

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۴۸-۲۵

بازتبیین کارکرد تقیه در روایات امامیه و نقش آن در استنباط

حسین علی سعدی*

◀ چکیده

تقیه یکی از راهبردهای زیستی مذهب امامیه در مقابل عامه، برای حفظ و استمرار مذهب بوده است. یکی از ابزارهای اعمال تقیه بیان مجموعه احکام و دستورات اعتقادی در قالب احادیثی مشابه با نظرات و آراء اهل سنت است. تا بدین جهت حساسیت آن‌ها نسبت به راویان حدیث و پیروان اهل بیت علیهم‌السلام کمتر شود. لذا یکی از علل وجود اختلاف در مفاد دلالتی احادیث موجود و منسوب به معصومین علیهم‌السلام، اعمال تقیه از طرف ایشان و بیان احادیثی در موافقت با آراء عامه بوده است. بر همین اساس ائمه معصومین نیز در پاسخ به چگونگی رفع اختلاف احادیث، اخذ به روایات مخالف عامه را جهت حل تعارض احادیث بیان کرده‌اند. در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی مجاری تحلیلی احادیث موافق عامه و نسبت‌یابی آن‌ها با مقوله تقیه در قرائتی متفاوت مورد بازخوانی واقع می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها: تقیه، عامه، امامیه، حدیث، فقه، تعارض.

* دانشیار دانشگاه امام صادق علیه‌السلام / saadi@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۲۷

۱. مقدمه

مسئله اختلاف حدیث از گذشته‌ای نه‌چندان دور در علوم اسلامی مطرح بوده است و حدیث پژوهان و فقیهان هم درباره علل و عوامل پیدایش آن و هم درباره راه‌های حل تعارض احادیث سخن گفته‌اند. پیش فرض کلامی ناظر به مسئله این است که چون ائمه معصوم‌اند، این عصمت مانع از تناقض گویی می‌باشد. لذا اگر در سخنان ایشان اختلافی وجود داشته باشد، ناگزیر باید این اختلاف را حل کرد. یکی از راه‌هایی که در حوزه برون‌رفت از چالش اختلاف حدیث مطرح شده است، تقیه و مخالفت با عامه است که در طبقه مرجحات حدیث قرار می‌گیرد. بدین توضیح که اگر سند و صدور روایتی ثابت بود و در ناحیه دلالت هم تام بود ولیکن گرفتار معارض شد، باید در جهت صدور آن تأمل شود که حدیث موافق با عامه به جهت تقیه صادر شده است و بیانگر اراده جدی مولی نیست و در خصوص حدیث موافق با عامه در واقع اراده استعمالی با اراده جدی تطابق ندارد و به مقتضای حدیث «به آنچه اخذ کن که حکمش موافق با حکم کتاب و سنت است و با [احکام] عام در تعارض»^۱ مخالفت با عامه به‌عنوان یک مرجح جهتی برای حل مسئله اختلاف حدیث مطرح می‌شود.

این نوشتار در پی آن است که با تحلیلی بر مخالفت با عامه به‌عنوان یک مرجح، ضمن تبیین معنا و مبنای آن، جایگاه این راهبرد را در مسئله اختلاف حدیث مورد بازبینی و تأمل مجدد قرار دهد و انظار فقیهان و حدیث پژوهان را بازکاوی کند. برخی از مهم‌ترین سوابق تحقیق در این موضوع را می‌توان در آثار زیر خلاصه کرد:

رساله/ پایان‌نامه	مقالات
بررسی تقیه در آیات و روایات و تأثیر آن بر حدیث شیعه	نگرشی تاریخی تحلیلی به مرجحیت مخالف با عامه در متون فقه امامیه
بررسی مرجحات تعارض ادله از منظر اصول عامه و خاصه	بررسی روایات عرضه
بررسی مبانی اصولی مرجحات داخلی و خارجی با تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی	مرجحات باب تعارض از تنوع در ظاهر تا وحدت در کارکرد
روش‌شناسی و مسائل شیعه تا تأکید بر مبانی نقد حدیث و راهکارهای حل تعارض اخبار	تقیه: موارد وجوب تقیه و فلسفه آن
	فرضیه‌ای درباره حمل روایات بر تقیه از منظر شیخ طوسی

عمده این تحقیقات یا ناظر به تقیه به معنی الاعم می‌باشد و یا با رویکرد سستی به بازخوانی امر به اخذ به مخالف عامه به‌عنوان یکی از مرجحات پرداخته‌اند لیکن در این تحقیق، زوایای نگاه و ابعاد ورود به مسئله متفاوت خواهد شد.

۲. تبارشناسی مفهوم «تعارض» و «اختلاف» در احادیث

مسئله اختلاف حدیث را صحابه و تابعین حضرت رسول ﷺ احساس کرده بودند؛ گرچه در حل این مسئله عده‌ای رویکرد منع حدیث را برگزیده بودند (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۶) و همین اختلاف حدیث از پیامبر اکرم ﷺ یکی از بسترهای اختلاف فقهی شیعه و عامه محسوب می‌شود. مصدر فقه شیعه، احادیث منقول از طریق اهل بیت (علیهم‌السلام) و مصدر فقه عامه احادیثی است که صحابه آن را از پیامبر اکرم ﷺ و روایات خود صحابه تلقی کرده‌اند.

اختلاف حدیث در دوره‌های بعدی به اصحاب ائمه رسید و روات احادیث با مسئله اختلاف حدیث مواجه شدند که محور سؤالات متعددی از اهل بیت (علیهم‌السلام) قرار گرفت و امامان راهکارهای متعددی برای حل مسئله اختلاف حدیث ارائه کردند. این مسئله در دوره بعدی نیز به‌عنوان یک مسئله جدی که آثار و تبعات مخربی دارد، مطرح بوده؛ به‌گونه‌ای که شیخ طوسی در مقدمه تہذیب به آن اشاره کرده است.

درباره عنوان مسئله آنچه در لسان روایات آمده، اختلاف حدیث است و تعارض اخبار در لسان فقها در ادوار بعدی مطرح شده است. در این خصوص می‌توان به روایات متعدد اشاره کرد؛ از جمله روایت ابن ابی یعفر از امام صادق (علیه‌السلام) درباره اختلاف حدیثی سؤال کردم که توسط افراد موثق و غیرموثق نقل می‌شود.^۲

در کنار این اصطلاح، تعارض اخبار نیز به‌خصوص در لسان متأخرین تداول یافته است که به نظر می‌رسد منشأ آن روایتی است که در *عوالی اللئالی* از علامه نقل شده که در آن در مورد تعارض روایات از امام باقر (علیه‌السلام) سؤال می‌شود و ایشان پس از بیان تعدادی از مرجحات، دستور به اخذ به روایتی می‌کنند که مخالف با عامه است.^۳

در این روایت، از اصطلاح تعارض حدیث استفاده شده است. ابن ابی جمهور فقیه و مجتهد بوده، اما چنان‌که محدث بحرانی گفته است این عبارت تنها در *عوالی اللئالی* نقل شده و این کتاب دچار تساهل در نقل اخبار است.^۴

بر این اساس به نظر می‌رسد این اصطلاح از حدیث عامه اخذ شده باشد. مضاف بر آن چنان‌که محقق نائینی در *فوائد الاصول* (۳۷۶ ش، ج ۴، ص ۷۷۴) و محقق خوبی (۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۴۸۶) نیز بیان کرده‌اند این حدیث در کتب علامه وجود ندارد. اگرچه می‌توان این احتمال را مطرح کرد که تمام کتب علامه که احتمالاً در دسترس ابن ابی جمهور بوده، به دست ما نرسیده است.

