

## بررسی و نقد دیدگاه مرحوم غروی در تضعیف و ردّ مقبوله عمر بن حنظله

محمد رضا حاج اسماعیلی (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان)

زهرا ترک لادانی (دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان)

ztork77@gmail.com

(تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۲) (تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۷)

### چکیده

مقبوله عمر بن حنظله از جمله روایات علاجیه (عرض) در حوزه اخبار متعارض و بحث ولایت فقیه است که فقهاء نوعاً به مضمون آن باورمند بوده‌اند. موسوی غروی از اندیشمندان معاصر در کتاب فقه استدلالی، افزون بر سند، به مضمون این روایت اشکالاتی را وارد دانسته و آن را از مؤثرترین اخبار آحاد منحوله در ایجاد انحراف و کژی در اسلام و عامل اختلاف شیعه و اهل سنت قلمداد کرده است. این مقاله با بررسی سند روایت، دلایل ایشان را در نقد این حدیث تحلیل و باورمند گردیده که مقبوله عمر بن حنظله بر اساس شرایط عینی و واقعی در زمان امام صادق علیه السلام در باب اختلاف الحديث شکل‌گرفته و از سوی ایشان برای رفع تعارض احادیث و به منظور علاج بین آن‌ها مطرح شده است، لذا هر کدام از بخش‌های آن با اصول و روایات دیگر پشتیبانی می‌شود. نتیجه این‌که نفس این روایت، هیچ‌گاه در صدد ایجاد اختلاف بین شیعه و اهل سنت نبوده و این روایت با دلائل ارائه شده تضعیف نمی‌گردد و نمی‌توان یکباره آن را مردود اعلام کرد.

**کلیدواژه‌ها:** مقبوله، عمر بن حنظله، سید محمد جواد غروی، مخالفت عامه، ولایت فقیه، حدیث

### ۱ - مقدمه

یکی از گفتمان‌هایی که در حلقه‌های حدیثی شیعه از زمان امام باقر علیه السلام و پس از آن به جد مطرح

گردیده گفتمان «اختلاف‌الحدیث» است (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۱۳۳/۳). این گفتمان در دوره امام صادق علیه السلام نیز ادامه داشته و نمونه آن مقبوله عمر بن حنظله است. این روایت از مشهورترین مستندات بحث قضاویت و ولایت‌فقیه در گفتمان فقهی امامیه به شمار می‌آید و فقهاء و اصولیان بسیار بدان استناد نموده‌اند. کلینی (۱۴۰۷) به‌طور کامل در باب اختلاف‌الحدیث (۶۹۱) و صدوق (۱۴۱۳) در من لایحضره الفقه (۸/۳) در باب قضایا و احکام و طویل (۱۴۰۷) در تهذیب (۳۰ ۱/۶) بخش‌هایی از آن را ذکر کرده‌اند. رجال‌شناسان سند این حدیث را به دلیل مجهول بودن عمر بن حنظله، تضعیف کرده‌اند؛ ولی به خاطر عمل فقیهان به مضمون این روایت، آن را جایز ضعف سند دانسته و مقبوله نامیده‌اند. در این میان، برخی نیز مانند مرحوم غروی، این حدیث را در غایت ضعف دانسته و دلایلی را در رد آن ارائه نموده است. این مقاله بر آن است که دلایل ایشان را بررسی، نقد و تحلیل نماید؛ از این‌رو ابتدا سند روایت بررسی گردیده و سپس متن آن بازخوانده شده و دیدگاه‌های مرحوم غروی تحلیل گردیده است.

## ۲ - معرفی علامه محمدجواد غروی اصفهانی

سید محمدجواد موسوی غروی، متولد سال ۱۲۸۵ هجری شمسی در اطراف اصفهان است. وی سنت حاکم بر حوزه‌های علمیه را با هدف خالق متعال از بعثت انبیاء و انزال کتب، مغایر تشخیص داده و چون روش آن‌ها را در جهت هدایت و ارشاد مردم بر طبق کتاب خدا و سنت ندیده، مصمم گردید با تغییر در آن، تصحیحی پدید آورد و طرحی نو ایجاد کند. وی در باب مستندات احکام فقهیه - که بیشتر روایات است تا آیات کتاب -، بر این منهج رفته که روایات احکام باید حتماً از کتاب یا عمل قطعی رسول خدا علیه السلام شاهد داشته باشد و گرنه جزء اخبار آحاد غیر محفوف به قرائی صدور محسوب می‌گردد و غیرقابل اعتناء است. وی این نظریه را در کتاب حجیت ظن فقهیه و کاربرد آن در فقه تدوین نموده است. غروی بر این پایه، در استنباط مسائل شرعیه و احکام فقهیه فقط کتاب، سنت و عقل را قبول دارد. وی اجماع و شیاع را غیرقابل استناد می‌شمارد و معتقد است که اجماع هرگز محقق نگشته است. از این‌رو به‌نقض و رد آرای فقهی‌ای که بر این دو پایه بناء شده پرداخته و در صدد است تا مغایرت آن‌ها را با کتاب خدا و سنت قطعیه به اثبات رساند (غروی، ۱۳۷۸: ۳۶۴). به‌طورکلی باید گفت که ایشان با رد سنت‌های حاکم بر فقه، آن‌ها را بدعت‌هایی می‌داند که به مرور زمان به وجود آمده و باعث رسیدن به نتایج فقهی و فکری غلطی شده‌اند که رنگ و بوی دینی دارند، ولی در واقع، خلاف دین هستند. برای

نمونه در کتاب فقه استدلایی، مقبوله عمر بن حنظله را که جدی‌ترین دلیل موافقان ولایت‌فقیه است، با بیست و هفت اشکال در متن روایت و سند آن، مجعل و غیرقابل استناد دانسته است (غروی، ۱۳۷۷: ۵۱۶).

### ۳ - بررسی سندی روایت

این حدیث با چهار سند مختلف در سه مجموعه روایی از کتب اربعه نقل شده که عبارت‌اند از:

الف. اصول کافی: محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی عن داؤد بن الحصین عن عمر بن حنظله (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱).

در این سند محمد بن یحیی (خوبی، ۱۴۱۰: ۷/۱۸)، محمد بن حسین [بن ابی الخطاب]

(همان: ۲۹۱/۱۵) و صفوان بن یحیی (همان، ۱۲۳/۹) در کتب رجالی توثیق شده و مذمتو درباره هیچ‌یک از آن‌ها وارد نشده است. محمد بن عیسی نیز از سوی نجاشی توثیق شده (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۳۳ - ۳۳۴): اما به نقل از شیخ طوسی متهم به غلو است (طوسی، ۵۱۲: ۱۴۲۰). داود بن حصین نیز به واقعی بودن متهم است (خوبی، ۹۷/۷: ۱۴۱۰)، ولی با توجه به تقدم دیدگاه‌های نجاشی بر شیخ طوسی در هنگام تعارض، وثاقت آن دو ثابت می‌شود.

ب. صدقه با سند خودش آورده: روی داود بن حصین عن عمر بن حنظله و در مشیخه خود، سلسله سند خود تا داود بن حصین را چنین می‌آورد: و ما کان فيه عن داود بن الحصین فقد رویته عن أبي؛ و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحكم ابن مسکین، عن داود بن الحصين الأسدی و هو مولی (صدقه، ۴: ۱۴۱۳/۵۸۱): اما طریق صدقه به وی به خاطر حکم بن مسکین که در کتب رجال، شخصی ناشناخته و مجھول است، ضعیف است (خوبی، ۹۷/۷: ۱۴۱۰).

ج. شیخ طوسی سند خود را به دو طریق آورده است:

محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین بن شمعون عن محمد بن عیسی عن صفوان عن داؤد بن الحصین عن عمر بن حنظله (طوسی، ۱۴۰۷: ۶/۲۱۸). تفاوت این سند با سند کافی در این است که واسطه بین محمد بن یحیی و محمد بن عیسی، محمد بن شمعون است که وی متهم به غلو است (خوبی، ۱۴۱۰: ۱۸۰/۱۶)؛ از این‌رو این سند دچار ضعف است.

کنه [ای عن محمد بن علی بن محبوب] عن محمد بن عیسی عن صفوان عن داؤد بن الحصین



عن عمر بن حنظله (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱۰/۸)، در این سند، محمد بن محبوب نیز توثیق شده است (خوبی، ۱۴۱۰: ۱۷/۷)؛ لذا این سند مانند سند کلینی تا عمر بن حنظله تصحیح می‌شود.

