



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

کتاب جامع

تقریرات

حضرت آیت اللہ شبیری زنجانی (مدظلہ)



«جلد ۱۸»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی

نویسنده:

آیت الله العظمی موسی شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

موسسه پژوهشی رای پرداز

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۶	نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۱۸
۲۶	مشخصات کتاب
۲۶	اشاره
۵۷۱۷	۱۳۸۳/۱/۱۵ شنبه درس شماره (۶۳۱) کتاب النکاح/سال ششم
۵۷۱۷	اشاره
۵۷۱۷	خلاصه درس این جلسه:
۵۷۱۷	الف - شرطیت کفایت برای صحت نکاح
۵۷۱۸	ب - نقل اقوال در نکاح زوج مؤمن با زوجه غیر مؤمنه
۵۷۱۹	ج - نقل اقوال در نکاح زوج غیر مؤمن با زوجه مؤمنه
۵۷۱۹	اشاره
۵۷۱۹	۱ - ادعای اجماع بر بطلان
۵۷۲۰	۲ - مناقشه صاحب جواهر در این ادعای اجماع
۵۷۲۰	۳ - پاسخ استاد به مناقشه صاحب جواهر
۵۷۲۲	۱۳۸۳/۱/۱۶ یکشنبه درس شماره (۶۳۲) کتاب النکاح/سال ششم
۵۷۲۲	اشاره
۵۷۲۲	خلاصه درس این جلسه:
۵۷۲۲	الف) تحقیق درباره معنای ایمان در کلمات قدماء:
۵۷۲۲	اشاره
۵۷۲۳	۱ - متن کلمات چند تن از قدماء:
۵۷۲۳	۲ - فرمایش صاحب جواهر:
۵۷۲۴	۳ - توضیح استاد مد ظله:
۵۷۲۶	۴ - نقد استاد مد ظله
۵۷۲۷	ب) بررسی معنای ایمان در روایات:

- ۱ - کلام صاحب جواهر: ۵۷۲۷
- ۲) استدلال صاحب حدائق به روایت علی بن مهزیار: ۵۷۲۸
- ۳) نظر اجمالی استاد مد ظلّه: ۵۷۲۹
- ۱۳۸۳/۱/۱۷ دوشنبه درس شماره (۶۳۳) کتاب النکاح/سال ششم - ۵۷۳۰
- اشاره ۵۷۳۰
- خلاصه درس این جلسه: ۵۷۳۰
- بحث در استدلال هایی بود که برای اعتبار ایمان به معنای اثنا عشری بودن در حصول کفایت اقامه شده است. ۵۷۳۰
- ۱ - استدلال به روایت علی بن مهزیار: ۵۷۳۰
- ۲ - اشکال شهید ثانی رحمه الله به استدلال روایت: ۵۷۳۰
- ۳ - پاسخ صاحب حدائق رحمه الله به اشکال شهید ثانی: ۵۷۳۱
- ۴ - ردّ صاحب جواهر بر صاحب حدائق: ۵۷۳۱
- ۵ - نظر استاد مد ظلّه پیرامون استدلال به روایت: ۵۷۳۲
- ۶ - اشکال دیگری از صاحب جواهر رحمه الله بر استدلال به روایت: ۵۷۳۳
- ۷ - پاسخ استاد مد ظلّه به این اشکال: ۵۷۳۳
- ۸ - اشکال دیگری از صاحب جواهر بر استدلال به روایت: ۵۷۳۴
- ۹ - پاسخ استاد مد ظلّه به این اشکال: ۵۷۳۵
- ۱۳۸۳/۱/۱۸ سه شنبه درس شماره (۶۳۴) کتاب النکاح/سال ششم - ۵۷۳۷
- اشاره ۵۷۳۷
- خلاصه درس این جلسه ۵۷۳۷
- ۱) اشکال سندی و دلالی صاحب مسالک بر استدلال به روایت «المؤمنون بعضهم اکفاء بعض» ۵۷۳۷
- ۲) نقد و بررسی اشکالات صاحب مسالک به روایت فوق توسط استاد (مد ظلّه) ۵۷۳۸
- ۳) اشکال دلالی صاحب مسالک به استدلال به روایت «ترضون خلقه و دینه» ۵۷۳۹
- اشاره ۵۷۳۹
- کلام استاد مد ظلّه ۵۷۴۰
- ۴) اشکالات صاحب مسالک بر استدلال به روایت اُبی بصیر ۵۷۴۱
- ۵) نقد و بررسی استاد مد ظلّه نسبت به جواب صاحب حدائق از اشکالات صاحب مسالک. ۵۷۴۱

- ۵۷۴۳ ----- (۶) اشکال سندی صاحب مسالک بر استدلال به روایت فضیل بن یسار
- ۵۷۴۴ ----- (۷) جواب صاحب ریاض و رد آن توسط استاد مد ظلّه همراه با اشکال استاد به استدلال به حدیث
- ۵۷۴۵ ----- ۱۳۸۳/۱/۱۹ چهارشنبه درس شماره (۶۳۵) کتاب النکاح/سال ششم
- ۵۷۴۵ ----- اشاره
- ۵۷۴۵ ----- خلاصه درس این جلسه:
- ۵۷۴۵ ----- تکمیل نقد و بررسی اشکال صاحب مسالک به روایت «ترضون خلقه و دینه»
- ۵۷۴۵ ----- اشاره
- ۵۷۴۶ ----- نقد صاحب جواهر به جواب صاحب حدائق از اشکال صاحب مسالک در استدلال به روایت
- ۵۷۴۶ ----- اشاره
- ۵۷۴۷ ----- مناقشه در کلام صاحب جواهر و جواب آن
- ۵۷۴۸ ----- نظر صاحب ریاض رحمه الله:
- ۵۷۴۹ ----- نظر استاد مد ظلّه
- ۵۷۵۰ ----- روایت پنجم و اشکال سندی صاحب مسالک به آن
- ۵۷۵۰ ----- اشاره
- ۵۷۵۱ ----- نظر صاحب حدائق و صاحب ریاض و استاد مد ظلّه درباره سند روایت
- ۵۷۵۲ ----- روایت ششم و اشکال دلالتی صاحب مسالک بر آن
- ۵۷۵۲ ----- اشاره
- ۵۷۵۳ ----- جواب صاحب حدائق از اشکال دلالتی صاحب مسالک.
- ۵۷۵۵ ----- ۱۳۸۳/۲/۵ شنبه درس شماره (۶۳۶) کتاب النکاح/سال ششم
- ۵۷۵۵ ----- اشاره
- ۵۷۵۵ ----- خلاصه درس این جلسه:
- ۵۷۵۵ ----- بررسی اقوال در مسئله
- ۵۷۵۵ ----- اشتراط کفایت در ایمان در نکاح با مخالفین و عدم آن
- ۵۷۵۷ ----- مناقشه در استدلال به روایات من ترضون خلقه و دینه (تلخیص مطالب گذشته و تکمیل)
- ۵۷۵۹ ----- استدلال صاحب حدائق به سایر روایات
- ۵۷۵۹ ----- اشاره

- مناقشه در کلام صاحب حدائق قدس سره ۵۷۶۰
- تتمه فرمایش صاحب حدائق ۵۷۶۰
- ۱۳۸۳/۲/۶ یکشنبه درس شماره (۶۳۷) کتاب النکاح/سال ششم ۵۷۶۲
- اشاره ۵۷۶۲
- خلاصه درس گذشته و این جلسه: ۵۷۶۲
- الف) بیان برخی از ادله حرمت ازدواج با زوج مخالف: ۵۷۶۲
- ۱ - بدهت حرمت ازدواج با ناصبی، و ناصبی بودن مخالفین شیعه: ۵۷۶۲
- ۲ - ناصبی و کافر بودن کسی که جبت و طاغوت را بر حضرت امیر علیه السلام مقدم می دارد و نسبت به ائمه علیهم السلام معرفت ندارد: ۵۷۶۳
- ب) بیان ادله ای که معارض ادله حرمت شمرده شده و پاسخ آنها: ۵۷۶۴
- ۱ - روایت فضیل بن یسار ۵۷۶۴
- ۲ - اشکال صاحب حدائق به استدلال مذکور: ۵۷۶۵
- ۳ - استدلال مسالک به صحیحه عبد الله بن سنان: ۵۷۶۵
- ۴ - پاسخ صاحب حدائق به فرمایش شهید ثانی: ۵۷۶۵
- ج) بیان برخی دیگر از ادله قائلین به حرمت و اشکال صاحب مسالک به آنها و رد آن توسط صاحب حدائق: ۵۷۶۶
- ۱ - روایت زراره و نهی از دختر دادن به شکاک: ۵۷۶۶
- ۲ - اشکال صاحب مسالک به استدلال مذکور: ۵۷۶۷
- ۳ - پاسخ صاحب حدائق به مسالک: ۵۷۶۷
- ۴ - روایت عبد الله بن سنان و نهی از دختر دادن به مستضعف: ۵۷۶۸
- ۵ - اشکال شهید ثانی به استدلال مذکور: ۵۷۶۸
- ۶ - پاسخ صاحب حدائق: ۵۷۶۸
- د) رأی استاد مد ظله درباره مسئله مورد بحث: ۵۷۶۹
- ۱۳۸۳/۲/۷ دوشنبه درس شماره (۶۳۸) کتاب النکاح/سال ششم ۵۷۷۰
- اشاره ۵۷۷۰
- خلاصه درس این جلسه: ۵۷۷۰
- مناقشه در استناد به روایات برای ناصبی بودن اهل خلاف ۵۷۷۰
- اشاره ۵۷۷۰

- فرمایش صاحب جواهر ره و مناقشه در آن ----- ۵۷۷۳
- ادامه مناقشه در استناد به روایات، برای اثبات ناصبی بودن اهل خلاف و مناقشه در کلام صاحب جواهر؛ ----- ۵۷۷۴
- اشاره ----- ۵۷۷۴
- اطلاقات و مراتب اسلام و ایمان و کفر ----- ۵۷۷۵
- ادامه مناقشه در استناد به روایات برای اثبات نصب و کفر اهل خلاف ----- ۵۷۷۶
- یکی دیگر از روایاتی که صاحب حدائق به آن تمسک کرده است روایتی است که دلالت بر کفر اهل خلاف کرده است. ----- ۵۷۷۶
- الف) بحث دلالتی روایت ----- ۵۷۷۶
- ب) بحث سندی روایت: ----- ۵۷۷۷
- روایات دالّ بر اسلام مخالفین ----- ۵۷۷۸
- ۱۳۸۳/۲/۸ سه شنبه درس شماره (۶۳۹) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۷۷۹
- اشاره ----- ۵۷۷۹
- خلاصه درس این جلسه: ----- ۵۷۷۹
- بحث در اعتبار ایمان در زوجین می باشد. ----- ۵۷۷۹
- اشاره ----- ۵۷۷۹
- روایات «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض» ----- ۵۷۷۹
- اشاره ----- ۵۷۷۹
- کلام صاحب جواهر نسبت به این روایات ----- ۵۷۷۹
- بررسی کلام صاحب جواهر ----- ۵۷۷۹
- بررسی روایات «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض» ----- ۵۷۸۰
- بررسی روایات دال بر عدم جواز تزویج ناصبی ----- ۵۷۸۱
- بررسی روایات تقدیم جبت و طاغوت بر امیر المؤمنین ع ----- ۵۷۸۱
- بررسی روایات مثبت کفر اهل تسنن ----- ۵۷۸۲
- بررسی روایات ناهی از تزویج شکاک ----- ۵۷۸۲
- بررسی روایات معارض ----- ۵۷۸۳
- الف) یکی از روایات معارض صحیحه عبد الله بن سنان می باشد ----- ۵۷۸۳
- نقد استاد مد ظله بر استدلال مذکور ----- ۵۷۸۴

- ب) روایت حُمران بن اعین ۵۷۸۵
- توضیحی درباره متن روایت ۵۷۸۶
- ۱۳۸۳/۲/۱۲ شنبه درس شماره (۶۴۰) کتاب النکاح/سال ششم ۵۷۸۸
- اشاره ۵۷۸۸
- خلاصه درس این جلسه: ۵۷۸۸
- روایات دالّ بر صحت نکاح با مخالفین غیر از نواصب ۵۷۸۸
- ۱ - صحیحہ حمران بن أعین و تفسیر صاحب حدائق برای روایت ۵۷۸۸
- اشاره ۵۷۸۸
- نقد و بررسی کلام صاحب حدائق؛ ۵۷۹۰
- ۲ - موثقه سماعه ۵۷۹۳
- ۳ - روایت فضیل بن یسار ۵۷۹۴
- ۴ - روایت سفیان بن السمط ۵۷۹۴
- ۵ - روایت حمران ۵۷۹۵
- ۶ - صحیحہ عمر بن أبان ۵۷۹۵
- ۱۳۸۳/۲/۱۳ یکشنبه درس شماره (۶۴۱) کتاب النکاح/سال ششم ۵۷۹۷
- اشاره ۵۷۹۷
- خلاصه درس این جلسه: ۵۷۹۷
- بحث در روایاتی که برای صحت نکاح مؤمنه با مخالف استدلال شده ۵۷۹۷
- الف: صحیحہ محمد بن مسلم: ۵۷۹۷
- ب: معتبره علی بن رئاب: ۵۷۹۷
- ج: روایت علاء بن رزین: ۵۷۹۹
- د: روایت محمد بن قیس: ۵۷۹۹
- در جمع بندی نهایی این بحث به ۵ نکته اشاره می کنیم: ۵۸۰۰
- نکته اول: ۵۸۰۰
- نکته دوم: ۵۸۰۰
- نکته سوم: ۵۸۰۱

- نکته چهارم: ۵۸۰۲
- نکته پنجم: ۵۸۰۲
- نکته ششم: ۵۸۰۳
- ۱۳۸۳/۲/۱۴ دوشنبه درس شماره (۶۴۲) کتاب النکاح/سال ششم ۵۸۰۵
- اشاره ۵۸۰۵
- خلاصه درس این جلسه: ۵۸۰۵
- بیان یکی از دو قول مشهور بودن حکم به جواز نکاح با مخالفین ۵۸۰۵
- طریقه جمع بین اخبار ثواب یا عدم ثواب در اعمال مخالفین ۵۸۰۶
- مسئله شرط بودن تمکن از پرداخت نفقه در صحت نکاح ۵۸۰۷
- اشاره ۵۸۰۷
- اقوال موجود در مسئله ۵۸۰۷
- کلمات فقهاء در مسئله ۵۸۰۷
- کلام شیخ مفید در مقنعه ۵۸۰۷
- کلمات شیخ طوسی در مسئله ۵۸۰۸
- ۱۳۸۳/۲/۱۵ سه شنبه درس شماره (۶۴۳) کتاب النکاح/سال ششم ۵۸۱۱
- اشاره ۵۸۱۱
- خلاصه درس این جلسه: ۵۸۱۱
- ادامه بحث اشتراط تمکن از نفقه ۵۸۱۱
- بررسی نظریه ابن زهره در غنیه ۵۸۱۱
- تمسک به برخی ادله برای اشتراط تمکن از نفقه در کفایت ۵۸۱۲
- اشاره ۵۸۱۲
- مناقشه در ادله اشتراط تمکن از نفقه ۵۸۱۴
- ۱۳۸۳/۲/۱۶ چهارشنبه درس شماره (۶۴۴) کتاب النکاح/سال ششم ۵۸۱۹
- اشاره ۵۸۱۹
- خلاصه درس این جلسه: ۵۸۱۹
- الف) ادله قائلین به شرطیت تمکن از نفقه در صحت نکاح ۵۸۱۹

- ۱ - دلیل «لا حرج» و نقد آن توسط استاد مد ظله ۵۸۱۹
- ۲ - دلیل «لا ضرر» و نقد استاد مد ظله ۵۸۲۰
- (ب) ادله قائلین به عدم شرطیت «تمکن از نفقه» در صحت نکاح ۵۸۲۲
- ۱ - اطلاقات ادله جواز نکاح و عدم ثبوت مقید برای آنها ۵۸۲۲
- ۲ - تمسک به آیه شریفه «وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۵۸۲۲
- اشاره ۵۸۲۲
- اشکال اول بر استدلال به آیه شریفه: ۵۸۲۲
- اشکال دوم بر استدلال به آیه شریفه: ۵۸۲۳
- نقد بیان اول توسط استاد مد ظله: ۵۸۲۴
- نقد بیان دوم توسط استاد مد ظله: ۵۸۲۵
- نقد بیان سوم توسط استاد مد ظله: ۵۸۲۵
- اشکالی اساسی از طرف استاد مد ظله بر استدلال به آیه (آیه اخص از مدعا است) ۵۸۲۶
- پاسخ استاد مد ظله از استدلال به روایت «جویر» ۵۸۲۷
- ۱۳۸۳/۲/۱۹ شنبه درس شماره (۶۴۵) کتاب النکاح/سال ششم ۵۸۲۸
- اشاره ۵۸۲۸
- خلاصه درس این جلسه: ۵۸۲۸
- ۱ - اقوال در مسئله عجز طاری ۵۸۲۸
- ۲ - ادله قول اول (قول به لزوم عقد) ۵۸۲۹
- ۳ - اقوالی در ارتباط مسئله لزوم عقد در عجز طاری از نفقه با مسئله لزوم عقد در عجز ابتدائی از نفقه ۵۸۳۰
- اشاره ۵۸۳۰
- الف - تصویر فخر المحققین از محل نزاع ۵۸۳۰
- ب - ایراد محقق کرکی بر فخر المحققین رحمه الله ۵۸۳۰
- ج - دیدگاه فاضل اصفهانی (کاشف اللثام) و صاحب جواهر رحمه الله ۵۸۳۱
- ۴ - مختار استاد دام ظله ۵۸۳۱
- الف - توجیه بیان فخر المحققین: ۵۸۳۱
- ب - توجیه بیان دیگران و جمع بندی نظرات مطروحه ۵۸۳۲

- ۵ - نقد و بررسی ادله لزوم عقد در فرض عجز طاری از نفقه ۵۸۳۲
- ۶ - ادله مخالفین لزوم عقد در عجز طاری و نقد و بررسی آن ۵۸۳۳
- اشاره ۵۸۳۳
- وجه اول: لا ضرر و لا حرج ۵۸۳۳
- وجه دوم: استدلال به آیه «فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» ۵۸۳۴
- وجه سوم: روایات ۵۸۳۵
- اشاره ۵۸۳۵
- روایت اول: ابو علی الاشعری ۵۸۳۵
- روایت دوم: روایت تفسیر قمی: ۵۸۳۶
- سند روایت: ۵۸۳۶
- روایت سوم: روایت ربیع بن عبد الله و الفضیل بن یسار ۵۸۳۷
- روایت چهارم: روایت ابی بصیر ۵۸۳۷
- ۱۳۸۳/۲/۲۰ یکشنبه درس شماره (۶۴۶) کتاب النکاح/سال ششم ۵۸۳۸
- اشاره ۵۸۳۸
- خلاصه درس این جلسه: ۵۸۳۸
- توضیح اولویت قول به عدم خیار در عجز طاری بنا بر قول به آن در عجز ابتدایی ۵۸۳۸
- اشاره ۵۸۳۸
- اشاره به اقوال در مسئله و آغاز بحث از ادله ۵۸۳۹
- نگاهی به اجماع در مسئله ۵۸۳۹
- بررسی ادله قول ابن جنید ۵۸۳۹
- دلیل اول: آیه شریفه «فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» است. ۵۸۳۹
- دلیل دوم: استدلال به ادله لا حرج و لا ضرر است. ۵۸۴۰
- دلیل سوم: روایات است ۵۸۴۱
- دلیل قول به جواز فسخ توسط حاکم ۵۸۴۱
- طریقه جمع بین روایت تفریق و روایت جعفریات ۵۸۴۲
- اشاره ۵۸۴۲

- اشکال جمع مذکور و بررسی آن ۵۸۴۲
- نتیجه گیری استاد (مد ظله) و نظر ایشان در مسئله ۵۸۴۳
- ۱۳۸۳/۲/۲۱ دوشنبه درس شماره (۶۴۷) کتاب النکاح/سال ششم ۵۸۴۴
- اشاره ۵۸۴۴
- خلاصه درس این جلسه: ۵۸۴۴
- بیان عدم اعتبار کفایت در حسب و نسب و شغل ۵۸۴۴
- کلام محقق در شرایع: ۵۸۴۴
- مقصود از مولی در کلمات اهل رجال ۵۸۴۴
- بررسی شرح عبارت شرایع توسط جواهر ۵۸۴۵
- اشاره ۵۸۴۵
- بررسی مثالهای صاحب جواهر ۵۸۴۶
- مخالفت ابن جنید با ازدواج هاشمیه با غیر هاشمی ۵۸۴۸
- ۱۳۸۳/۲/۲۲ سه شنبه درس شماره (۶۴۸) کتاب النکاح/سال ششم ۵۸۵۰
- اشاره ۵۸۵۰
- خلاصه درس این جلسه: ۵۸۵۰
- ۱ - جواز ازدواج بنی هاشم با غیر بنی هاشم و مخالفت ابن جنید در مسئله ۵۸۵۰
- اشاره ۵۸۵۰
- وجوه استدلال بر رأی ابن جنید ۵۸۵۰
- الف - دلیل ابن جنید بر منع حرمت صدقه بر بنی هاشم ۵۸۵۰
- ب - روایتی در کافی نقل شده که ممکن است تخیل شود آن روایت دلیل بر مطلوب ابن جنید است. ۵۸۵۱
- ج - مرسله فقیه: ۵۸۵۳
- ۲ - عدم اعتبار غیر از اسلام و تمکن از نفقه در کفایت شرعی ۵۸۵۳
- ۳ - «لو خطب المؤمن القادر علی النفقه وجب اجابته» ۵۸۵۵
- ۴ - احتمالات در معنای روایت ۵۸۵۶
- ۱۳۸۳/۲/۲۳ چهارشنبه درس شماره (۶۴۹) کتاب النکاح/سال ششم ۵۸۵۸
- اشاره ۵۸۵۸

- خلاصه درس این جلسه: ۵۸۵۸
- الف) جواز یا عدم جواز ردّ خاطب قادر بر نفقه ۵۸۵۸
- ۱ - متن شرایع: ۵۸۵۸
- ۲ - کلام صاحب جواهر پیرامون گفتار محقق رحمه الله ۵۸۵۸
- اشاره ۵۸۵۸
- نظر استاد مد ظله ۵۸۶۲
- ب) اگر زوج خود را به قبیله ای منتسب نماید ولی بعداً معلوم می شود که از آنها نیست. ۵۸۶۲
- متن شرایع: ۵۸۶۲
- ۱ - دلیل قائلین به فسخ: تمسک به مضمرة حلبی ۵۸۶۲
- ۲ - کلام صاحب کشف اللثام در رابطه با سند روایت ۵۸۶۲
- ۳ - نقد گفتار کشف اللثام توسط استاد مد ظله ۵۸۶۳
- ۱۳۸۳/۲/۲۶ شنبه درس شماره (۶۵۰) کتاب النکاح/سال ششم ۵۸۶۴
- اشاره ۵۸۶۴
- خلاصه درس این جلسه: ۵۸۶۴
- ادامه بحث مردی که به هنگام ازدواج، خود را از افراد قبیله ای خاص معرفی کرده، ولی بعد از ازدواج خلاف گفته او ثابت شده است. ۵۸۶۴
- اشاره ۵۸۶۴
- بررسی روایت حلبی ۵۸۶۵
- اشاره ۵۸۶۵
- بررسی صحت روایت حلبی ۵۸۶۷
- توضیحی راجع به اصطلاح موقوفه و مضمرة ۵۸۶۸
- توضیحی راجع به کتاب حلبی ۵۸۶۹
- کلام صاحب معالم رحمه الله ۵۸۶۹
- جواب کاشف اللثام به صاحب مدارک ۵۸۷۰
- نقد استاد مد ظله به کلام کاشف اللثام ۵۸۷۰
- نظر نهایی استاد مد ظله نسبت به سند حدیث ۵۸۷۰
- بررسی متن روایت ۵۸۷۰

- ۵۸۷۳ - شماره ۱۳۸۳/۲/۲۷ یکشنبه درس شماره (۶۵۱) کتاب النکاح/سال ششم -
- ۵۸۷۳ - اشاره
- ۵۸۷۳ - خلاصه درس این جلسه:
- ۵۸۷۳ - ادامه مسئله عقد نکاح کسی که ادعای دروغین انتساب به قبیله ای را نموده باشد
- ۵۸۷۳ - بررسی روایت مقنع و نوادر الحکمه و دلالتش بر فساد عقد در مسئله
- ۵۸۷۵ - بررسی ادله ریاض برای قول به انتفاء خیار فسخ
- ۵۸۷۵ - اشاره
- ۵۸۷۵ - جواب صاحب ریاض از استدلال به روایت حلبی در تهذیب
- ۵۸۷۶ - کلمات شیخ در خلاف و تعجب از غفلت فقهاء از آن
- ۵۸۷۷ - بررسی قول مشهور در مسئله
- ۵۸۷۸ - اشاره به صاحبان برخی از اقوال در مسئله
- ۵۸۷۹ - اشکال بر استدلال ریاض به اولویت
- ۵۸۸۰ - شماره ۱۳۸۳/۲/۲۸ دوشنبه درس شماره (۶۵۲) کتاب النکاح/سال ششم -
- ۵۸۸۰ - اشاره
- ۵۸۸۰ - خلاصه درس این جلسه:
- ۵۸۸۰ - ادامه بررسی ادله صاحب ریاض بر لزوم عقد با عدم شرط
- ۵۸۸۰ - اشاره
- ۵۸۸۳ - بررسی دلالت روایت بر بطلان یا خیار
- ۵۸۸۵ - بیان وجود اختلاف در دو صورت اشتراط و عدم اشتراط
- ۵۸۸۸ - شماره ۱۳۸۳/۲/۲۹ سه شنبه درس شماره (۶۵۳) کتاب النکاح/سال ششم -
- ۵۸۸۸ - اشاره
- ۵۸۸۸ - خلاصه درس این جلسه:
- ۵۸۸۸ - ۱ - تدلیس در ادعای نسب یا شغل
- ۵۸۸۹ - ۲ - استدلال به روایت برای اثبات حق فسخ در تدلیس در ادعای شغل
- ۵۸۹۰ - ۳ - مناقشه در استدلال به روایت
- ۵۸۹۰ - ۴ - مناقشه در استدلال ابن جنید.

- ۵ - سیر تاریخی و اقوال در مسئله «اذا تزوج بامرأه ثم بان أنها كانت زنت» و بررسی صحت نسبت اقوال. ----- ۵۸۹۱
- ۶ - أقوال در مسئله «اذا ظهر أنها حدت من الزنا» ----- ۵۸۹۲
- ۱۳۸۳/۲/۳۰ چهارشنبه درس شماره (۶۵۴) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۸۹۵
- اشاره ----- ۵۸۹۵
- خلاصه درس این جلسه: ----- ۵۸۹۵
- بحث در روایات دال بر جواز رجوع زوج به مدلس برای اخذ مهر ----- ۵۸۹۵
- بحث در بارة روایت قاسم بن محمد الجوهری ----- ۵۸۹۵
- اشاره ----- ۵۸۹۵
- الف) بررسی سند روایت دالّه بر رجوع زوج به مدلس برای اخذ مهر ----- ۵۸۹۵
- ب) بحث رجالی پیرامون «قاسم بن محمد» ----- ۵۸۹۷
- ج) اثبات وثاقت «قاسم بن محمد الجوهری» ----- ۵۸۹۹
- ۱) روایت ابن ابی عمیر و صفوان، از او. ----- ۵۸۹۹
- ۲) نقد استدلال فوق توسط استاد مد ظله ----- ۵۸۹۹
- ۳) بیان استاد مد ظله بر اثبات وثاقت «جوهری» ----- ۵۹۰۱
- ۱۳۸۳/۳/۲ شنبه درس شماره (۶۵۵) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۹۰۲
- اشاره ----- ۵۹۰۲
- خلاصه درس این جلسه: ----- ۵۹۰۲
- بررسی حکم انکشاف زناى زوجه قبل از عقد ----- ۵۹۰۲
- کلام محقق در شرایع: ----- ۵۹۰۲
- طرح مسئله توسط استاد (مد ظله) ----- ۵۹۰۲
- ذکر روایات مخالف با فتوای مشهور بین اصحاب ----- ۵۹۰۳
- کلام مجلسی اول در روضه و اشکال آن ----- ۵۹۰۴
- کلام کاشف اللثام در مقصود از «و ان شاء ترکها» ----- ۵۹۰۴
- بیان صاحب جواهر در مراد از «و ان شاء ترکها» ----- ۵۹۰۴
- اشاره ----- ۵۹۰۴
- اشکال های کلام صاحب جواهر ----- ۵۹۰۶

۵۹۰۹ ۱۳۸۳/۳/۳ یکشنبه درس شماره (۶۵۶) کتاب النکاح/سال ششم
۵۹۰۹ اشاره
۵۹۰۹ خلاصه درس این جلسه:
۵۹۰۹ استدلال به روایات بر جواز فسخ
۵۹۱۰ روایات دال بر عدم جواز فسخ
۵۹۱۲ بررسی اقوال در مسئله
۵۹۱۴ ۱۳۸۳/۳/۴ دوشنبه درس شماره (۶۵۷) کتاب النکاح/سال ششم
۵۹۱۴ اشاره
۵۹۱۴ خلاصه درس این جلسه:
۵۹۱۴ بررسی حکم خطبه کردن معتده
۵۹۱۴ اشاره
۵۹۱۴ بحث از فرع اول
۵۹۱۵ بحث از فرع دوم
۵۹۱۶ بیان ضعف تردید شیخ طوسی
۵۹۱۷ مناقشه صاحب جواهر در مسئله
۵۹۱۷ کلام صاحب حدائق در مسئله
۵۹۲۰ ۱۳۸۳/۳/۵ سه شنبه درس شماره (۶۵۸) کتاب النکاح/سال ششم
۵۹۲۰ اشاره
۵۹۲۰ خلاصه درس این جلسه:
۵۹۲۰ ۱ - اقوال در مسئله خطبه و خواستگاری از زن معتده رجعیه
۵۹۲۱ ۲ - ادله تحریم خواستگاری از ذات بعل و معتده رجعیه
۵۹۲۱ دلیل اول: ادعای اجماع:
۵۹۲۱ دلیل دوم: استظهار مذاق شارع و مقدار دلالت آن
۵۹۲۳ دلیل سوم: آیه شریفه
۵۹۲۴ ۳ - بررسی روایات وارده در ذیل آیه شریفه
۵۹۲۴ اشاره

- ۵۹۲۷ ----- دو احتمال در معنای آیه لا تَغْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ -----
- ۵۹۲۹ ----- ۱۳۸۳/۳/۶ چهارشنبه درس شماره (۶۵۹) کتاب النکاح/سال ششم -----
- ۵۹۲۹ ----- اشاره -----
- ۵۹۲۹ ----- خلاصه درس این جلسه: -----
- ۵۹۲۹ ----- الف) تعریض به خطبه و تصریح به آن -----
- ۵۹۲۹ ----- ۱ - اشاره به مختار صاحب جواهر رحمه الله و علامه حلی -----
- ۵۹۳۰ ----- ۲ - ذکر روایات متعدد بر اثبات معنای «تعریض» و اینکه مرادف با تلویح است. -----
- ۵۹۳۰ ----- اشاره -----
- ۵۹۳۱ ----- روایت اول: -----
- ۵۹۳۳ ----- روایت دوم: -----
- ۵۹۳۳ ----- روایت سوم: -----
- ۵۹۳۴ ----- روایت چهارم: -----
- ۵۹۳۴ ----- روایت پنجم: -----
- ۵۹۳۵ ----- روایت ششم: -----
- ۵۹۳۵ ----- روایت هفتم: -----
- ۵۹۳۶ ----- ۳ - جمع بندی نهایی از مضمون روایات -----
- ۵۹۳۸ ----- ۱۳۸۳/۳/۹ شنبه درس شماره (۶۶۰) کتاب النکاح/سال ششم -----
- ۵۹۳۸ ----- اشاره -----
- ۵۹۳۸ ----- خلاصه درس این جلسه: -----
- ۵۹۳۸ ----- اگر مردی از زنی خواستگاری کرد و زن یا ولی او جواب مثبت داد، آیا مرد دیگری می تواند در این زمان از آن زن خواستگاری کند؟ -----
- ۵۹۳۸ ----- ۱ - متن شرایع: -----
- ۵۹۳۸ ----- ۲ - آراء فقهاء در مسئله: -----
- ۵۹۳۹ ----- ۳ - ادله قول به تحریم -----
- ۵۹۴۰ ----- ۴ - پاسخ های کاشف اللثام به ادله فوق -----
- ۵۹۴۱ ----- ۵ - بررسی دلیل چهارم توسط استاد مد ظله: -----
- ۵۹۴۳ ----- ۶ - یادآوری دو نکته: -----

- ۱۳۸۳/۳/۱۰ یکشنبه درس شماره (۶۶۱) کتاب النکاح/سال ششم - ۵۹۴۴
- ۵۹۴۴ - اشاره
- ۵۹۴۴ - خلاصه درس این جلسه:
- ۵۹۴۴ - ۱ - آیا زن سه طلاقه می تواند با محلل شرط طلاق یا ارتفاع نکاح بعد از تحلیل کند؟
- ۵۹۴۶ - ۲ - توضیح عبارت شرایع و بیان اقسام سه گانه برای شرط
- ۵۹۴۷ - ۳ - بررسی حکم صور مسئله
- ۵۹۴۷ - اشاره
- ۵۹۴۸ - الف - حکم صورت اول و تفصیل بین وحدت مطلوب و تعدد مطلوب
- ۵۹۴۹ - ب - حکم صورت دوم (شرط طلاق)
- ۵۹۵۰ - ج - بررسی اقوال در صورت دوم (صورت شرط طلاق)
- ۵۹۵۰ - د - حکم مهر در صورت شرط طلاق و اختیار قول به بطلان شرط و صحت عقد
- ۵۹۵۱ - ه - حکم صورت سوم (شرط بنائی مضمّر و غیر مصرّح)
- ۵۹۵۲ - و - حکم صورت چهارم (داعی بر طلاق)
- ۵۹۵۲ - ۴ - حکم تحلیل در صور مختلفه:
- ۱۳۸۳/۳/۱۱ دوشنبه درس شماره (۶۶۲) کتاب النکاح/سال ششم - ۵۹۵۳
- ۵۹۵۳ - اشاره
- ۵۹۵۳ - خلاصه درس این جلسه:
- ۵۹۵۳ - ۱ - بررسی اقوال در مسئله ازدواج انسان با قابله خود
- ۵۹۵۵ - ۲ - بررسی روایات مسئله
- ۱۳۸۳/۳/۱۲ سه شنبه درس شماره (۶۶۳) کتاب النکاح/سال ششم - ۵۹۶۰
- ۵۹۶۰ - اشاره
- ۵۹۶۰ - خلاصه درس این جلسه:
- ۵۹۶۱ - ۱ - تکمله ای بر مسئله شرط طلاق با محلل و شرط ارتفاع نکاح بعد از تحلیل
- ۵۹۶۱ - الف - استدراک از مسئله شرط طلاق با محلل استدراک اول
- ۵۹۶۱ - ب - استدلال شیخ طوسی قدس سره به روایت لعن محلل بر بطلان شرط ارتفاع نکاح و مناقشه آن استدراک دوم
- ۵۹۶۱ - اشاره

- ۵۹۶۲ - مناقشه در این استدلال:
- ۵۹۶۳ - ۲ - ادامه بحث حکم ازدواج شخص با قابله یا دختر قابله خود
- ۵۹۶۳ - الف - تلخیصی از مفاد روایات
- ۵۹۶۳ - ب - وجوه جمع بین روایات
- ۵۹۶۳ - جمع اول: نهی در این روایات محمول بر کراهت است
- ۵۹۶۳ - مناقشه وجه اول:
- ۵۹۶۴ - جمع دوم:
- ۵۹۶۴ - مناقشه این وجه جمع:
- ۵۹۶۴ - جمع سوم:
- ۵۹۶۵ - جمع چهارم و مناقشه وجه سوم:
- ۵۹۶۷ - ۳ - عقد انقطاعی و مشروعیت آن
- ۵۹۶۹ - ۱۳/۳/۱۳۸۳ چهارشنبه درس شماره (۶۶۴) کتاب النکاح/سال ششم
- ۵۹۶۹ - اشاره
- ۵۹۶۹ - خلاصه درس این جلسه:
- ۵۹۶۹ - تتمه بحث از کراهت ازدواج با قابله خود
- ۵۹۶۹ - اشاره
- ۵۹۷۱ - تکمیل بحث در نحوه جمع بین روایات مسئله
- ۵۹۷۳ - بحث سندی پیرامون روایات گذشته
- ۵۹۷۵ - اعتبار ایجاب و قبول در نکاح موقت
- ۵۹۷۷ - ۱۶/۳/۱۳۸۳ شنبه درس شماره (۶۶۵) کتاب النکاح/سال ششم
- ۵۹۷۷ - اشاره
- ۵۹۷۷ - خلاصه درس این جلسه:
- ۵۹۷۷ - تعارض روایات متعه در مطلوبیت و عدم آن
- ۵۹۷۷ - اشاره
- ۵۹۷۹ - وجه جمع بین روایات مذکور
- ۵۹۷۹ - بررسی اعتبار الفاظ مخصوص در صیغه عقد موقت

- ۵۹۷۹ - اشاره
- ۵۹۸۰ - توضیح کلام جواهر در مقام
- ۵۹۸۲ - بررسی جواز متعه کردن زن سنی
- ۵۹۸۲ - اشاره
- ۵۹۸۳ - تصویر محل نزاع در مسئله
- ۵۹۸۳ - حکم مسئله به نظر استاد «مد ظله»
- ۵۹۸۴ - ۱۳۸۳/۳/۱۷ یکشنبه درس شماره (۶۶۶) کتاب النکاح/سال ششم
- ۵۹۸۴ - اشاره
- ۵۹۸۴ - خلاصه درس جلسه گذشته و این جلسه:
- ۵۹۸۴ - آیا در صحت عقد، اعتقاد متعاقدين نیز دخالت دارد؟
- ۵۹۸۴ - الف) بحث پیرامون مقام ثبوت
- ۵۹۸۵ - ب) بحث پیرامون مقام اثبات
- ۵۹۸۵ - اشاره
- ۵۹۸۵ - کلام مرحوم فیض در وافی
- ۵۹۸۶ - ج) دیدگاه برخی از بزرگان نسبت به این روایت
- ۵۹۸۶ - اشاره
- ۵۹۸۷ - نقد استاد مد ظله به مؤید مزبور
- ۵۹۸۸ - روایات دیگر
- ۵۹۸۸ - الف) روایت محمد بن الفیض
- ۵۹۸۸ - بحث سندی
- ۵۹۸۹ - بحث دلالی
- ۵۹۸۹ - ب) روایت مرسله صدوق
- ۵۹۸۹ - بحث سندی
- ۵۹۹۰ - بحث دلالی
- ۵۹۹۰ - نتیجه بحث از این دو روایت
- ۵۹۹۰ - د) قواعد چه اقتضاء می کنند؟

۱۳۸۳/۳/۱۸ دوشنبه درس شماره (۶۶۷) کتاب النکاح/سال ششم - ۵۹۹۲

۵۹۹۲ - اشاره

۵۹۹۲ - خلاصه درس این جلسه:

۵۹۹۲ - بحث در خصوص صیغه های عقد متعه

۵۹۹۲ - ۱ - روایت اَبی بصیر

۵۹۹۳ - ۲ - روایت ابان بن تغلب

۵۹۹۳ - اشاره

۵۹۹۴ - الف - توضیح متن روایت

۵۹۹۴ - ب - مطالب مستفاد از روایت

۵۹۹۵ - ۳ - روایت ثعلبه

۵۹۹۵ - اشاره

۵۹۹۵ - توضیح روایت:

۵۹۹۵ - ۴ - روایت حسن بن علی بن یقظین

۵۹۹۵ - اشاره

۵۹۹۵ - الف) سند روایت:

۵۹۹۶ - ب) توضیح روایت

۵۹۹۶ - ۵ - روایت هشام بن سالم

۵۹۹۶ - اشاره

۵۹۹۶ - الف) سند روایت:

۵۹۹۶ - ب) توضیح روایت:

۱۳۸۳/۳/۱۹ سه شنبه درس شماره (۶۶۸) کتاب النکاح/سال ششم - ۵۹۹۸

۵۹۹۸ - اشاره

۵۹۹۸ - خلاصه درس این جلسه:

۵۹۹۸ - ذکر شرایط زن مورد تمتع

۵۹۹۸ - اشاره

۵۹۹۸ - بررسی ادله منع کتابیه از محرّمات

- ۵۹۹۸ - اشاره
- ۵۹۹۹ - صحیحہ معاویہ بن وہب
- ۶۰۰۰ - بررسی دلالت روایت بر لزوم منع و یا بر ترخیص آن
- ۶۰۰۱ - بررسی حکم سؤال از شوهر دار بودن مورد تمتع
- ۶۰۰۱ - اشاره
- ۶۰۰۲ - بررسی اشکال مسالک به عبارت محقق
- ۶۰۰۲ - بررسی روایات مسئله
- ۶۰۰۲ - ۱ - روایت ابان بن تغلب
- ۶۰۰۳ - ۲ - روایت عمر بن حنظله
- ۶۰۰۳ - ۳ - صحیحہ میشر
- ۶۰۰۳ - ۴ - روایت فضل مولی محمد بن راشد
- ۶۰۰۴ - ۵ - روایت محمد بن عبد الله الاشعری
- ۶۰۰۴ - ۶ - روایت محمد بن عبید الله الاشعری
- ۶۰۰۴ - ۷ - روایت مهران بن محمد
- ۶۰۰۴ - ۸ - روایه یونس بن عبد الرحمن
- ۶۰۰۵ - ۱۳۸۳/۳/۲۰ چهارشنبه درس شماره (۶۶۹) کتاب النکاح/سال ششم
- ۶۰۰۵ - اشاره
- ۶۰۰۵ - خلاصه درس این جلسه:
- ۶۰۰۵ - بحث در لزوم و عدم لزوم تحقیق در باره زنی که می خواهند متعه شود و حکم ازدواج با زن زانیه
- ۶۰۰۵ - ذکر اشکالی بر جواهر و جواب آن
- ۶۰۰۵ - اشاره
- ۶۰۰۶ - ذکر اشکالی که بر جواهر وارد است
- ۶۰۰۶ - بررسی روایات داله بر عدم لزوم تحقیق
- ۶۰۰۸ - ذکر روایات داله بر لزوم تحقیق
- ۶۰۰۹ - نحوه جمع بین روایات مذکور
- ۶۰۱۰ - بررسی حکم ازدواج با زانیه

۶۰۱۰-----اشاره

۶۰۱۱-----ذکر روایات داله بر حکم ازدواج با زانیه

۶۰۱۱-----نحوه جمع بین روایات مسئله

۶۰۱۴-----درباره مرکز

نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد 18

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی ؛ سید محمدکاظم طباطبایی یزدی (1247-1337ق)

باب نکاح و بر مبنای کتاب عروه الوثقی مرحوم سید یزدی تنظیم شده است.

عنوان های دیگر العروه الوثقی. گزیده. شرح

ناشر: موسسه پژوهشی رای پرداز

مکان نشر: قم - ایران 1382 - 1383

زبان: فارسی

مشخصات ظاهری: 25 جلد

موضوع: فقه - نکاح (ازدواج)

موضوع: زناشویی (فقه)

کد کنگره: 2 ک 2 ش / 1 / 189 BP

ص: 1

اشاره

ص: 1

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس این جلسه:

استاد مد ظله در این جلسه به شرطیت کفائت در صحت ازدواج می پردازند.

ابتدا کفائت را تعریف نموده، سپس به نقل کلمات متقدمین درباره شرطیت آن در زوجین یا زوج تنها می پردازند. سپس شروع به بیان ادله قائلین به شرطیت ایمان در زوج پرداخته، دلیل اول آنها (اجماع) و مناقشه صاحب جواهر در آن را تشریح نموده و به مناقشه صاحب جواهر پاسخ می دهند.

الف - شرطیت کفائت برای صحت نکاح

بحث راجع به شرطیت کفائت زوجین است. گاهی کفائت به معنای مماثلت در اسلام (اعتقاد به دو اصل توحید و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) است که البته بحث های مربوط به این معنای گذشته و گاهی به کفائت به معنای مماثلت در ایمان و مذهب به کار برده می شود، یعنی زوجین علاوه بر اینکه باید به دو اصل توحید و رسالت معتقد باشند باید شیعه اثنی عشری نیز باشند، پس اگر از اهل تسنن یا شیعه غیر اثنی عشری باشند شرط کفائت را دارا نیستند. بحث فعلی ما مربوط به این معنای دوم است. از شرطیت کفائت (ایمان) برای زوجین در دو مقام بحث می شود:

مقام اول: نکاح زوج مؤمن با زوجه غیر مؤمنه

مقام دوم: نکاح زوج غیر مؤمن با زوجه مؤمنه

ص: 5692

ب - نقل اقوال در نکاح زوج مؤمن با زوجه غیر مؤمنه

در مقام اول (نکاح زوج مؤمن با زوجه غیر مؤمنه) عده ای صحت نکاح را مسلم دانسته و گفته اند: اگر زوج مؤمن است، اسلام زوجه کافی است و لازم نیست مؤمنه نیز باشد.

در ریاض می گوید: بعضی الاجله راجع به جواز چنین ازدواجی ادعای اجماع نموده اند(1).

در این جلسه، بعضی از اقوال درباره چنین ازدواجی را نقل کرده، تفصیل آن را به جلسات بعد موکول می کنیم.

سید مرتضی رحمه الله مطلبی دارد که به نظر ما از آن استفاده می شود که در صحت ازدواج، ایمان زوجین (اثنی عشری بودن) لازم است و فقدان آن خواه از ناحیه مرد و خواه از ناحیه زن، موجب عدم صحت ازدواج می گردد. ایشان در مسئله ششم از کتاب مسائل طبریه در جواب سؤالی از فرق فروع دین و اصول دین و احکام غیر قائلین به فروع می گوید: الشیعه الامامیه مطبقه الامن شد عنها، علی ان مخالفها فی الفروع کمخالفها فی الاصول(2) (غیر اثنی عشریها که مخالف با شیعه در فروع هستند مثل مخالفین با آنها در اصول هستند) که محکوم به کفر می باشند، و روشن است که ایشان هم به نظریه جمهور شیعه قائل است و خود را از «من شد» نمی داند و از طرفی در بحث ازدواج با کفار نیز قائل است که ازدواج با تمام کفار (کتابی و غیر کتابی) مطلقاً صحیح نیست (نه انقطاعاً و نه دواماً(3)) پس به نظر می رسد که اگر نظر

ص: 5693

1- (1) - مصححین ریاض، چاپ آل البیت (ریاض المسائل، ج 11، ص 286) در حاشیه نوشته اند که منظور از بعضی الاجله، صاحب حدائق است و آدرس ج 24، ص 52 را داده اند، در حالی که صاحب حدائق در هر دو مقام قائل به عدم صحت چنین ازدواج هایی است و این نسبت صحیح نمی باشد، البته مصححین دیگر ریاض در چاپی که جامعه مدرسین آن را تهیه کرده منظور از بعضی الاجله را صاحب کشف اللثام دانسته اند که در مراجعه به کشف اللثام صحت این نسبت فهمیده می شود. کشف اللثام، چاپ جامعه مدرسین، ج 7، ص 84. قال فیہ: و یجوز للمؤمن ان یتزوج من شاء من المسلمات و ان لم تکن مؤمنه للاصل و الأخبار و لا نعرف فیہ خلافاً.

2- (2) - رسائل الشریف الرضی، ج 1، ص 154.

3- (3) - سلسله الینابیع الفقهیه، ج 18، ص 58.

مخالف دیگری از کلام مرحوم سید پیدا نکنیم ایشان به عدم صحت نکاح اثنی عشری با غیر اثنی عشری (خواه زوج باشد و خواه زوجه) قائل است.

عبارتی نیز سَلَّار در مراسم العلویه دارد که بعضی از آن استظهار نموده اند که ایشان هم، ایمان را شرط ازدواج می داند مطلقاً⁽¹⁾. البته به خاطر اینکه کلام ایشان به روایات مسئله و کلمات علماء مربوط است، به آن بعداً خواهیم پرداخت.

ج - نقل اقوال در نکاح زوج غیر مؤمن با زوجه مؤمنه

اشاره

بحث عمده در نکاح زوج غیر مؤمن با زوجه مؤمنه است که در هر دو طرف اثبات و نفی چنین ازدواجی قائلین متعدد وجود دارد.

1 - ادعای اجماع بر بطلان

جماعتی ادعای اجماع نموده اند که زن مؤمنه حتماً شوهرش باید مؤمن باشد.

مرحوم شیخ در خلاف دعوای اجماع نموده است⁽²⁾ و در مبسوط تعبیر «عندنا»⁽³⁾ می نماید که ظهور در اجماع دارد.

مرحوم ابن ادریس در سرائر نیز تعبیر «عندنا» دارد⁽⁴⁾ و ابن زهره در غنیه ادعای اجماع نموده است⁽⁵⁾.

صاحب ریاض برای اثبات اعتبار ایمان در زوج (وقتی زوجه مؤمنه بود) ادله

ص: 5694

1- (1) - همان، ص 132.

2- (2) - الخلاف، چاپ جامعه مدرسین، ج 4، ص 271، المساله 27، قال فيه: الكفاءة معتبره في النكاح و هي عندنا شيان، احدهما الايمان و الآخر امکان القيام بالنفقه... دليلاً اجماع الفرقه و...

3- (3) - المبسوط، ج 4، ص 178. قال فيه: الكفاءة معتبره بلا خلاف في النكاح و عندنا هي الايمان مع امکان القيام بالنفقه.

4- (4) - السرائر، ج 2، ص 557. سلسله الينابيع الفقيهيه، ج 19، ص 385، قال فيه: عندنا ان الكفاءة المعتبره في النكاح امران الايمان و اليسار.

5- (5) - سلسله الينابيع الفقيهيه، ج 18، ص 274، قال فيه: و الكفاءة تثبت عندنا بامرین: الايمان و امکان القيام بالنفقه بدليل اجماع المشار اليه و لان ما اعتبرناه مجمع على اعتباره و ليس على اعتبار ما عده دليل.

مختلفی را مطرح نموده است که صاحب جواهر تمامی آنها را نقل کرده و در آنها مناقشه می نماید.

صاحب ریاض به عنوان اولین دلیل به همین اجماع (ادعا شده) تمسک نموده است (و شاید مدرک فتوای عده زیادی، هم همین اجماع باشد).

2 - مناقشه صاحب جواهر در این ادعای اجماع

صاحب جواهر برای مناقشه در ادعای اجماع می گوید: ایمان دو اطلاق دارد.

یکی ایمان به معنی الاخص (اثنی عشری بودن) و دیگری ایمان به معنی الاعم (مرادف با اسلام) و مورد اجماع مذکور، ایمان به معنی الاعم است، پس قهراً با این ادعای اجماع (که مربوط به ایمان به معنی الاعم است) نمی توان ایمان به معنی الاخص را اثبات نمود. ایشان این مطلب را از کلمات خود مدعیان اجماع به دست آورده می فرماید: در خلاف، شیخ تعبیر می نماید که اختلافی بین الامة نیست که ایمان معتبر است و اختلاف در زائد بر آن است مانند حریت، عدالت، نسب و... که بعضی از عامه به آن قائل شده اند. (همچنین در ناصریات سید مرتضی و غنیه ابن زهره و سرائر ابن ادریس نیز همین تعبیر آمده است) پس منظور از ایمان مورد ادعای اجماع، ایمانی است که اهل تسنن نیز به آن قائل هستند و آن مسلماً ایمان به معنی الاعم است (و لا ریب فی ان الایمان المعتبر عند الجمیع، الاسلام، ضروره عدم معنی الاخص للایمان عندهم)

3 - پاسخ استاد به مناقشه صاحب جواهر

در بدو امر شاید مناقشه مرحوم صاحب جواهر صحیح به نظر بیاید ولی با تأمل در می یابیم که این مناقشه صحیح نمی باشد، زیرا ایمان غیر از معنای لغوی فقط یک معنای اصطلاحی دارد. در لغت به معنای اعتقاد است و در اصطلاح مطرح بین مسلمین و اهل مذاهب فقط یک معنای خاص پیدا نموده و آن اعتقاد لازم و نجاتبخش از عذاب است. پس در مفهوم و معنای ایمان اختلاف و دوگانگی معنا وجود ندارد. بله در بین مسلمین در مصداق این مفهوم اختلاف وجود دارد، عامه برای اعتقاد نجاتبخش فقط به دو اصل توحید و نبوت قائل هستند ولی خاصه به آن

دو اصل، اصل امامت ائمه منصوب از ناحیه پروردگار را اضافه نموده و می گویند بدون اصل سوم مصداق ایمان محقق نمی شود کما اینکه شیخی ها هم اعتقاد به شیوخ خود را به عنوان اصل چهارم اضافه کرده اند.

لذا کلام شیخ طوسی رحمه الله که در یک جا، ادعای اجماع بر این نموده اند که غیر مؤمن نمی تواند با مؤمنه ازدواج کند با کلام او در کتب دیگرش که ادعای اجماع بر شرطیت ایمان بین الامة نموده است تفاوتی ندارد و استفاده از دو معنای متفاوت از ایمان در دو کتاب ایشان نمی باشد، زیرا در همه این موارد، ایمان را به معنای اعتقاد لازم دانسته است.

نتیجه می گیریم که ایمان مورد ادعای اجماع در تمامی این کلمات نه به معنای اخص خود است تا با اجماع امت سازگار نباشد و نه به معنای اعم تا ربطی به مورد بحث نداشته و مناقشه صاحب جواهر صحیح باشد بلکه به معنای اعتقاد لازم و نجاتبخش است، پس مناقشه صاحب جواهر رحمه الله بر ادعای اجماع (دلیل اول صاحب ریاض) صحیح نمی باشد (1). ادامه بحث در جلسه آینده. ان شاء الله تعالی

«* و السلام*»

ص: 5696

1- (1) - قبلاً هم عرض کرده ایم که زمانی در مشهد منزل یکی از آقایان که مرحوم آقای طباطبائی هم تشریف داشتند بودم. میزبان که تمایلاتی به بعضی معتقدات عامه داشت می خواست بگوید که آیاتی که لفظ مؤمنین دارد شامل همه مسلمانان که به شهادتین قائل هستند و از جمله عامه می شود، زیرا در زمان صدور این آیات، مسئله اثنی عشریت اصلاً مطرح نبوده است (تا این آیات را در مورد اثنی عشری بودن معنا کنیم) ما در آنجا گفتیم ایمان به معنای اعتقاد لازم است که هر زمان مصداق خود را دارد، پس نمی توان با عدم مطرح بودن اثنی عشریت در زمان صدور آیات آنها را در معنای اعم به کار برد. که این معنا و گفتار ما مورد تأیید مرحوم آقای طباطبائی نیز قرار گرفت.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

بحث درباره معنای ایمان در کلمات قدماء و روایات است. در این جلسه عبائر چند تن از قدماء را درباره شرطیت ایمان زوج برای صحت نکاح نقل کرده و با توضیحی درباره آنها، استدلال صاحب جواهر جهت اثبات اسلام بودن مراد قدماء از ایمان را ناتمام می دانیم. بیان نظر ایشان درباره معنای ایمان در روایات، و استدلال صاحب حدائق به روایت علی بن مهزیار جهت اثبات شرطیت ایمان بالمعنی الاخص بخش دیگری از مباحث امروز را تشکیل می دهد که با بیان آن، پاسخ صاحب جواهر و تحقیق بیشتر درباره آن را به جلسه آینده واگذار خواهیم کرد.

الف) تحقیق درباره معنای ایمان در کلمات قدماء:

اشاره

برخی از قدماء برای اثبات شرطیت ایمان زوج - به عنوان یکی از شرایط صحت نکاح - به اجماع تمسک کرده اند. مرحوم صاحب جواهر با استفاده از کلمات چند تن از آنان، ایمان را به معنای اسلام دانسته و ایمان بالمعنی الاخص (اعتقاد به دوازده امام) را اصطلاح جدیدی شمرده است و می گوید: از اشتراط ایمان در لسان مجمعین نمی توان اعتقاد به دوازده امام را شرط دانست. برای ارزیابی نظر صاحب جواهر و بررسی صحت و سقم مدعای ایشان درباره کلمات آن بزرگواران لازم است

ص: 5697

عبارات آنها را مورد مطالعه قرار دهیم.

1 - متن کلمات چند تن از قدماء:

کلام مبسوط: الکفءه معتبره فی النکاح و هی عندنا شیئان: الایمان و امکان القیام بالنفقہ.

عبارت خلاف: در خلاف نیز همین تعابیر آمده، لیکن در ذیل آن می افزاید: و ما ذکرناه مجمع علیه

کلام غنیه: الکفءه تثبت عندنا بامرین: الایمان و امکان القیام بالنفقہ بدلیل الاجماع المشار الیه و لان ما ذکرناه مجمع علی اعتبارہ و لیس علی اعتبار ما عداہ دلیل.

فرمایش سرائر(1): عندنا ان الکفءه المعتبره فی النکاح امران: الایمان و اليسار بقدر ما يقوم بأمرها و الانفاق علیها، و لا یراعی ما عدا ذلك من الانساب و الصنائع. و الاولی أن نقول:

ان اليسار لیس بشرط فی صحه العقد و انما للمرأة الخيار اذا لم یکن موسراً بنفقته، و لا یكون العقد باطلاً بل الخيار الیها و لیس كذلك خلاف الایمان الذی هو الکفر(2) اذا بان کافراً فان العقد باطل و لا یكون للمرأة الخيار کما کان لها فی اليسار.

کلام سید مرتضی در مسائل ناصریه: الذی یذهب الیه اصحابنا ان الکفءه فی الدین معتبره لانه لا خلاف فی انه لا یجوز ان تتزوج المرأه المسلمه المؤمنه بالکفار.

2 - فرمایش صاحب جواهر:

ایشان پس از نقل کلمات مذکور، در پاسخ به کسانی که ایمان را به معنای اعتقاد به دوازده امام دانسته اند می فرماید:

و الجمیع کما تری انما یراد من الایمان فیها المرادف للاسلام، لا المعنی الاخص، بقرینه استدلالهم علی نفی الزیاده عن ذلك فی مقابل الشافعی و غیره من العامه ممن اعتبر فی الکفءه ازید من ذلك بكون المجمع علیه ذلك، و الاصل عدم الزیاده و لا ریب فی ان الایمان المعتبر عند الجمیع الاسلام. ضروره عدم معنی اخص للایمان عندهم بل یؤیده ایضا تقریر بعضهم

ص: 5698

1- (1) - در جواهر پس از نقل عبارت غنیه، اشتبهاً به جای تعبیر «و فی السرائر» کلمه «و لکن» نوشته شده است.

2- (2) - کلمه «الکفر» نیز در جواهر به غلط «الکف» چاپ شده است.

علی ذلک عدم جواز تزویج المسلمه غیر المسلم (1).

می فرماید: از اینکه این بزرگان در مقابل عامه - که کفایت در نکاح را منحصر به ایمان و یسار نکرده، بلکه امور دیگری را به آن ضمیمه کرده اند - به وسیله اجماع بر شرطیت ایمان و نفی شرطیت بیش از این دو امر که مقبول نزد هر دو طایفه است استدلال نموده اند، روشن می شود که مراد آنان از ایمان، اسلام بوده و اصولاً ایمان به معنای اعتقاد به دوازده امام در بین آنها مصطلح نبوده است. و اینکه برخی از آنها از اجماع بر عدم جواز تزویج مسلمه مؤمنه با کافر، مسئله لزوم کفایت در دین را استنتاج نموده اند نیز مدعای ما را تأیید می کند.

3 - توضیح استاد مد ظله:

در مبسوط اشاره ای به اجماع نشده، ولی در ذیل عبارت خلاف، جمله «ما ذکرناه مجمع علیه» آمده است.

غنیه برای اثبات اعتبار ایمان و تمکن از نفقه، و عدم اعتبار امور دیگر، به صورت عقد ایجابی و سلبی به دو اجماع استدلال کرده (یکی اجماع مشار الیه که همان اجماع طائفه است، و دیگر اجماع مسلمین که از توافق شیعه و سنی بر اعتبار آن دو حکایت می کنند) و می فرماید: به آنچه مورد اتفاق همه است اخذ می کنیم و چون بر ما زاد آن دلیل نداریم، مقتضای اطلاقات (دلیل اجتهادی) یا اصول عملیه عدم اعتبار شرطی ما زاد بر آن است.

سرائر نخست شرطیت ایمان و یسار و عدم اعتبار شغل و نسب - که اهل تسنن به آن اعتقاد دارند - را به عنوان فتوای ما (خاصه) مطرح ساخته، سپس می گوید تمکن از نفقه (یسار) در صحت عقد معتبر نیست و می فرماید: چنانچه مرد قادر به پرداخت نفقه نباشد، عقد باطل نبوده، بلکه زن خیار دارد.

سبب این دوگانگی بین صدر و ذیل - همچنان که سابقاً یادآور شده ایم - این است

ص: 5699

که در گذشته در بعضی از کتب از جمله سرائر چنین معمول بوده که نخست نظر مشهور (یا فتوای شیخ طوسی به عنوان شیخ الطائفه) را مطرح کرده و سپس نظر خود را که به منزله حاشیه و تعلیقه ای بر مطلب قبل بوده است، ذیل آن می آورده اند. در اینجا نیز اعتبار ایمان و یسار در صدر در واقع نظر شیخ، و عدم اعتبار یسار در صحت عقد در ذیل نظر خود ابن ادریس می باشد.

بعد از این توضیح باید عرض کنیم: نسبت دادن استدلال به اجماع مسلمین به پنج کتاب خالی از مسامحه نیست. زیرا دلیل اجماع مسلمین تنها در دو کتاب خلاف و غنیه مطرح گردیده است. البته کتب دیگر را نیز به این اعتبار که مراد از ایمان در همه آنها یک معنا (اسلام) بیشتر نیست، می توان جهت اثبات مدعای ایشان به این دو کتاب ملحق دانست، زیرا با توجه به اینکه مبسوط مانند خلاف، آراء عامه و همه مسلمین را مطرح ساخته، احتمال اینکه شیخ در مبسوط اصطلاح دیگری داشته و ایمان را در این دو کتاب به دو معنا به کار برده باشد، احتمالی عقلانی به نظر نمی رسد. صاحب جواهر نیز گویا به همین جهت برای اثبات اینکه مراد شیخ از ایمان در مبسوط معنای مقابل اسلام نیست به استدلال خلاف و تصریح به اجماعی بودن مسئله اکتفا کرده است. از سرائر نیز به جهت آنکه ایمان را در مقابل کفر قرار داده، می توان به این نتیجه رسید که مراد از ایمان همان معنایی است که در کتب دیگر اراده شده است. در مورد ناصریات نیز باید گفت: با توجه به اینکه شرطیت ایمان بالمعنی الاخص، به مسئله ازدواج مؤمنه با کافر مرتبط نیست، بلکه مربوط به ازدواج او با فرقه های دیگر مسلمین می باشد، لذا تعبیر المرأ المسلمه المؤمنه در این کتاب را نیز نباید جز به همان معنایی دانست که در سایر کتب اراده شده است.

زیرا اگر مراد از این تعبیر، زن معتقد به دوازده امام باشد، کلام سید مرتضی، شرطیت اعتقاد به دوازده امام را برای فرقه های دیگر مسلمین، و ابطال ازدواج مؤمنه با آنان را اثبات نمی کند. همچنان که حکم عدم جواز ازدواج مسلمه با کافر نیز که مورد

اتفاق مسلمین است، از آن روشن نمی گردد. بنابراین، علت قرار دادن عدم جواز ازدواج مسلمة مؤمنه با کافر برای اعتبار کفایت در دین در ناصریات نیز مؤید این مطلب است که مراد از دین و ایمان، اسلام است و مؤمنه در عبارت سید مرتضی عطف تفسیری مسلمه است. و منظور از آن بیان مسئله مورد اتفاق مسلمین یعنی عدم جواز ازدواج مسلمه با کافر می باشد.

4 - نقد استاد مد ظلّه

استدلالات صاحب جواهر تمام به نظر نمی رسد. زیرا ایمان همچنان که پیشتر به تفصیل گفته ایم در نزد متأخرین، دارای یک معنا بیشتر نبوده است. و آن غیر از دو معنای مذکور است؛ زیرا لازمه اراده معنای اخص (دوازده امامی) برای مؤمن، عدم ایمان مسلمانان صدر اسلام است که هنوز امر ولایت بر آنها عرضه نشده بود و همین طور سلب ایمان از زراره و امثال اوست که ائمه پس از امام زمان خود را نمی شناختند. ایمان به معنای اسلام نیز همچنان که به زودی به آن اشاره می کنیم، با مفاد نصوص سازگار نبوده، و حمل کلام این بزرگان خصوصاً سید مرتضی بر آن نیز خالی از تکلف نمی باشد. پس نه اسلام، مراد قدماء از ایمان بوده، و نه اعتقاد به دوازده امام نزد متأخرین از معانی ایمان شمرده شده است، بلکه ایمان در لغت به معنای مطلق اعتقاد، و در اصطلاح - که مراد سابق و لاحق و مصطلح مسلمین در همه اعصار بوده - عبارت است از اعتقاد لازم و پایبندی به اموری که موجب نجات انسان در آخرت می گردد. بنابراین، اگر اهل تسنن ایمان را در اعتقاد به دو اصل توحید و نبوت خلاصه کرده اند، و شیعیان اعتقاد به امامت را از ارکان ایمان دانسته اند، و مثلاً شیخی ها اعتقاد به شیوخ خود را نیز به عنوان رکن چهارم به آن افزوده اند، این اختلاف نه به جهت اختلاف در مفهوم ایمان، بلکه به خاطر اختلاف در مصادیق اعتقاد لازم است که از اعتقادات مختلف فرق مسلمین سرچشمه می گیرد.

بر این اساس، ادعای اتفاق مسلمین در غنیه و خلاف در مورد شرطیت ایمان، مؤید نظر صاحب ریاض است که ایمان به معنای اعتقاد لازم را معتبر دانسته است، و به هیچ وجه دلیل بر مختار صاحب جواهر نمی باشد. و معنای آن نیز این است که شیعه و سنی اعتقاد لازم برای نجات در آخرت را شرط حصول کفویت و صحت نکاح دانسته، و فقدان آن در زن یا مرد را به مثابه خالی بودن زوجیت از شرط کفایت می دانند.

مراد ابن ادریس نیز از ایمان، اسلام نبوده، و اگر ایمان را در مقابل کفر قرار داده، به این دلیل است که ایشان کسانی را که عقیده لازم و نجات بخش (اعتقاد به دوازده امام) نداشته باشند، کافر می داند.

مراد سید مرتضی در ناصریات از مسلمة مؤمنه نیز - بر خلاف نظر صاحب جواهر - عبارت از زن مسلمانی است که اعتقاد لازم برای نجات در آخرت را دارا باشد، و بدون جهت نباید مؤمنه را عطف تفسیری از مسلمه به حساب آورد.

بنابراین، هیچ یک از شواهد صاحب جواهر، مدعای ایشان را به اثبات نمی رساند، و حق در مسئله این است که ایمان هم نزد قدماء و هم از نظر متأخرین به معنای اعتقاد لازم بوده است. و فرض دارا بودن دو معنا برای آن ناشی از خلطی است که بین مفهوم و مصداق رخ داده است.

(ب) بررسی معنای ایمان در روایات:

1 - کلام صاحب جواهر:

ایشان فرموده است: نظر به اینکه در گذشته ایمان مرادف اسلام بوده، استعمالات آن در نصوص نیز در همین معنا بوده است. لذا استدلال به روایات جهت اثبات شرطیت اثنا عشریت برای نکاح حاصلی در بر نخواهد داشت. البته در مواردی که اسلام فقط در معنای تسلیم شدن خارجی به کار رفته - همچنان که در سوره مبارکه حجرات، آیه 14 چنین است - در این موارد نادر، ایمان در مقابل

اسلام قرار گرفته است، لیکن نوع استعمالات ایمان در همان معنای متبادر از اسلام که اعتقاد به دو اصل توحید و نبوت است می باشد، و در اطلاعات روایات، مؤمن به کسی گفته می شود که به این دو اصل اعتقاد داشته باشد. بنابراین، استدلال به نصوص و از آن جمله به «المؤمنون بعضهم اکفاء بعض» و روایت علی بن مهزیار جهت اثبات شرطیت ایمان بالمعنی الاخص برای نکاح ناتمام خواهد بود.

2) استدلال صاحب حدائق به روایت علی بن مهزیار:

(1)

علی بن مهزیار می گوید: امام جواد علیه السلام در پاسخ به علی بن اسباط - که در باب پیدا نکردن همانند برای دختران خود از آن حضرت سؤال کرده بود - نوشتند: ... رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند که اذا جاءکم من ترضون خلقه و دینه فزوجه الا تفعلوه تکن فتنه فی الارض و فساد کبیر.

صاحب حدائق که ایمان به معنای اعتقاد به دوازده امام را معتبر می داند، برای اثبات نظر خود به برخی از اخبار از جمله این روایت استدلال کرده و می فرماید:

بنا بر فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله، میزان برای تزویج دختر به کسی که برای خواستگاری می آید، مرضی و پسندیده بودن دین اوست. و چون کسی که در مورد ائمه معصومین علیهم السلام با ما مخالف است، دینش مرضی نیست، بنابراین، تزویج دختر به او جایز نمی باشد.

آنگاه می فرماید: ذکر کلمه خلق نیز بر خلاف نظر صاحب مسالک، خللی به این استدلال وارد نمی کند. زیرا گرچه خلق از نظر لغت به معنای سنجیه و طبیعت است، لیکن آن چنان که اهل لغت و از آن جمله قاموس و مجمع البحرین گفته اند، خلق به معنای دین نیز به کار می رود. بنابراین، عطف دین بر خلق، در واقع عطف مرادف و تفسیر است. و نباید ذکر خلق را به اعتبار معنای سنجیه، قرینه ای بر این دانست که روایت در مقام بیان شرط کمال نکاح است نه شرط صحت، زیرا استعمال آن در

ص: 5703

معنای دین، این قرینیت را از بین برده، و شرطیت ایمان برای صحت نکاح اثبات می‌گردد. (1)

3) نظر اجمالی استاد مد ظله:

به نظر ما ایمان در روایات نیز نه به معنای اعتقاد به دوازده امام، و نه مرادف با اسلام است. بلکه معنای ایمان همچنان که در مورد کلمات قدما عرض شد، عبارت از اعتقاد لازم و پایبندی به اموری است که نجات بخش انسان از عذاب اخروی باشد. پاسخ صاحب جواهر به صاحب حدائق و ادامه بحث را به جلسه آینده واگذار می‌کنیم.

«* و السلام*»

ص: 5704

1- (1) حدائق - ج 24 - ص 55.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه استدلال به روایت علی بن مهزیار بر اعتبار ایمان اثنی عشری در صحت نکاح مورد بررسی قرار می گیرد. استاد مد ظله هر چند برخی از اشکالات به این استدلال را پاسخ می دهند اما خودشان استدلال را ناتمام می دانند.

بحث در استدلال هایی بود که برای اعتبار ایمان به معنای اثنی عشری بودن در حصول کفایت اقامه شده است.

1 - استدلال به روایت علی بن مهزیار:

متن روایت: «کتب علی بن اسباط الی ابی جعفر علیه السلام فی امر بناته و آتته لا یجد احداً مثله فکتب الیه أبو جعفر علیه السلام فہمت ما ذکرتم من امر بناتک و انک لا تجد احداً مثلك فلا تنظر فی ذلک رحمک اللہ فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ قال: اذا جاءکم من ترضون خلقه و دینہ فزوجوه انکم ان لا تفعلوا تکن فتنہ فی الارض و فساد کبیر(1)». گفته اند: مرضی بودن شخص از حیث دینی در این روایت شرط شده است، لذا کسی که به دین حق نیست واجد این شرط نمی باشد و ازدواج مؤمنه با او صحیح نیست.

2 - اشکال شهید ثانی رحمه الله به استدلال روایت:

شهید ثانی در مسالک بیش از دیگران در این مسئله بحث کرده و صاحب جواهر

ص: 5705

1- (1) - وسائل الشیعه، باب 28 از ابواب مقدمات النکاح و آدابه. ح 1.

بسیاری از مطالب را از آنجا اخذ کرده است. شهید ثانی به این روایت هم اشکال سندی و هم اشکال دلالتی وارد کرده است. اشکال سندی ایشان وجود سهل بن زیاد در سند روایت است که ضعیف می باشد. اشکال دلالتی هم این است که در روایت، خلق و دین به یکدیگر ضمیمه شده اند و مسلم است که سجایای اخلاقی شخص در صحت عقد نکاح دخالت ندارد و این اجماعی است، لذا معلوم می شود که اخلاق و دین به عنوان شرط کمال مطرح شده نه شرط صحت نکاح، چون نمی توانیم بین این دو تفکیک کنیم مگر به دلیل خاص که آن هم منتفی است و لااقل احتمال می دهیم که اینها شرط کمال هستند و نمی توانیم مطمئن شویم که خلق به عنوان شرط کمال و دین به عنوان شرط صحت مطرح شده است.

3 - پاسخ صاحب حدائق رحمه الله به اشکال شهید ثانی:

صاحب حدائق می فرماید: در قاموس اللغه و مجمع البحرین معانی متعددی برای «خُلِقَ» ذکر شده است که یکی از آنها ملت و مذهب و دین است و لذا در این روایت احتمال می دهیم که عطف دین بر خلق عطف تفسیری باشد و وقتی این احتمال هست ما به همان ظهور اولی روایت که بیان شرط صحت است اخذ می کنیم و احتمال عطف تفسیری را ترجیح می دهیم چون رفع ید از ظهور اولی فقط زمانی صحیح است که ظهور اقوایی با آن معارضه کند و اما با لفظ مجمل نمی توان از ظهور اولی رفع ید کرد.

4 - ردّ صاحب جواهر بر صاحب حدائق:

صاحب جواهر می فرماید: این خلاف ظاهر است که خلق به معنای دین باشد.

می توان این مطلب را این گونه تقریب کرد که حتی اگر لفظ خلق مشترک لفظی باشد ولی وقتی کسانی مثل شهید ثانی و صاحب جواهر که خود عرب زبان هستند این معنا را نفهمیده اند معلوم می شود حتی اگر کلمه خلق چنین معنایی هم داشته باشد، معنای مهجوری است و در استعمالات متعارف اراده نمی شود، مثل اینکه در بین

اهل علم وقتی کلمه شیخ گفته می شود شیخ طوسی یا شیخ انصاری به ذهن می آید و نمی توان آن را بر مرحوم حاج أبو القاسم قمی حمل کرد و لو زمانی در قم به ایشان شیخ اطلاق می شده است. لذا فقط خلق باید به همان معنای ظاهرش که سنجیه است حمل شود و در نتیجه همان طور که شهید ثانی فرموده، باید روایت را بر بیان شرط کمال حمل کنیم نه شرط صحت.

5- نظر استاد مد ظله پیرامون استدلال به روایت:

به نظر ما جواب اصلی، مطلب دیگری است که آقایان عنوان نکرده اند و آن اینکه به چه دلیل، امر به تزویج در روایت «ترضون خلقه و دینه» قرار داده شده است.

در مورد مفهوم جمله شرطیه هم اگر بحثی هست راجع به این جمله لو خلی و طبعها است اما در مثل اینجا که در مقام بیان وظیفه فعلی است جمله شرطیه بدون تردید مفهوم دارد نظیر اینکه از حضرت می پرسند: «ما الذی لا ینجسه شیء؟» و حضرت پاسخ می دهد: «الکر». لذا این آقایان قبول کرده اند که علی القاعده این روایت مفهوم دارد منتهی از جهت دیگری اشکال کرده اند و گفته اند چون خلق به دین ضمیمه شده، روایت ظهورش را از دست می دهد ولی به نظر ما از منطوق روایت ترخیص استفاده نمی شود، بلکه افاده بعث و ترغیب می کند و ذیلش هم می گوید اگر این کار را نکنید فتنه و عذاب الیم در انتظارتان خواهد بود. لذا معنای روایت این می شود که تزویج زمانی مورد بعث و ترغیب است که دارای دو شرط مذکور (خلق و دین) باشد و الا ترغیبی نسبت به ازدواج نیست اما اینکه اگر بعضی از این خصوصیات نباشد ازدواج باطل می شود چنین چیزی از روایت استفاده نمی شود. خود شهید ثانی هم در مورد بعضی از روایات دیگر این مطلب را گفته که در مقام ترخیص نیستند، اما نسبت به این روایت این را فرموده و گویا ترخیصی بودن را مسلم گرفته است.

و به علاوه این که آقایان گفته اند: خلق مسلماً در صحت عقد دخالت ندارد در

جایی است که عقد توسط خود شخص واقع شود اما مورد روایت این است که ولی بخواهد دخترش را تزویج کند و در چنین فرضی نمی توانیم بگوییم خلق دخالت ندارد چون ولی باید مصلحت مولی علیه را در نظر بگیرد و اگر مفسده در کار باشد نباید تزویج کند و در بعضی از روایات هم از حضرت سؤال شده در مورد کسی که به خواستگاری می آید و سوء خلق دارد و حضرت می فرماید: «به او دختر نده (1)». بنابراین در اینجا که مسئله ولایت در کار است ممکن است بگوییم خلق و دین هم شرط صحت و هم شرط کمال می باشند، هر چند خلق در جایی که خود شخص بخواهد ازدواج کند شرط کمال است نه صحت.

6 - اشکال دیگری از صاحب جواهر رحمه الله بر استدلال به روایت:

صاحب جواهر می فرماید: اینکه در روایت تعبیر می کند «ترضون دینه» به چه دلیل به معنای ایمان کامل و اثناعشریه باشد، بلکه می توانیم بگوییم به معنای اسلام است و خود قرآن تعبیر می کند «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» لذا مفاد روایت این است که به یهود و نصاری و پیروان ادیان دیگر دختر ندهید اما به مسلمان می توانید دختر بدهید.

7 - پاسخ استاد مد ظله به این اشکال:

اگر این روایت در مقام ترخیص بود و می خواست شرط صحت نکاح را بیان کند می توانستیم دین را به معنای اسلام بگیریم ولی همان طور که گفتیم این روایت در مقام ترغیب به تزویج است و در این مقام بلا اشکال دین به معنای اسلام کافی نیست و اگر کسی امتناع کند از دختر دادن به سنی چنین نیست که فتنه و خطری مترتب شود و این از مجموع روایات استفاده می شود و حتی کسانی که قائل به جواز تزویج غیر اثناعشری شده اند آن را شدیداً مکروه می دانند، پس در این خصوص هیچ ترغیبی در کار نیست و لذا نمی توان به استناد آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» دین

ص: 5708

را به معنای اسلام گرفت. بلکه دین به معنای دین کامل شده است که از آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» استفاده می شود یعنی دینی که توأم با ولایت امیر المؤمنین است.

البته ممکن است این سؤال پیش بیاید که حکم سایر فرق امامیه (غیر از اثنا عشریه) که ولایت امیر المؤمنین را می پذیرند، چه خواهد شد؟ آیا ترغیب شامل آنها هم می شود؟ در جواب این سؤال می توان گفت: چون پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله امیر المؤمنین علیه السلام را وصی قرار داده است، هر چه را امیر المؤمنین به عنوان اصول اعتقادی تعیین کند (مثل امامت یازده امام بعدی) داخل دین خواهد بود و کمال دین وابسته به آن می باشد. لذا می بینیم مرحوم صدوق کتاب کمال الدین را (با عنایت به همین آیه اکملت لكم دینکم) در مورد غیبت امام زمان علیه السلام نوشته است.

خلاصه اینکه کلمه دین وقتی مطلق گذاشته می شود به معنای دینی است که موجب نجات شخص است، هر چند مصداق آن به لحاظ تاریخی می تواند تغییر کند. در زمان پیغمبر اکرم پس از نصب امیر المؤمنین فقط اعتقاد به امامت امیر المؤمنین کافی بود و در زمان ائمه بعدی هم اعتقاد به امام هر زمانی به اضافه ائمه قبلی کفایت می کرد و بدین لحاظ در زمان ما مصداق دین کامل همان اثنا عشری بودن است.

