده است که یکی از مهم ترین عوامل بازدارنده و سازنده در بین حکومت ها میزان تعامل و طراز تجاری بین آنها است. اگر کشورهای مسلمان و تجار مسلمان بیشترین تعاملات تجاری و بازرگانی خود را با کشورهای مسلمان و به شکل متوازن انجام دهند، این یک عامل بازدارنده از اختلاف و دشمنی است. و از این قبیل است: معاهدات قضایی، پیمان های سیاسی و ...

نتیجه بررسی دلالتی روایت اول:

این روایت، همراه با اضافه‌ای که مرحوم مفید آن را آورد، از آنجایی که منصوص العلة است بسیار ارزش دلالتی بالایی دارد و از این روایت می‌توان چنین استفاده عامی کرد: هر امری که از ضرورت‌های حیات جمعی انسان است بر انسان مسلمان و حکومت اسلامی واجب است. بنابراین مقولات مختلفی را می‌توان تحت این حکم قرار داد، از جمله محیط‌زیست، معاملات تجاری، معاهدات قضایی و....

روایت دوم

متن روایت دوم مشتمل بر سؤال راوی و پاسخ امام (علیه‌السلام) می‌باشد و از آنجایی که پاسخ امام ناظر به سؤال راوی است، فهم دقیق سؤال به فهم ما از کلام امام کمک می‌کند

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه‌السلام) كَيْفَ يَبْغِي لَنَا أَنْ نَصْنَعَ فِيمَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا وَ فِيمَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَ خُلَطَائِنَا مِنَ النَّاسِ»: سؤال راوی در این باره است که رفتار اجتماعی شایسته برای ما چیست؟ روای با دو تعبیر متفاوت که در سؤال خود می‌آورد تصریح می‌کند که این رفتارها مشترک بین شیعه و سنی است، زیرا از تعبیر «قومنا» استفاده کرده است و نیز گفته است: «بین خلطائنا من الناس» که این تعبیر به حقوق اهل سنت اشاره دارد؛ یعنی حق آن‌ها چیست و براساس حقوق آن‌ها رفتار شایسته ما در قبال آن‌ها چه خواهد بود. در اصل آنچه در سؤال راوی مطرح شده رفتار شایسته است اما لازمه فهم رفتار شایسته با طرف مقابل شناخت حقوق او است.

شارح کافی، مرحوم ملا محسن فیض کاشانی، نیز در ذیل این حدیث به این نکته اشاره کرده است: «بیان: سأل عن الحقوق المشتركة فيما بين الخاصة المعبر عنهم بالقوم و العامة المعبر عنهم بالخلطاء من الناس كما يظهر من الحديث الآتي»^۱

«فَقَالَ تُوذُونَ الْأَمَانَةَ إِلَيْهِمْ وَتُقِيمُونَ الشَّهَادَةَ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ وَتَعُوذُونَ مَرْضَاهُمْ وَتَشْهَدُونَ جَنَائِزَهُمْ.»؛ کلام امام (علیه السلام) شامل چهار کار می شود: ۱. ادای امانت ۲. اقامه شهادت ۳. عیادت بیماران ۴. تشییع جناز. از این چهار کار، دو کار در روایت اول نیز بود و در این روایت، «ادای امانت» و «عیادت بیماران» به جای «نماز در مساجد» و «حسن همسایگی» آمده است.

نکته مهم در این روایت این است که سؤال راوی با تعبیر «یَنْبَغِي» - به معنی شایسته - آمده است که بیشتر مناسب «استحباب» است، اما امام (علیه السلام) چهار کار را در ردیف هم آورده است که دو مورد اول (ادای امانت و اقامه شهادت) به ادله عام قرآنی و روایی «واجب» است و دو کار دیگر (عیادت بیماران و تشییع جناز) را بر آن ها عطف کرده است. شاید بتوان از این کلام امام چنین استنباط کرد که دو مورد دوم مستحب مؤکد باشند یا حتی با شرایط خاصی واجب کفایی باشند.

در هر صورت، اقامه شهادت و ادای امانت به تصریح این روایت، در مورد اهل سنت هم بر ما واجب است. این دو کار از معاملات بالمعنی اعم به شمار می روند و مفاد این روایت کاملاً با موضوع مورد نظر ما مرتبط است و نیز همان طور که گذشت، سند این حدیث صحیح است.

مولی صالح مازندرانی در ذیل این حدیث به همین نکته اشاره کرده و چنین شرح می دهد: «ذکر فی هذا الخبر أيضاً من الحقوق أربعاً و جمع بین الواجب و غیره فان أداء الامانة و اقامة الشهادة واجبان لدلالة القرآن و السنة علیه و عيادة المريض مستحبة الا اذا لم یقم أحدٌ بامرہ فیجب القيام علی الکفایة لثلاث موت جوعاً و عطشاً و أصل العیادة لتفقد الاحوال و القيام بها و شهود الجنائز فرض کفایة الا ان لا یوجد من العدد ما یقوم به فیتعین.»^۱

ترجمه: در این خبر چهار مورد از حقوق ذکر شده است و بین حقوق واجب و غیرواجب جمع شده است؛ ادای امانت و اقامه شهادت به دلالت قرآن و سنت

۱. مازندرانی، شرح الکافی - الأصول والروضة، ج ۱۱، ص ۷۸.

واجب هستند و عیادت مریض مستحب است مگر اینکه هیچ‌کس به عیادت او نرود که در آن صورت اگر احتمال دهیم که مریض از گرسنگی و تشنگی و عدم رسیدگی خواهد مرد عیادت واجب کفایی می‌شود و اصل عیادت و تشییع جنازه واجب کفایی است که اگر کسی به آن کارها مبادرت نرزد، وجوب آن دو کار متعین خواهد شد.

روایت سوم

«علیکم»: این روایت هم مانند روایت اول با اسم فعل «علیکم» آغاز می‌شود که به معنای «الزِمْوا» می‌باشد. اما موضوع این امر، ورع و اجتهاد است و موارد دیگر حدیث هرکدام فعل مناسب با خود را به صورت امر دارند، مثل «أشْهِدُوا الْجَنَائِزَ» و «عُودُوا الْمَرْضَى». در روایت اول، در ابتدای حدیث «علیکم» آمده بود و به دنبال آن، موارد حدیث به صورت مصدری ذکر شده بود، مثل «اقامة الشهادة» و «حضور الجنائز». پس ظهور الفاظ این روایت در وجوب قوی‌تر است.

«بالورع و الاجتهاد و اشهدوا الجنائز و عودوا المرضى و احضروا مع قومکم مساجدکم»: حضرت شش مورد را موضوع حکم قرار می‌دهند: ۱. ورع ۲. اجتهاد (تلاش در طاعت خدا) ۳. تشییع جنازه ۴. عیادت بیماران ۵. حضور همراه مردم در مساجد ۶. پسندیدن امور موردپسند خودمان برای مردم.

موارد سوم تا پنجم در روایات اول و دوم آمده بود، با این تفاوت که در مورد پنجم این روایت آمده است: «احضروا مع قومکم مساجدکم»، اما در روایت اول آمده بود: «علیکم بالصلاة فی المساجد». گرچه حضور همراه مردم در مسجد (تعبیر روایت سوم) شامل نماز در مساجد (تعبیر روایت اول) نیز می‌شود، اما تعبیر روایت سوم عام‌تر است، یعنی حضور همراه مردم در مسجد شامل فعالیت‌های اجتماعی و عبادی که اعم از نماز در مسجد است می‌شود.

بنابراین، در این فقه از روایت، تعبیر روایت سوم عام‌تر بوده و شامل دیگر تعاملات اجتماعی با محوریت مسجد می‌شود، مخصوصاً اگر از لحاظ تاریخی نقش کانونی

مساجد در تجمعات مردمی در اعصار گذشته در نظر گرفته شود. مساجد یکی از مکان‌های مواجهه حاکمیت با مردم نیز بوده است و اعلام مواضع حاکمیت به مردم در منابر صورت می‌گرفته و احياناً مخالفت‌ها یا تأییدهای مردم نیز در پای منابر و در مساجد رخ می‌داده است.

از کاربردهای مساجد در صدر اسلام و در عصر خلفا می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. محل اجتماعات مردمی ۲. محل قضاوت (معامله بالمعنی الاعم) ۳. محل اعلام اخبار و اعلائیات ۴. محل تعلیم و آموزش‌های علمی و موارد پرشمار دیگری که همگی نشان از اهمیت مسجد در فعالیت‌های اجتماعی دارد. پس امر امام (علیه السلام) به حضور همراه مردم در مساجد، به نوعی امر به حضور پررنگ در تعاملات با عموم مردم اعم از شیعه یا سنی است و نه صرفاً حضور در نماز جماعت آن‌ها.

مطلبی پیرامون اختلاف نسخ در این روایت:

این فراز از روایت (و احضروا مع قومکم مساجدکم) در نسخه‌ای دیگر به شکلی دیگر آمده است. براساس نسخه «مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي رحمه الله في قم، المرقمة ۳۷۲» به جای «مساجدکم»، «مساجدهم» آمده است. اگر بخواهیم براساس این نسخه روایت را معنا کنیم می‌گوییم: «و احضروا مع قومکم مساجدهم» یعنی همراه قوم خودتان (شیعیان) در مساجد آن‌ها (اهل سنت) حاضر شوید. یعنی این حضور اولاً باید با همراهی دیگر شیعیان باشد و ثانیاً باید در مساجد اهل سنت باشد.

این نسخه با فرازهای دیگر روایت از نظر سیاق معنایی متناسب‌تر به نظر می‌رسد، زیرا تمام فرازها دستوراتی پیرامون تعامل با عموم مردم و اهل سنت است. اما طبق نسخه اول در این فراز ناگهان می‌گوید «احضروا مع قومکم مساجدکم» و این توصیه یک توصیه خاص و محدود به جامعه شیعی می‌شود که با دیگر فرازهای روایت همسان نیست، اما طبق نسخه اخیر (احضروا مع قومکم مساجدهم)، همچنان سیاق عام روایت حفظ شده است. پس با این تحلیل نسخه اخیر مناسب‌تر و درست‌تر به نظر می‌رسد. ضمن اینکه این معنا با مراد ما بیشتر سازگار است. به این ترتیب، معنی این فراز چنین می‌شود

که مساجد اهل سنت باید محل حضور شیعیان هم باشد و همان طور که گذشت، لازمه این امر به حضور، تعامل با اهل سنت است و محدود به اقامه نماز جماعت نیست. «وَأَجِبُوا لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّونَ لِنَفْسِكُمْ»: این بخش از روایت یکی از رؤس توصیه های اخلاقی است، همان طور که در مجموعه وزام درباره این روایت و توصیه آمده است: «و هو رأس الاخلاق.»^۱

روایتی با این مضمون نیز از پیامبر اکرم وجود دارد: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.»^۲ از امیرالمؤمنین نیز چنین نقل شده است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمَرْءَ الْمُسْلِمَ الَّذِي يُحِبُّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ وَ يَكْرَهُ لَهُ مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ.»^۳

«أ ما يستحبي الرجل منكم أن يعرف جاره حقه ولا يعرف حق جاره»: این بخش در تأیید فراز پیشین است و به صورت استفهام تقریری بیان شده است: «آیا یکی از شماها شرم ندارد که همسایه اش حق او را بشناسد و رعایت کند و او حق همسایه خود را نشناسد؟»^۴

این بیان نشانگر این نکته دقیق است که «ما»ی موصوله در فراز قبلی (ما يحب لأخيه) از سنخ حقوق است، یعنی حق مسلم بر مسلم دیگر این است که آنچه برای خودش دوست می دارد برای او هم دوست بدارد. یعنی همان طور که یک شیعه دوست دارد در جامعه مسلمین با او دادوستد شود؛ در محکمه با عدل با او برخورد شود؛ در تحولات جامعه نظر او نیز محترم شمرده شود و... همه این ها را برای برادر مسلم (سنتی) خود نیز باید روا بدارد، یعنی با او معامله کند، با او به عدل برخورد کند، به او احسان کند، نظر او را جویا شود و در یک کلمه، حقوق او را رعایت کند.

در روایت دیگری هم این فراز (ما يحب لأخيه) در شرح حقوق مؤمن بر مؤمن ذکر شده است که شروع روایت چنین است: «لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ سَبْعَةٌ حُقُوقٍ وَاجِبَةٌ

۱. وزام، مجموعه وزام، ج ۱، ص ۹۸.

۲. بخاری، الصحيح، ج ۱، ص ۲۲.

۳. صدوق، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۱۲.

۴. کلینی، اصول کافی، ترجمه کمره ای.

له...» بنا براین، این بخش از روایت عرض عربی را شامل می‌شود و همه انواع معاملات و تعاملات با اهل سنت را در بر می‌گیرد.

روایت چهارم

متن سؤال راوی و پاسخ امام در این روایت تقریباً عین روایت دوم است، با دو تفاوت: ۱. سؤال راوی در این روایت اضافه‌ای دارد که مرادش را واضح‌تر می‌سازد: «و بین خلطائنا من الناس مِمَّن لیسوا علی أمرنا.» این فراز به وضوح نشان می‌دهد که منظور از «خلطاء» کسانی است که شیعه نیستند.

۲. پاسخ امام هم در این روایت نسبت به روایت دوم اضافه‌ای دارد: «تَنْظُرُونَ إِلَى أُمَّتِكُمْ الَّذِينَ تَقْتُدُونَ بِهِمْ، فَتَضَنُّوْنَ مَا يَصْنَعُونَ؛ فَوَاللَّهِ، إِنَّهُمْ لَيَعُودُونَ مَرَضَاهُمْ.» در این فراز از روایت، امام (علیه السلام) قبل از اینکه پاسخ مشخص راوی را بدهند یک ملاک کلی بیان می‌کنند و می‌گویند به سیره عملی ما نگاه کنید و هرکاری که ما با عامه کردیم شما هم به همان اقتدا کنید. این بیان امام یک توصیه راهبردی است، یعنی تاریخ و سیره اهل بیت و نحوه عملکرد آنان با اهل سنت برای تعاملات ما با اهل سنت یک ملاک و شاخص است. ضمن اینکه در این روایت، امام از قَسَم جلاله استفاده کرده‌اند: «فَوَاللَّهِ إِنَّهُمْ لَيَعُودُونَ مَرَضَاهُمْ.»

روایت پنجم

این روایت نسبت به روایات دیگر طولانی‌تر است.

«أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَ الْوَرَعِ فِي دِينِكُمْ، وَ الْإِحْتِهَادِ لِلَّهِ، وَ صِدْقِ الْحَدِيثِ، وَ أَدَاءِ الْأَمَانَةِ، وَ طَوْلِ السُّجُودِ، وَ حُسْنِ الْجَوَارِ؛ فَبِهَذَا جَاءَ مُحَمَّدٌ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ، أَدَّوَا الْأَمَانَةَ إِلَى مَنْ انْتَمَنَكُمْ عَلَيْهَا، بَرًّا أَوْ فَاجِرًا؛ اداى امانت و حسن همسایگی در احادیث قبلی ذکر شده بود، اما «صدق حدیث» نیز در این روایت آمده است. تمامی مفاد صدر حدیث هم متعلق به ماده «أَوْصِيكُمْ» است که به معنای «سفارش می‌کنم به شما» می‌باشد.

بحث امانات یکی از موضوعات معاملات (بالمعنی الاعم) است که در روایات قبلی هم آمده بود، اما در این روایت، حضرت می‌فرماید: امانت هرکس را که به شما امانت سپرده پس دهید، فرقی نمی‌کند که نیکوکار باشد یا فاجر (اهل عصیان). این فراز از روایت (بِرَأَوْ فَاِحِرًا) عمومیت طرف مورد تعامل را گسترده می‌کند.

«صَلُّوا عَشَائِرَكُمْ، وَ اشْهَدُوا جَنَائِرَهُمْ، وَ عُدُّوا مَرْصَاهُمْ» وَ اَدُّوا حُقُوقَهُمْ: «صلوا عشائرتکم» یعنی با تیره و قوم خود ارتباط برقرار کنید. از لوازم این امر، تعاملاتی است که فی‌مابین اتفاق می‌افتد، مثل قرض دادن به یکدیگر، معامله کردن و تعاون بر یک کار خیر، و از طرفی امام فرموده‌اند «عشائرتکم» که شامل اهل سنت نیز می‌شود و محدوده‌ای برای این عشائر تعیین نکرده‌اند.

«و اَدُّوا حُقُوقَهُمْ»: ادا کردن حقوق نیز بسیار وسیع است و می‌تواند هر امر اخلاقی یا معاملاتی را شامل شود.

«فَانِ الرَّجُلُ مِنْكُمْ إِذَا وَرَعَ فِي دِينِهِ، وَ صَدَقَ الْحَدِيثَ، وَ اَدَّى الْأَمَانَةَ، وَ حَسَنَ خُلُقَهُ مَعَ النَّاسِ، قِيلَ: هَذَا جَعْفَرِيٌّ، فَيَسُرُّنِي ذَلِكَ، وَ يَدْخُلُ عَلَيَّ مِنْهُ الشُّرُورُ، وَ قِيلَ: هَذَا اَدَبُ جَعْفَرٍ؛ وَ إِذَا كَانَ عَلَيَّ غَيْرِ ذَلِكَ، دَخَلَ عَلَيَّ بَلَاؤُهُ وَ عَارُهُ»: این فراز که با «فاء» به ماقبل عطف شده و دو جمله را به هم عطف کرده است دلالت بر سببیت دارد. یعنی سبب اینکه در یک جامعه می‌گویند «هذا من حسن ادب جعفر» این است که صدق حدیث و ادای امانت و ادای حقوق و... توسط شیعیان جعفری انجام شود.

این فراز قرینه‌ای مهم دارد بر اینکه طرف مقابل ما در تمام این حسن رفتارها افراد غیرشیعی هستند، زیرا امام می‌فرماید اگر از شما (شیعیان) در جامعه، این کارهای خوب و نیکوکارانه سر بزنند، مردم جامعه می‌گویند که این از ادب شیعیان جعفری است. اگر این توصیه‌ها و سفارشات صرفاً در مورد ارتباطات و تعاملات درونی جامعه شیعی بود، معنا نداشت که امام در مقام بیان سبب بگویند «هذا من ادب جعفر» زیرا شیعیان، خود به ادب جعفری واقف هستند.

اگر بخواهیم این فراز از روایت را به بیانی دیگر (قیاس اقترانی شکل اول) بیان کنیم چنین می‌شود:

صغرا: حسن تعامل شیعیان با غیرشیعیان نشان از حسن ادب جعفر (علیه السلام) است.
 کبرا: هرآنچه نشان از حسن ادب جعفر (علیه السلام) باشد بر شیعیان لازم است.
 نتیجه: پس حسن تعامل شیعیان با غیرشیعیان بر شیعیان لازم است.
 منظور از حسن تعامل که در حد اصغر قیاس آمده بود، همه توصیه‌های روایت، اعم از ادای امانت، صدق حدیث، ارتباط با عشیره، عیادت از بیمار و... است. همچنین واضح است که حد وسط (نشانه‌های حسن ادب جعفر (علیه السلام)) در قیاس فوق به منزله علت اثبات است. پس این فراز از روایت به نوعی منصوص العلة است و ارزش فراوانی از حیث دلالتی دارد.

«فَوَاللَّهِ، لَحَدَّثَنِي أَبِي (علیه السلام) أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ يَكُونُ فِي الْقَبِيلَةِ مِنْ شِيعَةِ عَلِيِّ (علیه السلام)، فَيَكُونُ زَيْنًا: آدَاهُمْ لِلْأَمَانَةِ وَأَقْصَاهُمْ لِلْحَقُوقِ وَأَصْدَقَهُمْ لِلْحَدِيثِ، إِلَيْهِ وَصَايَاهُمْ وَوَدَائِعُهُمْ، تُسْأَلُ الْعَشِيرَةُ عَنْهُ، فَتَقُولُ: مَنْ مِثْلُ فَلَانٍ؟ إِنَّهُ لَأَدَانَا لِلْأَمَانَةِ، وَأَصْدَقُنَا لِلْحَدِيثِ»: این فراز در تأیید فراز قبل است و در مقام ذکر نمونه تاریخی مردی است که در قبیله خود زینت شیعه بوده است و با همگی حسن تعامل داشته است.

بررسی اقوال فقها در وجوب تعامل با اهل سنت در معاملات

پیش از بررسی اقوال فقها در این موضوع، چند نکته از باب مقدمه شایسته بیان است.

نکته اول:

عموماً فقها بحث تعامل با عامه را در مبحث «تقیه» مطرح کرده‌اند و از این حیث پرداختن به برخی از دقائق مبحث «تقیه» برای ما اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

نکته دوم:

برخی از مباحث فقه امامیه در موضوع این تحقیق بسیار تأثیرگذار هستند و در نحوه تعامل ما با عامه مؤثر خواهند بود، مانند: معنای نصب، نجاست یا طهارت اهل سنت و... بنابراین، به ناچار به برخی از فتاوا و اقوال مهم در این باره خواهیم پرداخت.

موارد وجوب تعامل با اهل سنت در معاملات در آثار فقها

الف) تقیه

اکثر فقها روایات وجوب معاشرت را در باب تقیه مطرح کرده‌اند، یعنی برای ذکر برخی از موارد تقیه به این روایات اشاره کرده‌اند. قبل از بررسی کلمات فقها مقدمتاً به این موضوع خواهیم پرداخت که چرا فقها روایات باب وجوب معاشرت را در بحث تقیه مطرح کرده‌اند. برای مثال، برخی از فقها عنوانین مطرح شده در روایات باب وجوب معاشرت را از موارد تقیه مستحبی می‌دانند. مثلاً مرحوم شیخ انصاری عناوینی مطرح کرده‌اند مثل «عیادة مرضاهم» و «تشییع جنازهم» و «الصلاة فی مساجدهم» که همه عناوینی است که در روایات باب وجوب معاشرت با اهل سنت آمده است.

ما روایات کافی در این باب را قبلاً بررسی کردیم و در هیچ‌یک از آن روایات تصریحی به تقیه نشده بود، حتی روایت پنجم آن باب کاملاً برخلاف تقیه خوفی بود، زیرا امام در نهایت فرمودند که همه این تعامل‌ها را با عامه داشته باشیم تا آن‌ها بگویند این ادب جعفر (علیه السلام) است و این شیعه جعفر (علیه السلام) است و فرمودند: «...يَكُونُ فِي الْقَبِيلَةِ مِنْ شِيعَةِ عَلِيٍّ (علیه السلام)، فَيَكُونُ زَيْنَهَا...»

تمام این تعابیر برخلاف تقیه خوفی است زیرا امام می‌گوید مدارا کنید و حسن خلق و تعایش با عامه داشته باشید تا بگویند ادب شیعیان چقدر خوب است. پس فضای صدور روایات آن باب اصلاً تقیه خوفی نیست. پس چرا مرحوم شیخ انصاری و دیگر فقها عناوین مطرح شده در این روایات را به تقیه ربط داده‌اند؟

پاسخ: برخی از این عناوین مطرح در روایات وجوب معاشرت، در روایات باب‌های دیگر هم آمده است و احتمالاً امثال مرحوم شیخ به این روایات نظر داشته‌اند که روایات معاشرت با عامه را از باب تقیه دانسته‌اند. آن روایات در باب‌های دیگری مثل باب بیست و ششم از ابواب «کتاب امر به معروف و نهی از منکر» از «وسائل الشیعه» آمده است که عنوان باب این است: «بَابُ وَجُوبِ عِشْرَةِ الْعَامَّةِ بِالتَّقِيَّةِ». همچنین در «کافی» در «باب التقیه» برخی از عناوین روایات باب وجوب معاشرت آمده است.

روایات ناظر به تقیّه

برای اینکه تلقی فقها از این روایات برای ما واضح شود، ما دو روایت از باب تقیّه را که ظهور در عناوین معاشرت و تعامل با عامه دارند بررسی می‌کنیم تا متوجه شویم که ربط تقیّه از اهل سنت و تعامل با اهل سنت چیست.

۱. «وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ الْكِنْدِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ إِيَّاكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا عَمَلًا نَعِيَ بِهِ فَإِنَّ وَلَدَ السَّوْءِ يُعَيَّرُ وَالِدَهُ بِعَمَلِهِ كُونُوا لِمَنْ انْقَطَعْتُمْ إِلَيْهِ زَيْنًا وَلَا تَكُونُوا عَلَيْهِ شَيْنًا صَلُّوا فِي عَشَائِرِهِمْ وَاعْبُدُوا مَرْضَاهُمْ وَاشْهَدُوا جَنَائِرَهُمْ وَلَا يَسْبِقُونَكُمْ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَإِنَّكُمْ أَوْلَىٰ بِهِ مِنْهُمْ وَاللَّهُ مَا عَبْدَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبِّ قُلْتُ وَمَا الْخَبُّ قَالَ التَّقِيَّةُ.»^۱

«...می‌فرمود: مبدا کاری کنید که ما را بدان سرزنش می‌نمایند، زیرا فرزند بد پدر خود را در کاری که کرده است مورد سرزنش قرار می‌دهد، شما برای کسی که خود را به او بسته و از دیگران به خاطر او گسسته‌اید آبرو و زینت باشید و برای او مایه بدنامی و زشتی نباشید. در میان عشایر و تیره‌های مخالفان نماز بخوانید (یعنی در نماز جماعت آن‌ها شرکت کنید)، بیماران آن‌ها را عیادت کنید و بر جنازه مرده‌های آن‌ها حاضر شوید و مبدا آن‌ها به کار خیری بر شما سبقت جویند، شما به کار خیر از آن‌ها سزاوارترید. به خدا که خداوند به چیزی مانند «خب» (یعنی نهانی و زیر پرده بودن) عبادت نشده است. گفتم: «خب» چیست؟ فرمود: تقیّه است.»^۲

۲. «وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَمْرَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام) خَالِطُوهُمْ بِالْبَرَاءَةِ وَخَالِفُوهُمْ بِالْجَوَانِبِ إِذَا كَانَتِ الْإِمْرَةُ صَبِيانِيَّةً.»^۳

«امام باقر (عليه السلام) فرمود: با آن‌ها آشکارا درآمیزید و در نهان از آن‌ها بگریزید،

هرگاه فرمانروایی کودکانه باشد.»^۴

۱. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲. کلینی، اصول کافی، ترجمه کمره‌ای، ج ۴، ص ۶۴۹.

۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۲۰.

۴. کلینی، اصول کافی، ترجمه کمره‌ای، ج ۴، ص ۶۵۳.

بررسی سندی دو روایت

روایت اول که روایت یازدهم باب است فرازهایی دارد که عین روایت پنجم از روایات باب وجوب معاشرت است. بنابراین در اولین مرحله باید سند این روایت با روایت پنجم باب وجوب معاشرت تطبیق شود. تطبیق سند روایت به ما نشان خواهد داد که نسبت این روایت با روایات باب وجوب معاشرت در «کافی» چگونه است؛ آیا این دو روایت در اصل یک روایت بوده و مرحوم کلینی بنا به دلالت حدیث در دو باب مختلف آورده است؟ یا اینکه این دو روایت واقعاً دو روایت مستقل است و امام در دو مقام جدا از هم و با دو اراده متفاوت این روایات را بیان کرده و فقط بخشی از این دو روایت شبیه هم است؟

سند روایت پنجم باب وجوب معاشرت در «کافی»: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدِ الشَّحَامِ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ...»

سند روایت یازدهم باب تقیه در «کافی»: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ الْكِنْدِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ...»

روایت پنجم باب وجوب معاشرت با شش واسطه و روایت یازدهم باب تقیه با چهار واسطه به امام می‌رسد و در هیچ قسمتی از سندها راوی مشترک ندارند. از این نکته سندی (و نکات دیگر دلالتی) می‌فهمیم که این دو روایت کاملاً جدا از هم بوده و هیچ بخشی از آن مشترک نیست و امام این دو روایت را در دو موقعیت جداگانه بیان فرموده‌اند.

بررسی دلالتی دو روایت

در روایت پنجم باب وجوب معاشرت، صدر و ذیل روایت کاملاً با هم سازگار است، زیرا در صدر روایت امام (علیه السلام) به حسن خلق با مردم امر می‌کنند و مصادیق حسن خلق را ذکر می‌کنند و بعد از بیان مصادیق، در ذیل روایت می‌فرمایند زینت ما باشید و طوری رفتار کنید که مردم بگویند شیعیان چنین هستند که با مردم حسن خلق دارند.

در روایت یازدهم باب تقیّه، صدر و ذیل روایت با هم ناسازگار است. امام در صدر روایت می‌فرماید مایهٔ بدنامی بستگان خود نباشید و برای بستگان خود زینت باشید. این فراز نشان می‌دهد که شیعیان قرار است در جامعه به عنوان گروه شیعه شناخته شوند وگرنه نسبت دادن بدنامی یا خوشنامی یک فرد به مذهب او منتفی می‌شد. پس فضای صدر روایت غیرتقیّه‌ای است. تقیّه به این معنا که قرار است ما به واسطهٔ تقیّه ضرر فعلی را دفع کنیم، زیرا دفع فعلی ضرر غالباً با اخفای مذهب حاصل می‌شود و حال آنکه روایت به ما می‌گوید با مردم خوش رفتار باشید تا زینت ما اهل بیت شوید، یعنی رفتار خوب ما به پای مذهب ما نوشته شود و این امر حاصل نمی‌شود مگر به تظاهر به مذهب شیعه نه اختفای آن. مخصوصاً اینکه امام (علیه السلام) می‌فرماید: «مبادا آن‌ها به کار خیری بر شما سبقت جویند، شما به کار خیر از آن‌ها سزاوارترید.» این فرمایش هم نشان می‌دهد که صحبت از دفع ضرر نیست.

اما ذیل این روایت امام می‌فرماید: «به خدا که خداوند به چیزی مانند «خب» (یعنی نهانی و زیر پرده بودن) عبادت نشده است.» راوی می‌پرسد: «خب» چیست؟ و امام می‌فرماید: «تقیّه است.» در این فراز، امام مشخصاً به تقیّه اشاره می‌کند و اگر تقیّه به معنای دفع ضرر باشد، با صدر این روایت سازگار نیست مگر اینکه معنای دیگری از تقیّه ارائه دهیم.

در ادامه تحلیل کلام فقها حول این روایات، به تعریف‌های دیگری از تقیّه خواهیم رسید و خواهیم دانست که تقیّه فقط محدود به تقیّه خوفی نیست، بلکه یکی از اقسام تقیّه عبارت است از تقیّه «مداراتی» و از این رو خواهیم دانست که تقیّه مداراتی ربط وثیقی با موضوع معاشرت و تعامل با اهل سنت خواهد داشت.

نظر مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری در مجموعهٔ رسائل خود رساله‌ای پیرامون تقیّه نگاشته‌اند و از همان ابتدا به بیان حکم تلکیفی تقیّه می‌پردازند و احکام خمس را در مورد تقیّه جاری می‌دانند: «أما الكلام في حكمها التلکيفي فهو أن التقيّة تنقسم إلى الأحكام الخمسة: فالواجب منها: ما كان لدفع الضرر الواجب فعلا، وأمثلة كثيرة. والمستحب: ما

كان فيه التحرز عن معارض الضرر، بأن يكون تركه مفضيا تدريجا إلى حصول الضرر، كترك المداراة مع العامة و هجرهم في المعاشرة في بلادهم فإنه ينجز غالبا إلى حصول المباينة الموجب لتضرره منهم»^۱

در ادامه، شیخ صراحتاً عناوین مطرح شده در روایات وجوب معاشرت را مربوط به تقیته مستحب می‌دانند نه تقیته واجب، البته در ادامه به تفصیل خواهیم گفت که با توجه به ملاک خود شیخ در دفع ضرر در بسیاری از مواقع، عناوین مطرح شده در روایات وجوب معاشرت مربوط به تقیته واجب خواهد بود نه تقیته مستحب.

«وأما المستحب من التقیة فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص، و قد ورد النص بالحث على المعاشرة مع العامة و عيادة مرضاهم، و تشييع جنازهم، و الصلاة في مساجدهم، و الأذان لهم، فلا يجوز التعدي عن ذلك إلى ما لم يرد النص من الأفعال المخالفة للحق، كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب إليهم، و كذلك المحرم و المباح و المكروه، فإن هذه الأحكام على خلاف عمومات التقیة، فيحتاج إلى الدليل الخاص»^۲

رئوس کلام شیخ دو مطلب است:

اول اینکه ملاک وجوب تقیته دفع ضرری است که وجوب فعلی دارد. این فرمایش مرحوم شیخ کاملاً صحیح است و از ظاهر روایات باب تقیته «وسائل» همین معنا فهمیده می‌شود.^۳

دوم اینکه ملاک استحباب تقیته آن است که دفع ضرر وجوب فعلی نداشته باشد، اما به واسطه تقیته انسان از قرارگرفتن در معرض ضرر دور می‌شود و خود این احتراز از واقع شدن در معرض ضرر رجحان و استحباب دارد.

مناقشه در کلام مرحوم شیخ

برای مناقشه در این کلام شیخ ابتدا باید بیان شود که دفع ضرر بر دو نوع می‌باشد: الف) دفع ناگهانی ضرر ب) دفع تدریجی ضرر. برای مثال، اگر کسی از شیعیان در میانه راه در سفر به شهری با جماعتی از مخالفان برخورد کرد و اضطراراً مجبور به فعلی

۱. انصاری، الرسائل الفقهية، ص ۷۵.

۲. همان.

۳. حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۱۴، باب وجوب التقیة في كل ضرورة بقدرها و تحريم التقیة مع عدمها.

تقیه‌ای شد این دفع ضرر ناگهانی است. یعنی موقعیت تقیه و شخص تقیه‌کننده و اشخاصی که از آن‌ها تقیه شده، همگی ناگهانی و بدون زمینه‌چینی رخ داده است. اما اگر کسی در یک جامعه در حال زندگی است و تمام رفتارهای او برای مردم آن جامعه مشخص است، چنین شخصی اگر در نماز جماعت آن‌ها شرکت نکند ضرری فعلی متوجه او نیست. پس شرکت در نماز جماعت عامه در آن لحظه برای آن فرد شیعی به منزله دفع ضرر فعلی نیست و وجوب فعلی هم ندارد. اما اگر این شیعه به مرور در نماز عامه شرکت نکند و با آن‌ها معامله نکند و با آن‌ها تعایش حداقلی داشته باشد، در معرض ضرر قرار می‌گیرد و در صورتی که در معرض قرار گرفت بر او واجب می‌شود که تقیه کند زیرا دفع ضرر فعلی واجب است، اما در آن لحظه تقیه او موجب دفع ضرر نمی‌شود، زیرا رفتار تقیه‌ای او در آن لحظه به تنهایی در نظر جامعه اهل سنت اهمیت نخواهد داشت، بلکه سابقه او در مدارا نکردن و تعایش نداشتن با عامه باعث می‌شود که آن فرد شیعه نتواند دفع ضرر کند.

به عبارت دیگر، در زندگی‌های اجتماعی و شهری بسیاری از ضررها در یک فرایند پدید می‌آیند و دفعی و ناگهانی نیستند. از همین رو، دفع این ضررها نیز در یک فرایند تدریجی ممکن خواهد بود و در یک رفتار دفعی و ناگهانی نمی‌توان این دسته از ضررها را از خود دفع نمود.

به تعبیر اصولی، از آنجایی که مرحوم شیخ انصاری در «مطرح الانظار»^۱ و مرحوم آخوند در «کفایه»^۲ قائل به وجوب مقدمه واجب شده‌اند و شیخ انصاری برای آن ۱۲ دلیل آورده‌اند، در مانحن‌فیه نیز بسیاری از موارد مدارا و تعایش با عامه، مقدمه تقیه واجب خواهد شد، پس مدارا با عامه و تعامل با آن‌ها از باب مقدمه واجب، واجب است. یعنی یک فرد شیعی اگر اهل مدارا و تعامل و همزیستی با عامه باشد در موارد اتهام می‌تواند تقیه کند و آن تقیه عادتاً منجر به دفع ضرر می‌شود، زیرا رفتارهای گذشته او مؤید تقیه خواهد بود.

۱. کلانتری، مطرح الانظار، ج ۱، ص ۴۰۶: «فنقول حجة القول بالوجوب»
 ۲. خراسانی، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۹.

به تعبیر فقه المقاصدی، اگر مقصود از وجوب تقیه، دفع ضرر است، این مقصود زمانی حاصل می‌گردد که رفتار تقیه‌ای یک شخص منضم به رفتارهای تعاملی سابق او با اهل سنت باشد، پس در این موارد وجوب تقیه شامل تعامل و تعایش با عامه هم می‌شود. تعبیر خود مرحوم شیخ این بود که ترک مدارا و معاشرت با عامه غالباً باعث مُباینیت آن فرد با جامعه می‌شود که موجب ضرر می‌گردد. این کلام بیان دیگری از این قاعدهٔ اصولی است که ترک مقدمهٔ واجب منجر به ترک واجب شده و از همین رو مقدمهٔ واجب نیز واجب است.

پس با توجه به این بیان، مشخص شد که کلام مرحوم شیخ در بیان تقیهٔ واجب، تنها در صورتی است که منظور ایشان از دفع ضرر، فقط دفع ناگهانی ضرر بوده باشد که بدون مقدمه و ناگهانی رخ می‌دهد، اما شامل دفع تدریجی ضرر نمی‌شود. غالباً در زندگی‌های شهری و اجتماعی، دفع ضرر مبتنی بر مقدمات است و سیرهٔ عقلای جامعه برای دفع ضرر تدریجی همین است که باید به مقدمات دفع ضرر ملتزم باشند. بنابراین در بسیاری از موارد، مدارا با اهل سنت که مرحوم شیخ آن را تقیهٔ مستحب شمرده‌اند، با ملاک خود ایشان در همان تقیهٔ واجب جا دارد.

بررسی نظرات دیگر فقها و مقایسه با نظر شیخ انصاری

نظر مرحوم امام خمینی

تقیه به معنای اضطراب و خوف از ضرر و تقیه به معنای مدارا: «التقسیم بحسب ذات التقیه فتارة تكون التقية خوفاً و أخرى تكون مداراة؛ و الخوف قد يكون لأجل توقع الضرر على نفس المتقي أو عرضه أو ماله أو ما يتعلق به و قد يكون لأجل توقعه على غيره من إخوانه المؤمنين و ثالثاً لأجل توقعه على حوزة الإسلام بأن يخاف شتات كلمة المسلمين بتركها و خاف وقوع ضرر على حوزة الإسلام لأجل تفريق كلمتهم إلى غير ذلك و المراد بالتقية مُدَاراة أن يكون المطلوب فيها نفس شمل الكلمة و وحدتها؛ بتحبيب المخالفين و جرّ مودّتهم، من غير خوف ضرر كما في التقية خوفاً.»^۱

ترجمه: تقسیم به حسب خود تقیّه چنین است که گاهی تقیّه خوفی است و گاهی مداراتی است. خوف می‌تواند از توقّع ضرر برای خود تقیّه‌کننده یا مالش یا آبرویش یا متعلقاتش باشد یا به خاطر توقّع ضرر برای برادران مؤمنش باشد. سومین منشأ این خوف می‌تواند توقّع ضرر بر حوزه اسلام باشد، به این شکل که بترسد که با ترک تقیّه وحدت و قدرت مسلمین تضعیف و متشتت گردد. مراد از تقیّه مداراتی نیز این است که مطلوب در این تقیّه نفس وحدت کلمه و شمول کلمه مسلمین است، به واسطه دوستی کردن با مخالفان و مهربانی کردن با آن‌ها درحالی‌که خوفی هم از ضرر نداریم.