در همه این استاد عمر بن حنظله راوی مستقیم است. شیخ طوسی (۱۳۷۳) او را در زمرة اصحاب امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام یادکرده. (۱۴۲ و ۲۵۲) و در کتب رجالی توثیق و جرحی درباره او وارد نشده است. پس بر اساس قواعد رجالی، مجھول به شمار آمده و حدیث او تضعیف می‌گردد. از طرفی هیچیک از رجالیان به‌طور صریح او را توثیق نکرده‌اند، حتی عالمانی چون زین‌الدین و میرداماد وی را ضعیف دانسته‌اند؛ البته در مقابل، شهید ثانی و برخی دیگر مانند سید نعمت‌الله جزایری او را توثیق کرده‌اند (حسن بن زین‌الدین، ۱۴۰۳: ۱۹/۱؛ کلباسی، ۱۴۱۹: ۱۴۵/۲). رجالیزوهان برای اثبات وثاقت عمر بن حنظله به نکاتی اشاره کرده‌اند، از جمله این که شهید ثانی و افراد دیگری به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد کرده‌اند که بر اساس آن، یزید بن خلیفه می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کرد: عمر بن حنظله سابق روایتی از شما برای ما بیان کرد. امام علی فرمود: «او بر ما دروغ نمی‌بندد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۵/۳). از عمر بن حنظله حدود ۲۲ راوی روایت می‌کنند که همگی از بزرگان فقهاء و علماء هستند و می‌توان گفت این اعتماد آن‌ها به وی نشان از این دارد که او از دروغ‌گویان و وضعیّن نبوده است. از جمله می‌توان به ابوایوب الخزار، ابوالمغارب، ابن بکیر، ابن مسکان، حریز، حمزة بن عمران، زراره، صفوان، هشام بن سالم و... اشاره کرد که برخی از جمله زراه، هشام بن سالم و صفوان بن یحیی از اصحاب اجماع و همچنین صفوان بن یحیی از مشایخ ثلاث هستند (عاملی، ۱۴۲۳: ۵) و باوجود تفاوت دیدگاه‌ها در مورد اصحاب اجماع، می‌توان بنا بر قول کسانی که نظر دارند اصحاب اجماع و مشایخ ثلاث، جزو ثقات روایت نمی‌کنند، عمر بن حنظله را ثقه دانست. روایاتی است که نشان می‌دهد راوی مورد بحث نزد امام صادق علیه السلام از امتیاز ویژه‌ای برخوردار بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۵/۲؛ نوری، ۱۴۰۸: ۴۵/۵). در روایاتی عمر بن حنظله به عنوان وکیل و نماینده امام، از حُسن اعتماد در نزد ایشان برخوردار بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۷/۳). البته بنا بر دیدگاه آیة الله خوبی، وکالت را نمی‌توان دلیل بر وثاقت راوی دانست (خوبی، ۱۴۱۰: ۷۲/۱).

#### ۴. اعتبار سنجی سند مقبوله عمر بن حنظله از دیدگاه غروی

غروی پس از ذکر سندهای روایت الکافی و فقیه و تهذیب به نقد رجالی روایان این سندها پرداخته

است. وی درباره محمد بن عیسی آورده که: «احدی از علمای رجال، او را توثیق ننموده‌اند، چه رسد به تعذیل. پس وی موثق نبوده و حدیثش در غایت ضعف و بی‌اعتباری است»؛ درحالی‌که رجالیانی همچون نجاشی با ذکر تعبیری مانند: نقه، عین، کثیر الروایة و حُسن التصانیف (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۴ - ۳۳۳) وی را توثیق کرده‌اند. علامه حلی نیز کلام وی را مورد قبول می‌داند درباره داود بن الحصین نقل کرده که: «نجاشی او را توثیق و شیخ طوسی او را واقعی می‌داند و کسانی که او را موثق شمرده‌اند، خود تصریح کرده‌اند که او واقعی مذهب بوده و نسبت وقف به او دادن جرح است و جرح بر توثیق مقدم است. پس خبری که داود در سندش واقع باشد، مردود و غیرقابل قبول است» (حلی، ۱۴۱۷: ۱۴۲).

در نقد این دیدگاه باید گفت: نجاشی وابستگی به فرق شیعه و اهل سنت را دلیلی بر تضعیف راوى به حساب نیاورده؛ بلکه صداقت و ضبط راوى را دو مؤلفه تأثیرگذار بر قضاوت آنان درباره راویان می‌داند (جلالی، ۱۴۴: ۱۳۹۵). همچنین شیخ طوسی درباره پذیرش روایات راویان فرقه‌های شیعه می‌نویسد: اگر خبری از ثقات شیعه امامیه باخبر چنین افرادی مخالف باشد باید آن را کنار گذاشت و به آنچه راویان معتمد (امامی) نقل کرده‌اند عمل نمود. اگر روایت ایشان معارضی نداشته باشد، طایفه امامیه هم برخلاف آن عمل نکرده‌اند و چنانچه به امانتداری فرد و دوری او از کذب اطمینان حاصل باشد، عمل به آن واجب است؛ گرچه راوى در اصل اعتقاد، خطاکار است (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۹/۱).

او درباره عمر بن حنظله آورده که: «شهید ثانی در کتاب بدایة الدرایة گفته است: همانا عمر بن حنظله را هیچیک از اصحاب نه جرح کرده و نه تعذیل؛ ولی من موثق بودنش را از جایی دیگر به دست می‌آورم. ولی نگفته از کجا و چه راهی و شیخ حسن، فرزند شهید ثانی می‌گوید: در بعضی از فواید پدرم چیزی را یافتم: عمر بن حنظله در کتب رجال، نه به جرح مذکور است و نه به تعذیل، ولی اقوی نزد من آن است که او نقه است؛ زیرا حضرت صادق علیه السلام در حدیث وقت گفته: او دراین باره به ما دروغ نمی‌گوید. شیخ حسن می‌گوید: به خاطرم خطور نمی‌کرد که پدرم در توثیق عمر بن حنظله به چنین دلیل بی‌اساسی اعتماد کرده باشد. پس نیکو بیندیش! حضرت در پاسخ سائلی که گفت: عمر بن حنظله وقتی را برای نماز مغرب از جانب شما تعیین کرده، فرمود: او دراین باره بر ما دروغ نمی‌بندد. این دلالت دارد که دروغ نگفتن عمر بن حنظله مربوط به همان موقع وقت بوده، و این معنا از کلمه «إذن» معلوم می‌گردد و دلالت حدیث بر مذمت عمر بن

حنظله ظاهر است و توثيق، مسئله دیگری است که با جمله «اذن لا يكذب علينا» تحقق نمی‌یابد و اگر عبارت امام بدین نحو بود «هو لا يكذب علينا» دلالت بر صدق او می‌نمود» (غروی، ۱۳۷۷: ۵۴۹).

غروی در پایان بحث از سند، چهار دلیل برای ضعف آن ذکر کرده که عبارت‌اند از:

۱. بهاتفاق کل علماء بدون استثنای احدی، این حدیث در غایت ضعف و فساد است. غروی در حالی چنین می‌گوید که خود در همین باره حداقل به قبول این حدیث از طرف شهید ثانی اشاره کرده است.

۲. در تأییفات قدماً اصحاب، اثری از این حدیث نیست و جمعی از متأخران به دو جزء آن یعنی حاکمیت فقیه و مخالفت با عامة به این حدیث عمل کرده‌اند؛ این در حالی است که غروی به سند حدیث و متن آن در کتاب کافی، تهذیب و فقیه اشاره نموده، ولی سندهای آن را مخدوش دانسته؛ اماً وی کلینی و صدوق و طوسی را از قدماً اصحاب به شمار نیاورده است؛

۳. عمل گروهی از متأخران به بخشی از این خبر، نه سند فاسد و نه متن مشوّش آن را اصلاح نمی‌کند و نه اشکال وارد بر آن را رفع می‌نماید. اگرچه نام این روایت را به علت آن که برخی از متأخران قبول کرده‌اند، مقبوله نهاده‌اید، ولی تغییر نام، ماهیت آن را عوض نمی‌کند.