علاوه بر این معنا یک احتمال دیگری هم در معنای روایت می دهیم و آن اینکه دین به معنای تدین باشد یعنی تدین اعتقادی که در عمل شخص نیز مؤثر باشد و در نتیجه، شخص آدم خوب و عادل باشد؛ فاسق و مثلاً شارب الخمر نباشد. در بعضی از روایات هم هست که به شارب الخمر و بعضی افراد دیگر دختر ندهید لذا این روایت اولیا را ترغیب می کند که اگر شخص خوبی بود و اعمال ناشایستی نداشت، به او دختر بدهید.

8 - اشکال دیگری از صاحب جواهر بر استدلال به روایت:

ایشان می فرماید: فرضاً صدق تدین در زمان ما منوط باشد به اعتقاد به دوازده

امام معصوم ولی این گونه خطابات که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صادر شده مخصوص مشافهین است و شمول آنها نسبت به سایر ازمنه و غیر مشافهین به واسطه ادله اشتراک در تکلیف است. بنابراین باید ببینیم در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از کلمه دین و تدین چه معنایی فهمیده می شده است. مسلماً معنایی جز مسلمان بودن فهمیده نمی شده و لذا برای اینکه شخص دخترش را به کسی بدهد خلق و اسلام کافی بوده و اعتقاد به امامان معصوم دخالتی در حکم نداشته است. بدین لحاظ، ادله اشتراک در تکلیف نیز بیش از این اقتضاء نمی کنند که در زمان ما اخلاق و اسلام کافی است و اثنی عشری بودن معتبر نیست.

9 - پاسخ استاد مد ظلّه به این اشکال:

این فرمایش صاحب جواهر نیز تمام نیست؛ زیرا:

اولاً: طبق تحقیق، خطابات شفاهیه اختصاص به مشافهین ندارد و شامل غیر مشافهین نیز می باشد و این طور نیست که برای تعمیم حکم به غیر مشافهین نیاز به دلیل دیگری (مثل ادله اشتراک یا اجماع) داشته باشیم همان طور که در خطابات عقلائی این نکته وجود دارد که مثلاً شعراً وقتی خطاب می کنند همه انسان ها در همه زمان ها را مخاطب قرار می دهند. در خطابات شرعی هم همین طور است و مثلاً خطابات «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» شامل ما هم می شود و همین که در ظرف عمل، صلاحیت خطاب وجود دارد برای صحت خطاب به غیر موجودین کفایت می کند.

بنابراین منافاتی ندارد که در زمان صدور خطاب، دین به لحاظ مصداقی به معنی اسلام باشد اما در زمان ما مصداق دین دار بودن فقط ایمان اثنی عشری باشد.

ثانیاً: بر فرض قبول این ادعا که خطابات شامل غیر مشافهین نمی شود و با ادله اشتراک باید احکام را به آنها تعمیم دهیم باز هم می توانیم اعتبار اثنی عشری بودن را اثبات کنیم چون ملاک حکم را باید در نظر بگیریم که از عنوان کلی موضوع فهمیده می شود (مگر اینکه عنوان مشیر باشد) مثلاً اگر پیامبر فرموده باشد دخترتان

را به فاسق ندهید و فسق هم به معنی ارتکاب کبیره است و از طرفی احکام به طور تدریجی بیان شده اند و مثلاً در یک زمانی هنوز شرب خمر حرام نبوده یا حجاب واجب نبوده است، علی‌هذا هر چند در زمان صدور خطاب، شرب خمر موجب فسق نبوده ولی به تناسب حکم و موضوع می‌توانیم بفهمیم حکم دائر مدار این ملاک کلی است که شخص مرتکب کبیره نباشد، لذا پس از تحریم خمر نیازی به خطاب جدید نیست و همان خطاب اول اقتضا می‌کند که به شارب خمر دختر داده نشود. در مورد غیر مشافهین هم همین طور است. یعنی با فرض اینکه نیاز به ادله اشتراک داشته باشیم می‌گوییم اینکه فرموده اند باید دین شخص مرضی باشد ملاکش چه بوده است؟ ملاکش همان چیزی است که از عنوان کلی موضوع فهمیده می‌شود و نباید مصداق تدین در زمان صدور خطاب را معیار قرار دهیم. پس منافاتی ندارد که در زمان صدور خطاب، ولایت امیر المؤمنین در دیانت معتبر نباشد ولی همین خطاب به ضمیمه ادله اشتراک اقتضا کند که پس از نصب امیر المؤمنین علیه السلام ولایت هم در تدین معتبر باشد.

«* و السلام*»

ص: 5711

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه

شهید ثانی علیه الرحمه در کتاب «مسالك» برای اعتبار «ایمان» بالمعنی الخاص در زوج که عبارت از همان تشیع و اعتقاد به امامت ائمه اطهار علیهم السلام است. شش روایت نقل نموده و سپس تمامی آنها را از جهت سندی یا دلالتی و یا هر دو مورد مناقشه قرار داده است. در این جلسه اشکالات صاحب مسالك بر استدلال به روایات اعتبار ایمان در زوج طرح و مورد نقد و بررسی خواهد گرفت.

1) اشکال سندی و دلالتی صاحب مسالك بر استدلال به روایت «المؤمنون بعضهم اکفاء بعض»

اولین روایتی که ایشان ذکر کرده و سنداً و دلالتاً در آن مناقشه می کنند مرسله کلینی است: بعض أصحابنا - سقط عنی اسناده - عن ابی عبد الله علیه السلام قال: إن الله عز وجل لم يترك شيئاً مما يحتاج إليه إلا علمه نبيّه صلى الله عليه وآله فكان من تعليمه إياه أنه صعد المنبر ذات يوم فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس إن جبرئيل أتاني عن اللطيف الخبير فقال: إن الأبقار بمنزله الثمر على الشجر إذا أدرك ثمره فلم يجتني أفسدته الشمس ونثرته الرياح وكذلك الأبقار إذا أدركن ما يدرك النساء فليس لهنّ دواء إلا البعولة والآل لم يؤمن عليهنّ الفساد لآتهن بشر، قال: فقام إليه رجلٌ فقال: يا رسول الله فمن نزوج؟

فقال: الأكفاء فقال: يا رسول الله من الأكفاء؟ فقال: المؤمنون بعضهم أكفاء بعض المؤمنون بعضهم أكفاء بعض» (1)

شهید ثانی به استدلال به روایت فوق سه اشکال کرده است.

ص: 5712

اشکال اول: 1 - روایت مرسله است و لذا از جهت سند اعتبار ندارد.

اشکال دوم: 2 - مراد از «مؤمن» در حدیث معنای مرادف با «مسلم» است (1) چرا که روایت از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل شده و ایمان به معنای خاص اصطلاح متأخرین است.

لذا در روایت دلالت بر امری زائد بر اسلام زوج نمی باشد

اشکال سوم: 3 - همانطوری که از صدر حدیث و مثال ثمره درخت معلوم می شود.

پیامبر در مقام بیان حصر در مورد جواز نکاح، و اینکه جواز نکاح چه فرضی است، نمی باشند. بلکه آنچه از مجموع صدر و ذیل آن استفاده می شود این است که حضرت در مقام ترغیب به ازدواج دختر هستند و شاهد آن نیز ذکر «بکارت» است چرا که بالضروره بکارت شرط در صحت عقد و جواز آن نمی باشد بلکه امری است که در مقام ترغیب و کمال عقد ذکر شده است. بنابراین ذکر ایمان و لو مراد از آن ایمان بالمعنی الأخص باشد نیز دلالت بر حصر جواز عقد در خصوص آن نمی کند بلکه ممکن است «ایمان» هم برای جهت ترغیب ذکر شده باشد و تزویج با غیر مؤمن کراهت داشته یا اقلأً مورد ترغیب و استحباب نباشد. (2)

2) نقد و بررسی اشکالات صاحب مسالک به روایت فوق توسط استاد (مد ظله)

به نظر ما فقط اشکال سوم شهید ثانی اشکال درستی است و اما دو اشکال دیگر او تمام نمی باشد. اما اشکال سندی: روایت «المؤمنون بعضهم اکفاء بعض» به طریق صحیح در حدیث دیگری که هم در خود کافی آمده و هم در کتب دیگر ذکر شده است وجود دارد و آن روایت معروف جویری است: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن مالک بن عطیه عن

ص: 5713

1- (1) البته شهید ثانی احتمال دیگری نیز در معنای «مؤمن» به این صورت داده است: ... أو المصدق بقلبه لما جاء النبی صلی الله علیه و آله و سلم.

2- (2) مسالک الأفهام 402/7

ابی حمزه الثمالی (فی حدیث) که روایت مفصّلی است که در آخر آن چنین آمده است: «فقال له: یا زیاد جویر مؤمن، و المؤمن کفو المؤمنه و المسلم کفو المسلمه...»⁽¹⁾ و اما اشکال دوم صاحب مسالک نیز با بیاناتی که در جلسات گذشته مبنی بر اینکه معنای ایمان، همان اعتقاد لازم است و این معنا در دوره های مختلف مصادیق متعددی پیدا می کند و در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) که مسئله ولایت ائمه علیهم السلام مطرح نبوده است «ایمان» و «اسلام» دارای یک مصداق بوده اند. مندفع می شود.

و اساساً در همان حدیث جویر که می فرماید: «المؤمن کفو المؤمنه و المسلم کفو المسلمه» همین که دو عنوان مؤمن و مسلم در کنار هم ذکر شده است دلالت بر عدم اتحاد معنای آنها می کند ولی همانطوری که گفتیم این دو در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) متحد المصداق بوده اند.

به نظر ما نکته دیگری که به عنوان اشکال بر استدلال به روایت «المؤمنون بعضهم اکفاء بعض» می توان ذکر کرد این است که خطاب در این روایت راجع به اولیاء است و ولیّ علاوه بر شرائط صحت عقد مصالح مولی علیه را نیز باید در نظر داشته باشد و لذا ذکر «ایمان» ممکن است به خاطر رعایت آن مصالح باشد نه اینکه صحت عقد بر آن متوقف باشد.

3) اشکال دلالی صاحب مسالک به استدلال به روایت «ترضون خلقه و دینه»

اشاره

دومین روایتی که شهید ثانی ذکر کرده و سپس بر استدلال به آن اشکال کرده است روایت «اذا جاءکم من ترضون خلقه و دینه فزوجه الآ تفعلوه تکن فتنه و فساد کبیر»

ص: 5714

1- (1) الکافی 3 / ص 8 الوسائل ج 20 باب 25 من ابواب مقدمات النکاح، ح 1

این حدیث به اسانید متعدد معتبر وارد شده است و لذا شهید ثانی فقط دو اشکال دلالتی بر استدلال به آن کرده است:

- 1 - در روایت «خلق» نیز به «دین» اضافه شده است و بلا اشکال «خلق» در صحت عقد تأثیری نداشته بلکه همانا در کمال عقد مؤثر است پس معلوم می شود که روایت در مقام بیان شرائط کمال است لذا نمی توان از وجود کلمه «دین» در آن ایمان، بالمعنی الاخص را شرط صحت بدانیم 2 - این حدیث نیز مانند حدیث سابق نبوی است و مراد از «دین» در آن همان، اسلام است.

کلام استاد مد ظله

گفتیم که صاحب حدائق از اشکال اول مسالک جواب داده و فرموده است یکی از معانی «خلق» همان معنای مرادف با «دین» است و لذا اجمال لفظ «خلق» را به واسطه ظهور روایت در اینکه در مقام بیان شرائط صحت عقد است - نه کمال آن - برطرف کرده و لذا «خلق» را به معنای «دین» می گیریم.

بنده به کتب سابقین هم مراجعه کردم و دیدم که قبل از صاحب حدائق، مجلسی اول در روضه المتقین نیز همین احتمال صاحب حدائق را داده است و بعید نیست بعد از آنکه شهید ثانی روایت را آن گونه معنا کرد، علمای بعد از او مثل شیخ بهائی یا ملا عبد الله شوشتری که هر دو از اساتید مجلسی اول هستند در روایت نظر داشته و آن را همانطوری که مجلسی و صاحب حدائق فرموده معنا کرده اند.

ص: 5715

علی ای حال در جلسه گذشته ما به تفصیل در مورد روایت فوق بحث نموده و در دلالت آن مناقشه کردیم.

4) اشکالات صاحب مسالک بر استدلال به روایت ابی بصیر.

روایت سومی را که شهید ثانی پس از طرح، سنداً و دلالتاً به آن اشکال کرده است. روایت ابی بصیر است (کلینی) عن عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد، عن احمد بن محمد ابی نصیر، عن عبد لکریم بن عمرو، عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال:

تزوجوا فی الشکاک و لا تزوجوهم، فان المرأه تأخذ من أدب زوجها و یقهرها علی دینه» (1) مفاد این حدیث این است که دختر مؤمنه را نباید به غیر مؤمن تزویج کرد زیرا زن مقهور مرد است و شوهر بر زن تأثیر می گذارد و لذا خطر انحراف زن وجود دارد.

اشکال سندی شهید ثانی این است که فرموده در سند حدیث «سهل بن زیاد» واقع شده که او ضعیف و فاسد المذهب است دیگر اینکه «عبد لکریم بن عمرو» واقفی است و «ابو بصیر» نیز مشترک بین ثقه و ضعیف است.

از نظر دلالت نیز روایت تنها ازدواج با طائفه خاصی از مخالفین یعنی فقط آنها که «شاک» هستند را ممنوع کرده و لذا اخص از مدعا می باشد. (2)

5) نقد و بررسی استاد مد ظله نسبت به جواب صاحب حدائق از اشکالات صاحب مسالک.

صاحب حدائق از اشکالات فوق جواب داده است. درباره اشکال سندی فرموده است: روایت اگر چه ممکن است با طریق ابو بصیر سنداً تمام نباشد و لیکن همین روایت را به همین مضمون زراره هم نقل کرده است و برای روایت زراره دو طریق هست که ممکن است شهید ثانی یکی از آن طرق را قبول نکند ولی در طریقی که صدوق در فقیه از زراره به واسطه صفوان نقل کرده است شبهه ای نیست، طریق صدوق به صفوان این است «أبی عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن صفوان» این طریق بنا بر تحقیق صحیح و بنا بر مشهور حسنه است. لذا نباید اشکال سندی کرد. (3)

ص: 5716

1- (1) الوسائل ج 20 ب (11) من أبواب ما یحرم بالکفر و نحوه، ح 2

2- (2) مسالک الافهام 402/7-403.

3- (3) الحدائق الناظره 62/24.

به نظر ما سند حدیث حتی با همان طریقی که شهید ثانی ذکر کرده است نیز صحیح می باشد. زیرا «سهل بن زیاد» طبق تحقیق ثقه است، و «عبد لکریم بن عمرو» نیز اگر واقعی باشد ما اشکالی از ناحیه او نمی کنیم (زیرا اخذ حدیث او در زمان استقامت بوده است) و راجع به «أبو بصیر» نیز که فرموده است مشترک بین ثقه و ضعیف است این حرف نیز ناتمام است و حق این است (همانطوری که مرحوم سید مهدی خوانساری در رساله مفصلی که به همین جهت نوشته اند (مطبوع در آخر مستدرک الوسائل) أبو بصیر مشترک بین ثقه و ضعیف نیست بلکه «أبو بصیر» مشترک است بین «یحیی بن ابی القاسم اسدی» و «لیث بن البختری المرادی» که هر دو ثقه هستند. البته هرگاه «أبو بصیر» به طور مطلق ذکر شود مقصود همان «اسدی» است.

و اما راجع به اشکال دلالی و اینکه در حدیث تنها نهی از ازدواج با شکاک شده است نه همه اصناف مخالفین، از این اشکال نیز صاحب حدائق جوابی که داده است این است: اگر ازدواج با شکاک که هنوز در مرحله شک و تردید می باشند جایز نباشد به طریق اولی تزویج با سنی مخالفی که در عقیده خود قرص و محکم می باشد جایز نیست مضافاً به اینکه تعلیلی که در حدیث برای نهی از دختر دادن به شکاک ذکر شده که همانا عبارت از قاهریت زوج و در معرض انحراف قرار گرفتن زن می باشد، در مورد زوجی که سنی و از نظر مذهب مخالف با زوجه خود است و در این عقیده پافشاری دارد به صورت قوی تری وجود دارد. (1)

به نظر ما استدلال به حدیث أبو بصیر برای اعتبار ایمان در زوج، از جهت دیگری مبتلا به اشکال است و آن این است که خطاب «لا تزوجوه» در این روایت متوجه به اولیاء دخترها می باشد. یعنی روایت به ولیّ دختر می گوید که نباید دخترش را به شخص سنی مذهب تزویج نماید. و این بدین معنی نیست که در مواردی که مستقلّ در امر تزویج است مثل کبیره غیر باکره نیز الزاماً یکی از شروط صحت نکاح او،

ص: 5717

مؤمن بودن زوج می باشد چرا که در باب ولایت اولیاء چه بسا اموری هست که فی حدّ نفسه در صحت نکاح دخالت ندارد و لیکن چون جزء مصالح و اموری اند که ولیّ باید آنها را برای اعمال ولایت خود در نظر بگیرد، بنابراین اعتبار امری در مورد ولیّ دلیل بر اعتبار آن به طور مطلق نمی باشد. بله اگر کسی چنین بگوید که خطاب «لا تزوّجوه» اعم از این است که ولیّ تزویج کند یا خود زن، به این بیان که در موردی که خود زن با شخص ازدواج می کند تعبیر «زوّج نفسه» به کار می رود و لذا «لا تزوّجوه» به معنای «لا تزوّجوا أنفسکم ایاهم» است، و شامل غیر مورد ولیّ نیز می شود. و لیکن این فرض که خود دختر مستقلاً اقدام به ازدواج نماید فرضی است که کمتر در روایات مطرح شده و ظاهر این تعبیر این است که خطاب به اولیاء آنهاست. علاوه بر اینکه توجیه «لا تزوّجوا أنفسکم ایاهم» نیز خلاف ظاهر است، لذا به نظر نمی رسد که روایت ناظر به غیر اولیاء باشد.

6 اشکال سندی صاحب مسالک بر استدلال به روایت فضیل بن یسار

روایت چهارمی که در مسالک بر استدلال به آن اشکال سندی کرده است، روایت فضیل بن یسار است:

الكافی «عن محمد بن یحیی عن احمد، عن ابن فضال عن علی بن یعقوب عن مروان بن مسلم، عن الحسین بن موسی الحناط عن الفضیل بن یسار قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام:

إن لامرأتی أختا عارفه علی رأینا، و لیس رأینا بالبصره الا قلیل فأزوّجها ممن لا یری رأیها؟ قال:

لا و لا نعمه إن الله عز و جل یقول «فلا ترجعوهن الی الکفار لا هن حلّ لهم و لا هم یحلّون لهم» (1).

شهید ثانی می فرماید: ابن فضال فطحی است، علی بن یعقوب و مروان بن مسلم

ص: 5718

1- (1) الوسائل ج 20 باب (10) من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه ج 4 و الآیه فی سوره الممتحنه: 10.

هر دو مجهول هستند، حسین بن موسی الحنّاط نیز واقفی یا مجهول است. (1)

7) جواب صاحب ریاض و ردّ آن توسط استاد مد ظله همراه با اشکال استاد به استدلال به حدیث

صاحب ریاض از اشکال سندی چنین جواب می دهد که چون در سند «ابن فضال» که از اصحاب اجماع است قرار دارد و طبق مشهور در اصحاب اجماع روایت از بعد از آنها صحیح تلقی می شود، لذا روایت سنداً معتبر است.

و لیکن به نظر ما مبنای مشهور در مورد اصحاب اجماع تمام نیست بلکه فقط در مورد ابن ابی عمیر و صفوان و بزندی، آن هم نسبت به شیخ بلا واسطه آنها آن حرف تمام است مضافاً به اینکه «ابن فضال نیز مورد خلاف است که آیا جزء اصحاب اجماع می باشد یا نه؟

به نظر ما این روایت علاوه بر اشکال سندی: از جهت دلالت نیز قابل استدلال نیست زیرا این مطلب محتمل است که اهالی بصره در آن زمان نوعاً جزء نواصب بوده اند که البته طبق روایات متعدد ازدواج با نواصب جایز نیست. ادامه بحث را در جلسه آینده پی خواهیم گرفت انشاء الله.

«* و السلام*»

ص: 5719

1- (1) در حاشیه مسالک وجه تردید در مورد فرد اخیر را چنین بیان می کند «وجه التردید ان الحسین بن موسی واقفی بغیر قید الحنّاط فان كان فهو ضعيف و ان كان غیره فهو مجهول. اذ لیس فی القسمین غیر المذکور.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه، ادامه روایات دالّ بر اینکه ایمان شرط در زوج زن مؤمنه است، مورد بررسی قرار گرفته و نظرات صاحب مسالک و صاحب جواهر را در این موارد یادآور گردیده و نظر استاد مد ظله را تبیین خواهیم نمود.

تکمیل نقد و بررسی اشکال صاحب مسالک به روایت «ترضون خلقه و دینه»

اشاره

مقدمه: بحث درباره شش روایتی بود که شهید ثانی رحمه الله برای اشتراط ایمان در زوج زن مؤمنه ذکر کرده بود و از استدلال به آنها جواب داده بود. چهار روایت را در جلسه قبل خواندیم یکی از چهار روایتی که دیروز خواندیم و قبلاً هم در مورد آن بحث شده بود روایت مشتمل بر فقره «ترضون خلقه و دینه» بود که صاحب جواهر و صاحب ریاض درباره آن بحث دارند که مطرح می کنیم.

این روایت با اسناد عدیده و متون مختلفه نقل شده که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «اذا جاءکم من ترضون خلقه و دینه فزوجه و الا اصابکم فتنه أو عذاب کبیر»⁽¹⁾ که چند نفر از روات این مطلب را از امام جواد علیه السلام نقل کرده اند و حضرت جواد علیه السلام هم از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده اند یکی از آن روات، حسین بن بشار واسطی است که به حضرت جواد علیه السلام نامه می نویسد و سؤال می کند که تکلیف ما در باب نکاح

ص: 5720

1- (1) - وسائل الشیعه 76/20 باب 28 من أبواب مقدمت النکاح.

چیست؟ حضرت می فرماید: اگر کسی برای خواستگاری نزد شما آمد «فرضیتم دینه و امانته فزوجه الا تفعلوه تکن فتنه فی الأرض و فساد کبیر».

در روایت حسین بن بشار واسطی، حضرت جواد علیه السلام مستقیماً جواب می دهند و نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله نمی کنند البته این روایت با نقلهای دیگری که علی بن أسباط، ابی شیبیه ابراهیم بن محمد همدانی، جدّ عیسی بن عبد الله که عیسی بن عبد الله قمی است (1)، روایت کرده اند فرق می کند. در آن روایت، «خُلِقَه و دینه» آمده و در این روایت «أمانته و دینه» آمده است.

نقد صاحب جواهر به جواب صاحب حدائق از اشکال صاحب مسالک در استدلال به روایت

اشاره

صاحب جواهر در اینجا بیانی دارند که نقطه مقابل بیان صاحب ریاض است.

عرض کردیم که صاحب جواهر عقیده اش این است که ایمان به معنای اثنا عشری بودن در زوج زن عارفه معتبر نیست و اسلام کفایت می کند. و از روایت «ترضون دینه» جواب می دهد و ما مقداری از این بحث را در جلسه قبل بحث کردیم که مراد از دین، اسلام است، یا مذهب حق اثنا عشری است.

ولی قسمت دیگری را استدلال کنندگان به روایت قرینه گرفته اند که شهید ثانی فرموده: این روایت صلاحیت ندارد که شرط صحت عقد را ایمان قرار دهد، زیرا در این روایت خلق به دین ضمیمه شده است و بلا اشکال رضایت خلق در صحت عقد دخالت ندارد بلکه در کمال عقد دخالت دارد. بنابراین، روایت در مقام بیان این که صحت عقد متوقف بر ایمان است نمی باشد بلکه می گوید ایمان شرط کمال است بلکه ممکن است ایمان شرط صحت باشد و خلق شرط کمال باشد لکن این مجرد احتمال است. پس روایت مجمل می شود و از صلاحیت استناد ساقط می شود.

ص: 5721

1- (1) - عیسی بن عبد الله عن أبیه عن جدّه.

این فرمایش شهید ثانی را صاحب حدائق رد کرده و گذشت که این سخن صاحب حدائق، قبل از او در کلمات مجلسی اول هم آمده است و ایشان می فرماید که قبلی ها احتمال داده اند که مراد از خلق سجّیه نباشد بلکه معنایی مرادف با دین باشد. صاحب حدائق فرموده: یکی از معانی خلق، ایمان است بنابراین، ظاهر ابتدائی روایت که ایمان را شرط صحت و اباحه نکاح می داند را باید أخذ کنیم و بگوییم بدون ایمان زوج نکاح عارفه صحیح نیست.

صاحب جواهر چنانچه گذشت فرموده: «درست است که خلق به معنای دین آمده است ولی خلاف ظاهر است. (1)

البته ایشان توضیح نداده است که خلاف ظاهر از این جهت است که لفظ مشترکی است و کمتر استعمال می شود و در نتیجه این معنی مراد نیست یا طبق آن بیانی که مجلسی اول دارد که اگر دین باشد باید عبارت، حمل بر تأکید شود و ظاهر ابتدایی لفظ این است که برای تأسیس باشد و در مقام بیان شرطیت دو چیز باشد نه اینکه در مقام بیان شرطیت یک چیز باشد و یکی از دو لفظ مفسر دیگری باشد.

به هر حال، خلاف ظاهر بودن را ایشان توضیح نمی دهد. سپس می فرماید: «بر فرض که حرف صاحب حدائق را بپذیریم و بگوییم که ممکن است خلق به معنای ایمان باشد، این توجیه در روایت حسین بن بشار الواسطی که تعبیر «دینه و امانته» در آن آمده است نمی آید. شما آن روایت را چگونه توجیه می کنید؟ امانت که به معنای دین استعمال نشده است.» (2) این اعتراض صاحب جواهر به صاحب حدائق است.

مناقشه در کلام صاحب جواهر و جواب آن

ابتداءً مناقشه ای در کلام صاحب جواهر به ذهن می آید هر چند مراد ایشان چیز دیگری است - و آن مناقشه این است که صاحب حدائق می گوید: من به آن روایت

ص: 5722

1- (1) - جواهر الکلام 97/30

2- (2) - جواهر الکلام 97/30

استدلال نمی‌کنم، من نمی‌خواهم بگویم همه این روایات دلیل بر اشتراط ایمان است، بلکه می‌گویم: روایاتی که خلق را به دین ضمیمه کرده، دلیل بر اشتراط ایمان است چون ظاهر این روایات این است که شرط صحت را بیان می‌کند و کلمه خلق هم که قرینه بر خلاف نیست پس دلالت بر مطلوب می‌کند. اما روایتی که امانت را به دین ضمیمه کرده، ما به آن استدلال نمی‌کنیم و آن روایت نیز با این روایات منافات ندارد زیرا آن روایت علاوه بر ایمان که شرط صحت است امانت که شرط کمال است را هم ضمیمه کرده است ولی ما به آن روایت استدلال نمی‌کنیم. این مناقشه ای است که بدو در کلام صاحب جواهر به ذهن می‌رسد.

جواب این مناقشه این است که صاحب جواهر می‌خواهد بفرماید: این دو روایت [روایت نبوی و روایت امام جواد علیه السلام] دارای سیاق واحد هستند بنابراین، هر دو باید معنای واحد را افاده کنند.

و بعد از آن که روایت امام جواد علیه السلام مشتمل بر اعتبار امانت است و امانت دخالت در صحت ندارد بلکه شرط کمال است پس روایت نبوی هم که با این روایت سیاق واحد دارد نیز باید بگوییم در مقام بیان شرط کمال است و در مقام بیان شرط صحت نیست. پس همه این روایات ناظر به شرط کمال است و صاحب حدائق نمی‌تواند به این روایات بر مختار خودش استدلال کند. این فرمایش صاحب جواهر است که نقطه مقابل نظر صاحب ریاض است اکنون نظر صاحب ریاض را مطرح می‌کنیم.

نظر صاحب ریاض رحمه الله:

صاحب ریاض نقطه مقابل نظر صاحب جواهر را قائل است و می‌فرماید: ظاهر روایتی که ایمان و امین بودن را معتبر دانسته است را أخذ می‌کنیم. اگر گفته شود:

امین بودن مسلّم است که شرط صحت ازدواج نیست، می‌گوییم این روایات، ناظر به شرائط صحت اصل ازدواج نیست، بلکه ناظر به ولایت ولیّ است و به ولیّ

می گوید: اگر از شما درباره دختر خواستگاری کردند شما در صورتی که طرف دین و امانت داشت مجاز هستید دختر را به او تزویج کنید و دلیلی نداریم که امانت مرد در صحت تزویج ولیّ معتبر نباشد. از کجا می گوئید: مسلّم است که ولیّ حق داشته باشد دختر خودش را به کسی که خیانت می کند بدهد، اجماع بر خلاف اینکه امانت شرط باشد نداریم. منتهی مشکلی که اینجا پیش می آید این است که روایت دیگر، دین و خلق را معتبر دانسته است و سیاقش با سیاق این روایت یکی است و مسلّماً حسن خلق در ازدواج شرط صحت نیست بلکه شرط کمال است. و مصلحت این است که زن با این خصوصیت سازش کند، بنابراین، روایت دیگر قرینه می شود بر اینکه این روایت هم ناظر به شرط کمال باشد. لکن ایشان جواب می دهد که ممکن است در آن روایت، خلق را به دین تفسیر کنیم، پس آن روایت از قرینت می افتد از این رو به ظاهر این روایت که اشتراط دین و امانت در تزویج ولیّ است أخذ می کنیم.

بنابراین، اشکال صاحب جواهر که فرموده: مسلّماً امانت شرط صحت ازدواج نیست وارد نمی باشد. زیرا گفتیم امانت شرط صحت برای تزویج ولیّ است. لکن به وسیله این روایت نمی توانیم ثابت کنیم که همه جا ایمان معتبر است: چون مسلّم است که امانت در اصل ازدواج معتبر نیست، پس زن اگر کبیره و ثیبه باشد و خودش راضی باشد با مردی که امین نیست ازدواج کند چون تحت ولایت کسی نیست ازدواج او مانعی ندارد.

نظر استاد مد ظلّه

نظر ما هم همین است که در تزویج ولیّ، مراعات امانت مرد معتبر است لکن اینکه صاحب ریاض گویا مسلّم گرفته که مراعات حسن خلق مرد در تزویج ولیّ معتبر نیست این مطلب نیز قطعی و مسلّم نمی باشد.

خلاصه این که تا حال هیچ یک از این روایات چهارگانه دلیل بر اعتبار ایمان در تزویج زن عارفه و مؤمنه نیست؛ نه روایت خلق بر اعتبار دلالت دارد و نه روایت

امانت بر اعتبار دلالت دارد. بله در محدودیت ولایت دلالت دارد لکن محدودیت ولایت با محدودیت اصل ازدواج ملازمه ندارد و مرحوم صاحب مسالک هر چند خواسته از استدلال به این روایات به وجهی جواب دهد لکن گذشت که جواب صحیح این است که این روایات ناظر به ولایت بر ازدواج است و ناظر به اصل ازدواج نیست.

روایت پنجم و اشکال سندی صاحب مسالک به آن

اشاره

روایت پنجمی که صاحب مسالک نقل کرده و از دو جهت اشکال سندی کرده یکی از ناحیه ارسال و دیگری اشکال ضعف، روایت فضیل است.

روایت فضیل: حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد عن غیر واحد عن أبان بن عثمان عن الفضیل بن یسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نكاح الناصب فقال: لا والله ما يحلّ قال فضیل ثم سألته مره أخرى فقلت جعلت فداك ما تقول فی نکاحهم قال: و المرأه عارفه قلت: عارفه قال: ان العارفه لا توضع الا عند عارف(1)

صاحب مسالک اشکال سندی نموده و فرموده: اولاً: حمید واقفی است و حسن بن محمد که حسن بن محمد بن سماعه است نیز واقفی است و ثانیاً: روایت مرسله است چون تعبیر غیر واحد در روایت آمده است. پس به این روایت به خاطر ضعف و ارسال نمی توان تمسک کرد. البته در مورد ضعف می فرماید: «ضعف بجماعه» و این تعبیر ایشان گویا از این بابت است که «الاثنان و ما فوقها جماعه» پس حمید و حسن بن محمد را جماعت حساب کرده و فرموده اینها ضعیف هستند. البته ممکن است که ایشان در أبان بن عثمان هم اشکال کرده باشد چون برخی در مورد او اشکال کرده اند هر چند مشهور از ناحیه أبان بن عثمان اشکال نمی کنند بنابراین صاحب مسالک شاید از باب اینکه سه نفر از روایت ضعیف هستند تعبیر به جماعت کرده باشد.

ص: 5725

صاحب حدائق از این روایت به موثق الفضیل تعبیر می کند. و صاحب ریاض می فرماید: این روایت یا موثقه است یا در حکم موثقه است. (1) صاحب ریاض می فرماید: حمید بن زیاد و حسن بن محمد بن سماعه هر دوی اینها واقفی هستند ولی جزء ثقات واقفیه هستند و دیگران هم توثیق کرده اند: در مورد أبان بن عثمان هم نمی دانم ریاض تأملی دارد یا نه؟ درباره أبان بعضی فطحی بودن، بعضی ناووسی بودن و بعضی واقفی بودن را گفته اند ولی تحقیق این است که هیچ کدام از این مطالب درست نیست.

صاحب ریاض در مورد ارسال می فرماید: یک مرتبه تعبیر «عن رجل» یا «عن أصحابنا» در سند است، در این صورت روایت مرسله خواهد شد. ولی اگر تعبیر «غیر واحد» در این روایت آمده باشد به این معناست که مشتهر است و کثیری از افراد روایت را نقل کرده اند، و روایت مورد اطمینان است؛ یعنی یکی دو نفر نیست افراد زیادی آن را نقل کرده اند. توضیح اینکه اگر یک نفر مطلبی را نقل کند انسان اطمینان پیدا نمی کند اما اگر یک نفر دیگر هم نقل کند ظن قابل ملاحظه ای برای او پیدا می شود اگر چند نفر مطلبی را نقل کنند اطمینان پیدا می کند و در اینگونه موارد حق هم همین است که غیر واحد اطمینان آور است. ایشان فرموده: چون تعبیر غیر واحد در روایت آمده است و معنای آن مسلّم و مشتهر بودن می باشد پس از ناحیه ارسال اشکالی نیست و ارسالش به منزله اسناد است. روات روایت هم که ثقاتند هر چند امامی نباشند پس خبر یا موثق است یا کالموثق.

توضیح این که، اگر کسی اطمینان پیدا کند که لااقل یکی از این غیر واحد، ثقه است خبر موثق می شود اما اگر تنها اطمینان به صدور روایت باشد خبر کالموثق می شود.

ص: 5726

لکن سهوی در ریاض واقع شده است که فرموده: خصوصاً که مرسل از کسانی است که «اجمعوا علی تصحیح ما یصح عنهم». ایشان گمان کرده که ابان بن عثمان این ارسال را کرده است، چون «غیر واحد» متصل به ابان بن عثمان است. در حالی که «غیر واحد» قبل از ابان واقع شده است و مرسل روایت یا ابن سماعه [حسن بن محمد بن سماعه] است و یا حمید بن زیاد است. این سهو در ریاض شده است (1) ولی در جواهر این مطلب را مطابق ریاض نقل می کند و این قسمت را اصلاح می کند. و لا سیما را نمی آورد.

خلاصه اینکه، صاحب مسالک اشکال سندی کرده است و عده ای از این اشکال جواب داده اند که بنا بر مبنای حجیت اخبار موثقه به این روایت اشکال سندی وارد نیست و این روایت بر این که «ان العارفة لا توضع الا عند عارف» دلالت دارد.

به نظر می رسد که این روایت سنداً و دلاله تام باشد و دلالت می کند بر اینکه سنی و مخالف نمی تواند با عارفه ازدواج کند پس این روایت ذاتاً صلاحیت استدلال دارد لکن باید معارضات این روایت را هم بررسی کرد. اگر معارضات قوی در بین باشد این روایت حمل به کراهت می شود چنانچه فتوای بسیاری نیز همین است و حکم به کراهت کرده اند. البته معارضات مسئله مهم است و در موارد متعددی در فقه کاربرد دارد و باید بررسی شود. و قابل ذکر است که این روایت اختصاص به زنی که تحت ولایت دیگری است ندارد و شامل بکر و ثیب هر دو می شود. چون تعبیر «المرأه» و «العارفه» در این روایت آمده است که مطلق است.

روایت ششم و اشکال دلالی صاحب مسالک بر آن

اشاره

روایت ششم: صحیحہ عبد الله بن سنان است که صاحب مسالک هیچ اشکال سندی در مورد آن نکرده است.

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام الناصب الذي قد عرف نصبه و عداوته هل يزوجه المؤمن و هو

ص: 5727

قادر علی رده و هو لا يعلم برده [مؤمن به گونه ای ناصب را رد کند که او نفهمد بخاطر نصب و عداوتش او را رد کرده اند] قال: لا یتزوج المؤمن الناصبه و لا یتزوج الناصب المؤمنه و لا یتزوج المستضعف مؤمنه(1)

وجه استدلال این است که مستضعف حق ازدواج با مؤمنه ندارد بنابراین مخالف حق ازدواج با مؤمنه ندارد.

شهید ثانی چنین اشکال می کند که مستضعف معانی مختلفی دارد. بعضی از معانی مستضعف کسی است که وضع او از سنی های دانا بدتر است و وقتی بدتر شد دلیل اخص از مدعی می شود. چرا که اگر در مورد مستضعف که صنف بدی از مخالفین است اجازه داده نشد این دلیل نمی شود که با هیچ مخالفی ازدواج صحیح نباشد. پس سند هر چند تمام است اما دلالتش تمام نیست. سپس می فرماید:

بعلاوه اگر دلالت این روایت را هم تمام بدانیم چون این روایت، دو روایت معارض دارد ما باید این را حمل بر کراهت کنیم.(2)

جواب صاحب حدائق از اشکال دلالی صاحب مسالک.

صاحب حدائق و دیگران اشکال کرده اند که از روایت استفاده می شود که مستضعف فرد ضعیف از مخالفین است. و اگر ازدواج با مستضعف ممنوع باشد مخالفی که از روی آگاهی مخالفت می کند به طریق اولی ازدواج با او ممنوع است.

کما اینکه از روایات مختلف استفاده می شود که امام علیه السلام در حدیث زراره ازدواج با برخی از مخالفین که دارای مسلک هستند مثل حروری و مرجئه و قدریه منع کرده است ولی از ازدواج با بُلّه و مستضعف منع نکرده است. پس مستضعف فرد ضعیف از مخالفین است بنابراین اگر ازدواج عارفه با مرد مستضعف ممنوع باشد ازدواج او با مردی که از مرجئه قدریه و امثال اینها باشد به طریق اولی ممنوع است پس دلالت

ص: 5728

1- (1) وسائل الشیعه 550/20 باب 10 من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه حدیث 3

2- (2) مسالک الافهام 403/7

روایت تام است. و دلالت می کند که ازدواج عارفه با هیچ یک از اقسام مخالفین اعم از مستضعف و ناصب و غیر اینها جایز نیست. ادامه
این بحث را به جلسه آینده موکول می کنیم انشاء الله تعالی.

«* و السلام*»

ص: 5729

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه، اشتراط کفائت در ایمان مورد بحث و بررسی قرار گرفته و مجدداً معنای خُلق و دین، تبیین گردیده و اشکالات وارده بر روایاتی که در ازدواج حسن خلق و دین را شرط قرار داده اند، بیان خواهد گردید.

بررسی اقوال در مسئله

اشترط کفائت در ایمان در نکاح با مخالفین و عدم آن

بحث پیرامون کفائت ایمانی بود که اگر یکی از زوجین مؤمن بود آیا شرط است که دیگری هم مؤمن باشد، اکنون به بررسی اقوال در مسئله می پردازیم. شهرت بسیار قوی هست که مؤمن می تواند با زنی که عارفه نباشد و از نواصب و دشمنان ائمه معصوم هم نباشد ازدواج کند. در مقابل مشهور اقوال نادری هست و برخی از عبارات فقهاء نیز اجمال دارد. مقابل قول مشهور قولی است که به سَلَّار در مراسم نسبت داده شده است که مؤمن نمی تواند با مخالف متعارف [مخالفی که ناصبی نیست و مستضعف هم نیست] ازدواج کند و تنها می تواند با مؤمنه یا مستضعفه ازدواج کند. مستضعفه یک صنف خاص از مخالفین است که بعداً درباره معنای آن بحث می کنیم. لکن مقابل قول مشهور قائلی که انتساب قول به او حتمی است ابن ادریس و صاحب حدائق است. صاحب حدائق می گوید: مؤمن با غیر مستضعفه

ص: 5730

نمی تواند ازدواج کند، چون غیر او کافرند و ازدواج با کفار به خاطر فقدان شرط کفویت صحیح نیست. و عبارت ابن ادریس چنین است:

«لا بأس بنكاح المستضعفات ممن تشهدن الشهادتين ولا يُعرف منها انحراف عن الحق و حدّ المستضعف من لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب ولا يبغض أهل الحق على اعتقاده»

و بعد از چند سطر می گوید: «و قد قدمنا انه لا يجوز ان يتزوج مخالفة له في الاعتقاد(1)». از مجموع این دو عبارت استفاده می شود که اگر زنی از اهل خلاف، اهل ایمان را تخطئه کند و عقاید آنها را باطل بداند ازدواج مؤمن با او صحیح نیست، اما اگر زنی است که شهادتین را می گوید و اصلاً نمی داند که مسئله ولایتی هم وجود دارد ازدواج با او اشکال ندارد. در عبارت ایشان «مخالفة له في الاعتقاد» مقابل مستضعفه است. از میان قدماء فقط عبارت ابن ادریس است که تقریباً صریح در این است که ازدواج با غیر مستضعفه جایز نیست.

مختار صاحب حدائق نیز همین نظر ابن ادریس است و به ادله ای استدلال می کند: یک دلیل ایشان را قبلاً مفصل بحث کردیم که روایات نبویّه بود که مشتمل بر تعبیر «من ترضون خلقه و دینه» بود که ایشان خُلق در این روایات را به معنای دین گرفته بود(2) و می فرمود: ظاهر این روایات شرطیت برای صحت است، سپس می فرماید: ولی در مورد نکاح مؤمن با مستضعفه از مخالفین دلیل خاص وجود دارد که ازدواج مؤمن با او صحیح است. روایات مشتمل بر خلق و دین در مورد شوهر است که دختر خود را به کسی که از خلق و دین او رضایت دارید بدهید. ایشان در مورد شوهر، مستضعف را استثناء نمی کند و می گوید: ازدواج عارفه با مرد مستضعف هم صحیح نیست و فقط ازدواج مؤمن با مستضعفه را استثناء می کند.

لکن در آخر بحث به مشکل بر می خورد که چرا شوهر را نیز استثناء نکند و چرا بین

ص: 5731

1- (1) - السرائر

2- (2) - نگارنده گوید: صاحب حدائق برای این استعمال خُلق به آیه ان هذا الا خلق الاولین، شعراء / 126 استشهاد کرده است.

مرد و زن مستضعف تفصیل قائل شویم و چگونگی بین روایات جمع کنیم و این مشکل را نیز حل نمی‌کند و ردّ می‌شود که بعداً متعرض آن می‌شویم.

مناقشه در استدلال به روایات من ترضون خلقه و دینه (تلخیص مطالب گذشته و تکمیل)

قبلاً گذشت که استدلال به این روایات از جهاتی مخدوش است. اشکال اول را صاحب جواهر و دیگران گفته‌اند. و آن اینکه خلق هر چند به معنای دین هم آمده است ولی هر لفظ مشترکی منشأ اجمال نمی‌شود اگر یکی از معانی مشترک کمتر استعمال شود مانع از این نمی‌شود که لفظ در معنای دیگر که رایج است ظهور پیدا کند و در مقام استعمال خلق در معنای دین استعمال مهجور و نادر است و معنای رایج آن همان سنجیه است و در همین معنا ظهور دارد و از طرفی چون اکثر اوامر و نواهی باب نکاح الزامی نیست و راجع به آداب نکاح است لذا در باب نکاح نمی‌توان گفت: اوامر و نواهی حتی نسبت به معنای مهجور الفاظ مشترک، ظاهر در الزام است. از این رو، اینکه صاحب حدائق فرموده که حفظاً لظهور الاوامر در الزام و شرطیت، باید خلق را بر معنای دین حمل کنیم، درست نیست و لازم نیست در باب نکاح ظهور اوامر در الزام را حفظ کنیم و لفظ مشترک را بر معنای مهجور آن حمل کنیم بلکه لفظ خلق بر همان معنای متبادر آن که سنجیه است حمل می‌شود و امر در این روایات در مقام الزام و شرطیت نیست، بلکه برای بیان کمال است (1).

اشکال دوم استدلال صاحب حدائق چنانچه قبلاً گذشت این است که این روایات راجع به اولیاء است. اولیاء باید خلق و دین مرد را در نظر بگیرند و اگر خلق و دین او مرضی بود تزویج کنند هر چند بر خود زنانی که استقلال دارند لحاظ خلق معتبر نیست و در مورد اولیاء، اجماعی در بین نیست که لحاظ خلق معتبر نباشد. آن

ص: 5732

1- (1) - نگارنده می‌گوید: اما فقره «الّا تفعلوه تکن فتنه فی الارض و فساد کبیر» شاهد بر الزامی بودن امر نیست چنانچه در بررسی کلام صاحب حدائق می‌آید. زیرا ترک برخی مستحبات خصوصاً مستحبات مؤکده برای انسان یا جامعه اسلامی مشکلاتی به بار می‌آورد که چه بسا قابل جبران نیست.

اجتماعی که درباره عدم اعتبار خلق در نکاح است مربوط به عدم شرطیت در اصل نکاح است ولی در باب ولایت اولیاء این اجماع نیست و این روایات شرطیت حسن خلق را برای ولایت ولی بیان می کند.

اشکال سوم نیز چنانچه قبلاً گذشت این است که این روایات جواز نکاح را بر دین متوقف نکرده است بلکه در ترغیب و تحریک به نکاح شرایطی ذکر کرده است.

(شرط کمال نه شرط صحت) یعنی یکی از چیزهایی که به آن ترغیب شده است مراعات حسن خلق است، پس بین اینکه جواز نکاح به دین زوج مشروط باشد و بین اینکه تأکید و ترغیب به نکاح آدابی داشته باشد خلط شده است. صاحب حدائق جمله دیگری دارد که همین اشکال سوم آن را ردّ می کند. ایشان می فرماید:

«در ذیل روایت چنین آمده: «الّا تفعلوه تکن فتنه فی الارض و فساد کبیر» و فتنه و فساد در جایی پیش می آید که مراعات دین مرد نشده باشد، اما مجرد سوء خلق موجب فتنه و فساد کبیر نیست. پس ذیل قرینه است بر اینکه مراد از خلق دین است و روایت ناظر به شرط صحت است(1)».

لکن به نظر می رسد این ذیل قرینیتی ندارد، زیرا روایت می فرماید اگر دیدید مردی دین او پسندیده است و از نظر خلق و خوی با دختر شما تناسب دارد و از ناحیه عقلانی و جهاتی که شرع ملاحظه می کند اشکالی نیست اگر او را به خاطر فقر مالی و مانند آن رد کنید فتنه و فساد کبیر پیش می آید، یعنی فتنه و فساد در عزوبت و عدم تزویج به شخصی است که ازدواج با او به مصلحت است؛ چرا که معضلات اجتماعی و اخلاقی به بار می آورد. لکن صاحب حدائق می فرماید: مطلق رد کردن و عدم تزویج حتی در فرضی که اخلاق زوج با دختر متناسب نباشد موجب فتنه و فساد کبیر نیست. در حالی که اگر اخلاق مرد پسندیده نباشد دختر به اسارت و زندان می رود و در این ازدواج فتنه است نه در ترک این ازدواج. پس این ذیل قرینه بر

ص: 5733

اینکه مراد از خلق، دین است نیست بلکه قرینه بر این است که خلق به معنای سجیه است و می فرماید: اگر کسی که دین و اخلاق درستی دارد رد کنید فساد کبیر پیش می آید. پس این روایات دلیل بر اشتراط ایمان نیست.

استدلال صاحب حدائق به سایر روایات

اشاره

استدلال دیگر صاحب حدائق به روایاتی است که زراره و حمران بن أعین نقل کرده اند، زراره خدمت امام صادق علیه السلام مشرف می شود. حضرت به او می فرماید: با مرجئه و حروریّه ازدواج نکنید اما با زنانی که بُلّه هستند می توانید ازدواج کنید.

زن هایی که عارفه نیستند، ولی ناصبه هم نیستند(1). زراره عرض می کند که مردم یا مؤمن هستند یا کافر و زن هایی که بُلّه هستند مؤمن نیستند، پس کافرند و ازدواج با کافر صحیح نیست. این شبهه برای زراره پیش می آید و نظیر آن برای حمران بن أعین نیز پیش می آید منتها او می گوید برخی از نزدیکان ما می خواهند ازدواج کنند و حضرت می فرماید با بُلّه ازدواج کنند، حضرت در جواب زراره می فرماید: قسم ثالثی وجود دارد و آن بُلّه است که نه مؤمن است و نه کافر ولی مسلمان است(2). صاحب حدائق می فرماید: از این روایات استفاده می شود که مخالفینی که بُلّه نباشند داخل کفارند، زیرا راوی گمان کرده که مردم یا مؤمنند یا کافر و ازدواج با کافر صحیح نیست. و امام علیه السلام سخن او را در اینکه ازدواج با کافر جایز نیست و در میان مخالفین کافر وجود دارد امضاء فرموده اند اما حصر مردم در مؤمن و کافر را رد نموده اند و می فرماید: اگر کسی مؤمن نشد این طور نیست که حتماً باید کافر باشد بلکه ممکن است داخل در مستضعفین و بُلّه باشد، بنابراین از این روایات استفاده می شود که ازدواج با مخالفین معمولی که بُلّه نیستند و ناصبی هم نیستند جایز

ص: 5734

1- (1) - تفسیر بُلّه به زنانی که عارفه نیستند و ناصبی هم نیستند در روایات آمده است که بعداً متعرض آن روایات می شویم. (استاد دام ظلّه)

2- (2) - وسائل الشیعه 554/20، باب 11 من ابواب ما یحرم بالكفر و نحوه، حدیث 1؛ و ص 557، حدیث 7، حدیث 12 همین باب نیز ملاحظه شود.

نیست، چون داخل در کفارند. سپس صاحب حدائق روایاتی را که مؤید نظر اوست نقل می کند که در آنها آمده: ناس یا مؤمنند یا کافر و یا ضالّ. ایشان می فرماید: منظور از ضالّ همین مستضعف ها هستند. پس ازدواج با ضالّ و مستضعفه جایز است و با بقیه جایز نیست، چون کافر هستند(1).

مناقشه در کلام صاحب حدائق قدس سرّه

به نظر می رسد کلام زراره ظهور ندارد در اینکه اهل قبله ای که ناصبی نیستند یا مؤمنند یا کافر و امام علیه السلام سخن او را ردع کند و بفرماید: شق سوم که بله هستند نیز وجود دارد، زیرا مراد از ناس در این روایت چه کسانی هستند. آیا مخالفین معمولی که از نواصب نیستند را مؤمن و کافر بر ایشان فرض کرده است و امام علیه السلام فرموده قسم ثالث و حدّ وسط هم وجود دارد که بله هستند یا آنکه مراد از ناس اعم از اهل قبله و غیر اهل قبله هستند و یا آنکه مراد از ناس مطلق اهل قبله اعم از ناصبی و غیر ناصبی هستند که اینها هم مؤمن و هم کافر و هم بله دارند که مؤمن همان عارفه است و کافره همان ناصبی به اصطلاح زمان ماست و بله هم حدّ وسط بین این دو است.

بنابراین احتمال دارد تمام کسانی که مخالفند و ناصبی نیستند داخل در بله باشند.

لذا برای اثبات کفر مخالفین معمولی، باید شواهد دیگر اقامه شود.

البته ایشان می فرماید: «من کتابی به نام شهاب ثاقب نوشته ام و بحث را در آنجا تفصیلاً بررسی کرده ام» این کتاب به دست من رسید ولی کتاب مفصلی است و مطالعه آن زیاد طول می کشد و فرصت نشد آن را نگاه کنم.

تمه فرمایش صاحب حدائق

محصل فرمایش ایشان در آن کتاب و در این کتاب که بعداً استدلال می کنند این است که این روایات هر چند بله را به غیر ناصبی غیر عارفه تفسیر کرده، لکن مراد از ناصبی معنای مصطلح امروز آن نمی باشد، بلکه مراد این است که جبت و طاغوت

ص: 5735

را بر امیر المؤمنین علیه السلام مقدم بدارد. و این معنا در روایات آمده است، و قهراً روایاتی که ازدواج با ناصبی را جایز ندانسته و حکم به کفر او کرده تمام مخالفینی که جبت و طاغوت را بر امیر المؤمنین علیه السلام مقدم می دارد شامل می شود. و همه را کافر قلمداد می کند. بنابراین ازدواج با آنها جایز نیست. این مختار ایشان است و می فرماید دو روایت عبد الله بن سنان و روایت معلی بن خنیس (1) نیز بر این مطلب صراحت دارد که ناصبی کسی نیست که با پیامبر و آل او علیه السلام دشمن باشد و از آنها تبری جوید، بلکه ناصبی کسی است که دشمن شما شیعیان باشد. به خاطر اینکه شما ما را دوست دارید. بنابراین ناصبی یک معنای وسیعی دارد و روایاتی که ازدواج با ناصبی را جایز ندانسته و حکم به کفر اهل نصب کرده است همه آنها را شامل می شود، فقط مستضعف از آنها استثناء می شود، پس ازدواج با مخالفین به جز مستضعف چه مرد و چه زن جایز نیست (2).

بنابراین عمده در بحث این است که ببینیم مراد از ناصبی کیست و مراد از مستضعفی که ازدواج با او اجازه داده شده چیست؟ و آیا بین مرد و زن در مسئله مستضعف تفصیلی هست یا نه؟ این مباحث را در جلسات آینده دنبال می کنیم. ان شاء الله

«* و السلام*»

ص: 5736

1- (1) - وسائل الشیعه 132-133/29، باب 68 من أبواب القصاص فی النفس، حدیث 2 و 3.

2- (2) - الحدائق الناضرة، 60-61/24.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس گذشته و این جلسه:

بحث درباره حرمت یا جواز ازدواج با زوج مخالف بود. در این جلسه نخست دو مورد دیگر از ادله ای را که برای اثبات حرمت به آنها استدلال شده، تبیین خواهیم کرد. آنگاه روایاتی را که به عنوان معارض مطرح گردیده، و نیز ادله ای را که مرحوم شهید در دلالت آنها بر حرمت، تشکیک نموده، همراه با نقد صاحب حدائق بیان کرده، و تحقیق درباره آنها را به جلسه آینده وامی گذاریم.

الف) بیان برخی از ادله حرمت ازدواج با زوج مخالف:

1 - بداهت حرمت ازدواج با ناصبی، و ناصبی بودن مخالفین شیعه:

گرچه برخی از متأخرین ناصبی را بر کسی اطلاق کرده اند که از پیامبر اکرم و اهل بیت آن بزرگوار صلوات الله علیهم تبری داشته باشد، لیکن با توجه به اینکه چنین کسی خارجاً وجود ندارد، و با عنایت به مفاد دو روایت عبد الله بن سنان (1) و معلى بن خنيس (2) که میزان نصب را دشمنی و تبری از شیعیان - به دلیل محبت و اعتقاد آنها به ولایت آل پیامبر - معرفی کرده اند، ناصبی کسی است که با شیعیان مخالف و دشمن باشد. بنابراین، به غیر از مستضعفین که از مسائل امامت اطلاعی ندارند،

ص: 5737

1- (1) - وسائل، ج 29، ص 132، باب 68 از ابواب قصاص فی النفس، ح 3 و 2.

2- (2) - وسائل، ج 29، ص 132، باب 68 از ابواب قصاص فی النفس، ح 3 و 2.

سایر فرقه های اهل سنت، از نواصب محسوب می گردند. و چون حرمت ازدواج با نواصب از ضروریات فقه می باشد، ازدواج با مرد غیر مستضعفی که از اهل سنت است جایز نخواهد بود.

2 - ناصبی و کافر بودن کسی که جبت و طاغوت را بر حضرت امیر علیه السلام مقدم می دارد و نسبت به ائمه علیهم السلام معرفت ندارد:

از جمله امور دیگری که صاحب حدائق برای اثبات حرمت به آنها استدلال فرموده، دو روایت است:

اول روایتی که محمد بن علی بن عیسی طلحی که از آل طلحه و اشعری های قم است، از ابی الحسن ثالث حضرت هادی علیه السلام درباره میزان نصب سؤال کرده است(1):

محمد بن ادریس فی آخر السرائر نقلاً من کتاب مسائل الرجال عن ابی الحسن علی بن محمد علیه السلام ان محمد بن علی بن عیسی کتب الیه یسأله عن الناصب هل یحتاج فی امتحانه الی اکثر من تقدیمه الجبت و الطاغوت و اعتقاد امامتھما؟ فرجع الجواب: من کان علی هذا فهو ناصب(2).

سؤال می کند: آیا برای اثبات ناصبی بودن یک فرد، بیش از اینکه به امامت جبت و طاغوت اعتقاد داشته باشد و آنها را بر حضرت امیر المؤمنین علیه السلام مقدم بدارد، چیز دیگری لازم است؟ حضرت می فرمایند: کسی که دارای چنین خصوصیتی باشد ناصبی است.

بنابراین، اهل سنت به جز مستضعفین همگی از نواصب شمرده می شوند.

روایت دوم از فضیل بن یسار است:

محمد بن یعقوب عن احمد عن ابن فضال عن علی بن یعقوب عن مروان بن مسلم عن الحسین بن موسی الحناط عن الفضیل بن یسار قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: ان لامرأتی اختاً

ص: 5738

1- (1) - وی سؤالات دیگری نیز مطرح کرده که برخی از آنها در مستطرفات سرائر نقل شده است.

2- (2) - وسائل، ج 29، ص 133، باب 68 از ابواب قصاص فی النفس، ح 4.

عارفه علی رأینا و لیس علی رأینا بالبصره الا لقلیل، فأزوجها ممن لا یری رأیها؟ قال: لا، و لا نعمه [و لا کرامه] ان الله عزّ و جلّ یقول: فلا ترجعوهن الی الکفار لا هن حل لهم و لا هم یحلون لهن(1).

این روایت، کسانی را که نسبت به ولایت ائمه علیهم السلام عارف نیستند از مصادیق آیه شریفه و کافر شمرده و بر اساس مفاد آن، تسلیم مسلمان را به کفار جایز ندانسته است. بنابراین، ازدواج با کسی که جبت و طاغوت را بر حضرت علی علیه السلام مقدم می دارد و نسبت به ولایت ائمه علیهم السلام عارف نیست جایز نخواهد بود.

ب) بیان ادله ای که معارض ادله حرمت شمرده شده و پاسخ آنها:

1 - روایت فضیل بن یسار

محمد بن الحسن باسناده عن علی بن الحسن بن فضال عن محمد بن علی عن ابی جمیله عن سندی عن الفضیل بن یسار قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن المرأه العارفه هل أزوجها الناصب؟ قال: لا، لان الناصب کافر. قلت: فأزوجها الرجل غیر الناصب و لا العارف؟ فقال:

غیره احب الی منه(2).

می فرماید: به ناصبی زن ندهید زیرا او کافر است. و در پاسخ به این سؤال که به غیر ناصبی که عارف نیست می توان زن داد؟ می فرماید: غیر او نزد من از او (غیر ناصب و غیر عارف) محبوب تر است.

استدلال کنندگان به این روایت گفته اند: از استعمال کلمه احب معلوم می شود که ماده حبّ، هم در مفضل و هم در مفضل علیه موجود بوده، لیکن مفضل نسبت به مفضل علیه ترجیح دارد، و این بدان معناست که مفضل علیه (غیر ناصبی که عارف نیست) نیز محبوب است، گرچه محبوبیت او در حدّ مفضل (عارف) نیست. بنابراین، ازدواج با عمده اهل تسنن که ناصبی نیستند و نسبت به ائمه علیهم السلام

ص: 5739

1- (1) - وسائل، ج 20، ص 550، باب 10 از ابواب ما یحرم بالکفر، ح 4.

2- (2) - وسائل، ج 20، ص 559، باب 11 از ابواب ما یحرم بالکفر، ح 11.

نیز معرفت ندارند، خالی از اشکال خواهد بود، و مفاد این روایت، معارض روایاتی است که دلالت بر حرمت ازدواج با مخالفین دارد.

2 - اشکال صاحب حدائق به استدلال مذکور:

ایشان می فرماید: استعمال افعال التفضیل اختصاص به مواردی ندارد که ماده هم در مفضل و هم در مفضل علیه موجود باشد، بلکه در موارد زیادی بدون آنکه ماده در مفضل علیه موجود باشد به کار رفته است. به عنوان مثال: در روایت های متعدد، نکاح یهودیه و نصرانیه بر ناصبه ترجیح داده شده، در حالی می دانیم ازدواج با ناصبه نه تنها فضیلتی ندارد بلکه جایز نیست (1).

3 - استدلال مسالک به صحیحه عبد الله بن سنان:

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام بم يكون الرجل مسلماً تحلّ مناکحته و موارثته و بم یحرم دمه؟ قال: یحرم دمه بالاسلام اذا ظهر و تحلّ مناکحته و موارثته (2).

مرحوم شهید ثانی می فرماید: این روایت اصحّ ما فی الباب سنداً و اظهر دلالة است، و از آن استفاده می شود: خون مخالفین محفوظ، و ازدواج با آنها صحیح است و ارث نیز می برند. بنابراین، مفاد آن معارض روایاتی است که دلالت بر حرمت ازدواج با آنها دارد.

4 - پاسخ صاحب حدائق به فرمایش شهید ثانی:

ایشان می فرماید:

اولاً: اینکه صحیحه عبد الله بن سنان را اصحّ ما فی الباب سنداً خوانده اند مطلب درستی نیست. زیرا در میان روایات زیادی که در مورد این مسئله وارد شده - که ما برخی از آنها را نقل کرده و بعضی را نقل نکرده ایم - روایاتی وجود دارد که درجه

ص: 5740

1- (1) - مانند: روایت عبد الله بن سنان: وسائل، ج 20، ص 552، باب 10 از ابواب ما یحرم بالکفر، ح 10، و روایت ابی بصیر: همان، ح 11.

2- (2) - وسائل، ج 20، ص 554، باب 10 از ابواب ما یحرم بالکفر، ح 17.

اعتبار و صحت سند آنها کمتر از صحت سند روایت عبد الله بن سنان نمی باشد. بلی فرمایش ایشان نسبت به چند روایتی که خودشان نقل کرده و مدعی شده اند که برای قول به حرمت، جز آنها روایتی وجود ندارد، صحیح می باشد.

ثانیاً: نه تنها دلالت روایت بر مدعای ایشان اظهر از سایر روایات نیست بلکه دلالت بر عکس مدعای ایشان دارد. زیرا با اینکه سؤال راوی درباره معنا و حقیقت اسلام است و می پرسد: تحقق اسلام به چیست و انسان به چه چیز مسلمان می شود تا مثلاً خوش حفظ شود و نکاحش جایز گردد، و در واقع می خواهد بفهمد آیا کسی که با ولایت ائمه علیهم السلام مخالفت می کند، مسلمان است یا نه؟ امام علیه السلام به جای جواب این سؤال و بیان اسباب حصول اسلام، پاسخ می دهند: هنگامی که اسلام ظاهر شود، خوش محفوظ و نکاحش حلال می گردد!

از خودداری امام علیه السلام از پاسخ صریح به سائل می توان نتیجه گرفت که آن حضرت در مقام تقیّه بوده اند و نخواسته اند معیار اسلام و مسلمان نبودن اهل سنت را صریحاً بیان فرمایند. بنابراین، روایت عبد الله بن سنان نیز نه تنها معارض روایات دال بر حرمت نیست بلکه خود از ادله حرمت محسوب می گردد.

ج) بیان برخی دیگر از ادله قائلین به حرمت و اشکال صاحب مسالک به آنها و ردّ آن توسط صاحب حدائق:

1 - روایت زراره و نهی از دختر دادن به شکاک:

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن محمد بن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زراره بن اعین عن ابی عبد الله علیه السلام قال: تزوجوا فی الشکاک و لا تزوجوهم فانّ المرأه تأخذ من ادب زوجها و یقهرها علی دینه (1).

قائلین به حرمت، به این روایت استدلال کرده و گفته اند: شکاک از اهل سنت بوده و از نهی روایت از دختر دادن به آنها می توان نتیجه گرفت که تزویج دختر به

ص: 5741

1- (1) - وسائل، ج 20، ص 555، باب 11 از ابواب ما یحرم بالکفر، ح 2.

اهل سنت جایز نمی باشد.

2 - اشکال صاحب مسالک به استدلال مذکور:

ایشان می فرماید: شکاک تنها یک گروه از اهل سنت می باشند، و روشن است که نهی از ازدواج با آنها مستلزم نهی از ازدواج با غیر آنها نخواهد بود. و به عبارت دیگر از روایتی که ازدواج با بخشی از اهل سنت را مورد نهی قرار داده است، چگونه می توان عدم جواز ازدواج با مطلق اهل سنت را نتیجه گرفت؟ بنابراین، روایت مذکور نیز از ادله حرمت محسوب نمی شود.

3 - پاسخ صاحب حدائق به مسالک:

صاحب حدائق با اشاره به کلام صاحب مدارک (سبط شهید ثانی) در نهایه المرام، فرمایش شهید را رد کرده و می فرماید:

اولاً: منع از تزویج شکاک بالاولویه مقتضی منع از تزویج سایر فرقه های اهل تسنن می باشد، زیرا شکاک همانند مستضعفین، اعتقاد محکمی به مسالک خود ندارند. در حالی که سایر گروه های اهل سنت، در اعتقاد خویش مبنی بر مخالفت با شیعه پابرجا هستند. لذا حکم منع تزویج شکاک، با اولویت عرفیه شامل غیر شکاک که اعتقادشان به مراتب از شکاک بدتر است نیز خواهد بود.

ثانیاً: تعلیلی که در روایت آمده و تأثیرپذیری زن در دین و اعتقاد از شوهر را سبب منع تزویج با شکاک معرفی کرده است نیز این اولویت را تأیید می کند، زیرا تأثر زن از شوهری که آگاهانه با حق مخالفت می کند، بسیار بیش از تأثیرپذیری از فردی است که در اعتقاد خویش متزلزل است، و به همین جهت خطر تسلط و سیطره کسانی که در اعتقادات باطل خویش استوارند، به مراتب برای زنان از خطر غلبه شکاک بیشتر است. بنابراین، تزویج سایر فرقه های سنی همانند شکاک جایز نخواهد بود.

ص: 5742

4 - روایت عبد الله بن سنان و نهی از دختر دادن به مستضعف:

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن عبد الرحمن بن ابی نجران عن عبد الله بن سنان قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الناصب الذی قد عرف نصبه و عداوته هل یزوجه المؤمن و هو قادر علی ردّه و هو لا یعلم برده؟

قال: لا یزوج المؤمن الناصبه و لا یتزوج الناصب المؤمنه و لا یتزوج المستضعف مؤمنه(1).

عبارت «و هو قادر علی ردّه و هو لا یعلم برده» یعنی ولی دختر می تواند به گونه ای ناصبی را ردّ کند که او نفهمد وی را به عنوان مذهب ردّ کرده است.

به ذیل این روایت نیز که از ازدواج مؤمنه با مستضعف نهی فرموده برای حرمت ازدواج با مطلق زوج مخالف استدلال شده است.

5 - اشکال شهید ثانی به استدلال مذکور:

ایشان می فرماید: مستضعف دارای معانی متعددی است و یکی از آنها عبارت از کسی است که حال وی از مخالف معمولی بدتر باشد. بنابراین، نهی از نکاح مستضعف، مستلزم نهی از نکاح غیر مؤمن مطلقاً نمی باشد. و لذا از این روایت نمی توان حرمت ازدواج با مطلق مخالف را استنتاج نمود.

6 - پاسخ صاحب حدائق:

صاحب حدائق می فرماید: از شهید ثانی عجیب است که برای اثبات عقیده خود متشبّث به مطالبی شده که هیچ کس به آن قائل نیست. زیرا کسانی که مستضعف را تفسیر کرده اند، هیچ یک آن را به معنای فردی که حالش از مخالف معمولی بدتر باشد ندانسته است. در روایات نیز نه تنها چنین تفسیری از مستضعف وجود ندارد، بلکه خود همین روایت، تفسیر ایشان را ابطال می نماید. زیرا اگر بنا باشد در میان افراد مستضعف، کسی وجود داشته باشد که أسوأ حالاً از مخالف معمولی است، چنین کسی جز ناصبی نیست. و با توجه به اینکه روایت، قبل از بیان

ص: 5743

حکم مستضعف، متعرض حکم ناصبی شده، مستضعف نباید به این معنا باشد، و الا حکم ناصبی بدون جهت تکرار شده است.

حاصل کلام آنکه صاحب حدائق ادله حرمت ازدواج با زوج مخالف را تمام، و ادله مخالفین را مردود دانسته و تعارض روایاتی که معارض ادله حرمت معرفی شده است را نیز نمی پذیرد.

(د) رأی استاد مد ظله درباره مسئله مورد بحث:

دو روایت عبد الله بن سنان و معلى بن خنيس علاوه بر اشکال سندی، از نظر متن نیز مقبول نمی باشد. زیرا در سند روایت عبد الله بن سنان، ابراهیم ابن اسحاق احمری واقع شده که مورد تضعیف همگان است. عبد الله بن حماد نیز خالی از اشکال نیست. در سند روایت معلى بن خنيس نیز محمد بن علی واقع شده که ابو سمینه محمد بن علی کوفی است، و او را نیز همه تضعیف کرده اند. متن هر دو روایت نیز بر خلاف مسلمات است. زیرا

اولاً: بر حسب لغت، ناصب به کسی گفته می شود که مخالف امیر المؤمنین علیه السلام است.

ثانیاً: گرچه در میان مسلمین هیچ کس با شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - به حسب ظاهر - دشمن نبوده، لیکن آل پیامبر صلوات الله علیهم دارای دشمنان زیادی بوده اند که واقعه، ناووسیه، و خوارج - که اصطلاحاً به آنها ناصبی گفته می شود و با حضرت امیر علیه السلام جنگ کردند - از آن جمله اند.

ثالثاً: روایات فراوانی درباره دشمنان آل پیامبر وارد شده که نادرستی مفاد دو روایت مذکور را به اثبات می رساند.

بررسی نظر صاحب حدائق و ادامه بحث را به جلسه آینده واگذار می کنیم.

«* و السلام*»

ص: 5744

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه، این بحث مطرح می شود که آیا همه مخالفین ناصبی هستند، و آیا همه نواصب کافر هستند. و اینکه آیا اسلام و ایمان مراتبی دارد. سپس، به نقل اقوال فقهاء مثل صاحب حدائق و صاحب جواهر در این زمینه پرداخته و نظر استاد مد ظله تبیین خواهد گردید.

مناقشه در استناد به روایات برای ناصبی بودن اهل خلاف

اشاره

در مورد ناصبی بودن اهل خلاف چنانچه گذشت صاحب حدائق به روایاتی - از جمله روایت عبد الله بن سنان و روایت معلی بن خنیس و مسائل محمد بن علی بن عیسی و روایاتی که زیدیه را از نواصب به شمار آورده و روایاتی که دلالت دارد مخالفین بغض اهل بیت ع را دارند - تمسک نموده است.

لکن به نظر می رسد این استدلال تمام نیست. اما روایت عبد الله بن سنان و روایت معلی بن خنیس علاوه بر اینکه یقیناً متن آن قابل قبول نیست و با روایات بسیاری که در آنها نفی عداوت مخالفین با ائمه ع شده است تناقض دارد. در کلام صاحب حدائق نیز در استدلال به دو طائفه از روایات تناقض وجود دارد، چون هم به این روایات که می گوید: کسی را نمی یابی که بغض اهل بیت ع را داشته باشد و ناصبی کسی است که با شما شیعیان عداوت داشته باشد و مخالفین مُبغض شما

ص: 5745

هستند (1) و از طرف دیگر به روایاتی که می‌گوید: مخالفین نسبت به ائمه ع بغض دارند استدلال کرده است. در حالی که این دو دسته روایت از نظر مفاد قابل جمع نیست.

آن روایات برای ابطال مفاد دو روایت عبد الله بن سنان و معلی بن خنیس خوب است. روایات بسیاری وجود دارد که از آنها استفاده می‌شود که در میان مخالفین اشخاصی هستند که با اهل بیت ع عداوت دارند و خارجاً هم ما می‌دانیم که در میان اهل قبله کسانی مثل خوارج و واقفیه و ناووسیه با اهل بیت ع عداوت دارند.

پس آن سالبه کلیه که مفاد این دو روایت است با این موجه جزئی که بین اهل قبله دشمن با اهل بیت ع وجود دارد نقض می‌شود. پس طائفه دوم از روایات برای رد استدلال به این دو روایت خوب است، لکن ادعایی که صاحب حدائق دارد که عموم مخالفین به نحو موجه کلیه، دشمن اهل بیت ع هستند، بنابراین کافر هستند و تمام احکام کفار بر آنها بار می‌شود را ثابت نمی‌کند. به علاوه که استدلال به این دو طائفه از روایات، استدلال به دو امر متهاافت است چنانچه گذشت.

اما روایت محمد بن علی بن عیسی که سؤال می‌کند کسی که جبت و طاغوت را بر امیر المؤمنین ع مقدم بدارد برای اثبات ناصبی بودن او کافی است و از این راه می‌توان او را امتحان کرد و حضرت می‌فرماید: بله، این روایت از نظر سند قابل اعتماد نیست. چون محمد بن علی بن عیسی گرچه درباره او گفته اند که در قم وجه بوده ولی وجه به این اعتبار است که شخصیت مهم و سرشناسی بوده است. وجه بودن بر تقوا و وثاقت دلالت ندارد. این شخص و پدرش از عوامل حکومت خلفاء

ص: 5746

1- (1) - توضیحی از استاد دام ظلّه: البته بین دو مسئله تفکیک هست. ما غلات را تکذیب می‌کنیم و می‌گوییم امیر المؤمنین ع از این اعتقادات میرا است. کیسانیه را تکذیب می‌کنیم و می‌گوییم محمد حنفیه این عقائد را نداشته است، زیدیه را تکذیب می‌کنیم و می‌گوییم زید این عقائد را نداشته است. بسیاری از اهل سنت با ائمه ما عداوتی ندارند و می‌گویند: شیعیان این عقائد را به ائمه ع نسبت داده اند و خود ائمه چنین ادعاهایی نداشته اند. کمتر در کتب عامه به ائمه ما بی حرمتی شده است. فقط بخاری یک جسارتی کرده است.

بوده اند. در تاریخ قدیم قم آمده که علی بن عیسی طلحی پدر محمد بن علی بن عیسی، در زمان مأمون از طرف معتصم مأمور شد تا مالیات قم را بر اساس مساحت تعیین کند و او مساحت زمین ها را محاسبه کرد و مالیات را تعیین کرد. او بعد از تعیین مالیات هفتصد هزار درهم بیش از میزان مالیات سابق بر مردم مالیات بست و به همین جهت اهل قم از اطاعت او سر برتافتند و اوضاع برای او به گونه ای شد که مجبور شدند او را از آن مقام عزل کنند.

و محمد بن علی بن عیسی که این مسئله را از حضرت هادی کرده خودش می گوید: امیر در قم است [امیر را خود خلفاء نصب می کردند] بنابراین وی عناوین حکومتی و دولتی داشته و در جایی هم توثیق نشده است و از ناحیه روایتی هم که از او نقل می کنند نمی توانیم او را توثیق کنیم. خلاصه اعتبار سند روایت محمد بن علی بن عیسی مشکل است و بر فرض اینکه از اشکال سندی غمض عین کنیم ما می توانیم بگوییم همان طور که ایمان دارای مراتب است و کفر هم به حسب اطلاقات مختلف روایات دارای مراتب است حتی اسلام هم چنانچه بیان خواهیم کرد اختلاف مراتب دارد، نصب و عداوت هم اختلاف مرتبه دارد(1). و این طور نیست که در هر مرتبه از نصب و به مجرد صدق عنوان نصب، تمام احکامی که درباره ناصبی [و مرتبه اعلای از ناصبی] ثابت شده را بتوانیم بار کنیم. یقیناً چنانچه صاحب جواهر فرموده(2)، این احکام برای همه مخالفین ثابت نیست و خلاف سیره است و هیچ وقت ائمه ع نفرموده اند که اینها مهدور الدم هستند و اگر فرضاً اثبات نصب شود مربوط به آخرت است و یا اگر به دنیا مربوط باشد این حکم برای این است که اشخاص از اینها فاصله بگیرند و اخلاق اعداء و عقایدشان به آنها سرایت نکند و مراد ناصبی به معنای خاص که احکام کافر را دارد نیست.

ص: 5747

-
- 1- (1) - توضیح بیشتر: قال تعالی: لتجدن أشد الناس عداوة للذین آمنوا الیهود، مائده / 82، بنابراین عداوت و نصب یک حقیقت دارای مراتب است چنانچه وجداناً نیز این مطلب مشهود است.
- 2- (2) - جواهر الکلام، 97/30.

صاحب جواهر 1 در روایاتی که اثبات نصب کرده، مثلاً زیدیه را ناصبی قرار داده، جمعاً بین الادله می فرماید: «مراد این است که در آخرت همه مخالفین حکم نواصب را دارند، زیرا می دانیم که ناصبی کافر است و مال و جاننش احترام ندارد اما مخالف این احکام را ندارد. پس جمعاً بین ادله این احکام برای همه مخالفین در آخرت ثابت است، مثل روایتی که می گوید: اینها «شَرّ من اليهود و النصارى» که حمل می شود بر اینکه در آخرت این گونه اند.»⁽¹⁾

به نظر می رسد که این جمع تمام نیست و این معنا را در آخرت نیز نمی توان ملتزم شد زیرا اگر مراد از نواصب در این روایات مطلق مخالفین باشند که صاحب جواهر مطلق گرفته غایه الامر می فرماید: اثر آن در آخرت ظاهر می شود و اینکه نواصب شرّ من اليهود و النصارى مربوط به آخرت است. لکن نمی توان ملتزم شد که تمام مخالفین از یهود و نصاری که هم با پیامبر اکرم ص و هم با امیر المؤمنین ع دشمن هستند، بدتر هستند، مخالفین غیر از ناصبی های خاص که عده معدودی هستند امیر المؤمنین ع را خلیفه چهارم و واجب الاتباع می دانند و به فضیلت امیر المؤمنین ع قائل بوده و هستند. بتریه که عده کثیر و قابل اعتنایی هستند و شخصیت های مهمی مثل ابو حنیفه در میان آنها هستند می گویند: امیر المؤمنین ع افضل و اعلم ناس و مستحق خلافت بودند، لکن بر اساس مصالحی حق خود را به دیگران تقویض کرده بودند و قهراً دیگران مشروعیت پیدا کرده بودند. ما چطور می توانیم مخالفینی مانند بتریه که موالی و محبّ امیر المؤمنین ع هستند را بدتر از یهود و نصاری در آخرت بدانیم.

مصری های کنونی همه امامزاده ها را مانند شخصیت های خودشان احترام می کنند. اینها را ما چطور می توانیم بگوییم که در آخرت از یهود و نصاری که دشمن

ص: 5748

پیامبر ص و امیر المؤمنین ع هستند بدتر بدانیم. این روایاتی که می‌گوید: «شَرُّ من اليهود و النصارى» همین نواصب معروف و به معنای خاص را می‌گوید، و نواصب به معنای خاص در همین دنیا هم مهدور الدم هستند و احکام نواصب به آنها بار می‌شود.