قدر متیقّن از وجوب معامله با اهل سنت در کلام فقها در فرضی است که به خاطر تقیّه، خوفی و ضرری فعلی در عدم معامله برای ما اتفاق بیفتد، در این صورت انجام معامله با عامه واجب می‌شود و این وجوب به خاطر عنوان ضرر و تقیّه است. همان‌طور که مرحوم شیخ انصاری فرمودند: «أما الكلام في حكمها التكليفي فهو أنّ التقيّة تنقسم إلى الأحكام الخمسة: فالواجب منها: ما كان لدفع الضرر الواجب فعلاً، وأمثله كثيرة.»^۱ «علت این وجوب نیز ادله عام تقیّه است: «مضافاً إلى عمومات التقيّة مثل قوله في الخبر: إنّ التقيّة واسعة، ليس شيء من التقيّة إلا و صاحبها مأجور.»^۲

این وجوب فعل تقیّه‌ای می‌تواند شامل هر کاری بشود، از جمله معامله با اهل سنت. همچنین دلیل وجوب تقیّه شامل ضرر جانی، مالی و آبرویی می‌شود، گرچه برخی پنداشته‌اند که وجوب تقیّه فقط در مواردی است که خوف ضرر جانی برود و این برداشت را از یک روایت به دست آورده‌اند که تقیّه را با ادات حصر برای حفظ دم آورده است: «والتقيّة في كلّ شيء حتّى يبلغ الدم.»^۳

اما مرحوم امام خمینی این برداشت را رد می‌کنند و می‌گویند که این حصر در روایت به چیز دیگری مربوط می‌شود و حصر موارد تقیّه نیست، بنابراین وجوب تقیّه به مواردی که خوف ضرر مالی و آبرویی وجود باشد هم سرایت می‌کند: «ولا وجه

۱. انصاری، الرسائل الفقهية، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۷۵.

۳. نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۷۴.

لرفع اليد عن هذا الظاهر بتخيل أنّ الحصر غير صحيح، لأنّ التقيّة مشروعة في الأعراس و الأموال أيضا و ذلك لما عرفت من أنّ الحصر باعتبار مبدأ التشريع و صرف بيان نکته عدم التقيّة مع بلوغ الدم و ليس المراد منه حصر مورد التقيّة بالدم، حتّى يأتي فيه ما ذكر، فلا مجال للإشكال في العموم، سيّما مع قوله في المرسلة: «التقيّة في كلّ شيء حتّى يبلغ الدم.» و بما ذكرناه يحفظ ظهور «إنّما» في الحصر و ظهور الآية و الروايات المتقدّمة.^۱

بنابراین، عموم لفظ «کُلّ شيء» در روایت مورد اشاره، شامل معامله با اهل سنت نیز می شود و از این حیث، حکم تکلیفی معامله با اهل سنت «و جوب» خواهد شد. اما باید توجه داشت که این وجوب تعامل با عامه در معاملات به عنوان حکم اولی نیست بلکه از روی اضطرار و حکم ثانوی است و این معامله با اهل سنت به حسب ادلّه تقيّه واجب می شود، آن هم تقيّه خوفی (خوف از ضرر بر مال، جان و آبرو) نه تقيّه مداراتی.

در این میان، نظر مرحوم امام خمینی در مورد تقيّه مداراتی با بسیاری از فقها، از جمله شيخ انصاری، متفاوت است. مرحوم امام وجوب تقيّه مداراتی را در برخی موارد از باب خوف و ضرر نمی دانند و به وجوب ذاتی تقيّه مداراتی قائل اند:

«ثمّ إنّّه لا يتوقّف جواز هذه التقيّة (المداراتية) بل وجوبها على الخوف على نفسه أو غيره، بل الظاهر أنّ المصالح النوعية صارت سبباً لإيجاب التقيّة من المخالفين.»^۲
جواز تقيّه مداراتی متوقف بر خوف نیست بلکه ظاهر این است که مصالح نوعیه سبب ایجاب تقيّه از مخالفین گشته است.

مرحوم امام خمینی تقيّه مداراتی را در تقيّه بالمعنی الاخص جاری می دانند. یعنی تقيّه از عامه و سرّ ترغیب روایات بر انجام این نوع تقيّه را مصححت مسلمین در وحدت کلمه می دانند تا امت اسلامی در بین دیگر ملت های دنیا خوار نگردد: «و أمّا التقيّة المداراتية المرغّب فيها ممّا تكون العبادة معها أحبّ العبادات و أفضلها فالظاهر اختصاصها بالتقيّة من العامّة، كما هو مصبّ الروايات على كثرتها. ولعلّ

۱. خمینی، مکاسب المحرّمة، ج ۲، ص ۲۱۶.

۲. خمینی، الرسائل العشرة، ص ۷۳.

السزّ فيها صلاح حال المسلمين بوحدة كلمتهم و عدم تفرّق جماعتهم؛ لكي لا يصيروا أدلاء بين سائر الملل و تحت سلطة الكفّار و سيطرة الأجانب.»^۱

نظر مرحوم خویی

مرحوم آیت الله خویی در ابتدا تشریح تقیّه مداراتی را متوقف بر ضرر و خوف نمی داند و این نوع تقیّه را خارج از مفهوم تقیّه خوفی می داند:

«انّ ظاهر هذه الروایات هو الحث و الترغیب إلى إظهار الموافقة معهم في الصلاة أو في غيرها من الأعمال بالقدرة و الاختیار لا من جهة الخوف و الالتجاء و التقیّة. [...] فجاوز الحضور عندهم أو الصلاة معهم و عيادة مرضاهم و غیر ذلك من الأمور الواردة في الروایات غیر مقید بصورة ترتّب الضرر علی ترکها و إنّما ذلك من باب المجاملة و المدارة معهم.

و لقد صرّح بحکمة تشریح التقیّة في هذه الموارد و عدم ابتنائها علی خوف الضرر في صحیحة هشام الكندي، لدلالاتها علی أنّ حکمة المدارة معهم في الصلاة أو غيرها إنّما هي ملاحظة المصلحة النوعية و اتحاد كلمة المسلمين من دون أن یتربّ ضررٌ علی ترکها فإنّ ظاهرها معروفة أصحابه (عليه السلام) بالتشيع في ذلك الوقت و لم يكن أمره بالمجاملة لأجل عدم انتشار تشيعهم من الناس و إنّما كان مستنداً إلى تأديبهم بالأخلاق الحسنة ليمتازوا بها عن غيرهم و يعرفوا الشيعة بالأوصاف الجميلة و عدم التعصّب و العناد و اللجاج و تخلّفهم بما ينبغي أن يتخلّق به حتى يقال رحم الله جعفرًا، ما أدّب أصحابه!»^۲

مرحوم خویی در اینجا حکمت مدارا با اهل سنت را مصحلت نوعیه و وحدت مسلمین می داند و همان طور که از برخی روایات باب و جوب معاشرت با عامه برمی آید، موارد تعامل، غیرمقید به خوف بر ضرر است، همچنین این ترغیب به مدارا و تعامل با اهل سنت بر این فرض استوار است که شیعیان در جامعه اسلامی

۱. همان

۲. خویی، التنقیح في شرح العروة الوثقی، ج ۶ (الطهارة)، ص ۳۱۴-۳۱۷.

شناخته شده باشند تا این حسن رفتار به پای اخلاق جعفری و شیعی نوشته شود. از آنجایی که در برخی روایات این ابواب موارد مدارا شامل معامله با اهل سنت نیز می شود مانند: ادای امانت و شهادت در محاکم قضایی، به دست می آید که مدارا با اهل سنت در معاملات نیز می تواند در صورت وجود مصلحت نوعیه و ایجاد وحدت مسلمین واجب شود.

هرچند ایشان در چند صفحه بعد، قائل به تفصیل شده و این حکمت را برای مدارا با عامه در عبادات ثابت می دانند و در عبادات، تقیّه مداراتی را غیرمقید به ترتّب ضرر می دانند، اما در غیر عبادات، خوف از ضرر را تمام الموضوع برای تقیّه دانسته و می فرمایند که در غیر عبادات، تقیّه مداراتی صرفاً دائرمدار احتمال ضرر است که آن عبارت است از احتمال عقلایی ضرر:

«لما تقدّم من أنّ صحة التقيّة في العبادات غير متوقفة على احتمال الضرر عند الترك فإنّ التقيّة إنّما شرّعت فيها لمحض المجاملة والمداراة مع العامة سواء كان في تركها ضرر على المكلف أم لم يكن [...]»

و أما في غيرها (عبادات) فوجوب التقيّة أو جوازها إنّما يدور مدار احتمال الضرر احتمالاً عقلاً، فبالخوف وقتئذ تمام الموضوع لوجوب التقيّة أو جوازها ولا يعتبر في ذلك أن يكون في ترك التقيّة ضرراً واقعاً لأنّ الخوف أعم، فقد يكون في الواقع أيضاً ضرر و قد لا يكون، فلا وجه للاستشكال في صحة العمل عند انكشاف عدم ترتّب الضرر على ترك التقيّة و ذلك لأنّ موضوعها إنّما هو الخوف و قد فرضنا أنه كان متحقّقاً بالوجدان.^۱

ایشان در جایی دیگر، به صورت کلی ملاک وجوب تقیّه بالمعنی الأعم را روی ضرری می برند که شارع راضی به تحمّل آن ضرر برای مکلف نباشد و وجوب تقیّه را دائرمدار مصلحت می دانند، ولی در بحث تقیّه بالمعنی الاخص (یعنی تقیّه از اهل سنت) مطلق وجود ضرر، ولو ضرر ناچیز را، برای وجوب تقیّه کافی می دانند:

«ثم إن التقيّة بالمعنى الجامع بين التقيّة بالمعنى الأعم و التقيّة المصطلح عليها قد يتّصف بالوجوب كما إذا ترتّب على تركها مفسدة لا يرضى الشارعُ بوقوع المكلف فيها كالقتل، هذا في التقيّة بالمعنى الأعم و أما التقيّة بالمعنى الأخص فقد عرفت أنها مطلقاً واجبة و ان لم يترتب عليها إلا ضررٌ يسير.»^۱

از مجموع قرائن موجود در کلام مرحوم خوبی می توان به این مطلب پی برد که مدارا و تعامل با اهل سنت در معاملات به معنی اعم (در مقابل عبادات) در صورت وجود احتمال و خوف ضرر واجب می شود. یعنی اگر فردی یا افرادی در صورت ترک معامله با اهل سنت احتمال ضرر دادند که ممکن است این نحوه عملکرد آنها به شقاق بین مسلمین و اختلاف بین جوامع اسلامی بیانجامد، در اینجا همین احتمال ضرر اگر یک احتمال عقلایی باشد، موضوعی می شود برای وجوب معامله با اهل سنت.

اما مرحوم شیخ انصاری تقيّة مداراتی را در زمره تقيّة مستحب می داند و آن را واجب نمی پندارد: «و المستحب ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر، بأن يكون تركه مفضياً تدريجاً إلى حصول الضرر، كترك المداراة مع العامة و هجرهم في المعاشرة في بلادهم فإنه ينجز غالباً إلى حصول المباینة الموجب لتضرره منهم.»^۲

مرحوم شیخ انصاری مدارا با عامه را مستحب می داند (از باب تقيّة مستحب) و این تقيّة از نظر ایشان زمانی است که در صورت ترک مدارا، تدریجاً ضرری به شیعیان برسد. یعنی در تصویر مدارا یا ترک مدارا با عامه، مرحوم شیخ عنوان ضرر را مدنظر قرار داده اند، برخلاف مرحوم خوبی که تشریح تقيّة مداراتی در عبادات را مبتنی بر ضرر نمی دانند و همچنین برخلاف نظر مرحوم امام خمینی که مصلحت این نوع تقيّة را وحدت کلمه مسلمین در مقابل جامعه مشرکین و کفار می دانند نه صرف ضرر تدریجی.

به عبارت دیگر، مرحوم امام و مرحوم آیت الله خوبی الزام (اعم از وجوب یا استحباب) مدارا با عامه را ذاتی می دانند، ولی مرحوم شیخ انصاری استحباب مدارا با عامه را غیري دانسته و برای دفع ضرر آن را مستحب می دانند.

۱. همان، ص ۲۵۵.

۲. انصاری، الرسائل الفقهية، ص ۷۳.

منشأ اختلاف نظر در تقیه مداراتی

مرحوم شیخ انصاری آنچه را در تقیه اصل می‌داند حفظ خود یا غیر از ضرر است، همان‌طور که در معنای لغوی واژه «تقیه» این معنا ظهور دارد: «التقیة اسمٌ لا اتقی، یتقی» و التاء بدلٌ عن الواو كما في التهمة و التخمة و المراد هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قولٍ أو فعلٍ مخالفٍ للحق.^۱

به همین منظور شیخ انصاری تقیه غیرخوفی را اصلاً تقیه نمی‌داند و از همین رو مبنای شیخ برای واجب دانستن تقیه، خوف از ضرر فعلی است و برای مستحب دانستن تقیه، خوف از ضرر تدریجی است: «فالواجبٌ منها ما كان لدفع الضرر الواجب فعلاً و أمثله كثيرة و المستحبٌ ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر، بأن يكون تركه مفضياً تدریجاً إلى حصول الضرر كترك المداراة مع العامة و هجرهم في المعاشرة في بلادهم فإنه ینجز غالباً إلى حصول المباینة الموجب لتضرره منهم»^۲

شیخ نظر شهید اول را نیز به عنوان مؤید برای این مبنای خود ذکر می‌کنند: «و ذکر الشهد رحمة الله في قواعده: أن المستحب إذا كان لا يخاف ضرراً عاجلاً، و يتوهم ضرراً أجلاً»؛^۳ تقیه مستحب زمانی است که خوف از ضرر نزدیک نداریم بلکه خوف ضرر در بلندمدت را داریم.

مناقشه در تعریف مرحوم امام از تقیه مداراتی

همان‌طور که گذشت، مرحوم امام در تعریف تقیه مداراتی، هیچ مدخلیتی برای خوف از ضرر قائل نیستند و مصححت را تحبب با عامه و وحدت کلمه مسلمان می‌داند. ایرادی که به نحوه تقریر امام از تقیه مداراتی وارد است این است که این نوع تعریف از تقیه مداراتی هیچ تناسبی با خود عنوان تقیه ندارد، زیرا عنوان این مسئله فقهی (تقیه) در لسان روایات برای حفظ از ضرر مطرح شده است. بنابراین بهتر

۱. همان، ص ۷۱.

۲. همان، ص ۷۳.

۳. همان، ص ۷۴.

می‌بود که مرحوم امام مدارای با عامه را تحت یک عنوان مستقل مطرح می‌کردند، همان‌طور که در مجامع روایی، مثل «کافی» و «وسائل»، روایات معاشرت و مدارای با عامه تحت یک عنوان مستقل غیر از عنوان تقیه جمع‌آوری شده است.

مرحوم خوئی نیز در فرازی از عبارات خود به مناسبتی به این موضوع اشاره می‌کنند: «...مع العلم بعدم ترتب الضرر علی ترکها لایتحقق موضوع للتقیة.»^۱ اگر علم داشته باشیم که در صورت ترک تقیه، ضرری متوجه ما نخواهد شد موضوع تقیه متحقق نخواهد شد.

گرچه پیشتر گذشت که خود مرحوم خوئی نیز درباره نقش ترتب ضرر در تحقق موضوع تقیه قائل به تفصیل در عبادات و معاملات شدند.

جمع بین نظر مرحوم شیخ انصاری و مرحوم امام خمینی در موضوع مدارای با اهل سنت خلاصه نظر مرحوم شیخ: تقیه واجب برای دفع ضرر فعلی است و تقیه مستحب برای دفع ضرر تدریجی و مدارای با اهل سنت چون دافع ضرر تدریجی است، پس مستحب است. براساس مناقشه‌ای که در کلام شیخ شد، معلوم شد که مدارای با اهل سنت در بسیاری از موارد اقلأً از باب مقدمه واجب نیز واجب خواهد بود و نمی‌توان آن را مستحب دانست.

نظر مرحوم امام: مدارای با اهل سنت خود یک مصلحت ذاتی دارد و آن عبارت است از وحدت مسلمین در مقابل جوامع و حکومت‌های کفر. بنابراین، مدارای با اهل سنت خودش مطلوبیت دارد هرچند در صورت ترک مدارا با عامه هیچ خوفی بر ضرر نرود و این تقیه مداراتی واجب هم می‌تواند باشد.

جمع بین این دو نظر: مصلحت وحدت مسلمین (که مورد اشاره مرحوم امام خمینی بود) اگر فوت شود، حاصلش شقاق بین امت اسلامی خواهد بود. این شقاق، خود از ضررهای مهلک جوامع اسلامی است. ایجاد شکاف و شقاق فی مابین

۱. خوئی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۶ (الطهارة)، ص ۲۵۷.

مسلمین اساساً یک امر دفعی نیست و تدریجی الحصول است، هرچند وقوع آن مفسده در یک لحظه واقع می‌شود و انسان در لحظه وقوع مضطر می‌شود و عموماً در آن لحظه اضطرار، فعلی مانع از آن وقوع مفسده نخواهد شد. اما از آن جهت که «الاضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار»، برای اینکه مستحق عقاب نباشیم و حجت معذره‌ای داشته باشیم، باید خود را از وقوع در آن مفسده اضطراری ایمن کنیم. به عبارت دیگر برای خوف از آن ضرر (شقاق بین مسلمین)، باید تقیّه مداراتی با عامه را در پیش گیریم و از فرآیند شکل‌گیری آن ضرر تدریجی جلوگیری کنیم.

براساس این جمع، مصلحت وحدت مسلمین باعث وجوب یا استحباب مدارا با عامه می‌شود و این مدارای با عامه از آن جهت از اقسام تقیّه است که فوت این مصلحت منجر به یک ضرر مهلک خواهد شد که برای حفظ از این ضرر، باید تقیّه و مدارا و تسامح با عامه را در پیش گرفت.

وجه این جمع این است که در آن هم به مصلحت ذاتی تقیّه مداراتی که مدنظر امام خمینی بود توجه شده و هم به دقت مرحوم شیخ انصاری در نحوه تبویب و تقسیم‌بندی اقسام تقیّه توجه شده است. فلذا در این جمع، هم به مصلحت ذاتی تعامل و مدارا توجه کرده‌ایم و هم به «خوف از ضرر تدریجی» که در صورت ترک مدارا حاصل می‌گردد توجه شده است.

ب) قبول ولایت از قبیل حاکم جائر

عنوان «جائر» را در گفتار دوم (موارد حرمت تعامل) واکاوی خواهیم کرد و فعلاً در این بخش حاکم جائر را یکی از مصادیق اهل سنت می‌دانیم.

منظور از «قبول ولایت» یعنی کسی والی یا کارگزار یک حاکم جائر شود، یعنی صاحب یک منصب رسمی در دستگاه حکومت جائر شود.

مرحوم شهید ثانی در شرایط خاصی، قبول ولایت از قبیل حاکم جائر را واجب می‌داند، یعنی این نحوه تعامل با اهل سنت و قبول یک منصب دولتی و حکومتی از سوی آن‌ها در یک شرایط خاص واجب خواهد شد. اما آن شرایط خاص چیست؟

شاهد ثانی معتقد است که اقامه فریضه امر به معروف و نهی از منکر نیاز به مقدمه‌ای به نام «قدرت» دارد و از طرفی، یکی از نتایج قبول ولایت، قدرت یافتن است. حال اگر قبول ولایت از سوی جائر باعث شراکت آن فرد در مظالم حاکم جائر نمی‌شود و از طرفی، به او قدرتی می‌دهد که می‌تواند فریضه امر به معروف و نهی از منکر را اقامه کند، بر چنین شخصی که این شرایط را دارد واجب است آن ولایت را از سوی حاکم جائر قبول کرده و نسبت به اقامه فریضه امر به معروف و نهی از منکر مبادرت ورزد.

گرچه شاهد ثانی می‌فرماید بسیاری از فقها این شرایط را برای وجوب قبول ولایت کافی نمی‌دانند و قائل هستند که این شرایط خاص باعث جواز قبول ولایت یا نهایتاً استحباب قبول ولایت از سوی حاکم جائر می‌شود نه وجوب، ولی ایشان می‌فرمایند اگر ما قبول کنیم که قدرت مقدمه امر به معروف و نهی از منکر است، پس کسب آن قدرت از باب وجوب مقدمی واجب می‌گردد و این وجوب قبول ولایت مقتضای شرطیت قدرت در اقامه امر به معروف و نهی از منکر است:

«و قد أطلقوا هنا جواز التولية أو استحبابها في الفرض المذكور (قبول ولایت از قبل جائر)، مع الأمن من اعتماد المحرم و القدرة على الأمر بالمعروف، و مقتضى هذا الشرط وجوب التولية، لأن القادر على الأمر بالمعروف يجب عليه.»^۱

مرحوم شاهد ثانی در ادامه می‌فرماید شاید بتوان توجیهی برای عدم وجوب قبول ولایت از سوی جائر تصور کرد و آن اینکه بگوییم از طرفی، عموم نهی از دخول در دستگاه ظلم داریم و والی ظالم شدن آن فرد را داخل در عموم آن نهی می‌کند، اما اگر در شرایط خاصی که ذکر شد این فرد که قصد اقامه امر به معروف و نهی از منکر را دارد، از تحت آن عموم خارج خواهد شد، لاقلاً می‌توانیم بگوییم این قبول ولایت او حرام نیست اما واجب هم نیست:

«و لعل وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم، و عموم النهي عن الدخول معهم، و تسويد الاسم في ديوانهم، فاذا لم يبلغ حد المنع، فلا أقل من الحكم

۱. شاهد ثانی، مسالک الأفهام، ص ۱۳۸.

بعدم الوجوب.»^۱ اما ایشان در ادامه با یک عبارت کوتاه این توجیه را رد کرده و از آن استدراک می‌کنند و باز قول به وجوب قبول ولایت از سوی جائر را در آن شرایط خاص اولی می‌دانند: «ولایحیی ما فی هذا التوجیه!»^۲

گفتار دوم: موارد حرمت تعامل با اهل سنت در معاملات

در این گفتار که به موارد حرمت تعامل خواهیم پرداخت نیز، اقوال فقها، مثل گفتار قبل که در رابطه با وجوب تعامل بود، صرفاً محدود به یک باب نیست و ذیل عناوین مختلفی به موارد حرمت تعامل با اهل سنت در معاملات در ابواب فقهی اشاره شده است. از جمله آن موارد تعامل با سلطان جائر و عمال او و همچنین اعانه بر ظالم و... می‌باشد.

بسیاری از عناوینی که در موارد حرمت تعامل با اهل سنت مطرح می‌شود و نظر برخی فقها بر حرمت آن موارد است، از نظر برخی فقهای دیگر جایز (مباح، مکروه) است، از همین رو ممکن است یک عنوان هم از موارد حرمت تعامل با اهل سنت شمرده شود و هم از موارد جواز تعامل با اهل سنت و در هر نوبت نظرات فقها را خواهیم آورد و در پایان از مجموعه این موارد اختلافی به یک جمع‌بندی خواهیم رسید.

در ابتدای این گفتار به بررسی حرمت تعامل با اهل سنت در معاملات از نگاه فقها در باب تقیه می‌پردازیم و پس از آن به موارد دیگر پرداخته و در نهایت به بررسی روایات این عنوان خواهیم پرداخت.

۱. حرمت تعامل با اهل سنت در معاملات از روی تقیه

در مبحث تقیه گفته شده است که تقیه برای حفظ جان و مال و عرض واجب می‌شود. پس اگر در فعل تقیه‌ای خونی به ناحق ریخته شود یا مال غیر از بین رود یا

۱. همان، ص ۱۳۹.

۲. همان.

اگر به صورت کلی مفسده‌ای رخ دهد که بسیار عظیم باشد، انجام آن فعل تقیه‌ای حرام است؛ آن فعل می‌تواند شامل معاملات با اهل سنت نیز باشد، همان‌طور که مرحوم خوئی در این باره می‌فرماید:

«تتَّصِفُ التَّقِيَّةُ بِالْمَعْنَى الْجَامِعِ بِالْحَرَمَةِ الدَّائِيَةِ وَ هَذَا كَمَا إِذَا أُجِيرَهُ الْجَائِزُ بِقَتْلِ النَّفْسِ الْمُحْتَرَمَةِ فَإِنَّهُ لَا يَحُوزُ لَهُ أَنْ يَقْتُلَهَا تَقِيَّةً لِمَا دَلَّ عَلَى أَنَّ التَّقِيَّةَ إِنَّمَا شَرَعَتْ لِحَقْنِ الدَّمَاءِ إِذَا بَلَغَتْ التَّقِيَّةَ الدَّمَ فَلَا تَقِيَّةَ إِذَا قَتَلَهَا تَقِيَّةً ارْتَكَبَ مُحَرِّمًا ذَاتِيًا لَامْحَالَةً. وَ قَدْ يُمَثِّلُ لِذَلِكَ بِمَا إِذَا لَمْ يَتَرْتَّبْ عَلَى تَرْكِ التَّقِيَّةِ ضَرَرٌ عَاجِلٌ وَلَا أَجَلٌ وَ لَكِنَّا قَدَّمْنَا أَنَّ التَّقِيَّةَ مِنْ «الْوَقَايَةِ» وَ قَدْ أَخَذَ فِي مَوْضُوعِهَا خَوْفَ الضَّرَرِ وَ مَعَ الْعِلْمِ بِعَدَمِ تَرْتِّبِ الضَّرَرِ عَلَى تَرْكِهَا لَا يَتَحَقَّقُ مَوْضُوعٌ لِلتَّقِيَّةِ.

و الصحيح ان يمثل التقيّة المحرمة بالقتل كما مرّ و بما إذا كانت المفسدة المترتبة على فعل التقيّة أشدّ و أعظم من المفسدة المترتبة على تركها أو كانت المصلحة في ترك التقيّة أعظم من المصلحة المترتبة على فعلها، كما إذا علم بأنه إن عمل بالتقيّة ترتّب عليه اضمحلال الحق و اندراس الدين الحنيف و ظهور الباطل و تزويج الحب و الطاغوت و إذا ترك التقيّة ترتّب عليه قتله فقط أو قتله مع جماعة آخرين و لا إشكال حينئذ في أن الواجب ترك العمل بالتقيّة و توطين النفس للقتل لأنّ المفسدة الناشئة عن التقيّة أعظم و أشدّ من مفسدة قتله.»

مرحوم خوئی به صورت کلی یک ملاک دادند و آن اینکه اگر مفسده فعل تقیه‌ای بیشتر از مفسده ترک آن فعل تقیه‌ای بود، انجام آن فعل پرمفسده از روی تقیه حرام خواهد بود. مثالی نیز در مورد اجاره زدند که اجیرشدن یک فرد برای قتل یک فرد بی‌گناه نمی‌تواند مجوزی برای آن فعل از روی تقیه باشد.

این ملاک تا جایی است که حتی اگر مفسده ترک تقیه مرگ فرد مکلف را منجر شود اما در عین حال مفسده طرف مقابل، (یعنی انجام فعل تقیه‌ای) بیش از آن بود، باز هم فعل تقیه‌ای حرام است و مکلف باید ترک تقیه کند ولو اینکه می‌داند به مرگش

منجر می‌شود، مثل مواردی که انجام فعل تقیّه‌ای منجر به یک ضربه بزرگ به دین و مذهب شود که در این موارد انجام آن فعل از روی تقیّه حرام است، حتی اگر ترک تقیّه منجر به ضرر جانی، مالی یا عرضی بشود.

مرحوم امام خمینی نیز به این ملاک در موارد حرمت تقیّه اشاره کرده و برای مواردی که مفسده اهمی دارند مثال‌هایی ذکر می‌کنند: «...مثل هدم الکعبه و المشاهد المشرفه بنحو یمحی الأثر و لایرجی عوده و مثل الردّ علی الإسلام و القرآن و التفسیر بما یفسد المذهب و یطابق الإلحاد و غیرها من عظام المحرمات، فإنّ القول بحکومة نفي الحرج أو الضرر و غیرهما علی أدلتها بمجرّد تحقّق عنوان الحرج و الاضطرار و الإکراه و الضرر و التقیّة بعيداً عن مذاق الشرع غایته»^۱

ایشان می‌گویند آسیب رسیدن به یک مسلمان در عوض این مفسده‌هایی که در نهایت بزرگی هستند، مثل از بین رفتن کعبه و مشاهده مشرفه به نحوی که اثری از آن‌ها باقی نماند یا ردّ قرآن و اسلام طوری که باعث الحاد و افساد در دین می‌شود، قابل قبول است و در این موارد نمی‌توان صحبت از حکومت ادله تقیّه و حرج و اضطرار کرد:

«فهل ترى من نفسك إن عرض علی مُسلم تخريب بيت الله الحرام و قبر رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) أو الحبس شهراً أو شهرين أو أخذ مائة أو مائتين منه، يجوز له ذلك تمسكاً بدليل الحرج و الضرر؟! و الظاهر هو الرجوع في أمثال تلك العظام إلى تراحم المقتضيات من غير توجه إلى حكومة تلك الأدلة علی أدلتها»^۲؛ آیا روا می‌داری که به مسلمانی تخریب بیت الله و قبر نبی اکرم را در مقابل یک یا دو ماه حبس و یا مقداری پول عرضه کنند و او به دلیل نفی ضرر و حرج تمسک کند و از آن حبس یا پرداخت پول سر باز زند؟! ظاهر این است که در این گونه گناه‌های عظیم باید به تراحم مقتضیات هر حکم رجوع کرد، نه حکومت ادله نفی حرج بر حرمت آن گناه عظیم.

ایشان این مطلب را در غایت وضوح می‌دانند ولی در ادامه نیز برای اثبات ادعای خود مبنی بر جاری نشدن ادله تقیّه و نفی حرج در این موارد خطیر، به یک

۱. خمینی، الرسائل العشرة، ص ۱۲.

۲. همان.

روایت استناد می‌کنند: «و يشهد له مضافاً إلى وضوحه موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث و تفسير ما يتقى: مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحق و فعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز.»^۱

روایتی که امام خمینی به آن استناد کرده‌اند می‌گوید تقیّه جائز است تا مادامی که منجر به فساد در دین نشود و از اینکه دین را به صورت مطلق آورده و به دین شخص متقی مقید نکرده است، متوجه می‌شویم که تقیّه جایز است تا مادامی که فساد به صورت عمومی برای دین داری جامعه رخ ندهد، از این قرینه به دست می‌آید که تصویر چنین موضوعی در زمانی قابل تصور است که شخص متقی دارای جایگاه و شأنی مهم در جامعه باشد که انجام یک کار خلاف از سوی او، اگرچه از روی تقیّه، ممکن است به دین داری جامعه آسیب بزند.

امام خمینی هم در ادامه به این نکته اشاره کرده‌اند: «و من هذا الباب ما إذا كان المتقي ممن له شأن و أهميّة في نظر الخلق؛ بحيث يكون ارتكابه لبعض المحرمات تقيّة أو تركه لبعض الواجبات، مما يعدّ موهناً للمذهب و هاتكاً لحرمة، كما لو اكره على شرب المسكر و الزنا مثلاً، فإنّ جواز التقيّة في مثله تشبّثاً بحكومة دليل الرفع و أدلّة التقيّة مشكّل، بل ممنوع.»^۲

ایشان احتمال داده است که براساس همین ملاک، در روایت زراره آمده است که شرب مسکر تقیّه ندارد، یعنی آن روایت در مورد افرادی است که دارای شأن مهمی در جامعه هستند که فعل تقیّه‌ای آن‌ها مفسده‌اش بیشتر است تا ترک تقیّه: «و لعلّه عليه محمولٌ قوله في صحيحة زرارة الآتية بعدم اتّقائه من شرب المسكر.»^۳

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که چطور چنین فرضی که در نظرات مرحوم خوئی و مرحوم امام خمینی بیان شد، در مانحن‌فیه قابل تصور است؟ یعنی

۱. همان، ص ۱۳.

۲. همان

۳. همان

چگونه از یک معامله با یکی از اهل سنت هدم دین لازم می‌آید؟ و اساساً منظور از هدم دین و مذهب چیست؟ آیا صرفاً شامل اصول دین می‌شود یا شامل فروع دین هم می‌شود؟ منظور از هدم، صرفاً نابودی است یا شامل تغییر و تحریف یک اصل یا فرع هم می‌شود؟

مرحوم امام خمینی در ادامه بحثشان به این سؤالات پاسخ می‌دهند: «و اولى من ذلك كله في عدم جواز التقية فيه ما لو كان أصل من أصول الإسلام أو المذهب أو ضروري من ضرورات الدين، في معرض الزوال والهدم والتغيير، كما لو أراد المنحرفون الطغاة تغيير أحكام الإرث والطلاق والصلاة والحج وغيرها من أصول الأحكام، فضلاً عن أصول الدين أو المذهب، فإن التقية في مثلها غير جائزة؛ ضرورة أن تشريعها لبقاء المذهب و حفظ الأصول و جمع شتات المسلمين لإقامة الدين و أصوله، فإذا بلغ الأمر إلى هدمها فلا تجوز التقية و هو مع وضوحه يظهر من الموثقة المتقدمة.»^۱

مرحوم امام از سه واژه استفاده کرده‌اند: «زوال» که به معنای افول و ناپایداری است؛ «هدم» که به معنای ویرانی و نابودی است و «تغییر» که به معنای دگرگون شدن است. هر واژه بیانگر حالتی خاص است. گاهی انجام یک فعل از روی تقیه منجر به نابودی و هدم یک حکم دینی نمی‌شود اما آن فعل می‌تواند آغاز یک روند ناپایدار و رو به افول باشد، بنابراین در این موارد که زوال یک حکم دینی می‌خواهد رخ دهد، تقیه حرام خواهد بود یا شاید آن فعل در بلندمدت باعث یک تغییر ناصواب در یک حکم اصلی یا فرعی در دین شود، پس این موارد هم از موارد حرمت تقیه خواهد بود.

آنچه از این تعابیر به دست می‌آید این است که تشخیص موضوع در این حکم (حرمت تقیه) بعضاً بسیار دقیق است و نیاز به تیزبینی و بصیرت و آینده‌نگری دارد، مکلف از طرفی با ادله و وجوب تقیه مواجه است و از طرفی اگر این درک از موضوع را نداشته باشد که فعل تقیه‌ای او می‌تواند چه آسیبی به دین بزند، از حرمت تقیه در این موارد غافل می‌شود.

مرحوم امام خمینی برای مطلب بیان شده چندین مثال زدند که دو مورد آن شامل معاملات (بالمعنی الاعم) با عامه می‌شد که یکی ارث و دیگری طلاق بود. ایشان با اشاره به این نکته که اگر طلاق براساس فقه عامه شکل بگیرد یا ارث براساس نظر عامه تقسیم شود و ما از روی تقیه به چنین معاملاتی با عامه تن بدهیم، در این میان باید به اراده طرف مقابل یا جریان مقابل توجه داشته باشیم، زیرا اگر اراده منحرفان و طاغوتیان از این نحو معاملات ما با عامه این باشد که احکام فقهی امامیه تغییر کند و نابود شود، این نحوه معاملات همان هدم و زوال و تغییر احکام و ضروریات مذهب و دین است که انجام فعل از روی تقیه را حرام می‌کند: «کمالو أراد المنحرفون الطغاة تغییر احکام الإرث و الطلاق و الصلاة و الحج و غيرها من أصول الأحکام، فضلاً عن أصول الدین أو المذهب، فإنّ التقية فی مثلها غیر جائزة.»^۱

۲. حرمت اعانه سلطان ظالم، قبول جایزه از سلطان جائر و قبول ولایت از سلطان جائر

مقدمه

قبل از آغاز این بحث باید به دو نکته پرداخت:

نکته اول: مقصود از شخص جائر و ظالم

باید مشخص کرد که در عناوین فوق، مراد از سلطان جائر و یا ظالم چه کسی است؟ در نگاه اول، لفظ «یک سلطان جائر» و «یک شخص ظالم» اطلاق دارد و از این جهت مختص به اهل سنت نیست و شامل شیعه نیز شده و مشرک و کافر را هم شامل می‌شود.

به عنوان مثال، مرحوم آیت الله اراکی در بحث معونه ظالم می‌فرماید که از اطلاق استعمال لفظ ظالم در روایات به دست می‌آوریم که مراد مطلق ظالم است، زیرا در

روایات، عنوان ظالم به چیزی قید نخورده است. در این صورت باید دید که مراد از مطلق ظالم چیست. ایشان می‌گویند ظالم به صورت مطلق به فردی اطلاق می‌شود که غیر از تعدی و ظلم و بدی به دیگران کار دیگری نکند و اگر کار خوبی نیز از او سر می‌زند به قدری نادر است که ناچیز انگاشته می‌شود و از باب «النادرُ کالمعدوم» دانسته می‌شود.

ایشان برای ادعای خود مثالی از استعمالات عرفی بیان می‌کنند و می‌گویند اگر فردی همیشه نجار باشد و غیر از آن کار دیگری بلد نباشد، به او به صورت مطلق نجار می‌گویند، ولی اگر کسی گاهی نجاری کند و گاهی نیز خیاطی کند، به او به صورت مطلق نجار نخواهند گفت، زیرا کار دیگری هم دارد. بنابراین، عنوان مطلق ظالم به کسی اطلاق می‌شود که محض در ظلم به دیگران شده باشد و ظلم و تعدی به مردم تبدیل به عادت و سجیه او شده باشد:

«فيكون المراد بالظلمة في العنوان نفس الأشخاص الذين يصح إطلاق اسم الظالم عليهم بقولٍ مطلقٍ بواسطة تمحّض أعمالهم الخارجية بالنسبة إلى الغير في التعدي والإضرار واستمرار ذلك فيهم وعدم صدور إحسانٍ منهم إلى الغير في وقتٍ من الأوقات أو في نادرٍ ملحقٍ بالمعدوم حتى تصير الإساءة إلى الغير خلقاً وحرقةً له بقولٍ مطلقٍ كما يصح إطلاق النجار عند انحصار الصنعة في النجارة وأما مع النجارة والخياطة فلا يصدق أنه نجارٌ بقولٍ مطلقٍ أو خياطٌ كذلك وهكذا إذا انقسمت أعمال الإنسان المتعدية إلى الغير إلى قسمين من الإساءة والإحسان وكان القسمان مستمرين لا يصدق عليه الظالم بقولٍ مطلقٍ، كما لا يصدق المحسن كذلك والحاصل المستفاد من الأخبار أنّ من كان شيمته وعادته الإساءة إلى الناس والظلم بهم.»^۱

پس با توجه به این نکته، احتمال دارد که مراد از لفظ ظالم و یا سلطان، مطلق ظالم و سلطان باشد و این درحالی است که موضوع ما در این تحقیق درباره تعامل با اهل سنت است. لذا اشکالی به این بخش از تحقیق وارد خواهد بود.

اشکال

ایرادی که به مطرح کردن این عناوین فقهی در چنین تحقیقی وارد است عبارت است از اینکه ما در فقه موارد وجوب و حرمت فراوانی داریم که عنوان اهل سنت در آنها مدخلیتی ندارد و این عدم مدخلیت، خود مانع از مطرح کردن آن مباحث ذیل عنوان این تحقیق است، زیرا عنوان این تحقیق تعامل با اهل سنت است.

برای مثال، ما در فقه، بیع ربوی را حرام می دانیم و این یک حکم مطلق است و شامل بیع ربوی با اهل سنت و شیعه هم می شود، بنابراین بیع ربوی با اهل سنت حرام است. اما اینکه طرف معامله اهل سنت باشد مدخلیتی در تشریح حکم ندارد، فلذا مطرح کردن حرمت بیع ربوی با اهل سنت در این تحقیق درست نیست.

به عبارت دیگر، موضوع حکم یک مفهوم کلی است که مصادیق مختلفی را شامل می شود که یکی از آن مصادیق این است که طرف معامله از اهل سنت باشد. بنابراین، اهل سنت بودن در اینجا به منزله جنس و فصل و یا اجزای رئیسی مفهوم حکم ما نیست، بلکه یکی از مصادیق آن مفهوم کلی است و صرف مصداق از مفهوم کلی موضوع حکم بودن باعث نمی شود که ما آن حکم را ذیل عنوان موضوع تحقیق خود مطرح کنیم.

در مانحن فیه نیز چنین است، یعنی حرمت معامله با سلطان جائر یا اعانه به ظالم یا قبول جایزه سلطان یا قبول خراج و مقاسمه سلطان جائر و معامله کردن و قبول هبه این اموال، همگی یک عنوان مطلق هستند و شامل سلطان جائر اعم از شیعه، سنی و مُشْرک می شوند. در نتیجه عنوان «اهل سنت» مدخلیتی در حکم حرمت ندارد، پس این مسائل فقهی و عناوین مطروحه در کتب فقهی ربطی به موضوع تحقیق پیش رو ندارد.

پاسخ به اشکال

لفظ سلطان در روایات این ابواب منصرف است به یک سلطان مشخص که مورد سؤال راوی بوده است، یعنی «الف و لام» لفظ «السلطان» برای عهد است و در عهد ائمه که عهد صدور روایت است، سلطان ها همه از مخالفان و عامه بوده اند و سلطان

شیعه در عهد صدور روایت نبوده است تا بخواهد مورد سؤال راوی باشد. به عبارت دیگر، روایاتی که در مورد تعامل با سلطان است، چه در باب اخذ مقاسمه و خراج و چه در باب اخذ جئزه از سلطان و باقی موارد، همه به نحو قضیه خارجیّه است نه قضیه حقیقیّه.