غروی در چهارمین دلیل خود آورده که فقهاء دوسته‌اند؛ یک دسته کسانی هستند که خبر واحد را هرچند سندش صحیح باشد حجت نمی‌دانند، جز آن که محفوف به قرائتی از کتاب و سنت قطعیه باشد که علم به صدورش از رسول و ائمه اطهار عليهم السلام حاصل شود. ایشان این حدیث و امثال آن را به دیوار می‌زنند؛ زیرا هیچ قرینه‌ای بر صحّت صدورش وجود ندارد. دسته دوم جمعی از فقهاء متأخر هستند که به اخبار صحاح و حسان عمل می‌نمایند، نه به اخبار ضعاف و در سنن نیز به مقتضای اخبار من بلغه، به اخبار ضعاف عمل می‌کنند؛ ولی این خبر حتی با مستحبات و مکروهات هم ارتباطی ندارد (غروی، ۱۳۷۷: ۵۵۱)

بدیهی است در این موارد باید به شرایط پذیرش حدیث صحیح نزد قدماء توجّه کرد و کمترین نکته این است که این حدیث نزد کلینی و صدوق و طوسی تا حدودی صحیح بوده؛ پس باید به نظر این فقهاء، درباره این حدیث توجّه داشت و نباید حدیث را با این صراحت مردود دانست. روایت موردنظر را از این رو مقبوله نماید که هرچند عالمان رجال، عمر بن حنظله را جرح یا تعديل

نموده و به وثاقت یا عدم وثاقت وی تصریح نکرده‌اند، ولی با این وجود بسیاری از عالمان فقهه و اصول، مضمون این روایت را پذیرفته و بدان عمل کرده‌اند (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۱: ۱۰۴). نیز می‌توان قرائی و شواهدی ارائه کرد (خوبی، ۱۴۱۰: ۲۹/۱۳؛ نجفی خوانساری، ۱۴۱۸: ۸۹/۳) که منظور از مقبول بودن روایت عمر بن حنظله، فقط این روایت است نه تمامی روایات او، به عبارت دیگر، مقبوله، صفت این روایت است نه صفت روایات عمر بن حنظله (سیفی، ۱۳۸۵: ۲۷۶/۶) و یادآوری می‌گردد اولین کسی که روایت را به مقبول متصرف کرد شهید اول (م) است (۱۴۱۹: ۳۲/۱)، بعد از او محقق کرکی (۹۴۰م) (۱۴۱۴: ۳۷۷/۲) و پس از آن دو، شهید ثانی و پس از او این روایت با این صفت در کتب اصحاب معمول گردید. مقبولیت این روایت بین اصحاب تا قبل از شهید ثانی به اثبات نرسیده و به نظر می‌رسد استناد گسترده علامه حلی بدین روایت و توصیف روایت به مقبوله توسط شهید اول در ذکری و محقق کرکی در کتاب‌هایشان منشأ سخنان شهید ثانی شده است. همچنین گمان می‌رود چون این صفت برای این حدیث در شرح لمعه آمده و این کتاب تاکنون کتاب درسی بوده، کم‌کم سبب شهرت این روایت به مقبوله شده است، اما این بدان معنا نیست که این روایت نزد اصحاب مردود است (شیرازی، ۱۳۹۵: ۲۴۰).

آیة الله خمینی (۱۴۰۴) درباره جایگاه این روایت می‌نویسد: این روایت در زمرة روایات مقبوله قرار دارد و آسیاب قضاوت برمدار آن می‌چرخد و فقهها بدان عمل کرده‌اند (۴۷۶/۲) و آیة الله خوبی (۱۴۱۰) آن را ضعیف السند دانسته است (۱۴۳).

##### ۵- بررسی اشکالات متنی مقبوله عمر بن حنظله از دیدگاه غروی

در این بخش برخی از مهم‌ترین اشکالات مطرح شده توسط مؤلف در کتاب، بیان و نقدهای وارد بر آن ذکر می‌گردد.

اشکال اول: سائل در عصر ائمه علیهم السلام بوده و از شخص امام، حال دو حکم را می‌پرسد. در صورتی که از دو حکم مخالف، مانند دو حدیث مخالف، قطعاً یکی حق است و دیگری باطل. چگونه امام نمی‌گوید: اگر چنین اتفاقی افتاد به ما رجوع کنید تا حق را به شما بگوییم؟! (غروی، ۱۳۷۷: ۵۲۰)

بررسی و نقد: از ویژگی‌های ائمه علیهم السلام سعی در آموختن روش به اصحاب و پرسش‌گران است. آنان اصول را القا و تفریع را بر عهده اصحاب دین قرار داده‌اند (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۳/۵۷۵).

ائمه در پاسخ‌گویی به پرسش‌ها از اصول و روش‌های عقلی سود جسته‌اند، لذا اگر پاسخ را آن‌ها محدود به سؤال مطرح شده می‌کردند، بسیاری از امور برای آیندگان یا کسانی که از محضر امام محروم بودند، بی‌پاسخ می‌ماند. در این مورد به خصوص نیز امام در پاسخ به این پرسش به راه‌کارهای مختلف در رفع تعارض اشاره کرده است.

اشکال دوم: رجوع به اصدق و گفتن این‌که هر دو صادق‌اند، در احکام مصداقی ندارد، و در عصر ائمه نیز مصداقی نداشته که روایان دو حدیث مخالف، هر دو صادق و موّثق باشند و هر دو حدیث هم بین اصحاب مشهور باشد. این نیز دلیل مجھولیت روایت است.

بررسی و نقد: اینجا سخن از ترجیح سندي دو روایت است. اگر به مقدمه کلینی و هدف او از تألیف کتاب الکافی و همچنین به انگیزه شیخ طوسی در تدوین کتاب‌های تهذیب و استیصار عنایت گردد، شاید بنوان مفهوم اختلافات در احادیث را بهتر درک کرد. کتاب استیصار شیخ طوسی در بردارنده احادیث فراوانی است که روایان آن‌ها ثقه بوده‌اند، ولی مضمون احادیث با یکدیگر در تعارض‌اند. پس باور به این‌که اگر شخصی به عنوان فردی صادق، شناخته شود نباید احادیش دچار انحراف باشد پذیرفتی نیست؛ زیرا گاهی روای در ابتدا شخصیتی مورد قبول ائمه بوده، ولی بعد دچار لغزش و انحراف گردیده و یا واقعی و فطحی مذهب شده. گاهی نیز اگرچه روای عادل است، ولی از آن‌جا که حدیث نقل به معنا شده، در رساندن مراد معصوم عاجز می‌ماند و نمی‌تواند دقی را که در گفتار ائمه طی بوده منتقل کند.

اما در خصوص نکته‌ای که غروی بارها بیان کرده که: «هرگاه دو حدیث در بین شیعه مشهور بود، چگونه ائمه طی اطلاع نمی‌یافتنند که دو حکم با دو حدیث متضاد در بین شیعه شهرت یافته در صورتی که یکی از آن دو حکم خلاف حق است، پس چرا تحقیق و رسیدگی نمی‌کرند؟! مگر آنان حافظان دین نبودند که نگذارند احکام الهی تغییر پذیرد و دستخوش اهوای دیگران قرار بگیرد؟! پس چون چنین نبوده، حدیث عمر بن حنظله مردود است» (همان: ۵۲۱). باید گفت: بعید است ایشان از اوضاع سیاسی و اجتماعی و رواج اختلافات فکری و اعتقادی و فقهی دوران ائمه اطلاع نداشته و شرایط خفقان حاکم را که ائمه را وادر می‌ساخت در برخی موارد به پرسش‌های مراجعان پاسخ‌های متفاوتی ارائه دهند در نظر نداشته باشد! (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۵/۱)

البته یادآوری می‌گردد که غروی، تقيه را برای امام در مقام بیان حکم، خلاف قرآن می‌داند. وی بر این باور است احادیشی را که ائمه – صلوات الله عليه‌هم – در برخی مسائل گفته و نظر آن‌ها

با اهل سنت یکی است، چون در مقام بیان حکم بوده نمی‌توان حمل بر تقبیه نمود و باید به آن‌ها عمل کرد؛ زیرا اگر امام از بیان حکم پروا داشته باشد، از مقام امامت ساقط می‌گردد (غروی، ۱۳۷۹: ۵۵).

**اشکال سوم:** از دیدگاه غروی، متن حدیث، مخالف این مسئله قطعیه است که هرگاه حق با کسی باشد و قاضی جور به نفع و له او حکم کند، مال بر او حلال است. پس در این روایت که می‌گوید: «هرگاه حق ثابت او هم باشد، به سبب رجوع به طاغوت، بر او حرام می‌گردد»، شرعاً و عقلاً سخنی باطل است.

بررسی و نقد: باوجود این که در ظاهر، رجوع به حاکم نامشروع به‌طور مطلق مشمول نهی قرارگرفته، اما در استقراری که به عمل آمده مشاهده می‌شود که قاعده به اعتبار مطلق دوام نیافته و استثنائاتی پیداکرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۲/۲). در برخی روایات در صورتی رجوع به حکام جور نهی شده که قاضی بر خلاف حکم خدا فتوا دهد. بدین‌سان اگر حاکم مشروع نباشد، اما حکمی مطابق حق بدهد رجوع به حاکم منعی نخواهد داشت (نجفی، ۱۳۹۷: ۴۰۳/۲۱). برخی دیگر نیز از مراجعه‌ای نهی کرده‌اند که به منظور فصل دعوا و گرفتن حکم باشد. اما اگر منظور از اقامه دعوا تنها صلح با طرف مقابل باشد، مانعی در رجوع به شخص فاقد شرایط قضاؤت از نظر فقه اسلامی وجود ندارد؛ زیرا این رجوع بیش از آن که به اقامه دعوا شباهت داشته باشد به انعقاد قرارداد صلح می‌ماند که حاکم تنها در آن نقش ناظر ایفا می‌کند و چنان‌که معلوم است علی‌الأصول، برای ناظر، نیازی به شرایط خاص قضاؤت نیست (میرشکاری، ۱۳۹۲: ۷۵).