ادامه مناقشه در استناد به روایات، برای اثبات ناصبی بودن اهل خلاف و مناقشه در کلام صاحب جواهر؛

اشاره

و اما روایاتی را که می‌گوید: زیدیه از نواصبند آیا همان طور که صاحب جواهر؛ فرموده، بگوییم که به بعضی از مراتب نصب که در آخرت اثر آن ظاهر می‌شود (1)، حمل می‌شوند یا آنکه می‌توانیم به ظاهر این روایات أخذ کنیم و بگوییم زیدیه از نواصب به معنای خاص هستند. زیرا ما به این دلیل مخالفین را از نواصب نمی‌دانیم که اعتقاد ندارند که ائمه به ادعاهایی که شیعیان به آنها نسبت می‌دهند معتقد هستند و می‌گویند: ائمه ع این عقاید را قبول ندارند و روی این جهت اکثر مخالفین، مبعوض ائمه ع نیستند ولی زیدیه می‌دانند که ائمه ع این روش زیدیه را تخطئه می‌کنند و حتی همه مسلمین دیگر نیز زیدیه را تخطئه می‌کنند و اهل جهنم می‌دانند، قهراً وقتی زیدیه معتقدند که مورد تخطئه ائمه ع هستند اینها نیز نسبت به ائمه ع بغض دارند و به این اعتبار می‌توانیم آنها را ناصبی بدانیم. و به ظاهر روایات أخذ کنیم. و اگر این را نپذیرفتیم و تنزل کردیم مطلب صاحب جواهر را می‌گوییم که نصب مراتبی دارد، چنانچه از روایات دیگر استفاده می‌شود. بنابراین می‌توانیم بگوییم بعضی از مراتب زیدیه موجب حفظ دم است و بعضی از مراتب آن موجب مهدور الدم بودن است.

نتیجه اینکه تمسک به این روایات برای اثبات نصب همه مخالفین نمی‌شود کرد و همه آنها قابل جواب است.

ص: 5749

از آیات قرآن کریم استفاده می شود که ایمان و کفر مراتب دارد و حتی اسلام هم مراتب و اطلاقات مختلف دارد و ممکن است یک نفر به حسب یک اطلاق مسلمان به حساب آید و به اعتبار دیگر نفی مسلم بودن از او بشود. در باب زکات فطره از حضرت باقر ع مالک جهنی روایتی دارد. خود این شخص مورد توثیق رجالین نیست ولی اجلاء خیلی مهم از او أخذ حدیث کرده اند و این برای توثیق و اعتبار او کافی است. در این روایت آمده است: که زکات فطره را به مسلمین بدهید «فان لم تجد مسلماً فأعط مستضعفاً» (1)، بنابراین مستضعف را از اصناف و فرقی مسلمین خارج دانسته است. صاحب حدائق مستضعف را از اصناف مسلمین دانسته و می گوید:

مستضعف حدّ وسط بین مؤمن و کافر است.

اما در همین روایت مستضعف را مسلمان قرار نداده است. به نظر می رسد آیه شریفه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» مانده / 3 ظهور دارد در اینکه تا قبل از نزول این آیه گرچه بدون اعتقاد به مسئله ولایت اهل نجات بودید، ولی اسلام دین شما نبوده است. اما بعد از نزول آیه شریفه، اسلام، دین متکامل با ولایت است و به دین همراه با ولایت اسلام اطلاق می شود. از روایات متواتری که راجع به این آیه است استفاده می شود که اشخاصی که امیر المؤمنین ع را به امامت قبول ندارند به حسب اطلاق این آیه مسلمان نیستند ولی در عین حال می گوئیم: اسلام هم مراتب دارد. بعضی از مراتب آن برای حفظ دم است (2). [و آن به مجرد شهادتین گفتن است] که آن مرتبه از اطلاق غیر از این

ص: 5750

1- (1) -

2- (2) - توضیح بیشتر: آیه شریفه می فرماید: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ، حجرات / 14. بنابراین به حسب این آیه مجرد شهادتین گفتن برای اطلاق اسلام کافی است اما تا این اظهار عقیده از قلب سرچشمه نگرفته باشد به آن اطلاق ایمان نمی شود.

مرتبه اسلام است که در این آیه است. اهل خلاف هم اگر ناصبی به معنای خاص نباشند اسلام ظاهری که مستلزم محقون الدم بودن است را دارا هستند.

ادامه مناقشه در استناد به روایات برای اثبات نصب و کفر اهل خلاف

یکی دیگر از روایاتی که صاحب حدائق به آن تمسک کرده است روایتی است که دلالت بر کفر اهل خلاف کرده است.

فضیل بن یسار به امام صادق ع عرض می کند:

خواهر زن من در بصره زن مؤمنه ای است و کسی را در بصره پیدا نمی کند که با او هم عقیده باشد. می توانم او را به ازدواج مردی که با او هم عقیده نیست در آورم.

حضرت او را از این تزویج نهی می کند و استشهاد به آیه شریفه می فرماید:

فَلَا تَزْعُمُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ، ممتحنه / 10؛ که حضرت آیه را به مخالفین تطبیق کرده اند (1).

صاحب حدائق به این روایت تمسک کرده و از روایت استفاده کرده که مخالفین، کافر هستند و قهراً با غیر از مستضعفین از آنها نمی توان ازدواج کرد.

الف) بحث دلالتی روایت

لکن اشکال این استدلال این است که این روایت راجع به قضیه خاصی است و کلی نیست. این روایت مربوط به اهل بصره است و اهل بصره در آن زمان عثمانی بودند و در بعضی روایات هست که از امیر المؤمنین ع تبری می جستند. از این رو در میان آنها برای این زن عارفه همسر عارف پیدا نشده است چون همه ناصبی به معنای خاص بودند و قهراً ازدواج با آنها جایز نیست و بر فرض قبول کنیم که روایت کلی است و یا اینکه این طور نبوده که همه اهالی بصره عثمانی باشند بلکه هر دو قسم شیوع داشته است. باید بگوییم که کفر مراتب دارد و جمعاً بین الادله این روایت حمل می شود بر بعضی از مراتب کفر که در آخرت ظاهر می شود. پس این

ص: 5751

1- (1) - وسائل الشیعه، باب 10 من ابواب ما یحرم بالکفر، حدیث 4. و کافی 349/5، باب مناكحه النصاب و الشکاک، حدیث 6.

روایت اولاً: دلالت ندارد و ثانیاً: جمعاً بین الادله در ظاهر آن تصرف می شود.

(ب) بحث سندی روایت:

صاحب جواهر و سابقین مثل صاحب ریاض گفته اند که چون در سند این روایت اصحاب اجماع قرار گرفته اند سند تصحیح می شود، هر چند در سند روایت علی بن یعقوب واقع شده که توثیق صریح ندارد. لکن به نظر می رسد که سند روایت تمام نیست، زیرا راوی از علی بن یعقوب ابن فضال است و کشی که اصحاب اجماع را ذکر می کند حسن بن محبوب را از اصحاب اجماع ذکر می کند و سپس می گوید:

بعضی به جای حسن بن محبوب، ابن فضال را از اصحاب اجماع ذکر کرده اند.

بنابراین ثابت نیست که ابن فضال از اصحاب اجماع باشد و به فرض که ابن فضال را از اصحاب اجماع به حساب آوریم هر چند که مختار خودکشی و مشهور، حسن بن محبوب است نه ابن فضال، اشکال دیگر این است که ما در بحث اصحاب اجماع گفته ایم که مراد از تصحیح اصحاب اجماع، تصحیح خود اصحاب اجماع است و مراد تصحیح بعد از اصحاب اجماع نیست. بله در ابن ابی عمیر و صفوان و بزندی وثاقت مروی عنه هم ثابت می شود که بحث مفصل آن در جای خود ذکر شده است. پس از این راه نمی شود علی بن یعقوب را توثیق کرد. ولی ممکن است از راه دیگری حکم به وثاقت علی بن یعقوب کرد و آن اینکه، علی بن یعقوب در طریق به کتاب مروان بن مسلم واقع شده است و اگر بزرگانی مثل ابن فضال و محمد بن حسین بن ابی الخطاب از کسی استجازه کنند و کتابی را بخواهند به وسیله کسی نقل کنند این علامت اعتماد به اوست. و چون علی بن یعقوب در طریق به کتابی واقع شده که جماعتی آن را نقل می کنند و از جمله آنها علی بن یعقوب است، پس می توان حکم به وثاقت او نمود. البته این مبنی مختار ماست و عده ای از جمله مرحوم آقای خویی این مبنا را نپذیرفته اند، پس حکم به اعتبار سند این روایت مبثائی است.

ص: 5752

در مقابل روایات گذشته روایاتی دلالت بر اسلام مخالفین دارد و صاحب جواهر به این روایات تمسک کرده و فرموده: قهراً روایات کفر را باید به بعضی از مراتب، مثل کفر در آخرت حمل کرد. صاحب حدائق به روایتی استدلال می کند که در آن تعبیر «بالاسلام اذا ظهر» آمده است. ایشان می گوید: حضرت نخواستہ جواب بدهد و از این معلوم می شود که اینها مصداق مسلمان نیستند. از صغری سؤال می کند که معیار اسلام چیست؟ و حضرت جواب نمی دهند و می فرماید: اگر اسلام آنها ظاهر شود، باید احکام اسلام بار شود اما نمی فرماید: با چه چیزی اسلام ظاهر می شود(1). صاحب جواهر این روایت را به عنوان استدلال برای مسلمان بودن نقل می کند و اشکال صاحب حدائق را جواب نمی دهند. و یکی دو روایت دیگر هم که می گوید: خون مسلمان محفوظ است را نقل می کند(2). لکن صاحب حدائق می گوید: سخن ما این است که فقط مستضعف از مخالفین، مسلمان است و بقیه مسلمان نیستند. شما نمی توانید صغری را که مورد بحث ما است با این روایات اثبات بکنید. صاحب جواهر روایاتی ذکر می کند که دو یا سه روایت آن جواب صاحب حدائق نیست. بله برخی دیگر از روایات جواب صاحب حدائق است که صاحب جواهر برخی از آن روایات را ذکر نکرده است و همه را در جلسه بعدی ذکر خواهیم کرد. ان شاء الله

«* و السلام *»

ص: 5753

1- (1) - وسائل الشیعه، باب 10 من ابواب ما یحرم بالکفر، حدیث 17.

2- (2) - جواهر الکلام، 99/30.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

بحث در اعتبار ایمان در زوجین می باشد. ادله اقامه شده در این راستا بر چند گونه است که ما در ذیل به بررسی آنها می پردازیم.

بحث در اعتبار ایمان در زوجین می باشد.

اشاره

(الف)

روایات «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض»

اشاره

روایات متعددی به این مضمون وارد شده است که ظاهر ابتدایی آن اعتبار ایمان در زوجین می باشد، زیرا از آنها استفاده می شود که مؤمنین کفو یکدیگرند، پس غیر مؤمن کفویت با مؤمن ندارد و از سوی دیگر می دانیم که در امر ازدواج لازم است زوجین کفو یکدیگر باشند، پس نتیجه می گیریم که ایمان در هر دو معتبر است.

کلام صاحب جواهر نسبت به این روایات

ایشان فرموده است در صدر اسلام و در زمان صدور این روایات، اسلام و ایمان به یک معنی به کار برده می شدند و در دوره های بعدی ایمان را در مقابل اسلام استعمال کرده اند. بنابراین، این روایات دلیل بر اعتبار ایمان به معنی الاخص که در مقابل اسلام است نبوده، بلکه دلیل بر اعتبار مطلق اسلام می باشد.

بررسی کلام صاحب جواهر

همان گونه که قبلاً گفتیم معنای ایمان در گذشته و حال تغییری نکرده است، بلکه مصداقش به حسب ازمنه، متفاوت بوده است زیرا معنای ایمان: اعتقاد لازم

می باشد، و قدماء و متأخرین شیعه و سنی اختلاف در مفهوم ایمان ندارند. تنها اختلافشان در این است که چه چیزی مصداق اعتقاد لازم می باشد. سنی ها می گویند اعتقاد به توحید و رسالت مصداق آن است ولی شیعه اعتقاد به امامت را نیز اضافه می کند به طوری که در عصر هر امامی، اعتقاد به او و به ائمه قبل از او مصداق اعتقاد لازم می باشد.

بررسی روایات «المؤمنون بعضهم اکفاء بعض»

باید مسئله کفویتی که در این دسته روایات مطرح شده با دقت تجزیه و تحلیل شود در این روایات فرموده است مؤمنین کفو همدیگرند ولی اینکه آیا کفایت شرط اصل نکاح است یا شرط کمال نکاح؟ ناظر به این مطالب نیست، آن را باید از دلیل دیگر اخذ کنیم. با بررسی آداب و رسوم زمان جاهلیت معلوم می شود که مردم در آن روزگار دچار یک سلسله افکار موهوم و باطل بودند و اموری که در نظر آنان ارزشمند بود در اسلام ارزشی نداشت. این روایات می گویند کفویت به آن امور نیست بلکه مؤمنین کفویکدیگرند به عبارت دیگر معلوم نیست که این روایات در مقام شرطیت کفایت در صحت عقد باشد بلکه در مقام کفایت ایمان در کفویت است یعنی ازدواج امثال جویرها صحیح است اما به این معنی نیست که حتماً باید کفویت باشد تا عقد صحیح گردد.

به عبارت دیگر این جای تأمل است که بگوییم این روایات هم ناظر به عقد اثباتی و هم ناظر به عقد سلبی می باشند، یعنی هم اثبات می کنند که مؤمن کفو مؤمن است و هم اثبات می کنند که مؤمن با غیر مؤمن کفو نیست تا ازدواج با اهل کتاب متعاً که همه جایز می دانند و دواماً که ما جایز می دانیم و بقاء که باز همه جایز می دانند. تخصیص این روایات محسوب شود.

تخصیص بودن این موارد جای تأمل است و اگر بر فرض قبول کنیم که این روایات هم ناظر به عقد اثباتی و هم ناظر به عقد سلبی هستند. سؤال این است که

آیا کفویت شرط صحت عقد است یا شرط کمال عقد؟ ممکن است بگوییم اساساً کفویت حکم الزامی نیست و اگر هم حکم الزامی باشد مربوط به اولیاء می باشد، یعنی اگر زوجین توسط اولیانشان به عقد یکدیگر در آیند اولیاء فقط در زمینه ای که رعایت کفویت نمایند ولایت خواهند داشت پس کفویت شرط ولایت اولیاء است و شرطیت مطلقه ندارد و اما اینکه کفویت فی نفسه چه حکمی دارد باید از ادله دیگر استفاده شود، پس روایات «المؤمنون بعضهم اکفاء بعض» نمی تواند دلیل اشتراط ایمان در صحت عقد مطلقاً اعم از باب ولی و غیر ولی باشد.

بررسی روایات دال بر عدم جواز تزویج ناصبی

بحث از این روایات قبلاً مطرح شد که اگر سند آنها خدشه ای نداشته باشد باز نمی توانیم به طور کلی عقد با سنی ها را ابطال کنیم، زیرا از خود این روایات بر می آید که نصب مراتب دارد. مثلاً روایتی که می گوید «ناصبی شرّ از یهود و نصاری است» خود قرینه است بر اینکه مراد مطلق سنی ها نیست بلکه همان ناصبی معروف است، زیرا چگونه ممکن است کسی که قائل به توحید حضرت حق و رسالت حضرت ختمی مرتبت ص می باشد بدتر از یهود و نصاری باشد. حال که نصب ذو مراتب است، اگر در روایتی حکمی درباره ناصبی دیدیم نمی توانیم آن حکم را برای تمام مراتب نصب اثبات کنیم، بنابراین روایاتی که دلالت بر عدم جواز تزویج ناصبی می نماید، نمی تواند بطلان تزویج مطلق سنی ها را اثبات کند.

بررسی روایات تقدیم جبت و طاغوت بر امیر المؤمنین ع

این روایات هم اخص از مدعی است، چون تقدیم شیخین بر امیر المؤمنین ع دو صورت دارد: الف) تقدیم در خلافت یعنی آن دو نفر به ترتیب خلیفه اول و دوم بودند ولی حضرت خلیفه چهارم بود.

ب) تقدیم در افضلیت

اگر مراد صورت اول باشد شامل همه سنی ها می گردد، ولی معلوم نیست که

مراد روایات این معنی باشد، بلکه احتمال می رود که مراد صورت دوم باشد که در این فرض دیگر شامل بسیاری از اهل تسنن نمی گردد، زیرا بسیاری از آنها خود معترف به افضلیت آن حضرت بر شیخین بوده اند.

بررسی روایات مثبت کفر اهل تسنن

و اما روایاتی که اثبات کفر اهل تسنن نموده باز دلیل بر مدعی نمی تواند باشد زیرا ایمان و کفر هم ذو مراتب است. در آیات قرآن و روایات اهل بیت: نسبت به مواردی اطلاق کفر شده که مسلماً مراد کفر مصطلح نمی باشد، بلکه مراد مرتبه ای از مراتب کفر است که اثرش در آخرت ظاهر می شود و حتی در بعضی موارد در آخرت هم ظاهر نمی شود، بلکه فقط ارزش عمل انسان را پایین می آورد.

و همچنین است روایاتی که حکم به کفر اهل بصره نموده، زیرا اولاً: همان گونه که عرض شد کفر مراتب دارد و ثانیاً: از روایات دیگر استفاده می شود که اهل بصره از نواصب بوده اند.

بررسی روایات ناهی از تزویج شکاک

عمده این روایات می باشد که در آنها فرموده است: «لا تزوج الشکاک» یعنی دختر به شاگین در ولایت ندهید ولی اشکال ندارد که از آنها دختر بگیرید. و در بعضی دیگر فرموده است «عارفه را به غیر عارفه ندهید» یعنی دختری که معرفت به ولایت دارد را به پسری که عارف به مسئله ولایت نیست تزویج نکنید.

ولی این روایات هم دلیل بر مدعی نمی باشد زیرا

اولاً: در باب نکاح اوامر و نواهی بسیاری به چشم می خورد که حمل بر استحباب و کراهت شده است و حتی می توان گفت اکثر اوامر و نواهی باب نکاح این گونه است.

ثانیاً: بر فرض که دلالت این روایات را بر حکم الزامی قبول کنیم باید ادله معارض با آنها را هم بررسی نماییم و از آنجا که این روایات از ظهور قوی برخوردار

نیستند در تعارض با روایات آتی ناچار از ظهور اینها رفع ید می نماییم. اینک به بررسی روایات معارض می پردازیم.

بررسی روایات معارض

الف) یکی از روایات معارض صحیحہ عبد الله بن سنان می باشد

که صاحب حدائق از آن جواب داده ولی صاحب جواهر اصلاً متعرض جواب ایشان نشده و گویا به وضوحش واگذار نموده است. اینک متن روایت:

«و باسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عبد الله بن سنان قال: سألت ابا عبد الله ع بم يكون الرجل مسلماً تحل مناکحه و موارثته و بم يحرم دمه؟ قال: يحرم دمه بالاسلام اذا ظهر و تحل مناکحته و موارثته. (1)»

صاحب حدائق در جواب کسانی که به این روایت برای اثبات کفایت اسلام در کفویت و عدم اعتبار ایمان استدلال کرده اند فرموده است: این روایت نه تنها شاهد برای مدعای شما نیست بلکه شاهد بر خلاف مدعای شماست، زیرا سائل درباره معیار اسلام شخص می پرسد که به چه چیزی اسلام شخص ثابت می شود؟ حضرت اصلاً به سؤال او جواب نداده و عیناً مطلب او را تکرار می کند و می فرماید اسلام موجب جواز نکاح، ارث و حرمت دم است. این همان مطلبی است که در سؤال درج شده و منظور سائل این بوده که به چه اموری محقق می شود یعنی سؤال از صغری است ولی حضرت کبری را تکرار نموده است از اینکه حضرت تعیین صغری فرموده است. می توان برداشت کرد که از تعیین آن محظور داشته است یعنی لا بد مخالفین را مصداق برای مسلمان نمی دانسته ولی از بیان آن محظور داشته است و الاً چرا صریحاً فرمود ایمان معتبر نیست و سنی ها مسلمان هستند و برای جواز نکاح، ارث و حرمت دم همین قدر کافی است. پس این روایت شاهد بر خلاف مدعای شماست.

ص: 5758

به نظر می‌رسد کلام صاحب حدائق درست نیست زیرا این تعبیر عرفی نیست که در جواب سؤال از اینکه معیار اسلام چیست که آن احکام خاص را به دنبال دارد؟ گفته شود اسلامی است که آن احکام خاص را به دنبال دارد! این اصلاً عرفی نیست و در واقع شبیه به استهزاء کردن سائل است اگر امام 7 از جواب دادن محظوری داشتند می‌توانستند جواب را موکول به بعد کنند و یا اینکه ساکت بمانند ولی به نظر ما حضرت جواب را فرموده اند، چون اگر دقت کنیم در می‌یابیم که سؤال سائل در واقع از این است که آیا باید شخص اعتقاد باطنی هم داشته باشد تا در زمره مسلمین در آید و آن احکام خاص بر او مترتب شود؟ حضرت جواب فرموده اند که کسی که به حسب اطلاعات متعارف مردم به او مسلمان می‌گویند که ما گاهی تعبیر به مسلمان شناسنامه ای می‌کنیم. این احکام بر او مترتب می‌شود و دیگر اعتقاد باطنی لازم نیست، پس ایکال به عرف می‌کند یعنی آیا عرف به او مسلمان می‌گوید یا نه؟ اگر مسلمان می‌گوید چنین احکامی بر او مترتب می‌شود و میزان آن ظهور تکالیف دینی از آن شخص است یعنی در ظاهر نماز بخواند، روزه بگیرد، و سایر تکالیف دینی را انجام دهد تا عرف به او مسلمان اطلاق کند، همین اماره برای اثبات اسلام می‌باشد و حتی ممکن است بگوییم از باب اماره هم نیست چون اماره قابل تخلف از واقع است، بلکه خود همین ظواهر موضوع آن احکام باشد، هر چند یقین داشته باشیم که در باطن هیچ اعتقادی به این اعمال ندارد. بنابراین سنی‌ها که همین ظواهر را انجام می‌دهند کفایت می‌کند هر چند به ولایت ائمه اطهار: اعتقادی ندارند و حتی بالاتر از سنی‌ها، منافقین هم اگر به ظواهر اسلام پایبند باشند، کشتن آنها جایز نیست هر چند به پیامبر اکرم 9 در باطن اعتقادی ندارند. پس معیار تظاهر به اسلام است نه اعتقاد قلبی و حکم ثبوتی هم دائر مدار تظاهر به اسلام است، روایت بعدی هم شاهد بر این مدعاست که منافقین هم اگر تظاهر به اسلام کنند همین حکم

را دارند چه رسد به مخالفین.

(ب) روایت حُمران بن اعین

صاحب حدائق این روایت را به گونه ای معنی کرده که به نظر ما درست نقطه مقابل معنی روایت است. این روایت، روایت جالبی است، ببینیم مفاد آن چیست:

«عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد، و محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن علی بن رثاب، عن حُمران بن اعین، عن ابی جعفر 7 قال: سمعته يقول:

الایمان ما استقرّ فی القلب و أفضی به الی الله عزّ و جلّ و صدقه العمل بالطاعة لله و التسليم لامره و الاسلام ما ظهر من قول او فعل و هو الذی علیه جماعه الناس من الفرق كلها و به حقنت الدماء و علیه جرت الموارث و جاز النکاح و اجتمعوا علی الصلاه و الزکاه و الصوم و الحج، فخرجوا بذلك من الکفر و اضیفوا الی الایمان. و الاسلام لا یشکر الایمان و الایمان یشکر الاسلام و هما فی القول و الفعل یجتمعان، كما صارت الکعبه فی المسجد و المسجد لیس فی الکعبه و كذلك الایمان یشکر الاسلام و الاسلام لا یشکر الایمان و قد قال الله عزّ و جلّ: «قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم» فقول الله عزّ و جلّ اصدق القول، قلت: فهل للمؤمن فضل علی المسلم فی شیء من الفضائل و الأحکام و الحدود و غیر ذلك؟ فقال: لا، هما یجریان فی ذلك مجری واحد و لكن للمؤمن فضل علی المسلم فی اعمالهما و ما یتقربان به الی الله عزّ و جلّ، قلت: ألیس الله عزّ و جلّ یقول: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا» و زعمت أنهم مجتمعون علی الصلاه و الزکاه و الصوم و الحج مع المؤمن؟ قال: ألیس قد قال الله عزّ و جلّ: «فِيضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً» فالمؤمنون هم الذین یضاعف الله عزّ و جلّ لهم حسناتهم لكل حسنه سبعون ضعفاً، فهذا فضل المؤمن و یزیده الله فی حسناته علی قدر صحه ایمانه أضعافاً کثیره و یفعل الله بالمؤمنین ما یشاء من الخیر. قلت:

أرأیت من دخل فی الاسلام ألیس هو داخلاً فی الایمان؟ فقال: لا و لكنه قد اضیف الی الایمان و خرج من الکفر و سأضرب لك مثلاً تعقل به فضل الایمان علی الاسلام، أرأیت لو بصرت رجلاً فی المسجد أکنت تشهد أنك رأیته فی الکعبه؟ قلت: لا یجوز لی ذلك قال: فلو بصرت رجلاً فی

الكعبة أ كنت شاهداً أنه قد دخل المسجد حرام؟ قلت: نعم قال: و كيف ذلك؟ قلت: انه لا يصل الى دخول الكعبة حتى يدخل المسجد، فقال: قد أصبت و احسنت ثم قال: كذلك الايمان و الاسلام(1)

توضیحی درباره متن روایت

مفاد این روایت آن است که ایمان اخص مطلق از اسلام است، یعنی کل مؤمن مسلم و لا عکس، بنابراین به مجرد اینکه از کسی قول «شهادتین» و فعل «ظواهر اسلام مثل نماز، روزه...» ظاهر شود اسلام تحقق پیدا می کند و آن احکام مترتب می شود. «فخرجوا بذلک من الکفر و اضعفوا الی الايمان» این فراز از روایت را صاحب حدائق چنین معنی کرده است: «بدین وسیله به مؤمنین نزدیک شدند» گویا حد وسط بین مؤمن و کفر بودند و بدین وسیله به مؤمنین نزدیک شدند. ولی ما بعداً معنای صحیح آن را عرض خواهیم کرد.

در تفسیر عیاشی به جای: «قلت: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضائل و الاحكام و الحدود و غير ذلك؟» عبارت چنین آمده است: «قلت: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الموارث و القضايا و الاحكام و الحدود...» که با نقل کافی دو فرق دارد:

اولاً: در نقل عیاشی کلمه موارث هم اضافه شده است. ثانیاً: به جای کلمه فضائل که در نقل کافی آمده، کلمه قضایا در نقل عیاشی به چشم می خورد و مرحوم مجلسی اعلی الله مقامه فرموده است کلمه قضایا صحیح تر می باشد.

با تتبع در کتاب کافی و نیز تفسیر عیاشی معلوم می شود که بسیاری از روایات کافی در کتاب عیاشی نیز ذکر شده است با این تفاوت که عبارات عیاشی روشن تر و محکم تر از عبارات کافی است ولی متأسفانه اسناد آن را اسقاط کرده اند و این همه روایات محکم، بدون سند گشته است.

و اما کلمه «زعمت» در اینجا به معنی «گمان باطل» نیست. راوی یعنی حمران بن

ص: 5761

1- (1) - اصول کافی، ج 2، کتاب الايمان و الکفر، باب ان الايمان یشکر الاسلام و الاسلام لا یشکر الايمان، ح 5.

اعین نمی خواهد العیاذ باللہ به امام 7 توهین کند بلکه یکی از معانی لغوی «زعم» همین «قول» می باشد، پس زعمت یعنی قلت و در قرآن و نیز کلمات فقهاء گاهی به این معنی آمده است.

نتیجه: ظاهر ابتدایی این روایت این است که مخالفین بهشت می روند، منتھی درجه مخصوص مؤمنین را ندارند. صاحب حدائق این روایت را حمل بر مستضعف نموده است به دلیل اینکه روایات متواتری وجود دارد مبنی بر اینکه فقط امامیه اهل نجات و فوز و رستگاری هستند. بنابراین باید این روایت را حمل بر مستضعف نمود که آنها نیز همچون عارفین به مسئله ولایت و امامت بهشتی می باشند منتھی مرتبه آنها پایین تر از رتبه عارفین است. بقیه بحث در جلسه آتی ان شاء الله.

«* و السلام*»

ص: 5762

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه، روایات دالّ بر صحت نکاح با مخالفین غیر نواصب از حیث سند و دلالت مورد بحث و بررسی قرار گرفته و نظرات مرحوم مجلسی و صاحب جواهر تبیین خواهد گردید.

روایات دالّ بر صحت نکاح با مخالفین غیر از نواصب

1 - صحیحہ حمران بن أعین و تفسیر صاحب حدائق برای روایت

اشاره

قال حمران بن أعین: سمعت أبا جعفر ع يقول: الايمان ما استقر في القلب و أفضى به الى الله و صدّقه العمل بالطاعه لله و التسليم لامر الله، و الاسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذي عليه جماعه الناس من الفرق جميعها، و به حقنت الدماء و عليه جرت المواريث و جاز النكاح و اجتمعوا على الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج فخرجوا بذلك من الكفر و اضيفوا الى الايمان... (1)

به این روایت برای صحت نکاح با مخالفین غیر از نواصب، استدلال شده است.

صاحب حدائق این روایت را در کتاب «شهاب ثاقب» نقل کرده و آن را به گونه ای معنا کرده که خلاف ظاهر ابتدائی آن است. ایشان می فرماید: اگر بخواهیم به ظاهر

ص: 5763

1- (1) - محمد بن یعقوب الكلینی، الكافی 26-27/2، حدیث 5. مولی محمد باقر المجلسی، مرآة العقول 154-159/7.

این حدیث أخذ کنیم اقتضاء می کند که این احکام برای امثال نواصب و خوارج هم جاری باشد، ولی چون نصاً و فتواً مسلم است که این احکام برای آنها نیست ما باید در این روایت به وسیله ادله دیگر تصرف کنیم و نواصب و خوارج را از این روایت خارج کنیم و بقیه را بگوئیم که اسلام دارند. تصرف دیگر این است که غیر از جاهلین به امر امامت را نیز باید خارج کنیم. چون ما به وسیله ادله دیگر ثابت کردیم که مطلق غیر مستضعف مسلمان نیستند مثل روایاتی که می گوید: اعمال مخالفین غیر از مستضعفین صحیح نیست. قهراً به ادله خارجی این روایت به مستضعفین اختصاص پیدا می کند یعنی به اشخاصی که نمی دانند مسئله امامتی هم هست و جاهل قاصرند. در این روایت تعبیر «أضيفوا الى الايمان» ذکر شده است، می فرماید:

این به معنای قربوا من الايمان است. اینها موضوعاً گرچه خارج از مؤمنین هستند ولی حکماً داخل مؤمنین هستند، یعنی همان طور که مؤمن اهل بهشت است اینها هم اهل بهشت هستند. ادله خارجی قرینه است بر اینکه مطلق مخالفین غیر از نواصب مراد نیست و این قرینه است که مراد قسم خاصی از مخالفین غیر ناصبی است. به هر حال منشأ این حمل یکی ادله خارجی است و دیگری قرینه داخلی است که در ذیل روایت آمده است که از آن استفاده می شود اعمال اینها صحیح است گرچه در مرتبه امامیه و اهل معرفت نیستند. تعبیر ذیل روایت چنین است:

«فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضائل [البته در نقل عیاشی به جای فضائل، قضایا آمده که بهتر است] و الأحكام و الحدود و غیر ذلك فقال: لا، هما يجريان في ذلك مجرى و احداً و لكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما و ما يتقربان به الى الله تعالى» در کمال عمل و مراتب قرب به خداوند مؤمن بر مسلم ترجیح دارد و الا مسلم نسبت به این احکام ذکر شده و نسبت به صحت عمل و اصل تقرب به خداوند مشترکند «قلت: أليس الله عزّ و جلّ يقول: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا (1) و زعمت انهم

ص: 5764

مجتمعون» خداوند چنین می فرماید و شما هم گفتید: اینها با مؤمن در صوم و صلاه و حج شریکند و خداوند هم وعده عام داده، بنابراین ترجیح مؤمن بر مسلم در این است که «قال: أليس قد قال الله عزّ وجلّ فَيُضَاعَفُهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً (بقره / 245) فالمؤمنون هم الذين يضاعف الله عزّ وجلّ لهم حسناتهم لكل حسنة سبعون ضعفاً فهذا فضل المؤمن و يزيد الله في حسناته على قدر صحه ايمانه أضعافاً كثيرة و يفعل الله بالمؤمنين ما يشاء من الخير».

خلاصه صاحب حدائق می فرماید: از ذیل روایت هم استفاده می شود که اینها با مؤمنین در اصل اسلام و در اصل بهشتی بودن و صحت عمل مشترکند، لکن آن مرتبه ای که مؤمن در بهشت دارد اینها ندارند. از این ذیل و از روایات دیگری که اعمال مقصرین از مخالفین را باطل دانسته، استفاده می شود که این روایت که اینها را مسلم و صحیح العمل دانسته، قسم خاصی از مخالفین که همان قُصْر و جاهلین قاصر هستند مسلمانند و بقیه مسلمان نیستند و نکاح آنها هم صحیح نیست (1). این فرمایش صاحب حدائق است.

نقد و بررسی کلام صاحب حدائق؛

به نظر می رسد اولاً: صدر روایت که فقره «جماعه الناس من الفرق جميعها» است را به خصوص قُصْر و کسانی که شناخت به مسئله امامت ندارند، نمی توانیم حمل کنیم. چون این حمل بر فرد کاملاً خفیّ است و چنین حملی عرفی نیست و با تعبیر جمیع الفرق سازگار نیست.

ثانیاً: اینکه ایشان استحقاق ثواب و بهشت را برای مستضعفین می خواهد اثبات کند با اینکه روایات صریح داریم که اینها استحقاق ندارند و آنچه خداوند به آنها عطا می کند تفضل است، لذا لسان این روایت صدرأ و ذیلاً این است که حضرت

ص: 5765

نمی خواهند موضوع را روشن بیان کنند و مسئله تقیّه در کیفیت بیان حضرت هست.

در این روایت حتی یک جا به مسئله امامت اشاره نشده است. و قبلاً گذشت که در بیت حمران بن أعین برخی از اهل خلاف بودند که با اهل خلاف معاشرت داشتند و بعداً مستبصر شدند و حضرت نمی خواهند مسئله را واضح بیان کنند. مرحوم مجلسی تعبیری راجع به دعائم الاسلام دارد که «اظهر الحق تحت ستر التقیّه» در این روایت هم امام ع با اشاره، مطلب را افهام نموده اند. راوی می گوید: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» و حضرت نخواستند صریحاً بفرمایند که اعمال اینها مصداق حسنه نیست. عبادت بدون ولایت مثل نماز بدون وضوء، مصداق برای حسنه نیست و یا آنکه اگر به حساب بعضی از اعتبارات حسنه به حساب بیاید. مزد آن در همین دنیا به آنها داده می شود مثل همین مصونیتی که در دنیا برای آنها هست این کمتر از عشر امثالها نیست. همین که جان و مال آنها محفوظ باشد و نکاح آنها صحیح باشد کافی است که بگویند مزد چنین اسلامی داده شده است. حضرت نمی خواهند صریحاً حکم کنند که اعمال اینها برای آخرتشان مفید نیست. او سؤال می کند و حضرت می فرماید: مؤمن هفتاد امتیاز و حسنه می برد، اما اینکه این ده حسنه هم در آخرت فقط برای مؤمن است را حضرت صریحاً بیان نمی کنند اما دقت در صدر و ذیل روایت این معنی را افاده می کند که این ده حسنه هم برای غیر مؤمن در آخرت نیست. اول تعبیر می کند که الایمان یشارک الاسلام و الاسلام لا یشارک الایمان و قد قال الله عزّ و جلّ: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسَلْنَاكُمْ وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ، حجرات / منافقین گویند ایمان آوردیم بگو: ایمان نیاوردید. بلکه بگوید ما اسلام آوردیم و هنوز ایمان در قلوب شما جای نگرفته است [پس نگویند که قلب ما هم این عقاید را قبول کرده است] از اینکه این آیه را درباره مخالفین تطبیق نموده استفاده می شود که می خواهد بفرماید: اسلام اینها هم مانند اسلام منافقین است و اسلام منافقین اثر اخروی ندارد و تنها فایده دنیوی دارد.

پس ما صدرأ و ذیلاً استفاده می کنیم که «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» برای کسانی است که حسنه انجام دهند و این طور نیست که همه مخالفین واجد حسنه

باشند بلکه اصلاً کارهای آنها حسنه نیست.

از تعبیراتی که مرحوم مجلسی دارد و ما به روایات دیگر هم مراجعه کردیم از روایتی این مطلب استفاده می شود که اعمال عبادی مستضعف و غیر مستضعف باطل است، چون ولایت شرط صحت عمل عبادی است، منتها احياناً بعضی مستضعفین بهشتی هستند. این از آیه قرآن و روایات استفاده می شود چون در روایات هست که ائمه ع فرموده اند: اگر تمام عمر را عبادت کنند اما معرفت حق ما را نداشته باشند «ما كان له على الله حق من ثواب الله» حق بهشت ندارند، ولی در ذیل آن آمده که «اولئك المحسن منهم بفضل رحمته» خداوند متعال از روی فضل به آنها بهشت عطا می کند. مرحوم مجلسی این روایت را خوب معنا کرده است که امامیه و غیر امامیه ذاتاً استحقاق بهشت ندارند تا اگر خداوند به آنها بهشت عطا نکرد، ظلم کرده باشد چون آن مقدار انعامی که باید بشود، خداوند انعام کرده است. لکن استحقاق عَرَضِيّ برای مؤمنین هست، چون به آنها وعده بهشت داده شده و خداوند تخلف وعده نمی کند. ولی برای غیر مؤمن اصلاً وعده ای داده نشده است که از آن روایات استفاده می شود که اینک در این روایت تعبیر می کند: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» این درباره مؤمنین است لکن غیر مؤمنین، محسن از ایشان وارد بهشت می شود، چنانچه در آیه شریفه آمده و «آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ» توبه / 106

اما اعمال عبادی اینها مصداق احسان و حسنه نیست، چون فاقد شرط ولایت است، ولی اگر مخالف مستضعفی از یک مؤمنی رفع گرفتاری و ظلم کرده باشد این مصداق برای احسان است، چون توصلی است و تعبدی نیست تا فاقد شرط باشد اگر این اعمال را انجام داده باشند قابلیت تقاضا دارند و بهشتی می شوند و کسانی که حسنات آنها ناچیز و سیئات آنها بسیار است، اهل آتش هستند. خلاصه در این

ص: 5767

روایت که وعده داده است مربوط به مؤمنین است و امام 7 نخواستند اند بالصراحه بگویند: اعمال غیر مؤمنین برای آخرت آنها مفید نیست ولی اگر با صدر روایت سنجیده شود حضرت می خواهند بفرمایند که این اعمال برای آخرت آنها مفید نیست و تنها برای دنیای آنها مفید است.

نتیجه اینکه اولاً: «جماعه الناس من الفرق كلها» را به یک عده خاصی حمل کنیم عرفی نیست و ثانیاً: صاحب حدائق استحقاق را برای مستضعفین می خواهد اثبات کند با اینکه خود روایت صریح است که اینها استحقاق ندارند و اگر کار نیکی داشته باشند تفضلاً به بهشت می روند. پس این روایت یکی از روایاتی است که دلالت می کند نکاح با مخالف غیر ناصبی جایز است و نکاح و دم و ارث مخالفین غیر نواصب مانند مؤمنین است.

2 - موثقه سماعه

دومین روایت دال بر جواز نکاح با مخالف غیر ناصبی موثقه سماعه است.

«قال: قلت لأبي عبد الله ع أخبرني عن الاسلام و الايمان أهما مختلفان فقال: ان الايمان يشارك الاسلام و الاسلام لا يشارك الايمان فقلت: فصيهما لي فقال: الاسلام شهاده أن لا اله الا الله و التصديق برسول الله ص به حقنت الدماء و عليه جرت المناكح و المواريث و على ظاهره جماعه الناس، و الايمان الهدى و ما يثبت في القلوب من صفه الاسلام و ما ظهر من العمل به و الايمان أرفع من الاسلام بدرجه ان الايمان يشارك الاسلام في الظاهر و الاسلام لا يشارك الايمان في الباطن و ان اجتماعا في القول و الصفه (1). اگر روایات دیگر نبود ما نواصب را هم خارج نمی کردیم، چون نواصب هم این اوصاف را دارند، لکن چون نواصب را ادله خاصه تخصیص می زند و اینها اقلیت هستند تخصیص مانعی ندارد، اما روایت حرمان طبق آن معنا مفادش تخصیص اکثر بود و قابل التزام نبود.

ص: 5768

3 - روایت فضیل بن یسار

«قال الفضیل بن یسار سمعت ابا عبد الله 7 يقول: ان الايمان يشارك الاسلام ولا يشاركه الاسلام ان الايمان ما وقر في القلوب والاسلام ما عليه المناكح و الموارث و حقن الدماء و الايمان يشارك الاسلام و الاسلام لا يشارك الايمان(1)»

به این روایت صاحب جواهر استدلال کرده است و قبلاً گذشت که صاحب حدائق این استدلال را ناتمام می داند و جواب می دهد که قبول داریم که اسلام آن است که مناكح و موارث و حقن دماء بر آن پایه گذاری شده است، این یک کبرای کلی است که ما آن را قبول داریم، لکن می گوئیم: امثال حقن دماء برای مستضعفین از اهل خلاف است و برای عموم مخالفین غیر نواصب نیست. از این رو به این روایت نمی توان بر مطلوب استدلال کرد.

4 - روایت سفیان بن السمط

سفیان بن سمط قال: سأل رجل أبا عبد الله 7 عن الاسلام و الايمان ما الفرق بينهما تا می رسد به اینجا که اول حضرت جواب نمی دهند و نمی خواسته اند مسئله را واضح بیان کنند اما بعد در میان راه جواب می دهند و می فرمایند: الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و أن محمداً عبده و رسوله و اقام الصلاة و ايتاء الزكاة و حج البيت و صيام شهر رمضان فهذا الاسلام و قال: الايمان معرفه هذا الامر مع هذا فان أقرّ بها و لم يعرف هذا الامر كان مسلماً و كان ضالاً(2). پس مخالفین غیر از نواصب که دلیل خاص بر کفر آنها هست، مسلمانند و این روایت صغری قرار می گیرد برای کبرایی که از روایت فضیل بن یسار استفاده می شد و گفتیم که صاحب حدائق استدلال به روایت فضیل را قبول ندارد و می فرماید این روایت متکفل صغری نیست. بنابراین، چون این روایت معیار اسلام را شهادتین قرار داده است از این رو

ص: 5769

1- (1) - شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، باب 11 من ابواب ما یحرم بالکفر، حدیث 4.

2- (2) -

این روایت قابل استدلال است. صاحب حدائق در کتاب شهاب ثاقب برای این روایت معانی بعیدی ذکر کرده است که نیاز به ذکر آنها نیست. نتیجه اینکه این روایت به ضمیمه روایت فضیل حکم مسئله نکاح را بیان می کنند هر چند به تنهایی نمی توانند مشکل را حل کنند.

5 - روایت حمران

روایتی است از صفوان بن یحیی عن حجر بن زائده عن حمران قال: «سألت ابا عبد الله 7 عن قول الله عزّ و جلّ الآ المستضعفين» [نساء 98] قال: هم أهل الولاية قلت: و أئى ولاية؟ فقال: أما انها ليست بولاية في الدين و لكنها الولاية في المناكحة و الموارثة و المخالطة و هم ليسوا بالمؤمنين و لا بالكفار و هم المرجون لامر الله (1)(2).

6 - صحیحہ عمر بن أبان

فضاله بن ایوب عن عمر بن أبان قال: سألت أبا عبد الله 7 عن المستضعفين؟ فقال: هم أهل الولاية فقال: أما انها ليست بالولاية في الدين و لكنها الولاية في المناكحة و الموارثة و المخالطة و هم ليسوا بالمؤمنين و لا الكفار منهم المرجون لامر الله عزّ و جلّ (3).

به نظر می رسد که دو روایت اخیر، در اصل یک روایت است و راوی هم در اصل یکی باشد. روایت اول از معانی الاخبار و روایت اخیر از کافی است. در روایت معانی الاخبار که «حمران» راوی آن است ظاهراً تصحیفی صورت گرفته است. اصل روایت از عمر بن أبان است که فضاله بن ایوب از عمر بن أبان زیاد روایت نقل کرده است، سپس عمر بن أبان به حمران تصحیف شده است، چون «بن» گاهی حذف می شود و مستقیماً نسبت داده می شود از این رو «عمر» به «حمر» تصحیف شده است و روایت به حمران نسبت داده شده است.

ص: 5770

1- (1) - شیخ حرّ عاملی محمد بن الحسن، وسائل الشیعه 559/20، باب 11 من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، حدیث 12.

2- (2) - مرجون لامر الله اشاره به آیه توبه / 106 می باشد.

3- (3) - شیخ حرّ عاملی محمد بن الحسن، وسائل الشیعه 557/20 باب 11 من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، حدیث 5.

استدلال به این روایت به تنهایی مشکل است، زیرا در این روایت می فرماید:

کسانی که در این احکام به ما نزدیک (1) هستند و آنها همان کسانی هستند که در این احکام به ما نزدیک هستند و آنها همان مرجون لامر الله هستند یا «منهم مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» مرجون لامر الله برخی از آنها هستند. به هر حال این روایت قابل استدلال نیست، زیرا ممکن است صاحب حدائق بگوید: این روایات دلالت نمی کند که قاطبه اهل خلاف غیر از نواصب در مناکحه و موارد و مخالطه با اهل ایمان مشترکند بلکه یک قسم خاصی از آنان این اشتراک را دارند.

چون این روایت مستضعفین را معرفی می کند به کسانی که نکاح با آنها صحیح است و معاشرت با آنها می شود کرد، اما بیان نمی کند اینها چه کسانی هستند، پس این روایت متکفل بیان صغری و اینکه کدام فرقه از اهل خلاف مراد است نیست.

بلکه بعداً فرموده: منهم المرجون لامر الله بنابراین شاید مطلق مخالفین غیر از نواصب مراد نباشد. بقیه بحث را در جلسه آینده دنبال می کنیم. ان شاء الله تعالی.

«* و السلام*»

ص: 5771

1- (1) - توضیح بیشتر: ولایت در اصل به معنای قرب است.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه چند روایت دیگر را که برای صحت نکاح مؤمنه با مخالف استدلال شده را بررسی می نمایم و در پایان به جمع بندی این بحث می پردازیم.

بحث در روایاتی که برای صحت نکاح مؤمنه با مخالف استدلال شده

الف: صحیح محمد بن مسلم:

قال سألته عن الايمان فقال الايمان ما كان في القلب و الاسلام ما كان عليه التناكح و المواريث و تحقن به الدماء(1).

همان طور که ملاحظه می فرمایید برای جواز نکاح در متن روایت، اسلام، کافی شمرده شده است.

البته اگر کسی در اسلام مخالفین تشکیک کند، چون این روایت در مقام بیان محقق اسلام نبوده، برای اثبات اسلام مخالفین کفایت نمی کند، لذا دیگر نمی توان برای جواز نکاح مخالفین به این روایت تمسک نمود. در نتیجه رد کلام صاحب حدائق با این روایت مشکل است.

ب: معتبره علی بن رئاب:

این روایت را کشی از علی بن رئاب نقل می کند.

در سند روایت احمد بن هلال وجود دارد که از نظر ما وی موثق بوده، مشکل دیگری در سند نیست، لذا حدیث اشکال سندی ندارد. در این روایت زراره از حضرت صادق علیه السلام سؤالاتی می پرسد؛ چون قریب به همین سؤالات با حضرت

ص: 5772

باقر علیه السلام نیز طرح شده است این احتمال وجود دارد که در کثی اشتباهی رخ داده باشد و در واقع مسئول عنه امام باقر علیه السلام باشد.

در این روایت حضرت به زراره می فرمایند چرا ازدواج نمی کنی؟ زراره عرض می کند: لائى لا اعلم تطيب مناكحه هؤلاء ام لا؟ معلوم می شود که زراره زن عارفه پیدا نمی کرده است و در نکاح با مخالفین شبهه داشته است و منشأ شبهه این بوده که می گفته مخالفین مسلمان نیستند، حضرت می فرمایند: عليك بالبلهاء. قال فقلت مثل التي تكون على رأي الحكم بن عتيبة و سالم بن ابي حفصه؟

قال لا. التي لا تعرف ما انتم عليه و لا تنصب، قد زوج رسول الله صلى الله عليه و آله أبا العاص بن ربيع و عثمان بن نعمان و تزوج عايشه و حفصه و غيرهما(1). البته سؤال اصلی زراره هر چند مربوط به زن گرفتن از مخالفین است، لیکن از معیاری که حضرت بیان فرموده و آن را بر تزویج پیامبر صلی الله علیه و آله دخترشان را به ابا العاص و عثمان تطبیق می کنند معلوم می شود که میزان برای صحت ازدواج عدم نصب می باشد. لذا ازدواج با مخالفینی که ناصب نیستند مانعی ندارد، نه زن دادن به آنها و نه زن گرفتن از آنها.

البته ممکن است این سؤال پیش بیاید که حکم بن عتیبه و سالم بن ابی حفصه که ناصبی نیستند، زیرا هر 2 بتری می باشند و فرقه بتریه قائل به تقدیم حضرت علی علیه السلام می باشد. پس چرا حضرت ازدواج با افرادی که مثل آنها هستند را رد کردند.

حتی اهل تسنن درباره سالم بن ابی حفصه می گویند «فیه تشیع» این مسئله را باید چگونه حل کرد.

در پاسخ باید گفت ملاک نصب فقط دشمنی با حضرت علی علیه السلام نیست. اگر کسی به خاطر مسلک و مرامی که دارد بغض یکی دیگر از ائمه را هم داشته باشد باز هم ناصبی است. و اینها با ائمه دیگر غیر از امیر المؤمنین علیه السلام مبعوض بوده اند. بعضی از افراد هم بغض دارند اما بغض آنها به خاطر مسلک و مرامی که انتخاب کرده اند

ص: 5773

نیست و به اصطلاح بغض آنها تقریباً الی الله نمی باشد. این قبیل افراد را ما ناصبی نمی دانیم. عایشه و حفصه از این قبیل می باشند و به این اصطلاح ناصبی نیستند(1). در خود قرآن هم وارد شده است که «فَقَدْ صَدَّ عَنْتُ قُلُوبُكُمْ» (تحریم 4). اینها پیامبر را اذیت می کردند ولی این عداوت ها تقریباً الی الله نبود، بلکه منشأ آن غلبه هوی و هوس و دنیاطلبی آنها بوده است و به همین خاطر در روایت عایشه و حفصه جزء بلهائ شمرده شده اند.

در نتیجه: از نظر ما سند این روایت تمام بوده و دلالت آن نیز بر مطلب کامل است.

ج: روایت علاء بن رزین:

انه سأل أبا جعفر عليه السلام عن جمهور الناس فقال هم اليوم اهل هدنة ترد ضالتهم و تؤدى امانتهم و تحقن دمانهم و تجوز مناكحتهم و موارثتهم(2)

این روایت جمهور ناس را مسلمان می داند، بر خلاف صاحب حدائق که جمهور ناس را مسلمان نمی داند و فقط اقلیتی از مخالفین را به عنوان مستضعف مسلمان می داند.

د: روایت محمد بن قیس:

این روایت را ابن ادریس در مستطرفات از کتاب ابان بن تغلب نقل کرده است: قال اخبرني ثعلبه بن ميمون، عن محمد بن قيس الاسدي قال قال أبو جعفر عليه السلام ان رسول الله زوج منافقين أبا العاص بن الربيع و سكت عن الآخر.(3)(4)

این روایت به لحاظ سندی صحیح می باشد و از نظر دلالت روشن است که دایره

ص: 5774

1- (1) - توضیح بیشتر: از بیانات استاد مد ظلّه استفاده می شود که نصب مراتب و معانی مختلفی دارد و این دو نفر هر چند از مصادیق ناصبی که ازدواج با آنها حرام است نمی باشند لیکن این منافات ندارد که برخی از معانی دیگر ناصبی باشند کما هو الحق.

2- (2) - شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه (آل البیت)، ج 20، ص 561.

3- (3) - ابن ادریس، السرائر، ج 3، ص 565.

4- (4) - استاد مد ظلّه می فرمایند که به قرینه اسنادی که در این روایات آمده، این کتاب از ابان بن تغلب نیست و به احتمال زیاد این کتاب متعلق به ابان بن محمد البجلی می باشد. برای کسب اطلاعات بیشتر مراجعه کنید به تعلیقه استاد مد ظلّه در کتاب السرائر، ج 3، ص 563.

جواز نکاح به آن محدودیتی که صاحب حدائق قائل است نیست. حضرت اسمی از دومی به میان نیاوردند، زیرا که به خاطر تقیه نمی خواستند نام عثمان ذکر شود.

در جمع بندی نهایی این بحث به 5 نکته اشاره می کنیم:

نکته اول:

از برخی از اشکالاتی که به مرحوم صاحب حدائق شده است می توان جواب داد. مثلاً مرحوم حاج شیخ عبد لکریم اعلی الله مقامه به ایشان اشکال کرده اند که اگر ملاک نصب، تقدیم جبت و طاغوت باشد دیگر مستضعف مصداقی نخواهد داشت زیرا همه سنی ها شیخین را مقدم می دارند.

در پاسخ باید گفت:

اولاً: معلوم نیست مستضعفین از اهل تسنن نیز شیخین را مقدم بدانند. بسیاری از آنان از اختلاف مذاهب اطلاعی ندارند بلکه عده ای از آنها اصلاً اعتقادی به وجوب اطاعت از شیخین ندارند.

ثانیاً: ممکن است مراد از تقدیم، تقدیم از نظر فضیلت باشد یعنی کسانی که شیخین را از حضرت امیر علیه السلام افضل می دانند ناصبی هستند ولی لازمه تسنن، اعتقاد به افضلیت شیخین نیست، ممکن است کسی سنی باشد و شیخین را افضل نداند و یا اساساً توانایی تشخیص افضل را نداشته باشد.

ثالثاً: اگر به فرض ظاهر این روایت این باشد که مطلق مخالفین ناصبی هستند، در عین حال باید بگوییم در مسئله نکاح، جمهور مخالفین، ناصبی محسوب نگردیده اند، چون از نظر تاریخی و روایات معتبره مسلم است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله با مخالفین وصلت می کرده اند، از آنها دختر می گرفتند و به آنها دختر می دادند.

نکته دوم:

به نظر ما دلالت روایت علی بن رئاب و روایت محمد بن قیس بر جواز نکاح جمهور مخالفین که ناصبی (بمعنا الخاص) نیستند تمام است و دیگر در این روایت ها صاحب حدائق نمی تواند ناصبی را به آن معنای وسیع بگیرد، چون در این روایات افرادی نظیر عثمان و أبو العاص و عایشه و حفصه از تحت نصب خارج

ص: 5775

نکته سوم:

گفته شد از نظر تاریخی مسلم است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام با مخالفین وصلت می کرده اند، از آنان دختر می گرفتند و به آنان دختر می دادند و این احتمال وجود ندارد که بگوییم همه این ازدواج ها باطل بوده است.

در اینجا به ذکر 2 مورد از این ازدواج ها اکتفا می کنیم:

مورد اول: ازدواج فاطمه بنت الحسین با نواده عثمان بن عفان. ابتدا حسن مثنی فرزند حضرت مجتبی علیه السلام که جد همه طباطبایی ها است، از یکی از دختران حضرت سید الشهداء خواستگاری می کند. حضرت می فرماید: هر کدام را که دوست داری انتخاب کن. حسن مثنی از روی شرم و حیا چیزی عرض نمی کند، بعد خود حضرت فاطمه بنت الحسین را برای او انتخاب می کند و می فرماید این خواهر بزرگ تر است و به مادرم زهرا شبیه تر می باشد. حسن مثنی هنگام وفات وصیت می کند که تو از نظر مال و اولاد مکفی المئونه هستی و با دیگری ازدواج نکن، اگر هم خواستی ازدواج کنی با نوه عثمان که عبد الله بن عمرو بن عثمان است ازدواج نکن (1). زیرا او دشمن من است. پدر او عمرو بن عثمان دشمن پدرم امام مجتبی بود و جد او عثمان دشمن جد من امیر المؤمنین است و طایفه او که از بنی امیه است دشمن طایفه ما بنی هاشم می باشد.

بعد از فوت حسن مثنی عبد الله بن عمرو بن عثمان از فاطمه خواستگاری می کند، ولی او جواب رد می دهد.

عبد الله بن عمرو به عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن ابی بکر متوسل می شود. مادر فاطمه بنت الحسین غیر از سید الشهداء ازدواج دیگری هم داشته که با همین عبد الله بن محمد بوده است. عبد الله بن محمد به همسر خود می گوید که فاطمه را به ازدواج راضی کند. فاطمه به مادرش جواب رد می دهد ولی بعد مادرش

ص: 5776

1- (1) - در جواهر به اشتباه عبد الله بن عمر بن عثمان نوشته شده است.

قسم می خورد که اگر حاضر نشوی در آفتاب می ایستم و تا موافقت نکنی زیر سایه نمی روم. اینجا دیگر فاطمه ازدواج را می پذیرد.

این قضیه را اصیل الدین فرزند خواجه طوسی که معاصر علامه حلی است در کتاب انساب خود به نام کتاب «اصیلی» آورده است.

مجدی که از معاصرین شیخ طوسی به شمار می رود و کتاب وی از کتب معتبر انساب است؛ نوشته وقتی فاطمه ازدواج را پذیرفت بعضی تعجب کردند که او چطور قبول کرده است. فاطمه در جواب می گوید: «ما کنت بعیاً و لا کان الحسن نبیاً...» من که اهل فحشا نیستم، حسن هم پیامبر نیست تا نتوان با همسران او ازدواج کرد.

خلاصه این ازدواج واقع شده و مورد انکار ائمه اطهار نیز قرار نگرفته که بگویند این عقد باطل است.

مورد دوم: ازدواج سکینه بنت الحسین با مصعب بن زبیر برادر عبد الله بن زبیر است. اینها هیچ کدام عارف یا مستضعف به آن معنای خاصی که صاحب حدائق می گوید نیستند و با وجود این، این ازدواج ها صحیح بوده و از آنها نهی نشده است.

نکته چهارم:

بعضی از فقهاء که قائل به جواز نکاح مخالفین شده اند روایاتی از قبیل (1) ان العارفه لا توضع إلا عند العارف را حمل بر کراهت کرده اند، در این صورت آیا می توان فعل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را حمل بر کراهت نمود؟

ممکن است در پاسخ گفته شود که ازدواج با مخالفین به عنوان اولی منهی نیست، بلکه به عنوان ثانوی و به لحاظ تأثیرگذاری منفی تحریماً یا تنزیهاً آن را منع کرده اند و چون این احتمال خطر در مورد رسول اکرم صلی الله علیه و آله وجود ندارد، کراهت هم نخواهد داشت به علاوه شرایط اجتماعی و سیاسی آن دوره نیز در این مسئله بی تاثیر نمی باشد و کراهت چندان قوتی ندارد که در مقابل آن مقاومت کند.

نکته پنجم:

حال با صرف نظر از ادله معارض، این سؤال پیش می آید که آیا این

ص: 5777

روایات «لا توضع العارفة الا عند العارف ولا یزوج المستضعف مؤمنه» می تواند بر مختار مرحوم صاحب حدائق (بطلان نکاح مؤمنه با مخالف) دلالت کند یا خیر؟ صاحب کشف اللثام و مرحوم حاج شیخ و احتمالاً صاحب مدارک با انفکاک تحریم تکلیفی از بطلان وضعی می خواهند بگویند این روایات حد اکثر دلالت بر تحریم تکلیفی دارد نه بطلان وضعی. مرحوم حاج شیخ می فرمایند نهی که بالعرض متوجه عقد شود موجب بطلان آن نمی شود، مانند نهی از بیع وقت النداء. به نظر می رسد این معیار صحیحی برای انفکاک تحریم تکلیفی و بطلان وضعی نیست.

بلکه باید گفت گاهی صحت عقد به معنای ترتب اثر عقد - مانند نقل و انتقال در بیع و حصول علقه زوجیت در نکاح - مفسده دارد، نه نفس انشاء و فعل متعاقدين. در این موارد نهی از معامله دلالت بر بطلان وضعی می کند چون امضاء اثر چنین عقدی ذو مفسده است. اما اگر در جایی مفسده بر نفس عقد مترتب بود و انشاء متعاقدين ذو مفسده بود مانند بیع وقت النداء که به جهت بازدارندگی نفس این عمل از نماز جمعه مورد نهی قرار می گیرد. در اینجا تفکیک بین حکم تکلیفی و وضعی صحیح است و چنین عقدی هر چند حرام است ولی مانعی ندارد که صحیح باشد، چون سبب بطلان در آن نیست. لذا در مواردی مانند بیع غرری که عقلاء با توجه به تناسبات حکم و موضوع، محذوری در نفس گفتن بعث و اشتریت نمی بینند بلکه مفسده را در نقل و انتقال غرری می بینند، نهی از بیع غرری دلالت بر بطلان می کند.

در مسئله نکاح مؤمنه با مخالف نیز مفسده ای که در چنین نکاحی دیده می شود و در روایات نیز آمده است، «انَّ المرأه تأخذ من دین زوجها» خطر تأثیرپذیری اعتقادی زوجه در طول زندگی است و این امر اقتضاء می کند که شارع مقدس چنین نکاحی را امضاء نکرده باشد نه این که خواندن صیغه نکاح و انشاء عقد مورد نهی تکلیفی قرار گرفته باشد. لذا اگر ادله خارجی نباشد نهی در این روایات ظهور در بطلان عقد دارد.

نکته ششم:

از آنجا که ما در نکاح زنان اهل کتاب قائل به جواز شدیم بالا ولویه

ص: 5778

می توانیم نسبت به ازدواج با زنان اهل تسنن قائل به جواز شویم(1).

در مجموع ما ادله جواز نکاح غیر ناصبی را تمام دانسته و عقد را صحیح می دانیم.

«* و السلام*»

ص: 5779

1- (1) - این مسئله را استاد مد ظله می خواستند در خلال درس بیان کنند ولی متأسفانه به علت کمی وقت آن را خارج از کلاس عنوان فرمودند.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه، ابتداءً به شاذ نبودن و بلکه یکی از دو قول مشهور بودن حکم به جواز ازدواج با مخالف اشاره کرده، و سپس طریقه جمع بین دو طایفه از اخبار متعارض در مورد ماثب بودن یا ماثب نبودن مخالفین نسبت به اعمالشان را بیان می کنیم و در ادامه؛ مسئله شرط بودن تمکن از پرداخت نفقه در صحت نکاح را مطرح نموده و با بررسی کلمات شیخ مفید و شیخ طوسی در مورد آن، ادامه بحث را به جلسه بعدی واگذار می کنیم.

بیان یکی از دو قول مشهور بودن حکم به جواز نکاح با مخالفین

اینکه ما حکم به جواز ازدواج با اهل خلاف غیر از نواصب کردیم، بر خلاف مشهور نیست؛ چرا که، اگر چه قائلین به جواز در مقابل قائلین به عدم جواز، کمتر باشند، لکن تعداد معتناهی از فقهاء قائل به جواز هستند و باید مسئله را ذات قولین مشهورین بدانیم. از جمله آنها ابن جنید از قرن چهارم، بنا بر عبارتی که در مختلف از او نقل شده است، قائل به جواز است و همین طور شیخ مفید از قرن پنجم، در سه کتابش که عبارتند از: رساله سرویه که سؤالاتی است که از ساری شده و رساله تلعبریه که سؤالاتی از تلعبکر در اطراف بغداد است و کتاب مقنعه، که در دو رساله اول تصریح به کفایت اسلام و جواز ازدواج با مخالف نموده و در مقنعه ظاهر کلامش این است که ایمان بالمعنی الاخص شرط در صحت نکاح نمی باشد و

ص: 5780

همین طور سید مرتضی در شافی قائل به عدم اعتبار ایمان بالمعنی الاخص است.

کما اینکه از قرن ششم قطب راوندی در فقه القرآن و از قرن هفتم محقق حلی در شرایع و نافع و یحیی بن سعید پسر عمّ محقق در جامع الشرائع و از قرن دهم، شهید ثانی در مسالک و از قرن یازدهم، فیض در مفاتیح و سبزواری در کفایه و از قرن دوازدهم، مرحوم مجلسی در مرآه العقول و فاضل هندی یا اصفهانی در کشف اللثام و از قرن سیزدهم صاحب جواهر و از قرنهای بعدی هم فقهاء دیگری قائل به عدم اعتبار ایمان هستند، بنابراین قول مختار ما قول شاذ و نادری نیست.

طریقه جمع بین اخبار ثواب یا عدم ثواب در اعمال مخالفین

مطلبی که در اینجا باقی مانده است این است که: قبلاً عرض شد که از بعضی از روایات استفاده می شود که بنا بر وعده ای که خداوند به مؤمنین داده است یک حق عرضی علی الله، مؤمنین پیدا می کنند که ثواب اعمالشان را دریافت نمایند، لکن گفتیم که راجع به غیر مؤمن وعده ای داده نشده و آنها مرجون لامر الله هستند. ولی از بعضی از روایات اثبات این حق عرضی برای مخالفین هم استفاده می شود و با توجه به روایاتی که دلالت بر عدم ثواب برای مخالفین می کرد، به نظر می آید که طریقی جمع بین نفی و اثبات مذکور در این باشد که بگوئیم: روایت دالّ بر عدم ثواب برای مخالفین مربوط به عبادیات است و عبادات آنها چون فاقد شرط ایمان است عبادت دارای حسنه نمی شود و اما روایت دلالت کننده بر ثواب برای آنها، مربوط به توصلیّات است که قصد قربت در صحت آن معتبر نیست مثل اینکه به کار یک شیعه مظلومی رسیدگی نماید.

راجع به نواصب هم گفتیم که مقصود از ناصبی ای که ازدواج با او جایز نیست نواصب اعتقادی است که به عنوان دین عداوت داشته باشد نه به عناوین دیگر، پس نتیجه این شد که ازدواج با مخالفین اگر ناصبی به معنای ذکر شده نباشد جایز

است.

مسئله شرط بودن تمکن از پرداخت نفقه در صحت نکاح

اشاره

بحث دیگر این است که آیا تمکن از نفقه به مقدار شأن زن از شرائط صحت بوده و در کفالت دخالت دارد یا نه؟ و این بحث از قدیم در بین شیعه و سنی مطرح بوده است.

اقوال موجود در مسئله

در ایضاح الفوائد فرموده که؛ سه قول در مسئله در بین طائفه امامیه مطرح است که عبارتند از:

قول اول: تمکن از نفقه شرط صحت عقد است.

قول دوم: تمکن از نفقه شرط صحت عقد نیست بلکه شرط لزوم است؛ یعنی اگر زن متوجه عدم تمکن مرد شد می تواند عقد را به هم بزند.

قول سوم: نه شرط صحت عقد است و نه شرط لزوم، بلکه عقد بدون تمکن هم حکم به صحت و لزوم آن می شود. البته بعضی ها با ارجاع قول اول به قول دوم، مسئله را دارای دو قول دانسته اند.

کلمات فقهاء در مسئله

با مراجعه به کلمات کسانی که قول اول به آنها نسبت داده شده است که عبارتند از: شیخ مفید در مقنعه، شیخ طوسی در خلاف و مبسوط، ابن ادریس در سرائر، یحیی بن سعید در جامع و علامه در تذکره، معلوم می شود که این نسبت صحیح نیست، برای روشن شدن مقصود آنها، عبارات بعضی از این فقهاء را می خوانیم.

کلام شیخ مفید در مقنعه

شیخ مفید در مقنعه در باب «الکفاه فی النکاح» می فرماید: و المسلمون الاحرار یتکافئون فی الاسلام و الحریه فی النکاح و ان تفاضلوا فی الشرف بالانساب، كما یتکافئون فی

ص: 5782

الدماء و القصاص، فالمسلم اذا كان واجدا طولا للاتفاق بحسب الحاجة على الازواج مستطيعا للنكاح) در این «مستطيعا للنكاح» دو احتمال هست؛ یکی اینکه یعنی توان تهیه مهریه را داشته باشد، و دیگر اینکه مقصود از نكاح، عقد نكاح نباشد، بلکه فعل و مباشرت باشد (مأمونا على الانفس و الاموال) یعنی این ازدواج برای او یا دیگران منشأ خطر نباشد (و لم تكن به آفه فى عقله و لا سفه فى الرأى، فهو كفو فى النكاح).

آیا از این عبارت می توان استفاده قول به اعتبار تمکن از دادن نفقه در صحت نكاح را نمود؟ ظاهر این است که خیر، چرا که؛ اولاً: در کلام ایشان عبارتی که دلالت بر اعتبار این امور در صحت نكاح به نحو مطلق بکند وجود ندارد.

و ثانیاً؛ محتمل است که مقصود از اعتبار این امور، اعتبار آنها در موارد اعمال ولایت از سوی جد یا پدر یا حاکم باشد نه به طور مطلق، حتی آنجایی که خود شخص راضی است.

ثالثاً؛ ممکن است که مقصود ایشان، اعتبار این امور در لزوم عقد باشد

و رابعاً؛ تقریباً می توان مطمئن شد که این امور، نظیر قدرت بر دادن مهریه، توان مباشرت، مأمون بر انفس و اموال بودن و سفاهت در رأی نداشتن، شرط در صحت نكاح نیستند.

کلمات شیخ طوسی در مسئله

1. مسئله 27 خلاف: (الكفاءة معتبرة فى النكاح و هى عندنا شینان؛ احدهما الايمان و الآخر امکان القيام بالنفقة، دلیلنا اجماع الفرقه و أخبارهم و ایضا قوله تعالى «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» و لم یشرط. ما ذکرناه مجمع علیه و ایضا قوله (صلی الله علیه و آله) «المؤمنون بعضهم اکفاء بعض») که روشن است که این عبارت در مقابل اهل سنت است و لذا در مقابل آنها استدلال به عدم دلیل بر اعتبار را مورد دیگر کرده و برای اعتبار ایمان و تمکن از نفقه تمسک به اتفاق مسلمین نموده است، البته ظاهر این عبارت این است که امکان قیام به نفقه شرط صحت نكاح است.

2. مسئله 28 خلاف: (يجوز للعجمي ان يتزوج بعرييه و بقرشيه و بهاشميه، اذا كان من اهل الدين و عنده اليسار) یعنی همان دو قیدی که در مسئله قبلی گفته شد و اما چیزهای دیگری نظیر قبيله و شغل و... شرط نیستند (دلیلنا ما قدمناه فی المسأله الاولى). از این عبارت هم ظاهر می شود که کفائتی که مجوز نکاح است همان دو شرط می باشد.

3. مسئله 30 خلاف: (يجوز للفاسق ان يتزوج بالعفيه، و لا یفسد العقد) مقصود از عقیفه خصوص غیر زانی نیست بلکه یعنی عفت از انجام خلاف شرع داشته باشد (وقال الشافعی: لیس بکفو للعقیفه) از اینکه قول شافعی را در مقابل آورده است معلوم می شود که می خواهد بگوید که کفویت در اینجا هست پس جواز نکاح خواهد بود (دلیلنا ما قلناه فی المسأله الاولى).

4. مسئله 31 خلاف: (لا- مانع من تزوج أرباب الصنائع الدنيه) مثل حجام و پنبه زن (باهل المروءات و به قال ابو حنیفه فی احدی الروایتین عنه و قال الشافعی: الصنائه معتبره، دلیلنا ما قدمناه فی المسأله الاولى).

5. در مبسوط می فرماید: (الكفاهه معتبره بلا خلاف) یعنی در میان امت مسلمان (فی النکاح و عندنا) این ظاهر در اجماع در نزد امامیه است (هی الایمان مع امکان القیام بالنفقه) از ظاهر ابتدایی عبارات فوق استفاده می شود که مسئله تمکن از نفقه شرط در صحت نکاح است و اما با مراجعه به سایر عبارات معلوم می شود که، کفائتی که در نکاح معتبر است و تمکن از نفقه شرط آن است در این عبارات به نحو مهمله اخذ شده است و اینکه اعتبار این کفائت به چه نحو است، در عبارات دیگر مشخص می گردد مثلاً می فرماید: (يجوز للعبد ان يتزوج بحرّه و لیس بکفولها) یعنی با اینکه کفو نیست ولی ازدواجشان جایز است (و متی زوّجت بعبد، کان لها و لأولیائها الفسخ). پس نتیجه فقدان کفائت در اینجا این است که لزوم عقد برداشته می شود.

(دلیلنا ما قدمناه فی المسأله الاولى).

و در بعضی از موارد هم معلوم می شود که ایشان کفایت را نه شرط صحت می داند و نه شرط لزوم. مثلاً در مسئله 32 از خلاف می فرماید: (الیسار المراعی ما یمكنه معه القیام بمثونه المرأه و کفایتها) و از شافعی دو قول نقل می کند که می گوید:

قول دوم آن با ما موافق است که فقر مانع نیست. وجه قول ثانی را این طور بیان می کند که (هو کفو لها، لان الفقر لیس بعیب فی الرجال، فعلی هذا؛ اذ بان معسرا، لم یکن لها الخیار، کما قلناه) که ظاهر این عبارت این است که تمکن از نفقه و فقیر نبودن نه شرط صحت است و نه شرط لزوم.

در مسئله 33 خلاف هم می فرماید: (اذا رضی الولاه و الزوجه من لیس بکفو) یعنی این امور معتبر در کفو بودن مثل اسلام نیست که اگر رضایت آنها باشد فایده ای ندارد. (کان العقد صحیحاً و به قال جمیع الفقهاء) که ظاهر این عبارت این است که با رضایت آنها هم صحیح خواهد بود و هم لازم (و قال عبد الملک بن ماجشون من اصحاب مالک: الکفاه شرط فی صحه عقد النکاح) یعنی به نظر او اگر راضی هم بشوند فایده ای ندارد، شیخ می فرماید: این حرف درست نیست و این طور استدلال می کند که (دلینا اجماع الفرقة و الأمه).

در مبسوط هم در ادامه کلمات قبلی دارد که: (و الیسار عندنا شرط وحده ما امکنه من القیام بنفقتها، لا اکثر من ذلک) بعد می فرماید: (متی رضی الاولیاء و الزوجه بمن لیس بکفو... کان العقد صحیحاً، بلا خلاف الا الماجشونی.).

خلاصه؛ از این تعبیرات استفاده می شود که؛ آقایانی که کفایت را در باب نکاح اعتبار کرده اند، در مقام تفصیل اینکه در چه جهت اعتبار دارد و در چه موردی شرط صحت عقد است و در کجا شرط لزوم است، نبوده اند.

«* و السلام*»

ص: 5785

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه، ادامه بحث اشتراط تمکن از نفقه را پی گرفته و ادله اشتراط را بررسی کرده و نظرات چند تن از فقهاء را در این زمینه یادآور گردیده و نهایتاً نظر نهایی استاد - مد ظله - در این زمینه تبیین خواهد گردید.

ادامه بحث اشتراط تمکن از نفقه

بررسی نظریه ابن زهره در غنیه

صاحب جواهر تبعاً لصاحب ایضاح به ابن زهره نسبت می دهد که ایشان تمکن از نفقه را شرط در کفویت در ازدواج می دانند (1). لکن این نسبت تمام نیست و با مراجعه به غنیه معلوم می شود که عبارتی از غنیه منشأ اشتباه شده است و ملاحظه سایر کلمات ایشان مراد از این عبارت را تعیین می کند. ایشان نمی خواهد تمکن از نفقه را علی وجه الاطلاق شرط صحت بداند. بلکه بر خلاف عامه که شرایط متعددی برای صحت نکاح ذکر می کنند می گوید: «دو چیز معتبر است که یکی از آن دو چیز تمکن از نفقه است (2)». ظاهر این عبارت این است که امامیه دو چیز را شرط صحت می دانند و یکی از آن دو تمکن از نفقه است و این ظاهر، منشأ شده که ایضاح أقوال ثلاثه را به اصحاب نسبت دهد. ولی اگر کسی غنیه را نگاه کند تقریباً

ص: 5786

1- (1) - شیخ محمد حسن نجفی 1، جواهر الکلام 103/30.

2- (2) - ابن زهره، الغنیه.

مطمئن می شود که این ظاهر بدوی مراد نیست، چون غنیه آنجا که شرایط صحت نکاح را ذکر می کند تمکن از نفقه را جزء شرایط ذکر نمی کند با آنکه اگر تمکن از نفقه شرط باشد جا داشت که اینجا ذکر کند. آنچه ایشان ذکر می کند این است که کفالت عبارت از ایمان و یسار است، اما کفالت موضوع چه حکمی از احکام است را ایشان اینجا تعیین نمی کند که آیا در صحت عقد کفالت معتبر است. یا در جای دیگر وقتی در باب شروط صحت، ایشان اسمی از یسار و تمکن از نفقه نمی برد و در اینجا هم می گوید: در کفالت، یسار معتبر است، این دو عبارت خود یک نحوه ظهوری دارد در اینکه کفالت مربوط به شروط صحت نیست، بلکه موضوع برای حکم دیگری است. جای دیگر ایشان می فرماید: «کفالت موضوع اجابت است(1)». یعنی اگر مردی از دختر شخصی خواستگاری کرد و دارای شرایطی بود از جمله «یسار» داشت جایز نیست ولی دختر، او را رد کند و اگر رد کرد عاصی است. پس کلام غنیه ربطی به بحث فعلی ما ندارد، هر چند عبارت غنیه گمراه کننده است.

اکنون باید ادله طرفین را بررسی کنیم.

تمسک به برخی ادله برای اشتراط تمکن از نفقه در کفالت

اشاره

1 - استدلال به آیه شریفه وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ . نساء / 25.

وجه استدلال این است که آیه می فرماید: اگر شما قدرت مالی بر ازدواج با حرائر از مؤمنات ندارید سراغ ملک یمین بروید. پس شرط صحت ازدواج با حرائر، تمکن از نفقه است.

محصنات در آیه به معنای حرائر است، چون کنیزها آن گونه مصونیت عمومی که برای حرائر بود را نداشتند، بیرون از منازل بودند و حجاب و پوشش کامل نداشتند، قهراً مورد تجاوز قرار می گرفتند، اما حرّه مصونیت داشته از این رو به

ص: 5787

حرائر، مُحصنات اطلاق شده است(1).

از این رو در آیه شریفه به حرائر، محصنات گفته شده است. سه عامل زنان را در حصن و مصونیت قرار می داد، یکی حریت و دیگری عقیف بودن و سوم ازدواج. از این رو محصنات به هر سه اطلاق شده است. هم به حرائر و هم به عفائف و هم به زنان شوهردار، اما در آیه محل بحث مراد حرائر است.

2 - حدیثی که کفو را به «أن یكون عقیفاً و عنده یسار(2)» تفسیر کرده است و یسار را در کفائت دخیل دانسته است.

3 - استدلال به داستان فاطمه بنت قیس که شرفیاب محضر پیامبر گرامی اسلام 9 شد و گفت: دو نفر خواستگار برای من هست. یکی معاویه و دیگری شخص دیگری - که اسم او الآن از یادم رفت - این دو خواستگار من هستند. حضرت فرمود: «معاویه صعلوک لا مال له» معاویه هیچ مالی ندارد و خواستگار دیگر تو «لا یضع العصى من عاتقه» پیرمرد است و همیشه عصا بر دوش است آن هم به درد تو نمی خورد تو با اسامه بن زید ازدواج کن که این دو مشکل را ندارد. او هم می گوید:

من با اسامه ازدواج کردم و خیلی خیر دیدم(3). به این فقره استدلال شده که صعلوک و کسی که مال ندارد صلاحیت ازدواج ندارد.

به سه وجه دیگر هم استدلال شده که آیه یا روایت خاص وارد در مسئله نیست.