بلکه در برخی موارد می‌توان گفت که عنوان «سلطان» یک عنوان مشیر است، زیرا اهل سنت خود را در برخی امور مالی مستحق می‌دانستند و معامله ما با آن‌ها و با آن اموال به حسب قاعدهٔ اولی محل اشکال است، زیرا آن‌ها در واقع مالک خراج و مقاسمه نبوده‌اند اما با همان اموال با ما معامله می‌کنند و به خاطر همین مشکل، شیعیان از ائمه در این باره سؤال کرده‌اند که آیا معامله با آن‌ها از طرف امام اجازه داده می‌شود یا غیرمجاز خواهد بود. بنابراین، عنوان سلطان یک عنوان مشیر است برای کسی که عامی است و به ناحق خود را در مالی مستحق می‌داند و خود سلطان بودن مدخلیتی در ماهیت موضوع این حکم ندارد تا بخواهد اطلاق داشته باشد.

مرحوم شهید ثانی نیز لفظ سلطان جائز را منصرف به اهل سنت می‌داند و گرچه اطلاق آن لفظ به غیرعامه را محتمل می‌داند اما در نهایت حکم معامله با سلطان جائز را مختص به اهل سنت می‌داند: «و الظاهر أنّ الحكم مختصّ بالجائر المخالف للحق، نظراً إلى معتقده من استحقاقه ذلك عندهم، فلو كان مؤمناً لم يحل أخذ ما يأخذه منهما، لاعترافه بكونه ظالماً فيه و إنّما المرجع حينئذ إلى رأي حاكمهم الشرعي، مع احتمال الجواز مطلقاً، نظراً إلى إطلاق النص و الفتوى و وجه التقييد أصالة المنع إلا ما أخرجه الدليل و تناوله للمخالف متحقق و المسئول عنه للأئمة عليهم السلام إنّما كان مخالفاً للحق، فيبقى الباقي وإن وجد مطلق فالقرائن دالة على إرادة المخالف منه، التفاتاً إلى الواقع أو الغالب.»^۱

ایشان مطلق بودن لفظ «سلطان» را در روایات قبول نمی‌کنند، چراکه استعمال این لفظ در روایات در مورد حاکم سنی محقق شده است و سؤالی که از اهل بیت شده

۱. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ج ۳، ص ۱۴۴.

است در مورد سلطان سنی مذهب بوده و از طرف دیگر، غالباً در سلطنت‌هایی که در جهان اسلام تحقق یافته، سلاطین سنی مذهب بوده‌اند نه شیعه، پس اگر خود لفظ سلطان به تنهایی اطلاق داشته باشد و شامل سنی و شیعه و دیگر فرق و نحل بشود هم قرائنی که ذکر شد مانع از این اطلاق شده و لفظ سلطان را منصرف به حاکم سنی مذهب می‌کند.

پس مراد از سلطان جائر یا ظالم در همه این ابواب یک حاکم و سلطان سنی مذهب است. همچنین مرحوم امام خمینی نیز در بحث جوائز سلطان به این نکته اشاره می‌کنند که نمی‌شود از «جائر» مطلق ظالم را استفاده کرد و این عنوان مختص به سلطان جائر است با همان خصوصیات سلطان جائر در زمان صدور روایت که از اهل سنت بوده‌اند: «و ما یمكن أن یقال باستثنائه منها نصّاً و فتویّ هو نحو جوائز السلطان الجائر و عمّاله و إلحاق مطلق الظالم به کالسارق أو مطلق من لم یتورّع عن الحرام أو مطلق المال المخلوط به محلّ إشکال و کلام»^۱

حتی در مورد عنوان «ظلمه» یا عنوان «ظالم» نیز با توجه به قرائنی می‌توان پی به این نکته برد که مراد مطلق ظلمه نیست، بلکه برخی از آن روایات قصد بیان حکم معونه شدن برای حاکمان ظالم مشخصی را دارد. برای مثال، در بسیاری از روایات حرمت معونه ظالم، بحث تسوید در دیوان ظلمه بیان شده است که این نکته (یعنی نوشته شدن نام افراد در دفتر حاکمان) عموماً مخصوص حکام و سلاطین است و به این معنا است که مراد از ظلمه دست‌کم در این طایفه از روایات، حکام و سلاطین بوده‌اند نه مطلقاً هر ظلمه‌ای.

نکته دوم: نسبت «مخالف» و «ناصب»

وقتی موارد تعامل با اهل سنت را در ادله بررسی می‌کنیم، با تعابیری مثل «مخالف» یا «مستضعف» و یا ضمیر جمع غایب «هم» از اهل سنت یاد می‌شود. سؤالی که اینجا

۱. خمینی، مکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۳۶۶.

به ذهن می‌آید این است که آیا همه این عناوین شامل همه اقشار اهل سنت می‌شوند؟ و آیا دایره شمول اهل سنت تا همه فرقه‌های غیر شیعه اثنی عشری توسعه می‌یابد؟ یا آیا عنوان «مخالف» شامل ناصبی‌ها هم می‌شود؟ اگر تعریفی که از ناصبی می‌دهیم دایره شمولش اکثر اهل سنت را و برخی از فرق شیعه غیر اثنی عشری را بگیرد، در این صورت بسیاری از معاملات با آن‌ها حرام خواهد بود، زیرا ناصبی‌ها مانند کافران و بلکه بدتر از آن‌ها هستند و این از مشهورات فقهی است.

در پاسخ به این سؤالات چند نظر مختلف در فقه مطرح شده است. اگر بخواهیم یک دسته بندی تقریبی از نظرات مختلف در این باره بدهیم، می‌توانیم نظرات را به یک اعتبار، دو دسته کنیم: دسته اول کسانی که قائل به ناصبی بودن اکثر عامه هستند و طبق این نظر، بالتبع اکثر معاملات با اهل سنت غیر جایز و حرام خواهد بود و دسته دوم کسانی که قائل به ناصبی بودن اکثر عامه نیستند و عموم اهل سنت را از ناصبی‌ها نمی‌دانند. طبق این نظر بسیاری از معاملات با اهل سنت جایز خواهد بود.

دیدگاه اول

محدث بحرانی

به عنوان نمونه از دسته اول، می‌توان از مرحوم محدث بحرانی، صاحب کتاب گران سنگ «الحدائق الناضره»، نام برد. ایشان درباره این موضوع کتابی مستقل و مفصل به نام «الشهاب الثاقب فی بیان معنی الناصب» تألیف کرده‌اند و البته در کتاب فقهی سترگ خود، «الحدائق الناضره» نیز، در مقاطع مختلف و به مناسبت به موضوع ناصبی‌ها پرداخته‌اند. البته ایشان در کتاب «الشهاب الثاقب» به صورت تفصیلی نظر خود را بیان کرده و نظرات مخالف را رد کرده و برای نظر خود به روایات استناد کرده و در سند و دلالت روایات طرف مقابل خدشه وارد کرده‌اند و در کتاب «الحدائق الناضره» هم بارها به این کتاب ارجاع داده‌اند.

ایشان روایات فراوانی برای اثبات مدعای خود می‌آوردند که آخرین آن‌ها این روایت است: «و ما رواه في الكافي و التّهذيب عن عبد الله بن سنان في الصحيح قال:

سَأَلْتُ أَبَاعِبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ النَّاصِبِ الَّذِي قَدْ عُرِفَ نَصْبُهُ وَ عَدَاوَتُهُ، هَلْ نُزَوِّجُهُ الْمُؤْمِنَةَ وَ هُوَ قَادِرٌ عَلَى رَدِّهِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ بِرَدِّهِ؟ قَالَ: لَا يُزَوِّجُ الْمُؤْمِنُ النَّاصِبَةَ وَ لَا يُتَزَوَّجُ النَّاصِبُ الْمُؤْمِنَةَ وَ لَا يُتَزَوَّجُ الْمُسْتَضْعَفُ الْمُؤْمِنَةَ.^۱؛ عبدالله بن سنان گفت از امام صادق (علیه السلام) درباره کسی که ناصبی بودن و عداوتش شناخته شده بود سؤال کردم آیا دختران شیعه را به ازدواج چنین فردی در بیاوریم در حالی که خانواده دختر قدرت بر رد آن شخص را دارند و آن ناصبی علت رد کردن آن‌ها را نخواهد فهمید؟ امام (علیه السلام) فرمودند مرد شیعه با زن ناصبی ازدواج نکند، زن شیعه با مرد ناصبی ازدواج نکند و زن شیعه با عامی مستضعف هم ازدواج نکند.

تلقی مرحوم بحرانی از این روایت این است که چون سؤال در مورد ناصبی‌ها بوده است و امام در مقام بیان است و علاوه بر بیان حکم ازدواج با ناصبی‌ها، حکم ازدواج شقّ دیگری از اهل سنت را می‌آورد (ازدواج زن مؤمن با مستضعف)، لذا از نظر مرحوم صاحب حدائق، این بیان امام نشان از آن دارد که مخالفین یا ناصبی هستند یا مستضعف و ما چیزی به نام مخالف غیرمستضعف مسلمان نداریم و هر مخالف غیرمستضعفی حتماً ناصبی است.

ایشان قائل است که از روایات فراوانی که در این باره داریم و به حدّ تواتر معنوی رسیده است درمی‌یابیم که «ناصبی» عبارت است از مخالف غیرمستضعف و روایاتی که معنای «نصب» را تقدیم جبت و طاغوت بر اهل بیت می‌دانند یا بغض نسبت به اهل بیت و شیعیان اهل بیت را ملاک نصب می‌دانند، همه با این روایت آخر تلازم دارند. زیرا کسی که جبت و طاغوت را مقدم می‌دارد لازمه این اعتقادش بغض نسبت به اهل بیت و شیعیان اهل بیت است و هر مخالفی که مستضعف نیست و چنین اعتقادی دارد، ناصبی خواهد بود:

«إلى غير ذلك من الأخبار البالغة حدّ التواتر المعنوي و المفهوم من الأخبار أنّ الناصبَ حيثما يطلق إنّما يراد به المخالف الغيرالمستضعف كما أشرنا إليه في ذيل

۱. بحرانی، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۴، ص ۵۹.

روایات زرارة، لأن بعضاً ورد بأنه عبارة عن المقدم للجبوت و الطاغوت و بعضاً آخر ورد بأنه المُبغض للشیعة من حیث التشیع و المعنیان متلازمان كما هو المؤید بالوجدان.»^۱

مرحوم بحرانی در ادامه به قول فقهای متأخر اشاره می‌کند و می‌گویند اینکه فقهای متأخر ما معنای نصب را اخص از معنای مخالف دانسته‌اند و نصب را مقید به بغض نسبت به اهل بیت یا اعلان و اظهار بغض نسبت به اهل بیت کرده‌اند خلاف روایات است، زیرا به مجرد تقدیم جبت و طاغوت بر ولایت اهل بیت، بغض آن‌ها نسبت به اهل بیت محقق می‌گردد. به عبارت دیگر، مرحوم صاحب حدائق، برخلاف شهید ثانی و بسیاری دیگر از فقها، ناصب را اخص از مخالف نمی‌دانند، بلکه ناصب را مساوی مخالف می‌دانند و مستضعف را قسمی در عدل مخالف می‌شمارند که احکام خاص خود را دارد.

ایشان برای این مطلب روایات دیگری به عنوان شاهد می‌آورند و بخشی از عبارت شهید ثانی در کتاب «روض الجنان» را به عنوان مؤید قول خود نقل می‌کنند: «و أصحابنا المتأخرون الحاکمون بإسلام المخالفین جعلوا الناصب هو المبغض لأهل البيت عليهم السلام أو المعلن ببغضهم فجعلوه أخص من المخالف، و الحق أنّ المستفاد من الأخبار هو حصول البغض لهم عليهم السلام من جمیع المخالفین، فإنّ مجرد التقديم عليهم في الإمامة بغض لهم كما اعترف به شيخنا الشهيد الثاني الحاکم بإسلامهم هنا في كتاب روض الجنان. قال الشهيد في باب «السور» من الكتاب المذكور ص ۱۵۷ و نعم ما قال حيث ذكر المصنف سور الكافر و الناصب ما هذا لفظه: «و المراد به من نصب العداوة لأهل البيت عليهم السلام أو لأحدهم» الى أن قال: «و روی الصدوق بن بابويه عن عبدالله بن مسكان عن الصادق عليه السلام قال: ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت لأنك لا تجد رجلاً يقول أنا أبغض محمداً و آل محمد و يتظاهر به ولكن الناصب من نصب لكم و هو يعلم أنكم تتولوننا و أنكم من شيعتنا. و في بعض الاخبار كل من قدم الجبت و الطاغوت فهو ناصب و اختاره

بعض الأصحاب إذ لا عداوةَ أعظم ممّن قدّم المنحط عن مراتب الكمال و يفضل المنخرط في سلك الأغبياء و الجهّال على من تسنم أوج الجلال حتى شك في أنه الله المتعال. انتهى.» مضافاً إلى استفاضة الأخبار بثبوت البعض لهم كما نقلناه في كتابنا المتقدّم ذكره.^۱

ترجمه: اصحاب متأخر امامیه که قائل به اسلام مخالفین شده‌اند ناصب را مُبغض اهل بیت یا کسی که اعلان‌کنندهٔ بغضش به اهل بیت است دانسته‌اند. بنابراین، ناصب را اخص از مخالف دانسته‌اند، درحالی‌که حق این است که آنچه مستفاد از روایات است عبارت است از اینکه بغض اهل بیت برای جمیع مخالفین حاصل شده است، چراکه به مجرد تقدیم خلفا بر اهل بیت در مسئلهٔ امامت، بغض حاصل می‌شود و این مطلبی است که خود شهید ثانی که از قائلان به اسلام مخالفین است در کتاب «روض الجنان» به آن اعتراف کرده است. شیخ شهید در آن کتاب و ضمن بحث «سُور کافر و ناصب» گفته است که مراد از «نصب» عداوت با اهل بیت یا عداوت با یکی از اهل بیت است، ولی آنچه از روایات به دست می‌آید این است که هرکس به شیعیان بغض و عداوت داشته باشد ناصب است و در برخی دیگر از روایات چنین آمده است که مجرد تقدیم جبت و طاغوت بر اهل بیت معیار نصب خواهد بود و برخی از بزرگان نیز در تأیید این مطلب گفته‌اند بزرگ‌ترین عداوت این است که یک انسان دور از کمال را بر یک انسان صاحب جلال مقدم کنیم.

مرحوم صاحب حدائق در ادامه از این کلام مرحوم شهید ثانی در کتاب «روض الجنان» استفاده کرده و نظر شهید ثانی در کتاب دیگرش یعنی «مسالك الافهام» را رد می‌کنند و می‌فرمایند از کلام شهید ثانی در «روض الجنان» ضعف کلام ایشان در «مسالك» ظاهر می‌شود زیرا اعلان عداوت شرط ناصبی بودن نیست و علت صدور این کلام باطل از علما عدم تعمق در اخبار است:

«بذلك يظهر لك ضعفُ قوله في المسالك بعد الخلاف في أنّ الناصب هل هو المُعلن بعداوة أهل البيت عليهم السلام أو لا يشترط الإعلان؟ و على التقديرين فهذا أمرٌ عزيزٌ في المسلمين الآن لا يكاد يتفق إلا نادراً، فلا تغتر بمن يتوهم خلاف ذلك، انتهى كلامه. فإنّه كلامٌ باطلٌ لا يلتفت إليه و عاطل لا يعرج عليه و إنما نشأ من عدم التعمق في الأخبار و ملاحظتها بعين الاعتبار و ذيل البحث في المقام واسعٌ و من أراد الاستقصاء في ذلك فليرجع إلى كتابنا المذكور و إلى كتاب الأنوار الخيرية و الأعمار الدرية في أجوبة المسائل الأحمدية، بذلك يظهر لك ما في كلامه في المسالك من المجازفة حيث نقل بعض الروايات الضعيفة السند و ردها بذلك.»^۱

مرحوم خواجه جویی

از دیگر فقهای که در این دسته جای می‌گیرند مرحوم خواجه جویی خاتون آبادی است که در یکی از رسائل فقهی خود که درباره مسئله ازدواج با مخالفین است، فرقی مختلف شیعی را نام می‌برد:

«الشيعة على سبعة أقسام: «زيدية» و هم القائلون بإمامة عليّ الى زين العابدين عليهم السلام و ابنه زيد؛ و «كيسانية» و هم القائلون بإمامة أربعة، علي و الحسن و الحسين عليهم السلام و محمد ابن حنفية؛ و «فطحية» و هم القائلون بإمامة سبعة من عليّ الى الصادق عليهم السلام و ابنه الأفضح؛ و «ناووسية» و هم القائلون بإمامة ستة من عليّ الى الصادق عليهم السلام؛ و «واقفية» و هم القائلون بإمامة سبعة من عليّ الى الكاظم عليهم السلام؛ و «اسماعيلية» و هم القائلون بإمامة سبعة من عليّ الى جعفر عليهم السلام و ابنه إسماعيل و «اثنا عشرية» و هم القائلون بإمامة اثنا عشر من عليّ الى المهدي محمد بن الحسن صاحب العصر و الزمان و قاطع البرهان عليهم صلوات الله الملك المنان.»^۲

۱. همان، ص ۶۱.

۲. خواجه جویی خاتون آبادی، الرسائل الفقهية، ج ۲، ص ۱۱۴.

مرحوم خواجه‌جویی پس از نام بردن فرقه‌های مختلف شیعه، حکم همه فرقه‌های شیعه که ماعدا فرقه اثناعشریه هستند را اینگونه می‌دهد که همه فرقه‌های شیعه نیز مانند همه مخالفین ناصبی هستند و بلکه بدتر از ناصبی‌ها هستند: «و لایحوز تزویج المؤمنة بواحد من هؤلاء الفرق سوی الإمامیة الاثناعشریة لأن من عداهم کفار مشرکون زنادقة شر من النصاب، كما دلّت علیه روایات.»^۱

ایشان در ادامه روایاتی را در تأیید نظر خودشان می‌آورند و در پایان می‌گویند که روایات در این باره بیش از آن است که بخواهد برشمرده شود: «منها: ما رواه الکشي في كتاب الرجال في ترجمة الواقفية بإسناده إلى عمر بن یزید، قال: دخلت علی أبي عبدالله (عليه السلام) فحدّثني في فضائل الشيعة ملياً. ثم قال: إن من الشيعة بعدنا من هم شر من النصاب، قلت: جعلت فداك، أليس ينتحلون حَبکم و يتولّونکم و يبرؤون من عدوّکم؟ قال: نعم، قلت: جعلت فداك، يتن لنا عرفهم، فعلننا منهم. قال: كلاً يا عمر، ما أنت منهم، إنما هم قوم يفتنون بزید و يفتنون بموسی.»^۲

ترجمه روایت: امام صادق (علیه‌السلام) فرمودند بعد از من، کسانی از شیعیان خواهند بود که بدتر از ناصبی‌ها هستند. روای گفت جانم به فدای شما، آیا به شما محبت دارند و از دشمنان شما برائت می‌جویند؟ امام فرمودند: بله. راوی پرسید: فدایتان گردم، برای ما روشن کنید تا آن‌ها را بشناسیم، شاید خود ما از آن‌ها شویم. امام فرمودند: هرگز تو از آن‌ها نیستی، آن‌ها قومی هستند که به نام زید و موسی فتنه می‌کنند.

«و منها ما رواه بإسناده إلى الرضا (عليه السلام) أنه قال: الواقفة حمير الشيعة، ثم تلا «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْإِنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» و كانت الزيدية و الواقفية و النصاب عنده (عليه السلام) بمنزلة واحدة.»^۳ امام رضا فرمودند: واقفی‌ها الاغ شیعیان هستند سپس آن آیه شریفه را قرائت فرمودند. راوی می‌گوید زیدیه و واقفیه و ناصبی‌ها نزد امام یکسان بودند.

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

«و الاخبار في ذلك أكثر من أن تحصى و يكفي فيه قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فيهم عليهم السلام: من أنكر واحداً منهم فقد أنكرني.»^۱ اخبار در این باره بیش از آن است که در شمارش آید و درباره این موضوع همین روایت از رسول الله کفایت می‌کند که فرمودند: «هرکس یک نفر از اهل بیت را انکار کند به تحقیق مرا انکار کرده است.»

دیدگاه دوم

اما دستۀ دوم از علما که اکثریت علما هستند قائل به ناصبی بودن همه مخالفین نیستند، از جمله:

شیخ صدوق

مرحوم صدوق در «من لایحضره الفقیه»، روایتی از پیامبر اعظم می‌آورد که در آن روایت، حضرت پیامبر می‌فرماید دو صنف از امت من ناصبی از اسلام نبرده‌اند: یکی ناصبی که با اهل بیت من دشمنی و ستیز دارد و دیگری کسی که اهل غلو در دین باشد: «و قَالَ النَّبِيُّ صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَا نَصِيبَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ: النَّاصِبُ لِأَهْلِ بَيْتِي حَرْباً وَ غَالٍ فِي الدِّينِ مَارِقٌ مِنْهُ»^۲

مرحوم صدوق پس از این روایت می‌فرماید کسی که لعن امیرالمؤمنین را حلال می‌شمرد و به قصد کشتن مسلمین بر علیه مسلمین خروج می‌کند، ازدواج با چنین افرادی حرام است، زیرا ازدواج زن و مرد مؤمن با چنین انسان‌هایی مصداق القای در هلاکت است که صریحاً در قرآن حرام شمرده شده است: «وَمَنْ اسْتَحَلَّ لَعْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) وَ الْخُرُوجَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَ قَتْلَهُمْ حَرِمَتْ مَنَآكِحُهُ لِأَنَّ فِيهَا الْإِلْقَاءَ بِالْأَيْدِي إِلَى التَّهْلُكَةِ.»^۳

۱. همان.

۲. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۰۸.

۳. همان.

سپس مرحوم صدوق می‌فرماید این درحالی است که جاهلان می‌پندارند که هر مخالفی ناصبی است، ولی چنین نیست: «وَالْجَهَّالُ يَتَوَهَّمُونَ أَنَّ كُلَّ مُخَالِفٍ نَاصِبٌ وَ لَيْسَ كَذَلِكَ.»^۱

صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر نیز می‌فرمایند نصب ناصبی به دو صورت می‌تواند ثابت شود: الف. تقدیم خلفای دیگر بر ائمه (تقدیم خلفای ثلاث بر امیرالمؤمنین و باقی خلفا به امام هر عصر) ب. دشمنی با شیعیان اهل بیت (علیهم السلام): «تحقق النصب بمعنی العداوة بأحد أمرین: تقدیم الحبت و الطاغوت، أو العداوة و البغض لشیعة آل محمد صلوات الله علیهم.»^۲

ایشان روایاتی برای هر دو نشانه می‌آوردند ولی درنهایت می‌فرمایند که صرف نظر از ایراد سندی آن روایات، می‌شود گفت که این دو نشانه برای اثبات ناصبی بودن کافی است و درنتیجه اکثریت اهل سنت ناصبی خواهند شد، لکن سیره ائمه (علیهم السلام) مبنی بر مخالطه و آمیختگی با اهل سنت، خلاف ناصبی بودن اکثر اهل سنت است: «وإن كان يمكن الاكتفاء بهما في إثباته وإن لم يصلح سندهما لاندراجة في الظن بالموضوع، إلا أن السيرة القاطعة في سائر الأعصار و الأمصار على مساورتهم و مخالطتهم مع غلبة تحقّق ذلك - النصب - في أغلبهم تُنافيه، كغيرها من الأدلة السابقة على طهارتهم.»^۳

شهید ثانی

مرحوم شهید ثانی در کتاب «مسالك»، دراین باره روایتی از عبدالله بن سنان ذکر می‌کنند که در این روایت از امام صادق (علیه السلام) درباره کسی که صرفاً مسلمان باشد (و مؤمن نباشد)، سؤال می‌شود که آیا منکاحه و موارثه با او جایز خواهد بود و

۱. همان.

۲. نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۶، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۶۶.

آیا خونس محترم است؟ امام پاسخ می دهند که به صرف اظهار اسلام، هم خون فرد محترم می شود و هم مناکحه با او جایز است: «و روی عبدالله بن سنان في الصحيح قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام بِمَ يَكُونُ الرَّجُلُ مُسْلِمًا تَحَلَّ مَنَاحِثَهُ وَ مَوَارِثَهُ وَ بِمَ يَحْرَمُ دَمُهُ؟ فَقَالَ: يَحْرَمُ دَمُهُ بِالْإِسْلَامِ إِذَا أَظْهَرَ وَ تَحَلَّ مَنَاحِثَهُ وَ مَوَارِثَهُ.»^۱

مرحوم شهید این روایت را صحیح‌السند می دانند و دلالتش را روشن می پندارند و مانند صاحب شرایع، صرف اسلام آوردن را در جواز تعاملاتی مانند ازدواج و ارث کافی دانسته و این قول را دارای قوت می داند ولی در پایان می گویند بهتر است در امر فُروج، مؤمنات احتیاطاً از زوج عامه تجنّب داشته باشند: «و هو أصح ما في الباب سنداً و أظهر دلالةً. فقد ظهر بذلك قوة ما اختاره المصنف (صاحب شرائع) و إن كان الاحتياط في الفروج أولى.»^۲

البته مرحوم صاحب شرایع می فرمایند که گرچه در این گونه تعاملات ایمان (شیعه بودن) شرط نیست و صرفاً اسلام (گفتن شهادتین) کافی است، لکن اگر طرف معامله ناصبی ای بود که دشمنی اش با اهل بیت را اعلان می کرد، چون چنین فردی از اسلام هم خارج می شود، معاملاتی مانند نکاح و... با چنین فردی جایز نخواهد بود: «نعم، لا يصحّ نكاح الناصب المعلن بعداوة أهل البيت عليهم الصلاة و السلام، لارتكابه ما يعلم بطلانه من دين الإسلام.»^۳

شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند همه فقها می گویند شکی در نجاست - کافر - ناصب نیست: «و علی کلّ تقدیر، فالظاهر أنه لا إشكال في نجاسة الناصب مطلقاً كما هو المعروف، بل المجمع عليه في الحدائق، كما عن كتاب الأنوار للسيد الفاضل المحدث الجزائري و عن جامع المقاصد: أنه لا كلام فيه. و في شرح المفاتيح: الظاهر أنها غير خلافية.»^۴

۱. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۴۰۳.

۲. همان.

۳. محقق حلّی، شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۲۴۳.

۴. انصاری، کتاب الطهارة، ص ۱۴۴.

مرحوم شیخ این نجاست را با یک دلیل دیگر ثابت می‌کنند. ایشان می‌فرمایند از اینکه در منع از ازدواج با ناصب در روایات، به کافر بودن ناصب تعلیل شده است پی به نجاست ناصب هم می‌بریم: «و بدلّ علیه مضافاً إلی ما ورد فی عدم جواز المناکحة الناصب معللاً بأنه کافر.»^۱

اما می‌فرمایند که این کفر درمقابل ایمان (تشیّع) نیست بلکه درمقابل اسلام است. یعنی مرحوم شیخ مرزی بین کافر بودن ناصبی و مسلمان بودن غیرشیعیان قائل می‌شوند و هر غیرشیعه‌ای را داخل در دایره کفر و نصب نمی‌دانند: «و المراد به مقابل الإسلام لا الإیمان؛ إذ الإسلام موجبٌ لجواز المناکحة.»^۲

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند که اصل اشکال از این سؤال نشأت می‌گیرد که معنای ناصب چیست و در پاسخ به این سؤال می‌فرمایند که علما درباره ملاک نصب از روایات مختلفی استفاده کرده‌اند. برخی قائل شده‌اند که هرکه دشمن اهل بیت است و تظاهر به این دشمنی می‌کند ناصب است. برخی گفته‌اند هرکه به صورت مطلق جبت و طاغوت را بر ائمه مقدّم بدارد ناصبی است. برخی دیگر مانند محقق حلّی و علامه حلّی در «المعتبر» و «منتهی المطلب» طوری سخن گفته‌اند که گمان می‌رود آن‌کس که دین و مرامش براساس بغض اهل بیت است ناصبی است.

اما مرحوم شیخ می‌فرمایند ملاک نصب، نصب و عداوت با اهل بیت است و نظر صاحب حدائق مبنی بر اینکه نصب به معنای دشمنی با شیعیان هم هست را رد می‌کنند و می‌فرمایند اگر در روایاتی که صاحب حدائق در این باره آورده است خوب تأمل کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که از عداوت با شیعیان نمی‌توان دشمنی با اهل بیت و ناصبی بودن را نتیجه گرفت: «و أنت إذا تأملت عمدة ما ذكره من الأخبار وجدته غير دالّ علی أنّ الناصب للشيعة ناصبٌ لنا أهل البيت عليهم السلام.»^۳

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

ایشان بعد از اشاره به اینکه مرحوم صاحب حدائق همه مخالفین را تحت عنوان ناصبی قرار می‌دهند، می‌فرمایند از نظر ما، عامه بر سه قسم هستند: ناصبی، مستضعف و گروهی مابین ناصبی و مستضعف. از بین این سه قسم، گروهی که کافر هستند و نجس هستند و اکثر معاملات با آن‌ها غیرجایز است فقط ناصبی‌ها هستند و باقی گروه‌ها از اهل سنت شامل حکم ناصبی در عدم تعامل نمی‌شوند: «و بالجملة: فالظاهر أنّ العامة منهم ناصبٌ و منهم مستضعفٌ و منهم الوساطة بينهما، و المحكوم بنجاسته بالأخبار و الإجماع هو الأول، دون الثانيين.»^۱

جمع‌بندی آرای فقها

اگر از مجموع نظرات این دو دسته از علما بخواهیم به یک جمع‌بندی نسبی برسیم، می‌توان چنین گفت که هر دو دسته از فقها برای نظر خود به طایفه‌ای از روایات استناد کرده‌اند که منشأ اختلاف نیز همینجاست. یعنی در این مسئله دو طایفه روایت داریم: روایاتی که می‌گویند همه مخالفین کافر و ناصبی هستند و همه فرق شیعه که غیرائتاعشری هستند کافر و مشرک و از ناصبی بدتر هستند و طایفه دیگری از روایات که می‌گویند همه مخالفین ناصبی نیستند.

حال باید دید که آیا وجهی برای جمع بین این دو طایفه از روایات وجود دارد؟ روایاتی که علمای دسته اول به آن اشاره می‌کردند و از آن نتیجه می‌گرفتند که هر مخالفی ناصبی است و یا هر شیعه غیرائتاعشری ناصبی یا کافر است ناظر به مقام اخروی و جایگاه حقیقی آن‌ها در عذاب آخرت است نه احکام فقهی آن‌ها. این مطلبی است که مرحوم صاحب جواهر نیز به آن اشاره کرده و گفته‌اند که «نصب» از لحاظ لغوی یعنی «عداوت» و معنای روشنی دارد و به صرف تقدیم خلیفه‌ای بر امامی عداوت حاصل نمی‌شود، پس استعمال لفظ نصب درباره همه مخالفین و غیرائتاعشریه از جهت باطن آن افراد و جایگاه اخروی آن‌هاست که مساوی جایگاه

کفار و ناصبین است، نه اینکه همه افرادی که غیرائتاعشری هستند در احکام فقهی دنیایی خود ملحق به کفار و ناصبین شوند:

«مع أنا لم نعرف له^۱ شاهداً أصلاً عدا الخبر المتقدم المغضي عن سنده (خبر: مستطرفات السرائر من كتاب مسائل الرجال لمولانا أبي الحسن علي بن محمد الهادي في جملة مسائل محمد بن علي بن عيسى، قال: كتبت إليه أسأله عن الناصب هل احتاج في امتحانه إلى أكثر من تقديمه الجبت و الطاغوت و اعتقاده بإمامتهما، فرجع الجواب: من كان على هذا فهو ناصب) و المحتمل لإزادة تنزيهه منزلته بالنسبة للعذاب و غيره من أحكام الكفار نحو ما تقدم فيما ورد بكفره.»^۲

پس روایات دسته اول ناظر به احکام اخروی و جایگاه حقیقی غیرشیعیان است، اما روایات فراوان دسته دوم ناظر به احکام دنیوی و فقهی آن هاست که برای نمونه یکی از آن روایات را در زیر می آوریم:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ أَ هُمَا مُخْتَلِفَانِ، فَقَالَ: إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ. فَقُلْتُ: فَصَفَّهُمَا لِي. فَقَالَ: الْإِسْلَامُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ التَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ بِهِ حُقِّقَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاجِحُ وَ الْمَوَارِيثُ وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ وَ الْإِيمَانُ الْهُدَى وَ مَا يَثْبُتُ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الْإِسْلَامِ وَ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ وَ الْإِيمَانُ أَرْفَعُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِدَرَجَةٍ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ فِي الظَّاهِرِ وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فِي الْبَاطِنِ وَ إِنِ اجْتَمَعَا فِي الْقَوْلِ وَ الصِّفَةِ.»^۳

ترجمه: سماعه به امام صادق (عليه السلام) گفت مرا آگاه کنید که آیا ایمان و اسلام متفاوت هستند؟ امام فرمودند: ایمان شامل اسلام می شود اما اسلام شامل ایمان نمی شود. سماعه گفت: برایم توضیح دهید. امام فرمودند: اسلام همان شهادتین

۱. برای کفر همه مخالفان

۲. نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۶، ص ۶۵.

۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۵.

است که به واسطه آن خون محترم می‌شود، نکاح جاری می‌شود، ارث داده می‌شود و عموم مردم بر ظاهر همین اسلام هستند. اما ایمان هدایت است و هرآنچه از ظاهر عمل به اسلام در قلب ثبت می‌شود ایمان است. ایمان بلندمرتبه‌تر از اسلام است. ایمان در ظاهر شامل اسلام است ولی اسلام در باطن شامل ایمان نمی‌شود، اگرچه این دو در گفتار و صفات مترادف استعمال می‌شوند.

الف) قبول جایزه

مرحوم شیخ انصاری در مسئله قبول جوایز سلطان و عمال سلطان چه به صورت عوض و چه به صورت مجانی چهار صورت بیان می‌کنند: «المسألة الثانية جوایز السلطان و عماله، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً، لا يخلو عن أحوال: لأنه إما أن لا يعلم أن في جملة أموال هذا الظالم مال محرّم يصلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال، وإما أن يعلم. و على الثاني: فإما أن لا يعلم أن ذلك المحرّم أو شيئاً منه هو داخل في المأخوذ، وإما أن يعلم ذلك. و على الثاني: فإما أن يعلم تفصيلاً، وإما أن يعلم إجمالاً، فالصّور أربع.»^۱

بنابر نظر شیخ، مال مأخوذ از سلطان و عمالش چهار صورت دارد:

صورت اول: یا فرد نمی‌داند که در اموال سلطان، مال حرام هست یا نه.

صورت دوم: یا می‌داند که در اموال سلطان مال حرام هست اما نمی‌داند که این جایزه از آن اموال حرام است یا خیر. این صورت دوم خود دو حالت دارد:

حالت اول: یا علم او به وجود مال حرام در اموال سلطان به نحو شبهه غیر محصوره است.

حالت دوم: یا علم او به وجود مال حرام در اموال سلطان به نحو شبهه محصوره است.

صورت سوم: یا به وجود مال حرام بعینه علم تفصیلی دارد.

صورت چهارم: یا به وجود مال حرام در جایزه علم اجمالی دارد.

ایشان از بین صور و حالات فوق، حالت دوم از صورت دوم را از مواردی می‌دانند

که در آن، اخذ جایزه سلطان، چه عوضاً و چه مجاناً حرام و غیرجایز است. زیرا علم اجمالی حرمت را برای ما منجز می‌کند و این مطلب از ظاهر کلام جماعتی از فقها برمی‌آید و شهید ثانی در «مسالك» به آن تصریح کرده است: «و إن كانت الشبهة محصورة بحيث تقتضي قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع لقابلية تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالاً، فظاهر جماعة المصريح به في المسالك و غيره الحل و عدم لحوق حكم الشبهة المحصورة هنا.»^۱

مرحوم شیخ در ادامه، ادله مخالفان حرمت (اصالة الحلیة) در این حالت را ذکر کرده و آن ادله را به اقتضای حکومت قاعده احتیاط در موارد شبهه محصوره رد می‌کنند: «أقول: ليس في أخبار الباب ما يكون حاكماً على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة، بل هي مطلقة أقصاها كونها من قبيل قولهم عليهم السلام: «كُل شيء لك حلال» أو «كُل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» و قد تقرّر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك...»^۲

ایشان از بین صورت‌های چهارگانه، صورت سوم را هم از مواردی می‌دانند که در آن، اخذ جایزه از سلطان، چه مجاناً و چه عوضاً حرام است و این رأی را بدون اشکال و معارض می‌دانند: «الصورة الثالثة: أن يعلم تفصيلاً حرمة ما يأخذه و لا إشكال في حرمة حينئذٍ على الأخذ.»^۳

ب) اخذ خراج و مقاسمه و زکات

در باب جواز یا عدم جواز اخذ خراج و مقاسمه و زکات، بین فقها رساله‌ها و ردیه‌هایی نوشته شده است.

مرحوم محقق کرکی قائل بر جواز اخذ خراج و مقاسمه بودند و جدای از این نظر، در عرصه عمل هم با سلاطین وقت، یعنی سلاطین صفوی، تعامل داشت. بسیاری از

۱. همان، ص ۱۷۴.

۲. همان، ص ۱۷۵.

۳. همان، ص ۱۸۲.

اهل علم به این نظر مرحوم کرکی اعتراض داشتند که این خود باعث نوشتن رساله‌ای از سوی محقق کرکی در رد این معترضان شد؛ رساله‌ای با عنوان «قاطعة اللجاج فی تحقیق حلّ الخراج».

پس از نگارش این رساله توسط مرحوم کرکی، شیخ ابراهیم قطیفی در ردّ وی رساله‌ای به نام «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج» نوشت. در این رساله، شیخ ابراهیم قطیفی تلاش کرده است که حرمت اخذ خراج از سلطان را ثابت کند و نظر محقق کرکی را مردود نشان دهد. متأسفانه مرحوم شیخ ابراهیم قطیفی در این رساله از طریق ادب و احترام خارج شده و بارها با عبارات بسیار تند و زننده به مرحوم محقق کرکی طعنه می‌زند.

پس از آن، مرحوم محقق اردبیلی کسی است که قول ایشان به حرمت اخذ خراج و مقاسمه از سلطان جائز به صورت مشهور نقل شد. این خبر مشهور باعث شد که مرحوم ماجد بن فلاح شیبانی که معاصر مرحوم مقدّس اردبیلی بود از ایشان درخواست کند که اگر نظرشان بر حرمت اخذ خراج و مقاسمه از جائز است، لطفاً ادلّه خود را بیان کنند. مرحوم مقدّس اردبیلی پس از مدّتی، رساله‌ای با عنوان «رسالة الخراجية» در این باره نوشتند و به صورت مبسوط به ادلّه عدم جواز اخذ خراج و مقاسمه پرداختند. اما در نهایت می‌گویند که مسئله خراج امری شبهه‌ناک است.

پس از آن، مرحوم شیبانی خود رساله‌ای در ردّ رساله مقدّس اردبیلی و مرحوم شیخ ابراهیم قطیفی می‌نویسند و در این رساله از مرحوم محقق کرکی دفاع می‌کنند. نام رساله مرحوم شیبانی «رسالة فی حلّ الخراج» است. پس از این رساله، باز مرحوم مقدّس اردبیلی رساله‌ای در ردّ رساله مرحوم شیبانی می‌نویسد که در آن اخذ خراج از سلطانِ جائز را به صورت مطلق حرام می‌داند. نام این رساله دوم مرحوم مقدّس اردبیلی «رسالة الخراجية الثانية» است. اما بعد از این رساله دیگر مرحوم شیبانی مبادرت به نوشتن ردّیه نمی‌کند.^۱

۱. ر.ک: شیبانی، رساله فی حلّ الخراج، ص ۴.