همچنین اگر به دست آوردن حق متوقف بر رجوع به حکام جور باشد مشارکت در گناه، تنها متوجه ممتنع از ادای حق بوده و مدعی، مرتكب تقصیری نشده است؛ چراکه وی چاره‌ای جز در رجوع به چنین حکامی ندارد. روایات مورد استناد هم از رجوعی نهی می‌کند که شخص در آن اختیار داشته باشد، نه آن‌که چاره‌ای جز رجوع به حاکم نداشته باشد (کلباسی، بی‌تا: ۲۵۱)، به‌ویژه آن‌که هدف وی نیز تثبیت موقعیت حکام نیست (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۵۰/۱۳).

برخلاف دیدگاه غروی که بیان داشته هیچ‌یک از فقهاء به این قسمت از مقبوله عمل نکرده‌اند. خمینی در کتاب ولایت‌فقیه جهت تفسیر و تبیین روایت عمر بن حنظله چنین می‌نگارد: در این روایت از امام سؤال می‌شود که: «آیا به سلاطین و قدرت‌های حکومتی و قضات رجوع کنیم؟»، حضرت در جواب از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا، چه اجرایی و چه قضایی، نهی می‌فرمایند و

دستور می‌دهند که ملت اسلام در امور خود نباید به سلاطین و حکام جور و قضاتی که از عمال آن‌ها هستند رجوع کنند؛ هرچند حق ثابت داشته باشند و بخواهند برای احقاق و گرفتن آن اقدام کنند. مسلمان اگر پسر او را کشته‌اند یا خانه‌اش را غارت کرده‌اند، باز حق ندارد برای دادرسی به حکام جور مراجعه کند. همچنین اگر طلبه کار است و شاهد زنده در دست دارد، نمی‌تواند به قضات سرسپرده و عمال ظلمه مراجعه نماید. هرگاه در چنین مواردی به آن‌ها رجوع کرد، به طاغوت، یعنی قدرت‌های ناروا روی آورده است. در صورتی هم که به وسیله این قدرت‌ها و دستگاه‌های ناروا به حقوق مسلم خویش نائل آمد، به حرام دست پیداکرده و حق ندارد در آن تصرف کند. این، حکم سیاسی اسلام است؛ حکمی که سبب می‌شود مسلمانان از مراجعته به قدرت‌های ناروا و قضاتی که دست‌نشانده آن‌ها هستند خودداری کنند تا دستگاه‌های دولتی جائز و غیر اسلامی بسته شود و راه بهسوی ائمه هدی علیهم السلام و کسانی که از طرف آنان حق حکومت و قضاوت دارند باز شود. مقصد اصلی این بوده که نگذارند سلاطین و قضاتی که از عمال آن‌ها هستند مرجع امور باشند و به ملت اسلام اعلام کرده‌اند که این‌ها مرجع نیستند و خداوند امر فرموده که مردم باید به سلاطین و حکام جور کافر شوند (عصیان بورزنده) و رجوع به آن‌ها با کفر ورزیدن به آن‌ها منافات دارد؛ شما اگر کافر به آنان باشید و آنان را نالایق و ظالم بدانید، نباید به آن‌ها رجوع کنید (خمینی، ۱۳۷۴: ۷۷ - ۸۲). غیر از مقبوله عمر بن حنظله، روایات فراوانی در نهی از رجوع به طاغوت آمده که می‌توان به آنها مراجعه کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱/۷).

مجلسی در شرح این قسمت از مقبوله عمر بن حنظله آورده که قضاوت - که از آن در لسان روایات به حکومت و از قاضی به عنوان حاکم نیز تعبیر می‌شود -، منصبی است که اختصاص به مجتهدان و فقهاء امامیه دارد و مستفاد از مقبوله عمر بن حنظله و قدر متیقّن از دلالت آن است. مجلسی به دلالت و ظهور مقبوله عمر بن حنظله در اثبات منصب قضاوت برای مجتهد و نصب وی به عنوان حاکم به معنای قاضی از طرف امام تصریح کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲۲/۱).

در این حدیث، امام صادق شیعیان علیهم السلام را از رجوع به حاکم جور در مرافعات و منازعات نهی فرموده و مراجعه به حاکم جور را به منزله تحاکم و ترافع به طاغوت معرفی کرده است. مجلسی در شرح این جمله از مقبوله، بعد از نقل معنای لغوی و اصطلاحی طاغوت می‌گوید: مراد از طاغوت در اینجا کسی است که به باطل حکم کند و منصب حکم و قضاوت را تصدی نماید و

حال آن که اهلیت حکم و قضاوت را دارا نیست. او در وجه تسمیه حاکم جور به طاغوت بعد از ذکر احتمالات سه‌گانه اظهار می‌دارد: آیه **﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الظَّاغُوتِ﴾** به تأیید مقبوله عمر بن حنظله دلالت بر عدم جواز (حرمت) ترافع به حکام جور می‌کند.

غروی سپس به طرح دیدگاه کسانی پرداخته که معتقد‌ند برای گرفتن حقوق معلوم الثبوت، در صورت اضطرار و عدم امکان ترافع به فقیه عادل و نیز عدم امکان استمداد از حکام جور در اجرای حکم فقیه عادل، توسل به حکام جور جایز است. طرفداران این دیدگاه، نظریه خود را با استناد به آیه **﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الظَّاغُوتِ﴾** تأیید می‌کنند؛ زیرا بنا به گفته ایشان، ترافع به حکام جور در صورت اضطرار، ترافع از روی اراده و اختیار نیست؛ بنابراین در مسئله مورد بحث، موضوع از مدلول آیه خارج است، لیکن مجلسی در این قول مناقشه کرده و با بیان این که این مسئله قویة الاشكال است، آن را مورد خدشه قرار می‌دهد. مجلسی در صورت رجوع به حاکم جور می‌گوید: اگر رجوع به حاکم جور، در اعیان و منافع اعیان با علم مدعی براین که مال، مال اوست بوده باشد و حاکم جور نیز به نفع مدعی حکم کند، نظر مشهور بر این است که اخذ آن مال به سبب حکم حاکم جائز، حرام است، ولی مأخوذه حرام نیست؛ بنابراین مدعی می‌تواند در مالی که به حکم حاکم جائز اخذ کرده تصرف کند. او در توضیح حرمت اخذ و مأخوذه چنین می‌گوید: مراد از حرمت اخذ آن است که ازاله ید مدعی علیه و استقرار ید مدعی بر آن مال جائز نیست و مقصود از حرمت مأخوذه این است که علاوه بر حرمت اخذ، تصرف در آن مال نیز جائز نیست، و اگر چنانچه حق مدعی معلوم الثبوت نباشد، و به سبب حکم حاکم جائز ثابت شده باشد یا این که مظنون الحقيقة یا مشکوک الحقيقة و یا دین بوده باشد، در تمام این صورت‌ها، استحقاق در عین و تعین در دین به سبب حکم طاغوت، موجب جواز تصرف نمی‌گردد و در تمام این حالات، علاوه بر حرمت اخذ، تصرف در مال خود نیز حرام است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲۱/۱). شایان توجه است که بسیاری از احکام فقهی در حالت اضطرار از مکلف ساقط است همان‌گونه که در حالت اضطرار، خوردن گوشت میته حلال است و این دلیل بر آن نیست که حکم حرمت خوردن گوشت میته باطل باشد. از طرفی در این حدیث، بیشتر تأکید بر عدم پیروی از طاغوت مطرح است، اما این که طاغوت چگونه تفسیر شود، حرفی دیگر است. چنانچه امروز بسیاری از قوانین قضایی تابع کنوانسیون‌های جهانی است و در بسیاری از موارد در حقوق بین‌الملل، حکم از طریق قاضی غیرمسلمان صادر گردیده و منعی نیز برای عمل به این دسته از

احکام وجود ندارد. لذا باید با بررسی مصادیق طاغوت در عصر ائمه علیهم السلام، حدیث را بررسی نمود، نه این که آن را باطل دانست.

**اشکال چهارم:** مسائل مربوط به دین و میراث، نوعاً از وضاحت است و مستله مبهمی در آن نیست و چگونه امام نمی‌پرسد که این کدام مستله است تا حق آن را بیان نماییم؟!  
**بررسی و نقد:** یادآوری می‌گردد ملاخلیل موسوی قزوینی، ملاصالح مازندرانی و مجلسی در شرح اصول کافی دین را تمثیل گرفته و منظور از آن را در اینجا ذکر خاص بامنظور عام دانسته‌اند (موسوی قزوینی، ۱۳۸۲: ۵۶۳ / ۱؛ مازندرانی، ۱۴۲۹: ۴۰۸).