شاید این اشکال مطرح شود که ضعف سندی روایت عوالی موجب می‌شود که توجه به روایت حاوی عنوان تعارض الاحادیث نشود و در واقع چنین اصطلاحی گویا مطرح نشده است. ولی به نظر می‌رسد که مسئله صدور فتوا طبق یک روایت نیازمند به اثبات حجیت آن است و در صورتی که ثابت نشود، طبق آن روایت فتوا نمی‌توان داد ولی اثبات یک اصطلاح و نقل نیازمند به اثبات حجیت نیست و مسئله استفاده یک اصطلاح و یا معنا از لغتی خاص با روایت ضعیف هم ثابت می‌شود. مثل اینکه در استفاده خصوص حرمت از اخص یا معنای اعم از آن می‌توان به روایات ضعیف که این کلمه را در معنای اعم به کار برده‌اند، استشهاد کرد. لذا اگر مثل نقل به معنا و استعمال تعبیر اختلاف الحدیث به تعارض منتهی شود، مرسله بودن و عدم صحت سند ضرری به مدعا نخواهد داشت. با این حال، آنچه در متون و کلام قدمای اصحاب مطرح است، عنوان اختلاف الحدیث است.

ثمره بحث در پیجویی استعمال این تعبیر در تحریر موضوع مسئله خواهد بود که آیا «عام و خاص»، «مطلق و مقید»، «حاکم و محکوم» و «وارد و مورود» نیز مشمول اختلاف الحدیث خواهد بود یا این موارد به علت اینکه قابل جمع عرفی است و تعارض مستقر ندارد، خارج از محل نزاع است و نیازی به اعمال مرجحات نخواهد بود؟

شاید وجهی که اصولیان از عنوان اختلاف حدیث به تعارض خیرین عدول کرده‌اند نیز توجه به همین نکته است و در واقع آن عدول به دلیل تغییر عنوان است نه عدول از عنوان به هر روی.

۳. اختلاف حدیث در اقوال اصولیین

مرحوم شیخ طوسی اختلاف حدیث را به معنای تباین، منافات و تضاد دو خبر معنا

می‌کند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹) و البته این تعریف یک تعریف عرفی است و علی القاعده عرف عام و خاص و... را در قلمرو تباین و تضاد و منافات تحلیل نمی‌کند.

در میان اصولیان نیز این مسئله مطرح است که آیا اختلاف دو خبر در تعریف تعارض اخذ شده یا اختلاف مدلول‌های خبر؟ مرحوم شیخ انصاری بر این باور است که تعارض، تنافی مدلول دو خبر است به نحو تناقض یا تضاد. (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۷۵۰) ایشان تنافی در مدلول خبر را ملاک تعارض قرار داده است. فارغ از حوزه اثبات و دلالت اگر ظاهر این تعریف اخذ شود، مقتضای آن این است که جایی که تنافی بین مدلول‌ها وجود دارد ولی تنافی در مقام دلالت و اثبات نیست مثل موارد عام و خاص و حاکم و محکوم و عناوین اولیه و ثانویه، این‌ها نیز در قلمرو خبرین متعارضین قرار گیرد؛ زیرا تنافی بین مدلول‌های این رشته اخبار واضح است ولی تنافی در مقام دلالت نیست چراکه عرف در مقام دلالت این ادله خاص را بر عام و حاکم بر محکوم مقدم می‌سازد و این‌ها را مشمول تعارض ادله نمی‌داند.^۵

فارغ از اینکه مراد شیخ اعظم چیست؟ و آیا اشکال آخوند بر شیخ وارد است یا نه؟ کما اینکه مرحوم میرزای نائینی و برخی اعلام شاگردان آخوند از این تعریف شیخ دفاع می‌کنند به نظر می‌رسد تعریف آخوند ملاک تحقق تعارض عرفی باشد که احادیث هم به عرف القا شده و برای رفع تحیر عرف در اختلاف حدیث امامان راه کارهای حل مسئله را بیان کرده‌اند.

بر این اساس اگر دو خبر در مقام دلالت و اثبات به گونه تناقض یا تضاد با هم تنافی داشتند، موضوع اختلاف الحدیث قرار می‌گیرند و در غیر این صورت از شمول اخبار علاجیه خارج‌اند. تنافی به گونه تناقض یعنی اینکه یکی از خبرها دال بر امر وجودی و دیگری دال بر امر عدمی باشد. مثلاً خبری بگوید «یحرم الشیء الفلانی» و خبر دیگر بگوید «لایحرم»، و تناقض به گونه تضاد یعنی اینکه مفاد هر دو خبر امر وجودی باشد؛ خبری بگوید «یجب» و دیگری بگوید «یحرم» گرچه برخی از محققان معتقدند تنافی به گونه تضاد را نیز می‌توان به تنافی به گونه تناقض ارجاع داد.

(سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۲۰۶)

این تعریف می‌تواند به نوعی به تعریف شیخ طوسی ارجاع شود که در نتیجه مواردی از قبیل موارد مذکور که عرف در مقام اثبات تنافی بین آن‌ها نمی‌بیند، از حدیثین مختلفین خارج باشد. فهم روای حدیث و اصحاب ائمه علیهم‌السلام نیز مؤید همین نکته است مواردی که به‌عنوان اختلاف پرسش شده، جاهایی است که عرف بین خبرین تضاد یا تنافی را مشاهده می‌کرده، لذا برای رفع تحیر سؤال شده است.

۴. مجاری اخذ به مخالفت عامه

نکته دیگری که باید تحلیل شود، این است که اخذ به مخالفت عامه آیا یک دستور عام مطلق است یا فرع تعارض خبرین است و صرفاً در جایی باید به مرجع جهتی رجوع کرد که معارضه محقق باشد و اگر جایی خبری موافق عامه باشد ولی معارض نداشته باشد، باید به آن خیر اخذ شود. اگر مخالفت با عامه به‌عنوان یک شاخص مطلق و فارغ از تعارض مطرح شود، مفاد این خواهد شد که در فضای تقیه و هرآنچه موافق عامه گفته شده، حاوی اراده جدی حضرات نبوده و لذا نمی‌توان به آن اخذ نمود. (خمینی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۹۵)

در روایات هر دو احتمال قابل استفاده، طایفه اول روایاتی است که در صورت تحقق معارضه به اخذ مخالف عامه به‌عنوان یک مرجح دلالت دارد که مجموع روایات این طایفه مخالفت با عامه را به‌عنوان یک مرجح در صورت اختلاف حدیث مطرح می‌کند.^۶ در مقابل طایفه دیگری وجود دارد که اخذ به مخالف عامه را محدود به صورت تعارض نمی‌داند و به گونه مطلق این دستور صادر شده است.^۷ مفاد این طایفه اخذ به مخالف به گونه مطلق است که در صورت اثبات صحت سند و تمامیت دلالت ولو روایت موافق با عامه معارض هم نداشته باشد، حاکی از حکم واقعی نخواهد بود.

در خصوص روایت عبید بن زراره: مراد از شباهت قول عامه، شباهت در آراء و نظرات و فتاوی باطل معروفشان می‌باشد مثل جبر و قیاس و تعصیب و... نه اینکه مطلقاً موافق عامه ولو در خصوص فروع فقهی ترک شود. (همان، ص ۱۹۶)

امام خمینی در خصوص این طایفه روایات نیز معتقد است ظاهراً دلالت بر مخالفت در عقاید آن‌ها دارد و لزوماً به معنای رد خبر موافق با آراء آن‌ها نیست.^۸

هرچند این احتمال خلاف ظاهر و اطلاق روایت عبید بن زراره است و چنان‌که مرحوم محقق رشتی استظهار کرده، مطلق اقوال صادره از معصومین که مشابَهت با اقوال عامه دارد، بیانگر حکم واقعی نیست.^۹

مرحوم شهید صدر نیز این اطلاق را استظهار نموده است و بیان داشته است که این روایت در خصوص متعارضین وارد نشده است.^{۱۰}

ولی به نظر می‌رسد روایات مطلق را فارغ از بحث سندی آن می‌توان به گونه‌ای تغییر کرد که با روایات طایفه اول سازگاری نداشته باشد.