«خراج» عبارت است از مالیات نقدی بر زمین‌هایی که «المفتوحة عنوة» (با شمشیر فتح شده) هستند و یا زمین‌هایی که با صلح فتح شده‌اند و برای همهٔ مسلمین هستند و «مقاسمه» عبارت است از مقدار مشخصی از ثمرات و محصولات آن زمین‌ها که حاکمیت به اندازهٔ آن مقدار مشخص با کسانی که روی زمین کار کرده‌اند شریک می‌شود و البته همان‌طور که مرحوم محقق اردبیلی گفته‌اند، گاهی به مقاسمه هم خراج اطلاق می‌شود و این نوع استعمال در برخی روایات و عبارات فقها هم آمده است:

«اعلم أنّ الخراج و المقاسمة هما المقدار المعین من المال بمنزلة الأجرة في الأرض الخراجية - أي المعمورة المفتوحة عنوة بإذن النبي أو الإمام على المشهور - أو المأخوذة بالصلح، بأن تكون الأرض للمسلمين و لهم السكنى و هي لمصالح المسلمين و الأمر فيها إليهم صلوات الله عليهم. و المقاسمة: الحصّة المعيّنة من حاصل تلك الأرض مثل العشر، و الخراج: المال المضروب عليها غالباً، فلا يضر إطلاق الخراج على المقاسمة، كما ورد في بعض الروايات و العبارات.»^۱

ایشان تمام حالات و شرایط و فرض‌ها را در مسئلهٔ اخذ خراج و مقاسمه ذکر می‌کنند و می‌گویند حلیت اخذ خراج و مقاسمه در همهٔ این حالات بسیار بعید به نظر می‌رسد: «و أما حلیتہما كما هو ظاهر أكثر العبارات [...] فهي بعيدة جداً.»^۲

مرحوم محقق اردبیلی در مرحلهٔ اول، نظر خود را که عدم حلیت اخذ مقاسمه و خراج است به سه دلیل عقل و نقل و اصل ثابت می‌داند و در مرحلهٔ بعد هیچ‌یک از ادلهٔ قائلین به حلیت را ثابت نمی‌داند: «يدلّ على العدم: العقل و النقل و الأصل، و لا دليل عليها [...] و لا نقل، أيضا الإجماع صريحاً»^۳

ایشان اولاً می‌گویند اجماعی بر حلیت اخذ خراج و مقاسمه نیست و آنچه در کتب قائلین آمده است اتفاق است که آن هم ثابت نیست، چون نظر بسیاری از فقها در این اتفاق لحاظ نشده است. ایشان نقل مرحوم کرکی از «نهایه» شیخ را فقط دال بر اباحه

۱. مقدّس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۹۷.

۲. همان، ص ۹۹-۱۰۰.

۳. همان.

شراء خراج و مقاسمه می دانند و همچنین ظاهر شرح شرایع را مدعی اجماع می داند که مرحوم اردبیلی آن نقل و آن ظاهر عبارت شرح شرایع را غیر مسموع می دانند:

«بل قيل: إنه اتفاق، و نقل عبارات البعض في الرسالة المدونة لهذه المسئلة بخصوصها مع كثرة الاهتمام بتحقيقها وإثبات الإباحة فيها، ثم قال: «فهو إجماع» وفيه ما فيه، لعدم ثبوت الإجماع بعبارات البعض، مع خلو البعض عنه و لهذا ترى بعض العبارات خالية عن هذه. و قد ذكر اباحة الشراء فقط مثل عبارة نهاية الشيخ على ما نقل في هذه الرسالة و يظهر من شرح الشرائع أيضاً دعوى الإجماع في الجملة، فالسماع منهما مشكل.»^۱

مرحوم محقق اردبیلی همچنین ادعای برخی بر وجود اخبار فراوان بر حلیت اخذ خراج و مقاسمه را درست نمی دانند و معتقدند هیچ خبر واحدی هم دلالت بر این مدعا ندارد و به همین خاطر است که صاحب «منتهی المطلب» برای حلیت اخذ خراج و مقاسمه به روایتی استناد نکرده و صرفاً به ادله عام، مثل ضرورت و دفع حرج، متوسل شده اند که این ادله عام هم، مثل همان روایات، دلالتی بر حلیت اخذ خراج و مقاسمه ندارند: «و قد ادعى فيهما دلالة الأخبار المتظافرة عليه و ما عرفتها و ما فهمتها من خبر واحد، وكأنه لذلك ما ادعى في المنتهى، بل استدل على ذلك بالضرورة و دفع الحرج و إثبات مثله بمثله بعيداً، كما ترى.»^۲

مرحوم محقق اردبیلی در مورد اعطای زکات به سلطان جائر نیز قائل به عدم جواز هستند. البته در صورتی که این عدم اعطا برای مکلف امکان داشته باشد. ایشان بعد از اینکه اخبار متعددی در این باره بررسی کرده اند می فرمایند: «و لعلك فهمت من هذه الاخبار عدم وجوب إعطاء الزكاة للسلطان الجائر، بل عدم جواز إعطائها إياه مَهْمَا أمكن.»^۳

مرحوم مقدس اردبیلی همچنین در پایان رساله دوم خود درباره خراج، از تمام این بحث ها یک نتیجه کلی گرفته و می فرمایند: در کل مشخص است که تصرف در

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۰۹.

اموال مردم جایز نیست، مگر بر وجهی که شرعیت داشته باشد و منشأ این شرعیت عقل و کتاب و سنت و اجماع باشد. این مطلب یک امر مسلم است. اما ادله‌ای که قائلین به جواز اخذ خراج ارائه داده‌اند، آن هم خراجی که جائز گرفته است و ما درباره آن مال هیچ علمی نسبت به حقوق مسلمین و فقرا و مستحقین نداریم و حتی نمی‌دانیم که می‌شود به قدر حاجت اخذ کرد یا بیشتر از آن و حتی نمی‌دانیم جائز حتماً باید از مخالفین باشد یا اعم از مخالف، و باقی مسائل این مبحث حتی نزد مجتهدینی که مدعی اجماع جواز اخذ هستند هم مردد است، با همه این اوصاف دلیلی از کتاب و سنت و عقل و اجماع بر این جواز نداریم. درحالی‌که در طرف مقابل، یعنی عدم جواز اخذ خراج از سلطان جائز، هم از کتاب هم از سنت و هم از عقل دلیل داریم و علاوه بر این ادله، بر این امر اجماع هم داریم و روشن است که باید قائل به عدم جواز اخذ خراج و مقاسمه از جائز شد:

«و بالجملة معلوم عدم جواز التصرف في مال الناس إلا على الوجه الشرعي المعلوم شرعيته عقلاً و نقلاً كتاباً و سنةً و إجماعاً، و ما رأيت دليلاً منها يدل على جواز أخذ واحدٍ متناً شيئاً ممّا يأخذه الجائر باسم الخراج و لم نعلم هل لكل أحدٍ من المسلمين أو للفقراء المستحقين له أو للصالح في الجملة بقدر الحاجة و فوقها و هل الجائر هو المخالف أو الأعم و إن كان ظاهر ذلك العموم. و لهذا تردّد في بعض أفراد بعض المجتهدين المدّعي للإجماع كما أشرنا إليه و ذلك ليس بكتابٍ و لا سنةٍ و لا إجماعٍ و لا برهانٍ عقلي حتى يكون حجةً بالنسبة الى من يدّعي الاستدلال و كذا بالنسبة إلى مقلديه، كما عرفت.»^۱

ج) معونه ظالم شدن

منظور از «معونه» در این عنوان، کمک و یاری رساندن به ظالم است. اما این عنوان به تنهایی دارای ابهاماتی است، از جمله اینکه آیا مطلق معونه حرام است یا

۱. مقدّس اردبیلی، الرسالة الثانية في الخراج، ص ۲۷.

اعانه خاصی مورد نظر است؟ آیا اراده فاعلی در اعانه مدخلیت دارد یا این فعل به خودی خود دارای قبح فعلی است و نیت و اراده فاعل در این حرمت اثری ندارد؟ و ابهامات دیگری از این دست.

بررسی ابهامات

یک ابهام این بود که آیا هر نوع معونه و کمکی به ظالم حرام است؟ به عنوان مثال، اگر من یک قنات برای ظالم حفر کنم، آیا مرتکب حرام شده‌ام؟ یا اگر یک لباس برای ظالم دوخته باشم، آیا حرام مرتکب شده‌ام؟ یا اینکه منظور از حرمت معونه بر ظلم این است که من در جنایت و ظلم و تعدی ظالم به مردم به او کمک کرده باشم؟ مثلاً سلطانِ ظالم، از روی ستم به مجازات مظلومی حکم می‌دهد و من مجری آن حکم ظالمانه شوم و به آن مظلوم شلاق بزنم. به عبارت دیگر، آیا مطلق معونه به ظالم حرام است یا اینکه فقط معونه در جهت ظلم حرام است؟

پاسخ این سؤال به برداشت ما از روایات این باب بستگی دارد. برخی از فقها به خاطر تعدادی از روایات قائل به حرمت مطلق معونه ظالم شده‌اند، حتی یک بار و حتی در کاری که حرام خارجی نیست. مرحوم آیت‌الله اراکی چنین نظری دارند و می‌فرمایند: «قد عرفت أنّ الولاية من قبل الجائر كمطلق العمل له ولو مرة واحدة محرمٌ في نفسه ولو خلا عن كل محرم خارجي»^۱

و برخی دیگر از فقها صرفاً معونه در جهت ظلم را حرام می‌دانند یا اینکه معونه به شکلی باشد که عرفاً صدق عنوان «أعوانِ ظلمه» بر فرد محقق شود. مرحوم شیخ انصاری چنین نظری دارند و می‌فرمایند: «و أما معونتهم في غير المحرمات، فظاهر كثير من الأخبار حرمتها أيضاً كبعض ما تقدم، لكن المشهور عدم الحرمة حيث قيدوا المعونة المحرمة بكونها في الظلم والأقوى التحريم مع عدّ الشخص من الأعوان»^۲

۱. اراکی، مکاسب المحرمه، ص ۸۲.
۲. انصاری، کتاب مکاسب، ج ۲، ص ۵۴.

برخی دیگر قائل به تفصیل شده‌اند مانند مرحوم امام خمینی که حرمت ذاتی و مطلق اعانه به ظلمه را مربوط به خلفای غاصب حق ائمه می‌دانند و در غیر این موارد برای معونه ظالم شدن حرمت ذاتی قائل نیستند و می‌گویند در صورتی که اعانه در جهت کار ظالمانه باشد، آن معونه حرام خواهد بود. نظر مرحوم امام خمینی در ادامه خواهد آمد.

دو روایت برای حرمت مطلق معونه

در اینجا دو نمونه از روایاتی که باعث شده است برخی از فقها به حرمت مطلق معونه قائل شوند و نیز نظرات مخالف را خواهیم آورد و آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

روایت اول:

«ابن ابي يعفور قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له: جُعِلْتُ فداك إنه زُبَّما أصاب الرجل منا الضيق أو الشدة فيدعى إلى البناء بينه أو النهر يكرهه أو المسناة يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): ما أحب أني عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء وأن لي ما بين لاتبها، لا ولا مدة بقلم، إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سراق من نار حتى يحكم الله بين العباد.»^۱

در این روایت، راوی از امام می‌پرسد کارهایی مثل بنایی یا تعمیر چاه آب یا کندن نهر آب برای ظالم چه حکمی دارد؟ امام در پاسخ می‌فرماید چنین چیزی را دوست ندارم. بسیاری از فقها این تعبیر امام را بیانگر کراهت دانسته‌اند نه حرمت. از جمله این فقها شیخ انصاری است: «أما الرواية الأولى فالنَّ التعبير فيها في الجواب بقوله: «ما أحب» ظاهرٌ في الكراهة.»^۲

اما در انتهای این روایت امام می‌فرماید أعوان ظلمه در روز قیامت در زبانه‌های آتش هستند. این ذیل روایت می‌تواند قرینه‌ای باشد بر آن که مراد از جمله «ما أحب»

۱. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۲۹، باب ۴۲ من أبواب ما يُكْتَسَبُ به، حدیث ۵.
۲. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۵۸.

در ابتدای روایت حرمت باشد نه کراهت و مجموع سیاق روایت می‌تواند مؤید قول فقهایی باشد که قائل به حرمت مطلق اعانه به ظالم هستند.

نظر مرحوم شیخ انصاری درباره این فقره پایانی نیز بر این است که ذیل روایت حکم کلی دیگری را بیان می‌کند. یعنی بعد از اینکه امام کراهت کارهایی که در سؤال ذکر شده بود را بیان کردند، در ادامه می‌خواهند بیان کنند که اگر این نوع تعاملات با ظلمه مستمر شده و باعث مخالطه با آن‌ها شود به حدی که عنوان آعوان ظلمه بر شما صدق کند، دیگر حکم این نحوه تعامل با ظلمه حرمت است و نه کراهت.

سپس شیخ می‌فرماید روشن است که با یک یا دو بار کردن چاه برای ظلمه یا بتایی کردن برای آن‌ها، عنوان «آعوانِ ظلمه» بر کسی صادق نمی‌شود، بلکه اگر نحوه تعامل مستمر باشد به نحوی که آن فرد یکی از آن ظلمه به شمار آید، صدق عنوان «اعوان ظلمه» بر او محقق می‌شود: «و أما قوله عليه السلام: «إنَّ أَعْوَانَ الظُّلْمَةِ.. إلخ»، فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمة والمخالطة معهم مرجوح، وإلا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكورة في السؤال خصوصاً مرة أو مرتين، خصوصاً مع الاضطرار معدوداً من أعوانهم.»^۱

روایت دوم:

«يونس بن يعقوب قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): لا تعينهم على بناء مسجد.»^۲
 امام (عليه السلام) در این روایت می‌فرماید برای ساخت مسجد به آن‌ها کمک نکن. برداشتی که از ظاهر این روایت می‌شود این است که هر نوع تعاملی، حتی ساخت مسجد و حتی اگر تنها یک بار باشد، غیرجایز و حرام است.

نظر مرحوم امام خمینی درباره حدیث فوق و روایات شبیه به این حدیث چنین است که اگر بخواهیم بر ظاهر این روایات جمود داشته باشیم، می‌توانیم بگوییم صرف داخل شدن در لیست کارگزاران ظلمه یا انجام هر کاری برای ظلمه حرمت

۱. همان.

۲. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۲۹، باب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، حدیث ۸.

ذاتی دارد، نه اینکه آن کارها حتماً باید در جهت ظلم کردن ظلمه باشد. اما بعید نیست که این حرمت ذاتی مخصوص ظلمه‌ای باشد که از غاصبین حق خلافت اهل بیت (علیهم السلام) هستند و نمی‌توان این حکم حرمت ذاتی را به دیگر اقسام ظلمه تسری داد:

«وإن كان مقتضى الجمود على ظواهرها أن الدخول فيه حرامٌ ذاتاً لا لترتب معصية أو عنوانٍ آخر عليه و يأتي بعض الكلام فيه في المسألة الآتية. ولا يبعد اختصاص ذلك بخلفاء الجور الغاصبين لخلافة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) و المدعين لها، و الإسراء إلى غيرهم مشكلاً لخصوصية فيهم لعنهم الله. كما لا يبعد الاختصاص في رواية يونس بن يعقوب، قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): لا تعنيهم على بناء مسجد.»^۱

مرحوم امام در ادامه در تبیین این روایت می‌فرماید این نفی ساخت مسجد برای ظلمه، مطلق نیست. سپس برای این مدّعی خود ملاکی ارائه می‌دهند و می‌فرمایند برای برخی افراد، مانند بنا و خیطاط و دیگر مشاغل، عموماً انجام کار برای رفع حوائج خودشان است نه اعانه و یاری رساندن به صاحب کار. لذاست که اگر تاجر جنسی را به کسی بفروشد و قصد آن مشتری انفاق آن جنس باشد، به آن معونه مُنفقین نمی‌گویند یا اگر یک فروشنده مصالح ساختمانی، مصالح ساخت یک مسجد را تأمین کرده است، در نزد عرف به این کار او اعانه بر ساخت مسجد نمی‌گویند، زیرا او برای رفع حوائج خود مصالح ساختمانی را می‌فروشد، چه برای مسجد باشد و چه برای یک ساختمان دیگر:

«و المراد من الإعانة على بناء المسجد ليس مطلق العمل فيه و لو لحوائج نفسه، كالبئاء و العملة العاملين لأجل حوائجهم من غير نظرٍ إلى صاحب العمل. فإعانتهم أخص من ذلك، ضرورة أنه لا يقال للتاجر الذي يتجر لأغراضه و حوائجه: أنه مُعينُ الفقراء أو مُعينُ الظلمة، بمجرد بيع المتاع منهم كبيعه من سائر الناس، و لا لمن باع الأجر و الجص من الباني للمسجد كبيعه من سائر الناس: إنه أعانته على بناء المسجد.»^۲

۱. خمینی، مکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۵۴.

۲. همان.

ایشان در ادامه می‌فرمایند اما اگر این فروشنده و کارگزار از میان همه کارها همان کاری را انتخاب کند که ظالم درخواست کرده است و نیتش تسهیل و راه‌انداختن کار برای آن ظالم باشد، در این صورت می‌توان گفت که آن بتا یا خیاط در آن فعل مشخص، مُعینِ ظالم شده است: «نعم، لو خَصَّ نَفْسَهُ لِبِنَاءِ الْمَسْجِدِ وَ انْتَحَبَهُ مِنْ سَائِرِ الْأُبْنِيَةِ، مَعَ تَسْهِيلٍ لِأَمْرِهِ أَوْ قَصْدِ التَّوَصُّلِ إِلَيْهِ، يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ مَعِينَةٌ فِي بِنَائِهِ وَ كَذَا لَوْ وَقَفَ نَفْسَهُ لِلْبَيْعِ مِنَ الظَّالِمِ وَ الْعَمَلِ لَهُ، يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ مَعِينَةٌ.»^۱

مرحوم امام یک مرحله نیز بالاتر می‌رود و می‌گویند صدق عنوان «اعوانِ ظلمه» غیر از صدق عناوینی مانند خیاط و بتای ظلمه است، زیرا کسی که خیاط یک ظالم شده است هم قصد و نیتش رفع حوائج خودش است و دلیل اینکه فقط کارهای ظلمه را انجام می‌دهد این است که مزد بیشتری خواهد گرفت، پس صدق عنوانی مثل خیاطِ ظلمه مستلزم صدق عنوان معونهِ ظلمه نخواهد بود و این دو عنوان متباین هستند: «بل لو صار شخصُ بِنَاءِ هِمَّ أَوْ مَعْمَارِهِمْ أَوْ خِيَّاطِهِمْ لِحَوَائِجِ نَفْسِهِ وَ إِنَّمَا انْتَحَبَ ذَلِكَ لِكُونِهِ أَنْفَعَ لَهُ فِي مَعَاشِهِ، لَا يُقَالَ: إِنَّهُ مُعِينُهُمْ.»^۲

ایشان نیت فاعل را در اینکه آن فرد از معونهِ ظلمه شمرده شود مؤثر دانسته و برای این مطلب به یک روایت استشهاد می‌کنند: «و يشهد له أيضاً صحيح الحلبى الآتي في المسألة الآتية و فيها قال: و سألتُه عن رجلٍ مسكينٍ خدمهم رجاءً أن يصيبَ معهم شيئاً، فيغنيه الله به، فمات في بعثهم. قال: «هو بمنزلة الأجير، إنه إنما يعطي الله العباد على نياتهم.» فإنه كالصريح في أن العمل لهم بنية حوائجه لا بنية العون عليهم محللٌ وأن الأجير لهم لم يرتكب حراماً.»^۳

در این روایت، از امام (علیه‌السلام) دربارهٔ مرد مسکینی سؤال می‌شود که به امید رفع حاجت، به ظلمه خدمت کرده و خداوند نیازش را به آن واسطه رفع کرده است و او درحالی مرده است که از سوی آن‌ها اعزاز شده است. امام (علیه‌السلام) می‌فرمایند: او به منزلهٔ اجیر است و خداوند براساس نیت بندگانش اعطا می‌کند.

۱. همان، ص ۱۵۵.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۵۶.

مرحوم امام خمینی در ادامه می‌فرماید خادم و اجیر ظلمه شدن غیر از عنوان دیوانی و اداری در دستگاه ظلم است. اینکه از برخی روایات چنین استفاده می‌شود که به مجرد ثبت اسم فرد در دیوان ظلمه، آن فرد یکی از ظلمه خواهد شد و کاری که منجر به ثبت عنوان رسمی و اداری در دستگاه ظلم است مطلقاً حرام است، این روایات شامل حال خادم و اجیر ظلمه نمی‌شود: «ولا یخفی أنّ عنوان الأجير والخادم غیر عنوان الدیوانی و الدخول فی شؤون السلطنة كما مر.»^۱

ایشان در ادامه می‌گویند این حرمت مطلق تصدّی مقام و عنوان رسمی در دستگاه ظلمه هم مخصوص به خلفای غاصبی است که خود را به دروغ خلیفه رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) می‌دانستند و این به سبب ویژگی‌ای است که این خلفا در ظلم و جور نسبت به باقی ظلمه داشتند، فلذا این حرمت مطلق را هم نمی‌توانیم به باقی سلاطین و أمراء و ظلمه تسری دهیم، خصوصاً اگر سلاطین و أمراء شیعه باشند: «وقد تقدّم أنّ إسرائء الحکم من تلك الروایات الواردة في خلفاء الجور المدّعين لخالفة رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) إلى غیرهم مشکّل، لخصوصیة فیهم دون سائر الظلمة و السلاطین و الأمراء، سیما مثل سلاطین الشیعة و أمرائهم.»^۲

د) رجوع به قاضی جور

در ابتدای این بحث ممکن است این شبهه پدید آید که رجوع به قاضی جور نمی‌تواند به عنوان یک موضوع مستقل مورد بحث واقع شود، زیرا این موضوع از زیرشاخه‌های حرمت رجوع به سلاطین و مخالطه با آنها است.

مرحوم امام خمینی در پاسخ به این شبهه به روایتی از ابی خدیجه استناد می‌کند و با بررسی صدر و ذیل روایت، به این نتیجه می‌رسند که نهی از رجوع به قضات فاسد یک نهی مستقل از رجوع به سلطان جائز است. مرحوم امام خمینی در کتاب «ولایت فقیه» چنین می‌نویسند:

۱. همان.

۲. همان.

«برای اینکه مطالب بهتر روشن شود و به روایات دیگر مؤید گردد، روایت ابو خدیجه را نیز می‌آورم: محمد بن حسن باسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن احمد بن محمد، عن حسین بن سعید، عن ابي الجهم، عن ابي خديجة، قال: بعثني أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أحد أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم الخصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا و حرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً. وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر!»

ابو خدیجه (یکی از اصحاب مورد اعتماد امام صادق) می‌گوید که حضرت صادق (علیه السلام) به من مأموریت دادند که به دوستانمان (یعنی شیعه) از طرف ایشان چنین پیغام بدهم: مبادا وقتی بین شما خصومت و نزاعی اتفاق می‌افتد یا در مورد دریافت و پرداخت، اختلافی پیش می‌آید برای محاکمه و رسیدگی به یکی از این جماعت زشت‌کار مراجعه کنید، مردی را که حلال و حرام ما را می‌شناسد بین خودتان حاکم و داور سازید، زیرا من او را بر شما قاضی قرار داده‌ام، و مبادا که بعضی از شما علیه بعضی دیگران به قدرت حاکمه جائر شکایت ببرد.

منظور از «تداری فی شیء» که در روایت آمده همان اختلاف حقوقی است. یعنی در اختلاف حقوقی و منازعات و دعاوی به این فساق رجوع نکنید. از اینکه دنبال آن می‌فرماید: «من برای شما قاضی قرار دادم» معلوم می‌شود که مقصود از فساق و جماعت زشت‌کار، قضاتی بوده‌اند که از طرف امرای وقت و قدرت‌های حاکمه ناروا منصب قضاوت را اشغال کرده‌اند. در ذیل حدیث می‌فرماید: «و إياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»؛ در مخاصمات نیز به سلطان جائر، یعنی قدرت حاکمه جائر و ناروا، رجوع نکنید، یعنی در اموری که مربوط به قدرت‌های اجرائی است به آن‌ها مراجعه ننمایید. گرچه سلطان جائر قدرت حاکمه جائر و ناروا به طور کلی است و همه حکومت‌کنندگان غیراسلامی و هر سه دسته قضات و

قانون‌گذاران و مجریان را شامل می‌شود، ولی با توجه به اینکه قبلاً از مراجعه به قضات جائز نهی شده معلوم می‌شود که این نهی تکیه بر روی دستۀ دیگر یعنی مجریان است. جملهٔ اخیر طبعاً تکرار مطلب سابق، یعنی نهی از رجوع به فسّاق نیست، زیرا اوّل از مراجعه به قاضی فاسق در امور مربوط به او که عبارت از بازجوئی، اقامۀ بیّنه و امثال آن می‌باشد نهی کردند و قاضی تعیین نموده وظیفۀ پیروان خود را روشن فرمودند. سپس از رجوع به سلاطین نیز جلوگیری کردند. از این معلوم می‌شود که باب «قضاء» غیر از باب رجوع به سلاطین است و دو رشته می‌باشد. در روایت «عمر بن حنظله» که می‌فرماید از سلاطین و قضات دادخواهی نکنید به هر دو رشته اشاره شده است.^۱

حکم رجوع به قاضی جور:

اگر دو نفر که از شیعیان بودند و با هم بر سر امری نزاع داشتند و قادر بودند که این نزاع خود را نزد قاضی نافذالحکم شیعه ببرند، اما با این حال نزاع خود را نزد قاضی سنی ببرند، مرتکب فعل حرام شده‌اند بلکه از نظر مرحوم شیخ انصاری این فعل حرام کبیره است و از ظاهر کلمات شهید ثانی برمی‌آید که این مطلب مورد اتفاق علما است:

«و یحرم التحاکم إلیه مع التمكن من غیره؛ لكونها إعانة علی الإثم، بل هی کبیره لو كان الحاکم من المخالفین، بل عن ظاهر المسالك و الروضة دعوی الاتفاق علیه.»^۲

مرحوم شیخ انصاری برای این نظر خود به صحیحۀ ابن سنان استناد می‌کند: «... [للحکم بکونه شریکاً مع الحاکم فی إثم حکمه فی صحیحة ابن سنان «أیما مؤمن قدّم مؤمناً فی خصومة إلی قاضٍ أو سلطانٍ جائرٍ فقضى علیه بغیر حکم الله فقد شرکه فی الإثم.»^۳

ترجمۀ روایت: هر مؤمنی که برای رفع خصومت نزد قاضی یا سلطان جوری برود که آن قاضی در آن مسئله به غیر حکم خدا قضاوت کند، به راستی که آن مؤمن در گناه آن‌ها شریک است.

۱. خمینی، ولایت فقیه، ص ۹۲-۹۴.

۲. انصاری، القضاء و الشهادات، ص ۶۱.

۳. همان.

شیخ انصاری می‌گویند رفتن به محکمه ظلمه اقدام بر کبیره است و بعید نیست که جاری کردن حکم آن ظلمه نیز کبیره باشد. ایشان در ادامه با توجه به ظاهر صحیحه این سنن بعید نمی‌دانند که این حرمت کبیره از قاضی سنتی به مطلق رجوع به قاضی فاقد شروط قضاوت تسری پیدا کند: «هذا، مع أنّ الإقدام على الترافع إلى من لا يؤمن منه الحكم بغير ما أنزل الله إقدام على الكبيرة، و تجزّ علیها فلا یبعد أن یكون کبیره. و ممّا ذکرنا ینظر أنّه لا یبعد أن ینتظر من الصحیحة کون الترافع إلى مطلق الفاعل کبیره، كما هو ظاهر معقد اتفاق المسالك من کون المضي إلى قاضي الجور کبیره عندنا.»^۱

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا نفس رجوع به قاضی سنتی حرام است یا اگر این رجوع منجر به صدور یک حکم خلاف موازین بشود حرام خواهد بود؟ یعنی اگر قاضی سنتی حکمی درست و مطابق با فقه شیعی بدهد، دیگر این رجوع حرام نخواهد بود؟ مرحوم شیخ انصاری در پاسخ به این سؤال می‌فرماید هر حکمی که از قاضی جور صادر شود خلاف حکم الله است، زیرا نفس نشستن آن قاضی بر مسند قضاوت خلاف حکم الله است و کسی که صلاحیت قضا را ندارد، صلاحیت صدور حکم را هم ندارد، خواه حکمش مطابق واقع باشد یا نباشد، چون تسلط محکوم له بر حق خودش به واسطه سلطنتی است که حکم قاضی برای او ایجاد کرده و سلطه حکم آن قاضی خود یک امر خلاف است: «و توهم اختصاص الإثم بما إذا قضی بغير حکم الله مدفوعٌ بأنّ الفاعل لشرائط القضاء قاضٍ دائماً بغير حکم الله؛ لأنّ ثبوت أسباب الحكم عند الفاعل لا یوجب عند الشارع سلطنة المدعی علی المدعی علیه فالحکم بثبوتها علیه و وجوب خروجه من حقه حکم بغير ما أنزل الله.»^۲

و قبول ولایت از قبیل حاکم جائز

مرحوم شیخ انصاری حرمت این نحوه تعامل با اهل سنت (حاکم جائز) را ذاتی نمی‌دانند، بلکه حرمت آن را غیری می‌دانند. یعنی اگر این قبول ولایت منجر به

۱. همان، ص ۶۲.

۲. همان.

ظلمی شود، قبول چنین ولایتی حرام است و از آن جهت که والی یک حاکم جائز از اعوان اوست و معونه بر ظلم او را فراهم می‌کند، این قبول ولایت حرام خواهد بود. ایشان حرمت قبول ولایت از قبَل جائز را از زیرمجموعه‌های حرمت معونه ظلمه شدن می‌دانند و می‌فرمایند والی جائز شدن حرام است، زیرا والی جائز از بزرگ‌ترین مصادیق «اعوان ظلمه» است، یعنی مرحوم شیخ حرمت قبول ولایت از قبل جائز را به اعوان ظلمه شدن معلّل می‌کنند:

«الولاية من قبَل الجائر و هي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله محرمة؛ لأنّ الوالي من أعظم الأعوان. ولما تقدّم في رواية تحف العقول، من قوله: «وأما وجه الحرام من الولاية: فولاية الوالي الجائر وولاية وُلاته، فالعمل لهم و الكسب لهم بجهة الولاية معهم حرامٌ محرّمٌ، مُعذّبٌ فاعلٌ ذلك على قليلٍ من فعله أو كثيرٍ؛ لأنّ كلّ شيءٍ من جهة المعونة له معصيةٌ كبيرةٌ من الكبائر.»^۱

مرحوم شیخ انصاری مجدداً وقتی می‌خواهند برای قول خود (حرمت قبول ولایت از قبل جائز) دلیل بیاورند، مصادیق و افعال باطل و ظالمانه‌ای که عموماً در حکومت‌های جور اتفاق می‌افتد را ذکر می‌کنند و از این طریق حرمت غیري قبول ولایت از قبل جائز را نشان می‌دهند: «و ذلك أنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كلّ و إحياء الباطل كلّ و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرائعه؛ فلذلك حرّم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم.»^۲

اما از طرف دیگر، مرحوم صاحب جواهر گرچه خود به حرمت ذاتی قبول ولایت از قبل جائز تصریح نمی‌کنند، اما می‌فرمایند چنین فرضی که کسی از قبل جائز قبول ولایت کند و از مشارکت در ظلم‌های آن جائز در امان باشد به یک امر مُحال می‌ماند. ایشان روایتی در این باره از امام صادق (علیه السلام) ذکر می‌کنند:

«قال: داود بن زربي في الصحيح أو الحسن أخبرني مولى لعلي ابن الحسين عليه السلام قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة فأتيته، فقلت له: جُعِلْتُ فداك،

۱. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۶۹.

۲. همان.

لولا کلمت داود بن علي أو بعض هؤلاء فأدخل في بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل، فانصرفتُ إلى منزلي ففكرتُ فقلتُ: ما أحسبه من عني إلا مخافة أن أظلم أو أجور، والله لأتئبه ولأعطينه الطلاق و العتاق و الأيمان المَغْلَظَةَ أَلْأَظْلَمُ أَحَدًا و لا أجور و لأعدلن، فأتيتُهُ فقلتُ: جُعِلتُ فداك إني فكرتُ في إبانك عليّ، فظننتُ أنك إنما كرهتُ ذلك مخافة أن أجور أو أظلم، و إن كلَّ امرأة لي طالق و كلَّ مملوك لي حرٌّ و عَلَيَّ و عَلَيَّ إن ظلمتُ أحدًا أو جرتُ عليه و إن لم أعدل، قال: كيف؟ قلتُ: فأعدتُ عليه الأيمان، فرفَعَ رأسه إلى السماء فقال: تناول السماء أيسر عليك من ذلك»^۱

راوی در این روایت از کسی نقل می‌کند که بعد از اینکه در دستگاه حکومت داخل شده است نزد امام صادق (علیه السلام) می‌رود و به امام عرض می‌کند که من می‌ترسم از اینکه در مظالم این حکومت شریک شوم و برای اینکه خود را از این خطر ایمن کنم، قسم‌های سخت و دشواری می‌خورم تا در کارهای ظالمانه دستگاه جور نقشی ایفا نکنم، قسم‌هایی مانند اینکه اگر در ظلمی شریک شدم همسرانم را طلاق دهم و همه برده‌هایم را آزاد کنم. امام (علیه السلام) در پاسخ به او می‌فرماید: رفتن به آسمان از کاری که می‌خواهی بکنی آسان‌تر است!

مرحوم صاحب جواهر پس از ذکر این روایت، درباره آن توضیحی ارائه می‌کنند. ایشان می‌فرمایند منظور امام این است که فرض داخل شدن در دستگاه ظلم و آلوده نشدن به هیچ ظلمی مثل یک فرض محال است: «و المراد أيسر عليك من إجابتي لك إلى ذلك، أو لايمكنك الوفاء بتلك الأيمان و الدخول في أعمال هؤلاء بغير ظلم كالمُحال، فتناول السماء أيسر عليك ممّا عزمت عليه، كما أشاروا عليهم السلام إلى ذلك في غير هذا الخبر»^۲

ایشان در ادامه می‌فرمایند ادله‌ای که از مشارکت در دستگاه ظلم نهی می‌کنند اطلاقی دارند که باعث شده است افرادی مانند علامه طباطبایی قائل به حرمت ذاتی قبول ولایت از قبل جائر شوند، زیرا این روایات ناهیه مطلقه، بین کار حرام و حلال فرق نگذاشته‌اند

۱. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعة، ج ۱۸ ص ۱۸۸، حدیث ۴.
 ۲. نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۱۵۹.

بلکه مطلقاً ورود به ولایت سلطان جائز را حرام می‌دانند: «إلى غير ذلك من النصوص الناهية عن الدخول في أعمالهم، التي أظهر أفرادها محل البحث بل مال العلامة الطباطبائي في مصابيحہ إلى كون الولاية في نفسها من المحرمات الذاتية مطلقاً»^۱

۳. حرمت تزویج زن مؤمنه با مخالف

از دیگر موارد تعامل با اهل سنت که برخی از فقها آن را حرام دانسته‌اند ازدواج زن مؤمنه با فرد عامی است. در این باره مرحوم اسماعیل خواجویی خاتون‌آبادی (متوفای قرن دوازدهم) رساله‌ای به نام «رسالة في حرمة تزويج المؤمنة بالمخالف» نوشته‌اند که در آن، ادله خود را ارائه داده و ادله قائلین به جواز تزویج را رد کرده‌اند.

عقد نکاح از اقسام معاملات است و در صورتی که طرف ایجاب، یعنی زوجه، شیعه باشد و طرف قبول، یعنی زوج، عامه باشد، برخی از فقها قائل به حرمت عقد شده‌اند. البته این حرمت تکلیفی به خاطر مفاسدی است که برای این نوع ازدواج برشمرده‌اند و به برخی از این مفاسد در روایات اشاره شده و برخی از فقها آن روایات را منصوص العلة دانسته و علت را به حکم قاعده «العلّة تعمّم و تخصّص» به موارد دیگر نیز تعمیم داده‌اند.

قبل از بررسی اقوال علما و ادله آنها در این مطلب، باید به این موضوع پرداخت که در روایات اهل بیت و قرآن کریم، بین مسلم با مؤمن فرقی هست یا نه. اهمیت پرداختن به این موضوع از آن جهت است که در برخی از روایات در این موضوع، از زوجه به «مؤمنه» تعبیر شده است و برای طرف دیگر عقد، تعبیری غیر از «مؤمن» به کار رفته است که از قرائن می‌فهمیم منظور اهل سنت است. لذا پیش از اینکه به صورت خاص وارد این بحث شویم، می‌خواهیم بدانیم آیا در منابع دینی، فرقی بین دو مفهوم «مؤمن» و «مسلم» یا «ایمان» و «اسلام» وجود دارد یا نه و در صورت وجود تفاوت، باید دید که ثمره فقهی این مفارقت چیست و در مانحن فیه چه تأثیری خواهد گذاشت.

فرق «مؤمن» و «مسلم»:

در روایات، به تفاوت میان «اسلام» و «ایمان» اشاره شده است.

امام صادق (علیه السلام) در ذیل آیه چهاردهم سوره مبارکه حجرات می‌فرماید ایمان غیر از اسلام است: «عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا اسْلَمْنَا وَ لَمَا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» فَقَالَ لِي أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِيمَانَ غَيْرَ الْإِسْلَامِ.»^۱

همچنین در روایت دیگری از امام باقر (علیه السلام) ذیل همین آیه آمده است که مؤمن پنداشتن این مسلمانان (یعنی «الاعراب» که در آیه آمده است) درست نیست و از طرفی مسلم ندانستن آن‌ها هم غلط است: «عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا اسْلَمْنَا» فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ آمَنُوا فَقَدْ كَذَبَ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ لَمْ يُسْلِمُوا فَقَدْ كَذَبَ.»^۲

بنابراین، از مجموع این دسته از روایات می‌توان فهمید که بین مؤمن و مسلم تفاوتی وجود دارد. اما نسبت این مفارقه بین این دو مفهوم چگونه است؟ کدام یک نسبت اعم و کدام یک نسبت اخص را دارد؟ در روایتی از امام صادق (علیه السلام)، به روشنی نسبت بین ایمان و اسلام بیان شده است به نحوی که ایمان اخص مطلق از اسلام است و اسلام اعم مطلق از ایمان است: «عَنْ فَضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: الْإِيمَانُ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامُ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ.»^۳

بنابر این فرمایش امام صادق، نسبت بین ایمان و اسلام عموم و خصوص مطلق است، به این شکل که هر ایمانی اسلام است اما هر اسلامی ایمان نیست و اسلام اعم از ایمان و غیرایمان می‌باشد. با توجه به فرق بین این دو مفهوم و نسبت بین دو مفهوم آن‌ها و به تبع آن، نسبت بین «مسلمان» و «مؤمن» که مصادیق آن مفاهیم هستند، درمی‌یابیم که منشأ تفاوت در برخی از احکام، از جمله ازدواج زن مؤمنه با

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۴، حدیث ۳.

۲. همان، ص ۲۵، حدیث ۵.

۳. همان.

مخالف، می‌تواند مسئله نقصان ایمان یک طرف در ازدواج باشد. این نکته می‌تواند در نتیجه‌گیری ما از مجموع اقوال و ادله بسیار راهگشا باشد.