**اشکال پنجم:** چگونه ممکن است دو نفر مطلبی را از کتاب خدا اخذ کرده باشند سپس دو حدیث متضاد مختلف از ائمه نقل کنند که هردو در عین حالی که مخالفاند، با کتاب خدا مطابقت داشته باشند؛ زیرا اگر یکی از آن‌ها مخالف کتاب باشد، طبق دستور قبلی در همین حدیث، باید آن روایتی را اخذ کنند که مطابق کتاب خدادست؛ ولی بناء بر آنچه در این حدیث است، آن دو خبر مخالف و متضاد، هر دو مطابق کتاب خدا خواهند بود؟ آیا این توهین به کتاب خدا نیست؟!

**بررسی و نقد:** بسیاری از محققان معاصر معتقدند منظور از موافقت حدیث با قرآن، همان عدم مخالفت آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۳۷ / ۱؛ سبحانی، ۱۴۱۹: ۵۵) و در صورتی که موافقت با قرآن شرط باشد باید بسیاری از روایات به کناری نهاده شود؛ زیرا قرآن اصول و کلیات را بیان فرموده و نسبت به بسیاری از جزئیات مسائل شرعی که در سنت مطرح است ساكت است و همین اندازه که احراز مخالفت نشود، در اعتبار حدیث کفایت می‌کند (نوروزی و تقی زاده، ۱۳۸۹: ۵۵).

خوبی مخالفت در روایات عرض را به دو گونه تفسیر می‌کند. ایشان در قسم اول، روایات عرض مخالفت را به گونه‌ای تعریف می‌کند که جمع عرفی میان روایات با کتاب و سنت قطعی ممکن نباشد؛ یعنی بین آن‌ها رابطه تباین یا عموم و خصوص من وجه باشد. وی می‌نویسد: مراد از مخالفت، این است که میان خبر با کتاب و سنت قطعی، جمع عرفی امکان‌پذیر نباشد؛ چنان‌که مخالفت روایتی، به صورت تباین یا عموم من وجه باشد. اما روایاتی که مخالفت آن‌ها با کتاب و سنت، جنبه تخصیص یا تقيید دارد، مشمول این اخبار در روایات عرض نخواهد بود؛ زیرا یقین داریم که عمومات قرآنی و حدیثی دارای مخصوص بوده و اطلاقات آن‌ها از مقیدی برخوردار هستند.

ایشان مراد از مخالفت در قسم دوم از روایات، یعنی (اخبار ترجیح) را مخالفت بدوى، یعنی

مخالفت با عومات و اطلاقات قرآن می‌داند: مراد از مخالفت در این قسم، مخالفت به صورت تخصیص و تقیید است؛ بدین معنا که اگر از دو خبر متعارضی که وارد شده‌اند، یکی از آن‌ها موافق با عومات یا اطلاقات قرآن و دیگری مخالف با آن بود، در این صورت، ترجیح خبر موافق بر مخالف، واجب است. لازم به توضیح است که بسیاری از اصولیان متاخر همین دیدگاه را درباره معنای مخالفت در هر دو قسم از روایات دارند (خوبی، ۱۴۲۰: ۳۹۱/۴).

پس ممکن است دو حديث با قرآن مخالفتی نداشته باشند، ولی در جزئیات آن اختلاف وجود داشته باشد و در قاعدة عرضه احادیث بر قرآن، آنچه مورد انکار و عدم پذیرش واقع می‌شود، سنت قطعی و واقعی پیامبر نیست؛ بلکه کلام روایان و ناقلان حديث است که در صدور آن از پیامبر دچار شک و تردید شده یا به خاطر رهیافت خطأ و اشتباه کلام راوی در مقام نقل آن است و به نظر می‌رسد این خطأ و اشتباه یا برداشت نادرست، توهینی به ساحت قرآن نیست.

علاوه بر مقبوله عمر بن حنطله که در روایات عرض به این مسئله اشاره شده، در مقدمه کتاب هم کلینی به این نکته اشاره کرده است.

**اشکال ششم:** فرض در حديث مذبور این است که هر دو فقيه از کتاب خدا حکم را شناخته‌اند و دو روایت متضاد را هم، آن دو فقيه از ائمه هدى روایت کرده‌اند که هر دو موافق عامّه است. پاسخ امام این است که ببینید قضات و حکام اهل سنت به کدامیک از این دو روایت مایل‌ترند، همان را رهای کنید. آیا یک مصدق برای این فرد می‌توان به دست آورد؟! پس این فرض هم مانند فرض سابق، مهمل است.

**بررسی و نقد:** فقیهان بزرگ اهل سنت از جمله: مالک، ابوحنیفه و شافعی از شاگردان امام صادق علیهم السلام بودند و سخن ابوحنیفه «لولا السنّتان لھلک النعمان» اشاره به دو سالی است که نزد امام صادق علیهم السلام دانش آموخته است (حیدر اسد، ۱۴۲۲: ۷۲/۱). در آن زمان ابوحنیفه عده‌ای نداشته که امام بخواهد از ایشان تقيیه کند و به دلیل ترس از او موافق رأی او سخنی بفرماید؛ بلکه امام صادق علیهم السلام ابوحنیفه را از قیاس نهی می‌کرد (ابن حیون، ۱۴۰۳: ۳۰۰/۳). مالک نیز مدتی از محضر امام صادق علیهم السلام بهره گرفت و پیوسته ایشان را به کثرت عبادت می‌ستود. (صدق، ۱۳۶۲: ۱۶۷/۱) و امام علیهم السلام مرتب آن‌ها را نصیحت می‌کرد؛ ولی در برابر این ابی لیلی - که قاضی کوفه بود - تقيیه می‌کرد، زیرا دشمنی او با اهل بیت عصمت علیهم السلام شهر از کفر ابلیس و از بزرگان منحرف از ولایت بود. وی از طرف بنی‌امیه و بنی‌عباس، مقام قضاؤت داشت و کسی



است که شهادت اکثر بزرگان اصحاب امام صادق علیه السلام مانند محمد بن مسلم و عمار دهنی را بهواسطه تشعیشان رد می‌کرد (مامقانی، ۱۳۸۹: ۱۳۷/۳).

**اشکال هفتم:** غرض جاعل این روایت، بیشتر تکثیر خلافت بین عامه و امامیه بوده و شگفت‌انگیز است که فقهای ما روایت عمر بن حنظله را به عنوان اصلی مهم از اصول فقه پذیرفته و آن را از مبانی فقه قرار داده‌اند و بنا بر فقه بر مخالفت با عامه نهاده‌اند و اخبار را در هر پایه‌ای از صحّت که باشد، حمل بر تقيه می‌نمایند.

**بررسی و نقد:** غروی در کتاب نماز جمعه قیام توحیدی، مخالفت خود را بر تقيه اظهار داشته و دو دلیل می‌آورد. یکی آن که [بسیاری از مسائل] در عامه هم محل خلاف است و با این حال گفتن حق، خطری نداشت تا [امام] تقيه کند.... علاوه بر این، چنین مسائلی مطالب سیاسی نبود که خلفای اموی و عباسی به آن اهمیت دهند؛ زیرا با ریاست آن‌ها کاری نداشت.

دوم: به‌مقتضای دستور کتاب الله، تقيه در موضوعات است نه در بیان احکام شرعی و همان‌طور که پیامبر نمی‌تواند در بیان حکم الهی تقيه کند، امام و فقيه نیز نمی‌توانند؛ زیرا این کار موجب می‌شود که احکام خدا تحریف یا در زاویهٔ مجھولیت و خفاء بماند. آری، جائز است امام از بیان حکم سکوت کند؛ ولی روا نیست برخلاف حق کلامی بگوید؛ زیرا رهبران دین خدا، نفس نفیس را برای بیان حق و هدایت خلق می‌خواستند.

در ابتدا لازم است سیر تاریخی مرجحیت مخالفت با عامه بیان گردد. کلینی نخستین بار در مقدمه الکافی از مخالفت با عامه در شمار مرجحات منصوص یادکرده، سپس صدوق در علل الشرایع به ذکر روایاتی پرداخته که علت اخذ به مخالفت با عامه در آن‌ها بیان شده است (صدق، ۵۳۱/۲). وی همچنین در من لایحضر الفقيه، روایاتی را به جهت مخالفت با عامه حمل بر تقيه کرده است (همو، ۱۴۰۴: ۱۰۱/۱). پس می‌توان گفت اخبار دال بر مخالفت با عامه اگر متواتر نبوده، دست کم به حد استفاضه قبل شمارش‌اند (حرز عاملی، ۱۴۱۸: ۵۷۸/۱).

