

سیاست جنایی افتراقی در سنت علوی با تاکید بر عهدنامه مالک

تاریخ دریافت: ۹۶۹/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۷/۵/۸

سید محمود میر خلیلی*
محمد حسنی**

چکیده

در سیاست جنایی افتراقی واکنش متفاوتی در قبال جرایم و یا مجرمان متفاوت، پیش‌بینی می‌شود. مشروعیت این سیاست در منظومه فقهی امامیه نیازمند بازخوانی ادله فقهی است. در سیره و سنت گفتاری و نوشتاری امیرالمومنین علی (ع) بویژه عهدنامه مالک اشتر بر خوردهای متفاوتی با جرایم خواص و یقه‌سفیدان در مقایسه با جرایم افراد عادی مشاهده می‌شود؛ که گویای سیاست جنایی افتراقی در قبال بزه‌کاران است. با وجود این در بهره‌گیری از عهدنامه مالک در استنباطات فقهی بی‌میلی مشاهده می‌شود و عمده دلیل آن اتصاف نهج‌البلاغه و عهدنامه به ضعف سند و مرسل نقل شدن کلام امام علی (ع) در این کتاب شریف است. این نوشته با بررسی اعتبار عهدنامه و پاسخ‌گویی به شبهات متنی، سندی و سلسله‌رجال واقع در آن به این نتیجه دست می‌یابد که نامه ۵۳ امام علی (ع) برای تدوین سیاست جنایی افتراقی از سند متقن و قابل اعتماد در استنباط فقهی برخوردار است.

واژگان کلیدی: سیاست جنایی افتراقی، عهدنامه مالک، جرایم خواص، مجرمان یقه‌سفید.

* دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (mirkhalili@ut.ac.ir).

** استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / نویسنده مسئول

(mo.hasani@yahoo.com).

مقدمه

سیاست جنایی با اینکه دانش نوپایی بوده و در عمر کمتر از ۲۰۰ ساله خود نظریات مختلفی را در پی داشته است؛ اما به تدریج جرایم و کیفرهای جدید به موازات تحولات اجتماعی، علمی، صنعتی و فن‌آورانه وارد حقوق کیفری شده و عصر برخورد یکسان با بزهکاری به پایان خود رسیده است. تنوع جرایم، بزهکاران و بزه‌دیدگان از جهت گونه‌شناسی، ضرورت تنوع در راهبردها و پاسخها و به‌طور کلی تنوع در سیاست جنایی را نمایان ساخته است. بدین ترتیب از اواخر قرن بیستم، افتراق، لایه‌بندی و یا طبقه‌بندی سازی در سیاست جنایی به عنوان یک راهبرد موثر در مبارزه با جرم وارد مطالعات سیاست جنایی شده است (لازرز، ۱۳۹۲، صص ۵۴-۵۵). از این سیاست جنایی با عنوان سیاست جنایی افتراقی تعبیر می‌شود و با توجه به تعریف سیاست جنایی می‌توان سیاست جنایی افتراقی را اینگونه تعریف کرد: «مجموعه شیوه‌ها و روش‌ها که به وسیله آن، مجموعه دولت و جامعه مدنی پاسخ‌های کیفری و غیرکیفری خود در مورد پدیده مجرمانه را بر اساس شرایط و مقتضیات گونه‌های مختلف بزه، بزهکار و یا بزه دیده و یا بر حسب مقتضیات هر دو قسم بزه و بزهکار سازمان دهی می‌کند».

یکی از جلوه‌های سیاست جنایی افتراقی در طبقه‌بندی جرایم به جرایم یقه سفیدی^۱ و جرایم یقه آبی^۲ بروز یافته است که هر کدام از آنها تدابیر کیفری و غیر کیفری متفاوتی را اقتضا می‌کند.

یقه سفیدی^۳ جرمی است که توسط شخص دارای احترام و برخوردار از یک موقعیت عالی اجتماعی به اعتبار حوزه نفوذ و سوء استفاده وی ارتکاب می‌یابد (موسوی مجاب، ۱۳۸۳، صص ۶۵-۶۶). مجرمان یقه سفید نیز مجرمانی هستند که غالباً با ظاهری آراسته با کت و شلوار تیره و پیراهن سفید در اجتماع ظاهر می‌شوند و با بهره‌گیری از جاهت و

1. White-Collar Criminals

2. Blue-Collar Criminal

۳. در مورد این جرم دو تعبیر وجود دارد یکی جرایم یقه سفیدان دیگری جرایم یقه سفیدی. این اختلاف نظر ناشی از این است که ملاک در تعریف این جرم، شخصیت مجرم است یا ماهیت خود جرم.

قدرت اجتماعی و سیاسی دست به ارتکاب جرم می‌زنند. در مقابل این مجرمین، یقه آبی‌ها قرار دارند که افرادی هستند که غالباً فاقد قدرت و موقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و یا اقتصادی بوده و اغلب به جهت فشارهای اجتماعی و اقتصادی مرتکب جرم می‌شوند (میرخلیلی، ۱۳۹۵، صص ۱۲-۱۳).

با مطالعه نامه حضرت علی (ع) به مالک اشتر، مضمون سیاست جنایی افتراقی بوضوح نمایان است. بگونه‌ای که آن حضرت مجرمان را به دو گروه تقسیم و شیوه برخورد افتراقی را با آن‌ها مطرح کرده است.

اما مساله این است که آیا این کلمات صریح و گویای امیر بیان قابل استفاده در عملیات استنباط فقهی قرار می‌گیرد؟ در خصوص این عهدنامه پرسش‌های متعددی در خصوص سند، دلالت، متن و تکلیف مخاطبان آن مطرح شده است. از این‌رو ضرورت بررسی سندی و پاسخ شبهات پیرامون آن زمینه را برای استفاده از فرمان و منشور جهانی در استنباط فقهی فراهم می‌سازد.

تقسیم‌بندی جرایم در عهدنامه

در نامه حضرت علی (ع) به مالک اشتر که منشور اداره جوامع، بویژه جامعه اسلامی است؛ سیاست جنایی افتراقی تبیین گشته است. امام علی (ع) در خصوص ارتکاب معصیت، افراد را به دو گروه تقسیم نموده و حاکم جامعه اسلامی را با شیوه برخورد افتراقی با آن‌ها آشنا می‌سازد.

۱. جرایم یقه آبی

گروه نخست؛ افرادی عادی هستند که حضرت از رفتار مجرمانه آنان با لغزش و بیماری اجتماعی یاد کرده و در فرازی از این منشور در برخوردار ساختن مجرمان از عفو و اغماض، می‌فرماید:

دلت را به بخشودن (خطاهای) مردم، و دوست داشتن آنان و نرم‌دلی در برابر ایشان موظف بدار و نسبت به آنان همچون جانوری درنده مباش که منتظر فرصت برای خوردن آنها است؛ زیرا که مردم دو گروهند: یا برادر دینی تواند، یا برابر نوعی تو؛ از ایشان

لغزشهایی سر خواهد زد، و علت‌هایی برای آنان پیش خواهد آمد، و به عمد یا سهو خطاهایی از ایشان صادر خواهد گشت پس تو از گذشت و بخشش خویش ایشان را چندان بهره‌مند ساز که خواستار آنی تا خدا تو را آن‌چنان بهره‌مند سازد. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، نامه ۵۳، صص ۴۲۷).^۱

در این فراز از کلمات حضرت تعابیر دقیق و ظریفی بکار برده شده که بیانگر قرار گرفتن جرایم مردم عادی تحت عنوان جرایم یقه آبی‌ها است (میر خلیلی، ۱۳۹۵، ص ۳۴).
اولاً: از کیفیت ارتکاب با تعبیر «یفرط» و «تعرض» و از فعل ارتکاب یافته با عبارت «زلزل» و «علل» یاد شده است.

«یَفْرُطُ» غیر از افراط و تفریط است و هرگاه «فرط» با «من» یا «الی» بکار برده شود به معنای سبقت گرفتن است (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۹) و «زلزل» به معنای لغزش و خطا است. از این رو تعبیر «یَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلُّ» دال بر این است که در برخورد با این مجرمان لازم است این نکته مورد عنایت قرار گیرد که از یک سو رفتار آنان ناخواسته بوده و حکایت از تاثیرپذیری رفتار این مجرمان از عوامل درونی دارد که باید به آن‌ها توجه شود و از دیگر سو، لغزش نامیدن رفتار مجرمانه آنان ضرورت برخورد توأم با اصلاح را می‌رساند.
«تعرض» در عبارت «تَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلْلُ» به معنای نمایان شدن چیزی است (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۷۶) و «علل» جمع علت به معنای مرضی است که انسان را به خود مشغول می‌کند (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۲۶).

در این فراز از کلمات امام(ع)، فرمان بر رحمت، محبت و لطف واقعی و قلبی به همه مردم حتی نسبت مجرمان عادی داده شده است و ضرورت برخورد توأم با ملایمت و تلاش در تقویت بازگشت‌پذیری مجرمان عادی را بر کارگزار جامعه گوشزد کرده است. این برداشت وقتی بیشتر روشن می‌شود که به ادامه کلام حضرت توجه شود که می‌فرماید: «فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، نامه ۵۳، ص ۴۲۸). در این عبارت

۱. وَأَشْعُرُ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَعَاءً ضَارِباً تَعْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلُّ وَ تَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلْلُ وَ يُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَ الْخَطَا فَاَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَ تَرْضَى أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صَفْحِهِ.