بحث پیرامون تزویج زن مؤمنه با مخالف:

مرحوم شهید ثانی در شرح کتاب «لمعه» می‌فرماید که در مورد تزویج مؤمنه با مخالف دو قول وجود دارد: یک قول حرمت این ازدواج است که قول معظم فقها است و حتی بر این قول ادعای اجماع شده است و قول دیگر قول به جواز و کراهت این ازدواج است. ایشان در نهایت، قول اول را ترجیح می‌دهند و قائل به حرمت این ازدواج می‌شوند و به برخی از ادله حرمت اشاره کرده و حتی می‌گویند که برخی از روایات که دال بر حرمت این تزویج هستند منصوص العلة می‌باشند:

«و هل يجوز للمؤمنة التزويج بالمخالف من أي فرق الإسلام كان و لو من الشيعة غير الإمامية قولان: أحدهما و عليه المَعظم المنع، لقول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض» دل بمفهومه علی أن غير المؤمن لا يكون كفواً للمؤمنة و قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «إذا جاءكم من ترضون خلقه و دينه فزوجوه الا تفعلوه تكن فيئنة في الأرض فساد كبير» و المؤمن لايرضى دين غيره و قول الصادق (عليه الصلاة والسلام): «إن العارفة لا توضع إلا عند عارف» و في معناها أخبار كثيرة واضحة الدلالة على المنع لو صح سندها، و في بعضها تعليل ذلك بأن المرأة تأخذ من أدب زوجها و يقهرها على دينه. و الثاني الجواز على كراهية اختاره المفيد و المحقق ابن سعيد، إِمَّا لِأَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْإِسْلَامُ أَوْ لِضَعْفِ الدَّلِيلِ عَلَى اشْتِرَاطِ الْإِيمَانِ، فَإِنَّ الْأَخْبَارَ بَيْنَ مَرْسَلٍ وَ ضَعِيفٍ وَ مَجْهُولٍ. وَ لَا شَكَّ أَنَّ الْاِحْتِيَاطَ الْمَطْلُوبَ فِي النِّكَاحِ الْمَتَرْتَّبَ عَلَيْهِ مَهَامَ الدِّينِ مَعَ تَظَاوُرِ الْأَخْبَارِ بِالنَّهْيِ وَ ذَهَابِ الْمَعْظَمِ إِلَيْهِ حَتَّى ادَّعَى بَعْضُهُمُ الْإِجْمَاعَ عَلَيْهِ يَرْجِّحُ الْقَوْلَ الْأَوَّلَ.»^۱

۱. شهید ثانی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كلانتر)، ج ۵، ص ۲۳۶.

منظور شهید ثانی از روایات منصوص العلة این روایت است: «تزوجوا في الشكّك ولا تزوجوهم؛ لأن المرأة تأخذ من أدب زوجها و يقرها على دينه.»^۱ در این روایت آمده است که می‌شود از اهل شک در عقیده، زن گرفت ولی نباید به آن‌ها زن داد و در ادامه روایت، علت این حکم با لام تعلیل بیان شده است؛ علت این است که زن دین و آدابش را از شوهرش اخذ می‌کند.

مرحوم صاحب ریاض بعد از ذکر این روایت، با قیاس اولویت، این حکم را برای اهل سنت هم ثابت می‌داند و می‌گوید اگر به خاطر تأثیرپذیری زن مؤمنه از زوج شکاک، ازدواج این دو (زوجه مؤمنه و زوج شکاک) جایز نیست، پس به طریق اولی ازدواج مؤمنه با زوجی که از مخالفین است و عقیده باطل دارد نباید جایز باشد:

«منها الصحيح: «تزوجوا في الشكّك و لا تزوجوهم؛ لأن المرأة تأخذ من أدب زوجها و يقرها على دينه» و في معناه المعتبرة المنجبر قصور أسانيدھا بالشهرة و الإجماعات المستفيضة. و الدلالة واضحة؛ لاستلزام المنع من تزويج الشكّك منع التزويج من غيرهم من المعتقدين لخالق ما عليه الفرقة المحقة بالأولوية المؤكدة بالعلة المذكورة و هي الوجه في دلالة الصحيح: «و لا يتزوج المستضعف مؤمنة.»^۲

مرحوم صاحب ریاض حرمت ازدواج مؤمنه با مخالف را امری مشهور بین فقها می‌داند و حتی می‌گوید که بر این حکم اجماع منقول وجود دارد و این اجماعات را نیز در این حکم حجت می‌داند: «اختصاصه (شرط شیعه بودن برای زوجین) بالزوج دون الزوجة و هو المشهور بين الطائفة، بل حکي على الأول الإجماعات المستفيضة عن الخلاف و المبسوط و السرائر و سآلار و الغنية و هي الحجة فيه.»^۳

روایات حرمت ازدواج مؤمنه با مخالف

فقها به روایاتی نیز در باب تحریم ازدواج مؤمنه با مخالفین استدلال کرده‌اند که چند مورد از آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

۲. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۴۹.

۲. طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۸۴.

۳. همان.

۱. «عن ابان عن الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن نكاح الناصب، فقال: لا والله ما يجل، قال فضيل: ثم سألته مرة أخرى فقلت: جُعِلْتُ فداك، ما تقول في نكاحهم؟ قال: وَ الْمَرْأَةُ عَارِفَةٌ؟ قلت: عارِفَةٌ. فقال (عليه السلام): إِنَّ الْعَارِفَةَ لَا تَوْضَعُ إِلَّا عِنْدَ الْعَارِفِ.»^۱

دلالت روایت: در این روایت مراد از «عارف» شیعه است. قرینه آن نیز صدر روایت است که سؤال از ازدواج با ناصب بوده است و بعد از آن راوی مجدداً از امام پرسیده است که «ما تقول فی نکاحهم؟» و این ضمیر «هم» به غیرعارفین به حق اهل بیت که همان عامه هستند برمی‌گردد.

سند روایت هم معتبر است.

۲. «قلتُ له: إِنَّ لِامْرَأَتِي اخْتًا عَارِفَةً عَلَيَّ رَأِيْنَا وَ لَيْسَ عَلَيَّ رَأِيهَا بِالْبَصْرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ، فَازْوَجْهَا مِمَّنْ لَا يَرِي رَأِيهَا؟ قَالَ (عليه السلام): لَا وَ لَا نِعْمَةَ وَ لَا كِرَامَةَ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: فَلَا تَزْجِرْهُنَّ إِلَى الْكُفْرَانِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَ لَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ.»^۲

دلالت روایت: برخی از فقها^۳ دلالت این روایت را مربوط به حرمت ازدواج مؤمنه با کافر و ناصبی می‌دانند، زیرا امام (عليه السلام) در پایان روایت به آیه‌ای استناد می‌کنند که در آن آیه شریفه، به بازگرداندن زنان مسلمان به شوهران کافرشان دستور داده شده است. اما این تلقی از روایت به قرینه سؤال راوی صحیح به نظر نمی‌رسد. زیرا در این روایت، سائل سبب ازدواج با غیرشیعه را کمبود شیعیان در شهر بصره عنوان می‌کند. از این رو می‌توان فهمید که مراد از «مَنْ لَا يَرِي رَأِيهَا» اهل سنت است. چون در بصره غلبه جمعیت با مخالفین بوده است نه با کفار و ناصبی‌ها. بنابراین، راوی از امام می‌پرسد که در شهر بصره برای خواهرِ همسرِ من از میان شیعیان موردی برای ازدواج پیدا نمی‌شود، چون در آنجا شیعیان در اقلیت هستند، پس آیا می‌شود با غیرشیعه ازدواج کند؟ این عنوان غیرشیعه در سؤال راوی یعنی کسانی که اکثریت جمعیت بصره را تشکیل می‌دهند.

۱. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعة، باب ۱۰ من أبواب ما یحرم بالکفر، حدیث ۵.

۲. همان، حدیث ۴.

۳. روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ج ۲۱، ص ۴۷۵.

اما استناد امام در پایان روایت به آن آیه از این جهت بود که اگر زوجه از لحاظ اعتقادی مافوق زوج باشد نباید با آن مرد ازدواج کند، همان طور که در آیه مزبور نیز این مورد صادق است. به عبارت دیگر، امام (علیه السلام) به مناط حکم در آیه اشاره می‌کنند که همان چیزی است که در روایتی دیگر به صورت منصوص العلة آمده بود و ذکرش گذشت. یعنی همان طور که تأثیر شوهر بر عقیده زنش باعث و علت حرمت ازدواج مؤمنه با کافر است، همان علت در موارد دیگر هم جاری است، از جمله در موردی که عقیده یک مرد اهل سنت باطل است و در صورت ازدواج با مؤمنه، می‌تواند عقیده صحیح آن زن مؤمنه را نیز منحرف کند.

سند این روایت نیز صحیح است.

۳. «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ النَّاصِبِ الَّذِي قَدْ عُرِفَ نَصَبُهُ وَ عَدَاوَتُهُ هَلْ يُزَوِّجُهُ الْمُؤْمِنُ وَ هُوَ قَادِرٌ عَلَى رَدِّهِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ بِرَدِّهِ، قَالَ: لَا يُزَوِّجُ الْمُؤْمِنُ النَّاصِبَةَ وَ لَا يُزَوِّجُ النَّاصِبُ الْمُؤْمِنَةَ وَ لَا يُزَوِّجُ الْمُسْتَضَعْفُ مُؤْمِنَةً.»

دلالت روایت: سؤال روای در مورد ازدواج با ناصبی است، اما امام در پاسخ، حکم درجه پایین‌تر از ناصب (که مستضعف است) را نیز می‌گوید؛ یعنی کسی که با اهل بیت دشمنی ندارد اما در عقیده دچار استضعاف است و عقیده و ایمان صحیحی ندارد، زیرا ناصبی و مستضعف در مقابل مؤمن و مؤمنه به کار رفته‌اند که به معنای شیعه است.

امام (علیه السلام) سه حکم بیان می‌کنند: اول اینکه ازدواج یک مرد شیعی با زن ناصبی حرام است. دوم اینکه ازدواج زن شیعی با مرد ناصبی حرام است و سوم اینکه ازدواج زن شیعی با مرد اهل سنت حرام است. اما امام حکم ازدواج مرد شیعی با زن سنتی را بیان نمی‌کنند، چراکه از مسلمات است که ازدواج مرد شیعی با زن سنتی جایز است.

نکته بسیار مهم در این روایت این است که امام (علیه السلام) منع ازدواج مؤمنه با عامی را در عرض منع ازدواج مؤمنه با ناصبی و مؤمن با زن ناصبی می آورد که نشان از حرمت تکلیفی این نوع ازدواج هم دارد. نکته مهم دیگر این است که راوی در سؤالش به این نکته اشاره می کند که مرد یا زن شیعی قادر هستند که به آن خواستگار ناصبی جواب رد بدهند، فلذا در فرض سؤال شرایط تقیه منتهی شده است و می توان گفت که اگر در تاریخ مواردی از ازدواج فرزندان اهل بیت با اهل سنت نقل شده است ممکن است از باب تقیه باشد و این حکمی که اینجا بیان شد در فضایی است که راوی بر رد این ازدواج قادر است و شرایط تقیه وجود ندارد. پس از این جهت منافاتی بین مفاد این روایت با سیره احتمالی برخی از ائمه در ازدواج دخترانشان با اهل سنت نخواهد بود، زیرا این سؤال مربوط به شرایط غیرتقیه مطرح شده است.

سند این روایت نیز صحیح است.

آثار حکم حرمت تزویج مؤمنه با مخالف

الف) حفظ فردی اعتقادی زن شیعه

یک زن شیعه، به عنوان یک فرد، باید بتواند فردیت و هویت اعتقادی خود را حفظ کند، پس قانون و خانواده و اجتماع شیعی نیز باید زمینه ساز این تشخیص و فردیت زن باشد. بنابراین اگر طبق یک احتمال عرفی و عقلائی، قرار است در بستر تعامل و تناكح یک زن شیعه با یک مرد سنی، هویت و اعتقاد فردی آن زن سرکوب شود، این قانون حرمت تزویج مؤمنه با مخالف، در حمایت و حضانت از حق آن زن، مؤثر و کارآمد خواهد بود.

ب) حراست از سیاست های جمعیتی جامعه شیعی

احتمال دارد یکی از فواید حکم عدم جواز تزویج مؤمنه با مخالف، سیاست های جمعیتی تشیع باشد، زیرا همان طور که در آن حدیث منصوص العلة گذشت، اگر

علت حرمت تزویج مؤمنه با مخالف تأثیرپذیری زوجه از زوج در ادب و اعتقاد باشد، این علت به طریق اولی در فرزندان آن مؤمنه هم جاری است. یعنی هم خود مؤمنه و هم فرزندان به عقاید باطل کشیده خواهند شد. و در صورت جواز این نوع ازدواج و شیوع آن بین دختران و زنان شیعی احتمال دارد که جمعیت شیعه منحل شده و رو به کاستی گذارد.

۴. روایات حرمت عام تعامل با اهل سنت در معاملات

تا اینجا ما به موارد جزئی حرمت تعامل با اهل سنت در معاملات پرداختیم، اما در پایان این گفتار، روایات حرمت عام تعامل با اهل سنت را بررسی خواهیم کرد. این روایات به صورت کلی هر نوع معاشرت و مخالطه با اهل سنت را غیرجایز می‌دانند و نتیجه قبول کردن دلالت این روایات غیرمجاز بودن هر نوع معامله ای با اهل سنت خواهد بود، زیرا یکی از مصادیق بارز معاشرت با اهل سنت، دادوستد و انجام معاملات با آن‌ها می‌باشد.

مرحوم میرزا فتاح شهیدی در حاشیه خود بر رساله «تقیة» شیخ انصاری به روایات عنوان فوق اشاره می‌کند: «أقول لو كان المداراة مع العامة و المعاشرة معهم لو خلیت و نفسها مخالفة للحق... فإنه ظاهر في أنّ المعاشرة معهم مخالفة للحق و هو كذلك لجملة من الأخبار الواردة في النهي عن المخالطة مع أعداء الله و أعداء رسوله و أوليائه الكرام و النهي عن مجاورة أهل المعاصي و معاشرتهم و مجالستهم و قد عقد لذلك بابين في كتاب الأمر بالمعروف من الوسائل.»؛ ظاهر این است که معاشرت با عامه مخالف حق است و این به خاطر روایات وارده در نهی از مخالطه با دشمنان خدا و دشمنان انبیا و اولیای خدا و نیز نهی از نزدیکی به اهل‌گناه است. در «وسائل» نیز در «کتاب الامر بالمعروف» دو باب برای این مطلب گردآوری شده است.

دو باب روایتی که مرحوم شهیدی به آن اشاره کرده است در جلد شانزدهم «وسائل»، باب سی و هفت و سی و هشت می باشد که عناوین باب ها چنین است: «بَابُ تَحْرِيمِ مُجَاوَزَةِ أَهْلِ الْمَعَاصِي وَ مَخَالَطَتِهِمْ اِخْتِيَارًا وَ مَحَبَّةَ بَقَائِهِمْ» و «بَابُ تَحْرِيمِ الْمُجَالَسَةِ لِأَهْلِ الْمَعَاصِي وَ أَهْلِ الْبِدْعِ». کتاب شریف «کافی» نیز دو باب با عنوان مشابه دارد: «بَابُ مُجَالَسَةِ أَهْلِ الْمَعَاصِي» و «بَابُ مَنْ تُكْرَهُ مُجَالَسَتُهُ وَ مُرَافَقَتُهُ»

در اینجا ما به بررسی روایات «وسائل» خواهیم پرداخت. از بین روایات باب سی و هفتم «وسائل»، چهار روایت است که دلالتشان به مقصود ما نزدیک تر است و ما از میان روایات باب مذکور، به بررسی سندی و دلالتی این چهار روایت خواهیم پرداخت.

روایت اول بحث ما که روایت دوم باب است:

«وَعَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدٍ (عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمِ أَبِي سَلَمَةَ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ غَزْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إِنَّ لِي جَارَيْنِ أَحَدُهُمَا نَاصِبٌ وَ الْآخَرُ زَيْدِيٌّ وَ لَا بُدَّ مِنْ مُعَاشَرَتِهِمَا فَمَنْ أُعَاشِرُ؟ فَقَالَ: هُمَا سَيِّئَانِ، مَنْ كَذَّبَ بِآيَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ نَبَذَ الْإِسْلَامَ وَرَاءَ ظَهْرِهِ وَ هُوَ الْمُكَذِّبُ بِجَمِيعِ الْقُرْآنِ وَ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْمُرْسَلِينَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ هَذَا نَصَبٌ لَكَ وَ هَذَا الزَّيْدِيُّ نَصَبٌ لَنَا.»^۱

ترجمه: عبدالله بن مغیره گفت به ابی الحسن (علیه السلام) گفتم که من دو همسایه دارم که یکی زیدی و دیگری ناصبی است و من ناچار از معاشرت با آنها هستم، با کدامیک معاشرت کنم؟ امام فرمودند: آن دو یکسان هستند؛ کسی که یک آیه از آیات کتاب خدا را تکذیب کند اسلام را به پشتش نهاده و تکذیب کننده کل قرآن و انبیا و مرسلین است. سپس فرمودند آن ناصبی به تو دشمنی کرده و آن زیدی به ما دشمنی کرده است.

۱. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۵۷.

بررسی سندی روایت

سند این روایت گرچه متصل است اما ضعیف است؛ «محمد بن سالم ابی سلمه» «ضعیف فی الحدیث» و توثیق نشده است و علی بن محمد بن سعید و محمد بن سعید بن غزوان نیز مجهول هستند.

بررسی دلالی روایت

سه مناقشه به دلالت این روایت وارد است.

مناقشه نخست: شواهدی بر موردی بودن روایت

احتمالاً این روایت موردی و شخصی است، چه اینکه راوی در سؤالش از امام (علیه السلام) می پرسد من دو همسایه دارم که مجبورم با آنها (اقلاً یکی از آنها) معاشرت داشته باشم. پس امام صادق (علیه السلام) پاسخ را متناظر با سؤال عبدالله بن مغیره بیان می کنند. با لحاظ این نکته چند خصوصیت ویژه می تواند در پاسخ امام (علیه السلام) دخیل باشد: اول اینکه امام شناختی نسبت به آن دو همسایه دارند و به خصوصیات فردی آن زیدی و ناصبی مورد سؤال واقف هستند. دوم اینکه امام از طرفی خصلت ها و خصوصیات عبدالله بن مغیره را نیز می شناسند و در پاسخش موقعیت و شخصیت او را نیز در نظر می گیرند که او چقدر می تواند در این تعامل مؤثر باشد یا اینکه شاید از این تعامل متأثر شود. از این دو خصوصیت (یا خصوصیات محتمل دیگر) می توان احتمال داد که پاسخ امام (علیه السلام) به عبدالله بن مغیره بیشتر یک پاسخ شخصی است تا بیان یک قاعده کلی و همگانی.

ای بسا اگر موقعیت به نحوی بود که آن دو همسایه زیدی و ناصبی از روی لجاجت به عقیده خودشان نرسیده بودند و اهل تفکر و سؤال بودند و از طرف دیگر، عبدالله بن مغیره هم می توانست در آنها اثر مثبت بگذارد، امام همان فرمایش عمومی که در باب معاشرت با عامه فرموده بودند را در اینجا نیز بیان می کردند: «با آنها به خوبی معاشرت کن تا بگویند هذا من ادب جعفر (علیه السلام)».

مناقشه دوم: کذب خبری و مخبری

اهمیت لفظ «کذب» در فهم کلام امام (علیه السلام) بسیار راه‌گشا است. مراد از «تکذیب» در روایت فوق، کذب مخبری است، به این معنا که خود آن ناصب و زیدی واقف به کذب بودن اعتقادشان باشند و باین حال اعتقاد خود را همچنان حفظ کرده و این اعتقاد دروغ را به خدا و پیامبر و ائمه نسبت بدهند.

برای کذب می‌توانیم دو سطح در نظر بگیریم: کذب خبری و کذب مخبری. در کذب خبری، خود خبر خلاف واقع و نفس الامر است اعم از اینکه قصد متکلم بیان حقیقت بوده باشد یا بیان کذب. در کذب مخبری، خود متکلم نیز قصد بیان خلاف واقع دارد و قاصداً و عامداً کذب را بر زبان جاری می‌کند.

حال باید دانست اینکه امام صادق (علیه السلام) در روایت فوق گفته‌اند: «من کذب بآیه من آیات الله». مرادشان کدام یک از اقسام کذب است. آنچه در این تفصیل اهمیت دارد معنای مقصود متکلم از آن خبر است. اگر فردی قصدش این باشد که حقیقتی را بیان کند اما در تشخیص حقیقت اشتباه کرده باشد و همان اشتباه خودش را به عنوان حقیقت بیان کند، به چنین فردی نمی‌توان کذاب گفت، هرچند گفتارش خلاف واقع است اما گوینده کذاب نیست، چراکه اراده او و معنای مقصود او از آن کلام بیان حقیقت بوده است. به عبارت دیگر، وقتی ما فعلی را از جهت انتسابش به فاعل تقبیح می‌کنیم، به حیثیت فاعلی آن کار نظر داشته‌ایم. شواهدی بر ادعای فوق:

- این تفصیل همان فرقی است که در برخی تعابیر کتب رجالی، نسبت به راویان به کار می‌رود. در برخی مدخل‌های کتب رجالی، گاهی صاحب کتاب نسبت به یک راوی تعبیه‌هایی مانند «ضعیف فی الحدیث» یا «غیرضابط» استفاده می‌کند. اما گاهی نسبت به راوی دیگری توصیفی مانند «وَضَاع»، «جَعَال» و «کَذَاب» به کار می‌برد. خروجی این تعابیر این است که خبر هر دو نفر غیرقابل اعتماد است، چون کذب خبری در هر دو راوی محتمل است، اما با این فرق که راوی اول کذب مخبری ندارد و از این جهت روایات نفر دوم بیشتر محل شک و عدم اعتبار است.

- یکی دیگر از شواهد ما بر اینکه مراد از «کذاب» در روایت فوق کذب مخبری است نه کذب خبری، فرق بین «توریه» و «کذب» است. در کتب فقهی گفته شده است که «کذب» حرام و غیرجایز است، اما «توریه» از دایره حرمت کذب خارج است، بنابراین توریه جایز است.

کذب و توریه یک ماده اشتراک و یک ماده افتراق دارند. اشتراک کذب و توریه این است که در هر دو آنچه به مخاطب القا می‌شود امری خلاف واقع است. اما افتراق کذب و توریه در این است که در کذب، مقصود متکلم از بیان آن خبر، گفتن یک امر خلاف واقع است اما در توریه، مقصود متکلم از بیان آن خبر، امر واقعی است که در نفس الامر اتفاق افتاده است گرچه می‌داند که مخاطب از آن کلام او خلاف واقع را خواهد فهمید. مانند آنکه متکلم می‌گوید: «علم الله ما قلته» و مرادش از «ما» موصوله است اما می‌داند که این کلام برای مخاطب طوری القا شده است که فکر می‌کند مراد متکلم «ما»ی نافی است. یا مانند آنکه متکلم بگوید: «من امروز نان نخوردم» و مرادش این باشد که امروز در حال صلاة و خواب نان نخورده‌ام:

«و أما التورية و هو أن يرید بلفظ معنی مطابقاً للواقع و قصد من إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك مما هو ظاهرٌ فيه عند مطلق المخاطب أو المخاطب الخاص كما لو قلت في مقام إنكار ما قلته في حق أحد: «علم الله ما قلته» و أردت بكلمة «ما» الموصولة و فهم المخاطب النافية و كما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له: «ما هو هاهنا» و أشار إلى موضع فارغ في البيت و كما لو قلت: «اليوم ما أكلت الخبز» تعني بذلك حالة النوم أو حالة الصلاة إلى غير ذلك فلا ينبغي الإشكال في عدم كونها من الكذب.»^۱

مرحوم شیخ انصاری در نهایت می‌گویند که هیچ اشکالی در این نیست که توریه از اقسام کذب نیست. یعنی تفاوت بین توریه و کذب در این است که اگر قصد متکلم از سخنی که می‌گوید «کذب» باشد، آن سخن کذب است، اما اگر قصدش

واقعیت باشد با علم به اینکه مخاطب از آن کلام خلاف واقع می‌فهمد، توریه است و دیگر حرام نخواهد بود.

مرحوم شیخ در ادامه می‌فرمایند که اگر در اتصاف یک خیر به صفت کذب، منظورمان خود مُخیر باشد، مناط در اتصاف خیر به کذب در این موارد مراد متکلم است. یعنی اگر مراد متکلم گفتن کلام دروغ باشد، آن کلام کذب است ولی اگر مراد متکلم از گفتن آن کلام بیان حقیقت باشد، آن کلام صدق است: «لکن توصیفه حینئذ باعتبار أنّ هذا هو مراد المخبر و مقصوده فی رجوع الأمر إلى إناطة الاتصاف بمراد المتکلم و إن کان الطريق إليه اعتقاد المخاطب.»^۱

پس توریه یک درجه از کذب پایین‌تر است. اما در بحث ما قضیه دو درجه از کذب پایین‌تر است و به قیاس اولویت، اصلاً نمی‌تواند در محدوده کذب به شمار آید، به این نحو که اگر کسی براساس دانسته‌هایش به اعتقادی برسد و زیدی یا ناصبی شود و این اعتقادش را به دیگران بیان کند، او فردی است که قصدش از بیان آن اعتقادات بیان کذب نیست، بلکه به‌زعم خودش حقیقت را می‌گوید و می‌داند که به مخاطب هم همان معنایی القا می‌شود که خودش به‌عنوان متکلم قصد کرده است.

در چنین مواردی که دو درجه از کذب پایین‌تر است، اطلاق عنوان «کذاب» به دارنده این اعتقادات محل اشکال است، مگر در صورتی که ما اطمینان داشته باشیم که قصد آن فرد از بیان اعتقاداتش، بیان یک اعتقاد باطل و کذب است و راه به‌دست آمدن این اطمینان هم به‌صورت عقلایی باز است.

به این شکل که اگر ما در صحبت با این افراد ادله‌ای براساس مبانی خودشان بر علیه اعتقادات باطلشان ارائه کردیم و آن‌ها جوابی برای آن ایرادات نداشتند ولی معه‌ذا همچنان بر همان اعتقاد سابق خود پافشاری کردند، عموماً می‌توان فهمید که این‌گونه افراد با علم به بطلان عقایدشان بازهم از آن عقاید باطل پیروی می‌کنند و این امر یا به سبب حب و بغض است و یا به خاطر مطامع مالی و امثال آن.

با تفصیلی که گذشت بیشتر روشن می‌شود که به احتمال زیاد، فرمایش امام صادق (علیه السلام) به عبدالله بن مغیره موردی بوده و خصوصیات شخصی آن دو همسایه زیدی و ناصبی در بیان این حکم از امام (علیه السلام) مؤثر بوده است.

- یکی دیگر از شواهد ما بر اینکه مراد از «کذاب» در روایت، کذب مُخبری است نه کذب خبری مسئله «تخطنه» و «تصویب» است. اکثر علمای عامه «مَصَوَّبَه» هستند، یعنی اجتهادات و آرای علمای خود را عین واقع می‌دانند. به عبارت دیگر، نظر قائلان به «تصویب» این است که هر نظر و رأیی واقع‌ساز است و این‌گونه نیست که یک واقع داشته باشیم، بنابراین به ازای هر نظر اجتهادی یک واقعیت داریم.

از طرف دیگر، اکثر علمای امامیه «مُخَطَّئَه» هستند، یعنی اجتهادات و آرای متفاوت و بعضاً متزاحم یا متعارض علما و مجتهدین را باعث تعدد واقعیت و حقیقت نمی‌دانند، بلکه حقیقت یکی است و نظرات علما در راه اصابت به همان واقع واحد شکل می‌گیرد. جمله معروف «لِلْمُصِيبِ أَجْرَانِ وَ لِلْمُخَطَّئِ أَجْرٌ وَاحِدٌ» بیانگر همین مطلب است.

با بیانی که گذشت به این نکته پی خواهیم برد که از مجموع آرای متفاوت و متعارض در مسائل معارف اسلامی (اعم از عقائد، فقه، اصول، تفسیر، حدیث، تاریخ و...) اگر رأیی درست باشد، قطعاً یکی از میان همه آن آراء است، زیرا به حسب تخطنه، یک واقعیت بیشتر وجود ندارد و حال آنکه اجتهادها در یک مسئله واحد به بیش از یک نظر و رأی منتهی می‌شود. پس همه آرای دیگر از حیث تطابق با آن واقعیت واحد، کذب خواهند بود، زیرا آن نظرات مطابق با واقع نخواهند بود.

به عبارت دیگر، قبول نظریه تخطنه از یک طرف و قبول اجتهادات کثیره (در هر مسئله) از طرف دیگر، به نوعی قبول این مسئله است که بسیاری از اجتهادات و آرای علمای امامیه دچار کذب خبری هستند، چون آنچه آن‌ها به عنوان «ما أنزل الله» و «ما سنّه النبی» اجتهاد کرده‌اند ممکن است مطابق با واقع نباشد، از این رو بسیاری از اجتهادات علما دچار کذب خبری خواهد شد.

حال اگر بگوییم که منظور اهل بیت از مجموع روایاتی که به تکذیب آیات الله و تکذیب دین اشاره کرده‌اند کذب خبری است، دایره شمول این روایات به اکثر اجتهادات و آرای علمای امامیه هم خواهد رسید. به عنوان مثال، اینکه مرحوم شیخ صدوق به «اسهائ النبی» قائل است و مرحوم شیخ مفید و دیگر علما «اسهائ النبی» را درست نمی‌دانند، برای ما دوگانه‌ای برقرار می‌کند که با توجه به نظریه تخطئه خواهیم دانست که واقعیت قطعاً یکی از این دو رأی است و نه هر دو رأی. پس یکی از این دو رأی کذب خبری دارد و به محض اینکه ما خود به یکی از این دو رأی تمایل پیدا کردیم، نظر طرف مقابل برای ما کذب خواهد بود.

اما عموماً در سیره متشرعه به این نوع تکثر آراء و اختلاف اجتهادات به دید کذب، و به صاحبان آن اجتهادات به دید کذاب نگاه نمی‌شده است، چون اجتهاد هرکس براساس حجّت است و خاصیت حجّت نیز معذرت است، اعم از اینکه آن اجتهاد به واقع اصابت کرده باشد یا نکرده باشد. همان طور که تنجز تکلیف نیز بعد از علم به تکالیف اتفاق می‌افتد و علم به تکالیف باید براساس حجّت باشد که راه رسیدن به حجّت شرعی همان اجتهاد است.

پس اگر بخواهیم واژه «تکذیب» در این روایات را به صرف کذب خبری محدود کنیم و مراد متکلم از بیان آن عقیده برای ما مهم نباشد و همین که متکلم کلام اشتباهی بیان می‌کند کافی باشد که به او «کذاب» بگوییم، تالی فاسد چنین نظری این است که دلالت این دست روایات به تمام اختلاف نظرها در بین همه علمای امامیه نیز کشیده خواهد شد.

مضاف بر اینکه می‌دانیم اختلاف نظرها در بین علمای امامیه (مثل دیگر فریق اسلامی) از توحید در اصول دین شروع شده و تا جزئیات فقهی ادامه داشته و دارد و هر طیف و نحله‌ای، توحید طیف دیگر را دارای اشکالاتی می‌دانند. برخی علم معصوم و عصمت معصوم را غیر از آنچه دیگران می‌پندارند می‌دانند، و در فروع فقهی نیز اختلاف آرای فقها بیش از شمارش است. مرحوم مقدّس اردبیلی در این باره، در جمله‌ای به این مسئله اشاره می‌کنند که در همه مسائل، شبهه و

اختلاف وجود دارد مگر اندکی از مسائل: «فَإِنِّي مَا أَفْهَمُ مَسْئَلَةً خَالِيَةً عَنِ شَيْءٍ مِنَ الشَّبَهَاتِ إِلَّا قَلِيلَةً مِنَ الْكَثِيرَاتِ»^۱

مناقشه سوم: استفاده امام از ماده «کذب» در باب تفعیل

باب تفعیل معنای مختلفی مانند تعدی، نسبت، کثرت و مبالغه دارد.

برای فهم معنای «تعدی» می توان از یک مثال بهره گرفت: مثلاً فعل «فَرَّحَ» یعنی «شاد شد»، ولی فعل «فَرَّحَ» یعنی «شاد کرد». تعدی یک فعل یعنی آن فعل از حالت جوانحی و درونی به مرحله جوارحی و بیرونی می رسد.

شاید سؤال شود که ماده «کذب» حالت جوانحی و درونی ندارد و کذب در ذاتش یک معنای بیرونی است و باید خبری را به غیر رساند تا در آن دروغ باشد، اما در پاسخ باید گفت ماده «کذب» حالت درونی و جوانحی نیز دارد، به استناد این آیه شریفه در مورد منافقین: «وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»^۲. به گفته راغب اصفهانی، خداوند در این آیه به کذب قلبی آن ها اشاره می کند وگرنه کلام منافقین در ظاهر صدق بود و این خصوصیت نفاق است: «و قوله: «وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» و قد تقدّم أنه كَذِبُهُمْ فِي اعْتِقَادِهِمْ لَا فِي مَقَالِهِمْ، وَمَقَالُهُمْ كَانُ صِدْقًا»^۳

برای فهم معنای «نسبت» در باب تفعیل نیز از یک مثال کمک می گیریم. مثلاً «كَفَّرَ» یعنی «او کفر ورزید» اما «كَفَّرَهُ» یعنی «به او نسبت کفر داد».

از مجموع مطالبی که در معنای باب تفعیل استفاده شده است می توان چنین فهمید که اگر امام (علیه السلام) ماده «کذب» را به باب تفعیل برده اند احتمالاً برای این است که به جنبه بیرونی آن اعتقاد باطل اشاره کنند. به این معنا که مراد امام آن فردی است که به آیات الهی نسبت دروغ می بندد و خواهان اثر خارجی آن اعتقاد باطلش است. یعنی می خواهد آن تکذیب نسبت به آن اعتقاد حق واقع شود و همه

۱. مقدّس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۶۴.

۲. المنافقون، ۱.

۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۷۰۴.

این خصوصیات در صورتی است که خود آن فرد به باطل بودن اعتقاد خود علم دارد ولی می‌خواهد آن کذب اعتقادی را به مرحله تکذیب خارجی برساند و عقائد حقّه را تکذیب کند و به آن نسبت کذب دهد.

با این بیان نیز متوجه می‌شویم که روایت بیشتر جنبه موردی دارد یا اقلاً اگر موردی نیست، می‌توانیم چنین بگوییم که روایت درباره موارد خاصی است که فرد علی‌رغم آگاهی از بطلان عقیده‌اش، قصد تبلیغ عقاید باطل خود را دارد و در این راه، عقاید حقّه را تکذیب می‌کند. تعامل با چنین فردی عموماً بی‌فایده است، زیرا او کسی نیست که به دنبال حقیقت باشد بلکه خودش می‌داند که حق کدام است و باطل کدام است و با قصد اراده می‌خواهد به سمت باطل برود. معاشرت با چنین فردی بی‌فایده و مضر است.

جمع‌بندی

جمع‌بندی ما از بررسی این روایت این است که علاوه بر مشکل سندی آن، در دلالت هم بر مدّعیان قائلان به حرمت عام تعامل با اهل سنت قصور دارد. زیرا روایت مربوط به موارد خاصی است که به لجاجت و عناد آن فرد در داشتن عقیده باطل علم داشته باشیم، درحالی‌که در عموم مردم یک جامعه این موارد نادر است و بسیاری از مردم بدون تحقیقات خاص و به صرف علقه قومی و خانوادگی به عقاید خود پایبند شده‌اند و عموماً قصد عناد و لجاجت ندارند و به نوعی مستضعف فکری هستند. در این‌گونه موارد که غالب موارد است، روایات عام ترغیب به معاشرت با عامه حاکم است، تا از طریق حسن معاشرت، به تدریج قلب آنان نسبت به عقاید صحیح جعفری نرم گردد و بگویند: «هذا من أدب جعفر (علیه السلام)».

روایت دوم بحث ما که روایت پنجم باب است:

«وَعَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُثَنَّرِيِّ عَنْ فَضِيلِ بْنِ عِيَاضِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ مِنَ الْوَرَعِ مِنَ النَّاسِ؟ قَالَ: الَّذِي يَتَوَرَّعُ عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ وَ يَجْتَنِبُ هَوْلَاءِ فَإِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُهُ وَ إِذَا رَأَى

الْمُنْكَرَ وَ لَمْ يُنْكِرْهُ وَ هُوَ يَقْوَى عَلَيْهِ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ وَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ فَقَدْ بَارَزَ اللَّهَ بِالْعَدَاوَةِ وَ مَنْ أَحَبَّ بَقَاءَ الظَّالِمِينَ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَمَدَ نَفْسُهُ عَلَى إِهْلَاكِ الظَّالِمِينَ فَقَالَ: فَقُطِعَ دَائِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»^۱

ترجمه: فضیل بن عیاض به امام صادق (علیه السلام) گفت که پرهیزکاران از مردم چه کسانی هستند؟ امام فرمود کسی که از محارم خدا پرهیز می‌کند و از آن‌ها دوری می‌کند، پس اگر از شبهات پرهیز نکرد در دام حرام گرفتار می‌شود، درحالی‌که به آن حرام آگاه نیست و اگر منکری ببیند آن را انکار نمی‌کند و آن منکر را تقویت می‌کند، پس دوست می‌دارد که خدا معصیت شود و چنین کسی با خدا اعلان دشمنی کرده است و اما کسی که بقای ظالمان را دوست بدارد پس دوست دارد که خدا معصیت شود، درحالی‌که خداوند خودش را بر نابودی ظالمین ستایش کرده و در قرآن فرموده است دنباله‌های ظالمان هم نابود خواهند شد.

بررسی سندی روایت

سند این روایت متصل است و همه سلسله سند توثیق شده‌اند به غیر از «قاسم بن محمد الاصفهانی» که از سوی نجاشی توثیق نشده و در موردش گفته است: «لم یکن بالمرضی». هرچند نجاشی درباره «قاسم بن محمد قمی» چنین گفته است و به گفته رجالیون متأخر منظور نجاشی همان «قاسم بن محمد اصفهانی» بوده است. مرحوم خویی نیز می‌گویند شاید «قاسم بن محمد» به هر دو خطه اصفهان و قم منسوب بوده است. در مجموع می‌توان گفت که سند روایت موثوق الصدور است، چه اینکه علامه طریق شیخ صدوق به «سلیمان بن داوود منقری» را صحیح دانسته و در این طریق «قاسم بن محمد» نیز هست: «فقد صحح العلامة ره فی اخر الخلاصة طریق الصدوق الی سلیمان بن داود المنقری»^۲

۱. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعة، ج ۱۶ ص ۲۵۸، حدیث ۵.
۲. مامقانی، تنقیح المقال ج ۲، ص ۲۴.

بررسی دلالتی روایت

فراز مورد بحث ما در این حدیث دو بخش است «وَيَجْتَنِبُ هَؤُلَاءِ» و «وَمَنْ أَحَبَّ بَقَاءَ الظَّالِمِينَ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَمَدَ نَفْسِهِ عَلَى إِهْلَاكِ الظَّالِمِينَ فَقَالَ فَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.»

بخش اول (هؤلاء) با بخش دوم (بقاء الظالمین) به خوبی تفسیر می‌شود، به این شکل که اجتناب از ظالمین از مصادیق «ورع» است. در ابتدا شاید بتوان احتمال داد که منظور از «هؤلاء» و «ظالمین» همه اهل سنت است و باید از عموم اهل سنت اجتناب کرد و با آن‌ها تعامل و معامله نکرد.

مناقشه در معنای فوق از روایت

بیشتر گفته شد که بسیاری از اشاره‌های روایات به مصادیق خارجی هم نظر دارند، یعنی منظور امام (علیه السلام) از «الظالمین» حکام جور و أعوان و انصار آن‌هاست. در پایان حدیث، امام (علیه السلام) به آیه‌ای از آیات قرآن کریم اشاره می‌فرماید که «دابر القوم الذين ظلموا» هم در عذاب ظالمین شریک‌اند و به آن‌ها ملحق می‌شوند. تکلیف قوم ظالمین که مشخص است، اما «دابر» یعنی دنباله و دنباله‌رو که این دنباله‌روها نیز دچار عقاب می‌شوند.

امام در بیان خودشان در این حدیث، ابتدا اصل حکم را بیان کرده‌اند اما در ادامه، مفسده این معاشرت را به صورت تشکیکی بیان می‌کنند که این معاشرت از کجا شروع شده و در نهایت به چه مفسده‌ای ختم شده و مستحق چه عقوبتی است. به عنوان نمونه، امام در فراز اول می‌فرماید متقی کسی است که از محارم الهی دوری می‌کند، بعد بیان مراحل مفسده بی‌تقوایی را شروع می‌کنند:

یک: اینکه اگر کسی از شبهات دوری نکند.

دو: این فرد ندانسته به دام محارم الهی می‌افتد.

سه: بعد از این مرحله به جایی می‌رسد که اگر از دیگران گناه ببیند آن گناه برای

او آزاردهنده نیست و آن گناه را انکار نمی‌کند.

چهار: همین‌که آن فرد مانع وقوع گناه نمی‌شود و آن گناه را انکار (ولو قلبی) نمی‌کند به معنای آن است که در تقویت آن معصیت نقش دارد.

پنج: کسی که گناه کردن دیگران را (با ممانعت نکردن) تقویت کند، یعنی دوست دارد که معصیت خدا رخ دهد.