با ظهور شیخ طوسی و نگارش دو کتاب روایی تهدیب و استبصرار پیش روی بحث تقيه، فصل جدیدی گشوده شده و شاید برای نخستین بار حمل بر تقيه به گونه‌ای شایع جای خویش را در میان مرجحات بازکرده است تا این که دیگران از متقدمان تا متاخران و امداد این روش تعارض‌گشایی بوده‌اند، هرچند در طول قرون متمامدی، رنگ و لعب نقش بسته بر روی این مرجح، باشد و ضعف قابل توجّهی رویه‌رو بوده است، با ظهور اخباریان دیگر بار بازار فقه روانق یافت و حمل بر تقيه به علت پذیرش

وسيع اخبار به ويژه عدم نقد سندی کتب اربعه، شتاب ييشتري به خود گرفت و هنگام برخورد با روایات متعارض به عنوان محکم‌ترین پناهگاه به شمار می‌رفت.

وقتی آیة الله بروجردی به عنوان مرجعیت شیعه بود، اندیشه تقریب مذاهب را در نظر داشت.

وی برای مسائل خلافی میان مذاهب، اهمیت ویژه‌ای قائل بود و در مسائل مهم، اقوال و آرای اهل سنت را متذکر می‌شد و درواقع، رویکرد ایشان به مسائل به‌گونه‌ای بود که نقطه اتفاق و اختلاف مذاهب کاملاً از یکدیگر مشخص شود و شاید علت جهت‌گیری ایشان را باید در این اعتقاد ایشان جویا شد که فقه شیعه در حاشیه فقه اهل سنت قرار دارد (واعظ زاده خراسانی، ۱۴۲۱: ۸۴). نکته‌ای که باید به آن التفات داشت، عدم تأثیر چنین گرایشی در پذیرش یا رد مرجحیت مخالفت با عامه است و قواعد التزام به تقریب نیز با تکیه بر تقویت مشترکات و تقلیل متفرقات میان مذاهب، ترجیح روایت موافق با عامه را در تعارض با روایت مخالف ایشان برنمی‌تابد؛ زیرا این امر نوعی انفعال و مطابعه در برابر نصوص مخالف اهل بیت علیهم السلام به شمار می‌آید و همچنین رجحان اخبار مخالف با عامه نیز منافاتی با رویکرد مقارنه‌ای و تقریبی در فقه نخواهد داشت، همان‌طور که مرحوم بروجردی به عنوان سرسلسله اهل تقریب در مبانی فقهی و اصولی خویش، مسلک متفاوتی را در اخذ به مرجع جهتی برنگزیده است. البته باید توجه داشت هر چه تاریخ پیش می‌رود، فقهاء با در دست داشتن عصای احتیاط، هر چه را پیشینیان صرف موافقت با عامه حمل بر تقيیه کرده‌اند در ترازوی نقد قرار می‌دهند. از جمله این فقهاء می‌توان به آقای خوبی اشاره کرد که در مکتب فقهی خود با به کارگیری ظرافت‌هایی در بحث تقيیه و مخالفت با عامه، دقت نظر نشان داده است (خوبی، ۱۴۱۸: ۹۱/۲) و به نظر ایشان مجوز حمل روایت، هماهنگی با قول مشهور عامه بوده است نه اقوال شاذ و نادر. مثلاً درباره آخر وقت نماز مغرب چند گروه روایت وجود دارد: گروهی از آن‌ها دلالت بر این دارد که این وقت تا طلوع فجر ادامه دارد. فقهاء این دسته روایات را به تقيیه حمل کرده‌اند؛ چون مالک بر این باور بوده است، اما مرحوم بروجردی می‌گوید: پس از اطلاع یافتن از این که از بین عامه، تنها مالک معتقد به امتداد فجر تا طلوع است و رأی مشهور میان عامه، مخالف نظر وی است، حمل روایت بر تقيیه توحیه‌ی ندارد و صدور حکم بر پایه تقيیه بی‌وجه است (نهاية التقرير، بی‌تا: ۱ / ۱۳۰).

این که در روایات، مخالفت عامه از مرجحت شمرده شده به یکی از این عوامل بستگی دارد: یک. روایات مخالف آرای شیعه توسط عمال حکام، جعل و توزیع شده باشد؛ چون تعبیر عامه در

زمان ائمّه برای اهل سنت رواج چندانی نداشته است و منظور از عame، بیشتر مردم آن زمان بودند که از ترس حاکمان جور به حکمی عمل می‌کردند. همان‌طور که اسماء افسرالدین در گزارش بدیعی که در خصوص یکی از زمینه‌های کاربرد این اصطلاح ارائه می‌کند چنین می‌گوید که در دیدگاه شیعیان، واژه «عame» از لحاظ ریشه‌شناسی به کلمه الامّی به معنای کور و بی‌سواد مرتبط است؛ چراکه سایرین از رهبری وحیانی و معصوم محروم شده بودند (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۱۱).

دو. امامان علیهم السلام برای حفظ کیان امت و شریعت تقیه کرده و خلاف رأی رایج را نگفته‌اند. واضح است که بحث مخالفت با عame و به کارگیری آن در مطالعات فقهی درون‌منذبی معنا یافته است و به نظر می‌رسد هیچ انگیزه‌ای برای ایجاد اختلاف در شیعه و سنتی نداشته، همان‌طور که اهل سنت در کتب فقهی و حدیثی خود، توجهی به احادیث شیعه و امامان معصوم ندارند. می‌توان سخن غروی را در اشکال بیست و ششم پذیرفت که منظور در اینجا مخالفت با مسائلی است که اهل سنت از روی قیاس و استحسان و مصالح مرسله به آن‌ها فتوا داده‌اند، نه مسائلی که در آن‌ها به کتاب و سنت قطبیه رسول اکرم استناد کرده‌اند. غروی از مقبوله عمر بن حنظله چنین برداشت کرده که مخالفت با عame مطلقاً و بدون قيد و شرط، اساس فقه شیعه به حساب آمده و فقه اهل سنت را یک سره فاسد و باطل معرفی کرده است، در صورتی که از ابتدای خود روایت مشخص است که در صورت اختلاف در یک روایت، شما این مراحل را طی کنید و گرنه اهل سنت و شیعه در هزاران مسئله اصولی و فروعی، با هم متفق بوده و اختلافی ندارند.

**اشکال هشتم:** هیچ دلیلی وجود ندارد که در عهد ائمّه علیهم السلام احادی از ایشان و شیعه آن عصر، به مضمون این روایت عمل کرده باشد.

بررسی و نقد: در این که گفته شود ما ندانیم در عصر ائمّه چگونه عمل شده با این که گفته شود احادی به این مضمون عمل نکرده، بسیار تفاوت وجود دارد. در عصر ائمّه به‌ویژه امام صادق علیهم السلام افرادی را به عنوان وکیل و مرجع پاسخ‌گویی مردم معرفی کرده و همواره فقهای اهل سنت را به پیروی از کتاب خدا و دوری از رأی و قیاس راهنمایی نموده‌اند، همان‌طور که در گفتگوهای امام صادق علیهم السلام با ابوحنیفه مشهود است (ابن حیون، ۱۴۰۹: ۳/۳۰۰)، مضمون این گزارش و گزارش‌های مشابه درباره فقیهانی چون ابن ابی لیلی و ابن شبرمه و قاضی شریح، حاکی از واقعیت‌هایی است که در عصر ائمّه در حال وقوع بوده است. امثال ابوحنیفه با رأی و قیاس خود، فتوا و حکم صادر می‌کردند یا قاضیانی بوده‌اند که بر طبق رأی طاغوت حکم داده‌اند؛ لذا واقعیت‌های اجتماعی رانمی‌توان انکار

کرد. از سویی غیر از مقبوله عمر بن حنظله روایات بسیاری وجود دارد که تک‌تک قسمت‌های روایات عمر بن حنظله را در این خصوص تأیید می‌کند.

**اشکال نهم:** مضمون این روایت، تعلیق بر محال است؛ زیرا شناخت اصدق و افقه و اورع بر عame مرمد، بلکه بر خواص نیز ممتنع است. پس این روایت جز ایجاد خلاف و ابهام امر و امتناع حل مشکل، مفهوم دیگری ندارد و گرهی نمی‌گشاید.