تحلیل مرحوم شیخ مرتضی حائری (۱۴۲۴ق) در این خصوص این است که این بدین معنا نیست که هرچه موافق با قول عامه بود از روی تقیه صادر شده است.^{۱۱}

این تحلیل مبتنی بر این است که امام علیه السلام موضوع تقیه را می‌خواهد نشان بدهد و در صورت تعارض خبرین محل تقیه آن جایی است که شبیه قول قوم است نه آنجا که مخالف قول مردم!

هرچند این تحلیل اطلاق اخذ به مخالف عامه را خواهد شکست و آن را مختص به صورت تعارض خواهد کرد ولی ارجاع به این امر بدیهی و واضح از سوی امام پسندیده نیست. چگونه می‌توان گفت در صورت تعارض خبر، محل تقیه قول مشابه با عامه است نه قول مخالف، آیا این یک امر مسلم و بدیهی نیست و آیا نیازمند به ارشاد امام است؟ پرواضح است که محل تقیه قول مشابه با عامه خواهد بود نه قول مخالف؛ لذا این تحلیل هم مناسب به نظر نمی‌رسد.

مبتنی بر این دو طایفه، اخبار دیدگاه‌های متفاوتی نیز در میان علما شکل گرفته است که به برخی اشاره می‌شود. مرحوم سید صاحب عروه قائل است که ولو تعارض خبرین هم نباشد، مخالفت با عامه موجب اخذ روایت می‌شود.^{۱۲}

در طرف دیگر، اکثر فقها و اصولیان معتقدند که این مرجح در خصوص تعارض خبرین مطرح است نه به گونه مطلق.

و برخی معتقدند که مخالفت با عامه در همه موارد تعارض هم مرجح نیست و بلکه صرفاً در خبرین متعارضین که احتمال تقیه داشته باشد مرجح است و در جایی

که احتمال تقیه نباشد ولو خبرین متعارضین باشد، مرجح نخواهد بود.^{۱۳}
این مدعا مبتنی بر تحلیل خاصی از مفهوم تقیه است که بررسی آن خواهد آمد.
در میان قدمای اصحاب مرحوم شیخ طوسی روایتی را که موافق عامه است، حمل بر تقیه کرده است.^{۱۴}

فیض کاشانی نیز روایات نافی طلاق را به خاطر موافقت با مذهب عامه حمل بر تقیه می‌کند. (فیض، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲، ص ۸۹۵) مرحوم مجلسی در ملاذ/الاحیاء حمل روایت بر تقیه را صرفاً هنگام تعارض رد می‌کند.^{۱۵}

لذا به نظر می‌رسد اخذ به مخالف عامه را به‌عنوان مرجح در صورت تعارض خبرین مطرح کنیم نه اینکه مطلق و در خصوص روایات غیرمعارض نیز مأمور به مخالفت با عامه باشیم؛ زیرا در بسیاری از فروع موافق با عامه هستیم و این خلاف چیزی است که ما در خارج مشاهده می‌کنیم. از نظر اصول نیز گرچه روایات مطلق و مقید هر دو مثبتین‌اند، با توجه به اینکه وحدت مطلوب را می‌توان از این طوایف اخبار فهم کرد، روایات مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم و مخالفت با عامه را مرجح در صورت تعارض اخبار می‌دانیم یا اینکه روایات مطلق اخذ به مخالف را حمل بر حوزه عقاید و مباحث ولایت می‌کنیم و روایات مقید را در حوزه مباحث فقهی حمل کنیم که شاهد هم در این حمل وجود دارد.

۵. تحلیل نسبت تقیه و موافقت با عامه

در این خصوص لازم است اقوال علما را بررسی کرده و نحوه تعامل آن‌ها با احادیث موافق عامه را مورد مطالعه قرار داد و رابطه آن‌ها را با تقیه تحلیل کرد؛ زیرا برخلاف آنچه در بدو امر به نظر می‌رسد که تقیه و موافقت عامه رابطه تساوی دارند، با امعان نظر در کلمات فقها بدین نتیجه می‌رسیم که رابطه آن عام و خاص من وجه است چراکه با تحلیل ماهیت تقیه و اهمیت آن نسبت به مخالفت با عام که در کلام بزرگانی همچون صاحب حدائق مطرح شده، مواردی است که تقیه وجود دارد و جهت صدور روایت تقیه می‌باشد ولی لزوماً موافقت با قولی از عامه وجود ندارد. از باب مثال امام علیه السلام برای حفظ شیعه القای خلاف کرده که در این صورت موافقت عامه مطرح نیست و از طرف دیگر موافقت با عامه در جاهایی وجود دارد و کلام حاکی از حکم

واقعی و جاد است و به جهت تقیه صادر نشده است. البته این فرض در جایی متصور است که مخالفت با عامه را به گونهٔ مطلق مورد تحلیل قرار دهیم نه در خصوص متعارضین چنان که گذشت. به هر تقدیر، تصویر فقهای عظام در این خصوص برای تحلیل جامعه مثمر ثمر خواهد بود.

شیخ مفید در رسالهٔ رد بر اصحاب عدد در خصوص دو طایفه از روایات دربارهٔ نقصان و عدم نقصان ماه رمضان می‌نویسد: قول حضرت که می‌فرماید صرفاً شامل موارد مدح دشمنان خداست.^{۱۶}

بر اساس این تحلیل، مخالفت عامه در خصوص خیرین مختلفین در حوزهٔ ولایت و مسائل کلامی است و اصولاً در حوزهٔ مباحث فقهی که خود عامه هم اختلاف رأی دارند، وجهی برای تقیه وجود ندارد. با تتبع در کلمات مرحوم شیخ مفید مشاهده می‌شود که ایشان تقابل رأی فقهی شیعه با قول عامه را در بقیهٔ کتب خود مطرح ساخته و از این تحلیل فراتر رفته است.^{۱۷} در این کتاب، مرحوم شیخ مفید موارد کثیری را نشان می‌دهد که قول خاصه در فروع فقهی مخالف با قول عامه و اجماع آنهاست؛ لذا وجهی برای تحدید مرجع بودن مخالفت عامه در خصوص روایات مدح و قدح ولایة و امرا وجود ندارد.^{۱۸}

از روایات هم می‌توان مواردی را شاهد بر مدعا آورد که تقابل بین قول خاصه و عامه در فروع فقهی مطرح ساخته و آن را محدود به مسائل ولایت امر نساخته است.^{۱۹} شاهد دیگر عدم تمامیت این مدعا روایتی است که از حضرت رضا علیه السلام می‌پرسد در یک مسئلهٔ فرعی فقهی حکم مسئله را نمی‌داند چه بکند حضرت می‌فرمایند: به فقیه عامه مراجعه کن حکم مسئله را بپرس بعد خلاف آن را انجام بده.^{۲۰} این روایت حاکی است که مسئلهٔ «خذ بماخالف العامة» هم منحصر به مسائل ولایی و کلامی نیست و هم انحصار در خصوص متعارضین ندارد و نسبت به هر دو مسئله، عمومیت و شمول دارد. ملا امین استرآبادی نیز نظریهٔ عمومی می‌دهد و ضابط کلی از این روایت فهم می‌کند.^{۲۱} مجلسی در *روضه المتقین* (۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۳) نیز ضمن قوی خواندن این روایت مشابه همین تحلیل را ارائه و ادعای تواتر معنوی این روایت را می‌کند.

با توجه به این مطالب فرمایش شیخ مفید در تحلیل جمله «ما خالف العامه» در تحدید آن به حوزه مباحث کلامی قابل دفاع نخواهد بود و شاید به همین خاطر است که مرحوم شیخ الطائفه در *عدة الاصول* می نویسد: «اذا تساوت الروایتان فی العدالة و العدد عمل بابعدهما من قول العامه» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷) گرچه بعداً مرحوم محقق در معارج خواسته از نظر شیخ مفید دفاع کند و گفته اینکه مخالفت عامه خبری را اقرب الی الصدور نماید، یک مسئله علمی است نه علمی تبعدی و اثبات مسائل علمی با خبر واحد امکان پذیر نیست: «و هو اثبات لمسئلة علمية بخر واحد.»

ولی این نقد قابل دفاع نیست و فقها و اصولیان بعدی تا معاصران این نکته را پذیرفته اند. آنچه نیازمند تحلیل است تا شبهات را مرتفع کند، این نکته است که چرا مخالفت با عامه به عنوان یک مرجح و یا یک شاخص قبول روایت معرفی شده است؟ اصولیان ذیل فقرة «فانی الردش فی خلافهم» برای این مرجح احتمالاتی را مطرح کرده اند:

نخست: این ترجیح صرفاً تبعدی باشد و حاوی هیچ نکته کشفی از خارج نباشد.
دوم: مخالفت با عامه طریقیه دارد نه موضوعیت و طریق الی الاقرب الی الواقع است. غالباً حق در مخالفت آن و غی در موافقت با آن‌ها وجود دارد.
سوم: برخلاف احتمال قبلی که مرجح را مضمونی می کرد مرجح جهتی باشد یعنی در خبر موافق با عامه جهت تقیه در صدورش وجود دارد و به همین خاطر حاکی از اراده جلدی نیست.

از مجموع روایات باب که به تعبیر مجلسی اول بعید نیست، ادعای تواتر معنوی بشود و لذا نیاز به بررسی سندی تک تک آن‌ها نیست، چنین استفاده می شود که عامه اصل را بر مخالفت امیرالمؤمنین گذاشته و در ادوار بعدی نیز فقهای عامه اصل را بر مخالفت ائمه طاهرین گذاشته اند لذا این مرجح جنبه علامیت دارد نه علیت؛ یعنی به علت مخالفت با عامه که حاکی از نوعی عناد باشد، روایتی اخذ نمی شود بلکه قول عامه از آن روی که آن‌ها با اصل مخالفت به اصدار حکم می پردازد، علامت و نشانه‌ای برای پیدا کردن قول ائمه اهل بیت علیهم السلام است.

ابواسحاق ارجانی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَ تَدْرِي لِمَ أَمَرْتُمْ بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا تَقُولُ الْعَامَّةُ - فَقُلْتُ لَأُذْرِي فَقَالَ إِنَّ عَلِيًّا عَ لَمْ يَكُنْ يَدِينُ اللَّهَ بَدِينِ الْأَخْلَافِ عَلَيْهِ الْأَمَّةُ إِلَى غَيْرِهِ إِرَادَةً لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ وَ كَانُوا يَسْأَلُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ - عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدًّا مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبَسُوا عَلَى النَّاسِ.» (حر عاملی، ۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۶)^{۲۲}

امام صادق علیه السلام می فرماید: آیا می دانید چرا شما به مخالفت با عامه امر شده‌اید، پس گفتم نمی‌دانم، فرمود: همانا علی علیه السلام هیچ حکم تشریحی از دین بیان ننمود مگر آنکه عامه با وی مخالفت کرده و به غیر سخن او گرویدند تا کلامش را باطل سازند و از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره موضوعات نمی‌دانستند سؤال می‌نمودند و هنگامی که ایشان حکمش را بازگو می‌نمود خلاف آن عمل می‌کردند تا مردم را فریب دهند.

۶. معنانشناسی تقیه در بستر روایات و اقوال

یکی از مباحث بسیار مهم در خصوص روایات مطرح شده ناظر به تقیه، تحلیل مفهوم تقیه است. تقیه به چه معناست؟ آیا به معنای خوف از قول مخالف است که مشهور فقیهان چنین تلقی را دارند و بر همین اساس اگر قائل در زمان صدور روایت وجود نداشته باشد، می‌گویند وجهی برای حمل بر تقیه نیست و بعد مبتنی بر این فرض ابتدای مباحث بعدی صورت می‌پذیرد که تقیه از حاکم یا فقیه منصوب خلیفه و یا هر فقیه عامی ولو مقبولیت چندانی نداشته باشد و دیگر سؤالات.

و یا اینکه تقیه به معنای اعمی مطرح است؛ یعنی همان حفظ کیان تشیع و یا وجود شیعیان و... که بر این اساس اختلاف انداختن از سوی امام ولو اینکه حدیث موافق با عامه و یا احکام آن‌ها نباشد، معنای دوم اعم از معنای اول خواهد شد. و این تحلیل مفهومی است که بسیاری از مباحث را روشن می‌سازد.

۱-۶. تقیه به معنای ترس از مخالف

مشهور فقها و اصولیان تقیه را به معنای اتقا از مخالف دانسته، لذا این مفهوم در جایی صادق است که قائل از عامه وجود داشته باشد و حتی قائل در زمان صدور وجود داشته باشد. بنابراین اخباری که از ائمه متقدم بر قائلین عامه به دست ما رسیده است وجهی برای حملشان بر تقیه وجود ندارد.^{۲۳}

معنای این جمله این است که در حمل بر تقیه حتماً وجود قول و مذهب عامه شرط است، ولی از طرف دیگر موافقت با مذهب عامه لزوماً حمل بر تقیه را در پی ندارد و استلزام یک طرفه است و در واقع این رابطه به اهمیت طرف موافقت با عامه شکل می‌گیرد. این نکته است که علامه در موافقت مختلف ذکر می‌کند که «الحمل علی التقیه ممنون و الموافقة لمذهب العامة لا توجب ذلك.» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۸۶)

بر اساس سخن این بزرگان، وجود قول مخالفین شرط محقق تقیه است و لذا در مواضع بسیاری مطرح می‌کنند که چگونه قول فقهای عامه متأخر می‌تواند سبب حمل قول امام متقدم بر تقیه شود؟^{۲۴}

اگر در حمل بر تقیه قول عامه را شرط بدانیم، این استبعاد مرحوم نائینی واقعاً جای طرح دارد افزون بر آن و حتی می‌توان گفت محل صدور روایت در کنار زمان صدور روایت باید مورد دقت نظر قرار گیرد با همین ملاک استبعادی که نائینی بیان داشته این سؤال قابل طرح است که واقعاً چرا فتوای یک فقیه عامه در شام که مبتلابه کوفیان و یا اهل مدینه نبوده است، باید موجب تقیه امام در کوفه یا مدینه شود؟
بر این اساس هم زمان صدور و هم زمین و مکان صدور فتاوی عامه باید ملاحظه شود تا بتوان یک حدیث را حمل بر تقیه کرد.

۲-۶. معنای اعم از ترس

مفهوم دیگری از تقیه نیز قابل طرح و ارائه است که در این مفهوم لزوماً به وجود قول عامه نیاز نیست و تقیه را در یک معنای اعمی تحلیل می‌کند، محدث بحرانی صاحب حدائق از جمله معتقدان و بلکه مؤسس این نظریه است که تقیه برای محافظت از جان ائمه علیهم‌السلام و شیعیان ایشان انجام می‌شده است.^{۲۵} محدث بحرانی برای مدعای خود شواهدی از روایات^{۲۶} را ذکر کرده و نوشته است: «شاید سر این موضوع در این باشد که شیعه در نقل روایت دارای اختلاف بود و این موجب هتک حرمت مذهب در نظر عامه بود^{۲۷} ...» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶)

بر اساس سخن صاحب حدائق می‌توان نتیجه گرفت برای اینکه روایتی حمل بر تقیه شود، لزوماً نیاز به وجود قول عامه نیست. لوازم این ادعا عبارت‌اند از اینکه حمل

بر تقیه صرفاً در جایی امکان دارد که اختلاف در روایات باشد ولی طبق قول اول، حمل بر تقیه اعم از وجود اختلاف در روایات است و لو یک طایفه روایت باشد و معارضی هم وجود نداشته باشد و این طایفه موافق با عامه باشد، امکان حمل بر تقیه در صورت مساعدت قراین وجود دارد. ولی بر اساس نظریه صاحب حدائق این امکان در روایاتی که معارض ندارد، وجود نخواهد داشت. از این حیث قول صاحب حدائق اخص از نظریه مشهور است.

از طرف دیگر، قول صاحب حدائق اعم از رأی مشهور است که طبق رأی مشهور اگر قول عامه وجود نداشته باشد، امکان حمل حدیث بر تقیه وجود ندارد و یا چنانکه گذشت، شرایط مکانی و زمانی نیز در حمل بر تقیه مؤخرند ولی طبق رای محدث بحرانی در صورت اختلاف حدیث ولو هیچ قول عامه‌ای وجود نداشته باشد، امکان حمل بر تقیه وجود دارد.

در واقع محدث بحرانی توسعه مفهومی در تقیه ایجاد کرده و معتقد است تقیه به معنای ترس و خوف از مخالف که منشأ آن فعلی باشد نیست، بلکه رعایت احتیاط و جوانب مسئله در خصوص حفظ شیعه و البته امام شیعه از گزند مخالفان است. از آنجا که شیعه در طول تاریخ یک اقلیت معترض بر حاکمیت خلفا بوده‌اند و همین معنای رفض است، امامان شیعه گونه‌ای مدیریت می‌کرده‌اند که شیعه به‌عنوان یک گروه متشکل و دارای برنامه از سوی حکومت قلمداد نشود، از تعرض آن‌ها مصون بماند.

لذا در میان روایت گذشته، اختلاف بین شیعه از طرفی به دلیل سبک تلقی شدن مذهب شیعه و از طرف دیگر عدم تشکل و سازمان‌یافتگی شیعیان بوده است؛ که با این دو شاخصه از تعرض مخالفان مصون می‌ماندند.^{۲۸}

مرحوم شهید صدر نیز تحلیل مشابه در خصوص ماهیت تقیه ارائه می‌دهد، ایشان معتقد است تقیه در حیات و سلوک ائمه علیهم‌السلام نقش ویژه‌ای داشته است.^{۲۹}

تحلیلی که شهید صدر ارائه می‌دهد، توسعه در ظرف تقیه است نه در مفهوم تقیه؛ یعنی برخلاف بحرانی قول عامه را محقق تقیه می‌داند ولی لزوماً تقیه از حکام حکومتی نیست بلکه از ظروف اجتماعی عامه جامعه است که بر اساس فتاوی فقهای مدرسه خلافت در برابر امامان مکتب ولایت تربیت یافته و تعلیم گرفته‌اند. در

این شرایط اجتماعی امامان از ظروف فرهنگی جامعه تقیه می‌کنند که متفهم به شذوذ و تفرد و غیرعالمانه سخن گفتن نشوند؛ زیرا تقیه از حکام وجه موجهی برای تقیه در فروع فقهی نمی‌شود، فروعی که هیچ به امر حکومت و ولایت ارتباطی ندارد.

البته به این نظر شهید صدر می‌توان نقدی داشت که چون امامان شیعه در معرض حاکمیت قرار داشتند، مرجعیت آن‌ها حتی در فروع فقهی نیز برای حکومت مسئله‌ساز بوده است؛ لذا امامان شیعه حتی از اینکه در فروع فقهی هم ممتاز و متفرد شوند و مرجعیتی جدای از مرجعیت فقهای عامه بیابند ابا داشتند.^{۳۰}

ولی اصل نظریه‌ای که مورد تقیه را اعم از سلاطین و حکام تصویر می‌کند و شرایط و ظروف اجتماعی را که قاطبه‌عام برآن رشد یافته‌اند، در تحقق تقیه مؤثر می‌داند نکته قابل دفاعی است و به نوعی وجه الجمع بین نظریه محدث بحرانی و مشهور هم می‌تواند باشد؛ چراکه این اشکال بر محدث بحرانی وارد است که اگر قول عامه را از ملاک محقق عنصر تقیه خارج کنیم، با فرض صدور دو طایفه مختلف از روایات که هیچ کدام موافق عامه هم نیست، آیا امکان تشخیص روایت حاکی از اراده جدی چگونه امکان‌پذیر خواهد شد؟ آیا به جز تخییر به‌عنوان اصل ثانوی و یا تساقط به‌عنوان اصل اولی راهی باقی می‌ماند؟ ایشان همان طور که تصریح کرده، تقیه اصل کل بلیه در صدور روایات است، آیا با نظریه ایشان از این بلیه راه خلاصی خواهد بود؟

ولی طبق نظریه شهید صدر برای حمل طایفه‌ای از روایات بر تقیه، وجود قول عامه شرط است البته به معنای موسع آن، که شامل ظروف اجتماعی عامه نیز بشود؛ یعنی اهل بیت سعی داشتند متفرد و ممتاز نشوند و با این تحلیل همه روایتی که صاحب حدیثی برای اثبات نظریه خود به کار گرفته، مؤید این نظریه هم می‌باشد؛ یعنی همراهی با ظروف اجتماعی عامه جامعه مانع می‌شد که شیعه به‌عنوان یک گروه جدا و منفرد شناخته شود و این به بقای شیعه کمک می‌کرد؛ ضمن اینکه اشکال بحرانی به مشهور را نیز مرتفع می‌کند. اشکال ایشان این بود که ائمه خود القای خلاف می‌کردند و لو احدی از عامه وجود نداشته است، این مفاد احادیث هم هست و این نکته را نقض و فقد مشهور می‌دانست.

بر اساس نظریه شهید صدر، القای خلاف از سوی امامان بدون ملاک نبوده و بدون دلیل دو رأی مخالف مخبأ و ارتجالاً نمی‌گفته‌اند بلکه القای خلاف ناظر به ظروف اجتماعی داشته‌اند که مثمر ثمر می‌شد. اگر ضمن بیان رأی جدی خود مطابق ظروف اجتماعی هم ابداء رأی می‌کردند این شیعه را حفظ می‌کرد و تفرد آن را از بین می‌برد. یکی دیگر از آثار نظریه شهید صدر این است که اگر روایتی بدون عوارض بود ولی موافق با ظروف اجتماعی و آرای عامه بود نیز حمل بر تقیه شود و بر همین مسئله روایت «انت فقیه البلد» قابل توجه خواهد بود.

شاید بتوان رأی شهید صدر را به گونه‌ای بازخوانی رأی فقهای قدیم دانست؛ زیرا برخلاف تصور محدث بحرانی که آن‌ها را رمی به قصور کرده است، قصور نداشته‌اند بلکه تقیه را به این معنا می‌دانستند که امام از ظروف اجتماعی شکل گرفته بر روات مدرسه خلافت تقیه کرده است و این ظروف اجتماعی از دوره امام علی علیه السلام شکل گرفته بود؛ گرچه مدراس فقهی عامه متأخر از عصر صادقین علیهم السلام شکل گرفته است و به همین اساس این اشکال بر قدمای اصحاب وارد نیست که چگونه امام صادق علیه السلام از شافعی تقیه کرده است؟

امام صادق علیه السلام از ظروف اجتماعی شکل گرفته حول مدرسه خلافت تقیه داشته که این ظروف و روایات صادره در مکتب خلافت در ادوار بعدی منجر به تشکیل مذاهب عامه شده است. لذا آنچه به عنوان رأی مشهور متأخرین شکل گرفته مبنی بر اینکه لازم است برای حمل بر تقیه قول عامه وجود داشته باشد (که زمینه اشکال محدث بحرانی است) به نظر می‌رسد نیازمند بازنگری است و اگر رأی قدمای اصحاب مورد بازخوانی قرار گیرد هم نکته جدی و قابل ملاحظه محدث بحرانی که انصافاً نکته بدیعی است و از روایات استخراج کرده است مطمح نظر قرار می‌گیرد و در جای خود ملاحظه می‌شود و هم اشکالات که بر نظریه صاحب حدائق وارد می‌شود قابل طرح بر نظریه شهید صدر نخواهد بود لذا سؤالاتی که برخی از محققان مطرح کرده‌اند که تقیه آیا از همه عامه است یا برخی از عامه (رشتی، بی‌تا، ص ۴۴۲) همه عامه هم که اتفاق بر رأی خاصی ندارند و این گونه تشکیک‌ها وجهی ندارند. تقیه از مناسبات و ظروف اجتماعی شکل گرفته حول خلیفه و مدرسه خلافت است لذا اگر اتباع مدرسه خلافت

اختلاف داشتند ابعاد از رأی حکام اخذ می‌شود. این ادعا در کلمات ائمه الفقه و ائمه الحدیث قابل رؤیت و مشاهده است.^{۳۱}

شیخ طوسی در *استبصار* می‌نویسد: «يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَيْضاً ضَرْباً مِنَ التَّقِيَةِ لِأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِمَذَاهِبِ بَعْضِ الْعَامَّةِ...» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۸۰)^{۳۲} جایز است که یکی از وجوه این احادیث را صدور از جهت تقیه دانست؛ زیرا موافق با برخی آراء عامه است.

این عبارات نشان می‌دهد که اشکال میرزا حبیب رشتی در *بدایع الافکار* (رشتی، بی‌تا، ص ۴۷) وارد نیست. ایشان طبق یک تقسیم‌بندی می‌نویسد: مخالفت با همه عامه یا اکثر عامه و یا بعض عامه به کدام یک ملاک است؟

ولی در عبارت اساطین فقه مذهب بعض عامه را کافی می‌داند و یا حتی برخی از سلاطین که آیا فاسد داشتند ولی مذاهب عامه هم با آنها هماهنگ نبوده‌اند، موجب تقیه شده است.

شیخ موسی تبریزی معتقد است تقیه صرفاً از عامه نبوده بلکه از سلاطین نیز بوده است. (تبریزی، ۱۳۶۹ق، ص ۶۰۶) تقیه کردن از ظروف اجتماعی به گونه‌ای بوده است که تنها در اقوال که در انتساب اشخاص به تشیع هم مراعات می‌شده است^{۳۳} تقیه از شرایط اجتماعی و وضعیت سلطنت به گونه‌ای است که حتی اگر در فقهای عامه هم قول نباشد ائمه به تقیه مجبور شوند.^{۳۴}

این بدین معناست که امامان شیعه به‌خاطر اینکه در مظان رهبری جامعه بوده، این گونه مجبور به تقیه شده‌اند و این شرایط حاد برای احدی از فقهای عامه نبوده لذا مخالفت آن‌ها با حکومتی جدی نبوده است.

۷. نتیجه‌گیری

در این مقاله با اشاره به خاستگاه معنایی اصطلاح اختلاف حدیث در روایات و همچنین بررسی اقوال اصولیین در این باره، به دلالت‌شناسی آن در تبادرات بین الازدهانی پرداخته شد. همچنین دربارهٔ اخذ به مخالفت با عامه و نسبت آن با تعارض به تفصیل سخن به میان آمد. اختلاف نظری که در بین فقها و اصولیین در برخورد با ملاک و شاخصه اخذ به مخالفت عامه در صورت وجود روایت متعارض یا در غیر آن

صورت نیز در این مقاله مبسوط بیان شده و مورد نقد و تحلیل قرار گرفت. از جمله بسترهای پژوهش آینده درباره این مقاله می‌توان به فحص و واکاوی احادیث تقیه در مورد آخر الزمان اشاره کرد که دلالت بر تقیه از مؤمنین و غیرعامه است؛ مانند روایاتی که فرموده است: «کَلِمَا تَقَارَبَ هَذَا الْأَمْرَ كَانَ أَشَدَّ لِلتَّقِيَةِ» (هر میزان این امر [ظهور] نزدیک‌تر شود، تقیه شدیدتر می‌شود) و یا مصادیق تقیه سلمان از ابوذر و

پی‌نوشت‌ها

۱. «فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۸)
۲. «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ يَتَّقِي بِهِ وَفِيهِمْ مَنْ لَا يَتَّقِي بِهِ...» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۲۵)
۳. «... فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعًا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ مُوْتَقَانِ فَقَالَ أَنْظِرْ إِلَى مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَخُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيمَا خَالَفَهُمْ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۳) و در لؤلؤة البحرین آمده است: «و أكثر فيه من أحاديث العامة، و لهذا إن بعض مشايخنا لم يعتمد عليه، ثم عد بعض مؤلفاته.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۳۱)
۴. «فإنا لم نغف عليها في غير كتاب عوالي اللئالي، مع ما هي عليه من الرفع و الارسال، و ما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار و الهمال و خلط غنها بسمينها و صحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من وقف على الكتاب المذكور.» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۹۹)
۵. لذا مرحوم آخوند خراسانی از این تعریف عدول می‌کند و می‌نویسد: «التعارض هو تنافی الدليلين أو الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد.» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۳۷)
۶. قَالَ ع فِي الْحَدِيثَيْنِ الْمُخْتَلَفَيْنِ: اغْرَضُوهُمَا عَلَىٰ أَخْبَارِ الْعَامَّةِ فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۷۹)؛ قَالَ ع: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ. (همان، ۸ج، ص ۳۷۹)؛ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِلرُّضَاعِ كَيْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبْرَيْنِ الْمُخْتَلَفَيْنِ فَقَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ خَبْرَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَنْظِرُوا إِلَىٰ مَا يَخَالَفُ مِنْهُمَا الْعَامَّةَ فَخُذُوهُ وَ أَنْظِرُوا إِلَىٰ مَا يُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ فَذَعُوهُ. (همو، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۹)
۷. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا أَنْتُمْ وَ اللَّهُ عَلَىٰ شَيْءٍ مِمَّا هُمْ فِيهِ وَ لَا هُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ فَخَالَفُوهُمْ فَمَا هُمْ مِنَ الْخَبِيثَةِ عَلَىٰ شَيْءٍ. (همان، ۲۷ج، ص ۱۱۹)
- عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا سَمِعْتُ مِنِّْي يَشْبَهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَةَ وَ مَا سَمِعْتُ مِنِّْي

- لَا يَشْبَهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۹۸)
۸. «الظاهر منهما المخالفة في عقائدهم و في أمر الامامة و ما يرتبط بها، و لا تدلّان على ردّ الخبر الموافق لهم.» (خمینی، ۱۳۷۵ش، ص ۹۶-۹۷)
۹. «و معناه أن كلّ قول صادر منّي يشبه قولهم فالغرض منه ليس إفادة الحكم المدلول لذلك القول بل هو الاتقاء عن شر الاعداء.» (رشتی، بی تا، ص ۴۴۶)
۱۰. «الأن هذه الرواية واردة في طبعی الخبر لا خصوص المتعارضین فقد يقال بأنها تدل على سقوط ما يشبه العامة عن الحجية مطلقاً.» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۰)
۱۱. «الظاهر أن المقصود أن محلّ التقيّة في ما يشبه قول الناس، لا أن كلّ ما يشبه قولهم فهو صادر تقيّة، و حيثنذر فيدلّ على الترجيح عند التعارض إذا كان أحدهما شبيهاً بقولهم و الآخر غير شبيه به.» (حائری، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۲۵۵)
۱۲. عبارت ایشان این است: «و العرض على مذهب العامّة و الاخذ بخلافهم؛ لاستفاضة النصوص بالامر بالاخذ بخلافهم، و إن لم يكن في مقام التعارض بين الاخبار و الاختلاف فيها...» (يزدی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳۱)
۱۳. «لازمه اختصاص مرجحیة مخالفة العامّة بموارد احتمال التقيّة، فلو كان الخبران المتعارضان و اردین في عصر لا یحتمل فيه التقيّة كعصر الامام الرضا عليه السلام يشكل ترجيح المخالف على الموافق، بل لا بدّ من الرجوع إلى سائر المرجحات...» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۵۲۷)
۱۴. از باب نمونه می نویسد: «فإن قيلَ فَمَا الْوَجْهُ فِي الْأَحَادِيثِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا وَ مَا تَضَمَّتْهُ مِنْ أَنْ الْحُلْعَ تَطْلِيقَةً بَائِنَةٌ وَ أَنَّهُ إِذَا عَقِدَ عَلَيْهَا بَعْدَ ذَلِكَ كَانَتْ عِنْدَهُ عَلَى تَطْلِيقَتَيْنِ وَ أَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَتَّبَعَ بَطْلَانًا وَ مَا جَرَى مَجْرَى ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ قِيلَ لَهُ الْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ أَنْ نَحْمِلَهَا عَلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّقِيَّةِ لِأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِمَذْهَبِ الْعَامَّةِ.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۱۸)
۱۵. «و قال سيد المحققين: الحمل على التقيّة إنما يتم مع تعارض الروايات و تكافئها من حيث السند، و الامر هنا ليس كذلك.» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۳، ص ۱۹۵)
۱۶. «إنما المعنى في قولهم خذوا بأبعدهما من قول العامة يختص ما روى عنهم في مدائح أعداء الله و الترحم على خصماء الدين و مخالفی الايمان فقالوا إذا أتاكم عنا حديثان مختلفان أحدهما في تولى المتقدمين على امير المؤمنين ع و الآخر في التبری منهم فخذوا بأبعدهما من قول العامة. لأن التقيّة تدعوهم بالضرورة إلى مظاهرة العامة بما يذهبون إليه من أئمتهم و ولاة أمرهم حقنا لدمائهم و سترنا على شيعتهم.» (شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق، ص ۴۸)
۱۷. از جمله در باب ميراث می نویسد: «و اتفقت الامامية على توريث النساء و الرجال بالنسب و بطلان مقال من ورث الرجال دون النساء. و أجمعت العامة على خلاف ذلك فمنه قول العامة.» (همان، ص ۵۸)
۱۸. ان العامة باجمعها روو ذالك عن اميرالمؤمنين و خرجوه من مذهبه و اجمعوا مع ذلك على خلاف

فیه... (همان، ص ۶۰)

۱۹. از جمله این روایت: «أقولُ وَجَدْتُ بِحِطِّ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْجُبَعِيِّ نَقْلًا مِنْ حِطِّ الشَّهِيدِ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُمَا رَوَى أَبُو عُمَرَ الزَّاهِدُ فِي كِتَابِ فَايْتِ الْجَمْهَرَةِ قَالَ وَالْكَعْبُ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ فَأَخْبَرَنِي أَبُو نَصْرٍ عَنِ الْأَصْمَعِيِّ قَالَ قَالَ هُوَ النَّاتِي فِي أَسْفَلِ السَّاقِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ قَالَ وَأَخْبَرَنِي سَلْمَةُ عَنِ الْفَرَاءِ قَالَ هُوَ فِي مُشْطِ الرَّجُلِ قَالَ هَكَذَا بِرِجْلِهِ قَالَ أَبُو الْعَبَّاسِ فَهَذَا الَّذِي يَسْمِيهِ الْأَصْمَعِيُّ الْكَعْبَ هُوَ عِنْدَ الْعَرَبِ النَّجْمُ قَالَ وَأَخْبَرَنِي سَلْمَةُ عَنِ الْفَرَاءِ عَنِ الْكِسَائِيِّ قَالَ قَعَدَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بِنِ الْحُسَيْنِ ع فِي مَجْلِسٍ كَبِيرٍ فَقَالَ لَهُمْ مَا الْكَعْبَانِ قَالَ فَقَالُوا هَكَذَا فَقَالَ لَيْسَ هُوَ هَكَذَا وَ لَكِنَّهُ هَكَذَا وَأَشَارَ إِلَى مُشْطِ رِجْلِهِ فَقَالُوا لَئِنْ النَّاسَ يَقُولُونَ هَكَذَا فَقَالَ لَأَ هَذَا قَوْلُ الْخَاصَّةِ وَ ذَاكَ قَوْلُ الْعَامَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۷، ص ۲۹۹)

۲۰. «يَحْدُثُ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي لَأَ أَجِدُ بَدْءًا مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَ لَيْسَ فِي الْبَلَدِ الَّذِي أَنَا فِيهِ أَحَدٌ أَسْتَفْتِيهِ قَالَ فَقَالَ أَنْتَ فَيَقِيهِ الْبَلَدُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَاسْتَفْتِيهِ فِي أَمْرِكَ فَإِذَا أَفْتَاكَ بِشَيْءٍ فَخُذْ بِخِلَافِهِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۹۵)

۲۱. «من جمله نعماء الله تعالی علی الطائفة المحققة: أنه خلّى بين الشيطان و بين علماء العامة ليضلّهم عن الحقّ في كلّ مسألة نظرية، ليكون الاخذ بخلافهم لنا ضابطة كلية نظير ذلك ما ورد في حقّ النساء: شاووهن و خالفوهن» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۸۷)

۲۲. روایت دیگر عن الصادق ع: ما انتم والله على شى مما هم فيه ولاهم على شى انتم فيه مخالفوهم... شيخ انصارى از مخالفت ابوحنفيه با حضرت صادق ع می نویسد: ما... في مخالفة الصادق ع حتى قال خالفت جعفر في كل مايقول او يفعل... (انصارى، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۵۹۱) لذا مخالفت با عام قرينه بر رشد است. (نجفی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۴۶)

۲۳. صاحب *حلائق* می نویسد: «ان اصحابنا خصوا الحمل على التقية بوجود قائل من العامة» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۱۱)

مرحوم شيخ طوسی هم در مقام ابداء نظر و هم در عمل، این طریقه را برگزیده است و در استبصار می نویسد: «الوجه في هذه الاخبار ان نحملها على ضرب من التقية لانها موافقة لمذهب العامة» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۱۸) ایشان در بسیاری از مواقع در استبصار، روایات موافق با مذهب عامه را حمل بر تقیه می کند. (همان، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ج ۳، ص ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۰؛ ج ۴، ص ۴۵، ۱۶۲ و ۱۷۰)

۲۴. از باب نمونه مرحوم نائینی معتقد است: «الجواز ليس مذهب عموم العامة بل هو خصوص مذهب الشافعية التي لم يظهر امرها في زمان الصادقين ع بمثابة يوجب الاتقاء عنهم بل المذهب الشيع في زمانها هو مذهب الحنفية» (نائینی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۱۶)

۲۵. مضاروا صلوات الله عليهم محافظة على انفسهم و شيعتهم يخالفون... (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵)

۲۶. موثقة زرارة عن ابي جعفر «عن ابي جعفر ع، قال: سألتُه عن مسألة فأجابني، ثم جاءه رجل فسأله عنها، فأجابته بخلاف ما أجباني، ثم جاء رجل آخر، فأجابته بخلاف ما أجباني وأجاب صاحبي. فلما خرج الرجلان، قلت: يا ابن رسول الله، رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسالان، فأجبت كل واحدٍ منهما بغير ما أجبته به صاحبه؟ فقال: «يا زرارة، إن هذا خير لنا، وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد، لصدقتكم الناس علينا، وكان أقل لبائنا وبقائكم». قال: ثم قلت لابي عبد الله ع: شيعتكم لو حمتموهم على السنة أو على النار لمضوا، وهم يخرجون من عندكم مختلفين؟ قال: فأجابني بمثل جواب أبيه»

صحيح سالم بن ابي خديجه ع عن ابي عبد الله ع، قال: سأله إنساناً وأنا حاضر، فقال: ربمما دخلت المسجدَ وبغض أصحابنا يصلون العصر، وبغضهم يصلون الظهر؟ قال: «أنا أمرتهم بهذا؛ لو صلوا على وقت واحد، عرفوا، فأخذ برقابهم» (كليني، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۴۰)
عن ابي عبد الله ع قال: قلت له إنه ليس شيء أشد على من اختلف أصحابنا قال ذلك من قبلي. (ابن بابويه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۹۵)

عن ابي جعفر ع قال: سألتُه عن مسألة فأجابني ثم جاءه رجل فسأله عنها فأجابته بخلاف ما أجباني ثم جاء رجل آخر فأجابته بخلاف ما أجباني وأجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجُلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسالان فأجبت كل واحدٍ منهما بغير ما أجبته به صاحبه فقال يا زرارة إن هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقتكم الناس علينا وكان أقل لبائنا وبقائكم قال ثم قلت لابي عبد الله ع - شيعتكم لو حمتموهم على السنة أو على النار (۱) لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فأجابني بمثل جواب أبيه. (كليني، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۵)

۲۷. ولعل السر في ذلك أن الشيعة إذا خرجوا عنهم مختلفين كل ينقل عن امامه خلاف ما ينقله الاخر، سخف مذهبهم في نظر العامة، و كذبوهم في نقلهم، و نسبوهم الى الجهل و عدم الدين، و هانوا في نظرهم، بخلاف ما إذا اتفقت كلمتهم و تعاضدت مقالتهم، فإنهم يصدقونهم و يشهد بغضهم لهم و لامامهم و مذهبهم، و يصير ذلك سببا لثوران العداوة. (بحراني، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶)

۲۸. مجلسي اول می نویسد: «ثم تعالو فردی و مثانی - الظاهر انه للتقية لثلا يشاهد العامة...» (مجلسي، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۳۰۰)

۲۹. «والتقية أيضا كان لها دور مهم في نشوء التعارض بين الروايات، فلقد عاش أكثر الائمة المعصومين ع ظروفاً عصبية فرضت عليهم التقية في القول أو السلوك.» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۴)
۳۰. محقق بجنوردی می نویسد: «و السر في ذلك: عدم خوف الفقهاء من التفرد في الفتوى، لأن سلاطين الوقت قد علموا بأنهم لا يدعون الامامة و الخلافة، و لم يكونوا في معرض هذا الامر، و

مراجعة الناس إليهم كان صرف تقليد لهم في المسائل الشرعية و الاحكام الدينية، بخلاف الائمة ع فإنهم كانوا في معرض هذا الامر، و رجوع الناس إليهم لم يكن بعنوان تعلم الحكم الشرعى و المسئلة الفقهية فقط، بل كان بعنوان أنهم أئمة معصومون مفترضوا الطاعة، و لذلك كانوا يخافون من التفرد في الفتوى، و التميز عن فتاوى سائر الفقهاء.» (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۵)

۳۱. شیخ صدوق در خصوص روایاتی که قعود نفساء از نماز را بیشتر از ده روز می داند می نویسد: «والاخبارُ الَّتِي رُوِيَتْ فِي قُعُودِهَا أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَ مَا زَادَ إِلَى أَنْ تَطْهَرُ مَغْلُوبَةً كُلَّهَا وَ وَرَدَتْ لِلتَّقِيَةِ لَا يَفْتِي بِهَا الْأَهْلُ الْخِلَافِ.» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۰۱)

۳۲. در جای دیگر می نویسد: «تشنيعا على المذهب.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۳۲) «فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ وَرَدَتْ لِلتَّقِيَةِ وَ عَلَى مَا يُوَافِقُ مَذْهَبَ الْمُخَالِفِينَ وَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا قَدَّمْنَا ذِكْرَهُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَ تَضَمَّنَهَا نَفْيُ تَنَاوُلِ الْمَاءِ لِلْمَسْحِ وَ لَا يَجُوزُ التَّنَاقُضُ فِي أَقْوَالِهِمْ وَ أَعْمَالِهِمْ وَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ بِهِ إِذَا جَفَّ وَ جُفَّتْ أَوْ أُغْضَاءَ طَهَارَتِهِ فَيَحْتَاجُ أَنْ يَجِدَّ غَسْلَهُ فَيَأْخُذَ مَاءً جَدِيدًا وَ يَكُونَ الْأَخْذُ لَهُ أَخْذًا لِلْمَسْحِ حَسَبَ مَا تَضَمَّنَهُ الْخَبَرُ؟ يَحْتَمِلُ أَيضًا أَنْ يَكُونَ أَرَادَ بِالْخَبَرِ الثَّانِي مِنْ قَوْلِهِ بَلْ تَضَعُ يَدَكَ فِي الْمَاءِ يَغْنِي الْمَاءَ الَّذِي بَقِيَ فِي لِحْيَتِهِ أَوْ حَاجِبِيهِ وَ لَيْسَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ يَضَعُ يَدَهُ فِي الْمَاءِ الَّذِي فِي الْأَنَاءِ أَوْ غَيْرِهِ وَ إِذَا احْتَمَلَ ذَلِكَ بَطَلَ التَّعَارُضُ فِيهَا. وَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ.» (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۹)

يجوز ان يكون رودت التقية ان موافقة لمذهب كثير من العامة
در خصوص روایتی که امیرالمؤمنین عمار را غسل ندارد و بر او نماز نکرد می نویسد: هذا الخبر
طريقه رجال العامة و فيهم من يذهب... (همو، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۱۶۸)

و يشبه ان تكون الرواية وردى... (همان، ج ۹، ص ۲۹۳)

۳۳. در خصوص ابان ابی عیاش آمده است که ابان ابن ابی عیاش فان المخالفين و في راسهم سفاین... (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۲۷) كان رحمه الله يخفى مذهبه اتقاء شر الحاكمين و اذناهم...

۳۴. مجلسی در *مرآة العقول* می نویسد: «لعل تخصيص الاثنين لأن الاخبار يوم الجمعة أفضل لوفور اجتماع الناس و يحتمل أن يكون لبركة يوم الاثنين عند بنى أمية لعنهم الله تقية.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۴۳۶)

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفاية الاصول*، ج ۱، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.

۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی الثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ*، ج ۱، قم: دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۵. —، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۶. استرآبادی، محمد امین و عاملی، سید نورالدین، *الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیه*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۶ق.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *مطرح الانظار (طبع جدید)*، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۳۸۳ش.
۸. —، *فرائد الاصول*، ج ۵، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۶ق.
۹. بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، *القواعد الفقیهیه*، ج ۱، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۱۰. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیه*، ج ۱، بیروت: دار المصطفی للاحیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۱۱. —، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۱۳. تبریزی، موسی بن جعفر، *أوثق الوسائل فی شرح الرسائل*، ج ۱، قم: بی نا، ۱۳۶۹ق.
۱۴. حائری، مرتضی، *مبانی الاحکام فی اصول شرائع الاسلام*، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۲۴ق.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، *هدایة الامة إلى احکام الائمة* علیهم السلام، ج ۱، مشهد: آستانة الرضویة المقدسه، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.
۱۶. —، *وسائل الشیعة*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۸. خمینی، روح الله، *التعادل والتزجیح*، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ش.
۱۹. خویی، ابوالقاسم، *مصباح الاصول*، ج ۱، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۲۲ق.
۲۰. رشتی، حبیب الله بن محمد علی، *بدائع الافکار*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، بی نا.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق.
۲۲. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، *الاعلام بما اتفقت علیه الامامیه من الاحکام*، ج ۱،

- قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۳. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، *الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل*، ج ۱، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۴. صدر، محمدباقر، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۳، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۱۷ق.
۲۵. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۲۶. —، *تهذیب الاحکام*، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۷. طوسی، محمد بن الحسن، *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم: نشر محمد تقی علاقبندیان، ۱۴۱۷ق.
۲۸. عسقلانی، ابن حجر، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۷۹ق.
۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، ج ۱، اصفهان: بی نا، ۱۴۰۶ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۱. —، *کافی*، ج ۱، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۳. —، *ملاذ الاخبار فی فهم تهذیب الاخبار*، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۰۶ق.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۳۵. مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، قم: بی نا، ۱۴۰۶ق.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الاصول*، ج ۲، قم: بی نا، ۱۴۲۸ق.
۳۷. نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۶ش، *فوائد الاصول*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۳۷۶ش.
۳۸. —، *کتاب الصلاة (للنائینی)*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ق.
۳۹. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی ثبوت الجدید*، ج ۱، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۲۱ق.
۴۰. نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۴۱. هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۰۵ق.

۴۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۴۲. یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، *التعارض*، ج ۱، قم: مؤسسه انتشارات مدین، ۱۴۲۶ق.