شش: کسی که معصیت شدن خدا را دوست داشته باشد، به خدا اعلان دشمنی کرده است.

امام (علیه‌السلام) عیناً همین بیان مراحل را نسبت به بخش دوم حدیث نیز دارند، یعنی برای ما مراحل عدم اجتناب از «هولاء» را به این شکل بیان می‌کنند:

یک: کسی که با ظالمین معاشرت و مخالطه داشته باشد.

دو: به مرحله‌ای می‌رسد که بقای ظالمین را دوست خواهد داشت (این ملازمه از

جنس همان ملازمه‌ای است که امام موسی بن جعفر (علیهما‌السلام) در روایتی

به صفوان در رابطه با کرایه دادن شترهایش به هارون الرشید فرموده بود. در آن

روایت، امام به صفوان می‌فرماید آیا به قدری که هارون الرشید سالم از حج برگردد

تا کرایه تو و شترهای تو را بدهد بقای هارون را دوست می‌داری؟ صفوان می‌گوید

بله. امام می‌فرماید به همین میزان معصیت‌کاری، چون حبّ بقای ظالمین را در

قلبت راه داده‌ای. (نقل به مضمون) این نوع از محبت بقای ظالمین خصوصاً در

معاملات رخ می‌دهد زیرا طرفین معامله عموماً دوست دارند برای کسب منفعت

خود، طرف معامله باقی باشد).

سه: اگر شما دوست داشته باشید که ظالمی باقی بماند، در اصل دوست دارید

که خدا توسط او همچنان معصیت شود.

چهار: همین میزان از دوست داشتن ظالمین و دوست داشتن وقوع معصیت

خدا کافی است تا عنوان «دابر قوم الظالمین» بر فرد صدق کند و خداوند

خودش را در قرآن حمد فرموده است به اینکه «دابر قوم الظالمین» را هم

هلاک خواهد کرد.

جمع بندی

از مجموع مطالبی که بیان شد فهمیده می شود که:

- در این روایت به اجتناب از ظالمین امر شده است که از سیاق مجموعه این طایفه از روایات فهمیده می شود که مصداق بارز ظالمین در زمان صدور این گونه روایات حکام و سلاطین جور هستند.
 - نوع بیان امام (علیه السلام) این است که تعامل با همین حکام و سلاطین جور در نهایت به حب بقای ظالمین منجر می شود و حب بقای ظالمین به حب معصیت شدن خدا منجر شده و این امر موجب می شود که چنین فردی دنباله رو قوم ظالمین باشند.
 - از طرفی روایات عامی نیز بر ترغیب معاشرت و حسن معاشرت با عامه داریم. روایت پیش رو اما با قرینه «ظالمین» منصرف به حکام و سلاطین جور و عمالشان است، نه عموم اهل سنت.
- از طرفی در باب خود تعامل با سلاطین جور نیز همان طور که قبلاً گذشت، استثناهایی برای این منع تعامل وجود داشت و آن مواردی بود که بتوان در مظالم آن ها شریک نشد و همچنین در ضمن آن تعامل بتوان حق مظلوم را بازستاند و حقوق شیعیان را استیفا کرد. این تعامل با ظلمه هم مشروطاً مجاز خواهد بود.
- یعنی از یک طرف توصیه عام به تعامل با اهل سنت داریم و از طرف دیگر، روایاتی داریم که تعامل با حکام ظالم را مشروط به آن که نتوان حقی را احقاق کرد منع کرده اند. پس این روایت نیز به اصل تعامل و معامله با اهل سنت ضرری وارد نکرده و به عبارت دیگر، این روایت از محل بحث ما خارج است.
- شاهد ما بر اینکه این روایت مربوط به عموم مردم اهل سنت نیست و صرفاً در خصوص سلاطین جور است این است که مرحوم کلینی این روایت را به صورت کامل در بابی آورده اند که عنوان آن باب مربوط به تعامل با اهل سنت نیست، بلکه عنوان باب مربوط به سلاطین جور و قبول جوائز آن ها است: «باب عمل السلطان و

جوازهم». روایت مورد بحث ما روایت یازدهم از این باب است.^۱ این روایت در «کافی» صدری دارد که مرحوم صاحب وسائل آن صدر را از روایت تقطیع کرده و به عنوان روایت بعدی در همان باب سی و هفتم از جلد شانزدهم «وسائل» نقل کرده است که ما نیز به عنوان حدیث سوم بحث خودمان به آن خواهیم پرداخت.

روایت سوم بحث ما که روایت ششم باب است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ الْقَاسَانِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ الْمُتَقَرِّيِّ عَنْ فَضِيلِ بْنِ عِيَاضٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ أَشْيَاءَ مِنَ الْمَكَاسِبِ فَتَهَانِي عَنْهَا وَقَالَ: يَا فَضِيلُ وَاللَّهِ لَضَرَرُ هَؤُلَاءِ عَلَيَّ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَشَدُّ مِنْ ضَرَرِ التُّرُكِ وَالذَّبْلِمْ. قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَرَعِ مِنَ النَّاسِ وَ ذَكَرَ مِثْلَهُ.»^۲

فضیل بن عیاض گفت از امام صادق (علیه السلام) درباره چیزهایی از مکاسب پرسیدم که امام مرا از آنها نهی فرمود و گفت: ای فضیل، به خدا سوگند که آسیب آن‌ها بر این امت شدیدتر از آسیب ترک و دیلم است.

بررسی سندی روایت

سند این روایت از «قاسم بن محمد» به بعد مشترک است، اما از ماقبل وی، طریق این روایت متفاوت است و به جای «سعد بن عبدالله قمی»، «علی بن محمد القاسانی» از «قاسم بن محمد» نقل کرده است تا اینکه ابتدای سند روایت به کلینی می‌رسد. درحالی‌که در روایت قبل ابتدای سند به مرحوم صدوق به نقل از «معانی الاخبار» می‌رسد. به هر حال، سند این روایت از «قاسم بن محمد» به قبل مشکلی ندارد و مثل روایت قبل، خود «قاسم بن محمد اصفهانی» محل ابهام است.

۱. ر.ک: کلینی، کافی، ج ۵، ص ۱۰۸.

۲. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۵۸.

بررسی دلالتی روایت

همان‌طور که گذشت این دو حدیث اخیر را مرحوم کلینی در «کافی»، بدون تقطیع، در یک روایت بیان می‌کند و از یک جهت این دو روایت برای موضوع تحقیق ما بسیار مهم است، زیرا مرحوم کلینی آن را در کتاب «المعیشة» آورده که در اصل همان کتاب «ما یکتسب به» می‌باشد و از این جهت به بحث معاملات ربط مستقیم دارد.

و نیز همان‌طور که قبلاً گفته شد مرحوم کلینی این روایت را ذیل عنوان «جوائز سلطان» مطرح کرده است و از قرائنی که در روایت قبل مطرح شد (و فهمیدیم که این دو روایت در مجلس واحد از امام (علیه السلام) صادر شده است و قرائن روایت قبلی در این روایت هم که در اصل صدر روایت قبلی است معنا پیدا می‌کند) می‌فهمیم که مراد امام (علیه السلام) از «هولاء» در این روایت همان حکام و سلاطین جور است. همچنین امام می‌گوید: «وَ اللَّهُ لَصَرَرُ هَوْلَاءِ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ...» و به «امت» تعبیر می‌کنند و نمی‌گویند «لَصَرَرُ هَوْلَاءِ عَلَيْنَا...». از این تعبیر می‌یابیم که منظور امام این است که ضرر سلاطین جور به همه امت اسلام است و لذا وقتی می‌خواهند بزرگی ضرر سلاطین جور را بیان کنند می‌گویند ضرر این سلاطین جور به امت اسلام از ضرر ترک‌ها و دیلمی‌ها به امت اسلامی بیشتر است و روشن است که ضرر این دو گروه به همه جامعه و امت اسلامی اعم از شیعه و سنی وارد بوده است و امام می‌خواهد بیان کنند که ضرر سلاطین جور اسلامی بر امت اسلامی، چه شیعه و چه سنی، از ضرر ترک و دیلم بیشتر است.

جمع‌بندی

این روایت علاوه بر مشکل سندی، در دلالت هم شامل تعامل با سلاطین جور می‌شود و بحث مطرح‌شده در این روایت در خصوص اهل سنت و جامعه سنی نیست، بلکه در خصوص یک طبقه خاص از جامعه است که عبارت‌اند از سلاطین و حکام جور.

روایت چهارم بحث ما که روایت هفتم باب است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكَشْفِيُّ فِي كِتَابِ الرَّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى (عليه السلام) قَالَ لَهُ: كُلُّ شَيْءٍ مِنْكَ حَسَنٌ جَمِيلٌ مَا خَلَا شَيْئاً وَاحِداً. قُلْتُ: أَيُّ شَيْءٍ؟ قَالَ: إِكْرَاؤُكَ جَمَالَكَ مِنْ هَذَا الرَّجُلِ يَعْنِي هَارُونَ إِلَى أَنْ قَالَ: يَا صَفْوَانُ أَ يَفْعُ كِرَاؤُكَ عَلَيْهِمْ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: أَ تُحِبُّ بَقَاءَهُمْ حَتَّى يَخْرُجَ كِرَاؤُكَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَمَنْ أَحَبَّ بَقَاءَهُمْ فَهُوَ مِنْهُمْ وَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ كَانَ وَرَدَ النَّارِ. قَالَ صَفْوَانُ فَذَهَبْتُ فَبِعْتُ جِمَالِي عَنْ آخِرِهَا الْحَدِيثِ.»^۱

امام موسی کاظم (علیه السلام) به صفوان گفتند: همه رفتار و آثار تو نیک و زیبا است به غیر از یک چیز. صفوان گفت: چه چیزی؟ امام (علیه السلام) فرمودند: اینکه شترهایت را به هارون کرایه می دهی. تا اینکه فرمودند: ای صفوان، شتران کرایه ای تو در دست آنها است؟ گفت: بله. فرمودند: آیا دوست داری هارون باقی باشد تا بتواند شترهای تو را پس آورد؟ گفت: بله. فرمودند: هرکس بقای آنها را دوست بدارد از آنها است و هرکه از آنها باشد وارد جهنم خواهد شد. صفوان گفت رفتم و شترهایم را فروختم.

بررسی سندی روایت

سند این روایت در همه سلسله اش خوب است، به غیر از «محمد بن اسماعیل الرازی» که در موردش توثیقی نیامده است.

بررسی دلالی روایت

با توجه به بررسی های دلالی دو روایت قبل، به خوبی مشخص می گردد که این روایت در دلالتش بر این که منظور امام در این روایت نیز تعامل با سلطان جائز است اوضح از دو روایت قبل است. چراکه مورد سؤال در این روایت مشخصاً «هارون الرشید» است.

گفتار سوم: موارد جواز تعامل با اهل سنت در معاملات

«جواز» در احکام تکلیفی شامل استحباب و کراهت و اباحه می‌شود.

۱. استحباب تعامل با اهل سنت در معاملات

در کتب فقهی به صورت مستقل چنین عنوانی مطرح نشده است، اما در ذیل مسائل مختلف فقهی به مصادیقی از تعامل با اهل سنت در معاملات اشاره شده که به استحباب آن‌ها حکم شده است. برای نمونه به مواردی اشاره خواهیم کرد.

استحباب قبول ولایت از قبل سلطان جائز در کلام فقهی

شیخ طوسی در «النهاية» می‌فرماید اگر فردی علم یا گمان داشته باشد که قبول این ولایت باعث اقامه حدود، اجرای امر به معروف و نهی از منکر، اخذ صدقات و اخماس و رساندن آن به صاحبانش، و اصلاح کار برادران دینی شود و در ضمن قبول این ولایت واجبی ترک نشده و حرامی انجام نشود، در این صورت قبول ولایت مرغّب فیه (مستحب) است، بلکه شاید در شرایطی این ترغیب و مصلحت ملزومه به حدّ وجوب هم برسد:

«وَأَمَّا سُلْطَانَ الْجُورِ، فَمَتَى عِلْمُ الْإِنْسَانِ أَوْ غَلْبَ عَلَيَّ ظَنَّهُ أَنَّهُ مَتَى تَوَلَّى الْأَمْرَ مِنْ قَبْلِهِ، أَمْكَنَهُ التَّوَصُّلَ إِلَى إِقَامَةِ الْحُدُودِ وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ قَسَمَ الْأَخْمَاسَ وَالصَّدَقَاتِ فِي أَرْبَابِهَا وَ صَلَةَ الْإِخْوَانِ، وَ لَا يَكُونُ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ مُخَالَفًا بِوَجِبٍ وَ لَا فَاعِلًا لِقَبِيحٍ، فَإِنَّهُ يَسْتَحِبُّ لَهُ أَنْ يَتَعَرَّضَ لِتَوَلِّي الْأَمْرِ مِنْ قَبْلِهِمْ.»^۱

مرحوم صاحب شرایع نیز می‌فرماید اگر فردی در قبول ولایت از قبل جائز از محرمات و قبائح ایمن بود و از طرفی به واسطه این ولایت می‌توانست امر به معروف و نهی از منکر کند، در این صورت قبول ولایت برای او مستحب خواهد بود: «و لو أمن ذلك و قدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استحبّت.»^۲

۱. طوسی، النهایة، ص ۳۵۶.

۲. محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۶.

البته همان‌طور که گفته شد، در کتب حدیثی برخی اصل وجوب معاشرت با مخالفین را به استحباب تلقی کرده‌اند. به‌عنوان مثال مرحوم شیخ حر عاملی از لفظ «ینبغی» چنین استفاده می‌کنند که مناسب با استحباب است و محقق کتاب ایشان نیز در هامش به این نکته اشاره می‌کند که در نسخه بدل آستان قدس که اهم نسخ در تصحیح این کتاب بوده است این توضیح آمده است که از خود مؤلف شنیده شده که «ینبغی» یعنی مستحب است:

«باب انه ینبغی معاشرۃ الناس (*) حتی العامة بأداء الامانة و اقامة الشهادة و عیادة المرضى و تشییع الجنائز و حسن الجوار و الصلوة فی المساجد (*). یعنی یستحب معاشرۃ الناس بالامور المذكورة، سمع منه (م).»

۲. کراهت تعامل با اهل سنت در معاملات

کراهت تجارات و معاملات با ظالمین

مرحوم شیخ طوسی در «نهایه» می‌فرماید در معاملات و تجارات با ظالمین، اگر کسی قدرت بر ترک معامله با آن‌ها را دارد بهتر ترک این معاملات است. در اینجا چون معامله با ظالمین مرجحی ندارد تا شامل موارد وجوب و استحباب شود، معامله با ظالمین به خودی خود مرجوح است و اولی ترک آن است و این کلام شیخ نیز دلالت بر کراهت دارد: «وإذا تمکن الإنسان من ترك معامله الظالمین فی التجارات و المعاملات و المبیعات، فالأولی ترکها.»^{۱۱}

کراهت قبول جایزه از سلطان جائر در کلام فقها

مرحوم صاحب شرایع نیز در بحث قبول جایزه از سلطان جائر می‌فرماید که اگر ظالمی فردی را اکراه به قبول جایزه کرد و قبول نکردن جایزه برای او ضرر یسیر داشت، قبول این جایزه مجاز ولی مکروه است: «ولو أکره جاز له الدخول دفعاً للضرر الیسیر علی کراهیه.»^{۱۲}

۱۱. طوسی، النهایه، ص ۳۵۸.

۱۲. محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۶.

همچنین مرحوم شیخ انصاری در بحث قبول جایزه در حالتی که علم به وجود مال حرام در جایزه سلطان از قبیل شبهه غیرمحصوره باشد، از قول جماعتی از فقها نقل می‌کنند که آن‌ها به کراهت اخذ جایزه در این حالت تصریح کرده‌اند: «ثم إنّه صرح جماعةً بکراهة الأخذ»^۱

محقق کتاب «مکاسب» چاپ جدید در هامش، این جماعت را که شیخ به آن‌ها اشاره کرده است احصا کرده است: «العلامة في المنتهي ج ۲ ص ۱۰۲۶، و الشهيد الثاني في المسالك ج ۳ ص ۱۴۱، و المحقق الأردبیلی في مجمع الفائدة ج ۸ ص ۸۶، و المحدث البحراني في الحدائق ج ۱۸ ص ۲۶۱، و السيد الطباطبائي في الرياض ج ۱ ص ۵۰۹، و السيد المجاهد في المناهل ص ۳۰۳»^۲

پس بدین ترتیب، همه فقهای که ذکر شد قائل به کراهت اخذ جایزه از سوی سلطان جائز هستند.

کراهت ازدواج مؤمنه با مخالف در کلام صاحب جواهر:

مرحوم صاحب جواهر بعد از اینکه روایات متعددی در این باب می‌آورند، می‌گویند مراد از نهی از تزویج در این روایات، کراهت است و همان‌طور که ازدواج مرد مؤمن با زن مخالف غیرمستضعف مکروه است، به ازدواج درآوردن زن مؤمن برای مرد مخالف غیرمستضعف نیز مکروه است، با این تفاوت که ازدواج زن مؤمن با مرد مخالف غیرمستضعف در کراهت رتبه بالاتری از ازدواج مرد مؤمن با زن مخالف غیرمستضعف دارد.

و در پایان هم می‌فرمایند که از سیاق مجموع این روایات ناهیه، کراهت تزویج فهمیده می‌شود: «إلی غیر ذلك من النصوص الدالة علی حکم المستضعفین منهم و منه یعلم إرادة الکراهة من النهی عن تزویج المستضعف المؤمنة کالکراهة فی تزویج العارفة غیرالعارف و حیثئذ تتفاوت الکراهة فی النکاح منهم ترتبها فی إنکاحهم،

۱. انصاری، کتاب مکاسب، ج ۲، ص ۱۶۸.

۲. همان.

فکما أنه يكره النكاح منهم و خصوصاً غير البله و المستضعفات من نساءهم كذلك يكره إنكاحهم خصوصاً غير البله و المستضعفين منهم، و على ذلك تجتمع جميع النصوص التي لاينكر انسياق الكراهة منها كما لا يخفى على من رزقه الله معرفة لسانهم و رموزهم و الجمع بين كلماتهم.»^۱

۳. اباحه تعامل با اهل سنت در معاملات

این عنوان نیز به صورت مستقل در کتب فقهی یا روایی ما مطرح نشده است و از خلال ابواب فقهی تعاملی، به اقوالی در این باره برمی‌خوریم که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد:

اباحه قبول جایزه ظالم (سلطان ظالم) در کلام شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی در بحث قبول جایزه از طرف ظلمه، شقوقی را مطرح می‌کنند و در یکی از این شقوق قائل به اباحه قبول جایزه می‌شوند و آن صورتی است که ما به صورت متعین علم به وجود مال حرام در آن جایزه نداریم. در این صورت قبول جایزه مباح خواهد بود، هرچند به صورت لا علی التعمین علم به وجود مال حرام و غصبی در اموال ظالم داریم، ولی این علم اجمالی و لا علی التعمین باعث حرمت یا کراهت قبول جایزه نشده و اگر در چنین صورتی ما براساس مباح بودن، جایزه را قبول کردیم و آن جایزه واقعاً مال غیر بوده باشد، گناهی به گردن ما نیست بلکه گناه تصرف در مال غیر به گردن آن ظالم است: «فإن لم يتعین له ذلك، وإن علم أنّ المجیز له ظالم، لم یکن به بأس بقبول جوائزه، و یكون مباحاً له و الإثم علی ظالمه.»^۲

اباحه خرید مواد خوراکی و دیگر کالاها از سلاطین جور در کلام شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید خرید انواع مواد خوراکی از سلاطین جور مباح است و همین‌طور خرید اموال و کالاهایی که سلاطین جور به عنوان خراج و زکات

۱. نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۰، ص ۱۰۰.

۲. طوسی، النهایة، ص ۳۵۸.

و صدقات از مردم گرفته‌اند نیز مباح است، گرچه آن سلاطین در گرفتن آن مبالغ و کالاها مستحق نبوده‌اند اما خرید آن کالاها برای ما اجازه داده شده و مباح است. تنها در صورتی خرید این نوع کالاها از سلاطین جور برای ما غیرمجاز خواهد بود که به صورت متعین بدانیم آن مالی که می‌خواهیم از سلطان جور بخریم مال غیر است و إلا علم اجمالی و به صورت لا علی التعیین به اباحه شراء این کالاها از سلاطین جور خدشه ای وارد نمی‌کند:

«ولا بأس بشراء الأطعمة و سائر الحبوب و الغلات علی اختلاف أجناسها من سلاطین الجور و إن علم من أحوالهم أنهم يأخذون ما لا يستحقون و يغصبون ما لیس لهم، ما لم يعلم فی ذلك شیئاً بعینه غصباً. فإن علمه كذلك فلا یتعرض لذلك. فأما ما يأخذونه من الخراج و الصدقات و إن كانوا غیرمستحقین لها، جاز له شراؤها منهم.»^۱

فصل دوم:

حکم وضعی تعامل با اهل سنت در معاملات

مقدمه: نسبت بین حکم وضعی و تکلیفی

قبل از ورود به گفتارهای این فصل، شایسته است که به اختصار نکته‌ای دربارهٔ نسبت بین حکم وضعی و تکلیفی ذکر گردد:

مرحوم شهید صدر دربارهٔ ارتباط بین این دو حکم می‌گویند که حکم وضعی و حکم تکلیفی با هم ارتباط وثیقی دارند به این شکل که در همهٔ موارد، حکم وضعی موضوعی برای احکام تکلیفی می‌شود. به‌عنوان مثال حکم وضعی ملکیت موضوعی است برای حکم تکلیفی اباحه در تصرف مالک و همین‌طور حرمت تصرف در آن مال بدون اذن مالک؛ یا حکم وضعی زوجیت موضوعی است برای احکام تکلیفی از قبیل وجوب تمکین زوجه از زوج و وجوب نفقهٔ زوجه بر زوج:

«و الارتباط بين الأحكام الوضعية و الأحكام التکلیفیه وثیق، إذ لا يوجد حکم وضعی إلا و يوجد إلى صفه حکم تکلیفی، فالزوجیه حکم شرعی وضعی توجد إلى صفه أحكام تکلیفیه و هي وجوب إنفاق الزوج علی زوجته و وجوب التمکین علی الزوجه، و الملكیه حکم شرعی وضعی توجد إلى صفه أحكام تکلیفیه، من قبیل حرمة تصرف غیرالمالك في المال إلا بإذنه و هكذا.»^۱

۱. صدر، المعالم الجديدة، ج ۱، ص ۱۲۵.

با توجه به مطلبی که در بالا بیان شد، مشخص می‌گردد که تمام بحث‌هایی که در حکم تکلیفی تعامل با اهل سنت در معاملات انجام شد به نحوی در ارتباط با حکم وضعی بوده است. برای مثال، اگر در بحث حکم تکلیفی تعامل با اهل سنت، از جواز کراهی تزویج مؤمنه با مخالف صحبت کردیم، این بحث حول محور یک حکم وضعی شکل گرفته است و آن عبارت است از «زوجیت» و یا اگر از حکم تکلیفی اباحه شراء مواد خوراکی از سلطان جور صحبت کردیم، این بحث نیز حول محور حکم وضعی «ملکیت» و یا صحت معامله شکل گرفته است.

گفتار اول: موارد صحت

قاعده الزام و التزام

قاعده الزام از قواعد فقهیه است که بحث و مسائل فراوانی دارد، اما از مجموعه مباحث مطرح شده در قاعده الزام، ما به صورت تبعی متوجه می‌شویم که عقد یا ایقاع و معامله ما با اهل سنت صحت داشته است.

تعریف این دو قاعده و فرق بین آنها

مرحوم آصفی در این باره می‌فرماید: «با مراجعه به دلایل قاعده الزام در کتاب‌های فقهی و حدیثی، نظرم به این نکته جلب شد که این ادله بیانگر تشریح دو قاعده‌اند، نه یک قاعده. اگرچه فقها (رحمهم الله) تنها برای اثبات یک قاعده به این نصوص استدلال می‌کنند. از این روی، به تتبع بیشتر در نصوص قاعده پرداختم و این تتبع، درستی استنتاج اولیه مرا تأیید کرد. دو قاعده مورد بحث عبارت‌اند از: ۱. قاعده الزام. ۲. قاعده التزام.

عنوان قاعده اول نزد فقها معروف است، اما همان‌گونه که به زودی خواهیم دید، قاعده دوم عنوانی جدید برای قاعده‌ای جدید است و این دو قاعده از حیث «موضوع» و «حکم» متفاوت هستند.^۱

مرحوم آصفی در ادامه با اشاره به موضوع این دو قاعده، تفاوت آن‌ها را نشان می‌دهد.

موضوع قاعده الزام با نکات زیر مشخص می‌شود:

۱. دو طرف عقد یا ایقاع (تعبیر به «دو سوی ایقاع» از روی مسامحه است.) پیرو دو مذهب فقهی‌اند: یکی تابع فقه امامی و دیگری تابع یکی از مذاهب فقهی اهل سنت.

۲. طرف اول بهره‌مند و طرف دوم زیان‌دیده است.

۳. بهره‌وری یکی از دو طرف معامله به موجب حکمی الزامی در مذهب فقهی طرف زیان‌دیده است نه طرف بهره‌مند، به‌خلاف موردی که زیان و سود به موجب حکمی غیرالزامی باشد.

اما قاعده التزام از جهت موضوع، به مواردی اختصاص دارد که دو طرف عقد یا ایقاع پیرو مذهب فقهی واحدی باشند و حکم این مذهب، از جهت درستی و نادرستی و سلب و ایجاب، غیر از حکم مذهب فقهی امامیه باشد، اما باین حال ما آن معامله آن دو نفر غیرشیعه را مشروع می‌دانیم.

مرحوم آصفی در ادامه به یکی از ثمرات قاعده التزام اشاره می‌کنند و می‌گویند:

«یکی از نتایج قاعده التزام ترتیب اثر بر مشروع بودن این معاملات است، زیرا درستی عقود و ایقاعات و احکامی که بین پیروان یک مذهب فقهی غیرامامی انجام می‌شود، نمایانگر امکان ترتیب آثار شرعی بر آن‌ها از سوی فقه امامی است. بنابراین، در مذهب اهل بیت، خرید کالا از مشتری شافعی که آن را با استفاده از حق خیار استرداد کرده، یا ازدواج با زن سنی که در یک مجلس سه طلاقه شده است، یا خرید زمین از زن سنی که آن را از شوهرش به ارث برده درست است.»^۱

در رابطه با تعریف قاعده الزام تعابیر متفاوتی از سوی فقها مطرح شده است. برای نمونه، مرحوم بجنوردی می‌فرماید تمام مواردی که به قاعده الزام استناد می‌شود مواردی است که در آن به استناد این قاعده، ضرری مالی یا حقوقی به مخالفین می‌رسد و نفع آن عقد یا ایقاع به طرف شیعه برسد که آن ضرر مطابق مذهب خود

اهل سنت است، گرچه مخالف مذهب امامیه باشد. این تعریف مرحوم بجنوردی که همان تعریف مشهور از قاعده الزام است اعم از تعریف مرحوم آصفی است و شامل قاعده التزام که مرحوم آصفی می‌گفتند هم می‌شود:

«قاعدة الإلزام و من القواعد المشهورة في فقه الإمامية قاعدة «إلزام المخالفين بما ألزموا به أنفسهم» [...] فنقول: في كل مورد يلتزم المخالف بمقتضى مذهبه بورود ضرر عليه، سواء كان ذلك الضرر مالياً أو ذهاب حق منه عبده أو عتق عبده أو فراق زوجته و وقوع طلاقه أو ضمانه لمالٍ تالفٍ أو كون حق الأخذ بالشفعة لشريكٍ أو شركةٍ غيره في ميراثه، ففي جميع تلك الموارد للموافق إلزام المخالف و إن لم يكن ورد ذلك الضرر حقاً عند الموافق، بل ينكره و لا يعترف به حسب مذهبه و ما يدين به.»^۱

البته برخی از فقها این قاعده را محدود به مخالفین ندانسته، بلکه این قاعده را شامل کافرین هم می‌دانند:

«کلام ایشان (مرحوم بجنوردی در قواعد الفقهیه) دربارهٔ اختلاف شیعه و سنی است. یعنی ایشان قاعده الزام را در مورد سنی‌ها مطرح نموده ولی بحث اختصاصی به آنجا ندارد و در مورد کفار نیز قابل طرح است.»^۲

مرحوم آیت‌الله محمدتقی جعفری نیز قاعده الزام را محدود به اهل سنت نکرده و علاوه بر اهل سنت این قاعده را شامل دیگر ادیان نیز می‌داند البته ایشان این قاعده را از دید فقهی مطرح نکرده و اثرات اجتماعی و جهانی این قاعده را بیان کرده‌اند:

«قاعده الزام می‌گوید هر قانون و عقیده‌ای را که ملت مذهبی غیرمسلمان برای خود تثبیت شده می‌داند بایستی نتایج مطلوبه از آن قانون را دربارهٔ آن ملت برای همان ملت پذیرفته و نتیجهٔ مفروض را به رسمیت بشناسیم. مثلاً ملل غیراسلامی با شرایط و کیفیت معینی ازدواج و تولید فرزند می‌کنند و ازدواج را با قوانین معینی عمل می‌کنند، قاعده الزام می‌گوید این ازدواج و فرزندان محصول آن را به رسمیت بشناسیم. آنچه که زمینهٔ اصلی اقتضا می‌کرد این بود که به جهت همگانی و همه‌زمانی بودن قانون اسلامی

۱. بجنوردی، القواعد الفقهية، ج ۳، ص ۱۸۳.

۲. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۳، ص ۴۳۹۲.

هیچ یک از مقررات مذهبی ملل دیگر به رسمیت شناخته نشود، ولی با توجه به اینکه ایده اسلامی، قوانین فقهی خود را بر هیچ یک از ملل نمی‌خواهد تحمیل نماید و نیز با توجه به ضرورت همزیستی مسلمین با ملل دیگر، قاعده مزبور وضع شده است.^۱

مرحوم امام خمینی نیز قاعده الزام را یک قاعده عقلایی می‌داند: «یکی از قواعد مسلمة عقلائیة این است که اگر شخصی یا قومی بر حسب ضوابط معینه خودشان به یک قاعده و ضابطه‌ای ملتزم باشند، شخص دیگری که آن ضابطه از نظر او صحیح نیست می‌تواند با کسی که به آن ضابطه ملتزم است عمل کند و این در مواردی شرعاً امضا شده و دستور داده‌اند از این قاعده عقلایی پیروی کنیم.»^۲

تمام اهمیت دو قاعده الزام و التزام در بحث ما، در تبعات این قاعده‌ها است که به ما نشان می‌دهد معامله با اهل سنت صحت دارد.

موارد معامله (اعم از عقد و ایقاع) با اهل سنت و تمسک به قاعده الزام و پی بردن به صحت آن معامله‌ها:

مرحوم امام خمینی در ادامه بحث قاعده الزام به ذکر مواردی می‌پردازد:

- «در مذهب شافعی، اگر کسی چیزی را بدون رؤیت به توصیف فروشنده خریداری کند و بعداً رؤیت کند و لو آن چیز مطابق توصیف بوده باشد، برای خریدار خیار الرؤیه ثابت می‌شود، ولی در مذهب امامیه در چنین مورد خیار رؤیت ندارد. بنابراین اگر یک فرد شیعه از یک شافعی چیزی بر حسب توصیف خرید و بعداً رؤیت کرد، بنا به قاعده الزام برای آن فرد شیعه خیار رؤیت ثابت می‌شود.»^۳
- «در مذهب شافعی، اگر کسی در معامله مغبون گردد، خیار غبن ندارد. بنابراین اگر یک فرد شیعی از یک شافعی چیزی خرید و بعداً معلوم گردید که فروشنده شافعی مغبون می‌باشد، بنا به قاعده الزام خریدار شیعی می‌تواند فروشنده شافعی را الزام کند به اینکه حق فسخ ندارد.»^۴

۱. جعفری، رسائل فقهی، ص ۸۲.

۲. خمینی، توضیح المسائل، ج ۲، ص ۸۶۲.

۳. همان، ص ۸۶۴.

۴. همان.

- «در مذهب ابوحنیفه، در صحّت عقد سلف و سلمی فروش چیزی به نحو کلی مدّت دار به بهای نقد حاضر، شرط است که آن چیز در حین معامله خارجاً موجود باشد ولی در مذهب شیعه این شرط در صحّت معامله سلمی معتبر نیست. بنابراین اگر يك فرد شیعه با یک فرد حنفی مذهب معامله سلمی انجام دهد و آن چیز مورد معامله موجود نباشد، بنا به قاعده الزام می تواند فروشنده حنفی را وادار کند به بطلان معامله و همین طور است اگر حین انجام معامله، خریدار هم حنفی بوده و بعداً شیعه شده باشد.»^۱
- «به فتوای علمای اهل سنت، در صحّت عقد نکاح شرط است که موقع اجرای صیغه عقد نکاح، شهود و گواهان حاضر باشند و این شرط در نزد علمای امامیه معتبر نیست. بنابراین اگر مردی از اهل سنت بدون حضور شهود عقد کند، بر مذهب خود او این عقد باطل است و آن زن همسر او نشده است، در این صورت مرد شیعی مذهب می تواند بر طبق قاعده الزام آن زن را به عقد خود درآورد.»^۲
- «اگر مرد سنی مذهب بدون حضور دو شاهد عادل زن خود را طلاق دهد و یا مقداری از بدن زن خود را مثلاً يك انگشت زنش را طلاق دهد، بر مذهب این طلاق صحیح است و طلاق تمام زن واقع می شود، ولی بر مذهب امامیه این طلاق باطل است و باید طلاق در حضور دو عادل واقع شود. بنابراین مرد شیعه مذهب بنا به قاعده الزام می تواند با آن زن مطلقه پس از تمام شدن ایام عدّه ازدواج کند.»^۳
- «مرد سنی بنا بر مذهب خود اگر در حال عادت، زن خود را طلاق دهد و یا در حال پاکی که با او مقاربت کرده است طلاق دهد، این طلاق صحیح است، ولی در مذهب امامیه این طلاق باطل است. بنابراین، مرد شیعه مذهب بنا به قاعده الزام می تواند با زن مطلقه آن سنی بعد از تمام شدن ایام عدّه ازدواج کند.»^۴

۱. همان.

۲. همان، ص ۸۶۲.

۳. همان، ص ۸۶۳.

۴. همان.

«به مذهب ابی حنیفه کسی که به اجبار و اکراه زنش را طلاق دهد، آن طلاق صحیح است، ولی به مذهب امامیه طلاقى که به جبر واقع شود باطل است. بنابراین شخص شیعه مذهب بنا به قاعده الزام می‌تواند با زنی که با جبر و اکراه، شوهرش او را طلاق داده در صورتی که پیرو مذهب ابی حنیفه باشد ازدواج کند.»^۱

«اگر مرد سنی قسم یاد کند که کاری را انجام ندهد و اگر آن کار را انجام داد زنش مطلقه شود، [اگر] اتفاقاً آن کار را انجام داد، در این صورت بر مذهب خودش زن او مطلقه می‌شود و بر مذهب امامیه طلاق تحقق پیدا نکرده [است]. بنا به قاعده الزام جایز است مرد شیعی مذهب بعد از ایام عده با آن زن ازدواج کند. از این قبیل است به نوشته طلاق دادن زن که بر مذهب اهل سنت جایز است و بر مذهب امامیه با نوشته طلاق انجام نمی‌شود. بنا به قاعده الزام مرد شیعه مذهب می‌تواند با زن مطلقه با نوشته، پس از ایام عده ازدواج کند.»^۲

«آنچه گفته شد مهم‌ترین مسائلی است که بر مبنای قاعده الزام قرار گرفته است و از اینجا حال دیگر مسائلی هم که از این قبیل می‌باشد روشن می‌شود و ضابطه این است هر شخص شیعی مذهب می‌تواند الزام کند اهل سایر مذاهب را به آنچه خود آن‌ها ملتزم هستند و عقیده‌مند می‌باشند.»^۳

از ذکر موارد فوق دانسته شد که معامله‌های انجام‌شده با اهل سنت، همگی دارای حکم وضعی صحّت هستند و حتی در آن مواردی که بنا به قاعده الزام، فرد شیعه می‌تواند معامله را فسخ کند، باز نشان از صحّت اصل عقد با اهل سنت است؛ چون «فسخ» از قبیل حق است نه فریضه، بنابراین اصل معامله با اهل سنت صحیح بوده است که در این موارد صحبت از حق فسخ به میان آمده است.

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان، ص ۸۶۴.

قاعده سوق

«قاعده سوق» یکی از مهم ترین قواعد فقهی راه‌گشا در تعایش و تعامل ما با اهل سنت است. این قاعده به عنوان اماره‌ای برای «تذکیه لحوم» به کار رفته و بر استصحاب عدم تذکیه حاکم می‌شود، به نحوی که اگر اماره سوق نبود استصحاب عدم تذکیه جاری می‌شد و معاملات لحوم به علت میته بودن و نجاست باطل می‌شد:

«قاعده سوق المسلمین من القواعد المهمّة التي ينتفع بها كثيراً في مجال تعایش المسلمین بعضهم مع البعض الآخر. فمن دون حجّية القاعدة المذكورة لا يمكن شراء اللحم من الأسواق و الأكل منها لاحتمال عدم تذکيتها[...]. يقصد من القاعدة المذكورة الحكم بامارية السوق على التذکية، فإنّ الحيوان إذا لم يذک لم یجز تناول لحمه و لا الصلاة مع جلده، و اذا شك في تذکيته حکم علیه بعدمها تمسکاً باستصحاب عدمها فإنّ الحيوان حالة حیاته لم یکن مذکّی فاذا شكّ في حصولها له عند زهاق روحه استصحب ذلك العدم و هذا الاستصحاب حجّة و یحکم على الحيوان بعدم التذکية و من ثمّ بعدم جواز تناول لحمه و لا الصلاة في جلده بل و في رأي المشهور یحکم بنجاسته و تنجس اليد و الملابس باصابتها له مع الرطوبة و هذا الاستصحاب محکم و لا یجوز تجاوزه إلا إذا كان ذلك مأخوذاً من سوق المسلمین فانه محکوم بالتذکية و من ثمّ یحکم بحلیة تناول اللحم و جواز الصلاة مع الجلد و الطهارة.»^۱

برخی قاعده سوق را محدود به لحوم و جلود ندانسته و آن را صرفاً اماره تذکیه نمی‌دانند بلکه سوق را دلیل بر عدم غصب و عدم سرقت نیز می‌دانند: «و من جملة القواعد الفقهية المشهورة «قاعدة السوق» و هي امارة على التذکية و غيرها.»^۲ مقصود از «غیرتذکیه» آن است که سوق به غیر از اماریت برای تذکیه، برای مالیت و عدم غصبیت هم اماره است. البته بسیاری از فقها قاعده سوق را صرفاً اماره بر تذکیه می‌دانند نه بیشتر و دیگر موارد را با قاعده ید ثابت می‌دانند.

۱. ایروانی، دروس تمهیدية في القواعد الفقهية، ج ۲، ص ۷۷.
 ۲. بجنوردی، القواعد الفقهية، ج ۴، ص ۱۵۵.

یکی از مدارک این قاعده روایتی است که در آن امام (علیه السلام) به نکته‌ای مهم اشاره می‌کنند و می‌فرمایند اگر این قاعده نبود سوق مسلمین از بین می‌رفت. این تعبیر امام (علیه السلام) از اهمیت مفهوم بازار در شریعت اسلام خبر می‌دهد. همچنین نشان‌دهنده این نکته است که تعامل عموم مسلمین در معاملات با یکدیگر نباید به صرف احتمالات و وسواس‌ها مختل شود:

«أنه قال (علیه السلام) في رواية حفص بن غياث: «لولم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق». (الكافي ج ۷، ص ۳۸۷) و ظاهر هذه العبارة أن الاعتناء بهذه الاحتمالات - أي احتمال عدم التذكية في اللحوم والجلود، و احتمال كونهم أحرار في العبيد و الإمام و احتمال كونه مال الغير و أنه سرق أو غضب في سائر الأموال - يوجب تعطيل الأسواق و اختلال أمر المسلمين في معاملاتهم، و هذا أمر مرغوب عنه عند الشارع، فعدم الاعتناء بأسواق المسلمين و ترتيب الأثر على هذه الوسواس منفور عنه.»^۱

جدا از اینکه خود تذکيه یک حکم وضعی است و قابلیت مطرح کردن در این گفتار را به صورت مستقل دارد، اما به خاطر ترابط و تناسبی که بین تذکيه لحوم و صحت معامله هست، ما این قاعده فقهیه را در این قسمت مطرح کردیم.