**بررسی و نقد:** درباره این که عموم مردم نتوانند فقیه جامع الشرایط را بشناسند سخنی نیست؛ ولی همیشه فقهایی بوده‌اند که مرجع پاسخگویی به مردم در احکام شرع باشند و مردم نیز آن‌ها را به عنوان اعلم پذیرفته‌اند. امامان نیز برخی از شاگردان عالیم خویش را که قدرت تمیز میان اخبار درست و نادرست را داشتند، به عنوان مرجع پاسخگویی و بروطوف کردن شباهات و اختلافات قرار می‌دادند. نمونه این که امام باقر علیه السلام به ابان دستور داد: «در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بد. من دوست دارم مانند تو در میان شیعیانم دیده شوند» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰) و در موارد مشابه درباره زراره و محمد بن مسلم (کشی، ۱۴۰۹: ۱۳۵ و ۱۶۱) نیز چنین بیانی صادر شده است. مرجعیت و اجتهاد محمد بن مسلم بسیار گسترده بوده که ابوحنیفه - که خود را صاحب فتوا می‌دانسته - افراد را برای استفتاء نزد او می‌فرستاده است. برخی از شاگردان حضرت از جمله زراره در فقه به حدی رسیده بودند که امام صادق علیه السلام او و برخی دیگر از یارانش را برای مباحثه با علمای دیگر مذاهب انتخاب می‌کرد و با صراحة تمام به مخالفان می‌فرمود که اگر بتوانید اصحاب مرا در مباحثه علمی شکست دهید، چنان است که مرا شکست داده‌اید (همان: ۲۷۶). این افراد می‌توانند نمونه‌ای از افقه و اصدق در زمان خود باشند. لذا در گفتارهای ائمه، فراوان مشاهده می‌گردد که از صیغه مبالغه در کلام استفاده کردن مثلاً پارساترین و عادل‌ترین و... .

**اشکال دهم:** با این که فروض یادشده در این روایت در حیز امتناع است، ولی امام باید در مرتبه اول بگوید: هرگاه اختلاف کردید به ما رجوع کنید تا حال دو خبر متعارض را بر شما معلوم کنیم؛ زیرا به این طریق می‌توان صحّت و سقم حدیث را به دست آورد.

**بررسی و نقد:** طبعاً این روش پرسش عمر بن حنظله از امام و پاسخ امام به ایشان بر اساس یک فرضیه ذهنی صورت گرفته و به احتمال زیاد بر اساس شرایط عینی و واقعی بوده که عمر و همسلکان وی در دوران امام صادق علیه السلام با آن مواجه بوده‌اند. مسئله اختلاف الحدیث در دوران امام صادق علیه السلام تا بدان حد جدی بوده که به چالشی برای محبوب‌ترین یاران ایشان همچون زراره

بدل شده و احياناً گاهی، به دلیل پاسخهای متفاوت امام تردیدهایی جدی را برای زراره ایجاد کرده بود (کشی، ۱۴۰۹: ۱۵۸) و امام با درک مخاطره‌آمیز بودن چنین شرایطی تلاش می‌کرد زمینه بروز اختلاف الحديث و جواز و امکان و راه حل آن را برای یاران خود تبیین کند. تلاش امام صادق علیه السلام برای روش مندسازی و ارائه معیارهای مشخص برای علاج اختلاف الحديث را شاید بتوان جزء نخستین تلاش‌ها در شکل‌گیری انگاره فقه الحديثی در تاریخ اندیشه‌های حدیثی امامیه تلقی کرد (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۳۰).

**اشکال یازدهم:** بین مضمون این روایت، تضاد و تدافع است؛ زیرا ابتدا می‌گوید حکم حق آن است که منطبق با اجماع اصحاب تو باشد. سپس می‌گوید شاذ را وگذار. برفرض معلوم شدن شهرت یکی از دوخبر، مگر نفس شهرت دلیل است؟ چه بسیار مشهوراتی که بی‌اصل‌اند. از این گذشته، چه دلیلی از کتاب و سنت بر حجت شهرت وجود دارد؟!  
**بررسی و نقد:** این مسئله به دیدگاه غروی درباره عدم پذیرش اجماع در بین مسلمانان درباره صدور حکم بر می‌گردد و تنها مربوط به مقبوله عمر بن حنظله نیست. در صورتی که امام صادق علیه السلام درباره انتشار احادیث غیر اجماعی در میان حلقه‌های حدیثی شیعیان هشدار می‌دادند (کشی، ۱۴۰۹: ۲۵۱).

**اشکال دوازدهم:** جاعل روایت یادشده، این خبر را که از حضرت رسول ﷺ روایت شده است: «وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ...» داخل حدیث کرده تا به وسیله این حق، باطل خود را صحیح نمایش دهد و مورد قبول گرداند و گرن، این جزء حدیث نبوی چه ربطی به موضوع حدیث این حنظله دارد؟!  
**بررسی و نقد:** با دقت در این حدیث، مشخص شد که این روایت، فقط توسط عمر بن حنظله به عنوان روایت مطرح شده و در همه موارد نیز در باب اختلاف الحديث ذکر شده. لذا با توجه عدم دسترسی به امکانات و منابع در زمان غروی ایشان چنین تصور کرده که عمر بن حنظله، این قسمت را که به نظر ایشان صحیح است، دستاورده‌ی برای جعل قرار داده است.

**اشکال سیزدهم:** در کلام رسول ﷺ که در این روایت آمده با آن که ربطی به مسئله حکمین ندارد، بیان شده: «أَمْرٌ مُشْكِلٌ...». آیا در این دو حدیث متناقض، مشکلی نیست که باید در حل آن به حکم خدا و رسول رجوع کرد؟ پس چرا امام از اول نمی‌گوید به ما رجوع کنید تا حکم خدا و رسول و این که کدامیک از دو حدیث مطابق کتاب و سنت است، برایتان بیان کنیم و طرفین محکمه را در تکلیف مالایطاق قرار ندهد؟!

بررسی و نقد: شاید آنچه باید بیشتر درباره آن توضیح داد، شرایط اجتماعی رازپوشی در دوران امام صادق علیه السلام است؛ زیرا این شرایط در ارتباط مستقیم با گفتمان حدیث در آن دوره بهخصوص مقوله اختلاف الحدیث بوده است و گویا شرایط رازپوشی تا بدان حد شدید بوده که بسیاری از یاران ایشان از این که صراحتاً حضرت صادق علیه السلام را به عنوان امام معرفی کنند ابا داشتند و دست کم تا عصر صادقین علیهم السلام سه گانه اخیر تلاش می کردند تا خود را به عنوان مرجع عامی برای همه مسلمانان با اتکا به گفتمان نبوی معرفی کنند. شاید بهترین شاهد این مدعای همنشینی و تعامل گسترده روایات عامی با حلقه روایات امامی بهخصوص شخص امام صادق علیه السلام باشد.

(گرامی، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

**اشکال چهاردهم:** در این روایت آمده است که هرگاه دو حدیث متعارض، هر دو موافق عامه باشند و هر دو را قبول کرده باشند چه باید کرد؟ اولاً چگونه ممکن است دو حدیث مخالف، هر دو موافق نظر عامه باشند و هر دو را قبول کرده باشند؟! ثانياً از کجا و به چه وسیله‌ای بدانند که قضات و حکام اهل سنت به کدامیک از این دو حدیث متمایل ترند؟! این هم تعلیق به محال است.

بررسی و نقد: معیاری که در بحث اختلاف الحدیث در روایات ائمه، بیشترین بسامد را دارد بحث خلاف عامه یا قوم نامیده می‌شود که این بسامد، حاکی از آن است که احتمالاً باید تقیه و رازپوشی را در صدر عوامل اختلاف الحدیث در دوران امام صادق علیه السلام طبقه‌بندی کرد و این گفتمان عمل به آنچه خلاف قوم یا عامه مسلمانان بوده است تا بدان حد قوی است که گاهی از امام صادق علیه السلام درباره آن پرسش می‌شده است؛ امام در پاسخ، این گونه توضیح می‌دهد که: امیر المؤمنین علیه السلام هیچ آیین و روشی را در پیش نمی‌گرفت مگر این که اکثریت برای ابطال ایشان خلاف آن را در پیش می‌گرفتند. آنان حتی گاهی از امیر المؤمنین درباره چیزی که نمی‌دانستند سؤال می‌کردند و پس از دریافت فتوای از پیش خود فتوای ضد آن را برمی‌ساختند و منتشر می‌کردند تا امر بر مردم مشتبه شود (صدقوق، ۱۹۶۶: ۵۳۱).