آن وجوه از این قرار است:

4 - اگر زن با مردی که فاقد نفقه است ازدواج کند این ازدواج ضرری است، اگر

ص: 5788

1- (1) - سابقاً گذشت که وقتی پیامبر گرامی اسلام 9 از زنان بیعت می گرفتند، یکی از شرایط بیعت این بود که زنا نکنند. هند مادر معاویه آنجا حضور داشت و گفت: «أو تزنی الحرّه» گویا این شرط نیازی به ذکر آن نیست این شرط، خود به خود حاصل است. حرّه زنا نمی کند. در «کافی» آمده که دومی خنده اش گرفت. برای خاطر اینکه سابقاً با هند رابطه داشت. به هر حال جمله «أو تزنی الحرّه» نیز دلالت می کند که حرّه مصونیت داشته است و در معرض هتک حرمت نبوده است.

2- (2) - شیخ حرّ عاملی محمد بن الحسن، وسائل الشیعه 78/20، باب 28 من أبواب مقدمات النکاح، حدیث 4.

3- (3) - سنن البیهقی 135/7.

شارع الزام به این ازدواج کند و چنین ازدواجی را امضاء کند، ضرری است.

5 - سنخیت در شئون عرفاً معتبر است، کسی که فاقد مال است ناقص است و ناقص با کامل سنخیت ندارد. پس کفویت ندارد. همین طور که نَسَب اشخاص و حیثیات افراد در کفویت، عرفاً دخالت دارد فقر و غنی نیز در نظر عرف دخالت در کفویت و هم شأن بودن دارد.

6 - فلسفه ازدواج این است که طرفین بتوانند با یکدیگر زندگی و تقاهم کنند وقتی مرد قدرت بر نفقه ندارد این ازدواج پایدار نیست و دوام ندارد. بنابراین شارع طبعاً این موارد را امضاء نکرده است.

به این وجوه برای اشتراط تمکن از نفقه در صحت ازدواج تمسک شده است.

مناقشه در ادله اشتراط تمکن از نفقه

لکن به نظر می رسد همه این وجوه ضعیف است. در ریاض و جواهر و کتب دیگر از این وجوه جواب داده اند. لکن بعضی از این جواب ها مخدوش است هر چند این ادله خود ناتمام است.

اما استدلال به آیه شریفه به مفهوم آن است، لکن به نظر می رسد که آیه در مقام بیان اشتراط نفقه برای صحت ازدواج با حره مؤمنه نیست، بلکه در مقام بیان این است که شرط ازدواج با کنیز این است که شخص تمکن از نفقه حره نداشته باشد.

پس کسی که تمکن از ازدواج با حره دارد ازدواجش با کنیز صحیح نیست. اما آیا شرط ازدواج با حره، تمکن از نفقه است؟ این را بیان نمی کند. ممکن است ازدواج با حره صحیح باشد چه مرد تمکن از نفقه داشته باشد و چه نداشته باشد بلکه زن اگر توافق کرد ازدواج صحیح باشد. حال اگر مردی به هر دلیلی، نمی خواهد با حره ازدواج کند و می خواهد با کنیز ازدواج کند و مثلاً کنیز قیافه ظاهری بهتری دارد شرط ازدواج با کنیز این است که تمکن از نفقه حره نداشته باشد، اما آیه دلالت نمی کند که شرط ازدواج با حره، تمکن از نفقه اوست.

قائلین به اشتراط به مفهوم آیه تمسک کرده اند، لکن اختلاف دارند که آیا با تمکن از طول، ازدواج با کنیز حرام است یا مکروه است. پس اصل مفهوم داشتن شکی در آن نیست. و اگر ادله خلاف نبود از این آیه استفاده تحریم می شد و جا برای قول به کراهت نبود. لکن ادله دیگر دلالت بر کراهت می کند. لکن همان طور که گذشت این آیه ناظر به شرط ازدواج با کنیز است.

صاحب جواهر احتمال دیگری در معنای آیه داده است و آن اینکه مقصود از عدم تمکن، عدم تمکن از مهر باشد چون مهر حُرّه سنگین است و مهر کنیز سبک است. پس هر کس تمکن از مهر حُرّه ندارد با کنیز ازدواج کند که مهریه او سبک است. بنابراین، آیه به بحث کنونی که مسئله تمکن از نفقه است ارتباط ندارد(1). لکن به نظر می رسد که این احتمال خلاف ظاهر آیه شریفه است. ظاهر آیه عدم تمکن مالی از ازدواج با حُرّه است و عدم تمکن مالی یکی به این است که شخص مهریه نداشته باشد و یکی به این است که هر چند تمکن از مهریه دارد ولی تمکن از زائد بر مهریه برای اداره زندگی ندارد، پس تمکن از مجموع مهریه و مخارج زندگی همسر را ندارد، پس مفهوم «مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ» ناظر به کسی است که هر دو را داشته باشد نه اینکه فقط مهریه را داشته باشد.

بنابراین، اختصاص دادن آیه به مهریه که لازمه آن عدم ارتباط آیه به بحث کنونی است دلیلی ندارد.

پس جواب متین همان است که گذشت و آن اینکه آیه در مقام بیان شرط ازدواج با امه است نه شرط ازدواج با حره. صاحب جواهر جواب دیگری نیز داده است و آن اینکه آیه در مقام بیان حکم شرعی و شرط صحت نکاح با کنیز نیست، بلکه آیه ارشادی است و بیان می کند که راه منحصر در نکاح با حرائر نیست. شما می توانید از

ص: 5790

اما داستان فاطمه بنت قیس نیز ناظر به مصلحت سنجی و ارشاد و نُصح است.

پیامبر اکرم 9 نمی خواهد بفرماید: ازدواج با شخص بدون مال نکن، چون ازدواج با او باطل است. زیرا در همین روایت مسئله ازدواج با پیرمرد هم آمده است با آنکه ازدواج با پیرمرد باطل نیست. بنت قیس سؤال می کند که مصلحت در ازدواج با کدام یک از این دو نفر است؟ و حضرت جواب می فرماید: که هیچ کدام از این دو به صلاح تو نیست، اسامه بن زید اصلح است. نه اینکه ازدواج با آن دو باطل است و ازدواج با اسامه صحیح است. بنابراین ممکن است بگوییم: ازدواج با فاقد نفقه هم صحیح است، لکن زن ملزم نیست که یا فاقد نفقه ازدواج کند حتی رجحان و ترغیب ازدواج با کسی که مال ندارد هم از این روایت استفاده نمی شود. چون این روایت در مقام بیان حکم شرعی نیست.

اما استدلال به روایت «الکفو ان یکون عقیفاً و عنده یسار» را صاحب جواهر جواب می دهد که عقیف بودن مرد شرط صحت ازدواج نیست، چون مراد از عفت پرهیز از زنا نیست، بلکه پرهیز از گناه است و زنا یک مصادیق از مصادیق آن است. پس عقیف نقطه مقابل فاسق است نه نقطه مقابل زانی و چون متقی بودن مرد شرط نیست، این روایت ناظر به کفایت عرفی است. برای اینکه کفویت عرفی و سنخیت پیدا شود تقوا شرط است. اگر مرد فاسق است و زن عادل است کفویت عرفی وجود ندارد. اگر یک طرف یسار و توانگری دارد ولی دیگری فقیر است کفویت عرفی وجود ندارد(2).

ص: 5791

1- (1) - مصدر متقدم.

2- (2) - مصدر متقدم.

ولی به نظر می‌رسد این جواب بسیار بعید است، زیرا بیان مسائل عرفی در شأن امام 7 نیست. اینکه با چه چیزی کفویت عرفی حاصل می‌شود را عرف بیان می‌کند، شأن امام بیان احکام شرعی است و این جمله مقدمه بیان حکم شرعی است. وقتی ما خارجاً می‌دانیم که تقوا شرط صحت نیست می‌توانیم استفاده کنیم که روایت در مقام بیان حکم ترغیبی و استجابی است و اینکه دختر دادن به شخص فاسق یا ازدواج به شخص فاسق کراهت دارد. پس روایت در مقام بیان حکم شرعی است، لکن تمام احکام شرعی الزامی نیست، گاهی الزامی و گاهی غیر الزامی است. از این رو این روایت هم ناظر به مسئله کنونی ما نیست.

اما از استدلال به لا ضرر جواب داده اند به اینکه

اولاً: اگر موضوع «لا ضرر» تمام باشد حد اکثر این اقتضاء را دارد که زن حق فسخ داشته باشد نه اینکه عقد فاسد باشد و صحت عقد به تمکن از نفقه توقف داشته باشد.

ثانیاً: اگر خیار فسخ را هم برای زن قائل نشویم و آن را جایز ندانیم باید بگوییم که مرد مُلزم است که زن را طلاق دهد. این ضرر با طلاق دادن رفع می‌شود.

علامه حلی اشکال کرده است که معقول نیست که با عدم تمکن از نفقه، شارع امر به ازدواج کند و سپس وقتی به مشکل برخورد کرد بگوید: طلاق دهید. لزوم این محذور نشان می‌دهد که ازدواج باید به گونه ای باشد که منجر به طلاق نشود.

لکن از این اشکال می‌توان پاسخ داد به اینکه اگر لازمه لا ینفک عدم تمکن از نفقه، طلاق بود اشکال وارد بود، لکن طلاق لازم لا ینفک این ازدواج نیست زیرا ممکن است مرد تمکن از نفقه نداشته باشد و زن راضی به زندگی فقیرانه باشد یا زن خود دارای بضاعت و ثروت باشد، چون در موضوع روایت فرض نشده که زن هم بضاعت و ثروت نداشته باشد. بنابراین زن می‌تواند فعلاً خرج کند و نفقه به صورت دین در عهده شوهر قرار می‌گیرد. پس این اشکال وارد نیست و تمسک به لا ضرر تمام نیست.

ثالثاً: به چه دلیل تمکن نداشتن از نفقه ضرری است؟ اگر شارع مقدس اصلاً نفقه و مهر را بر گردن مرد قرار نداده بود آیا این ازدواج ضرری بود؟! حتی اگر نفقه و مهر

برگردن مرد نباشد زن و مرد به یکدیگر نیازمندند و سراغ ازدواج می روند، پس ممکن بود اصلاً نفقه و مهر شرط ازدواج نباشد.

نتیجه اینکه در مواردی که زن بضاعت ندارد و به حرج بیفتد شارع این طور نیست که هم ازدواج را لازم بشمارد و هم حکم کند که زن حق فسخ ندارد و هم طلاق را واجب نداند بلکه شارع ممکن است حق فسخ به زن بدهد و اگر حق فسخ هم به او نداد مرد را الزام به طلاق کند. پس این دلیل نیز تمام نیست.

اما استدلال به اینکه امضای این نکاح خلاف حکمت است و ازدواج ادامه پیدا نمی کند، این هم تمام نیست. همیشه این طور نیست که ازدواج دوام پیدا نکند، اگر طرفین عالماً اقدام کردند طبیعی است که ازدواج ادامه پیدا کند و اگر جاهل هم باشند گاهی ازدواج ادامه پیدا می کند و گاهی ادامه پیدا نمی کند. ادامه ازدواج به اخلاق زن و خواستگار داشتن و نداشتن زن و امور دیگر ارتباط دارد و نمی توان گفت که حتماً به طلاق منجر می شود. ادامه بحث را در جلسه آینده دنبال می کنیم.

«* و السلام*»

ص: 5793

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه ادله قائلین به شرطیت تمکن از نفقه در امر ازدواج مورد بحث و بررسی قرار گرفته و با ذکر آیات و روایات مربوطه اشکالات وارده بر قاعده «لا ضرر» و «لا حرج» تبیین گردیده و نظر نهایی استاد مد ظله بیان خواهد گردید.

الف) ادله قائلین به شرطیت تمکن از نفقه در صحت نکاح

1 - دلیل «لا حرج» و نقد آن توسط استاد مد ظله

در جلسه گذشته به طور اشاره بیان کردیم که یکی از ادله ای که قائلین به اعتبار «تمکن از نفقه» در صحت نکاح به آن استدلال نموده اند این است که گفته اند اگر زوج تمکن از نفقه نداشته باشد این امر موجب حرجی شدن نکاح بر زوجه است و لذا به واسطه ادله نفی حرج می گوئیم در مواردی که زوج فاقد تمکن مالی از نفقه است ازدواج صحیح نیست که لازمه آن اعتبار شرطیت تمکن از نفقه در صحت نکاح است.

نقد: همان طوری که در جلسه پیشین گفتیم به نظر ما این استدلال صحیح نیست چرا که

اولاً: دلیل اخص از مدعا است و شامل مواردی که زن دارای تمکن مالی است و می تواند امور مربوط به خودش را خود تأمین کند یا حد اقل به طور بالقوه چنین

ص: 5794

تمکنی دارد که بتواند به واسطه اکتساب یا وجوه شرعی و بیت المال نیاز خود را برطرف سازد، و همچنین مواردی که امر دائر است بین اینکه زن با این مرد که تمکن از نفقه ندارد ازدواج نماید یا اصلاً شوهری برای او پیدا نشود که صورت اول اقل حرجاً است نمی شود در حالی که کسانی که «تمکن» را شرط می دانند مطلقاً و در همه موارد آن را معتبر می دانند نه فقط در موردی که زن خود فاقد تمکن باشد یا مشکله دیگری برای ازدواج نداشته باشد.

ثانیاً: بر فرض پذیرش حرجی بودن همه موارد، شرطیت تمکن برای صحت نکاح متعین نیست بلکه راه های دیگری از قبیل فسخ عقد توسط حاکم شرع از باب امور حسبیه و یا الزام به طلاق، نیز ممکن است.

ثالثاً: چنانچه مکرر گفته ایم ادله «لا حرج» نمی تواند موجب رفع محرمات شود و به عبارت دیگر این ادله حاکم بر ادله محرمات نیستند. زیرا اساس در اکثر موارد احکام تحریمیه این است که مورد آنها، مورد امور شهویه یا غضبیه است که تحمل و صرف نظر کردن از آنها غالباً برای عموم افراد دشوار و حرجی است و لذا اگر بنا باشد صرف حرجی بودن موجب رفع حکم شود تمامی احکام تحریمیه و یا حد اقل اکثر آنها باید رفع شوند. بله در مورد احکام وجوبیه چون غالب آنها حرجی و دشوار نیست لذا اگر در جایی حرج اتفاق بیفتد. به واسطه ادله لا- حرج آن حکم برداشته می شود. با این مقدمه در محل کلام چنین می گوئیم: یکی از محرمات شرعیه این است که زن شخصی را از حباله نکاح او خارج کرده و به دیگران اجازه تزویج با او داده شود. در اینجا نمی توان با اجرای قانون «لا حرج» چنین امری را مرتکب شد.

لذا از این جهت نیز استدلال فوق ناتمام است.

2- دلیل «لا ضرر» و نقد استاد مد ظله

دلیل دیگری که به آن استدلال شده است دلیل «لا ضرر» است، گفته اند صحت نکاح در مورد فقدان تمکن مالی زوج ضرری برای زوجه است.

نقد: این دلیل نیز ناتمام است.

اولاً: همان طوری که در جلسه قبل بیان کردیم در صورتی زن متضرر می شود که ما قائل به مدیون بودن زوج نباشیم و اما اگر بگوییم در مواردی که زوج قادر بر ادای نفقه نیست، نفقه به عنوان یک دین بر ذمه او باقی می ماند و زن می تواند به عنوان دینی که دارد به واسطه طرقی که در جاهای دیگر وجود دارد مثل اخذ از ما ترک زوج و مانند آن حق خود را استیفاء نماید. در این صورت ضرری متوجه او نیست.

ثانیاً: بر فرض که قائل به مدیون بودن زوج نیز نشویم مع ذلک ضرری از ناحیه حکم شارع به صحت نکاح، متوجه زن نمی شود چرا که اساساً اصل ازدواج بر پایه یک نیاز فطری و طبیعی در انسان ها است.

هر زن و مردی وقتی به سن بلوغ می رسند طبعاً نیاز به ازدواج دارند منتها شارع مقدس در اینجا حقی را برای زن قائل شده است که تأمین کسوه و نفقه او به عهده زوج می باشد. در حالی که اگر اصلاً این حق را برای زن جعل نمی کرد ضرری در بین نبود. و این طور نبود که شارع زن را به ضرر وادار کرده باشد. بنابراین وقتی اصل جعل این قانون به عنوان حقی برای زن، از طرف شارع است، شارع می تواند این حق را متفاوت جعل نماید، بدین معنا که در فرضی که زوج قادر و متمکن است، تأمین نفقه زوجه به طور فوری لازم است و نمی تواند بدون رضایت زن این حق را به تأخیر بیندازد ولی در فرضی که زوج فاقد تمکن است از باب «فَنَظَرَهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ» (بقره / 280) که اتفاقاً در بعضی روایات بر نکاح تطبیق شده است حق مذکور تا وقت تمکن زوج تأخیر بیافتد.

حاصل اینکه به ادله لا ضرر نیز نمی توان شرطیت تمکن از نفقه را ثابت کرد و همچنین به واسطه آنها نمی توان برای زن حق فسخ قائل شد. زیرا بر فرض که مستفاد از آنها حق فسخ باشد، فسخ زن موضوعیتی ندارد بلکه ممکن است از راه فسخ حاکم شرع مشکل را حل نماییم.

ص: 5796

ب) ادله قائلین به عدم شرطیت «تمکن از نفقه» در صحت نکاح

1 - اطلاقات ادله جواز نکاح و عدم ثبوت مقید برای آنها

در مقابل استدلال های قائلین به شرطیت «تمکن» ادله ای هم برای اثبات عدم شرطیت از طرف قائلین به آن ذکر شده است از جمله آنها، یکی تمسک به اطلاقات لفظیه و مقامیه ادله آمره به نکاح است. بدین تقریب که: تمکن از نفقه در هیچ کجا به عنوان شرطی برای صحت نکاح یا موجبی برای فسخ ثابت نشده است و در نتیجه مقیدی برای اطلاقات وجود ندارد، لذا بدان عمل می کنیم.

این دلیل به نظر ما خالی از اشکال است و می توان برای نفی شرطیت به اطلاقات تمسک نمود.

2 - تمسک به آیه شریفه «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

اشاره

... (نور / 32)

دلیل دیگری که برای نفی شرطیت تمکن از نفقه در صحت نکاح ذکر شده است آیه شریفه «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ (الی قوله تعالی) إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» نور / 32 است. به این بیان که: آیه فوق بالصراحه شرطیت یسار مالی را نفی کرده و می فرماید «فقر» مانع از صحت نکاح نمی باشد.

ان قلت: آیه ناظر به اولیاء است نه به خود زوجین

قلت: اگر در مورد اولیاء اجازه داده شده باشد که در مورد فقدان تمکن تزویج نمایند و ازدواج صحیح هم باشد به طریق اولی نسبت به خود زوجین چنین اجازه ای وجود دارد و ازدواج آنها نیز صحیح است.

اشکال اول بر استدلال به آیه شریفه:

آیه در مقام نفی شرطیت یسار است نه نفی تمکن از نفقه

اشکال اول استدلال به آیه این است که آیه شریفه در مقام بیان نفی شرطیت «یسار» و «عدم الفقر» است و ربطی به مسئله «تمکن از نفقه» ندارد، چرا که چه بسا

ص: 5797

زوج توانایی تأمین احتیاجات همسر خود را دارد و می تواند او را اداره کند ولی نسبت به سایر حوائج و مشکلات زندگی فقیر است و توانایی لازم برای تأمین را ندارد. و این دو مطلب یعنی عدم مانعیت فقر و تمکن از نفقه در کلمات فقهای سابق نیز از یکدیگر تفکیک شده است مثلاً مرحوم شیخ طوسی در «خلاف» بعد از آنکه «تمکن از نفقه» را جزء شرائط صحت نکاح می داند، ولی در عین حال قائل به عدم مانعیت فقر برای صحت نکاح است (1) حاصل اینکه آیه شریفه ربطی به محل بحث ما ندارد و در کتب بعضی از متأخرین به آن استدلال شده است.

اشکال دوم بر استدلال به آیه شریفه:

مفاد آیه نفی هر گونه مصداق برای فاقد تمکن است

مضافاً اینکه بر فرض تسلیم این مطلب که آیه، شرطیت تمکن را نیز نفی می کند.

شبهه دیگری که در این استدلال وجود دارد این است که فقهای که قائل به شرطیت تمکن شده و عقد غیر متمکن را باطل یا غیر لازم دانسته اند. بطور طبیعی این مطلب را در نظر داشته اند که به حسب واقع، زوج یا تمکن از نفقه دارد یا ندارد در فرض دوم عقد او باطل است یا غیر لازم و به دیگر سخن تحقق وجود مصدیقی برای غیر تمکن در نظر آنها مسلم بوده لذا در صدد بیان حکم آن بر آمده اند. و حال آنکه آنچه مضمون آیه شریفه است (حتی بنا بر پذیرش اینکه در مقام نفی شرطیت تمکن است) این است که اگر با غیر متمکن ازدواجی صورت گیرد خداوند مشکل را حل کرده و ازدواج سبب تمکن از نفقه می شود و بنابراین اصلاً مصداقی برای غیر متمکن باقی نمی ماند.

برای رفع اشکال فوق چند بیان وجود دارد که باید هر یک را جداگانه مورد ملاحظه قرار دهیم:

بیان اول: این است که بگوییم مراد کسانی که تمکن از نفقه را شرط قرار داده و در

ص: 5798

نتیجه برای فاقد تمکن مصداقی فرض کرده اند، تمکن لو لا الازدواج است یعنی زوج قبل از ازدواج باید تمکن از نفقه داشته باشد. ولی این آیه می فرماید تمکن لو لا الازدواج شرط نیست بلکه باید ازدواج کنید و خداوند نیز اگر مشکلی وجود داشته باشد با ازدواج آن را حل می کند با این بیان مصداق غیر متمکن،، شخصی است که قبل از عقد تمکن ندارد.

نقد بیان اول توسط استاد مد ظله:

بنظر می رسد اگر چه با بیان فوق استدلال به آیه تمام و صحیح خواهد بود اما انصاف این است که حمل کلام قائلین به شرطیت تمکن بر این معنا و مصداق غیر متمکن را قبل از تزویج قرار دادن، بسیار مستعبد بلکه خلاف مقتضای ادله قائلین به شرطیت است. چرا که از ادله ای نظیر تمسک به «لا ضرر» و «لا حرج» که این عده برای مختار خود اقامه کرده اند به وضوح استفاده می شود که مصداق غیر متمکن را به گونه ای فرض کرده اند که حتی با ازدواج نیز مشکل حل نمی شود و الا اگر این طور بود که غیر متمکن با ازدواج کردن متمکن شده و او از این جهت که اصولاً افراد وقتی ازدواج می کنند تنبلی و سستی را کنار گذاشته و همت مضاعفی برای تأمین امر معاش پیدا می کند. دیگر جای لا-ضرر و لا-حرج نیست. و به عبارت دیگر تمسک به «لا ضرر» و «لا حرج» در جایی صحیح است که نفس امر شارع به چیزی موجب پدید آمدن ضرر یا حرج شود، در این صورت ادله فوق آن امر و حکم را بر می دارد.

اما در جایی که نفس امر شارع موجب می شود شخص متمکن شده و همت مضاعف پیدا کند (آن چنان که در بیان فوق گذشت) در این صورت جایی برای «لا حرج» و «لا ضرر» نیست.

بیان دوم: این است که مراد از وعده غنائی که خداوند در این آیه به مزدوجین داده است، وعده ای با در نظر گرفتن نوع افراد و غالب اشخاص است به این معنا که مفاد آیه شریفه امری دقی و ریاضی که هیچ گونه مورد خلافی نداشته باشد نیست

بلکه آیه می فرماید نوعاً و غالباً مشکلات مالی با ازدواج کردن حل می شود و این مطلب به عنوان حکمت امر به ازدواج ذکر شده است و لذا منافاتی ندارد که در آن عده از موارد نادر و غیر غالبی که مشکل حتی با ازدواج نیز مرتفع نمی شود، دستور عام به ازدواج و عدم شرطیت تمکن مالی، وجود داشته باشد و لذا عقد غیر تمکن باطل نباشد. پس حاصل این بیان این است که غیر متمکن چون دارای فروض نادره می باشد لذا تمکن از نفقه بعنوان شرط صحت جعل نشده است.

نقد بیان دوم توسط استاد مد ظله:

این بیان چنانچه در اصل تقریر آن آمده است مبتنی بر حکمت قرار دادن جمله «يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» است در حالی که دلیلی بر تعیین «حکمت» وجود ندارد بلکه متحمل است جمله مذکور به عنوان «علت» امر به ازدواج ذکر شده باشد که در این صورت حکم دائر مدار وجود این علت است و فرض هم این است که ما عمومات دیگری نداریم و این آیه علی حده مورد استدلال است. و بنابراین در موارد فقدان تمکن مالی ازدواج صحیح نیست.

بیان سوم: این است که بگوئیم مراد کسانی که تمکن از نفقه را جزء شرایط قرار داده اند این است که به هیچ وجه و در هیچ زمانی زوج فاقد تمکن نباشد. ولی مفاد آیه این است که چنین چیزی لازم نیست بلکه شما ازدواج کنید خداوند اگر مشکلات و سختیهای نیز در اوائل زندگی وجود داشته باشد آنها را برطرف نموده، در بعضی روایات ما نیز آیه «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» بر ازدواج تطبیق شده است. بنابراین مصداق غیر متمکن کسانی خواهند بود که در مدتی محدود فاقد تمکن بوده باشند و لیکن آیه این مقدار را مورد توجه قرار نداده و تمکن فی جمیع الاوقات را شرط ندانسته است.

نقد بیان سوم توسط استاد مد ظله:

اولاً: اینکه ما به کسانی که تمکن را شرط قرار داده اند. چنین نسبتی بدهیم که مراد

آنها این است که زوج در جمیع اوقات تمکن داشته باشد و هیچ گاه مشکل مالی برای او پیدا نشود. نسبت چندان صحیحی نیست و بسیار مستعبد است که مراد آنها اینگونه تمکن باشد. حتی اغنیاء و ثروتمندان نیز گاهی در مدتی از زندگی خود دچار مشکلات مالی خواهند شد.

ثانیاً: مفاد آیه بر اساس بیان فوق این است که خداوند مشکلات زندگی را در طول ازدواج بتدریج برطرف خواهد کرد و این معنا وقتی می تواند مصداقی برای فاقد تمکن تصویر نماید که بگوئیم اغنای خداوند که در آیه ذکر شده است جنبه حکمت دارد و مطلبی است که در آن ملاحظه غالب و نوع افراد و ازدواجها شده است و لذا در همه افراد حتی فاقد تمکن نیز دستور به ازدواج وجود دارد. بنابراین این بیان در واقع چیزی جز بیان قبلی نیست و همان اشکال وارد بر آنجا در این مورد نیز هست.

اشکالی اساسی از طرف استاد مد ظله بر استدلال به آیه (آیه اخص از مدعا است)

صرف نظر از آنچه گذشت به نظر ما اشکال اساسی که بر استدلال به آیه وارد است این است که این آیه اخص از مدعا است مدعای قائلین به عدم شرطیت تمکن این است که مطلقاً چه نسبت به کسی که زن ندارد و می خواهد ازدواج نماید و چه نسبت به کسانی که زن دوم و سوم می گیرند تمکن شرطیت ندارد. در حالی که مفاد آیه بنا بر پذیرش اصل اینکه ناظر به مسئله تمکن باشد این است که در مورد کسانی که همسر ندارند چنین شرطی معتبر نیست (در آیه تعبیر «الْأَيَّامِ» اشاره به اشخاص بدون همسر است) اما در موردی که شخص همسر دارد و آن چنان نیازی به داشتن همسر دوم ندارد مع ذلک ازدواج دوم می کند، این مورد را آیه فوق ناظر نیست بلکه در این مورد بر طبق آیه «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» کسی که قادر به تأمین زندگی همسر دوم نیست باید یک زن بگیرد.

اما روایت «جویر»⁽¹⁾ و اینکه با نداشتن تمکن مالی ازدواج کرده است نیز نمی تواند مورد استناد قائلین بعدم شرطیت تمکن قرار گیرد زیرا اولاً: در قضیه «جویر» او زن نداشته و برای دفعه اول ازدواج می کرده است و لذا از این جهت استدلال به آن اخص از مدعا است و ثانیاً: در آن قضیه حضرت رسول حکم مشکل مالی او را حل کرده و او تأمین بوده است و محل بحث ما در جائی است که حتی با ازدواج نیز مشکل مرتفع نشود.

ادامه بحث را در جلسه آینده دنبال خواهیم کرد.

«* و السلام*»

ص: 5802

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس این جلسه:

موضوع بحث، شرطیت تمکن زوج از نفقه در صحت نکاح بود. لکن بخاطر ارتباط این بحث با مسئله عجز طاری از نفقه، به طرح مسئله عجز طاری از نفقه و بیان اقوال ثلاثه در آن (لزوم عقد، حق فسخ برای زن و حق فسخ ابتداء برای حاکم و سپس برای زن) و ذکر ادله اقوال و نقد و بررسی آن اختصاص یافته است.

ارتباط بین این مسئله که عجز طاری منشأ حق فسخ برای زن یا حاکم می شود و بین لازم بودن عقد در عجز ابتدائی و عدم تمکن از نفقه از دغدغه های اساسی این بحث است.

1 - اقوال در مسئله عجز طاری

بحث در شرطیت تمکن زوج از نفقه در صحت نکاح بود. این بحث به بحث آتی که زوج ابتداء تمکن از نفقه دارد لکن بعداً اعسار بر او عارض می شود ارتباط دارد لذا بررسی حکم مسئله عروض عجز را مقدم می داریم. در این مسئله سه نظریه وجود دارد.

قول اول: لزوم عقد و اینکه حق فسخ نه برای زن و نه برای حاکم ثابت نیست که صاحب جواهر آن را اختیار کرده است.

قول دوم: اینکه زن حق فسخ دارد.

ص: 5803

قول سوم: ثبوت حق فسخ ابتداء برای حاکم و در صورت عدم دسترسی به حاکم، حق فسخ برای زن ثابت است.

2 - ادله قول اول (قول به لزوم عقد)

الف - عموماً می‌داند همانطور که شامل عقد غیر متمکن از ابتداء می‌شود و برای عقد اثبات لزوم می‌کند شامل غیر متمکن به عجز طاری هم می‌شود و برای آن نیز اثبات لزوم می‌کند.

ب - خصوص ادله ای که می‌فرماید ازدواج منشأ غنا می‌شود مثل آیه شریفه و انکحوا الایامی منکم و الصالحین من عبادکم و امانکم ان یکونوا فقراء یغنهم الله من فضله و الله واسع علیم. نور / 32

به این ترتیب که ازدواج همانطور که دافع عسر است و باعث می‌شود که فقیر نشود در اینجا نیز رافع عسر و برطرف کننده فقر است پس زوجیت هم دافع و هم رافع عسر است و این طور نیست که اگر طلاق یا فسخی واقع شود وضع زندگی زن بهتر شود.

ج - روایتی که مشتمل بر شکایت زنی به امیر المؤمنین (علیه السلام) از اعسار شوهر است و حضرت از اینکه شوهر را حبس کنند امتناع ورزیده و به زن می‌فرماید: فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (1)

د - استصحاب بقاء عقد و لزوم آن بنا بر مشهور که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری می‌دانند. این دلیل اخیر اختصاص به مقام دارد و در عجز ابتدائی جاری نیست چون لزوم ابتدائی حالت سابقه نداشت از این رو مجرای استصحاب نمی‌باشد اما لزوم بقائی، مجرای استصحاب هست.

قبل از نقد و بررسی ادله لزوم عقد در عجز طاری به بیان مطلبی که فخر

ص: 5804

1- (1) نوری میرزا حسین مستدرک الوسائل باب 1 من ابواب التفات حدیث 5. صادقی اردستانی احمد؛ قرب الإسناد و الجعفریات باب وجوب النفقه علی الأزواج ص 184.

المحققین فرموده و بعضی مانند قاضی مقداد و سیمری از ایشان تبعیت کرده و عده ای همچون محقق ترکی و فقهای بعد از ایشان مثل صاحب جواهر بر آن اشکال کرده اند می پردازیم.

3 - اقوالی در ارتباط مسئله لزوم عقد در عجز طاری از نفقه با مسئله لزوم عقد در عجز ابتدائی از نفقه

اشاره

بحث در این است که چه ارتباطی بین این مسئله که عجز طاری منشأ فسخ برای زن یا حاکم شود یا آنکه عقد لازم بماند با حکم به لزوم عقد نسبت به شخص غیر متمکن از نفقه ابتداء وجود دارد؟

الف - تصویر فخر المحققین از محل نزاع

مرحوم فخر المحققین فرموده: نزاع و خلاف در مسئله در فرضی است که تمکن از نفقه ابتداء، شرط لزوم عقد نباشد وگرنه اگر تمکن از نفقه ابتداء شرط لزوم عقد باشد، بقاء نیز این شرط وجود دارد و زن در فرض عجز طاری از نفقه تسلط فسخ پیدا می کند همانطور که در عجز ابتدائی این تسلط برای او بود پس عدم لزوم عقد در عجز ابتدائی موجب عدم لزوم عقد در عجز طاری می شود بلا اشکال، اما لزوم عقد در عجز ابتدائی مستلزم لزوم در عجز طاری نیست بلکه محل خلاف و نزاع است.

ب - ایراد محقق کرکی بر فخر المحققین رحمه الله

محقق کرکی و عده ای دیگر که از ایشان تبعیت کرده اند ایراد کرده اند که چه ملازمه ای بین عدم لزوم عقد در عجز ابتدائی با عدم لزوم عقد در عجز طاری وجود دارد؟ ممکن است ابتداء تمکن از نفقه شرط لزوم باشد و با عدم آن زن حق فسخ داشته باشد اما بقاء (در عجز طاری) تمکن از نفقه شرط لزوم نباشد و زن حق فسخ نداشته باشد. همانطور که در عیوب مجوزه للفسخ که اگر ابتداءً زن یا مرد عیوب معینی را داشت طرف دیگر حق فسخ دارد لکن اگر این عیوب بعداً عارض شود حق فسخ برای طرف مقابل وجود ندارد.

برخی مثل کاشف اللثام و صاحب جواهر قدس سرّه گفته اند که مسئله به عکس قول دوم است اگر ما قائل به لزوم عقد در عجز ابتدائی شدیم حتماً در عجز طاری نیز بالاولویه لزوم هست زیرا اگر زن حق فسخ (دفع) در عجز ابتدائی نداشته باشد در عجز طاری هم به طریق اولی حق فسخ (رفع) ندارد چون دفع آهون از رفع است پس عدم قدرت بر دفع مستلزم عدم قدرت بر رفع به طریق اولی است. اما اگر ابتداءً زن حق فسخ (دفع) داشت نمی توان استفاده کرد که در عجز طاری نیز حق فسخ (رفع) دارد. چون قدرت به دفع که آهون است - مستلزم قدرت بر رفع که مشکل تر است - نمی باشد. (1)

4 - مختار استاد دام ظلّه

الف - توجیه بیان فخر المحققین:

بعید است که فخر المحققین به چنین مطلب ضعیف ابتدائی توجه نداشته باشد از این رو به نظر می رسد نظر فخر المحققین در اینکه فرموده: «اگر گفتیم ابتداءً عقد لازم نیست بقاء هم لازم نیست» به صورتی است که زن و شوهر عالماً عامداً ازدواج کرده اند و هر چند زن با علم و آگاهی و عمد اقدام به ضرر کرده است مع ذلک بگوئیم مانند بسیاری از عقود جایزه که شخص عمداً اقدام می کند و بعد پشیمان می شود شارع مقدّس برای او حق فسخ قائل شده است. و در نوع کنونی گویا شارع فرموده است: اگر کسی اسقاط اختیار هم کرده باشد باز هم اختیار برای او ثابت است و اسقاط او کلاً اسقاط است.

پس در فرع عجز ابتدائی اگر اقدام زن به ضرر کلاً اقدام به حساب آید و حق اختیار داشته باشد پس به طریق اولی در عجز طاری که زن اقدام به ضرر و اسقاط اختیار نکرده نیز باید حق اختیار داشته باشد و شارع مقدّس بفرماید که من صلاح می دانم که

ص: 5806

زن حق فسخ داشته باشد چون اسقاط خیار نکرده است پس نظر فخر المحققین فرض علم زن به اعسار مرد و اقدام به ضرر در عجز ابتدائی است و می فرماید: اگر در عجز ابتدائی که زن اقدام به ضرر کرده عقد لازم نباشد در عجز طاری که زن اقدام به ضرر نکرده به طریق اولی عقد لازم نیست.

ب - توجیه بیان دیگران و جمع بندی نظرات مطروحه

ولی دیگران گویا فرض را به صورت جهل حمل کرده اند و اینکه زن جاهل به اعسار مرد بوده است از این رو شارع بفرماید: چون زن جاهل بوده است حق فسخ (دفع) دارد چون زن اقدام به ضرر و اسقاط حق خیار نکرده است اما در عجز طاری زن حق فسخ (رفع) را ندارد چون رفع مشکل تر از دفع است. پس ملازمه ای بین حق فسخ در عجز ابتدائی با حق فسخ در عجز طاری نیست.

نتیجه این شد که اگر کلام فخر المحققین را حمل بر صحت علم و اقدام به ضرر کنیم اشکال دیگران بر ایشان وارد نیست اما اگر کلام فخر المحققین را بر فرض جهل حمل کنیم اشکال بر ایشان وارد است و نقض به عیوب مجوّزه لفسخ تمام است.

5 - نقد و بررسی ادله لزوم عقد در فرض عجز طاری از نفقه

قائلین به لزوم عقد در فرض عجز طاری به وجوهی تمسک کرده بودند.

اولاً: به عمومات و روایات و آیه شریفه که می فرماید: ازدواج فقر را از بین می برد استدلال شده بود لکن این عمومات در مقابل ادله خاصی که بعداً ذکر می کنیم صلاحیت معارضه ندارد اما اگر آن ادله تمام نباشد نوبت به بررسی ادله لزوم می رسد.

ثانیاً: به روایت خاصه ای که زنی از اعسار شوهر خود نزد حضرت امیر (علیه السلام) شکایت می کند و حضرت می فرماید: ان مع العسر يسرا استدلال شده بود لکن این روایت ضعیف السند است و از کتاب جعفریات است که غالباً مطالبش با عامه موافقت دارد و کمتر با روایات ما موافق است. مرحوم حاجی نوری تلاش زیادی

کرده که سند آن را تصحیح کند ولی نمی توان سند آن را تصحیح کرد.

ثالثاً: به استصحاب، بنا بر جریان آن در شبهات حکمیہ تمسک شده بود لکن استصحاب در مقابل ادله اجتهادی جاری نیست.

6 - ادله مخالفین لزوم عقد در عجز طاری و نقد و بررسی آن

اشاره

مقابل قول به لزوم عقد دو قول دیگر وجود دارد. چنانچه گذشت یکی از دو قول حق فسخ را ابتداءً برای زن قائل است و قول دیگر حق فسخ را ابتداءً برای حاکم و در صورت عدم دسترسی به او، حق را برای زن قائل است. به هر حال قائلین به حق فسخ به وجوهی تمسک کرده اند.

وجه اول: لا ضرر و لا حرج

تقریب استدلال این است که «هرگاه شارع مقدس حق فسخ را در عجز طاری از نفقه به زن یا حاکم شرع ندهد باعث حرج و ضرر بر زن می شود و لا ضرر و لا حرج لزوم عقد ضرری یا حرجی را برمی دارد.»

نقد: لکن لا ضرر و لا حرج اخص از مطلوب است و تمام مطلوب را نمی تواند اثبات کند. - چنانچه قبلاً گذشت - اگر زن حق فسخ نداشته باشد نفقه دینی است که در ذمه شوهر است و ممکن است دین بودن آن بر یسار معلق باشد هر چند به حسب ادله شرعیه معلق نیست و اگر معلق هم بود می گفتیم که مشمول لا ضرر و لا حرج نیست. به هر حال، در فرض یسار و عدم یسار، دین بودن نفقه باقی است منتها در فرض یسار فوریت دارد اما در فرض عدم یسار فوریت ندارد و شارع فرموده: **وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرِهِ فَنُظِرَ إِلَىٰ مَيْسَرِهِ** (1) پس به معسر باید مهلت داد، حرج در جایی لازم می آید که زن متمکن نباشد و از بیت المال هم تأمین نشود و بدون کسوه و نفقه بماند و اگر عقد فسخ شد راهی برای تأمین کسوه و نفقه داشته باشد و این ازدواج مانع از آن راه تأمین نفقه و کسوه باشد اینجا اگر شارع عقد فسخ توسط

ص: 5808

زن یا حاکم شرع را تجویز نکند حرج لازم می آید. اما اگر زن متمکن باشد یا از راه دیگر زندگی او اداره شود و یا اگر اداره هم نشود با فسخ عقد، زندگی او بهتر از وضع فعلی نشود لا حرج و لا ضرر حاکم نیست.

وجه دوم: استدلال به آیه «فَامْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»

(1) «تقریب استدلال به آیه چنین است که اگر شارع حق فسخ را در فرض عجز طاری از نفقه به حاکم یا زن ندهد، امساک این زن مصداق امساک بمعروف نیست.»

تقد: اولاً: استدلال به آیه أخص از مدعی است. زیرا اگر مرد متمکن نیست و زن متمکن و ثروتمند است یا از راهی دیگر زندگی او اداره می شود و شوهر هم او را اذیت نمی کند و به معروف با او زندگی می کند غایه الأمر نفقه به عنوان دین بر ذمه او می ماند و عند الیسار باید پردازد در این صورت اگر برای چنین زنی حق فسخ نباشد نمی توانیم بگوئیم: «خلاف امساک بمعروف است پس باید ملتزم به فسخ و تسریح شویم» چون خود طلاق لطمه حیثیتی برای زن دارد پس استدلال به آیه به نحو بالجمله تمام نیست اما به نحو فی الجمله درست است. به این معنا که اگر در عسرت زندگی می کند و اگر عقد فسخ شود مشکل او حل شود نگهداری چنین زنی امساک به معروف نیست.

و ثانیاً: مراد به تسریح به احسان در این آیه و آیات مشابه آن، طلاق زوج است و حتی طلاق حاکم هم مراد نیست. و مراد به آن فسخ حتی فسخ زوج هم نیست. از آیه شریفه استفاده می شود که اگر مرد می بیند که زن در اسارت اوست و قدرت کسوه و نفقه ندارد و زن هم خودش را در شرائط فعلی نمی تواند اداره کند مرد او را طلاق دهد نه اینکه این شرایط مجوز فسخ حاکم یا زن باشد. در روایات متعدد نیز آمده است که مراد از تسریح باحسان «التطليقة الثالثة» (طلاق سوم) است پس در هیچ یک از فروض مسئله نمی توان حق فسخ را از آیه استفاده کرد.

ص: 5809

اشاره

عمده، روایات مسئله است که قابل ملاحظه است و صاحب جواهر(1) از این روایات با بی اعتنایی ردّ شده است. و فرموده: ما روایت جعفریات را جمعاً أخذ می کنیم. در حالی که این روایات صحیح السند است و صاحب مدارک به این روایات در نهاییه المرام(2) استدلال کرده است. و صاحب کشف اللثام(3) نیز روایات را نقل کرده است و از آنها جواب نداده است که عدم جواب مشعر به این است که ایشان هم مفاد روایات را قبول کرده است. البته در میان خود این روایات غیر از روایت جعفریات یک نحوه تعارض بدوی هست در برخی از این روایات آمده که اگر مرد تنگدست باشد یا به هر دلیل نفقه نداد حاکم یفرّق بینهما و در برخی از روایات دستور طلاق داده شده است. از آیه شریفه فإمساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ(4) هم که یکی از ادله است در بعضی از فروض، طلاق استفاده می شود و آن در فرضی است که مرد مُعسر و تنگدست است و اگر زن طلاق داده شود می تواند با ازدواج یا غیر آن وضعیت معیشتی خود را سامان دهد. در چنین مواردی اگر زن طلاق داده نشود مصداق امساک بمعروف نیست. اکنون روایات مسئله را می خوانیم تا ببینیم چگونه باید بین آنها جمع کنیم.

روایت اول: ابو علی الاشعری

(که احمد بن ادریس است و در وثاقت او حرفی نیست) عن محمد بن عبد الجبار او غیره (بخاطر عطف به او روایت حکم مرسل را پیدا می کند زیرا درباره احمد بن ادریس گفته نشده که لا یروی إلا عن ثقه) عن ابن فضال (که حسن بن علی بن فضال است که ثقه است) عن غالب بن عثمان (که واقفی است و می توان حکم به وثاقت او کرد چون کتاب او را ابن فضال نقل می کند و این امر می تواند علامت وثاقت او باشد) عن روح بن عبد الرحیم (که ثقه است) قال:

ص: 5810

1- (1) جواهر الکلام 106/30.

2- (2) نهاییه المرام

3- (3) کشف اللثام.

4- (4) بقره/ 229.

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله عزّ وجلّ: وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ (1)

قال: اذا أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوه و الأ فرق بينهما(2)

(فُرق به صيغهُ مجهول است چون اگر خود زوج بین خود وزن را باطلاق جدا کند فُرقَ بینهما تعبیر نمی کنند پس فُرقَ بینهما به صیغهُ مجهول صحیح است و مراد این است که حاکم تفریق می کند. پس مشکل این روایت ارسال آن است اما دلالت آن بر تفریق حاکم تمام است.

روایت دوم: روایت تفسیر قمی:

أخبرنا أحمد بن ادریس عن أحمد بن محمد (که ابن عیسی است) عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سوید عن عاصم بن حمید عن أبي بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ (3) و ذکر نحوه. (4)

سند روایت:

این سند، سند خود علی بن ابراهیم نیست مکرر گفته ایم که تفسیر علی بن ابراهیم ملّفّق از تقریباً بیست و سه تفسیر است، از اسناد معلوم می شود که کدام سند، سند علی بن ابراهیم است. این اسناد البته اسناد علی بن ابراهیم نیست چون علی بن ابراهیم حتی در یک مورد هم از احمد بن ادریس روایت ندارد و این از کتاب دیگری أخذ شده است و ما نمی دانیم از کدام کتاب أخذ شده است بنابراین، روایت، از این جهت محل اشکال است که مأخذ آن معلوم نیست. البته کلینی از احمد بن ادریس نقل می کند چون علی بن ابراهیم و احمد بن ادریس هر دو از

ص: 5811

1- (1) الطلاق / 7.

2- (2) وسائل الشیعه: کتاب النکاح با 1 من أبواب النفقات حدیث 6.

3- (3) الطلاق / 7.

4- (4) وسائل الشیعه 512:21 کتاب النکاح باب امن أبواب النفقات حدیث 12.

مشایخ کلینی هستند ولی علی بن ابراهیم از احمد بن ادریس نقل نمی کند.

روایت سوم: روایت ربیع بن عبد الله و الفضیل بن یسار

ما رواه محمد بن علی بن الحسین باسناده عن ربیع بن عبد الله و الفضیل بن یسار جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله قال: ان أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوه وإلا فُرق بينهما

و رواه الشيخ باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن حماد بن عثمان و خلف بن حماد عن ربیع بن عبد الله و الفضیل بن یسار مثله إلا أنه قال «ما يقيم صلبها»⁽¹⁾

این روایت به طریق فقیه که در مشیخه از ربیع و فضیل نقل می کند صحیح است و به طریقی هم که تهذیب نقل کرده رواه آن هم ثقات هستند، تنها در محمد بن سنان محل بحث است ولی ما از این جهت نیز اشکال نمی کنیم پس هر دو طریق صحیح است. در این روایت هم فُرق بینهما است که ظاهرش این است که حاکم تفریق و فسخ می کند.

روایت چهارم: روایت ابی بصیر

ما رواه الصدوق باسناده عن عاصم بن حمید عن أبي بصير قال:

سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها و يطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الامام ان يفرق بينهما⁽²⁾ سند فقیه به عاصم بن حمید صحیح است و ابراهیم بن هاشم در سند هست که اشکالی در او نیست. در این روایت تصریح شده که امام تفریق می کند.

مقابل این روایت، روایات دیگری است که حکم به طلاق داده است نه تفریق که باید آنها را نیز نقل و سپس جمع بندی کنیم. ان شاء الله تعالی.

«* و السلام*»

ص: 5812

1- (1) وسائل الشیعه 509:21 کتاب النکاح باب 1 ابواب النفقات حدیث 1.

2- (2) وسائل الشیعه 509:21 کتاب النکاح ب 1 از ابواب النفقات حدیث 2.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در ابتداء به مراد از اولویت مذکور در کلام جواهر پرداخته و وجه مقبول آن را اشاره نموده، سپس به اقوال در مسئله و ادله آنها می پردازیم و بالاخره، قول مشهور را که حکم به لزوم عقد در صورت طرّ و عجز از نفقه و عدم خیار فسخ برای زن است، مورد قبول قرار می دهیم.

توضیح اولویت قول به عدم خیار در عجز طاری بنا بر قول به آن در عجز ابتدایی

اشاره

مرحوم صاحب جواهر در اینجا - یعنی در مورد فرع بودن مسئله عجز طاری نسبت به عجز ابتدایی که از زمان فخر المحققین مورد بحث قرار گرفته است - کلامی دارد، که مقصود ایشان قدری مبهم است، می فرماید: «نعم لا اشکال فی عدم الفسخ بناء علی عدم تسلطها علیه به لو بان قبل العقد، ضروره اولویه ما هنا منه بذلک، كما هو واضح... (1)»

یعنی بنابراین که اگر قبل از عده می دانست، دیگر حق فسخ ندارد، اشکالی نیست در اینکه در اینجا هم که عجز بر زوج عارض شده است، دیگر حق فسخ ندارد، چرا که حکم به عدم خیار در اینجا اولویت دارد نسبت به حکم به عدم خیار در قبل از عقد کردن، پس به طریق اولی در اینجا حکم به عدم خیار فسخ برای زن

ص: 5813

می شود. در حالی که به نظر می رسد که این اولویت بیان شده در کلام جواهر درست نیست و باید به جای «قبل العقد» در عبارت جواهر «بعد العقد» بوده باشد و شاید از باب اشتباه در نسخه شده باشد، چرا که در صورتی که شخص قبل از عقد علم به عجز زوج داشته باشد، با انجام عقد، خودش اقدام بر ضرر نموده است، به خلاف اینجا در عجز طاری، که شخص اقدام بر ضرر نکرده است، پس اولوی در بین نیست.

بله اگر بعد از عقد بفهمد که زوج عاجز از پرداخت نفقه است و در این صورت حکم به عدم خیار برای او بشود، به طریق اولی باید در صورتی که در ابتداء قادر بوده و عجز بر او عارض شود، قائل به عدم جواز فسخ برای او شد، چرا که وقتی که عجز از نفقه، لزوم عقد را دفع نکند، به طریق اولی آن را رفع نخواهد کرد.

اشاره به اقوال در مسئله و آغاز بحث از ادله

بحث در این بود که آیا باید در عجز طاری، مثل ابن جنید قائل به خیار برای زن شد؟ یا اینکه باید مثل بعضی در صورت تمکن از حاکم حق فسخ را برای او و در صورت عدم تمکن از حاکم برای زن قائل بشویم و یا اینکه طبق نظر مشهور قائل به لزوم عقد و عدم جواز فسخ بشویم؟ بحث از این مسئله هم توسط عامه و هم توسط خاصه در دو مسئله عجز ابتدایی و عجز طاری عنوان شده است.

نگاهی به اجماع در مسئله

مرحوم شیخ، اگر چه در مبسوط، قول به لزوم عقد و نبودن خیار فسخ برای زن در صورت طرّو عجز را با تعبیر «عندنا» مذهب اصحاب شمرده است، لکن از آنجا که در خلاف، اشاره ای به اجماع نکرده و برای آن استدلال به آیه و روایت نموده است، معلوم می شود که مقصودش از «عندنا» در مبسوط شهرت بوده است.

بررسی ادله قول ابن جنید

دلیل اول: آیه شریفه «فَامْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ» است.

اشکال دلیل اول: قبلاً این آیه را متعرض شده و گفتیم که اولاً: این دلیل اخص از مدعاست، چرا که مثلاً در صورتی که زوج عاجز، زن را اذیت نکند و حق او را از روی عمد پایمال نکرده و نفقه زن به صورت دین بر ذمه او باقی بماند، این هم امساک به معروف است، بلکه در همه صورت های اعسار امساک بمعروف صدق نمی کند، مثل اینکه اگر زن را رها کند، می تواند خودش را اداره کند، و الا نمی تواند، در مثل این صورت، شارع دیگر نمی گوید که زن را باید نگه دارد و امساک هم امساک بمعروف است.

ثانیاً: در روایات «تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ» به طلاق سوم تفسیر شده است و اساساً تسریح ها به همان معنای طلاق است، در حالی که مستدل به آیه می خواهد تسریح را به معنای خیار فسخ برای زن بداند. پس این آیه به هیچ وجه قابلیت استناد برای مختار ابن جنید را ندارد.

دلیل دوم: استدلال به ادله لا حرج و لا ضرر است.

اشکال دلیل دوم: این است که اولاً: این دلیل هم اخص از مدعاست، چرا که از جوابی که از استدلال به آیه دادیم روشن شد که الزام زن به تحمل در مواردی همراه با حرج نیست.

ثانیاً: ادله لا حرج حرمت محرمات را از بین نمی برد، و فسخ زوجیت و ازدواج با دیگری - صرف نظر از ادله لا حرج - برای زن حرمت ذاتی دارد، پس ادله لا حرج نمی تواند آنها را جایز نماید. بلکه اگر به حد ضرورت برسد، که فوق حرج است، در این صورت اضطرار، حکم تکلیفی را بر می دارد مثلاً حرمت زنا را رفع می کند، ولی معنای حلیت تکلیفی، صحت عقد نیست و اضطرار هم نمی تواند حکم وضعی را تغییر بدهد. و اما ادله لا ضرر هم قبلاً گفتیم که جریان آن بستگی به این دارد که آیا حقی که شارع جعل نموده، پایمال می شود یا نه؟ و اگر شارع بفرماید که ازدواج صحیح است و زن به جهت عسر شوهر، حق مطالبه فعلی را ندارد، دیگر ضرری به

زن نرذه است، تا اینکه با «لا ضرر» مرتفع بشود.

دلیل سوم: روایات است

که مقصود دو روایت صحیحہ است که در یکی از آنها هست که: «کان حقا علی الامام ان یفرق بینهما(1)» و در دیگری دارد که «یفرق بینهما(2)».

اشکال دلیل سوم: گفته شده است که این روایت ها برای زن حق فسخی را قائل نشده اند، در حالی که مدعی ابن جنید این است که خود زن حق فسخ پیدا می کند و می تواند زوجیت را به هم بزند.

دلیل قول به جواز فسخ توسط حاکم

نسبت به قول دوم که این بود که فقط حاکم حق فسخ زوجیت آنها را دارد و گفته اند که این را ابن ادریس در سرائر از بعضی از اصحاب حکایت کرده است، اگر چه محل حکایت این قول در سرائر را برخی نیافته اند، لکن بعد از مراجعه، دیده شد که ایشان این قول را در قسمت مهر - که اصلا به ذهن نمی آید - ذکر کرده است، در آنجا دارد که قول به لزوم عقد و عدم خیار فسخ قول ظاهرتر از اقوال اصحاب ما است و بعضی از ایشان هم قائل شده اند که حاکم آنها را از هم جدا می کند.

پس بالاخره؛ برای این قول ممکن است که به این دو روایت «کان حقا علی الحاکم ان یفرق بینهما» و «یفرق بینهما» استدلال کنند.

اشکال: اولاً: مقصود از تفریق در این روایت ها محتمل است که تفریق تکوینی باشد به این معنا که بین آنها جدایی و فاصله اندازد تا اینکه مرد حق زن را بپردازد، در حالی که استدلال به این روایت ها منوط به دلالت آنها بر تفریق اعتباری است.

ثانیا: بر فرض که بپذیریم که مقصود از تفریق در آنها تفریق اعتباری است، لکن فرد ظاهرش این است که تفریق به اعتبار طلاق باشد و ظهور در اینکه این تفریق به هر اعتباری - و لو به فسخ باشد - ندارد، خصوصا که مستفاد از روایات هم این است

ص: 5816

1- (1) - وسائل الشیعه، الباب 1 من ابواب النفقات، الحدیث 2، ج 15، ص 223.

2- (2) - وسائل الشیعه، الباب 1 من ابواب النفقات، الحدیث 1، ج 15، ص 223.

که حاکم زوج را اجبار به طلاق می‌کند. پس استدلال به این روایت‌ها برای جواز فسخ توسط حاکم ناتمام است.

ثالثاً: در مقابل این‌ها، روایاتی هست که در آنها تصریح شده است و می‌گویند مرد باید این زن را طلاق دهد. و مقتضای جمع بین این روایات و آنها این است که مرد باید طلاق بدهد، منتها این تفریق باید به دستور حاکم باشد، که به وکالت از حاکم طلاق را می‌دهد و در این صورت به هر دو دسته از روایات عمل شده است، همان طوری که در زوجه مفقوده روایات و فتوایی هست که حاکم به شوهر دستور می‌دهد که زن را طلاق بدهد.

طریقه جمع بین روایت تفریق و روایت جعفریات

اشاره

مرحوم صاحب جواهر جمع نموده است بین روایات «یفرق بینهما» و روایت جعفریات که حکم به صبر کرده است به اینکه؛ روایت تفریق را حمل بر قادر می‌کنیم، به اینکه یا حاکم طلاق می‌دهد و یا زوج را اجبار به طلاق می‌کند و مسئله فسخ در بین نیست، و اینکه در روایات دارد که باید صبر کند و «نظره الی میسر» مربوط به عاجز است.

اشکال جمع مذکور و بررسی آن

اشکال این جمع این است که روایات جعفریات قابل استناد نیست، و غالباً روایاتش با روایات ما تطبیق نکرده و با روایات عامه موافق است.

صاحب ریاض و جواهر گفته‌اند که ضعف سند این روایت به واسطه شهرت جبران می‌شود.

لکن اشکال این حرف این است که؛ بله شیخ طوسی در خلاف و مبسوط می‌فرماید که روایاتی در بین هست و مسئله منصوص است، لکن شیخ در هیچ یک از کتاب‌های خود از جعفریات نامی نبرده است تا اینکه مرادش از روایات، روایت مذکور باشد، بلکه مقصودش آیه شریفه «يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» و بعضی از روایات

ص: 5817

است که می گویند که فقر مانع از ازدواج نباشد، مثل حدیث جویری، یعنی از اینها استظهار کرده اند که فقر مانع از لزوم عقد نیست، نه اینکه نظرشان به روایات جعفریات باشد.

نتیجه گیری استاد (مد ظله) و نظر ایشان در مسئله

روی این اساس ممکن است گفته شود که مقتضای اطلاق روایات «یفرق بینهما» این است که حتی در مورد ممتنع از انفاق نیز حکم به طلاق توسط حاکم بشود. لکن بحثی که در اینجا می آید این است که اگر چه ظاهر «یفرق بینهما» وظیفه بودن این کار برای حاکم است، لکن این وظیفه بودن خلاف اجماع است، چون در جایی که زن طلاق نخواهد، قطعاً حاکم چنین وظیفه ای را ندارد، و چون چنان دلالتی و اطلاقی ندارد، بعید نیست که در جمع بین ادله بگوییم که فرد ظاهر روایات تفریق، همان قادر ممتنع است، و نمی شود مقصود از آنها را شامل غیر قادر با آن وسعتش بگیریم و بعد، موارد زیادی را با تخصیص خارج نماییم، به نظر می رسد که آن ابعد باشد و اقرب شاید این باشد که ما مقصود از آنها را خصوص قادر بدانیم و بگوییم که او باید زن خود را طلاق بدهد و اگر حاضر نشد، حاکم متصدی طلاق می شود، کما اینکه شهرت قریب به اتفاق هم همین مطلب است که حق به هم زدن عقد در کار نیست و حاکم هم ابتداء حق ندارد، عقد معسر و عاجز را به هم بزند، بلکه بعضی از موارد استثناء می شود که مثلاً اگر مشکل برای زن بشود و عسر و حرج شدید شده و به اضطرار بیافتد در این صورت می شود که فی الجمله قائل بشویم که حاکم در بعضی از فروض مداخله نموده و عقد را به هم بزند، و اما صرف اعسار نمی تواند مجوز این باشد که حاکم عقد را به هم بزند. پس آنچه که مشهور بین فقهاء است، حق است.

«* و السلام*»

ص: 5818

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه مسئله عدم اعتبار حسب و نسب و شغل در کفالت شرعیه مورد بررسی قرار می گیرد، به اینکه ابتداء کلام محقق در شرایع و عبارات جواهر در شرح آن مورد بررسی قرار گرفته، سپس مخالفت ابن جنید در معتبر دانستن هاشمی بودن شوهر در ازدواج با هاشمیه توسط او استدلالش را متعرض خواهیم شد.

بیان عدم اعتبار کفالت در حسب و نسب و شغل

کلام محقق در شرایع:

«و يجوز انکاح الحرّ العبد و العربیه العجمی و الهاشمیه غیر الهاشمی و بالعکس، کذا أرباب الصنائع الدنیّه بذوات الدین و البیوتات.»

یعنی جایز است که حرّ را به ازدواج عبد و زن عرب را به مرد عجم و زن هاشمی را به مرد غیر هاشم یا به عکس داد و با کفالت شرعی منافات ندارد و همین طور جایز است زن های اهل دین و بیوتات را به صاحبان شغل های پست داد.

مقصود از مولی در کلمات اهل رجال

قبل از شرح کلام شرایع، یک توضیحی راجع به مراد از مولی در کلمات ذکر می کنیم و آن اینکه: مرحوم صاحب قاموس الرجال در بیان مراد از مولی یک اشتباهی دارد و آن اینکه ایشان می گوید که: موالی همیشه از عجم هستند و عرب

هیچ گاه نمی تواند مولی باشد، و روی همین اصل ایشان در موارد مختلف استنباطهایی را تفریع می کند، درحالی که این حرف تمام نیست، بله اگر گفته شود که «فلان شخص مولی» یعنی فلان شخص عرب نیست، بلکه از موالی عرب است و اما اگر گفتند که «فلان شخص مولی بنی شیبان» معنایش این است که از بنی شیبان نیست بلکه آزادشده آنهاست، لکن این امکان را که از اعراب باشد نفی نمی کند و نمونه اش اسامه بن زید است که اولین شخصی است که در رجال شیخ عنوان شده است و می فرماید: «اسامه بن زید مولی رسول الله و نسبه من کلب» یعنی اسامه بن زید مولای رسول الله است و نسب او از قبیله کلب است که از اعراب بوده اند، و جهت وجود موالی از اعراب این است که؛ گاهی قبایل عرب با هم جنگ می کردند و اسیران در آن را که به عنوان برده می گرفتند، گاهی آزاد نموده و شخص آزاد شده را از موالی آن قبیله می خواندند.

بررسی شرح عبارت شرایع توسط جواهر

اشاره

مرحوم صاحب جواهر در شرح عبارت محقق می فرماید: اشکال و خلاف قابل اعتنائی نیست در این که جایز است در نزد ما (شیعه) که حره را به عبد و عربیه را عجمی و هاشمیّه را به غیر هاشمی یا به عکس تزویج نمود، و همین طور تزویج صاحبان شغلای پست مثل کتّاس و حجاج و غیر آنها «بذوات الدین من العلم و الصلاح»، ذوات دین را به دارای علم و صلاح بودن تفسیر کرده است و وجهش این است که یکی از معانی دین، شأن است، ذو دین یعنی ذو شأن، حالا شئون یا از ناحیه، علم یا صلاح خود اوست یا از ناحیه بیوتات، می فرمایند هیچ یک از این امور در کفالت شرعی دخالت ندارد، و لذا پیامبر (صلی الله علیه و آله) جویر را با اینکه از فقیرترین افراد بود و قیافه خوبی هم نداشته و خاندانش هم خاندان مهجوری بودند، به یکی از محترمین دستور داد که دخترش را به او بدهد. صاحب جواهر در ادامه، «غیرهم» را

ص: 5820

به «بیوتات» عطف می‌کند که یعنی غیر از این فروض هم باشد مثل این فروض است، مثلاً ممکن است که اختلاف مهمی نداشته باشند، ولی بالاخره شخصیت‌های متفاوتی دارند، بعد ایشان استدلال می‌کند به عموم ادله و روایت خاصی که در ازدواج جویبر آمده است. مرحوم صاحب جواهر سپس شروع می‌کنند به ذکر مثالهای دیگری که بعضی از آنها مورد اشکال است.

بررسی مثالهای صاحب جواهر

می‌فرماید: «و منجح بن رباح مولی علی بن الحسین علیه السلام بنت ابن ابی رافع» و نکاح علی بن الحسین علیه السلام مولاته و نکاح رسول الله صلی الله علیه و آله عائشه و حفصه و نکاح العوام صفیه و المقداد ضباعه بنت الزبیر بن عبد المطلب و عثمان و ابی العاص و عمر و عبد الله بن عمر بن عثمان و مصعب بن الزبیر بنات رسول الله صلی الله علیه و آله و علی و الحسین علیهما السلام» (1).

در مورد منجح بن رباح اختلاف نسخه هست که آیا رباح است یا رباح، علی ای حال؛ ایشان می‌خواهند بفرمایند که این منجح از موالی علی بن الحسین است و در روایت هست که حضرت پیغام فرستاد که ازدواج او و دختر ابن ابی رافع که از عرب است واقع بشود و کانه این را صحیح فرض کرده اند. لکن این مثال جواهر از دو جهت مورد اشکال است.

اشکال اول: اینکه شرح حال منجح بن رباح را در جایی پیدا نکردم، بله یک منجح در رجال شیخ هست که از شهداء کربلا بوده و اسم او در زیات ناحیه هم آمده است، لکن آنجا ابن رباح ندارد، بله یک منجح بن رباح در زمان امام باقر علیه السلام هست که در ابتداء همان روایت جویبر و دلفاء آمده است که ابو حمزه ثمالی می‌گوید من در خدمت حضرت باقر سلام الله علیه بودم که مردی آمد و به حضرت

ص: 5821

گفت من دختر مولاک فلان بن ابی رافع را خواستگاری کردم آنها به خاطر زشت روئی و فقر و غربت مراد کردند، حضرت فرمودند: تو از ناحیه من برای ابن ابی رافع حامل پیام باش و بگو که محمد بن علی بن الحسین بن ابی طالب می گوید که فلان دختری را به ازدواج مولای من منجیح بن رباع در آور، و بعد از رفتن منجیح، حضرت قصه جویبر و دلفاء را برای ابو حمزه نقل می کند. (1) پس اشکال اول این شد که منجیح مولی محمد بن علی بن الحسین بوده است نه مولی علی بن الحسین که در جواهر آمده است.

اشکال دوم: این است که: اگر مقصود از ابن ابی رافع، همان ابورافع معروف باشد که مظنون هم همین است، او خود مولی رسول الله صلی الله علیه و آله بوده است، پس آنها بیت موالی می شوند مگر اینکه کسی بگوید که مقصود از موالی در کلام امام که می فرماید: «زوّج منجیح بن رباع مولای بنتک فلانه» ابن ابورافع است، بنابراین منجیح از موالی نبوده است و از این جهت این روایت مثال برای صحت ازدواج بین عرب و غیر عرب خواهد بود. لکن این حرف خلاف ظاهر فرمایش حضرت است و صاحب جواهر هم این طور معنایی را برداشت نکرده است بلکه ایشان مقصود از مولای را منجیح گرفته است و چون سابقه ذهنی نداشته است، تصور نموده که ابن ابورافع از اعراب است و لذا این مثال را آورده است.

در مثال بعدی ایشان ازدواج حضرت علی بن الحسین با مولاتش و کنیزش که آزاد کرده است. و همین طور می فرماید: ازدواج رسول الله صلی الله علیه و آله با عایشه و حفصه که اینها از بنی هاشم نبوده اند لکن از قریش اند؛ عایشه از بنی یتیم و حفصه از بنی عدی است، پس ازدواج بین هاشمی و غیر هاشمی شده است و همین طور است ازدواج عوام پدر زبیر با صفیه عمه پیامبر اکرم که عوام از غیر هاشمی با صفیه که هاشمیه است ازدواج نموده است، چرا که عوام اگر چه از قریش است

ص: 5822

لکن نسبش می رسد به عبد العزی بن قصى نه به عبد مناف بن قصى. و همین طور ازدواج مقداد که کندی است که ظاهراً حتی قریشی هم نیست مع ذلك با ضباعه دختر عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله) ازدواج نمود و همین طور پیامبر دو دختر خود را به عثمان و ابی العاص بن ربیع داد که هیچ کدام هاشمی نیستند چرا که عثمان و أبو العاص از بنی امیه و نوادگان عبد شمس برادر هاشم هستند و همین طور عمر با دختر امیر المؤمنین ازدواج کرده در حالی که هاشمی نیست و عبد الله بن عمرو بن عثمان که در اینجا اشتبهاً عمر بن عثمان نوشته است کما اینکه در تذکره هم به اشتباه عمر بن عثمان است، او هم با فاطمه بنت الحسین ازدواج کرده که روایتش را سابقاً خواندیم و او هم از بنی امیه است و مثل او معصب بن زبیر است که با فاطمه بنت الحسین ازدواج نموده است و پیغمبر (صلی الله علیه و آله) وقتی دختر زبیر را که عموی ابوینی پیامبر بود به مقداد تزویج نمود فرمود که می خواستم نکاح را از تخیلات جاهلی خارج کنم «انما اردت ان تتضع المناکح»⁽¹⁾.

این روایات خاصه بود. صاحب جواهر دو روایت عام را هم می آورد که یکی این است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: «المسلم کفو المسلمه و المؤمن کفو المؤمن»⁽²⁾ و المؤمنون بعضهم اکفاء بعض»⁽³⁾ و باز فرمود: «اذا جاءکم من ترضون خلقه و دینه فزوّجوه، ان لا تفعلوه تکن فتنه فی الارض و فساد کبیر»⁽⁴⁾. که اینها دلالت می کنند که چیز دیگری در کفایت معتبر نیست.

مخالفت ابن جنید با ازدواج هاشمیّه با غیر هاشمی

در حکم مذکور در بین امامیه اختلافی نیست، جز ابن جنید که در مورد ازدواج

ص: 5823

- 1- (1) الوسائل، الباب 26 من ابواب مقدماتی النکاح الحدیث 5.
- 2- (2) الوسائل، الباب 25 - من ابواب مقدماتی النکاح الحدیث 1.
- 3- (3) الوسائل، الباب 23 - من ابواب مقدماتی النکاح الحدیث 2.
- 4- (4) الوسائل، الباب 28 - من ابواب مقدماتی النکاح الحدیث 1.

زن هاشمیه با مرد غیر هاشمی اشکال کرده است که اگر چنین ازدواجی جایز باشد لازم می آید که زن هاشمیه که نان خوار مرد غیر هاشمی شده است، در معرض استفاده از زکات قرار بگیرد در حالی که، خوردن زکات بر هاشمیه حرام است.

بررسی اشکال ابن جنید را در جلسه بعدی بحث می کنیم.

«* و السلام*»

ص: 5824

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

ازدواج بین بنی هاشم و غیر بنی هاشم طبق ادله و اجماع مانعی ندارد و مخالف در این مسئله ابن جنید است که در این جلسه ادله این نظر نقد و بررسی می شود.

سپس این فرع مطرح می شود که غیر از اسلام و تمکن از نفقه در کفالت شرعی، چیز دیگری معتبر نیست و لو عرفاً معتبر باشد و اگر زن با فقدان کفویت عرفی اقدام به ازدواج کند ازدواج او صحیح است اما اگر ولیّ مراعات نکند زن خیار فسخ دارد.

فرع دیگر این است که اگر ایمان و قدرت بر نفقه (کفالت شرعی) فراهم بود در روایات، امر به تزویج شده است و اینکه در صورت ردّ، فتنه و فساد کبیر است. در این جلسه سه احتمال برای این روایت ذکر شده که اگر ولیّ رد کند در چه صورتی عصیان کرده است.

1 - جواز ازدواج بنی هاشم با غیر بنی هاشم و مخالفت ابن جنید در مسئله

اشاره

ازدواج بین بنی هاشم و غیر بنی هاشم از هر دو طرف طبق ادله و اجماع اشکالی ندارد و مخالفی هم در امامیه غیر از ابن جنید در مسئله نیست چنانچه گذشت.

اکنون ادله ای که برای نظر ابن جنید ممکن است اقامه شود را ذکر می کنیم.

وجوه استدلال بر رأی ابن جنید

الف - دلیل ابن جنید بر منع حرمت صدقه بر بنی هاشم

این است که اگر هاشمیه با غیر هاشمی ازدواج کند،

فرزندی که متولد می شود صدقه بر او حلال است و چون با مادر خود زندگی می کند طبعاً مادر نیز از این صدقه استفاده می کند و این استفاده جایز نیست. از این رو این ازدواج صحیح نیست.

لکن به نظر می رسد این سخن ناتمام است، چون استلزامی ندارد که مادر نیز از صدقه استفاده کند.

ب - روایتی در کافی نقل شده که ممکن است تخیل شود آن روایت دلیل بر مطلوب ابن جنید است.

به این روایت ابن جنید استدلال نکرده لکن ممکن است از طرف او به این روایت استدلال شود. روایت چنین است:

علی بن هلال قال: لقی هشام بن الحکم بعض الخوارج فقال: یا هشام ما تقول فی العجم:

يجوز أن يتزوجوا الی العرب؟ قال: نعم قال: فالعرب تتزوج من قریش؟ قال: نعم. [در اطلاقات بعدی، قریش، صنفی از عرب است و بنی هاشم صنفی از قریش است و مراد این است که عرب بما هو عرب مجوز تزویج با قریش دارد. و معنای بما هو بودن این است که هیچ خصوصیتی حتی خصوصیت قرشیت معتبر نیست.

در فقره بعد هم که می گوید: قریش می تواند با بنی هاشم ازدواج کند. معنایش این است که قرشی بما هو قرشی مجوز ازدواج با هاشمی دارد و لو قرشی خصوصیت هاشمی بودن را دارا نباشد].

قال: فقریش تتزوج فی بنی هاشم قال: نعم قال عمن أخذت هذا؟ [سؤال کننده که از خوارج بوده سؤال می کند که این جواب ها را از چه کسی أخذ کرده ای؟] قال: عن جعفر بن محمد علیهما السلام سمعته یقول: یتکافی دمائکم و لا تتکافو فروجکم؟ [یعنی دماء که امرش از فروج نزد شارع مهم تر است کفویت بین افراد آنجا هست و قصاص ثابت است و لو یک طرف قرشی باشد و دیگری عرب باشد یا یک طرف هاشمی باشد و دیگری قرشی باشد چگونه در نکاح و فروج دو طرف کفویت نداشته باشند و مثلاً هاشمی نتواند با قرشی ازدواج کند؟]

قال: فخرج الخارجي حتى أتى أبا عبد الله عليه السلام فقال: انى لقيت هشاماً فسألته عن كذا فأخبرنى بكذا و ذكر أنه سمعه منك قال: نعم قد قلت ذلك فقال الخارجي؛ فيها أنا ذا قد جئتك خاطباً فقال أبو عبد الله عليه السلام انك لكفو فى دينك و حسبك فى قومك.

[حضرت نحواستند به وضوح بگویند که تو خارجی و کافر هستی و نکاح با خوارج اصلاً صحیح نیست، بلکه فرمودند: تو بر اساس فتاوی خودتان می توانی با قوم خود ازدواج کنی اما آیا با دختران ما هم می توانی ازدواج کنی؟ می فرماید] لكن الله تعالى صاننا عن الصدقه و هى أوساخ أیدی الناس فنكره ان نشارك فى ما فضلنا به من لم يجعل الله له، مثل ما جعل لنا [ما کراهت داریم از اینکه به غیر خود دختر بدهیم و قهراً تفضیلی که خداوند برای ما قرار داده که اجتناب از صدقات و اوساخ ناس است را از دست بدهیم. نَشْرک از باب ثلاثی مجرد به فتح اول است نه از باب افعال که به ضم اول است. ما شریک باشیم یعنی فرزندان ما شریک زندگی و ازدواج با دیگران باشند و این فضیلت و اختصاص را از دست بدهند. اگر آنها می خواستند دختر بدهند و حضرت می فرمود: من حاضر نیستم، نَشْرک از باب افعال مناسب بود ولی در این روایت، خارجی از امام علیه السلام دختر خواستگاری می کند، بنابراین نَشْرک به فتح اول است به این معنا که دختران ما شریک زندگی با شما شوند.] فقام الخارجي و هو يقول: تالله ما رأيت رجلاً قط مثله ردني و الله أقبح ردّ و ما خرج عن قول صاحبه(1). [درخواست مرادّ کرد و حرف هشام را هم تصدیق کرد].

وجه استدلال کلمه «نکره» در این روایت است. بسیاری کراهت در روایات را به معنای کراهت اصطلاحی می دانند ولی به نظر ما کراهت در روایات اعم است و گاهی به معنای حرمت به کار می رود. و استدلال مبتنی بر این است که «نکره» در روایت به معنای حرمت باشد.

لكن اولاً: این روایت ضعیف السند است و ثانیاً: به اعم برای اخصّ نمی توان

ص: 5827

استدلال کرد. زیرا وقتی کراهت کاربرد حرام و غیر حرام دارد باید قرینه قائم شود که مراد در اینجا حرمت است و به کار بردن جامع خود قرینه به این است که شق غیر الزامی مراد است.

ثالثاً: نفس تعلیل هم با کراهت اصطلاحی (کراهت بالمعنی الاخص) سازگار است. چون می فرماید: اگر ازدواج صورت بگیرد این ازدواج در معرض این است که فرزندان ما هم به آن اوساخ آلوده شوند. و در تعلیلات متعارف، شیئی که قطعی آن موجب تحریم است، مشکوک و محتمل آن را دلیل برای تنزیه و کراهت قرار می دهند.

نتیجه اینکه اولاً: روایت ضعیف السند است و ثانیاً: استدلال به جامع قرینه بر غیر الزامی بوده است و ثالثاً: تعلیل با کراهت اصطلاحی تناسب دارد.

ج - مرسله فقیه:

نظر النبی صلی الله علیه و آله الی اولاد علی علیه السلام و جعفر فقال: «بناتنا لبنینا و بنونا لبناتنا(1)».

ممکن است به این روایت برای فتوای ابن جنید استدلال شود.

لکن این روایت علاوه بر ضعف سند، مضمونش را که حتی هاشمی هم نتواند با غیر هاشمی ازدواج کند هیچ فقیهی ملتزم نشده است و حتی ابن جنید هم به مفاد این روایت ملتزم نیست. بنابراین معلوم است که این روایت ناظر به بیان حکم تحریمی نیست.

2 - عدم اعتبار غیر از اسلام و تمکن از نفقه در کفالت شرعی

در برخی از کتب عامه غیر از اسلام و تمکن از نفقه امور دیگری مثل حریت و نسب و حرفه در کفالت ذکر شده است. صاحب جواهر می فرماید: این امور مسلماً در صحت نکاح دخالت ندارد. و عامه هم که این امور را ذکر کرده اند اینها را در صحت نکاح دخیل نمی دانند و تصریح کرده اند که اگر زوجین این اختلافات را

ص: 5828

1- (1) - شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، باب 27 از ابواب مقدمات النکاح، حدیث 7.

داشته باشند و به آن عالم و راضی باشند ازدواج آنها صحیح است. پس ذکر این امور صرف رجحان و بیان کفایت عرفی است و ناظر به شرط صحت و کفایت شرعی نیست. تنها فرعی که مورد بحث است این است که اگر زوجین اختلاف در کفایت عرفی داشتند و دختر عالم نبود و ولی او را تزویج کرد آیا این ازدواج الزام آور است یا نه؟ آیا دختر حق فسخ دارد یا نه، وگرنه اگر عالم به اختلاف و عامداً ازدواج کنند عامه و خاصه گفته اند که ازدواج صحیح است. و ظاهراً عبارت خلاف را خواندیم که فرموده: اشکالی ندارد. چون کلام در کفویت شرعی نیست. کفویت شرعی اگر نباشد ازدواج باطل است، حتی اگر ولی اذن بدهد. کلام در کفویت عرفی است که عامه و خاصه آن را مطرح کرده اند و مربوط به اموری است که اختیار با خود شخص است، حال اگر زن ثیبه است یا باکره است و ولی ندارد و یا آنکه در باکره به طور کلی قائل به استقلال باشیم و اذن ولی را شرط ندانیم در این گونه موارد اگر کفویت شرعی حاصل باشد اما کفویت عرفی از جهات دیگر حاصل نباشد و دختر خودش اقدام کند ازدواج او صحیح است اما اگر ولی داشته باشد و من له الولایه او را به غیر کفو عرفی تزویج کند در حالی که دختر عالم به خصوصیات و راضی به آنها نیست زن حق خیار فسخ دارد. پس مراد فقهاء از جمله «لوزوجها الولی من غیر الکفو کان لها الخیار» کفو عرفی است. حال ممکن است در کفویت عرفی از شرایط صحت ولایت اولیاء، رعایت کفویت عرفیه باشد و اگر این کفایت عرفی رعایت نشد عقد فضولی باشد و موقوف بر اجازه باشد و معنای کان لها الخیار این است که مختار است اجازه بدهد و مختار است اجازه ندهد و عقد را ابطال کند و صحت تأهلی عقد را از بین ببرد و ممکن است که عقد صحیح باشد ولی لازم نباشد بلکه خیار فسخ برای زن باشد.

به هر حال این کفویت، کفویت شرعیه نیست چون اگر کفویت شرعیه حاصل نباشد عقد نه به نحو فضولی [صحت تأهلیه] و نه به نحو غیر فضولی [صحت فعلیه]

اصلاً صحیح نیست و باطل محض است.

خلاصه صاحب جواهر می خواهد بفرماید: خاصه در این مسئله با عامه هیچ اختلافی ندارند. سپس می فرماید: ممکن است در کفو عرفی بین امامیه و اهل سنت اختلافاتی در مصادیق آن باشد که در موارد خاصی آیا عرفاً کفویت هست یا نه که آن بحث صغروی است(1).

تذکر: در عبارت جواهر چاپی عبارتی هست که اشتباه است. می فرماید: لو زوجها الولی من غیر الکفو کان لها الخیار ضروره اراده الکفو عرفاً لا شرعاً و الا کان النکاح باطلاً لان لها الخیار(2) این عبارت اخیر اشتباه است و صحیح آن «لا أن لها الخیار» است.

3 - «لو خطب المؤمن القادر علی النفقه وجب اجابته»

در روایات چنانچه گذشت آمده است که اگر مردی که دین و اخلاق او پسندیده است خواستگاری کرد به او جواب رد ندهید وگرنه فتنه و فساد کبیر به دنبال دارد.

بسیاری از فقهاء از جمله قطب الدین کیدری در اصباح و محقق در شرایع و نافع و علامه در کتبش و شهید اول در لمعه و غایه المراد و بعد از آنها عده کثیری همین تعبیر روایت را آورده اند و فتوا داده اند که اگر ولی جواب رد بدهد عاصی است.

ابن ادریس ملاحظه کرده که به حسب ظاهر نمی توان ملتزم شد که به مجرد اینکه شخص دیانت و اخلاق او خوب است حال هر عیب دیگری دارد جواب ردّ دادن به او معصیت باشد و لو بدقیافه باشد یا مریض باشد یا عیب دیگری داشته باشد. از این رو برای حدیث معنای دیگری نموده و فرموده است: مراد این است که اگر شخصی مراجعه کرد که متدین است پس دین را ایشان اعم از اسلام و ایمان و عدالت گرفته است یعنی آدم متدینی و اخلاق او هم خوب است، لکن برخی عیوب را داراست مثلاً خوش قیافه نیست یا نسب خوبی ندارد یا فقیر است حال رد کردن او دو صورت دارد اگر ردّ کردن او به مناط این است که شرع او را با من کفو

ص: 5830

1- (1) - جواهر الکلام 108-109/30.

2- (2) - جواهر الکلام 109/30.

نمی‌داند و کفایت شرعی را از او مسلوب می‌داند ردّ کردن او فتنه و فساد کبیر به دنبال دارد. و جایز نیست. اما اگر ردّ کردن او به جهت مراعات مصالح دنیوی است و اغراض دیگر است مانعی ندارد⁽¹⁾. بنابراین ابن ادریس روایت را به فرض اول حمل کرده است.

بعضی از متأخرین این سخن ابن ادریس را پذیرفته و برخی ردّ کرده‌اند. سیمری در غایه المراد ردّ کرده و کاشف اللثام و صاحب جواهر قبول کرده‌اند. لکن صاحب جواهر تبعاً لکاشف اللثام عبارت ابن ادریس را حمل بر فرض تحقیر مخاطب می‌کند.

عبارت سرائر دو احتمال در آن وجود دارد.

یک احتمال در این عبارت این است که وجه عصیان این است که ولی چون به اعتقاد اینکه شارع این مخاطب را کفو شرعی قرار نداده است او را ردّ می‌کند، پس او ادخال ما لیس من الدین فی الدین می‌کند و تشریح می‌کند و تشریح حرام و عصیان است. احتمال دیگر احتمالی است که کاشف اللثام و صاحب جواهر⁽²⁾ عبارت ابن ادریس را به آن حمل کرده‌اند و آن اینکه اگر از روی تقصیر او را به خاطر فقر یا غیر آن ردّ کند عصیان کرده است. زیرا در عبارت ابن ادریس علاوه بر عبارت «و اعتقاده ان ذلک لیس بکفو فی الشرع» چنین آمده: «لما هو علیه من الفقر و الانفه منه لذلک» که معنای «انفه» همان تحقیر است.

4 - احتمالات در معنای روایت

همین دو احتمال در معنای روایت هم داده می‌شود به علاوه که احتمال سومی نیز در روایت داده می‌شود. و آن اینکه متعارف زن‌ها در مقابل اولیاء استقلال ندارند.

اگر قطع نظر از حکم شرعی مسئله بکنیم و به اینکه شرعاً اینها استقلال دارند یا ندارند کاری نداشته باشیم. چون برخی از زنان مثل ثبیه و مثل باکره ای که اب و جدّ

ص: 5831

1- (1) - ابن ادریس الحلّی، السرائر 2/558، طبع جامعه مدرسین.
2- (2) - جواهر الکلام 30/110 عند قوله: اذا ازدری بالخاطب أو ضارّ المخطوبه.

ندارد اجماعی است که شرعاً استقلال دارند و برخی هم مانند باکره ای که آب و جدّ دارند اختلافی است که شرعاً استقلال در امر نکاح دارند یا نه؟ زن از هر کدام از اینها باشد به حسب متعارف به خصوص متعارف آن دوره ها در برابر پدر و جد و برادر و عمو و دایی و بزرگ خانواده عملاً اختیاری ندارند و معمولاً حجب و حیا مانع می شود که اگر از خواستگار خوشش می آید بگوید: او را ردّ نکنید، حال اگر ولی عرفی یا شرعی روی جهاتی جواب رد بدهد خداوند متعال وعده نداده که مورد دیگری که مورد قبول دختر باشد برای او فراهم شود، پس ردّ کردن در معرض ضایع شدن دختر است. و ممکن است بعداً مورد مناسبی برای او پیدا نشود و اصلاً نتواند ازدواج کند در این شرایط شارع ردّ کردن را حرام کرده باشد. پس ممکن است روایت منزل بر این موارد باشد که مولی علیها راضی است و جرأت ابراز عقیده هم ندارد یا به نظر او اعتنا نمی شود. بقیه مباحث را در جلسه آینده دنبال می کنیم. ان شاء الله تعالی.

«* و السلام*»

ص: 5832

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه این بحث مطرح می شود که اگر ولی، خاطبی را که مؤمن بوده و قدرت بر نفقه داشته، ردّ بکند، چه حکمی دارد و آیا می تواند چنین خاطبی را ردّ کند یا اینکه، واجب است که اجازه ازدواج دهد.

الف) جواز یا عدم جواز ردّ خاطب قادر بر نفقه

1 - متن شرایع:

«و لو خطب المؤمن القادر علی النفقه وجب اجابته و ان كان أخفض نسباً، و لو امتنع الولی کان عاصياً»

کلام مرحوم محقق حلی در این قسمت از عبارت شرایع این است که اگر خاطبی واجد دو شرط ایمان و قدرت بر نفقه بود، اجابت او واجب است. اگر چه وی از جهت نسب در سطح پایین تری از خانواده عروس قرار داشته باشد و همچنین ولی دختر نیز حق ردّ چنین خاطبی را ندارد و در صورتی که او را ردّ کند عاصی و گناهکار خواهد بود.

2 - کلام صاحب جواهر پیرامون گفتار محقق رحمه الله

اشاره

مرحوم صاحب جواهر در رابطه با گفتار فوق در دو مقام وارد بحث شده است.

مقام اول در توضیح و توجیه مقصود و مراد محقق از عبارت فوق، و مقام دوم در اشکال بر بیان مذکور در شرایع.

ص: 5833

اما در مقام اول ایشان بحث را این گونه آغاز می کند که: مرحوم محقق و سایر فقهاء، ازدواج با فاسق و شارب الخمر و امثالهم را مکروه می دانند (چنانچه در ادامه متن شرایع به آن اشاره شده است) بنابراین نمی توانند به طور مطلق بگویند اجابت هر خاطبی که واجد دو شرط ایمان و کفایت مالی باشد واجب و لازم است، بلکه قهراً مقصود محقق از عبارت فوق اجابت خاطبی است که ازدواج با او مورد نهی نبوده و مکروه نباشد. آنگاه صاحب جواهر در ادامه می فرماید قیود و شرایط دیگری نیز در کتب دیگر نظیر کشف اللثام و مسالک ذکر شده است و از اینکه صاحب جواهر پس از نقل آن قیود و شرایط، نقدی پیرامون آنها ندارد معلوم می شود که خود ایشان نیز شرطیت آن قیود را صحیح دانسته و عبارت شرایع را نیز آبی از حمل بر آن قیود نمی بیند. قیودی را که در کشف اللثام به عنوان شرط و جوب اجابت ذکر کرده است عبارت است از اینکه:

1 - عیوبی که وجود آنها در زوج، موجب حق فسخ برای زن است در مخاطب نباشد (چرا که بسیار عرفی و مساعد با فهم عرف است که در این گونه موارد نمی توان گفت از طرفی قبول ازدواج واجب است و از طرف دیگر زن حق فسخ یا طلاق دارد. خصوصاً با آن همه تحذیرات فراوانی که درباره طلاق و مانند آن شده است⁽¹⁾).

2 - مولی علیها (زن) نسبت به ازدواج با این زوج استنکار و ابا نداشته باشد.

شرطی را که در مسالک اضافه نموده هم این است که: ولی در صورتی با امتناع از قبول عاصی است که مخاطب منحصر به یک نفر باشد و فعلاً یا بالقوه مخاطب دیگری که از نظر خصوصیات افضل بر مخاطب مذکور باشد، وجود نداشته باشد، چرا که ردّ کردن مخاطب مذکور در چنین شرایطی موجب لطمه به دختر و جوانی او و مانع از به سر و سامان رسیدن او می باشد. ولی اگر مخاطب منحصر به فرد مذکور نبود و بالفعل

ص: 5834

1- (1) - قسمت داخل پرانتز توضیحی است که توسط استاد مد ظله داده شده و در جواهر نیست.

یا بالقوه فرد دیگری افضل از فرد اول موجود باشد ردّ کردن خاطب اول اشکالی ندارد و وجوب الاجابه به نحو وجوب تخییری ثابت است.

مقام دوم از بحث صاحب جواهر که مقام اشکالات ایشان بر گفتار محقق و سایر فقهای است که و لو با اضافه کردن شرایط و قیود مورد اشاره، قائل به وجوب اجابت شده اند.

حاصل اشکال صاحب جواهر این است که مراد از ولی که درباره او گفته می شود که حق ردّ خاطب را ندارد، اگر ولی شرعی باشد اولاً: این حکم مختص به صغیره و مانند آن که شرعاً ولایت پدر و جد بر آنها ثابت است می شود و در این موارد نیز در صورتی که مصلحتی ضروری که موجب تزویج صغیره باشد، وجود نداشته باشد نمی توان قائل به وجوب اجابت شد، چرا که ازدواج فی حد نفسه از حوائج ضروری صغیر نیست تا اینکه حتماً می بایست نسبت به آن اقدام شود، و از طرفی موجب پدید آمدن حقوق و تکالیفی برای طرفین است مثلاً از اموال صغیر باید کسوه و نفقه زوجه او را تأمین کرد و همچنین صغیره نیز نسبت به زوج خود تکالیفی دارد. ثانیاً: مواردی که ولایت شرعی بر آنها ثابت نیست مانند ژیبه و باکره (بنا به نظر صاحب جواهر) از تحت حکم مذکور خارج است و در این موارد چون اصل ازدواج بر زن واجب نیست، به طریق اولی وجوب اجابت خاطب نیز ندارد.

ان قلت: در همین موارد نیز ما قائل می شویم به اینکه عدم وجوب اجابت در صورتی است که زن اصلاً بنای بر ازدواج نداشته باشد اما اگر بنای بر ازدواج دارد، اجابت خاطب [با شرایط مذکوره] واجب است.

قلت: دلیلی بر تفصیل فوق وجود ندارد بلکه سیره مستمره مسلمین بر خلاف آن است و مضافاً به اینکه چه بسا ممکن است از معلق کردن امر نکاح به رضایت زن استفاده عدم وجوب اجابت شود.

در اینجا اشکال دیگری مطرح می شود که صاحب جواهر با طرح آن اشکال و

جواب از آن، وارد فرضی که ولی، ولی شرعی نبوده بلکه همانا مقصود از او ولی عرفی باشد، می شود.

اشکال این است که اگر اجابت واجب نباشد پس معنای روایت نبوی صلی الله علیه و آله که می فرماید: «اذا جاءکم من ترضون دینه و خلقه فرّوجوه، الا تفعلوه تکن فتنه فی الارض و فساد کبیر» چیست؟ در جواب ایشان می فرماید خطاب در این حدیث، متوجه اولیاء عرفی است (در نظر صاحب جواهر پدر و جد نسبت به باکره ولی عرفی محسوب می شوند نه ولی شرعی) و معنای آن به گونه ای که با سیره مستمره ای که مبنی بر اختیار و حتی ردّ بعضی از خطاب وجود دارد هم منافاتی نداشته باشد، این است که: روایت ناظر به یکی از دو صورت است. اول آنکه ردّ مخاطب از باب تحقیر او و اینکه وی از جهت نسبی و حسبی، شرفی و موقعیت اجتماعی و مانند آنها صلاحیت ازدواج با خانواده زن را ندارد، چنانچه همین معنا مستفاد از قضیه ای است که در رابطه با تزویج صفیه توسط رسول اکرم صلی الله علیه و آله اتفاق افتاد که عده ای از اعراب بر اساس همان تفکرهای جاهلی صریحاً به پیامبر صلی الله علیه و آله اعتراض داشتند که چطور غیر بنی هاشم را با بنی هاشم تزویج نموده است و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز در جواب آنها فرمودند که این کار را برای شکستن و از بین بردن افکار غرور آمیزی که در باب نکاح از جاهلیت باقی مانده است انجام داده اند.

و توجیه دیگری که برای روایت می توان ذکر کرد این است که روایت متعرض فرضی است که زنی که مورد خطبه قرار گرفته است به تحقق عقد با این زوج رضایت دارد ولی به خاطر آداب محیطی و حجب و حیای زن ها و اینکه معمولاً آنها استقلال در امر ازدواج نداشته و تابع ولی عرفی خود بوده اند. مع ذلک ولی (عرفی) بدون جهت و دلیل قانع کننده ای مانع از ازدواج آنها می شود و شرایط نیز به گونه ای است که ردّ کردن این مخاطب موجب این می شود که دیگر مورد مناسبی برای زن پیدا نشود. در اینجا است که حضرت می فرمایند ردّ کردن موجب فتنه و فساد کبیر

خواهد شد. اما در صورتی که خود زن رضایت به چنین مردی ندارد و لواز این جهت که مرد دارای چهره منکر یا مریض و ضعیف الجثه و مانند آن است، رد کردن خاطب اشکالی ندارد، خصوصاً با ملاحظه سیره قطعیه.

نظر استاد مد ظلله

به نظر ما کلام صاحب جواهر در این قسمت صحیح و تمام است و اشکالات ایشان نیز وارد می باشد. البته صاحب جواهر پس از این مطلب وارد بحث دیگری با کشف اللثام می شود که چون تعرض به آن اهمیت چندانی ندارد از ذکر آن خودداری می کنیم.

ب) اگر زوج خود را به قبیله ای منتسب نماید ولی بعداً معلوم می شود که از آنها نیست.

متن شرایع:

ولو انتسب الزوج الی قبیله فبان من غیرها کان للزوجه الفسخ

مورد بحث در این فرع این است که اگر زوج خود را به قبیله ای منتسب نماید ولی بعداً معلوم می شود که از آنها نیست. آیا در این صورت زوجه حق فسخ عقد را دارد یا چنین حقی برای او ثابت نیست؟ دلیل قائلین به فسخ، عمده دو چیز است. یکی اینکه مرد در این صورت تدلیس کرده و خیار تدلیس برای زن ثابت است. و دیگر تمسک به مضمرة حلبی است. در این جلسه ابتداء دلیل دوم را مورد بحث قرار می دهیم.

1 - دلیل قائلین به فسخ: تمسک به مضمرة حلبی

روایت این است: محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي في حديث قال: «وقال في رجل تزوج امرأة فيقول: أنا من بني فلان فلا يكون كذلك. قال: يفسخ النكاح، او قال: يرد⁽¹⁾»

2 - کلام صاحب کشف اللثام در رابطه با سند روایت

بررسی سند روایت: صاحب کشف اللثام این روایت را به خاطر مضمرة بودن رد کرده است. آنگاه در ادامه فرموده «ولا یجدی أن الحلبي اعظم من أن یروی نحو ذلك عن

ص: 5837

1- (1) - الوسائل، باب 16 من ابواب العیوب و التدلیس، الحدیث 1.

غیر الامام، لاحتمال رجوع الضمیر الی الحلبی و یکون الراوی عنه مسئله» حاصل اینکه چون احتمال این هست که ضمیر در کلمه «قال» به حلبی برگشت نماید که در واقع معنای روایت این می شود که راوی از حلبی فتوای حلبی را نقل کرده باشد. نه اینکه حلبی مطلب را از امام نقل نموده باشد و لذا بنا بر اصطلاح روایت موقوف خواهد بود که سلسله سند به یکی از اصحاب ائمه منتهی شده است نه خود امام معصوم.

بنابراین قول به اینکه حلبی که امام صادق علیه السلام در حق او فرموده است مثل کتابی را که حلبی نوشته است، مخالفین ما ندارند، اجل شأن است که از غیر امام معصوم علیه السلام نقل کند. کلامی صحیح نخواهد بود.

3 - نقد گفتار کشف اللثام توسط استاد مد ظله

به نظر ما اشکال کشف اللثام به سند روایت وارد نیست و انصاف این است که روایت مضمومه و فاعل «قال» نیز امام معصوم است زیرا اولاً: این سند چون مکرر واقع شده است نشان دهنده این است که سند به کتاب حلبی است و «حماد» این روایت را از کتاب حلبی که در آن احادیث ائمه را جمع کرده است، نقل نموده است.

و ثانیاً: مراد از «حماد» در سند روایت «حماد بن عثمان» است که وی نیز از اجلاء اصحاب ائمه بوده است و بر فرض که نپذیریم حدیث فوق در کتاب «حلبی» بوده بلکه در کتاب «حماد بن عثمان» بوده است. چون کتاب «حماد» کتاب حدیثی و جمع آوری روایات اهل البیت علیهم السلام است نه جمع آوری فتاوی فقهاء اصحاب بسیار مستبعد است که «حماد» در کتاب حدیثی خود که برای جمع احادیث ائمه اختصاص داده است ناگهان مطلبی را از «حلبی» آن هم بدون اینکه تعبیر «سألت الحلبی» را به کار ببرد، نقل نماید. بنابراین با در نظر گرفتن این قرائن به نظر می رسد که روایت مضمومه است و مضمرات حلبی نیز مورد اعتماد است و لذا اشکالی در سند حدیث نیست. بررسی مفاد آن و همچنین سایر ادله را در جلسات آینده دنبال خواهیم کرد. (* و السلام*)

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه، روایت حلبی از حیث سند و دلالت به طور تفصیلی بحث شده و اقوال فقهاء را در این زمینه یادآور گردیده و نظر نهایی استاد مد ظله را بیان خواهیم نمود.

ادامه بحث مردی که به هنگام ازدواج، خود را از افراد قبیله ای خاص معرفی کرده، ولی بعد از ازدواج خلاف گفته او ثابت شده است.

اشاره

بحث در این مسئله است که مردی به هنگام ازدواج، خود را از افراد قبیله ای خاص معرفی کرده، ولی بعد از ازدواج خلاف گفته او ثابت شده است. اقوال علماء در این مسئله مختلف است و حتی در نقل اقوال ایشان اشتباهات بسیاری رخ داده است. در این میان روایتی هم به چشم می خورد که هم در متن و هم در سند آن اختلافاتی در نسخ مختلف واقع شده است.

مرحوم محقق دو نظر را نقل می نماید:

1 - زن خیار فسخ دارد و می تواند چنین عقدی را به هم بزند.

2 - عقد لازم است و زن حق به هم زدن آن را ندارد که این قول را در شرایع اختیار کرده است، ولی در نافع تردید نموده و گفته است در روایت حلبی این چنین است ولی از گفته او معلوم نمی شود که آیا طبق روایت حلبی عمل می کند یا خیر؟

روایت حلبی را قبلاً خواندیم ولی دوباره آن را مرور می کنیم، زیرا باید توضیحاتی درباره آن بدهیم.

ص: 5839

صاحب وسائل این روایت را در دو جای وسائل نقل می کند. البته در هر دو جا به صورت تقطیع، با این تفاوت که در یکی «عن ابی عبد الله» دارد و در دیگری بدون نام مبارک آن حضرت می باشد.

اگر «عن ابی عبد الله» داشته باشد، سند کاملاً صحیح می باشد، ولی در نسخه تهذیب که بنده با نسخ بسیار معتبر مقابله کرده ام «عن ابی عبد الله» ندارد. البته کتاب وافی و نیز کتاب ترتیب الاسانید سید هاشم بحرینی را نگاه کرده ام ولی بقیه فقهاء که نسخه های معتبر در دستشان بوده همه بدون «عن ابی عبد الله» نقل کرده اند. ما اینک روایت را از دو جای وسائل که هر دو به صورت تقطیع است می آوریم و سپس کامل آن را از خود تهذیب که مصدر کلام صاحب وسائل است نقل می کنیم:

«محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن ابی عمیر، عن حماد عن الحلبي، عن ابی عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجلین نکحا امرأتین فأتی هذا بامرأه ذا. و هذا بامرأه ذا؟ قال:

تعتدّ هذه من هذا و هذه من هذا، ثم ترجع کل واحده منهما الی زوجها الحديث»⁽¹⁾

در اینجا فقط صدر روایت را آورده و ذیلش را تقطیع نموده است و همان گونه که ملاحظه می کنید «عن ابی عبد الله» دارد. اگر سند به همین صورت باشد هیچ مشکلی ندارد و کاملاً صحیح است، ولی اینجا اشتباهی رخ داده است، هم در چاپ آل البیت و هم در چاپ اسلامیة، زیرا در تهذیب که مصدر کلام صاحب وسائل است «عن ابی عبد الله» ندارد که ما آن را نیز خواهیم آورد. از سوی دیگر خود صاحب وسائل همین روایت را در جای دیگر بدون «عن ابی عبد الله» نقل کرده است که آن را نیز خواهیم آورد. بنابراین، احتمال می رود که حاشیه داخل متن شده است. زیرا گاهی اشخاص برای تفسیر متن، در زیر سطرها چیزی می نویسند، ولی بعدها نسخ که از این موضوع اطلاعی ندارند گمان می کنند که این زیرنویس ها

ص: 5840

سقطی از خود متن است لذا آن را داخل متن می کنند.

اینک همین روایت را از جای دیگر وسائل از نظر می گذرانیم:

«محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن ابی عمیر، عن حماد عن الحلبي فی حدیث قال: وقال فی رجل یتزوج المرأه فیقول لها: أنا من بنی فلان، فلا یكون كذلك، فقال:

تفسخ النکاح او قال: ترد»⁽¹⁾ در اینجا ذیل روایت را نقل نموده که شاهد مسئله مورد بحث همین است و همان گونه که ملاحظه می کنید «عن ابی عبد الله» ندارد.

و اینک روایت را از تهذیب ملاحظه کنید:

«عنه عن ابن ابی عمیر عن حماد عن الحلبي قال: سألته عن رجلین نکحا امرأتین فأتی هذا بامرأه ذا و أتى هذا بامرأه ذا؟ قال: تعتد هذه من هذا و هذه من هذا ثم یرجع کل واحد منهما الی زوجها، وقال فی رجل یتزوج المرأه فیقول لها: أنا من بنی فلان، فلا یكون كذلك؟ قال: تفسخ النکاح او قال: ترد النکاح»⁽²⁾.

صاحب وسائل از تهذیب روایت را نقل کرده است و همان گونه که می بینید نقل شیخ «عن ابی عبد الله» ندارد، لذا خوب بود آقایانی که وسائل را تحقیق کرده اند چه در چاپ آل البیت و چه در چاپ اسلامیه در پاورقی اشاره می کردند که در مصدر کلام مؤلف یعنی تهذیب «عن ابی عبد الله» ندارد. ولی هیچ گونه اشاره ای به این مطلب نکرده اند، در حالی که دأب آقایان محققینی که کتاب ها را تحقیق کرده و آدرس روایات را بیان می کنند این است که این گونه تغییر و تحریف ها را در پاورقی تذکر می دهند. به هر حال این یک تسامحی است که از این آقایان سر زده است.

نتیجه ای که از مباحث فعلی می گیریم اینکه مطمئناً این روایت بدون «عن ابی عبد الله» است و نسخه ای که «عن ابی عبد الله» دارد اشتباه است. حال ببینیم آیا این روایت موقوفه می باشد یا صحیحه؟

ص: 5841

1- (1) - وسائل، ج 21، ص 235، باب 16 از ابواب عیوب، ح 1.

2- (2) - تهذیب، ج 7، ص 432، ح 1724.

اکثر فقهاء روایت را صحیحه تعبیر کرده اند. اولین کسی که من برخورد کرده ام که در مورد روایت اشکال سندی نموده، شهید ثانی رحمه الله در مسالک می باشد. ولی عبارت نواده او صاحب مدارک مشعر به این است که اشکال سندی این روایت اختصاص به جدّ او ندارد، زیرا در موارد زیادی که جدّ او تفرداتی دارد، چنین می نویسد: جد من چنین می گوید، ولی در ما نحن فیه به صورت جمع گفته است که متأخرین اشکال سندی در مورد این روایت کرده اند و به نام جد خود اشکال را مطرح نکرده است، ولی بنده غیر از مسالک، کتاب دیگری که اشکال سندی کرده باشد نیافتم.

در مسالک می گوید: این روایت موقوفه است، یعنی در نهایت به امام معصوم علیه السلام نمی رسد، بلکه به یکی از روات ختم می شود و چنین روایتی حجت نمی باشد.

نواده او «صاحب مدارک» در کتاب نهایی المرام این اشکال را دفع می کند، منتهی به جای کلمه «موقوفه» اصطلاح «مضمرة» را به کار برده، می گوید: «روایت مضمرة است ولی اضممار ضرری به این روایت نمی زند، زیرا شخصی همچون حلبی هرگز مسئله ای را از غیر امام سؤال نمی کند، آنگاه بدون ذکر نام در کتاب حدیثی خود وارد کند، بلکه حتما از امام معصوم علیه السلام سؤال کرده است و اما اینکه اسم مبارک حضرت را نبرده، ایشان چنین پاسخ داده است: در گذشته رسم نوشتن حدیث چنین بوده که هرگاه تعدادی حدیث پشت سر هم از امامی سؤال می شده، ابتدا یک مرتبه نام مبارک آن امام را می نوشتند و در بقیه روایات دیگر احتیاجی به تکرار نام حضرت نبوده، بلکه اکتفاء به ضمیر می کردند اما بعدها که دیگران از این کتاب یا امثال آن، احادیث را گلچین می کردند تا در کتاب های خود ذکر کنند به همان شکلی که در مصدر با ضمیر آورده شده، نقل می نمودند، بدون اینکه حدیث قبلی را که نام مبارک حضرت در آن می باشد، ذکر کنند تا مرجع ضمیر روشن شود. از همین

رهگذر مرجع ضمیر در روایات زیادی مجهول گشته است مثل روایات سماعه و نیز روایات علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیهم السلام که «سألته» دارد، لذا لازم است که شخص مراجعه کننده به روش سابقین و کیفیت تألیف متأخرین آشنا باشند. از این بیانات به خوبی روشن می شود که روایاتی که به صورت مضمرة نقل شده، مضمرة نبوده بلکه از امام معصوم علیه السلام است که در نقل و انتقال از کتابی به کتاب دیگر به این صورت آمده است، لذا اشکال سندی در این دسته از روایات، من جمله روایت حلبی وجود ندارد.

توضیحی راجع به اصطلاح موقوفه و مضمرة

اینک در مسالک از روایت به موقوفه تعبیر می کند، ولی نه‌ایه المرام برای رفع اشکال اصطلاح «مضمرة» را به کار می گیرد. جهتش این است که در بعضی از کلمات سابقین که شاید شهید ثانی هم از آن جمله باشد، اصطلاح «موقوفه» و «مضمرة» را از هم جدا نکرده اند و هر دو را به یک معنی به کار برده اند. در کلمات فقهاء بعدی بین این دو اصطلاح فرق گذاشته اند به اینکه موقوفه را بر روایتی اطلاق می کنند که در نهایت به امام معصوم علیه السلام نرسد و فقط به یکی از صحابه ختم گردد ولی مضمرة را بر روایتی اطلاق می کنند که به جای تصریح به نام مبارک امام علیه السلام از ضمیر استفاده شده باشد مانند «سألته» و امثال آن که در این موارد بدون قرائن و شواهد نمی توان پی برد که راوی آخر، سؤال را از چه کسی کرده است؟

در مورد روایت حلبی، شهید ثانی تعبیر به موقوفه کرده است. بنده خیال می کنم مرادش از موقوفه همان مضمرة باشد و کلام نواده او در رفع اشکال که تعبیر به مضمرة نموده، ناظر به کلام جد اوست. پس مقصود نه‌ایه المرام این است که این روایت صریحاً به امام علیه السلام منتهی نشده است. بلکه به طور صریح به اصحاب امام علیه السلام رسیده است.

جهت اینکه صاحب مدارک فرمود با اینکه روایت مضمرة است ولی اضمار ضرری به آن نمی زند باید توضیح داده شود اولاً: باید دانست شخص با جلالت و عظمتی همچون حلبی این طور نیست که از شخصی غیر از امام علیه السلام سؤال کند و بدون ذکر نام در کتاب حدیثی خود وارد نماید. ثانیاً: کتاب حلبی امتیاز خاصی دارد زیرا اولین کتاب کامل امامیه در فقه است که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام وقتی کتاب را می بینند، می فرمایند: «لیس لهؤلاء مثله» یعنی عامه چنین کتاب مبوی ندارند. بنابراین معلوم است که چنین کتاب مهمی از چنان مؤلف مهم هرگز از یک شخص مجهول مطلبی را اخذ نمی کند. پس مطمئناً روایت از امام معصوم علیه السلام می باشد.

کلام صاحب معالم رحمه الله

صاحب معالم نکته مهمی را در مقدمه کتاب منتقی ذکر می کند که گاهی حتی مورد غفلت بزرگانی همچون شیخ طوسی رحمه الله واقع شده است و آن اینکه گاهی در کافی می فرماید:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن ابی عمیر...» حدیث بعدی ابتدایش از ابن ابی عمیر شروع شده است، لذا اشکال پیش می آید که کلینی که زمان «ابن ابی عمیر» را درک نکرده تا مستقیم از او روایت کند پس روایت مرسل است. در حالی که روایت مرسل نیست بلکه چون در حدیث قبلی سند تا ابن ابی عمیر نقل شده، دیگر آن را تکرار نکرده و بقیه سند را که از ابن ابی عمیر به بعد است ذکر کرده است.

ولی محدثین بعدی که حدیث دوم را گلچین نموده و دیگر حدیث قبلی و قرینه قبلی را نقل نکرده اند سند شبیه به مرسل شده است. در حالی که این نظیر همان شیوه متداول در کتب حدیثی است که می گویند «بهذا الاسناد» و هیچ کس در آنجا نمی گوید روایت مرسل است، این هم نظیر همان است.

جواب کاشف اللتام به صاحب مدارک

گفتیم صاحب مدارک با اینکه اذعان کرده که روایت مضمرة است، در عین حال فرموده است که اضممار مضر به آن نیست به جهتی که گذشت ولی کاشف اللتام کلام صاحب مدارک را نپسندیده و فرموده است: اگر ما یقین داشتیم که فاعل «سألته» حلبی است آنگاه می توانستیم بگوییم که شخصی همچون حلبی هرگز از شخص مجهولی مطلبی را در کتاب حدیثی وارد نمی کند ولی ما دلیلی در دست نداریم که حلبی سؤال کننده می باشد، زیرا احتمال دارد که سائل حماد باشد که از حلبی سؤال نموده و حلبی چنین پاسخی را داده است. در این صورت دیگر نمی توان به این روایت «مضمرة حلبی» اطلاق کرد بلکه باید گفت روایت موقوفه است یعنی به امام معصوم علیه السلام منتهی نشده و تنها فتوای حلبی را نقل کرده است. مرحوم فیض نیز در مفاتیح روایت را مقطوع دانسته یعنی اتصال آن به امام معصوم ثابت نیست.

نقد استاد مد ظلّه به کلام کاشف اللتام

به نظر ما حتی اگر سائل حماد هم باشد او نیز مانند حلبی، هرگز مطلبی را که از امام معصوم علیه السلام نیست، بدون ذکر نام در کتب حدیثی وارد نمی کند، زیرا منظور از «حماد» که ابن ابی عمیر از او نقل می کند همان «حماد بن عثمان» می باشد که از فقهاء اصحاب اجماع است که اجمعوا علی فقاہتہ و وثاقتہ.

نظر نهایی استاد مد ظلّه نسبت به سند حدیث

همان طور که اکثر فقهاء گفته اند سند روایت صحیح می باشد و هیچ اشکالی از این ناحیه بر روایت وارد نیست.

بررسی متن روایت

تا جایی که بنده به کتب مختلف مراجعه کرده ام عبارت «تفسخ النکاح او ترد» صحیح می باشد و نسخه ای که «یفسخ» دارد اشتباه است. در نهایی المرام که شرح نافع است می گوید: محقق در نافع «یفسخ» نقل کرده است ولی خود ایشان

می فرماید: هر نسخه ای که دیدم «تفسخ» دارد. احتمال قوی عبارت «ینفسح» که محقق در نافع نقل کرده، اشتباه می باشد.

در تهذیب «تفسخ النکاح او ترد» دارد، در مبسوط فرموده است از اصحاب ما قول به خیار نقل شده است. البته ما عین عبارت مبسوط را بعد نقل می کنیم، زیرا تفاوتی ما بین عبارت مبسوط با آنچه در کتب نقل شده به چشم می خورد. مهذب ابن براج عبارتش چنین است: «عقده فاسد» در ادامه آن اضافه کرده است که خیار در آن نیست.

در نهاییه که در دسترس ما قرار دارد تعبیرش: «أبطل النکاح» می باشد، ولی بعضی از کتب که این مطلب را از نهاییه نقل کرده اند عبارت را «بطل النکاح» آورده اند، ولی عمده همان تهذیب است که «تفسخ النکاح او ترد» می باشد، زیرا تهذیب مقابله شده و فتاوی بر اساس آن تنظیم گشته است و حتی فتاوی مهذب و کامل ابن براج هم بر اساس آنچه که در تهذیب آمده استنباط شده است. حال ببینیم بنا بر نقل تهذیب مراد چه می تواند باشد؟ آیا مراد همین است که خیار دارد همان گونه که همه چنین برداشت کرده اند، چون فسخ می کند یعنی جایز است فسخ کند ولی اشکال پیش می آید و آن اینکه به دنبال «تفسخ النکاح» عبارت «او ترد» دارد، یعنی تردید کرده که آیا فسخ است یا رد؟ می دانید که مسئله اجازه و رد که در فضولی مطرح است با مسئله خیار تفاوت دارد. وقتی می گویند این معامله خیار است بدان معناست که عقد صحیحاً واقع شده ولی شخص می تواند بقاء آن را از بین ببرد. اما در مسئله فضولی و اجازه و رد مطرح در آن، عقد از اول حدوث متوقف بر امضاء است و از آنجا که در روایت به صورت مردد تعبیر شده است معلوم نیست که این روایت در پی اثبات خیار باشد، ولی ممکن است از این اشکال چنین پاسخ گوئیم:

با مراجعه به مشابهاً این مسئله مثل مسئله عیوبی که ممکن است در هر یک از زوجین باشد ولی به طرف مقابل اطلاع داده نشود و بعد از عقد از آن مطلع گردد در روایات عبارت «ترد النکاح» وارد شده است. که معنای آن فسخ می باشد یعنی

می تواند عقد را بقاءً از بین ببرد نه اینکه جنبه فضولی داشته باشد. این مورد هم عیبی شبیه به آنها است، بنابراین اگر کلمه «رد» به کار رود به قرینه کثرت استعمال در عیوبی که مشابه ما نحن فیه است منظور از آن، همان ردّ در باب عیوب است که همان ردّ فسخی است نه ردّ در باب فضولی.

بحث دیگری که در ارتباط با روایت حلبی مطرح است این است که بعضی خواسته اند بگویند از اطلاق روایت حلبی استفاده می شود قبيله ای که مرد خود را به آن نسبت داده است چه از قبيله واقعی مرد بالاتر، پایین تر و یا مساوی باشد و نیز در مقایسه با قبيله زن چه از آن بالاتر، پایین تر و یا مساوی باشد در تمام این فروض زن خیار فسخ دارد و بعضی هم مطابق آن فتوی داده اند. ولی در مقابل این روایت، روایت صحیحه دیگری از حلبی است که عیوبی را که موجب فسخ است منحصر در چهار عیب نموده است.

اینک این صحیحه را از نظر می گذرانیم.

- «محمد بن علی بن الحسین باسناده عن حماد، عن الحلبي، عن ابي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل يتزوج الي قوم فاذا امرأته عوراء ولم يبينوا له، قال: لا ترد وقال: انما يرد النكاح من البرص و الجذام و الجنون و العفل»⁽¹⁾

گفته اند این روایت معارض است با آن روایت قبلی که اثبات خیار فسخ در مورد کشف خلاف قبيله مرد می نمود، در حالی که این روایت با لفظ «انما يرد» مسئله رد را منحصر در عیوب چهارگانه می نماید، پس باید آن روایت را به نحوی توجیه کنیم.

فردا ان شاء الله هم بحث روائی و هم اقوال فقهاء را بررسی می کنیم.

«* و السلام*»

ص: 5847

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

ابتداءً به بررسی روایت مقنع و نوادر الحکمه و دلالت آنها بر بطلان عقد نکاح کسی که ادعای دروغین انتساب به قبیله ای را نموده باشد، پرداخته، سپس ادله صاحب ریاض برای قول به انتفاء خیار فسخ را مطرح، و در طی بررسی برخی از ادله مذکور توسط او به کلام شیخ در خلاف و بیان عدم شهرت قول به لزوم عقد در مسئله و اشکال استدلال به اولویت می پردازیم.

ادامه مسئله عقد نکاح کسی که ادعای دروغین انتساب به قبیله ای را نموده باشد

بررسی روایت مقنع و نوادر الحکمه و دلالتش بر فساد عقد در مسئله

در جلسه قبل گفتیم که روایت حلبی که شیخ آن را در تهذیب نقل کرده است، دلالت دارد بر جواز فسخ عقد توسط زن، در صورتی که مرد خود را به قبیله ای نسبت داده باشد و بعد از عقد، دروغ بودن انتساب معلوم بشود. روایت دیگری که مربوط به مسئله است، حدیثی است که در کتاب حسین بن سعید که به نام نوادر الحکمه، چاپ شده است، به طور مسند آمده و شیخ صدوق در مقنع بر طبق قریب به مضمون آن فتوی داده است. لکن متأسفانه، هم وسائل و هم جامع الاحادیث این روایت را به طور ناقص نقل کرده اند، با این توضیح که، وسائل روایت را از نوادر الحکمه آورده است، ولی صدر روایت را نیاورده است. و جامع الاحادیث، صدر

روایت را از نوادر نقل نموده ولی صدر روایت از مقنع را نقل نکرده است. (1)

صدر روایت در مقنع که جامع الاحادیث آن را نقل نکرده است، این است که:

«إذا أتى الرجل قوما فخطب اليهم وقال أنا فلان بن فلان من بني فلان، فوجد علي غير ذلك، أما دعى و أما عبد لقوم» و صدر آن در نوادر الحکمه که وسائل آن را نقل نکرده است این است که: «ابن ابی عمیر عن حماد عن الحلبي عن ابی عبد الله عليه السلام فی رجل أتى قوما فخطب اليهم فقال: أنا فلان بن فلان من بني فلان فوجد ذلك علي غير ما أوما». و اما ادامه آنها که قریب به هم هستند به نقل جامع الاحادیث این است که: «فان عليا عليه السلام قضى فی رجل له ابنتان احدهما لمهیره (2) و الأخرى لام ولد، فزوج ابنة المهیره حتى اذا كان ليله البناء ادخل عليه ابنة ام الولد فوقع عليها» در اینجا امیر المؤمنین علیه السلام حکم می فرماید که زن او باید به او برگردانده شود و مهریه دختر ام ولد هم به عهده پدرش که تدلیس نموده، می باشد.

مقتضای استشهاد به حکم حضرت علی علیه السلام در مسئله مذکور، در رابطه با موضوع مورد سؤال در صدر روایت که ادعای دروغین انتساب به قبیله ای می باشد، توسط امام صادق علیه السلام این است که: در اینجا هم مثل مورد استشهاد، به جهت تدلیس، عقد محکوم به بطلان است، و در عین حال مهریه زن باید پرداخته شود، با این فرق که در آنجا مدلس پدر دختر بود ولی در اینجا مدلس خود مرد و زوج است، پس بالاخره مدلول روایت عبارت است از قول ثالثی که عبارت از بطلان عقد است، کما اینکه فتوای صدوق در مقنع و ظاهر کلام شیخ در نهاییه که می گوید «ابطال النکاح» همین است، و محتمل است که - همان طوری که بعضی گفته اند - مقصود ابن براج هم از

ص: 5849

1- (1) - رجوع شود به وسائل الشیعه، باب 8 از ابواب العیوب، حدیث 3 و به جامع الاحادیث، باب 12 از ابواب العیوب. (استاد مد ظله)

2- (2) - زن هایی را که ام ولد و کنیز نباشند مهریه تعبیر می کنند.

بعضی از روایات داله بر فساد عقد در مسئله انتساب دروغین به قبیله، همین روایت باشد.

البته ابن ادریس در سرائر این مطلب را که فتوای شیخ در نهاییه، حکم به بطلان باشد، نمی پذیرد و ادعا می کند که غرض شیخ از آوردن این مطلب در نهاییه، خصوص روایت بوده است نه فتوی، و شاهدش این است که خودش در مبسوط قائل به عدم خیار فسخ شده و قول به خیار فسخ را به بعضی از سنی ها نسبت داده و گفته است که «وقد ورد ذلک فی اخبارنا»، یعنی این مختار بعضی از اهل تسنن در اخبار ما هم وارد شده است ولی ما طبق آن فتوی نمی دهیم. پس معلوم می شود که قصد او از نقل این مطلب آمده در اخبار در نهاییه خصوص روایت بوده است نه فتوای به آن، حالا- جهت عدم فتوی بر طبق آن، وجود ادله قوی تر باشد، یا جهت آن حمل این روایت بر موافقت با عامه باشد یا جهت دیگری در بین است باید تأمل بشود.

بررسی ادله ریاض برای قول به انتفاء خیار فسخ

اشاره

صاحب ریاض پنج دلیل برای عدم خیار ذکر می کند که عبارتند از:

1 - اصل 2 - عمومات وفای به عقود 3 - روایاتی که مجوز فسخ نکاح را محصور در چهار چیز کرده و ادعای انتساب دروغین به قبیله از آنها نیست. 4 - شهرت حکایت شده در مسئله 5 - اولویت؛ به این بیان که: در روایات آمده است که اگر دین و اخلاق کسی را پسندیدید باید دختر را به او بدهید. پس در اینجا که دختر را داده اند به طریق اولی ملزم به دادن او و خیار فسخ نداشتن خواهند بود.

جواب صاحب ریاض از استدلال به روایت حلبی در تهذیب

صاحب ریاض در مقام رد ادله قول به بطلان عقد در مسئله می گوید: تنها دلیل قول به خیار فسخ یک روایت است که همان روایت حلبی است - که سابقاً خواندیم نه روایتی که امروز از حلبی خواندیم - و آن روایت اولاً- مقطوع است و معلوم نیست که به امام برسد و حتی ممکن است که طبق مطلبی که کاشف اللثام دارد مقطوع به معنای موقوف باشد. و ثانیاً روایت مذکور دلالت و متنش به خاطر اختلاف نسخه ها معلوم نیست، چرا که در بیشتر آنها «تفسخ المرأه او ترد» آمده است بلکه محقق در نافع

در نقل روایت حلبی «یفسخ النکاح» دارد. (1) پس این روایت نمی تواند با آن پنج دلیلی که ذکر کردیم معارضه نماید، چرا که این روایت اختلاف نسخه دارد و مشهورترین نسخه های آن «تفسح» و این با کلام شیخ که خواسته است که حکم به بطلان عقد نماید سازگار نیست، و خود شیخ هم که عمده مخالف در مسئله است در مبسوطش از این روایت عدول نموده و به جهت موافقت با مشهور احتمال حمل بر تقیه را هم دارد.

کلمات شیخ در خلاف و تعجب از غفلت فقهاء از آن

اینکه ابن ادریس می گوید که نهاییه کتاب فتوی نیست و شیخ فتوای به خیار فسخ در مسئله نداده است حرف درستی نیست، زیرا نهاییه کتاب فتوایی است و اساساً فتوای شیعه مدت ها بر محور آن کتاب بوده است و ظاهراً شیخ کتاب مذکور را برای مقلدین خود ترجمه نموده است.

و مهم تر اینکه از کلام شیخ در خلاف در اینجا بزرگان ناقل فتاوی مثل علامه حلی در مختلف و غیر او غفلت نموده اند، و الا در فتوایی بودن کتاب خلاف شیخ تردیدی نیست و در آنجا می بینیم که در مسئله های 54 و 55 از کتاب ایشان فتوای به وجود خیار فسخ در مسئله نموده و بلکه دعوای اجماع و اخبار بر طبق آن کرده است، می فرماید:

مسئله 54: اذا تزوج العبد بحره علی انه حرّ فبان انه عبد او انتسب الی قبيله و كان بخلافها سواء كان أعلى مما ذکر او أدنی او ذکر أنه علی صفة و كان علی خلافها من طول او قصر او قبح او سواد او بیاض كان النکاح صحیحاً و الخیار الی الحره» بعد می گوید که ابو حنیفه هم نظرش این است و شافعی دو نظر دارد؛ یکی قول به خیار فسخ و دیگری قول به بطلان نکاح، سپس دعوای اجماع فوقه و اخبارشان را بر فتوای خود می کند و

ص: 5851

1- (1) - کما اینکه فیض کاشانی در وافی و صاحب جواهر هم در جواهر الکلام مثل محقق روایت کرده اند. (استاد مد ظله)

می فرماید «فانهم رووا ایضا ان من انتسب الی قبيله فکان علی خلافها فقال النبی صلی الله علیه و آله لها الخیار» که احتمال می رود که «و انهم» صحیح باشد، که دلیل مطلب را پس از نقل دلیل خاصه، از ناحیه سنی ها می خواهد بیان کند که روایت مذکور است. این مسئله در مورد تدلیس توسط مرد بود و اما در مورد تدلیس توسط زن می فرماید:

مسئله 55: اذا كان الغرور من جهة الزوجه اما بالنسب او الحرية أو الصفه فالنکاح موقوف علی اختیاره، فان أمضاه مضي و الا كان له الفسخ و للشافعی فيه قولان احدهما مثل ما قلناه و هو المذهب و الثاني العقد باطل، دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم.

توضیحی که در اینجا در مورد مقصود از «کان له الفسخ» باید ذکر کنیم این است که؛ اگر چه عبارت «خیار فسخ داشتن» احیاناً در موارد عقد فضولی هم که عقد در آنها صحت تأهلی و صلاحیت اجازه یافتن و صحیح شدن را دارد، اطلاق شده است، لکن ظاهر از کلمه فسخ این است که عقد فعلیت داشته است و صاحب خیار فسخ می خواهد فعلیت آن را از بین ببرد، خصوصاً که شیخ در بحث نکاح فضولی تنها در یک مورد عقد فضولی را صحیح دانسته است و آن این است که عبدی بدون اجازه مولایش ازدواج نماید، که در اینجا اگر مولی عقد را اجازه کند، عقد صحیح می شود، پس با توجه به فتوای سابق شیخ و عبارت لاحق او، مراد از «موقوف علی اختیاره» در اینجا این است که لزوم عقد توقف بر اختیار او دارد، نه اینکه صحت عقد - مانند فضولی - موقوف بر اختیار او باشد و ایشان تدلیس توسط زوج و توسط زوجه را در اینجا مثل مبسوط یکسان دانسته است، بله در اینجا فتوای به خیار فسخ داده است، اگر چه در مبسوط از این فتوی برگشته است.

بررسی قول مشهور در مسئله

یکی از چیزهایی که در بسیاری از مواقع منشأ فراهم شدن زمینه برای ادله دیگر می شود مسئله شهرت است، در اینجا هم خیال شده است که قول مشهور، حکم به لزوم عقد است. از جمله در مسالک قول به لزوم را نسبت به اکثر و در بعضی از جاها

نسبت به مشهور داده اند و بالاخره ملاحظه کردید که صاحب ریاض شهرت را از ادله این قول قرار داده است.

لکن وقتی که بررسی می کنیم، خلاف این را می یابیم؛ چرا که فقط هفت نفر از بزرگان قائل به لزوم عقد در مسئله شده اند در حالی که هشت یا نه نفر قائل به خیار شده و عده دیگری هم به شکل دیگر از قول به لزوم عقد خودداری کرده اند. پس اکثریت با این قولی که به مشهور نسبت داده شده است مخالفند، نه اینکه شهرت بر قول به لزوم عقد منعقد باشد. و اینکه صاحب ریاض دعوی شهرت نموده است، مورد شهرت، خصوص صورت شرط نسب خاص است، کما اینکه از عده ای از کتب استفاده می شود که صورت اشتراط را مسلم گرفته اند که خیار هست و اختلاف را در غیر صورت اشتراط نسب خاص دانسته اند.

اشاره به صاحبان برخی از اقوال در مسئله

از قائلین به فرق بین اشتراط و عدم اشتراط عبارتند از: ابن ادریس در سرائر، علامه در قواعد، فخر المحققین در ایضاح، شهید اول در غایه المراد، شهید ثانی در مسالک، فیض در مفاتیح، صاحب ریاض، که این هفت نفر بین شرط و غیر شرط تفصیل قائل شده اند.

قائلین به خیار به طور مطلق عبارتند از: ابن جنید؛ که البته این نسبت به او خیلی روشن نیست چرا که علامه از قول او تعبیر به انفساخ کرده است، که ظاهرش قول به بطلان خود به خود است، شیخ در خلاف که عبارتش و ادعای اجماعش بر آن گذشت، ابن حمزه در وسیله، کیدری در اصباح، محقق هم در نافع مسئله را عنوان نموده و روایت حلبی را نقل نموده و رد نمی کند، کشف الرموز هم کلام شیخ و ابن ادریس را که گفته اند که خیار نیست، نقل کرده و می گوید: روایت حلبی صحیحه است و کلمات اینها محل نظر است.

بالاخره اینها هم قائل به خیار شده اند و اقوال و تفصیلاتی هم در مسئله هست که

با این حساب دیگر نمی‌توانیم شهرت را در مقابل روایت قرار بدهیم، چرا که شهرتی در کار نیست.

اشکال بر استدلال ریاض به اولویت

اشکال این مطلب که وقتی دادن دختر به کسی که دین و خلق او مورد رضایت است، لازم است، پس به طریق اولی باید حق به هم زدن عقد موجود را نداشته باشند، این است که مورد آن روایات کسی است که خلق و دین او مورد رضایت باشد در حالی که کسی که ادعای دروغین انتساب به قبیله ای را نموده مدلس، فاسق و دروغگو است و اجابت او کراهت دارد نه وجوب، که شما از آنجا استدلال کنید که؛ در اینجا به طریق اولی به هم زدن عقد جایز نخواهد بود. تا به اینجا بعضی از ادله صاحب ریاض را بررسی کردیم و بحث از بعضی دیگر باقی ماند، که آن را به جلسه بعد موکول می‌کنیم.

«* و السلام*»

ص: 5854

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه ابتداء به بررسی ادله دیگر صاحب ریاض بر قول به لزوم عقد در صورت عدم شرط نسب در عقد پرداخته و از آنها جواب می دهیم، سپس مفاد روایت حلبی و حسین بن سعید را از حیث دلالت بر بطلان یا جواز فسخ مورد بحث قرار داده و بالاخره قول به جواز فسخ را تقویت می نمائیم و در آخر اختلافی بودن مسئله در دو صورت شرط و عدم شرط را بیان می کنیم.

ادامه بررسی ادله صاحب ریاض بر لزوم عقد با عدم شرط

اشاره

عرض کردیم که صاحب ریاض برای اختیار قول به لزوم عقد در جایی که مرد ادعای انتساب به قبیله ای را بدون شرط نمودن آن کرده، ولی خلاف آن منکشف شده است، به پنج دلیل تمسک نموده است که دلیل های اول و دوم او را عبارت از شهرت و اولویت بود مورد بررسی قرار دادیم و اکنون به بررسی سه دلیل دیگر می پردازیم.

دلیل سوم: استصحاب

اشکال های دلیل سوم:

اشکال اول: در جایی می توان به استصحاب لزوم تمسک نمود که صحت عقد احراز شده باشد و تردید در لزوم عقد یا خیار بودن آن باشد، و اما در جایی که

ص: 5855

اصل صحت عقد محل تردید و احتمال بطلان در کار باشد کما اینکه حکم به بطلان به ابن حمزه و ابن جنید و شیخ نسبت داده شده، اگر چه از عبارت های ابن جنید و ابن حمزه چنین استفاده ای نمی شود، بلکه عبارت شیخ محتمل بطلان می باشد و کلام ابن براج هم که فساد عقد را به روایت استناد کرده است، اشعار در تمایل ایشان به این حکم دارد، پس بنابراین، دیگر جایی برای استصحاب لزوم عقد باقی نمی ماند.

اشکال دوم: بر فرض امکان استصحاب لزوم عقد، اجراء چنین استصحابی مبتنی بر قول به جریان استصحاب در شبهات حکمیه است که به نظر محل تأمل است.

اشکال سوم: اجراء اصل استصحاب در صورتی درست است که دلیل اجتهادی در مقابل آن نبوده باشد، در حالی که در این مسئله در مقابل استصحاب، دلیل اجتهادی وجود دارد و آن عبارت از روایت حلبی است، اگر چه صاحب ریاض اشکال سندی به آن دارد، لکن ما چنین اشکالی به آن نمی کنیم، کما اینکه از صحیحۀ دیگر حلبی که در کتاب حسین بن سعید که به نام نوادر ابن عیسی معروف شده است، و ما قبلاً آن را نقل کردیم و گفتیم که صدوق هم در مقنع با آن موافق است، از این هم استفاده می شود که عقد لازم نیست و بلکه شاید ظاهر ابتدائی آن بطلان هم هست، پس بالاخره در مقابل استصحاب مورد نظر، دلیل اجتهادی وجود دارد.

دلیل چهارم: عمومات امثال «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»

اشکال دلیل چهارم؛ این است که ما سابقاً گفتیم که برای صحت و مشروعیت یک معامله نمی توانیم به مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک بکنیم چرا که مفاد آن عبارت از «لزوم ما هو المشروع و الصحيح» است پس باید صحت را مفروض گرفت و بعد برای لازم بودن عقد به مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک نمود، در حالی که در اینجا اولاً

صحیح بودن محل کلام است و ثانیاً بر فرض حصول صحت، تمسک به عام در جایی درست است که دلیل خاصی بر خلاف آن نبوده باشد، در حالی که در اینجا علاوه بر روایت حلبی، روایت غیر مضمرة ای هم از حسین بن سعید نقل کردیم که دلالت بر عدم لزوم در محل بحث می کند، پس دیگر نوبت به تمسک به دلیل عام برای لزوم نمی رسد.

دلیل پنجم: روایات محصورکننده جواز فسخ در جنون، برص، جذام و عفل است. چرا که مسئله کشف خلاف انتساب از قبیل این چهار تا نیست، پس این روایات با دو روایت دلالت کننده بر جواز فسخ معارضه می کنند، و لذا صاحب ریاض می گوید که ما باید روایت حلبی را حمل بر صورت اشتراط بنمائیم. چرا که موضوع روایات حاصره، قطع نظر از اشتراط است، به این معنا که در صورت اشتراط قطعاً خیار هست و محل نزاع نیست و مورد بحث اختصاص به صورت اشتراط دارد، و بر اساس جمع بین این روایات فرموده است که اگر شرط نموده باشد خیار هست و اما اگر شرط نکرده باشند خیاری در کار نیست.

اشکال دلیل پنجم این است که؛ اولاً- حصر واردشده در روایات مجوزة فسخ مطلق نیست. و باید تصرفاتی در آن بشود، که در جای خودش مورد بحث است و ثانیاً ظاهر حصر مذکور اختصاص به عیوب زن دارد، در حالی که مورد بحث عبارت از مرد است که تدلیس کرده است و بر فرض اینکه حصر را تمام بدانیم و بگوئیم که چون در روایت «انما یرد النکاح» دارد و در آن نیست که ردکننده مرد باشد یا زن، پس شامل هر دو می شود، لکن به نظر می رسد که نزدیکترین طریق برای جمع بین این دو طائفه از روایات این است که گفته شود که موضوع حصر عبارت از عیوب مجوزة فسخ است و اینکه عیب های دیگر نمی تواند مجوز فسخ باشد، و اما جواز فسخ به خاطر عناوین دیگر، مثل عنوان اشتراط که صاحب ریاض تعبیر نموده است و مثل عنوان تدلیس که اعم از اشتراط است، این روایات حاصره جواز فسخ به

عناوین دیگر، غیر از عیب را نفی نمی کند و بلا اشکال روایات دیگری در مسئله تدریس هست که دلالت بر جواز فسخ در صورت تدریس می کند مثل اینکه اگر عبدی به عنوان یک مرد آزاد با زنی ازدواج نماید، به خاطر عروض عنوان طاری تدریس آن زن می تواند عقد را به هم بزند، در ما نحن فیه هم به خاطر تدریس می خواهد به هم بزند نه به خاطر عیب که با روایات حاصره مخالفت و منافاتی داشته باشد.

بعضی خواسته اند روایت مجوز فسخ در ما نحن فیه را حمل بر صورت حصول تمسک و صورت ناسازگاری با حیثیت و شرف زن بکنند، ولی با توجه به ظواهر ادله نباید چنین ضیق را برای آن قرار داد، چرا که در فرض تدریس عقد لزومی ندارد، چه موجب هتک باشد یا نباشد.

پس ادله خمسه ای که صاحب ریاض برای قول به لزوم عقد در صورت انکشاف عدم وجود نسبت مورد ادعای مرد، آورده بود، تمام نبوده و باید به روایات حلبی که دلالت بر جواز فسخ یا بطلان در این صورت (عدم اشتراط در عقد) و غیر آن (یعنی صورت اشتراط) می کند اخذ کنیم.

بررسی دلالت روایت بر بطلان یا خیار

بحثی که می ماند این است که آیا مفاد دو روایت محل بحث عبارت از بطلان عقد است که به شیخ طوسی هم نسبت داده شده است و چه بسا مراد ابن براج هم باشد، همانطوری که گذشت یا اینکه مفاد آنها عبارت از خیار فسخ است؟

ظاهر روایتی که از حسین بن سعید نقل کردیم که کسی ادعا کرده بود که من از فلان قبیله هستم و خلافتش ظاهر شده است، حضرت در جواب به قضاوت امیر المؤمنین سلام الله علیه استدلال می فرماید که کسی با یکی از دو دختر مردی که دوزن داشته است یکی کنیز و یکی حرّه با دختری که مادرش حرّه بوده است ازدواج نموده است، ولی پدر دختر، دختر دیگر را که مادرش کنیز بوده است به نزد او

فرستاده است؟ حضرت فرمود: این زن مهر دارد چون مباشرت شده است ولی مهر را باید مدّلس بدهد، و ما عرض می کردیم که اینکه به عنوان استشهاد آورده است، ظاهر ابتدائی این است که مدخوله است اما معقوده نیست یا اصلاً عقد نشده و یا عقدش باطل بوده است، پس مستفاد از این روایت به نظر ابتدائی بطلان عقد است، در حالی که ظاهر روایت حلبی که می فرماید «یفسخ او یرد» عبارت از خیار فسخ است نه بطلان، و راه جمع بین این دو روایت به یکی از دو صورت زیر می باشد؛

راه اول این است که؛ روایت حلبی در تهذیب به نحو تردید «تفسخ او تردّ نقل شده است یعنی عبارت امام مشخص نیست، اگر «تردّ» گفته باشد، چند احتمال در مراد از آن هست یکی اینکه فسخ کند و دوم اینکه مقصود مانند امضاء و ردّی که در باب فضولی است باشد، یعنی می شود انسان آن را امضاء نکند و در نتیجه آن عقد فعلیت پیدا نکند، چرا که در فسخ عقد فعلی است و بقاءً از بین می رود و در مسئله فضولی اساساً حدوث عقد متوقف بر این است که ردی صورت نگیرد و به دنبالش امضاء بیاید. و احتمال سوم این است که اساساً باطل شده و قابل تصحیح نباشد، به اینکه یا از اول فاسد بوده است و یا منفسخ شده باشد، چون در بعضی تعابیر فقهاء تعبیر به انفساخ هم آمده است.

پس راه اول در جمع بین این روایت و روایت حسین بن سعید این است که با توجه به اینکه این احتمال ها در روایت حلبی هست و ما نمی دانیم که مراد کدام یک از آنهاست، پس دلیلی بر خلاف مفاد روایت حسین بن سعید که بطلان است نداریم

راه دوم این است که با توجه به اینکه شهرت بسیار قوی بر عدم بطلان قائم است به طوری که شهید اول که از فقهاء درجه یک است می گوید: در کلمات فقهاء بطلان هست، اما مراد آنها از بطلان عدم لزوم است نه عدم صحت، چرا که صحت یعنی اثر مطلوب از نکاح که عدم تزلزل است حاصل باشد و لذا از عقدی که تزلزل داشته باشد تعبیر به باطل نموده اند، لکن بنابراین جمع چگونه باید روایت حسین بن

سعید را معنا بکنیم که ظاهر ابتدائی آن بطلان عقد از اساس بوده؟

به نظر می رسد که باید اینگونه معنا کنیم که، با توجه به اینکه مورد بحث در قضاء امیر المؤمنین (علیه السلام) این است که شخص چنین ادعایی کرده و ادعای او هم خلاف واقع در آمده است، طبعاً موردی است که طرف مقابل این را قبول نکرده و آن را فسخ نموده است و سؤال در واقع از حکم مهریه است، پس بگوئیم که در موردی که ادعای نسب او تخلف نموده و طبعاً طرف مقابل فسخ هم کرده است، از جواب مورد سؤال که از مهریه است، استفاده می شود که فسخ هم کرده است، چرا که در جواب از لزوم پرداخت مهر می فرماید بله باید مهر را بدهد، منتها به عهده مدلس است و در اینجا چون خود شخص مدلس است پس خودش باید بپردازد. بنابراین ظاهر روایت مذکور بطلان از اساس نمی شود بلکه با صحت قابل فسخی که فسخ در آن شده است نیز سازگاری دارد.

و نسبت به روایت حلبی که مردد است بین «تفسخ او ترد» چون کلمه رد در مسائل عیوب در موارد فسخ به کار برده می شود، این یک نحوه ظهوری ایجاد می کند که اگر «ترد» هم گفته باشد، مراد فسخ است نه بطلان، لذا مشهور هم بطلان نفهمیده اند، پس ما باید جمعاً بین الادله قائل به وجود حق فسخ برای شخص بشویم.

بیان وجود اختلاف در دو صورت اشتراط و عدم اشتراط

دو ادعای متقابل در کلمات بزرگان در مسئله مورد بحث واقع شده است: یکی این است که عده ای گفته اند که؛ مورد اختلاف در جایی است که شرط نسب خاصی نشده باشد و اما در صورتی که شرط نسب شده باشد بلا اشکال خیار هست. این را فخر المحققین در ایضاح، شهید اول در غایه المراد، شهید ثانی در مسالک فرموده اند و شاید ظاهر صاحب مدارک در نهایه المرام که می گوید این بلا اشکال است و صاحب ریاض که آن را مورد بحث قرار نمی دهد، هم همین باشد که صورت

اشتراط حتماً خیار هست و اشکالی در آن نیست. در مقابل اینها بعضی عکس این مطلب را گفته اند: از کلام کاشف اللثام استفاده می شود که از کلام شیخ طوسی در مبسوط اینگونه فهمیده است که اینکه آیا فسخ هست یا لزوم، در زمینه و مورد شرط نسب است و اما اگر شرط در کار نباشد همگی به قول واحد لزوم عقد را قائل هستند.

ولی حق در مسئله این است که هر دو ادعاء اشتباه است و هیچ کدام از دو طرف مورد اتفاق نیست، چرا که ادامه کلام فخر المحققین با ادعای صدر کلامش منافات دارد، خود ایشان می فرماید: بدون شرط چهار قول در مسئله هست؛ قول اول بطلان است، و اینکه بدون شرط عقد باطل باشد ولی اگر شرط شد، عقد صحیح و خیاری باشد، معقول نیست چرا که اگر بدون شرط باطل باشد، با شرط بالاولویه باید باطل باشد، پس اولاً خود عبارت ایشان قاصر است و شاید مراد ایشان از قولاً واحداً، سه قول دیگر باشد، یعنی به غیر از قول اول بقیه قولاً واحداً این طور است. و ثانیاً؛ خود شیخ طوسی در صورت شرط تفصیل قائل شده و می گوید: اگر تخلف شرط شد اگر به گونه ای باشد که قبیلۀ مرد پایین تر از قبیلۀ زن بوده باشد در این صورت زن دارای خیار می باشد، سپس در بیشتر موارد دیگر حکم به عدم خیار نموده است، پس اتفاقی در صورت شرط وجود ندارد و ادعای کاشف اللثام هم که تصریح می کنید که با وجود شرط مطلقاً خیار نیست با این عبارت شیخ سازگاری ندارد و اگر به مبسوط مراجعه شود، عبارتی که کاشف اللثام از آن چنین استفاده ای را کرده است به این مسئله ناظر نیست، ایشان می گوید: که سنی ها در زمینه شرط بین صحت و بطلان اختلاف دارند و اما اگر شرط نشد، همه آنها به قول واحد می گویند عقد صحیح است و اما اینکه نظر امامیه چیست؟ و آیا اختلاف دارند یا نه؟ و بنا بر قول به صحت آیا در مورد خیاری بودن تفصیلی را قائل اند یا نه؟ اصلاً مورد تعرض این کلام ایشان نیست، پس ممکن است که همان تفصیلی را که در صورت شرط قائل هستند در غیر

شرط هم قائل باشند.

بنابراین، همه موارد مورد اختلاف است و در هیچ طرف اتفاقی در کار نیست، و در بین اقوال متعددی که وجود دارد، اصح اقوال همین قول است که مطلقاً شخص خیار دارد، و به نظر ما قائل این قول بیشتر از قول دیگر است که حدود ده نفر هستند و صاحب جواهر هم در آخر همین را از باب تدلیس قبول کرده است و اما قائل به لزوم عقد هفت نفراند و اقوال دیگری هم در مسئله هست که باید مورد توجه قرار بگیرد.

«* و السلام*»

ص: 5862

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در جلسه قبل حکم تدلیس مرد در ادعای نسب بررسی شد. ابن جنید حکم تدلیس زن را نیز از روایت مشتمل بر حکم تدلیس مرد استفاده کرده است. در این جلسه نظریه او مورد نقد و بررسی قرار می گیرد. همچنین حکم تدلیس مرد در ادعای شغل بررسی می شود و سپس حکم مسئله زناى زن قبل از عقد و کشف آن بعد از عقد بیان می شود و اینکه مرد حق فسخ ندارد و مخالفی در مسئله جز این جنید نیست و اما نسبت قول به حق فسخ به ابن جنید و شیخ صدوق نسبت به شیخ صدوق تمام نیست.

سپس اقوال در مسئله زنی که قبل از عقد حدّ خورده است و بعد از عقد کشف شده، بیان خواهد گردید. و اینکه عدم ثبوت حق فسخ برای مرد در قدماء اختلافی و در متأخرین تقریباً اتفاقی است آخرین مبحث ما در این جلسه خواهد بود و بررسی ادله مسئله به جلسه بعد موکول شده است.

1 - تدلیس در ادعای نسب یا شغل

بحث در تدلیس مرد در ادعای نسب بود محقق در شرایع در باب تدلیس و اینکه در چه مواردی تدلیس موجب جواز فسخ نکاح می شود، مسائلی را عنوان کرده

ص: 5863

است. ما نیز تفصیل بحث را به باب تدلیس (1) مוקول می کنیم. لکن مختصری را اینجا متعرض می شویم.

بحث قبل در مورد تدلیس مرد و ادّعی خلاف واقع بود و حکم آن در روایت نیز آمده بود اکنون بحث در تدلیس زن است مثل اینکه ادّعا کند حرّه است یا از فلان قبیله است سپس کشف خلاف شود این فرض نوعاً در کلمات مطرح نشده است.

حتی در خود مرد هم در غیر از مسئله تخلف ادّعاء نسب مانند تخلف ادّعاء شغل، نوعاً در کلمات مطرح نشده است. ولی ابن جنید و عده ای از فقهاء برخی هر دو جهت و برخی یک جهت را بحث کرده اند.

صاحب ریاض می فرماید: «ابن جنید که تدلیس از جهات دیگر را به تدلیس در نسب ملحق کرده و تدلیس زن را هم به تدلیس مرد ملحق کرده، این الحاق او روی مبنای خود اوست که قائل به قیاس است لکن ابن حمزه که این مبنا را ندارد چه دلیلی بر این الحاق دارد و چرا با این جنید موافقت کرده است؟» (2)

البته صاحب ریاض گویا تنها ابن حمزه را موافق با ابن جنید دانسته است در حالی که عده ای از فقهاء با ابن جنید موافقت کرده اند.

از مختلف علامه و کتب بعد از او استفاده می شود که غیر از قیاس از برخی روایات نیز استفاده می شود که صنعت (شغل) و صفت نیز حکم نسب را دارد.

2 - استدلال به روایت برای اثبات حق فسخ در تدلیس در ادّعی شغل

روایت تخلف صنعت: در روایتی آمده که شخصی از خانواده ای دختر خواستگاری می کند و از او می پرسند: شغل تو چیست؟ می گوید: من «بیاع الدواب»

ص: 5864

1- (1) جواهر الکلام 386/30-362.

2- (2) ریاض المسائل.

هستم و آنها موافقت می کنند و ازدواج اتفاق می افتد بعد از عقد، معلوم می شود که زوج، فروشنده گربه بوده و توریه کرده است. سپس خانواده دختر خدمت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام شکایت می کنند و حضرت می فرماید: گربه هم از قبیل دواب است و نکاح را اجازه می فرماید (حکم به نفوذ نکاح می فرماید)⁽¹⁾

ابن جنید گوید: حساب توریه با حساب دروغ یکی نیست، در توریه حق فسخ نیست و مورد روایت توریه است. علامه و دیگران هم از این روایت استفاده کرده اند که اگر سخن بر دروغ بود و گربه از قبیل دواب نبود، زن اختیار فسخ داشت و نکاح، لازم نبود، اینکه حضرت حکم به لزوم فرمود و سپس تعلیل آوردند به اینکه گربه هم مصداق دابه است کشف می کند که اگر مرد دروغ گفته بود عقد لازم نبود

3 - مناقشه در استدلال به روایت

این استدلال دو مناقشه دارد. اولاً سند روایت معتبر نیست و ثانیاً اینکه حضرت نکاح را لازم شمردند استفاده نمی شود که اگر دروغ می گفت: زن حق فسخ داشت.

شاید در این موارد حاکم حق فسخ داشته باشد و حضرت از باب ولایت حاکم عقد را فسخ کند زیرا ادله مجوزه محصور و معین است و این مورد از آن موارد نیست بنابراین می توانیم بگوییم که از این روایت، مفهوم استفاده نمی شود و دلالت نمی کند که اگر دروغ می گفت، حق فسخ برای زن ثابت بود، چون شاید خود حضرت فسخ می نمود بنابراین اگر از روایات دیگر استفاده کردیم که در مطلق تدلیس، حق فسخ نیست، مفاد این روایت با آن روایات دیگر معارضه ای ندارد.

4 - مناقشه در استدلال ابن جنید.

ابن جنید از روایت استفاده مفهوم کرده و بر اساس قیاس قائل شده که تدلیس زن و مرد حکم واحد دارد لکن ممکن است بگوئیم: حتی اگر قائل به قیاس هم باشیم و از روایت مفهوم برداشت کنیم نمی توانیم از حکم زن، حکم مرد را استفاده کنیم و از مورد روایت تعدی کنیم و ملاک را مطلق تدلیس بدانیم. زیرا زن، چون راهی به سوی طلاق ندارد ممکن است شارع مقدس بفرماید: اگر مرد تدلیس کرد زن حق فسخ دارد اما مرد که اختیار طلاق دارد. آیا ادله قیاس اقتضاء می کند که اگر تدلیس از طرف

ص: 5865

1- (1) وسائل الشیعه کتاب النکاح باب 16 من أبواب العیوب و التدلیس حدیث 2.

زن بود مرد بتواند طلاق ندهد و عقد را فسخ کند؟ به نظر می‌رسد که اگر قیاس را هم تمام بدانیم، ظن به تساوی هم در این طور موارد نیست و نمی‌توان از روایت استفاده کرد که ملاک مطلق تدلیس است.

به هر حال مسلک این جنید بر اساس روایات نیست بلکه مبتنی بر قیاس است و چنانچه گفته‌اند فتاوایش غالباً با ابو حنیفه موافق است و شیخ مفید هم با آنکه شاگرد او بوده، با او بحث‌هایی داشته و نظرات او را قبول نداشته است.

5 - سیر تاریخی و اقوال در مسئله «اذا تزوج بامرأه ثم بان أنها كانت زنت» و بررسی صحت نسبت اقوال.

فرع دیگر این است که مردی با زنی ازدواج می‌کند و بعد از آن ازدواج معلوم می‌شود که زن، زنا کرده است آیا مرد حق فسخ دارد یا نه؟

این فرع از قرن چهارم به بعد معنون بوده است. به شیخ صدوق و ابن جنید از علماء قرن چهارم نسبت داده‌اند که قائل به فسخ برای مرد شده‌اند. و عده دیگری از قدماء که اکثریت قدماء را تشکیل می‌دهند گویند: اگر حدّ زنا اجراء شده باشد مرد حق فسخ دارد.

اینکه حتی بدون اجرای حدّ، حق فسخ برای مرد باشد فقط به ابن جنید و صدوق نسبت داده شده است.

کتاب ابن جنید در دسترس نیست و علامه در مختلف از او نقل می‌کند ولی کتاب صدوق که در اختیار ماست و از آن کتاب این فتوی نقل شده مقنع صدوق است. بزرگان زیادی این فتوی را به صدوق نسبت داده‌اند. ولی من به مقنع مراجعه کردم. مطلب مقنع اصلاً ارتباطی به موضوع بحث «اذا تزوج بامرأه ثم بان أنها كانت زنت» ندارد. موردی که ایشان فتوی داده - و بعید نیست که عده ای هم با ایشان موافق باشند و برخی روایات نیز این مطلب را تأیید کند - این است که زن بعد از عقد و قبل از مباشرت شوهر، زنا کند و در روایت آمده است که جدا می‌شوند و احتمال

قوی هم هست که مفاد این تفریق همان انفساخ عقد باشد نه اینکه خیار فسخ ثابت باشد یعنی مفاد آن این است که جدا می شوند نه اینکه حق داشته باشند که جدا شوند. مرحوم صدوق با ابن جنید تفاوت می کند ابن جنید بر اساس پذیرش برخی مبانی مثل قیاس ممکن است فتوایی بدهد اما شخصی مثل شیخ صدوق که پایبند به مفاد روایات است و از طرفی هیچ روایتی دالّ بر فتوایی که به ایشان نسبت داده شده نیست. بله مورد فتوای ایشان منصوص در برخی روایات است. اکنون عبارت مرحوم صدوق را نقل می کنیم. عبارت مقنع: «اذا تزوّج الرجل المرأة فزنی قبل ان یدخل بها، لم تحلّ له لأنّه زان (عقیقه برای زان حلال نیست) و یفرّق بینهما و یعطیها نصف الصداق و فی حدیث آخر یجلّد الحدّ و یعلق رأسه و یفرق بینه و بین أهله و ینفی سنه» و اذا زنت المرأة قبل دخول الرجل بها فرّق بینهما و لا صداق لها لأن الحدّ من قبلها(1)»

این عبارت به بحث کنونی ارتباطی ندارد چون کلام، در زنا قبل از عقد است و این عبارت مربوط به زنا بعد از عقد است. بنابراین قائل به حق فسخ در زنا قبل از عقد فقط ابن جنید است و صدوق مانند فقهاء در مسئله جاری فتوا داده است و دلیل قابل اعتنایی به اینکه زنا قبل از عقد موجب فسخ است اقامه نشده است.

6 - أقوال در مسئله «اذا ظهر أنها حدّت من الزنا»

فرعی که قابل بحث است این است که اگر مرد با زنی ازدواج کرد و بعد از ازدواج معلوم شد که زنا کرده و بر او حدّ جاری شده است و قاعدتاً در ملاء عام حدّ بر او جاری شده است و در اجتماع آبرویی برای او نمانده است. چنین زنی اگر این مسئله را مخفی کرده و ازدواج کند اکثر قدمای از اصحاب حکم کرده اند که مرد خیار فسخ دارد ولی از قرن هفتم به بعد تقریباً اتفاق هست مگر نادراً، که حق فسخ ثابت نیست.

عبارات فقهای که قائل به حق فسخ شده اند مختلف است ولی معمولاً عبارات آنها را یکسان به حساب آورده اند. مفید در مقنعه و سلار در مراسم و از ابن جنید هم

ص: 5867

نقل شده که مرد حق فسخ دارد و اینگونه تعبیر کرده اند: «تردّ المحدوده فی الفجور» فجور منحصر به زنا نیست و مساحقه را هم شامل می شود. أبو الصلاح در کافی و ابن براج در مهذب به محدوده تعبیر کرده اند البته ابن براج در دو جا مسئله را عنوان کرده است. در یک جا گوید: در زنا فسخی نیست و در جای دیگر گوید: در محدوده فسخ هست. مقتضای جمع بین این دو این است که در زنا آنه زنا فسخ نیست اما اگر حدّ جاری شده باشد و آبروی شخص رفته باشد، حق فسخ هست. اطلاق این عبارت علاوه بر اینکه مساحقه را نیز شامل می شود، دزدی و شرب خمر و مانند آن را که حدّ شرعی برای آن ثابت است را نیز شامل می شود چون اجرای حدّ باعث ریختن آبروی شخص در جامعه است این فقهاء تعبیر به محدوده کرده اند و قید به زنا در کلام آنها نیست.

برخی هم مثل کیدری در اصباح که از علماء اواخر قرن هفتم است، و آخرین فقیهی است که قول به حق فسخ را اختیار کرده است، تعبیر به «المحدوده فی الزنا» نموده است.

ابن حمزه در وسیله که مختصری قبل از کیدری صاحب اصباح است گوید:

«المحدوده فی الزنا علی احدی الروایتین» و خودش بصورت بتّی و جزمی تعبیر نمی کند.

در مفاتیح به اکثر قدماء «المحدوده فی الزنا» را نسبت داده است. البته این نسبت را می توان تصحیح کرد. چون به فقهای که مطلق گفته اند و فقهای که مقید به زنا کرده اند، نسبت به همه می توان گفت که درباره زنا حق فسخ را قائلند. هر چند در مورد محدوده در غیر زنا از سائر محرّمات اختلافی باشد. به هر حال اینها آراء اکثر قدماء است.

اما از قدمای اصحاب، فقیهی که قائل شده که حتی در محدوده به زنا هم حق فسخ ثابت نیست شیخ در نهاییه و ظاهر خلاف و مبسوط و ابن زهره در غنیه و ابن

ادریس در سرائر و مہذب الدین در نرہہ می باشند و بعد از اینہا قریب بہ اتفاق از متأخرین قائل بہ عدم ثبوت حق فسخ ہستند.

عمدہ در مسئلہ، بررسی ادلہ طرفین است. شیخ و ابن ادریس و عدۂ دیگر کہ قائل شدہ اند کہ مرد حق فسخ ندارد گفتہ اند کہ مہریہ را می تواند از مدلس بگیرد.

ادامہ بحث را بہ جلسہ بعدی موکول می کنیم. ان شاء اللہ تعالیٰ.

«* والسلام*»

ص: 5869

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه، روایات دالّ بر جواز رجوع زوج به مدلس برای اخذ مهر، مورد بررسی قرار خواهد گرفت، البته عمده بحث این جلسه، درباره اثبات وثاقت قاسم بن محمد الجوهری خواهد بود.

بحث در روایات دالّ بر جواز رجوع زوج به مدلس برای اخذ مهر

بحث در باره روایت قاسم بن محمد الجوهری

اشاره

الف) (المسأله) الثانيه: اذا تزوّج بامرأه ثم علم أنها كانت زنت لم يكن له فسخ العقد و لا الرجوع على الولی بالمهر و روى أنّ له الرجوع و لها الصداق بما استحلّ من فرجها و هو شاذّ.

الف) بررسی سند روایت دالّه بر رجوع زوج به مدلس برای اخذ مهر

مرحوم صاحب جواهر راجع به این مطلب که آیا زوج می تواند برای اخذ مهریه به ولیّ دختر - که مفروض آن است که او مدلس می باشد - رجوع نماید یا نمی تواند؟ روایتی را که به نظر ما دلالت بر جواز می کند و از جهت سندی نیز جزء صحاح می باشد یا این بیان که چون کسی به مضمون این روایات عمل ننموده به جز ابن جنید و صدوق که فتوای آنها نیز کاملاً مطابق با مفاد اخبار نبوده و از جهتی با آن منافات دارد کنار گذاشته است (صاحب جواهر بر اساس برداشتی که از فتوای صدوق و ابن جنید دارد به آنها چنین نسبت می دهد که در مسئله ما نحن فیه ایشان قائل به رجوع به مهر بدون فسخ عقد شده اند در حالی که طبق نظر صاحب جواهر

در این جلسه ما فعلاً کاری با ادعای صاحب جواهر نداریم و چنانچه در جلسه پیشین بطور اشاره و در جلسات آینده تفصیلاً مطرح خواهیم کرد، به نظر ما فتوای صدوق و ابن جنید مخالف با مضمون روایات نیست.

آنچه قصد داریم در این جلسه مطرح کنیم. بیان این مطلب است که روایات داله بر جواز فسخ و اخذ مهریه از جهت اعتبار سند و وجود طرق متعدد، در حدی هستند که نمی توان به راحتی از کنار آنها گذشت و آنها را طرح کرد، بلکه انسان از تعدد این روایات و صحت سندشان مطمئن به صدور آنها از معصوم می شود و لذا باید اگر کسی بخواهد آنها را طرح کند باید محملی برای این کار ذکر نماید.

روایات داله بر جواز سه روایت است که در سند دوتای از آنها یعنی روایت حلبی(2) و روایت معاویه بن وهب(3) هیچ اشکالی نیست و این دو روایت صحیحه می باشند بحث در مورد سند روایت سوم است که در طریق آن «القاسم» واقع شده است: (الکلبینی) باسناده عن الحسين بن سعيد عن القاسم عن أبان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام(4).

حسین بن سعید، أبان که مقصود از او «أبان بن عثمان» است و «عبد الرحمن ابی عبد الله» همه جزء ثقات هستند و بحثی در آنها نیست. بحث درباره «القاسم» است که مراد از او «قاسم بن محمد الجوهری» است. ما در مباحث سابقه به تفصیل راجع به اعتبار «قاسم بن محمد الجوهری» بحث کردیم و وثاقت او را ثابت کرده ایم و اینک قصد تکرار آنها را نداریم. در این جلسه مطالب دیگری را که شاید در آن مباحث بدانها اشاره نکرده باشیم متذکر می شویم.

ص: 5871

1- (1) جواهر الکلام 119/30.

2- (2) الوسائل ج 21 ص 217. باب (6) من ابواب العیوب و التذلیس ج 1 و 4.

3- (3) الوسائل ج 21 ص 217. باب (6) من ابواب العیوب و التذلیس ج 1 و 4.

4- (4) الوسائل ج 21 ص 217. باب (6) من ابواب العیوب و التذلیس ج 1 و 4.

1) اتحاد قاسم بن محمد الاصفهانی با قاسم بن محمد القمی. و عدم اتحاد آن دو با «قاسم بن محمد الجوهری»

در اسانید حدیثی دو نفر به نام «قاسم بن محمد» وجود دارد که گاهی با یکدیگر اشتباه می شوند یکی از آنها «قاسم بن محمد الاصفهانی یا القمی» است و دیگری «قاسم بن محمد الجوهری».

صاحب جامع الرواه معتقد است که (1) اصفهانی «قمی» جوهری، هر سه یک نفر هستند. و لیکن به نظر ما تحقیق این است که اصفهانی و قمی دو اسم برای یک نفر است و لقب هر دو نیز «کاسولا» است. منتها شیخ طبرسی در رجال او را به عنوان اصفهانی ترجمه کرده است. (2) ولی نجاشی به عنوان قمی از او یاد کرده است. (3) و نکته این اختلاف نیز این است که همانطوری که از کتب تاریخی مانند «تاریخ قم» و غیر آن استفاده می شود. قم از توابع اصفهان بوده است و بعدها از آن جدا شده است

«قاسم بن محمد» با قید «الجوهری» نیز طبق تحقیق متعدد نیست البته ما با استدلالی که مرحوم آقای خوئی برای نفی تعدد در «قاسم بن محمد الجوهری» ذکر کرده اند (4) موافق نیستیم ولی اصل ادعا که همانا عدم تعدد در «الجوهری» است را قبول داریم.

ص: 5872

-
- 1- (1) جامع الرواه 21/2 «.. اقول الذی يظهر لنا ان يكون القاسم بن محمد الاصفهانی و القاسم بن محمد الجوهری و القاسم بن محمد القمی، متحدلاً لا شراکهم فی الراوی و المروى عنه علی ما يظهر بادنئ تأمل فی ترجمتهم و الله اعلم.
 - 2- (2) رجال الشيخ الطوسی الرقم 6246: القاسم بن محمد الاصفهانی المعروف بكاسام، روی عنه احمد بن ابی عبد الله.
 - 3- (3) رجال النجاشی الرقم 863 القاسم بن محمد القمی يعرف بكاسولا «لم يكن بالمرضى له كتاب نوادر، اخبرنا ابن نوح قال حدثنا الحسن بن حمزه قال حدثنا ابن بطة قال: حدثنا البرقي عن القاسم.
 - 4- (4) معجم رجال الحديث 48/14 الطبعة السابعة فی قم المقدسه.

دلیل صاحب جامع الرواه بر اتحاد قمی، اصفهانی و جوهری این است که این سه در راوی و مروی عنه مشترک می باشند ولی همانطوری که به نظر ما، جوهری، غیر از قمی و اصفهانی است و بزرگان درجه اول نیز این سه را متحد نمی دانستند علاوه بر اینکه در مورد جوهری آمده است که وی اصالتاً کوفی بوده و بعداً ساکن بغداد شده است. (1) در حالی که چنین مطلبی درباره آن دو نفر دیگر نیامده است.

اما درباره این گفته جامع الرواه که «این افراد در راوی و مروی عنه متحد هستند» مرحوم آقای خوئی می فرمایند این اتحاد به نحو فی الجملة صحیح است. از سلیمان بن داود المنقری نقل می کند و راوی از هر دوی آنها ابراهیم بن هاشم و علی بن محمد القاسانی است ولی در مواردی راوی و مروی عنه آنها مختلف است آنگاه ایشان 19 نفر را که جوهری از آن نقل حدیث کرده ذکر می کند ولی اصفهانی، از هیچ کدام از آنها حدیث و روایت نکرده است. (2)

البته در عبارت معجم الرجال کلمه «تسعه عشر 19» آمده است که شاید سهو در چاپ باشد زیرا با مراجعه به تعدادی که خود آقای خوئی ذکر نموده اند معلوم می شود که صحیح «سته عشر 16» است.

بنظر ما اولاً تعداد بیش از 16 نفری است که آقای خوئی فرموده اند تعداد افرادی که جوهری از آنها نقل حدیث کرده ولی اصفهانی روایت حدیث ننموده 22 نفر است. و ثانیاً: اتحاد در راوی و مروی عنه حتی بنحوی فی الجملة نیز درست نیست و جوهری با اصفهانی در هیچ یک از راوی و مروی عنه اتحاد ندارند و آن موردی که آقای خوئی ذکر کرده اند نیز تمام نیست. ثالثاً «کاسولا» ثقه نیست و نجاشی در حق او گفته است: «لم یکن بالمرضی» ولی آیا جوهری ثقه است یا نه؟ بحثی است که ذیلاً به آن اشاره می کنیم.

ص: 5873

1- (1) جامع الرواه 20/2.

2- (2) معجم رجال الحدیث 51/14-53.

1) روایت ابن ابی عمیر و صفوان، از او.

برای اثبات وثاقت «قاسم بن محمد الجوهری» گاهی گفته شده است که چون «ابن ابی عمیر» و «صفوان» از او نقل حدیث کرده اند لذا وی ثقه و روایاتش معتبر خواهد بود.

2) نقد استدلال فوق توسط استاد مد ظله

سند روایتی که در آن ابن ابی عمیر از جوهری نقل نموده است این است: أحمد بن محمد، عن ابن ابی عمیر عن القاسم بن محمد عن عبد الله بن سنان (الكافی ج 1 / 456 کتاب الحجّه باب مولد امیر المؤمنین علیه السلام ج 6) بنظر ما این استدلال صحیح نیست زیرا

اولاً: در هیچ کجا غیر از همین مورد ابن ابی عمیر از قاسم بن محمد، روایت نکرده است و هر دو، هم طبقه هستند.

ثانیاً: «عبد الله بن سنان» از عمده مشایخ «ابن ابی عمیر» است و بسیار مستبعد و غیر متعارف است که ابن ابی عمیر از شیخ خود با واسطه آن هم در این یک مورد نقل حدیث نماید و سرّ این اشتباه نیز به نظر ما تصحیف «واو» واقع بعد از «ابن ابی عمیر» به «عن» می باشد. توضیح اینکه: چنانچه مکرر این مطلب را گفته ایم چون معمولاً اسناد به صورت معنعن می باشند ذهن بر اساس انسی که با این نحوه از اسناد پیدا می کنند در مواردی که فی الواقع کلمه «واو» قرار دارد و دو راوی هر کدام به طور جداگانه از یک مروی عنه نقل می کنند نیز به جای «واو» کلمه «عن» نوشته می شود. صاحب معالم در مقدمه کتاب خود، «منتقى الجمان» می گوید شیخ طوسی کثیراً بر اساس همان استیناسی که گفته شد به جای «واو» کلمه «عن» را در سند احادیث ذکر کرده است ولی بعداً که احادیث را با مصادر آن مقابله نموده است کلمه «عن» را که غالباً بدون نقطه و به صورت «وا» نوشته می شده است با هم

چسباندن دو سر عین به صورت صحیح تبدیل کرده است.

صاحب معالم می گوید: در نسخه اصلی از تهذیب شیخ که پیش من وجود دارد.

مواردی هست که انسان شک می کند آیا دو سر عین به هم وصل شده یا نه؟ بنابراین در محل بحث نیز سند این چنین است: احمد بن محمد عن ابن ابی عمیر و القاسم بن محمد عن عبد الله سنان

ثالثاً: اساساً اینکه «القاسم بن محمد» واقع در سند فوق همان «قاسم بن محمد الجوهری» باشد برای بنده مورد شک و تردید است. زیرا «احمد بن محمد» بدون واسطه از «جوهری» روایت ندارد بلکه روایت او از «جوهری» به واسطه «حسین بن سعید» و «محمد بن خالد» است اما «احمد بن محمد» منحصرأً از «کاسولای اصفهانی» روایت نقل کرده است.

پس روایت «ابن ابی عمیر» نمی تواند دلیل بر اثبات «جوهری» باشد.

اما روایت صفوان التهذیب 263/7 الرقم 1136 باب تفصیل احکام النکاح محمد بن احمد بن یحیی عن العباس بن معروف عن صفوان عن القاسم بن محمد عن جبیر ابی سعید المكفوف عن الأحول.

این روایت نیز به نظر ما نمی تواند مورد استدلال به وثاقت «جوهری» قرار گیرد زیرا «صفوان» و «قاسم بن محمد» هم طبقه هستند و برای نمونه حتی در یک روایت نیز «صفوان» از «قاسم بن محمد» نقل حدیث نکرده است و در اینجا هم به احتمال بسیار قوی تصحیف «واو» به «عن» اتفاق افتاده است و با توضیحی که اخیراً درباره منشأ این تصحیف بیان کردیم، در اینگونه موارد اصاله عدم الخطاء نیز جاری نمی شود، بنابراین از این ناحیه نیز نمی توان وثاقت «جوهری» را ثابت کرد.

البته به نظر ما خلافاً للمحقق الخوئی اصل کبرای قضیه و اینکه روایت صفوان و ابن ابی عمیر از کسی، دلالت بر وثاقت او می کند صحیح و درست است لکن اشکال ما در اینجا اشکال صغروی است.

3 بیان استاد مد ظله بر اثبات وثاقت «جوهری»

به نظر ما «قاسم بن محمد الجوهری» ثقه می باشد زیرا

اولاً: عده ای از اجلاء اصحاب ائمه علیه السلام نظیر حسین بن سعید در کتاب معروف خود «الثلاثین» که جزء کتب اصول و مرجع بوده از او نقل حدیث کرده است از جمله مواردی که حسین بن سعید از او نقل حدیث نموده، روایت محل بحث در مورد تدلیس است که در کافی آمده است.

علاوه بر حسین بن سعید، ابراهیم بن هاشم که از اجلاء است و احادیث کوفیین را در قم منتشر ساخته است و عمده روایات علی بن ابراهیم از پدرش می باشد و همچنین «ابو طالب عبد الله بن صلت» و «احمد بن محمد بن عیسی» از او اخذ حدیث نموده اند.

و ثانیاً: درباره «قاسم بن محمد الجوهری» هیچ گونه قدحی نیز وارد نشده است.

با این دو مقدمه مبنای ما این است که در اینگونه موارد وثاقت راوی اثبات می شود.

بحث درباره دلالت و کیفیت جمع ما بین روایات محل بحث را در جلسه آینده دنبال خواهیم نمود. انشاء الله.

«* و السلام*»

ص: 5876

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه مسئله حکم مشهور به لزوم عقد زنی که بعد از دخول معلوم شده است که قبل از عقد زنا نموده است مطرح و کلمات کاشف اللثام، مجلسی اول و صاحب جواهر پیرامون روایات مخالف با حکم مذکور مورد نقد و اشکال قرار گرفته و بالاخره فتوای شیخ طوسی و ابن ادریس و دیگران قابل تطبیق بر روایات مذکور دانسته شده است.

بررسی حکم انکشاف زناى زوجه قبل از عقد

کلام محقق در شرایع:

«اذا تزوج بامرأه، ثم علم أنها كانت زنت، لم یکن له فسخ العقد ولا الرجوع على الولی بالمهر، و روی أن له الرجوع، و لها الصداق بما استحلت من زوجها، و هو شاذّ».

طرح مسئله توسط استاد (مد ظله)

مشهور در مسئله و قریب به اتفاق بین متأخرین، این است که: اگر زنی قبل از عقد مرتکب فحشاء شده باشد و شوهر پس از عقد، علم به آن پیدا کند، نه حق فسخ پیدا می کند و نه حق مراجعه به زن یا ولی او، برای گرفتن مهریه دارد. در مقابل این فتوی دو روایت صحیح و بلکه به نظر ما سه روایت صحیح و وجود دارد، که صاحب جواهر می گوید که: هیچ کسی بر طبق آنها فتوی نداده است، چرا که مخالف این

ص: 5877

فتوی را شیخ صدوق و ابن جنید دانسته اند، در حالی که در فتوای ایشان هیچ گونه مهری برای چنین زنی قائل نیستند، با اینکه مضمون روایات مذکور اثبات مهر برای چنین زنی است، منتها با حق رجوع به ولی او برای پرداخت مهریه.

بالاخره؛ این خیلی مشکل است که سه روایت صحیح السند، با روایت معتبر، که اطمینان به صدور آنها از معصوم وجود دارد، را بدون اینکه محمل صحیحی برای آنها پیدا کنیم، فقط به جهت عدم فتوای اصحاب بر طبق آنها، کنار بگذاریم.

ذکر روایات مخالف با فتوای مشهور بین اصحاب

روایت اول: شیخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن القاسم عن أبان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فعلم بعد ما تزوجها، انها كانت قد زنت؟ قال: ان شاء زوجها أخذ الصداق ممن زوجها، و لها الصداق بما استحلت من فرجها، و ان شاء تركها، الحديث. (1)

مقصود از قاسم، قاسم بن محمد جوهری است که او را معتبر می دانیم و مراد از أبان، ابان بن عثمان است که او هم معتبر و همین طور از اصحاب اجماع است، عبد الرحمن بن ابي عبد الله هم که ابو عبد الله کنیه میمون است، توثیق شده است.

همین روایت را که شیخ در تهذیب و استبصار نقل نموده، حسین بن سعید در کتاب نوادر الحکمه که به نام نوادر احمد بن محمد بن یحیی چاپ شده است، آورده است.

روایت دوم: کلینی عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن علی بن الحکم عن معاویه بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام... (2)
ادامه روایت عین روایت عبد الرحمن بن ابي عبد الله است.

روایت سوم: کلینی عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن

ص: 5878

1- (1) - وسائل الشیعه، باب 6 از ابواب عیوب و تدلیس، حدیث 4.

2- (2) - وسائل الشیعه، باب 6 از ابواب عیوب و تدلیس، حدیث 4.

الحلبی عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن المرأة تلد من الزنا ولا يعلم بذلك احد الا وليها، أ يصلح له ان يزوجهها و يسکت علی ذلك، اذا كان قد رأى منها توبه او معروفًا؟ فقال: ان لم يذكر ذلك لزوجهها ثم علم بعد ذلك، فشاء ان يأخذ صداقها من وليها بما دلّس علیه كان ذلك علی وليها، و كان الصداق الذی أخذت لها، لا سبیل علیها فیه بما استحل من فرجها، و ان شاء زوجها ان یمسکها فلا بأس. (1)

که بنا بر صحت ابراهیم بن هاشم این روایت هم صحیحہ می شود.

کلام مجلسی اول در روضه و اشکال آن

مجلسی اول در روضه المتقین عبارت «تلد من الزنا» را به معنای تولد خود زن از زنا گرفته است، در حالی که اگر این معنا بود، باید «تولد من الزنا» و یا «ولدت من الزنا» می گفت، علاوه بر اینکه، اینکه در ذیل روایت می فرماید «اذا كان قد رأى منها توبه او معروفًا» شاهد بر این است که خودش زناکار و گناهکار بوده است. همان طور که از عبارت «ولها الصداق بما استحل من فرجها» که در هر سه روایت آمده است، معلوم می شود که موضوع سؤال، زن مدخوله بوده است.

کلام کاشف اللتام در مقصود از «و ان شاء ترکها»

ایشان می گوید: دو احتمال در آن وجود دارد: یکی اینکه یعنی زن را رها کند و به اطلاعی که پیدا کرده است، ترتیب اثری ندهد، و این معنا با «أن یمسکها» که در روایت حلبی آمده است، یکی می شود. و دوم اینکه یعنی می تواند که با تفریق و یا فسخ، از او جدا بشود، و مقصود از جدا شدن در این معنا، جامع بین طلاق یا فسخ نیست، بلکه خصوص فسخ مراد است، چرا که، احتمال ممنوعیت طلاق دادن چنین زنی اصلاً مطرح نبوده است، تا اینکه برای دفع آن چنین عبارتی آورده بشود.

بیان صاحب جواهر در مراد از «و ان شاء ترکها»

اشاره

صاحب جواهر می گوید که مقصود همان ترک او به معنای «أن یمسکها» است که

ص: 5879

1- (1) - وسائل الشیعه، باب 6، از ابواب عیوب و تدلیس، حدیث 1.

در روایت حلبی آمده است، یعنی او را نگه بدارد و ترتیب اثری به علم خود ندهد، و برای این معنا یک تأیید و یک شاهد بیان می کند؛ به عنوان تأیید می گوید: همان طور که «ان یمسکها» در روایت حلبی در مقابل «فشاء ان یأخذ صداقها من ولیها» بود، «و ان شاء ترکها» هم که در مقابل «ان شاء زوجها أخذ الصداق ممن زوجها» در روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله است، به همان معنای «ان یمسکها» خواهد بود. و به عنوان استشهاد و استدلال می گوید: از آنجا که در روایت عبد الرحمن دو بار «ان شاء» دارد پس لا بد باید اینها در مقابل هم باشند نه به معنای یک گونه اقدام، و وقتی که مقصود از «ان شاء» اولی، مسئله جدا شدن و فسخ است، پس مراد از «ان شاء ترکها» باید معنای مقابل آن یعنی امساک و نگه داشتن زن باشد. بعد می گوید که:

حتی اگر مسئله مقابله هم نبود، مقصود از صدر روایت باز هم همان فسخ بود، چرا که اگر بگوییم که صدر روایت به این معناست که زن را نگه دارد و در عین حال مهریه را از ولی زن بگیرد، این جمع بین عوض و معوض می شود، چرا که وقتی که زن را نگه داشته و راضی به زندگی با اوست و از او بهره مند می شود، دیگر جهتی ندارد که خسارتی از غاز طلب نماید، پس نفس همین که دستور به گرفتن مهر از ولی زن به خاطر تدلیس داده است، قرینه است بر اینکه مراد از صدر روایت فسخ کردن است.

بعد می گوید که: هیچ کس طبق این روایات فتوی نداده است، که مهریه را از ولی بگیرد و عقد را فسخ کند، و مطلبی که ابن جنید و مرحوم صدوق فتوی می دهند، مورد استدلالشان روایتی است که می گویند «لا صداق لها» در حالی که مضمون این روایات اثبات صداق برای زن است، بله گفته است که از ولی آن را بگیرد، پس باید این روایات را کنار گذاشت. مؤید و شاید شاهد دیگری که صاحب جواهر بر درست نبودن حکم به گرفتن مهریه از ولی و عدم فسخ و ادامه زندگی با زن اقامه می کند این است که، اگر در صورتی که خود زن مدلس باشد و مرد راضی به ادامه زندگی با او باشد، چنین حکمی بشود، لازم می آید که این هم از مواردی باشد که زن مهریه

ندارد در حالی که به این مطلب هیچ کس ملتزم نشده است، پس این هم قرینه است بر اینکه مسئله رجوع به مدلس در صورتی است که مرد عقد را فسخ نماید.

اشکال های کلام صاحب جواهر

کلام مذکور از صاحب جواهر از جهاتی مورد اشکال و منع است که از قرار زیر می باشد:

اشکال اول: این است که؛ اینکه ایشان می گوید که هم مرحوم صدوق و هم ابن جنید در مسئله مورد بحث که فرض انکشاف زنای زن مدخوله قبل از عقد است، حکم به نفی صدق کرده اند این حرف اشکالش این است که؛ بله مرحوم صدوق روایت «لا صدق لها» را ذکر نموده است، ولی نه در این مسئله، بلکه در مورد زنای زن بعد از عقد و قبل از دخول حکم به انفساخ عقد و عدم صدق برای زن کرده است، و اما در مسئله جاری ایشان فتوایی نداده است، پس موضوع این روایات مورد کلام صدوق نیست، تا گفته شود که ایشان به روایات مذکور در این مسئله عمل نکرده و بر خلاف آنها فتوی داده است.

و اما ابن جنید هم اگر چه کلامش در مسئله مورد بحث است و لکن حکم به نفی صدق نکرده است، بلکه کلمه انفساخ در کلام ابن جنید هست، ولی بعید است که مراد او این باشد که، نفس علم به زنای قبلی زوجه، از علل انفساخ باشد، بلکه مرادش انفساخ بالرد است و در مواردی که به جهت تحقق عنوانی از موجبات جواز ردّ، زوج اراده ردّ بکند، خود ابن جنید گفته است که اگر در اثر تدلیس باشد، به مدلس مراجعه می کند، عبارت ابن جنید در مختلف این چنین است: «اذا كانت هي المدلّسه بعد الدخول و تسليم المهر، فالمشهور انه يرجع الزوج عليها بما دفعه و ان كان الولی المدلس، رجع الزوج عليه و كان لها المهر كاملا و قال ابن الجنید: و ان حکم بالفسخ لاجل العیب - به عقیده ابن جنید زنا نیز از قبیل عیوب مجوز انفساخ است - و هو به رجع علی الولی، و الا قدر اقل مهر مثلها، الا ان یكون مما لا یظهر و قد خفی علی الولی فیکون لها اقل

صداق مثلها» به نظر می آید که مراد از «و هو به» این است که؛ اگر مهری با عقد باشد، می گوید اگر مهر المسمی داشته باشد به آن مقدار به ولی مراجعه می کند و الا مهر المثل را می گیرد، پس ابن جنید در اینجا حکم به فسخ و رجوع برای مهریه به مدلس کرده است و می تواند مستند آن این روایات باشد، اگر چه نمی توان، مستند این حکم او را به طور قطع روایات مذکور دانست، چرا که ممکن است که مستند او در اینجا «لا ضرر» بوده باشد.

اشکال دوم: لکن بعید نیست که مستند شیخ طوسی، ابن ادریس و دیگران که در اینجا حکم به لزوم عقد و در عین حال رجوع برای گرفتن مهر به مدلس کرده اند، همین روایات باشد و اینکه صاحب جواهر می گوید که این روایات با آن مبنا سازگاری ندارد، حرف درستی نیست، چرا که اینها معنای دیگری برای روایات مذکور کرده اند، صاحب جواهر مراد از صدر روایات را که حکم به اخذ مهر است، به هم زدن عقد دانسته است، اما این ها معنای آن را اعم از به هم زدن عقد و به هم زدن آن دانسته اند. و اشکال جمع بین عوض و معوض که صاحب جواهر در صورت حکم به رجوع برای گرفتن مهریه با عدم فسخ عقد کرده است، اگر اشکال درستی باشد مشترک الورد بر آنهاست، چرا که با دخول کردن استقرار مهر حاصل شده است و تمتعات و دخول های بعدی نه در اصل مهر و نه در استقرار آن هیچ دخالتی ندارد، پس حتی در صورت فسخ هم اگر حکم به رجوع او برای گرفتن مهریه از ولی یا زن بشود باز هم جمع بین عوض و معوض شده است، پس نباید صاحب جواهر در اینجا هم فسخ را جایز می دانست. پس از جهت نقضی این اشکال مشترک الورد است و اما حل این اشکال جمع بین عوض و معوض در اینجا این است که در مثل غرور و تدلیس چنین جمعی محذوری ندارد، مثلاً اگر کسی عمر و را فریب داد و مال زید را در اختیار او گذاشت تا به خیال اینکه مال این شخص است مصرف کند در این مثال پس از مصرف مال، وی ضامن مال زید می شود و لکن به موجب

«المغرور يرجع الی من غره» پس می تواند مهریه پرداختی به زن را از ولی او بگیرد.

شیخ طوسی و دیگر فقهاء از همین مطلب می فهمند که مراد از اینکه در صدر روایات مذکور می فرماید که «اگر بخواهد مهریه را اخذ بکند» این نیست که عقد منفسخ می شود، بلکه اعم است یعنی می سازد با فسخ کردن عقد و فسخ نکردن آن و لزومی ندارد که «ان یمسکها» در ذیل روایت حتما در مقابل فسخ کردن عقد باشد، بلکه در جواب توهم نگه داشتن چنین زنی می خواهد بفرماید که اشکالی ندارد که به ازدواج خود با او ادامه بدهد، و اگر هم بگوییم که این «ان یمسکها» باید در مقابل جدا شدن از زن باشد، باز هم می گوییم لزومی ندارد حتما جدا شدن وارد شده در صدر این روایات مسئله فسخ باشد، بلکه با طلاق دادن هم می سازد و بلکه ممکن است که شیخ و دیگران از امثال روایات دیگر که می گویند «المحدود و المحدوده حق فسخ دارند» و مقصود از حق فسخ در آنها همان طلاق است - فهمیده باشند که مقصود از جدا شدن و فسخ در این روایات محل بحث هم، همان طلاق دادن است نه فسخ به ردّ، پس خلاصه اینکه فرمایشات صاحب جواهر از جهات عدیده محل منع و اشکال است و می توان فتوای شیخ طوسی و دیگران را بر گرفته از این روایات دانست.

«* و السلام*»

ص: 5883

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه روایات دال بر جواز فسخ در فرض تدلیس (عقیفه معرفی کردن زانیه) بررسی می شود و همانطور که عده ای از بزرگان قائل شده اند، این نظر تقویت می شود.

استدلال به روایات بر جواز فسخ

قبلاً سه روایت معتبر خوانده شد که مفاد آنها این بود که زوج می تواند برای گرفتن مهر به مدلس رجوع کند، گفتیم از اینها جواز فسخ استفاده نمی شود بلکه با فرض بقاء ازدواج هم می تواند مهر را از مدلس بگیرد و این به نظر ما منافاتی با ارتکاز ندارد و بر فرض اینکه بگوییم خلاف ارتکاز است که زوج تا آخر از زن بهره مند شود و هیچ مهری بر ذمه او نیاید، عبارت صدر دلالتی ندارد بر اینکه به واسطه فسخ مهر را بگیرد. تعبیر تفریق در مقابل امساک که در ذیل است ممکن است اشاره به طلاق باشد و ممکن است ناظر به فسخ باشد. پس اینکه صاحب جواهر مسلم گرفته که صدر روایت ناظر به فسخ است و لذا چند روایت معتبر را طرح کرده قابل قبول نیست. (1)

ص: 5884

1- (1) تفاوت قبل و بعد از دخول این است که بعد از دخول اگر مهر مسمی تعیین شده باید آن را به زن بدهد و اگر تعیین نشده باید مهر المثل و اما قبل از دخول اگر مهر را به ولی داده، باید از ولی پس بگیرد. استاد مد ظله

روایاتی که حق فسخ را نفی می کنند با قطع نظر از عموماتی که فقط در چهار مورد حق فسخ را برای مرد ثابت دانسته اند و ما دلالت آنها را تمام نمی دانیم، دو یا سه روایت وجود دارد که دلالت آنها قابل اعتنا است. یکی از این روایات که دلالتش خوب است روایت رفاعه بن موسی است که فضاله از او نقل می کند و متن آن چنین است: قال: سألته أي أبا عبد الله عليه السلام عن المحدوده قال: لا يفرق بينهما يتراذان النكاح قال: و لم يقض على عليه السلام في هذه ولكن بلغني في امرأ برصاء أنه يفرق بينهما و يجعل المهر على وليها لأنه دلسها. (1)

«محدوده» ظهور دارد در مطلق زنی که حدی بر او جاری شده ولی در تعابیر معمولاً به زنی که حدّ زنا بر او جاری شده اطلاق می گردد و در اینجا هم ممکن است کسی بگوید به تناسب نکاح، حدّ زنا مراد است. علی ای تقدیر، روایت می گوید در باب محدوده، تفرقه ای در کار نیست و از امیر المؤمنین علیه السلام چنین حکمی نرسیده اما در مورد زن مبتلا به برص حضرت حکم به فسخ و تفریق کرده اند.

روایت دوم که در تهذیب و استبصار از کلینی رحمهم الله نقل شده و در کافی هم هست چنین است: عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمد بن محمد عن رفاعه بن موسی قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحدود و المحدوده هل تردّ من النكاح؟ قال: لا. قال رفاعه: و سألته عن البرصاء، فقال: قضی امیر المؤمنین علیه السلام فی امرأ زوّجها ولیها و هی برصاء أنّ لها المهر بما استحلّ من فرجها و أنّ المهر علی الذی زوّجها و اتمّ صار المهر علیه لانه دلسها و لو أنّ رجلاً تزوّج امرأه و زوّجها رجلاً لا یعرف دخيله امرها لم یکن علیه شیء و کان المهر يأخذه منها. (2) در سند روایت سهل بن زیاد هست که ما اشکال نمی کنیم و مقصود از احمد بن محمد، بزنی است. و اگر کسی در سهل اشکال داشته باشد می تواند به نقل سرائر اخذ کند چون در ذیل روایت می گوید: از سألته عن البرصاء تا آخر روایت

ص: 5885

-
- 1- (1) جامع الاحادیث، باب 1 از ابواب العیوب و التذلیس، ج 15.
 - 2- (2) جامع الاحادیث، باب 3 از ابواب العیوب و التذلیس، ج 1.

در مستطرفات سرائر از نوادر بزنتی نقل شده که از کتب معروف بوده است و لذا اشکالی در سند نیست.

این روایت هم که ظاهراً باید با روایت قبل اتحاد داشته باشد و فقط به خاطر نقل به معنی مختصری تفاوت دارد، دلالت می کند بر اینکه در مورد محدود یا محدوده فسخی در کار نیست. اطلاق روایت هم اقتضا می کند که چه عالم باشد به محدود بودن و چه جاهل باشد و بعد از عقد بفهمد در هر دو صورت حق فسخ ندارد.

بنابراین اگر این حکم در مورد جاهل ثابت باشد یعنی در مورد مردی که بعد از عقد فهمیده که زن محدوده بوده به طریق اولی در جایی که حدی جاری نشده هم ثابت است.

روایت سوم روایت عبد الرحمن ابن ابی عبد الله است که قاسم بن محمد جوهری در طریق آن است و ما او را معتبر می دانیم.

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فعلم بعد ما تزوجها أنها قد كانت زنت قال:

ان شاء زوجها اخذ الصداق ممن زوجها و لها الصداق بما استحلت من فرجها و ان شاء تركها قال:

و ترد المرأة من الغفل و البرص و الجذام و الجنون فاما ما سوى ذلك فلا(1)

در این روایت پس از بیان حکم رجوع به مهر - که گفتیم دلالت بر جواز فسخ نمی کند - در ذیلش تصریح می کند که در این موارد فسخ نیست. این روایت ممکن است برای مسئله قبل هم مورد استناد قرار گیرد. در آنجا مختار ما در مورد کسی که تدلیس کرده و خود را از قبیلۀ خاصی معرفی کرده بود، این شد که حق فسخ ثابت است و در مقام جمع بین روایات گفتیم مقصود از روایاتی که فسخ را به چهار مورد منحصر کرده این است که فسخ به عنوان عیب اختصاص به این چهار مورد دارد اما اگر فسخ به جهت عناوین دیگری مثل تدلیس و تخلف شرط باشد این روایات ناظر به آن نیست و لذا منافاتی با مختار ما ندارد. ولی خصوصیت این روایت اخیر این

ص: 5886

است که در مورد خصوص تدلیس که با زن طبق معمول با عنوان عقیفه ازدواج کرده و بعد شوهر فهمیده که زن عقیفه نبوده است، در اینجا روایت گفته که فسخ نمی شود. لذا ممکن است ادعا شود که با توجه به این روایت مختار ما متزلزل می شود.

ولی این اشکال قابل دفع است، چون این روایت در تهذیب و استبصار و کتاب حسین بن سعید نقل شده و در تهذیب هم در دو جا نقل شده، لذا در مجموع در چهار جا نقل گردیده است. در کتاب حسین بن سعید که اصل روایت از آنجاست و همچنین در استبصار و یک جای تهذیب، ذیل روایت اصلاً نقل نشده است یعنی این قسمت که فرموده: «قال: و تردّ المرأه من العفل و البرص و الجذام و الجنون فاما ما سوی ذلک فلا». لذا این طور به نظر می رسد که شیخ طوسی رحمه الله که اصل روایت را از کتاب حسین بن سعید اخذ کرده، ذیل روایت را از جای دیگری به آن ضمیمه کرده است چون همانطور که تقطیع روایات متعارف بوده، این روش هم وجود داشته که گاهی چند روایت را که به هم مرتبط بوده اند، پشت سرهم می آورده اند، لذا ثابت نمی شود که این ذیل واقعاً ذیل روایت بوده و بنابراین نمی تواند قرینه باشد بر اینکه در باب تدلیس خیار فسخ ثابت نیست.

بررسی اقوال در مسئله

ما به اقوال مراجعه کردیم تا ببینیم آیا این قول که رجوع به مهر می شود شذوذ دارد یا نه و معلوم شد که قائلین به آن اندک نیستند. شیخ طوسی، ابن براج، ابن ادریس، شهید ثانی، صاحب مدارک، سبزواری صاحب کفایه و صاحب حدائق این قول را اختیار کرده اند و صاحب انوار الفقاهه می گوید: اگر شهرت و عمومات در کار نبود، قاعده همین را اقتضا می کرد که رجوع به مهر شود. البته بعضی مانند ابن ادریس و صاحب حدائق و صاحب مدارک تصریح کرده اند که این حکم در صورتی است که ولیّ جریان را بداند و مع ذلک اقدام به تدلیس کند اما بقیه چنین تصریحی ندارند اما بعید نیست نظر شیخ و بقیه نیز به همین صورت تدلیس باشد.

عبارت شیخ در نهایت که در یک جای مهذب ابن براج هم آمده چنین است: «فان عقد علی امرأه ثم علم بعد العقد أنّها زنت کان له ان یرجع علی ولیها بالمهر ما لم یدخل بها فان دخل بها کان لها المهر بما استحلّ من فرجها و هو مخیر فی امساکها و طلاقها» از این عبارت این طور فهمیده می شود که در فرض عدم دخول، مهر و حتی نصف را به زن نمی دهند ولی اگر دخول شده باشد زن مستحق مهر است، لذا مهر را از مدّلس می گیرد و به زن می دهد. در جای دیگری هم فرموده اند: «و المحدوده فی الزنا لا ترد و كذلك التی کانت قد زنت قبل العقد فلیس للرجل ردّها الا انّ له ان یرجع علی ولیها بالمهر و لیس له فراقها الا بالطلاق» این عبارت دوم که تفصیل بین قبل و بعد از دخول نداده قرینه است بر اینکه در رجوع کردن به ولیّ برای مهر فرقی بین دخول و عدم دخول نمی گذارند، اما اینکه آیا مهر را نزد خودش بگذارد یا به زن بدهد بین دخول و عدم دخول فرق است که در عبارت قبلی بیان شده است. این دو عبارت در نهایت و مهذب آمده است، اما در جای دیگری از مهذب چنین آمده است: «و لا یردّ العوراء و لا الزانیة قبل العقد و المحدوده فی الزنا لا تردّ» یعنی هم زانیة قبل از عقد را گفته و هم محدوده را و در هر دو حکم به عدم ردّ کرده است ولی در یک جایی که می خواهند اسباب فسخ را ذکر کند می گوید: «کونها محدوده فی الزنا» و به نظر می رسد که سقطی صورت گرفته و مثلاً «علی قول بعض اصحابنا» افتاده باشد چون ایشان در سایر عبارتها با شیخ موافق است و حق فسخ را نفی کرده است. خلاصه اینکه حدود هشت نفر از بزرگان حکم کرده اند که برای گرفتن مهر می توان به مدّلس رجوع کرد و فسخ در کار نیست.

همچنین عموماً هم حکم می کند که در باب عیوب اگر تدلیس صورت گرفته باشد، می توان مهر را از مدّلس گرفت و واضح است که زانیه بودن زن از اقبیح عیوب است. در جلسه بعد، مسئله خطبه مزوجه و فروض مختلف آن بررسی می شود. «* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه ابتداء احکام و صورت های مختلف خطبه زوج نسبت به زن معتده اش، سپس احکام صورت های مختلف خطبه غیر، نسبت به معتده را بیان می کنیم. سپس نظر صاحب جواهر و اشکالش بر فرق بین تعریض و تصریح را ذکر نموده، آنگاه دو روایتی را که در حدائق آورده است و ظاهرشان فرق بین تعریض و تصریح است را بیان نموده و ادامه بحث را به جلسه آینده موکول می نمایم.

بررسی حکم خطبه کردن معتده

اشاره

بحث در این مسئله نسبت به دو فرع صورت می گیرد که فرع اول عبارت است از انجام خواستگاری توسط مردی که زن عده اش از او می باشد و فرع دوم خواستگاری توسط سایر مردها است.

بحث از فرع اول

در مورد وظیفه زوج، به طوری که از کلمات فقهاء استفاده می شود، چند صورت یا احکام متفاوت در آن وجود دارد؛ که در صورت اول، خطبه لغو است و در صورت دوم، خطبه جایز و بلکه مستحب است، و در صورت سوم مطلقاً؛ چه به نحو تعریض و چه به نحو تنصیص و تصریح خطبه حرام است و در صورت چهارم بین تعریض و تنصیص تفصیل وجود دارد.

ص: 5889

صورت لغویت خطبه: در جایی است که مرد بخواهد زنی را که طلاق رجعی داده است خواستگاری نماید، لغو است، چرا که اگر مقصودش قصد انجام عقد عرفی بدون جنبه تشریحی در آن باشد این عقد شرعاً منشأ اثر نبوده و لغو است.

صورت جواز خطبه و استحباب آن: در موردی است که شوهر می تواند با عقد جدید در عده با همین زن ازدواج کند مانند اینکه صیغه بوده و مدت آن تمام شده یا بذل مدت شده است و یا عقد دائم بوده و موجبات فسخ پیش آمده، خلاصه وقتی که نکاح جایز باشد، خطبه نیز اشکالی ندارد و بلکه مستحب است که قبل از عقد خطبه صورت بگیرد.

و اما صورت حرمت خطبه به نحو مطلق: در جایی است که زن حرام ابدی شده است مثل محرّم به رضاع، لعان، عقد در حال احرام و نه مرتبه طلاق داده شده، که با محلل هم دیگر نمی تواند با زن سابق خود ازدواج کند، در این فروض خطبه او چه به نحو تصریح و چه به نحو تعریض حرام می شود.

و اما صورت تفصیل بین تعریض و تصریح: گفته اند در جایی است که زن معتده سه طلاقه باشد که در اینجا شوهر قبلی او می تواند به نحو تعریض و اشعار خطبه نماید که بعد از محلل قصد ازدواج با او را دارد ولی گفته اند که تصریح به آن برای او جایز نیست.

بحث از فرع دوم

و اما در مورد وظیفه دیگران نسبت به خواستگاری زن معتده؛ می فرمایند که؛ اگر عده زن رجعی باشد، آن زن، موضوعاً و یا حکماً، زن آن زوج سابق است، لذا در حال عده، بر دیگران حرام است که چه به نحو تعریض و چه به نحو تنصیص از آن زن خواستگاری نمایند و دعوی اجماع هم بر این شده است.

و اما اگر طلاق بائن مثل سه طلاقه باشد که خود زوج بدون محلل نمی تواند با آن زن ازدواج کند، دیگری به نحو تعریض می تواند او را خطبه نماید ولی خطبه به نحو

تنصیص اشکال دارد، و اما اگر طلاق بائنیه باشد که زوج هم می تواند با عقد جدید با او ازدواج نماید و نیاز به محلل ندارد مانند طلاق خلعی و یا مباراتی یا فسخ یا هبه مدت و یا مضی آن، معروف این است که در اینجا هم به نحو تعریض اشکال ندارد ولی به نحو تنصیص اشکال دارد، و مخالفی در مسئله وجود ندارد، فقط از شیخ طوسی تردیدی در مسئله ذکر شده است و آن اینکه ایشان فرموده است که در این صورت احتمال دارد تعریض اشکال نداشته باشد، چون آیه قرآن تعریض به خطبه را در حال عده اشکال نکرده است و از طرفی احتمال دارد که اشکال داشته باشد، چون شوهر سابق هنوز صلاحیت دارد که با عقد جدید با این زن ازدواج نماید و ارتباط زوجیت در بین آنها به کلی قطع نشده است.

و اما اگر معتده به نحو ابد حرام بر دیگری باشد مثل محرم به رضاع، در این صورت مثل صورت حرمت ابدی بر زوج، دیگری هم حرام است که از او خطبه نماید و فرقی در این صورت بین تعریض و تصریح وجود ندارد. البته در جواهر الکلام در مورد وظیفه غیر زوج مطالبی ندارد، لکن پیداست که ملاک اعم است.

بیان ضعف تردید شیخ طوسی

اینکه مرحوم شیخ در مثل طلاق خلعی و مباراتی احتمال داده است که با توجه به اینکه زوج او می تواند با عقد جدید او را تزویج نماید، پس دیگران حق خطبه او را و لوبه نحو تعریض ندارند، این توهم درستی نیست، چرا که چنین زنی مانند زن خلیه است که هر کسی می تواند او را خطبه نماید و اینکه یک کسی می تواند از او خطبه نماید، مانع از جواز خطبه او توسط دیگری نمی شود، و به دلیل آیه قرآن که می فرماید: تعریض خطبه نسبت به معتده اشکالی ندارد، بلکه بحث کلی در آیه هست که مراد از معتده در آیه شریفه آیا مطلق معتده است یا مراد خصوص معتده در عده وفات است، بعضی از سنی ها این را به عده وفات اختصاص داده اند و شاید از بعضی از شیعه ها هم چنین استظهاری بشود. اینها مطالبی بود که فقهاء در اینجا

گفته اند و نسبت اجماع هم به این مسائل داده شده است لکن دو نفر از بزرگان یعنی صاحب جواهر و صاحب حدائق در این مطالب مناقشه کرده اند و صاحب مدارک نیز در بعضی از قسمت ها یک مناقشه جزئی کرده است.

مناقشه صاحب جواهر در مسئله

حاصل فرمایش صاحب جواهر این است که؛ در لغت و روایات، شاهی برای فرق گذاشتن بین تعریض و تنصیص وجود ندارد، و این یک مسئله مستحدثه ای است که تعریض را در مقابل تنصیص قرار داده اند و الا هر دو به معنای اظهار کردن شیء است، و بلکه ظاهر روایات عدم تفصیل بین تعریض و تنصیص است. صاحب جواهر با توجه به اشکالی که کرده است، مختارش این است که اگر خطبه حلال بکند، یعنی از او وعده بگیرد که بعد از تمام شدن عده، با او ازدواج کند، اشکالی ندارد و اگر خطبه ای بکند که مشتمل بر قبائحی است مثلاً با بعضی از الفاظی که ذکر آنها مستهجن است، خطبه نماید، جایز نیست. و آیه شریفه «وَلَكِنْ لَا تُوعِدُوهُمْ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا» را نیز به دو صورت معنا می کند؛ یکی اینکه می فرماید مقصود از سرّ همان الفاظ مستهجنه است و سرّ به معنای جماع اطلاق شده است و قول معروف یعنی قولی که مشتمل بر این محرمات نباشد، که با این معنا استثناء منقطع خواهد بود و کلمه «الّا» در آن به معنای لکن می شود.

معنای دوم این است که مراد از سرّ، خلوت کردن باشد، می فرماید، وعده خلوت کردن با زن ممنوع است مگر اینکه این وعده خلوت کردن به منظور صحبت های خوب، بدون قصد التذاذ باشد و با قول معروف باشد، که در این صورت جایز است و با این معنا، استثناء متصل می شود.

کلام صاحب حدائق در مسئله

مرحوم صاحب حدائق علاوه بر روایاتی که صاحب جواهر آورده است، دو روایت دیگر هم نقل می کند که تا اندازه ای با مختار صاحب جواهر مخالف است،

لکن صاحب حدائق به صورت دیگری اشکال می کند. در ابتداء آن دو روایت را نقل می کنیم تا برسیم به اشکال صاحب حدائق:

روایت اول: روایتی است که مجمع البیان از امام صادق علیه السلام نقل کرده است و در آنجا حضرت می فرماید که «لا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا» یعنی تصریح به نکاح و تزویج جایز نیست، و خود این کلام می تواند فارق بین تعریض و تصریح باشد، و بعد هم فرموده که: سرّ ممنوع همان وعده خلوت کردن است، خلاصه؛ محل استشهاد این است که تنصیص به نکاح و تزویج و لو بعد از عده باشد ممنوع است، چرا که در روایت به طور مطلق تصریح به نکاح را نهی کرده است، و این همان مطلبی است که موجب فرق قوم بین تعریض و تصریح شده است.

روایت دوم: حدیثی است که در چهار کتاب یعنی در جامع البیان طبری، کشاف، تفسیر ابو الفتح و در دعائم الاسلام نقل شده است، جامع الاحادیث هم آن را از دعائم آورده است و روایت این است:

ابن المبارک عن عبد الرحمن بن سلیمان و او هم از خاله خودش نقل می کند، که دختر حنظله بن عبد الله بن حنظله است و اسم او سکینه است می گوید بعد از وفات شوهرم، حضرت باقر علیه السلام جوای احوال من شد و فرمود: نسبت مرا با پیامبر و جدم امیر المؤمنین علیه السلام و جایگاه مرا در اسلام می دانی؟ من گفتم که شما شخصیتی هستید که مردم از شما فقه می آموزند، پس چگونه نسبت به من که در حال عده هستم از من خطبه می کنید؟!

حضرت می فرماید: این خطبه نیست، من فقط موقف خودم را ذکر کردم ولی نگفتم که زن من بشوی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم بعد از وفات شوهر ام سلمه که معقوده پسر عمویش بود، در حال عده با ام سلمه صحبت کردند و موقف خود را به او معرفی کرد و این خطبه ام سلمه نبود، و کآنه همان تعریض در حال عده است که در آیه شریفه آمده است و قدر مسلم آن هم همان عده وفات است، پس تعریض به

خطبه اشکالی ندارد، خطبه اشکال دارد، کار من هم همان کاری است که پیامبر صلی الله علیه و آله انجام داده اند.

این روایت را حدائق با عبارتی نقل کرده است که به نظر می رسد که در کافی این روایت هست و حدائق این را از کافی گرفته است، با اینکه چنین روایتی در کافی نیست و با مراجعه، معلوم می شود که صاحب حدائق روایت را از کشف برداشته است چرا که عبارتش عین کشف است، منتها در کشف به جای عبد الرحمن بن سلیمان، عبد الله بن سلیمان نوشته است و ظاهراً عبد الله مصحف است و شاید مصحف چاپی باشد، و اما بقیه عبارت حدائق با کشف یکی است.

بالاخره؛ این دو روایت را در حدائق نقل نموده است، ولی در جواهر که مختارش این است که بین تعریض و تنصیص فرقی وجود ندارد و خطبه اشکالی ندارد مگر اینکه عنوان محرمی در آن باشد، این دو روایت را که بر خلاف مختارش است، نقل نکرده است.

«* و السلام*»

ص: 5894

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه، اقوال مختلف در مسئله خواستگاری زن معتده رجعیه بررسی شده و اینکه مسئله تقریباً اجماعی است بیان شده است. سپس سایر ادله تحریم مورد بررسی قرار گرفته است. و از جمله روایات وارده در تفسیر آیه لَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا وَآيَةً لَا تَعْزِمُوهُنَّ عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ نقل شده و دو احتمال در معنای عزم منهی عنه بیان شده است. و ادامه بحث به جلسه بعدی موکول گردیده است.

1 - اقوال در مسئله خطبه و خواستگاری از زن معتده رجعیه

حرمت خواستگاری از زن معتده رجعیه تقریباً اجماعی است، لکن فی الجمله مخالفی در مسئله هست. یک قول منحصر به فرد، نظری است که در فقه رضوی است. این کتاب ظاهراً از مؤلفات علمای امامیه است. در کتاب الطلاق فقه رضوی می گوید: خطبه و خواستگاری معتده مثل تزویج آن اگر عالماً انجام شود موجب حرمت ابد است. این از مختصات این کتاب است و در بین امامیه و غیر امامیه چنین قولی مطرح نشده است.

در مقابل این قول، صاحب حدائق در مسئله ای که شهرت یا فوق شهرت در آن است و مسئله ظاهراً اجماعی است تشکیک کرده و فرموده که خطبه زن شوهر دار یا در حکم شوهر دار مانند معتده رجعیه، معلوم نیست حرام باشد، غایه الامر کار

ص: 5895

لغوی است، حرمت باید با دلیل اثبات شود. ایشان می فرماید: در مسئله ادعای اتفاق شده، ولی از نظر دلیل، اثبات آن مشکل است، صریحاً اجماع را رد نمی کند، یا تردید دارد، یا اینکه نمی خواهد با صراحت رد خود را اظهار کند، بالاخره به تحریم خطبه زن شوهردار یا معتده رجعیه فتوا نمی دهد.

2 - ادله تحریم خواستگاری از ذات بعل و معتده رجعیه

دلیل اول: ادعای اجماع:

ولی دیگران مانند محقق کرکی، شهید ثانی، صاحب مدارک و علمای دیگر ادعای اتفاق کرده اند که نسبت به زن شوهردار و معتده رجعیه هیچ مخالفی در امامیه و عامه وجود ندارد که خطبه آنها جایز نیست. یک مسئله مهم و محل ابتلاء اگر از زمان معصوم به بعد مورد تسلیم باشد کافی است که کشف از رضایت امام معصوم علیه السلام کند و این اتفاق [اتفاق در مسئله مورد ابتلاء] در حجیت آن حرفی نیست و از قبیل اتفاقات مستحدثه نیست تا دلیلی بر حجیت آن نباشد.

این مسئله در کتب قدماء اهل سنت بالاتفاق معنون است و شیخ طوسی هم در مبسوط و خلاف به عنوان اختلافات خاصه و عامه آن را ذکر نکرده است.

این مسئله یک مسئله مورد ابتلاء است که حتی اگر امامیه هم عنوان نکرده باشند و عامه عنوان کرده باشند و مورد تسلیم آنها باشد و در روایات ما قدحی بر آن نباشد این خود کاشف از رضای امام معصوم علیه السلام است. بنابراین در کاشفیت اجماع از حرمت شرعی در بحث جاری اشکالی نیست.

دلیل دوم: استظهار مذاق شارع و مقدار دلالت آن

یک مطلبی را به طور کلی در همه قوانین می توان گفت و آن اینکه اموری که به حسب نوع فساد ایجاد می کند اگر مصلحت سنجی این امور را در اختیار اشخاص بگذارند مورد سوء استفاده قرار می گیرد، در این موارد قانون را به طور کلی و عام جعل می کنند تا احدی نتواند مخالفت کند و مخالفت خود را مستند به ادعای

مصلحت کند. همین مطلب در بحث کنونی جاری است. اینکه زن شوهردار را تعریضاً یا تصریحاً خواستگاری کنند به طور معمول مفسده دارد و شارع مقدس این گونه موارد را به دو جهت اجازه نمی دهد - چون تشریح عده تعبد محض نیست. این عده ها مشابه عرفی دارد و این در فهم عرفی که تشریح عده به چه مناط است دخالت دارد - یکی از این دو جهت مراعات احترام زوج است، حتی در مورد متوفی عنها زوجها، عده نوعی احترام و حفظ عرض نسبت به کسی است که از او عده نگه می دارند.

و جهت دیگر این است که خواستگاری از زن شوهردار فساد نوعی دارد و به تعبیر صاحب جواهر گاهی منشأ می شود که زن دست به قتل شوهرش بزند تا با دیگری ازدواج کند، مانند قضیه امام مجتبی علیه السلام و جعده دختر اشعث بن قیس که معاویه از او برای پسرش یزید در حال زوجیت خواستگاری کرد و این باعث شد که جعده امام مجتبی علیه السلام را زهر بخوراند و به شهادت برساند و گاهی منشأ می شود که مردان آجانب با زنان دیگران ارتباط نامشروع پیدا کنند. در این گونه موارد که به حسب نوع خطر و مفسده دارد اگر بگویند هر جا خطر داشت حرام است این امر اولاً؛ منشأ سوء استفاده قرار می گیرد. و ثانیاً؛ موارد مشتبه می شود که در چه موردی خطر وجود دارد و در چه موردی خطر وجود ندارد. بنابراین به خاطر وجود مفساد نوعی انسان می فهمد که مذاق شرع در این موارد بر تحریم است. پس در تحریم خواستگاری در مورد زن شوهردار و مطلقه رجعیه بحثی نیست.

لکن در تحریم در برخی موارد جای بحث است. اگر نه شئون شخص اقتضاء می کند که خواستگاری یا عقد حرام باشد و نه جهات دیگر اقتضای تحریم دارد، مثل آنکه زن نه طلاقه شده و برای مرد حرام مؤبد شده است. دیگران [غیر از شوهر سابق] مادامی که زن در عده است نمی توانند با او ازدواج کنند و خود زوج هم که اصلاً نمی تواند ازدواج کند. حال در اینجا اگر زوج با این زن که برای او حرام آید

است انکحت و زوجت بگوید و با گفتن این الفاظ قصد تشریح نداشته باشد و فقط نکاح عرفی مراد باشد (1) و ترتیب اثر خارجی هم نداده باشد، به چه دلیل بگوییم که گفتن این الفاظ حرام است؟ بله حرمت وضعی و بطلان بار می شود و کار لغوی کرده است، چون این زن نمی تواند همسر او شود، و بالاتر از تزویج اینکه خواستگاری کردن چرا حرام باشد؟ این زن، زوجه دیگری نیست تا گفته شود که حفظ شئون و احترام او باید بشود. بلکه زن خود اوست غایه الامر در عده است و شارع فرموده:

نمی تواند با او ازدواج کند. در این گونه موارد، تعریض و تصریح به خطبه و حتی خود تزویج و اجرای صیغه عقد اگر قصد تشریح در آن نباشد دلیل قابل اعتنایی بر تحریم آن نداریم. و این گونه موارد را نمی توانیم بگوییم که تحریم آن از مسلمات است و حرمت آن را به زمان معصوم علیه السلام متصل بدانیم و یا فلسفه تحریم [مذاق شارع] را در آن پیاده کنیم.

به نظر می رسد که در این موارد مشکل است تحریم را اثبات کنیم.

دلیل سوم: آیه شریفه

«وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنُتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» (2)

آیه شریفه می فرماید: با معتده تا عده اش تمام نشده ازدواج نکنید. مراد معتده عن الغیر است. پس دیگران [غیر از شوهر] حق ندارند تزویج کنند، اما اگر زن معتده از خود شخص باشد خواستگاری او اشکالی ندارد.

بنابراین در مواردی که لزوم مراعات عده برای دیگران است ما دلیلی از آیه و روایت نداریم که خطبه زن تعریضاً یا تصریحاً برای خود شخص [کسی که زن از او عده گرفته] حرام باشد و یا حتی عقد او باطل باشد.

ص: 5898

1- (1) - چون نکاح عرفی را شارع امضاء نمی کند.

2- (2) - بقره / 235.

اما تعریض که در آیه شریفه آمده است، معمولاً مفسرین [اکثریت قریب به اتفاق آنان] تعریض را مقابل تصریح قرار داده اند و آن را به کنایه گویی و در لفافه سخن گفتن تفسیر کرده اند. ولی از مجاهد و ابن زید مطلبی نقل شده که با کلام صاحب جواهر که می فرماید: تعریض در مقابل تصریح یک امر مستحدث و استعمال جدید است هماهنگ است (1). ابن زید و مجاهد می گویند: تعریض اظهار عزم و تصمیم است و در مقابل اکنان است که در فقره «أَوْ أَكُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ» آمده است. این دو می گویند: اظهار یا در دل ننگه داشتن تصمیم اشکالی ندارد. آن چیزی که محظور دارد و ممنوع است این است که قبل از اتمام عده، عقد صورت بگیرد زیرا آیه می فرماید: «وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» پس اگر اظهار کنید که بعد از تمام شدن عده با او ازدواج می کنید و یا این خواسته را در دل ننگه داشته باشید فرقی ندارد و هر دو جایز است. صاحب جواهر نیز همین معنا را پذیرفته است. ولی مشهور مفسرین تعریض را مقابل تصریح قرار داده اند.

3 - بررسی روایات وارده در ذیل آیه شریفه

اشاره

روایات مسئله نوعی تنافی ظاهری بین آنها هست. اکنون روایات مسئله را نقل می کنیم تا ببینیم وجه جمع آنها چیست؟

از دو روایتی که نقل کردیم استفاده می شود که در حال عده، تصریح به تزویج هر چند برای بعد از خروج از عده باشد، جایز نیست ولی تعریض مانعی ندارد.

روایت سوم: روایتی است که در مجمع البیان و فقه القرآن قطب راوندی نقل شده است عن الصادق علیه السلام انه قال: لا تصرحوا لهن عقد النکاح و التزویج قال: و من السر ان یقول لها: موعدک بیت فلان (2) تصریح به خطبه حرام است و آیه شریفه از آن نهی کرده است.

روایت چهارم: روایتی است که از سکینه بنت حنظله بن عبد الله بن حنظله نقل

ص: 5899

1- (1) - جواهر الکلام 122/30.

2- (2) - مجمع البیان، فقه القرآن للراوندی.

کردیم که از طرق عامه روایت شده و از امامیه، ابو الفتوح رازی آن را نقل کرده و قاعده از کتب عامه اخذ کرده است.

همین روایت را دعائم الاسلام از حضرت صادق علیه السلام نقل می کند که حضرت این قضیه که بین حضرت باقر علیه السلام و دختر حنظله بوده را نقل کرده اند.

روایت پنجم: محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد و عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن عبد الله بن سنان [روایت صحیحه است و این طریق در کافی مکرر آمده است، این، طریق کلینی به کتاب بزنی است] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزَّ و جلَّ: وَ لَكِنْ لَا تُوعِدُوهُمْ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَ لَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ [عبد الله بن سنان از معنای آیه سؤال می کند] قال: السرَّان يقول الرجل موعداً بيت آل فلان ثم يطلب إليها ان لا تسبقه بنفسها اذا انقضت عدتها [حضرت می فرماید: اینکه مرد بگوید: قرار ما در فلان مکان باشد و بعد هم به او بگوید: وقتی عده تمام شد برای ازدواج با دیگری تصمیم نگیر. بنابراین مواعده سری منهی عنه این است.]

قلت: فقولہ: «إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا» قال: «هو طلب الحلال من غير ان يعزم عقده النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله(1)» [راوی سؤال از عزم عقده نکاح می کند و ظاهر جواب حضرت این است که شخص تصمیم نگیرد که عقد نکاح را قبل از تمام شدن عده جاری کند. و سخن او این باشد که ما کار حلال انجام می دهیم و خارجاً هم چنین عقد و تصمیمی قبل از اتمام عده انجام نگیرد]

صاحب جواهر از طلب الحلال در این روایت این طور برداشت کرده که مراد از تعریضی که در آیه تجویز شده، تعریض مقابل تصریح نیست. مواعده منهی عنه این است که طلب الحرام شده باشد، اما اگر طلب حلال [نکاح] شده باشد و در آن وقت عقدی اجرا نشود و مباشرت محرمی نیز واقع نشود و صرف خطبه و خواستگاری

ص: 5900

1- (1) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب 37 من ابواب ما یحرم بالمصاهره، حدیث 1

و لو بالتصريح باشد، برای آنکه بعد از خروج از عده، عقد کنند، از این روایت استفاده می شود که اشکالی ندارد(1).

ولی ممکن است مراد از این روایت معنای دیگری باشد، مواعده سری منهی عنه که می گوید: موعدک بیت آل فلان و جایی را به عنوان محل ملاقات معرفی می کند و می گوید: بر من در تصمیم به ازدواج سبقت پیدا نکن، ممکن است معنایش همان تصریح به خواستگاری و لو برای بعد از عده باشد و همین تصریح مورد نهی باشد و اگر مقابل آن، طلب الحلال را به کار بردند به قرینه مقابله معنایش این است که سخنی گفته نشود که عنوان محرم بر آن منطبق شود. پس اگر از جمله قبل استفاده کردیم که تصریح به تزویج و لو بعد از عده، حرام است. طلب الحلال معنایش می تواند این باشد که تصریح به خطبه - منهی عنه است - نباشد پس تعریض به خطبه می تواند مصداق طلب الحلال واقع بشود.

روایت ششم: روایت عیاشی است [که متن آن با روایت متقدم از عبد الله بن سنان که در کافی نقل شده است(2) تقریباً یکی است تنها از نظر تقدیم و تأخیر عبارات فرق دارد، از نظر سند هم روایت عیاشی از عبد الله بن سنان عن أبیه است و در بسیاری از موارد عبد الله بن سنان روایات را به واسطه پدرش نقل می کند، لکن در نسخه های چاپی کافی «عن أبیه» نیامده است و با توجه به روایت عیاشی و احتمال اتحاد این دو روایت به نظر می رسد که «عن أبیه» سقط شده یا در اصل سنن ابی ابا عبد الله علیه السلام بوده است چون به احتمال زیاد مورد سؤال دو واقعه نبوده است.]

عن عبد الله بن سنان عن أبیه قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن قول الله عزّ و جلّ «وَ لَکِنْ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا» قال: هو طلب الحلال و لا تعزموا عقده النکاح حتی يبلغ الكتاب أجله أليس يقول الرجل للمرأة قبل ان تنقضی عدتها: موعدک بیت آل فلان ثم

ص: 5901

1- (1) - جواهر الکلام 121-123/30.

2- (2) - فروع الکافی 434/5 باب من قول الله عزّ و جلّ وَ لَکِنْ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا، حدیث 2.

دو احتمال در معنای آیه لا تَعَزُّوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ

احتمال اول: فراز «لا تَعَزُّوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» را معمولاً این گونه معنا می کنند که قبل از انقضای عده، تصمیم بر عقد نکاح نگیرد و مراد از عزم و تصمیم، عزم و تصمیمی است که اجرای عقد بر آن مترتب شود وگرنه مجرد تصمیم مانعی ندارد چنانچه در صدر آیه فرمود: «أَوْ أَكُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ» و تقدیر آیه این است که لا جناح علیکم فی ما أکنتم فی أنفسکم غایه الامر این تصمیم مجاز تصمیمی است که متعلق تصمیم، بعد از خروج از عده است.

پس معنای معروف این است که عزم منهی عنه عزم و تصمیمی است که متعلق تصمیم هم در ظرف تصمیم باشد یعنی در عده تصمیم به ازدواج می گیرد و در همان عده اجراء عقد می کند نه اینکه متعلق تصمیم بعد از عقد باشد وگرنه اگر متعلق بعد از عده باشد اشکالی ندارد.

مسئله اتحاد و عدم اتحاد متعلق [بالکسر] و متعلق [بافتح] را در جاهای دیگر مثل باب استصحاب و لا تنقض الیقین بالشک نیز گفته اند: گاهی ظهور اقتضاء می کند که زمان متعلق [بافتح] با زمان متعلق [بالکسر] واحد باشد اگر شخصی بگوید: الآن یقین به عدالت زید دارم و در کلام قیدی نباشد ظاهرش این است که الآن به عدالت فعلی زید دارم. قید الآن هر چند ظرف برای یقین است نه ظرف برای عدالت لکن به حسب اطلاقات، عرف می فهمد که ظرف متیقن [بافتح] نیز الآن است و یقین و متیقن [بافتح] هر دو الآن است. از این رو گفته اند که «لا تنقض الیقین بالشک» با استصحاب تطبیق می کند. «كنت علی یقین من وضوئک» می فرماید: قبلاً شما یقین به وضو داشتید، یعنی زمان یقین و متیقن باید یکی باشد، پس ظرف شک و مشکوک هم باید یکی باشد. وقتی قید در کلام نباشد مقتضای اطلاق، اتحاد زمان متعلق

ص: 5902

[بالکسر] و زمان متعلّق [بافتح] است.

پس معنای اول این است که قبل از خروج از عده تصمیم نگیرید. تصمیمی که متعلّق [بافتح] تصمیم هم قبل از خروج از عده باشد یعنی اجرای عقد قبل از انقضای عده باشد.

احتمال دوم: در معنای آیه این است که مراد از عزم، عزمی که منجر به اجرای عقد شود نباشد بلکه مراد اظهار عزم باشد. یعنی قبل از اینکه عده منقضی شود عزم خود را اظهار نکنید و این معنا با ممنوع بودن تصریح به خواستگاری منطبق است، پس تعریض و عدم تصریح مانعی ندارد اما تصریح و تنصیص عزم ممنوع است. پس اینکه می فرماید: «أليس يقول الرجل للمرأة قبل ان تنقضى عدتها موعداك بيت آل فلان ثم طلب اليها ان لا تسبق بنفسها اذا انقضت عدتها» این جمله طبق این احتمال تفسیر عزم منهی عنه است و گویا حضرت می خواهد بفرماید: عزم ممنوع در آیه تصریح به این سخنان است.

ادامه بحث را به جلسه آینده موکول می کنیم. ان شاء الله تعالی.

«* و السلام*»

ص: 5903

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه ابتدا ما با ذکر شواهد متعددی از روایات وارده در محل بحث، اثبات خواهیم کرد که مقصود از «تعریض» همان معنایی است که مشهور به آن قائلند و مرادف با تلویح است و بنابراین گفتار صاحب جواهر رحمه الله تمام نیست.

آنگاه از دو قسم تعریضی که علامه حلی ذکر کرده اند، قسم اول را با توجه به روایات حرام دانسته و نهی وارد در آن را تحریمی می دانیم.

الف) تعریض به خطبه و تصریح به آن

1 - اشاره به مختار صاحب جواهر رحمه الله و علامه حلی

همان طوری که در جلسه گذشته اشاره کردیم صاحب جواهر بر خلاف نظریه مشهور بین فقهاء قائل است که مراد از تعریضی که در آیه شریفه (بقره / 235) جایز دانسته شده است، معنایی مرادف با تلویح و در مقابل تصریح نیست. بلکه مقصود از تصریح منهی، وعده جماع یا ذکر الفاظ مستهجنه است. بنابراین، تعریضی که جایز است شامل مواردی که حتی تصریح به نکاح (نه جماع و مانند آن) در آنها هست نیز می شود. صاحب جواهر این ادعا را نیز دارد که معنای تعریض در مقابل تصریح، اصطلاحی که در کلمات فقهاء رایج شده ولی در لغت و قرآن، چنین معنایی از او مراد نیست.

ص: 5904

مرحوم علامه حلی بعد از آنکه مثل مشهور تعریض را در مقابل تصریح معنا می کند، تعریض را دو قسم می داند. یک قسم تعریض به جماع و امور قبیحه و یک قسم تعریض به نکاح و عقد. قسم اول را مشمول نهی تنزیهی کراهتی می داند ولی در قسم دوم قائل به جواز شده است.

2 - ذکر روایات متعدد بر اثبات معنای «تعریض» و اینکه مرادف با تلویح است.

اشاره

روایات مورد استشهاد ما همگی در تفسیر آیه شریفه «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنُتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِيمَ اللَّهِ أَنْتُمْ سَتَدْكُرُونَهُنَّ وَ لَكِنْ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَ لَا تَعْزِمُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ...» بقره / 235، وارد شده اند.

قبل از بررسی مضمون روایات، توجه به دو نکته حائز اهمیت است.

اول اینکه: مفاد روایات، تفسیر ذیل آیه شریفه یعنی جملات «وَلَكِنْ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا» می باشد و محل بحث ما که ناظر به تفصیل بین تصریح و تعریض است قسمت صدر آیه یعنی جمله «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ» است و لیکن از آنجا که در روایات مذکوره تفصیل بین تعریض و تصریح و مرادف قرار دادن تعریض با تلویح مطرح شده است، پس روایات فوق می تواند به عنوان شاهدهی برای معنا و مقصود از «فِيمَا عَرَّضْتُمْ» نیز مورد استفاده قرار گیرد و بدین وسیله ارتباط استدلال به روایات مزبوره با محل بحث ما روشن می شود.

دوم اینکه: چنانچه مکرراً توضیح دادیم گاهی ممکن است جمله ای به حسب طبع اولی دارای مفهوم نباشد و لیکن به واسطه عوامل ثانوی از قبیل واقع شدن در مقام حصر یا ذکر شدن آن در مقام بیان تمام خصوصیات و مانند آن دارای مفهوم باشد [به عنوان مثال یکی از چیزهایی که فی حد نفسه فاقد مفهوم است «لقب» است. اما در جمله ما الذی لا ینجسه شیء؟ قال: الكرّ. کلمه «الکر» چون در مقام تحدید ذکر شده است مفهوم داشته و معنای جمله این است که غیر کرّ متنجس می شود.]

با این مقدمه، در محل بحث نیز چنین می‌گوییم که جمله «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ» اگر چه به حسب طبع اولی تنها ناظر به جواز تعریض است و مفهوم و بیان حکم تصریح از آن استفاده نمی‌شود ولی با توجه به مقامی که این جمله در آن ذکر شده است که عبارت از این است که «خداوند می‌داند که (شما) مردان بالا-خره به زنان در عده چه به نحو علاقه قلبی و چه به طور ظاهری تمایل نشان خواهید داد علم الله انکم ستذکرونهن، مقتضای مقام فوق این است که اگر محدودیتی راجع به ارتباط زنان مذکور و مردان وجود دارد به طور دقیق و روشن بیان شود. بنابراین، اگر در چنین مقامی گفته شود، که جناح و گناهی در «تعریض» نیست و تعریض به خطبه جایز است. جمله فوق مفهوم داشته و از آن چنین استفاده می‌شود که تنها «تعریض به خطبه» جایز است ولی «تصریح به آن» مجاز نمی‌باشد.

پس از بیان دو نکته فوق، اینک نوبت به بررسی شواهد روایاتی برای دریافت معنای «تعریض» می‌رسد.

- 1

روایت اول:

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن علی بن ابی حمزه قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله عز وجل «وَلَكِنْ لَا تُوعِدْهُمْ سِدًّا» قال يقول الرجل اواعدك بيت آل فلان، يعرض لها بالرفث و يرفث (در نسخ صحیحہ ما یوقت است) يقول الله عز وجل «إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا» و القول المعروف التعریض بالخطبه علی وجهها و حلها «وَلَا تَعَزُّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ»¹

از جهت سندی: به نظر ما علی بن ابی حمزه اگر چه واقفی است و لیکن از آنجا که اخذ حدیث از وی قبل از زمان وقف بوده است، لذا روایات او را معتبر می‌دانیم.

در این روایت جمله «يقول الرجل اواعدك بيت آل فلان» که جمله ای است که صراحت در وعده به جماع ندارد بلکه تنها تعریض به جماع و مباشرت است مورد نهی قرار گرفته است و در واقع کلام امام علیه السلام در توضیح این است که چون در صدر

ص: 5906

آیه تعریض به خطبه جایز شمرده شده است. این تعریض شامل تعریض به جماع و مباشرت نمی شود. (کلمه «سِرًّا» که در آیه واقع شده است احتمالات متعددی از جهت ترکیب نحوی دارد.

1 - مفعول به باشد و مراد از آن «جماع» یا «خلوت کردن که کنایه از همان مباشرت است» می باشد.

2 - صفت مفعول مطلق نوعی: یعنی لا تواعدوهن وعدا سرا که معنای وعده پنهانی و خفایی همان وعده به خلوت کردن و جماع است.

3 - مفعول فیه و ظرف، یعنی لا تواعدوهن فی السر، به این معنا که وعده در تنهایی ندهید. آنچه از روایت استفاده می شود این است که طبق همه این احتمالات تعریض به جماع و مباشرت ممنوع و منهی است (یعرض لها بالرفث). آنگاه امام علیه السلام در ادامه می فرماید آنچه به عنوان قول معروف جایز شمرده شده است تعریض به خطبه است علی و جهها که الفاظ قبیحه و تعریض به جماع و مانند آن نباشد و حلها که مقصود از حلال بودن این است که تعریض به خطبه برای عقد کردن در عده که حرام است نباشد. علی ای حال، روایت فوق به وضوح نشان می دهد که مقصود از «تعریض» همان معنای مقابل تصریح است به این قرینه که از جمله مصادیق تعریض منهی، جمله «أواعدک بیت آل فلان» قرار داده شده و پر واضح است که این جمله تصریح به جماع نیست بلکه تعریض و تلویح به آن است.

(تذکر: در نسخه کافی کلمه «یرفث» وجود دارد که معنای آن این است که پس از تعریض به جماع، جماع نیز واقع می شود که طبق این نقل نهی از تعریض به جماع جنبه مقدمی و برای جلوگیری از جماع است. اما بر اساس نسخ صحیحه ای که از تهذیب در اختیار داریم به جای «یرفث» «یوقت» آمده که معنای آن این است که تعریض به جماع کرده و وقت نیز تعیین می شود (که خود این کار موضوعاً منهی است).

روایت دوم:

(کافی) علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن قول الله عزّ وجلّ (وَ لَكِنْ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا) قال هو الرجل يقول للمرأة قبل أن تنقضى عدتها أو اعدك بيت آل فلان ليعرض لها بالخطبة و يعنى بقوله (إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا) التعريض بالخطبة (وَ لَا تَعَزِّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ 1)

این روایت از نظر سندی معتبر و قابل اعتماد است چرا که متأخرین هیچ کدام در «ابراهیم بن هاشم» مناقشه ندارند. از جهت دلالت ابتداء ابهامی در مفاد این حدیث به نظر می آید که با توجه به ذیل آن و همچنین روایت «ابی حمزه» آن ابهام مرتفع می شود. ابهام آن است که جمله «لیعرض لها بالخطبه» در ادامه جمله قبل که همانا تعریض به جماع و مباشرت است واقع شده است ولی با توجه به قرآنی که گفته شد صحیح این است که جمله «لیعرض لها بالخطبه» از جملات قبلی جدا و مربوط به جملات بعدی است، یعنی بعد از کلمه «آل فلان» مناسب این است که ویرگول گذاشته شده، سپس امام علیه السلام بعد از آنکه «سِرًّا» در آیه را تفسیر به تعریض به جماع نمودند می فرمایند باید تعریض به خطبه باشد و مراد خداوند نیز از «إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا» همین تعریض به خطبه است.

3 - در مجمع البیان نیز آمده «روی عن الصادق عليه السلام انه قال لا تصرحوا لهن بالنكاح و التزويج قال و من السرّ أن يقول لها موعداك بيت فلان (إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا) يعنى التعريض الذى أباحه الله و «الآ» بمعنى «لكن»... (1)

البته این قسمت از کلام مجمع البیان که در تفسیر قول معروف ذکر شده است خیلی روشن نیست که ادامه روایت امام صادق علیه السلام باشد بلکه محتمل است که گفتار خود صاحب مجمع باشد.

روایت سوم:

(الكافي) حميد بن زياد عن الحسن بن محمد عن غير واحد عن أبان عن

ص: 5908

عبد الرحمن بن ابی عبد الله عن ابی عبد الله علیه السلام فی قول الله عزّ و جلّ (إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا) قال: یلقاها فیقول انی فیک راغب و انی للنساء لمکرم فلا تسبقینی بنفسک، و السر لا یخلو معها حیث وعدها(1).

سند این روایت به نظر ما معتبر است. (حمید بن زیاد) واقفی ثقة است (حسن بن محمد همان حسن بن محمد بن محمد بن سماعه است) وی نیز واقفی ثقة است (غیر واحد) که به معنای این است که خبر مستفیض و مسلم و کنایه از این است که آن قدر حدیث مسلم است که احتیاج به ذکر تک تک روایت ندارد (أبان همان أبان بن عثمان است) ثقة است و همچنین (عبد الرحمن بن ابی عبد الله) نیز ثقة می باشد.

مضمون روایت نیز بسیار روشن است که امام علیه السلام قول معروف را به تعریض به خطبه تفسیر نموده اند (جملات «انی فیک راغب و انی للنساء لمکرم» تعریض به خطبه است. چنانچه فقها از جمله صاحب شرایع نیز برای تعریض امثال همین جملات را ذکر کرده است).

- 5

روایت چهارم:

تفسیر العیاشی عن مسعده بن صدقه عن ابی عبد الله علیه السلام فی قول الله (إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا) قال یقول الرجل للمرأة و هی فی عدتها یا هذه ما احب الا ما اسرک و لو قد مضی عدتک لا تفوقنی ان شاء الله فلا تسبقینی بنفسک و هذا کله من غیر ان یعزموا عقد النکاح(2)

در این روایت نیز جملات فوق که در واقع تعریض به خطبه می باشد به عنوان قول معروف معرفی شده اند.

روایت پنجم:

(کافی) عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن عبد الله سنان قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن قول الله عزّ و جلّ (وَلَكِنْ لَا تُوعِدُوهُمْ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ) فقال: السر ان یقول الرجل: موعدک بیت آل فلان ثم یطلب الیها ان

ص: 5909

1- (1) - نفس المصدر، ح 8.

2- (2) - نفس المصدر، ح 9.

لا- تسبقه بنفسها اذا انقضت عدتها، قلت فقولها (إلا- أن تقولوا قولاً معروفاً) قال هو طلب الحلال في غير ان يعزم عقد النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله(1).

امام عليه السلام در این حدیث تعریض به جماع که مستفاد از جمله «موعدک بیت آل فلان ثم یطلب الیها...» (وعدده تو در بیت آل فلان و بعد هم بدون تصمیم و نظر من تصمیمی اتخاذ نکن) است را مصداق «سر» منهی قرار داده و در مقابل در تفسیر «قول معروف» فرموده اند که مراد از آن طلب حلال است که با مراجعه به روایات دیگر معلوم می شود که مقصود از او همان تعریض به خطبه بدون ذکر الفاظ مستهجن است.

روایت ششم:

تفسیر العیاشی: فی روایه اخری عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام (لا تُواعِدُوهُنَّ سِرًّا) قال: هو الرجل یقول للمرأه قبل أن تنقضی عدتها اواعدک بیت آل فلان لترفت و یرفت معها(2)

در این حدیث تعریض به جماع مورد نهی واقع شده است، ولی ظاهر جمله «لترفت و یرفت معها» این است که مراد از نهی از تعریض به جماع نهی مقدمی برای واقع نشدن جماع است.

و لیکن چون سند این روایت ضعیف است ما نمی توانیم از ظهور روایات سابقه که در آنها نفس تعریض جماع بدون ملاحظه جنبه مقدمی بودن آن حرام شده بود دست بکشیم.

روایت هفتم:

تفسیر العیاشی عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام فی قول الله (و لکن لا تُواعِدُوهُنَّ سِرًّا إلا أن تقولوا قولاً معروفاً) قال المرأه فی عدتها تقول لها قولاً جميلاً ترغبها فی نفسک و لا تقول انی اصنع کذا و اصنع کذا القبیح من الامر فی البضع و کل امر قبیح(3).

از این روایت مطلبی که استفاده می شود این است که تعریض به خطبه در

ص: 5910

1- (1) - نفس المصدر، ح 2.

2- (2) - نفس المصدر، ح 3.

3- (3) - نفس المصدر، ح 9.

صورتی که به واسطه الفاظ قبیحه و مستهجنه نباشد جایز است.

3 - جمع بندی نهایی از مضمون روایات

از مجموع روایات فوق و با در نظر گرفتن نکات مخصوصی که در هر یک از آنها وجود دارد می توان چنین نتیجه گرفت که امور زیر به عنوان امور منهی و حرام در روایات مطرح شده اند.

1 - تصریح به خطبه

2 - تعریض به جماع

3 - تعریض به خطبه به وسیله الفاظ مستهجن و قبیح

و از همین جا معلوم می شود کلام مرحوم علامه حلی که «تعریض به جماع» را مکروه و نهی وارد در آن را تنزیهی دانسته است تمام نیست بلکه ظاهر تعابیری همچون روایات ابی حمزه (روایت اول) و روایت پنجم که در آنها مصداق «لَا تُوعِدُوهُنَّ» موارد تعریض به جماع قرار داده شده است این است که این گونه تعریض حرام است نه اینکه تنها مکروه باشد.

بنابراین در پایان بحث به نظر می رسد همان فتوایی که از زمان شیخ طوسی به بعد تقریباً مورد تسلیم همه فقهاء بوده و مخالف صریحی غیر از مرحوم صاحب حدائق و صاحب جواهر در آن وجود ندارد، مبنی بر حرمت تصریح به خطبه و جواز تعریض به آن، فتوایی صحیح و تمام است.

در آخر تذکر این نکته نیز لازم است که آنچه تا حال گذشت راجع به تصریح و تعریض در مورد عده غیر بود. اما در رابطه با عده خود شخص مسئله چگونه است؟ همان طوری که در جلسه قبل بیان کردیم ظاهر کلمات فقهاء این است که آنها درخواست کردن امر حرام (خطبه کردن و درخواست عقد نمودن) را نیز مثل خود آن فعل حرام (عقد در حال عده) حرام دانسته و لذا برای خود زوج در عده خودش نیز فتوا به حرمت داده اند و لیکن چنانچه در همان جلسه گفتیم ما دلیلی

ص: 5911

نداریم که خطبه کردن و حتی نکاح کسی که نکاح او جایز نیست تا مادامی که ترتیب اثر خارجی داده نشود، آن هم مستقلاً جزء محرمات باشد و به بیان دیگر، ما دلیلی نداریم که صرف اجرای صیغه عقد بدون قصد تشریح و بدون ترتیب اثر خارجی حرام باشد. لذا وقتی خود عقد کردن در حال عده با توضیحی که دادیم یعنی بدون ترتیب اثر خارجی حرام نیست لذا خطبه او نیز اشکالی ندارد.

و عدم جواز خطبه در این فرض که عده خود زوج است از اصول مسائل نیست که بگوییم حتماً از جانب معصوم به ما رسیده است، با اینکه مبتنی بر دلایلی نظیر نزدیک شدن به حرام و مانند آن است که آن ادله تمام نیستند.

به نظر می‌رسد این کار اگر در عده غیر صورت گیرد چون یک نحوه هتکی به زوج او است و شارع نمی‌خواهد این هتک واقع شود و لذا آن را حرام کرده است.

اما باید دانست اگر کسی مرتکب این حرام شد، این کار موجب حرمت ابد برای او نمی‌شود و چنین زنی در روایات، جزء محرمات ابدیه به شمار نیامده است.

«* و السلام*»

ص: 5912

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه به بررسی مسئله خطبه شخص بر خطبه شخص دیگر پرداخته و به ادله تحریم پاسخ داده می شود.

اگر مردی از زنی خواستگاری کرد و زن یا ولی او جواب مثبت داد، آیا مرد دیگری می تواند در این زمان از آن زن خواستگاری کند؟

1 - متن شرایع:

«اذا خطب فاجابت قيل حرم علی غیره خطبتها و لو تزوج ذلك الغير كان العقد صحيحاً»

این بحث از زمان قدماء بین شیعه و سنی مطرح بوده که اگر مردی از زنی خواستگاری کرد و زن یا ولی او جواب مثبت داد، آیا مرد دیگری می تواند در این زمان از آن زن خواستگاری کند؟

2 - آراء فقهاء در مسئله:

صاحب شرایع فتوای صریحی در اینجا نداده است، ولی کلام ایشان خالی از ظهور نیست که خواستگاری دوم را حرام نمی داند، چون قول به تحریم را با لفظ «قيل» نقل می کند و رویه ایشان این است که در مقام تضعیف یک قول این طور تعبیر کند. از این بالاتر در نافع که بعد از شرایع تألیف شده، صریحاً حکم به عدم تحریم نموده و قائل به کراهت شده است. عده ای از علماء مانند فخر المحققین هم یا صریحاً یا اشعاراً قائل به کراهت شده اند. صیمری در غایه المرام هم می گوید:

«مشهور قائل به کراهت شده اند و قول معتمد همین است».

ولی با مراجعه معلوم می شود که شهرتی به نفع یکی از اقوال در بین نیست بلکه دو قول مشهور در مسئله وجود دارد. هم قول به کراهت اشتهار فی الجملة دارد و هم

جماعت معتابیهی قائل به تحریم شده اند و بعضی هم تفصیل داده اند. قائلین به تحریم عبارتند از: شیخ طوسی در خلاف که در مسئله 101 کتاب النکاح مطلبی را مطرح کرده که از ضمن آن معلوم می شود قائل به حرمت است و نیز در مبسوط و همین طور علامه حلی در تذکره و در تلخیص المرام. ایشان در تحریر هم کلام شیخ طوسی را نقل کرده و نقد نمی نمایند که مشعر به موافقت است. علاوه بر این دو، شهید اول در لمعه و محمد بن شجاع قطن که کتاب فقه او در این اواخر به نام معالم الدین چاپ شد قائل به تحریم شده اند، صاحب مدارک متمایل به تحریم است، جامع المقاصد هم بی میل به تحریم نیست زیرا هر چند وجه تحریم و وجه عدم تحریم را ذکر می کند، ولی به نظر می رسد ادله تحریم را با قوت بیشتری مطرح نموده است.

3 - ادله قول به تحریم

- این ادله را کاشف اللثام که متمایل به عدم تحریم است نقل کرده و از آنها جواب داده است. همین جواب ها در جواهر نیز آمده است.
- دلیل 1: روایت نبوی که می فرماید: «لا یخطب احدکم علی خطبه اخیه» و شیخ طوسی به ظهور این نهی در حرمت استدلال کرده است.
- دلیل 2: اینکه دخول در سؤم برادر مؤمن مورد نهی قرار گرفته است و از بعض روایات استفاده می شود که نکاح هم نوعی سؤم و معامله است، چون تعبیر شده که «انه مستام یاخذ بأغلی الثمن».
- دلیل 3: حرمت اعانت بر اثم است به ضمیمه روایاتی که می گوید اگر کسی خطبه کرد واجب است مخاطوب الیه اجابت کند و واضح است که اگر وعده داده باشد به طریق اولی اجابت کردن واجب و ردّ کردن حرام است. بنابراین مخاطب دوم به لحاظ اینکه مقدمات رد کردن را فراهم می کند، معین بر اثم است چون این از مقدمات قریبه است، نظیر اینکه کسی چاقو در اختیار قاتل قرار دهد.

دلیل 4: خواستگاری دوم منشأ ایذاء مؤمن می شود و یا موجب فتنه و ایجاد بغض و دشمنی بین افراد می شود و اینها عناوین محرمه هستند.

ناگفته نماند قول به تفصیل که البته قول نادری است، ناظر به همین دلیل اخیر است، بر طبق این قول اگر خطبه دوم منجر به ایذاء مؤمن و یا فتنه و اثاره بغضاء شود، حرام است، در غیر این صورت حرام نیست. البته بیان نشده است که وقتی دو طرف قرار بسته اند و بعد شخص دیگری این قرار را به هم می زند، چطور ایذاء حاصل نمی شود. به نظر می رسد که طبعاً ایذاء حاصل می شود و لذا این سؤال مطرح می شود که چطور این دو صورت یعنی ایذاء و اثاره بغضاء را استثناء از عدم تحریم بدانیم و بگوییم فقط در اینجا حرمت هست که مرحوم سبزواری در کفایه قائل شده و صاحب ریاض هم پذیرفته و می گوید بعض المتأخرین چنین مطلبی گفته اند و ظاهراً اشاره به سبزواری صاحب کفایه دارد(1).

4 - پاسخ های کاشف اللثام به ادله فوق

کاشف اللثام به جز دلیل چهارم (ایذاء و اثاره بغضاء) به همه ادله جواب می دهد و صاحب جواهر نیز همان جواب ها را عنوان کرده است(2). در جواب به دلیل اول می گوید: حدیث «لا یخطب احدکم علی خطبه اخیه» سندش معتبر نیست لذا نمی توان حرمت را با آن اثبات کرد، بله اگر همان طور که بسیاری در مستحبات قائل به تسامح در ادله سنن هستند در مکروهات هم قائل به تسامح شویم، با این روایت می توان کراهت را ثابت کرد. روایت منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم گذشته از ضعف سند، جزء نواهی پیامبر است که اکثراً جنبه اخلاقی دارند و دلیل بر حرمت نیستند، چون ظهوری برای کلام منعقد نمی شود. دلیل دوم یعنی منهی بودن دخول در سؤم مؤمن

ص: 5915

1- (1) - در پاورقی این چاپ جدید به دلیل عدم اشراف بر مطلب نوشته اند که مقصود از بعض المتأخرین شهید ثانی است، در حالی که سخن شهید ثانی ربطی به این مطلب ندارد.

2- (2) - مرحوم حاج شیخ عباس نوشته است که صاحب جواهر تا به کشف اللثام مراجعه نمی کرد حتی یک سطر نمی نوشت و این مطلب کاملاً محسوس است که ایشان خیلی تحت تأثیر کشف اللثام است.

را این طور جواب می دهند که؛

اولاً: از نظر صغروی عرفاً به نکاح اطلاق سوّم نمی شود و تعبیری که وارد شده که «انه مستام يأخذ بأغلی الثمن» جنبه استعاری دارد و نمی توانیم احکام حقیقت را بر آن بار کنیم.

ثانیاً: از نظر کبروی دلیل بر حرمت مداخله در سوّم مؤمن نداریم و مشهور در آن مسئله قائل به کراهت هستند.

در جواب به دلیل سوم یعنی روایت وجوب اجابت خاطر و حرمت ردّ او نیز می گویند این روایت دلیل بر وجوب موافقت با خاطر به طور کلی نبود، بلکه در موارد خاصی که ردّ کردن باعث تباہ شدن جوانی زن بشود اجابت واجب است. به علاوه اگر در فرضی که اجابت به تأخیر می افتد، قائل به تحریم شویم در فرضی که تقارن عرفی بین دو خطبه هست که در حقیقت دو نفر زن را خطبه کرده اند، در اینجا همان طور که قبلاً گذشت شخص در انتخاب مخیر است. اما خلف وعده در جای خودش ثابت شده که حرمت اخلاقی دارد نه حرمت شرعی، یک وقت شخص اصلاً نظر موافق ندارد و وعده می دهد، در این حالت از باب دروغ و فریب حرام است و ادله حرمت کذب شامل آن می شود. اما کسی که وعده می دهد و بعد پشیمان می شود در اینجا خلف وعده، حرمت شرعی ندارد که فسق آور باشد، بنابراین اگر دو نفر با فاصله کم خطبه کردند و شخص به اولی جواب مثبت داد و بعد دومی را انتخاب کرد، اشکالی به جز خلف وعده در کار نیست که آن هم حرام نیست.

5 - بررسی دلیل چهارم توسط استاد مد ظله:

گفتیم در کفایه و ریاض، فرض ایذاء مؤمن و اثاره بغضاء را به عنوان استثناء از عدم حرمت مطرح کرده اند. صاحب مدارک که شاید ادله دیگر را ناتمام می دانسته به این مطلب به عنوان دلیل عام استناد کرده نه به عنوان استثناء و همچنین بعضی بزرگان دیگر مثل صاحب نهایه المرام که اظهار تمایل کرده و فرموده: «یمكن ان یقال» که در اینجا اثاره فتنه و ایذاء است و همین مطلب در جامع المقاصد نیز هست و

ص: 5916

کاشف اللثام هم به آن بی میل نیست.

به نظر ما اثاره فتنه و بغضاء جنبه استثنایی دارد و نمی تواند به عنوان دلیل عام مطرح شود. این طور نیست که خطبه دوم همواره باعث تیرگی روابط اشخاص بشود و اصلاً بحث بر سر عناوین ثانویه نیست که گاهی موجب حرمت می شوند، عناوین ثانویه گاهی به عکس موجب وجوب خطبه دوم هم می شوند، مثل زمانی که ازدواج خاطب اول مفاصدی در پی داشته باشد، لذا این استدلال تمام نیست.

اما ایذاء می توان گفت جنبه استثنایی ندارد و خطبه دوم عادتاً مستلزم ایذاء است، لذا باید دید در برابر این استدلال چه جوابی می توان داد. یک نکته ای که البته کلیت ندارد و فقط در بعض موارد جریان دارد این است که خاطب دوم برود با خاطب اول صحبت کند و بعضی نتایج منفی خطبه او را متذکر شود و به این ترتیب، او را در تصمیم خود متزلزل کند. واضح است که در این فرض هیچ ایذایی هم پیش نمی آید.

ولی یک جواب کلی در خصوص این استدلال که در کشف اللثام و جواهر عنوان نشده آن است که گفته شود اصلاً به چه دلیل ایذاء مؤمن علی وجه الاطلاق حرام است؟ در بحث اینکه اگر پدر پسرش را از عملی نهی کرد آیا نهی او واجب الاتباع است یا نه؟ آقایان معمولاً می گویند اگر پدر از مخالفت پسر مطلع نشود تا موجب اذیت او باشد مخالفت اشکالی ندارد، چون به جز در بعضی موارد خاص، دلیلی نداریم که اتباع امر و نهی پدر بما هو از واجبات باشد، آن طور که اتباع امر مولی بر عبد واجب است، بله آن چه حرام است ایذاء پدر است. در این بحث، مرحوم آقای حکیم یک مطلب اضافه ای دارند که البته شاید دیگران هم به آن ملتزم شوند و آن اینکه حتی در فرض اطلاع یافتن و اذیت شدن پدر نیز دلیل عامی بر وجوب اتباع امر و نهی او نداریم. بله، اگر پدر به مناط شفقت بر فرزند خود دستوری بدهد مخالفت با آن حرام است، اما اگر برای جهات دیگر باشد دلیلی بر حرمت ایذاء پدر نداریم.

ما می خواهیم یک ادعای کلی مطرح کنیم و آن اینکه در غالب مواردی که

اشخاص برای جلب منفعت خود اقداماتی می کنند، عادتاً هر کسی زودتر اقدام می کند، دیگری که از او عقب افتاده است، اذیت می شود، آیا می توان گفت این گونه اذیت ها خلاف شرع است؟ آن چه ما از ادله حرمت ایذاء می فهمیم این است که شخص با قطع نظر از رسیدن به نفع خودش بخواهد طرف مقابل را اذیت کند و در امور او کارشکنی نماید، اما دلیل کلی بر حرمت ایذاء که در مثل بحث ما قابل تطبیق باشد، نداریم. لذا با این بیان، دلیل چهارم هم ردّ می شود و قول به حرمت خطبه دوم وجهی نخواهد داشت مگر در بعضی موارد استثنایی که دشمنی و بغضاء و این قبیل عناوین ثانویه در کار باشد.

6 - یادآوری دو نکته:

فقط دو نکته در این بحث باقی می ماند:

نکته اول: اینکه بحث سابق در جایی بود که به خطبه اول جواب مثبت داده باشند.

فرض دوم این است که جواب رد داده باشند که در اینجا یقیناً خطبه دومی اشکالی ندارد.

فرض سوم هم این است که هنوز جواب ردّ یا قبول نداده باشند که این فرض، حکم فرض اول را دارد چون دخول در سوّم مؤمن صدق می کند هر چند از نظر صدق خلف وعده با هم فرق دارند.

نکته دوم: این است که خطبه دوم چه حرام باشد و چه مکروه، چنانچه مخاطب اول را رد کردند و برای مخاطب دوم عقد صورت گرفت این عقد محکوم به بطلان یا حرمت تکلیفی نخواهد بود، چون نهی به عقد تعلق نگرفته بلکه نهی به مقدمه خورده است و نهی از مقدمه مستلزم نهی از ذی المقدمه نیست. همچنین اگر مخاطب اول ذمی باشد که از ذمیه ای خطبه کرده باشد در اینجا مسلمان می تواند از ذمیه خطبه کند، چون دخول در سوّم اخیه المسلم صدق نمی کند. البته ازدواج مسلمان با ذمیه علی المشهور به نحو انقطاعی و به نظر ما و صاحب جواهر چه به نحو انقطاعی و چه به نحو دائم جایز است. («* و السلام*»)

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

این جلسه اختصاص به بررسی حکم مواردی که زن سه طلاقه به عنوان تحلیل با مرد دیگر ازدواج می کند و با او شرط صریح یا بنائی می کند یا داعی او بر این است که بعد از تحلیل نکاح باطل شود یا مرد طلاق دهد. مسئله چهار صورت دارد و طی بحث، اقوال در هر صورت و حکم آن بررسی شده است و در پایان بیان شده که هر جا قائل به صحت عقد باشیم، تحلیل نیز تحقق می یابد و هر جا عقد را باطل بدانیم تحلیل نیز تحقق نیافته است اما نسبت به مباشرت و مهریه، هرگاه طرفین جاهل به حکم باشند گناهکار نیستند و زن مستحق مهر است اما اگر زن عالم به بطلان عقد باشد گناهکار و زانیه است و مستحق مهر نیست.

1 - آیا زن سه طلاقه می تواند با محلل شرط طلاق یا ارتقاع نکاح بعد از تحلیل کند؟

قال المحقق فی الشرائع:

إذا تزوجت المطلقة ثلاثاً فلو شرطت في العقد أنه إذا حللها فلا نکاح بينهما بطل العقد وربما قيل يلغو الشرط ولو شرطت الطلاق قيل يصح النكاح و يبطل الشرط و ان دخل فلها مهر المثل أما لو لم يصرح بالشرط في العقد و كان ذلك في نيته أو نيته الزوجه او المولى لم يفسد. (1)

ص: 5919

هرگاه زنی سه طلاقه شود و از طرفی راهی برای اینکه بدون محلّ و به مجرد ازدواج و عقد به زوجیت شوهر خود در آید وجود ندارد بلکه باید دیگری با او ازدواج کند و محلّ قرار گیرد حال چه بسا تصریحاً یا مبنیاً علیه قرار می‌گذارند - یا آنکه فقط نیت می‌کنند و لو چنین شرطی نمی‌گذارند - بر اینکه محلّ مدّت ازدواج خود را طولانی نکند و فقط به عنوان مصحّحی برای ازدواج دوباره زوج اول قرار گیرد، چون در بسیاری از مواقع پشیمانی حاصل می‌شود، این مطلب در موارد محلّ شایع است، از این رو گاهی زن سه طلاقه که با مرد دیگری ازدواج می‌کند با او قرار می‌گذارد و این قرار به چند صورت می‌تواند باشد.

یک صورت این است که گوید: به شرط آنکه ازدواج ما بعد از مباشرت تمام شود و خود به خود از بین برود.

صورت دوم اینکه گوید: به شرط آنکه فوراً طلاق دهی.

صورت سوم این است: که مبنیاً علیه است و تصریح به لفظ نمی‌کند بلکه بنابراین است که طلاق بدهد مانند اینکه گفته می‌شود: «حذف ما یعلم جایز» (1)

صورت چهارم: این است که شرط لفظی یا بنائی در بین نیست ولی تصمیم دارند که طلاق داده شود یا طلاق گرفته شود یا زن گمان دارد که مرد بعداً طلاق می‌دهد. (2)

در صورت اول گفته اند که عقد باطل است و شیخ طوسی نیز در مبسوط بر این

ص: 5920

1- (1) توضیح: این صورت در شرایع نیامده است و در جواهر به این صورت با جمله «و کذا لو کان من نیتها الا شراط علی وجه اوقعا العقد علیه و ان لم یذکره فی متنه فانه یأتی فیہ البحث فی ان الشرط المضمّر کالمذکور أولاً و لعل الأوّل لا یخلو من قوه» (جواهر الکلام 127/30) اشاره می‌کند.

2- (2) توضیح: این همان صورت سوم شرایع است. قابل ذکر است که عبارت جواهر چاپی «الی الطلاق» است ولی صحیح آن «أی الطلاق» است که ای تفسیریّه به حرف جرّ (الی) تصحیف شده است. جواهر الکلام 127/30 سطر پنجم رجوع شود.

مطلب ادعای اجماع کرده است ولی صاحب شرائع اینگونه تفسیر می کند که: «و ربما قیل یلغو الشرط» شرط باطل است و قهراً عقد صحیح است.

در صورت دوم و سوم که شرط لفظی یا بنائی طلاق می کند، می فرماید: «قیل یصح النکاح و یبطل الشرط» برخی گفته اند: عقد صحیح است و شرط تأثیر نمی کند و اگر دخولی شده باشد مرد باید مهر المثل را بپردازد.

و در صورت چهارم که هیچ یک از شرط لفظی و بنائی وجود ندارد بلکه صرفاً نیت و تصمیم در بین باشد عقیده زوج یا زوجه این باشد که دخول شد خود به خود عقد به هم می خورد یا اینکه طلاق شوهر در نیت زوج یا زوجه باشد در این موارد نکاح صحیح است و مهر المسمی هم ثابت است.

2 - توضیح عبارت شرایع و بیان اقسام سه گانه برای شرط

مرحوم محقق در صورت اول که شرط می کند که بعد از مباشرت و تحلیل، نکاح منفسخ شود وقتی قول مخالف بطلان را نقل می کند که قائل به صحت نکاح و لغویت شرط است تعبیر می کند که «ربما قیل: یلغو الشرط» و نمی فرماید: «قیل یلغو الشرط» اما در صورتی که شرط طلاق می کند، به «قیل» تعبیر می کند.

سرّ این اختلاف در تعبیر این است که رد صورت اخیر (شرط طلاق) مسئله مسلماً قائل دارد از این رو تعبیر به «قیل» می کند، این قول (صحت عقد و بطلان شرط) در خلاف و مبسوط شیخ طوسی و کتب بسیار دیگر اختیار شده است.

اما در صورت دیگر که به «ربما قیل» تعبیر می کند. مرحوم محقق خود به قائلی برخورد نکرده است و چون جزم به قائل ندارد تعبیر به «ربما» کرده است. لکن طبق قواعدی که در باب شروط گفته اند، ممکن است در بحث جاری حکم به صحت عقد و بطلان شرط شود زیرا در خیلی موارد گفته اند که شرط فاسد، مفسد عقد نیست، این مطلب را در باب بیع گفته اند. در خصوص نکاح نیز ابن حمزه این مطلب را ذکر کرده لکن به گونه ای تعبیر کرده که مسئله جاری در آن داخل نیست ولی می توان به آن «ربما قیل» گفت.

چون ایشان در آنجا می گوید سه قسم شرط وجود دارد.

یک قسم شرطی است که مقتضای خود عقد است، همان مقتضای خود عقد را شرط می کند مانند اینکه بگوید: به شرط اینکه کسوه و نفقه بدهی، این شرط مؤکد مقتضای خود عقد است.

قسم دوم این است که شرط باطل است ولی عقد صحیح است. قسم سوم اینکه هم شرط و هم عقد صحیح است و شرط غیر از مقتضای عقد است و اما اینکه هم شرط و هم عقد باطل باشد گویا در باب نکاح قائلی ندارد. سپس ایشان 9 مورد را ذکر می کند، ولی این مورد طلاق گویا به ذهن ایشان نیامده تا ذکر کند ولی ضابط کلی را قبلاً ذکر کرده که اقسام شرط، بیش از سه قسم نیست از این رو به ملاحظه عبارت وسیله و به ملاحظه اینکه در باب بیع و موارد دیگر گفته شده که شرط فاسد، مفسد نیست، هر چند در باب نکاح قائلی نیافته باشیم می توان گفت: این احتمال، قولی بر اساس قواعد است. بنابراین صاحب شرایع با توجه به این نکته تعبیر به «ربما قیل» نموده است. البته در ایضاح صریحاً تعبیر می کند که قائل شیخ طوسی است لکن این نسبت اشتباه است چون شیخ طوسی صریحاً در مبسوط عقد را باطل می شمارد و ادعای اجماع بر بطلان نیز می کند. گویا ایشان مستقیماً به مبسوط مراجعه نکرده است و اعتماد بر این مطلب کرده که شیخ طوسی در باب های دیگر مثل باب بیع شرط فاسد را مفسد نمی داند.

از این رو آن مطلب کلی را در بحث کنونی تطبیق کرده و حکم کرده که شیخ طوسی از قائلین به بطلان عقد است.

3 - بررسی حکم صور مسئله

اشاره

صاحب حدائق می گوید: ما قواعدی مثل «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد» را باید کنار بگذاریم و سراغ روایات برویم. مفاد روایات در مسائل مختلف است و در هر جا میزان خاصی ندارد از این رو نمی توانیم به نحو کلی بحث کنیم.

ص: 5922

الف - حکم صورت اول و تفصیل بین وحدت مطلوب و تعدد مطلوب

لکن به نظر می‌رسد که شرط بر دو قسم است قسم اول شرطی است که به نحو وحدت مطلوب است که شخصی بدون خصوصیت شرط، به هیچ وجه راضی به عقد نیست در اینجا نمی‌توانیم بگوئیم که شارع مقدس تحمیل کرده و فرموده: اگر چه مرد یا زن به این ازدواج راضی نباشند ولی من می‌گویم این ازدواج صحیح و لازم است. و شرط فاسد مفسد نیست، چنین تحمیلی از طرف شارع بسیار بعید است.

مرحوم حاج آقا رضا همدانی فرموده: مطلبی که بر خلاف ارتکاز است خصوصاً ارتکازاتی که بسیار قوی باشد با اطلاقات نمی‌توان جلو آن ارتکازات را گرفت چون ذهن متوجه غیر مورد ارتکاز می‌شود و اطلاق را بر غیر مورد ارتکاز عرفاً حمل می‌کند:

در بحث هایی اگر وحدت مطلوب باشد به گونه ای که زن بدون این شرط هرگز حاضر به ازدواج نیست و مرد شایستگی ندارد که این زن با او ازدواج کند فقط برای اینکه مشکل حل شود و بتواند با زوج اول ازدواج و زندگی کند تن به این ازدواج می‌دهد از این رو شرط می‌کند که من حاضر به ازدواج هستم به شرط اینکه بعد از مباشرت ازدواج نیز از بین برود. این شرط، شرط لغوی است چون شارع آنچه مزیل زوجیت است را تعیین کرده است و شرط اینکه عقد بعد از چند روز مثلاً خود به خود از بین برود، از آن موارد نیست و خلاف اجماع و نصوص است. پس شرط باطل است و بدون شرط هم که زن حاضر به ازدواج با این مرد دوم نیست و هدفش از ازدواج با مرد دوم برطرف کردن مانع از ازدواج با مرد اولی است پس با وحدت مطلوب شرط باطل است و با بطلان شرط، عقد هم باطل می‌شود.

قسم دوم شرطی است که به نحو تعدد مطلوب است. یک مطلوب التزام به عقد به نحو مطلق است و هیچ قید و شرطی در اصل ازدواج با این مرد دوم نیست. و

مطلوب دیگر زن این است که این مرد هرچه زودتر او را رها کند تا بتواند با مرد اول ازدواج کند که اگر مرد چنین نکرد یک مطلوب زن حاصل شده و مطلوب دیگر او زمین مانده است و یکی از این دو مطلوب به مطلوب دیگر ارتباطی ندارد چون مطلوب متعدد است. صاحب عروه از این موارد به «التزام فی التزام» تعبیر می کند به این معنا که یکی از التزامها ظرف برای التزام دیگر است اما این التزام که ظرف است مقید به مضروف خود نیست بلکه مضروف به ظرف مقید است. مطلوب اول به مطلوب دوم ارتباط ندارد لکن مطلوب دوم با اول ارتباط دارد، چون ظرف آن است در این فرض دلیلی ندارد که بطلان شرط باعث بطلان مشروط شود و در این موارد شرط فاسد مفسد نیست. و اگر در برخی روایات حکم به بطلان عقد به واسطه بطلان شرط شده و در برخی روایات حکم به صحت شده است بعید نیست بگوئیم که این اختلاف به حسب اختلاف موارد باشد. در جایی که وحدت مطلوب بوده حکم به بطلان عقد شده و در جایی که تعدد مطلوب بوده، بطلان شرط به عقد سرایت نکرده از این رو حکم به صحت عقد شده است. لکن علی ای حال در هر دو فرض بدون اشکال شرط باطل است.

ب - حکم صورت دوم (شرط طلاق)

در صورت دوم که زن با مرد دوم شرط می کند که طلاق بدهد، به نحو شرط نتیجه نمی گوید که مطلقه باشد بلکه به نحو شرط فعل می گوید: به شرط اینکه تو طلاق بدهی. در این فرع سه قول مطرح شده است یا لااقل سه احتمال در مسئله وجود دارد. اول، بطلان عقد و شرط و دوم بطلان شرط و صحت عقد و سوم صحت عقد و شرط.

به نظر می رسد که قول سوم اقرب است و هم عقد و هم شرط آن صحیح است و عقد هم دائم است و شرط طلاق با دوام عقد منافات ندارد چون عقد دائم عقدی است که به خودی خود پایان نمی پذیرد بخلاف منقطع که با پایان مدت، خود به

خود ازدواج پایان می پذیرد. و دوام به این معنا نیست که باید تا آخر عمر برقرار باشد.

چون کسی که طلاق می دهد قهراً ازدواج او دوام پیدا نمی کند پس اگر کسی شرط طلاق کرد شرط مزیل این عقدی است که بالطبع و لو لا المزیل باقی است بنابراین، اشکالی در این شرط نیست و شرط و عقد هر دو صحیح است. تنها استیحاشی که صاحب جواهر دارد این است که صاحب مسالک بر بطلان شرط و صحت نکاح دعوی اتفاق کرده است. صاحب جواهر می فرماید: اگر دعوی اتفاق نبود طبق قاعده مثل این است که در معامله شرط می کند که بعداً اقاله کنیم و این شرط را فقهاء جایز می دانند.

ج - بررسی أقوال در صورت دوم (صورت شرط طلاق)

از مراجعه کلمات فقهاء چنین به دست می آید که از قدماء فقط شیخ طوسی و قطب الدین کیدری این مسئله را عنوان کرده اند و قبل از شیخ طوسی و بعد از شیخ طوسی تا زمان محقق کسی این مسئله را عنوان نکرده است تا بگوئیم اتفاق بر بطلان شرط هست بله عده ای از متأخرین با بطلان شرط موافقت کرده اند ولی اجماعی که به زمان معصوم متصل باشد و کاشف از رضای معصوم باشد وجود ندارد، از این رو طبق قاعده شرط و عقد هر دو صحیح است.

و به فرض آنکه بپذیریم که شرط باطل است اگر وحدت مطلوب بود با بطلان شرط، عقد هم باطل می شود و اگر تعدد مطلوب بود بطلان شرط موجب بطلان عقد نمی شود چنانچه در صورت اول گذشت

د - حکم مهر در صورت شرط طلاق و اختیار قول به بطلان شرط و صحت عقد

اکنون این بحث پیش می آید که بنابراین که قائل به بطلان شرط و صحت عقد شویم آیا مهر المسمی به مهر المثل تبدیل می شود یا نه؟

شیخ طوسی که به بطلان شرط و صحت عقد حکم کرده، فرموده: مهر المسمی

به مهر المثل تبدیل می شود به خاطر اینکه در این مورد مهر مختصری تعیین می کنند چون منظور زن این است که مدت کمی نزد شوهر دوم بماند و بعد شوهر او را طلاق دهد تا با شوهر اول بتواند ازدواج کند. طبعاً مهر مختصری تعیین می کنند.

حال اگر شرط باطل و عقد صحیح باشد این مهر مختصر با این ازدواج طولانی تناسب ندارد از این رو مهر المسمی به مهر المثل تبدیل می شود. و گویا مهر المسمی از دو جزء تشکیل شده است یکی مقدار مختصری که مهر المسمی شده و دیگری آزاد شدن زن بعد از مدت کوتاهی، و چون آزاد شدن زن قابل تقویم نیست قهراً اگر یک جزئی از مهری مجهول و غرری شد کل مهر غرری می شود و مانند جایی می شود که بدون مهر عقد محقق شده باشد پس عقد، بدون مهر صحیح است ولی مهر آن، مهر المثل است از این رو به مهر المثل تبدیل می شود این فرمایش شیخ است.

صاحب جواهر این استدلال را ناتمام می داند و می فرماید: هر چند داعی زن از رضایت به مهر قلیل این است که مرد زودتر او را طلاق دهد ولی طلاق دادن جزء مهر نیست تا مهر مجهول و غرری باشد بلکه چون زن شرط طلاق کرده بود خیار فسخ دارد و می تواند مهر المسمی را فسخ کند و وقتی فسخ کرد مهر المسمی به مهر المثل تبدیل می شود. پس با فسخ مهر به مهر المثل تبدیل می شود نه اینکه ابتداءً مهر باطل باشد. (1)

ه - حکم صورت سوم (شرط بنائی مضمّر و غیر مصرّح)

در صورت سوم که شرط مبنیاً علیه است و عقد بر اساس او واقع می شود و تصریح به شرط نمی شود، شرط مضمّر به منزله موجود است چون قرارداد لازم نیست همیشه بالفظ باشد، فقهاء معاطاه با فعل را داخل در «المؤمنون عند شروطهم» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می دانند. گاهی سکوت علامت امضاء است و در بحث جاری نیز شرط مبنی علیه العقد حکم شرط لفظی مصرّح به را دارد. و در صورت قبل گفتیم که

ص: 5926

شرط و عقد هر دو صحیح است، پس در این صورت نیز شرط و عقد هر دو صحیح خواهد شد.

و - حکم صورت چهارم (داعی بر طلاق)

در صورت چهارم که زن گمان می کرده که مرد طلاق می دهد یا داعی بر طلاق وجود داشته است در این موارد عقد و مهر هر دو صحیح است و مفروض این است که شرطی نیز در بین نیست.

4 - حکم تحلیل در صور مختلفه:

در تمام صور گذشته هر جا عقد را صحیح دانستیم نکاح موجب تحلیل می شود و هر جا عقد را باطل دانستیم اما زوجین گمان می کردند که عقد صحیح است این فرض مورد بحث قرار گرفته که آیا به وسیله این عقدی که تخیل صحت او شده آیا تحلیل حاصل می شود یا نه؟ آیا وقتی عده شبهه تمام شد تحلیل حاصل می شود یا نه؟

تحقیق این است که تحلیل حاصل نمی شود. چون شارع، صرف اینکه مباشرتی صورت گیرد به نحوی که شخص گناهکار نباشد یا آن مباشرت عده داشته باشد را در ادله تحلیل موضوع برای تحلیل قرار نداده است بلکه ازدواج صحیح را محلل قرار داده است و مفروض این است که ازدواج صحیح، تحقق نیافته است هر چند که این مباشرت عده دارد و شخص گناهکار در این مباشرت نیست. بله اگر زن متوجه بطلان عقد باشد زانیه و گناهکار است و مهر نیز به او تعلق نمی گیرد.

صور چهارگانه مسئله با احکام آن و حصول تحلیل و عدم آن بر اساس حکم صور بیان شد. بحث بعدی ازدواج شخص با قابله خود می باشد که معروف کراهت آن است لکن از مرحوم صدوق نقل شده که حرام است. روایاتی در این مسئله هست این مسئله و برخی مکروهات دیگر که شبهه تحریم دارد را بررسی نموده و سپس سراغ بررسی مسئله عقد انقطاعی می رویم ان شاء الله تعالی. «* و السلام»

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه اقوال در مسئله ازدواج انسان با قابله خود و با دختر او نقل شده است. در مسئله، چهار قول وجود دارد که یک قول حرمت و سه قول دیگر همه کراهت دارد. قول اول نادر است و قول به کراهت شهرت قوی دارد. سپس در این جلسه روایات مسئله را ذکر کرده و سرانجام جمع بندی بین روایات را به جلسه آینده موکول خواهیم نمود.

1 - بررسی اقوال در مسئله ازدواج انسان با قابله خود

درباره ازدواج انسان با قابله خود با مراجعه به کلمات فقهاء چهار قول به دست می آید. قول اول که قول نادری است ظاهر کلام صدوق در مقنع است که فرموده:

حرام است کسی با قابله خود یا با دختر او ازدواج کند. مشهور یا شهرت بسیار قوی عدم حرمت همراه با کراهت است. و در میان قائلین به کراهت سه قول وجود دارد.

یک قول این است که با قابله و دختر قابله مکروه است که شخص ازدواج کند و این ازدواج شبیه به این است که با مادر یا خواهر خود ازدواج کند.

قول دیگر مانند قول قبلی است، لکن قیدی دارد و آن این که حکم بالا در صورتی وجود دارد که قابله غیر از به دنیا آوردن، عهده دار تربیت فرزند هم بشود.

قول سوم در باب کراهت این است که فقط ازدواج با خود قابله مکروه است. این

قول اخیر ظاهر کلام شهید اول در لمعه است، چون هنگامی که مکروهات را می‌شمارد ازدواج مولود با قابله خود را نیز ذکر می‌کند ولی دختر قابله را ضمیمه نمی‌کند.

البته شهید ثانی در شرح لمعه [روضه] به این مطلب توجه کرده که چرا شهید اول بنت القابله را ضمیمه نکرده است. با آنکه در روایات بنت القابله به قابله ضمیمه شده است.

سپس شهید ثانی مطلبی را به عنوان توجیه کلام شهید اول ذکر می‌کند و آن اینکه ایشان در صدد بیان مکروهاتی است که شبهه تحریم در آن باشد و در این مسئله نادری از فقهاء [شیخ صدوق] قائل به تحریم شده اند و برای دفع دخل توهم حرمت، ایشان متعرض کراهت شده است زیرا لمعه کتاب مختصری است، از این رو همه مکروهات را ذکر نمی‌کند، بلکه مکروهاتی را متعرض می‌شود که محل ابتلاء است و شک در اینکه حرام است یا حرام نیست در مورد آن وجود دارد. و چون شبهه تحریم فقط راجع به خود قابله است و قائل به تحریم نسبت به دختر قابله وجود ندارد، از این رو ایشان به مادر اقتصار کرده و کراهت ازدواج را درباره مادر و خود قابله مطرح کرده است.

لکن این توجیه تمام نیست، چون قائل به تحریم، شیخ صدوق در مقنع است و او هم حرمت را به قابله اختصاص نداد و بنت القابله را نیز ضمیمه کرده است. اگر عبارت صدوق ظاهر در تحریم باشد این مطلب نسبت به قابله و دختر او هر دو است و اگر ظاهر در کراهت باشد که بعضی این احتمال را در کلام او داده اند، باز این مطلب نسبت به هر دو است. عبارت مقنع چنین است: «لا تحل القابله للمولود و لا ابنتها و هی کبعض أمهاته»⁽¹⁾

ص: 5929

ابتداء روایات مسئله را بررسی می‌کنیم تا ببینیم مقتضای جمع بین آنها چیست؟

این روایات در جامع الاحادیث، باب 31 از ابواب التزویج با عنوان باب کراهت نکاح القابله و بنتها اذا ربّت (1) آمده است، لکن مناسب بود که قید «اذا ربّت» در عنوان باب ذکر نمی‌شد.

روایت اول: فی الکافی: علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن خَلاد السندي عن عمرو بن شمر (عن جابر) [عن جابر در بعضی نسخه‌ها آمده است] عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يتزوج قابله؟ قال: لا ولا ابنتها.

ملاحظه سندی: «عن جابر» که در داخل پرانتز گذاشته شده به احتمال قوی زائد است و نسخه‌ای که این اضافه را ندارد، صحیح است. این طور زیادات منشأست استیناس ذهنی است، چون روایات «عمرو بن شمر عن جابر» فراوان است، از این رو در اثر استیناس ذهنی گاهی جزء دوم عبارت ناخودآگاه اضافه می‌شود و این اشتباه شایع و متعارف است. بنابراین به احتمال قوی، «عن جابر» زائد است، چون یکی از اصول سته عشره که در زمان مرحوم آقای بروجردی چاپ شد همین اصل خَلاد سندی بود. عین این روایت در آن کتاب آمده و کلمه «عن جابر» در آن نیست.

در روایت سوم جامع الاحادیث نیز چنین آمده است: کتاب خَلاد السندي [البته اینجا السندي آمده نه السندي و باید مراجعه کنیم که درست آن چیست] البرّاز الکوفی عن عمرو بن شمر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام يتزوج الرجل قابله؟ قال: لا ولا ابنتها.

به هر حال این روایت، روایت عمرو بن شمر است که در جواب سؤال از نکاح قابله و بنت القابله نهی کرده یا آن را حلال ندانسته است.

روایت دوم: این روایت در کافی و تهذیب و فقیه آمده است. محمد بن یحیی

ص: 5930

1- (1) - معزّی ملایری، شیخ اسماعیل، جامع الاحادیث 137-139/25، باب 31 من ابواب التزویج [طبع جدید]؛ الشیخ الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه 500-502/20، کتاب النکاح، باب 39 من ابواب ما یحرم بالمصاهره و نحوها.

[مراد محمد بن یحیی العطار است] عن محمد بن أحمد [بن یحیی عن عمران الأشعری] عن محمد بن عیسی [که محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی است و این طریق کلینی است و طریقی که در تهذیب و استبصار است محمد بن الحسن الصفار یا الصفار که هر دو یکی است در تهذیب «محمد بن الحسن الصفار» آمده اما در استبصار «الصفار» آمده است عن محمد بن عیسی بن عبید] عن أبي محمد الانصاری [طریق کافی و تهذیبین از محمد بن عیسی به بعد مشترک می شود] عن عمرو بن شمر عن جابر بن یزید [در عمرو بن شمر فقیه هم مشترک می شود لکن صدوق در فقیه با عمرو بن شمر شروع کرده و او از جابر یا جابر بن یزید نقل می کند] قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن القابله أیحل للمولود أن ینکحها قال: لا۔ ولا ابنتها هی کبعض أمهاته [فقیه] هی بعض أمهاته [کافی] هی من بعض امهاته [استبصار] لکن روایتی که در کتاب خلاد بود عن ابی عبد الله علیه السلام است. در این روایت قابله را مادر تنزلی قلمداد می کند و حکم را تعلیل می کند به اینکه قابله مادر اوست. و گویا این تنزیل فقط در مورد مادر نیست بلکه دختر او هم خواهر تنزلی است.

و فی الکافی فی روایه معاویه بن عمار عن ابی عبد الله علیه السلام قال قال: ان قبلت و مرّت فالقوابل أكثر، من ذلك [قابله ها اکثراً از همین قبیل هستند] و ان قبلت و ربّت حرمت علیه.

و صدوق در فقیه می گوید: و روی عن معاویه بن عمار قال قال أبو عبد الله علیه السلام و همین روایت را نقل کرده است. به احتمال قوی منظور صدوق از «روی» همین روایتی است که کلینی نقل کرده و صدوق از کافی أخذ کرده است. ابتداءً از تعبیر کلینی در کافی که می فرماید: «و فی روایه معاویه بن عمار» به نظر می رسد که کلینی این روایت را از کتاب معاویه بن عمار أخذ کرده و طریق به کتاب را ذکر نکرده است، ولی از اینکه صدوق با واسطه نقل می کند و خودش به معاویه بن عمار نسبت نمی دهد با اینکه کتاب معاویه بن عمار، مشهور بوده، آن استظهار سابق سست می شود، پس با توجه به این نکته این روایت در کتاب معاویه بن عمار نبوده و صدوق که دارای حافظه

بسیار قوی بوده و طبعاً هنگامی که من لا یحضر را می نوشته در کتاب هایی مثل کتاب معاویه بن عمار سیری داشته ولی دیده این روایت را فقط کلینی نقل کرده، از این رو با تعبیر «روی» نقل کرده است. از این رو این مطلب این تردید را ایجاد می کند که آیا کلینی روایت را در کتاب معاویه بن عمار دیده یا آنکه بعضی از اشخاص از معاویه بن عمار نقل کرده اند. به هر حال این روایت تحریم را به قابله مریبه تقیید می کند.

صدوق در مقنع نیز می فرماید: «و لا تحل القابله للمولود و لا ابنتها و هی کبعض امهاته»

[این همان عبارت مقنع است که گفتیم شهید ثانی کلام شهید اول را توجیه کرده و محل خلاف را فقط قابله دانسته است و گذشت که این توجیه درست نیست، و عبارت مقنع بنت القابله را نیز ملحق به قابله کرده است.]

این تعبیر مقنع نظیر تعبیر روایت کافی از جابر عن ابی جعفر علیه السلام است با آن ذیلی که از معاویه بن عمار نقل شده بود و این ذیل هم در مقنع آمده است.

روایت سوم: أحمد بن محمد بن عیسی عن علی بن الحکم عن علی بن ابی حمزه عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام [این سند به نظر ما معتبر است و علی بن الحکم هنگامی از علی بن ابی حمزه أخذ حدیث کرده که ایام استقامت علی بن ابی حمزه بوده است] قال: لا یتزوج المرأه التي قبلته و لا ابنتها.

روایت چهارم: روایت دعائم الاسلام عن رسول الله صلی الله علیه و آله انه نهی ان یتزوج الرجل قابله و لا ابنتها.

روایت پنجم: فی الکافی عن حمید بن زیاد عن عبد الله بن أحمد [یا عبید الله بن أحمد] عن علی بن الحسن عن محمد بن زیاد بن عیسی بیاع السابری عن أبان بن عثمان عن ابراهیم عن ابی عبد الله علیه السلام [حمید بن زیاد واقفی است و عبد الله یا عبید الله بن أحمد بن نهیک است تتمه بحث سند را فردا متعرض می شویم] قال: اذا استقبل الصبی القابله بوجهه حرمت علیه و حرم علیه ولدها. [مراد از استقبال این است که بچه را مقابل خود قرار می دهد و این مرتبه ای از مراتب تربیت است.]

روایت ششم: أحمد بن محمد بن عیسی عن ابن اَبی عمیر [در بعضی نقل ها عن ابراهیم بن اَبی عمیر آمده، لکن به نظر می رسد ابراهیم باید زائد باشد] عن ابراهیم بن عبد الحمید قال سألت ابا الحسن علیه السلام عن القابله تقبل الرجل أله أن يتزوجها فقال: ان كانت قبلته المرء والمرّتين والثلاثه فلا بأس وان كانت قبلته وربّته وكفلته فانی أنهی نفسی عنها وولدی [مراد از «قبلته» تقبیل به معنای بوسیدن نیست، بلکه به قرینه مقابله با قبلته و ربّته و کفلته، مرتبه ای ضعیف از مراتب تربیت است، پس این تعبیر تعبیری مجازی از مرتبه ای از تربیت است] و فی خبر آخر و صدیقی [علاوه بر اینکه خودم و فرزندانم را منع می کنم دوست خودم را نیز منع می کنم. این روایت، مختص به قابله است و مشتمل بر بنت القابله نیست.]

روایت هفتم: قرب الاسناد: محمد بن الحسين بن اَبی الخطاب قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن اَبی نصر قال: سألت ابا الحسن الرضا علیه السلام عن المرأة تقبلها القابله فتلد الغلام يحل للغلام أن يتزوج قابله أمه؟ [کلمه قابله در روایات مانند این تعبیر است که الآن می گوئیم: این زن مامای فلانی است. چه قابله به خود بچه و چه به مادر بچه اضافه شود. منظور قابله ای است که برای این مادر و بچه آمده و بچه را به دنیا آورده است.]

در این نقل قابله به مادر اضافه شده و در نقل دیگر که در تهذیبین آمده، قابله به فرزند اضافه شده است. معمولاً قابله به فرزند اضافه می شود [قال: سبحان الله! و ما يحرم عليه من ذلك.]

نکته کتاب شناختی: «در مورد کتاب قرب الاسناد قبلاً نیز این نکته را بیان کرده ایم که نسخه های ما به این کتاب به نسخه ابن ادریس منتهی می شود و ایشان می فرماید:

من نسخه سقیمه ای به دستم رسید دیدم اگر این نسخه را حفظ نکنم خلاف قاعده میسور است، از این رو آن را نگه داشتم. بدین جهت هر جا روایات قرب الاسناد یک نوع ناهماهنگی و تخالف با کتاب های دیگر داشت یا آنکه عبارت آن سلیس نبود و نامأنوس بود، حجیت ندارد اما هر جا که عبارات آن روشن و سلیس است و با

روایات دیگر مخالفت ندارد روایات آن با فرض صحت سند، حجیت عقلایی دارد حتی اگر اصل کتاب سقیم باشد».

همین روایت را در تهذیب و استبصار از بزنطی به طریق دیگر نقل کرده است.

محمد بن علی بن محبوب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: قلت للرضا عليه السلام يتزوج الرجل المرأة التي قبلته [که قابله را به ضمیری که به رجل و مولود بر می گردد اضافه کرده است]. [فقال: سبحان الله! ما حرم الله عليه من ذلك. [این روایت با روایت قرب الاسناد یکی است لکن نقل تهذیبین نقل بهتری است و با روایات دیگر نیز تناسب دارد. چون ضمیر را به مولود و کودک اضافه کرده است.]

جمع بین روایات را در جلسه آینده مطرح می کنیم. ان شاء الله تعالی.

«* و السلام*»

ص: 5934

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

ابتداءً در این جلسه تکمله ای مشتمل بر دو استدراک بر درس دو جلسه قبل بیان می شود. استدراک مربوط به شرط طلاق با محلل است. قبلاً بیان شد که اجماعی بر بطلان این شرط نیست. در این جلسه استدراک شده که چون مسئله محل ابتلاء بوده و حتی عامه نیز شرط طلاق با محلل را باطل می دانند و از ناحیه ائمه علیهم السلام ردعی به این مطلب نشده و این عدم ردع، کاشف از امضا می باشد، لکن تفصیل بین شرط و عقدی که به نحو تعدد مطلوب است و بین شرط و عقدی که به نحو وحدت مطلوب است به حال خود باقی است.

در استدراک دوم، استدلال شیخ طوسی به روایت لعن، محلل بر بطلان شرط ارتقاع نکاح نقل کرده و مورد مناقشه قرار گرفته است.

در ادامه این جلسه وجوه جمع بین روایات ازدواج با قابله ذکر شده و اختیار شده که نهی بر کراهت به لحاظ مراتب حمل می شود و اینکه ازدواج با قابله مطلقاً مکروه است اما با قابله مرییه کراهت شدیدیه دارد. و سپس تسلیم مشروعیت عقد انقطاعی در میان خاصه و بلکه اثبات مشروعیت آن بر موازین عامه مطرح شده و در نهایت ادامه بحث به جلسات بعدی موکول شده است.

1 - تکمله ای بر مسئله شرط طلاق با محلل و شرط ارتفاع نکاح بعد از تحلیل

الف - استدراک از مسئله شرط طلاق با محلل استدراک اول

در مسئله شرط طلاق با محلل مطلبی باقی مانده است. در بحث جلسات گذشته، گفته شد که دلیلی بر بطلان شرط طلاق نداریم و اجماعی نیز در مسئله نیست. لکن بعداً این مطلب به ذهن آمد که هر چند اجماعی که بر بطلان شرط ذاتاً به آن استناد کنیم وجود ندارد ولی راهی برای بیان بطلان شرط هست که سابقاً نیز گاهی به آن اشاره کرده ایم و آن راه این است که بین عامه بطلان شرط طلاق با محلل مورد تسلیم است، لکن در صحت و بطلان عقد اختلاف کرده اند و این مسئله از مسائل محل ابتلاء بوده است. و اگر در مسئله محل ابتلاء و مورد توافق عامه، از ناحیه معصومین علیهم السلام ردعی نرسد این عدم ردع کاشف از امضاست. در بین امامیه هم مخالفی ندیدیم، لکن گفتیم اثبات بطلان شرط از راه اجماع مشکل است، چون بسیاری از فقهاء این مسئله را عنوان نکرده اند ولی در اینکه هر کس عنوان کرده، حکم به بطلان شرط کرده و قائل صریحی بر خلاف نیست، تردیدی وجود ندارد.

شارع مقدس نمی خواهد محلل را یک امر صوری قرار دهد، حتی ازدواج موقت که زن در آن، زوجه رسمی نیست نیز در تحلیل کفایت نمی کند و در تحلیل، عقد دائم معتبر است. خلاصه از مجموع این امور به نظر می رسد که همان طور که فقهای ما قائل به بطلان شرط شده اند شرط طلاق، باطل است، لکن در صحت و بطلان عقد همان مطلبی که گفتیم شرط و عقد به نحو تعدد مطلوب است یا به نحو مطلوب است در صحت و بطلان عقد تأثیر دارد.

ب - استدلال شیخ طوسی قدس سره به روایت لعن محلل بر بطلان شرط ارتفاع نکاح و مناقشه آن استدراک دوم

اشاره

(1)

شیخ طوسی در مبسوط در مورد اینکه اگر زن شرط کند که بعد از مباشرت و

ص: 5936

تحلیل، عقد خود به خود مرتفع و باطل شود فرموده این شرط باطل است و موجب بطلان عقد نیز می شود و برای استدلال بر این مطلب به حدیثی که در کتب صحاح و غیر صحاح عامه آمده تمسک کرده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: «لعن المحلل و المحلل له»⁽¹⁾ از کلام شیخ طوسی استفاده می شود که به طور متعارف تحلیل ها با این گونه شروط همراه بوده است که بعد از مباشرت و تحلیل، عقد خود به خود مرتفع شود و چنین شرطی چون هم فاسد و هم مُفسد است ترتیب اثر دادن به آن مورد لعن الهی است، چون زن برای زوج دوم حلال نشده و برای زوج اول هم صلاحیت حلال شدن ندارد. شیخ طوسی حدیث را بر این موارد حمل کرده است.

مناقشه در این استدلال:

لکن ممکن است این حدیث را به تحلیل در موارد ازدواج باطل محصور نکنیم، بلکه در ازدواج صحیح نیز استعمال لعن مانعی ندارد، چون تعبیر به لعن در مورد مکروهات زیاد به کار رفته و مراد دور بودن از عنایت الهی است. بنابراین روایت می خواهد بفرماید که اصل محلل بودن یک کار مکروه و ناشایستی است، چون قصد محلل این است که بعد از عقد و مباشرت و تحقق تحلیل زن را طلاق دهد تا زوج اول با او ازدواج کند، در حالی که در مورد طلاق، «أبغض الاشیاء عندی الطلاق» وارد شده و عرش الهی با طلاق می لرزد. و محلل چنین امر منفوری را در نظر دارد انجام دهد و بلکه زمینه ای ایجاد کند که زن بتواند با مردی که چنین امر مبغوضی برای او یک امر عادی است و سه بار آن را مرتکب شده، ازدواج کند. شارع می خواهد ازدواج با محلل یک ازدواج متعارف و معمول باشد. بنابراین استدلال به این حدیث برای اثبات بطلان شرط مورد مناقشه است.

ص: 5937

1- (1) - الشيخ الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعه 20، باب 36 من ابواب مقدمات النكاح، حدیث 1 و 8.

الف - تلخیصی از مفاد روایات

موضوع برخی از روایات خصوص قابله است، ولی اکثر روایات مسئله موضوع آن قابله و دختر قابله هر دو است. در برخی از روایات تحلیل آورده به اینکه قابله به منزله مادر مولود است. به حسب ظاهر برخی از روایات مسئله، ازدواج شخص با قابله خود حرام است و مقتضای تنزیل قابله منزله الام نیز حرمت ازدواج است. لکن به حسب برخی روایات دیگر این ازدواج حرام نیست. همچنین روایات از نظر اینکه مطلق ازدواج با قابله اعم از مریبه و غیر آن ممنوع تحریمی یا تنزیهی است یا ازدواج با خصوص قابله مریبه ممنوع است مختلف است.

ب - وجوه جمع بین روایات

جمع اول: نهی در این روایات محمول بر کراهت است

و کراهت اختصاص به قابله دارد و شامل دختر قابله نمی شود. این جمع از لمعه شهید اول استفاده می شود. در توجیه این جمع می توان گفت: شهید اول در اسانید بقیه روایات مناقشه کرده و تنها روایتی را پذیرفته است که در مورد خود قابله حکم به منع کرده است. و جمعاً بین الادله چون دلیل محکمی بر تحریم نبوده، کراهت را اختیار کرده و در کراهت اقتصار بر خود قابله کرده است.

تسامح در ادله مکروهات نظیر تسامح در ادله سنن و مستحبات، مورد بحث است. اگر سند روایات مورد مناقشه شد با آن نمی توانیم اثبات حرمت کنیم اما آیا می توانیم اثبات کراهت کنیم یا نه؟ این مطلب مورد بحث است و قول صحیح این است که با روایت ضعیف السند اثبات کراهت هم نمی شود کرد.

ممکن است ایشان می خواهد بفرماید که با این روایات اثبات کراهت در مورد دختر قابله نمی شود کرد و اقتصار بر قابله باید نمود.

مناقشه وجه اول:

لکن طبق تحقیق در این روایات، روایات معتبری هست و

اشکال سندی در آنها نیست. لکن باید ببینیم که آیا کراهت مطلق ثابت است یا آنکه کراهت اختصاص به قابله مریه دارد.

جمع دوم:

مقدمه باید بیان کنیم که دو قول مشهور در این مسئله هست. ظاهراً اکثر فقهاء قید تربیت و مریه بودن قابله را در حکم دخیل می دانند اما قول دیگر مطلقاً قائل به حکم است. روایات مسئله نیز برخی مطلق و برخی مقید و خاص است.

وجه جمعی که در تنقیح فاضل مقداد و در مرآة العقول و در حدائق آمده این است که در روایاتی که فرموده: «اگر تربیت کرد حرمت علیه» چون حرمت ظهور در تحریم مصطلح و مقابل کراهت دارد این ظهور را أخذ می کنیم، لکن اطلاق مریه بودن را حمل بر مواردی می کنیم که تربیت همراه با شیر دادن باشد و قهراً چون قابله، مرضعه می شود، حرمت پیدا می کند. خلاصه مطلق منصرف به این موارد است.

مناقشه این وجه جمع:

اولاً: انصراف باید یا به ملاحظه تناسب موضوع و حکم و صدر و ذیل روایت باشد و یا به ملاحظه مشابهات قضیه باشد و به صرف ادعا نمی توان حکم به انصراف کرد. زنی که بچه را تربیت می کند گاهی مرضعه بچه هم هست و گاهی نیست. از این رو نمی توان ادعای انصراف کرد.

ثانیاً: اشکال این جمع این است که چرا اطلاق را به این موارد حمل کنیم. حمل بر این موارد به عنوان آخرین راه حل و در فرض ناچاری مانعی ندارد، اما اگر وجه جمع بهتری باشد نوبت به این وجه جمع نمی رسد.

جمع سوم:

اینکه مطلق را بر مقید و عام را بر خاص حمل کنیم. یک دلیل به نحو عام گوید: ازدواج با قابله ممنوع است و دلیل خاص گوید: قابله اگر تربیت کرد ازدواج با او ممنوع است. پس اخذ به طائفه اخیر باید کرد. اکثریت، این گونه جمع

ص: 5939

جمع چهارم و مناقشه وجه سوم:

بحث کنونی از قبیل احکام الزامی نیست. در احکام الزامی می توان حمل مطلق بر مقید کرد ولی در احکام غیر الزامی مانند مستحبات و مکروهات اگر دو دلیل مطلق و مقید مثبتین وجود داشت نمی توانیم مطلق را بر مقید حمل کنیم. بلکه بر تعدد مراتب باید حمل کنیم. بنابراین در اوامر حمل بر تعدد مراتب طلب می شود. مرحوم آخوند در کفایه مطلب قانع کننده ای در این باب نیاورده است (1). من سابقاً در این باره مطلبی را بیان کردم و یکی از بزرگان فرمود: مطلب در همین تقریب متعین است و آن اینکه در احکام الزامی که دو حکم، دارای سبب واحد هستند. این اتحاد در سبب موجب تنافی می شود، مانند ظهار که در یک دلیل آن را سبب اعتاق رقبه و در دلیل دیگر آن را سبب اعتاق رقبه مؤمنه دانسته است. در این موارد حمل مطلق بر مقید می شود و این حمل به دو وجه ممکن است.

وجه اول اینکه امر به اعتاق رقبه مؤمنه، الزامی تعیینی نیست، بلکه از باب امر به أحد افراد واجب یا از باب تعدد مطلوب است. یک مطلوب قائل به اصل اعتاق رقبه و مطلوب دیگر به رقبه مؤمنه قائم است. اگر اعتاق رقبه کافر شد یک مطلوب حاصل شده و اگر رقبه مؤمنه را آزاد کرد هر دو مطلوب محقق شده است.

وجه دوم که آن را أظهر می دانند این است که شخصی که ظهار کرده و از حکم آن سؤال می کند می خواهد تکلیف خود را بداند. اگر تکلیف او دو جهت داشته باشد مانند اینکه هم باید رقبه مؤمنه آزاد کند و هم باید روزه بگیرد. بسیار خلاف ظاهر است که امام علیه السلام در مقام جواب فقط یکی از این دو جهت را بیان کنند، برای اینکه خلاف ظاهر کمتری مرتکب شویم می توانیم بگوییم که آن دلیلی که مطلق رقبه را گفته، گرچه ظاهر آن این است که در مقام بیان تمام مطلوب است ولی از این ظهور

ص: 5940

1- (1) - آخوند خراسانی، شیخ محمد کاظم، 251-250، طبع آل البیت علیه السلام، مبحث مطلق و مقید.

در مقام بیان بودن به قرینه دلیل دیگر رفع ید می کنیم و می گوئیم: این دلیل خواسته فی الجمله بگوید: بالاخره باید رقبه ای آزاد کنی مثل اینکه در یک دلیل بگویند: برو از یک مجتهدی تقلید کن. اگر در دلیل دیگر دیدیم که قیود دیگری برای تقلید بیان کرده اند این دلیل ثانی را قرینه می گیریم که دلیل اول در مقام بیان تمام مراد نبوده است. در اینجا حمل مطلق بر مقید می شود. و اینکه دلیل مقید را حمل بر افضل افراد و بر تعدد مطلوب کنیم خلاف ظاهر در جمع بین دو دلیل است.

در احکام الزامی این بیان جاری است زیرا در واجبات مثلاً اینکه در مقام بیان تمام ما هو الواجب نباشد ذاتاً خلاف ظاهر است برای اینکه سؤال کننده می خواهد تکلیف خود را یاد بگیرد به نحوی که با انجام آن بری الذمه شود و مرتکب گناه نشده باشد و این غرض فقط با انجام تمام ما هو الواجب محقق می شود. اگر در جواب، قیدی ذکر نشود معلوم می شود که آنچه ذکر شده، تمام ما هو الواجب است.

ولی در احکام غیر الزامی مثل مستحبات مطلب این گونه نیست که دلیل در مقام بیان همه مراتب طلب استحبابی باشد و به همین جهت بین دو دلیلی که در میزان ذکر خصوصیات متفاوتند، تنافی وجود ندارد. و هر کدام مرتبه ای از مراتب استحباب را ذکر می کنند. و همین مطلب در مکروهات هم هست.

بنابراین به نظر می رسد که در امور غیر الزامیه حمل مطلق بر مقید صحیح نیست بلکه در مقام جمع اقوی این است که آنها را حمل بر تعدد مطلوب و اختلاف به حسب مراتب کنیم. در مقام نیز گوئیم: از دواج با قابله مکروه است چه مریبه باشد و چه نباشد اما روایتی که قید مریبه دارد بر شدت کراهت حمل می شود نه اینکه کراهت اختصاص به قابله مریبه داشته باشد [از این رو گفتیم که در عنوان باب در کتب حدیثی بهتر است که قید «اذا ربت» ذکر نشود].

در شرایع بعد از این بحث یکی دو مکروه دیگر ذکر شده که بحث عملی ندارد.

بحث نکاح شغار نیز محل ابتلاء نیست، از این رو از بیان آن صرف نظر می کنیم.

مشروعیت نکاح انقطاعی بین امامیه مسلم و قطعی است. بر اساس روایات عامه هم مشروعیت آن غیر قابل انکار است. یکی از روایات ثابت‌ه در مسئله انقطاع همان سخنی است که از دومی نقل شده که «متعتان کانتا محللتین فی زمن رسول الله صلی الله علیه و آله و أنا أحرّمهما» این تعبیر بسیار روشن است که تحریم در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله واقع نشده است تا نسخ مربوط به زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد، بلکه تحریم در زمان ابوبکر هم واقع نشده بلکه این تحریم فقط به عمر مستند است. در تحریم‌ها گاهی حاکم شرعی در اثر عناوین ثانویه در مقطعی از زمان یا در مکانی از امکان به خاطر برخی مصالح موقت یک تحلیل و تحریم‌هایی را مقرر می‌کند. این احکام موقت با اصل حکم و قانون اولی تنافی ندارد. همان طور که میرزای شیرازی قدس سرّه به دلیل اینکه مسئله تنباکو برای ایران مشکله ای ایجاد کرده بود به طور موقت برای مردم ایران در زمانی خاص و به مدت چند ماه، تنباکو را تحریم کرد. ولی عمر نمی‌گوید: من امروز حرام می‌کنم. قید مکانی و زمانی ذکر نمی‌کند، بلکه خواسته تشریح کند و بدعت در دین ایجاد کند. این طور که از سیره او معلوم می‌شود، اجتهاد در قبال نصّ پیامبر داشته است. در همین روایت متعه حج، پیامبر به جبرئیل اشاره می‌کند و می‌فرماید:

این جبرئیل است که الان از طرف حق تعالی دستور آورده که امر کنم به اشخاصی که هادی سوق نکرده اند، حج خود را به عمره تبدیل کنند و حج آنها حج تمتع شود.

دیگران این دستور را امتثال کردند و عمر امتناع کرد. و گفت: ما به عرفات و منا می‌رویم و قطرات آب غسل از مباشرت با نساء از سر ما فرو بریزد؟ و یک بزرگواری می‌فرمود که اهل خلاف این مطلب را با تعبیر صریح مباشرت ذکر کرده اند و پیامبر اکرم به او فرمود: «انک لن تؤمن بهذا أبداً» همچنین وی جای مقام ابراهیم را نیز تغییر داد و در حقیقت بر حفظ سنن جاهلی اصرار داشت.

از مرحوم آقای سید صدر الدین صدر نقل شده که هنگامی که ایشان ظاهراً در

کاظمین بوده یکی از اهل سنت در مجلسی بر ایشان وارد می شود و به مجرد ورود می گوید: «ما الدلیل علی حلیه المتعه» و ایشان می خندد. سائل می گوید: جواب سؤال خنده نیست. ایشان می فرماید: خنده من از این است که ورود به مجلس آدابی دارد که شایسته است مراعات شود و سپس اگر مطلبی باشد مطرح شود. سپس مرحوم آقای صدر از سائل می پرسد: آیا خلیفه حق فسخ حکم پیامبر صلی الله علیه و آله را دارد؟ آن شخص، سر خود را پایین می اندازد و جوابی نمی دهد. و خود مرحوم آقای صدر توضیح می دهد که اگر حق ندارد، پس خودش اعتراف می کند که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله حلال بوده و تحریم او ناحق و باطل است و اگر حق فسخ داشته باشد، به طریق اولی خلیفه بعدی هم می تواند حکم خلیفه قبل را فسخ کند و امیر المؤمنین علی علیه السلام باب علم النبی حکم خلیفه قبلی را فسخ فرموده اند. به هر حال حلیت ثابت است یا به همان حلیت ابتدایی که از ناحیه خداوند متعال به وسیله جبرئیل امین آمده است و یا به حلیت حاصله از نسخ در نسخ خلیفه بر حق رسول امین صلی الله علیه و آله.

بنابراین مشروعیت متعه حتی بنا بر موازین عامه قابل تردید نیست.

اما بحث سندی در روایات مسئله لازم نیست، چون مسئله متوقف بر آن نیست.

از این رواز ذکر آن صرف نظر می کنیم. در جلسه آینده بحث متعه را دنبال می کنیم.

ان شاء الله تعالی.

«* و السلام*»

ص: 5943

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه در ابتداء در طی تتمه ای معنای روشن تر یکی، دو تا از روایات گذشته را ذکر می کنیم، سپس بیان نحوه جمع بین روایات باب را تکمیل می نماییم، و به دنبال آن اسناد چند روایت از روایات گذشته را بررسی کرده و در انتها به اعتبار ایجاب و قبول در نکاح منقطع اشاره و روایت مشتمل بر قضیه مخالف با اعتبار مذکور را مورد نظر قرار می دهیم.

تتمه بحث از کراهت ازدواج با قابله خود

اشاره

دو روایت بود که ذکر معنای روشن آنها باقی ماند و مطلبی هم در جمع بین ادله هست که اگر چه اصل مطلب ذکر شد، لکن برای تکمیل بحث، آن را امروز متعرض می شویم.

روایت اول: خبر معاویه بن عمار است که در جواب سؤال از حلیت قابله برای مولود می فرماید: اگر علاوه بر قابلگی آن را تربیت هم بکند، بر او حرام می شود و اما اگر فقط قابلگی کرده باشد «فالقوابل اکثر من ذلک (1)». این عبارت را محقق در معتبر در بحث طهارت و در مرآه العقول، وافی و حدائق معنا کرده اند و شاید روشن ترین معنا را محقق ذکر نموده است، چرا که تعبیر به «اکثر من ذلک» در روایات در سه جا وارد

ص: 5944

1- (1) - وسائل الشیعه، الباب 29 من ابواب ما یحرم بالمصاهره و نحوه، الحدیث 2، ج 14، ص 386.

شده است، یکی در همین روایت مربوط به قابله و دو مرتبه هم در دو روایت مربوط به حکم بول و روث حیوان مأكول اللحم در روایت های ابو مریم و عبد الاعلی بن اعین، که در اینها در مورد بول گفته اند که شسته شود - که البته برای جمع بین ادله حمل بر کراهت یا شدت کراهت شده است - و اما در مورد روث فرموده اند «و اما ارواثها فهی اکثر من ذلک» یا «فهو اکثر من ذلک» که اولی در روایت ابو مریم است و دومی در روایت عبد الاعلی که در این صورت مرجع «هو» جنس روث خواهد بود.

محقق حلی در مورد این گونه احادیث این طور معنا می کند که: گانه امام می خواهد بفرماید که عددی که در روث هست بیش از مقداری است که شارع حکم به نجاست آن بکند، یعنی تسهیل بر امت اقتضاء می کند که با این عدد کثیری که در روث هست، جعل یک حکم تضییقی نشده باشد، و به عبارتی یعنی اگر عدد کم بود و روث چندان محل ابتلاء نبود، مقتضی اجتناب از آن هم موجود بود، لکن چون روث زیاد است، محل ابتلاء هم هست، شارع وجوب اجتناب را در مورد آن جعل نمی کند، پس در مسئله قابله هم از آنجا که عدد قابله ها زیاد است، این کثرت مانع از جعل حرمت برای ازدواج با او شده است.

روایت دوم: که به طور روشن آن را معنا نکرده بودیم خبر ابراهیم است که عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «اذا استقبل الصبی القابله بوجهه حرمت علیه و ولدها(1)»، اگر چه بعضی «استقبل» را کنایه از این گرفته اند که از همان ابتدای ولادت که رو در روی قابله قرار می گیرد تحریم ثابت می شود، لکن معنای دیگری که بهتر و اظهر از آن است معنایی است که بعضی دیگر ذکر کرده اند و آن اینکه یعنی اگر مولود با قابله روی خوش نشان بدهد و اظهار علاقه بکند و با او مانوس بشود، که این کنایه از همان تربیت او توسط قابله است که مدتی طول کشیده و بچه علاقه مادری به او پیدا کرده است و این معنا با روایات دیگر هم که مسئله تربیت را آورده اند یکی می شود.

ص: 5945

یکی از روایاتی که مورد بحث است که آیا از روایات ناهیه و به حسب ظاهر دالّ بر تحریم است یا اینکه دلالت بر حرمت ندارد، بلکه فقط وجود حزانت در آن را می‌رساند روایت ابراهیم بن عبد الحمید است که از قرار زیر است: احمد بن محمد بن عیسی عن ابن ابی عمیر عن ابراهیم بن عبد الحمید قال سألت ابا الحسن علیه السلام عن القابله تَقْبَلُ الرجل (یا تَقْبَلُ الرجل) أله ان یتزوجها؟ فقال علیه السلام: ان كانت قبلته (یا قبّلته) المره و المرتین و الثلاثه فلا بأس، و ان كانت قبلته و ربّته و کفّلته فانی أنهی نفسی عنها و ولدی، و فی خبر آخر، و صدیقی(1).

معمولاً عبارت را تَقْبَلُ خوانده اند و به معنای عام قبول کردن و تحویل گرفتن دانسته اند نه معنای ظاهر آن که تحویل گرفتن اولیه است. لذا روایت به این معنا است که امام می‌فرماید: اگر یکی، دو، سه بار آن را تحویل بگیرد و تربیت کند فایده ای ندارد، بلکه باید یک نحوه ملکه ای پیدا کند و احتمال دیگری وجود دارد و آن اینکه «تقبل» بخوانیم با اینکه لازمه قابله بودن «تقبّل» هست، لکن اگر «تقبّل» بگوییم، معنایش این می‌شود که: اگر دو سه مرتبه، بچه را ببوسد حرمت نمی‌آورد و اما اگر بوسیدن ها توأم با تربیت و تکفل باشد، حکم مادر را پیدا می‌کند و اجتناب از او مطلوب شرع می‌گردد. بالاخره هر دو احتمال هست.

و اما از عبارت «فانی أنهی نفسی عنها و ولدی» و در خبر دیگر «و صدیقی» دو گونه استظهار شده است: بعضی گفته اند که امام می‌خواهد بفرماید که چون جنبه تحریمی ندارد تا اینکه همه جا نهی از منکر لازم باشد، لذا من فقط در دایره محدودی از آن نهی می‌کنم، پس این قرینه بر عدم حرمت می‌شود. لکن بعضی گفته اند که ممکن است که تحدید دایره نهی توسط امام به جهت عدم حرمت نباشد، بلکه به جهت مشکل بودن اثبات حرمت آن در نزد عامه باشد، و در این

ص: 5946

گونه موارد که اثبات حکم فقط با اثبات امامت ممکن است که آن هم مشکلات خودش را دارد، محدود کردن دایره حرمت اشکالی ندارد، مثلاً در امثال خفّ و متعه، از آنجا که راه اثبات بر عامه دارند تقیه نمی شود، ولی مثل اینها را که ظاهراً راه اثبات بر عامه ندارد، برای کسانی که امامت را قبول دارند می توان با دایره محدود ذکر نمود و منافاتی هم با تحریم نخواهد داشت و شاهدش روایتی است که در ابواب ما یحرم بالتزویج، باب 24، حدیث 6 این حدیث از تهذیبین نقل شده است.

شیخ می فرماید: البزوفری عن حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن محمد بن سماعه قال حدثنی الحسن بن هاشم عن ابن مسکان عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال محمد بن علي عليهم السلام في اختين مملوكتين تكونان عند الرجل جميعاً. قال قال علي عليه السلام: أحلتها آية و حرمتها آية اخرى و أنا أنهى عنهما نفسى و ولدى.

گفته شده است که نهی در این حدیث تحریمی است، منتها چون راه اثبات ندارد، این تعبیر محدود را در نهی به کار برده است.

لکن می توان دلالت این روایت بر مطلب مذکور را ناتمام دانست، چرا که اگر نهی مقصود از «أنهى عنهما نفسى و ولدى» تنزیهی هم باشد، در صورتی که راه اثبات نداشته باشد، برای محدود کردن دایره نهی کفایت می کند و لزومی ندارد که حتماً مقصود از نهی، نهی تحریمی باشد، یعنی مقصود امام این باشد که یک فعلی کراهت شدید دارد، لکن چون راه برای اثبات آن برای عموم نداریم، خود و اولاد ما را از آن نهی می کنم.

در همان مسئله، فتوای فقهاء جواز جمع بین اختین مملوکتین است که باید توجیه شود و توجیه آن یا به این است که به آیه تحلیل اخذ شود، یعنی گفته شود قول صحیح همان حلیت است، منتها مکروه است و یا طبق گفته بعضی، مقصود در آیه تحلیل بعضی از مصادیق جمع بین اختین یعنی جمع بین اختین در ملکیت باشد و مقصود در آیه تحریم جمع در وطی بوده باشد، که مطابق فتوا نیز هست و هر کدام

در جای خودش درست است. و چون حضرت تحریم را نمی تواند اثبات کند، آن را محدود کرده است.

پس، بالاخره این روایت شاهد بر این نیست که هرکجا «أنهی نفسی و ولدی» فرمودند، معنای آن حرمت شرعی باشد. بنابراین، روایت ابراهیم بن عبد الحمید دلالت بر حرمت ازدواج با قابله مریبه ندارد، کما اینکه دلیل بر عدم حرمت هم نمی تواند باشد.

البته بر فرض تمامیت دلالت آن بر حرمت ازدواج قابله توسط مولود، روایات دیگری که به صراحت دلالت بر جواز و عدم حرمت ازدواج مولود با قابله اش می کنند که از آن جمله روایت احمد بن محمد بن ابی نصر از حضرت رضا علیه السلام است که حضرت فرموده اند: سبحان الله، مگر می شود که قابله برای مولود حرام باشد، این روایات قرینه می شوند برای حمل روایاتی که ظاهرشان حرمت قابله بر مولود است بر کراهت شدید، و با این حمل، جمع بین اخبار مذکور حاصل می شود.

بحث سندی پیرامون روایات گذشته

روایت اول: سندش چنین بود که: علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن خلاد السندی عن عمرو بن شمر (1) خلاد سندی به جهت روایت ابن ابی عمیر از او و نیز روایت کتاب او، از نظر ما معتبر است و اما عمرو بن شمر هم به خاطر روایت شش نفر از فقهاء و معاریف از او، که پنج نفرشان زیاد از او نقل می کنند و یک نفرشان که صفوان است در یک مورد از او روایت کرده است، به نظر ما مورد اعتبار می شود و اما اینکه نجاشی او را تضعیف نموده است، با توجه به اینکه روایاتی که از او از جابر نقل شده است طبق مذاق ابن غضائری و امثال او، که نجاشی هم در موارد زیادی هم مذاق با اوست، بوی غلو از آنها استشمام می شده، و لذا او را تضعیف نموده است، ما این گونه تضعیف ها را که به مناط غلو است نمی پذیریم.

ص: 5948

و اما «عن جابر» که در بعضی از نسخ هست، زیادی است، کافی را که با نسخ معتبر مقابله کردیم، در هیچ کدام این زیادی نبود، و عرض کردیم که در کتاب خلاد هم که در دسترس ما هست، این زیادی وجود ندارد.

روایت دوم: مرحوم شیخ به سندش می فرماید: عن الصفار عن محمد بن عیسی عن ابی محمد الانصاری عن عمرو بن شمر عن جابر بن یزید قال: سألت ابا جعفر علیه السلام... (1)

در این سند، هم صفار و هم محمد بن عیسی بن عبید طبق تحقیق ثقه اند و اما ابو محمد انصاری هم محمد بن عبد الجبار و هم ابراهیم بن هاشم که هر دو از اجلاء فقهاء هستند، درباره او گفته اند که «کان خیراً» و این تعبیر در مقام اظهار نظر در مورد روایت او دلالت بر معتبر بودن او می کند.

و اما جابر بن یزید هم معمولاً کسانی که اعتبار او را انکار کرده اند، از باب غلو است، که این گونه تضعیف ها مورد اعتنا نیست، بلکه بسیاری مضامین روایاتش را عین واقعیات تلقی نموده اند به علاوه اینکه کلینی از روایت معاویه بن عمار به صورت بتی و قطعی تعبیر به «و فی روایه معاویه بن عمار» می کند، که از این معلوم می شود که به طریق معتبر به او می رسد.

روایت سوم: کلینی نقل می کند عن حمید بن زیاد عن عبید الله بن احمد عن علی بن الحسن عن محمد بن زیاد بن عیسی عن ابان بن عثمان عن ابراهیم عن ابی عبد الله علیه السلام... (2)

حمید بن زیاد از ثقات واقفه است، کما اینکه عبید الله یا عبد الله بن احمد، نهیگی است و باز هم از ثقات واقفه، مثل علی بن الحسن که طاهری بوده و از ثقات واقفه است و اما محمد بن زیاد بن عیسی بیاع السابری همان ابن ابی عمیر است و ابان بن عثمان هم ثقه است و ناووسی که در مورد او گفته شده است، محرّف قادسی است. پس اشکالی تا به اینجا در سند نیست، فقط ابراهیم که در انتها سند

ص: 5949

1- (1) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالمصاهره و نحوها، باب 39، ح 1، ج 14، ص 386.

2- (2) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالمصاهره و نحوها، باب 39، ح 4، ج 14، ص 386.

است مردد بین ثقه و غیر ثقه است و لذا روایت را از اعتبار می اندازد، چرا که چهار نفر به نام ابراهیم وجود دارند که ممکن است که مقصود در این سند باشند، چرا که ابان بن عثمان از هیچ کدامشان به صورت زیاد روایت ندارد تا اینکه این مورد هم حمل بر آن بشود. و اما چهار ابراهیم عبارتند از: 1 - ابراهیم کرخی 2 - ابراهیم بن عمر یمانی که می توان آنها را توثیق کرد. 3 - ابراهیم بن صیقل 4 - ابراهیم بن احمری، پس بالاخره این روایت از این ناحیه از حیث معتبر بودن محل اشکال می شود.

اعتبار ایجاب و قبول در نکاح موقت

در بحث عقد انقطاعی یک بحث های مقدماتی مانند بحث از صیغه دارد که در عقد دائم گذشت و لذا تکرار نمی کنیم. بحث خاصی که فی الجمله در اینجا هست مطلبی است که صاحب وافی و به تعبیر صاحب جواهر «و بعض الظاهریه من اصحابنا» گفته اند. مقصود از ظاهریه اهل حدیث (اخباریین) از اصحاب هستند که مانند ظاهریه اهل سنت که اتباع داود ظاهری اند، فقط به ظواهر اخذ می کنند و به قرائن کاری ندارند و مراد ایشان در اینجا مرحوم فیض و صاحب وسائل است که در بحث متعه به روایتی که می آید اخذ نموده است.

روایت (1) در مورد زنی است که پس از غلبه عطش بر او در بیابان، از مردی درخواست آب می کند و مرد در مقابل، از او طلب مباشرت می کند، بالاخره پس از ناچاری زن آب را گرفته و تن به وقاع می دهد، سپس زن به نزد عمر می آید، تا اینکه حد زنا را بر او جاری نماید، عمر نیز اراده رجم او را می نماید، لکن امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: اول باید از احوال او جويا بشویم، و پس از نقل جریان توسط زن، حضرت به حسب یک نقل می فرمایند «تزویدج و رب الکعبه». و طبق این نقل فیض و صاحب وسائل حکم کرده اند که در قضیه مذکور نکاح متعه بوده است، چون رضایت و لفظ دال بر نکاح و مهر که آب دادن است وجود دارد و مدت هم که معلوم است که کوتاه

ص: 5950

و آئی است.

صاحب جواهر ایرادش بر این استظهار این است که: لفظ دال بر وقاع وجود دارد ولی لفظ دال بر انشاء علقه زوجیت وجود ندارد و خود اعتراف زن به زنا کاشف از این است که قصد زوجیت در کار نبوده و این اشکال وارد است. در روایت دیگری (1) همین قضیه به نحو دیگری نقل شده است که دلالت بر این مطلب نمی کند، چرا که به حسب آن نقل حضرت آن مباشرت را تزویج ندانسته است، بلکه آن را از باب اضطرار و مکره بودن شمرده و از آن نفی استحقاق حد نموده است، صاحب جواهر می فرماید: اگر هم حضرت «تزویج و رب الکعبه» فرموده باشد، مقصودش این است که همان حلیتی که در تزویج هست، در اینجا هم هست. پس بالاخره این دو روایت اگر چه هر دو سندشان ضعیف است، لکن با توجه به یکدیگر، باید بدین گونه معنا بشوند. پس دلالتی بر عدم لزوم ایجاب و قبول خاص در عقد انقطاعی نمی کنند.

«* و السلام*»

ص: 5951

1- (1) - وسائل الشیعه، ابواب حد الزنا، الباب 18، الحدیث 7.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه ابتداء به روایات متعارض در مطلوبیت یا عدم مطلوبیت متعه اشاره نموده و راه حل تعارض آنها را متذکر می شویم، سپس مسئله اعتبار الفاظ مخصوص در عقد متعه را بررسی نموده و در انتهای از جواز متعه نمودن زن سنی بحث می کنیم.

تعارض روایات متعه در مطلوبیت و عدم آن

اشاره

در بین روایات متعه نسبت به مطلوبیت یا عدم مطلوبیت ازدواج موقت یک نحوه تعارض بدوی وجود دارد، روایاتی ترغیب به آن کرده و دلالت بر انجام آن توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام می کند، در مقابل آنها روایاتی هست که شبیه به نهی یا حرمت است، حال باید ببینیم که چگونه باید بین دو دسته از روایات جمع نماییم؟

از روایات دلالت کننده بر مذمت و نهی از متعه یک روایتی است که در کتاب حسین بن سعید و به تعبیر دیگر در نوادر احمد بن محمد بن یحیی این گونه است که: ابن ابی عمیر عن هشام بن الحکم عن ابی عبد الله علیه السلام فی المتعه؟ قال: ما تفعلها عندنا الا الفواجر(1).

ص: 5952

روایت دیگری را هم شیخ در تهذیب و استبصار نقل کرده، که سند آن تمام نیست. می فرماید: احمد بن محمد بن ابی الحسن علی عن بعض اصحابنا یرفعه... قال:

لا تتمتع بالمؤمنه فتصلها(1).

و اما از روایات دلالت کننده بر جواز متعه، جوابی است که شیخ طوسی در کتاب غیبت به طریق معتبر از حضرت ولی عصر علیه السلام در جواب یکی از سؤالات محمد بن عبد الله بن جعفر حمیری نقل نموده است و طبرسی هم در احتجاج به طور مرسل این مکاتبه را آورده است و آن روایت چنین است:

و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله علیه من جواب المسائل الفقهيّه، ما سأله عنها محمد بن عبد الله الحميري في ما كتب اليه - الى ان قال - وعن الرجل ممن يقول بالحق ويرى المتعه ويقول بالرجعه الا ان له اهلا موافقه له في جميع اموره وقد عاهدها ان لا يتزوج عليها ولا يتمتع ولا يتسرى (يعني عهد کرده با زنش که نه با زن دیگری ازدواج نماید و نه متعه کند و نه کنیزی بگیرد) وقد فعل هذا منذ تسع عشره سنه ووفى بقوله، فرما غاب عن منزله الا شهر، فلا يتمتع ولا تتحرك نفسه ايضا لذلك (يعني دو عامل باعث وفای او به عهد خود شده است، یکی علاقه ای که به زن خود دارد و دوم حفظ آبرو و حیثیت خود) و يرى أن وقوف من معه من اخ و ولد و غلام و وكيل و حاشيه مما يقلله في أعينهم و يحب المقام على ما هو عليه، محبه لاهله و ميلا لها و صيانه لها و لنفسه، لا لتحريم المتعه، بل يدين الله بها، فهل عليه في ترك ذلك مأثم ام لا؟ الجواب: يستحب له أن يطيع الله تعالى بالمتعه، ليزول عنه الحلف في المعصيه و لو مرّه واحده(2). يعني متعلق این تعهد (ترک متعه) اشکالی ندارد و واجب نیست کسی متعه را انجام بدهد، ولی چون این تعهد کار درستی نبوده است، بهتر است که حد اقل برای یک مرتبه این تعهد را بر هم بزنند، پس از روایت

ص: 5953

1- (1) - وسائل الشيعه، الباب 7، من ابواب المتعه، الحديث 4، ج 14، ص 452.

2- (2) - وسائل الشيعه، الباب 3، من ابواب المتعه، الحديث 3، ج 14، ص 445.

استفاده می شود که نه تنها تعهد مذکور لازم المراعات نیست، بلکه استحباب ترک مراعات هم دارد و البته این دلیل بر استحباب متعه نمی شود چرا که حتی ممکن است که متعه مکروه باشد، لکن ضرورت، مانند جلوگیری از گرفتار شدن مردم به زنا مشروعیت آن را ایجاب بکند، کما اینکه طبق نصوص متعددی، اگر متعه حرام نمی شد، مردم به زنا گرفتار نمی شدند.

وجه جمع بین روایات مذکور

تعبیر «عندنا» در روایت هشام بن حکم را به دو صورت می توان تفسیر نمود.

یکی اینکه یعنی در مدینه که فتوای مالک که فقیه حکومت است در آن رواج دارد، حضرت راضی به انجام آن نمی باشد، لذا در چنین فرضی افراد مقید اقدام به متعه نمی کنند. به این لحاظ حضرت می فرماید در اینجا به جز بدکاران که می خواهند به اسم متعه مرتکب فجور بشوند، متعه را انجام نمی دهند.

دوم اینکه از روایات استفاده می شود که، در آن محیط و در بسیاری از ازمنه، زن های شوهردار متعه می شدند و لذا در بعضی از روایات هست که در سابق متعه مشکلی نداشت، ولی حالا چون متعه شدن زنان شوهردار شایع شده است، تحقیق کنید که زن شوهر دار نباشد، لذا در چنین شرایطی حضرت به طور موقت آن را اجازه نمی دهد، و الا وقتی که مجموع روایات ملاحظه بشود، تردیدی در جواز متعه نمی شود و حتی در بعضی از موارد که خطر وجود دارد، مستحب و بلکه واجب می شود و حتی در بعضی از روایات هست که ازدواج با زن های مشهور به زنا هم جایز است، که روایات آن را بعداً می خوانیم.

بررسی اعتبار الفاظ مخصوص در صیغه عقد موقت

اشاره

صاحب شرایط صیغه عقد موقت را به صیغه های مخصوصی محصور نموده است، ولی صاحب جواهر می فرماید که اختصاصی به آن ها نداشته و دایره صیغه عقد موقت وسیع تر از آن است، مرحوم محقق می خواهد بگوید که صیغه هایی که صراحت در متعه داشته و مَبَاز نبوده و با استعمال حقیقی در متعه استعمال

می شوند، اینها صیغه متعه هستند و اما صیغه هایی که مجازاً و با قرینه در متعه به کار می روند، اینها صیغه متعه نیستند. صاحب جواهر می گوید: ما سابقاً در بحث از صیغه عقد دائم این را بررسی کردیم و گفتیم که چنین تضيیقی در کار نیست، بلکه هر لفظی که متعارف باشد که با آن صیغه ای را چه به طور حقیقی و چه به طور مجازی و چه به طور کفائی اجرا کنند، انجام متعه با آن ها صحیح است و اما الفاظ غیر متعارف، اگر چه مراد متکلم استثناءً از آن ها معلوم باشد، انجام صیغه متعه با آنها درست نیست. سپس ایشان برای تأیید کلام خود مطلبی را از طبریات سید مرتضی نقل می کند، قبل از ذکر مطلب مذکور، ذکر این نکته مناسب است که طبریات همان ناصریات است، چرا که ناصر حاکم طبرستان بوده است و کتاب مذکور شرح کتاب ناصر است. صاحب جواهر از آنجا که خودش مراجعه به این عبارت از طبریات نداشته است (و ظاهراً به کشف اللثام رجوع کرده) یک استظهاری از آن نموده است که سید مرتضی صریحاً آن را نفی می کند، همان طوری که در شرح کلام جواهر می آید.

توضیح کلام جواهر در مقام

مرحوم محقق می گوید: «و الفاظ الایجاب ثلاثه: زوّجتک و متعتک و أنكحتک، أیها حصل وقع الایجاب به و لا ینعقد بغيرها، کلفظ التملیک و الهبه و الاجاره» صاحب جواهر می گوید: ظاهر محقق و غیر او که شبیه چنین عبارتی را آورده اند این است که صیغه متعه، لفظ مخصوص می خواهد و بلکه غیر واحدی از فقهاء مشهور بودن چنین اختصاصی را حکایت نموده اند، همان طور که حکایت کرده اند شهرت را بر اینکه عقد لازم کلاً با مجاز منعقد نمی گردد، بدون اینکه فرقی بین مجاز قریب و مجاز بعید باشد «اقتصاراً فیما خالف اصل عدم الانتقال و نحوه علی المتیقن (1)». یعنی این حصر کردن عقد لازم مؤثر در الفاظ حقیقی به جهت اقتصار کردن در آنچه که مخالف با

ص: 5955

اصل عدم حصول انتقال و مانند آن بر مورد متیقن که انجام عقد با الفاظ حقیقی است، می باشد. و مراد از اصل عدم انتقال همان استصحاب عدم است، یعنی قبلاً علقه نبود، حالا نمی دانیم که آیا به وسیله این لفظ مجازی علقه حاصل شد یا نه؟ استصحاب عدم می شود و اما مقصود از «و نحوه» احتمالاً یک مطلبی است که صاحب جواهر دارد، مرحوم نائینی هم آن را پذیرفته است، ولی شاگردان نائینی آن را قبول نکرده اند، به نظر ما هم دلیلی بر آن وجود ندارد. و آن این است که می گویند اگر ترخیص در فعلی متوقف بر یک امر وجودی باشد، تا مادامی که آن امر وجودی احراز نشود، ممنوع است که شخص مرتکب آن فعل گردد، اینها در مقابل اصل برائت یک چنین قانونی را ادعاء کرده اند، و چون مسئله تمتعات و بسیاری از مسائل دیگر، به وسیله امر وجودی اجازه داده می شود لذا در فرض شک در امر وجودی (صیغه صحیح) حکم به عدم ترخیص می شود و این یک قاعده مستقلی است مغایر با استصحاب و قاعده مقتضی و مانع و استصحاب عدم ازلی و یک ثمره آن در توارد حالتین ظاهر می شود، مثلاً اگر شخص یک وقت اجازه داده که در ملکش تصرف شود و یک وقت اجازه نداده و متأخر از آن ها معلوم نباشد، در هیچ یک از دو طرف استصحاب نمی آید و باید به اصول دیگر مراجعه نماییم، و اصل در اینجا همین است که ما بگوییم مال مردم حلال نیست مگر با اذن آن ها که امر وجودی است و چون اذن مشکوک است پس اصل عدم جواز تصرف می شود. این حرف کسانی بود که دایره صیغه را متضیق قرار داده اند، بعد می فرماید: «و لکن قد عرفنا المناقشه فیه فی کتاب البیع و فی عقد النکاح، فانه قد أشبعنا الکلام فی ذلک فی المقامین فلاحظ و تأمل.» ما هم سابقاً این را بحث کردیم «و لعله لذا قال السید فی المحکی من طبریاته» یعنی خودش عبارت را ندیده است «و أما نکاح المتعه فینعقد بما ینعقد به المؤبد من الالفاظ و قوله امتعینی نفسک و آجرینی ایضاً.» پس عبارات صیغه منحصر به آنچه که در شرایع آمده، نیست «بل عنه أن تحلیل الامه عقد متعه، فینعقد عقده بالاباحه ایضاً»

می فرماید بلکه از سید مرتضی حکایت شده است که تحلیل امه هم عقد متعه است، یعنی با صیغه «أباحت» هم متعه محقق می شود.

البته عبارت «بل عنه...» در طبریات نیست بلکه در انتصار هست. ایشان در مقام ردّ تشیع عامه بر شیعه مبنی بر اینکه شیعه معتقد به جواز اعاره فروج هستند، ابتدا می فرماید: روایاتی که در این خصوص وارد شده سند صحیحی ندارد و بر فرض اینکه سند بعضی را بپذیریم، مقصود این نیست که بتوان با لفظ اباحه، انشاء عقد متعه کرد بلکه مقصود این است که تحلیل اماء، کار عاریه و کار اباحه را انجام می دهد و الا انشاء باید با همان صیغه های نکاح صورت می گیرد.

«فان قيل: أفتجوزون استباحه الفروج بلفظ العاریه؟ قلنا: لیس فی الاخبار التی أشرنا الیها ان لفظ العاریه من الالفاظ التی ینعقد بها النکاح، و انما تضمنت أنه یجوز للرجل ان یمیح مملوکتہ لغیره، علی معنی انه یعقد علیها عقد النکاح الذی فیہ معنی الاباحه، و لا یقتضی ذلک أن الاباحه ینعقد بلفظ الاباحه». ملاحظه می کنید که کلام سید مرتضی در اینجا درست نکته مقابل استظهاری است که صاحب جواهر در اینجا به او نسبت داده است، چرا که سید مرتضی انکار می کند تحقق عقد متعه با لفظ اباحه را، در حالی که صاحب جواهر تحقق عقد متعه با لفظ اباحه را نسبت به او داده است.

اگر چه ترتیب بحث اقتضاء می کند که روایات صیغه ها را برای بررسی مسئله بخوانیم، لکن قرائت آن ها را به تأخیر می اندازیم و یک مسئله ای را که به بحث سابق مرتبط است متعرض می شویم.

بررسی جواز متعه کردن زن سنی

اشاره

مستفاد از کلمات قدماء مثل مقنع صدوق و فقیه و شاید بعضی دیگر عدم جواز ازدواج موقت با زن سنی است، و مؤید آن بعضی از روایات است که می فرماید:

نباید با غیر عارفه متعه انجام بشود. و قبل از متعه باید به او عرضه بشود، اگر پذیرفت، متعه انجام بشود و الا باید از او فاصله گرفت. البته مورد این روایت محل

خلاف است که مقصود چیست؟ آیا یعنی عارفه شدن بر او عرضه بشود؟ یا اینکه یعنی با او صحبت بشود که به جواز تمتع ایمان بیاورد؟

تصویر محل نزاع در مسئله

چیزی که به نظر می رسد این است که: صُوری در مسئله هست. یک وقت این است که زن سنی مسئله را نمی داند، مرد به او می گوید که عقد متعه جایز است و او هم حاضر به متعه می شود، بدون اینکه علم به حرمت آن در نزد علمای اهل سنت داشته باشد، در این صورت اشکالی وجود ندارد، کما اینکه اگر مرد، زن سنی را به نحوی قانع به مشروع بودن متعه نماید، باز هم متعه درست شده و اشکالی در آن نمی آید و اما اگر زن سنی بداند که علمای اهل سنت متعه را زنا می دانند، آیا چنین عقدی صحیح می شود؟ این صورت مورد بحث است.

حکم مسئله به نظر استاد «مد ظله»

بر اساس قاعده، در ابتداء این طور به نظر می رسد که چون چنین زنی در این صورت قصد ازدواج نمی تواند داشته باشد، و ازدواج طرفینی است و هر دو طرف باید قصد زوجیت داشته باشند، در حالی که قصد او در این صورت زنا است، چرا که عقد را باطل می داند، پس باید عقد محکوم به بطلان باشد. لکن یک راهی برای تصحیح این عقد وجود دارد و آن این است که بله اگر قصد زنا کرده باشد محکوم به بطلان است و اما اگر نظیر بیع غاصب، با اینکه می داند که معامله اش صحیح نیست، ولی قصد معامله می کند، و شارع به حسب ادله با اجازه متأخر آن را تصحیح می کند، در اینجا هم ممکن است این طور گفته شود که: آنچه که در صحت ازدواج معتبر است این است که زن هم قصد ازدواج کرده باشد، و در اینجا و لو اینکه طبق مذهب خود آن را ناصحیح بداند، و لکن چون شارع ازدواج موقت را صحیح دانسته است، حکم به صحت آن می شود، البته این حرف یک متممی دارد که فردا ذکر می کنیم. «* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس جلسه گذشته و این جلسه:

بحث در این بود که آیا در صحت عقد، اعتقاد متعاقدين نیز دخالت دارد؟ بدین معنی که علاوه بر وجود شرایط شرعی صحت عقد لازم است از نقطه نظر اعتقاد طرفین نیز عقد شرعی و صحیح باشد، بنابراین اگر یکی از متعاقدين عقد را شرعی ندانسته و قصد زنا کرده باشد، عقد صحیح و شرعی نباشد هر چند شرایط صحت محقق باشد.

در این جلسه، برای تنقیح بحث، در دو مقام بحث کنیم: 1 - مقام ثبوت 2 - مقام اثبات، و در خلال این بحث، روایات مربوطه را مطرح و از حیث دلالت و سند مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

آیا در صحت عقد، اعتقاد متعاقدين نیز دخالت دارد؟

الف) بحث پیرامون مقام ثبوت

از نظر مقام ثبوت، تحقق ازدواج شرعی متوقف بر این نیست که طرفین نیز عقد را مشروع بدانند بر این اساس چنانچه شرایط صحت واقعاً محقق باشد، عقد اثر مطلوب خود را می گذارد. به عنوان مثال اگر کسی که عقد متعه را مشروع نمی داند مانند اهل تسنن، با اعتقاد به عدم مشروعیت، به آن تن دهد حال یا به خاطر اینکه عقد متعه عرفاً عقد می باشد هر چند شرعاً به زعم او محکوم به بطلان است و یا به خاطر اینکه در اعتبار شخص او، عقد است و لو در اعتبار شرع باز به زعم او محکوم

ص: 5959

به بطلان است. در هر صورت عقد صحیح و نافذ می باشد، البته مشروط بر آنکه شرایطی که شرع معتبر دانسته مراعات شده باشد و اینکه متعاقدین یا یکی از آن دو، عقد را شرعاً صحیح نمی داند به هیچ وجه مضر و منحل نمی باشد.

ب) بحث پیرامون مقام اثبات

اشاره

حال که دیدیم ثبوتاً چنین عقدی صحیح می باشد باید ببینیم که آیا دلیلی هم بر این مدعی از نظر مقام اثبات داریم یا نه؟

کلام مرحوم فیض در وافی

از کلام مرحوم فیض در وافی استفاده می شود که دلیل شرعی بر این مدعی وجود دارد و آن روایتی است که در دو جای وافی آن را ذکر نموده است.

مورد روایت این است که زنی نزد عمر آمده، اظهار می دارد: من زنا کرده ام! عمر نیز فوراً دستور رجم وی را صادر می کند، امیر المؤمنین علیه السلام که آنجا حضور داشتند اجرای حکم را مانع شده و از زن می خواهند که ماجرا را تعریف نماید، زن چنین می گوید: «در بیابانی گرم و سوزان عطش بر من غلبه کرد، از دور خیمه ای دیدم، به آنجا رفتم، مردی را آنجا یافتم و از او آب طلبیدم، او عوض آب از من تمکین خواست» تا اینجا در هر دو نقل مشترک است. ادامه جریان در یک نقل چنین است:

«من هم تمکین کردم. در این هنگام امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند: هذا تزویج و الله» ولی در نقل دیگر زن می گوید: «من فرار کردم تا اینکه بر اثر عطش، ضعف بر من غلبه کرد به حدی که مُشرف بر موت شدم، در این حال مجبور به تمکین گشتم، حضرت می فرمایند آیه اضطرار یعنی «غیر باغ و لا عاد» به این زن مصونیت می بخشد، در این هنگام عمر می گوید: «لو لا علیُّ لَهَلَکَ عمر»

با مقایسه این دو نقل به خوبی روشن می شود که در نقل اول، این مباشرت، تزویج قلمداد شده ولی در نقل دوم هر چند زنا به حساب آمده ولی به جهت اضطرار «حد» از آن ساقط گشته است.

اشاره

مرحوم فیض این روایت را حمل بر متعه نموده است، یعنی یک عقد موقت کامل با انشاء کامل، صاحب حدائق نیز با مرحوم فیض موافق است. صاحب وسائل هم چون این روایت را در باب متعه وارد کرده است می توان استفاده نمود که با این بزرگان هم عقیده است.

و ظاهراً عقیده کلینی هم با آنها یکی است چون در جواهر تعبیر می کند: «بعضی از ظاهریه از اصحاب ما چنین عقدی را صحیح می دانند» که مراد از ظاهریه که در کلام ایشان به چشم می خورد همان اخباری ها می باشد که تعدادشان یکی دو نفر نیست، بلکه جمعی هستند که از جمله آنها ممکن است مرحوم کلینی باشد. مضافاً بر اینکه مرحوم کلینی این روایت را در باب نکاح وارد کرده است که می توان استفاده کرد که از نظر وی این عمل زنا نبوده، بلکه تزویج شرعی تلقی شده است.

مرحوم فیض در کتاب الحدود آن را مفصل و در کتاب النکاح مختصر نقل نموده است. در کتاب الحدود می فرماید: «امیر المؤمنین علیه السلام هم «تزویج و الله» را فرموده و هم استدلال به آیه اضطرار نموده است منتهی آیه اضطرار را به طور علنی و در مقابل عمر مطرح نموده ولی «تزویج و الله» را به اولاد و ائمه بعدی فرموده است نه به عمر خصوصاً که بعضی ها روایت را حمل بر متعه کرده اند که عمر اعتقادی به حلیت آن نداشته است و هر دو کلام حضرت درست است اما مسئله اضطرار برای اینکه عمر روی موازین خودش بپذیرد و قهراً حد آن ساقط شود و اما مسئله تزویج چون واقع مطلب عبارت از آن بوده است.

مرحوم فیض در ادامه، می فرماید:

ان قلت: این مباشرت چگونه تزویج می باشد، در حالی که خودش اعتراف به زنا می کند؟

بعد خودش جواب می دهد: قلت: میزان برای اینکه عقدی شرعاً صحیح باشد یا

نباشد اعتقاد طرف نیست لذا با این که زن خیال می کرده که این نوع مباشرت مصداق برای زناست زیرا او نیز تابع عمر بوده ولی در عین حال امام علیه السلام آن را عقد صحیح از نوع متعه دانسته است.

مؤیدی هم به عنوان شاهد بر مدعی اقامه شده است و آن اینکه امیر المؤمنین علیه السلام از زن سؤال فرمود که آیا شوهر دارد یا خیر؟ پس معلوم می شود که این مباشرت را زنا تلقی فرموده است زیرا در فرض زنا باید مشخص شود که آیا زن شوهر دار است یا بی شوهر و در صورت شوهر دار بودن حکم آن رجم است نه در هر صورت، از عدم سؤال حضرت معلوم می شود که اصلاً از باب زنا نبوده تا نیاز به سؤال باشد⁽¹⁾. ما این مؤید و نیز اصل معنا را قبول نداریم و به زودی به آن اشاره خواهیم کرد.

در مقابل این بزرگان، مرحوم مجلسی در مرآة العقول و نیز صاحب جواهر در جواهر روایت را به معنای دیگری غیر از متعه حمل نموده اند و آن اینکه منظور حضرت از «ترویج و الله» این است که این مباشرت تنزیلاً ترویج است نه حقیقه و جهت اینکه تنزیلاً ترویج است مسئله اضطراری است که پیش آمده و می دانیم که اضطرار مسوّغ و مجوز می باشد، بدین معنا که همان خدایی که با عقد صحیح اجازه وقوع داده، در ظرف اضطرار هم وقوع را جایز و در حکم ترویج قرار داده است. نه اینکه واقعاً ترویج باشد. به نظر ما این معنی معنای صحیح روایت می باشد بر اساس این معنی روایت نه نقیاً و نه اثباتاً دلالتی بر مسئله مورد بحث ندارد.

نقد استاد مد ظله به مؤید مزبور

مطلبی که به عنوان مؤید مطرح شده بود قابل مناقشه است یعنی اینکه حضرت در مورد شوهردار بودن هیچ سؤالی از زن ننمود مؤید مطلب نمی تواند باشد، زیرا

ص: 5962

1- (1) - اما اینکه عمر هیچ سؤالی راجع به شوهر دار بودن زن نکرد و فوراً حکم رجم او را صادر کرد هیچ عجب نیست زیرا عمر اشتباهات زیادی مرتکب شده و خود نیز به آن اعتراف می کرد و مردم بارها و بارها از او به دنبال اشتباهاتش جمله معروف «لو لا علی لهلك عمر» را شنیده بودند.

محتمل است که حضرت آن زن را خارجاً می شناخته و از شوهردار بودن یا عدم آن اطلاع داشته و لذا سؤال نفرموده است و نیز محتمل است که به علم امامت به این مطلب آگاهی داشته و نیازی به سؤال نمودن از خود زن نبوده است، پس عدم سؤال حضرت منحصرأً به معنای عدم تلقی زنا نمی باشد.

روایات دیگر

دو روایت دیگر وجود دارد که از آنها استفاده می شود که طرف باید به حلّیت عقد اعتقاد داشته باشد و الا اگر عقد مورد نظر را حلال و شرعی ندانسته ولی در عین حال به آن تن دهد، عقد مزبور شرعی و صحیح نخواهد بود هر چند شرایط صحت را واجد باشد. اینک به بررسی این دو روایت می پردازیم:

الف) روایت محمد بن الفیض

«عده من اصحابنا، عن احمد بن محمد البرقی، عن داود بن اسحاق الحذاء، عن محمد بن الفیض قال: سألت ابا عبد الله علیه السلام عن المتعه فقال: نعم اذا كانت عارفه، قلنا: جعلنا فداک فان لم تکن عارفه؟ قال فاعرض علیها و قل لها فان قبلت فتزوجها و ان أبت ان ترضی بقولک فدعها... (1)»

بحث سندی

داود بن اسحاق الحذاء و نیز محمد بن الفیض توثیق نشده اند، البته دو نفر به نام محمد بن الفیض هستند. یکی از آن دو تیمی است که شخص واقع در سند این روایت همان است که هیچ گونه قرائن و شواهدی بر وثاقت او وجود ندارد و دیگری محمد بن الفیض المختار است که ابن ابی عمیر از او نقل می کند، پس سند روایت

ص: 5963

1- (1) - کافی، ج 5، ص 454، کتاب النکاح، ابواب المتعه، باب انه لا يجوز التمتع الا بالعقیفه، ح 5. در تهذیب هم به همین سند وجود دارد، ج 7، ص 252، ح 1088. در فقیه هم وجود دارد منتهی اول سند همین داود بن اسحاق الحذاء، می باشد، ج 3، ص 292، ح 1387. در معانی الاخبار هم وجود دارد، ولی سندش چنین است: ابی رحمه الله قال حدثنا سعد بن عبد الله عن داود بن اسحاق الحذاء عن محمد بن الفیض قال سألت ابا عبد الله علیه السلام... ص 225. پس در «داود بن اسحاق الحذاء عن محمد بن الفیض» همگی مشترک هستند.

بحث دلالی

ظاهر این روایت دلالت می کند که اگر زن متعه را قبول نداشت، متعه با او صحیح نیست. چرا که راوی می پرسد اگر آن زن عارفه نبود(1) چه کنیم؟ جواب حضرت را دو نحو می توان معنی کرد:

1 - مذهب تشیع را بر او عرضه بدار و از او بخواه که شیعه شود. اگر چنانچه قبول نموده و شیعه شد، متعه کن و اگر قبول نکرده و اباء و ورزید رهایش کن.

2 - حلیت متعه را بر او عرضه بدار و برای او اثبات کن که متعه حلال است و همچون زنا نیست و حتی بزرگانی از صحابه که مورد اعتماد اهل سنت هستند از قبیل ابن عباس، ابن مسعود قائل به حلیت آن بوده اند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طبق حدیث ثقلین امتش را در اخذ احکام به اهل بیت علیهم السلام ارجاع داده است و اهل بیت علیهم السلام قائل به حلیت آن می باشند. اگر از این سخنان متقاعد شد و حلیت آن را پذیرفت، متعه کن و اگر قبول نکرد، رهایش نما.

ب) روایت مرسله صدوق

این روایت در «من لا یحضره الفقیه» به طور مرسل ذکر شده و روایت از این قرار است:

«وقال الرضا علیه السلام: المتعه لا تحل الا لمن عرفها و هی حرام علی من جهلها(2)»

بحث سندی

این روایت چون مرسله می باشد اعتباری ندارد و نقل صدوق رحمه الله مشکل را رفع نمی کند. البته اگر صدوق یا هر شخص ثقه ای شهادت به وثاقت شخص دهد مورد قبول است، اما حکم اشخاص به اعتبار روایت از قرائن خارجی که نحوه آن را ما نمی دانیم از قبیل حدسیات بعید عن الحس بوده و پذیرفته نیست.

ص: 5964

1- (1) - عارفه به شیعه اطلاق می شود. نگارنده

2- (2) - فقیه، ج 292/3، ح 1385.

بر اساس این روایت متعه برای کسی که آن را حلال می داند جایز می باشد ولی برای کسی که به حلیت آن جهل دارد یعنی آن را حلال نمی داند حرام است.

نتیجه بحث از این دو روایت

همان گونه که ملاحظه کردید سند هر دو روایت محل مناقشه است و شهرت قریب به اتفاق هم بر خلاف آن است، یعنی کسی در صحت متعه، شیعه بودن زن را شرط ندانسته است و از این جهت فرقی بین شیعه و سنی وجود ندارد. پس باید این دو روایت را کنار گذاشته و ببینیم مقتضای قواعد چیست؟

د) قواعد چه اقتضاء می کند؟

بر اساس قواعد، فرقی بین شیعه و سنی وجود ندارد. برای روشن بودن بحث، ما حکم سه مورد را از نظر قواعد به طور جداگانه بررسی می کنیم:

مورد اول: اگر زن سنی، اعتقاد به حلیت متعه دارد و به قصد حلیت عقد را اجرا می کند، از نظر قواعد این عقد هیچ اشکالی ندارد.

مورد دوم: اگر زن سنی جاهل به حرمت متعه نزد علماء خودشان می باشد به طوری که اگر علم به فتوای علمائشان پیدا کند تن به متعه نمی دهد ولی در ظرف جهل به این مطلب، عقد متعه را اجراء می کند، باز این عقد هم از نظر قواعد اشکالی ندارد، زیرا در واقع که متعه جایز است و تقلید از علماء اهل سنت هم صحیح نیست.

مورد سوم: اگر زن سنی، عالم به حرمت متعه نزد علمائشان می باشد ولی عقد متعه را اجراء می کند به این جهت که در اعتبار شخص او عقد است و لو آن را در اعتبار شرع محکوم به بطلان می داند در این مورد ما دلیل اثباتی بر امضاء چنین عقدی نداریم و عموماً هم که بر چنین عقدی صحه گذارد در دست نیست. بر این اساس اگر شخص نیت ازدواج انشایی می کند ولی خودش هم می داند که زنا

می کند، به انشاء صیغه هیچ اثری مترتب نیست.

به همین جهت است که در صیغه هایی که در رابطه با متعه ذکر شده عبارت: «علی کتاب الله و سنه نبیّه» درج گردیده است، یعنی باید شخص توجه داشته باشد که این عقد، طبق کتاب خدا و سنت رسول خدا است و به هیچ وجه زنا نیست.

«* و السلام*»

ص: 5966

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه در خصوص صیغه های عقد متعه بحث می شود. آنچه از روایات و قواعد استفاده می شود عدم اعتبار صیغه خاص است و لفظ دال بر عقد خاص با ذکر مدت و سایر شرایط کافی است. در ادامه، روایات مسئله مورد بحث قرار می گیرد و سایر مباحث در جلسات آینده پیگیری خواهد شد.

بحث در خصوص صیغه های عقد متعه

1 - روایت ابی بصیر

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین و عده من اصحابنا عن احمد بن محمد (1) عن عثمان بن عیسی عن سماعه عن ابی بصیر قال لا بدّ ان تقول فیه هذه الشروط اتزوجک متعه.... الحدیث.

توضیح متن روایت:

در مورد «قال» در روایت دو احتمال وجود دارد که یک احتمال ظاهر است و احتمال دیگر احياناً استعمال می شود. آن احتمال معمول این است که سماعه از ابی بصیر نقل می کند. سماعه می گوید قال یعنی قال ابو بصیر. ظاهر ابتدایی همین معناست و قهراً روی این حساب، روایت موقوف است و فتوای ابی بصیر از آن

ص: 5967

1- (1) - یعنی محمد بن الحسین و احمد بن محمد که ظاهراً احمد بن محمد بن عیسی است هر دو از عثمان بن عیسی روایت می کنند. استاد مد ظله.

احتمال دوم از «قال» به بعد، کلام أبو بصیر باشد که «قال لا بدّ أن تقول فيه هذا الشرط» و در این صورت فاعل «قال» مضمّر می شود و چون معلوم است که أبو بصیر از غیر از امام معصوم نقل نمی کند فاعل امام معصوم می شود. که یا حضرت باقر علیه السلام است یا حضرت صادق علیهم السلام است. ولی به این نحو که استعمال می شود متعارفاً «قال» کلام کسی است که قبل از شخص آخر هست و فاعل «قال» شخص آخر است.

أتزوجك متعه كذا وكذا يوماً بكذا وكذا درهماً. این موارد پیدا است که از باب مثال است و لازم نیست که حتماً یوم یا درهم باشد. نکاحاً غیر سفاح علی کتاب الله و سنه نبیّه صلی الله علیه و آله و علی أن لا ترثینی و لا أرثک و علی أن تعتدی خمساً و أربعین يوماً.

سماعه از ابی بصیر نقل کرده که اگر خواستید نکاح متعه بکنید باید به این صورت بگویید، اما از روایاتی که بعد نقل می کنیم استفاده می شود که با این خصوصیات لازم نیست گفته شود و عبارت «لا بدّ أن تقول» یا از باب استحباب مؤکد است یا برای این جهت است که زن متوجه باشد و اگر متوجه نباشد ممکن است بعداً مطالبه ارث کند و برای رسیدن به ارث ادعا کند نکاح دائم است، مخصوصاً که در آن زمان مسئله متعه در مراکز قضایی نمی شد مطرح شود و برای پیشگیری از این مشکلات «لا بد» گفته شده است. از روایات دیگر استفاده می شود که فقط مدت و مهر باید تعیین شود و ما بقی خصوصیات نیازی به ذکر ندارد.

2 - روایت ابان بن تغلب

اشاره

قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام كيف أقول لها إذا خلوت بها قال تقول أتزوجك متعه علي كتاب الله و سنه نبیّه صلی الله علیه و آله لا وارثه و لا موروثه كذا و كذا يوماً و ان شئت كذا و كذا سنه بكذا او كذا درهماً و تسمى من الاجر ما تراضيتما عليه قليلاً كان أم كثيراً، فاذا قالت نعم فقد رضيت فهي امرأتك و انت اولی الناس بها.

توضیحی که در مورد مدت و اجر در روایت می دهد جنبه مثالی دارد. اینکه می فرماید: «فاذا قالت نعم» عقد حاصل می شود. از این عبارت استفاده می شود که صیغه ایجاب «اتزوجک» و قبول آن «نعم» است که ایجاب توسط مرد و قبول توسط زن انجام می گیرد.

از عبارت «فقد رضیت فهی امرأتک و أنت اولی الناس بها» معلوم می شود که در قبول به غیر از لفظ دال بر رضا چیز دیگری معتبر نیست. «قلت فانی استحیی ان اذکر شرط الایام قال هو أضرب علیک قلت و کیف قال: انک ان لم تشرط کان تزویج مقام و لزمتک النفقه فی العده» ازدواج دائم می شود و نفقه هم واجب می شود و کانت وارثه. بعد می فرمایند اگر خواستی جدا شوی باید حتماً طلاق بدهی و شرایط طلاق را فراهم کنی و ابان نمی خواست علنی شود(1). اما امام می فرمایند اگر مدت را ذکر نکنی باید طلاق رسمی علنی داده شود.

ب - مطالب مستفاد از روایت

اولاً: بعد از بیان کیفیت صیغه متعه توسط حضرت که یکی هم تعیین مدت بود، ابان بن تغلب عرض می کند من خجالت می کشم که این را شرط کنم، ظاهر این است که همه خصوصیات لازم را می گوید و فقط نمی تواند بگوید که موقت است. از این استفاده می شود که اگر جملات دیگر را شخصی بگوید و شرط ایام نکند عقد دائم می شود. پس با «اتزوجک» می توان عقد دائم را اجرا کرد.

ثانیاً: شرط عدم ارث باطل است، ولی مبطل عقد نیست. فاسد است ولی مفسد

ص: 5969

1- (1) - و اتفاقاً ابان بن تغلب یک جریانی دارد که در روایتی هست که او در مکه متعه ای می کند و او مرد ثروتمندی بوده، زن متعه ای، او را فریب می دهد و او را در جعبه ای قرار می دهد و درب آن را می بندد و آن را به صفا می آورد و از او می خواهد تا پول فراوانی بدهد، در غیر این صورت اعلام می کنم که او قصد فجور داشته و او مجبور می شود ده هزار درهم بدهد. در آن روایت حضرت نهی می کنند که در مکه متعه کنند و در مدینه نیز از بعضی از روایات استفاده می شود که در آنجا متعه نکنید، چون آنجا از نظر حکومتی تحت کنترل بوده، خصوصاً که فقیه حکومتی مدینه مالک بود.

نیست. منتها سند روایت تا ابان بن تغلب سند صحیحی نیست و لذا این روایت برای تأیید خوب است.

3 - روایت ثعلبه

اشاره

علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی نصر عن ثعلبه قال تقول أتزوجک متعه علی کتاب لله و سنه نبیه صلی الله علیه و آله نکاحاً غیر سفاح و علی أن لا ترثینی و لا ارثک کذا و کذا یوماً بکذا و کذا درهماً و علی أن علیک العده.

توضیح روایت:

ظاهر این روایت هم این است که فاعل «قال» ثعلبه است و ابن ابی نصر می گوید که قال ثعلبه نه اینکه ثعلبه می گوید که قال المعصوم. بالاخره اینها اصحاب ائمه بودند و تعبیراتی کرده اند که معلوم می شود که در زمان ائمه همین صیغه ها معمول بوده است که با صیغه مضارع زوج «أتزوجک» می گوید منتها این روایت موقوف است.

4 - روایت حسن بن علی بن یقظین

اشاره

شیخ مفید فی رساله المتعه عن جعفر بن محمد بن قولویه عن علی بن حاتم عن احمد بن ادريس عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی بن یقظین قال قال أبو الحسن موسی بن جعفر علیه السلام أدنی ما یجزی من القول أن یقول أتزوجک متعه علی کتاب الله و سنه نبیه صلی الله علیه و آله بکذا و کذا الی کذا

الف) سند روایت:

علی بن حاتم چون از مشایخ ابن قولویه است و در کامل الزیارات از او روایات متعددی نقل کرده و بر اساس شهادتی که از کلام ابن قولویه استفاده می شود مشایخ ابن قولویه را ثقه می دانیم. لذا علی بن حاتم ثقه است، احمد بن ادريس و احمد بن محمد بن عیسی هم که مسلم ثقه هستند. در بعضی نسخ در پراختز عن التبری هست که باید اشتباه باشد و از جای دیگری وارد این سند شده باشد. در رساله المتعه که مقابله شده، این را ندارد.

ص: 5970

و حسن بن علی بن یقظین را شیخ توثیق کرده است. و لذا این روایت معتبر است.

(ب) توضیح روایت

ظاهر روایت این است که علی کتاب الله و سنه نبیه صلی الله علیه و آله باید گفته شود، به همین لفظ یا به تعبیری که این مطلب را افهام کند. گفتیم وجه این مطلب همان طور که از اکثر روایات استفاده می شود این است که زن متوجه شود که عمل مورد نظر، سفاح نیست و مقدمه زنا نیست، بلکه عقد صحیحی است و مورد امضای شارع مقدس است ولی از بعضی از روایات استفاده می شود که این هم لازم نیست گفته شود. فقط ذکر مدت و مهر کافی است و صیغه معینی هم لازم نیست و با هر صیغه ای که بر این معنا دلالت کند کافی است.

5 - روایت هشام بن سالم

اشاره

محمد بن یحیی عن عبد الله بن محمد عن ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم قال قلت کیف یتزوج المتعه فان تقول یا امه الله أتزوجک کذا و کذا یوماً بکذا او کذا درهماً فاذا مضت تلک الايام کان طلاقها فی شرطها و لا عده لها علیک.

الف) سند روایت:

به دلیل وجود عبد الله بن محمد در سند که به نظر ما برادر احمد بن محمد بن عیسی است، ولی روایت مضمومه است، چون ظاهراً سؤال و جواب بین هشام بن سالم و امام علیه السلام ردّ و بدل شده، اما اینکه ابن ابی عمیر از هشام سؤال کرده باشد این خیلی بعید است.

(ب) توضیح روایت:

ممکن است مراد از طلاق در روایت معنای لغوی طلاق باشد یعنی آن شرط و مضی مدت معین شده، رهایی اوست یا اینکه مراد طلاق اصطلاحی است و این استعاره است. یعنی طلاق او این است. طلاق او انقضاء مدت است، یعنی از نظر

جدا شدن حکم طلاق را دارد و لو از جهات دیگر حکم طلاق را ندارد «و لا عده لها علیک» مراد این است که اگر دیگران بخواهند با این زن عقد کنند باید عده بگیرند.

اما خودت دوباره بخواهی با او عقد کنی عده لازم ندارد، از این استفاده می شود که همین «أُتزوجک کذا و کذا» صیغه عقد متعه است و بیشتر لازم نیست.

«* و السلام*»

ص: 5972

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه در ابتداء به بررسی ادله منع زوجه کتابیه از شرب خمر و اکل لحم خنزیر و سایر محرّمات پرداخته و دلیل تامی بر لزوم منع از سایر محرّمات نمی یابیم و در انتهاء مسئله سؤال از شوهردار بودن یا نبودن مورد تمتع و حکم آن را تحقیق نموده و دلیلی بر لزوم آن پیدا نمی کنیم.

ذکر شرایط زن مورد تمتع

اشاره

محقق می فرماید: «و اما المحل فیشرط أن تكون الزوجه مسلمه أو کتابیه کالیهودیه و النصرانیه و المجوسیّه علی أشهر الروایتین، و یمنعها من شرب الخمر و ارتکاب المحرمات.»

صاحب جواهر در شرح عبارت دارد که: «یمنعها من شرب الخمر و أكل لحم الخنزیر و غیر ذلک من ارتکاب المحرمات المنافیّه للاستمتاع، للنفرة، بخلاف ما لا ینافیّه. (1)»

بررسی ادله منع کتابیه از محرّمات

اشاره

سابقاً درباره حکم ازدواج با کفار مسئله جواز ازدواج موقت و حتی دائمی با زن های کتابیه بحث شد، فرعی که در اینجا محل بحث است، دلیل لزوم منع کتابیه از شرب خمر و اکل لحم خنزیر و سایر محرّمات است که در عبارت متن و شرح جواهر آمده است.

ص: 5973

صحیحہ معاویہ بن وہب

که در کافی از «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب» و در فقیه مستقیماً از حسن بن محبوب روایت کرده و در هر دو کتاب حسن بن محبوب روایت می کند «عن معاویة بن وهب وغيره من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام: في الرجل المؤمن يتزوج اليهودية و النصرانية؟ قال: اذا اصاب المسلمه فما يصنع باليهودية و النصرانية» از این عبارت کراهت آن استفاده می شود «فقلت: يكون له فيها الهوى. فقال: ان فعل فليمنعها من شرب الخمر و اكل لحم الخنزير، و اعلم ان عليه في دينه في تزويجه اياها غضاضه(1)». این روایت را در فقه رضوی و نوادر حسین بن سعید هم از حسن بن محبوب آورده اند.

بررسی دلالت روایت: آنچه را که این روایت ممنوع دانسته است شرب خمر و خوردن گوشت خوک است و اما سایر محرمات را ذکر ننموده است، حال آیا راهی برای ملحق کردن سایر محرمات به شرب خمر و اکل لحم خنزیر وجود دارد؟

ممکن است گفته شود که؛ آنچه که در روایت ذکر شده است از باب مثال است و جهت ذکر خصوص آنها، مورد ابتلاء بودن همیشگی آنها در بین اهل کتاب است، پس خصوصیتی برای آنها وجود نداشته و مقصود منع او از همه محرمات است.

لکن احراز چنین مطلبی و تعمیمی مشکل است و احتمال خصوصیت در دو موردی که ذکر شده است وجود دارد، به اینکه شارع نخواهد که شرب خمر و اکل خنزیر که در میان اهل کتاب رواج دارند، در میان مسلمانان هم رواج پیدا کند، پس ظهور عرفی مقتضی الغاء خصوصیت نخواهد بود.

2- ممکن است که دلیل منع از محرمات عبارت از لزوم نهی از منکر باشد، لکن این دلیل هم تمام نیست، چرا که مسئله نهی از منکر یک مطلب کلی است و اختصاصی به محرمات ندارد و واجبات غیر عبادی را هم اگر ترک کرد شامل می شود و بلکه عرضه کردن دین بر او هم اگر توانایی داشته باشد، واجب است،

ص: 5974

پس مدرک این حکم وجوب نهی از منکر نمی تواند باشد، و روایت هم بر بیش از لزوم منع او از شرب خمر و اکل خنزیر دلالت نمی کند.

بررسی دلالت روایت بر لزوم منع و یا بر ترخیص آن

صاحب جواهر می فرماید که مقصود جواز و رخصت در منع کردن او از شرب خمر و اکل خنزیر است نه وجوب منع او از آنها، و از آنجا که ایشان منع کردن زن از دو مورد مذکور را به حسب قاعده لزوم دور کردن امور نفرت انگیز از خود در مقابل شوهر قرار داده است، لذا محرمات نفرت آور را هم از این باب قرار می دهد و به زوج حق می دهد که از زن خود بخواهد که این گونه دافعه ها را از خود دور کند.

لکن اشکال این حرف این است که بر فرض هم که بپذیریم که شرب خمر موجب نفرت است، با اینکه چه بسا شرب یک مقدار کمی از آن موجب افزونی لذت هم بشود، لکن خوردن لحم خنزیر چه تنفیری را نسبت به استمتاع ایجاد می کند؟ و بر فرض هم که ایجاد بکند، این برای اتقیاء خواهد بود نه برای هر مسلمانی، در حالی که موضوع روایت عموم مسلمانان است نه خصوص اتقیاء آنها، بنابراین حمل کردن حکم مذکور در روایت بر حسب قاعده مذکوره حرف صحیحی نخواهد بود، کما اینکه از عبارت شرایع هم استفاده می شود که مناط حکم مذکور قاعده فوق نیست و اما اینکه صاحب جواهر می گوید که از آنجا که اهل ذمه ای که به شرایط ذمه عمل می کنند می توانند در خفاء شراب و لحم خنزیر بخورند، پس توهّم حظر از منع زن متمتع از آنها از شرب خمر و اکل لحم خنزیر وجود داشته است و امری که در مقام توهّم حظر وارد بشود مثل «فلیمنعها» دلالت بر وجوب نمی کند، بلکه بر خصوص جواز و عدم حظر دلالت می نماید. اولاً این مطلب در صورتی تمام است که متعارف مردم حکم این مسئله را بدانند، چون اگر ندانند توهّم خطر پیش نمی آید. و بر فرض که این کلام صاحب جواهر را بپذیریم و بگوییم توهّم حظر وجود داشته، لکن باز هم از این راه نمی توان وجوب منع زوجه کتابیه از شرب خمر

و اکل لحم خنزیر را نفی کرد. چرا که یک قاعده کلی در اینجا هست که اقتضاء می کند که منع زن از شرب خمر و اکل لحم خنزیر حتی بنابراین که مدلول روایت خصوص نفی توهم حضر باشد، باز هم واجب باشد. و آن قاعده این است که: در باب توهم حضر، اگر چیزی حکمی داشت و بعد به واسطه شیئی ممنوعیت پیدا کرد و به خاطر مانعی، استثنایی از آن ممنوعیت صورت گرفت و آن حکم در آنجا منتفی شد، و بعضی از موارد هم مشتبه بود که آیا از قبیل موارد استثناء است یا نه؟ در آنجا اگر گفتند که این حضری که توهم می شود وجود ندارد، معنایش این می شود که همان حکم اولی ثابت است مثلاً نماز واجب، برای حائض حرام می شود، لکن در بعضی از موارد که شبهه هست که آیا مانع وجود دارد یا نه؟ گفته شده است که اگر فلان خصوصیت شد «فلیصل» معنایش این است که منعی که از ناحیه حیض بود، برداشته شده و نماز به همان حکم اولش می شود. در اینجا هم که ممانعت مرد از شرب خمر توسط همسرش ذاتاً واجب است، وقتی در مورد اهل ذمه گفته شود که حق ممانعت وجود ندارد، حالا اگر در موردی گفته شد که آن منعی که اقتضاء می کند که نباید متعرض اهل ذمه شد، در اینجا نیست، معنای آن این می شود که عدم جواز منع کنار می رود و همان حکم اولی که وجوب منع زوجه از شرب خمر و اکل لحم خنزیر بود ثابت می شود.

پس به نظر می رسد که ظاهر روایت که فرموده است که «فلیمنعها من شرب الخمر» وجوب منع است و محقق هم فرموده که «له ان یمنعها» بلکه گفته است «یمنعها من شرب الخمر» که ظاهرش وجوب است چون در مقام بیان فتوای خود برای مقلدینش بوده است کما اینکه ظاهر کلام بعضی دیگر نیز وجوب ممانعت است نه جواز آن.

بررسی حکم سؤال از شوهر دار بودن مورد تمتع

اشاره

محقق می فرماید: «و یستحب ان تكون مؤمنه عقیفه و ان یسألها عن حالها مع التهمه و لیس شرطاً فی الصحه».

در این باره روایتی هست که أبو مریم نقل نموده «عن ابی جعفر علیه السلام انه سئل عن المتعه فقال: ان المتعه اليوم لیست كما كانت قبل اليوم، انهن کن یومئذ یؤمن و الیوم لا یؤمن فاسألوا عنهن(1)».

بررسی اشکال مسالک به عبارت محقق

شهید ثانی در مسالک اشکال متینی به عبارت مذکور دارد، و آن این که مورد و مدلول روایت سؤال از حال او از دیگران است، نه سؤال کردن از خود او، که ظاهر عبارت محقق است.

به نظر محتمل می رسد که مستند محقق در عبارت فوق، این روایت نیست، بلکه روایاتی هست که دلالت می کنند بر اینکه از آنجا که متعه شدن و شوهر دار بودن از امور سرّی است که شاهدهی بر آن نیست، تنها راه این است که از خود زن سؤال شود، چون زن ها «مصدقات علی أرحامهن» هستند - کما اینکه در روایات دیگری وجود دارد - لذا ایشان تعبیر به سؤال از خودشان نموده است، بعد هم می فرماید که این سؤال کردن مستحب بوده و شرط صحت متعه نیست.

بررسی روایات مسئله

1 - روایت ابان بن تغلب

قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام انی أكون فی بعض الطرقات فأرى المرأة الحسناء و لا آمن أن تكون ذات بعل أو من العواهر؟ قال: لیس هذا علیک، انما علیک ان تصدقها فی نفسها(2).

این روایت برای مسئله جاری دلالت خوبی دارد، لکن سندش صحیح نیست، و در مورد ذیل آن دو احتمال هست؛ یکی اینکه، وقتی زنی خودش را عرضه داشته است این شهادت عملی است بر اینکه او بی مانع است. احتمال دوم این است که یعنی از او سؤال می کنی وقتی خود را خلیه معرفی کرد، توهم می پذیری و به نظر

ص: 5977

1- (1) - وسائل الشیعه، الباب 6 من ابواب المتعه، الحدیث 1، ج 14، ص 451.

2- (2) - اشار الیه فی الوسائل، الباب 10 من ابواب المتعه، الحدیث 1، ج 14، ص 456، و رواها فی الکافی، ج 5، ص 46.2

می رسد که احتمال دوم قوی تر است، که سؤال کرده و زن جواب داده که من مانعی ندارم.

2 - روایت عمر بن حنظله

است که به نظر ما صحیح است «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: انى تزوجت امرأه فسئلت عنها» درباره او از دیگران سؤال کردم «فقيل فيها» گفتند که وضع او ناجور است «فقال و أنت لم سألت أيضا، ليس عليكم التفتيش» (1).

که ظاهر این روایت این است که حتی قبل از ازدواج هم حق تفتیش ندارید نه اینکه عدم تفتیش اختصاصی به بعد از ازدواج داشته باشد، آن طوری که صاحب جواهر استظهار کرده است اختصاص نهی به بعد از ازدواج را. و لاقول این است که اگر مجموع روایات مورد نظر قرار بگیرد، معلوم می شود که قبل از ازدواج هم تفتیش لازم نیست.

3 - صحیحہ میسر

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ألقى المرأة بالفلاحة التي ليس فيها أحد فأقول لها، لك زوج؟ فتقول: لا، فأترجها؟ قال: نعم هي المصدقة على نفسها. البته این روایت ربطی به عدم لزوم سؤال ندارد.

4 - روایت فضل مولی محمد بن راشد

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: انى تزوجت امرأه متعه، فوقع فى نفسى أن لها زوجا، ففتشت عن ذلك فوجدت لها زوجاً، قال: و لم فتشت؟ (2)

این روایت بیش از تأیید از آن استفاده نمی شود کرد، به این بیان که تفتیش اگر واجب شد وجوبش غیرى است نه نفسی به این معنی که اگر بدون تفتیش عقد کرد و مباشرت کرد و در واقع شوهر داشت، عقاب الهی ثابت است. بدین لحاظ بعید است که قبل از ازدواج تفتیش واجب باشد و عقاب محتمل منجز شده باشد اما اگر خلاف کرد بعدا تفتیش واجب نباشد، لذا از اینکه حضرت فرموده «لم فتشت» می فهمیم که تفتیش از اول واجب نبوده است.

ص: 5978

1- (1) - وسائل الشیعه، الباب 10 من ابواب المتعه، الحدیث 1، ج 14، ص 456.

2- (2) - وسائل الشیعه، الباب 10 من ابواب المتعه، الحدیث 3، ج 14، ص 457.

5 - روایت محمد بن عبد الله اشعری

قال: قلت للرضا عليه السلام: الرجل يتزوج المرأة فيقع في قلبه ان لها زوجا قال: ما عليه أ رأيت لو سألتها البينه كان يجد من يشهد ان ليس لها زوج؟ (1)

از بیان استدلال در ذیل روایت معلوم می شود که اگر قبل از ازدواج هم سؤال می کرد شاهدی نبود.

6 - روایت محمد بن عبید الله اشعری

قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن تزويج المتعة وقلت:

أتهمها بان لها زوجاً يحل لي الدخول بها؟ قال عليه السلام: أ رأيتك ان سألتها البينه على ان ليس لها زوج هل تقدر على ذلك؟

7 - روایت مهرا ن بن محمد

عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قيل له ان فلانا تزوج امرأه متعه فقيل له ان لها زوجاً، فسئلتها، فقال أبو عبد الله عليه السلام ولم سألها (2).

8 - روایه یونس بن عبد الرحمن

قلت للرضا عليه السلام: المرأة تزوج متعه فينقضى شرطها فتزوج رجلا آخر قبل أن تنقضى عدتها قال: و ما عليك، انما اثم ذلك عليها. از این روایت هایی که ذکر شد، همان طوری که بعضی هم استظهار کرده اند، استفاده می شود که تحقیق قبل از ازدواج هم لازم نیست.

«* و السلام*»

ص: 5979

1- (1) - وسائل الشیعه، الباب 10 من ابواب المتعه، الحدیث 5، ج 14، ص 457.

2- (2) - وسائل الشیعه، الباب 10 من ابواب المتعه، الحدیث 4، ج 14، ص 457.

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه ابتداء به بررسی اشکالات کلام صاحب جواهر پرداخته، سپس روایات داله بر عدم لزوم تحقیق و به دنبال آن روایات داله بر لزوم تحقیق و نحوه جمع بین آنها را مورد بررسی قرار می دهیم و در آخر ازدواج با زانیه خصوصاً مشهورات به زنا و فجور را مورد بحث قرار داده و موارد جواز و عدم جواز را بر می شماریم.

بحث در لزوم و عدم لزوم تحقیق در باره زنی که می خواهند متعه شود و حکم ازدواج با زن زانیه

ذکر اشکالی بر جواهر و جواب آن

اشاره

یک ایرادی که ابتداءً بر کلام سابق جواهر به نظر می رسد و در جلسه قبل مطرح شد ولی آن ایراد بر او وارد نیست این است که؛ اینکه ایشان تفکیک قائل شده است بین قبل از ازدواج و بعد از ازدواج به اینکه می تواند تحقیق قبل از ازدواج لازم باشد و اما بعد از ازدواج لازم نباشد، مورد اشکال است به اینکه: اگر قبل از ازدواج تحقیق واجب باشد، و تحقیق نشود، معنایش این می شود که اگر مصادف با واقع بود تنجز پیدا می کرد، بنابراین در این صورت دیگر وجهی برای عدم لزوم تحقیق بعد از ازدواج نخواهد بود و بعد از ازدواج هم تحقیق لازم خواهد بود، پس اگر دیدیم که بعد از ازدواج تحقیق لازم نیست - کما اینکه مفاد روایات است - باید قبل از ازدواج هم تحقیق لازم نباشد. پس شارع نمی تواند بگوید که قبل از ازدواج تحقیق لازم بود

ص: 5980

ولی بعد از ازدواج لازم نیست، این ایرادی است که بر جواهر به نظر می رسد.

لکن این ایراد بر ایشان وارد نیست، چرا که کلام صاحب جواهر این است که اگر چنانچه شبهه در مورد زن که شوهر دار است یا نه، قبل از ازدواج برای او پیش آمده باشد، از آنجا که آن شبهه منجز است هم قبل از ازدواج و هم بعد از آن تحقیق برای او لازم است، و اما اگر شبهه ای برای او قبل از ازدواج نبود، و بعد از ازدواج توجه به شبهه پیدا کرد، ایشان می فرماید در این صورت دیگر جا برای تحقیق نیست پس ایشان تفکیک بین قبل از ازدواج و بعد از ازدواج با وجود شبهه از قبل را قائل نشده، تا ایراد فوق متوجه او بشود، بلکه تفکیک بین حصول شبهه در قبل از ازدواج و حصول آن در بعد از ازدواج قائل شده است.

ذکر اشکالی که بر جواهر وارد است

بله اشکالی که بر جواهر وارد می شود، این است که ایشان، روایات دلالت کننده بر عدم لزوم تحقیق را اختصاص به بعد از ازدواج داده است، در حالی که می توان از آنها، استظهار نمود که اختصاصی به بعد از ازدواج ندارند، و در قبل از ازدواج هم اگر شبهه ای حاصل شد، بازهم تحقیق لازم نیست.

بررسی روایات داله بر عدم لزوم تحقیق

1 - محمد بن احمد بن یحیی عن المیثم بن ابی مسروق النهدی عن احمد بن محمد بن ابی نصر و محمد بن الحسن الاشعری عن محمد بن عبد الله الاشعری قال: قلت للرضا علیه السلام: الرجل یتزوج بالمرأه فیقع فی قلبه أن لها زوجا، فقال: و ما علیه؟ أ رأیت لو سألتها البینه کان یجد من یشهد أن لیس لها زوج. (1)

سند این روایت به نظر ما صحیح است و از عموم تعلیل آن که با توجه به اینکه ازدواج یا دائمی است و یا موقت، و آوردن دو شاهد برای عدم ازدواج موقت برای زن ممکن نیست، از این تعلیل استفاده می شود که همان طوری که بعد از ازدواج با

ص: 5981

او و تحقق شک نسبت به ازدواج قبلی او، باید حرف او را پذیرفت و نمی توان درخواست بینه بر عدم ازدواجش کرد، در قبل از ازدواج با او هم همین طور است و باید حرف او را تصدیق نمود و بینه ای را طلب نکرد، پس این روایت دلالت می کند بر عدم لزوم تحقیق در موارد متمعه، چه تردید بعد از ازدواج با او باشد و چه قبل از ازدواج با او باشد.

2- الشيخ المفید فی رساله المتعه عن جعفر بن محمد بن عبید الله الاشعری - ظاهراً در اینجا سقطی شده است و «عن أبیه» افتاده است، در بحار «عن أبیه» را دارد و این محمد بن عبد الله یا عبید الله که اختلاف نسخه است یک شخص است - قال: سألت ابا الحسن علیه السلام عن تزویج المتعه... تقریباً مثل روایت گذشته است (1) و البته ابو الحسن معاصر با این شخص همان امام رضا علیه السلام است و این دو روایت یک روایت اند با مختصر تفاوتی در عبارات، که از نقل به معنی حاصل شده است.

3- محمد بن علی بن الحسین باسناده عن یونس بن عبد الرحمن عن الرضا علیه السلام فی حدیث قال: قلت له: المرأه تتزوج متمعه فینقضی شرطها، فتتزوج رجلاً آخر قبل أن تنقضی عدتها، قال:

و ما علیک انما اثم ذلک علیها. (2) از این روایت هم استفاده می شود که ملاک در این گونه امور حرف خود زن است.

4- روایت عمر بن حنظله قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام: انی تزوّجت امرأه فسألت عنها فقیل فیها، فقال: و انت لیم سألت ایضاً، لیس علیکم التفتیش. (3)

این روایت هم که آن را صحیح می دانیم به طور کلی دلالت بر عدم لزوم تفتیش و اینکه شما چنین وظیفه ای ندارید، می کند. و به واسطه کلیت شامل قبل از ازدواج و بعد از ازدواج هر دو می شود.

خلاصه از روایات متعدد استفاده می شود که اگر زنی خود را عرضه کرد و عملاً و

ص: 5982

1- (1) - جامع الاحادیث، باب 65 از ابواب التزویج و حکمه و فضله، ح 6.

2- (2) - وسائل الشیععه، الباب 10 من ابواب المتعه، الحدیث 2، ج 14، ص 456.

3- (3) - جامع الاحادیث، باب 65 از ابواب التزویج و حکمه و فضله، ح 2.

یا قدر مسلم این است که اگر قولاً گفت که من مانعی از ازدواج ندارم، قول او متبع است و تحقیق درباره او هیچ رجحانی ندارد، بله اگر برای مرد شبهه ای حاصل شود، می تواند با او ازدواج نکند و شاید این ازدواج نکردن راجح باشد. و باز دلالت می کند بر عدم لزوم تحقیق از دیگران. روایت ابان بن تغلب که می گوید احتمال می دهم شوهر داشته باشد، حضرت می فرماید «مصدقات علی انفسهن» و روایت میسر (1) که می گوید از زن می پرسم شوهر داری، می گوید ندارم. می فرمایند: از او بپذیر و لازم نیست که تحقیق نمایی.

و روایتی که شیخ مفید در رساله متعه از حسن بن جریر و یا حریر - که اختلاف بین نسخه ها هست و ظاهراً حریر اشتباه است و در نسخه چاپی هم جریر دارد - قال:

سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تُزني عليها أيتها بها؟ قال: أ رأيت ذلك؟ قلت: لا، ولكنها ترمي به. قال: نعم تمتع بها، على انك تغادر وتغلق بابك. (2)

«تُزني» از باب افعال است، ازناه ای حمله علی الزنا «تُزني علیها» یعنی دیگران را وادار می کند که با او زنا کند یا او را به این عمل دعوت می کند، بالاخره حضرت در این روایت هم می فرماید: صرف تهمت مانع نیست، منتها درب را محکم ببند و قفل کن، تا به او تجاوزی نشود. در مقابل این روایاتی که گذشت، روایاتی هست که دلالت بر لزوم تحقیق می کند، کما اینکه روایات ثالثی هم هست که لزوم امساک از آنها استفاده می شود.

ذکر روایات داله بر لزوم تحقیق

1 - علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن ابي عمير رفعه عن عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المرأة ولا يدرى ما حالها أيتزوجها الرجل متعه؟ قال: يتعرض لها،

ص: 5983

1- (1) - این دو روایت در درس قبلی ذکر شد.

2- (2) - جامع الاحادیث، باب 5 از ابواب المتعه، ح 11 به نقل از مستدرک الوسائل، الباب 8 من ابواب المتعه، الحدیث 1.

سند این روایت با توجه به اینکه بعید است که بیش از یک واسطه بین ابن ابی عمیر و ابن ابی یعفور باشد و مشایخ و کسانی که ابن ابی عمیر از او روایت کند به حسب قاعده ثقات هستند، لذا سند این روایت معتبر است و دلالت می کند بر لزوم تحقیق از حال او در صورت تردید در مورد او، به اینکه تحقیق کند - مثلاً او را به زنا دعوت کند - پس اگر فهمید که اهل فحشاء است، با او ازدواج نکند.

2 - در روایت مفضل بن عمر که بسیار مفصل است مثل مطلب روایت قبلی هست که «أن نَدعو المتمتع بها الى الفاحشه، فان أجابت فقد حرم الاستمتاع بها»(2) پس از این روایت هم مثل روایت قبلی لزوم تحقیق استفاده می شود.

نحوه جمع بین روایات مذکور

به نظر می رسد که در جمع بین ادله همان حکمی که صاحب شرایع گفته است حرف صحیحی باشد، و اینکه ایشان گفته است که از خودش سؤال شود و مستحب است که وضع را روشن کند، اشاره به این دو روایت اخیر یعنی روایت های ابن ابی یعفور و مفضل بن عمر باشد، می خواهد بفرماید که از ادله دیگر استفاده می شود که تحقیق از دیگران در مورد حیثیت اشخاص حتی المقدور منهی است، و لذا ایشان از جمع روایات استفاده کرده که از خودش سؤال بشود، و این همان است که ابن ابی یعفور و مفضل روایت می کنند، پس جمعاً بین الادله سؤال کردن از خود زن مستحب است و ادله دیگر هم که می گویند قول خودش متبع است، حمل بر جواز اکتفا می شود، و روایت ابو مریم هم منافاتی با این روایات ندارد، چرا که مقصود از

ص: 5984

1- (1) - وسائل الشیعه، الباب 8 من ابواب المتعه، الحدیث 2، ج 14، ص 453. و جامع الاحادیث، باب 5 از ابواب المتعه، ح 13.

2- (2) - جامع احادیث الشیعه، ابواب المتعه، باب 1، ح 41.

«فاسألوا عنهن» با توجه به این دو روایت ابن ابی یعفور و مفضل همان سؤال به طریقه مذکور در آن روایات از خود او می باشد و با توجه به روایاتی که دلالت می کردند بر عدم لزوم سؤال مثل دو روایت دیگر، حمل بر استحباب می شود.

بررسی حکم ازدواج با زانیه

اشاره

از مجموع روایاتی که در باب عقد دائم و عقد انقطاعی وارد شده است، استفاده می شود که ازدواج با مشهورات به زنا یا افرادی که حدّ بر آنها جاری شده است، تا وقتی که توبه کردن آنها ثابت نشود، حرام است و بلکه عقد آنها هم باطل می شود، چون بعضی از روایات دلالت می کنند بر اینکه این تحریم ازدواج، بنفسه نیست بلکه مقدمه تمتعات است، پس اثر وضعی هم نمی گذارد، و این فرق می کند با «بیع وقت النداء» که به خاطر اینکه فعلی است از افعالی که مانع از نماز جمعه است مورد نهی است و اما اثر وضعی اش می تواند بیاید و حکم به صحت بیع بشود. و اما اینکه «انکحْتُ» و «زوجت» گفتن برای شخصی که عقدش صحیح نمی شود، بما هو هو خودش از محرّمات باشد خیلی بعید است، و در این گونه موارد اگر نهی از چنین عقدی بکنند، معنای آن این است که به چنین عقدی ترتیب اثر ندهید، به خلاف انجام بیع در هنگام نداء که می شود که اجراء عقد در آن موقع اشکال داشته باشد و در عین حال محکوم به صحت بشود.

بالا-خره از جمع بین روایات این طور به نظر می رسد که ازدواج با زن های مشهور به فحشاء حرام است، مگر اینکه شخص بتواند او را کنترل نماید که مورد تجاوز دیگران قرار نگیرد، در این صورت اشکالی ندارد و اما در غیر این صورت ازدواج با آنها چه دائمی و چه انقطاعی جایز نیست. و اما اگر زناکار رسمی و مشهور به آن نباشد، مانعی از ازدواج با او نیست، و اگر چه اطمینان به او نباشد، با توجه به اینکه این عمل شغل او نبوده است، دستوری در مورد شدید کردن مراقبت نسبت به او بعد از ازدواج با او نیست.

سؤال: مسئله عده و اختلاط میاه در مورد زانی چه می شود؟

جواب: زانیه عده ندارد، یا باید توبه کند و یا اگر توبه نکرده است، بتواند که

شدیدا او را کنترل نماید که با او زنا نکنند تا ازدواج با او اشکالی نداشته باشد. و اختلاط میاه هم درباره او اشکالی ندارد و گفته اند که الولد للفرش، پس شبهه ای باقی نمی ماند.

ذکر روایات داله بر حکم ازدواج با زانیه

1 - عن زراره قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ «الزانی لا ینکح إلاّ زانیه او مشرکه» عن نساء مشهورات بالزنا و رجال مشهورون بالزنا شهروا به و عرفوا به، و الناس الیوم بذلک المنزل، فمن اقیم علیه حد الزنا او بالزنا، لم ینبغ لاحد ان ینکح حتی یعرف منه التوبه. (1)

از این گونه روایات زیادی هست که دلالت می کنند بر اینکه مقصود آیه شریفه زناکاران شناخته شده و علنی هستند.

2 - ابن ابی عمیر عن حماد عن الحلّبی عن ابی عبد الله علیه السلام انه سئل عن الرجل یشتری الجاریه قد فجرت، أ یطأها؟ قال: نعم انما کان یکره النبی صلی الله علیه و آله نسوه من اهل المدینه کنّ فی الجاهلیه یعلن بالزنا، فأنزل الله «الزانی لا ینکح إلاّ زانیه او مشرکه» و هنّ المؤاجرات المعلنات بالزنا... فنهی الله ان ینکح امرأه مستعلنه بالزنا أو ینکح رجل مستعلن بالزنا قد عرف ذلک منه، حتی یعرف منه التوبه. (2)

این روایت همان روایتی است که گفتیم که دلالت می کند بر اینکه مقصود خصوص حرمت عقد کردن نیست بلکه اثر وضعی که جواز وطی است هم منقضی می شود، چرا که در این روایت بحث از کراهت وطی زانیه - در روایات کراهت در اعم از کراهت و تحریم استفاده می شود - است و استدلال به آیه شده است که نهی از نکاح و عقد زانیه کرده است و از این معلوم می شود که نهی از نکاح به عنوان مقدمه وطی مطرح است.

نحوه جمع بین روایات مسئله

ص: 5986

-
- 1- (1) - وسائل الشیعه، الباب 13 من ابواب ما یحرم بالمصاهره ونحوها، الحدیث 2، ج 14، ص 335.
2- (2) - جامع الاحادیث، باب 17 از ابواب ما یحرم بالتزویج و الملك و الطلاق، ح 5.

روایاتی که می‌گوید متعه کردن فاجره و شاید عقد دائم او هم اشکالی ندارد، و این روایات خاصی که می‌گوید این مسئله عدم جواز ازدواج مگر بعد از توبه، مال مشهورات به زنا است، مخصوص مطلقاتی می‌شوند که به طور مطلق از ازدواج با زانی و زانیه نهی کرده‌اند. و گفتیم که از بعضی از روایات استفاده می‌شود که حتی ازدواج با مشهورات هم اگر بتوان آنها را مراقبت نمود که زنا نکنند، جائز است و آن روایت این است که:

3 - عن ابی الحسن علیه السلام فی المرأه الحسناء الفاجره، هل يجوز للرجل ان يتمتع منها یوماً أو اکثر؟ فقال: اذا كانت مشهوره بالزنا فلا يتمتع منها ولا ینکحها. (1)

که مراد یک روز یا بیشتر است که مدت کوتاهی است و بعد از آن نمی‌توان او را کنترل کرد، پس در این صورت اجازه نداده است و در مقابلش روایت بعدی است که در صورتی که یک استمراری باشد که بتوان او را کنترل کرد مثل عقد دائم یا منقطع که استمرار داشته باشد، ازدواج با مشهور به زنا را اجازه داده است و آن این است که:

4 - عن اسحاق بن جریر قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام ان عندنا بالكوفه امرأه معروفه بالفجور، أیحل أن أتزوجها متعه؟ قال: فقال: رفعت رایه؟ قلت: لا، لورفعت رایه أخذها السلطان، قال:

فقال: نعم تزوجها متعه. قال ثم انه أصغى الی بعض موالیه فأسرّ الیه شیئا قال: فدخل قلبی من ذلك شیء قال فلقیت مولا فقلت له: ای شیء قال لك أبو عبد الله علیه السلام قال فقال لی: لیس هو شیء نکرهه، فقلت فأخبرنی به قال فقال: انما قال لی: و لورفعت رایه ما کان علیه فی تزویجها شیء، انما یخرجها من حرام الی حلال. (2)

که از ظاهر روایت به نظر می‌رسد که مراد از دومی متعه مستمر است نه متعه کوتاه مدت، یعنی مدتی است که می‌تواند او را تحت کنترل شدید قرار دهد و اجازه

ص: 5987

1- (1) - مستدرک الوسائل، الباب 7 من ابواب المتعه، الحدیث 1.

2- (2) - جامع الاحادیث، باب 5 از ابواب المتعه، ح 9.

تعدی و زناى با او را به كسى ندهد، در اين صورت حتى اگر از اصحاب الرايه هم باشد، ازدواج با او اشكالى ندارد.

و اما اگر چنين مراقبتى ممكن نباشد به مقتضای «حرم ذلك على المؤمنین» ازدواج با او جایز نیست و اما اگر توانست او را به حلال كشاند و از حرام بازدارد. ازدواج با او مانعى ندارد. تا اینجا بحث ما تمام شد و جلسه آینده ان شاء الله در 28 رجب برگزار می شود.

«* و السلام*»

ص: 5988

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