اصالة الصحه

«اصالة الصحه» در اصل اماره‌ای است بر صحت فعل فاعل، و مدرک این اماره بناء عقلا است. حال مبنا و مدرک عقلا ممکن است ظهور حال هر فاعل در عملش باشد و یا ممکن است از جهت متمیم کشف باشد که در این صورت اصالة الصحه اماریت پیدا خواهد کرد: «إن كان مدرک اعتباره بناء العقلاء كما اخترناه، فإن كان بناؤهم على اعتبارها من جهة ظهور حال كل فاعل عاقل سواء كان مسلماً أو غير مسلم في أنه يفعل فعله و عمله صحيحاً تاماً، لا ناقصاً و فاسداً، فإن قلنا إن بنائهم من جهة متميمهم الكشف الناقص الموجود في ظهور حالهم، فتكون أمانة.»^۲

۱. همان، ص ۱۵۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۰۴.

قاعده «اصالة الصحه» مختص به یک زمان و یک جامعه خاص نیست، بلکه در همه ملّت‌ها و در همه اعصار جاری بوده است، چراکه مدرکش سیره عقلاست. این قاعده نیز مانند قاعده سوق باعث حفظ نظام بازار مسلمین می‌گردد و عدم التزام به این قاعده مستوجب اخلال در نظام بازار خواهد شد:

«و الظاهر أنّ عمدة الدليل عليه هي سيرة العقلاء كافّة، من جميع الملل، في جميع العصور، من أبواب جميع الأديان من المسلمين وغيرهم، و الشارع لم يردع عن هذه الطريقة بل أمضاها، كما هو مفاد الأخبار في أبواب متعدّدة. بل يمكن أن يقال: لو لم يكن هذا الأصل معتبرا لا يمكن أن يقوم للمسلمين سوق، بل يوجب عدم اعتباره اختلال النظام كما ادّعاء شيخنا الأعظم الأنصاري قدّس سرّه.»^۱

این قاعده در تمام ابواب عبادات و معاملات جریان دارد: «فإنّ هذه القاعدة جارية في أغلب أبواب الفقه من العبادات و المعاملات.»^۲

مراد از صحّت در این قاعده صحّت واقعی فعل است، نه صحّت به حسب اعتقاد فاعل، زیرا لازمه سیره عقلا در اجرای این قاعده، اثربخشی فعل دیگران در معاملات است و زمانی فعل یک شخص در معامله اثربخش خواهد بود که ما قائل به صحّت واقعی آن معامله بوده باشیم. به عنوان مثال، اگر کسی با معامله‌ای باطل، مالش را در اختیار من قرار داده باشد، این معامله باطل اثر معامله صحیح را نخواهد داشت و نمی‌توان در آن مال تصرف مالکانه کرد؛ یا اگر کسی زنش را طلاق دهد، در صورتی می‌شود با آن زن مطلقه ازدواج کرد که قائل به صحّت واقعی آن طلاق بوده باشیم و الا اگر مراد ما از صحّت در این قاعده، صحّت واقعی نباشد، این قاعده لغو خواهد بود. مدرک این قاعده که سیره عقلا می‌باشد این قاعده را برای حفظ نظام معاملات در جامعه قرار داده است:

«أنّ المراد من الصحّة في هذه القاعدة هل الصحّة الواقعيّة، أو الصحّة باعتقاد الفاعل؟ فنقول: سواء أ كان الدليل هي سيرة العقلاء من كافّة الناس أو الإجماع أو

۱. همان، ص ۲۸۷.

۳. همان، ص ۲۸۸.

اختلال النظام من عدم الاعتبار ولا شك في أن المراد هو الصحة الواقعية؛ و ذلك لأن بناء العقلاء من المعاملات التي تقع بين الناس و حملها على الصحة هي الصحة الواقعية و إلا لو كانت الصحة باعتقاد الفاعل لما كان للحمل على الصحة أثر؛ لأن اعتقاد الصحة عند الفاعل مع عدم إثبات الصحة الواقعية لا يوجب لسائر الناس ترتيب آثار الصحة، مع أن الناس قاطبة يرتبون آثار الصحة، مثلاً لو علموا أن رجلاً طلق زوجته أو باع داره أو اشترى داراً أو أي فعل صدر عن شخص يحملونه على الصحة الواقعية و يرتبون على ذلك الفعل آثار الصحة، سواء أ كان ذلك الفعل من العبادات أو المعاملات و من العقود أو الإيقاعات.»^۱

اما برخی این قاعده را محدود کرده اند و گفته اند مدرک این قاعده ظهور حال مسلمین در انجام صحیح اعمال و افعال است و اگر مدرک این قاعده همین باشد، دیگر نمی توان گفت که مراد از صحت در این قاعده صحت واقعی است، زیرا ظهور حال مسلمین در این است که اعمالشان را «به زعم خودشان» صحیح انجام می دهند، نه بر طبق نظر باقی مردم. نتیجه این نظریه عدم ترتب آثار معاملات به هنگام شک در صحت آن ها خواهد شد.

مرحوم بجنوردی در پاسخ به صاحبان این نظریه می فرماید که اولاً این قاعده اعم از مواردی است که فرد عالم به صحیح و فاسد باشد یا نباشد، درحالی که بنا بر قول شما قاعده فقط به مواردی که فرد عالم به صحیح و فاسد است محدود خواهد شد. ثانیاً همان طور که گذشت، مدرک این قاعده سیره عقلا و حفظ نظام جامعه است و این دو امر زمانی حاصل می شود که مراد ما از صحت در این قاعده صحت واقعی باشد و با چنین قاعده ای می توان نظام همه معاملات اعم از عقود و ایقاعات را حفظ کرد، نه با اصاله الصحة ای که مرادش از صحت، صحت عند الفاعل باشد:

«و ما يقال: من أن مدرک هذه القاعدة لو كان ظهور حال المسلم في أنه لا يأتي بالعمل إلا صحيحاً، فلا بدّ و أن يكون المراد هي الصحة عند الفاعل؛ لأنه لا يأتي إلا

بما يراه صحيحاً، لا ما هو صحيح عند سائر الناس. ففيه أولاً: هذا فيما إذا كان الفاعل عالماً بالصحيح والفساد، والقاعدة أعمّ وثانياً: عرفت أنّ المدرك هي سيرة العقلاء ولا اختصاص لها بالمسلم وأنّ عدم اعتبارها يوجب اختلال النظام وتعطيل الأسواق، فالعمدة في مدرك هذه القاعدة هذان الأمران، أي السيرة، ولزوم اختلال النظام من عدم اعتبارها. فلا شكّ في أنّ مفاد هذين الدليلين هي الصّحة الواقعيّة، وعلیها مدار جریان المعاملات في الأسواق و في باب العقود والإيقاعات.»^۱

البته در مواردی که علم داریم که صحیح نزد آن فرد، مخالف صحیح واقعی است، در این موارد این قاعده جاری نخواهد شد، چراکه در صورت جاری شدن اصالة الصحة در این موارد یا باید احتمال دهیم که آن فرد متعمداً می خواهد فعلی را انجام دهد که به اعتقاد خودش باطل است و در واقع صحیح است و یا اینکه بگوئیم آن فرد به صورت تصادفی و اتفاقی از روی غفلتش فعل صحیح واقعی را انجام داده است که هر دو احتمال بر خلاف آن اصل عقلایی است، یعنی عقلاً چنین احتمالاتی در فعل افراد نمی دهند:

«نعم فيما إذا علم الحامل (حمل کننده بر صحت) أنّ الصحيح عند الفاعل مخالف مع ما هو الصحيح واقعا، بمعنى أنّ الفاعل مخطئ في تطبيق الصّحة الواقعيّة على ما يأتي به، ففي هذه الصورة حمل فعله على الصّحة الواقعيّة مشكل؛ لأنّ كون ما أتى به صحيحاً واقعياً متوقّف على أحد أمرين: إمّا كونه متعمداً بأن يأتي بما هو خلاف معتقده أنّه صحيح، أو كونه غافلاً عن معتقده حال العمل وأتى بالصحيح الواقعي من باب الصدفة والاتفاق و كلاهما مخالف للأصل العقلائي.»^۲

پس قدر متیقّن ما از موارد عدم جریان اصالة الصحة در فعل غیر این است که علم داشته باشیم که صحیح عند الفاعل، همان باطل واقعی است که در این موارد هم که اصالة الصحة جاری نمی شود اگر التزام به آن معامله برای طرف شیعه منفعت داشت به استناد قاعده الزام می توان طرف سنتی را ملزم به معامله کرد.

۱. همان، ص ۲۸۹-۲۹۰.

۲. همان.

قاعدهٔ ید

«قاعدهٔ ید»، به عنوان یک قاعدهٔ فقهی، بر حکم وضعی ملکیت دلالت می‌کند و از تبعات این قاعده این است که یکی از شرایط اساسی صحت معاملات را فراهم می‌آورد. منظور از «ید» در این قاعده سیطره و استیلا و استیلا خارج بر مال یا ملک است و صرف تمکن از این استیلا کفایت نمی‌کند، بلکه این استیلا و سیطره باید فعلیت خارجی داشته باشد:

«الظاهر أن المراد منها في محلّ البحث هو الاستيلاء و السيطرة الخارجيّة، بحيث يكون زمام ما تحت يده بيده يتصرّف فيه كيف ما يشاء من التصرفات العقلانيّة المتعارفة، ولا يخفى أنه بصرف التمكن من تحصيل مثل هذه السيطرة و الاستيلاء الخارجي لا يقال أنه ذواليد، بل كونه كذلك يحتاج إلى فعلية الاستيلاء و السيطرة الخارجيّة»^۱

مرجع ما در فهم این استیلا و سیطره «عرف» است، فلذا برای فهم مفاد و جزئیات این سیطره باید به همان عرف رجوع کرد و ید داشتن نسبت به هر مال یا ملکی به حسب خودش در عرف، می‌تواند ظهور خاصی داشته باشد. مثل اینکه استیلا بر خانه و مغازه به این است که فرد در آن خانه یا مغازه سکونت داشته باشد و یا اینکه در آن خانه یا مغازه قفل باشد و کلید آن نزد آن فرد باشد:

«إنّ المرجع في حصول هذا الاستيلاء أيضاً هو العرف؛ لأنّ الاستيلاء و السيطرة أمرٌ عرفي فلا بدّ في تعيين مفادهما من الرجوع إلى العرف و هو يختلف في نظرهم بحسب ما استولى عليه، مثلاً الاستيلاء على الدار و الدكان و الخان و أمثالها فهو بأن يكون ساكناً في الدار و مشغولاً بكسبه في الدكان و الخان و إمّا بأن تكون أبوابها مغلقة و المفتاح في يده و في الأراضي بالزرع و الغرس و أمثال ذلك و في الدوّاب بربطها في اصطلبه أو ركوبها أو كون زمامها بيده»^۲

قاعدهٔ ید یک اماره است بر ملکیت و اصل نیست و از این حیث که اماره است کاشفیت دارد و کاشف از ملکیت است و همان طور که در قاعدهٔ سوق

۱. همان، ج ۱، ص ۱۳۳.

۲. همان، ص ۱۳۴.

گذشت، این اماره نیز برای حفظ نظام جامعه و عدم اختلال در آن است، زیرا به صرف شک و احتمال در عدم ملکیت نمی‌توان حکم به بطلان معاملات کرد و با وجود اماره ید، معاملات یکی از مهم‌ترین شرایط صحت را خواهند داشت. این قاعده عام است و شامل معاملات با اهل سنت می‌شود و از این جهت می‌توان گفت که با استناد به اماریت قاعده ید، ملکیت عامه بر اموالشان کشف شده و از این جهت معامله با عامه صحت خواهد داشت، مگر اینکه بینه یا علم بر خلاف آن داشته باشیم.

صحت اجیرشدن سنی در فعل عبادی یک شیعه

اکثر فقهای قوم قائل به صحت این اجاره هستند و می‌گویند فعل نیابتی عامی اگر در رکنی از افعال عبادی اخلاص نکرده باشد مجزی است. البته برخی از فقها این صحت را قبول ندارند: «و فی اشتراط الایمان فی النائب قولان، ظاهر اکثر المتأخرین - حیث حکموا بإسلام المخالفین - صحة نیابتهم فلا یشترط الایمان عندهم. قال العلامة فی التذکره: أما المخالف فیجوز ان ینوب عن المؤمن و یجزئ عن المنوب إذا لم یخل برکن.»^{۱۱}

گفتار دوم: موارد بطلان

در کتب فقهی ما حکمی عام به این عنوان نداریم که معاملات به صرف اینکه طرف معامله از اهل سنت است باطل باشد، بلکه به صورت موردی و جزئی در برخی فروع و براساس نظر برخی از فقها چنین حکمی بیان شده است.

تزویج مؤمنه با اهل سنت

در بخش‌های پیشین، بحث تزویج مؤمنه با مخالفین مطرح شد و نظرات مختلف در بیان حکم تکلیفی این عقد بیان شد، اما این فعل غیر از حکم تکلیفی، دارای حکم

۱۱. بحرانی، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۴، ص ۲۴۰.

وضعی نیز هست. یعنی این سؤال مطرح می‌شود که فارغ از حکم تکلیفی تزویج مؤمنه با مخالف، حکم وضعی این ازدواج چیست و صحیح است یا باطل است؟ «قد مرّ الکلام فی اعتبار الکفاءة بمعنی التساوی فی الإسلام و هل الکفاءة بمعنی الايمان بالمعنی الأخص شرط فی صحة النکاح ام لا؟ فیہ وجوه و اقوال؟ فالمشهور بین الأصحاب شهرة عظيمة انه لا يجوز للمؤمنة ان تزوج بالمخالف»^۱ در متن فقهی فوق همان‌طور که ملاحظه می‌شود، وقتی بحث تزویج مؤمنه با مخالف مطرح می‌شود، از صحت این نکاح سؤال می‌شود: «هل الکفاءة بمعنی الايمان بالمعنی الأخص شرط فی صحة النکاح أم لا؟» و در ادامه که باید به این سؤال پاسخ داده شود، می‌گوید مشهور بین اصحاب این است که ازدواج مؤمنه با مخالف جایز نیست؛ این عدم جواز بیانگر حکم وضعی است که عبارت است از همان بطلان نکاح.

«کفائت» به معنای کفویت زوجین است. در اینکه کفائت در نکاح به چه مواردی تعلق می‌گیرد اختلاف است. برخی گفته‌اند که زوج باید در نکاح با زوجه در اسلام و یسار هم کفو باشد. معنای «یسار» این است که توان پرداخت نفقه را داشته باشد و برخی دیگر از علمای اهل سنت موارد دیگری مثل خُربودن و عرب بودن و قرشی بودن و شغل و صنعت را هم از موارد کفائت زوجین می‌دانند.

البته در صورتی که عقد به اذن ولی خوانده شود رعایت نکردن این موارد ذکر شده اخیر از نظر اهل سنت و امامیه باعث بطلان عقد نکاح نمی‌شود هرچند یکی از فقهای مالکی عدم رعایت این موارد را هم باعث بطلان عقد می‌داند که این قول بسیار نادر است: «إذا رضي الولاية و الزوجة من ليس بكفو، فوقع العقد على من دونها في النسب و الحرية و الدين و الصناعة و السلامة من العيوب و اليسار كان العقد صحيحاً و به قال جميع الفقهاء. و قال عبد الملك بن ماجشون من أصحاب مالك: الكفاءة شرط في صحة عقد النکاح، فمتى لم يكن كفواً لها فالعقد باطلٌ و إن كان برضاها و رضي الولاية»^۲

۱. روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ج ۲۱، ص ۴۶۹.

۲. طوسی، الخلاف فی الاحکام، ج ۴، ص ۲۷۵.

مرحوم شیخ طوسی دلیل صحّت این ازدواج‌ها را اجماع امامیه و اجماع امت اسلامی بر صحّت می‌دانند و در ادامه حدیثی از پیامبر نقل می‌کنند که نبی مکرم به فاطمه بنت قیس فرمودند به دو خواستگار قرشی حَرّ خود جواب منفی بده و با زید که غیرقرشی و غلام آزادشده پیامبر بود ازدواج کن. این حدیث هم نشان می‌دهد آن موارد ذکرشده در کفایت که علمای اهل سنت می‌گویند، شرط صحّت عقد نکاح نیست و الا پیامبر به این ازدواج امر نمی‌کردند:

«دلیلنا: إجماع الفرقة، بل إجماع الأمة و خلاف ابن الماجشون لایعتد به و مع ذلك فقد انقضت.»

و روی: أن فاطمة بنت قيس أتت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقالت: يا رسول الله إن معاوية و أبوجهم خطباني. فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «أما معاوية ففعلوك، لا مال له و أما أبوجهم فلا يضع عصاه من عاتقه، انكحي أسامة بن زيد» قالت فاطمة: فنكحته و ما رأيت إلا خيراً. فهذه فاطمة قرشية، خطبها قرشيان فعدل (صلى الله عليه وآله وسلم) بها إلى ابن مولاة و لو كانت الكفاءة شرطاً في صحة العقد لما أذن فيه.»^۱

ترجمه روایت: فاطمه بنت قیس به رسول خدا (صلى الله عليه وآله وسلم) گفت که معاویه و ابوجهم از من خواستگاری کرده‌اند. پیامبر (صلى الله عليه وآله وسلم) فرمودند معاویه مستمند است و ابوجهم دست بزن دارد. با زید ازدواج کن. فاطمه گفت: با زید ازدواج کردم و جز خیر ندیدم.

مرحوم علامه حلی کفایت را شرط صحّت نکاح می‌دانند، یعنی عدم رعایت کفایت مستوجب بطلان ازدواج می‌گردد. ایشان کفایت را به یک چیز می‌دانند و آن ایمان است، آن هم از جانب زوج و نه بالعکس، یعنی اگر زوج‌ه مؤمنه باشد و زوج از اهل سنت باشد، بنابراین نظر مرحوم علامه، عقد نکاح باطل خواهد بود. بنابراین نظر علامه حلی، عدم تمکّن زوج از پرداخت نفقه (بیسار) شرط صحّت عقد نیست و از موارد

کفائت شمردن نمیشود: «الكفاءة شرط في النكاح و هي التساوي في الإيمان من طرف الزوج خاصة، فلا يجوز للمؤمنة أن تتزوج بغير المؤمن وإن كان مسلماً و يجوز للمؤمن أن يتزوج بمن شاء من المسلمات، لكن يستحب له أن يتزوج بالمؤمنة أيضاً و هل يشترط تمكن الزوج من النفقة؟ قيل: نعم و الأقرب أنه ليس شرطاً.»^۱

مرحوم علامه در «تذکره» نیز به همین نظر قائل است و از جمیع موارد ذکرشده برای کفائت، تنها ایمان را شرط صحت نکاح دانسته و این قول را به اکثر اهل علم نسبت می‌دهند: «ليست الكفاءة شرطاً لصحة النكاح الا في الايمان و هو قول اكثر اهل العلم.»^۲

فروش عبد مؤمن صغیر یا فروش جاریه مؤمنه به مخالفین

مرحوم صاحب مفتاح الكرامة در ضمن بیان شرایط متعاقدين به این نکته اشاره می‌کنند که یکی از شرایط مشتری این است که اگر خواهان خرید عبد مسلم یا مصحف شریف است، در این صورت مشتری باید مسلم باشد. اکثر فقها عنوان فوق را و همچنین لزوم شرط مسلم بودن در مشتری را به حسب قاعده نفی سبیل مطرح می‌کنند.

مرحوم صاحب مفتاح الكرامة در پایان این مبحث، به این فرع می‌رسند که اگر مورد معامله جاریه مؤمنه یا مؤمن صغیر بود، شرط مشتری ایمان است و اگر مشتری از مخالفین باشد عقد بیع باطل است. ایشان برای این حکم خود به یک روایت منصوص العلة اشاره می‌کنند که در آن روایت، علت حرمت تزویج مؤمنه با مخالف بیان شده است.

ما نیز در بحث حرمت تزویج مؤمنه با مخالف روایت موردنظر را بررسی کردیم. علت حرمت تزویج مؤمنه با مخالف در آن روایت این بود که چون زوجه در خُلق و ادب و مشرب فکری عموماً از زوج اثر می‌پذیرد، بنابراین ازدواج مؤمنه با مخالف حرام است و جایز نیست. از آنجایی که «العله تعمم»، وقتی به علت حکم دست یابیم، هر جا همان علت را بیابیم می‌توانیم همان حکم را جاری سازیم. مرحوم صاحب

۳. علامه حلی، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ج ۳، ص ۵۲۷.

۲. علامه حلی، تذكرة الفقهاء، ص ۶۰۷.

مفتاح الكرامة در اینجا همین کار را کرده‌اند و فرموده‌اند در بیع جاریه مؤمنه یا مؤمن صغیر به مخالف، همان عدل حرمت تزویج جاری است. یعنی مؤمن صغیر محکوم به ایمان مولای سنی‌اش است و جاریه مؤمنه هم متأثر از ایمان مولای سنی خود خواهد بود، لذا از این جهت باید قائل به بطلان و عدم صحّت این عقد بیع بود:

«و یبقی الکلام فی المخالف إذا اشتری جاریه مؤمنه أو عبداً صغیراً محکوماً بإیمانه و نحو ذلك ممن یمکن حملة له علی مذهبه فهل یصحّ هذا البیع؟ احتمالان و الأصحّ عدم الصحّة کما صرح به الشّهد علی ما هو فی البالی و العلة المنصوصة فی عدم تزویج المؤمنة من المخالف تدلّ علی ذلك، إلى غیر ذلك ممّا یمکن أن یستدل به علی ذلك.»^۱

قضاوت قاضی سنی

در کتب فقهی، در «کتاب القضاء»، یکی از شرایط قاضی امامی بودن است. بنابراین قضاوت قاضی سنی در مورد یک امامی باطل و ناصحیح است. «قضا» ولایت شرعی است بر حکم و بر مصالح عامه از طرف امام (علیه السلام). شرط است که قاضی بالغ و عاقل و مذکر و مؤمن و عادل و آزاد و نویسنده و بینا و مستقل در فتوا و پاک‌مولد باشد. پس قضای نابالغ و دیوانه و زن و کافر و غیرامامی و فاسق و کور و نانویسنده و ولد الزنا و جاهل درست نیست.

صفت ایمان در عداد صفات قاضی الزامی است که قاضی باید واجد آن باشد و در غیر این صورت، قضاوت او باطل و غیرنافذ خواهد بود. این مطلب یک امر اجماعی است و منظور از ایمان در اینجا شیعه اثناعشری بودن قاضی است: «فی صفات القاضی و آدابه: [...] یشرط فیہ البلوغ و العقل و الإیمان و العدالة [...] و الإیمان: أي کونه اثنی عشریاً و هو أيضاً إجماعی عندنا و تدلّ علیه أيضاً الأخبار الآتیة.»^۲

۱. عاملی، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۲، ص ۵۷۱.
 ۲. مقدّس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۲، ص ۵-۶.

بطلان اجیرشدن یک سنی در انجام فعل عبادی یک شیعه

برخی از فقها قائل به این نظر هستند که اجیرشدن سنی در فعل عبادی برای یک شیعه باطل است و این حکم به خاطر دسته‌ای از روایات است و از نظر آنان حتی اگر آن عامی اجیر عبادت را براساس فقه امامیه انجام دهد این حکم بطلان جاری است، چه رسد به مواردی که براساس فقه خودش انجام دهد و اینکه عامه بعد از مستبصرشدن نیاز به قضای اعمال عبادی خود ندارند دلیلی بر صحّت عبادات آنها نیست بلکه این یک حکم تفضّلی است نه اینکه عبادات آنها در آن حال درست بوده است:

«و في اشتراط الإيمان في النائب قولان [...] (القول الثاني) و قيل بالعدم و هو الحق، و إليه مال في المدارك و قد تقدّم تحقيق المسألة و دلالة جملة من الاخبار على بطلان عبادة المخالف و إن أتى بها على الوجه المشترك عند أهل الإيمان فضلاً عن أهل نحلته و إن سقوط القضاء عنه بعد الرجوع الى الإيمان إنّما هو تفضّل من الله عزّ و جلّ لا لصحة عبادته كما توهمه.»^۱

۱. بحرانی، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۴، ص ۲۴۰.

فصل سوم:

راهکارهای فقهی تعامل با اهل سنت در معاملات و مصادیق آن در سنت

گفتار اول: بررسی علل اختلاف تلقی فقهای قوم از سیره تعاملی اهل بیت تقیّه

یکی از علل اختلاف فقهای قوم از سیره تعاملی اهل بیت، تقیه است. همان طور که در بخش دوم این مقال به تفصیل گذشت، تقیه بر دو نوع است تقیه خوفی و تقیه مداراتی. ملاحظه تاریخ زندگانی اهل بیت (علیهم السلام) این امر را روشن می‌سازد که تقیه خوفی یک واقعیت است و نمی‌توان منکر آن شد. فشار حکام جور بر اهل بیت و یارانشان از عوامل شکل‌گیری این نوع تقیه در رفتار و گفتار اهل بیت بوده است.

اما صرف وجود چنان فضایی در زمان اهل بیت و صدور رفتارهای تقیه‌ای خوفی از آن بزرگواران باعث نمی‌شود که هرچه را به نظر ما غریب آمد حمل بر تقیه کنیم. ای بسا برخی از رفتارها و گفتارهای آن بزرگواران دلیلی غیر از تقیه خوفی داشته باشد. نکته بسیار مهم در فهم این نکته این است که تقیه خوفی از مواردی است که متکلم را از مقام بیان خارج می‌کند و به تبع، دلالت آن کلام یا فعل را از اعتبار ساقط می‌کند. یعنی حمل هر امری که از نظر ما غریب می‌آید به تقیه خوفی، آن بخش از کلام و رفتار ائمه را از مقام بیان خارج می‌کند. از همین رو برای اینکه بخواهیم به رفتار و گفتار اهل بیت نسبت تقیه خوفی بدهیم، باید دقت ویژه‌ای داشته باشیم، زیرا لازمه این کار بی‌اعتبارکردن آن گفتار و رفتار امام (علیه السلام) است.

متأسفانه برخی از مؤلفان کتب فقهی هر مشکل و بلیه‌ای را بر تقیّه حمل می‌کنند، بلکه اصل هر بلیّه‌ای را و رأس هر آفتی را تقیّه می‌دانند و آن‌طور که مرحوم صاحب حدائق گفته است بزرگ‌ترین سبب در اختلاف احکام شرعیّه تقیّه است و البته منظور از تقیّه در تمامی این گفتارها تقیّه خوفی است که کلام را از مقام بیان خارج می‌کند: «[...] لا سبب للاضطراب في هذه الأخبار و نحوها و الاختلاف إلا التقيّة التي عمّت بها البلية و صارت أعظم سبب في الاختلاف في الأحكام الشرعية.»^۱ «[...] حملها على التقيّة التي هي أصل كلّ بلية.»^۲ «[...] و بمقتضى جميع ما ذكر يتعيّن الحمل على التقيّة التي هي باعتراف المستدلّ رأس كلّ آفة و بليّة.»^۳

فرق بین کفر و شرک و اسلام و ایمان

یکی از سؤالاتی که در این گفتار بسیار مهم است این است که آیا مرز بین کفر و اسلام گفتن شهادتین است؟ یا اینکه قبول ولایت هم برای اسلام در مقابل کفر لازم است؟ همان‌طور که در گفتارهای پیشین گذشت، بسیاری از فقها فرق بین اسلام و ایمان را فرق بین شهادتین و شهادت ثالثه می‌دانند و اقل مراتب ایمان را شهادتین - که همان اسلام است - دانسته و آن را در مقابل کفر می‌دانند. اما همان‌طور که در بحث حرمت تعامل با اهل سنت گذشت برخی دیگر از فقها تقسیم کفر و ایمان را تقسیم بین شهادت ثالثه و ماسوای آن می‌دانند، به این معنا که غیراثنا عشریه همه در محدوده کفر خواهند بود.

تفاوت در فهم معنای کفر و ایمان به تفصیلی که بیان شد نوع نگرش ما را نسبت به بسیاری از اقوال اهل بیت در مورد مسلمین و کفار و نحوه تعامل ما با آن‌ها را تعیین می‌کند. پس یکی از کلیدی‌ترین مواضع در فهم اختلاف برداشت فقها از سیره تعاملی اهل بیت تبیین مفاهیم کفر و اسلام و ایمان است. دقت در جنس و فصل

۱. بحرانی، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۱، ص ۱۹۲.

۲. اشتهازی، مدارك العروة، ج ۱۵، ص ۵۴۴.

۳. خوبی، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۱۲، ص ۳۵۶.

این مفاهیم و سعه و ضیق آن‌ها در فهم ما نسبت به استعمال این واژه‌ها در روایات بسیار ضروری است.

خوشبختانه این دو واژه و مشتقاتش در قرآن کریم بسیار استفاده شده و از این حیث، قرآن کریم یکی از منابع مهم ما در فهم این دو واژه خواهد بود. از طرف دیگر در خود روایات نیز این دو مفهوم موضوع روایات فراوانی قرار گرفته و حتی ابواب روایات کفر و اسلام و شرک و ایمان در مجامع روایی ما تدوین شده است.

به‌عنوان نمونه، در برخی از روایات، مرز بین اسلام و ایمان قبول ولایت اهل بیت بیان شده است. یعنی کسی که شهادتین را گفته است ولی ولایت اهل بیت را قبول ندارد مسلمان است اما مؤمن نیست: «مُحَمَّدٌ نُبُّ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمِطِ، قَالَ: [...] أَسْأَلُكَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ: مَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا؟ فَقَالَ: الْإِسْلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي عَلَيْهِ النَّاسُ، شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَحِجُّ الْبَيْتِ وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَهَذَا الْإِسْلَامُ وَقَالَ: «الْإِيمَانُ مَعْرِفَةُ هَذَا الْأَمْرِ مَعَ هَذَا، فَإِنَّ أَقْرَبَ بِهَا وَلَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ، كَانَ مُسْلِمًا وَكَانَ ضَالًّا»^۱. منظور از «هذا الأمر» در این روایت ولایت اهل بیت است.

اما از طرف دیگر روایاتی داریم که در آن‌ها مخالفت یا انکار ولایت امیرالمؤمنین مرز بین کفر و ایمان است، نه مرز بین اسلام و ایمان: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) يَقُولُ: إِنَّ عَلِيًّا (صلوات الله عليه) بَابٌ فَتَحَهُ اللَّهُ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ مُؤْمِنًا وَمَنْ خَرَجَ مِنْهُ كَانَ كَافِرًا»^۲.

در روایتی دیگر آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ وَابْنِ سِنَانَ وَ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) طَاعَةٌ

۱. کلینی، الکافی، (ط - دارالحدیث)، ج ۳، ص ۷۰.

۲. کلینی، الکافی، (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص ۳۸۸.

عَلَيْهِ (عليه السلام) ذُلٌّ وَ مَعْصِيَتُهُ كُفْرٌ بِاللَّهِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ كَيْفَ يَكُونُ طَاعَةٌ عَلَيَّ (عليه السلام) ذُلًّا وَ مَعْصِيَتُهُ كُفْرًا بِاللَّهِ قَالَ إِنَّ عَلَيًّا (عليه السلام) يَحْمِلُكُمْ عَلَى الْحَقِّ فَإِنْ أَطَعْتُمُوهُ ذَلَلْتُمْ وَإِنْ عَصَيْتُمُوهُ كَفَرْتُمْ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.^۱

ترجمه: رسول الله فرمودند طاعتِ علی ذل (خشوع) است و معصیتِ علی کفر به خداست. پرسیدند چگونه چنین است؟ پیامبر فرمودند: علی شما را به حق می‌رساند، پس اگر او را اطاعت کنید، به حق خشوع پیدا می‌کنید و اگر او را عصیان کنید به خدای تعالی کفر ورزیده‌اید.

در روایتی دیگر، عدم قبول ولایت اهل بیت مرز بین شرک و ایمان دانسته شده است: «بُوئِسَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ حَسَّانَ الْجَمَّالِ عَنْ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَمَرَ النَّاسَ بِمَعْرِفَتِنَا وَ الزَّيْدِ إِلَيْنَا وَ التَّسْلِيمِ لَنَا ثُمَّ قَالَ وَ إِنَّ صَامُوا وَ صَلَّوْا وَ شَهِدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ جَعَلُوا فِي أَنْفُسِهِمْ أَنْ لَا يُزِدُوا إِلَيْنَا كَانُوا بِدَلِّكَ مُشْرِكِينَ».^۲ مردم به معرفت ما اهل بیت و به ارجاع به سمت ما و به تسلیم ما شدن امر شده‌اند، پس اگر نماز و روزه و شهادت به وحدانیت خدا را به جا آورند و درون خودشان چیزی به ما ارجاع ندهند با آن کارهایشان شرک ورزیده‌اند.

خروجی این روایات، نظرات متفاوت فقها درباره مفهوم کفر و شرک و اسلام و ایمان است که این تلقی‌های متفاوت فقها از این مفاهیم در نهایت به اختلاف تلقی فقها از سیره تعاملی اهل بیت می‌انجامد. بنابراین یکی از مهم‌ترین و ضروری‌ترین مراحل در فهم دقیق و درست سیره و گفتار اهل بیت درباره تعامل با اهل سنت واژه‌شناسی و مفهوم‌شناسی کفر و شرک و اسلام و ایمان است.

در کتب فقهی ما نیز بحث بین ایمان و کفر عموماً در «کتاب الطهارة» مطرح شده است، چراکه یکی از اعیان نجسه را کافر دانسته و در آنجا به این موضوع پرداخته‌اند. یکی از بهترین تقریرها از بحث موردنظر را مرحوم امام خمینی در «کتاب الطهارة»

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۹۸.

انجام داده‌اند. ایشان نظرات مرحوم صاحب حدائق را نقد کرده و به خوبی به مراتب کفر و شرک و اسلام و ایمان پرداخته‌اند.

مرحوم امام خمینی در ابتدا این نقد را به نظر صاحب حدائق دارند که حتی اگر فرض بگیریم که هر مخالفی کافر است - همانطور که مرحوم صاحب حدائق قائل است - باز هم نمی‌توان از این فرض، نجاست آن‌ها را نتیجه گرفت، زیرا چنین اطلاقی نداریم که هر کافری نجس باشد. مرحوم امام خمینی در ادامه می‌فرمایند که ما البته این فرض را قبول نداریم که هر مخالفی کافر است و اینکه ما هر غیر اثناعشری را از کفار به شمار آریم از نارواترین توهمات است: «و توهم أن المراد من «المُسلم» في النصوص والفتاوی في تلك الأبواب خصوص الشيعة الاثني عشرية، من أفحش التوهمات.»^۱

ایشان می‌فرمایند در سرتاسر فقه و مجامع روایی، فتاوا و روایاتی داریم که در آن‌ها از لفظ مُسلم و مسلمین استفاده شده است، مانند سوق مسلمین، بلاد مسلمین، ذبیحهُ مسلمین. تمام این استعمالات در این فتاوا و روایات با اُمت اسلام تطابق دارد که اعم از شیعه و سنی است و این ارتکاز متشعّره نیز هست. به علاوه، در اصطلاحات تخصصی فقهای ما نیز عناوینی مثل «اجماع مسلمین» تطابق بر شیعه و سنی دارد: «هذا كلّ لو سلّم أنّهم کُفّار، مع أنّه غیر مسلّم؛ لتطابق النصوص والفتاوی في الأبواب المتفرقة علی إطلاق «المُسلم» علیهم، فلا یُراد «بذبیحة المسلمین» ولا «سوقهم» و «بلادهم» إلا ما هو الأعمّ من الخاصّة والعامة؛ لو لم نقل باختصاصها بهم لعدم السوق في تلك الأعصار للشيعة، كما هو ظاهر. كما أنّ المراد من «اجماع المسلمین» في كتب أصحابنا هو الأعمّ من الطائفتین. هذا مع ما تقدّم من ارتکاز المتشعّرة خلفاً بعد سلف علی إسلامهم.»^۲

مرحوم امام خمینی به این نکته اشاره می‌کنند که استفاده از این واژه‌ها در روایات، معانی مختلفی دارد و این‌گونه نیست که هر جا از لفظ کافر استفاده شد معنایش همان اصطلاح فقهی کافر باشد، بلکه مفهوم کفر و ایمان و شرک و اسلام از مفاهیم مقول به تشکیک هستند و هر یک دارای درجه‌های مختلف هستند: «و أمّا الأخبار

۱. خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۳۲.

۲. همان، ص ۴۵۵.

المتقدمة و نظائرها، فمحمولة على بعض مراتب الكفر؛ فإنَّ «الإسلام» و «الإيمان» و «الشرك» أُطلقت في الكتاب و السنة بمعانٍ مختلفة و لها مراتب متفاوتة و مدارج متكثرة، كما صرحت بها النصوص، و يظهر من التدبر في الآيات [...] و كذا للإيمان مراتب، لو حاولنا ذكرها خرجنا عما هو مقصدنا الآن و بإزاء كل مرتبة من مراتب الإسلام و الإيمان مرتبة من مراتب الكفر و الشرك»^۱

ایشان خطاب به صاحب حدائق می‌گویند مقابلهٔ مسلم با کافر بسیار متفاوت از مقابلهٔ مؤمن با کافر است و از همین رو در هیچ‌یک از روایاتی که صاحب حدائق و امثال ایشان به کفر اهل سنت به آن‌ها استناد کرده‌اند نیامده است که عارف به ولایت مُسلم است و جاهل به ولایت کافر است، بلکه مقابلهٔ روایات تقابل ایمان و کفر است، نه تقابل اسلام و کفر.

مقصود مرحوم امام خمینی این است که جاهل به ولایت، کافر به نعمت ولایت است، نه اینکه کافر به معنی فقهی کلمه باشد: «فهل لصاحب الحدائق وأمثاله أن يقولوا: إنَّ كلَّ من أُطلق في الروایات عليه المشرك أو الكافر فهو نجس و ملحق بالكفار و أهل الكتاب، فهلاً تنبّه إلى أنَّ الروایات التي تشبّث بها، لم يرد في واحدة منها أن من عرف علياً (عليه السلام) فهو مُسلمٌ و من جهّله فهو كافرٌ، بل قول في جميعها بين المؤمن و الكافر و الكافر المقابل للمسلم غير المقابل للمؤمن؟! و الإنصاف: أنَّ سنخ هذه الروایات الواردة في المعارف، غير سنخ ما وردت في الفقه و الخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه و لهذا فإنَّ صاحب «الوسائل» لم يورد تلك الروایات في أبواب النجاسات في جامعه؛ لأنها أجنبية عن إفادة الحكم الفقهي»^۲

ایشان در ادامه ضابطهٔ مشخصی برای مسلمان بودن ارائه می‌دهند که همان شهادتین است و امامت را از اصول مذهب می‌دانند نه از اصول دین: «هذا مع ما مرَّ من أنَّ الكفر يقابل الإسلام تقابل العدم و الملكة، حسب ارتكاز المتشريعة، و أنَّ ما أخذ في ماهية الإسلام ليس إلا الشهادة بالوحدانية و الرسالة و الاعتقاد بالمعاد

۱. همان.

۲. همان، ص ۴۳۵.

بلا إشكال في الأولين، و على احتمال اعتبار الأخير أيضاً و لو بنحو الإجمال و لا يعتبر فيها سوى ذلك؛ سواء فيه الاعتقاد بالولاية و غيرها، فالإمامة من أصول المذهب، لا الدين.»^۱

مرحوم امام خمینی همچنین سیره شیعیان از زمان اهل بیت را که مبتنی بر تعایش با اهل سنت بوده و شائبه تقيّه هم نداشته است را شهادی بر این مدّعا می‌دانند که نمی‌توان از آن روایات معنی فقهی کفر را استنباط کرد و لفظ کفر در آن طایفه از روایات معنای حقیقی خود را نداشته است، جدای از اینکه ما اخبار متواتر برخلاف استنباط صاحب حدائق از این روایات داشتیم:

«فما وردت في أنهم كفّار لايراد به الحقيقة بلا إشكال و لا التنزيل في الأحكام الظاهرة؛ لأنه مع مخالفته للأخبار المستفيضة، بل المتواترة التي مرّت جملةً منها واضح البطلان؛ ضرورة معايشرة أهل الحقّ معهم أنواع العشرة من لدن عصر الأئمة (عليهم السلام) إلى الحال من غير تكبير و من غير شائبة تقيّة. فلا بدّ من حملها إماماً على التنزيل في الأحكام الباطنة كالثواب في الآخرة كما صرّحت به رواية الصيرفي، أو على بعض المراتب التي هي غير مربوطة بالأحكام الظاهرة.»^۲

مرحوم امام خمینی حتی یک قدم نیز بیش از این برمی‌دارند و نظرات امثال صاحب جواهر را رد می‌کنند. ایشان می‌گویند حتی اینکه بخواهیم از آن روایات چنین برداشت کنیم که اهل سنت کفر باطنی و حقیقی دارند و ما صرفاً در ظاهر و به خاطر مصلحت، با آن‌ها معامله مسلمان می‌کنیم نیز درست نیست، زیرا همان‌طور که گذشت ملاک اسلام عبارت است از شهادتین و این ملاک در مورد اهل سنت صادق است: «و أما الحمل على أنهم كفّار حقيقة، لكن يجري عليهم أحكام الإسلام ظاهراً و لو من باب المصالح العالیه و عدم التفرقة بين جماعات المسلمين غير وجهه بعد ما تقدّم من أنه لا يعتبر في الإسلام إلا ما مرّ ذكره.»^۳

۱. همان.

۲. همان، ص ۴۶۱.

۳. همان، ص ۴۳۸.

تبیین معنای نصب

یکی دیگر از علل اختلاف فقها در فهم سیره تعاملی اهل بیت تبیین معنای واژه «نصب» است. اگر معنایی که از نصب می‌فهمیم یک معنای حداکثری باشد و شامل هر غیراثنا عشری بشود، آنگاه به صرف رد ولایت اهل بیت از جانب فردی باید او را ناصب بدانیم و بگوییم این دشمنی با اهل بیت است. نتیجه این نگاه این است که تعامل اهل بیت با افراد غیرشیعه مصداق تعامل با کافر بوده و این خود بینه‌ای بر تعامل خوفی اهل بیت خواهد بود، یعنی تمام تعاملات اهل بیت با اهل سنت در قالب تقیّه خوفی معنا می‌شود و آن بخش از کلام و سیره امام از مقام بیان خارج می‌شود.

از طرف دیگر، معنای حداقلی نصب به این معنا است که هرکس که با اهل بیت و شیعیان دشمنی داشته باشد (و بنا بر نظر برخی، باید مُلَعِن به این دشمنی هم باشد). در این صورت، دایره بسیار گسترده‌ای از غیرشیعیان داخل در قلمرو مسلمانان می‌شوند و تعامل اهل بیت با آنان از باب مدارا، معنای دیگری پیدا خواهد کرد.

مرحوم صاحب حدائق علاوه بر اینکه اهل سنت را کافر می‌دانست، از راه دیگری نیز عدم تعامل با اهل سنت را بیان کرده‌اند. ایشان و برخی دیگر از همفکران ایشان هر غیراثنا عشری را ناصبی می‌دانستند و همان‌طور که در بحث حکم حرمت تعامل با اهل سنت گذشت، ایشان رساله‌ای در این باره تدوین کرده‌اند. نظرات مرحوم صاحب حدائق در بحث‌های گذشته به تفصیل گذشت اما در این بخش نقد تفصیلی نظر صاحب حدائق توسط مرحوم امام خمینی را بررسی خواهیم کرد.

مرحوم امام خمینی می‌فرمایند که مرحوم صاحب حدائق برای اینکه ثابت کند اهل سنت (غیراثنا عشری) نجس هستند، یک صغرا و کبرا دارد که مفادش این است: اهل سنت ناصبی هستند و هر ناصبی نجس است. مرحوم امام خمینی در ابتدا در صغرا مناقشه می‌کنند و می‌فرمایند مستمسک مرحوم صاحب حدائق در این صغرا که هر سنی ناصبی است دو روایت است. در روایت اول که قبلاً گذشت آمده بود ناصبی کسی است که نصب به شیعیان داشته باشد، نه نصب به ائمه، زیرا هیچ

کسی وجود ندارد که نصب به اهل بیت نبی مکرم داشته باشد. پس هرکس که شیعیان را قبول نداشته باشد و با آن‌ها دشمنی کند ناصب است.

مرحوم امام خمینی بعد از اینکه در این روایت مناقشه‌سندی می‌کنند، دو مناقشه دلالتی نیز طرح می‌کنند. ایشان در ابتدا می‌فرمایند که روایات بسیاری داریم که می‌گویند ناصب کسی است که نصب به اهل بیت داشته باشد، حال اگر بخواهیم صرفاً به خاطر این روایت همه آن روایات را بر این حمل کنیم که منظور از ناصب اهل بیت ناصب شیعیان است، چنین حملی بسیار دور از ذهن است. علاوه بر این، آنچه در متن تاریخ می‌بینیم این است که در زمان خود اهل بیت ناصبین کسانی بودند که نسبت به خود اهل بیت ناصب بودند و فهم صاحب حدائق از روایت با واقعیت خارجی همسان نیست.

مناقشه دوم ایشان این است که ظاهر آن روایتی که بدان اشاره شد و مرحوم صاحب حدائق به آن استناد کرده‌اند این است که هرکس به شیعیان نصب داشته باشد و علم داشته باشد که آن‌ها چه موالی‌ای دارند، پس چنین فردی ناصب اهل بیت هم هست. به عبارت دیگر، مرحوم صاحب حدائق این دو (نصب اهل بیت و نصب شیعیان) را لازم و ملزوم می‌دانند.

مرحوم امام می‌فرمایند زمانی نصب اهل بیت لازمه نصب شیعیان است که فردی به جمیع شیعیان نصب داشته باشد، آن‌هم به خاطر اعتقاد شیعیان و به خاطر موالی‌ان‌ها که همان اهل بیت هستند و شاید این در مورد کسی صادق باشد که نمی‌خواهد به صورت علنی نصب به اهل بیت را نشان دهد اما نصب شیعیان را اظهار می‌کند. در نتیجه، مرحوم امام خمینی می‌گویند که عمده ملاک در ناصبی بودن یک شخص نصب او نسبت به اهل بیت است:

«أما الرواية الأولى: فمضافاً إلى ضعف سندها بجمیع طرقها (و الرواية ضعيفة بجمیع طرقها بإبراهيم بن إسحاق فإنه كان ضعيفاً في حديثه و متهماً في دينه. (المهريست: ۹/۷، رجال النجاشي: ۲۱/۱۹). في متنها وهن: أما أولاً: فلورود روايات تدلّ على وجود الناصب لهم أهل البيت (عليهم السلام) و حملها على الناصب

لشيعتهم بعيد جداً. مع أنّ الواقع على خلاف ذلك، فكم لهم ناصب و عدوّ في عصرهم! و أما ثانياً: فالنّ الظاهر منها أنّ كلّ من نصب لمن يعلم أنّه يتولّاهم و شيعتهم فهو ناصب، و لا يمكن الالتزام به. إلا أن يقال: إنّ من نصب لجميع الشيعة التي تتولّى الأئمة (عليهم السّلام) مع علمه بذلك فهو ناصب؛ أي ناصب للشيعة و للموالي بما هم كذلك، لكنّه ملازم لعداوتهم، سيّما مع ضمّ توليهم؛ فإنّ البغض لمن يتولّاهم بما هو كذلك يرجع إلى البغض لهم، و لعلّ المراد أنّ الناصب لم يصحّ بعداوتنا، و لو نصب لكم بما أنتم من موالينا يكون ذلك دليلاً على نصبه.^۱

ایشان پس از مناقشهٔ سندی و دلالتی در روایت دوم مورد استناد صاحب حدائق، می‌فرماید از حرف‌هایی که زدید حال فرقی شیعه نیز مشخص می‌شود و به صرف واقفی یا زیدی بودن نمی‌توان به آن‌ها ناصبی و کافر گفت: «و ممّا ذکرنا يظهر الحال في غير الاثني عشري من سائر فرق الشيعة كالزيدي و الواقفي. نعم لو كان فيهم من نصب لأهل البيت فمحكوم بحكمه و سيأتي الكلام فيه و أمّا مجرد الزيدية و الواقفية فلا يوجب الكفر المقابل للإسلام.»^۲

از مجموع نقدهای مرحوم امام خمینی به ادلّهٔ مرحوم صاحب حدائق و امثال ایشان می‌فهمیم که تعامل با همهٔ اهل سنت به واسطهٔ توسعهٔ معنای نصب و کفر نباید محدود شود، علاوه بر آن، هم از اهل بیت در تعامل با اهل سنت سیرهٔ قطعیه داریم و هم اجماع عملی اصحاب امامیه بر تعامل با اهل سنت و به فرض وجود دو روایت نمی‌توان گفت که ناصبی یعنی کسی که ناصب شیعه است نه ناصب اهل بیت، چه رسد به اینکه دو روایت مفروض را هم نداریم زیرا هر دو ضعیف‌السند هستند: «تبادر الناصب للناصب لهم (عليهم السّلام) لالشيعتهم. بل مع تلك السيرة القطعية و الإجماع العملي، لا يمكن العمل برواية على خلافهما لو وردت كذلك، فضلاً عن فقدانها.»^۳

۱. همان، ص ۴۴۰.

۲. همان، ص ۴۴۱.

۳. همان، ص ۴۴۰.

فهم رابطه تکوین و تشریح در سیره اهل بیت

یکی از مهم‌ترین موانع فهم سیره تعاملی اهل بیت (علیهم السلام)، فهم غیرنظام‌مند سیره اهل بیت می‌باشد. اهل بیت (علیهم السلام) رابطه بین انسان‌ها و رابطه بین حاکمیت اسلامی و مردم را صرفاً یک رابطه براساس نگاه تشریحی نمی‌دانند، ایشان این رابطه‌ها و تعاملات را از دیدگاه تشریح و تکوین باهم می‌بینند، همان‌طور که حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نامه معروفشان به مالک اشتر نخعی می‌فرمایند: «وَ أَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللَّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعاً ضَارِباً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صَنَمَانِ إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ يُفْرِطُ مِنْهُمْ الرِّئْلُ وَ تَعْرِضُ لَهُمُ الْعُلْلُ وَ تُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمَدِ وَ الْخَطَاءِ فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَ تَرْضَى أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صَفْحِهِ»^۱

ترجمه: «مهربانی بر رعیت را برای دل خود پوششی گردان و دوستی ورزیدن با آنان را و مهربانی کردن با همگان، و مباش همچون جانوری شکاری که خوردنشان را غنیمت شماری! چه رعیت دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تواند و دسته دیگر در آفرینش با تو همانند. گناهی از ایشان سر می‌زند یا علت‌هایی بر آنان عارض می‌شود یا خواسته و ناخواسته خطایی بر دستشان می‌رود. به خطاشان منگر و از گناهشان در گذر، چنانکه دوست داری خدا بر تو ببخشد و گناهت را عفو فرماید.»^۲

حضرت در اینجا به قرابت تشریحی و قرابت تکوینی انسان‌ها اشاره می‌کنند و این اشاره حضرت در سیاقی از کلام ایشان انشا می‌شود که سیاق رحمت و محبت با مردم و سیاق گذشت و نادیده گرفتن خطای آن‌ها است. این کلام در راستای بیان این حقیقت است که مدارا و محبت و لطف به مردم شامل هر دو صنف آن‌ها می‌شود، چه برادران دینی و چه هم‌نوعان دیگر ما. فضای انشای این کلمات از سوی حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فضای تقیه و خوف نیست، بلکه این فضا، فضای رفتار در یک شرایط غیراضطراری و عادی است. این فضا رفتار حاکمیت اسلام اصیل با طوایف مختلف مردم است.

۱. نهج البلاغه (للصّحیحی صالح)، ص ۴۲۷.

۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۳۲۶.

این نگاه که برآمده از نظام جامع تکوین و تشریح است فهم و تلقی ما از روایات فقهی که در تعاملات با عامه وارد شده را ارتقا می‌دهد و نوع نگرش ما به سیره اهل بیت (علیهم السلام) را از نگاه تک‌بُعدی به چندبُعدی ارتقا می‌دهد و فهم ما را از سیره تعاملی اهل بیت به تقیّه خوفی محدود نکرده، بلکه احتمالات دیگر را نیز به آن اضافه می‌کند؛ از جمله حسن ذاتی مدارا با مردم، حسن ذاتی معاشرت با مردم، حسن ذاتی محبت‌کردن و لطف‌داشتن با مردم.

هرچند نتیجتاً از آثار قطعی این نوع تعامل با مخالفین این است که آن‌ها از حسن خلق ما و حسن رفتار ما، به حسن اعتقاد ما و حسن ائمه ما پی خواهند برد و همان‌طور که در روایت آمده است، درنهایت خواهند گفت: «هذا من أدب جعفر (علیه السلام)».

پس درک این نکته که ملاک اهل بیت در رفتارهای تعاملی‌شان، صرفاً براساس ملاک تقیه و خوف نبوده است بسیار راهگشا است؛ اهل بیت ملاک و مناط دیگری هم برای این طیف از گفتار و رفتار خود داشته‌اند و آن عبارت است از حسن ذاتی و مصلحت ذاتی تعامل و مدارا با عامه مردم.

استناد به عهدنامه امیرالمؤمنین به مالک در یک موضوع فقهی البته با توجه به اقتضائات سندی روایت خواهد بود. گرچه ما در مجامع روایی خود این عهدنامه را مسنداً نداریم اما سند این عهدنامه در کتاب رجالی شیخ به نام «الفهرست» آمده است:

«أخبرنا بالعهد، ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن، عن الحميري، عن هارون بن مسلم و الحسن بن ظريف، جميعاً عن الحسين بن علوان الكلبي، عن سعد بن ظريف، عن الأصمغ بن نباته، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)»^۱ این سند از حیث رجالی مشکلی ندارد و در مورد سعد بن ظریف نیز گرچه نجاشی کلامی دارد که از آن توثیق فهمیده نمی‌شود، اما مرحوم شیخ طوسی او را صحیح الحدیث می‌داند.

مرحوم نجاشی نیز با کمی تفاوت، برای عهدنامه مالک اشتر به این سند اشاره می‌کند: «الأصبغ بن نباتة المجاشعي: كان من خاصة أمير المؤمنين عليه السلام و عمر بعده، روى عنه عهد الأشر و وصيته إلى محمد ابنه. أخبرنا ابن الجندي عن أبي علي بن همام، عن الحميري، عن هارون بن مسلم، عن الحسين بن علوان، عن سعد بن طريف، عن الأصبغ بالعهد.»^۱

گفتار دوم: فتاوی مشترک فقه‌های فریقین در معاملات

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های تعامل با اهل سنت در معاملات، احصای فتاوی مشترک فقه‌های فریقین در مسائل فقه معاملات است. تمرکز بر فتاوی مشترک ثمره عینی فقهی خواهد داشت، چراکه از طریق فتاوی مشترک می‌توان ریشه این اشتراکات را بررسی کرد: اینکه عامل این اشتراک در فتاوا چه بوده است؟ آیا آیه‌ای از کتاب بوده، روایتی از سنت نبوی بوده و یا قاعده‌ای فقهی یا اصلی از اصول فقه بوده است؟ هریک از موارد فوق برای ما نشانگر ظرفیت تعاملی فقه فریقین در مقام افتاء است و با بررسی دقیق این موارد مشترک و مستندات این فتاوا می‌توان به راهکارهای تعاملی بیشتر در مسائل دیگر فقه معاملات رسید.

هرچند یکی از زیرشاخه‌های علم فقه، فقه مقارن است که موضوع اصلی در فقه مقارن عبارت است از بررسی مقارن آراء و استنباطات فقهی در شیعه و سنی و در این زمینه از قرون بسیار دور تا به امروز آثار بسیار مفید و خوبی تألیف شده است، اما در این آثار بیشتر به اختلاف آراء فقهی فریقین پرداخته شده و کمتر به اشتراکات فقهی توجه شده است:

«و للشيعة الإمامية مؤلفات قيمة عمد مؤلفوها رحمهم الله - و من خلال طرحهم لمسائل الفقه المختلفة في أبوابه المتعددة - إلى التعرض إلى مجمل الآراء لفقهاء الأمة الإسلامية، و مناقشتها و الخروج بحاصل مثمر مؤيد للمبنى الذي يذهب إليه ذلك المؤلف. و لعل من أبرز ما كتب في هذا المجال:

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۸.

کتاب الخلاف لشیخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي.
کتاب الانتصار لما انفردت فيه الإمامية للسيد المرتضى.
تذكرة الفقهاء للعلامة الحلبي.
منتهى المطلب للعلامة الحلبي أيضا.

و تعدّ هذه الكتب - بلا شك - رائدة في هذا الباب و متخصصة فيه، حيث عمد فيها مؤلفوها رحمهم الله الى مناقشة علمية و صريحة في إثبات آرائهم الفقهية و ذکر أدلتهم عليها»^۱

به غير از فتاواى مشترك، يكى ديگر از مقدمات علمى تعامل فقهى بين فريقين بررسى احاديث مشترك بين شيعه و سنى است. البته در اين زمينه مجموعه‌اى به نام «السنة النبوية فى مصادر المذاهب الاسلامية» تدوين شده است.

نمونه‌هایی از فتاواى مشترك بين فريقين انعقاد صبيغة بيع

- «الحنفية قالوا: ينعقد البيع والشراء بكلّ لفظين يدلّان على معنى التمليك والتملك.
 - المالكية قالوا: ينعقد البيع بكل قول يدلّ على الرضا كبيع و اشتري و غيرهما من الأقوال.
 - الشافعية قالوا: ينعقد البيع والشراء بكلّ لفظ يدلّ على التمليك مفهوم للمقصود.
 - الحنابلة قالوا: كل لفظ يؤدي معنى البيع والشراء ينعقد به، فلا تنحصر الصيغة القولية في لفظ معين.
 - أهل البيت: يعتبر في البيع الإيجاب والقبول ويقع بكلّ لفظ دالّ على المقصود وإن لم يكن صريحاً فيه»^۲
- چهار مذهب فقهی عامه و مذهب فقه امامیه می‌گویند که بیع و شراء با هر لفظی که دلالت بر مقصود داشته باشد منعقد می‌شود.

۱. علامه حلی، تذكرة الفقهاء، ص ۳۲، المقدمه.

۲. جزیری و همکاران، الفقه على المذاهب الاربعة و مذهب اهل البيت، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۶.

شرائط عاقد

- «الشافعية قالوا: لا ينعقد بيع أربعة و هم الصبي سواء كان مميزاً أو غيرمميز و المجنون و العبد.
- أهل البيت: يشترط في المتعاقدين البلوغ فلا يصح عقد الصبي في ماله و إن كان مميزاً...»^۱ و أن يكون عاقلاً غيرمجنون و غيرسفيه.»^۲
- شافعيه قائل است که عقد صبی چه ممیز و چه غیرمميز و مجنون و عبد صحیح نیست. امامیه نیز می‌گوید عقد صبی چه ممیز و چه غیرمميز و مجنون صحیح نمی‌باشد.

بيع مُكْرَه

- «الحنابلة قالوا: يشترط في البيع أن العاقدان مختارين ظاهراً و باطناً.»^۳
- «المالكية قالوا: الإكراه الذي يمنع نفاذ البيع هو الإكراه بغيرحق.»^۴
- «أهل البيت:: لا يقع البيع من المُكْرَه و المراد به الخائف على ترك البيع من جهة توعيد الغير عليه بإيقاع ضرر أو حرج عليه.»^۵
- حنابله و مالکیه و امامیه اختیار را از شرایط متقاعدان می‌دانند و بیع مُکْرَه را صحیح نمی‌دانند.

شروط معقودٌ عليه (بيع منتجس)

- «اهل البيت: و اما المنتجس كالذبس و العسل و الدهن و غیرهما إذا لاقت النجاسة يجوز بيعها و المعاوضة عليها إن كانت لها منفعة محللة معتد بها عند العرف و يجب إعلام المشتري بنجاستها، و لو لم تكن لها منفعة محللة لايجوز بيعها و لا المعاوضة عليها على الأحوط.»^۶

۱. همان.

۲. همان، ص ۲۰۹.

۳. همان، ص ۲۱۱.

۴. همان، ص ۲۰۹.

۵. همان، ص ۲۱۳.

- «الحنفية قالوا: يجوز بيع الدهن المتنجس و الانتفاع به في غير الأكل.»^۱
حنفی‌ها و امامیه هردو قائل‌اند که بیع متنجس زمانی جایز خواهد بود که بتوان از آن یک منفعت حلالی برد و در غیر این صورت بیع متنجس جایز نخواهد بود.

حکم ربای فضل

- «مذاهب الأربعة: أما ربا الفضل و هو أن يبيع أحد الجنسين بمثله بدون تأخير في القبض فهو حرام في المذاهب الأربعة.
- أهل البيت: ذكرنا أن الربا يقع في المعاملة و هو بيع أحد المثليين بالآخر مع زيادة عينية في أحدهما كبيع مائة كيلو حنطة بمئة و عشرين منها.»^۲
مذاهب اربعه عامه ربای فضل را حرام می‌دانند و همین‌طور امامیه نیز این ربا را حرام می‌دانند مثلاً اگر صد کیلو گندم را به صد و بیست کیلو بفروشیم، این زیاده به حکم ربا حرام خواهد بود.

گفتار سوم: سیره اهل بیت در تعامل با اهل سنت در معاملات

سیره اهل بیت در معاملات با اهل سنت گواه آن است که در شرایط عادی، معامله کردن با عامه مسلمین بی‌اشکال است و حتی وسواس‌هایی که به هر نحوی بخواهد منجر به تعطیلی بازار مسلمین و اختلال نظام شود امری بوده که در کلام آن بزرگواران منفور بوده است.

خرید کردن اهل بیت از بازار عامه مسلمین و عدم ردع و منع آنان نسبت به این کار
«استقرار سیره المسلمین و المؤمنین علی أنهم یدخلون الأسواق و یشترون اللحوم و الجلود من دون السؤال عن أنها میتة أو مذکى، حتّى أنّ صاحب الشریعة (صلی الله علیه وآله وسلم)، و الأئمة المعصومین علیهم السلام ایضاً كانوا كذلك،

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۰۰.

و هذا شيء لا يقبل الإنكار، و لم يرد عنهم عليهم السلام ردع عن هذه السيرة، بل هم أنفسهم عليهم السلام كانوا كسائر المسلمين يعملون بها، فيدخلون سوق النخاسين و يشترون العبيد و الإمام، من دون أن يسألوا و يفتشوا هل هم أحرار قهروا فيبيعونهم، أو عبيد.»^۱

صاحب شریعت (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه (علیهم السلام) خودشان چنین می کردند و این واقعیت امری است که قابل انکار نیست. از طرفی هیچ رد و منعی از سوی اهل بیت درباره این سیره وارد نشده است بلکه خودشان نیز مانند دیگر مردم به این سیره عمل می کردند، داخل بازارها می شدند و عبيد و اماء می خریدند، بدون اینکه در مورد احتمالات مختلف سؤال کنند.

«حتی آنه قال (علیه السلام) في رواية حفص بن غياث: «لو لم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق» و ظاهر هذه العبارة أن الاعتناء بهذه الاحتمالات - أي احتمال عدم التذكية في اللحوم و الجلود، و احتمال كونهم أحرار في العبيد و الإمام، و احتمال كونه مال الغير و أنه سرق أو غصب في سائر الأموال - يوجب تعطيل الأسواق، و اختلال أمر المسلمين في معاملاتهم، و هذا أمر مرغوب عنه عند الشارع، فعدم الاعتناء بأسواق المسلمين و ترتيب الأثر على هذه الوسوس منفور عنه.»^۲

این عمل اهل بیت تا جایی بود که خودشان فرمودند که اگر این رفتار و سیره نبود برای مسلمین بازاری برپا نمی شد. معنی این کلام امام این است که اعتنای به احتمالات، مخل به نظم بازار مسلمین است و باعث تعطیلی بازار می شود.

فروش اسلحه به اهل سنت

در کتاب شریف «کافی» بابی با عنوان «بیع السلاح منهم» وجود دارد که در آن چهار روایت آمده است.

۱. بجنوردی، القواعد الفقهية، ج ۴، ص ۱۵۶.

۲. همان.

آنچه از مجموع این روایات می‌توان فهمید این است که فروش اسلحه به حکومت‌های سنی و یا حکومت‌های جور مانند بنی‌امیه مشروط به این است که آن‌ها این سلاح‌ها را بر علیه خود ما استفاده نکنند و در حال جنگ با ما نباشند و یا اینکه فروش اسلحه به آن‌ها موجب حفظ امنیت بلاد اسلامی شود:

« أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ أَبِي سَارَةَ عَنْ هِنْدِ السَّرَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنِّي كُنْتُ أَحْمِلُ السِّبَاحَ إِلَى أَهْلِ الشَّامِ فَأَبِيعُهُ مِنْهُمْ فَلَمَّا أَنْ عَزَفَنِي اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ ضَمْتُ بِذَلِكَ وَ قُلْتُ لَا أَحْمِلُ إِلَى أَعْدَاءِ اللَّهِ فَقَالَ أَحْمِلْ إِلَيْهِمْ فَإِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِهِمْ عَدُوَّنَا وَ عَدُوَّكُمْ يُعْنِي الرُّومَ وَ بَعْضَهُمْ فَإِذَا كَانَتِ الْحَرْبُ بَيْنَنَا فَلَا تَحْمِلُوا فَمَنْ حَمَلَ إِلَيَّ عَدُوَّنَا سِلَاحًا يَسْتَعِينُونَ بِهِ عَلَيْنَا فَهُوَ مُشْرِكٌ. »^۱

هند سراج از امام پرسید که من برای اموی‌های شام اسلحه می‌برم و به آن‌ها می‌فروشم اما از وقتی شیعه شده‌ام نسبت به این کارم احساس ناخوشایندی دارم. امام فرمودند سلاح را به آن‌ها بفروش، به راستی که خدا به واسطه شامی‌ها شر دشمنان ما و شما - یعنی رومی‌ها - را دفع می‌کند. اما اگر جنگ بین ما و شامی‌ها بود نباید سلاح را به دشمنان ما بفروشی که اگر کسی به دشمنان ما کمک کند مشرک است.

یا در شرایطی که دو گروه از اهل باطل باهم در حال جنگ هستند فروش ادوات دفاعی مانند رزه و سپر و خود جایز است نه آلات قتاله: « أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنِ الْفُرْتَجِيِّينَ تَلْتَقِيَانِ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ أُنْبِيعُهُمَا السِّبَاحَ قَالَ بَعْهُمَا مَا يَكُنُّهُمَا كَالدِّرْعِ وَ الْخُفَّيْنِ وَ نَحْوِ هَذَا. »^۲

محمد بن قیس از امام صادق (علیه السلام) درباره دو گروه باطلی که باهم در حال جنگ هستند پرسید آیا می‌توانم به آن‌ها سلاح بفروشم؟ امام (علیه السلام) فرمودند که ادوات دفاعی مثل سپر و رزه به آن‌ها بفروش.

۱. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص ۱۱۲.

۲. همان.

مخالطه اهل بیت با عموم مسلمین و عدم احتراز از آنان

مرحوم شیخ انصاری در «کتاب الطهارة» هنگامی که بحث نجاست ناصبی‌های را مطرح می‌کند اشکالی به حکم نجاست ناصبی‌ها مطرح می‌کند.

اشکال به حکم نجاست ناصبی‌ها

سیره اهل بیت بر مخالطه با اهل سنت بوده است و آن‌ها از عموم مسلمین احتراز نداشتند و این درحالی است که بسیاری از مردم مکه و مدینه و شام در اوج عداوت با اهل بیت بودند و به عبارتی ناصبی بودند، اما اهل بیت با آن‌ها تعامل داشتند و این نشان از عدم نجاست ناصبی‌ها است:

«بل ربّما یستشکل الحکم (نجاست) فی الأوّل (ناصبی‌ها): بأنّ الظاهر من الأخبار و التواریخ أنّ کثیراً من أصحاب النبی (صلی الله علیه وآله وسلّم) و الکائنین فی زمن الأمير علیه السلام و أصحاب الجمل و صفین، بل کافة أهل الشام، بل و کثیراً من أهل الحرمین کانوا فی أشدّ العداوة لأهل البیت علیهم السلام، فقد روی: «أنّ أهل الشام شرّ من أهل الروم» و «أنّ أهل مکه یکفرون بالله جهرة، و أهل المدينة أخبث منهم سبعین ضعفاً» مع أنّه لم ینقل الاحتراز عنهم. و الحاصل: أنّ المخالطة معهم کان کمخالطة أصحاب الأئمة صلوات الله علیهم مع العاقبة.»^۱

مرحوم شیخ انصاری در پاسخ به این اشکال، اصل سیره اهل بیت بر تعامل با اهل سنت را زیر سؤال نمی‌برد، بلکه بحث را روی این محور می‌برد که عموم مسلمین در زمان اهل بیت، مبعوض واقعی نسبت به اهل بیت نبوده‌اند، بلکه از روی تقیه و از ترس حکام جور اظهار بغض می‌کرده‌اند و از همین رو اهل بیت (علیهم السلام) با آن‌ها معامله مسلم می‌کردند نه ناصبی، و از طرفی، اهل بیت با ناصبی‌های واقعی معامله مسلم نمی‌کردند مانند آنچه امام حسین (علیه السلام) به معاویه گفت که اگر شما را بکشیم شما را دفن نمی‌کنیم و بر جنائز شما نماز نمی‌خوانیم:

«نعم، (استدراک است و ردی است بر اشکال بالا) ممکن دفع ما ذکر (یعنی اشکال): بمنع کون جمیع من ذکر (سنی‌های زمان امیرالمؤمنین و باقی اهل بیت) مبعوضاً واقعاً، بل کثیر منهم سیما فی دولة بنی أمیة کان یظهر البغض لهم تقیةً، و تحقّق السیره علی معامله المبعضین واقعاً معامله المسلمین فی عدم غسل ما لاقاهم تقیةً، ممنوع. بل قصّة سیّد الشهداء علیه السلام مع معاویة معروفة فی قوله علیه السلام: «لو قتلناکم ما دفناکم ولا صلّینا علیکم».^۱

از نحوه پاسخ مرحوم شیخ انصاری به اشکال مذکور می فهمیم که سیره اهل بیت بر تعامل با عامه بوده و حتی در مواردی که عموم مردم از روی ترس اظهار عداوت می کردند، اهل بیت با علم به جوّ زمانه با آنها مخالطه داشتند و با آنها به عنوان مسلمین برخورد می کردند و از آنها احتراز نمی جستند و آنان را ناصبی و کافر نمی دانستند.

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالبی که گذشت، دانسته شد که مقتضای تعامل با اهل سنت در معاملات در ادله موجود است. به این معنا که خود این عنوان نه تنها منع و ردع نشده است، بلکه برعکس، در شرایطی (مانند تبلیغ فرهنگ و ادب شیعی) تحریض بر این تعاملات هم صادر شده است. از طرف دیگر، ما قواعد و احکام فقهی بسیاری داریم که لازمه آنها تعامل با اهل سنت در معاملات است. به عبارت دیگر، عنوان تعامل با اهل سنت در معاملات و جواز آن، در ادله ما هم بالمطابقه و هم بالملازمه مطرح شده است. همچنین دانسته شد که بسیاری از ادله‌ای که ناهمی تعامل شمرده می‌شدند به خاطر عناوین دیگری (مثل اهل معاصی و اهل بدعت و...) منهی شده‌اند و عنوان اهل سنت در آن ادله نیامده است و خصوصیتی هم ندارد. پس اقتضای تعامل با اهل سنت در معاملات موجود بود.

اما موانع این مهم عبارت بود از:

- تأثیرپذیری از اهل سنت: یعنی تعامل ما با اهل سنت باید یک تعامل فعال و پویا باشد، نه یک تعامل منفعلانه. تعامل منفعلانه عبارت است از تعاملی که در نهایت منجر به محو یا تضعیف احکام و عقاید شیعی شود.
- علم به وجود حرام: این مانع البته مخصوص به تعامل با اهل سنت نیست و می‌تواند شامل هر فردی در مقابل ما بشود، اما به صورت غالب ممکن است برخی از محرمات در میان اموال و افعال اهل سنت بیشتر باشد که در صورت علم به موارد خاص و حرام باید از این‌گونه تعاملات احتراز کرد.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن الأثیر الجزری، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطنحی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ ش.
۳. ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۵. احمد بن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت: دار صادر، [بی تا].
۶. اراکی، محمد علی، مکاسب المحزّمة، قم: در راه حق، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۷. اشتهازی، علی پناه، مدارک العروة، تهران: دار الأسوة، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۸. اصفهانی، راغب، مفردات ألفاظ القرآن، محقق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۹. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، [بی تا].
۱۰. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی القواعد الفقهیة، قم: [بی تا]، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.
۱۱. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهیة، تحقیق و تصحیح مهدی مهریزی و محمد حسن درایتی، قم: الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. بخاری، محمد، الصحیح، [بی جا]: دار الفکر، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م.
۱۴. بروجردی، محمد حسین، جامع أحادیث الشیعة، تحقیق جمعی از محققان، تهران: فرهنگ سبز، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. بستانی، فؤاد افرم، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهبیار، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. [بی نام]، تارنمای ویکی فقه: «مدخل اهل سنت».
۱۷. [بی نام]، مجله فقه اهل بیت، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، [بی تا].
۱۸. جعفری، محمد تقی، رسائل فقهی، تهران: مؤسسه منشورات کرامت، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۱۹. خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، تحقیق أحمد عمر هاشم، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م.
۲۰. خمینی، روح الله، الرسائل العشرة، تحقیق گروه پژوهش مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

۲۱. —، المكاسب المحرمة، تحقیق گروه پژوهش مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۲۲. —، توضیح المسائل، تحقیق مسلم قلی پورگیلانی، [بی جا]: [بی نا]، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
۲۳. —، کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۲۴. —، ولایت فقیه، تحقیق گروه پژوهش مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ دوازدهم، ۱۴۲۳ ق.
۲۵. خواجهوی خاتون آبادی، الرسائل الفقهية، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دارالکتاب الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۲۶. خویی، ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة، تقریر میرزا علی غروی، تحت اشراف جناب آقای لطفی، قم: [بی نا]، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۲۷. —، معجم رجال الحدیث، [بی جا]: [بی نا]، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. خویی، حبیب الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تحقیق ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ ق.
۲۹. روحانی، سید محمدصادق، فقه الصادق علیه السلام، قم: دارالکتاب مدرسه امام صادق علیه السلام چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. زبیدی، سید مرتضی، تاج العروس، تحقیق علی شبیری، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۳۱. سبحانی، جعفر، دانشنامه کلام اسلامی، قم: امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
۳۲. سید رضی، نهج البلاغة، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۳۳. السیوطی، الدر المنثور، بیروت: دار المعرفه، [بی تا].
۳۴. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب الصوم، انتشارات مرکز فقهی امام باقر علیه السلام، قم.
۳۵. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، تحقیق مؤسسه پژوهشی رای پرداز، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۳۶. شوکانی، ارشاد الفحول، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، چاپ اول، ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷ م.
۳۷. شهید ثانی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية المحشى-کلانتر، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۳۸. —، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۳۹. —، منتقى الجمان، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمیة بقم، ۱۳۶۲ ش.
۴۰. شهیدی، جعفر، ترجمه نهج البلاغة، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۸ ش.
۴۱. شهیدی، میرزا فتاح، حاشیة علی رسالة في التقية، تبریز: [بی نا]، چاپ اول، ۱۳۷۵ ق.
۴۲. شببانی، رسالة فی حل الخراج، تحقیق و تصحیح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۴۳. شیخ انصاری، الرسائل الفقهیة، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۴۴. —، القضاء و الشهادات، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۴۵. —، کتاب الطهارة، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

۴۶. —، کتاب مکاسب، (ط - الحدیثة)، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۴۷. —، کتاب مکاسب، (ط - القدیمة)، تحقیق و تصحیح محمد جواد رحمتی و سید احمد حسینی، قم: دار الذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۴۸. شیخ حرّ عاملی، الفصول المهمة فی اصول الاثمه، تحقیق و تصحیح محمد بن محمد حسین قائنی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۴۹. —، وسائل الشیعة، تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۵۰. شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۵۱. —، الخصال، تحقیق و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ ش.
۵۲. شیخ مفید، امالی، تحقیق و تصحیح حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۵۳. صدر، محمد باقر، المعالم الجدیة، قم: کنگره شهید صدر، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
۵۴. طباطبایی، سید علی، ریاض المسائل، (ط - الحدیثة)، تحقیق و تصحیح محمد بهره مند و محسن قدیری و کریم انصاری و علی مرورید، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۸ ق.
۵۵. طوسی، الخالف فی الاحکام، تحقیق و تصحیح علی خراسانی و سید جواد شهرستانی و مهدی طه و مجتبی عراقی، قم: انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۵۶. —، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۰ ق.
۵۷. —، رجال الطوسی، قم: النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرّسین بقم، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.
۵۸. —، فهرست الطوسی، تحقیق عبدالعزیز طباطبایی، قم: مکتبه المحقق طباطبائی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۵۹. عاملی، محمد جواد، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - الحدیثة)، تحقیق محمد باقر خالصی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ ق.
۶۰. عباس حسن، النحو الوافی، تهران: ناصر خسرو، چاپ دوم، ۱۳۶۷ ش.
۶۱. عسقلانی، ابن حجر، الإصابه، تحقیق الشیخ عادل أحمد عبدالموجود و الشیخ علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۶۲. —، الدرر الكامنه، تحقیق عبدالمعید ضان، هند: حیدرآباد، چاپ دوم، ۱۳۹۲ ق.
۶۳. علامه حلّی، رجال، تصحیح محمد صادق بحر العلوم، قم: الشریف الرضی، چاپ دوم، ۱۴۰۲ ق.
۶۴. —، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، تحقیق گروه حدیث بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۶۵. —، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط - الحدیثة)، تحقیق و تصحیح ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۶۶. —، تذکره الفقهاء (ط - القدیمة)، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۳۸۸ ق.
۶۷. غزالی، محمد، فضائح الباطنیة، تحقیق محمد علی قطب، بیروت: مکتبه العصریه، ۱۴۲۲ ق.
۶۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، العين، قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

۶۹. فیروزآبادی، القاموس المحیط، تحقیق مکتب تحقیق التراث و النشر و التوزیع، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ هشتم، ۱۴۳۶ ق.
۷۰. فیض کاشانی، محسن، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
۷۱. کشتی، رجال الکشتی، تحقیق و تصحیح دکتر حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ ق.
۷۲. کلانتری، ابوالقاسم، مطارح الانظار، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۷۳. کلینی، الکافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۷۴. —، الکافی، تحقیق و تصحیح پژوهشگران مرکز تحقیقات دار الحدیث، قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
۷۵. —، اصول کافی، ترجمه کمره‌ای، قم: [بی‌نا]، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
۷۶. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۷۷. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول، تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۷۸. محدث بحرانی، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تحقیق و تصحیح محمدتقی ایروانی و سید عبدالرزاق مقرم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
۷۹. محدث نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام، بیروت: مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۸۰. مازندرانی، مولی صالح، شرح الکافی-الأصول و الروضة، تهران: المکتبة الإسلامیة، چاپ اول، ۱۳۸۲ ق.
۸۱. محقق حلّی، شرایع الاسلام، تحقیق و تصحیح عبدالحسین محمدعلی بقال، قم: مؤسسه اسماعیلیان چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
۸۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸ ش.
۸۳. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسين بقم، چاپ پنجم، ۱۴۳۰ ق.
۸۴. جزیری، عبدالرحمن، شیخ یاسر مازح، سید محمد غروی، الفقه علی المذاهب الاربعة و مذهب اهل البیت، بیروت: دار الثقلین، ۱۴۱۹ ق.
۸۵. مفید، الفصول المختارة، تحقیق و تصحیح علی میرشریفی، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۸۶. مقدّس اردبیلی، الرسالة الثانية فی الخراج، تحقیق و تصحیح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۸۷. —، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، تحقیق مجتبی عراقی، علی پناه اشتهازدی و حسین یزدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
۸۸. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، تقریر احمد قدسی، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ دوم، ۱۴۲۸ ق.
۸۹. نجاشی، رجال النجاشی، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم: جماعة المدرّسين، چاپ ششم، ۱۳۶۵ ش.
۹۰. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق و تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.
۹۱. وزام، مسعود بن عیسی، مجموعة ورام، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۶۹ ش.