بین عفو و صفح تفاوت وجود دارد. صفح از عفو رساتر است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۸۶). چرا که عفو در مرحله نخست است اما صفح که با انصراف قلبی همراه است در مرحله دوم قرار دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۲۴۸) چه بسا ممکن است عفو صورت گیرد اما به جهت قلبی روی خوش نشان داده نشود. «صفح» در اینجا افزون بر ترک عقوبت معنای اضافی نیز دارد که عبارت از روی خوش نشان دادن به شخص است.

در ادامه با بیان تأکیدی اضافه می‌کند که کارگزار جامعه اولاً نباید از عفو چنین مجرمانی پشیمان گردد. ثانیاً حتی در شرایطی که مجرمان به مجازات محکوم می‌شوند نباید بر این امر افتخار نمود.

لذا حضرت می‌فرماید:

«وَلَا تُتَدَمَّنْ عَفْوٌ وَلَا تَبْجَحَنَّ بِعُقُوبَةٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، نامه ۵۳، ص ۴۲۶) هرگز از عفو و بخشش مجرمان پشیمان مباش و در کیفر دادن آنان شاد نباش و دل خوش مدار.

و در ادامه در جهت عدم سختگیری نسبت به مردم عادی می‌فرماید:

« مردم عیوبی دارند که حکمران در پوشاندن آن عیوب از همه سزاوارتر است. در صدد مباش که عیب پنهانی آنها را بدست آوری، بلکه وظیفه تو آن است که آنچه برایت ظاهر گشته اصلاح کنی. و آنچه از تو مخفی است خدا در باره آن حکم می‌کند بنا بر این تا آنجا که توانائی داری عیوب مردم را پنهان ساز»^۱ (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، نامه ۵۳، ص ۴۲۹).

توجه به این نکته لازم است که این گونه برخورد در مواردی است که زمامدار اختیار قانونی در برخورد و کیفیت واکنش دارد مثل جرایم مربوط به حق الله. حتی در شرایطی که جرمی حق خصوصی مردم را نقض نموده باشد، چنین مقدماتی در جهت برطرف کردن خصومت منع شرعی ندارد و مطابق فرمایش قرآن کریم «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰) مردم همانگونه که به عدالت قانونی نیازمندند به احسان، لطف، محبت و رحمت نیز احتیاج دارند (جعفری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۴).

۱. فَإِنَّ فِي النَّاسِ غُيُوبًا أَلْوَالِي أَحَقُّ مَنْ سَتَرَهَا فَلَا تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ وَاللَّهُ يَحْكُمُ عَلَى مَا غَابَ عَنْكَ فَاسْتُرِي الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْتُرِ اللَّهُ مِنْكَ مَا تُحِبُّ سِتْرَهُ مِنْ رَعِيَّتِكَ.

۲. جرایم یقه سفیدی

گروه دوم منسوبان به حکومت و کارگزاران هستند. در عهدنامه مالک اشتر، شیوه‌های متعددی در جهت پیشگیری از خیانت مالی خواص و منسوبان و نزدیکان به حاکمیت را پیش‌بینی کرده و می‌فرماید:

ما زمامداران را خواص و نزدیکانی است که خود خواه و چپاولگرند، و در معاملات انصاف ندارند، ریشه ستمکاریشان را با بریدن اسباب آن بخشکان، و به هیچ کدام از اطرافیان و خویشاوندان زمین را واگذار مکن. به گونه‌ای با آنان رفتار کن که قرار دادی به سودشان منعقد نگردد که به مردم زیان رساند.

همچنین در این نامه، حضرت علی (ع) پس از پیش‌بینی تدابیر پیشگیرانه، نسبت به برخورد شدید با مجرمان پس از اثبات تاکید می‌کند. در این زمینه می‌فرماید:

«اگر یکی از کارگزاران دست به خیانتی گشود، و گزارش جاسوسان تو با آن خیانت همسان بود، بدین گواه بسنده کن، و کيفر او را با تنبیه بدنی بدو برسان و آنچه بدست آورده بستان. سپس او را خوار بدار و خیانتکار بشمار و طوق بدنامی را بر گردنش بیاویز^۱». (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.، نامه ۵۳، ص ۴۳۵)

یک نمونه دیگر ماجرای زیاد بن ابی می‌باشد که نشانگر برخورد شدید با این قبیل مجرمان است. در نامه بیستم می‌فرماید:

« سوگند صادقانه یاد می‌کنم! اگر گزارش رسد که از غنائم و بیت‌المال مسلمین چیزی کم یا زیاد به خیانت برداشته‌ای، آن چنان بر تو سخت بگیرم که در زندگی کم‌بهره و بی‌نوا و حقیر و ضعیف شوی^۲». (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.، نامه ۲۰، ص ۳۷۷).

از کلمات حضرت علی (ع) که در مقام اعمال حاکمیت و کارگزاری در نظام اسلامی صادر شده است، دریافت می‌شود که برخورد حضرت با کارگزاران خائن به اموال عمومی

۱. فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَةٍ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عِنْدَكَ أَخْبَارٌ غَيْرُكَ اِكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فِي بَدَنِهِ وَ أَخَذْتَهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ وَ سَمَّمْتَهُ بِالْخِيَانَةِ وَ قَلَّدْتَهُ عَارَ التَّهْمَةِ.

۲. وَ إِنِّي أَقْسِمُ بِاللَّهِ قَسَمًا صَادِقًا لَئِنْ بَلَغَنِي أَنَّكَ خُنْتَ مِنْ فِئَةِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا لَأَشُدَّنَّ عَلَيْكَ شِدَّةً تَدْعُكَ قَلِيلَ الْوَفْرِ تَقِيلُ الظَّهْرَ ضَيْلَ الْأَمْرِ.

با جرایم افراد عادی که هیچ پستی در حکومت نداشته و یا از طریق نفوذ در کارگزاران به ارتکاب جرم دست نزده‌اند، متفاوت است.

جایگاه سندی عهدنامه مالک

در متون فقهی در مورد سند عهدنامه برخوردهای متفاوتی وجود دارد. برخی به علت مرسل بودن نهج البلاغه آن را فاقد حجیت در استنباط می‌دانند چرا که سید رضی سلسله رجال را حذف کرده و به‌طور مستقیم از امام نقل می‌کند در حالی که فاصله چند صد ساله با امام معصوم دارد. برخی نیز حجیت عهدنامه را به جهت وجود ضعف در سلسله رجال نمی‌پذیرند. از این‌رو در گام اول به صورت کلی اشاره به مستند بودن نهج البلاغه ضروری به نظر می‌رسد و در گام دوم بررسی سند عهدنامه که یکی از ادله مشروعیت سیاست جنایی افتراقی اسلام است، ضرورت دارد. چرا که قبل از پرداختن به کیفیت برخورد با مفسدان در سیره علوی و تفاوت آن با واکنش در برابر جرایم مردم عادی، اثبات حجیت این دلیل و جایگاه نهج البلاغه در استنباط فقهی لازم است.

۱. اعتبار نهج البلاغه

هر چند در مسائل اخلاقی در غیر وجوب و حرمت بر مبنای «تسامح در ادله سنن» در مورد مستندات کلمات امام (ع) در نهج البلاغه سخت‌گیری وجود ندارد اما در مسائل فقهی در غیر واجب و حرام و بر مبنای عدم مشروعیت تسامح در ادله سنن اعتبار حجیت دلیل از نکات مهم و کلیدی در استنباط احکام است. با وجود اهتمام محدثان امامیه بر ذکر سلسله رجال حدیث، مرحوم سید رضی این مشی را طی نکرده است. به عقیده محققان، بطور کلی شرایطی در نهج البلاغه وجود دارد که استناد به این کتاب، به عنوان استناد به کلام معصوم را میسور می‌سازد.

اولا اعتبار اسناد کلمات امام (ع) در نهج البلاغه از طرق دیگر نیز قابل اثبات است و در این باره کتاب‌هایی به نگارش آمده است. و در این جا به صورت خاص سند عهدنامه را به ارزیابی خواهیم نشست.

ثانیا هماهنگی محتوای نهج البلاغه با قرآن کریم در فصاحت، انسجام و دقت و ظرافت

نشانگر اعتبار آن است و علو مضمون و محتوای این کتاب دلیل بر اعتبار آن است بگونه‌ای که احتمال صدور آن از غیر معصوم را از بین می‌برد.^۱

ثالثاً: انسجام و هماهنگی درونی نهج البلاغه دلیل دیگری بر اعتبار آن است. هنگامی که به مجموع نهج البلاغه نگاه می‌کنیم از هماهنگی تعبیرات، جمله‌بندی‌ها، مفاهیم، اهداف و نتایج به خوبی پی می‌بریم که همه از یک فرد صادر شده است. این هماهنگی خود نیز قرینه دیگری بر تأیید صدور این کتاب بزرگ است، چه این که صدور بعضی قطعی است و هماهنگی آنها با بقیه شاهد گویای تراوش آنها از زبان امیر مؤمنان علی (ع) است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، صص ۳۴۴-۳۴۸).

نکته دیگری که بر اعتبار نهج البلاغه در استنباط فقهی قوت می‌بخشد جایگاه علمی و معنوی سید رضی (ره) و اعتماد ایشان به این کتاب عظیم به عنوان کلام امام (ع) است.

در مورد سید رضی کتب فراوانی به نگارش درآمده (دوانی، ۱۳۵۹، صص ۲-۳) و در باره جایگاه علمی و معنوی سید رضی نکات فراوانی بیان شده است (سبحانی، ۱۴۱۷، صص ۳۲-۴۹؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۰، ص ۱۲). از جمله اینکه بر اساس یک عنایت ویژه^۲، تعلیم و تربیت سید رضی و برادرش سید مرتضی به شیخ مفید واگذار می‌شود (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۱). حتی شیخ مفید در مقدمه کتاب «احکام النساء» از مادر سید رضی تمجید کرده و تدوین این کتاب را پاسخ به رغبت ایشان معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۴، صص ۱۳؛ نوری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۱۶).

سید رضی در مقدمه این کتاب چندین بار از کلمات نهج البلاغه به عنوان کلام امام یاد می‌کند و آن را محاسن اخبار و جواهر کلام اهل بیت (ع) می‌شمارد که نشانه کلام خدا را

۱. البته این وجه ممکن است نسب به بخشی از نهج البلاغه صادق باشد نه نسبت به کل آن.
 ۲. از شیخ مفید نقل شده که حضرت فاطمه زهرا (ع) را در خواب دیده و دست امام حسن (ع) و امام حسین (ع) را گرفته و به نزد وی در مسجد کرخ بغداد آورد و فرمود: این دو، پسرهای من هستند، به آنها فقه بیاموز. شیخ مفید در شگفتی بود که این چه خوابی بود صبح روز بعد در مسجد کرخ، ناگهان دید بانوئی به همراه خادمان خود و در حالی که دست دو کودک خود را در دست دارد وارد مسجد شد و گفت من فاطمه (فرزند ناصر همسر احمد نقیب علویان) و این دو کودک، فرزندان من هستند، آنها را نزد شما آورده‌ام تا علم فقه به آنها بیاموزی. شیخ مفید که از آن خواب و این تعبیر در شگفتی بود، از جای برخاست و خواب خود را برای آنها نقل کرده و تعلیم و تربیت آنها را به عهده گرفت (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۱).

دارد و عطرآگین به کلام نبوی می‌باشد و خود را همچون فرزددق مفتخر به نقل سخن اهل بیت (ع) می‌شمارد و در آخر تصریح می‌کند که این کتاب بخشی از سخنان حضرت است. افزون براینکه دوران زندگی سید روزگاری همراه با اضطراب بوده (کاشف الغطاء، ۱۴۲۰، صص ۸۰-۸۱) و سید رضی و برادرش سید مرتضی همواره مورد حقد و کینه بوده‌اند (سیحانی، ۱۴۱۷، ص ۴۹). از این رو به نظر می‌رسد تجمیع کلمات امیر بیان و نامگذاری آن به نهج البلاغه شیوه نیکویی در آن عصر برای نشر کلام حضرت بود که مخالفان نیز ناخواسته به تمجید محسنات ادبی آن زبان گشوده‌اند.

بحث را با کلامی از شارح نهج البلاغه به پایان می‌بریم:

وقتی که به نهج البلاغه می‌نگریم تمام آن را یک آب روان، یک شخص و اسلوب واحد مشاهده می‌کنیم. مثل یک جسم بسیطی که ماهیت بعضی از آن با بعض دیگر مخالفتی ندارد. مثل قرآن کریم اول و آخر و وسط آن مثل هم است هر سوره و هر آیه آن در مأخذ و روش و نظم مماثل با سایر آیات و سوره‌هاست (ابن اَبی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۱۲۸-۱۲۹).

۲. اعتبار سند عهدنامه

این عهدنامه از اسناد معتبری برخوردار است. هرچند برخی در خصوص سند و انتساب آن به امیر مومنان علی (ع) خدشه کرده‌اند (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۷۱؛ قمی، ۱۴۲۴، ص ۶۰؛ طباطبائی، ۱۲۹۶، ص ۶۲۸؛ حائری، ۱۴۱۵، صص ۶۶۵-۶۶۶).

فقها بیشتر در بحث مربوط به ضرورت رجوع به اعلم و مباحث قضا در مورد استناد به جمله «اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک» به بررسی سندی این عهد پرداخته‌اند و برخی، سند این عهد را مرسل شمرده و آن را سند قابل بهره‌برداری در عملیات استنباط نمی‌دانند (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۶۶؛ حائری، ۱۴۱۵، صص ۶۶۵-۶۶۶). البته محقق خوئی در کتاب مبانی تکمله المنهاج ضمن استدلال با کلام امام (ع)، طریق شیخ طوسی در نقل این عهدنامه را طریق معتبر دانسته است (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۷). اعتبار فتوای اخیر ایشان در مقایسه با کتاب «التنقیح» از دو جهت است:

اولاً: از نظر نگارش در مرحله بعد از «التنقیح» است چرا که این کتاب در سال ۱۳۷۷

قمری تحت عنوان درس خارج کتاب «عروة الوثقی» تدریس شده است (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱) ولی نگارش مبانی در سال ۱۳۹۵ قمری پایان یافته است (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۶۴). ثانیاً: بر خلاف تقریرات دروس خارج، به قلم خود ایشان است.

افزون بر صحیح‌السند دانستن عهدنامه از سوی برخی از فقها (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۵۳؛ مومن قمی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۶۵)، در موارد زیادی عهدنامه را به عنوان مؤید و یا دلیل بر فتوای خویش می‌شمرند از جمله در ارتزاق قاضی از بیت المال (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۵؛ خوانساری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۲؛ امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۶۰۴)، پذیرش دعوت به صلح (مؤمن قمی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۵۳۲) و یا در اعلم بودن قاضی (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷، ص ۴۵) به عهدنامه مالک استناد کرده‌اند.

با صرف نظر از سند عهدنامه مالک در اثبات اتقان و اعتبار آن می‌توان گفت که علو معانی متن آن بهترین دلیل در دلالت بر صدور آن از منبع علم الهی است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۶۰۴؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۰۳).

در این جا ضرورت دارد که سلسله رجال واقع در سند عهدنامه را مورد بررسی قرار داده و به شبهات پیرامون آن پاسخ داده شود. چرا که حل نشدن این شبهات باعث می‌شود در عملیات استنباط با عبارت کلی ضعف در سند عهدنامه از استناد به آن پرهیز گردد همان‌طور که در موارد زیادی در کتب فقهی اینگونه عمل شده است.

شیخ طوسی عهدنامه را از طریق هشت راوی نقل کرده و می‌نویسد:

«أخبرنا بالعهد ابن أبي جید عن محمد بن الحسن عن الحمیری عن هارون بن مسلم، و الحسن بن ظریف جمیعا عن الحسن بن علوان الكلبي عن سعد بن ظریف عن الأصبع بن نباتة عن أمير المؤمنين (ع)» (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۸۵، ص ۱۱۹).

۱. ابو الحسن علی بن احمد بن محمد بن ابی جید القمی معروف به ابن ابی جید قمی و از مشایخ اجازه شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۱۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۵) و نجاشی است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۸۴؛ خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، صص ۲۷۷ و ۲۸۴).

۲. محمد بن حسن که نام کامل او «محمد بن الحسن بن الولید القمی» است، جلیل القدر، آگاه بر علم رجال و مورد وثوق بوده است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۲۲۰).

۳. حمیری نیز که همان عبدالله بن جعفر الحمیری مولف کتاب «قرب الإسناد» و مورد اعتماد فقها بوده و شیخ بر ثقه بودن وی تصریح کرده (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۰۲) و نجاشی از او با تعبیر «شیخ القمیین و وجههم» یاد می‌کند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۷۱۹).

۴. هارون بن مسلم با نام کامل «هارون بن مسلم سعدان» از سوی نجاشی ثقه و بزرگوار معرفی شده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۴۳۸).

۵. حسن بن ظریف نیز از سوی نجاشی توثیق شده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۶۱).

۶. «سعد بن طریف الحنظلی» کسی است که شیخ طوسی او را صحیح الحدیث می‌شمارد (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۱۱۵) هرچند ابن غضائری او را ضعیف می‌داند (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۶۴)، اما تحقیق نشان می‌دهد که این تضعیف وارد نیست و ثقه بودن وی ثابت است (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۳، ج ۹، صص ۷۲-۷۳).

۷. «أصْبَغُ بْنُ نُبَاتَةَ» از خواص یاران امیر المومنین علی (ع) می‌باشد (طوسی، ۱۴۱۷، صص ۸۵ و ۱۱۹).

۸. الْحُسَيْنُ بْنُ عَلْوَانَ الْكَلْبِيِّ.

در مورد سند عهدنامه اشکال‌های متعددی مطرح شده است که برخی از آن‌ها مربوط به رجال واقع در سند و در خصوص «ابن ابی جید» و «الْحُسَيْنُ بْنُ عَلْوَانَ الْكَلْبِيِّ» است و برخی مربوط به متن عهدنامه است.

۱-۲. در ثقه بودن ابن ابی جید

یکی از اشکال‌های که در سند شیخ طوسی در مورد نامه ۵۳ مطرح شده در باره «ابن ابی جید» است که وی عهدنامه را از طریق این راوی نقل می‌کند. این شخص در کلمات قدماى رجال مورد توثیق و یا ذم قرار نگرفته است و شیخ با اینکه روایات فراوانی را از طریق «ابن غضائری» و «ابن حاشر» و «ابن ابی جید» نقل می‌کند اما در الفهرست تحت عنوان مستقلی از آنان یاد نکرده و بطور صریح در خصوص ثقه بودنشان سخن نگفته است. لذا برخی به جهت فقدان توثیق، بر ضعف روایات ابن ابی جید تصریح کرده‌اند (موسوی گرگانی، ۱۳۸۱، ص ۵۸). تأملی در شیوه‌های شناخت تکلیف؛ حائری، ۱۴۱۵، ص ۷۶۲. با

این وجود، قرائنی بر ثقه بودن وی در کلمات شیخ طوسی وجود دارد:

اولا ابن ابی جید افزون بر اینکه از مشایخ نجاشی و شیخ طوسی در نقل روایت است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۵۴؛ خوئی، ۱۴۱۳، ج ۲۳، ص ۱۰۶) یکی از پنج نفری^۱ است که شیخ طوسی روایاتش را عمدتاً از طریق آنها نقل می‌کند (جزائری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۳). شیخ طوسی در کتاب الفهرست خویش ۱۵۹ کتاب، اصل^۲ و یا روایت را از طریق ابن ابی جید نقل می‌کند که این کثرت نقل نشانگر اعتماد وی بر نقل این راوی است. حتی شیخ، مجلس چهل و ششم در «الامالی» را که در سال ۴۵۸ و در اواخر حیات علمی ایشان هم بوده است، به نقل روایات از طریق ابن ابی جید نقل اختصاص داده است (طوسی ۱۴۱۴، ص ۷۳۵). از این رو برخی از دانشیان متأخر و معاصر کثرت روایات شیخ طوسی از طریق این راوی را دلیل بر ثقه و مورد اعتماد بودن وی در نزد شیخ می‌دانند (نوری، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۱۰؛ میرداماد، ۱۳۱۱، ص ۱۰۵). شهید ثانی در این باره معتقد است که «ابن ابی جید» از جمله راویانی است که قدمای امامیه از طریق وی روایات زیادی را نقل کرده‌اند و برخورد شیخ با وی بگونه‌ای است که بیانگر اعتماد آنان بوده است و لذا نمی‌توان او را از راویان مجهول الحال دانست (عاملی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۵).

ثانیا: در میان کلمات شیخ طوسی تعبیری وجود دارد که بر پذیرش روایت ابن ابی جید از سوی ایشان دلالت دارد. در خصوص ابن ابی جید و ابن غضائری از تعبیر «من اصحابنا» استفاده کرده است (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۵). این تعبیر از الفاظ مدح و بیانگر امامی بودن آنهاست (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۰۸) و به تصریح برخی بر مقبول بودنشان دلالت دارد (سبحانی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۸).

همچنین شیخ در مشیخه استبصار (طوسی، ۱۳۹۰، ص ۴، ص ۳۱۱) و تهذیب (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۴) از مشایخ خود یعنی ابن ابی جید و ابن غضائری، با واژه «رحمهما الله» تقدیر می‌کند. البته تعبیر طلب رحمت هرچند دلیل بر ثقه بودن نیست اما

۱. شیخ مفید ۲. ابن غضائری ۳. ابن حاشر ۴. ابن ابی جید ۵. ابن صلت اهوازی.

۲. اصل در اصطلاح علمای حدیث مجموعه‌ای از روایات است که راوی بدون واسطه از امام شنیده و ضبط نموده باشد. مراد از اصل، مجرد کلام امام (ع) است در مقابل کتاب و مصنف که در آنها افزون بر کلام ائمه از خود مولف نیز بیاناتی وجود دارد.

می‌تواند مؤید امامی و ثقه بودن راوی باشد.

ثالثاً: افزون بر دلالت کلمات شیخ طوسی بر ثقه بودن «ابن ابی جید» برخی از عالمان رجال نیز او را توثیق کرده‌اند (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، ص ۲۷۷ و ۲۸۶).

۲-۲. ثقه بودن حسین بن علوان

در این بحث به تبیین ثقه بودن «حسین بن علوان» پرداخته می‌شود و در ضمن آن به شبهات پیرامون این راوی پاسخ داده می‌شود. تذکر این نکته در ابتدای بحث لازم است که بیان ثقه بودن این راوی از دو جهت ضرورت دارد:

اولاً، سخن مشایخ رجال مثل کشی و نجاشی و شیخ طوسی در توثیق راویان، ملاک پذیرش حجیت سندی روایات می‌باشد و برداشت نادرست از عبارات مشایخ رجال، در رد روایاتی که این راوی در سلسله رجال آن وجود دارد، موثر است.

ثانیاً، در مورد عهدنامه جبران ضعف سندی از طریق تمسک بر عمل فقها، میسور نیست چرا که به علت فقدان تشکیلات حکومتی در اختیار شیعیان امکان عمل به این عهدنامه وجود نداشته است. البته همانطور که اشارت رفت برخی از فقها به این کلام مبارک استناد کرده‌اند اما ادعای شهرت و عمل مشهور ممکن نیست.

در مورد علوان از دو جهت اختلاف نظر وجود دارد یک جهت^۱ در مورد شیعه، زیدی و یا سنی (اهل سنت) بودن وی می‌باشد و جهت دوم در مورد ثقه یا عدم وثاقت وی می‌باشد (مامقانی، ۱۳۱۶، ج ۳، ص ۴۷۸). منشاء اختلاف در وثاقت «علوان» عبارات دانشیان رجالی یعنی نجاشی و ابن عقده است. در ذیل عبارات علمای رجال در خصوص این راوی را از نظر می‌گذرانیم:

۲-۲-۱. توثیق نجاشی

نجاشی در ذیل نام «حسین بن علوان کلبی» می‌نویسد:

«کوفی عامی و أخوه الحسن یکنی ابا محمد ثقه رویا عن أبی عبدالله (ع) و لیس للحسن کتاب، و الحسن اخصّ بنا و اولی روی الحسنین عن الاعمش و هشام بن عروة و للحسین

۱. در خصوص امامی نبودن وی در بند بعدی بحث را ادامه می‌دهیم.

کتاب» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۵۲).

در باره این توثیق اختلاف نظر وجود دارد. چرا که در عبارات و گزارش وضعیت حسین از برادرش نیز نام برده شده است. این بیان موجب اجمال شده و برداشت‌های متفاوت را بوجود آورده است. عده‌ای از فقها واژه «ثقه» را وصف حسین (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۴۰؛ صدر، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۵۰؛ تبریزی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۱۵) و برخی آن‌را صفت حسن شمرده‌اند (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۰۹).

مرحوم خوئی این توثیق را مربوط به حسین بن علوان و موجب ثبوت وثاقت وی می‌داند (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۴). چرا که در کتاب نجاشی، گزارش سرگذشت و ثقه بودن ذیل عنوان حسین بن علوان آمده است نه ذیل برادرش حسن. در عبارت نجاشی، جمله «و أخوه الحسن یکنی أبا محمد» جمله معترضه بوده و این شیوه در عبارات نجاشی زیاد بکار برده شده است و گاهی ذیل عنوانی که گزارش راوی را می‌آورد، یکی از اقارب وی را نیز گزارش می‌دهد (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۷۶؛ خوئی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۷۵). گفته شده است که آقای خوئی در التقیح «ثقه» بودن در کلام نجاشی را مربوط به حسن بن علوان

می‌داند (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۲۴۸) که در این صورت با کلام ایشان در معجم الرجال (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۷۶) منافات دارد (ر.ک: انصاری شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۳۷۴).^۱ روشن است که نظر ایشان در کتاب معجم رجال الحدیث از دو جهت مقدم است. اولاً: همان‌طور که پیشتر گذشت کتاب «التقیح» در سال ۱۳۷۷ قمری تحت عنوان درس خارج کتاب «عروة الوثقی» تدریس شده است (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱) و از نظر زمانی مقدم بر معجم بوده و نظر نهایی ایشان نیست. اما معجم الرجال در اواخر سن ایشان و در سال ۱۳۸۹ پایان یافته است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۲۴، ص ۲۳۱).

۱. «وقع الکلام فی أن «ثقه» فی کلام النجاشی خبر لقوله: «و أخوه»، أو یرجع إلی الحسین بن علوان المترجم، أو أنها مجملة، و ظاهر العبارة هو الأول - أي أن «ثقه» خبر لقوله: «و أخوه»، موسوعه الإمام الخوئی، التقیح فی شرح العروة الوثقی، کتاب الطهارة ۹: ۲۴۸. و قال فی معجم رجال الحدیث ۵: ۳۷۶: «و استفاد بعضهم: أن التوثیق فی کلامه راجع إلی الحسن، و لکنه فاسد، بل التوثیق راجع إلی الحسین فإنه المترجم، و جملة: «و أخوه الحسن یکنی أبا محمد» جملة معترضه». فکلامه «قده» فی مبحث الفقه و الرجال متناقیان.

ثانیا معجم الرجال به قلم خود ایشان است نه مثل التقیح که تقریرات درس خارج و به قلم دیگران است.

برخی از رجالیان معاصر براین باورند که توثیق مربوط به برادر ایشان یعنی حسن بن علوان است (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۰۹). اما در این مجموعه (کتاب نکاح) وجهی بر این استظهار از کلام نجاشی بیان نشده است.

برخی از فقها اختلاف نسخه در عبارت نجاشی را موجب اختلاف نظر در وثاقت حسین بن علوان از نظر نجاشی می‌دانند. مرحوم قمی می‌نویسد:

در نسخه‌های چاپ شده از نجاشی عبارت «کوفی عامی یکنی ابا محمد ثقه، رویا عن ابی عبدالله (ع) لیس للحسن کتاب» آمده است و به این جهت می‌گویند که توصیف و توثیق نجاشی مربوط به برادر او می‌باشد. اما در نسخه‌ای از کتاب نجاشی که در پیش من می‌باشد عبارت «کوفی عامی یکنی ابا محمد ثقه، رویا عن ابی عبدالله (ع) و لیس للحسین کتاب» می‌باشد. از این جهت توصیف نجاشی به وثاقت، مربوط به حسین است نه برادر او (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۰).

به نظر می‌رسد نسخه‌ای که در اختیار ایشان است و عبارت «لیس للحسین کتاب» در آن وجود دارد؛ به طور قطع نادرست است. چرا که همان‌طور که در عبارت نجاشی ملاحظه شد در ادامه و در سطور بعدی عبارت «و للحسین کتاب» آمده است و در این صورت بین آن دو تدافع وجود دارد و روشن است عبارت نخست یعنی «لیس للحسین کتاب» نادرست است و شیخ طوسی در الفهرست خویش تصریح دارد که حسین کتاب دارد (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۰۸). به طور کلی شیخ در الفهرست و نجاشی در کتاب رجالی خود صرفاً از راویان صاحب کتاب، گزارش داده‌اند (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۴۸).

بنابراین آنچه گفته شد هرچند در توثیق نجاشی در نگاه ابتدائی اجمال به نظر می‌رسد اما قرائن موجود در متن و سبک نجاشی، توثیق ایشان در مورد این راوی ثابت است.

۲-۲-۲. توثیق ابن عقده

علامه حلی در کتاب رجالی خویش می‌نویسد:

«قال ابن عقدة: إن الحسن كان أوثق من أخيه و أحمد عند أصحابنا» (علامه حلی، ۱۳۸۱،

ص ۲۱۶).

مرحوم خوئی (۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۸۳) و دیگر فقها (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۳۵۷) که کلام ابن عقده را سند وثاقت این راوی می‌شمارند، این توثیق را پذیرفته و می‌گویند صیغه «تفضیل» (أَوْثَقُ) بر وثاقت مفضول نیز دلالت دارد. اما برخی عالمان رجال در عصر حاضر معتقدند که:

در این عبارت که می‌گوید حسن از حسین اوثق است، کلمه اوثق اسم تفضیل است و بر وثاقت مفضَّل علیه (حسین) دلالت ندارد چرا که در کاربرد صیغه «تفضیل» (أَفْعَلُ) صدق حقیقی مبدأ (وثاقت) بر دو طرف لازم نیست بلکه صدق فرضی آن کفایت می‌کند و در این عبارت، وثاقت برای حسین، فرض شده است نه اینکه بطور حقیقی ثقه باشد. برای مثال ممکن است دو نفر هر دو بد باشند، با این حال می‌گوییم یکی از اینها از دیگری بهتر است، این معنایش این نیست که در هر دو بتوان کلمه «به» را بکار برد. بلکه همین مقدار که شرّ یکی از دیگری کمتر باشد برای اطلاق لفظ «بهرتر» کافی است. از این رو عبارت ابن عقده لزوماً بر وثاقت حسین دلالت ندارد.

برای ارزیابی استدلال آیت‌الله زنجانی، لازم است به نظر ادبای عرب نگریسته شود. وقتی که گفته می‌شود حسن از حسین، اوثق است. حسن را «مفضول»، حسین را «مفضول علیه» و وثاقت را ماده مشترک بین آن دو گویند. بر اساس ادبیات عرب، هیئت «أَفْعَلُ» که برای مقایسه و تفضیل است، لزوماً همراه با رساندن زیادت ماده اشتراک در هر دو طرف مقایسه (مفضول و مفضول علیه)، بر وجود ماده اشتراک در «مفضول علیه» نیز دلالت دارد (ابن عقیل، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۶؛ صبان، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۶۹ و ۷۷؛ ناظر الجیش، ۲۰۰۷، ج ۶، ص ۲۶۶۰؛ مدرس افغانی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۴۸).

نکته دقیقی که در این کاربرد ادبی وجود دارد این است که این ترکیب به صورت استعمال حقیقی بکار می‌رود و به طور حقیقی همراه با دلالت بر زیادت ماده اشتراک در یک طرف، بر وجود ماده اشتراک در هر دو طرف مقایسه نیز دلالت دارد مگر اینکه قرینه‌ای وجود داشته باشد که در این صورت استعمال آن مجازی و دلالت آن بر زیادت و اشتراک به صورت مجاز است نه حقیقت. توضیح مطلب را در قالب مثال پی می‌گیریم. در استعمال حقیقی که بین دو شیئی مقایسه می‌شود و می‌گوییم «حمید اعلم از محمود است»، به طور

حقیقی هر دو طرف مقایسه یعنی حمید و محمود را متصف به صفت عالم بودن می‌کنیم همچنانکه بر بیشتر بودن علم «حمید» نیز به صورت حقیقی حکم می‌کنیم. اما در استعمال مجازی در مواردی که مثلاً بین دو چیز قبیح، شر و یا مبعوض مقایسه می‌شود و می‌گوییم «این امر قبیح از آن قبیح نیکوتر و احسن است»، این شرّ از آن شرّ بهتر است و یا این امر مبعوض از آن امر مبعوض، محبوب‌تر است؛ در این قبیل موارد تعابیر نیکوتر، بهتر و یا محبوب‌تر، به‌طور حقیقی بیانگر وجود صفت «نیکو»، «به» و «محبوب» بودن در دو طرف مقایسه نیست بلکه وصف برای نقیض طرفین مقایسه است. یعنی در این مثال‌ها دو امر قبیح مجازاً «نیکو» دو شیء شرّ مجازاً «به» و دو امر مبعوض مجازاً «محبوب» در نظر گرفته شده و وصف «نیکوتر»، «بهتر» و «محبوب‌تر» در مورد طرفین مقایسه استعمال می‌شود و مقصود این است که قبیح، شرّ و یا مبعوض بودن یکی در مقایسه با دیگری اندک است. این کاربرد مجازی در قرآن کریم نیز استعمال شده است و لذا از قول حضرت یوسف (ع) می‌فرماید: رَبُّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ (یوسف: ۳۳). در این کلام مقصود این نیست که هم زندان و هم امری که به سوی آن دعوت شده، هر دو محبوب است و یکی محبوب‌تر. بلکه مقصود این است که شرّ یکی از دیگری اندک است.

جهت کاربرد مجاز در این قبیل مقایسه‌ها از نظر ادیبان عرب این است که کاربرد مجازی اشعار دارد که گوینده سخن و مقایسه کننده از حیث ضرورت و یا اضطرار به تحقق هر یک از دو طرف مقایسه میل دارد هرچند یک طرف را مناسب‌تر می‌شمارد. اما اگر به صورت حقیقی بکار برده شود و برای مثال در مورد دو امر قبیح گفته شود که این قبیح از آن قبیح، اقبح است؛ نه تنها اشعار بر میل متکلم بر تحقق هر یک از دو طرف مقایسه ندارد، بلکه اشعار بر عدم میل دارد (ر.ک: ناظر الجیش، ۲۰۰۷، ج ۶، ص ۲۶۷۲). همچنین یکی از موارد کاربرد مجازی هیئت «أَفْعَلُ» در مقام «تَهَكُّم» است (صبان، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۶۹ و ۷۷؛ ناظر الجیش، ۲۰۰۷، ج ۶، ص ص ۲۶۶۰-۲۶۶۳) که مقصود از آن سرزنش و طعنه زدن است نه وجود ماده اشتراک و زیادت آن در مفضول.

بنابر آنچه گفته شد این سخن تام و مطابق قواعد عربی نیست که گفته شود کاربرد صیغه «تفضیل» (أَفْعَلُ) لزوماً اشتراک مفضول و مفضول علیه در ماده مشترک را نمی‌رساند. آنچه موجب اشتباه گردیده اشتباه در کاربرد مجازی این ترکیب به جای کاربرد حقیقی آن

است. کلام در مواردی که قرینہ‌ای برای استعمال مجاز وجود نداشته باشد حمل بر حقیقت می‌گردد.

اکنون پس از مشخص شدن کلام ادیبان عرب، از مستشکل سوال می‌کنیم که آیا مقصود ابن عقده از اوثق بودن، کاربرد مجازی آن است یا کاربرد حقیقی؟ اگر مقصود ایشان از این تعبیر، کاربرد مجازی است، قہراً لازم است قرینہ‌ای برای آن وجود داشته باشد. در حالی که نہ تنها قرینہ‌ای بر استعمال مجازی در عبارت ابن عقده وجود ندارد، و کلام ایشان بر حقیقت حمل می‌شود؛ بلکه در توثیق ابن عقده عبارت «احمد عند اصحابنا» مانع کاربرد مجازی آن است. افزون بر این اینکه دانشیان رجال حتی خود مستشکل، وثاقت (استعمال وثاقت در معنای حقیقی) در مورد حسن بن علوان - که طرف مفضول در مقایسه با حسین بن علوان است - را پذیرفته‌اند. لذا پایه و اساس استدلال مستشکل فرو می‌پاشد و وثاقت حسین بن علوان اثبات می‌گردد.

بنابر آنچه که در پاسخ این شبہہ گفته شد، توثیق نجاشی و ابن عقده در مورد حسین بن علوان ثابت است. افزون بر توثیق‌ها یکی دیگر از قرائنی که بر ثقہ بودن این راوی وجود دارد توجه بزرگان بر روایت‌های وی می‌باشد. چرا کہ حسین بن علوان از روایان تفسیر قمی است و ظهور کلام ایشان این است کہ ایشان روایات تفسیرش را صرفاً از طریق روایان ثقہ نقل می‌کند (حکیم، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۰). حتی برخی از فقہای معاصر کہ در خصوص توثیق ابن عقده شبہہ وارده کرده‌اند در ادامه دروس خود به این نکته اشاره کرده‌اند کہ :

«ابی الجوزاء» به تعبیر نجاشی صحیح الحدیث و ثقہ بوده و تقریباً تمامی روایاتش را از همین حسین بن علوان اخذ نموده است و این اعتماد وی علامت ثقہ بودن حسین بن علوان می‌تواند باشد زیرا شخصی کہ صحیح الحدیث است دروغگو و غیر ثقہ را شیخ خود قرار نمی‌دهد (زنجان، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۶۳۹).

۳-۲-۲. شبہہ غیر امامی بودن

درباره امامی و یا غیرشیعہ بودن حسین بن علوان نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی از علمای رجال او را از اهل سنت شمرده‌اند کہ میل شدیدی به اهل بیت (ع) داشته است و

گفته شده که او در واقع امامی بوده اما مذهب خود را آشکار نمی‌کرده است (کشی، ۱۴۰۹، ص ۳۹۰).

لازم است به این نکته اشاره کنیم که وی بیشتر از سوی علمای اهل سنت مورد تضعیف قرار گرفته است و جهت آن نقل روایات مربوط به فضائل و معجزات ائمه (ع) می‌باشد که نمونه‌های از این قبیل را می‌توان در کتب اهل سنت ملاحظه کرد (ر.ک: بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۷۰؛ مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۰۳). حتی احمد بن حنبل و ذهبی او را کذاب نامیده‌اند (مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۰۳؛ ذهبی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۱۰۹). البته صرف اینکه راوی دارای مذهب اهل سنت باشد موجب فقدان حجیت روایت نمی‌گردد. بلکه تقه بودن راوی با قطع نظر از مذهب وی، موجب حجیت آن بوده و لذا قابل استناد در عملیات استنباط فقهی می‌باشد.

شبهه فقدان متن

اشکال دیگر در باره عهدنامه این است که هرچند حجیت عهدنامه را بر اساس سند و سلسله رجال واقع شده در نقل شیخ، مفروض بدانیم؛ اما در نقل شیخ و در بیان نجاشی، محتوای عهدنامه که دارای متن طولانی است ذکر نشده و آنان قبل از نقل رجال سند خویش به عبارت «روی عهد مالک الأشر الذی عهدہ إلیه أمير المؤمنين (ع) لما ولاء مصر» (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۸۸) و «روی عنہ عهد الأشر» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۸) بسنده کرده‌اند. از این رو برخی از فقها این شبهه را در سند شیخ طوسی مطرح کرده‌اند که عهدنامه فقط در صورتی می‌تواند حجت باشد که ما بدانیم مقصود از این تعبیر (العهد) همان نامه ۵۳ نهج البلاغه موجود است (حائری، ۱۴۱۵، ص ۶۶).

برای پاسخ از این شبهه ابتدا لازم است به این نکته توجه شود که قبل از شیخ طوسی^۱ سه نسخه از عهدنامه وجود داشته که در هیچ‌یک از آن‌ها سند عهدنامه ذکر نشده است: نسخه اول در روایت «دعائم الاسلام» (تمیمی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۵۴) است که بخش‌هایی از عهدنامه در آن نقل شده است. تمیمی متولد ۲۵۹ هجری بوده و در سال ۳۶۳

۱. شیخ طوسی در اواخر قرن چهارم یعنی ۳۸۵ هجری متولد شد و تا اواسط قرن پنجم یعنی ۴۶۰ می‌زیسته است.

هجری وفات یافته است. در متن نقل شده در «دعائم الاسلام» این اشکال وجود دارد که در عنوان نامه، اسمی از عهدنامه مالک اشتر برده نشده و از نظر محتوا نیز تفاوت‌های زیادی با دو متن دیگر دارد و به تعبیر برخی از فقها (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۰۴) به نقل مضمون شبیه است تا متن روایت. بنابراین با تصریح شیخ طوسی بر اسم عهدنامه مالک اشتر در سند خود به طور قطع محتوای مورد نظر شیخ مضمون نقل شده در «دعائم الاسلام» نیست.

نسخه دوم در روایت «تحف العقول» (ابن شعبه حرانی، ص ۱۲۶) است که ابن شعبه هم عصر شیخ صدوق و متوفای ۳۸۱ هجری و از مشایخ شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ هجری) نیز به شمار می‌آید.

نسخه سوم در نهج البلاغه است که توسط سید رضی متولد ۳۵۹ و متوفای سال ۴۰۶ هجری نقل شده است.

در نسخه دوم و سوم عنوان نامه به صورت کامل نقل شده و در محتوای آن دو اختلاف جزئی وجود دارد. در باره کتاب «تحف العقول» این اشکال مطرح شده که استناد اصل کتاب «تحف العقول» به ابن شعبه حرانی ثابت نشده و در کتب رجالی عالمان رجال بویژه نجاشی و شیخ طوسی نامی از این کتاب دیده نمی‌شود و لذا استناد شیخ طوسی به تحف العقول در نقل عهدنامه با تردید روبروست. بر خلاف کتاب نهج البلاغه که مورد تصریح نجاشی قرار گرفته است (نجاشی، ۱۴۰۷، صص ۳۷۶ و ۳۹۸) و بلکه نکاتی وجود دارد که موجب حصول اطمینان بر مطابقت عهدنامه مورد نظر شیخ طوسی با نهج البلاغه می‌گردد:

نکته اول؛ تصریح به وجود و دریافت عهدنامه مالک اشتر:

هم نجاشی^۱ و هم شیخ طوسی (نجاشی^۲، ۱۴۰۷، ص ۸؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۸۸) که این عهدنامه را نقل می‌کنند، قبل از تعبیر «أخبرنا بالعهد» در ذیل نام «أصْبَغُ بنُ نُبَاتَه» که از

۱. البته این نوشته، به دلیل ضعف در بعضی از رجال موجود در طریق نجاشی نسبت به عهدنامه و عدم اثبات وثاقت نسبت به تمام راویان واقع در آن، در پی اثبات وثاقت عهدنامه از این طریق نمی‌باشد.

۲. سلسله رجال نجاشی در نقل عهدنامه چنین است: «الأصْبَغُ بنُ نُبَاتَه المَجَاشِعِيُّ كان من خاصَّة أمير المؤمنين (ع)، و عمر بعده. روی عنه عهد الأشتر و وصيته إلى محمد ابنه. أخبرنا ابن الجندی عن أبي علي بن همام، عن الحميري، عن هارون بن مسلم، عن الحسين بن علوان، عن سعد بن طريف، عن الأصْبَغُ بالعهد.

خواص امیر مومنان علی (ع) بوده است، بطور صریح از وجود و دریافت روایتی به نام «عهد مالک الاشر» خبر داده‌اند.

پر واضح است که مقصود از واژه «العهد» متن عهدنامه است که شیخ طوسی و نجاشی از طریق اسناد خویش آن را دریافت کرده‌اند و گرنه نقل این واژه بدون دریافت متن از سوی شیخ و نجاشی بی‌معناست.

تصریح آنان به اسم عهدنامه یعنی «عهد نامه مالک اشتر» و دریافت آن نشان می‌دهد که آنچه تحت

عنوان نامه ۵۳ نهج البلاغه، الان در دسترس است، در عهد خود نجاشی و شیخ طوسی به نام «عهدنامه مالک اشتر» مشهور بوده که آنان از چنین تعبیری استفاده کرده‌اند. بنابراین با توجه به جایگاه و عظمت شیخ طوسی و نجاشی، اگر بین محتوای عهدنامه مذکور در نهج البلاغه با محتوای عهدنامه‌ای که از طریق اصبع بن نباته در دست داشته‌اند، اختلافی وجود داشت در یکی از کتب خویش آن را یادآور می‌شدند. از این روست که برخی از فقها نیز همسانی نقل عهدنامه مورد نظر شیخ طوسی با متن نهج البلاغه را بعید نمی‌دانند (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۸۳).

نکته دوم؛ تحلیل موقعیت و عصر شیخ طوسی و سید رضی:

شیخ طوسی در سال ۴۰۸ هجری قمری در حالی که ۲۳ ساله بود، برای کسب علم وارد بغداد شد. سید رضی دو سال قبل از ورود شیخ طوسی به بغداد یعنی در سال ۴۰۶ هجری قمری در این شهر از دنیا رفته بود و بطور قطع، ملاقات آن دو در بغداد منتفی است. اما قبل از آمدن شیخ طوسی کتاب نهج البلاغه سید رضی و از جمله عهدنامه از شهرت برخوردار بوده است.

از یک سو نجاشی در مجالس سید رضی شرکت می‌کرده و در کتاب رجالی خویش از سید رضی و آثار متعدد او بویژه کتاب «نهج البلاغه» او یاد می‌کند (نجاشی، ۱۴۰۷، صص ۳۷۶ و ۳۹۸). از عبارات مقدمه سید رضی در نهج البلاغه مثل «فاستحسن جماعة من الأصدقاء» نیز روشن می‌شود که سید رضی نوشته‌هایش را در مجالس خود، برای حاضران و شاگردانش می‌خوانده و لذا واکنش آن‌ها را گزارش کرده است.

از دیگر سو، شیخ طوسی نیز همراه با نجاشی در بغداد از اساتیدی چون شیخ مفید، سید

مرتضی علم الهدی برادر سید رضی بهره می‌برد. بنابراین شیخ طوسی که هر گونه کتاب و روایت اهل بیت (ع) را رصد می‌کرد، نمی‌توان تصور کرد که شیخ طوسی از کتاب سید رضی بی‌خبر بوده است. بلکه بطور قطع نهج البلاغه و از جمله متن «عهدنامه مالک»، در اختیار شیخ طوسی بوده است.

یکی از اموری که تعجب برخی از نویسندگان را برانگیخته این است که شیخ طوسی در کتب رجالی خود، با وجود کتاب‌های متعدد سید رضی، نامی از وی نبرده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴، الرسائل العشر، ۲۹). روشن است این امر برای سید رضی و نیز سند نامه ۵۳ نهج البلاغه، نقص محسوب نمی‌شود چرا که وی در این کتاب‌ها از نجاشی نیز که در کنار هم در درس شیخ مفید و سید مرتضی شرکت می‌کردند یاد نکرده است. البته نجاشی از شیخ طوسی تمجید کرده است^۱ (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۴۰۳).

نکته سوم؛ عنایت ویژه شیخ طوسی و نجاشی به عهدنامه است. شیخ طوسی در مقدمه کتاب الفهرست خویش می‌نویسد:

با توجه به اینکه تاکنون کتابی در جهت معرفی کتاب‌ها و مجموعه‌های روایی شیعه در یک مجموعه شکل نگرفته اقدام به نوشتن کتاب «الفهرست» نمودم. در این کار لازم دیدم تعدیل و جرح وارد شده به راویان را مورد اشاره قرار داده و روشن سازم که آیا روایتش قابل اعتماد است یا نه؟ (طوسی، ۱۴۲۰، صص ۳-۴).

آشنایان به سبک رجالی شیخ طوسی، می‌دانند که ملاحظه تبیین رجالی ایشان در این کتاب نشان می‌دهد که گاهی به ذکر نام راوی می‌پردازد و در صورتی که راوی از سلسله راویان شیخ باشد اسامی آن‌ها را ذکر کرده و قابل اعتماد بودن آن‌ها را مورد توجه قرار داده و در ذکر کتاب و مجموعه‌های روایی آن‌ها به بیان کلی پرداخته و به این اکتفا می‌کند که کتابی و یا اصل و مجموعه روایی دارد. اما گاهی نگاه ویژه به موضوع دارد از جمله این که شیخ طوسی وقتی که به تبیین وضعیت «اصبغ بن نباته» می‌پردازد، با وجود دهها روایتی که شیخ از طریق این راوی در متون روایی خود دارد به یکی از با عظمت‌ترین آن‌ها که همان

۱. أبو جعفر جلیل فی أصحابنا، ثقة عین، من تلامذة شیخنا ابي عبد الله. له كتب، منها: تهذیب الأحكام و هو کتاب کبیر. برخی بر این باورند که کتاب نجاشی تعلیقی بر کتاب شیخ طوسی است و لذا نامی از نجاشی در کتاب شیخ نیست (حیدر حب‌الله، ۲۰۱۷، ج ۳، ص ۴۳۴).

عهدنامه مالک اشتر است تصریح می‌کند (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰، ص ۸۸). این شیوه در رجال نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۸) نیز رعایت شده است.

هرچند شیخ طوسی مصون از اشتباه نبوده اما به تصریح خودش در تدوین حدیث دقت زیادی دارد. ایشان در باره نحوه ضبط احادیث شیخ مفید و سید مرتضی تصریح کرده که تک تک این روایات را یا می‌خوانده و آنان تطبیق می‌کردند و یا آنان قرائت می‌کردند و او گوش می‌کرد و بارها این روش تکرار می‌شد (طوسی، ۱۴۲۰، صص ۲۹۰ و ۴۴۶).

بنابراین با توجه به قراین یادشده اطمینان حاصل می‌شود اگر بین عهدنامه مذکور در نهج البلاغه و عهدنامه‌ای که شیخ طوسی از طریق «اصبغ بن نباته» دریافت کرده بود، منافاتی وجود داشت قطعاً یادآور می‌شد. چنانکه دأب شیخ چنین بوده است. برای نمونه بعد از آنکه در کتاب تهذیب حدیثی از استاد خویش شیخ مفید نقل می‌کند در ذیل حدیث متذکر اختلاف محتوای حدیث گردیده و بر صحیح بودن عبارت خویش تاکید می‌کند^۱ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹۲).

تکلیف مخاطبان

هر چند در اعصار گذشته به جهت فقدان تشکیلات حکومتی بر مبنای فقه امامیه، امکان عمل به این عهدنامه وجود نداشته است، اما با پیروزی انقلاب اسلامی این فرصت مهیا شده است. از این رو یکی دیگر از مسائلی که در مورد این عهدنامه وجود دارد، تکلیف کارگزاران حکومت اسلامی در عمل به این فرمان است. گاه در اوامر موجود در این عهدنامه در مورد رجوع به اعلم «اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک» از جهت ارشادی و مولوی بودن آن (حائری یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۸) و یا در دلالت آن بر وجوب و یا استحباب مناقشه صورت گرفته است (حائری یزدی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۷۶).

هر چند این مناقشات در خصوص دلالت عهدنامه بر وجوب رجوع به اعلم مطرح شده

۱. وَ أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ ذُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: كَفَّنَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ نَوْبِينَ صُحَارِيِّينَ وَ نَوْبٍ يَمْنَهُ عَيْبَرِي أَوْ أَطْفَارٍ. وَ الصَّحِيحُ عِنْدِي مِنْ طَفَّارٍ وَ هُمَا بَلْدَانِ.

است اما ممکن است در خصوص همه فقرات آن نیز مطرح گردد. اما توجه به آخرین جملات این عهدنامه تکلیف مخاطبان را روشن کرده و کارگزار جامعه را به تلاش برای اجرای آن دعوت کرده است از این رو می‌فرماید:

وَالْوَاجِبُ عَلَيْكَ أَنْ تَتَذَكَّرَ مَا مَضَى لِمَنْ تَقَدَّمَكَ - مِنْ حُكُومَةٍ عَادِلَةٍ أَوْ سُنَّةٍ فَاضِلَةٍ أَوْ أَثَرِ عَنِ نَبِيِّنَا ص أَوْ فَرِيضَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ - فَتَقْتَدِيَ بِمَا شَاهَدْتَ مِمَّا عَمَلْنَا بِهِ فِيهَا - وَتَجْتَهِدُ لِنَفْسِكَ فِي اتِّبَاعِ مَا عَاهَدْتَ إِلَيْكَ فِي عَهْدِي هَذَا وَاسْتَوْتَقْتُ بِهِ مِنَ الْحُجَّةِ لِنَفْسِي عَلَيْكَ (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳، ص ۴۴۴): بر تو واجب است به خاطر داشتن آنچه بر - والیان - پیش از تو رفته است، از حکومت عدلی که کرده‌اند، و سنت نیکویی که نهاده‌اند، یا اثری که از پیامبر ما (ص) بجاست یا واجبی که در کتاب خداست. پس اقتدا کنی به آنچه دیدی ما بدان رفتار کردیم، و بکوشی در پیروی آنچه در این عهدنامه بر عهده تو نهادیم و من در آن حجت خود را بر تو استوار داشتم.

بازشناخت موضوع

یکی از مسائل مهم در استدلال به عهدنامه و احکام قضایی امام علی (ع)، توجه به ویژگی‌های این احکام است. هرچند حکم قضایی و حکم حاکم به شکل یک قضیه جزئیه و در موضوعی خاص است و فقیه در استنباط فقهی بدنبال دستیابی به حکم فرعی کلی است. اما در استفاده از سیره و احکام قضایی آن حضرت در استنباط فروع فقهی مانع ذاتی وجود ندارد بلکه آنچه مهم است، باز شناخت موضوع و عوامل دخیل در حکم قضایی است. از این رو با عنایت به ویژگی‌های پرونده‌های قضایی می‌توان به سازگاری احکام قضایی آن حضرت با موازین قضایی پی برد و از لغزش در این مسیر در امان ماند (علیدوست، ۱۳۸۰، ج ۵، صص ۲۷-۳۰).

نتیجه‌گیری

عهدنامه مالک اشتر از نظر سلسله رجال واقع شده در آن، روایت موثقه محسوب می‌گردد و همچون سایر روایات موثقه می‌تواند در عملیات استنباط فقهی مورد استفاده قرار بگیرد. شبهات مطرح شده در مورد مرسله بودن و یا مناقشه در مورد رجال واقع شده در سند آن و

یا شبهه در متن آن، وارد نمی‌باشد. در این نامه، امیر مومنان علی (ع) تدابیر متفاوتی را در قبال جرایم افراد عادی و جرایم یقه سفیدی پیش‌بینی کرده است. از این‌رو در سیاست جنایی اسلام در قبال جرایم یقه سفیدی، تدابیر پیشگیرانه هم‌چنین در جرم‌انگاری و پیش‌بینی مجازات، می‌توان بر اساس این نامه، دو شیوه متفاوت را در باره آن‌ها بکار بست و مانع سوء استفاده خواص و یقه سفیدان از تخفیفات کیفری پیش‌بینی شده نسبت به مجرمان عادی شد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (شریف الرضی، محمد بن حسین؛ تحقیق صبحی صالح؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴ق).
۳. ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین؛ شرح نهج البلاغه؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم؛ چ ۱، قم: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن عقیل همدانی، عبدالله؛ شرح ابن عقیل؛ چ ۱۴، مصر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ۱۳۸۴.
۵. ابن‌غضائری، احمد بن حسین؛ الرجال؛ تحقیق سید محمد رضا حسینی جلالی؛ قم: انتشارات دارالحديث، ۱۴۲۲ق.
۶. امام خمینی، سیدروح‌الله موسوی؛ البیع؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین دزفولی؛ کتاب المکاسب؛ قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۸. انصاری شیرازی، قدرت‌الله و پژوهشگران مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)؛ موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها؛ چ ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۴۲۹ق.
۹. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین؛ دلائل النبوة و معرفه احوال صاحب الشریعة؛ تحقیق عبدالمعطی قلعبی؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۱۰. تبریزی، میرزا جواد و خویی، سید ابو القاسم موسوی؛ صراط النجاة فی اجوبة الاستفتائات؛ تصحیح موسی مفیدالدین عاصی عاملی؛ قم: مکتب نشر الممتخب، ۱۴۱۶ق.
۱۱. تبریزی، جواد بن علی؛ تنقیح مبانی العروة (کتاب الطهارة)؛ چ ۱، قم: دار الصدیقة الشهيدة سلام

- الله عليها، ١٤٢٦ق.
١٢. تبريزي، جواد بن علي؛ إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٤١٦ق.
١٣. جعفرى، محمدتقى؛ حكمت اصول سياسى اسلام؛ تهران: بنياد نهج البلاغه، ١٣٧٣.
١٤. جزائرى، سيد نعمه الله؛ كشف الأسرار فى شرح الاستبصار؛ قم: مؤسسه دار الكتاب، ١٤٠٨ق.
١٥. حائرى، سيد كاظم حسيني؛ القضاء فى الفقه الإسلامى؛ قم: مجمع انديشه اسلامى، ١٤١٥ق.
١٦. حائرى يزدى، مرتضى بن عبد الكريم؛ شرح العروة الوثقى؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤٢٦ق.
١٧. حائرى يزدى، مرتضى بن عبد الكريم؛ مبانى الأحكام (القواعد الفقيهية و الاجتهاد و التقليد)؛ ج١، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٨٨ق.
١٨. حب الله، حيدر؛ منطق النقد السندي بحوث فى قواعد الرجال و الجرح و التعديل؛ ج١، بيروت: مؤسسه الانتشار العربى، ٢٠١٧م.
١٩. حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى؛ مصباح المنهاج (كتاب الطهارة)؛ قم: مؤسسه المنار، ١٤١٧ق.
٢٠. خوانسارى، سيد احمد بن يوسف؛ جامع المدارك فى شرح مختصر النافع؛ قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٤٠٥ق.
٢١. خوئى، سيد ابو القاسم موسى؛ موسوعة الامام الخوئى (التنقيح فى شرح العروة الوثقى)؛ قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى ره، ١٤١٨ق.
٢٢. خوئى، سيد ابو القاسم موسى؛ موسوعة الامام الخوئى (مبانى تكملة المنهاج)؛ قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى ره، ١٤٢٢ق.
٢٣. خوئى، سيد ابوالقاسم موسى؛ معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة؛ ١٤١٣ق.
٢٤. دوانى، على؛ سيد رضى مؤلف نهج البلاغه؛ تهران: بنياد نهج البلاغه، ١٣٥٩.
٢٥. ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان؛ تاريخ الإسلام و وفيات المشاهير و الأعلام؛ تحقيق عمر عبدالسلام تدمرى؛ بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤٠٩.

۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۲۷. زنجانی، سید موسی شبیری؛ کتاب النکاح؛ ج ۱، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ۱۴۱۹ق.
۲۸. سبحانی، تبریزی، جعفر؛ تذکرة الأعیان؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ق.
۲۹. سبحانی، جعفر؛ اصول الحدیث و احکامه؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
۳۰. سید رضی، محمد بن حسین؛ تلخیص البیان فی مجازات القرآن؛ تحقیق محمد عبدالغنی حسن؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
۳۱. صبان، محمد بن علی؛ حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیه ابن مالک و معه شرح الشواهد للعینی؛ تحقیق عبدالحمید، هندای؛ ج ۱، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۳۰ق.
۳۲. صدر، شهید، سید محمد باقر؛ بحوث فی شرح العروة الوثقی؛ تحقیق سید محمود هاشمی شاهرودی؛ ج ۲، قم: مجمع الشهد آیه الله الصدر العلمی، ۱۴۰۸ق.
۳۳. طباطبایی، سید محمد مجاهد؛ القواعد و الفوائد و الاجتهاد و التقليد (مفاتیح الأصول)؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۲۹۶ق.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن؛ الفهرست؛ تحقیق جواد قیومی؛ قم: مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.
۳۵. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن؛ رجال الطوسی «الأبواب»؛ تحقیق جواد قیومی اصفهانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۳۶. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۷. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن؛ الاستبصار فیما اختلف من الأخبار؛ ج ۱، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۳۸. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن؛ الأمالی؛ قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۳۹. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن؛ الرسائل العشر؛ تحقیق و مقدمه محمد واعظزاده خراسانی؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۴۰. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی؛ رجال العلامة (خلاصة الأقوال)؛ ج ۲، نجف:

- منشورات المطبعة الحيدرية، ١٣٨١ق.
٤١. عاملی، ابو جعفر، محمد بن حسن؛ استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار؛ ج ١، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤١٩ق.
٤٢. عاملی، جمال الدين ابی منصور حسن بن زين الدين؛ متقى الجمان فی الأحاديث الصحاح والحسان؛ تصحيح وتعليق على أكبر الغفاري؛ ج ١، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٣٦٢.
٤٣. عليدوست، ابوالقاسم؛ «امام علي (ع) و فقهه»؛ در: دانشنامه امام علي (ع)، زیر نظر علي أكبر رشاد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ١٣٨٠.
٤٤. فاضل لنكراني، محمد فاضل موحدي؛ تفصيل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة (المكاسب المحرمة)؛ قم: مركز فقهی ائمه اطهار (ع)، ١٤٢٧ق.
٤٥. فيض كاشاني، محمد محسن ابن شاه مرتضى؛ الوافي؛ اصفهان: كتابخانه امام امير المؤمنين علي (ع)، ١٤٠٦ق.
٤٦. فيومي، احمد بن محمد؛ المصباح المنير؛ قم: دارالهجرة، ١٤٠٥ق.
٤٧. قمی، سيد حسن طباطبایي؛ كتاب الحج؛ ج ١، قم: مطبعة باقری، ١٤١٥ق.
٤٨. قمی، سيد تقی طباطبایي؛ الغاية القصوى فی التعليق على العروة (الاجتهاد و التقليد)؛ ج ١، قم: انتشارات محلاتي، ١٤٢٤ق.
٤٩. كاشف الغطاء، محمد رضا؛ الشريف الرضي؛ بی جا: الذخائر، ١٤٢٠ق.
٥٠. كاشف الغطاء، علي بن محمد رضا بن هادي نجفی؛ النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ١، نجف: مطبعة الآداب، ١٣٨١ق.
٥١. كشي، ابو عمرو، محمد بن عمر بن عبد العزيز؛ رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)؛ تحقيق حسن مصطفوي؛ مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ١٤٠٩ق.
٥٢. مامقاني، محمد حسن بن الملا عبد الله؛ غاية الآمال فی شرح كتاب المكاسب؛ قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ١٣١٦ق.
٥٣. مامقاني، عبدالله؛ مقياس الهداية فی علم الدرايه؛ تحقيق محمدرضا مامقاني؛ ج ١، قم: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، ١٤١١ق.

۵۴. مؤمن قمی، محمد؛ الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ق.
۵۵. مجلسی اصفهانی، محمد تقی؛ روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه؛ ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
۵۶. مدرس افغانی، محمد علی؛ مکررات المدرس (شرح السيوطی)؛ نجف: مطبعة النعمان، ۱۳۸۹ق.
۵۷. مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۵۸. مفید، محمد بن محمد؛ احکام النساء؛ تحقیق مهدی؛ بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۵۹. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی بن عبدالقادر بن محمد؛ إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع؛ تحقیق محمد عبدالحمید نمیسی؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ «نقش نهج البلاغه در فقه اسلامی»؛ یادنامه علامه شریف رضی (هزاره شریف رضی تهران ۱۴۰۶ق)، تهران: نشر روشنگر، ۱۳۶۶.
۶۱. منتظری نجف آبادی، حسین علی؛ دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامية؛ ج ۲، قم: نشر تفکر، ۱۴۰۹ق.
۶۲. موسوی گرگانی، سید محسن؛ «تأملی در شیوه های شناخت تکلیف»؛ فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت (ع)، ش ۳۱، پاییز ۱۳۸۱.
۶۳. موسوی مجاب، سید درید؛ «بزهکاران یقه سفید»؛ مدرس علوم انسانی، ش ۳۴، ۱۳۸۴.
۶۴. میر خلیلی، سید محمود؛ «بزهکاری یقه سفیدها از منظر امام علی (ع)»؛ حقوق اسلامی، ش ۵۱، ۱۳۹۵.
۶۵. میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ الرواشح السماوية فی شرح الأحادیث الإمامیة؛ ج ۱، قم: دار الخلافه، ۱۳۱۱ق.
۶۶. ناظر الجیش، محمد بن یوسف؛ شرح التسهیل المسمى تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد؛

قاهره: دارالسلام، ۲۰۰۷م.

۶۷. نجاشی، ابو الحسن احمد بن علی؛ رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشيعة)؛ تحقیق سید موسی شبیری زنجانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۶۸. لازرژ، کریستین؛ درآمدی بر سیاست جنایی؛ ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، ویراست چهارم، تهران: بنیاد حقوقی میزان، ۱۳۹۲.
۶۹. نجفی ابرندآبادی، علی حسین؛ «سیاست جنایی»؛ در: علوم جنایی (گزیده مقالات آموزشی برای ارتقاء دانش دست اندرکاران مبارزه با مواد مخدر در ایران)، ج ۲، تهران: انتشارات سلسبیل، ۱۳۸۴.
۷۰. نوری، میرزا حسین محدث؛ خاتمة المستدرک؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۷ق.