## ۶. نتیجه‌گیری

نیمة نخست سده دوم هجری همزمان با امامت صادقین علیه السلام شاهد بروز اختلاف در حدیث است که بیشتر معلول دلایل گوناگونی همانند: نسخ، نسیان، جعل حدیث و ... است؛ اما موضع امامان شیعه درباره رفع تعارض با یادآوری نکات کلیدی به اصحاب در خصوص علاج این گونه



اختلافات در قالب گفتمان‌های شفاهی تبلور یافته است. از جمله این گفتمان‌ها باید به روایت عمر بن حنظله اشاره نمود که از مطاوی آن می‌توان به این حقیقت پی بردن که بر اساس یک فرضیه ذهنی صورت نپذیرفته، بلکه اشاره به واقعیت‌های عینی جامعه خویش دارد. در این میان، برخی از حدیث‌پژوهان معاصر با استدلال به پیش‌فرض‌هایی در صدد انکار یا رد آن برآمده‌اند، از جمله مرحوم غروی اصفهانی در کتاب فقه استدلایل خویش با قاطعیت تمام سند این روایت را باطل و اشکالات گوناگونی بر مطاوی متن وارد دانسته است. در این پژوهش تبیین گردید این که غروی سعی دارد با دلایل این روایت را مردود اعلام کند، ناشی از عدم آگاهی وی از شرایط سیاسی و اجتماعی زمان صادقین عليهم السلام است؛ زیرا نتیجه‌ای که ایشان از بحث مخالفت با عammه و سؤال مستقیم و انتظار پاسخ مستقیم گرفته، گویای این واقعیت است که شناخت کافی از مفهوم واژه عammه در زمان معصومان نداشته و بر اساس پیش‌فرض‌ها و اصول اجتهادی خود سعی در مردود دانستن روایت عمر بن حنظله نموده است. وی در بحث از بررسی سند روایت نیز با قاطعیت تمام، سند را باطل دانسته و توجّهی به معیار پذیرش حدیث نزد متقدّمان و درج آن در کتب اربعه نداشته و بارها روایان را به خاطر فطحی و واقعی مذهب بودن، به ضعف متهم گرده؛ درحالی که در موارد بسیاری، از روایان اهل سنت دفاع کرده و طرح بحث درون مذهب را باعث ایجاد تفرقه بین مسلمانان دانسته است. در صورتی که بندبند این روایت با روایات دیگر پشتیبانی می‌شود. برای نمونه در کتاب الکافی درباره عدم رجوع به طاغوت یا عرضه روایت بر قرآن و مخالفت عammه در بحث رفع تعارض، این اصول مطرح گردیده است؛ اما درباره این که این روایت از زمان شهید اول به بعد به عنوان مقبوله مطرح بوده و مورد توجّه فقهاء قرار گرفته، شکی نیست و شاید با ظهور مکتب حلّه و تضاد آن‌ها با اهل سنت، این حدیث دستاویزی برای اختلاف شده است؛ باید توجّه داشت که اعمال متاخران و برداشت غلط آن‌ها از یک روایت، دلیل مردود شمردن آن نیست و این که این روایت بر ساخته متاخران دانسته شود با وجود ذکر آن در کتب اربعه، و انکار واقعیتی در شیعه به نام تقیه از سوی ایشان نیز جای تأمل است.

## كتابناه

١. ابن ادريس، محمد بن احمد، (١٤١٠ق)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٢. ابن بابویه، محمد بن علی، (١٤١٣ق)، من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٣. ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد، (١٤٠٩ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأنماة الأطهار عليهم السلام، قم: جامعه مدرسین.
٤. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، (١٤٠٥ق)، عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحدیث الدينية، قم: سید الشهداء.
٥. اصفهانی، بهاءالدین محمد، (بیتا)، کشف اللثام عن قواعد الاحکام، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٦. خمینی، سید روح الله، (١٤٠٤ق)، البیع، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
٧. ——، (١٣٧٤ش)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
٨. انصاری، مرتضی (١٤١٩ق)، فرایدالأصول، قم: مجمع فکر اسلامی.
٩. بروجردی، آقا حسین (بیتا)، نهایة التقریر، ٣ جلد، بیجا: بینا.
١٠. جلالی، مهدی، (١٣٩٥ش)، «بررسی تطبیقی روش ابن غضائیری، شیخ طوسی و نجاشی در تعامل با راویان غیر امامی»، مجله علوم حدیث، شماره ٢١.
١١. جوادی آملی، عبدالله، (١٣٧٩ش)، تفسیر تسنیم، قم: نشر الإسراء.
١٢. حرّعاملی، محمد بن الحسن (١٤١٤ق)، تفصیل وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشیعه، قم: آل البيت، دوم.
١٣. حسن بن زین الدین، (١٤٠٣ق)، منتقی الجمان فی الاحدیث الصحاح و الحسان، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
١٤. خوبی، سید ابوالقاسم، (١٤١٠ق)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهاد و التقليد، قم: دار الهادی و المطبوعات.
١٥. ——، (١٤٢٠ق)، دراسات فی علم الأصول، قم: مركز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
١٦. ——، (١٤١٧ق)، بحوث فی علم الأصول، قم: مركز الغدیر للدراسات الاسلامیه، پنجم.
١٧. سبحانی، جعفر، (١٤١٩ق)، الحديث النبوی بین الروایة و الدرایة، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.



١٨. سيفي مازندراني، على اكبر، (١٣٨٥ش)، بدايع البحوث، قم: جامعة مدرسین.
١٩. شهید اول، محمد بن مکی، (١٤١٩ق)، ذکری الشیعة فی الأحكام الشریعیة، قم: مؤسسه آل البيت.
٢٠. شهید ثانی، زین الدین، (١٤٠٩ق)، الدرایة و شرحها، قم: مركز مدیریت حوزه علمیه.
٢١. شیخ بهایی، محمد بهاءالدین عاملی، (١٣٩٦)، الوجیزة فی الدرایة، قم: مکتبة الاسلامیة.
٢٢. شیرازی، سید رضا، (١٣٩٥ش)، «بررسی مقبولیت روایت عمر بن حنظله»، حدیثپژوهی، شماره ١٦.
٢٣. صالح، صبحی (١٩٧٥م)، علوم الحديث و المصطلحه، بیروت: دارالعلم للملائین.
٢٤. صفار، محمد بن حسن، (١٤٠٤ق)، بصائرالدرجات، قم: کتابخانه آیة الله نجفی مرعشی.
٢٥. طباطبائی، سیدعلی، (١٤١٤ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلایل، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٢٦. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم، (١٤١٥ق)، القضاe فی الفقه الاسلام، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
٢٧. طوسی، محمد بن الحسن، (١٤١٧)، عده الاصول، قم: بی‌نا.
٢٨. ——، (١٤٠٧ق)، تهذیب الأحكام، به کوشش: موسوی خرسان، تهران: دار الكتب الاسلامیة.
٢٩. عاملی، زین الدین بن علی بن احمد (بی‌نا)، شرح اللمعة، نجف: جامعه نجف.
٣٠. ——، (١٤١٤ق)، مسالک الأفہام الی تنقیح شرایع الاسلام، قم: مؤسسه معارف اسلامیه.
٣١. ——، (بی‌نا)، رسائل، قم: بصیرتی.
٣٢. عاملی، سید جعفر مرتضی، (١٤٢٣ق)، ولایت الفقیه فی الصحيح عمر بن حنظله، بیروت: بی‌نا.
٣٣. قمی، عباس، (١٤١٤ق)، سفینة البحار، قم: نشر اسوه.
٣٤. کشی، محمد بن عمر، (١٤٠٩ق)، اختیار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه.
٣٥. کلباسی، ابراهیم، (بی‌نا)، منهاج الهدایة، بی‌جا: بی‌نا.
٣٦. کلباسی، ابوالهدی، (١٤١٩ق)، سماءالمقال فی علم الرجال، قم: مؤسسه ولی عصر.
٣٧. کلینی، محمد بن یعقوب، (١٤٠٧ق)، الکافی، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٣٨. گرامی، سید محمدهادی، (١٣٩٦ش)، نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.

٣٩. مجلسی، محمد باقر، (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، بيروت: دارالاحیاء التراث العربي.
٤٠. ——، (١٤٠٤ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دارالكتب الاسلامية.
٤١. محقق کرکی، علی بن الحسین، (١٤١٤ق)، مجامع المقاصد فی الشرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت.
٤٢. ——، (١٤٠٩ق)، رسائل المحقق الكرکی، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی.
٤٣. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (١٣٨٢ش)، شرح الكافی - الأصول و الروضۃ، تهران: المکتبة الإسلامية.
٤٤. قزوینی، ملا خلیل بن غازی (١٤٢٩ق)، الشافی فی شرح الكافی، تهران: دارالحدیث.
٤٥. موسوی غروی، سید محمدجواد، (١٣٧٧ش)، فقه استدلای در مسائل خلافی، بی‌جا: نشر اقبال.
٤٦. ——، (١٣٧٨)، پیرامون حجیت طن فقیه و کاربرد آن در فقه، بی‌جا: نشر اقبال.
٤٧. ——، (١٣٧٩)، چند گفتار، بی‌جا: نشر نگارش.
٤٨. میرشکاری، عباس، (١٣٩٢ش)، «قاعده منع رجوع به حکام جور و بررسی آن»، معرفت حقوقی، سال دوم، شماره دوم.
٤٩. نجاشی، احمد بن علی، (١٣٦٥ش)، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٥٠. نجفی خوانساری، موسی بن محمد، (١٤١٨ق)، منیة الطالب، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٥١. نوروزی، مجتبی و حسن تقی زاده، (١٣٨٩ش)، «مفهوم شناسی مخالفت و موافقت حدیث با قرآن»، فصلنامه علوم حدیث، ش ٥٥، ٥٢.
٥٢. نوری، حسین بن محمدتقی، (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت.