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

کتاب نکاح

تقریرات

حضرت آیت الله شبیری زنجانی (مدظله)

«جلد ۱۶»

بسم الله الرحمن الرحیم

نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد جواد شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

موسسه پژوهشی رای پرداز

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۱۶ ----- ۲۳

مشخصات کتاب ----- ۲۳

اشاره ----- ۲۳

۱۳۸۲/۷/۶ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۵۵) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۱۰۴

اشاره ----- ۵۱۰۴

خلاصهٔ درس این جلسه: ----- ۵۱۰۴

در این یکی دو جلسه ابتدای سال، مناسب است مروری بر بحث «عموم منزلت» و برخی از فروعات آن بکنیم. ----- ۵۱۰۴

۱۳۸۲/۷/۷ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۵۶) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۱۰۹

اشاره ----- ۵۱۰۹

خلاصهٔ درس این جلسه: ----- ۵۱۰۹

ادامهٔ بحث عموم منزلت ----- ۵۱۰۹

اشاره ----- ۵۱۰۹

ابهاماتی در کلام صاحب وسیله النجاه: ----- ۵۱۱۰

۱ - وجه تخصیص فروع هشتگانه در کلام صاحب وسیله النجاه، چیست؟ ----- ۵۱۱۰

۲ - وجه تفکیک موضوع چهار فرع اول از چهار فرع دوم چیست؟ ----- ۵۱۱۰

۳ - تکرّر برخی از أمثله ----- ۵۱۱۱

اختیار أمثله چهارده گانه برای عموم منزلت: ----- ۵۱۱۱

بررسی أمثله ذکر شده در وسیله النجاه: ----- ۵۱۱۲

مثال اول: ----- ۵۱۱۲

مثال دوم: ----- ۵۱۱۳

مثال سوم: ----- ۵۱۱۳

مثال چهارم: ----- ۵۱۱۵

مسامحه فرع چهارم: ----- ۵۱۱۵

مثال پنجم: ----- ۵۱۱۷

مسامحه فرع پنجم: ---------- ۵۱۱۷
مثال ششم: ---------- ۵۱۱۸
مسامحه فرع ششم: ---------- ۵۱۱۸
مثال هفتم: ---------- ۵۱۱۸
مسامحه فرع هفتم: ---------- ۵۱۱۹
مثال هشتم: ---------- ۵۱۱۹
مسامحه فرع هشتم: ---------- ۵۱۱۹
امثله ذکر نشده در وسیله النجاه: ---------- ۵۱۱۹
۱۳۸۲/۷/۹ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۵۷) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۱۲۱
اشاره ---------- ۵۱۲۱
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۱۲۱
الف) عدد زوجات ---------- ۵۱۲۱
۱ - متن شرایع: ---------- ۵۱۲۱
۲ - استدلال به آیه شریفه «وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً۱» ---------- ۵۱۲۲
۳) کلام مرحوم صاحب عروه ---------- ۵۱۲۶
۱۳۸۲/۷/۱۲ شنبه درس شمارهٔ (۵۵۸) کتاب النکاح / سال ششم ---------- ۵۱۲۸
اشاره ---------- ۵۱۲۸
خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ---------- ۵۱۲۸
الف) تحقیقی درباره جواز استعمال واو در معنای أو: ---------- ۵۱۲۸
۱) نظر مرحوم شیخ و جمعی دیگر از فقهاء: ---------- ۵۱۲۸
۲) نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۱۲۹
۳) نظر ابو الفتوح رازی قدس سرّه: ---------- ۵۱۲۹
۴) نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۱۳۰
۵) نظر مرحوم آقای طباطبائی رحمه الله: ---------- ۵۱۳۰
۶) نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۱۳۱
اشاره ---------- ۵۱۳۱
نکته دیگر در تفسیر آیه شریفه: ---------- ۵۱۳۱

۷) بیان کلام زمخشری: ---------- ۵۱۳۱
۸) نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۱۳۲
ب) بررسی سبب استعمال «ما» به جای «من» در «ما طابَ لَکُمْ» : ---------- ۵۱۳۳
اشاره ---------- ۵۱۳۳
۱) نظر مرحوم آقای طباطبائی رحمه الله: ---------- ۵۱۳۳
۲) نقد استاد مد ظله با توضیحی درباره کلام ایشان: ---------- ۵۱۳۴
۳) اشاره به سقطی که در تبیان واقع شده: ---------- ۵۱۳۵
۴) اشاره ای به دو روایت مرسل از احتجاج طبرسی: ---------- ۵۱۳۵
۵) نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۱۳۶
۶) نتیجه بحث: ---------- ۵۱۳۶
ج) بررسی جواز یا حرمت ازدواج با بیش از چهار زن در عقد منقطع: ---------- ۵۱۳۶
۱۳۸۲/۷/۱۳ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۵۹) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۱۳۹
اشاره ---------- ۵۱۳۹
خلاصهٔ درس: ---------- ۵۱۳۹
الف: توجیهی دیگر برای استعمال «ما» در آیه شریفه ---------- ۵۱۳۹
اشاره ---------- ۵۱۳۹
بررسی این توجیه ---------- ۵۱۴۰
اشاره ---------- ۵۱۴۰
الف) به دلیل نقضی: ---------- ۵۱۴۰
ب) به دلیل حلّی: ---------- ۵۱۴۰
ب: ادله عدم حصر در عقد انقطاعی ---------- ۵۱۴۱
اول: کتاب: ---------- ۵۱۴۱
دوم: اجماع: ---------- ۵۱۴۱
اشاره ---------- ۵۱۴۱
مخالف در مسئله کیست؟ ---------- ۵۱۴۳
سوم: روایات: ---------- ۵۱۴۵
اشاره ---------- ۵۱۴۵

اول: روایت بکر بن محمد ازدی ---------- ۵۱۴۶
۱ - اشکالات شهید ثانی به این روایت: ---------- ۵۱۴۶
۲ - نقد استاد بر اشکالات شهید ثانی ---------- ۵۱۴۶
دوم: روایت محمد بن مسلم ---------- ۵۱۴۸
اشکال شهید ثانی ---------- ۵۱۴۸
۱۳۸۲/۷/۱۴ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۶۰) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۱۴۹
اشاره ---------- ۵۱۴۹
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۱۴۹
۱ - بررسی روایت بکر بن محمد: ---------- ۵۱۴۹
اشاره ---------- ۵۱۴۹
بیان علت اشتباه شهید ثانی رحمه الله: ---------- ۵۱۴۹
نقد استاد مد ظله العالی: ---------- ۵۱۵۰
۲ - روایت محمد بن مسلم: ---------- ۵۱۵۰
۳ - روایت أبو بصیر: ---------- ۵۱۵۱
۴ - مرسله ابی بصیر ---------- ۵۱۵۳
۵ - روایت زراره ---------- ۵۱۵۴
۶ - روایت دیگر زراره ---------- ۵۱۵۵
۷ - روایت اسماعیل بن الفضل الهاشمی ---------- ۵۱۵۶
۸ - روایت عمر بن اذنیه ---------- ۵۱۵۶
۹ - فقه الرضوی: ---------- ۵۱۵۷
۱۰ - روایت فضل بن یسار ---------- ۵۱۵۷
۱۳۸۲/۷/۱۵ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۶۱) کتاب النکاح / سال ششم ---------- ۵۱۵۸
اشاره ---------- ۵۱۵۸
خلاصهٔ درس: ---------- ۵۱۵۸
عدم حصر در نکاح در باب متعه ---------- ۵۱۵۸
بررسی روایات دال بر حصر عدد نکاح متعه در چهار زن ---------- ۵۱۵۹
روایت اول: ---------- ۵۱۵۹

روایت دوم: ----- ۵۱۵۹
اشاره ----- ۵۱۵۹
بحث سندی این دو روایت: ----- ۵۱۶۰
بیان علامه حلی و محقق خویی برای صحت طریق شیخ به بزنطی ----- ۵۱۶۰
ایراد مرحوم صاحب مدارک به این بیان ----- ۵۱۶۰
حل مشکل به نظر استاد دام ظله ----- ۵۱۶۲
روایت سوم: ----- ۵۱۶۳
روایت چهارم: ----- ۵۱۶۳
اشاره ----- ۵۱۶۳
بحث سندی روایت ----- ۵۱۶۳
علیّ در این روایت کیست؟ ----- ۵۱۶۵
روایت پنجم: ----- ۵۱۶۷
۱۳۸۲/۷/۱۶ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۶۲) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۱۶۸
اشاره ----- ۵۱۶۸
خلاصهٔ درس این جلسه: ----- ۵۱۶۸
الف) جمع بین روایات مختلف در باب انحصار یا عدم انحصار عدد متعه ----- ۵۱۶۸
ب) نکاح کتابیّه ----- ۵۱۷۰
متن شرایع: ----- ۵۱۷۰
۱) عدم جواز نکاح با مشرکین غیر اهل کتاب ----- ۵۱۷۰
۲) اشاره به اقوال فقهاء درباره نکاح با کتابیه ----- ۵۱۷۱
۱۳۸۲/۷/۱۹ شنبه درس شمارهٔ (۵۶۳) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۱۷۵
اشاره ----- ۵۱۷۵
خلاصهٔ درس این جلسه: ----- ۵۱۷۵
حکم نکاح و ازدواج مسلمان با کفار اعم از کتابی و غیر کتابی ----- ۵۱۷۵
اشاره ----- ۵۱۷۵
آیا در کتابیه مملوکه نیز خلاف نزاع هست یا نه؟ ----- ۵۱۷۶
نکاح کتابیه جایز است یا نه؟ ----- ۵۱۷۷

توضیح فقره «روایتان» در کلام محقق ---------- ۵۱۷۷
اشاره به برخی از اقوال در مسئله ---------- ۵۱۷۹
ادله تحریم ---------- ۵۱۸۰
اشاره ---------- ۵۱۸۰
آیه اول: قوله تعالی: لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتّی یُؤْمِنَّ ---------- ۵۱۸۰
آیه دوم: لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ ---------- ۵۱۸۲
آیه سوم: قوله تعالی: لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِیرَتَهُمْ . ---------- ۵۱۸۴
آیه چهارم: قوله تعالی: لا یَسْتَوِی أَصْحابُ النّارِ وَ أَصْحابُ الْجَنَّهِ . ---------- ۵۱۸۴
۱۳۸۲/۷/۲۱ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۶۴) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۱۸۵
اشاره ---------- ۵۱۸۵
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۱۸۵
الف) استدلال مرحوم صاحب جواهر به آیه شریفه «وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً» برای عدم جواز نکاح کتابیه. ---------- ۵۱۸۵
اشاره ---------- ۵۱۸۵
۱) تصحیح نکته ای در تقریب صاحب جواهر توسط استاد مد ظله ---------- ۵۱۸۶
ب) استدلال به آیه سوره مائده (... وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ) برای جواز نکاح کتابیه. ---------- ۵۱۸۷
ج) بیان وجه جمع بین آیات ناهیه و آیه سوره مائده ---------- ۵۱۸۷
اشاره ---------- ۵۱۸۷
۱) وجه اول (کلام ابی القاسم) ---------- ۵۱۸۷
۲) نظر استاد مد ظله: ---------- ۵۱۸۸
۳) وجه دوم حمل آیه سوره مائده بر عقد انقطاعی ---------- ۵۱۸۹
۴) اشاره به مدرک قائلین به حرمت نکاح کتابیه مطلقا ---------- ۵۱۹۰
د) بررسی آیات ناهیه از نکاح کتابیه ---------- ۵۱۹۰
الف) اطلاق «مشرک» بر اهل کتاب و ادله قرآنی آن ---------- ۵۱۹۰
۱۳۸۲/۷/۲۲ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۶۵) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۱۹۳
اشاره ---------- ۵۱۹۳
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۱۹۳
الف) توضیحی درباره آیه شریفه «قُلْ یا أَهْلَ الْکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَهٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ...» (تکمیل) ---------- ۵۱۹۳

ب) چگونگی جمع میان آیاتی که اهل کتاب را مشرک خوانده و آیات دیگر: ---------- ۵۱۹۴
۱ - آیاتی که حاکی از تقابل میان مشرکان و اهل کتاب است: ---------- ۵۱۹۴
۲ - نقد مرحوم صاحب جواهر ۱: ---------- ۵۱۹۵
۳ - چگونگی جمع میان این آیات و آیات هفتگانه پیشین: ---------- ۵۱۹۶
۴ - جمع مقبول و نتیجه گیری استاد - مد ظله -: ---------- ۵۱۹۷
ج) استدلال به آیه ۲۲۱ بقره از وجوه دیگر: ---------- ۵۱۹۷
اشاره ---------- ۵۱۹۷
۱) استناد به فقره «حَتّی یُؤْمِنَّ» : ---------- ۵۱۹۸
۲) استناد به ذیل آیه شریفه: ---------- ۵۱۹۸
د) بررسی دلالت آیه ۱۰ سوره ممتحنه (وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ...) بر حرمت نکاح با اهل کتاب. ---------- ۵۱۹۹
۱) نحوه استدلال به آیه شریفه: ---------- ۵۱۹۹
۲) اشکال صاحب جواهر و آقای اراکی قدس سرّه: ---------- ۵۲۰۰
۳) نظر استاد - مد ظله -: ---------- ۵۲۰۱
۱۳۸۲/۷/۲۳ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۶۶) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۲۰۳
اشاره ---------- ۵۲۰۳
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۲۰۳
الف) بررسی دلالت آیه استواء، ۲۰، حشر (لا یَسْتَوِی أَصْحابُ النّارِ وَ أَصْحابُ الْجَنَّهِ) بر حرمت نکاح با کتابیه ---------- ۵۲۰۳
۱ - نحوه استدلال به آیه ---------- ۵۲۰۳
۲ - اشکالات استاد مد ظله به استدلال به این آیه ---------- ۵۲۰۳
ب) بررسی استدلال به آیه ۲۵ سوره نساء (وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَناتِ۱ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ مِنْ فَتَیاتِکُمُ الْمُؤْمِناتِ) بر حرمت نکاح با کتابیه ۵۲۰۴
۱ - استدلال به آیه، بدون استفاده از مفهوم وصف ---------- ۵۲۰۴
۲ - استدلال به آیه با استفاده از مفهوم وصف ---------- ۵۲۰۵
۳ - تقریب دیگر صاحب جواهر در استدلال به آیه ---------- ۵۲۰۶
ج - بررسی مجدد آیه ۱۰ سوره ممتحنه «لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ» برای حرمت تزویج با کتابیه ---------- ۵۲۰۷
۱ - استدلال به آیه و جواب از اشکال خروج مورد ---------- ۵۲۰۷
۲ - اشکال استاد به حمل بر کراهت نمودن در نظر مرحوم اراکی ---------- ۵۲۰۷
د - بررسی دلالت آیه ۲۲ سوره مجادله ---------- ۵۲۰۸

اشاره ----- ۵۲۰۸
۱ - تقریب استدلال به آیه ----- ۵۲۰۸
۲ - مناقشه صاحب جواهر در استدلال به آیه ----- ۵۲۰۸
۳ - نقد استاد مد ظله بر کلام صاحب جواهر ----- ۵۲۰۸
۱۳۸۲/۷/۲۶ شنبه درس شمارهٔ (۵۶۷) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۲۱۰
اشاره ----- ۵۲۱۰
خلاصهٔ درس این جلسه: ----- ۵۲۱۰
استدلال علامه حلی به آیه محادّه بر تحریم ----- ۵۲۱۰
اشاره ----- ۵۲۱۰
این استدلال متوقف بر دو مقدمه است. ----- ۵۲۱۰
مقدمه اول: ----- ۵۲۱۰
مقدمه دوم: ----- ۵۲۱۰
استدراک: ----- ۵۲۱۱
اشکالات صاحب جواهر به استدلال علامه حلی ----- ۵۲۱۱
اشاره ----- ۵۲۱۱
اشکال اول: ----- ۵۲۱۲
اشکال دوم: ----- ۵۲۱۲
نقد و بررسی کلام صاحب جواهر ----- ۵۲۱۳
اشاره ----- ۵۲۱۳
مناقشه اول: ----- ۵۲۱۳
مناقشه دوم: ----- ۵۲۱۴
مناقشه سوم: ----- ۵۲۱۵
مختار در مفاد آیه شریفه ----- ۵۲۱۵
اشاره ----- ۵۲۱۵
عدم امکان استدلال به آیه محادّه بر حرمت ازدواج با کتابیات ----- ۵۲۱۶
۱۳۸۲/۷/۲۷ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۶۸) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۲۱۸
اشاره ----- ۵۲۱۸

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ---------- ۵۲۱۸
الف) بررسی مفاد آیه موادّه: ---------- ۵۲۱۸
اشاره ---------- ۵۲۱۸
۱) نظر صاحب جواهر: ---------- ۵۲۱۹
۲) نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۲۱۹
۳) تفسیر آیه شریفه در حدیث بزنطی: ---------- ۵۲۲۰
۴) تذکر و توضیحی از استاد مد ظله: ---------- ۵۲۲۱
ب) تکمله ای بر بحث درباره آیه ۱۰ از سوره ممتحنه: ---------- ۵۲۲۲
ج) بررسی مفاد آیه ۵ از سوره مائده: ---------- ۵۲۲۴
اشاره ---------- ۵۲۲۴
۱) کلام أبو القاسم بلخی: ---------- ۵۲۲۴
۲) پاسخ استاد مد ظله: ---------- ۵۲۲۴
۳) طرح اختصاص جواز به متعه برای رفع تعارض: ---------- ۵۲۲۵
۴) نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۲۲۵
د) رفع تعارض از طریق نسخ: ---------- ۵۲۲۷
اشاره ---------- ۵۲۲۷
۱) نظر صاحب جواهر درباره تعیین ناسخ و منسوخ: ---------- ۵۲۲۸
۲) نظر استاد مد ظله: ---------- ۵۲۲۸
۱۳۸۲/۷/۲۸ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۶۹) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۲۲۹
اشاره ---------- ۵۲۲۹
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۲۲۹
الف) رفع تنافی بین آیات شریفه ---------- ۵۲۲۹
ب) روایاتی که آیه سوره مائده را ناسخ آیات دیگر می دانند: ---------- ۵۲۳۰
۱ - از طرق عامه در تفسیر درّ المنثور و در کتب خاصه در تفسیر تبیان شیخ و ابو الفتوح رازی نقل شده ---------- ۵۲۳۰
۲ - تفسیر عیاشی نقل کرده ---------- ۵۲۳۰
اشاره ---------- ۵۲۳۰
نظر استاد مد ظله: ---------- ۵۲۳۰

۳ - روایت مجمع البیان که مرحوم طبرسی ذیل آیه دوم سوره مائده آورده: ---------- ۵۲۳۳
اشاره ---------- ۵۲۳۳
نظر استاد مد ظله: ---------- ۵۲۳۳
۴ - صحیحه زراره (روایات گذشته مرسل بود ولی این صحیحه است) ---------- ۵۲۳۴
۵ و ۶ - روایت تفسیر نعمانی و علی بن ابراهیم: ---------- ۵۲۳۴
ج) روایاتی که آیه پنجم سوره مائده را منسوخ می دانند: ---------- ۵۲۳۵
۱ - روایت زراره بن اعین ---------- ۵۲۳۵
۲ - روایت ابی بصیر ---------- ۵۲۳۵
۳ - روایت دیگر زراره بن اعین ---------- ۵۲۳۵
۴ - روایت مجمع البیان: از ابی جارود ---------- ۵۲۳۷
۵ - تفسیر عیاشی: از ابن سنان ---------- ۵۲۳۷
۶ - موثقه حسن بن جهم: ---------- ۵۲۳۸
۱۳۸۲/۷/۲۹ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۷۰) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۲۴۰
اشاره ---------- ۵۲۴۰
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۲۴۰
روایات دال بر حرمت نکاح با کتابیات ---------- ۵۲۴۰
روایت اول: موثقه حسن بن جهم چنانچه گذشت. ---------- ۵۲۴۰
استدلال به موثقه حسن بن جهم بر جواز نکاح با کتابیه و جواب آن ---------- ۵۲۴۰
روایت دوم: روایت دعائم الاسلام: ---------- ۵۲۴۲
اشاره ---------- ۵۲۴۲
نقد فرمایش علامه طباطبائی در المیزان ---------- ۵۲۴۳
فرمایش صاحب جواهر و نقد آن ---------- ۵۲۴۳
روایات تجویز در فرض خاص ---------- ۵۲۴۴
وجوه جمع بین روایات مجوّزه در فرض خاص ---------- ۵۲۴۵
وجه جمع بین روایات مجوّزه به نحو مطلق و روایات محرمه به نحو مطلق ---------- ۵۲۴۸
روایات دال بر جواز نکاح با کتابیه در فرض اضطرار ---------- ۵۲۴۸
روایت اول: روایت محمد بن مسلم ---------- ۵۲۴۸

روایت دوم: عن یونس عنهم علیهم السلام ---------- ۵۲۴۹
روایت سوم: روایت دعائم الاسلام: ---------- ۵۲۴۹
روایت چهارم: مرسله ابن ابی عمیر که ما آن را صحیحه می دانیم ---------- ۵۲۴۹
روایات دال بر جواز نکاح کتابیه در فرض متعه ---------- ۵۲۴۹
اشاره ---------- ۵۲۴۹
روایت اول: مرسله حسن بن علی بن فضال ---------- ۵۲۴۹
روایت دوم: روایت زراره ---------- ۵۲۵۱
روایت سوم: روایت حسن تفلیسی: ---------- ۵۲۵۱
روایت چهارم: روایت محمد بن سنان ---------- ۵۲۵۱
روایت پنجم: صحیحه اسماعیل بن سعد الأشعری: ---------- ۵۲۵۱
روایت دال بر جواز نکاح بُله از کتابیات ---------- ۵۲۵۲
استدلال صاحب جواهر به برخی از روایات بر جواز به نحو اطلاق و نقد آن ---------- ۵۲۵۲
۱۳۸۲/۷/۳۰ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۷۱) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۲۵۴
اشاره ---------- ۵۲۵۴
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۲۵۴
جواز نکاح با کتابیه متعهً یا ضرورهً و مانند آن حتی علی القول به حرمت نکاح دائم با کتابیّه ---------- ۵۲۵۴
اشاره ---------- ۵۲۵۴
دلیل جواز نکاح با کتابیه متعهً ---------- ۵۲۵۵
بررسی روایات مجوّزه ازدواج با اهل کتاب و لو دواماً ---------- ۵۲۵۷
اشاره ---------- ۵۲۵۷
روایت اول: روایت منصور بن حازم: ---------- ۵۲۵۷
روایت دوم: صحیحه هشام بن سالم: ---------- ۵۲۵۷
روایت سوم: صحیحه عبد الله بن سنان ---------- ۵۲۵۸
روایت چهارم: صحیحه ابی بصیر ---------- ۵۲۵۹
بررسی سند روایت: ---------- ۵۲۵۹
بررسی دلالت روایت: ---------- ۵۲۵۹
روایت پنجم: صحیحه معاویه بن وهب ---------- ۵۲۵۹

روایت ششم: روایت نعمانی است ---------- ۵۲۶۰
روایت هفتم: موثقه ابی مریم الانصاری ---------- ۵۲۶۰
روایت هشتم: موثقه محمد بن مسلم ---------- ۵۲۶۰
بررسی دلالت این دو روایت: ---------- ۵۲۶۱
روایت نهم: ---------- ۵۲۶۱
روایت دهم: خبر حفص بن غیاث ---------- ۵۲۶۲
روایت یازدهم: صحیحه ابی بصیر ---------- ۵۲۶۲
روایت دوازدهم: روایت دعائم الاسلام ---------- ۵۲۶۴
بررسی نهایی ادله و روایات دال بر جواز نکاح با کتابیات ---------- ۵۲۶۴
نکاح با مجوسیه ---------- ۵۲۶۶
۱۳۸۲/۹/۸ شنبه درس شمارهٔ (۵۷۲) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۲۶۸
اشاره ---------- ۵۲۶۸
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۲۶۸
«بررسی ملازمه در حرمت و جواز، بین ازدواج با کتابیه و ازدواج با مجوسیه» ---------- ۵۲۶۸
حاصل مسئله و اقوال در آن ---------- ۵۲۶۸
روایات مسئله ---------- ۵۲۷۰
اشاره ---------- ۵۲۷۰
روایات حرمت تزویج با مجوسیه ---------- ۵۲۷۰
روایات جواز تزویج با مجوسیه ---------- ۵۲۷۲
۱۳۸۲/۹/۹ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۷۳) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۲۷۳
اشاره ---------- ۵۲۷۳
خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ---------- ۵۲۷۳
تحقیق در روایات مانعه را با تأملی دوباره در روایت صفوان پی می گیریم. ---------- ۵۲۷۳
الف) بررسی مجدد روایت صفوان: ---------- ۵۲۷۳
۱) متن روایت: ---------- ۵۲۷۳
۲) توضیح: ---------- ۵۲۷۴
۳) یادآوری برداشت استاد مد ظله در جلسه قبل: ---------- ۵۲۷۴

۴) نظر تکمیلی استاد مد ظله درباره مفاد روایت: ---------- ۵۲۷۵
ب) توضیحی درباره شمول صحیحه محمد بن مسلم نسبت به متعه: ---------- ۵۲۷۵
ج) تأیید روایات مانعه به وسیله روایت حفص بن غیاث: ---------- ۵۲۷۶
د) بررسی روایات مجوز ازدواج با مجوسیه: ---------- ۵۲۷۶
اشاره ---------- ۵۲۷۶
۱) روایت محمد بن سنان: ---------- ۵۲۷۶
۲) خبر منصور صیقل: ---------- ۵۲۷۷
۳) مرسله حماد بن عیسی: ---------- ۵۲۷۷
ه) جمع بین روایات مانعه و مجوّزه: ---------- ۵۲۷۸
۱) نظر آقای خویی در موارد وجود اخبار نفی و اثبات در موضوع واحد: ---------- ۵۲۷۸
۲) نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۲۷۸
۳) نظر استاد مد ظله در جمع بین روایات مسئله: ---------- ۵۲۷۹
۴) مقید بودن روایت برادر دعبل خزاعی به مواردی خاص: ---------- ۵۲۷۹
۱۳۸۲/۹/۱۰ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۷۴) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۲۸۱
اشاره ---------- ۵۲۸۱
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۲۸۱
حکم ازدواج مسلمان با مجوسیه به صورت دائم ---------- ۵۲۸۱
الف) بررسی روایت «سنّوا بهم سنه اهل الکتاب» ---------- ۵۲۸۱
اشاره ---------- ۵۲۸۱
۱ - نظر استاد - مد ظله -: ---------- ۵۲۸۱
ب) بررسی اجماعات ---------- ۵۲۸۷
۱۳۸۲/۹/۱۱ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۷۵) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۲۸۹
اشاره ---------- ۵۲۸۹
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۲۸۹
بررسی روایات در باب اهل کتاب بودن مجوس: ---------- ۵۲۸۹
روایات دیگری در باب اهل کتاب بودن مجوس: ---------- ۵۲۹۲
نظر مختار استاد (مد ظله) ---------- ۵۲۹۳

۱۳۸۲/۹/۱۲ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۷۶) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۲۹۴
اشاره ---------- ۵۲۹۴
خلاصهٔ درس این جلسه و جلسات قبل: ---------- ۵۲۹۴
الف - بررسی شمول عنوان اهل کتاب نسبت به مجوس با توجه به احادیث ---------- ۵۲۹۴
اشاره ---------- ۵۲۹۴
۱ - احادیثی که مجوس را اهل کتاب نمی داند. ---------- ۵۲۹۴
۲ - احادیثی که مجوس را از اهل کتاب دانسته است ---------- ۵۲۹۷
۳ - بررسی نحوه جمع بین روایات ---------- ۵۲۹۹
۴ - بررسی مجدد روایت محمد بن سنان ---------- ۵۳۰۱
نتیجه گیری بحث توسط استاد - مد ظله -: ---------- ۵۳۰۲
ب) طریق اثبات یهودیه یا نصرانیه یا مجوسیه بودن ---------- ۵۳۰۲
۱۳۸۲/۹/۱۵ شنبه درس شمارهٔ (۵۷۷) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۳۰۶
اشاره ---------- ۵۳۰۶
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۳۰۶
الف) بررسی نکاح با اهل کتاب عارضی ---------- ۵۳۰۶
ب) ادله عدم جواز نکاح با اهل کتاب عارضی همراه با نقد آنها توسط استاد مد ظله ---------- ۵۳۰۷
۱ - اجماع: ---------- ۵۳۰۷
۲ - آیه شریفه «وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ» ---------- ۵۳۰۷
اشاره ---------- ۵۳۰۷
نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۳۰۷
۳ - حدیث نبوی «من بدّل دینه فاقتلوه» ---------- ۵۳۰۸
اشاره ---------- ۵۳۰۸
نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۳۰۸
اما از جهت سندی: ---------- ۵۳۰۸
اما از جهت دلالت ---------- ۵۳۰۹
۴ - عدم احترام اهل کتاب به خاطر نسخ شدن دین آنها ---------- ۵۳۱۰
اشاره ---------- ۵۳۱۰

نقد استاد مد ظله: ----- ۵۳۱۰
۵ - نتیجه بحث: ----- ۵۳۱۰
ج) بررسی حکم اولاد اهل کتاب عارضی ----- ۵۳۱۱
۱۳۸۲/۹/۱۶ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۷۸) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۳۱۲
اشاره ----- ۵۳۱۲
خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ----- ۵۳۱۲
الف) تصحیح کلام استاد مد ظله درباره برداشت صاحب جواهر از ریاض: ----- ۵۳۱۲
ب) بررسی منظور صاحب ریاض از الحاق حکم ارتداد زن به ارتداد مرد به اجماع مرکب: ----- ۵۳۱۳
۱ - بیان کلام صاحب ریاض: ----- ۵۳۱۳
۲ - نقد استاد - مد ظله -: ----- ۵۳۱۳
۳ - توجیهی دیگر برای کلام صاحب ریاض توسط استاد - مد ظله -: ----- ۵۳۱۴
ج) بررسی مفاد خبر مسمع بن عبد الملک: ----- ۵۳۱۴
۱ - متن روایت: ----- ۵۳۱۴
۲ - بررسی سند روایت ----- ۵۳۱۴
۳ - استدلال صاحب جواهر: ----- ۵۳۱۵
۴ - نقد استاد - مد ظله -: ----- ۵۳۱۵
۵ - مختار استاد مد ظله در مورد روایت ----- ۵۳۱۶
۱۳۸۲/۹/۱۷ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۷۹) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۳۱۸
اشاره ----- ۵۳۱۸
خلاصهٔ درس این جلسه: ----- ۵۳۱۸
بحث در دلیل این مسئله بود که ارتداد أحد الزوجین یا هر دو قبل الدخول موجب انفساخ عقد می شود ----- ۵۳۱۸
اشاره ----- ۵۳۱۸
الف) وجوه دیگر مسئله: ----- ۵۳۱۸
اشاره ----- ۵۳۱۸
مناقشه استاد مد ظله ----- ۵۳۱۹
ب) دلیل مسئله به نظر استاد - مد ظله -: ----- ۵۳۲۰
ج) ارتداد بعد از دخول: ----- ۵۳۲۰

اشاره ---------- ۵۳۲۰
۱ - بیان تصورات در مسئله: ---------- ۵۳۲۱
۲ - بررسی روایات: ---------- ۵۳۲۲
۱۳۸۲/۹/۱۸ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۸۰) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۳۲۵
اشاره ---------- ۵۳۲۵
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۳۲۵
الف) تتمه بحث از دلالت روایت ابی بکر حضرمی ---------- ۵۳۲۵
اشاره ---------- ۵۳۲۵
۱ - تفاوت شاهد جمع با انقلاب نسبت ---------- ۵۳۲۶
۲ - وجه حمل روایت حضرمی بر مرتد ملی ---------- ۵۳۲۶
۳ - اشکال استاد (مد ظله) بر حمل مذکور ---------- ۵۳۲۷
ب) قرائت و بررسی روایات مسئله ---------- ۵۳۲۸
اشاره ---------- ۵۳۲۸
۱ - صحیحه محمد بن مسلم ---------- ۵۳۲۸
۲ - صحیحه محمد بن مسلم ---------- ۵۳۲۸
۳ - موثقه عمار ساباطی ---------- ۵۳۲۹
۴ - صحیحه الفضیل بن یسار ---------- ۵۳۲۹
۵ - صحیحه علی بن جعفر ---------- ۵۳۲۹
۶ - صحیحه ابن محبوب ---------- ۵۳۳۰
۷ - صحیحه جمیل بن دراج ---------- ۵۳۳۰
۱۳۸۲/۹/۱۹ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۸۱) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۳۳۱
اشاره ---------- ۵۳۳۱
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۳۳۱
الف) ذکر روایات مربوط به ارتداد زوجین ---------- ۵۳۳۱
۱ - مقدمه: ---------- ۵۳۳۱
۲ - روایات داله بر قبول توبه مرتد مطلقا (ملی و فطری) ---------- ۵۳۳۳
۳ - روایات داله بر عدم قبول توبه مرتد مطلقاً ---------- ۵۳۳۷

۱۳۸۲/۹/۲۲ شنبه درس شمارهٔ (۵۸۲) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۳۳۸
اشاره ---------- ۵۳۳۸
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۳۳۸
فرمایش صاحب جواهر و صاحب حدائق ---------- ۵۳۳۸
اشاره ---------- ۵۳۳۸
نقد و بررسی فرمایش صاحب جواهر ---------- ۵۳۳۹
روایات مسئله و بررسی کلام صاحب حدائق ---------- ۵۳۴۰
مختار استاد دام ظله در معنای روایت أبو بکر حضرمی ---------- ۵۳۴۳
۱۳۸۲/۹/۲۳ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۸۳) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۳۴۵
اشاره ---------- ۵۳۴۵
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۳۴۵
«اشاره به طوایف پنج گانه روایات در مورد حکم مرتد» ---------- ۵۳۴۵
«ذکر انحاء جمع بین طوایف مذکور از اخبار» ---------- ۵۳۴۶
راه اول: روایت مفصل شاهد جمع می شود و تعارض بین دو روایت متباین از بین می رود ---------- ۵۳۴۶
راه دوم: این است که اگر دو روایت عام متباین داشته باشیم و دو روایت دیگر هم داشته باشیم که هر کدام متعرض یک قسمت از آن عام باشد، ---------- ۵۳۴۶
اشاره ---------- ۵۳۴۶
«ذکر شبهه موجود در حمل مطلقات بر مقیدات در مقام» ---------- ۵۳۴۶
راه حل شبهه مذکور در تقیید» ---------- ۵۳۴۷
«بیان مطلق و مقید بودن ما نحن فیه» ---------- ۵۳۴۷
«اشاره به اصح وجوه در جمع بین عام سابق و خاص متأخر» ---------- ۵۳۴۷
«اشاره به مثالی دیگر برای لزوم اخراج اکثر بعد از تقیید در فقه» ---------- ۵۳۴۸
راه سوم: «حمل بر تقیه و عدم جریانش در مقام» ---------- ۵۳۴۸
«(تکمله) در توضیح مراد صاحب جواهر» ---------- ۵۳۴۹
«اشاره به بر هم خوردن زوجیت با ارتداد زن» ---------- ۵۳۴۹
«بیان وجوه متصور در مورد نقش عده در مقام» ---------- ۵۳۵۰
«بیان حکم ظاهری نبودن وجوب مراعات» ---------- ۵۳۵۱
۱۳۸۲/۹/۲۴ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۸۴) کتاب النکاح/سال ششم ---------- ۵۳۵۳

اشاره ----- ۵۳۵۳
خلاصهٔ درس این جلسه: ----- ۵۳۵۳
تتمیم بحث ----- ۵۳۵۳
اشاره ----- ۵۳۵۳
نقل روایت و بررسی سند و دلالت روایت موثقه عمار الساباطی ----- ۵۳۵۳
اشاره ----- ۵۳۵۳
۱ - نقد روایت ----- ۵۳۵۵
۲ - بحث معارضه این روایت با روایات دیگر ----- ۵۳۵۸
۱۳۸۲/۹/۲۵ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۸۵) کتاب النکاح/سال ششم ----- ۵۳۶۱
اشاره ----- ۵۳۶۱
خلاصهٔ درس این جلسه: ----- ۵۳۶۱
اشاره به روایت خصوصی و اشتباه صاحب حدائق ----- ۵۳۶۱
نظر مرحوم آقای داماد ----- ۵۳۶۷
اشاره ----- ۵۳۶۷
اشکال به مرحوم آقای داماد ----- ۵۳۶۸
درباره مرکز ----- ۵۳۷۰

نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۱۶

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی ؛ سید محمدکاظم طباطبایی یزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ق)

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

عنوان های دیگرالعروه الوثقی. گزیده. شرح

ناشر: موسسه پژوهشی رای پرداز

مکان نشر: قم - ایران ۱۳۸۲ - ۱۳۸۳

زبان: فارسی

مشخصات ظاهری: ۲۵ جلد

موضوع: فقه - نکاح (ازدواج)

موضوع: زناشویی (فقه)

کد کنگره: ۲ ک ۲ ش / ۱ / ۱۸۹ BP

ص: ۱

اشاره

ص :۱

ص :۵

ص :٨

ص :۳۵

ص :۵۳

ص :۵۵

ص :۵۶

ص :۵۸

ص :۳۵۸

ص :۵۰۳

ص :۵۲۵

ص :۵۲۸

ص :۵۳۸

ص :۵۵۵

ص :۵۶۳

ص :۵۶۵

ص :۵۶۸

ص :۸۲۸

ص :۸۶۵

ص :۱۰۳۵

ص :۱۰۵۵

ص :۱۳۰۵

ص :۱۳۱۵

ص :۱۳۲۳

ص :۱۳۲۵

ص :۱۳۲۸

ص :۱۳۳۵

ص :۱۳۳۸

ص :۱۳۵۱

ص :۱۳۵۲

ص :۱۳۵۳

ص :۱۳۵۴

ص :۱۳۵۵

ص :۱۳۵۶

ص :۱۳۵۷

ص :۱۳۵۸

ص :۱۳۶۲

ص :۱۳۶۳

ص :۱۳۶۵

ص :۱۳۶۸

ص :۱۳۷۳

ص : ۱۳۸۰

ص :۱۳۸۱

ص :۱۳۸۲

ص :۱۳۸۳

ص :۱۳۸۴

ص :۱۳۸۵

ص :۱۳۸۶

ص :۱۳۸۸

ص :۱۳۸۹

ص :۱۳۹۲

ص :۱۳۹۳

ص :۱۳۹۵

ص :۱۳۹۶

ص :۱۳۹۸

ص :۱۴۵۱

ص :۱۴۸۸

ص :۱۵۰۳

ص :۱۵۰۵

ص :۱۵۱۵

ص :۱۵۲۵

ص :۱۵۳۳

ص :۱۵۳۵

ص :۱۵۳۶

ص :۱۵۳۸

ص :۱۵۵۸

ص :۱۵۶۲

ص :۱۵۸۵

ص :۱۵۸۸

ص :۱۷۲۵

ص :۱۷۳۸

ص :۱۷۸۵

ص :۱۸۰۰

ص :۱۸۰۳

ص :۱۸۰۵

ص :۱۸۰۸

ص :۱۸۱۸

ص :۱۸۲۸

ص :۱۸۳۳

ص :۱۸۳۵

ص :۱۸۳۸

ص :۱۸۵۵

ص :۱۸۵۸

ص : ۱۸۸۰

ص :۱۸۸۵

ص :۱۸۹۳

ص :۱۸۹۵

ص :۱۸۹۹

ص :۱۹۰۰

ص :۱۹۰۲

ص :۱۹۰۳

ص :۱۹۰۵

ص :۱۹۰۸

ص :۱۹۱۰

ص :۱۹۱۱

ص :۱۹۱۲

ص :۱۹۱۳

ص :۱۹۱۵

ص :۱۹۱۶

ص :۱۹۱۸

ص :۱۹۲۰

ص :۱۹۲۲

ص :۱۹۲۳

ص :۱۹۲۴

ص :۱۹۲۵

ص :۱۹۲۷

ص :۱۹۲۸

ص :۱۹۲۹

ص : ۱۹۳۰

ص :۱۹۳۱

ص :۱۹۳۲

ص :۱۹۳۳

ص :۱۹۳۴

ص :۱۹۳۵

ص :۱۹۳۶

ص :۱۹۳۷

ص :۱۹۳۸

ص :۱۹۳۹

ص :۱۹۴۲

ص :۱۹۴۳

ص :۱۹۴۵

ص :۱۹۴۸

ص :۱۹۵۰

ص :۱۹۵۱

ص :۱۹۵۲

ص :۱۹۵۳

ص :۱۹۵۴

ص :۱۹۵۵

ص :۱۹۵۶

ص :۱۹۵۷

ص :۱۹۵۸

ص :۱۹۵۹

ص :۱۹۶۱

ص :۱۹۶۲

ص :۱۹۶۳

ص :۱۹۶۴

ص :۱۹۶۵

ص :۱۹۶۶

ص :۱۹۶۷

ص :۱۹۶۸

ص :۱۹۶۹

ص :۱۹۷۰

ص :۱۹۷۱

ص :۱۹۷۲

ص :۱۹۷۳

ص :۱۹۷۴

ص :۱۹۷۵

ص :۱۹۷۶

ص :۱۹۷۷

ص :۱۹۷۸

ص :۱۹۷۹

ص :۱۹۸۰

ص :۱۹۸۱

ص :۱۹۸۲

ص :۱۹۸۳

ص :۱۹۸۴

ص :۱۹۸۵

ص :۱۹۸۶

ص :۱۹۸۷

ص :۱۹۸۸

ص :۱۹۸۹

ص :۱۹۹۰

ص :۱۹۹۱

ص :۱۹۹۲

ص :۱۹۹۳

ص :۱۹۹۴

ص :۱۹۹۵

ص :۱۹۹۶

ص :۱۹۹۷

ص :۱۹۹۸

ص :۱۹۹۹

ص :۲۰۰۰

ص :۲۰۰۲

ص :۲۰۰۳

ص :۲۰۰۵

ص :۲۰۰۷

ص :۲۰۰۸

ص :۲۰۱۱

ص :۲۰۱۲

ص :۲۰۱۳

ص :۲۰۱۴

ص :۲۰۱۵

ص :۲۰۱۶

ص :۲۰۱۸

ص :۲۰۲۱

ص :۲۰۲۲

ص :۲۰۲۳

ص :۲۰۲۵

ص :۲۰۴۵

ص :۲۰۵۰

ص :۲۰۵۳

ص :۲۰۵۵

ص :۲۰۵۷

ص :۲۰۵۸

ص :۲۰۸۵

ص :۲۰۸۸

ص :۲۱۰۸

ص :۲۱۱۸

ص :۲۱۲۸

ص :۲۱۳۳

ص :۲۱۵۳

ص :۲۱۵۵

ص :۲۱۵۸

ص :۲۱۸۵

ص :۲۱۹۲

ص :۲۲۸۳

ص :۲۲۸۵

ص :۲۲۸۸

ص :۲۳۰۰

ص :۲۳۰۵

ص :۲۳۰۸

ص :۲۳۱۳

ص :۲۳۱۵

ص :۲۳۱۸

ص :۲۳۲۲

ص :۲۳۲۳

ص :۲۳۲۴

ص :۲۳۲۵

ص :۲۳۲۸

ص :۲۳۳۲

ص :۲۳۳۳

ص :۲۳۳۵

ص :۲۳۴۵

ص : ۲۳۵۰

ص :۲۳۵۱

ص :۲۳۵۲

ص :۲۳۵۳

ص :۲۳۵۵

ص :۲۳۵۶

ص :۲۳۵۸

ص :۲۳۶۲

ص :۲۳۶۳

ص :۲۳۶۴

ص :۲۳۶۵

ص :۲۳۶۸

ص :۲۳۸۲

ص :۲۳۸۳

ص :۲۳۸۴

ص :۲۳۸۵

ص :۲۳۹۳

ص :۲۴۵۳

ص :۲۴۸۳

ص :۲۴۸۴

ص :۲۴۹۵

ص :۲۵۰۰

ص :۲۵۰۳

ص :۲۵۰۵

ص :۲۵۰۷

ص :۲۵۰۸

ص :۲۵۱۳

ص :۲۵۱۵

ص :۲۵۱۸

ص :۲۵۲۵

ص :۲۵۳۳

ص :۲۵۳۵

ص :۲۵۵۳

ص :۲۵۵۵

ص :۲۵۶۲

ص :۲۵۶۵

ص :۲۵۷۵

ص :۲۵۸۳

ص :۲۵۸۵

ص :۲۵۸۸

ص :۲۶۳۳

ص :۲۶۶۵

ص :۲۶۸۵

ص :۲۷۱۳

ص :۲۷۲۳

ص :۲۷۳۵

ص :۲۸۰۰

ص :۲۸۰۳

ص :۲۸۰۵

ص :۲۸۰۸

ص :۲۸۱۱

ص :۲۹۱۵

ص :۲۹۳۴

ص :۲۹۳۵

ص :۲۹۵۱

ص :۲۹۵۵

ص :۲۹۶۲

ص :۲۹۶۵

ص :۲۹۸۳

ص :۳۰۰۰

ص :۳۰۰۵

ص :۳۰۱۸

ص :۳۰۲۰

ص :۳۰۲۲

ص :۳۰۲۵

ص :۳۰۲۸

ص :۳۰۳۲

ص :۳۰۳۴

ص :۳۰۳۵

ص :۳۰۳۸

ص :۳۰۴۵

ص :۳۰۵۰

ص :۳۰۵۳

ص :۳۰۵۵

ص :۳۰۵۶

ص :۳۰۵۸

ص :۳۰۶۵

ص :۳۰۸۳

ص :۳۰۸۵

ص :۳۰۸۶

ص :۳۰۸۷

ص :۳۰۸۸

ص :۳۰۹۵

ص :۳۱۳۸

ص :۳۱۵۵

ص :۳۱۷۲

ص :۳۱۸۵

ص :۳۲۸۳

ص :۳۳۰۱

ص :۳۳۱۵

ص :۳۳۲۵

ص :۳۳۴۵

ص :۳۳۵۳

ص :۳۳۵۵

ص :۳۳۵۶

ص :۳۳۵۸

ص :۳۳۶۵

ص :۳۳۶۸

ص :۳۳۸۵

ص :۳۳۹۳

ص :۳۵۰۰

ص :۳۵۰۱

ص :۳۵۰۲

ص :۳۵۰۳

ص :۳۵۰۵

ص :۳۵۰۶

ص :۳۵۰۸

ص :۳۵۰۹

ص :۳۵۱۵

ص :۳۵۲۰

ص :۳۵۲۲

ص :۳۵۲۳

ص :۳۵۲۵

ص :۳۵۲۸

ص :۳۵۳۳

ص :۳۵۳۵

ص :۳۵۳۸

ص :۳۵۴۵

ص : ۳۵۵۰

ص :۳۵۵۲

ص :۳۵۵۳

ص :۳۵۵۵

ص :۳۵۵۸

ص :۳۵۶۲

ص :۳۵۶۳

ص :۳۵۶۵

ص :۳۵۶۸

ص :۳۵۷۵

ص :۳۵۸۲

ص :۳۵۸۴

ص :۳۵۸۵

ص :۳۵۸۸

ص :۳۵۹۳

ص :۳۶۸۵

ص :۳۷۸۵

ص :۳۸۰۰

ص :۳۸۰۵

ص :۳۸۰۸

ص :۳۸۱۵

ص :۳۸۱۸

ص :۳۸۲۳

ص :۳۸۵۳

ص :۳۸۶۵

ص :۳۸۸۲

ص :۳۸۸۳

ص :۳۸۸۸

ص :۳۸۹۵

ص :۳۹۱۱

ص :۳۹۲۳

ص :۳۹۳۵

ص :۳۹۵۵

ص :۳۹۹۵

ص :۴۰۳۵

ص :۴۰۵۲

ص :۴۰۵۵

ص :۴۰۵۸

ص :۴۰۶۵

ص :۴۰۸۸

ص :۴۰۹۵

ص :۴۱۲۵

ص :۴۱۲۸

ص :۴۱۴۸

ص :۴۱۵۵

ص :۴۱۶۲

ص :۴۱۶۵

ص :۴۲۵۳

ص :۴۲۵۸

ص :۴۲۸۳

ص :۴۳۰۰

ص :۴۳۰۵

ص :۴۳۱۵

ص :۴۳۲۲

ص :۴۳۲۵

ص :۴۳۳۵

ص :۴۳۵۳

ص :۴۳۵۴

ص :۴۳۵۵

ص :۴۳۶۳

ص :۴۳۶۵

ص :۴۳۶۸

ص :۴۳۸۳

ص :۴۳۸۵

ص :۴۳۸۸

ص :۴۴۲۵

ص :۴۴۵۸

ص :۴۴۶۵

ص :۴۵۰۵

ص :۴۵۰۸

ص :۴۵۱۱

ص :۴۵۱۵

ص :۴۵۱۶

ص :۴۵۱۸

ص :۴۵۲۵

ص :۴۵۲۶

ص :۴۵۳۳

ص :۴۵۳۵

ص :۴۵۳۶

ص :۴۵۳۷

ص :۴۵۵۳

ص :۴۵۵۵

ص :۴۵۵۶

ص :۴۵۵۸

ص :۴۵۶۲

ص :۴۵۶۴

ص :۴۵۶۵

ص :۴۵۶۶

ص :۴۵۶۸

ص :۴۵۶۹

ص :۴۵۷۳

ص :۴۵۸۱

ص :۴۵۸۵

ص :۴۵۸۶

ص :۴۵۸۸

ص :۴۶۰۵

ص :۴۶۲۵

ص :۴۶۳۵

ص :۴۶۵۲

ص :۴۶۵۳

ص :۴۶۵۵

ص :۴۶۶۵

ص :۴۶۶۶

ص :۴۶۸۳

ص :۴۶۸۵

ص :۴۷۲۳

ص :۴۷۲۵

ص :۴۷۳۵

ص :۴۷۸۸

ص :۴۸۰۵

ص :۴۸۰۸

ص :۴۸۲۵

ص :۴۸۳۳

ص :۴۸۳۴

ص :۴۸۵۵

ص :۴۸۶۵

ص :۴۸۹۵

ص :۴۹۲۳

ص :۴۹۳۵

ص :۴۹۵۸

ص :۵۰۰۰

ص :۵۰۰۳

ص :۵۰۰۵

ص :۵۰۰۶

ص :۵۰۰۸

ص :۵۰۱۱

ص :۵۰۱۳

ص :۵۰۱۵

ص :۵۰۱۸

ص :۵۰۲۰

ص :۵۰۲۱

ص :۵۰۲۲

ص :۵۰۲۳

ص :۵۰۲۵

ص :۵۰۲۷

ص :۵۰۲۸

ص :۵۰۲۹

ص :۵۰۳۰

ص :۵۰۳۱

ص :۵۰۳۲

ص :۵۰۳۳

ص :۵۰۳۴

ص :۵۰۳۵

ص :۵۰۳۶

ص :۵۰۳۸

ص :۵۰۳۹

ص :۵۰۴۵

ص :۵۰۵۰

ص :۵۰۵۱

ص :۵۰۵۲

ص :۵۰۵۳

ص :۵۰۵۵

ص :۵۰۵۷

ص :۵۰۵۸

ص :۵۰۶۲

ص :۵۰۶۵

ص :۵۰۶۶

ص :۵۰۶۷

ص :۵۰۶۸

ص :۵۰۸۱

۱۳۸۲/۷/۶ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۵۵) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، مروری بر بحث عموم منزلت خواهیم داشت و امثله ای که در وسیله النجاه ذکر شده، بازگو نموده و مسامحات ثلاثه در عبارات ایشان را یادآور گردیده و در آخر، کلام مرحوم اصفهانی نقل و نقد خواهد گردید.

***

در این یکی دو جلسه ابتدای سال، مناسب است مروری بر بحث «عموم منزلت» و برخی از فروعات آن بکنیم.

چنانچه عنوانی که با رضاع محقق می گردد یکی از عناوین سبعه ای که در نسب حرام است یا عناوینی که بالمصاهره حرام است نباشد بلکه عنوانی باشد که با یکی از محرمات نسبی یا مصاهرتی ملازم است، آیا این امر باعث ثبوت حرمت می گردد یا خیر؟ به این امر «عموم منزلت» می گویند و مشابه آن در تنبیهات استصحاب از مباحث اصول فقه مطرح شده است، و آن بحث «اصل مثبت» است، گفته اند اصل عملی، لوازم و آثار عقلی و عادی خود را اثبات نمی کند، چنانچه مستصحب ما حکم شرعی نباشد با استصحاب موضوع تنها می توانیم آثار شرعی آن موضوع را بار کنیم یعنی فقط احکامی که مستقیماً روی آن موضوع رفته است بار می شود.

مثال: زید قبلاً زنده بود و الآن حیاتش مشکوک است، با استصحاب حیات او آثار شرعی ای که مستقیما مترتب بر حیات است بار خواهد شد. مثلاً اموالش تقسیم

ص:۵۰۸۲

نمی شود. ورثه برای تصرف در اموالش نیاز به اجازه او دارند، یا مثلا در مورد استصحاب حیات فقیه، حکم شرعی وکلاء از جهت اعتبار و بقاء وکالتشان، با استصحاب حیات همگی ثابت می شود. اما ممکن است برخی آثار مستقیما روی حیات نرفته باشد، بلکه به خاطر لازمه شیء باشد که آن اثر روی آن بار شده است.

فرض کنید شخصی مقداری داروی سمّی خورده، این دارو اگر در معده او - مثلاً - یک ساعت بماند، موجب تلف شدن او می شود. حال نمی دانیم آیا این مقدار مانده یا خیر؟

ما اگر بخواهیم با استصحاب بقاء دارو در معده اثبات بکنیم و در نتیجه احکام مترتب بر موت زید را بار کنیم، اصولیین می گویند این چنین قدرت و زوری را دلیل «و لا تنقض الیقین بالشک» ندارد تا این لازمه را هم ثابت نماید. بله اگر من نذر کنم که اگر دارو تا یک ساعت در معده باشد، فلان کار را بکنم این اثر شرعی بقاء دارو بوده و بار می شود.

مشابه این بحث در فقه در باب رضاع مطرح شده است، رساله هایی در این موضوع نوشته شده و قائل هم دارد و «عموم منزلت» این است که اگر به وسیله رضاع، یکی از عناوین سبعه که نسبی آن شرعاً موجب تحریم می شود. (عناوین سبعه: مادر، دختر، خواهر، دختر خواهر، دختر برادر، عمه، خاله می باشند) محقق گردد مثلاً شخص به وسیله رضاع یک عمه رضاعی یا دختر رضاعی پیدا کند، حرام می شود مرضعه که مادر رضاعی است، این هم حرام است. اگر زن مدخوله شخص، دختر رضاعی پیدا کرده، به موجب «رَبائِبُکُمُ اللاّتِی فِی حُجُورِکُمْ» حرام می شود. این مسلم است و بحث آن گذشت.

بحث این است چنانچه با رضاع هیچ یک از عناوین سبعه که موضوع محرمات نسبی است و همچنین هیچ یک از عناوینی که موضوع محرمات مصاهرتی است محقق نگردد بلکه عنوانی ثابت شود که با یکی از عناوین محرمه ملازمه دارد آیا این

امر موجب نشر حرمت می گردد یا خیر؟ مرحوم میرداماد در این موضوع رساله ای نوشته و قائل به عموم منزلت شده است. در شرایع هشت مثال برای این مسئله زده است و این مثال ها در وسیله مرحوم سید أبو الحسن اصفهانی ره - با مسامحاتی در تعبیر - موجود است، ما این بحث را از وسیله النجاه پی می گیریم:

وسیله النجاه: مثال اول: «لو ارضعت امرأته ولد بنته فصارت ام ولد بنته» اگر همسر شخص نوه او را شیر داد آیا این همسر بر او حرام می گردد؟ همسر با شیر دادن نسبت به شوهرش عنوان «مادر نوه دختری» پیدا می کند و مادر نوه دختری بنفسه از عناوین محرمه نیست لیکن ملازم با یکی از عناوین محرمه است. مادر نوه دختری «دختر» خود شخص است که بر او حرام است پس اگر قایل به عموم منزلت بشویم همسر شخص با این شیر دادن بر او حرام ابدی می شود چون حکم دختر را پیدا می کند. (این مثال، همان مثال ششمی است که مجدداً در وسیله مطرح شده است)

مثال دوم: «زوجتک ارضعت بلبنک اخاها» اگر همسر شما با شیر شما برادرش را شیر بدهد، بنا بر عموم منزلت برای شما حرام ابدی می شود چون با این رضاع برادر او فرزند رضاعی شما شده و همسر شما نسبت به شما عنوان «اخت الولد» پیدا می کند و «اخت الولد» هر چند بنفسه از عناوین محرمه نیست، لیکن ملازم با یکی از عناوین محرمه است، چون «اخت الولد» یا «بنت» خود شخص است (اگر آنها برادر و خواهر پدری باشند) یا ربیبه شخص است (اگر برادر و خواهر مادری باشند).

البته عبارت ایشان در این مثال از ۳ جهت مسامحه دارد:

مسامحه اول: بقاء زوجیت شرط نشر حرمت نیست بلکه اگر همسر انسان پس از طلاق گرفتن هم از شیر او به بچه ای شیر بدهد، مرتضع فرزند رضاعی صاحب اللبن می شود، لذا بهتر بود ایشان می گفتند: «امرأه ارضعتک بلبنک اخاها - الرضاع المحرم -»

مسامحه دوم: ربیبه به طور مطلق از عناوین محرمه نیست بلکه چنانچه مادر او مدخول بها باشد حرام می باشد، لذا مناسب بود می فرمودند که «اخت ولدک اما

بنتک او ربیبتک من زوجتک المدخول بها».

توضیح آن که: این زن از طرفی زوجه مدخول بهای صاحب اللبن است و از طرف دیگر بچه ای که شیر خورده هم فرزند صاحب اللبن است و هم فرزند زنِ مدخوله صاحب اللبن، در نتیجه همسر شخص که خواهر بچه است، «خواهر فرزند زنِ مدخوله صاحب اللبن» خواهد بود که با «ربیبه زوجه مدخوله» ملازم بوده، بنا بر عموم منزلت حرام ابدی می شود.

مسامحه سوم: نشر حرمت اختصاص به صورتی که همسر شما برادرش را شیر بدهد ندارد و چنانچه از شیر شما خواهرش را نیز شیر بدهد این حکم جاری است.

لذا بهتر بود بفرمایند: «... ارضعت اخاها او اختها»

مثال سوم: «زوجتک ارضعت بلبنک ابن اخیها» هرگاه زوجه شخص از شیر او برادرزاده خود را شیر بدهد، مرتضع فرزند رضاعی صاحب اللبن می شود در نتیجه مرضعه عمّه فرزندِ صاحب اللبن می گردد و عمه فرزند هر چند بنفسه از عناوین محرمه نیست لیکن بنا بر عموم منزلت چون عمه فرزند همیشه ملازم با خواهر بودن است، حرام می باشد و با این شیر دادن زوجه شخص بر او حرام ابدی می شود.

در این مثال نیز دو مسامحه دیده می شود:

۱ - مناسب است که به جای زوجتک امرأه ذکر گردد.

۲ - ابن الاخ خصوصیت ندارد و مناسب است به جای آن ولد اخیها آورده شود.

مثال چهارم: «زوجتک ارضعت عمّها او عمتها او خالها أو خالتها» هرگاه زوجه کسی عمو یا عمه خود را شیر بدهد بنا بر عموم منزلت از دو جهت بر شوهر خود حرام می شود.

جهت اول: با این شیر دادن مادر رضاعی عمه یا عموی خود می شود و نسبت به شوهر مادر عمه یا عموی همسرش می باشد و مادر عمو و عمه همسر از عناوین محرمه نیست ولی چون ملازم با مادر بزرگ همسر خود می باشد بنا بر عموم منزلت حرام ابدی می شود.

ص:۵۰۸۵

جهت دوم: این زن بـا شـیر دادن «مـادر عمو و عمه» خود شـده است و از طرف دیگر «برادرزاده اینهـا است»، پس دو عنوان در این زن جمع شـده است، و کسـی که با او ازدواج کند بین «برادرزاده عمو و عمه» و «مادر عمو و عمه» جمع کرده است، و این امر هر چند بما هو هو حرام نیست لیکن چون در خارج، مادر عمو و عمه نسبت به برادرزاده آنها مادربزرگ آنها است پس بنا بر عموم منزلت کسی که این زن را بگیرد در واقع بین مادربزرگ و نوه جمع کرده است، در نتیجه این زن بر تمام مردان حرام ابـدی می شود. همچنین است در صورتی که زنی خـاله یـا دائی خود را شـیر بدهـد کسـی که بخواهـد با او ازدواج کنـد بنا بر عموم منزلت بین مادربزرگ و نوه جمع کرده است، به علاوه اگر همسـر کسی چنین کاری کرده بود علاوه بر حرمت ابدی به جهت سابق، این زن چون مادر بزرگ همسر او می شود حرام ابدی می باشد.

و در این امر فرقی نیست که زن از شـیر شوهر فعلی شـیر بدهد یا از شیر کس دیگری مانند شوهر قبلی و لذا مرحوم سید رحمه الله قید «من لبنک» را در این فرض نیاورده اند.

ولی در عین حال عبارت مرحوم اصفهانی رحمه الله خالی از مسامحه نیست.

اولا: زوجتک خصوصیت ندارد و

ثانیـاً: مـادر عمه و عمـوی شـخص در صورتی مـادربزرگ او می شود که رابطه ای که این عمو و عمه بـا برادر خود (پـدر این شخص) دارنـد ابوینی یـا امّی باشـد و الاّـ حرمت مـادر عمه یـا عمویی که بـا پـدر من فقـط در پـدر مشـترک باشـند، به عنوان مادربزرگ بودن نیست بلکه به عنوان زوجه پدربزرگ است. لذا این که مرحوم آقای اصـفهانی وجه حرمت را تنها جده بودن قرار داده اند مسامحه آمیز است.

ادامه فروع عموم منزلت را ان شاء الله در جلسه آینده پی می گیریم.

«* و السلام *»

ص:۵۰۸۶

۱۳۸۲/۷/۷ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۵۶) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، بحث عموم منزلت، به طور مفصّل مورد بررسی قرار گرفته و عمدتاً نظر مرحوم سید أبو الحسن اصفهانی نقل و مسامحات کلام ایشان بازگو خواهد گردید.

***

ادامهٔ بحث عموم منزلت

اشاره

مرحوم سید أبو الحسن اصفهانی قدس سرّه در کتاب وسیله النجاه هشت فرع که مبتنی بر عموم منزلت در حدیث یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب است ذکر کرده اند. این فروع بنا بر قول کسانی است که قائلند عناوین ملازم با عناوین سبعه محرّمه نیز موجب حرمت می شود. مثل مرحوم محقق داماد که قائل به عموم منزلت بوده است. لکن اکثر قائل به عموم منزلت نیستند، بنابراین، حکم در این مسائل مبنی بر احتیاط است، زیرا هر چند قول به عموم منزلت قول ضعیفی است لکن احتیاط در باب نکاح نسبت به سایر أبواب مطلوب تر است از این رو امثله ای از این گونه فروع در رساله های عملیه هم آمده است. لکن هر کس به سلیقه خود برخی از فروع را ذکر کرده است.

[مرحوم سید در وسیله مقدمه ای برای فروع ذکر فرموده که به عنوان توضیح(۱)

ص:۵۰۸۷

۱- (۱) - برای توضیح بیشتر و ذکر مثال های دیگر بحث به جواهر الکلام ۳۱۲/۲۹ و ۳۱۳ و ۳۲۲ و ۳۲۳ و احکام الرضاع / ۳۵-۲۹ تقریر ابحاث المحقق الخویی فی باب الرضاع مراجعه شود.

بحث آورده می شود، ایشان می فرماید:

«قد سبق ان العناوین المحرّمه من جهه الولاده و النسب سبعه الامّهات و البنات و الاخوات و العمّات و الخالات و بنات الاخ و بنات الاخت فان حصل سبب الرضاع احد هذه العناوین کان محرّماً کالحاصل بالولاده و قد عرفت فیما سبق کیفیه حصولها بالرضاع مفصّلاً و اما لو لم یحصل بسببه احد تلک العناوین السبع لکن حصل عنوان خاص لو کان حاصلاً بالولاده لکان ملازماً و متحداً مع احد تلک العناوین السبعه کما لو ارضعت امرأه ولد بنته فصارت امّ ولد بنته فصارت امّ ولد بنته و امّ ولد البنت لیست من تلک السبع لکن لو کانت أمومه ولد البنت بالولاده کانت بنتاً له و البنت من المحرّمات السبعه فهل مثل هذا الرضاع أیضاً محرّم فتکون مرضعه ولد البنت کالبنت ام لا؟ الحق هو الثانی و قیل بالاول و هذا هو الذی اشتهر فی الاسنه بعموم المنزله الذی ذهب الیه بعض الاجلّه و لنذکر لذلک أمثله»(۱)].

ابهاماتی در کلام صاحب وسیله النجاه:

۱ – وجه تخصیص فروع هشتگانه در کلام صاحب وسیله النجاه، چیست؟

مرحوم سید در وسیله النجاه(۲) هشت فرع که مبتنی بر عموم منزلت است ذکر کرده است با آنکه فروع مسئله مختص به این هشت فرع نیست وجه انتخاب این هشت فرع برای من معلوم نشد. در تحریر الوسیله(۳) نیز همین هشت فرع بدون هیچ تغییری ذکر شده است با آنکه مناسب بود لااقل بعضی عبارات تغییر داده شود.

۲ – وجه تفکیک موضوع چهار فرع اول از چهار فرع دوم چیست؟

ایشان چنانچه گذشت هشت فرع ذکر می کنند. چهار فرع از این فروع مواردی است که زن به برخی از بستگان و خویشان خود شیر می دهد و در اثر آن بنا بر عموم

۱- (۱) – وسیله النجاه، ۲۴۹/۲، للسید ابی الحسن الاصفهانی قدس سرّه.

۲- (۲) – وسیله النجاه ۲۵۰/۲.

۳- (۳) – تحریر الوسیله ۲۷۴/۲ و ۲۷۵، للامام الخمینی قدس سرّه.

منزلت نشر حرمت حاصل می شود. چهار فرع بعدی مواردی است که زن به برخی از بستگان و خویشان شوهرش شیر می دهد و بنا بر عموم منزلت نشر حرمت حاصل می شود. در چهار فرع اول که زن به خویشان خود شیر می دهد موضوع را ایشان زوجه مرد قرار می دهد، اما در چهار فرع بعدی که زن خویشان مرد را شیر می دهد ایشان موضوع را امرأه أرضعت قرار می دهد و موضوع را زوجتک أرضعت قرار می دهد.

با آنکه فرقی بین فروع در این جهت نیست و تفکیک در موضوع فروع چهارگانه اولی با فروع چهارگانه أخیر وجهی ندارد و در همه فروع باید موضوع امرأه أرضعت قرار گیرد چون خصوصیتی در زوجه شخص نیست. البته در برخی از این فروع معتبر است که شیر به لبن مرد باشد هر چند زن، زوجه مرد نباشد بلکه قبلاً زوجه بوده و الآن زوجه شخص دیگری است یا الآن مطلقه است یا آنکه لبن، لبن شوهر نیست بلکه لبن از باب وطی به شبهه حاصل شده و قبلا گذشت که لبن حاصل از وطی به شبهه نیز موجب نشر حرمت می شود. حاصل اینکه در همه این هشت فرع مناسب است موضوع را امرأه أرضعت قرار دهیم و تفکیک وجهی ندارد.

۳ – تکرّر برخی از أمثله

توضیح این مورد در توضیح امثله هشتگانه می آید(۱).

اختیار أمثله چهارده گانه برای عموم منزلت:

به نظر می رسد از نظر ذوقی مناسب است ما یازده مثال برای این موارد ذکر کنیم بلکه به یک حساب چهارده مثال ذکر کنیم و اقتصار به هشت مثال نکنیم زیرا:

۱- (۱) – مراد فرع هشتم و هفتم است که فرع ششم تکرار فرع ذکر شده قبل از امثله هشتگانه است، به لحاظ اینکه هر دو مثال برای بنتیّت است همچنین فرع هفتم تکرار فرع دوم است، زیرا هر دو مثال برای أختیّت است.

الف - عناوین محرّمه نسبی هفت عنوان است «مادر، دختر، خواهر، خواهرزاده، برادرزاده، عمه، خاله» و ما مناسب است اول هفت مثال برای عنوان رضاعی از این عناوین که بر اساس عموم منزلت حاصل می شود پیدا کنیم.

ب - عناوین محرّمه مصاهرتی نیز چهار عنوان است مادرزن، دختر زن مدخوله (ربیبه زن مدخوله)، زن پدر، عروس، چهار مثال نیز برای اینها ذکر کنیم که جمعاً یازده عنوان می شود.

ج - عناوین محرّمه جمعی نیز سه عنوان است جمع بین اختین، جمع بین عمه و برادرزاده بدون اذن عمّه، جمع بین خاله و خواهرزاده بدون اذن خاله(۱) ، و ما مناسب است سه مثال نیز برای عناوین جمعی بر اساس عموم منزلت - پیدا کنیم که به عدد اسماء متبرکه چهارده معصوم می توان چهارده مثال ذکر کرد.

در حالی که در کلمات صاحب وسیله النجاه و من تبعه هشت مثال ذکر شده و استیفاء امثله نشده است بلکه در بعضی از موارد مثال ها تکرار پیدا کرده است. با آنکه بهتر بود برای هر قسم یک مثال به عنوان نمونه ذکر شود نه آنکه برای برخی از اقسام اصلا مثال ذکر نشود و برای برخی دیگر مثال مکرّر ذکر شود.

بررسی أمثله ذکر شده در وسیله النجاه:

مثال اول:

احدها زوجتک أرضعت بلبنک أخاها فصار ولدک، و زوجتک أخت له، فهل تحرم علیک من جهه أن أخت ولدک امّا بنتک أو ربیبتک و هما محرّمتان علیک و زوجتک بمنزلتهما أم لا؟ فمن قال بعموم المنزله یقول نعم و من قال بالعدم، یقول لا، در این مثال بنا بر عموم منزلت، همسر مرد، به منزله دختر خودش یا به منزله ربیبه خودش می شود که مادرش مدخوله است و ربیبه و مادرش هر دو بالمصاهره حرام هستند. البته «اخاها» خصوصیتی ندارد و چنانچه خواهرش را هم شیر بدهد همین رابطه حاصل

۱- (۱) - یعنی نکاح بنت الاخ علی العمّه بلا اذن العمه و نکاح بنت الاخت علی الخاله بلا اذن الخاله (نگارنده).

می شود.

مثال دوم:

ثانیها زوجتک أرضعت بلبنک ابن(۱) اخیها فصار ولدک و هی عمته، و عمه ولدک حرام علیک لانها اختک فهل تحرم من الرضاع ام لا؟ فمن قال بعموم المنزله یقول نعم و من قال بالعدم قال لا.

در این مثال بنا بر عموم منزلت زن شخص، خواهر او می شود و بنا بر عموم منزلت ازدواج او باطل می شود.

مثال سوم:

ثالثها زوجتک أرضعت عمّها او عمتها أو خالها أو خالتها فصارت أمّهم، و أمّ عمّ و عمّهِ زوجتک حرام علیک حیث أنّها جدّتها من الاب و کذا أمّ خال و خالهِ زوجتک حرام علیک حیث أنّها جدّتها من الام فهل تحرم علیک من جهه الرضاع ام لا فمن قال بعموم المنزله یقول: نعم و من قال بالعدم یقول: لا.

در این مثال بنا بر عموم منزلت، زوجه شخص جدّه تنزیلی خود آن زوجه می شود یعنی مرضعه، جده خودش می شود و لازم می آید که مرد با ام الزوجه خودش ازدواج کند زیرا مراد از امّ الزوجه که از محرّمات مصاهرتی است اعم از امّ بلا واسطه و امّ مع الواسطه است و شامل جدّه پدری و جده مادری هم می شود.

در فرض اول، زن، مادر عموی خودش و در فرض دوم، مادر عمه خودش - که این دو جده ابی زن هستند و در فرض سوم، مادر دائی خودش و در فرض چهارم مادر خاله خودش - که این دو جده امّی زن هستند - می شود.

تا اینجا مثال سوم را توضیح دادیم اکنون می گوییم: این مثال قیودی دارد که قیود آن ذکر نشده است. توضیح اینکه عمو یا عمه یا دائی یا خاله که به معنای برادر پدر یا خواهر پدر یا برادر مادر یا خواهر مادر می باشد گاهی این اخوت از طرف پدر است و گاهی از طرف مادر است و گاهی از طرف پدر و مادر است. اینکه اخوّت

۱- (۱) - همان طور که استاد دام ظله در فرع چهارم تذکر داده اند «ابن» خصوصیتی ندارد و بهتر است به جای آن کلمه «ولد» گذاشته شود. (نگارنده)

اقسام مختلف دارد در برخی از فروع بعدی مورد لحاظ قرار گرفته است، لیکن در این فرع و فرع چهارم مورد غفلت واقع شده است.

مادر عمو یا عمه و مادر دائی یا خاله در صورتی جده شخص می شود که مادر امّی باشند یا مادر أبوینی باشند در این دو صورت مادر اینها (این چهار عنوان) جده ابی یا جده امّی شخص می شود، اما اگر عمو یا عمه و امثال اینها، ابی باشند مثلا پدر شخص یک برادر أبی دارد که از مادر جدا هستند مادر این برادر نسبت به فرزند برادر دیگر، جدّه آن فرزند به حساب نمی آید بلکه تنها مادر عموی ابی است. و این زن، زوجه جدّ است اما جده نیست. زن جدّ زن، محرم شوهر نیست.

شوهر، مادر زن و جده زن را نمی تواند بگیرد اما اگر جد زن، عیال دیگر داشته باشد شوهر می تواند آن عیال جد را بگیرد. در مقام اگر عمو و عمه و دایی و خاله، ابی باشند یعنی فقط در پدر شریک باشند ولی مادرهایشان جدا باشند مادر اینها، زن جدّ شخص می شود، بنا بر عموم تنزیل این زن به عمو یا عمه یا خاله یا دائی أبی اگر شیر بدهد، این زن تنزیلاً زن جدّ خودش می شود و گرفتن زن جدّ از محرّمات نیست آنکه از محرمات است جده زوجه است که داخل در امّ الزوجه است.

بنابراین تعمیمی که در این مثال است غلط است.

پس باید عبارت این گونه اصلاح شود: زوجتک(۱) ارضعت بلبنک (قید لبن زوج [لبنک] هم باید اضافه شود) عمّها أو عمّتها أو خالها أو خالتها لابویها أو لامّها و وقتی زن با شیر زوج اینها را شیر داد اینها بچه شوهر می شوند و این زن به منزله نوه شوهر می شود. زیرا مثلاـ عموی این زن، بچه شوهر می شود و برادرزاده بچه شخص اگر ابوینی باشد نوه شخص است و اگر امّی باشد نوه زن مدخوله شخص است و هر

۱- (۱) - البته قبلا گذشت که عنوان «زوّجتک» نیز لازم نیست درج شود، بلکه «امرأه أرضعتک» نیز اگر گفته شود کافی است و تنها لازم است که لبن، لبن مرد باشد غرض این است که بنا بر آنکه معیار را زوجتک قرار دهیم چنانچه در وسیله النجاه آمده است و زوجتک را ما از باب مثال بدانیم لکن قید «بلبنک» و قید لابویها أو لامّها به هر حال لازم است (استاد دام ظله با توضیح).

دوی اینها حرام است.

مثال چهارم:

زوجتک أرضعت بلبنک ولد عمّها(۱) أو ولـد خالها فصـرت أبا ابن عمّها أو أبا ابن خالها و هی تحرم علی أبی ابن عمها و أبی ابن خالها لکونهما عمها و خالها فهل تحرم علیک من جهه الرضاع أم لا فمن قال بعموم المنزله یقول نعم و من قال بالعدم یقول لا.

در این فرع، زن شخص به لبن زوج، فرزند عمو یا فرزند دایی خود را شیر می دهد. قهراً صاحب اللبن پدر فرزند یا عمو یا پدر فرزنـد دائی می شود و پـدر فرزنـد عمو در بـاب نسب خود عمو و پـدر فرزنـد دایی در باب نسب خود دایی است. بنا بر عموم منزلت و رضاعی این عناوین ملازم نیز حرام می باشد و ازدواج زن با عمو یا دائی رضاعی خود حدوثاً و بقاءً باطل است.

مسامحه فرع چهارم:

مسامحه تعبیری که در این مثال چهارم شده است این است که در صدر مسئله موضوع را «ولد» قرار داده است اما در تفریع بنا بر عموم منزلت تعبیر «أبا ابن عمّها او أبا ابن خالها» به کار رفته است.

و ولـد بر «ابن» تطـبیق شـده است بـا آنکه «ولـد» در اسـتعمالات قرآنی و روایی اعم از ابن و بنت است قرآن کریم می فرمایـد: یُوصِیکُمُ اللّهُ فِی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ ، نساء / ۱۱.

در روایات هم تعبیر «الولد للفراش» که اعم از ابن و بنت است آمده است.

اما در این مثال ولـد را بر ابن تطبیق کرده است با آنکه قاعده اش این بوده که بفرماید «فصـرت أبا ولد عمها أو أبا ولد خالها و هی تحرم علی أبی ولـد عمّها و أبی ولد خالها» پس در چهار جا، به جای ولد، ابن به کار رفته است که خلاف موضوع فرع در صدر مسئله است.

البته یک مطلبی هست و آن اینکه در کلمات فقهاء مثل سـید صاحب عروه در عروه و غیر او که به جای ابن گاهی ولد به کار می برند. مثلا در بحث قضاء ولیّ که

۱- (۱) - ذکر عمو و دایی از باب مثال است و عمه و خاله نیز همین حکم را دارد. (نگارنده)

ولـد أکبر بایـد قضاء کند آنجا کلمه ولد بر ابن اطلاق شده است و گفته شده: اگر ولد(۱) اکبر نبود بنت اکبر فائده ندارد و لو أکبر از ولد باشد در باب ارث هم که گویند: حبوه برای ولد أکبر است مراد ابن اکبر است نه بنت اکبر.

من شـنیده ام الآن هم عربها ولـد را به معنای خاصّ آن که ابن باشـد کثیرا اطلاق می کننـد [مثلا گوینـد أولادیّ و نسائیّ یعنی پسرانه و دخترانه]

در فارسـی هم فی الجمله این گونه اطلاقات هست مثلاً شـما می گوییـد: آقازاده فلان شـخص، به پسـر او آقازاده می گویید با اینکه زاده همان ولد است و آقازاده یعنی ولد آقا و این تعبیر را برای پسر به کار می برند ولی برای دختر به کار نمی برند.

پس تعبیر وارد در این فرع مطابق تعبیر رائج ولد در مورد ابن به کار رفته است.

لکن در مقام، دلیلی بر این اختصاص نیست چون حکم اختصاص به ابن ندارد.

پـدر ولـد عمو، عمو است چه آن ولـد دختر باشد چه پسـر. زن چه شـیر را به پسـر عموی خود بدهد و چه به دختر عموی خود بدهد در حکم فرقی نمی کند یعنی بنا بر عموم تنزیل موجب نشـر حرمت می شود و بنا بر عدم، موجب نشـر حرمت نمی شود. پس اگر مراد از ولـد در این مسـئله همان تعبیر عام قرآنی و روایی باشـد بهتر است از اینکه ابتـداءً تعبیر ولد به کار برده شود و سپس به جـای آن ابن گذاشـته شود که موهم این است که روی «ابن» بودن عنایتی هست با آنکه «ابن» بودن دخالتی در حکم ندارد.

به هر حـال، در این چهـار فرعی که خوانـده شـد در فرع اول بنـا بر عموم منزلت زن بنت یا ربیبه می شـد در فرع دوم زن بنا بر عمـوم منزلـت أخت مرد می شـود. و در فرع سـوم بنـا بر عمـوم منزلت زن، جـدّه زن که داخـل امّ الزوجه است می شـود که از محرّمات مصاهرتی است و در فرع چهارم مرد، عمو یا دائی زن می شود و قهراً زن، برادرزاده و یا خواهرزاده او می شود که از محرمات نسبی است.

۱- (۱) - العروه الوثقی ۷۵۶/۱، فصل ۴۴ فی قضاء الولی و المصدر ۵۱۴/۱ فصل ۱ فی اعداد الفرائض و نوافلها.

در چهار فرع بعدی چنانچه گذشت زن به یکی از خویشان مرد شیر می دهد و مرحوم سید اصفهانی عبارت را عوض کرده و به جای «زوجتک» تعبیر «امرأه» را به کار برده است.

مثال پنجم:

خامسها امرأه أرضعت أخاک أو أختک لابویک فصارت أمّا لهما و هی محرّمه فی النسب لانها أمّ لک فهل تحرم علیک من جهه الرضاع و یبطل نکاح المرضعه ان کانت زوجتک ام لا؟ فمن قال بعموم المنزله یقول: نعم و من قال بالعدم یقول: لا.

قید ابوین اینجا ذکر شده است و ذکر آن لازم است لکن چنانچه گذشت در فرع سوم به تقسیمات أخ توجه نشده بود.

در این فرع، زن به برادر یا خواهر أبوینی مرد شیر می دهد و مادر برادر أبوینی یا مادر خواهر ابوینی شد، بنا بر عموم منزلت این زن به منزله مادر مرد خواهد بود.

قهراً چنین زنی را نمی تواند بگیرد و اگر قبلا همسر او بوده نکاحش بقاءً باطل می شود.

در این فرع، موضوع را امرأه قرار داده است و سپس زوجتک را به او ملحق کرده است یعنی در صدر مسئله فرض حدوث نکاح را بنا بر عموم منزلت حکم به عدم جواز آن می کند اما در ذیل مسئله فرض بقاء نکاح را بنا بر عموم منزلت حکم به عدم جواز آن نمی کند.

مسامحه فرع پنجم:

مرحوم سید اصفهانی اینجا فرض لابویک را ذکر فرموده اما فرض لامّک را ذکر نکرده است. با آنکه اگر زن، برادر یا خواهر ابوینی یا أمّی مرد را شیر دهد این زن به منزله مادر مرد خواهد بود. اما اگر زن، برادر یا خواهر أبی مرد را شیر دهد، زن به منزله زوجه پدر مرد خواهد بود. و زوجه پدر هم برای شخص حرام است.

پس در این فرع قید لابویک مستدرک است و باید حذف شود و در عوض عبارت لانها امّ لک این گونه اصلاح شود: لانها امّ لک أو زوجه أبیک.

ص:۵۰۹۵

مثال ششم:

امرأه ارضعت ولد بنتک فصارت امّا له فهل تحرم علیک لکونها بمنزله بنتک و ان کانت المرضعه زوجتک بطل نکاحها أم لا؟ فمن قال بعموم المنزله یقول: نعم و من قال بالعدم یقول: لا.

این فرع تکرار فرع ذکر شده قبل از ذکر مثال های هشتگانه است زیرا هر دو مثال برای بنتیت است هر چند موضوع آن فرع، «امرأه ارضعت ولد بنتها» بود و موضوع این فرع، «امرأه ارضعت ولد بنتک» است، در این فرع، مرضعه فرزند دختر مرد را شیر داده است در نتیجه مرضعه، مادر فرزند دختر مرد می شود و مادر فرزند دختر مرد، خود دختر مرد است، بنابراین، مرضعه دختر شوهر می شود و دختر مرد از محرّمات نسبی است. و بنا بر عموم تنزیل اگر این مرد قبلاً شوهر نبوده الآن حق ازدواج ندارد اما اگر این مرد قبلاً شوهر بوده ازدواج او بقاءً باطل می شود. و فقره و ان کانت المرضعه زوجتک بطل نکاحها به این فرض أخیر (بطلان زوجیت بقاءً) اشاره می کند.

مسامحه فرع ششم:

لازم نیست حتما به «ولد بنتک» شیر دهد بلکه اگر به ولد ابنک هم شیر دهد، این مرضعه مادر فرزند پسر می شود و مادر فرزند پسر شخص، عروس آن شخص است و ازدواج با عروس از محرّمات مصاهرتی است. پس حکم به ولد بنتک اختصاص ندارد و بهتر است عبارت این گونه اصلاح شود: ولد بنتک او ولد ابنک... لکونها بمنزله بنتک او حلیله ابنک، پس مرضعه در فرض اول به منزله بنت و در فرض دوم به منزله عروس مرد می شود.

مثال هفتم:

امرأه ارضعت ولد اختک فصارت اماً له فهل تحرم علیک من جهه أن أمّ ولد الاخت حرام علیک لانها اختک، و ان کانت المرضعه زوجتک بطل نکاحها، ام لا؟ فمن قال بعموم المنزله یقول نعم و من قال بالعدم یقول: لا. زنی، بچه خواهر مردی را شیر داده است، در نتیجه مادر رضاعی او شده است و مادر بچه خواهر، خود خواهر است.

اگر این مرضعه قبلاً همسر این مرد نبوده است نکاح حدوثاً جایز نیست وگرنه بقاءً باطل می شود.

ص:۵۰۹۶

مسامحه فرع هفتم:

فرع هفتم و فرع دوم هر دو مثال برای اختیت است، پس اختیت مثال مکرّر دارد. بهتر است فرع هفتم ذکر شود که مشتمل بر حکم حدوث و بقاء است و فرع دوم حذف شود.

مثال هشتم:

امرأه ارضعت عمک او عمتک أو خالک او خالتک فصارت أمهم، و ام عمک و عمتک نسباً تحرم علیک لانها جدّتک من طرف ابیک، و کذا أمّ خالک و خالتک، لانها جدّتک من طرف الامّ، فهل تحرم علیک بسبب الرضاع، و ان کانت المرضعه زوجتک بطل نکاحها، أم لا؟

فمن قال بعموم المنزله یقول نعم و من قال بالعدم یقول: لا.

مسامحه فرع هشتم:

در این فرع نیز همان اشکالی که در «ثالثها» (فرع سوم) وارد کردیم وارد می شود و آن اینکه این طور نیست که همیشه مادر عمو، جدّه شخص بشود زیرا گاهی عمو فقط از طرف أب عموی انسان است، از این رو مادر او، زوجه جدّ می شود اما جدّه نمی شود بله زوجه جدّ به عنوان «ما نکح آباؤکم» حرام است.

[و این أمر فارق بین فرع ثامن و فرع ثالث است، زیرا در فرع ثالث زوجه جدّ زن در موارد أبی جزء محرّمات نبود، زیرا جدّه زن نبود و عنوان محرّم دیگری نیز بر آن منطبق نبود، اما اینجا زوجه جدّ مرد به عنوان ما نکح آباؤکم (همسر پدران) حرام است].

امثله ذکر نشده در وسیله النجاه:

در میان این امثله برای عمه و خاله - که به وسیله عموم منزلت زنی عمه یا خاله شخص شود - مثالی ذکر نشده است. می توان برای مسئله این گونه مثال زد که اگر مرضعه ای فرزند عمه یا خاله مردی را شیر دهد مادر فرزند عمه شخص یا مادر فرزند خاله شخص می شود و مادر فرزند عمه شخص یا مادر فرزند خاله شخص عمه یا خاله شخص است و آن شخص نمی تواند عمه یا خاله خود را بگیرد پس بنا بر عموم منزلت این دو مثال برای عمه و خاله است.

ص:۵۰۹۷

مثال های دیگری نیز هست که در وسیله النجاه نیامده است و فعلاً از ذکر آنها صرف نظر می کنیم.

بحث عموم منزلت را چون در رساله های عملیه نیز آمده است به صورت اختصار بیان کردیم.

این بحث را همین جا به پایان می بریم و همین مقدار برای آشنایی به مثال ها کافی است.

بحث های بعدی را از «شرایع» دنبال می کنیم.

«* و السلام *»

ص:۵۰۹۸

۱۳۸۲/۷/۹ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۵۷) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه مسائل مربوط به تعدد زوجات و عمدتاً تفسیر آیه شریفه: «وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ...» مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

***

الف) عدد زوجات

۱ – متن شرایع:

«السبب الرابع، استیفاء العدد، و هو قسمان الاول، اذا استکمل الحرّ أربعاً بالعقد الدائم حرم علیه ما زاد غبطه و لا یحلّ له من الاماء بالعقد اکثر من اثنتین من جمله الاربع و اذا استکمل العبد أربعاً من الاماء أو حرتین او حرّه و أمتین حرم علیه ما زاد(۱)».

از مسلمات این است که شخص حرّ نمی تواند با بیش از چهار زن حرّه در عقد دائم یا بیش از دو کنیز ازدواج نماید، اگر چه می تواند از باب ملک یمین اماء زیادی در اختیار داشته باشد و همچنین عبد نیز نمی تواند بیش از چهار أمه یا دو حرّه یا یک حرّه و دو امه را تزویج نماید. در این مباحث چون بنای ما بر این نیست که مسائل عبد و أمه را مطرح نماییم الا به قدری که فهم بعضی از مسائل یا عبائر مربوط به مسائل احرار متوقف بر آن است، لذا وارد بحث از تعدد زوجات نسبت به عبد و أمه نمی شویم.

ص:۵۰۹۹

۱- (۱) - شرایع الاسلام، ج ۲/۳۰.

۲ – استدلال به آیه شریفه «وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تَعْدِلُوا فَواحِدَهًا»

برای عدم جواز زیاده بر چهار زن.

یکی از ادله ای که برای اثبات عدم جواز ازدواج با بیش از چهار زن مورد تمسک قرار گرفته است آیه شریفه فوق می باشد(۱) ، راجع به این آیه شریفه سؤالات مختلفی مطرح است که ذیلا به آنها اشاره می کنیم:

۱ – وجه ارتباط ذیل آیه یعنی مسئله عدم جواز تزویج زیاده بر چهار با صدر آیه که مسئله قسط در مورد یتامی مطرح است چیست؟

۲ – وجه تعبیر به مثنی، ثُلاث، رُباع، به جای اثنتین، ثلاثه، اربعه چیست؟

۳ – نکته اینکه ماده «قسط» در این آیه از باب افعال آمده نه ثلاثی مجرد چه می باشد؟

۴ – آیا کلمه «واو» که در بین مثنی، ثُلاث و رباع به کار رفته است به معنای عاطفه است یا در معنای «أو» استعمال و سؤالات دیگری از این قبیل که ما در این جلسه در صدد پاسخ به آن ها می باشیم:

پاسخ سؤال اول: در وجه ارتباط صدر و ذیل این آیه با یکدیگر وجوه زیادی را مفسرین در کتب تفسیری ذکر نموده اند حتی در بعضی از روایات نیز چنین آمده که در بین صدر و ذیل این آیه بیش از ثلث قرآن کریم سِقط شده است که یقیناً مطلب غلطی است.

مرحوم شیخ طوسی در تبیان(۲) شش وجه در بیان نحوه این ارتباط ذکر کرده اند

۱- (۲) – حضرت استاد مد ظله: به جهت اینکه موضوع بحث در این جلسه از قبل معلوم نبود تا اینکه آقایان آن را مطالعه نمایند، لذا در این جلسه به عنوان مقدمه شروع در بحث، پیرامون آیه شریفه فوق مطالبی مطرح فرمودند که البته همه آنها جنبه فقهی ندارد و بعضی از آنها مربوط به تفسیر آیه می باشد.

۲- (۳) – التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰۳/۳-۱۱۰.

ولی شاید بهترین آنها که بعضی از روایات نیز شاهد بر آن است و در تبیان از حضرت ابی جعفر علیه السلام آن را نقل نموده و با ظاهر لفظ آیه نیز سازگار است و نیازی به قایل شدن به سقط و تحریف و امثال آن ندارد معنایی است که در استعمالات عرفی ما نیز نظیر آن را فراوان می توان مشاهده کرد به عنوان مثال چنین تعبیر می کنیم «اگر می ترسید نسبت به سیاه پوست ها ظلمی واقع شود، شما با سفیدپوست ها ازدواج نمایید» یا در مثال دیگر چنین گفته می شود «اگر می ترسید که با زید مشکله ای پیش آید با عمرو معامله کنید»، چنانچه ملاحظه می شود کلمه «ازدواج» در مثال اول و کلمه «معامله» در مثال دوم «مقدم قضیه شرطیه نیامده است و لیکن ذکر آنها در تالی قضیه، قرینه بر این است که مقصود از مقدم در مثال اول ترس از ازدواج با سیاه سیاه پوست ها و در مثال دوم ترس از معامله با زید می باشد. و این گونه تعبیر کردن بسیار متعارف است. لذا به نظر می رسد در آیه محل بحث نیز همان طوری که شأن نزول نیز مؤید آن است که در جاهلیت رسم بر این بود که مردان بعضی از دخترهای یتیم را که دارای ثروت یا جمالی بودند سرپرستی می کردند، آنگاه به فرض استفاده از اموال آنها با آنها ازدواج می نمودند و بالطبع همه اموال آنها را در اختیار می گرفتند بعد از آنکه آیه نازل شد که «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً» و امثال این تهدیدات و سخت گیری ها نسبت به مسئله اموال ایتام وحشتی برای مردان ایجاد شد پس از آن این آیه نازل شد که شما اگر به خودتان اطمینان ندارید و درباره ازدواج با ایتام ترس و وحشت این را دارید که نسبت به اموال آنها تعدی نمایید از ازدواج با آنها صرف نظر کرده و با افرادی ازدواج نمایید که (طابَ لَكُمْ) یعنی نسبت به آنها چنین خوف و ترسی را ندارید.

بنابراین، با توجه به این شأن نزول به نظر می رسد صدر و ذیل آیه کاملا با یکدیگر مرتبط است و در صدر آیه نیز اگر چه مسئله ازدواج یتامی مطرح نشده است ولی چنانچه نظیر آن را در استعمالات عرفیه نیز ملاحظه نمودید، صدر آیه نیز ناظر به

ازدواج با ایتام است.

در تبیان از حسین بن علی المغربی که در رجال نجاشی نیز ترجمه او آمده است چنین نقل می کند که «معنی طاب ای بلغ من النساء کما یقال طابت الثمره اذا بلغت» سپس در ادامه از قول مغربی چنین نقل می فرماید: قال: و المراد المنع من تزویج الیتیمه قبل البلوغ لئلا یجری علیها الظلم، فان البالغه تختار لنفسها».

ولی به نظر می رسد با توجه به کلمه «لکم» که بعد از «طاب» قرار گرفته است، اگر چه ممکن است در جاهای دیگر طاب به معنای بلغ آمده باشد ولی در این آیه بلغ لکم بی معنا است لذا معنای «طابَ لَکُمْ» همان است که ذکر کردیم یعنی آنهایی که در ازدواج با آنها برای خودتان خوف و ترسی حسّ نمی کنید.

پاسخ سؤال دوم: وجه عدول از اثنتین، ثلاثه، اربعه به مثنی، ثُلاث و رباع این است که اگر تعبیر اول به کار برده می شد ممکن بود که چنین توهمی شود که مرد به هیچ عنوان و تا آخر عمر بیش از چهار زن نمی تواند داشته باشد و لو اینکه چهار زن در یک زمان نباشند ولی وقتی تعبیر به مثنی، ثلاث، رباع که معنای آن دو تا دو تا، سه تا سه تا و چهار تا چهار است، معنای متفاهم از آن این است که زیاده بر چهار تا در یک وقت و تا مادامی که شخص چهار زن دارد جایز نیست اما اگر یکی از آن چهار زن را به عنوان مثال طلاق داد ازدواج با زن پنجم بدون اشکال است.

پاسخ سؤال سوم: ممکن است نکته اینکه ماده «قسط» ثلاثی مجرد استعمال نشده است (یسقطوا) این باشد که کلمه «قسط» لفظی است مشترک بین عدل و ظلم.

حتی شیخ طوسی در تبیان تنها معنایی که برای «قسط» ذکر می کند «جور» می باشد(۱). قاسطین در خوارج به معنای ظالمین هستند. ولی «اقساط» چنانچه از تبیان ظاهر می شود همزه آن برای سلب است یعنی سلب ظلم که قهرا به معنای

۱- (۱) - همان طوری که حضرت استاد در جزوه شماره ۳ فرموده اند کلمه «قسط» به فتح قاف و قسوط به ضم قاف از قَسَط یقسُطُ قَسطاً و قسوطاً هر دو به معنای جور است ولی کلمه «قِسط» به کسر قاف به معنای جور و عدل هر دو استعمال شده است، القائم بالقسط ای القائم بالعدل.

عدل می باشد، بنابراین معنای «إِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا» می شود: «ان خفتم الظلم و عدم الانصاف».

پاسخ سؤال چهارم: گفته اند اگر «واو» در همان معنای اصلی خود که عبارت از عطف و جمع است استعمال شده باشد که معنای آیه در حقیقت این می شود که ۹ زن باید گرفت این با فصاحت قرآن کریم منافات دارد زیرا با اینکه می توانست تعبیر به «فانکحوا تسعه» نماید این طور با تفصیل ۲ + ۳ + ۴ ذکر نموده است.

و لکن جواب این حرف بدین اندازه روشن است زیرا ما می گوییم علت اینکه قرآن کریم به جای «تسعه» گفتن این طور تفصیل داده است این است که می خواهد بفرماید که ازدواج با ۹ زن ملاکات متعددی دارد. دو تا دو تا یک ملاک دارد، سه تا سه تا ملاک دیگری و چهار تا چهار تا، ملاک سومی دارد که در نتیجه یک شیء به خاطر ملاکات متعددی مطلوب شارع مقدس می باشد. و این نکته با تعبیر «تسعه» فهمیده نمی شد. ولی اشکال عمده اینکه «واو» به معنای جمع باشد این است که چون ظهور امر در تعیین است معنای آیه این می شود که و لو به خاطر سه ملاک متعدد باید ۹ زن گرفت و این مطلب قطعاً خلاف مسلمات است.

احتمال دیگری که ذکر کرده اند این است که «واو» به معنای «او» باشد. این احتمال خلاف ظاهر کلمه «واو» عاطفه است و اساساً اینکه «واو» در جایی به معنای «او» آمده باشد خلاف ظاهر است. در این جلسه فرصت نشد که به معنی ابن هشام مراجعه کنیم تا ببینیم اصلا مواردی که برای استعمال واو در معنای «او» ذکر کرده اند آیا نمی توان بر ظاهر اولیه معنای واو اخذ نمود و آنهایی که واو را در این موارد به معنای «او» گرفته اند نتوانسته اند طبق معنای اصلی معنا نمایند(۱) احتمال سومی وجود دارد که به نظر ما همین احتمال متعین است و آن این است که «واو» در معنای خودش که عبارت از جمع است استعمال شده است و لکن چون حکم در اینجا

۱- (۱) - استاد مد ظله در جلسه آینده در این مورد به طور مبسوط بحث خواهند نمود.

حکمی ترخیصی است اشکالی به وجود نمی آید، یعنی معنای آیه این می شود: هم دو تا دو تا جایز است و هم سه تا سه تا و هم چهار تا چهار تا، به عبارت دیگر همه این اقسام به نحو انحلال جواز دارند لذا معنای آن این نیست که مجموع من حیث المجموع اگر شد جایز است.

۳) کلام مرحوم صاحب عروه

در مورد استفاده استحباب تعدد زوجات از آیه و نقد استاد مد ظله:

در مورد استحباب تعدد زوجات گاهی به سیره ائمه اطهار علیهما السلام تمسک می شود (با توجه به اختصاصی بودن پاره ای از احکام در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به سیره پیامبر نمی شود استدلال نمود). به نظر ما این استدلال صحیح نیست، زیرا این عمل ائمه علیهما السلام به خاطر نفوذ پیدا کردن در بین همه طوایف و اقشار جامعه بوده تا اینکه به واسطه این خویشاوندی ها بتوانند پیام و رسالت خود را بیشتر گسترش دهند و از طرفی مسئله ازدیاد نسل مسلمین و شیعیان و جهاتی از این قبیل و همچنین نبودن مشکلات اداره کردن آنها در مورد فعل ائمه علیهما السلام بوده است و با توجه به این نکات اثبات استحباب تعدد زوجات به طور مطلق و بدون در نظر گرفتن این خصوصیات برای همه به عنوان حکمی کلی مورد اشکال است.

مرحوم سید در ابتدای عروه برای اثبات استحباب به آیه شریفه «وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا...» تمسک نموده اند(۱). و لیکن همان گونه که قبلاـ نیز گفتیم این استدلال ایشان تمام نیست زیرا همه علمای خاصه و اکثر علمای عامه از این آیه شریفه چنین استفاده کرده اند که نکاح با بیش از چهار زن جایز نیست یعنی امر در «فَانْکِحُوا» را به معنای ترخیص می دانند نه ترغیب زیر اگر امر برای ترغیب بود معنای آیه به مقتضای مفهوم این می شود که زیاده بر چهار زن مورد ترغیب واقع نشده است در

۱- (۱) - کلام مرحوم سید این است: الاستحباب لا یزول بالواحده بل التعدد مستحب ایضاً قال الله تعالی «فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ».

حالی که گفتیم اتفاق بر این است که این آیه در مقام نفی جواز زیاده بر چهار است لـذا وقتی امر برای ترخیص بود نمی توان از آن استحباب تعدد زوجات را استفاده کرد(۱)(۲). «* و السلام *»

ص:۵۱۰۵

۱- (۱) - رجوع شود به جزوه شماره ۳، سال اول درس نکاح.

۲- (۲) - ذکر مطلبی به مناسبت، استاد مد ظله: بعضی مثل مرحوم آقای خویی و دیگران قائل اند که ادله تقلید و حجیت قول مجتهد شامل دو فتوای دو مجتهد که با هم متعارض اند نمی شود، زیرا لازمه آن تضاد و تناقض است، ما سابقاً گفتیم که یکی از ادله حجیت قول مجتهد روایت معروفی است که در تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام و احتجاج آمده است که «اما من کـان من الفقهـاء... فللعوام ان یقلـدوه» این روایت چون تعبیر «للعوام» دارنـد نه «علی العوام» مفـاد آن جواز تقلیـد است بنابراین شمولش نسبت به دو فتوای متعارض اشکال ندارد، بله اگر معنای آن لزوم تقلید بود شامل دو فتوای متعارض نمی شد.

۱۳۸۲/۷/۱۲ شنبه درس شمارهٔ (۵۵۸) کتاب النکاح / سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

بحث درباره جواز یا عدم جواز ازدواج با بیش از چهار زن در عقد دائم بود. در این جلسه با تحقیقی درباره جواز استعمال واو در معنای أو، واو در آیه شریفه را به معنای خود دانسته، و نظر کسانی را که واو را به معنای أو گفته اند مردود خواهیم شمرد. آنگاه با نقل نظر مرحوم علامه درباره سبب استعمال «ما» به جای «من» و نیز نقل برخی از تفاسیر درباره شأن نزول آیه، اثبات عدم جواز بیش از چهار زن به وسیله آیه را مشکل دانسته، مسئله را تنها به دلیل اجماع تمام خواهیم دانست. در پایان، نظر فقها را درباره جواز یا عدم جواز تجاوز از چهار در عقد انقطاعی یادآور شده، و ادامه بحث را به جلسه بعدی موکول خواهیم کرد.

***

الف) تحقیقی درباره جواز استعمال واو در معنای أو:

۱) نظر مرحوم شیخ و جمعی دیگر از فقهاء:

مرحوم شیخ در خلاف، و به تبع ایشان محقق کرکی در جامع المقاصد، شهید ثانی در مسالک، صاحب مدارک در نهایه المرام و برخی دیگر از فقهاء، استعمال «واو» در معنای «أو» را صحیح دانسته و گفته اند: واو در آیه شریفه: «... مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ» به معنای أو می باشد. زیرا با توجه به اینکه مثنی به معنای دو به علاوه دو، ثلاث به معنای سه به علاوه سه، و رباع به معنای چهار به علاوه چهار است،

چنانچه واو به معنای ظاهر ابتدایی خود باشد، آیه دلالت بر لزوم یا جواز ازدواج با هیجده زن خواهد داشت!

۲) نقد استاد مد ظله:

این مطلب از این بزرگان بسیار عجیب است. زیرا اولاً: طبق تحقیق در هیچ موردی واو به معنای أو به کار نرفته و استعمال آن در این معنا بسیار خلاف ظاهر است. با مراجعه به مغنی نیز روشن می شود که معنای أو برای واو ثابت نیست. ابن هشام اکثر مثال هایی را که مطرح شده، مورد اشکال قرار داده و آنها را ردّ کرده است و به معنای «أو» بودن و او در بقیه آنها نیز ثابت نیست. ثانیاً: واو را به معنای ظاهر ابتدایی آن دانستن، الزاماً به این معنا نیست که مجموع من حیث المجموع «معطوف علیه» و «معطوف» ها را موضوع حکم بدانیم تا چنین تالی فاسدی را به همراه داشته باشد. یکی از معانی واو نیز این است که هر یک از «معطوف علیه» و «معطوف» ها را علی حده، مشمول حکم به حساب آوریم.

بنابراین با توجه به اینکه حکم در اینجا یک حکم ترخیصی است، معنای آیه این است که شما در ازدواج با دو زن، سه زن و چهار زن مرخص هستید. یعنی همچنان که می توانید با دو زن ازدواج کنید مجاز هستید سه زن را به عقد خود درآورید کما اینکه ازدواج شما با چهار زن بی مانع است.

۳) نظر ابو الفتوح رازی قدس سرّه:

ایشان نیز با همین تعلیل واو در «مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ» را به معنای أو دانسته و می فرماید: همچنان که واو در آیه شریفه: «أَنْ تَقُومُوا لِلّهِ مَثْنی وَ فُرادی» نیز به معنای أو تخییری است و معنایش این است که شما مخیّر هستید جماعةً یا فرادی برای خدا بپاخیزید. در آیه نیز واو به معنای او تخییری است و الا لازم می آید که شخص

بتواند بیش از ۴ زن بگیرد. این خلاف اجماع است(۱).

۴) نقد استاد مد ظله:

ظاهراً این معنا برای آیه صحیح نیست و آیه شریفه نظر به تخییر بین جماعت و فرادی ندارد. زیرا اگر واو را به معنای أو تخییری بگیریم باید مواردی همچون نمازهای جمعه و اعیاد را که در صدر اسلام واجب تعیینی بوده و آنها را به جماعت اقامه می کردند، مخصّص آیه قرار دهیم. در حالی که می توان واو را به معنای خود دانسته و مرتکب چنین تخصیصی نگردیم.

به نظر ما مثنی و فرادی حال است و واو نیز به معنای خودش می باشد. معنای آن نیز این است که هم در موقعی که به صورت جماعت هستید و هم هنگامی که تنها می باشید، در هر حال، وظائف خود را برای خدا انجام دهید.

۵) نظر مرحوم آقای طباطبائی رحمه الله:

ایشان فرموده اند: واو در آیه برای تفصیل بین مثنی و ثلاث و رباع آمده و تخییر را می رساند. و چون بنای مَفعل و فُعال در اعداد دلالت بر تکرار ماده دارد، معنای آیه عبارت از دو تا دو تا، یا سه تا سه تا، یا چهار تا چهار تا می باشد. و از آنجا که خطاب آیه به فرد نیست بلکه به افراد و عموم مردم است، معنای آن این خواهد بود که هر یک از مؤمنین می توانند برای خود دو یا سه یا چهار زن برگزینند که طبعاً نسبت به جمیع مردم، همان دو تا دو تا، سه تا سه تا و چهار تا چهار تا خواهد شد(۲).

۱- (۱) - ابو الفتوح رازی: واو در آیت به معنای «او» تخییر است کقوله «قُلْ إِنَّما أَعِظُكُمْ بِواحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلّهِ مَثْنى وَ فُرادى».
۲- (۲) - المیزان، ج ۴، ص ۱۶۷.

۶) نقد استاد مد ظله:

اشاره

فرمایش ایشان نیز صحیح به نظر نمی رسد. زیرا گرچه خطاب آیه جمع است، اما نباید مجموع من حیث المجموع مخاطبین را یک واحد به حساب آورد. چه آنکه خطاب های جمع، انحلالی است و معنای آن این است که فرد فرد مخاطبین به طور مستقل مورد خطاب قرار می گیرند. و در واقع معنای آیه این است که به هر یک از مخاطبین می فرماید: اگر می ترسی... می توانی دو زن اختیار کنی، مانعی ندارد، با سه زن ازدواج نمایی، می توانی چهار زن را به عقد خود درآوری.

نکته دیگر در تفسیر آیه شریفه:

اما اینکه به جای کلمات اثنین و ثلاثه و اربعه، از صیغه های مثنی و ثلاث و رباع استفاده شده، و نفرموده: با دو، سه، و چهار زن ازدواج کنید، بلکه می فرماید: زنان را دو تا دو تا، سه تا سه تا و چهار تا چهار تا به عقد خود درآورید. برای دفع توهّمِ محدودیت ازدواج است، تا گمان نشود که ازدواج تا پایان عمر محدود به دو یا سه یا چهار مورد بوده، و حتی مثلا پس از فسخ عقد یا طلاق و فوت زن نیز کسی حق ازدواج مجدد را ندارد. بنابراین معنای آیه این است که هر مؤمن می تواند مجتمعاً دو، سه، و چهار زن داشته باشد. بلکه می فرماید در طول عمر دو تا دو تا و...

می توانید بگیرید یعنی در هر زمان حد اکثر در ازدواج با چهار همسر مجاز هستید.

۷) بیان کلام زمخشری:

بنا بر نقل ابن هشام، زمخشری استعمال واو در معنای أو برای اباحه را جایز می دانسته، و برای اثبات نظر خود مثال معروفی را - بر خلاف نظر سایر نحویین - به عنوان یکی از مصادیق استعمال واو در معنای أو مطرح کرده است و چنین پنداشته که تعبیر «تِلْکَ عَشَرَةٌ کامِلَةٌ» بعد از ذکر ثلاثه و سبعه در آیه شریفه: «فَصِیامُ ثَلاثَةِ أَیّامٍ فِی الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ» نیز برای دفع توهّم اراده اباحه است، تا گمان نشود که واو در آیه مذکور به معنای أو می باشد.

ص:۵۱۰۹

بنا بر نقل ابن هشام، زمخشری استعمال واو در معنای أو برای اباحه را جایز می دانسته، و برای اثبات نظر خود مثال معروفی را - بر خلاف نظر سایر نحویین - به عنوان یکی از مصادیق استعمال واو در معنای أو مطرح کرده است و چنین پنداشته که تعبیر «تِلْکَ عَشَرَةٌ کامِلَةٌ» بعد از ذکر ثلاثه و سبعه در آیه شریفه: «فَصِیامُ ثَلاثَةِ أَیّامٍ فِی الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ» نیز برای دفع توهّم اراده اباحه است، تا گمان نشود که واو در آیه مذکور به معنای أو می باشد.

۸) نقد استاد مد ظله:

اولاً: هم چنان که ابن هشام نیز اشاره کرده، مثال مورد نظر زمخشری، مصداق استعمال واو در معنای أو نیست و نحویین واو در آن را به معنای خود واو گرفته اند.

ثانیاً: با توجه به اینکه استعمال واو در معنای أو بسیار خلاف ظاهر است و چنانچه ذیل آیه نیز نیامده بود، کسی توهّم نمی کرد که واو به معنای أو و نتیجهً صیام احدهما کافی باشد.

ثالثاً: بر خلاف نظر زمخشری، سبب ضمیمه ذیل آیه، در روایات ما این چنین بیان شده است.

امام صادق علیه السلام نظر راوی را درباره تلک عشره کامله جویا می شوند. عرض می کند: هفت و سه می شود عشره کامله! حضرت می فرمایند: آیا این مطلب برای خردمند صاحب عقل، امری مخفی است؟ راوی سبب ذکر آن را می پرسد.

می فرمایند: منظور این است که صوم از همه مصلحت اضحیه برخوردار است و «کمالها کمال الاضحیه» چه روزه بگیری و چه قربانی کنی، تفاوتی بین مصلحت آن دو نیست(۱).

یعنی نباید پنداشت که صوم - به دلیل آنکه به اقتضای ضرورت آورده می شود و بدل طولی برای هدی است - همه مصلحت مبدل منه را دارا نبوده و از کمال اضحیه برخوردار نمی باشد. و روشن است که پی بردن به این نکته جز از طریق وحی و علوم غیبی میسّر نیست و بر خلاف نکته ای که راوی به آن اشاره کرده، حتی برای صاحبان لبّ و خرد نیز نیازمند بیان است.

ص:

۱- (۱) - تفسیر البرهان، ج ۱، ص ۱۹۷، ح ۱۶.

ب) بررسی سبب استعمال «ما» به جای «من» در «ما طابَ لَکُمْ» :

اشاره

یکی از اموری که دلالت آیه شریفه را بر انحصار عدد مشکل می سازد، احتمالات متفاوتی است که درباره معنای آیه و معنای «ما» و سبب استعمال آن به جای «من» مطرح گردیده است.

۱) نظر مرحوم آقای طباطبائی رحمه الله:

در زمان جاهلیت تعداد ایتامی که اولیای خود را به واسطه قتل و غارت و جنگ های مداوم از دست داده بودند، بسیار زیاد شده بود و کسانی که آنان را سرپرستی می کردند، اموال آنها را تصرف کرده و بدون رعایت عدل و قسط، دختران آنها را به ازدواج خود در می آورند. قرآن مسلمانان را به شدّت از این عمل ظالمانه پرهیز داد و با آیات کوبنده، خوف عظیمی در وجود آنان افکند.

مسلمان ها تکلیف خود را نسبت به یتامی جویا شدند و در این هنگام بود که آیات زیر نازل گشت:

وَ آتُوا الْیَتامی أَمْوالَهُمْ ... وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ...

که حاصل معنای آن این است:... اگر می ترسید در مورد دختران یتیم عدالت را مراعات ننمایید، آنها را رها کنید و با زنان دیگری غیر از آنها - که عقدشان را برای خویش مصلحت می دانید - ازدواج کنید.

ایشان ذیل این معنا، درباره سبب استعمال «ما» به جای «من» نیز فرموده اند:

اینکه فرموده است: «ما طابَ لَکُمْ» و نفرموده است: «من طاب لکم» بدان جهت است که آیه در مقام بیان مقدار و عدد است و «ما» به تعداد زنانی اشاره دارد که انسان مجاز به ازدواج با آنان می باشد و با عبارتِ: «مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ» تفصیل آن

بیان گردیده است.

۲) نقد استاد مد ظله با توضیحی درباره کلام ایشان:

آنچه ایشان درباره معنای «ما» و سبب استعمال آن بیان کرده اند، در واقع تفسیری از آیه شریفه و یکی از معانی ششگانه است که مرحوم شیخ آنها را در تبیان نقل فرموده است.

در توضیح این معنا نقل شده که آنان که ایتام را سرپرستی می کردند، بسیار اتفاق می افتاد که بیش از چهار زن بر می گزیدند، و چون از عهده تأمین مخارج آنها بر نمی آمدند، اموال یتامی را ظالمانه تصرف کرده، و آن را در معاش زوجات خود هزینه می کردند. از آن پس بود که آیه شریفه نازل گشت و آنان را از ازدواج های خارج از حدّ توانشان پرهیز داده، و حدّ اکثر ازدواج با چهار زن را با تعبیر اجمالی «ما طابَ لَکُمْ» - که حکمت غالبی حد اکثر ازدواج است - و تفصیل «مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ» مجاز شمرد.

معنای اول ایشان نیز در واقع همان تفسیری است که از عایشه نقل شده و اولین معنا از شش معنای شیخ در تبیان می باشد.

روشن است که این دو معنا با یکدیگر ناسازگار است. زیرا در تفسیری که از عایشه نقل شده، عنایت به پرهیز از ازدواج با یتامی، و ترغیب به ازدواج با غیر آنان است، به خلاف تفسیری که «ما» را اشاره به عدد دانسته، و آیه را در مقام بیان تعداد زنانی می داند که انسان مجاز است با آنان ازدواج نماید. در عین حال، دلالت آیه بر انحصار مطلق عدد نیز با معنای دوم تمام نخواهد بود. زیرا عدم جواز تجاوز از چهار، ظاهراً مشروط به خوف است و آیه می فرماید اگر در مورد یتامی می ترسید، از غیر یتامی به مقدار ما طاب لکم - حد اکثر چهار عدد - بگیرید و در نکاح آنها افراط نکنید، بنابراین، استفاده حکم از آیه به صورت مطلق، خالی از اشکال نیست، چون کسی که ثروت زیادی دارد و در نکاح با یتامی خوفی ندارد آیه شریفه جلوی او را از

ازدواج بیش از چهار همسر نمی گیرد.

۳) اشاره به سقطی که در تبیان واقع شده:

مرحوم شیخ در ذیل تفسیری که از عایشه نقل کرده، می فرماید: «و مثل ذلک ذکر فی تفسیر اصحابنا» در مجمع البیان و تفسیر ابو الفتوح نیز که با اندکی تغییر، همان شش معنای شیخ نقل شده، در ذیل تفسیر عایشه عبارتِ: «... ذکر فی روایات اصحابنا» به کار رفته است. این دوگانگی تعبیر و به تبعِ آن تفاوت معنا، ظاهراً به واسطه سقطی که در تبیان واقع شده، پدید آمده است. به نظر ما عبارت تبیان در اصل به صورتِ: «و مثل ذلک ذکر فی تفسیر اصحابنا عن ابی جعفر علیه السلام» بوده و ذیل آن از قلم مرحوم شیخ یا قلم نسّاخ افتاده است. نکته ای که این احتمال را تقویت و تأیید می کند این است که مرحوم شیخ پس از نقل شش معنا برای آیه شریفه، هنگام اشاره به قول اول خود، با تعبیر «ما ذکرنا عن عایشه و عن ابی جعفر علیه السلام» از آن یاد می کند، با اینکه در آنجا نام یا کنیه امام باقر علیه السلام مذکور نیست.

۴) اشاره ای به دو روایت مرسل از احتجاج طبرسی:

مرحوم طبرسی در یک روایت مرسل از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل کرده که آن حضرت فرموده اند: از بین کلام خدا در مورد یتامی و نکاح زنان، بیش از ثلث قرآن توسط منافقین اسقاط گردیده است(۱).

در روایت دیگری به نقل از تفسیر علی بن ابراهیم نیز نقل می کند: یک قسمت از آیه مذکور یعنی: «فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ» در واقع، بخشی از آیه ۱۲۷ سوره نساء بوده(۲) ، و عبارتِ: «وَ إِنْ خِفْتُمْ» نیز در اصل، جزئی از این آیه نبوده و توسط دشمنان به آن افزوده گردیده است.

۱- (۱) - احتجاج، ج ۱، ص ۲۵۴ چ

۲- (۲) - البته اشتباهاً به جای آیه ۱۲۷، رقم ۱۲۰ چاپ گردیده است.

۵) نقد استاد مد ظله:

با توجه به ارسال دو روایت، و فقدان این معنا در سایر روایات، و انکار خاصه بلکه عامه - جز جماعتی اندک و فرقه ای کوچک از آنان - مطمئناً دو نکته مذکور باطل و مردود است. ارتباط قبل و بعد در آیه نیز به خوبی روشن است و نیاز به توجیهات کذائی ندارد.

۶) نتیجه بحث:

نظر به مشروط بودن انحصار در چهار به صورت خوف در نکاح با یتامی، و با توجه به شأن نزول ها و احتمالات گوناگونی که در مورد مفاد و معنای آیه مطرح گردیده، و با عنایت به ارسال روایتی که مرحوم شیخ در مورد شأن نزول آیه نقل کرده، اثبات انحصار در چهار و عدم جواز ازدواج با بیش از چهار زن به وسیله آیه مشکل به نظر می رسد. در عین حال، مسئله مورد اجماع امامیه بوده، و از غیر امامیه نیز چندان روشن نیست که کسی مخالف باشد و از نظر سنت نیز قطعی است.

البته مرحوم شیخ طوسی فرموده: نقل شده که قاسم بن ابراهیم رسی - که از سادات حسنی و از ائمه زیدیه است و پیروان مذهب قاسمیه(۱) از اتباع وی می باشند - قائل به جواز ازدواج با نه زن بوده است. در عین حال ایشان می فرماید:

هر یک از زیدیه که با ما (یعنی شیخ طوسی) ارتباط داشتند، این قول را از قاسم انکار می کردند.

ج) بررسی جواز یا حرمت ازدواج با بیش از چهار زن در عقد منقطع:

ص:۵۱۱۴

۱- (۱) - در نهایه المرام صاحب مدارک که با غلطهای فراوان به چاپ رسیده، قاسمیه به غلط، هاشمیه، و ابراهیم بن هاشم نیز به خطا، ابراهیم بن هشام چاپ شده است.

همـان طور که گـذشت از نظر امـامیه بلکه غیر امـامیه نیز مرد نمی توانـد در یـک زمان بیش از چهار زن را در عقـد دائم خود داشـته باشـد. این بحث دربـاره عقـد انقطاعی و در مورد محلّله و ملک یمین نیز قابل طرح است. اما نظر به اینکه دو مورد اخیر دارای مباحث بسیار طولانی بوده و محل ابتلا هم نیست، تنها مسئله عقد انقطاعی را مورد بررسی قرار می دهیم:

مشـهور بین علماء این است که جواز ازدواج در عقـد منقطع محـدود به عـدد نیست. بعضـی نیز قایل به اجماع شـده انـد. سـید مرتضـی در انتصار دلیل جواز ازدواج با بیش از چهار زن با عقد منقطع را اجماع طائفه دانسته است(۱). ابن ادریس هم تعبیر لا خلاف دارد. البته علامه در مختلف نسبت اجماع به وی داده است. گرچه لا خلاف در اینجا با اجماع مطابق است، لیکن تعبیر اجمـاع برای لا خلاف، تعبیر دقیقی نیست، زیرا در جایی که عـده معـدودی مسـئله ای را عنوان کرده و اختلاف نکرده باشـند، تعبیر لا خلاف مانعی ندارد، اما به کار بردن اجماع تنها در صورتی صحیح است که اکثریت قریب به اتفاق فقها مسئله را بدون اختلاف عنوان کرده باشند.

محقق کرکی هم ظـاهراً دعوای اجماع یا بلا خلاف کرده است. علامه حلی مسـئله را به مشـهور، و شـهید ثانی به معظم نسـبت داده اند. ولی شـهید ثانی خودش به عدم جواز تمایل دارد. بعضی از کتب بعدی مانند نهایه المرام نیز مسئله را به شهرت نسبت داده انـد. شـهید اول در لمعه، مسـئله را قطعی فرض نکرده و بیش از چهار عقـد انقطاعی را علی الاصحّ جایز دانسـته، اما ملک یمین را اجماعاً بی اشکال می داند.

برخی هم عدم تجاوز از چهار را احوط و افضل گفته اند.

علامه حلی عـدم جواز را از دو کتاب ابن براج - که یکی مهـذب است که در اختیار ما می باشـد و دیگری کامل است که در دست ما نیست - نقل کرده است. جواهر نیز

۱- (۱) - با اینکه سید مرتضی صریحاً این مسئله را اجماعی دانسته، در کتب فقهی به او اشاره نشده است.

عدم جواز را از ابن براج نقل کرده است(۱). در مهذب چاپی، تعبیر لا یجوز دارد ولی به دنبال آن با اشاره به روایات مخالف، احتیاط را در عدم جواز دانسته است.

صاحب جواهر هم که بسیاری از مباحث را به صورت حماسی مورد بررسی قرار می دهد، جواز بیش از چهار را ضرورت مذهب شمرده است. البته گرچه جواز، قول صحیح است، لیکن مسئله کاملاً قابل بحث می باشد.

«* و السلام *»

ص:۵۱۱۶

۱- (۱) - البته در جواهر اشتباهاً به جای ابن براج، ابن حمزه چاپ شده است.

۱۳۸۲/۷/۱۳ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۵۹) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس:

استاد مد ظله ابتدا به توجیهی در مورد استعمال «ما» در آیه، در ذوی العقول پرداخته و ضمن بررسی و رد این توجیه، علت استعمال «ما» در این مورد و موارد مشابه آن را در ذوی العقول بیان می فرمایند. سپس به ادله قول به عدم حصر در تعداد در عقد انقطاعی پرداخته، استدلال از لحاظ کتاب را ناکافی می شمرند، و در دلیل اجماع ضمن نقل کلام قائلین به اجماع و نقل قول مخالفین این قول، روشن می سازند که تنها در مسئله شهرت وجود دارد. سپس به روایات باب پرداخته و اشکالات سندی شهید ثانی به روایت اول و دوم را با بیانی رجالی رفع می نمایند.

***

الف: توجیهی دیگر برای استعمال «ما» در آیه شریفه

اشاره

یکی از وجوهی که بیان شده و با شأن نزول هم منافات پیدا نمی کند این است که مراد از «ما» زن های منکوحه نیست تا اشکال استعمال «ما» در ذوی العقول وارد شود بلکه مراد از «ما» نکاح است لذا معنای آیه چنین می شود، ازدواج کنید، ازدواجی را که برای شما ناراحتی (از جانب خودتان یا از جانب شرع) ایجاد نمی کند، شاهد بر این وجه هم این است که طاب لکم به معنای حلّ لکم و یا به معنای این است که نفستان از آن نگرانی نداشته باشد و شکی نیست که متعلق حلّ و حرم و همچنین معنای دوم، افعال است نه ذوات.

ص:۵۱۱۷

بررسی این توجیه

اشاره

این معنا و مراد در آیه صحیح نیست.

الف) به دلیل نقضی:

زیرا در ادامه آیه آمده است که «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ» و مراد از کلمه «ما» در این قسمت بلا اشکال منکوحه است نه نکاح و مناسب است در یک آیه که ۲ بار این کلمه به کار رفته، هر دو به یک معنا بوده و در ذوی العقول به کار رفته باشد.

ب) به دلیل حلّی:

همین استعمال در آیاتی دیگر از قرآن کریم نیز آمده است که بدون شک کلمه «ما» برای ذوی العقول استفاده شده است مثل: و السماء و ما بناها و الارض و ما طحاها و نفس و ما سواها(۱). در این آیات مراد از «ما» خداوند متعال می باشد. وجه به کار بردن «ما» در این گونه موارد این است که استفاده از این موصول گاهی به خاطر این است که در مقام بیان و در صدد افهام ذوی العقول بودن مراد است که در این صورت حتما باید از کلمه «من» استفاده شود و گاهی چنین عنایتی در بین نیست، لذا استعمال کلمه «ما» در این موارد بدون اشکال می گردد. در آیه مورد بحث هم می گوییم: عنایت به صفتی است که ذکر شده است (طیب خاطر و راحتی نفس) نه آنکه در صدد افهام ذوی العقول بودن باشد هر چند در عالم خارج افرادی که طیب نفس در ازدواج با آنها حاصل می شود قطعاً ذوی العقول هستند.

و اما درباره شاهدی که ذکر کردند می گوییم خود مفهوم حلیت ذوات یا حرمت ذوات به این معنا است که استفاده و تمتع مناسب با آنها جایز است یا حرمان دارد، لذا در مثل حرمت علیکم امهاتکم و یا حرمان الزوجه من العقار می گوییم اصلا نیازی به تقدیر نیست بلکه خود لغت حرمان بدون در تقدیر گرفتن فعلی، معنا را به خوبی افاده می کند. لذا این مطلب شاهد بر این نیست که متعلق «طابَ لَکُمْ» باید حتما فعلی از افعال باشد.

۱- (۱) - سوره شمس، آیات ۵، ۶، ۷.

ب: ادله عدم حصر در عقد انقطاعی

اول: کتاب:

استدلال به آیه شریفه دارای مناقشه بود همچنان که گذشت.

دوم: اجماع:

اشاره

شهرتی قوی بر عدم حصر وجود دارد. البته عده ای از فقهاء ادعای اجماع نیز نموده اند که عبارتند از:

۱ - سید مرتضی رحمه الله در انتصار(۱) و واسطیات ایشان در واسطیات می فرماید: لا خلاف بین اصحابنا ان للمتمتع ان یجمع بین النساء اکثر من اربع حرائر(۲)(۳).

۲ - علامه حلی در تذکره که می فرماید: هو قول کل من اباح المتعه(۴) که ممکن است علاوه بر شیعه، اهل تسننی که قایل به حلیت متعه باشد را هم شامل شود.

۳ - محقق ثانی در جامع المقاصد: قال فیه: اطبق القائلون باباحه نکاح المتعه علی انه یجوز للرجل ان یتمتع باکثر من اربع حرائر(۵).

۴ - ابن ادریس در سرائر(۶) ، که تعبیر «بغیر خلاف(۷) بین اصحابنا» دارد و چون این مسئله مبتلی به است و قهراً همه آن را عنوان می کنند لذا عدم خلاف در این گونه مسائل مساوق با اجماع است.

البته در مقابل عده کثیری تعبیر مشهور، معظم، اکثر، اشهر، اصح و... را به کار برده اند.

۱- (۱) - الانتصار، ص ۲۹۳، مسئله ۱۶۵، سلسله ینابیع الفقهیه، ج ۱۸، ص ۶۵.

۲- (۲) - رسائل الشریف الرضی، ج ۴، ص ۴۲.

۳- (۳) - در ریاض (ج ۱۰، ص ۲۱۸) اشتباهاً از طبریات نقل می کند، (طبریات همان ناصریات است زیرا ناصر ملک طبرستان بوده لذا کتاب به هر دو لحاظ نامیده می شود).

۴- (۴) - تذکره الفقهاء، چاپ رحلی، ج ۲، ص ۶۳۹.

۵- (۵) - جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۷۹.

۶- (۶) - السرائر، ج ۲، ص ۶۲۴، سلسله ینابیع الفقهیه، ج ۱۹، ص ۴۳۷.

۷- (۷) - تعبیر بلا خلاف مرتبه اش از اجماع کمتر است ولی در این بحث، از آنجا که مسئله محل ابتلاء بود و در کتب

اصحاب نیز معنون است، بلا خلاف همان اجماع است.

مخالف در مسئله کیست؟

۱ - ابن براج: علامه حلی از دو کتاب ابن براج (مهذب و کامل(۱)) مخالفت او را نقل می کند(۲)(۳).

البته صاحب مدارک(۴) و بعد از او صاحب ذخیره(۵) ، و صاحب ریاض(۶) ، عبارت ابن براج را صریح در مخالفت نمی دانند(۷).

۲ - شهید ثانی: ایشان در روضه(۸) و مسالک(۹) تمایل به عدم جواز تجاوز عن الاربع پیدا نموده است.

قال فی مسالک الافهام: اعلم ان جمیع ما فی الباب من الاخبار معلول السند... و دعوی الاجماع فی ذلک غیر سدید و لو تمت کانت هی الحجه.

۳ - فیض کاشانی: از عبارت مفاتیح، تأمل ایشان ظاهر می شود.

قال فی مفاتیح الشرائع: المتعه من الاربع و له النصوص و منها الصحیح: و اجعلوهنّ من الاربع، فقال له صفوان بن یحیی: علی الاحتیاط؟ قال: نعم. فالاحتیاط فیه مما لا ینبغی ترکه(۱۰).

۴ - شاید بتوان گفت ظاهر از کلام شیخ مفید(۱۱) و سلّار(۱۲) هم، عدم جواز تجاوز من الاربع است. این دو بزرگوار فرق های بین نکاح دائم و منقطع را که بر می شمرند حصر و عدم حصر در تعداد را نمی فرمایند. عنوانی هم که مطرح می کنند عام است، می گویند حرّ، بیش از ۴ زن نمی تواند تزویج نمایند و قید غبطهً (دائم) هم ندارند،

۱- (۱) - مهذب در دست هست ولی کامل به ما نرسیده است.

۲- (۲) - مختلف الشیعه، کتاب النکاح، الفصل الخامس فی النکاح المتعه، مسئله هفتم.

۳- (۳) - صاحب ریاض (ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۱۹) اشتباهاً مخالفت را از ابن حمزه نقل می کند که این اشتباه به جواهر (ج ۳۰، ص ۸) نیز سرایت نموده است.

۴- (۴) - نهایه المرام، ج ۱، ص ۱۷۵.

۵- (۵) - کفایه الاحکام رحلی، ص ۱۶۶.

۶- (۶) - ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۱۹.

۷- (۷) - عبارت ابن براج در مهذب چنین است: و یحرم علی الرجل اذا کان حراً ان یجمع فی العقد بین اکثر من اربع حرائر او أمتین... و یجوز له الجمع ما شاء بملک الیمین، سلسله ینابیع الفقهیه، ج ۱۸، ص ۱۵۸.

۸- (۸) - شرح لمعه رحلی، ج ۲، ص ۷۹.

۹- (۹) - مسالک، ج ۱، ص ۳۹۰.

۱۰- (۱۰) - مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۷.

۱۱- (۱۱) - سلسله ینابیع الفقهیه، ج ۱۸، ص ۳۲.

۱۲- (۱۲) - سلسله ینابیع الفقهیه، ج ۱۸، ص ۱۳۶.

درحالی که آنها، عدم حصر در اماء را ذکر می نمایند ولی در متعه چنین قیدی ندارند.

۵ – شیخ بهایی: البته مجلسی اول در روضه المتّقین می فرماید:

و کان شیخنا البهائی رضی الله عنه یقول بانها من الاربع و کان یقول: ان العلماء حملوا هذا الخبر علی التقیه و لا معنی للتقیه هنا فانه لا یمکن ذکر اصلها عند العامه فکانت التقیه فی ترک ذکرها فقلت: مرادهم الاتقاء لا التقیه(۱) فسکت و لم اسمع بعده ان یقول ما کان یقول اولاً(۲).

شهید ثانی در مسالک و روضه خواسته است عدم جواز را به علامه حلی هم نسبت دهد، قال: و فی المختلف اقتصر من الحکم علی مجرد الشهره و لم یصرّح بمختاره و عذره واضح.

ولی با دقت در کلام علامه(۳) روشن می شود که ایشان قایل به جواز است زیرا بعد از نقل قول مشهور هنگام ذکر دلیل می گوید: «لنا» که نشان می دهد مختار ایشان همان مختار مشهور است.

نتیجه می گیریم که مسئله فی الجمله خلافی است و نمی توان به اجماع تمسک نمود.

سوم: روایات:

اشاره

شهید ثانی در روضه(۴) فرموده است: الاخبار المذکوره و غیرها فی هذا الباب ضعیفه او مجهوله السند او مقطوعه و در حاشیه «منه» اشکال سندی هر روایت را جداگانه توضیح داده است.

البته ما، چنانچه صاحب مدارک فرموده است(۵) ، این اشکالات سندی را وارد نمی دانیم، لذا به بررسی این روایات و اشکالات شهید ثانی می پردازیم.

۱– (۱) – مثلاً روایات جواز اصل تقیه صدورش للاتقاء است لا للتقیه یعنی این روایات حکم واقعی در صورت ضرورت را می فرماید که برای حفظ خون شیعه در این هنگام، تقیه کنید.

۲– (۲) – روضه المتقین، ج ۸، ص ۴۸۴.

۳– (۳) – مختلف الشیعه، کتاب النکاح، الفصل الخامس فی نکاح المتعه، مسئله هفتم.

۴– (۴) – شرح لمعه رحلی، ج ۲، ص ۷۹.

۵– (۵) – نهایه المرام، ج ۱، ص ۱۷۷، قال فیه: فما ذکره جدّی «قدس سرّه» من ان الاخبار... غیر جیّد.

اول: روایت بکر بن محمد ازدی

محمد بن یعقوب عن الحسین بن محمد عن احمد بن اسحاق عن بکر بن محمد قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن المتعه أ هی من الاربع؟ فقال: لا(۱).

قرب الاسناد نیز روایت را به نقل از احمد بن اسحاق عن بکر بن محمد نقل نموده است(۲).

۱ – اشکالات شهید ثانی به این روایت:

ایشان دو اشکال سندی در این روایت دارند:

یکی مجهول بودن حسین بن محمد و دیگر تأمل در بکر بن محمد ازدی(۳).

منشأ اشکال اول این است که ظاهراً ایشان دیده که حسین بن محمد متعدد است لذا او را مجهول پنداشته است.

اما منشأ اشکال دوم، علامه و ابن داود هستند، آنها قایل بوده اند که دو تا بکر بن محمد وجود داشته است، یکی بکر بن محمد بن عبد الرحمن الازدی که نجاشی او را توثیق نموده است و در مورد او می گوید: وجه فی هذه الطائفه، من بیت جلیل بالکوفه و دیگری بکر بن محمد ازدی که برادرزاده سدیر صیرفی است و کشی او را ذکر کرده و وثاقت او را ثابت شده نمی داند. پس به خاطر اینکه نمی دانیم بکر بن محمد در سند، کدام یک از این دو است و نتیجه تابع اخسّ مقدمات است لذا سند روایت مشکل می شود.

۲ – نقد استاد بر اشکالات شهید ثانی

اما اشکال اول: همچنان که هر کسی که با کافی و اسانید کافی آشنایی داشته باشد می داند که حسین بن محمدی که در اول سند کافی است، حسین بن محمد بن عامر بن عمران اشعری است که شیخ کلینی می باشد و از اجلاء و ثقات است و

۱- (۱) – وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب المتعه، باب ۴، ح ۱. وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۱، ص ۱۸.

۲- (۲) – قرب الاسناد، ص ۲۱.

۳- (۳) – قال فی الحاشیه: و خبر بکر بن محمد الازدی و فیه جهاله الحسین و فی بکر نظر.

مضافاً بر اینکه، این روایت در قرب الاسناد، بدون واسطه بودن حسین بن محمد نقل شده است.

اما اشکال دوم:

به نظر می رسد بکر بن محمد ازدی یک نفر بیشتر نیست. کشی اشتباهی دارد که بکر بن محمد را برادرزاده سدیر صیرفی تلقی نموده است. او به خاطر سند یک روایت چنین پنداشته است. سند آن روایت چنین است، علی بن محمد القتیبیّ قال:

حدثنا ابو محمد الفضل بن شاذان قال حدثنا ابن ابی عمیر عن بکر بن محمد قال حدثنی عمی سدیر و چون سدیر معروف هم همان سدیر صیرفی است گفته است بکر بن محمد الازدی کان ابن اخی سدیر الصیرفی و البته وثاقت این بکر را هم ثابت شده نمی داند، ولی ما می گوییم، اولاً: تصحیفی در این سند رخ داده است به خاطر اینکه سدیر تصحیف شدید است که عموی بکر بن محمد است (همچنان که نجاشی در ضمن معرفی بکر بن محمد می فرماید: و عمومته شدید و عبد السلام). ثانیاً: اصلاً نمی تواند عموی بکر بن محمد، سدیر صیرفی باشد، زیرا بکر بن محمد، عربی اصیل است و از موالی نیست ولی سدیر از موالی است(۱) ، و در نسب سدیر آمده است سدیر بن حکیم بن صهیب و عبد الرحمن در نسب او نیست. پس سدیر صیرفی نمی تواند عموی بکر بن محمد بن عبد الرحمن باشد(۲). ثالثاً: در صورتی که بکر بن محمد هم دو نفر باشند ولی بکر بن محمد که در سند این روایت آمده است وثاقتش ثابت است (حتی بر فرض اینکه روایت یکی از اصحاب اجماع همچون ابن ابی عمیر نیز از او، در همان روایتی که کشی نقل نموده بود، ثقه بودن او را ثابت نکند) زیرا نجاشی، بکر بن محمد الازدی ای را توثیق می کند که راوی کتاب او احمد بن اسحاق

۱- (۱) - شیخ رحمه الله در رجال در ضمن اصحاب الصادق علیه السلام می فرماید: بکر بن محمد، ابو محمد الازدی الکوفی عربی و در ضمن اصحاب امام سجاد علیه السلام می گوید: ان سدیراً کان مولی؛ و مرحوم خویی در معجم، ج ۳، ص ۳۵۴ می گوید: من کان من الازد لا یحتاج ان یکون مولی، لان الازدیین کانوا بیتاً کبیراً جلیلاً بالکوفه.

۲- (۲) - عموی امّی بودن او هم، خیلی بعید است.

بن سعد است که بلا اشکال همین بکر بن محمدی است که در سند روایت مورد بحث ما آمده است.

دوم: روایت محمد بن مسلم

محمد بن یعقوب عن احمد عن الحسین بن سعید و محمد بن خالد عن القاسم بن عروه عن عبد الحمید عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام فی المتعه: لیست من الاربع لانها لا تطلّق و لا ترث و انما هی مستأجره(۱).

این روایت علاوه بر کافی در نوادر حسین بن سعید که به نام احمد بن محمد بن عیسی چاپ شده و نیز تهذیبین شیخ رحمه الله آمده است که در آخر آن اضافه نموده اند و عدّتها خمس و اربعون لیله(۲).

همچنین شیخ مفید در رساله متعه آن را نقل نموده است که به نظر ما تمامی اینها یک روایت است.

اشکال شهید ثانی

شهید ثانی اشکال این روایت را چنین می فرماید: و فیه جهاله بالقاسم بن عروه

لکن ما قبلاً درباره قاسم بحث نموده ایم و او را ثقه می دانیم، ادامه بحث در جلسه بعد، ان شاء الله تعالی.

«* و السلام *»

ص:۵۱۲۴

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب المتعه، باب ۴، ح ۴، وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۱، ص ۱۸.

۲- (۲) - تهذیب، ج ۷، ص ۲۵۹، ح ۱۱۲۱. استبصار، ج ۳، ص ۱۴۷، ح ۵۳۹ و نوادر، ص ۸۹، ح ۲۰۶.

۱۳۸۲/۷/۱۴ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۶۰) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه به بررسی اشکالات مرحوم شهید ثانی - در شرح لمعه و مسالک - درباره اسناد روایاتی که دلالت بر عدم انحصار عدد در باب متعه می کند، می پردازیم. به نظر استاد دام ظله سند برخی از این روایات معتبر است و از روایات دیگر هم به عنوان تأیید می توان استفاده کرد.

***

۱ – بررسی روایت بکر بن محمد:

اشاره

(۱)

در سند این روایت حسین بن محمد واقع شده است. تعبیر مرحوم شهید ثانی این است:

(حسین بن محمد مجهول است).

ما عرض کردیم - همان طور که قبل از ما هم نواده او صاحب مدارک در نهایه المرام فرموده - وی ثقه است و شیخ مرحوم کلینی می باشد و تردیدی در وثاقت او وجود ندارد.

بیان علت اشتباه شهید ثانی رحمه الله:

نجاشی این شخص را به عنوان حسین بن محمد بن عمران توثیق کرده است، نه

ص:۵۱۲۵

۱- (۱) - محمد بن یعقوب عن الحسین بن محمد عن احمد بن اسحاق عن بکر بن محمد قال سألت ابا الحسن علیه السلام عن المتعه أ هی من الاربع؟ فقال لا: الوسائل، باب ۴ من ابواب المتعه، حدیث ۱.

به عنوان حسین بن محمد بن عامر. احتمالا شهید ثانی خیال کرده است که اینها دو نفر هستند و حسین بن محمد که شیخ کلینی است ابن عامر می باشد - و اگر حسین بن محمد تنها هم ذکر شود مراد همین است که در جای دیگر جدش هم ذکر شده است به عنوان عامر (۱)- و کسی که مورد توثیق نجاشی است، حسین بن محمد بن عمران است. روی این جهت ایشان حسین بن محمد در این روایت را مجهول دانسته است.

نقد استاد مد ظله العالی:

کسانی که آشنا به انساب باشند در بسیاری از مواقع می بینید که در یک نسب نامه که برای اشخاص ذکر می شود به خاطر اشتهار جدشان، یک واسطه را می اندازند و شخص را به جدش نسبت می دهند؛ مثلا شما از صدوق که نام کامل وی محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه است گاهی به خاطر اشتهار بابویه، به عنوان ابن بابویه تعبیر می کنید و چند واسطه را می اندازید. در اینجا هم این شخص حسین بن محمد بن عامر بن عمران است، منتهی گویا گاهی به ابن عمران اشتهار داشته است و نجاشی ترجمه او را از جایی برداشت کرده است که ابن عامر را نداشته است و این امر موجب اشتباه شهید ثانی شده است. به هر حال، اتحاد این دو عنوان مسلم است(۲). نکته آخر این است که مراد شهید ثانی از کلمه مجهول مهمل است چون از موارد مهمل به مجهول هم تعبیر می شود(۳).

۲ – روایت محمد بن مسلم:

(۴)

ص:۵۱۲۶

۱- (۱) - کافی ۲/۴۶:۱، ۱/۲۰۵، (با وصف الاشعری) ۴/۴۶۸، ۱/۵۳۷، ۲/۱۳۸:۲.

۲- (۲) - گمان می کنم اگر به تاریخ قدیم قم مراجعه شود موارد متعددی پیدا شود که نجاشی در مورد نسب برخی اشعری ها نام عده ای را اسقاط کرده است.

۳- (۳) - در اصطلاح عام در این بین مهمل و مجهول فرق است، مهمل به کسی می گویند که در مورد او توثیق و تضعیفی نرسیده است، اما مجهول به کسی گفته می شود که درباره او تصریح به مجهول بودن شود.

۴- (۴) - الوسائل، باب ۴ من ابواب المتعه الحدیث ۴: [کلینی] و عنه [ای عن محمد بن یحیی] عن احمد عن الحسین بن سعید و محمد بن خالد عن القاسم بن عروه عن عبد الحمید عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام

کسی که در طریق این روایت قابل بحث است قاسم بن عروه است. چون تمام اسناد این روایت به وی منتهی می شود. کافی، تهذیب، استبصار، کتاب حسین بن سعید - که به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی معروف شده است - رساله متعه شیخ مفید در تمام این کتب، اسناد به قاسم بن عروه می رسد و قبل و بعد او هم اشکال سندی وجود ندارد. اما در مورد قاسم بن عروه هم به نظر ما هیچ شبهه ای وجود ندارد. چون ما روایت کردن اجلاء و محدثین معتبر را از یک فرد - در صورتی که تضعیفی در موردش نباشد - اماره وثاقت می دانیم و مسئله ای را که مرحوم آقای خویی درباره اصاله العداله طرح کرده اند - که قدما اصاله العداله ای بوده اند - صحیح نمی دانیم، بلکه آنها احراز وثاقت می کردند و بعد روایت نقل می کردند. کتاب قاسم را حسین بن سعید و عباس بن معروف که از اجلاء هستند نقل کرده اند، همچنین علی بن مهزیار، محمد بن عیسی و ابن فضال هم از وی روایت می کنند که همه از اجلا هستند. ابن ابی عمیر هم از او روایت دارد و ما نقل ابن ابی عمیر را علامت وثاقت مروی عنه می دانیم(۱). رسم محدثین معتبر این نیست که اکثار روایت کنند از ضعفاء، پس این روایت هم از این نظر اشکالی ندارد.

۳ - روایت أبو بصیر:

(۲)

و عن الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی عن حماد بن عثمان عن ابی بصیر قال سئل أبو عبد الله علیه السلام عن المتعه أ هی من الاربع؟ قال لا- و لا- من السبعین. سبعین کنایه از تکثیر است، در لغت عرب مانند آیه شریفه ان تستغفر لهم سبعین مره... کنایه

۱- (۱) - در معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۹، روایت بزنطی هم از قاسم بن عروه نقل شده است، ولی چون ایشان این ها را علامت توثیق نمی داند فرموده اینها دلیل توثیق نمی شود یعنی صغرویا پذیرفته است، اما از لحاظ کبری قبول نکرده است اما ما کبری را در جای خود تحقیق کردیم و آن را ثابت می دانیم اما روایت بزنطی را هیچ پیدا نکردیم با اینکه شاید چند صد کتاب را مراجعه کردیم و باید سهو قلم باشد ولی ابن ابی عمیر از او روایت دارد و همین کافی می باشد.

۲- (۲) - الوسائل، باب ۴ من ابواب المتعه، الحدیث ۷.

است از اینکه هر مقدار زیاد هم اگر استغفار کنی فایده ای ندارد. مرحوم شهید ثانی دو اشکال دارد، یکی درباره حسین بن محمد که قبلا بحث آن را کردیم و دیگری درباره معلی بن محمد که آن را تعبیر می کند که ضعیف است.

سابق عرض کردیم که درباره معلی بن محمد نجاشی دارد: (مضطرب الحدیث و المذهب و کتبه قریبه یعنی قریبه الی الصواب). آن اضطراب حدیث به احتمال قوی همان تعبیر ابن غضائری است که نجاشی از او اخذ کرده است، چون نجاشی در خیلی از موارد مطالبی را که از ابن غضائری منقول است (یعنی در همین کتاب ابن غضائری هست) در کتابش قریب به آن را دارد، چون نجاشی از او استفاده کرده است. حالا این کتاب ابن غضائری مال خود او بوده یا نه؟ به هر حال نجاشی در خیلی از موارد مطالبش متأثر از مطالب این کتاب می باشد. در کتاب ابن غضائری تعبیر دارد: «یعرف و ینکر و یجوز ان یخرج شاهدا» یعنی به وثاقت او کاری ندارد، می گوید بعضی از روایاتش منکر است و بعضی روایاتش معروف و صحیح است.

معمول و متعارف محدثین مقید بودند که روایاتی را نقل کنند که قابل عمل است و آن را صحیح می دانستند ولی بعضی ها - مانند برقی و پدرش - با اینکه خود ثقه هستند درباره آنها گفته شده: یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل، این افراد چنین تقیدی نداشتند که نوعاً از ثقه روایت کنند، بلکه مذاقشان اعمی بوده است، آنها جمع حدیث می کردند.

مراد از حشویه در عبارت شیخ طوسی شاید همین ها باشد، حشویه آنهایی بودند که به هر روایتی عمل هم می کردند. یعتمد المراسیل قرینه است بر اینکه به مراسیل عمل هم می کردند. به هر حال، تعبیر «یعرف و ینکر» یعنی بعضی از روایاتش قابل قبول است و بعضی از آنها منکر می باشد، این امر درباره روایات برقی - هم که خود ثقه است - صادق می باشد. معنای این عبارت این نیست که بعضی از روایات را جعل کرده و اعتباری به خودش نیست. به نظر می رسد که این عبارت شاهد بر عدم اعتماد نسبت به خود شخص نمی باشد و اگر قرائن دیگری بر اعتبار و

وثاقت شخص باشد، این تعابیر با آنها معارضه ندارد. معنای «کتبه قریبه» گویا این است که حالا اگر یک مقداری از روایاتش هم منکر باشد ولی معمولاـ مطالب کتاب هایش درست است. کلینی - که خودش رجالی و محدث است - یکی از مشایخ معروفش همین حسین بن محمد بن عامر است که عمده روایات او از معلی بن محمد است و او، در نقل به معلی اعتماد دارد، کلینی هم کتاب معلی را به وسیله شیخ خودش نقل می کند و پیداست که کلینی هم به او اعتماد دارد و او را ضعیف نمی داند. خلاصه به نظر می رسد که معلی معتمد است و نظر آقای خویی هم همین است. اگر مراد از اضطراب در مذهب اضطراب در اعتقاد اصلی هم باشد(۱)، این مطلب ضرری به صدق راوی نمی زند.

این روایت به این طریق هم نقل شده است: الشیخ المفید فی رساله المتعه عن جعفر بن محمد بن قولویه عن أبیه عن سعد بن عبد الله عن حماد بن عثمان قال سأل الصادق علیه السلام. اما در این سند ظاهرا سقط واقع شده است چون سعد بن عبد الله بدون واسطه نمی تواند از حماد بن عثمان روایت کند و بین حماد و امام صادق علیه السلام هم به احتمال قوی نام أبو بصیر افتاده است.

به هر حال، ما چون سند قبلی را تمام می دانیم اشکالی در این حدیث وجود ندارد.

۴ - مرسله ابی بصیر

و عن ابی بصیر انه ذکر للصادق علیه السلام المتعه و هل هی من الاربع فقال تزوج منهن الفا(۲)

این روایت مرسل می باشد و برای تأیید خوب است.

۱- (۱) - (توضیح بیشتر) کلمه مذهب در کلمات قدماء، گاه به مطلق دیدگاه اطلاق می شده، هر چند این دیدگاه از اعتقادات اصلی که در صحت مذهب و ایمان دخیل است نباشد، مثلا اعتقاد به قیاس که به ابن جنید و پاره ای از قدما نسبت داده شد، با این که اعتقاد نادرستی است بطلان آن از اصول اعتقادی نیست، لذا ابن جنید امامی به شمار می روند، هر چند چنین مذهب نادرستی داشته باشند، استاد مد ظله در کلام بالا اشاره به همین نکته دارند که الزاماً کلمه «مضطرب المذهب» در عبارت نجاشی ناظر به فساد اعتقاد اساسی و عدم ایمان راوی نیست.

۲- (۲) - خلاصه الابحار: ۵۲ به نقل از متعه شیخ مفید: ۱۲.

۵ – روایت زراره

الحسین بن محمد عن احمد بن اسحاق عن سعدان بن مسلم عن عبید بن زراره عن أبیه عن ابی عبد الله علیه السلام قال ذکرت له المتعه أ هی من الاربع؟ فقال تزوج منهن الفا فانهن مستأجرات(۱)

شهید ثانی به این روایت دو اشکال کرده است. یکی از ناحیه حسین بن محمد که این را قبلا بحث کردیم و گفتیم اشکالی ندارد و یکی از ناحیه سعدان که توثیق صریحی برای سعدان نیست. ولی در مورد سعدان که ما مراجعه کردیم دیدیم که صفوان در فهرست شیخ طوسی (ص ۲۲۶، رقم ۳۳۶، چاپ سید عبد العزیز طباطبایی) راوی کتاب او است و صفوان لا یروی و لا یرسل إلّا عن ثقه. ابن ابی عمیر هم که لا یروی و لا یرسل إلّا عن ثقه از او روایت دارد. اما در عین اینکه هر کدام از اینها را ما برای وثاقت کافی می دانیم ولی در خصوص این مورد ما تأمل داریم که اینها دلیل باشد چون اولا باید ثابت شود که صفوان کتاب او را نقل می کند و در طریقی که در فهرست شیخ طوسی آمده، أبو الفضل شیبانی واقع است که او را تضعیف می کنند و روایاتش محل اشکال است. ابن ابی عمیر هم روایتی که از سعدان نقل می کند به این شکل است: محمد بن ابی عمیر عن منصور بن یونس و سعدان بن مسلم(۲) ، منصور بن یونس ثقه می باشد و ما در محل خود بحث کردیم که مقصود از لا یرون و لا یرسلون إلّا عن ثقه این نیست که این افراد اصلا اسمی از غیر ثقات نمی برند، مقصود این است که روایاتی را که نقل می کنند حتما ثقه آن را نقل کرده و لذا قابل عمل و استناد است، بنابراین، اگر یک جایی دیدیم ابن ابی عمیر روایتش را به یک طریق نقل کرده است و منحصر در یک فرد است، این علامت این است که واسطه را ثقه می دانسته است و اما اگر نام دو نفر را برد که یکی ثقه است ممکن است نام دیگری را به جهت تأیید ضمیمه کرده باشد. خلاصه از «لا یرون و لا یرسلون إلّا عن ثقه» نمی توان در این موارد وثاقت را ثابت کرد. ولی چون حسن بن محبوب و

۱- (۱) – الوسائل، ب ۴ من ابواب المتعه، الحدیث ۲.

۲- (۲) – کافی، ج ۱، ص ۱۷۸، ح ۲.

یونس بن عبد الرحمن - که از فقهای معروف هستند - در موارد متعدد از سعدان نقل کرده اند و حسن بن علی بن فضال هم که از فقهای معروف است از وی روایت دارد به خاطر تعدد روایت اجلاء ما او را - که کثیر الروایه هم هست - معتبر می دانیم. و نقل ابن ابی عمیر و صفوان هم به عنوان مؤید می باشد.

۶ - روایت دیگر زراره

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن زراره بن اعین قال قلت ما یحل من المتعه؟ قال کم شئت(۱). محمد بن یحیی در سند محمد بن یحیی اشعری و از ثقات است. احمد بن محمد به احتمال قوی احمد بن محمد بن عیسی است و اگر آن هم نباشد احمد بن محمد بن خالد برقی است که هر کدام باشند ثقه هستند. مفاد روایت این است که هر تعداد متعه که مایل باشید حلال است و حدّی ندارد.

شهید ثانی به این روایت اشکال کرده که این روایت نگفته که از امام صادق علیه السلام شنیدم، این روایت مقطوع است، در یک جا تعبیر می کند موقوف است. ولی هم موقوف، هم مقطوع هر دو خلاف اصطلاح است باید بگوییم مضمره است چون تعبیر حدیث این است: «قال کم شئت» قائل قال چه کسی است؟ با ضمیر از سؤال عنه تعبیر شده و این را مضمره می گویند. اما همه محققین این مطلب را تصریح کرده اند که فقیهی مثل زراره در کتاب حدیث روایتی را از فرد مجهولی شنیده باشد و نام او را هم نبرده باشد، بسیار بسیار مستبعد است. ما در مباحث رجالی نباید مثل ریاضی معامله کنیم یک میلیارد احتمال هم در مباحث ریاضی مضرّ است و برای اثبات یک چیز باید قطع کامل باشد. اما در بحث ما قطع عادی ملاک است، وقتی زراره کتابی برای عمل نوشته است با آن جلالت، خودش از فقهای درجه اول است، از یک فرد مجهول سؤال کرده باشد، اسمش را هم نبرده باشد، همین جوری بگوید:

۱- (۱) - الوسائل، ب ۴ من ابواب المتعه، الحدیث ۳.

«قال» یک شخصی این جور گفته. این عادتا احتمال ندارد بلکه مراد از ضمیر در این جمله غیر از امام که قولش متبع است کس دیگر نیست. همه محققین این نحو مضمرات را اشکال نمی کنند و اینها یک مناقشات غیر متعارفی است.

۷ – روایت اسماعیل بن الفضل الهاشمی

علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن ابی عمیر عن عمر بن اذینه عن اسماعیل بن الفضل الهاشمی قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن المتعه فقال الق عبد الملک ابن جریح(۱) فسأل عنها فان عنده منها علما فلقیته فاملی علیّ شیئا کثیرا فی استحلالها و کان فیما روی لی فیها ابن جریح انه لیس فیها وقت و لا عدد انما هی بمنزله الاماء یتزوج منهن کم شاء... قال ابن اذینه و کان زراره یقول هذا و یحلف انه الحق...(۲)

در این روایت حضرت به خود سنی ها در این زمینه ارجاع داده اند.

سند روایت بلا اشکال صحیح است و اشکالی جز در ابراهیم بن هاشم نیست.

ابراهیم بن هاشم را هم که محققان قبول کرده اند که از اجلا ثقات است و روایت وی صحیحه است نه حسنه و مضافاً اینکه، این روایت طریق دیگری هم دارد که در آن ابراهیم بن هاشم نیست و دیگر هیچ اشکالی ندارد. در کتاب حسین بن سعید (که به نام نوادر چاپ شده) روایت با این سند آمده، ابن ابی عمیر عن عمر بن اذینه عن اسماعیل بن الفضل الهاشمی قال سألت ابا عبد الله علیه السلام در این سند ابراهیم بن هاشم وجود ندارد، چون خود حسین بن سعید و ابراهیم بن هاشم در یک طبقه می باشند.

۸ – روایت عمر بن اذنیه

عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن ابی عمیر عن عمر بن اذنیه عن ابی عبد الله علیه السلام قال قلت

۱- (۱) – جریح با جیم بر وزن زبیر است و اینکه در خیلی از موارد جریح با حاء نوشته شده، غلط است. (توضیح بیشتر) عبد الملک بن عبد العزیز بن جریح از محدثان مشهور و طراز اول اهل سنت است که به حلیت متعه باور داشته و این سنت را نیز عمل می کرده است. ر. ک: سیر اعلام النبلاء، ج ۶، ص ۳۳۱ و ۳۳، در میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۷۳ آورده: هو فی نفسه مجمع علی ثقه مع کونه قد تزوج نحوا من سبعین امرأه نکاح المتعه، کان یری الرخصه فی ذلک.

۲- (۲) – وسائل، ب ۴ من ابواب المتعه، ح ۸.

له کم یحل من المتعه؟ قال فقال: هنّ بمنزله الاماء(۱). در این طریق ابراهیم بن هاشم است که گفتیم ثقه می باشد. تمتع از اماء به نحو تملک چون محدودیت ندارد در اینجا هم ازدواج متعه محدودیت ندارد.

۹ – فقه الرضوی:

سبیل المتعه سبیل الاماء له ان یتمتع منها بما شاء.

۱۰ – روایت فضل بن یسار

محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الفضل بن یسار انه سأل ابا عبد الله علیه السلام عن المتعه فقال هی کبعض امائک(۲) ، خلاصه در اینجا ده، یازده روایت است که تعدادی از اینها بلا اشکال صحیح است و بعضی از روایات دیگر هم برای تأیید خوب هستند منتهی ما باید معارض این روایات را بررسی کنیم.

«* و السلام *»

۱- (۱) – الوسائل، ب ۴ من ابواب المتعه، الحدیث ۶.

۲- (۲) – الوسائل، ب ۴ من ابواب المتعه، الحدیث ۱۲.

۱۳۸۲/۷/۱۵ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۶۱) کتاب النکاح / سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس:

در این جلسه، به بررسی روایات دال بر حصر عدد نکاح متعه در چهار زن پرداخته و سپس مجدداً درباره توثیق محمد الجوهری مطالبی را عرضه خواهیم داشت و نهایتاً نحوه جمع بین روایات متعارض را به جلسات آتی موکول خواهیم نمود.

***

عدم حصر در نکاح در باب متعه

روایاتی که دال بر عدم حصر عدد نکاح در باب متعه است حدود یازده، دوازده روایت است که تعدادی از آنها صحیح و معتبر است. این روایات اگر صحیح هم نبود در مسئله ای که ده، دوازده روایت باشد انسان مطمئن به صدور بعضی از اینها می شود و احتیاج به مراجعه به سند هم ندارد، بنابراین از نظر صدور این مضمون از طرف معصوم نباید تردید کرد(۱). البته این روایات معارضاتی دارد. بنابراین در دو مقام باید بحث کرد. اول بررسی اصل روایات مسئله و دوم بررسی معارضات آنها و چون روایات مقام اول متعدد است و نیاز به بررسی سندی ندارد و از نظر دلالی هم

۱- (۱) - استدراک از درس قبل: یکی از روایات عدم حصر عدد نکاح در باب متعه روایت عبد السلام است که مرسله عیاشی است؛ عن ابی عبد الله علیه السلام ما تقول فی المتعه... قلت؛ جعلت فداک أ هی من الاربع قال: لیست من الاربع انما هی اجاره (وسائل الشیعه ۲۱/۲۱، باب ۴ من ابواب المتعه، ح ۱۴). متعه اجاره و زن منقطعه مستأجره به حساب می آید از این رو از چهار زن شمرده نمی شود.

روشن است به بررسی معارضات آن سنداً و دلالهً می پردازیم.

بررسی روایات دال بر حصر عدد نکاح متعه در چهار زن

روایت اول:

احمد بن محمد بن أبی نصر عن أبی الحسن علیه السلام قال: سألته عن الرجل تکون عنده المرأه أ یحل له أن یتزوج بأختها متعه قال لا- [این قسمت روایت مربوط به بحث ما نیست، چون در جمع بین الاختین همه می گویند فرق نمی کند که هر دو نکاح دائمی باشد یا هر دو انقطاعی باشد یا یکی دائمی و دیگری انقطاعی، جمع بین الاختین مطلقا جایز نیست، بنابراین صدر روایت شاهد نیست] قلت: حکی زراره عن أبی جعفر (علیه السلام) انما هی مثل الاماء یتزوّج ما شاء قال لا هی من الاربع(۱)، احمد بن محمد بن أبی نصر به صورت قطعی می گوید: حکی زراره و نمی گوید: حُکی عن زراره، بنابراین این روایت، خود از روایات دال بر عدم حصر نکاح متعه در عدد خاص است، زیرا تعبیر «انما هی مثل الاماء یتزوّج ما شاء» را بزنطی از زراره از امام باقر علیه السلام نقل می کند. البته در باب اماء عدم حصر می تواند به صورت تمتع ازدواجی باشد و می تواند به صورت ملک یمین باشد اما در باب حرائر عدم حصر مختص به تمتع ازدواجی است.

به هر حال، در ذیل روایت آمده است که لا، هی من الاربع و تزویج متعه را باید یکی از چهار زن قرار دهد. بنابراین مجموع همسرهای دائم و متعه او نباید از چهار همسر بیشتر باشد.

این روایت در تهذیب و استبصار شیخ و قرب الاسناد حمیری آمده است.

روایت دوم:

اشاره

احمد بن محمد بن أبی نصر عن ابی الحسن الرضا (علیه السلام) قال: قال أبو جعفر (علیه السلام): اجعلوهنّ من الاربع فقال له صفوان بن یحیی: علی الاحتیاط؟ قال: نعم(۲).

این روایت را نیز شیخ در تهذیب و استبصار آورده است.

۱- (۱) - وسائل الشیعه ۲۰/۲۱ و ۲۱، باب ۴ من ابواب المتعه، ح ۱۱.

۲- (۲) - المصدر، ص ۲۰، ح ۹.

در مورد دلالت این دو روایت بعداً بحث خواهیم کرد.

بحث سندی این دو روایت:

بیان علامه حلی و محقق خویی برای صحت طریق شیخ به بزنطی

این دو روایت احتیاج به بحث سندی دارد. در مختلف و شاید در بعضی کتاب های دیگر، تعبیر به صحیحه شده است. از کلام مرحوم آقای خویی در معجم الرجال(۱) نیز استفاده می شود که این روایت صحیحه است.

شیخ در تهذیب و استبصار سند خودش را نسبت به احمد بن محمد بن أبی نصر ذکر نکرده است. شیخ در مشیخه تهذیب و استبصار سند خود را به بسیاری از روات - که در متن کتاب حذف شده است - می آورد و مثلاً می فرماید: ما ذکرته عن الحسن بن محبوب، ما آن را به این طریق نقل می کنیم. ولی متأسفانه اسناد محذوفه احمد بن محمد بن ابی نصر را در مشیخه نیاورده است. با آنکه کلینی قدس سرّه احمد بن محمد بن أبی نصر را قطعاً درک نکرده است و روایت قطعاً واسطه می خورد، پس چگونه حکم به صحت روایت شده است؟ وجه تصحیح این است که شیخ در مشیخه فرموده است که ما اینجا اختصاراتی ذکر می کنیم و اگر طالب تفصیل هستید به فهرست ما مراجعه کنید.

سپس شیخ در کتاب فهرست به سند صحیح روایت را نقل کرده است. از این رو علامه حلی و مرحوم آقای خویی گفته اند که طریق شیخ به بزنطی صحیح است و بر این اساس این دو روایت از نظر سند صحیح می شود و لو واسطه شیخ و بزنطی در نقل تهذیب و استبصار اسقاط شده است.

ایراد مرحوم صاحب مدارک به این بیان

ص:۵۱۳۶

۱- (۱) - معجم رجال الحدیث، ۲۳۶/۲، ذیل رقم ۸۰۰، احمد بن محمد بن أبی نصر، ذیل قوله: بقی هنا أمران الی أن قال: و الطریق کطریق الشیخ الیه [الی البزنطی] صحیح.

لکن این بیان اشکال دارد که صاحب مدارک آن را ذکر کرده است و تعجب از مرحوم آقای خویی است که چرا این اشکال را متعرض نشده است. صاحب مدارک می فرماید: بزنطی - چنانچه در فهرست شیخ هست - دو کتاب دارد، یکی جامع بزنطی که در مستطرفات سرائر هم از آن نقل می کند و دیگری نوادر بزنطی است.

طریقی که شیخ به جامع بزنطی دارد طریق صحیحی است ولی طریقی که به نوادر بزنطی دارد طریق صحیحی نیست. و در روایت محل بحث شیخ اسمی نبرده که این روایت را از جامع بزنطی نقل می کند یا از نوادر بزنطی و چون ما نمی دانیم روایت از جامع بزنطی است یا از نوادر بزنطی، نتیجه تابع أخس مقدمتین است و قهراً صحت روایت مورد اشکال قرار می گیرد.

ولی خود صاحب مدارک خواسته از این اشکال جواب دهد ولی مراد ایشان برای من معلوم نشد. ایشان بعد از این که دو روایتی را که شیخ از بزنطی دارد نقل می کند می فرماید: علامه و من تأخر عنه این دو روایت را تصحیح کرده اند در حالی که نقل شیخ که مرسل است و طریق شیخ در فهرست به کتاب جامع بزنطی هر چند صحیح است لیکن طریق ایشان به نوادر بزنطی صحیح نیست فیشکل الحکم بصحه الروایتین لکن اسنادهما واحد فتصلح [تصحیح - خ ل] احداهما قرینه للاخری. مراد ایشان واضح نیست، یعنی چه که هر دو روایت به سند واحد است؟! در حالی که ممکن است یکی از اینها از کتاب جامع بزنطی و دیگری از کتاب نوادر بزنطی باشد و ممکن است هر دو روایت از کتاب نوادر یا جامع باشد. چگونه ایشان برداشت کرده که یکی از دو روایت از جامع بزنطی است، پس صحت سند جامع قرینه بر تصحیح روایت دیگر می شود. ممکن است مراد ایشان این باشد که چون کتاب جامع به سند صحیح وارد شده است ما این را کافی بدانیم برای اینکه کتاب نوادر را هم تصحیح کنیم. ظاهر ابتدایی کلام ایشان همین احتمال است. لکن این بیان هم تصحیح نمی کند اگر یک کتاب طریق صحیح داشته باشد کتاب دیگر را تصحیح نمی کند و

مجرّد اینکه مؤلف هر دو یک نفر است کافی نیست برای اینکه طریق کتاب دیگر تصحیح شود.

حل مشکل به نظر استاد دام ظله

بله، می توان سند روایت اول را که مشتمل بر حکایت کلام زراره بود و عمده در تعارض با روایات دیگر این روایت است را از طریق دیگر تصحیح کرد و آن اینکه این روایت را حمیری در قرب الاسناد به سند صحیح نقل کرده است. سند او چنین است: احمد بن محمد بن عیسی عن أحمد بن محمد بن أبی نصر (البته به نظر ما نوادرِ منسوب به احمد بن محمد بن عیسی، تألیف حسین بن سعید است که اشتباهاً به احمد بن محمد بن عیسی نسبت داده شده است) و کتاب قرب الاسناد نیز تألیف عبد الله بن جعفر حمیری است که از ثقات مسلم و از أجلّاء است. و احمد بن محمد بن عیسی یا حسین بن سعید بلا واسطه بزنطی را درک کرده است و تمامی از اجلاء ثقات هستند پس طریق صحیح است و در آن هیچ اشکالی نیست.

البته بعضی روایات قرب الاسناد به نظر ما محل اشکال است هر چند در انتساب کتاب قرب الاسناد به حمیری تردیدی نیست لکن نسخه های قرب الاسناد که در اختیار ما است به ابن ادریس منتهی می شود. ابن ادریس درباره نسخه ای که از قرب الاسناد داشته فرموده «این نسخه سقیم است و من برای اینکه کتاب محفوظ بماند آن را با همان سقم و اغلاطش ضبط کردم». لکن این اشکال در مواردی مانع از تمسک به روایت می شود که انسان می بیند روایت اضطراب دارد و عبارات هماهنگ نیست. اما در متعارف موارد که عبارت مشکلی ندارد اصل عدم خطا در آن موارد جاری است و تمسک به روایت اشکالی ندارد، به خصوص مثل همین روایتی که تهذیبین هم آن را از احمد بن محمد بن أبی نصر با همین متن نقل کرده اند.

ص:۵۱۳۸

روایت سوم:

موثقه عمار ساباطی عن ابی عبد الله علیه السلام عن المتعه قال: هی أحد الاربعه(۱).

روایت چهارم:

اشاره

این روایت از کتاب حسین بن سعید است که در جامع الاحادیث و مستدرک و جاهای دیگر به عنوان نوادر احمد بن محمد بن عیسی ذکر می شود، سند روایت چنین است: «الحسین بن سعید عن القاسم عن علیّ عن أبی ابراهیم علیه السلام انه قال فی حدیث: و لا یجتمع ماءَه فی خمس قلت و ان کانت متعه؟ قال: و ان کانت متعه.(۲) از این روایت استفاده می شود که متعه یکی از چهار زن به حساب می آید و تجویز بیش از چهار زن مستلزم جواز وقاع با بیش از چهار زن است و این امر جایز نیست.

بحث سندی روایت

مراد از قاسم در این روایت قاسم بن محمد جوهری است که سابقاً درباره او بحث کردیم و گفتیم روایاتش معتبر است و اکنون خلاصه آن مطالب را با اضافاتی نقل می کنیم، زیرا اجلاء و بزرگان کتابش را نقل کرده اند حسین بن سعید راوی کتاب او است و اینها از محدثینی هستند که درباره آنها نقطه ضعف حدیثی «یروی عن الضعفاء» گفته نشده است.

بعضی از کسانی که لا یروی و لا یرسل الّا عن ثقه مانند صفوان از او روایت نقل کرده اند و شاید ابن ابی عمیر هم باشد(۳). ابراهیم بن هاشم، عبد الله بن صلت که اینها هم از اجلّاء هستند از او نقل کرده اند. عبد الله بن صلت در مقدمه کمال الدین خیلی با تجلیل از او اسم برده است. خود حسین بن سعید که از مشایخ اجازات و مشایخ حدیث است و او کتاب قاسم بن محمد جوهری را نقل کرده است. و همین مقدار که نقل کردیم برای اعتبار کسی که تضعیفی در حق او وارد نشده باشد کافی

۱- (۱) - وسائل الشیعه ۲۰/۲۱، باب سابق، حدیث دهم.

۲- (۲) - مستدرک الوسائل ۴۵۴/۱۴، جامع الاحادیث ۶۳/۲۶.

۳- (۳) - ابن ابی عمیر و صفوان رویا عنه (معجم رجال الحدیث ۵۴/۱۴، ذیل القاسم بن محمد الجوهریّ)

است، نتیجه آن که قاسم بن محمد جوهری ثقه است.

در ضمن اسانید به یک روایت برخورد کردیم که ابن ابی عمیر از او نقل می کند.

سند چنین است:

أحمد بن محمد عن ابن ابی عمیر عن القاسم بن محمد عن عبد الله بن سنان(۱) ، قاسم بن محمد که از عبد الله بن سنان نقل کند همان جوهری است.

در اسانید روایات، دو قاسم بن محمد معروف هست. یکی قاسم بن محمد جوهری است که ما او را معتبر می دانیم و دیگری قاسم بن محمد اصفهانی است که از او به کاسولا تعبیر می کنند و تضعیف شده است. منتهی طبقه جوهری یک طبقه جلوتر از طبقه اصفهانی است و در طبقه اسانید اصفهانی قرار دارد و آنکه از عبد الله بن سنان نقل می کند همان جوهری است و در این سند ابن ابی عمیر عن قاسم بن محمد عن عبد الله بن سنان نقل می کند و ابن ابی عمیر لا یروی و لا یرسل الّا عن ثقه از این رو، از این طریق نیز می توان حکم به اعتبار جوهری کرد، ولی ما اینجا شبهه ای داشتیم و آن اینکه ابن ابی عمیر با واسطه بخواهد از عبد الله بن سنان نقل کند این یک امر بی سابقه است، مثل اینکه بگوییم: کلینی با واسطه از علی بن ابراهیم نقل کند این یک امر غیر معهودی است. از طرف دیگر نقل ابن ابی عمیر از قاسم بن محمد نیز غیر معهود است، لذا به نظر می رسد که در این سند «واو» به «عن» تصحیف شده است زیرا کثیراً ما در اسانید واوهای عاطفه به «عن» تبدیل شده است. مرحوم صاحب معالم در مقدمه منتقی(۲) می نویسد که چون معمولاً ـ اسانید در هر طبقه یک نفر است کلمه واو به کلمه عن که در اسانید عادتاً عن فلان عن فلان ذکر می شود تصحیف شده است همچنان که در نسخه اصلی تهذیب که در دست صاحب معالم بوده همین داستان رخ داده است، صاحب معالم می گوید شیخ طوسی در تهذیب که می خواسته نقل کند خیلی مواقع روی همان عادت معمولی

۱- (۱) - کافی، ج ۱، کتاب ۴، باب ۱۱۳، حدیث ۶، طبق نقل معجم رجال الحدیث ۳۶۲/۱۴. تذکر: ابن ابی عمیر از قاسم بن محمد عن الحسین بن عثمان روایت دیگری در کافی ۲۰۴/۳، کتاب ۳، باب ۷۰، ح ۵ دارد.

۲- (۲) - منتقی الجمان.

عن فلان ذکر کرده است و بعداً که دوباره به مصدر مراجعه کرده متوجه اشتباه شده است و سر «عین» را چسبانده تا واو خوانده شود (با توجه به این که نون عن را بی نقطه و به صورت کشیده می نوشته اند). صاحب معالم که بسیار با دقت نقل می کند می گوید: گاهی خط شیخ طوسی روشن نیست که «عن» است یا به «و» تصحیح شده است، لذا ایشان با تردید از خط شیخ نقل می کند.

خلاصه، ما احتمال می دهیم که اینجا واو به عن تبدیل شده باشد زیرا ابن ابی عمیر و قاسم بن محمد هر دو در طبقه واحده هستند. اینکه ابن ابی عمیر از قاسم بن محمد روایت داشته باشد هیچ کجا نیست و سابقه ندارد. هر دو هم طبقه هستند، همچنین اینکه ابن ابی عمیر با واسطه از عبد الله بن سنان نقل کند - که شیخ معمولش هست - این هم سابقه ندارد. بنابراین در اینجا اصل عدم خطا جاری نبوده چون احتمال جدّی داده می شود که واو به عن تصحیف شده که از تصحیفات شایع است. و در این جور موارد اصل عدم خطأ به عنوان یک بنای عقلایی جاری نیست و نمی توان گفت: «عن» صحیح است و اینجا استثنایی از موارد دیگر است.

در نتیجه، سند پس از بازسازی چنین می شود: الحسین بن سعید (که اشتباهاً احمد بن محمد آمده است) عن ابن ابی عمیر و القاسم بن محمد عن عبد الله بن سنان یعنی ابن ابی عمیر و قاسم بن محمد هر دو از عبد الله بن سنان نقل می کنند.

البته قاسم بن محمد اصفهانی هر چند از نظر طبقه از جوهری قدری متأخر است. اما با یکدیگر در خیلی جاها مشترکات دارند، مثلاً احمد بن محمد بن عیسی از هر دو روایت دارد و گذشت که قاسم بن محمدی که علی وجه الاطلاق حسین بن سعید از او نقل می کند همان جوهری است چون حسین بن سعید راوی کتاب اوست و نیاز نیست تصریح به کلمه الجوهری شده باشد.

علیّ در این روایت کیست؟

کسانی که در این طبقه مثل قاسم بن محمد جوهری و ابن ابی عمیر از علیّ نقل کرده اند مراد از او علیّ بن أبی حمزه بطائنی است که

واقفی معروف بلکه از رؤسای واقفه است و قبلاً گذشت که روایات بزرگان از واقفه در زمان استقامتشان أخذ شده است. علی بن أبی حمزه قبل از وفات حضرت موسی بن جعفر علیه السلام و پیشامد آن امتحان بزرگ، شخص معتبر و مورد اعتمادی بوده و همه از او أخذ حدیث کرده اند و افراد دیگر همه از او أخذ حدیث کرده اند و نقطه ضعفی که مانع از أخذ حدیث باشد در او نبوده است. وی وکیل حضرت بوده و مورد اعتماد بوده است، اما بعداً از امتحان سربلند بیرون نیامد و ما تبعاً لشیخ بهایی در مشرق الشمسین بارها گفته ایم که بین امامیه و واقفه در دهه های اول جریان وقف شرایطی پیش آمد که از اصحاب امام هشتم علیه السلام کسی جرأت نمی کرد از آنها أخذ حدیث و نقل حدیث کند. آنها مثل سازمان منافقین خلق در زمان ما بودند که اگر کسی می خواست با آنها ارتباط داشته باشد باید همه آبرو و حیثیت خود را از دست بدهد و از این رو افراد معمولی این کار را نمی کردند به خصوص اخذ حدیث که اساس آن بر اعتماد بر راوی است.

بله بعد از مدتی مثلاً چهل پنجاه سال که گذشت مقداری از آن شدت کاسته شد در آن مقطع امامیه از خیلی از مشایخ واقفه اخذ حدیث کردند.

شیخ بهایی سپس می فرماید روایت کسانی که دوره استقامت واقفه را درک کرده و از آنها اخذ حدیث کرده اند معتبره است و ما از آن روایات به صحیحه تعبیر می کنیم. و در روایت مسئله ما ممکن است بگوییم قاسم بن محمد از علی بن ابی حمزه در دوران استقامت او اخذ حدیث کرده و معیار صحیح و ضعیف بودن روایت زمان اخذ حدیث است.

ولی نسبت به خصوص قاسم بن محمد جوهری در ذهنم این است که او را از واقفه می دانند. اگر جوهری واقفی باشد مانعی ندارد که واقفی از رأس الوقف (علی بن أبی حمزه بطائنی) در ایام انحراف او اخذ حدیث کند در حالی که از نظر طبقه ممکن است در ایام استقامت او اخذ حدیث کرده باشد لکن چون زمان تحمل

حدیث معلوم نیست روایت موثقه می شود.

روایت پنجم:

روایت ابی بصیر که به نظرم معتبره است. عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن رجل له أربع نسوه فطلّق واحده... حتی تنقضی العده [مقصود جمعاً بین الادله عده رجعی است که متعارف طلاقها نیز طلاق رجعی است که تا مادامی که مدت عده تمام نشده است زن به منزله زوجه است بلکه به عقیده بعضی زوجه است نه به حکم زوجه، بنابراین در مدت عده هنوز کأنه چهار زن دارد و نمی تواند زن پنجم بگیرد].

قلت: و ان کانت متعه قال: و ان کانت متعه(۱)

در مورد جمع بین روایات و وجه حمل روایات معارض بحث مختصری هست که فردا ان شاء الله آن را مطرح می کنیم. سپس در شرایع فروعی هست که آن فروع را ما قبلاً متعرض شده ایم.

بحث عمده فردا مربوط به نکاح اهل کتاب است که مسئله مبتلی بها برای کسانی است که به کشورهای خارجی می روند.

«* و السلام *»

ص:۵۱۴۳

۱- (۱) - وسائل الشیعه ۲۰ / باب ۲ من ابواب ما یحرم باستیفاء العدد، ح ۴. سند روایت: «محمد بن الحسن باسناده عن الصفار عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب عن وهیب بن حفص عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام» وهیب بن حفص واقفی ثقه است و اشکالی در اعتبار سائر روات نیست لذا روایت موثقه است (مقرّر)

۱۳۸۲/۷/۱۶ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۶۲) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، به ادامه بحث انحصار یا عدم انحصار عدد زوجات در متعه، پرداخته و سپس بحث جواز نکاح کفّار و اهل کتاب مطرح و آراء فقهاء را در این زمینه یادآور خواهیم شد.

***

الف) جمع بین روایات مختلف در باب انحصار یا عدم انحصار عدد متعه

استدراک: قبل از بیان کیفیت جمع، اصلاح نکته ای از جلسه قبل ضروری است.

و آن اینکه با مراجعه به «قرب الاسناد» معلوم شد که هر دو روایت بزنطی به سند صحیح در آنجا نقل شده است و اینکه در جلسه قبل گفتیم تنها روایت اولی را ذکر کرده غفلت شده است. اما بیان نحوه جمع ما بین این روایات: همان طوری که ملاحظه شد در مقابل ۱۲ روایتی که دلالت بر عدم حصر عدد متعه در عددی خاص دارد چهار روایت دیگری نیز وجود داشت که دوتای آنها صحیحه است (دو روایت بزنطی) و دوتای دیگر آنها موثقه (روایت عمار ساباطی و ابی بصیر، در طریق روایت ابی بصیر، وهیب بن حفص که واقفی است قرار دارد لذا روایت او موثقه می شود) که این چهار روایت دلالت داشت که متعه نیز «من الاربع» است یعنی باید مثل عقد دائم محسوب شده و زیاده بر چهار زن انقطاعی جایز نیست، تعداد روایات طرفین و اینکه در بین آنها صحاح و موثقات است باعث می شود که

ص:۵۱۴۴

انسان اطمینان حاصل کند که هر دو طایفه از معصوم (علیه السلام) صادر شده است.

در جلسه قبل کلام مجلسی اول در جواب از اشکال استادش شیخ بهایی بر حمل روایات حاصره در چهار تا بر تقیه را، نقل کردیم و حاصل آن این شد که مرحوم مجلسی می فرماید مقصود علماء که روایات حاصره را حمل بر تقیه کرده اند، اتقاء و حفظ جان شیعیان است نه تقیه اصطلاحی، و فرموده با این جواب استادش یعنی شیخ بهایی نیز قانع شد.

وجه جمعی را که در این جلسه بیان می کنیم. وجهی است که مستفاد از یکی از همان روایات چهارگانه یعنی روایت اول بزنطی می باشد. در آن روایت پس از آنکه حضرت می فرمایند «اجعلوهن من الاربع» در ادامه چنین دارد: «فقال له صفوان بن یحیی:

علی الاحتیاط قال: نعم»

در این روایت امام علیه السلام در جواب از سؤال صفوان که گویا در ذهن او نیز این چنین بوده که متعه منحصر به عددی خاص نیست، چنین می فرمایند که حکم به عدم جواز زیاده بر اربعه از باب احتیاط و به خاطر گرفتار نشدن شیعیان در محیط عامه می باشد چرا که اگر کسی چهار زن داشت حال چه هر چهار تا دائمی باشند یا همگی انقطاعی یا ملفق باشند به هر حال به حسب ظاهر می تواند چنین تلقی کند که این چهار تا زن رسمی او هستند و مشکلی از طرف عامه که قایل به متعه نیستند متوجه او نمی شود، به خلاف اینکه زیاده بر چهار تا ازدواج نماید که در این صورت معلوم می شود که زاید انقطاعی و متعه است.

نکته قابل توجه در اینجا این است که مراد از «احتیاط» که امام علیه السلام فرموده اند، احتیاط از باب ندانستن حکم واقعی مسئله نیست، بلکه این احتیاط نظیر فتوای به احتیاطی است که در بسیاری از مواقع فقهاء آن را به عنوان حکم واقعی مسئله ذکر می نمایند نظیر مواردی که می گویند باید به چهار طرف نماز خوانده شود یا از دو اناء اجتناب شود تا واجب واقعی و حرام واقعی حفظ شود. این احتیاطها مولوی

طریقی است و نفسی نیست. و این موارد غیر از جایی است که فقیه به دلیل ندانستن حکم مسئله می گوید احتیاطاً واجب است.

بنابراین، جمعاً بین الادله ما روایاتی را که عدد متعه را منحصر در چهار تا قرار داده است را حمل بر احتیاط و به فرض حفظ جان شیعیان در مقابل عامه می کنیم ولی قطع نظر از این مشکله، به نظر می رسد که عدد متعه انحصاری ندارد و چنانچه روایات کثیری بود که متعه نیز مثل اماء است، همان طوری که وطی اماء به هر عددی که باشد جایز است عقد انقطاعی نیز به هر تعدادی که باشد بلا اشکال است.

ب) نکاح کتابیّه

متن شرایع:

«السبب السادس: الکفر و النظر فیه یستدعی بیان مقاصد: الاول: لا یجوز للمسلم نکاح غیر الکتابیه اجماعاً و فی تحریم الکتابیه من الیهود و النصاری روایتان أشهرهما المنع فی النکاح الدائم و الجواز فی المؤجل و ملك الیمین و کذا حکم المجوس علی اشبه الروایتین(۱)».

۱) عدم جواز نکاح با مشرکین غیر اهل کتاب

بعد از مسئله عدد عقد انقطاعی، فروع دیگری در متن شرایع ذکر شده است که چون ما آنها را قبلاً در عروه خواندیم و بحث کردیم دوباره آنها را مطرح نمی کنیم.

بنابراین، مسئله ای که اینک آن را آغاز می کنیم مسئله نکاح کتابیّه است. این مسئله بسیار مهم و محل ابتلاء است خصوصاً برای کسانی که در خارج از کشور و در بلاد کفر زندگی می کنند و قصد ازدواج با آنها را دارند.

از نظر اینکه نکاح مرد مسلمان با غیر اهل کتاب، آنها که نه یهود و نصاری هستند و نه مجوس (گبر) بلا اشکال حکم مسئله عدم جواز است و مورد اتفاق علمای اسلام است که چنین نکاحی جایز نیست.

۱- (۱) - شرایع الاسلام، ج ۳۰، ص ۲۷-۲۸.

در همین زمینه عبارتی در کتاب «الخلاف» مرحوم شیخ طوسی هست که کمی موجب ابهام شده است. آن عبارت این است: «المحصلون من اصحابنا یقولون: لا یحلّ نکاح من خالف الاسلام لا الیهود و لا النصاری و لا غیرهم. قال قوم من اصحاب الحدیث من اصحابنا یجوز ذلک...(۱)».

احتمال بسیار قوی این است که کلمه «ذلک» که در آخر عبارت ایشان آمده است راجع به یهود و نصاری باشد و الّا هیچ یک از اصحاب حدیث کسی قایل به این نشده است که غیر از یهود و نصاری و مجوس یعنی مشرکین و بت پرستان نکاحشان جایز است. بلکه همان طوری که گفتیم در مورد این مسئله ادعای اجماع مسلمین شده است و اساساً چنین چیزی که بر خلاف نصّ صریح قرآن کریم است و هیچ روایتی نیز در مورد آن وجود ندارد کسی قایل به جواز نمی شود. حاصل اینکه مقصود شیخ از اینکه بعضی از اصحاب حدیث قایل به جواز شده اند، جواز در مورد نکاح با یهود و نصاری است.

بنابراین بحث مهم راجع به اهل کتاب است که البته مجوس نیز به آنها ملحق می شوند.

۲) اشاره به اقوال فقهاء درباره نکاح با کتابیه

به طور کلی می توان اقوال فقهاء در مورد نکاح مرد مسلمان با زن کتابیه را به چند دسته تقسیم نمود:

۱ - تحریم علی الاطلاق که البته قایلین آن کم است.

۲ - جواز علی الاطلاق

۳ - تفصیل بین نکاح دائم و نکاح منقطع که در اولی جایز نیست و در دومی جایز است.

۴ - تفصیل بین نکاح ابتدایی و نکاح استدامی در اولی غیر جایز و در دومی جایز

۱- (۱) - کتاب الخلاف، ج ۴، ص ۳۱۱.

است.

۵ - تفصیل بین صورت اختیار و عدم اختیار و حالت ضرورت در اول غیر جایز ولی در مورد دوم جایز است.

۶ - بعضی در صورتی که ضرورت باشد یا عقد انقطاعی باشد جایز دانسته (أحد الأمرین) و در غیر این صورت جایز نمی دانند.

ذکر تفصیلی قائلین به هر قول را به جلسات آینده موکول می نماییم و در این جلسه تنها اشاره ای به بعضی از قائلین خواهیم نمود.

از قائلین به جواز علی الاطلاق: ابن ابی عقیل که در بعضی کتب از او به نام «حسن» یاد می شود. ایشان کتابش در دسترس ما نیست و لیکن علامه حلّی و ایضاح از او قول به جواز علی الاطلاق را نقل می کند. ۲ - پدر صدوق ۳ - خود صدوق ۴ - در کشف الرموز از شیخ مفید در رساله عزّیه (رساله ای به شخصی ملقب به عزّ الدین است که در کشف الرموز اشتباهاً غرّیه با غین چاپ شده است) ۵ - شهید ثانی نیز تمایل دارد. ۶ - صاحب مدارک ۷ - صاحب کفایه (سبزواری) ۸ - صاحب جواهر ۹ - بر اساس داستانی که مرحوم فلسفی در کتاب خاطراتشان از آقای بروجردی نقل می کنند معلوم می شود که مرحوم آقای بروجردی نیز قایل به جواز بوده اند.(۱)

در مقابل، قائلین به حرمت علی وجه الاطلاق عبارتند از: ۱ - شیخ مفید در مقنعه در بحث متعه حکم به تحریم کرده و فرقی بین متعه و دوام قایل نشده است. ۲ - صریح ابن ادریس در سرائر. البته عبارتی که در سرائر دارد در نظر ابتدایی متناقض به نظر می رسد. وی در ابتدا چنین می گوید:... و لا بأس ان یعقد علی هذین الجنسین (ای

۱- (۱) - استاد: در کتاب خاطرات مرحوم فلسفی ایشان می گوید کسی پیش مرحوم آقای بروجردی می رود و از ایشان درباره نکاح اهل کتاب می پرسد. ایشان می فرمایند جایز است. آن شخص می گوید این مطلب را کتباً بنویسید آقای بروجردی می فرمایند شما فردا مراجعه کنید. فردا که آن شخص مراجعه می کند. مرحوم بروجردی می فرمایند کتباً لازم نیست همان شفاهی کافی است و بعد معلوم می شود که شاه در آن ایام در مسافرتی در خارج از کشور قصد چنین ازدواجی را داشته و آن شخص نیز جاسوس شاه بوده و مأمور بوده که دستخطی از مرحوم بروجردی بگیرد و بدین وسیله مانع حمله خطبا و امثال اینها بشود.

الیهودیه و النصرانیه) عقد المتعه مع الاختیار سپس در یک سطر بعد چنین می گوید: «و قال بعض اصحابنا انه لا یجوز العقد علی هذین الجنسین عقد متعه و لا عقد دوام و تمسک بظاهر الآیه و هو قوی یمکن الاعتماد علیه و الرکون الیه(۱)» و لیکن همان طوری که بارها گفته ایم در کتب سابقین مثل کلمات محقق، علامه و ابن ادریس فتوایی که اول ذکر می شود، فتوای شیخ طوسی و گویا فتوای امامیه همین است زیرا که دیگران فتوای خود را به عنوان حاشیه ای بر فتاوی شیخ محسوب می کرده اند. بنابراین جمله اول در سرائر نقل فتوایی شیخ است.

۳ - فخر المحققین در ایضاح نیز قایل به تحریم شده و می گوید رأی پدرم (علامه حلی) در بحث، بر تحریم مستقر شد.

۴ - صاحب حدائق.

اما قایلین به تفصیل بین عقد انقطاعی و عقد دائمی: در بین قدماء و متأخرین بسیار این قول شایع است:

۱ - شیخ طوسی در تعدادی از کتبش از این تفصیل تعبیر به «عندنا» می کند در مبسوط دعوای اتفاق اصحاب می کند. ۲ - یحیی بن سعید در جامع دعوای اجماع می کند.

نکته عجیب این است که شیخ طوسی با اینکه در تمام کتاب هایش، تهذیب، استبصار، خلاف، مبسوط، تبیان و نهایه و... که این مسئله را عنوان نموده است در همه اینها تصریح می کند که متعه جایز است ولی در عین حال فخر المحققین و عده ای از تابعین او تعبیرشان این است که شیخ در بعضی از کتبش قایل به جواز شده است. به نظر می رسد منشأ این اشتباه این است که این عده در برخی از کتب همان صدر کلام شیخ را که می گوید نکاح مشرکین جایز نیست و نکاح اهل کتاب نیز جایز نیست را نگاه کرده اند و به ذیل این کلام او که می فرماید حکم به عدم جواز

۱- (۱) - السرائر ۵۴۱/۲.

نکاح کتابیه متعلق به نکاح دائم است را نگاه نکرده اند لذا با عدم توجه به ذیل کلام و تفصیلی را که شیخ قایل است گفته اند که شیخ «فی بعض کتب» قایل به جواز در مورد عقد انقطاعی شده است و گمان کرده اند در برخی کتب قایل نیست.

و لیکن همان طوری که گفتیم بلا اشکال شهرت در بین امامیه در مورد متعه جواز است و شیخ در تمام کتب قایل است و به اجماع و عندنا نسبت داده است.

اما راجع به قول به تفصیل بین اضطرار و عدم اضطرار: از ابن جنید عبارتی را نقل می کنند که او قایل به تفصیل شده است. و لیکن به نظر می رسد همان گونه که شهید اول در غایه المراد از عبارت ابن جنید فهمیده است کلام او راجع به تفصیل بین صورت اضطرار و عدم آن نیست، بلکه کلام ابن جنید این است که وی می گوید ازدواج با کتابیه در دار الاسلام جایز است ولی در دار الکفر جایز نیست لکن در دار الاسلام نیز می گوید استحباباً و ترجیحاً در صورت اختیار چنین ازدواجی نکند نه اینکه در صورت اختیار الزاماً حکم به عدم ازدواج نموده باشد.

حال باید به بررسی ادله این مسئله که عبارت از آیات متعددی از قرآن کریم و روایات است بپردازیم که ان شاء الله در جلسه آینده آنها را مطرح خواهیم نمود.

«* و السلام *»

ص:۵۱۵۰

۱۳۸۲/۷/۱۹ شنبه درس شمارهٔ (۵۶۳) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، بحث ازدواج مسلمانان با کفار اعم از کتابی و غیر کتابی، مطرح خواهد شد، سپس ضمن نقل اقوال فقهاء، خواهیم گفت که در این مسئله ۶ قول وجود دارد. نهایتاً به بررسی ادله تحریم پرداخته و چهار آیه شریفه که دلالت بر تحریم دارند را تشریح خواهیم نمود.

***

حکم نکاح و ازدواج مسلمان با کفار اعم از کتابی و غیر کتابی

اشاره

مرحوم محقق حلی در شرایع می فرماید: «لا یجوز للمسلم نکاح غیر الکتابیه اجماعاً».

ازدواج و انتفاع جنسی مسلمان از زنانی که اهل کتاب نیستند اجماعاً حرام است.

«و فی تحریم الکتابیه من الیهود و النصاری روایتان أشهر هما المنع فی النکاح الدائم و الجواز فی المؤجل و ملک الیمین(۱)».

و آن قسمی که محل بحث و نزاع است، انتفاع جنسی از زن کتابیه است.

در تعبیر ایشان دقتی شده که شاید در بعضی از کتب فقهی دیگر این دقت نشده است و آن اینکه نفرموده: و فی تحریم نکاح الکتابیه تا بحث مختص به ازدواج دائم یا منقطع شود بلکه تعبیر به «فی تحریم الکتابیه» کرده است تا شامل تزویج و ملک یمین

۱- (۱) - جواهر الکلام، ۲۷/۳۰ و ۲۸.

هر دو بشود(۱). چون ایشان می فرماید: أشهر روایتین منع در نکاح دائم و جواز در نکاح منقطع و ملک یمین است و همین قول را ایشان اختیار می کند. از این رو تعبیر به تحریم نکاح الکتابیه نکرد و بحث را مختص به تزویج نکرد تا موارد مملوکه را هم شامل شود. و عطف ملک یمین به نکاح منقطع در جواز که مختار ایشان است تصحیح شود.

آیا در کتابیه مملوکه نیز خلاف نزاع هست یا نه؟

* تعبیر أشهرها یا أقربها در شرایع و کتب علامه آمده است و ملک یمین به نکاح منقطع در جواز، عطف شده است. از اینجا معلوم می شود که ملک یمین هم مورد نزاع است که آیا مسلمان به وسیله ملک یمین می تواند از زن کتابیه یهودیه یا نصرانیه انتفاع جنسی ببرد یا نه؟ و از این تعبیر استفاده می شود که گویا قولی در مسئله هست که انتفاع جنسی از کتابیه مملوکه جایز نباشد، لکن اشهر روایتین جواز آن است.

لکن ما هر چه به فتاوای اصحاب، قبل از محقق حلی مراجعه کردیم حتی یک نفر از فقهاء را پیدا نکردیم که نسبت به کتابیه مملوکه (زن یهودیه یا نصرانیه مملوکه) اشکال کرده باشد. در مجوسیه و همچنین غیر این سه طایفه (غیر از یهودیه و نصرانیه و مجوسیه) نزاع هست لکن فتوا به عدم جواز نسبت به مباشرت با یهودیه و نصرانیه که مملوکه باشد حتی یک نفر هم پیدا نکردیم.

در کتب(۲) متأخر که گمان می کنم از ایضاح فخر المحققین(۳) شروع شده باشد به سید مرتضی و همچنین به شیخ طوسی در بعضی از اقوالش نسبت داده شده است که راجع به ملک یمین هم اینها قایل به منع شده اند و خود صاحب ایضاح نیز ممنوع

۱- (۱) - موارد تحلیل در کلام استاد دام ظله نیامده است. و شاید ایشان تحلیل را از ملحقات ملک یمین به حساب آورده اند. (نگارنده)

۲- (۲) - مثل جواهر الکلام ۴۲/۳۰.

۳- (۳) - ایضاح الفوائد، ۲۲/۳. به ایضاح الفوائد ۹۷/۳ و ۱۳۵ و ۱۳۶ نیز مراجعه شود.

می داند(۱). فاضل مقداد صاحب تنقیح نیز ممنوع می داند. به سید مرتضی چنانچه گذشت منع نسبت داده شده بلکه نسبت اجماع را به سید مرتضی داده اند که اشتباه است. سید مرتضی موضوع کلامش ملک یمین نیست بلکه ازدواج با کتابیه را عنوان نموده و فرموده حرام است و بر آن ادعای اجماع کرده است. سید مرتضی در ناصریّات هم که شروع عبارات ناصر است، موضوعش ربطی به این مسئله ندارد، لذا آن را عنوان نکرده است. شیخ طوسی مسئله را عنوان کرده و فرموده اشکال ندارد. به هر حال برای ما معلوم نشد که چرا محقق عبارت را طوری آورده که از آن برداشت می شود که در ملک یمین خلاف است با آنکه ما قبل از محقق کسی که در جواز ملک یمین تردید کرده یا منع کرده باشد نیافتیم.

بحث ملک یمین چون مورد ابتلاء نیست وارد بحث آن نمی شویم و تنها برای توضیح عبارت یک جمله ای اشاره کردیم.

نکاح کتابیه جایز است یا نه؟

بنابراین موضوع بحث ما که محل ابتلاء هم هست تزویج با کتابیه است که یهود و نصاری را بلا شک شامل است، اما آیا مجوس را هم شامل است یا نه؟ محقق بعداً آن را مطرح می کند.

همچنین آیا مجوس حقیقةً اهل کتاب هستند و مصداق خفّی اهل کتاب باشند یا آنکه ملحق به اهل کتاب باشند به خاطر اینکه شبهه اهل کتاب در حق آنهاست مسائلی است که بعداً باید به آن بپردازیم.

توضیح فقره «روایتان» در کلام محقق

مرحوم محقق می فرماید: در تحریم کتابیه دو روایت است. چرا ایشان این تعبیر را کرده با آنکه روایات مسئله کثیر است و به صورت تفصیلی که ایشان اختیار می کند

۱- (۱) - ایضاح الفوائد ۲۲/۳.

[و بین نکـاح دائم با نکاح موقت و ملک یمین فرق می گـذاریم] اصـلاً روایتی در بین نیست و فقط مقتضای جمع بین روایات است؟ به نظر می رسد مراد از روایتان این است که دو دسته روایات داریم: یک طایفه از روایات دال بر منع علی وجه الاطلاق است و در مقابـل آن، روایاتی است که یا علی وجه الاطلاق یا به نحو فی الجمله دال بر جواز است و ایشان اشاره می کنـد که قول به منع علی وجه الاطلاـق درست نیست. قول به جواز درست است لکن نه قول به جواز علی الاطلاق، بلکه قول به جواز به نحو تفصیل درست است.

صاحب جواهر که خواسـته عبارت أشـهر الروایتین را توضیح بدهد کلمه «عملاً بین المتأخرین» را اضافه می کند. وقتی به اشباه و نظایر مقام مراجعه نموده و تتبع کنیم می بینیم کتاب های متأخر تا حـدود زیادی متأثر از جامع المقاصـد هسـتند و تعبیراتشان را از او أخذ می کنند. جامع المقاصد در مقام، تعبیر به اکثر المتأخرین می کند و اینکه این تفصـیل را آنها قایل شده اند. أشهر همـا عملاًـ بین المتـأخرین که در کلاـم صـاحب جواهر آمـده است، همـان «اشـهر المتـأخرین» در کلام محقق کرکی در جامع المقاصد است. محقق کرکی(۱) هم به استثنای کلمه «اشهر» تمام عبائر با همان شش قول در مسئله و قائلین آن و امثال آن را از ایضاح الفوائد(۲) فخر المحققین بـا همـان ترتیب ذکر شـده در ایضاح اخـذ کرده است، منتهی محقق کرکی مقـداری تلخیص کرده و تغییر عبـارت داده است. صاحب مـدارک نیز در نهایه المرام(۳) بـدون هیچ تغییری همین شـش قول را آورده است که معلوم می شود از محقق کرکی أخـذ کرده است. تنهـا در یک جا تغییری داده است که منشأش به احتمال زیاد اشـتباه در جامع المقاصد است.

به هر حال، مقصودم این است که بسیاری از این نسبت دادن ها از روی تتبعات

۱- (۱) - جامع المقاصد.

۲- (۲) - ایضاح الفوائد، ۲۲/۳.

۳- (۳) - نهایه المرام.

اصیل که خودشان به مصادر مراجعه کرده و تتبع کرده باشند نیست، بلکه روی اعتماد به سلف می باشد فرصت زیادی هم برای مراجعه نداشته اند از این رو اعتماد به سخن فقهای قبلی کرده اند که برگشت این نسبت ها به فخر المحققین است.

آقایان تفصیل بین نکاح دائم و منقطع را به اکثر متأخرین نسبت داده اند ولی ما که مراجعه کردیم دیدیم که اکثر علی وجه الاطلاق این تفصیل را داده اند و اختصاص به اکثر متأخرین ندارد. قائلین به این تفصیل بسیار زیادند که بعداً اشاره خواهیم کرد.

اشاره به برخی از اقوال در مسئله

(۱)

در مسئله، شش قول(۲) ذکر شده است که بعضی از اقوال درست نیست، مثل اینکه گفته اند قدماء ملک یمین را حرام دانسته اند و گذشت که این نسبت غلط است. بله برخی از متأخرین حرام می دانند اما در مورد قدماء این نسبت درست نیست. غیر از شش قول، اقوال دیگری در مسئله هست که ضمن بحث از روایات، آنها را مطرح می کنیم.

یکی از اقوال، منع علی وجه الاطلاق است که شامل ملک یمین نیز می شود. این قول را برخی از متأخرین مثل فخر المحققین در ایضاح، فاضل مقداد صاحب تنقیح، و صاحب حدائق اختیار کرده اند، لکن در مورد صاحب حدائق ما یک تأملی داریم که آیا اشتباه چاپی در عبارات او هست یا امر دیگری در بین است، زیرا کیفیت جمعی که قائل است فتوای به منع علی وجه الاطلاق را نتیجه نمی دهد، بنابراین شاید ایشان نیز در ملک یمین قایل به منع نباشد. در این باره بعداً بحث خواهیم کرد.

غیر از این سه نفر، ما قایل به منع علی وجه الاطلاق پیدا نکردیم.

۱- (۱) - بررسی اقوال و فحص از وجود شهرت در مسئله یا به خاطر ترجیح برخی از روایات بر بعضی دیگر است و یا بر اساس مبنای انسداد [که مختار ماست] اگر نتوانستیم به نتیجه برسیم با شهرت یک طرف را ترجیح دهیم. (استاد مد ظله)

۲- (۲) - این شش قول در ایضاح الفوائد، ۲۲/۳، لفخر المحققین و سپس در جواهر الکلام، ۴۲/۳۰-۳۹ آمده است.

بنابراین، آنچه در ریاض(۱) آمده است که یکی از دو قول مشهور منع علی وجه الاطلاق است تمام نیست.

زیرا قایل به این قول همان طور که گذشت عده معدودی [دو یا سه نفر] هستند.

قول دیگر در مسئله جواز علی وجه الاطلاق است که در حدود ده نفر از قدماء و متأخرین قایل به آن هستند.

تفصیل اقوال را بعداً متعرض می شویم.

ادله تحریم

اشاره

ادله ای که بر تحریم ذکر شده است بیش از همه در مختلف علامه ذکر شده است. علامه در مختلف به چهار آیه استدلال کرده است و به تبع او فخر المحققین چهار آیه را آورده است. در جواهر نیز همان چهار آیه به ضمیمه آیه دیگری آمده است. بنابراین، در جواهر به پنج آیه استدلال شده و در این موضوع أَوفی از کتب دیگر و به صورت مفصل، ادله و مستندات تحریم را ذکر کرده است. از آن چهار آیه که در مختلف آمده است برخی در کتب قبلی مثل انتصار سید مرتضی و کتب شیخ طوسی آمده است.

آیه اول: قوله تعالی: لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتّی یُؤْمِنَّ

... الی قوله: أُولئِکَ یَدْعُونَ إِلَی النّارِ وَ اللّهُ یَدْعُوا إِلَی الْجَنَّهِ وَ الْمَغْفِرَهِ بِإِذْنِهِ ، بقره / ۲۲۱.

استدلال به این آیه به سه تقریب است.

تقریب اول: این آیه از ازدواج با مشرکات نهی کرده است و اهل کتاب مشرکند و از مصادیق مشرک به حساب می آیند، چنانچه از برخی از آیات قرآنی استفاده می شود.

[از این رو در باب نجاست اهل کتاب به آیه إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ تمسک شده

۱- (۱) - ریاض المسائل.

است و به این استدلال ضمیمه شده که اهل کتاب مشرکند] در نتیجه، ازدواج با زنان اهل کتاب جایز نیست، اما آیه ای که دلالت می کند اهل کتاب مشرکند این آیه است.

«وَ قالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّهِ وَ قالَتِ النَّصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللّهِ ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ يُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللّهُ أَنّى يُؤْفَكُونَ * اِتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلاّ لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلهَ إِلاّ هُوَ سُبْحانَهُ عَمّا يُشْرِكُونَ . توبه / ۳۰ و ۳۱.

از این دو آیه استفاده می شود که یهود و نصاری شرک در عبادت دارند و مشرک به حساب می آیند. این تقریب از استدلال، از قدیم در کلام سید مرتضی و من تبع او آمده است. قبل از علامه، قطب الدین راوندی در فقه القرآن این تقریب از استدلال را ذکر کرده است و برخی از اشکالات که به این تقریب شده است را خواسته جواب دهد که بعداً آن را مطرح می کنیم.

تقریب دوم: دومین تقریب استدلال به این آیه است که بر فرض، عنوان مشرک بر اهل کتاب صادق نباشد، در آیه شریفه نهی مغیّا به غایت شده است و فرموده: «حتی یؤمنّ» تا ایمان نیاورند، نمی توانید با آنها ازدواج کنید و نفرموده یا ایمان بیاورند یا به آیین اهل کتاب درآیند. بنابراین، فرضاً اگر اهل کتاب مشرک نباشند و مشرک مختص به بت پرست ها باشد، لکن شرط جواز نکاح با مشرکان، ایمان است و اهل کتاب نیز شرط جواز که ایمان است را دارا نیستند.

بنابراین، اگر بت پرست ها ایمان نیاورند و کتابی شوند باز ازدواج با آنها جایز نیست.

این مقدار از استدلال در جواهر الکلام آمده است و این تقریب به ذهن ما نیز آمده بود بعداً دیدم در جواهر هم هست لکن این مقدار از تقریب نقصان دارد و محتاج به ضمیمه ای است که در جواهر نیست و آن اینکه ممکن است کسی بگوید این تقریب از استدلال اخص از مدعاست، زیرا آیه دلالت می کند که مشرک تا ایمان

نیاورد نمی شود با او ازدواج کرد و اگر از شرک خارج شد و به یهودیّت یا نصرانیت درآمد این تبدّل موجب جواز نکاح با او نمی شود اما آیه دلالت نمی کند که اگر کسی از اول یهودی یا نصرانی است نمی شود با او ازدواج کرد. آیه بالمطابقه این مطلب را افاده نمی کند.

لکن از این اشکال می توان جواب داد که اگر آیه به عرف عرضه شود، عرف الغاء خصوصیت می کند و می گوید ذکر مشرک از باب مثال و فرد أظهر است. و ادعای اینکه موضوع آیه، خصوص مشرکین و بت پرست ها است از سنخ دقت های طلبگی و مدرسه ای است و عرفی نیست، خلاصه اینکه، عرف گوید: از آیه استفاده می شود که ملاک وحید ایمان است نه اینکه در خصوص مشرکات، ملاک ایمان باشد اما در حق اهل کتاب ملاک أوسع از ایمان آوردن است و کافی است به کتابی بودن باقی باشند بلکه ملاک وحید در حق همه ایمان است و کتابیّه هم تنها در صورتی که ایمان بیاورند ازدواج با آنها جایز است.

تقریب سوم: تقریب سوم برای استدلال به آیه تمسک به عموم تعلیل است که در ذیل آیه آمده است که بعد از نهی از نکاح با مشرکات می فرماید: «أُولئِکَ یَدْعُونَ إِلَی النّارِ وَ اللّهُ یَدْعُوا إِلَی الْجَنَّهِ وَ الْمَغْفِرَهِ بِإِذْنِهِ» وقتی شخص با مشرکه ازدواج می کند در اثر ارتباط نزدیک با همسر و معاشرت با او به ضلالت و جهنم کشیده می شود و خداوند به این امر راضی نیست.

بنابراین تعلیل، هم اقتضای حرمت ازدواج با کتابیه را دارد زیرا این تعلیل اختصاص به بت پرست ها ندارد. این طور نیست که این خطر در مورد مشرکات باشد اما در مورد کتابیات نباشد. بنابراین، چون علت ذکر شده و علت مشترک است، حکم معلل نیز نسبت به کتابیات شمول دارد.

آیه دوم: لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ

دومین آیه مورد استدلال آیه لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ ، ممتحنه/ ۶۰.

عصم جمع عصمت است و مراد این است که زوجیت موجب عصمت و

احصان شخص می شود و با ازدواج شخص از خطرات و انحرافات جنسی به حسب نوع محفوظ می شود. در قرآن کریم نیز به زن های شوهردار محصنات تعبیر می کند به این معنی که با ازدواج در حصن و حصار قرار می گیرند.

کوافر نیز جمع کافره [زن غیر مسلمان] است(۱). استدلال به این آیه نیز به سه تقریب است.

تقریب اول: تقریب اول استدلال به آیه این است که اگر شخص مسلمان شد و همسر او کافره بود یا آنکه مرد مسلمان بود و قبل از نزول آیه تحریم، همسر کافره اختیار کرده بود. این آیه می فرماید: این زن های کافره را همسر و زوجه خود حساب نکنید و به عصمت کافرات تمسک نجویید. و ترتیب اثر بر آن زوجیت ندهید. در روایات آمده است که اول، اسلام را بر آنها عرضه بدارید اگر قبول کردند می توانید به زوجیت با آنها ادامه دهید وگرنه از آنها جدا شوید. پس این آیه، ازدواج با کتابیات را بقاءً ممنوع می داند. و بالاولویّه العرفیه استفاده می شود که ازدواج با آنها حدوثاً هم جایز نیست. عرف از نهی از بقاء ازدواج می فهمد که نهی از حدوث ازدواج مفروغ عنه است. از این رو تنبیه بر آن داده نشده است چون اولویت دارد.

تقریب دوم: تقریب دوم استدلال به آیه که در جواهر آمده است این است که آیه شریفه از امساک به زوجیت کتابیات نهی کرده است مطلقاً چه این امساک و تمسک بقاءً باشد و چه حدوثاً.

تقریب سوم: صاحب جواهر می فرماید: با صرف نظر از اطلاق می توان با تقریب دیگری مشمولیت آیه را استفاده کرد و آن اینکه استدامه از لوازم احداث زوجیّت است. و کسی که احداث زوجیّت می کند این احداث زوجیت، استمرار و لو آناً ما پیدا می کند، لذا هر چند بگوییم آیه از امساک به زوجیت بقاءً و استمراراً نهی کرده

۱- (۱) - در اینکه اهل کتاب کافر هستند و به کتابیات کوافر یا کافرات اطلاق می شود [از نظر اطلاقات قرآنی و روایی] هیچ جای شبهه نیست. [قرآن کریم می فرماید: لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین منفکّین. بینه / ۱] [استاد دام ظله]

است، ولی احداث زوجیت هم مستلزم چنین امساکی هست.

آیه سوم: قوله تعالی: لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِیرَتَهُمْ .

مجادله / ۲۲.

تقریب استدلال این است که آیه شریفه از موادّه مؤمنین با دشمنان خدا و رسول منع کرده است و بدون شک ازدواج به حسب تکوین و عالم خارج منشأ موادّه و محبت می شود.

چنانچه آیه شریفه می فرماید: جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً . روم / ۲۱، و این آیه ناظر به ازدواج است. و چون موادّه با کفار جایز نیست آنچه سبب موادّه با آنها شود و مواده با آنها را ایجاد کند نیز جایز نیست. و ازدواج با کافر موجب مواده با کافر می شود پس مورد منع آیه شریفه است.

آیه چهارم: قوله تعالی: لا یَسْتَوِی أَصْحابُ النّارِ وَ أَصْحابُ الْجَنَّهِ .

حشر / ۲۰.

تقریب استدلال چنین است که آیه شریفه استواء اصحاب النار و اصحاب الجنه را نفی می کند و نکره در سیاق نفی که مفید عموم است، در اینجا هم هر چه استواء بر آن صدق کند چه استواء من جمیع الجهات باشد و چه استواء در بعضی از جهات باشد آیه آن را نفی کرده است. و یکی از آن جهات، مناکحه و ازدواج است و آیه شریفه می فرماید اصحاب النار [که کفار از اصحاب النار هستند] و اصحاب الجنه در هیچ زمینه تساوی ندارند، پس ازدواج مسلمان با کافرات جایز نیست وگرنه لازم می آید استواء فی الجمله ثابت باشد یعنی در جواز نکاح، کافرات با مؤمنات مساوی باشند و نکاح با هر دو آنها جایز باشد. و این خلاف آیه شریفه است.

* این چهار دلیل قرآنی در مختلف علامه آمده است. صاحب جواهر(۱) علاوه بر این آیات، دلیل پنجمی از آیات اضافه می کند که در جلسه آینده آن را مطرح می کنیم. انشاء الله تعالی. «* و السلام *»

۱- (۱) - جواهر الکلام، ۲۸/۳۰ و ۲۹.

۱۳۸۲/۷/۲۱ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۶۴) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، آیات شریفه دالّ بر عدم جواز نکاح کتابیه مورد بررسی قرار گرفته و وجه جمع بین چهار آیه ذکر شده در جلسه قبل و آیه ای که در سوره مائده ذکر گردیده، مطرح خواهد شد.

***

الف) استدلال مرحوم صاحب جواهر به آیه شریفه «وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً» برای عدم جواز نکاح کتابیه.

اشاره

صاحب جواهر علاوه بر چهار آیه ای که در کتب فقهاء قبل از ایشان برای اثبات حرمت تزویج کتابیه به آنها استدلال شده بود، آیه پنجمی را خود ایشان اضافه نموده است و آن آیه ۲۵ / نساء است که می فرماید:

«وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ مِنْ فَتَیاتِکُمُ الْمُؤْمِناتِ» در تقریب استدلال به این آیه چنین می فرماید که در آیه شریفه فوق در مورد مردانی که استطاعت مالی برای ازدواج با زنان حرّه عفیفه مؤمنه را ندارند خداوند متعال دستور ازدواج با اماء مؤمنه را داده است. و با توجه به مفهوم وصف (فتیاتکم المؤمنات) معلوم می شود که برای مردان آن چنانی، تنها تزویج اماء مؤمنه جایز است و ازدواج با غیر آنها که از جمله آنها زنان حرّه اهل کتاب می باشند جایز نیست. سپس مرحوم صاحب جواهر در ادامه می فرماید: وقتی برای مردانی

که فاقد استطاعت مالی هستند نکاح کتابیه جایز نباشد بالأولویه العرفیه استفاده می شود که در صورت وجود استطاعت مالی بر نکاح حرّه مؤمنه، نکاح کتابیه جایز نمی باشد علاوه بر اینکه اجماع و قول به عدم فصل بین صورت تمکن و عدم تمکن از ازدواج با حرّه مؤمنه نیز وجود دارد، عبارت جواهر این است «و لأن التوصیف بالمؤمنات فی قوله تعالی «مِنْ فَتَیاتِکُمُ الْمُؤْمِناتِ» یقتضی أن لا یجوز نکاح الکافره من الفتیات مع انتفاء الطول. و لیس الا لامتناع نکاحها مطلقا، للاجماع علی انتفاء الخصوصیه بهذا الوجه و لأن المنع عنها مع انتفاء الطول یقتضی المنع معه بطریق اولی(۱)».

۱) تصحیح نکته ای در تقریب صاحب جواهر توسط استاد مد ظله

به نظر ما استدلال به آیه فوق بر خلاف آنچه از عبارت صاحب جواهر استفاده می شود ربطی به ثبوت مفهوم وصف ندارد بلکه حتی اگر قائل به عدم مفهوم برای وصف نیز بشویم مع ذلک با تقریبی که مرحوم صاحب جواهر نمودند می توان به آیه شریفه استدلال کرد و وجه آن این است که وقتی می گوییم شرط، وصف و مانند آنها مفهوم دارند. مراد از ثبوت مفهوم، انتفاء «سنخ» حکم ثابت در منطوق در غیر مورد شرط و یا وصف است و اما انتفاء «شخص حکم ثابت» در منطوق نسبت به غیر آن، دلالتی است که خود منطوق کلام آن را افاده کرده و ربطی به مفهوم ندارد. به عنوان مثال وقتی گفته می شود: «اکرم العلماء العدول» مقتضای ثبوت مفهوم وصف این است که سنخ و طبیعی وجوب اکرام برای غیر علماء عدول ثابت نباشد اما اینکه اکرام علماء غیر عادل موجب سقوط امر تعیینی به اکرام علماء عدول نمی شود مطلبی است که نفس امر تعیینی (که ظاهر از هر امری است) به اکرام علماء عدول آن را می فهماند و ربطی به مفهوم وصف ندارد. و از اینجا خلطی که در کلام مرحوم آخوند

۱- (۱) - جواهر الکلام، ج ۲۸/۳۰. عبارت صاحب جواهر در ابتدای استدلال به آیه شریفه فوق و قبل از عباراتی که در متن نقل نمودیم چنین است «بل لعلّ قوله تعالی «وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً الآیه دال علی المطلوب ایضا، فانه انما جوز نکاح الامه، ان لم یقدر علی الحرّه المؤمنه، فلو جاز نکاح الکافره لزم جواز نکاح الامه مع الحره الکافره و لم یقل به احدٌ و لأن التوصیف...».

در کفایه در همین مورد صورت گرفته است واضح می شود. چرا که ظاهر کلام آخوند این است که دلالت آیه شریفه «وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ» را بر عدم کفایت غیر رجلین از باب مفهوم می داند(۱). در حالی که با توضیحی که داده شد معلوم گردید که عدم کفایت مذکور، به مقتضای امر تعیینی و منطوق «وَ اسْتَشْهِدُوا...» است و ربطی به مفهوم ندارد.

در محل کلام نیز مقتضای تعیین جواز به خصوص ازدواج با اماء مؤمنه، این است که نکاح با غیر أمه مؤمنه در صورت عدم تمکن از ازدواج با حرّه مؤمنه، جایز نیست. نه اینکه عدم جواز از باب ثبوت مفهوم وصف باشد.

ب) استدلال به آیه سوره مائده (... وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) برای جواز نکاح کتابیه.

در مقابل آن دسته از آیاتی که برای اثبات عدم جواز نکاح با کتابیه به آنها استدلال شده است. عده ای نیز با تمسک به آیه ۵ سوره مائده که می فرماید «اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ ... وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ... » نکاح کتابیه را جایز دانسته اند.

ج) بیان وجه جمع بین آیات ناهیه و آیه سوره مائده

اشاره

در بیان وجه جمع بین آیات ناهیه و این آیه وجوه مختلفی ذکر شده است که در این جلسه به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد و تفصیل بحث را در جلسات آینده دنبال می نماییم.

۱) وجه اول (کلام ابی القاسم)

ص:۵۱۶۳

۱- (۱) - نگاه شود به جواب مرحوم آخوند از استدلال اول منکرین مفهوم شرط. کفایه الاصول طبع آل البیت علیهم السلام / ۱۹۷.

یکی از وجوهی که در همین رابطه ذکر کرده اند، معنایی است که شیخ طوسی در تبیان و به تبع ایشان در مجمع البیان از أبو القاسم بلخی (وی همان «کعبی» معروف که از متکلمین سنی مذهب است می باشد و شبهه او در اصول در مورد انکار «مباح» معروف است) نقل کرده اند و آن این است که مراد از «اَلْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ» خصوص زنانی از اهل کتاب است که در ابتداء کافر (اهل کتاب) بوده اند ولی بعداً مسلمان شده اند و در توجیه آن نیز گفته شده است که عده ای از مردان مسلمان از ازدواج با زنان مسلمانی که سابقه کفر داشتند اباء می ورزیدند. لذا آیه قرآن در مقام نفی حرج از ازدواج با این دسته از زنان نازل شده است، با این توضیح قهراً معنای «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ» که قبل از جمله مورد بحث است نیز زنانی است که در اصل مؤمن بوده یعنی از ابتدای تولدشان جزء مؤمنات و مسلمات بوده اند.

۲) نظر استاد مد ظله:

این وجه جمع و اختصاص «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ» به خصوص زنانی که فعلاً مسلمان بوده ولی سابقه کفر داشته اند بسیار، بسیار مستبعد است. زیرا با توجه به اینکه در سوره مبارکه ممتحنه درباره زنان مشرک غیر اهل کتاب که بعداً مسلمان شده اند می فرماید آنها را امتحان کرده و اگر دریافتید که مؤمن واقعی هستند اشکالی در ازدواج با آنها نیست «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا جاءَکُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللّهُ أَعْلَمُ بِإِیمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَی الْکُفّارِ ... وَ لا جُناحَ عَلَیْکُمْ أَنْ تَنْکِحُوهُنَّ إِذا آتَیْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» الممتحنه / ۱۰. وجهی برای اختصاص به ذکر زنان اهل کتابی که بعداً مسلمان شده اند در این آیه وجود ندارد. علاوه بر اینکه همان طوری که تصریح شد لازمه این معنا این است که مراد از «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ» نیز خصوص زنانی باشد که از ابتدای تولد مسلمان بوده اند و سابقه کفر نداشته اند که این نیز تصرفی بدون شاهد در لفظ آیه است.

ص:۵۱۶۴

۳) وجه دوم حمل آیه سوره مائده بر عقد انقطاعی

همـان طوری که در ابتـدای ورود به این بحث تـذکر دادیم نکـاح بـا کفـار غیر اهل کتاب دواماً و متعه اجماعی است که جایز نیست و لیکن در مورد اهل کتاب شـهرت بسـیار قوی بر جواز عقد انقطاعی آنها است. حتی دعوای اجماع صریحاً یا ظاهراً نیز در این مورد شده است و البته ما نیز به مخالف صـریحی برنخوردیم بله به سـید مرتضـی و شیخ مفید نسبت داده اند که این دو نفر نکاح انقطاعی با اهل کتاب را نیز جایز نمی دانند ولی به نظر ما کلام این بزرگان نیز صراحت در مخالفت ندارد زیرا؛

اولاً: عبارت آنها این است که تزویـج با کفار جایز نیست و در بسـیار از مواقع خود ظاهر از تزویـج، تزویـج متعارف که به نحو دوام است می باشد. در روایات و کلمات فقهاء نیز تزویج انصـراف به دائم دارد، حتی مثل مرحوم شیخ طوسی و عده ای دیگر از فقهاء که متعه را جایز می داننـد در ابتـدا پس از آنکه آیات داله بر نهی از ازدواج با اهل کتاب را ذکر می کننـد می گویند مقتضای این آیات عـدم جواز نکاح با اهل کتاب است. آنگاه با انـدکی فاصـله عقـد انقطاعی را اسـتثناء می نمایند و این نشان می دهد که مقصود آنها از نکاح، نکاح دائم بوده است.

ثانیاً: به نظر ما عبارت سـید مرتضـی در انتصار اساساً ظهوری در خلاف و عدم جواز متعه ندارد، زیرا ایشان در «انتصار» مسائل مورد نزاع و اختلاف شـیعه و سـنی ها را مطرح می نماید و با توجه به اینکه اهل سـنت به طور کلی حتی در مورد مسلمانان نیز عقـد متعه را منکرنـد لـذا مورد بحث مرحوم سـید مرتضـی از ابتداء راجع به عقد دائم است و ادعای اجماع ایشان نیز در همین مورد صـادق است. بله عبارت مرحوم شـیخ مفیـد حـد اقل ظهور در اینکه عقـد متعه نیز اجماعاً جایز نیست دارد، زیرا شـیخ در فوارقی که بین عقد متعه و دوام ذکر کرده است مسـئله جواز عقد متعه با اهل کتاب را بیان نکرده است ولی چنانچه گفتیم این ظهوری بیش نیست و نمی توان به نحو صریح و قطعی شیخ مفید را جزء مخالفین به حساب آورد.

ص:۵۱۶۵

علی ای حال برای اختصاص آیه سوره مائده به عقد انقطاعی قطع نظر از اینکه این حمل مقتضای جمع بین ادله می تواند باشد دو شاهد از خود آیه شریفه اقامه کرده اند که از آنها چنین استفاده می شود که آیه مربوط به عقد انقطاعی است.

شاهد اول: در ادامه آیه تعبیر به اجرت شده است «إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ...» و این تعبیر مناسب با عقد انقطاعی است زیرا در عقد متعه است که تعبیر «هنّ مستأجرات» و امثال آن شده است.

شاهد دوم: که آن را مرحوم مجلسی در مرآه العقول ذکر کرده است این است که ذکر و تعیین مهر در باب متعه از ارکان است - بر خلاف عقد دائم که حتی بدون ذکر مهر نیز عقد صحیح است - و در آیه شریفه در مقام بیان جواز نکاح اهل کتاب قید «إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» نیز ذکر شده است.

۴) اشاره به مدرک قائلین به حرمت نکاح کتابیه مطلقا

کسانی که کتابیه را به طور مطلق انقطاعاً و دواماً جایز نمی دانند آیات ناهیه را ناسخ آیه سوره مائده می دانند که ما در این مورد در جلسات آینده به طور مبسوط بحث خواهیم نمود.

د) بررسی آیات ناهیه از نکاح کتابیه

الف) اطلاق «مشرک» بر اهل کتاب و ادله قرآنی آن

یکی از آیاتی که برای عدم جواز نکاح کتابیه مورد استدلال قرار گرفته بود آیه نهی از نکاح با مشرکات بود.

«وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتّى يُؤْمِنَّ ، بقره / ۲۲۱»

آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که از آنها می توان مشرک بودن اهل کتاب را استفاده کرد که یکی از آن آیات که معمولاً در کتب فقهاء بدان استدلال شده است و ما نیز قبلاً آن را خواندیم، آیه ۳۰-۳۱ توبه است که می فرماید «وَ قالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّهِ وَ قالَتِ النَّصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللّهِ ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ يُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللّهُ أَنّى يُؤْفَكُونَ، اِتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلّا لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلهَ إِلّا هُوَ سُبْحانَهُ عَمّا يُشْرِكُونَ» .

ص:۵۱۶۶

آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که از آنها می توان مشرک بودن اهل کتاب را استفاده کرد که یکی از آن آیات که معمولاً ـ در کتب فقهاء بدان استدلال شده است و ما نیز قبلاً آن را خواندیم، آیه ۳۰-۳۱ توبه است که می فرماید «وَ قالَتِ الْیَهُودُ عُزَیْرٌ ابْنُ اللّهِ وَ قالَتِ النَّصاری الْمَسیحُ ابْنُ اللّهِ ذلِکَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ یُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللّهُ أَنّی یُؤْفَکُونَ، اِتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ وَ الْمَسِیحَ ابْنَ مَرْیَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلاّ لِیَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلهَ إِلاّ هُوَ سُبْحانَهُ عَمّا یُشْرِکُونَ» .

مفاد این آیه این است که یهود و نصاری شرک در عبادت داشته و غیر از خداوند یکتا، ارباب متعددی را پرستش می نمودند و اینکه آنها شرک در عبادت داشتند نه شرک در خالقیت و مانند آن، علاوه بر اینکه مطلبی است که از ذیل آیه یعنی «وَ ما أُمِرُوا إِلاّ لِیَعْبُدُوا اللّهَ...» استفاده می شود، بلکه اساساً اطلاق مشرک حتی نسبت به وثنیین و بت پرستان نیز به لحاظ این است که آنها مشرک در عبادت بودند وگرنه اصل اینکه خالق و آفریدگار هستی یکی بیش نیست و آن خداوند متعال است را نیز آنها قبول داشته اند منتها قایل بودند که رب های متعددی که هر یک کاری خاص انجام می دهند نیز وجود دارند و لذا آنها را مورد پرستش قرار می دادند. به هر حال از این آیه استفاده می شود که اهل کتاب به خاطر پرستش غیر خداوند مشرک بوده و اطلاق مشرک به آنها صحیح است. نکته قابل توجه این است که ما به کلمه «یُشْرِکُونَ» که در آخر آیه آمده است تمسک نمی کنیم، زیرا این کلمه به صورت «فعل» آمده و ممکن است کسی بگوید از این تعبیر نمی توان وصف «مشرک» (به صورت اسم فاعل) را استفاده نمود.

آیه دوم که مرحوم مجلسی در مرآه العقول به آن تمسک کرده است آیه ای است در سوره توبه / ۳۳ و صف / ۹ آمده است:

«هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ»

مرحوم مجلسی می فرماید مراد از «مشرکون» در این آیه شریفه اعم از بت پرستان و اهل کتاب است زیرا اگر نگوییم یهود و نصاری بیشتر از بت پرستان کراهت و ناراحتی از غلبه دین اسلام بر سایر ادیان را داشتند. کمتر از آنها نبوده اند و لذا وجهی ندارد که ما «مشرکون» را منحصر به بت پرستان نماییم. لذا بر تمامی کفار اطلاق

ص:

مشرک (به نحو وصفی) شده است.

علاوه بر این دو آیه آیات دیگری نیز هست که به نظر ما دلالت بر «مشرک» بودن اهل کتاب می کند. سوره بقره / ۱۳۵ «وَ قالُوا کُونُوا هُوداً أَوْ نَصاری تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّهَ إِبْراهِیمَ حَنِیفاً وَ ما کانَ مِنَ الْمُشْرِکِینَ» از اینکه ابراهیم بر دین حنیف بوده و جزء مشرکین نبوده است معلوم می شود که یهود و نصاری مشرک می باشند.

آل عمران / ۶۷ «ما کانَ إِبْراهِیمُ یَهُودِیًّا وَ لا نَصْرانِیًّا وَ لکِنْ کانَ حَنِیفاً مُسْلِماً وَ ما کانَ مِنَ الْمُشْرِکِینَ»

آل عمران / ۶۴ «قُلْ یا أَهْلَ الْکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَهٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ أَلاّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً وَ لا یَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنّا مُسْلِمُونَ»

از اینکه اهل کتاب را دعوت به توحید در عبادت می کند معلوم می شود که آنها مشرک بوده اند.

نساء / ۱۷۱ «یا أَهْلَ الْکِتابِ لا تَغْلُوا فِی دِینِکُمْ وَ لا تَقُولُوا عَلَی اللّهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِیحُ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللّهِ وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لا تَقُولُوا ثَلاثَهٌ انْتَهُوا خَیْراً لَکُمْ إِنَّمَا اللّهُ إِلهٌ واحِدٌ سُبْحانَهُ أَنْ یَکُونَ لَهُ وَلَدٌ...»

از این آیه نیز معلوم می شود که اهل کتاب قایل به آلهه متعدد بوده و لذا مشرک هستند.

ادامه بحث را در جلسه آینده دنبال خواهیم کرد. ان شاء الله.

«* و السلام *»

ص:۵۱۶۸

۱۳۸۲/۷/۲۲ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۶۵) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در جلسه پیش به مناسبت بررسی استدلال به آیه شریفه «وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتّی یُؤْمِنَّ» (۲۲۱ بقره) برای حرمت نکاح با کتابیه، این بحث مطرح شد که آیا در قرآن کریم بر یهود و نصاری تعبیر «مشرک» اطلاق شده یا نه؟ ما به هفت آیه قرآن استناد کردیم که ظاهراً بر چنین اطلاقی دلالت دارد. از جمله این آیات، آیه ۶۴ آل عمران (قُلْ یا أَهْلَ الْکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَهٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ...) بود که در این جلسه ابتدا توضیحی تکمیلی درباره آن می دهیم. سپس نحوه جمع میان آیاتی که اهل کتاب را مشرک خوانده و آیاتی که از آنها غیر مشرک بودن اهل کتاب فهمیده می شود، بیان می گردد. بعد به دو استدلال دیگر آیه ۲۲۱ بقره برای قول حرمت نکاح با اهل کتاب که در جواهر آمده می پردازیم. بررسی استناد به آیه ۱۰ سوره ممتحنه (وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ) برای قول به حرمت آخرین مبحث درس است.

***

الف) توضیحی درباره آیه شریفه «قُلْ یا أَهْلَ الْکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَهٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ...» (تکمیل)

در خصوص استدلال به این آیه برای اطلاق مشرک بر اهل کتاب در قرآن کریم ابهامی وجود ندارد و آیه فی الجمله بر این دلالت دارد که آنان به شرک در عبادت مبتلا بودند و در این بحثی نیست. بحث فعلی ما درباره فقره «کَلِمَهٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ»

است و این که مراد از آن چیست. در جلسه پیش گفتیم که مراد آن است که بیاید به وظیفه مشترک خود یعنی عبادت خداوند یگانه و شریک قایل نشدن برای او ملتزم و پایبند باشند. البته این تفسیر برای این فقره ممکن است، ولی دو تفسیر بهتر هم از آن می توان نمود:

۱) مراد آن باشد که بیایید به آنچه در قرآن ما و عهدین (تورات و انجیل غیر محرّف) آمده یعنی توحید در عبادت متعهد و وفادار باشید، زیرا دعوت به توحید هم در قرآن وجود دارد و هم در عهدین (پیش از تحریف) بوده است؛ پس بیایید عملاً به آن پایبند باشید.

۲) مراد این باشد که بیایید به آنچه در قرآن و این کتب آسمانی موجود و تحریف شده که اینک در دست شماست، عمل کنید و در عبادت خداوند، شرک نورزید.

چه بسا ممکن است اصل یک کتاب آسمانی مورد قبول همه باشد، ولی در تطبیق آن بر مصادیق اختلاف نظر وجود داشته باشد، همچنان که (به عنوان مثال) وهابیان به استناد برخی آیات قرآن برخی از اعمال ما را مصداق شرک معرفی می کنند(۱) ، در حالی که قرآنی که مقبول همه مسلمانان است، یک قرآن بیش نیست. ممکن است آیه شریفه را چنین تفسیر کرد که از همین کتب آسمانی موجود که تحریف شده هم دستور به عبودیت خداوند یگانه و پرهیز از شرک در عبادت که ما هم قبول داریم، قابل استنباط است و از این رو همگی باید به این امر ملتزم باشیم.

ب) چگونگی جمع میان آیاتی که اهل کتاب را مشرک خوانده و آیات دیگر:

۱ – آیاتی که حاکی از تقابل میان مشرکان و اهل کتاب است:

در برابر هفت آیه ای که دلالت بر مشرک بودن اهل کتاب و تطابق آن دو بر هم

۱- (۱) – هر چند بطلان نظرات آنان در کتب متعدد اثبات شده و چنین استنادی به آیات قرآنی قطعاً نادرست است (ر. ک منابع مربوطه)

دارد، از چند آیه دیگر تقابل آن دو (مشرکان و اهل کتاب) فهمیده می شود، زیرا این دو تعبیر به هم عطف شده اند. این آیات عبارت اند از:

۱) آیه ۱۰۵ بقره: «ما یَوَدُّ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْکِتابِ وَ لاَ الْمُشْرِکِینَ أَنْ یُنَزَّلَ عَلَیْکُمْ مِنْ خَیْرٍ مِنْ رَبِّکُمْ...»

۲) آیه ۱۸۶ آل عمران: «وَ لَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَ مِنَ الَّذِینَ أَشْرَکُوا أَذیً کَثِیراً...»

۳) آیه ۸۲ مائده: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النّاسِ عَداوَةً لِلَّذِینَ آمَنُوا الْیَهُودَ وَ الَّذِینَ أَشْرَکُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ قالُوا إِنّا نَصاری...»

۴) آیه ۱۷ حج: «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ الَّذِینَ هادُوا وَ الصّابِئِینَ وَ النَّصاری وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِینَ أَشْرَکُوا إِنَّ اللّهَ یَفْصِلُ بَیْنَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ...»

۵) آیه ۱ بیّنه: «لَمْ یَکُنِ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْکِتابِ وَ الْمُشْرِکِینَ مُنْفَکِّینَ حَتّی تَأْتِیَهُمُ الْبَیِّنَةُ...»

۶) آیه ۶ بیّنه: «إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْکِتابِ وَ الْمُشْرِکِینَ فِی نارِ جَهَنَّمَ...» (۱)

از تقابل موجود در این آیات میان مشرکان و اهل کتاب می توان دریافت که مراد از «مشرک» در این آیات پیروان ادیان آسمانی نیست.

۲ – نقد مرحوم صاحب جواهر ۱:

مرحوم صاحب جواهر می فرماید که در قرآن در برخی موارد «مشرکین» به «اهل کتاب» عطف شده و گاه بر عکس، «اهل کتاب» به «مشرکین» عطف شده است. ولی تا آنجا که ما تتبع کردیم، در تمامی موارد تعبیر «مشرکین» به «اهل کتاب» عطف شده و هیچ آیه ای نیافتیم که در آن «اهل کتاب» معطوف و «مشرکین» معطوف علیه باشد و معلوم نیست مراد ایشان از این سخن چه بوده است.

۱- (۱) – آیه ۹۶ بقره هم می تواند مورد استشهاد قرار گیرد: «وَ لَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النّاسِ عَلی حَیاةٍ وَ مِنَ الَّذِینَ أَشْرَکُوا»

۳ – چگونگی جمع میان این آیات و آیات هفتگانه پیشین:

حال باید بحث شود که چگونه می توان میان این آیات که ظهور در مشرک نبودن اهل کتاب دارد با آیاتی که در جلسه پیش اشاره کردیم که دلالت بر مشرک بودن آنان دارد، جمع کرد و آیا اصولاً این دو دسته آیات قابل جمع است یا نه؟ به نظر می رسد که دو گونه جمع در اینجا قابل تصور است:

جمع اول: آن است که بگوییم عطف مشرکین به اهل کتاب از قبیل عطف عام به خاص است که مشابه آن در قرآن هم وجود دارد، از جمله در آیه ۵۷ سوره مائده (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الَّذِینَ اتَّخَذُوا دِینَکُمْ هُزُواً وَ لَعِباً مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَ الْکُفّارَ أَوْلِیاءَ) عطف عام به خاص شده یعنی کفار (بلا اشکال که شامل اهل کتاب هم می شود) به «اَلَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ» عطف شده است.

عطف عام به خاص در محاورات ما نیز متداول است و امر غریب و بدون سابقه ای نیست.

جمع دوم: آن است که گفته شود که شرک به حسب اطلاقات قرآنی دارای مراتب مختلف است. مثلا در آیات قرآن گاه پیروی کردن از شیطان، عبادت شیطان تعبیر شده، از جمله در آیه ۶۰ سوره مبارکه یس: «أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَیْکُمْ یا بَنِی آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّیْطانَ...» ، مراد از عبادت شیطان، کار شیطان پرستان نیست، بلکه از مصادیق این روایت است که «مَنْ اصْغی الی ناطق فقد عَبَدَهُ (در این روایت، اطاعت کردن از کسی به منزله عبادت کردن او دانسته شده است). بنابراین مراد از عبادت شیطان، شرک در عبادت به معنای حقیقی خود نیست، همچنان که، چه بسا بتوان از آیه ۱۰۰ سوره نحل(۱) نیز همین معنا را استفاده نمود. در احادیث نیز (از جمله در برخی روایات مربوط به ریا) در موارد متعددی بر مصادیق فسق و گناه، تعبیر شرک اطلاق شده است. اطلاق مشرک بر اهل کتاب را هم می توان از این قبیل دانست و آن را بسان

۱- (۱) - «إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَی الَّذِینَ یَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِینَ هُمْ بِهِ مُشْرِکُونَ»

اطلاق شیطان پرست بر کسانی که از شیطان پیروی می کنند، به شمار آورد. در برابر، در برخی آیات دیگر اطلاق مشرک، اطلاقی حقیقی یا اطلاق بر مراتب بالای شرک (یا شرک بالمعنی الاخص) مانند بت پرستان است، مانند آیه شریفه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه: ۵) [و همچنین آیه شریفه «وَ قاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَما يُقاتِلُونَكُمْ كَافَّةً» (توبه: ۳۶] و نیز آیاتی که در آنها «مشرکین» به «اهل کتاب» عطف شده است.

۴ – جمع مقبول و نتیجه گیری استاد – مد ظله –:

به نظر می رسد که جمع دوم در ما نحن فیه از جمع اول اقرب است، بلکه جمع اول را نمی توان پذیرفت. بر این اساس، شرک را در آیه شریفه مورد استناد برای حرمت نکاح با کتابیه (یعنی آیه: «وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ») می توان به معنای اخص یا شرک حقیقی دانست و بر فرض که آیه در این معنا ظهور نداشته باشد، لااقل اجمال دارد و ظهور در معنای عام ندارد تا بتوان آیه را شامل اهل کتاب هم دانست و در نتیجه با آیاتی که دلالت بر جواز نکاح با اهل کتاب دارد(۱) ، تعارض پیدا کند. بنابراین، استناد به این فقرات از آیه شریفه (وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ ... وَ لا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ ...) از این حیث، برای اثبات حرمت نکاح با اهل کتاب قابل مناقشه و مخدوش است. البته صحت استناد به آیه از وجوه دیگر را باید بررسی کرد که در ادامه به آن می پردازیم.

ج) استدلال به آیه ۲۲۱ بقره از وجوه دیگر:

اشاره

مرحوم صاحب جواهر رحمه الله برای استناد به آیه شریفه به منظور اثبات حرمت نکاح با اهل کتاب دو استدلال دیگر را نیز مطرح کرده است که ما مورد بررسی قرار می دهیم:

۱- (۱) – از جمله آیه ۵ سوره مائده: «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ...»

۱) استناد به فقره «حَتّی یُؤْمِنَّ» :

مرحوم صاحب جواهر فرموده که نهی دو آیه شریفه معلق به حصول غایت یعنی ایمان شده است. بنابراین معلوم می شود که در نکاح، ایمان طرف عقد شرط است.

در آیه این شرط هم در مورد زوجه مطرح شده (حَتّی یُؤْمِنَّ) و هم در مورد زوج (حَتّی یُؤْمِنُوا) آمده است. پس نکاح با اهل کتاب جایز نیست.

ولی دلالت این دو فقره از آیه شریفه بر مطلب چندان روشن نیست. زیرا اگر آیه شریفه در محیطی نازل شده بود که مثلاً بت پرستان و مشرکان گرایش به یهودی شدن یا نصرانی شدن داشتند و بسیار به این ادیان می گرویدند، دلالت آن بر اشتراط غایت (ایمان) خوب بود. چه در این محیط شارع مقدس می توانست بفرماید که با مشرکان تا زمانی که به اسلام نگرویده اند، ازدواج نکنید و صرف خروج آنان از شرک فایده ای ندارد. اما با توجه به اینکه خارجاً فقط این امر معمول بود که مشرکان یا بر شرک و کفر خود باقی بودند یا اینکه اسلام می آوردند، معلوم می شود که جواز نکاح به طور کلی معلق بر چنین شرطی (ایمان) نیست. زیرا لازمه ایمان نیاوردن مشرکان عملاً این بود که بر مذهب خود باقی باشند و این نکته می رساند که قید ایمان برای نفی شرک آمده نه برای نفی یهودیت و نصرانیت و جنبه احترازی ندارد. بنابراین آیه در اشتراط ایمان ظهور چندانی ندارد و حتی بنابراین که بعضی مراتب انسداد را قایل باشیم هر نوع ظهوری را معتبر نمی دانیم بلکه باید به حد اطمینان برسد تا بتواند به عنوان ظن خاص حجیت داشته باشد، هر چند اصل ظهور آیه را فی الجمله نمی توان انکار کرد.

۲) استناد به ذیل آیه شریفه:

دلیل دیگر مذکور در جواهر ذیل آیه شریفه است که می فرماید: «أُولئِکَ یَدْعُونَ إِلَی النّارِ وَ اللّهُ یَدْعُوا إِلَی الْجَنَّهِ» این فقره در واقع علت حکم پیشین (عدم جواز نکاح با اهل کتاب) را بیان می کند، زیرا معمولاً هر یک از زوجین از آیین طرف دیگر تأثیر

می پذیرد و معلوم است که مشرکان جز به دوزخ دعوت نمی کنند.

ولی استدلال به عموم تعلیل قابل مناقشه است. زیرا از احادیث و ادله دیگر بر می آید که به طور معمول زن از همسر خود تأثیر عقیدتی می پذیرد و عکس این امر نادر است. اگر بنا باشد که ازدواج موجب تغییر عقیده گردد، احتمال تأثیرپذیری زوجه از زوج بسیار بیشتر است و لااقل در آن ازمنه این چنین بوده است.

به همین جهت، مشهور فقها می پذیرند که زوجه یک مرد شیعه از اهل سنت باشد ولی عکس آن را نمی پذیرند زیرا چه بسا تشیع مرد موجب شود که زوجه و خانواده اش و اولاد آنها به تشیع بگروند، ولی عکس این کمتر اتفاق می افتد.

لذا به احتمال زیاد این بخش از آیه صرفاً به ذیل آیه (ازدواج زنان با مردان مشرک) بازگردد و به صدر آیه مربوط نباشد. به هر حال فقره مذکور چنین دلالتی که در جواهر مطرح شده، ندارد.

نتیجه گیری: از مباحث پیشین می توان نتیجه گرفت که دلالت آیه ۲۲۱ بقره بر مدعا (یعنی حرمت نکاح با اهل کتاب) تمام نیست و هر سه استدلال مذکور قابل مناقشه است. در ادامه درس دلالت آیه ۱۰ سوره ممتحنه را بر مطلب بررسی می کنیم.

د) بررسی دلالت آیه ۱۰ سوره ممتحنه (وَ لا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ...) بر حرمت نکاح با اهل کتاب.

۱) نحوه استدلال به آیه شریفه:

از جمله ادله ای که فقها برای حرمت نکاح با اهل کتاب و کفار مورد استناد قرار داده اند، آیه شریفه «وَ لا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ» است که کسانی چون شیخ رحمه الله و مرحوم طبرسی و دیگران این نکته را مطرح کرده اند. در روایات متعددی هم به این آیه استدلال شده است. در این آیه از نکاح به «عصمت» تعبیر شده است و اطلاق

عصمت بر نکاح از آن روست که ازدواج نوعاً مانع ابتلای شخص به بسیاری از منکرات می گردد. نکته مشابهی در بعضی آیات هست هر چند به آیه ما نحن فیه مربوط نمی شود و آن اینکه مفسران در ذیل آیه شریفه «اَلْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ» محصنات را بر حرائر تطبیق داده اند، زیرا عفت زنان اهل کتاب برای آنان به منزله حصن و قلعه بوده است، بر خلاف اماء که چون معمولاً مکشوف الرأس بودند، از مزاحمت افراد ناباب ایمن نبودند. در ماجرای بیعه النساء که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از زنان مکه که ایمان آورده بودند، بیعت گرفت، از جمله موارد بیعت آن بود که زنا نکنند. هند بنت عتبه که در آنجا حاضر بود، گفت: مگر حرّه زنا می کند (ا وَ تَزْنی الحرّه(۱)) به هر حال آن چه به بحث ما مربوط می شود این است که موجب نوعی مصونیت از گناه و فحشا می شده و از این جهت نکاح را عصمت تعبیر کرده اند پس در این آیه نکاح با کفار نهی شده است، چون می فرماید: به عصمت کوافر که ناشی از ازدواج است تمسک نکنید.

۲) اشکال صاحب جواهر و آقای اراکی قدس سرّه:

در جواهر استدلال به آیه شریفه نقد شده و همین اشکال در کتاب نکاح آقای اراکی به شکلی دیگر مطرح شده که البته قابل انتقاد است توضیح اشکال مذکور که در جواهر آمده، چنین است که مراد از آیه شریفه منع از بقاء بر نکاح کوافر و ادامه دادن آن است. مفسران در شأن نزول آیه گفته اند که مسلمانانی که به مدینه مهاجرت می کردند و زنان آنها در میان مشرکان باقی می ماندند، مورد خطاب آیه بوده اند. به موجب این آیه، زوجیت این زنان برای شوهران مسلمان نفی شده است. این مطلب هم از طریق اهل سنت روایت شده و هم از طریق شیعه. از سوی دیگر، هم اجماع و هم احادیث متعدد دال بر آن است که اگر شوهر یک زن ذمی اسلام آورد، لازم

۱- (۱) - در این روایت آمده که عمر بن خطاب در این هنگام تبسم کرده، به سبب رابطه ای که با هند در جاهلیت داشت (مجمع البیان، ذیل ممتحنه آیه ۱۲)

نیست او را طلاق دهد و بقای نکاح جایز است. پس برای عدم جواز نکاح ابتدایی با اهل کتاب نمی توان به این آیه استناد جست و این آیه نمی تواند ناسخ حکم حلیت نکاح با کتابیه تلقی شود.

مرحوم آقای اراکی فرموده اند که سیاق آیه اقتضا دارد که به مسئله مورد بحث ما یعنی نکاح ابتدایی با کفار ارتباطی نداشته باشد و قهراً تنها به استدامه نکاح مربوط است. بعد می فرمایند که بر فرض که ما بخواهیم قایل به عموم شویم و آیه را شامل نکاح ابتدایی و استدامه ای بدانیم، باید در آن تصرف کنیم: یا باید آیه را تخصیص بزنیم و (به ادله مذکور در مورد جواز استمرار نکاح کتابیه) استمرار نکاح را از آن مستثنی نماییم و یا آنکه بگوییم که مراد از نهی در آیه اعم از تنزیه و تحریم است (یعنی در مورد نکاح ابتدایی نهی، تحریمی و در مورد استدامه نکاح، تنزیهی است). احتمال اول یعنی تخصیص زدن عموم آیه و شامل دانستن آن نسبت به خصوص نکاح ابتدایی بعید است چون مستلزم اخراج مورد شأن نزول از تحت آیه است و احتمال دوم اگر متعین نباشد، لااقل با احتمال اول مساوی است. در نتیجه، لفظ مجمل می شود و آیه برای اثبات حرمت نکاح ابتدایی با کتابیه قابل استناد نیست.

۳) نظر استاد – مد ظله –:

نحوه تقریب مرحوم آقای اراکی از اشکال، قابل انتقاد است. زیرا از کلام مفسران در ذیل آیه معلوم می شود که خصوص استمرار نکاح مراد آیه است. ولی شأن نزول آیه و مراد آیه نکاح با اهل کتاب نیست، بلکه نکاح با مشرکان است. خطاب آیه به تازه مسلمانانی بوده که قبلاً در زمره مشرکان بوده اند و سپس به اسلام می گرویدند و زنان آنان همچنان بر کفر خود باقی می ماندند. پس تقیید آیه به مورد نزول خود یعنی استمرار نکاح هیچ محذوری ندارد، همچنان که می توان مورد آیه را عام دانست (یعنی هم نکاح ابتدایی و هم استمراری). در هر حال با توجه به اینکه آیه به

اهـل کتاب ارتباطی نـدارد، لزومی نـدارد که به احتمال دوم مـذکور در کلام ایشان یا به اجمال آیه قایل شویم، بلکه می توان آیه را مختص به مورد نزول خود دانست، بـدون آنکه نیـازی به تصـرف در هیئت نهی در آیه (نهی تحریمی یا تنزیهی) باشـد، همچنان که صاحب جواهر رحمه الله چنین فرموده است.

ولی به نظر می رسـد که قول به چنین تقییـدی هم دلیل ندارد، بلکه می توان نهی مذکور در آیه را عام دانست یعنی هم شامل نکـاح بـا مشـرکان حـدوثاً و بقـاء و هم نکـاح بـا اهـل کتـاب حـدوثاً و بقـاءً باشـد، نهایت اینکه (به دلیل اجماع و روایات) در خصوص بقای نکاح با اهل کتاب قایل به جواز می شویم و این عموم تخصـیص می خورد. زیرا احادیث صـحاح متعـدد وجود دارد که نکـاح بـا مشـرکان را حـدوثاً و بقـاءً منع کرده است که بـا عموم آیه کاملاً ـ هماهنـگ است. خود مرحوم آقای اراکی امکان عام بودن خطاب را در آیه شریفه و شمول آن نسبت به نکاح حدوثی و بقایی ثبوتاً پذیرفته اند و تنها به خاطر شأن نزول و سیاق آیه قائل به اختصاص شده اند.

ولی مـا می گوییم مفـاد آیه به مورد شـأن نزول اختصـاص نـدارد و چنین عمومی از آیه (بـا توجه به اسـتنادات فقها و احادیث متعـدد) قابـل اسـتفاده است. مـا تنهـا مورد نکـاح بقـایی بـا اهـل کتـاب را (به ادله خاص) از این عموم خارج می کنیم که این تخصـیص هم از قبیل خارج ساختن مورد آیه نیست تا غیر عرفی و قبیح باشد، زیرا مورد نزول آیه بقای نکاح با مشرکات است نه اهل کتاب.

ادامه بحث را در جلسه آینده پی می گیریم، ان شاء الله.

«* و السلام *»

ص:۵۱۷۸

۱۳۸۲/۷/۲۳ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۶۶) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

استاد مد ظله در این جلسه به بررسی دلالت چهار آیه بر حرمت نکاح کتابیه پرداخته، ضمن بیان نحوه استدلال، اشکالات مطروحه در استدلال به هر کدام از آیات را بررسی نموده، استدلال به بعضی از آیات را تام و بعضی را غیر تام می دانند.

***

الف) بررسی دلالت آیه استواء، ۲۰، حشر (لا یَسْتَوِی أَصْحابُ النّارِ وَ أَصْحابُ الْجَنَّهِ) بر حرمت نکاح با کتابیه

۱ – نحوه استدلال به آیه

استواء مصادیقی دارد و با نفی آن، تمام مصادیق آن نفی می شود (نکره در سیاق نفی افاده عموم می کند) که از جمله این مصادیق، نکاح است، در نتیجه نکاح اصحاب الجنه با اصحاب النار (که یقیناً اهل کتاب از اصحاب النار هستند) جایز نمی باشد.

۲ – اشکالات استاد مد ظله به استدلال به این آیه

اولاً: مستدلین می گفتند: با نفی استواء، تمام مصادیق استواء منتفی می شود، در حالی که با دقت در لغت و معنای استواء مشخص می گردد. اگر بین دو شیء، استواء به صورت مطلق ثابت گردید، آن دو شیء باید در جمیع جهات با هم مساوی باشند ولی اگر استواء بین دو شیء به صورت مطلق نفی گردید لازم نیست که این دو شیء

ص:۵۱۷۹

در تمام جهات با هم اختلاف داشته باشند بلکه اگر در بعضی جهات هم (فی الجمله) با هم مساوی نباشند در صدق عدم استواء کافی است مثلا اگر زید و عمرو در نُه علم از دَه علم با هم مساوی باشند و فقط در یک علم با هم مساوی نباشند و بعد گفته شود که بین زید و عمرو در علم تساوی نیست این اطلاق صحیح می باشد و لازم نیست در تمام ده علم با هم متفاوت باشند.

ثانیاً: در صورت صرف نظر از اشکال اول، واضح است که اصحاب الجنه (مسلمین) با اصحاب النار (کفار و مشرکین) مشترکات بسیاری دارند مثلاً ـ در امور تکوینی مثل غذا خوردن، راه رفتن و... و در امور اعتباری مثل مالک شدن بعد از خریدوفروش با هم مشترکند و مسلماً آیه نمی خواهد حتی نسبت به این مشترکات نفی استواء بکند. پس آیه باید در صدد نفی استواء نسبت به امر خاصی باشد که البته در ادامه آیه آن را تعیین می نماید؛ لا یَسْتَوِی أَصْحابُ النّارِ وَ أَصْحابُ الْجَنَّهِ، أَصْحابُ الْجَنَّهِ هُمُ الْفائِزُونَ ، آیه می گوید این دو در فائز بودن با هم مساوی نیستند پس اصلاً ربطی به مورد بحث ما (نکاح) ندارد.

شاهد بر این مدعا هم این است که ازدواج با فساقی که جنایات زیادی مرتکب شده اند و از اصحاب النار به شمار می آیند، باطل نیست.

ب) بررسی استدلال به آیه ۲۵ سوره نساء (وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ مِنْ فَتَیاتِکُمُ الْمُؤْمِناتِ) بر حرمت نکاح با کتابیه

۱ – استدلال به آیه، بدون استفاده از مفهوم وصف

ص:۵۱۸۰

قبلا گفتیم(۱) که استدلال به آیه بر حرمت نکاح با کتابیه ربطی به مفهوم وصف ندارد زیرا مباحث مفهوم وصف (ادعای بعضی بر مفهوم داشتن وصف و انکار بعضی دیگر) به ملاحظه انتفاء سنخ الحکم است نه انتفاء شخص الحکم و حال اینکه این استدلال در اینجا مبتنی بر انتفاء شخص الحکم است که البته مطلبی غیر قابل انکار می باشد (هر چند در کفایه و کتاب سلف خلطی صورت گرفته که دلالت آیه وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ را بر عدم کفایت غیر شهیدین من الرجال از باب مفهوم دانسته و از اینکه آیه منافات با جایگزینی چیز دیگر ندارد استفاده عدم مفهوم کرده اند، ولی ما می گفتیم عدم کفایت غیر شهیدین به مقتضای ظهور امر در تعینی بودن است و ربطی به مفهوم ندارد: زیرا این عدم کفایت لازمه انتفاء شخص الحکم است نه سنخ الحکم که موضوع مورد کلام در باب مفاهیم می باشد). در آیه سوره نساء هم می گوییم، امر، ظهور در تعیینی بودن دارد، لذا موارد دیگر که غیر مأمور به مذکور باشد خارج از دستور و خارج از امر وارد در آیه است و از آن نتیجه می گرفتیم که ازدواج با اهل کتاب جایز نیست.

۲ – استدلال به آیه با استفاده از مفهوم وصف

با دقت زیادتر به نظر می رسد که به دو طریق می توان به آیه استدلال نمود، در طریق اول – همچنان که گذشت – گفته می شد که این امر، الزامی بوده و البته وجوبش شرطی است، یعنی نکاح صحیح، نکاحی است که چنین باشد ولی چون متعلق الزام، یک شیء خاص است و بدل برای آن قرار داده نشده و ظهور امر هم تعیینیت است، نفی صحت ازدواج های دیگر را می کند و ربطی هم به بحث مفهوم وصف ندارد. ولی در طریق دوم می گوییم: امر الزامی نیست بلکه ترخیصی است(۲) مثل امرهایی که بعد الحظر می آید (إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا) در این صورت نفی صحت

۱- (۱) – جزوه شماره ۵۶۴.

۲- (۲) – از اینکه در آیه مورد بحث، صیغه امر به کار نرفته است بلکه گفته شده: مِنْ فَتَياتِكُمُ الْمُؤْمِناتِ که به معنای مرخص لکم فتیاتکم المؤمنات می باشد این وجه دوم اقرب از وجه اول به نظر می رسد.

ازدواج های دیگر متوقف بر داشتن مفهوم می شود، زیرا ترخیص در شیئی، منافات و تضادی با رخصت در اشیاء دیگر ندارد (تا گفته شود شخص الحکم نفی آن را می کند نه سنخ الحکم) لذا در این طریق دوم، تابع داشتن مفهوم وصف یا مفهوم نداشتن آن می باشد که معمولاً کسی قایل به آن نیست ولی در عین حال در این طریق دوم - که اقرب از طریق اول است - نیز مطلبی هست که استدلال را تمام می کند و آن اینکه اگر متکلم در مقام بیان حصر بود دیگر نمی توان گفت وصف مفهوم ندارد. بر این اساس تمام افرادی هم که قائلند لقب مفهوم ندارد در آنجایی که مقام بیان حصر باشد به مفهوم قایل می شوند. مثلا می گویند در جواب از سؤال ما الذی لا ینجسه شیء، اگر گفته شود کرّ، از آنجا که در صدد مثال زدن و... نمی باشد بلکه در مقام بیان ضابطه برای ماء معتصم است، حتما دارای مفهوم می باشد، حال در آیه مورد بحث هم چون در صدد ذکر محللات است و می گوید اگر حره عفیفه مؤمنه بود، در رتبه مقدم است و اگر بر چنین ازدواجی قدرت نبود، من فتیاتکم المؤمنات این کلام مفهوم دارد و لو اینکه وصف را دارای مفهوم ندانیم و نشان می دهد که اگر ازدواج با کفار جایز بود آنها را نیز ذکر می نمود. پس عدم ذکر غیر مؤمنه دلیل بر عدم صحت نکاح با کافره می باشد و استدلال تمام است.

۳ - تقریب دیگر صاحب جواهر در استدلال به آیه

ایشان می فرماید(۱) مفاد آیه که اگر تزویج حره مسلمه مقدور نبود، امه مسلمه را تزویج نماید، این است که بین تزویج حرّه مسلمه و تزویج امه مسلمه طولیت وجود دارد یعنی جواز نکاح با امه در صورتی است که قدرت بر نکاح با حره نداشته باشد و در صورت جمع هم، به شرطی نکاح امه صحیح است که از حره، اجازه تزویج با امه را بگیرد، ولی چون در آیه شریفه، نکاح با کافره یا اهل کتاب را ذکر نکرده، اگر

۱- (۱) - جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۲۸ «قال: انما جوّز نکاح الامه ان لم یقدر علی الحره المؤمنه فلو جاز نکاح الکافره لزم جواز نکاح الامه مع الحره الکافره.

بخواهد نکاح با آنها هم جایز باشد باید طولیتی بین نکاح حره کافره و نکاح امه وجود نداشته باشد و شخص بتواند قبل یا بعد از تزویج با حره کتابیه، امه را هم تزویج نماید بدون احتیاج به اذن حره کتابیه و چون این قول، قائلی ندارد فهمیده می شود که اصل نکاح کتابیه باطل است (تالی به سبب اجماع باطل است پس مقدم هم مثل آن، باطل است). به نظر می رسد که این بیان هم برای بطلان نکاح با اهل کتاب تمام است.

ج – بررسی مجدد آیه ۱۰ سوره ممتحنه «لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ» برای حرمت تزویج با کتابیه

۱ – استدلال به آیه و جواب از اشکال خروج مورد

استدلال به این آیه برای حرمت نکاح کتابیه تمام بود به اضافه اینکه در روایت هم به این آیه استناد شده بود. صرف نظر از اینکه شأن نزول آیه مشرکات می باشند، اطلاق آیه، چهار مورد را شامل می شود:

۱ – نکاح ابتدایی کتابیه

۲ – نکاح استدامه ای کتابیه

۳ – نکاح ابتدایی مشرکه

۴ – نکاح استدامه ای مشرکه

اگر دلیلی از خارج نداشتیم می گفتیم آیه هر چهار مورد را منع نموده ولی به دلیل خارج، قائل می شویم که مورد دوم جایز است، پس خروج این قسم از کفار به وسیله دلیل می باشد و چون شأن نزول آیه مشرکانند، اخراج مورد آیه از تحت آن هم نیست.

۲ – اشکال استاد به حمل بر کراهت نمودن در نظر مرحوم اراکی

همچنان که سابقاً گفتیم، ایشان نهی را حمل بر اعم از تحریم و کراهت نموده

بودند(۱) ولی این حمل وجهی نـدارد. آنچه از نهی ظهور دارد که حرمت است بایـد اخذ شود. مؤید این مطلب هم این است که به مردی که مسلمان شده ولی زوجه اش اهل کتاب است هیچ یک از فقهاء نمی گوید: هر چند نکاح شـما صـحیح است ولی امساک زوجه ات مکروه می باشـد و او را طلاق بـده و اشـاره ای هم به این مطلب در روایـات یـافت نمی شود. به بیانی دیگر، قایل یا روایتی که ادله نهی از طلاق را به این مورد، تخصیص زده باشد پیدا نکردیم.

د – بررسی دلالت آیه ۲۲ سوره مجادله

اشاره

«لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِیرَتَهُمْ» بر حرمت نکاح با کتابیه:

۱ – تقریب استدلال به آیه

آیه شـریفه از مواده بـا دشـمنان خـدا و رسول منع نموده و بـدون شـک ازدواج نیز مواده ایجـاد می نمایـد. پس ازدواج با اهل کتاب که سبب مواده با دشمنان خدا و رسول (اهل کتاب) می شود ممنوع است.

۲ – مناقشه صاحب جواهر در استدلال به آیه

ایشان می گوید(۲): تعلیـق حکم بر وصف، ظهور در علیت دارد و در آیه هم حکم را بر وصف محادّه بـا خـدا و رسول معلق نموده است و بـدون شک موادّه این چنینی حرمت دارد بلکه اصـلاً با اصل ایمان قابل جمع شدنی نیست در حالی که کلام در نکاح با کتابیه بدون وصف مذکور می باشد.

۳ – نقد استاد مد ظله بر کلام صاحب جواهر

ص:۵۱۸۴

۱- (۱) – جزوه شماره ۵۶۵.

۲- (۲) – جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۴۱، قـال فیه: و آیه المحـادّه... ظاهره فی ان المراد موادّه المحادّ من حیث المحادّه لتعلیقها علی الوصف الظـاهر فی العلیه... و لا ریب فی تحریم الموادّه من حیث المحـادّه بـل منافاتهـا للایمـان، فانه و محبه الکفر مما لا یجتمعـان و حینئـذ فالآیه محموله علی ظاهرها... بل لعلّ الغرض من هـذا الحکم نفی الایمان عن الـذین کانوا یـدعون الایمان و یضمرون المواده لکفار المعلنین بالکفر و انما ترک التصریح لانّ...

مطلبی در کتاب درر مرحوم آقای حاج شیخ در بحث تجری هست، ایشان می فرماید: بین واجبات و محرمات در قرب به مولی تفاوت وجود دارد به این صورت که در واجبات آنچه ثواب دارد و قرب آور است این است که عنوان واجب محرک انسان برای عمل بشود ولی اگر واجب را انجام داد نه برای اینکه مورد امر مولی است بلکه به جهت دیگر انجام داد، در این صورت هر چند امر ساقط می شود ولی قرب آور و ثواب دار نیست. ولی در باب محرمات این طور نیست، اگر فعل تحریم شده را انجام داد. هر چند فعلش به خاطر سرپیچی از زجر مولی نباشد و مثلاً به خاطر بی تفاوتی باشد بازهم باعث بعد و دوری از مولی می شود و عقاب آور است، البته عقاب مراتب دارد، اگر از روی نافرمانی و بی اعتنایی به زجر و نهی، آن را انجام داد مرتبه بالاتر عقاب را دارد.

حال در آیه مورد بحث هم که می گوید مواده با دشمنان خدا و رسول ممنوع است مطلب همین گونه است یعنی مستفاد از آیه این است که موادّه با دشمنان خدا به هر نحوی باید ترک شود خواه دشمنی آنها با خدا و رسول در نظر گرفته شود یا نه؟ لذا اگر نکاح مستلزم مواده باشد باید از آن اجتناب کرد و لو اینکه دشمنی آنها با خدا و رسول هم در نظر نبوده و از روی بی تفاوتی ازدواج صورت گیرد. ادامه مبحث در جلسه آینده ان شاء الله.

«* و السلام *»

ص:۵۱۸۵

۱۳۸۲/۷/۲۶ شنبه درس شمارهٔ (۵۶۷) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه آیه شریفه لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ ... که دالّ بر حرمت تزویج کتابیّه می باشد، مورد بحث و بررسی قرار گرفته و آراء فقهاء را در این زمینه یادآور شده و نظر نهایی استاد مد ظله بیان خواهد گردید.

***

استدلال علامه حلی به آیه محادّه بر تحریم

اشاره

علامه حلی در مختلف - چنانچه گذشت - به آیه لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ الی آخر الآیه؛ مجادله / ۲۲، بر تحریم استدلال کرده است.

این استدلال متوقف بر دو مقدمه است.

مقدمه اول:

الزوجان بینهما الموادّه که این مقدمه را با مراجعه به تکوین و خارج می توان اثبات کرد، علاوه بر اینکه آیه شریفه نیز می فرماید: وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّهً وَ رَحْمَهً ؛ روم / ۲۱.

مقدمه دوم:

کل مؤمن لا یوادّ من حادّ الله و رسوله و چون محادّه و دشمنی از لوازم کفر است پس مراد از من حادّ الله و رسوله همان من کفر بالله و رسوله است. پس مقدمه دوم این است که کل مؤمن لا یوادّ من کفر بالله و رسوله و این مقدمه از آیه قرآن استفاده می شود که فرموده: لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ ...

ص:۵۱۸۶

این استدلال شکل دوم از اشکال اربعه است که در منطق ذکر شده است.

استدراک:

قبلاً گذشت که مرحوم مجلسی در مرآه العقول به آیه هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی الی قوله وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ ، توبه / ۳۳، استدلال می کند بر اینکه اهل کتاب نیز مشرکند. قبل از مرحوم مجلسی، فاضل مقداد در کنز العرفان به این آیه استدلال کرده است و شاید مرحوم مجلسی نیز این استدلال را از کنز العرفان اخذ کرده باشد.

در شکل دوم حد وسط محمول در صغری و کبری قرار می گیرد. و شرط انتاج این شکل آن است که دو مقدمه در ایجاب و سلب مختلف باشند. اگر هر دو موجبه یا سالبه باشند این شکل منتج نیست. شرط دیگر انتاج این شکل کلیت کبری(۱) است، حال یا هر دو مقدمه کلیت داشته باشد یا فقط کبری کلیت داشته باشد. پس لااقل کبری باید کلیت داشته باشد اگر این شرایط فراهم بود نتیجه یک عقد سلبی است.

برای مثال: بعض النقود دینار، بعضی از پول ها دینار هستند؛ و لا شیء من الدرهم بدینار، حد وسط که دینار است محمول در دو قضیه واقع شده و دو مقدمه، اختلاف در ایجاب و سلب دارند و کبری نیز کلیت دارد و نتیجه می دهد که بعض النقود لیس بدرهم.

بنابراین، استدلال علامه حلی مبتنی بر شکل دوم قیاس است(۲).

اشکالات صاحب جواهر به استدلال علامه حلی

اشاره

صاحب جواهر به این استدلال اشکالاتی ذکر کرده است.

ص:۵۱۸۷

۱- (۱) - در کلام استاد دام ظله شرط دوم کلیت یکی از دو مقدمه ذکر شده است لکن در شرح منظومه سبزواری و غیر آن کلیت کبری شرط شده است.

۲- (۲) - علامه حلی جامع علوم مختلف بوده و متخصص در علم منطق نیز هست. ایشان جوهر النضید را در شرح منطق تجرید خواجه طوسی نوشته است. و استاد و شاگرد هر دو در علم منطق متبحرند. (استاد دام ظله)

اشکال اول:

(۱)

اینکه در تزویج موادّه هست و آیه شریفه نیز می فرماید: وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّهً وَ رَحْمَهً ، روم / ۲۱، یک حکم غالبی است زیرا بسیاری از تزویج ها که شرعی و صحیح است مع ذلک بین زن و شوهر مودّت و محبت و موادّه نیست. آیه شریفه إِنْ خِفْتُمْ شِقاقَ بَیْنِهِما (۲) و مانند آن نیز فرض نشوز و شقاق بین زن و شوهر کرده است و این دو عنوان با موادّه سازگار نیست. پس حکم به اینکه بین زن و شوهر موادّه است که آیه فرموده است یک حکم اکثری است نه یک حکم دائمی تا بتوان بر اساس آن استدلال منطقی کرد. پس به طور کلی نمی توان گفت: لازمه زوجیت، محبت و موادّه است. اختلافات خانوادگی نشانه این است که این حکم غالبی است.

اشکال دوم:

اینکه در استدلال آمده که با کفار ممنوع است اگر مراد مودّت قلبی است، مودّت قلبی اختیاری نیست. کسی که پدر، فرزند، برادر یا خویشان او از کفار هستند و به طور قلبی آنها را دوست دارد نمی توان او را از این مودت نهی کرد زیرا مودت قلبی اختیاری نیست و امر و نهی باید به امر اختیاری تعلق پیدا کند.

و اگر مراد عملی است از باب اینکه مودّت کنایه از لوازم آن است به اینکه به اهل محادّه احسان و خدمتی بکند هر چند آباء و نیاکان او باشند که در آیه آمده است این هم بدون هیچ اشکالی جایز است زیرا قرآن کریم نسبت به پدر و مادر هر چند کافر باشند می فرماید: و صاحبهما فی الدنیا معروفاً، لقمان / ۱۵، امام سجاد علیه السلام نیز قربانی می کردند و برای خوارج می فرستادند و می فرمودند: لکل عبد حرّاء أجر(۳). پس مودت عملی از باب صله رحم نیز جایز است.

۱- (۱) - تذکر: اشکال اول، ناظر به مقدمه اول و اشکال دوم ناظر به مقدمه ثانیه استدلال و معنای آیه محادّه است. (نگارنده)

۲- (۲) - لاحظ النساء / ۳۵، ۱۲۸.

۳- (۳) -

بنابراین، معنای آیه این است که موادّه با اهل محادّه از این جهت که محادّه دارنـد نباید کرد. زیرا تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت است و اینکه آن وصف علت حکم است و در آیه شـریفه موادّه ممنوعه بر وصف محادّه معلق شده است که نشان می دهـد موادّه بـا آنهـا به خاطر محادّه و دشـمنی آنان جایز نیست، یعنی دشـمنی کفار با خـدا و رسول نبایـد منشأ خـدمت رسانی مؤمن به آنها باشـد. آیه از موادّه با کفار از حیث دشـمنی آنها نهی کرده است نه اینکه از مطلق موادّه عملی با کفار نهی کرده باشد. بنابراین طرف سـخن در آیه شریفه مؤمنان نیستند بلکه طرف سخن منافقان هستند، زیرا کسی که دشمن خدا و رسول را به خاطر اینکه دشـمن خـدا و رسول باشـند دوست داشـته باشـد و به آنها خدمت کند این شـخص اصـلاً ایمان به خدا و رسول ندارد و کافر است.

مواده با کافر به خاطر دشمنی او با خدا و رسول ملازم با کفر و بی ایمانی است.

پس آیه اشـاره به منـافقین دارد که به خاطر دشـمنی کفار با پیامبر خـدا صـلی الله علیه و آله به آنان [اعم از بت پرسـتان و اهل کتاب] ابراز علاقه می کردند آیه شریفه می خواهد بفرماید: این افراد اصلاً ایمان ندارند.

بنـابراین آیه شـریفه ربطی به ازدواج مسـلمان بـا اهل کتاب نـدارد. و به این دو تقریب می توان اسـتدلال کرد که آیه ربطی به مقام ندارد.(۱)

نقد و بررسی کلام صاحب جواهر

اشاره

این فرمایش صاحب جواهر از جهاتی قابل مناقشه است.

مناقشه اول:

در اشـکال اول ایشـان فرمود: «مودّت قلبی یـک امر اختیـاری نیست از این رو متعلق امر و نهی واقع نمی شود» این مطلب قـابل قبول نیست زیرا محبت قلبی از طریق مقدمات آن تحت اختیار انسان است. مثلاً ما مأموریم که به معصومین علیهم السلام علاقه داشـته باشـیم. و این علاقه مند بودن در اختیار ماست. اگر انسان برود نزد شخصـی که مقامات این خانواده و سـجایای اخلاقی ایشان را برای او بیان کند این

۱- (۱) - جواهر الکلام ۴۱/۳۰.

مطلب در محبت به معصومین علیهم السلام نقش دارد در اثر گفتگو و مذاکره و تبلیغات ممکن است انسان به شخصی علاقه یا نفرت پیدا کند. زندگی در بلاد کفر باعث می شود که انسان علاقه اش به اولیاء دین کم شود. این مطلب را ما در بحث تجرّی نیز مطرح کرده ایم مرحوم آخوند در حاشیه رسائل می فرماید: «عشق و علاقه و امثال اینها اختیاری انسان نیست(۱)» و ما آنجا گفته ایم که این طور نیست و این امور اختیاری انسان است.

شاهد بر مطلب اینکه انسان گاهی میل به غذا ندارد ولی با خوردن غذاهای مشهّی و اشتهاآور و یا خوردن دارو میل و علاقه ایجاد می کند. پس علاقه مع الواسطه تحت اختیار انسان است. پس اینکه ایشان فرموده مودّت داشتن به کفار نمی تواند موضوع نهی قرار گیرد چون از امور اختیاری نیست تمام نمی باشد.

مناقشه دوم:

ایشان فرمود: «در آیه شریفه وصف محادّه [مَنْ حَادَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ] موضوع حکم قرار گرفته است. و هرگاه وصف موضوع حکم قرار گرفت وصف علت الحکم» است و معنای آیه با توجه به اینکه وصف أخذ شده است این است که «اگر کسی به خاطر دشمنی با خدا و رسول به دشمنان خدا و رسول موادّه و خدمتی بکند این کار با ایمان سازگار نیست و مؤمن چنین کاری نمی کند». این مطلب نیز تمام نیست زیرا مجرد أخذ وصف قرینه نمی شود که آن وصف دخیل در حکم است زیرا گاهی عنوان مشیر است. اگر گفتند هرگاه سؤال شرعی دارید از کسانی که در مدرسه فیضیه هستند سؤال کن، معنایش این نیست که در مدرسه فیضیه بودن دخالت در حکم دارد بلکه چون کسانی که در فیضیه هستند طلّاب علوم دینی و آشنا به مسائل دینی هستند گویند از اینها سؤال کن. پس عنوان مأخوذ، در این مثال دخالتی در حکم ندارد. پس مجرّد اخذ عنوان شاهد بر اینکه عنوان، دخیل در حکم و علت حکم است ندارد، بلکه تناسبات حکم و موضوع اقتضاء می کند که انسان

۱- (۱) - حاشیه الآخند الخراسانی، علی الرسائل، مبحث التجرّی.

بفهمد عنوان دخیل در حکم است یا آنکه عنوان مأخوذ عنوان مُشیر است. و در مثال بالا تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که مجرد سکونت در مدرسه فیضیه باعث نشده که بگویند از اهل مدرسه سؤال کن بلکه چون طلاب اینجا ساکن هستند گفته اند از اینها سؤال کن. از این رو اگر غیر طلبه در مدرسه ساکن باشد حکم جواز سؤال از او را ندارد.

مناقشه سوم:

ایشان فرمود: «آیه ناظر به منافقین است و لازمه اینکه شخص موادّه با دشمنان خدا و رسول کند این است که اصلاً کافر باشد و لو اظهار ایمان کند پس آیه ناظر به منافقین است که با مشرکین و کفار همکاری داشتند اما در ظاهر ادعای ایمان می کردند و قرآن کریم می فرماید: این همکاری با ایمان سازگار نیست و اینها در حقیقت ایمان ندارند و منافق هستند».

این مطلب نیز تمام نیست و شاهدی بر آن در آیه وجود ندارد و توضیح مطلب در مختار مادر مفاد آیه می آید.

مختار در مفاد آیه شریفه

اشاره

اگر گفتند: «مؤمن نماز می خواند» معنایش این است که ایمان او اقتضاء می کند و منشأ می شود که شخص اراده خواندن نماز پیدا کند پس ایمان او باعث به نماز است(۱). و اگر گفتند: مؤمن خائن به اسلام را خدمت نمی کند یعنی ایمانش چنین اقتضایی دارد و ایمان او زاجر و بازدارنده از این امر است. پس اگر طبعاً هم تمایل به چنین کاری داشته باشد و منافعش اقتضای چنین خدمتی داشته باشد به خاطر ایمانش دست از آن اغراض دنیوی و آن منافع بر می دارد و ایمانش زاجر از این کار است. در آیه شریفه هم مفاد آیه این است که ایمان مؤمن اقتضاء می کند که به

۱- (۱) - اگر گفتند: «مؤمن علی بن أبی طالب علیه السلام را دوست دارد» یعنی ایمانش چنین اقتضایی دارد با اینکه در این مثال، عنوان اخذ نشده است بلکه شخص (علی بن أبی طالب علیه السلام) اخذ شده است. (استاد دام ظله).

دشـمنان خدا و رسول خدمت نکند و آنها را در مسیر دشمنی یاری نکند و کاری که موجب تقویت آنها در مسیر دشمن است انجام ندهـد [لا یوادّهم من معادّتهم] نه اینکه «خـدمت به آنها به خاطر دشـمنیشان» ممنوع است بلکه «خدمت به آنها در مسـیر دشـمنی آنهـا» ممنوع است. بنابراین، آیه «صاحِبْهُما فِی الـدُّنْیا مَعْرُوفاً» تخصـصاً از موضوع آیه خارج است و تخصـیص در کار نیست زیرا در ذیـل آیه محـادّه کلمه و لو کان آبائهم دارد و حتی از موادّه و خـدمت به آباء نهی می کنـد در حالی که در آیه صاحبهمـا به مواده و صـله رحم به والـدین امر می کنـد. و بین این دو آیه تنـافی نیست زیرا آیه محـاده نـاظر به موادّه در مسـیر دشـمنی است و به خـدماتی که موجب تقویت اهل محادّه منجر شود(۱) نظر دارد اما آیه «صاحِبْهُما» به خدمات بشردوسـتانه و صله رحمی که منجر به تقویت دشمنی با خدا و رسول خدا نیست نظر دارد، پس موضوع دو آیه مختلف است و از اینجا معلوم شـد که آیه ناظر به منافقین نیست بلکه گاهی ضـعف ایمان منشأ می شود که شـخص به خاطر کسب پول و ثروت و یا از روی ترس از دشمن یا عواطف پدری و خویشاوندی و مانند آن دشمن را در مسیر دشمنی با خدا و رسول یاری دهد. آیه شریفه می فرماید: ایمان واقعی و درجات بالای ایمان اقتضا می کند که این خدمات نباشد پس اگر کسـی این خدمات را انجام داد بداند کـه مـؤمن واقعی نیست و فـاسق است و این کـار از مراتب شدیـد فسـق است نه اینکه کـافر است و در زمره منـافقین است اگر ادعای ایمان کند.

عدم امکان استدلال به آیه محادّه بر حرمت ازدواج با کتابیات

مـا چه آیه را آن گونه که صـاحب جواهر فرمود و چه آن گونه که خود اختیـار کردیم معنـا کنیم آیه محـادّه دلالت بر حرمت ازدواج با کتابیات ندارد. زیرا مجرد محبت و مودّت به یک زن کتابیه حرام نیست تا بگوییم چون ازدواج مستلزم محبت است

۱- (۱) - چنانچه در جایی دیگر فرموده: لا تعاونوا علی الاثم و العدوان، مائده / ۲ (نگارنده).

پس حرام است بله طبق معنایی که ما برای آیه اختیار کردیم اگر ازدواج با کتابیه منجرّ به تقویت دشمنان خدا و رسول در مسیر دشمنی آنها و در مسیر مذهب باطل آنها باشد این ازدواج ممنوع است و در غیر این مورد، دلیلی بر حرمت محبت نداریم. «* و السلام *»

ص:۵۱۹۳

۱۳۸۲/۷/۲۷ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۶۸) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

بحث درباره جواز یا حرمت ازدواج با کفار بود. در جلسه پیش تعدادی از آیات مطرح شده برای اثبات حرمت را مورد تحقیق قرار دادیم. در این جلسه نخست با اشاره به نادرستی کلام صاحب جواهر درباره معنای آیه ۲۲ سوره مجادله مبنی بر مقیّد بودن موادّه به حیثیت محادّه، به بررسی مفاد آن که در روایت بزنطی مورد سؤال واقع گردیده، می پردازیم و دلالت آن را بر عدم جواز ناتمام می دانیم. آنگاه با ذکر تکمله ای، حمل آیه «وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ» بر مورد استدامه را نادرست شمرده، و تمام بودن دلالت دو آیه از آیات مورد بحث را نتیجه خواهیم گرفت.

سپس با بررسی مفاد آیه ۵ سوره مائده، حمل آن بر متعه یا زنانی که قبلاً کافر بوده اند را نیز مردود دانسته و با اشاره ای به مسئله فسخ، ادامه بحث را به جلسه آینده واگذار می کنیم.

***

الف) بررسی مفاد آیه موادّه:

اشاره

از جمله ادله ای که برای منع ازدواج با کفار مطرح گردیده، کلام خداوند است که می فرماید: «لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِیرَتَهُمْ أُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ...۱»

ص:۵۱۹۴

استدلال کنندگان به این آیه گفته اند: ازدواج، مصداق روشنی از موادّه است.

بنابراین، ازدواج با کفار، موادّه با دشمنان خدا و رسول است و با ایمان سازگاری نداشته، و اقدام به آن جایز نمی باشد.

۱) نظر صاحب جواهر:

ایشان فرموده است: اولاً: تزویج را نباید الزاماً از مصادیق موادّه به حساب آورد چه آنکه اقدام به ازدواج در برخی موارد، به اقتضای حاجت و نیاز و بدون وجود ارتباط محبت آمیز صورت می پذیرد و آیه شریفه: «وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» نیز نظر به غالب افراد دارد. ثانیاً: با توجه به تعلیق موادّه بر وصف محادّه - که ظاهر در علیت وصف برای تحریم است - و با عنایت به اینکه محبت و مودّتی که به لحاظ دشمنی نباشد، امری اختیاری نیست و طبعاً نمی تواند مورد نهی قرار گیرد، بنابراین، مراد از موادّه منهیّ عنها در آیه مورد بحث، عبارت از مودّتی است که از دشمنیِ طرفِ مودّت با خدا و رسول نشأت یابد(۱).

۲) نقد استاد مد ظله:

اولاً: مقتضای طبیعی ابوّت و نبوّت و اخوّت، مودّت و محبت مطلق است، نه محبتی که به خاطر محادّه و دشمنی با خدا ابراز می گردد. انسان به اقتضای عواطف انسانی، به پدر، فرزند، برادر و اقوام خویش مهر می ورزد و این مهرورزی به حسب معمول، ارتباطی به عقیده و هدف آنان ندارد. کسی که به پدر خود خدمت می کند، به خاطر دشمنی یا دوستی پدرش با این و آن نیست. حتی اگر عقیده و هدف پدر نیز تغییر کند، چنانچه از عواطف انسانی برخوردار باشد، باز در صدد خدمت به او بر می آید تا دست نیازش به این سو و آن سو دراز نگردد. بنابراین، همچنان که از ذیل آیه (وَ لَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ) نیز استفاده می شود - بر خلاف نظر صاحب جواهر - موادّه ممنوعه، موادّه من حیث المحادّه نخواهد بود.

ص:۵۱۹۵

۱- (۱) - جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۴۱.

ثانیاً: اساساً صدور موادّه من حیث المحادّه از مؤمن ناممکن است. زیرا مودّت با دیگری به دلیل دشمنی اش با خدا و رسول، فرع دشمنی خود شخص با خدا و رسول است و منحصراً از کسی می تواند ابراز گردد که خود در رتبه متقدم، با خدا و رسول دشمنی داشته باشد.

ثالثاً: پذیرش نظر ایشان لوازمی دارد که به هیچ وجه نمی توان به آن پایبند شد زیرا بنا بر آنکه مواده منهی عنها را موادّه من حیث المحادّه بدانیم، معنای ایمان عبارت خواهد بود از ایمان و اعتقادی که با دشمنی خدا و رسول توأم نبوده، و دارنده آن به مناط دشمنی دشمنان خدا با آنان مواده نداشته باشد. لازمه چنین معنایی این است که مثلاً باید مانند عمر سعد لعنه الله را نیز مؤمن به حساب آورد! با توجه به دنباله آیه شریفه که می فرماید: «أُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ...» وی را اهل بهشت نیز بدانیم. زیرا جنگ او با حضرت ابا عبد الله علیه السلام نه از سر دشمنی با آن بزرگوار بلکه به طمع ملک ری بود، و به همین جهت مایل بود وی را از آن جنایت فجیع معاف دارند، اما هنگامی که اصرار یزید و ابن زیاد لعنهما الله را مشاهده کرد، نتوانست سعادت آخرت را بر حکومت و ملک ری ترجیح دهد و شقاوت دامن گیرش گردید.

۳) تفسیر آیه شریفه در حدیث بزنطی:

ابن ادریس در سرائر از بزنطی - که از اصحاب حضرت موسی بن جعفر و امام رضا علیهم السلام بوده است - نقل می کند که آن دو بزرگوار فرموده اند: لا لوم علی من احبّ قومه و ان کانوا کفّاراً قال: فقلت له: فقول الله: «لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ؟» فقال: لیس حیث تذهب انّه یبغضه فی الله و لا یوادّه و یأکله و لا یطعمه غیره من الناس(۱).

حاصل معنای آیه بنا بر آنچه حضرت در این روایت معتبر فرموده اند این است که

۱- (۱) - وسائل، ج ۱۶، ص ۱۸۲، باب ۱۷ از ابواب الامر و النهی، ح ۱۸.

مؤمن با کسانی که دشمن خدا و رسول هستند، دوستی نمی کند و حتی اگر پدر، فرزند، برادر یا اقوام وی باشند، در راه خدا با آنان دشمنی خواهد داشت. لیکن مترتب ساختن برخی از آثار محبت در بعضی موارد با بغض فی الله منافات ندارد.

به عنوان مثال، مؤمن ممکن است برای جلوگیری از ذلت پدر کافر خویش، نفقه او را بر عهده گرفته و او را اطعام کند(۱) ، در عین حال با او ارتباط مودّت آمیز نداشته، بلکه در راه خدا با او دشمنی نیز بورزد.

۴) تذکر و توضیحی از استاد مد ظله:

همان طور که اشاره شد این حدیث را ابن ادریس در سرائر از جامع بزنطی از حضرت أبو الحسن (امام موسی بن جعفر یا امام رضا علیهم السلام) نقل کرده، اما چون کنیه بزنطی ابی جعفر است، در سرائر چاپ قدیم به تصور اینکه منظور از ابی جعفر، امام جواد علیه السلام است، با افزودن علیه السلام، سند به صورت: عن ابی جعفر علیه السلام عن ابی الحسن علیه السلام نقل شده است. در وسائل نیز - در هر دو چاپ اسلامیه و آل البیت - ابی الحسن بر ابی جعفر عطف شده و با علیهما السلام آورده شده است، که البته هر دو این دو نقل اشتباه است و صحیح آن: عن ابی جعفر(۲) عن ابی الحسن علیه السلام می باشد. زیرا:

در نسخه ای از سرائر - که پنج سال بعد از فوت ابن ادریس نوشته شده و با دقت با نسخه مؤلف مقابله گردیده و اکنون در آستانه حضرت رضا علیه السلام موجود است، و ما نیز مستطرفات سرائر را که شامل این روایت است دقیقاً با آن مقابله کرده ایم - ابی جعفر بدون علیه السلام به صورت: عن ابی جعفر عن ابی الحسن علیه السلام آمده است.

۱- (۱) - یأکل و یؤاکل هر دو، هم در معنای خوردن و در معنای خوراندن به کار رفته است، و در اینجا مراد از یأکله، اطعام کردن پدر می باشد.

۲- (۲) - در کتب سابق، گاه شاگردان و راویان کتاب، نام مؤلف را در صدر سند ذکر می کردند، همچنان که این روش در کتاب کافی با ذکر محمد بن یعقوب در صدر اسناد مشهور است.

نـادرستی نسـخه وسائل با توجه به متن حـدیث آشـکارتر است، زیرا: تعبیر: فقلت له... فقال نشانگر آن است که روایت از یک امـام می باشـد، نه از دو امـام. البته این بحث هـا همگی مبتنی بر پـذیرش این مطلب است که نقل بزنطی از کتاب جامع بزنطی صحیـح می باشـد ولی قرائنی نشان می دهـد که کتابی که بزنطی از آن نقل کرده و آن را جامع بزنطی انگاشـته، تألیف بزنطی نیست، مجال بحث تفصیلی در این باره در اینجا نیست(۱).

در هر حـال، هم از ظـاهر آیه و هم از تفسـیری که در این روایت آمـده، اسـتفاده می شود که موادّه ممنوعه، نه موادّه من حیث المحـادّه است، و نه ترتب جمیع آثـار محبت و مطلـق خـدمت، بلکه منظور محبت و خـدمتی است که برای رسـیدن به مطـامع دنیوی نسـبت به کسانی که در مقام مبارزه و دشـمنی با خـدا و رسول هسـتند اعمال و ابراز گردد. بنابراین، پایبند به پاره ای از آثـار محبت و لوازم آن بـا ایمان ناسازگار نبوده و با بغض نسـبت به دشـمنان نیز قابل جمع می باشـد. و در هر صورت، نظر به اینکه مصـداق بـودن ازدواج برای موادّه منهی عنهـا - همچنـان که صـاحب جواهر نیز فرموده - چنـدان روشن نیست، اسـتفاده حرمت از آیه مورد بحث نیز مشکل به نظر می رسد.

ب) تکمله ای بر بحث درباره آیه ۱۰ از سوره ممتحنه:

در جلسه قبل عرض کردیم یکی از آیاتی که برای اثبات حرمت می توان به آن استدلال کرد، آیه: وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ می باشـد. اما برخی دلالت این آیه را بر حرمت احـداث عقد و نکاح جدید مورد تردید قرار داده و قائل شده اند که تنها برای حرمت استدامه عقد سابق می توان به آن تمسک نمود زیرا آنان مورد احداث را خلاف ظاهر یا خلاف منساق آیه دانسته اند.

به نظر ما ایجاد و احداث عقد جدید اگر اظهر افراد نباشد، قطعاً یکی از مصادیق

۱- (۱) - این قسمت، با توجه به فرمایش استاد مد ظله پس از درس افزوده شد.

آیه است و به هیچ وجه خلاف منساق یا خلاف ظاهر نخواهد بود، زیرا «عصمت» به معنای علقه زوجیت می باشد(۱) ، و آیه «لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ» ارشاد به عدم تحقق علقه زوجیت بین مسلمانان و زنان کافر می باشد، مفاد آیه این است که علقه زوجیت زنان کافر را نگاه ندارید، یعنی بین شما و بین زنان کافر چنین علقه ای تحقق نمی یابد که فرد ظاهر چنین تعبیری عدم حدوث علقه نکاح است و عدم بقاء علقه نکاح فرد مخفی تر آن است، آری اگر در آیه «بِعِصَمِ الْکَوافِرِ» اشاره به علقه نکاح موجود داشت و قرینه ای بر معهود بودن علقه نکاح در کار بود، مثلاـ آیه به شکل «لاـ تمسکوا بعصم نساءکم الکوافر» وارد شده بود، قهراً آیه تنها ناظر به خصوص استمرار نکاح موجود بوده، نسبت به عدم حدوث علقه نکاح ساکت بود، ولی تعبیر کنونی آیه شریفه بی تردید مورد حدوث علقه نکاح را می گیرد(۲).

بنا بر آنچه تاکنون مورد بررسی قرار داده ایم، از مجموع آیاتی که برای اثبات حرمت ازدواج با کفار مورد استدلال قرار گرفته، تنها دلالت دو آیه (بقره - ۲۲۱ و

۱- (۱) - (توضیح بیشتر) در کلمات لغویان و مفسران گاه عصمت به نکاح تفسیر شده که ظاهر آن عقد نکاح (معنای سببی) می باشد ولی با مراجعه به موارد استعمال این کلمه در روایات و تعابیری که از انقطاع عصمت، بین زن و شوهر در موارد زوال زوجیت سخن به میان آمده، مراد از عصمت، علقه نکاح (معنای مسببی و مستمر) می باشد، که ظاهراً بر گرفته از معنای حبل است که از معانی عصمت می باشد، لذا برخی از مفسران عصمت را در آیه شریفه به حبل النکاح تفسیر کرده اند، زمخشری نیز در تفسیر کشاف می گوید: العصمه ما یعتصم به من عقد و سبب، یعنی ایاکم و ایاهن و لا تکن بینکم و بینهن عصمه و لا علقه زوجیه، قال ابن عباس: من کانت به امرأه کافره بمکه فلا یعتدن بها من نسائه لان اختلاف الدارین قطع عصمتها منه.
۲- (۲) - (توضیح بیشتر) متعلق امساک گاه شیء به وصف وجود می باشد و گاه شیء به عنوان ماهیت. مثلا اگر گفته شود «به اسلام تکیه کنید» در اینجا اگر اسلام به عنوان طبیعت موجود شده در این جمله اخذ شده باشد، قهراً خطاب به مسلمانانی است که قبل از این جمله، اسلام آنها تحقق دارد، ولی اگر اسلام را به عنوان طبیعت (لابشرط از وجود و عدم) در جمله در نظر بگیریم، قهراً این خطاب می تواند دستور به ایجاد اسلام و سپس تکیه و تمسک بدان باشد. ظاهراً اگر قرینه ای بر اشتراط وصف «وجود» در متعلق نباشد باید متعلق را لابشرط بگیریم، لذا در آیه شریفه باید متعلق نهی از امساک را طبیعت علقه نکاح بدانیم نه علقه نکاح موجوده، اگر متعلق نهی از امساک طبیعت علقه نکاح باشد، آیه ارشاد به عدم تحقق چنین علقه ای می کند که قهراً عدم حدوث علقه بی تردید مشمول مفاد آیه است.

ممتحنه - ۱۰) را می توان تمام دانست.

ج) بررسی مفاد آیه ۵ از سوره مائده:

اشاره

در مقابل دو آیه فوق الذکر که دلالت آنها را بر حرمت تمام دانستیم، آیه ۵ سوره مائده ازدواج با اهل کتاب را جایز شمرده و می فرماید: «اَلْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ ... وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ ...»

برای جمع بین این آیه و دو آیه سابق الذکر احتمالاتی مطرح شده که به بررسی آنها می پردازیم:

۱) کلام أبو القاسم بلخی:

ایشان گفته است: مراد از «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ» زنان مسلمانی است که قبلاً اهل کتاب بوده اند و سبب نزول آیه نیز در واقع پاسخ به این سؤال مسلمانان صدر اسلام بوده که آیا ازدواج با کسانی که سوء سابقه داشته و قبلاً اهل کتاب بوده اند، جایز است یا نه؟

بنابراین، آیه دلالت بر جواز ازدواج با کفار نداشته و منافاتی با آیات دال بر حرمت نخواهد داشت.

۲) پاسخ استاد مد ظله:

این توجیه را که بسیار خلاف ظاهر، و با صدر آیه نیز ناسازگار است، نوعاً مردود شمرده اند. زیرا

اولاً: بخش های مختلف این آیه دارای سیاقی واحد، و اوصاف اخذ شده آنها نیز همگی اوصافی فعلی است. بنابراین، همچنان که کتابی بودنِ کسانی که طعام آنان برای مسلمین تحلیل گردیده، و ایمان کسانی که ازدواج با آنان جایز شمرده شده، اوصافی فعلی است و آنان باید بالفعل کتابی، و اینان باید بالفعل مؤمنه باشند، همچنین است وصف کتابی بودن برای زنانی که در دنباله پیوسته این آیه، ازدواج با آنان تحلیل گردیده است. و به هیچ وجه نمی تواند به این معنا باشد که سابقاً اهل

کتاب بوده اند.

ثانیاً: در پاسخ به کلام ایشان که گفته است: جواز ازدواج با اهل کتاب مورد سؤال مسلمانان بوده است، عرض می کنیم: اهل کتاب چه خصوصیتی نسبت به بت پرستان و سایر کفار داشته اند که ازدواج با آنان مورد سؤال واقع شده و ازدواج با اینان که سابقه بدتری داشته اند شبهه ای برای مسلمانان به وجود نیاورده است؟ روشن است که این توجیهات برای آیه مناسب نبوده و به وسیله آنها نمی توان برای رفع تعارض با آیات دیگر از ظاهر آیه رفع ید نمود، خصوصاً که با روایات وارد در مسئله نیز ناسازگار است.

۳) طرح اختصاص جواز به متعه برای رفع تعارض:

با توجه به اینکه جواز متعه اهل کتاب بین امامیه قولی است مشهور، کنز العرفان و مرآه العقول(۱) برای رفع تعارض بین این آیه و آیات دال بر حرمت، احتمال داده اند که این آیه به بیان حکم متعه اختصاص داشته باشد. زیرا

اولاً: به جای کلمه «مهور» از تعبیر «اجور» استفاده شده است.

ثانیاً: می دانیم که تعیین اجرت در عقد از ارکان عقد انقطاعی و از اختصاصات آن است به طوری که اگر اجرت تعیین نشود عقد باطل خواهد بود. بنابراین، با توجه به اینکه در این آیه، جواز عقد به اعطاء اجرت مشروط گردیده(۲) ، باید حکم مذکور در آن را حکم اختصاصی عقد انقطاعی بدانیم.

۴) نقد استاد مد ظله:

به نظر ما هر دو وجه محل اشکال است. زیرا

اولاً: استعمال کلمه «اجور» نشانه ای برای انقطاعی بودن عقد نمی باشد. زیرا در قرآن در ارتباط با عقد نکاح مجموعاً در پنج مورد از کلمه «اجور» و در یک مورد از

۱- (۱) - (توضیح بیشتر) البته اصل احتمال اختصاص به متعه در مجمع البیان هم آمده است.

۲- (۲) -... و المحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم اذا آتیتموهن اجورهن...

تعبیر «تأجرنی» استفاده شده که مستعمل فیه همه آنها «مهر» بوده، و همچنان که ابو الفتوح نیز اشاره کرده، مراد از آنها در همه موارد «مهر» می باشد.

از این موارد که ذیلاً به آنها اشاره خواهیم کرد، تنها در یک مورد با تعدّد دال و مدلول بر مهر انقطاعی منطبق شده، و البته در آن مورد نیز کلمه اجور در معنای مهر انقطاعی استعمال نگردیده است:

۱ - سوره نساء - آیه ۲۴:... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ...

که انقطاعی بودن آن، نه از کلمه اجور، بلکه از تعبیر فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ استفاده می شود.

۲ - سوره نساء - آیه ۲۵:... فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ...

که مربوط به اماء است و نظر به اینکه فرد ظاهر و متعارف عقد، عقد دائم است نباید به واسطه استعمال کلمه اجور، انقطاعی بودن آن را نتیجه گرفت.

۳ - سوره مائده - آیه ۵ که مورد بحث ما می باشد و تقریباً مشابه آیه قبل است:...

وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ...

۴ - سوره احزاب - آیه ۵: يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنّا أَحْلَلْنا لَكَ أَزْواجَكَ اللاّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ ... که روشن است که مربوط به عقد انقطاعی نیست.

۵ - سوره ممتحنه - آیه ۱۰:... وَ لا جُناحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ... که دستوری است برای پرداخت مهر و پرهیز از مسامحه در این امر به بهانه سابقه کفر.

۶ - سوره قصص - آیه ۲۷: قالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هاتَيْنِ عَلى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمانِيَ حِجَجٍ ....

که به خوبی روشن است مربوط به عقد دائم می باشد.

ثانیاً: گرچه تعیین اجرت در عقد انقطاعی ضروری و از ارکان آن است و ما به التفاوت انقطاع و دوام نیز همین ذکر مهر در صیغه و عدم آن است، اما این به معنای شرطیت اداء خارجی برای صحت عقد نمی باشد. علاوه بر آنکه ایتاء اجرت در

عقـد دائم ازدواج هـای پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله نیز تعبیر شـده است. بنابراین، تعبیر إِذا آتَیْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ، ارتباطی به صحت و بطلان عقد نداشـته و به معنای مشروط بودن صحت عقد به آن نیست، بلکه مراد این است که اگر به ازدواجی تمایل دارید که شما را به جهنم مبتلا نکند باید مهریه زنان خود را ادا کنید، چون اگر شوهر (در عقد دائم یا موقت) نخواهد مهر زن را ادا کند، خود ازدواج مقدمه به جهنم رساندن وی می باشد.

شایـد آیه به این مطلب هم اشـاره داشـته باشـد که زن حق دارد قبل از دریافت مهریه به اسـتمتاع شوهر رضایت ندهـد، لـذا در صورتی که زوجه بـدون دریافت مهریه راضـی به اسـتمتاعات شـما نباشد، این ازدواج مقدمه ای برای گناه و فعل حرام خواهد شد، همچنان که فتوا نیز بر این است که اگر به دلیل عدم دریافت مهر، راضی به تمتعات نباشد، استمتاعات جایز نیست.

در هر حال، اختصاص آیه به بیان حکم جواز عقـد انقطاعی قابل قبول نبوده، و با عنایت به طبع قضـیه و بر اساس قواعد معمول و متـداول، برای جمع بین این آیه و آیات دال بر حرمت بایـد قایل شویم که این آیه اهل کتاب را از سایر کفار متمایز کرده و ازدواج با آنان را استثناءً جایز شمرده است(۱).

د) رفع تعارض از طریق نسخ:

اشاره

بر اساس روایاتی هم که در مورد نسـخ برخی از آیات وارد شده، ممکن است بین دلیل جواز و ادله حرمت جمع نمود، اما نظر به اینکه این روایـات نیز خـود در تعیین ناسـخ و منسوخ متعـارض بوده و محـل نظر و منـاقشه قرار گرفته، بایـد از جهت سـند و دلالت، آنها را مورد بررسی و تحقیق قرار دهیم:

۱- (۱) - (توضـیح بیشتر) یعنی نسـبت بین آیه فوق و آیـاتی همچون «لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ» عـام و خاص مطلق است که جمع عرفی آنها به تخصیص آیات ناهیه می باشد قهراً ازدواج منهی اختصاص به غیر اهل کتاب می یابد.

۱) نظر صاحب جواهر درباره تعیین ناسخ و منسوخ:

ایشان بنا بر آنچه که در برخی روایات و از جمله در تفسیر عیاشی نقل شده: «کان من آخر ما نزل علیه (صلی الله علیه و آله) سوره المائده نسخت ما قبلها و لم ینسخها شیء» و در صحیحه زراره که درباره مسح بر خفین وارد شده آمده است که سوره مائده دو یا سه ماه قبل از ارتحال رسول اکرم صلی الله علیه و آله نازل گردیده، و روایات زیادی که در تفاسیر مثل تفسیر نعمانی و تفسیر علی بن ابراهیم قمی که فتوایش قاعدتاً مستند به روایت است، در زمینه نسخ سایر آیات از جمله: «لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتّى يُؤْمِنَّ» به وسیله سوره مائده وارد شده است، آیه سوره مائده را ناسخ دانسته و قائل است که این آیه نمی تواند منسوخ باشد. آنگاه روایاتی را که درباره منسوخ شدن آیه سوره مائده وارد شده، کنار گذاشته و به جواز تزویج با اهل کتاب فتوا داده است.

۲) نظر استاد مد ظله:

فتوای ایشان به جواز - بر خلاف کلام کنز العرفان که قول به جواز مطلق را شاذ شمرده - قول شاذی نیست و تعدادی از بزرگان از جمله پنج نفر از قدماء (علی بن بابویه، پسرش صدوق، ابن ابی عقیل، ابن جنید و علی بن ابراهیم قمی) قائل به جواز مطلق شده اند. البته عبارت ابن جنید آن چنان که در مختلف نقل شده، چندان روشن نیست، لیکن به نظر ما همچنان که شهید اول فهمیده و فاضل مقداد نیز در کنز العرفان به او نسبت داده، وی از قائلین به جواز مطلق بوده است. از متأخرین نیز گروهی مثل شهید ثانی، صاحب مدارک، صاحب کفایه، مجلسی اول و دوم، و مرحوم فیض قائل به جواز مطلق شده اند. در هر حال مسئله نیازمند بررسی است و باید آن را مورد تحقیق قرار داد.

ادامه بحث ان شاء الله در جلسه آینده.

«* و السلام *»

ص:۵۲۰۴

۱۳۸۲/۷/۲۸ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۶۹) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

مفاد آیه شریفه «لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ» و «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ» - در جواز نکاح کفار و اهل کتاب با مسلمین - با هم تنافی دارند و یکی ناسخ دیگری است. در این جلسه ابتدا روایاتی که سوره مائده را آخرین سوره و در نتیجه آیه «وَ الْمُحْصَناتُ...» را ناسخ می دانند، بررسی نموده که علاوه بر ضعف سند، دلالت آنها را نیز ناتمام می دانیم و سپس روایاتی که همین آیه را منسوخ می دانند نقل و بررسی نموده، دنباله آن را به جلسه بعد موکول می کنیم.

***

در جلسات گذشته بحث کردیم که بعضی آیات مثل «لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ» دال بر حرمت ازدواج با مطلق کفار است. در مقابل آیه شریفه سوره مائده «أُحِلَّ لَکُمُ ...

وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ » نکاح با اهل کتاب را جایز می داند. حال چگونه باید بین آنها رفع تنافی نمود؟

الف) رفع تنافی بین آیات شریفه

قانون اولیه در رفع تنافی در این گونه تعارضات، معامله عام و خاص است، که خاص را مخصص بدانیم و بگوییم در اول نزول هم، عموم عام مراد نبوده و حرمت نکاح مخصوص غیر اهل کتاب است.

و لکن چون سنت و دلیل حجت بر ناسخیت داریم، به این معنا که در زمان نزول،

ص:۵۲۰۵

عموم عام مراد بوده و بعد به وسیله دلیل خاصی رفع عموم و در واقع حکم عوض شده است، لذا در اینجا حکم به نسخ می کنیم(۱). ولی آیا کدام آیه ناسخ دیگری است؟

ب) روایاتی که آیه سوره مائده را ناسخ آیات دیگر می دانند:

۱ – از طرق عامه در تفسیر درّ المنثور و در کتب خاصه در تفسیر تبیان شیخ و ابو الفتوح رازی نقل شده

قال رسول الله صلی الله علیه و آله: انّ سوره المائده آخر القرآن نزولاً، فأحلّوا حلالها و حرّموا حرامها(۲).

وقتی سوره آخر شد باید به مفاد آن اخذ شود که حلیت نکاح با اهل کتاب است.

حال چه به صورت تخصیص و چه نسخ.

۲ – تفسیر عیاشی نقل کرده

اشاره

عن امیر المؤمنین علیه السلام قال: کان القرآن ینسخ بعضه بعضاً و انما کان یؤخذ من امر رسول الله صلی الله علیه و آله بآخره فکان من آخر ما نزل علیه سوره المائده فنسخت ما قبلها و لم ینسخها شیء(۳)

مرحوم صاحب جواهر گوید: از این روایات استفاده می کنیم که در سوره مائده نسخی واقع نشده است.

نظر استاد مد ظله:

روایت اول از طرق عامه در تفسیر درّ المنثور و در کتب خاصه در تفسیر تبیان شیخ و ابو الفتوح رازی نقل شده و در هر سه نقل «مِن آخر القرآن نزولاً» دارد که در جواهر «مِن» نقل نشده است.

«من آخر» در جایی گفته می شود که آخر مطلق نباشد و ممکن است بعد از آن هم آیاتی نازل شده باشد، یعنی لازمه اینکه «جزء اواخر» است این نیست که تمام آیات آن جزء محکمات باشد.

ان قلت: جمله ای که بعد تفریع شده «فأحلّوا حلالها و...» معنایش این است که به

۱- (۱) – البته این مطلب باید تحقیق شود که آیا نسخ قرآن باید حتماً به وسیله قرآن باشد یا احادیث قطعی و حجت هم برای نسخ کافی است.

۲- (۲) – جواهر، ج ۳۰، ص ۳۱.

۳- (۳) - تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۸۸، ح ۲.

حلال و حرامش اخذ کنید و چیزی او را نسخ نکرده، و این قرینه است بر اینکه - هر چند «من آخر القرآن» دلیل نیست که بعد از آن چیزی نازل نشده ولی در هر حال - نسبت به آیات الاحکام ناسخ دیگری نیامده و باید به تمام احکام این سوره اخذ نمود.

قلت: معنای این عبارت این است که شما باید با آن معامله ناسخیّت کرده، به حلال و حرام آن اخذ کنید ولی منافات ندارد که - و لو به طور نادر - در این سوره آیه یا حکمی باشد که منسوخ شده باشد.

یعنی این عبارت یک حکم ظاهری است و مثل احکام ظاهری در جاهای دیگر، قانون اولی و عمومی این است که به آن اخذ شود که اگر دلیل معتبری بر خلافش بود از آن ظاهر رفع ید می کنیم و به دلیل اخذ می نماییم.

همین طور آنچه در روایت تفسیر عیاشی آمده «نسخت ما قبلها...» ظهورش در این است که هیچ کدام از آیاتش نسخ نشده ولی ظهور محکمی نیست و نصوصیت ندارد، یعنی اگر معظم احکامش نسخ نشده باشد کافی است، که اگر فرضاً دلیل معتبری بر نسخ آیه ای از آن پیدا کردیم نمی توانیم کنار بگذاریم.

بنابراین، اگر یکی دو آیه از سوره مائده تغییر پیدا کرد چون اکثریت قریب به اتفاق آن، جنبه ناسخیت دارد عرفاً می گوید این سوره ناسخ ما قبل است، لذا «فأحلّوا حلالها» حکم ظاهری است و اخذ به معظم احکام آن کافی است.

مثل اینکه می گوید: دین اسلام ناسخ ادیان قبلی است، یعنی مقدار معتنابه از احکام شریعت سابق عوض شده، و اگر یک یا چند حکم آن فرق کرده باشد صحیح نیست بگوییم نسخ شده است.

بله، اگر بعد از این سوره، آیه دیگری نازل نشده بود، «فأحلّوا حلالها» تفریع واقعی بود ولی چنین چیزی در روایت نیست که آیه دیگری هم بعد از آن نازل نشده است.

ص:۵۲۰۷

۳ – روایت مجمع البیان که مرحوم طبرسی ذیل آیه دوم سوره مائده آورده:

اشاره

«لم ینسخ فی هذه السوره شیء و لا من هذه الآیه... و هو المروی عن ابی جعفر علیه السلام»

یعنی در این سوره چیزی نسخ نشده و هیچ قسمتی از این آیه هم – که مشتمل بر قطعاتی است – نسخ نگردیده است.

دلالت این روایت از روایت قبلی (عیاشی) بیشتر و محکم تر است، چون نمی فرماید این سوره نسخ نشده تا منافات با یکی دو مورد نداشته باشد بلکه می فرماید چیزی از آن نسخ نشده است.

نظر استاد مد ظله:

این روایت قبل از مجمع البیان در تبیان نیز آمده (غالب مطالب مجمع البیان از تبیان اخذ شده است) ابو الفتوح که معاصر طبرسی است نیز نقل کرده است.

ما به تبیان مراجعه کردیم، در حدیث «فی هذه السوره» نیست و در نقل آن مسامحه شده است. لذا معنای حدیث این است که هیچ چیزی از این آیه نسخ نشده است.

ولی در عین حال ما می بینیم قطعه ای از آیه شریفه (که می فرماید تحلیل قلائد جایز نیست) را منسوخ (به آیه شریفه قاتِلُوا الْمُشْرِکِینَ کَافَّةً) دانسته و بر آن ادعای اجماع کرده اند.

مضمون آیه این است که اگر قلاده ای به گردن حیوان می انداختند مصونیت داشت و یکی از مصادیق حیوان، انسان است که حیوان ناطق می باشد، او هم اگر شاخه ای از درخت حرم به گردن می انداخت مصونیت پیدا می کرد.

در حالی که مفسرین مفاد این حدیث مرسل – عدم نسخ جزئی از آیه – را بر خلاف اجماع دانسته و آن را کنار گذاشته اند زیرا طبرسی در مجمع البیان و شیخ در تبیان و ابو الفتوح در روض الجنان هر سه دعوای اجماع کرده اند که این بخش آیه منسوخ به آیه قاتِلُوا الْمُشْرِکِینَ کَافَّةً است.

ص:۵۲۰۸

خلاصه: منسوخ بودن این آیه از سوره مائده قطعی است و معلوم می شود همه آیات آن محکم نیست. پس اینکه تمام آیات این سوره «آخر ما نزل» باشد از مسلمات نخواهد بود.

۴ – صحیحه زراره (روایات گذشته مرسل بود ولی این صحیحه است)

این روایت را که صاحب جواهر هم نقل کرده مربوط به مسح بر خفین است که پیامبر صلی الله علیه و آله در اکثر عمر شریف بر خفین مسح می نمودند اما وقتی که سوره مائده نازل شد (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ...) از آن رفع ید نمودند. به این مضمون، روایات زیادی است و اینها دلالت دارد که این سوره «آخر ما نزل» است و مسح بر خفین نسخ شده یعنی به عمل سابق پیامبر صلی الله علیه و آله نمی شود تمسک کرد چون این سوره دو یا سه ماه قبل از وفات حضرت نازل شده است.

لکن دلالت این روایت در ما نحن فیه نیز محل اشکال است، چون دلیلی وجود ندارد که بعد از آن هیچ آیه ای نازل نشده باشد.

۵ و ۶ – روایت تفسیر نعمانی و علی بن ابراهیم:

در تفسیر نعمانی از حضرت علی علیه السلام روایتی نقل شده که تصریح فرموده اند: آیه سوره مائده «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ» ناسخ قسمتی از آیه سوره بقره است که می فرماید «وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتّى يُؤْمِنَّ» ، ولی قسمت دیگر آیه «وَ لا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتّى يُؤْمِنُوا» به حال خود باقی است.

این روایت در خصوص مسئله مورد بحث می باشد. همین معنا در تفسیر علی بن ابراهیم نیز آمده است که: و ترک قوله «وَ لا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ» على حاله لم ينسخ

با اینکه این مطلب را علی بن ابراهیم مستند به امام نقل نمی کند ولی این گونه مطالب را ایشان بدون روایت نمی گوید. بنابراین، باید مأخوذ از معصوم باشد.

و لکن سند هر دو روایت محل مناقشه است. چون سند حدیث تفسیر نعمانی صحیح نیست و تفسیر علی بن ابراهیم هم بر فرض بپذیریم این حدیث از خود او

باشد و از کتاب دیگری به آن ملحق نشده، ولی در هر حال سندی ارایه نداده که بتوانیم صحت یا سقم آن را بررسی کنیم.

خلاصه: مجموع این روایات از حیث سند یا دلالت اشکال داشت، حال به بررسی روایاتی می پردازیم که آیه سوره مائده را منسوخ می دانند.

ج) روایاتی که آیه پنجم سوره مائده را منسوخ می دانند:

۱ – روایت زراره بن اعین

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن محبوب عن علی بن رئاب عن زراره بن اعین قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن قول الله عزّ و جلّ «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ» فقال هذه منسوخه بقوله «وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ۱» .

طریق دیگر: همین حدیث را بسیاری از کتاب ابن محبوب با همان طریق کافی از امام باقر علیه السلام نقل کرده است.

۲ – روایت ابی بصیر

و عن صفوان عن ابن مسکان عن ابی بصیر قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن تزویج الیهودیه و النصرانیه، قال: لا، قلت: قوله تعالی: وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ قال هی منسوخه، نسخها قوله تعالی وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ (۱).

این همان روایت سابق است که به طریق دیگر از امام صادق علیه السلام نقل شده است.

۳ – روایت دیگر زراره بن اعین

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن احمد بن عمر عن درست الواسطی عن علی بن رئاب عن زراره بن اعین عن ابی جعفر علیه السلام قال: لا ینبغی نکاح اهل الکتاب قلت: جعلت فداک و این تحریمه؟ قال: قوله تعالی: وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ (۲).

احمد بن عمر حلبی ثقه است، ولی این روایت به جهت حسن بن علی بن فضال (فطحی) و درست واسطی (واقفی) موثقه می باشد.

کلمه «لا ینبغی» در روایات به معنای تحریم و لا یجوز است و به این معنا در روایات – خصوصاً روایات کتاب الحج – بسیار به کار برده شده است و اینکه به

۱- (۲) – جامع الاحادیث، ج ۲۵، ص ۶۵۴، ح ۳۸۱۸۵.

۲- (۳) - جامع الاحادیث، ج ۲۵، ص ۶۵۴، ح ۳۸۱۸۶.

معنای کراهت می دانند اصطلاح متأخرین است. زراره نیز به معنای حرام فهمیده که از امام علیه السلام سؤال می کند و این تحریمه.

در هر صورت در اینجا قرینه بر تحریم هست ولی صاحب جواهر آن را بر کراهت حمل کرده و قرینه (این تحریمه) را از قرینیت انداخته و آن را به معنای تنزیهی حمل کرده است و لکن با مراجعه به روایات معلوم می شود که لا ـ ینبغی به معنای تحریم و فقط در اصطلاح متأخرین به معنای کراهت است.

و البته لازمه حرمت نکاح اهل کتاب این است که آیه «وَ الْمُحْصَناتُ...» منسوخ باشد.

۴ – روایت مجمع البیان: از ابی جارود

قد روی أبو الجارود عن ابی جعفر علیه السلام أنّه منسوخ (یعنی آیهٔ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ) بقوله «وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتّی یُؤْمِنَّ» و بقوله «وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ۱» .

احتمالاً ـ در مجمع البیان سقطی واقع شده، چون معمولاً ـ مطالب آن از کتاب تبیان اخذ شده و تبیان همین حدیث را به نحو دیگری نقل می کند:

روی ابی الجارود عن ابی جعفر علیه السلام أنّ ذلک (آیه وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ ...) منسوخ بقوله «وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتّی یُؤْمِنَّ» و روی عن ابی عبد الله علیه السلام أنّه قال هو منسوخ بقوله «وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ۲» .

گاهی در کلمات مفسرین دیده می شود که چند آیه را ناسخ آیه ای ذکر می کنند.

اینها شاهد است بر اینکه حکم قبلی تا آن وقت باقی نیست هر چند اصل نسخ به وسیله یک آیه باشد. این معنی حتی در یک آیه نیز ممکن است که خود آن آیه منشأ نسخ نباشد بلکه شاهد باشد بر اینکه حکمش تا آن زمان باقی نیست.

در هر صورت، سند این دو حدیث قابل اعتماد نمی باشد.

۵ – تفسیر عیاشی: از ابن سنان

عن ابن سنان عن ابی عبد الله علیه السلام قال: وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا

اَلْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ قال: نسختها وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ (۱).

۶ – موثقه حسن بن جهم:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم قال قال لی أبو الحسن الرضا علیه السلام: یا ابا محمد! ما تقول فی رجل یتزوّج نصرانیه علی مسلمه؟ قال: قلت:

جعلت فداک و ما قولی بین یدیک؟ قال لتقولنّ فانّ ذلک یعلم به قولی قلت: لا یجوز تزویج النصرانیه علی مسلمه و لا علی غیر مسلمه. قال: لِمَ قلت: لقول الله عزّ و جلّ: «وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتّی یُؤْمِنَّ» قال: فما تقول فی هذه الآیه «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ» ؟ قلت: فقوله تعالی وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ نسخت هذه الآیه. فتبسم ثم سکت(۲).

ابن فضال فطحی ثقه است. البته می گویند وی در اواخر عمر مستبصر شده ولی ظاهر این است که نقل این احادیث قبل از برگشتن از فطحیّت باشد و بعید است بعد از آن باشد.

این روایت ظهور بسیار قوی دارد که تبسم و سکوت حضرت، امضاء باشد نه انکار، چون برای انکار قیافه عبوس به خود می گیرند. و اگر ازدواج با نصرانیه حلال بود محذوری برای بیان حکم واقعی و گفتن اشتباه او نبود، چون عامه آن را جایز می دانند.

صاحب جواهر می نویسد: ممکن است تبسم حضرت به جهت اشتباه او باشد، خصوصاً اینکه سؤال امام از تزویج نصرانیه بر مسلمه است که ظاهرش این است که جواز نکاح نصرانیه بر غیر مسلمه را مفروغ عنه گرفته اند (و گویا حسن بن جهم نظری بر خلاف نظر امام داشته و می خواسته با حرف خودش امام را تخطئه کند)

و لکن ظواهر حال قرینه بر خلاف آن است چون در ابتدا عرض می کند حرف من در مقابل شما چه ارزشی دارد و این حرف با تخطئه امام نمی سازد.

و حال بر فرض که امام کیفیت استدلال را هم امضاء نکرده باشند ولی حکم

۱- (۱) – جامع الاحادیث، ج ۲۵، ص ۶۵۵، ح ۳۸۱۸۸.

۲- (۲) – جامع الاحادیث، ج ۲۵، ص ۶۵۵، ح ۳۸۱۸۹.

مسئله و اصل منهی بودن را تأیید فرموده اند چون وجهی برای سکوت و عدم بیان حکم واقعی نبوده است.

نتیجه اینکه: آیه وَ الْمُحْصَناتُ مسلماً منسوخ شده است اما تردید در اینکه ناسخ آن آیا آیه لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ است که در بعضی روایات صحیحه آمده یا آیه لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتّی یُؤْمِنَّ که در روایات دیگر آمده، همان طور که عرض شد این تردید مانع نمی شود که اصل حکم را بپذیریم هر چند امضای این قسمت استدلال را قطعی ندانیم.

دنباله روایات مسئله را ان شاء الله در جلسه آینده پی می گیریم.

«* و السلام *»

ص:۵۲۱۳

۱۳۸۲/۷/۲۹ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۷۰) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه به بررسی ادله دال بر حرمت نکاح با اهل کتاب پرداخته و ضمن نقل روایات مربوطه، آراء فقهاء را در این زمینه یادآور شده و وجه جمع بین روایات معارض را بیان خواهیم نمود.

***

روایات دال بر حرمت نکاح با کتابیات

روایت اول: موثقه حسن بن جهم چنانچه گذشت.

استدلال به موثقه حسن بن جهم بر جواز نکاح با کتابیه و جواب آن

موثقه حسن بن جهم: قال: قال لی أبو الحسن الرضا علیه السلام: یا ابا محمد ما تقول فی رجل تزوّج نصرانیه علی مسلمه الی قوله، لا یجوز تزویج النصرانیه علی مسلمه و لا غیر مسلمه قال: و لم؟

قلت: لقول الله عزّ و جلّ: وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتّی یُؤْمِنَّ ، بقره / ۲۲۱ قال: فما تقول فی هذه الآیه: وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ ، مائده / ۵ قلت: فقوله: وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ نسخت هذه الآیه فتبسم ثم سکت(۱).

در بعضی از نسخ تهذیب و «لا علی غیر مسلمه»(۲) با «علی» آمده است. لکن در استبصار و کافی «علی» نیامده و تعبیر «علی مسلمه و لا غیر مسلمه» آمده است.

ص:۵۲۱۴

۱- (۱) وسائل الشیعه ۵۳۴/۲۰، باب ۱ من ابواب ما یحرم بالکفر، ج ۱، حدیث ۲۶۲۷۴.

۲- (۲) جامع الاحادیث الشیعه، ۶۵۵/۲۵، باب ۱ من ابواب مناکحه الکفار و...، حدیث ۴، رقم ۳۸۱۸۹.

بعضی از دوستان بحث، می گفت: از تعبیر «و لا علی غیر مسلمه» استفاده می شود که تزویج به غیر مسلمه صحیح فرض شده است و صحت تزویج با غیر مسلمه در این روایت مفروغ عنه است. لکن جمع نصرانیه با مسلمه یا غیر مسلمه جایز نیست.

لکن این استدلال تمام نیست. توضیح اینکه در این عبارت دو احتمال هست.

احتمال اول: اینکه هر چند تزویج صحیح با غیر مسلمه در این روایت مفروغ عنه است، لکن این دلیل دلالت نمی کند که آن تزویج صحیح کدام تزویج است. آن مصداقی که ازدواج با او صحیح است در این روایت بیان نشده است. به بیان دیگر این کلام اطلاقی ندارد که نکاح همه اقسام زنان غیر مسلمه را تصحیح کند. ممکن است غیر مسلمه ای که نکاح با او جایز است نکاح استدامهً باشد نه نکاح ابتدایی، و یا نکاح به نحو متعه باشد یا به نحو اضطرار باشد و یا نکاح مستضعفه باشد چنانچه تجویز این اقسام بعداً می آید. پس این روایت گوید: اگر تزویج صحیحی بر غیر مسلمه واقع شد نمی تواند علاوه بر او با نصرانیه ازدواج کند اما تعیین صغری نمی کند که در چه مواردی عقد صحیح بر غیر مسلمه واقع می شود. پس در این روایت مفروغ عنه گرفته شده است که نکاح با غیر مسلمه فی الجمله صحیح است اما بالجمله دلالت بر جواز ندارد.

احتمال دوم: که هر چند این احتمال ابتداءً خلاف ظاهر است، لکن قرینه هست که این احتمال دوم مراد است و مخصوصاً اگر «علی» نباشد و نسخه «و لا غیر مسلمه» صحیح باشد با این احتمال دوم سازگارتر است و آن اینکه ظاهر ابتدائی این تعبیر که لا یجوز تزویج النصرانیه علی مسلمه و لا غیر مسلمه این است که تقابل بین تزویج با مسلمه و تزویج با غیر مسلمه به نحو تضاد است و لذا فرض جمع را می خواهد اشکال کند ولی می توان آن را حمل کرد بر تقابل به نحو تناقض و بنابراین می خواهد بگوید: اصلاً نکاح با نصرانیه جایز نیست چه بر مسلمه باشد و چه بر مسلمه نباشد.

ص:۵۲۱۵

بنابراین در این روایت مفروغ عنه گرفته نشده که ازدواج با غیر مسلمه و لو فی الجمله صحیح است و شاهد این احتمال دوم این است که در ذیل روایت که استشهاد و تعلیل به آیه وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ شده است نشان می دهد که موضوع بحث فرض جمع نیست. زیرا این آیه ناظر به فرض جمع نیست بلکه می گوید: نکاح با مشرکه فی حد نفسه حرام است.

بحث این موثقه قبلاً گذشت و گفتیم دلالت بر حرمت نکاح با اهل کتاب می کند به قرینه تبسم امام علیه السلام که نشانه تأیید است البته تأیید اصل حرمت نه تأیید استنباط حسن بن جهم از آیه. و اینکه تبسم حضرت را دلیل حرمت می گیریم، به این جهت که تبسم اماره استهزاء نیست و از لحن تعبیر هم معلوم می شود که حسن بن جهم نیز استهزاء استفاده نکرده است، و با توجه به اینکه عامه قائل به جواز نکاح هستند، اگر نظر امام علیه السلام هم جواز بود، بدون هیچ محذوری می توانست حسن بن جهم را تخطئه کند ولی حضرت تبسم نموده که نشان می دهد نکاح با نصرانیه را حرام می دانند.

روایت دوم: روایت دعائم الاسلام:

اشاره

عن علی علیه السلام انه قال: انما أحل الله نساء أهل الکتاب للمسلمین اذا کان فی نساء الاسلام قلّه فلمّا کثر المسلمات قال الله عزّ و جلّ: و لا تنکحوا المشرکات حتی یؤمنّ، بقره / ۲۲۱ و قال: وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ ، ممتحنه / ۱۰ و نهی رسول الله صلی الله علیه و آله ان یتزوج المسلم غیر المسلمه و هو یجد مسلمه و لا ینکح المشرک مسلمه(۱)

از این روایت استفاده می شود که اصل أوّلی اقتضاء می کرد که ازدواج با کتابیه حرام باشد لکن چون در اوائل ظهور اسلام زنان مسلمه کم بودند. شارع مقدس ازدواج با کتابیات را به خاطر اضطرار تجویز کرد. بعداً که شرایط اضطرار برطرف شد و زنان مسلمه زیاد شدند آن تجویز موقت برداشته شد و بر اساس اصل اولی حکم به حرمت شد.

۱- (۱) جامع الاحادیث الشیعه ۶۵۶/۲۵ و ۶۵۵ باب ۱ من ابواب مناکحه الکفار و أهل الکتاب و... حدیث ۷، رقم ۳۸۱۹۰.

نقد فرمایش علامه طباطبائی در المیزان

از این روایت نقد فرمایش مرحوم آقای طباطبائی نیز معلوم می شود. ایشان می فرماید: لسان آیه اَلْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ ... مائده / ۵، لسان امتنان و تخفیف و تسهیل است، پس قابل نسخ شدن با آیه لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتّی یُؤْمِنَّ ، بقره / ۲۲۱ و آیه لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ ، ممتحنه / ۱۰ نیست، بلکه این حکم حکم ثابتی است(۱).

وجه مناقشه در این کلام این است که طبق این روایت جواز نکاح با کتابیات یک حکم اضطراری و موقتی است هر چند این حکم یک حکم امتنانی و تسهیلی است لکن این حکم مختص به حال اضطرار است و وقتی حالت اضطرار برداشته شد و زنان مسلمه زیاد شدند حکم به جواز نیز برداشته می شود. و نمی توان گفت: این حکم قابلیت نسخ ندارد. خود ادله نفی حرج و اضطرار نیز امتنانی است و به خاطر امتنان، اثم را بر می دارد. چنانچه خود قرآن کریم(۲) هم حرج و سختی هایی که امت های پیشین داشته اند را از امت اسلامی به خاطر امتنان بر می دارد. بنابراین امتنانی بودن ملازمه ندارد با اینکه، حکم قابل نسخ و برداشتن نباشد.

فرمایش صاحب جواهر و نقد آن

صاحب جواهر قدس سرّه از تعبیر «الیوم» در آیه اَلْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ الی قوله: وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ ، مائده / ۵ استفاده می کند که این آیه ناسخ آیات دال بر حرمت است(۳).

لکن این استدلال تمام نیست. از الیوم استفاده می شود که این آیه ناسخ حرمت

۱- (۱) المیزان ۲۰۵/۵، ذیل مائده / ۵، لاحظ المیزان ۲۰۳/۵ أیضاً.

۲- (۲) توضیح نگارنده: مراد آیه بقره / ۲۸۶، و اعراف / ۱۵۷ می باشد.

۳- (۳) جواهر الکلام ۳۱/۳۰.

است لکن دلالت نمی کند که ناسخ حرمتی است که اسلام آورده است. بلکه الیوم اشاره به این است که اسلام آن حرمت و منعی که در ادیان سابق بوده است را برداشته است. از اَلْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ معلوم می شود که در ادیان سابق اصْر و سختی هایی بوده است و اسلام آن سختی ها را بر می دارد، بنابراین «الیوم» دلالت ندارد که این آیه بعد از آیات ناهیه (بقره / ۲۲۱ و ممتحنه / ۱۰) نازل شده باشد و آنها را نسخ کند بلکه دلالت می کند که فعلاً حرمت ازدواج با کتابیات برداشته شده است. هر چند در ادیان سابق در فرض اختلاف در مذهب ازدواج جایز نبوده است.

پس الیوم شاهد بر اینکه آیه مائده ناسخ آیات حرمت باشد نیست. البته برخی از متأخرین این احتمال را نیز داده اند که در عین حال که یک آیه ناسخ آیه دیگر است دوباره همین آیه نسخ، بعداً نسخ می شود. بله این احتمال هست ولی به هر حال سخن صاحب جواهر با هر دو احتمال مغایرت دارد.

صحیحه محمد بن مسلم: عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن نصاری العرب أ تؤکل ذبیحتهم فقال: کان علی بن الحسین علیه السلام ینهی عن ذبائحهم و صیدهم و مناکحتهم(۱).

استشهاد حضرت به نهی امام سجاد علیه السلام اشاره ای است ضمنی به این مطلب که اهل سنت که قائل به حلیت شده اند، حضرت سجاد را به عنوان یکی از فقیه های معتبر قبول داشتند.

روایات تجویز در فرض خاص

روایات دیگری نیز مؤیّد حرمت است مثل روایاتی که در فرض اضطرار نکاح با کتابیات را جایز می شمارد یا در فرض متعه یا نکاح با کتابیه مستضعفه را جایز می شمارد چون مستضعفه درک چندانی ندارد و خطری برای شوهر از نظر اعتقادات محسوب نمی شود، بلکه ممکن است شوهر بتواند او را مستبصر کند. و

۱- (۱) جامع الاحادیث ۶۵۶/۲۵، باب ۱ من ابواب مناکحه الکفار و اهل الکتاب و...، ح ۸، رقم ۳۸۱۹۱.

این روایات متعدد و صحاح یا موثقات هستند و از آنها ممکن است استفاده کرد که در غیر این فروض ازدواج حرام است وگرنه اگر ازدواج مطلق حرام باشد اختصاص دادن تجویز به این فروض وجهی ندارد.

وجوه جمع بین روایات مجوّزه در فرض خاص

این روایات دال بر جواز در فرض خاص با هم معارض هستند و باید بین آنها جمع کرد. در جمع بین ادله چند جور ممکن است جمع شود.

مقدمهً می گوییم در علم اصول این مطلب مطرح است که اگر چند دلیل داشتیم که اطلاق بعضی از این ادله با مفهوم دیگری تعارض داشت آیا ما أخذ به اطلاق کنیم و رفع ید از مفهوم کنیم یا آنکه اخذ به مفهوم کنیم و رفع ید از اطلاق دیگری کنیم.

مثل اذا خفی الاذان فقصّر و اذا خفی الجدران فقصر در مقام هم، بعضی از روایات گوید:

نکاح با مستضعفه جایز است و از مفهوم آن استفاده می شود که نکاح با غیر مستضعفه حرام است چه اضطرار باشد و چه نباشد چه نکاح متعهً باشد و چه نباشد و این اطلاق در منطوق و مفهوم جاری است و دلیل دیگر گوید: نکاح در فرض اضطرار جایز است از مفهومش استفاده می شود که در غیر فرض اضطرار نکاح جایز نیست، چه مستضعفه باشد یا نباشد. همچنین چه متعه باشد یا نباشد.

بعضی از روایات گوید: متعهً جایز است، از مفهوم آن استفاده می شود که در غیر فرض متعه حرام است ضرورت باشد یا نباشد، مستضعفه باشد یا نباشد.

اما وجوه جمع:

وجه اول: اینکه بگوییم اصل تحریم است و جواز تنها در صورتی است که مجمع این عناوین باشد یعنی تنها نکاح مستضعفه در فرض اضطرار و متعهً جایز است اما سایر فروض همه حرام است. چنانچه در مثال اذان این طور جمع شود که اذا خفی الاذان و الجدران معاً فقصّر.

ص:۵۲۱۹

وجه دوم: اینکه بین دو عنوان از این عناوین جمع کنیم. فاضل مقداد در کنز العرفان و تنقیح(۱) جمع بین متعه و ضرورت کرده و فرموده: اطلاق دلیلی که گوید متعهً جایز است و اطلاق دلیلی که گوید: ضرورهً جایز است را تقیید می کنیم و می گوییم: تنها در صورتی که متعهً باشد و ضرورت باشد نکاح جایز است وگرنه حرام است. اما تقیید دیگر که مستضعفه باشد را ایشان از آن رفع ید کرده است و شاید سند آن روایات را خدشه کرده است و مانند آن.

البته اگر جمع بین دو عنوان کردیم به دو نحو دیگر نیز می توان تقیید کرد. یکی اینکه متعه را به مستضعفه تقیید کنیم، دیگری اینکه مستضعفه را به ضرورت تقیید کنیم.

وجه سوم: اینکه اصلا تقیید نکنیم و بگوییم هر یک از این عناوین، عنوان مستقل در جواز هستند. و هر یک از این عناوین مخصص عمومات حرمت است. پس در سه فرض ضرورت، مستضعفه و متعه جواز هست. پس بین این سه عنوان به نحو «أو» جمع می کنیم.

این وجه سوم را جماعتی قائل شده اند - هر چند شاید از جواهر(۲) استفاده شود که این وجه قائلی ندارد - از جمله این جماعت شیخ طوسی در تهذیب(۳) و استبصار(۴) است که هر سه عنوان را از موارد تحریم خارج می کند. همچنین علامه در تذکره(۵) ، یحیی بن سعید در جامع(۶) این سه عنوان را خارج کرده اند. البته یحیی بن سعید عبارتی دارد که به قرینه عبارات دیگر مرادش روشن می شود.

صاحب وسائل(۷) نیز این سه عنوان را خارج می کند. و به نظر می رسد که اگر ادله تحریم را تمام دانستیم باید مطابق همین وجه سوم هر یک از این سه عنوان را

۱- (۱) کنز العرفان ۱۹۹/۲، طبع المکتبه المرتضویه التنقیح/

۲- (۲) جواهر الکلام ۳۰.

۳- (۳) تهذیب الاحکام.

۴- (۴) الاستبصار.

۵- (۵) التذکره.

۶- (۶) الجامع.

۷- (۷) وسائل الشیعه ۵۴۰/۲۰-۵۳۳.

مستقلاً خارج کنیم، زیرا اگر مطابق وجه اول، منطوق هر یک از ادله را به مفهوم بقیه تقیید کنیم و در نتیجه بگوییم مجمع عناوین سه گانه از عمومات حرمت خارج شده نه هر یک از عناوین سه گانه، لازم می آید که افراد ظاهره را از تحت مطلقات خارج کنیم. چون فرد ظاهر نکاح، نکاح دائم است. حال اگر آن روایتی را که نکاح در حال ضرورت را تجویز می کند به متعه تقیید بزنیم فرد ظاهر نکاح که نکاح دائم است از تحت آن خارج می شود و یا آن روایتی که نکاح مستضعفه را تجویز می کند باید فرد ظاهر نکاح، که نکاح دائم است را شامل شود و نه اینکه به فرض متعه یا حال ضرورت مقید شود. وگرنه لازم می آید که مطلق را بر فرد نادر حمل کنیم. همچنین روایاتی که تمتع را جایز دانسته است اگر حمل بر صورت اضطرار یا مستضعفه کنیم لازم می آید که فرد ظاهر را خارج کنیم. پس باید بگوییم استثناء در موارد ثلاث ناظر به موارد متعارف است و موارد متعارف نکاح دائم و نکاح اختیاری نه اضطراری است. پس روایتی که صورت اضطرار را از عمومات حرمت استثناء کرده است از سایر جهات، موارد متعارف را در نظر گرفته است و روایتی که صورت انقطاع را استثناء کرده است از سایر جهات موارد متعارف را در نظر گرفته است چون استثناء اخراج ما لولاه لدخل است.

خلاصه اینکه، اگر به فرض در سایر موارد مجمع عناوین را قائل شویم که خارج شده است اما در مثل مقام به خاطر لزوم محذور، اخراج افراد ظاهره از تحت مطلق یا حمل مطلق بر فرد نادر باید بگوییم که هر یک از عناوین جداگانه خارج شده اند.

بنابراین، روایتی که گوید نکاح با مستضعفه جایز است یعنی اختیاراً و به صورت نکاح دائم هم جایز است. یا روایتی که گوید: در حال اضطرار نکاح جایز است یعنی با کتابیه ای که مستضعفه نباشد و از زن های متعارف اهل کتاب باشد. همچنین به نحو دوام، نکاح جایز است. و یا روایتی که گوید: نکاح متعه جایز است یعنی اختیاراً هم جایز است نه اینکه فقط اضطراراً جایز باشد و لازم نیست آن کتابیه مستضعفه

باشد بلکه کتابیات متعارفه را می تواند بگیرد.

پس مقتضای قاعده این است که همین وجه سوم را که چهار نفر از بزرگان هم قائل شده اند، اختیار بکنیم.

وجه جمع بین روایات مجوّزه به نحو مطلق و روایات محرمه به نحو مطلق

در مقابل روایات تحریم، روایات جواز بسیار زیاد است. در وجه جمع بین این دو طائفه صاحب حدائق و عده ای دیگر گفته اند که چون عامه، عموماً قائل به جواز نکاح کتابیه به نحو مطلق بلا فرق بین المستضعفه و غیرها و بلا فرق بین الضروره و غیرها هستند (نکاح متعه را عامه قائل نیستند تا از این جهت هم حکم به اطلاق کنند پس قهراً دوام را قائل به جوازند) لذا، روایات جواز را حمل بر تقیه کرده و أخذ به روایات ناهیه می کنیم.

ما روایات جواز را می خوانیم تا ببینیم این وجه جمع صحیح است یا نه؟

صاحب جواهر فرموده: روایات کثیره ای منطوقاً یا مفهوماً، صراحهً یا ظهوراً دلالت بر جواز نکاح کتابیه می کند(۱) و ما این روایات را بیش از مقداری که در جواهر هست جمع کردیم و طی امروز و فردا این روایات را با جمع بندی نهایی مطرح می کنیم.

روایات دال بر جواز نکاح با کتابیه در فرض اضطرار

روایت اول: روایت محمد بن مسلم

عن ابی جعفر علیه السلام است [که در سند آن اسماعیل بن مرّار است که به نظر ما اشکالی در او نیست. چون طریق کتاب کلینی به یونس به همین طریقی است که هر جا روایت می کند در طریقش اسماعیل بن مرّار

۱- (۱) جواهر الکلام ۳۶/۳۰، س ۱.

است که ابراهیم بن هاشم از او این کتاب و روایات را نقل کرده است. پس معلوم می شود وی مورد اعتماد محدّثین بوده است. و این روایات نیز متعدد است و یک یا دو روایت نیست].

قال: لا ینبغی للمسلم ان یتزوج یهودیه و لا نصرانیه و هو یجد مسلمه حرّه أو أمه(۱).

لا ینبغی چنانچه قبلاً بارها گفته ایم به معنای تحریم است. پس از این روایت استفاده می شود که عند عدم الوجدان نکاح جایز است.

روایت دوم: عن یونس عنهم علیهم السلام

قال: لا ینبغی للمسلم الموسی ان یتزوج الامه الا ان لا یجد حرّه فکذلک لا ینبغی له ان یتزوج امرأه من اهل الکتاب الّا فی حال الضروره حیث لا یجد مسلمه حرّه و لا أمه(۲).

روایت سوم: روایت دعائم الاسلام:

نهی رسول الله صلی الله علیه و آله ان یتزوج المسلم غیر المسلمه و هو یجد مسلمه و لا ینکح المشرک مسلمه الحدیث(۳).

روایت چهارم: مرسله ابن ابی عمیر که ما آن را صحیحه می دانیم

عن بعض اصحابه عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام [در آخر حدیث چنین آمده است] و لا ینبغی للمسلم ان یتزوج یهودیه و لا نصرانیه و هو یجد مسلمه حره أو أمه(۴).

روایات دال بر جواز نکاح کتابیه در فرض متعه

اشاره

(۵)

روایت اول: مرسله حسن بن علی بن فضال

[که قائلین به اصحاب اجماع این روایت را معتبر می دانند] الحسن بن علی بن فضال عن بعض اصحابنا عن ابی عبد الله علیه السلام قال:

۱- (۱) جامع الاحادیث الشیعه ۶۵۷/۲۵، باب ۱ من ابواب مناکحه الکفار و...، حدیث ۱۴، رقم ۳۸۱۹۷، لاحظ وسائل الشیعه ۵۳۶/۲۰، باب ۲ من ابواب یحرم بالکفر، ح ۲.

۲- (۲) المصدر، حدیث ۱۵، رقم ۳۸۱۹۸ لاحظ وسائل الشیعه ۵۳۶/۲۰، ح ۳، أیضاً.

۳- (۳) المصدر / ۶۶۳، باب ۳، حدیث ۶، رقم ۳۸۲۱۸.

۴- (۴) المصدر / ۶۶۴، باب ۳، حدیث ۸، رقم ۳۸۲۲۰.

۵- (۵) تذکر: چند روایت از این روایات را جامع الاحادیث متأسفانه در جای خودش ذکر نکرده و یکی از این روایات را اصلاً ذکر نکرده است (استاد دام ظله).

لا بأس ان یتمتع الرجل بالیهودیه و النصرانیه و عنده حرّه(۱).

بنابراین به طریق اولی اگر امه در اختیارش باشد اشکالی ندارد.

روایت دوم: روایت زراره

[که در سند آن محمد بن سنان است که به نظر ما اشکالی از این جهت نیست] قال: سمعته یقول: لا بأس بان یتزوج الیهودیه و النصرانیه متعه و عنده امرأه(۲).

روایت سوم: روایت حسن تفلیسی:

قال: سألت الرضا علیه السلام أ یتمتع من الیهودیه و النصرانیه قال: تمتع من الحرّه المؤمنه أحبّ الیّ و هی اعظم حرمه منهما(۳).

ظاهر این روایت یا کراهت ازدواج با یهودیه و نصرانیه است یا استحباب ازدواج با مؤمنه است.

اما دو روایت دیگر که در جامع الاحادیث نیامده، اما در وسائل آمده است چنین است.

روایت چهارم: روایت محمد بن سنان

عن الرضا علیه السلام [که ما این روایت را معتبر می دانیم و از جهت محمد بن سنان اشکال نمی کنیم] قال: سألته عن نکاح الیهودیه و النصرانیه فقال لا بأس فقلت: فمجوسیه؟ فقال: لا بأس به یعنی متعه(۴).

این عبارت «یعنی متعهً» ممکن است به همه برگردد و قدر متیقن آن این است که ازدواج متعه نسبت به همه اجازه داده می شود.

روایت پنجم: صحیحه اسماعیل بن سعد الأشعری:

قال: سألته عن الرجل یتمتع عن الیهودیه و النصرانیه قال: لا أری بذلک بأساً قال: قلت: بالمجوسیه قال: اما المجوسیه فلا(۵)

۱- (۱) جامع الاحادیث الشیعه ۶۵۹/۲۵، باب ۱ من ابواب مناکحه الکفار و...، ح ۲۲، رقم ۳۸۲۰۵، وسائل الشیعه ۵۴۰/۲۰، باب ۴ من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، حدیث ۱، رقم ۲۶۲۸۸.

۲- (۲) جامع الاحادیث، مصدر متقدم، ح ۲۳، رقم ۳۸۲۰۶؛ وسائل الشیعه، مصدر متقدم، ح ۲، رقم ۲۶۲۸۹.

۳- (۳) جامع الاحادیث، مصدر متقدم، ح ۲۴، رقم ۳۸۲۰۷؛ وسائل الشیعه، مصدر متقدم، ح ۳، رقم ۲۶۲۹۰.

۴- (۴) وسائل الشیعه ۲۰ /.

۵- (۵) وسائل الشیعه ۲۰ / تذکر: این روایت أخیر را در جامع الاحادیث در باب متعه آورده است. (استاد دام ظله)

روایت دال بر جواز نکاح بُله از کتابیات

روایتی که دلالت بر جواز نکاح بُله از کتابیات می کند روایتی است که در سندش معلی بن محمد است و ما در او اشکال نمی کنیم.

عن زراره بن اعین قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن نکاح الیهودیه و النصرانیه فقال: لا یصلح للمسلم ان ینکح یهودیه و لا نصرانیه و انما یحلّ له منهن نکاح البُله(۱).

این روایات روایاتی است که عناوین ثلاثه را تجویز کرده است. و گفتیم که قائلین به تحریم روایات مجوزه را حمل بر تقیه کرده اند.

استدلال صاحب جواهر به برخی از روایات بر جواز به نحو اطلاق و نقد آن

صاحب جواهر حتی به روایاتی استدلال می کند که بالمفهوم دلالت بر جواز می کند کلّ این روایات ده، دوازده روایت است که برخی از آنها گوید: جمعاً نکاح ممنوع است و نمی تواند کافره را علی مسلمه بگیرد.

صاحب جواهر به این روایات معتبر که صحاح و غیر صحاح است استدلال می کند بر اینکه معلوم می شود که نکاح با کتابیات ذاتاً جایز است، لکن جمعاً اشکال دارد(۲). این روایات را بعداً می خوانیم. اکثر این روایات قابل استدلال نیست. زیرا عقد سلبی این روایات که گوید ازدواج جمعاً جایز نیست اطلاق دارد اما عقد ایجابی و مفهوم قضیه اطلاق ندارد، چون این روایات در مقام بیان از این جهت نیست. از این رو شاید در فرض عدم جمع، شرایطی باشد مثلاً شرطش متعه باشد یا فرض اضطرار باشد یا تفصیلی در مسئله باشد.

۱- (۱) جامع الاحادیث الشیعه ۶۵۹/۲۵، باب ۱ من ابواب مناکحه الکفار و...، ح ۲۱، رقم ۳۸۲۰۴؛ وسائل الشیعه ۵۳۹/۲۰-۵۳۸ باب ۳ من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، ح ۱، رقم ۲۶۲۸۵.

۲- (۲) جواهر الکلام ۳۹/۳۰-۳۶.

ما در موارد کثیری گفته ایم چنانچه مرحوم آقای بروجردی و آقای خویی(۱) نیز فرموده اند که اگر قیودی برای حکمی ذکر شد استفاده می شود که حکم روی ذات علی وجه الاطلاق نرفته است. اگر گفتند عالم عادل باید احترام شود از آن استفاده می شود که عدالت خصوصیتی داشته و حکم روی مطلق عالم نرفته است اما نمی توان أخذ به مفهوم قضیه کرد و گفت: عالم غیر عادل وجوب احترام ندارد زیرا شاید در مسئله تفصیل باشد و مثلاً عالم هاشمی و لو عادل نیست وجوب احترام داشته باشد. بلکه تنها از قید استفاده می شود که حکم روی طبیعت عالم نرفته است وگرنه ذکر قید عادل لغو می شود.

پس استدلال صاحب جواهر به این موارد تمام نیست، لکن روایات مجوزه، کثیر است و در بین آنها روایاتی است که صریح در جواز است که فردا این روایات را بررسی می کنیم. ان شاء الله تعالی.

«* و السلام *»

ص:۵۲۲۶

۱- (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱۳۵/۵-۱۳۳، للمحقق محمد اسحاق الفیّاض.

۱۳۸۲/۷/۳۰ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۷۱) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، روایات دالّ بر جواز نکاح با کتابیّه مورد بحث و بررسی قرار گرفته و وجه جمع بین این روایات و ادله ناهیه را بازگو کرده و نهایتاً نظر نهایی استاد - مد ظله - بیان خواهد گردید.

***

جواز نکاح با کتابیه متعهً یا ضرورهً و مانند آن حتی علی القول به حرمت نکاح دائم با کتابیّه

اشاره

ما حتی اگر قائل به حرمت ازدواج با کتابیه شویم مواردی را باید استثنا کنیم و قائل به جواز آن موارد حتی علی القول بالحرمه شویم. آن موارد یکی ازدواج با اهل کتاب متعهً است. دیگری ازدواج با آنها در فرض ضرورت است و سوم ازدواج با کتابیه مستضعفه است. و اینکه برخی از فقهاء که قائل به حرمت می باشند فتوای به حرمت علی وجه الاطلاق داده اند به نظر می رسد وجهی نداشته باشد.

مرحوم صاحب حدائق قائل به حرمت ازدواج با کتابیه علی وجه الاطلاق است.

لکن خود ایشان درباره نکاح با مجوس می گوید: «ازدواج با آنها متعهً و به نحو ملک یمین جایز است(۱)».

اشکالی که به نظر می رسد این است که اگر ازدواج با مجوسیه به نحو متعه و

۱- (۱) - الحدائق الناضره.

ملک یمین جایز باشد به طریق اولی ازدواج با کتابیه متعهً و به ملک یمین باید جایز باشد با اینکه ایشان قائل به حرمت علی وجه الاطلاق است. از این رو به نظر می رسد در عبارت کتاب حدائق سقطی رخ داده باشد، زیرا مجوس ملحق به اهل کتاب است و نمی شود جواز در فرع الحاقی باشد اما در اصل نباشد.

دلیل جواز نکاح با کتابیه متعهً

دلیل خاص بر جواز نکاح با کتابیه متعهً روایات(۱) مسئله است و این روایات معارض ندارد. زیرا آنچه توهّم معارض بودن آن با روایات جواز تمتع از کتابیه است، عمومات منع است که ظهورش در عموم محل تأمل است. زیرا برخی از آیات مورد استدلال بر نهی مشتمل بر کلمه نکاح است که ظهور در نکاح دائم دارد و احکامی که در قرآن کریم برای نکاح و تزویج آمده است ناظر به نکاح دائم است. در بعضی از روایات متعه مقابل نکاح قرار داده شده است. پس متعه فرد خفّی از نکاح است و نمی توان به اطلاق نکاح تمسک کرد و آن را شامل متعه نیز دانست، بلکه مطلق به فرد شایع و متعارف منصرف است پس نکاح منصرف به نکاح دائم است لذا ادله مانعه علی فرض تمامیت دلالت آنها، شامل متعه نمی شود. زیرا اطلاق ادله مانعه اطلاق ضعیفی است و در حدّ ظهور نیست. به علاوه اینکه اگر ادله مانعه را تمام بدانیم با وجود ادله جواز تمتع به کتابیه، این عمومات و اطلاقات مانعه تخصیص یا تقیید می خورد و نتیجه جمع بین ادله جواز تمتع به کتابیه است.

و اما استدلال به آیه لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ ، ممتحنه / ۱۰، علاوه بر جواب بالا یک جواب دیگری دارد که جواب ذوقی است و این جواب محتاج مقدمه ای است و آن اینکه وقتی مقام عصمت برای عده خاصی مثلا چهارده معصوم اثبات می شود، مراد از عصمت، حالتی است که انسان را از ارتکاب منکرات بازمی دارد لکن نه

۱- (۱) - نگارنده: برخی از این روایات در جواهر الکلام ۳۸/۳۰ آمده است.

بازدارندگی موقت، بلکه بازدارندگی مستدام وگرنه همه افراد بازدارندگی موقت از ارتکاب گناه را دارا هستند. عصمت بازدارندگی در همه ازمنه و حالات است. در آیه لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ نیز که تعبیر عصمت آمده است، عصمت از آلودگی جنسی با نکاح دائم است نه با مطلق نکاح اعم از دائم و انقطاعی، چون گذشت که عصمت در غیر باب نکاح، عصمت به نحو استدامه و دوام است نه به صورت موقت. پس این آیه نیز به فرض تمامیت دلالت آن، بر حرمت نکاح دائم با کتابیه، شامل ازدواج تمتّعی نمی شود، البته به نظر ما اصل دلالت این آیه بر نهی ازدواج با کفار به نحو دوام تمام است. در روایت نیز استدلال به این آیه شده بود.

آیه لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ ، بقره / ۲۲۱ نیز که مشتمل بر نکاح است و کلمه نکاح شامل متعه نمی شود چنانچه گذشت. بنابراین، موثقه ابن جهم که مشتمل بر استدلال به این آیه و تقریر امام علیه السلام است تنها حکم دوام از آن استفاده می شود. اما آیه وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ الی آخر الآیه، نساء / ۲۵، این آیه هم مشتمل بر کلمه نکاح است و ناظر به نکاح دائم است.

پس ادله ناهیه اولاً شامل متعه نمی شود و به فرض شمول، قابل تخصیص به روایات مجوزه است. به علاوه که شهرت قریب به اتفاق بر جواز قائم است و ادّعای اجماع بر جواز تمتع به کتابیه نیز زیاد شده است. از این رو، تمتع به کتابیه بلا اشکال جایز است. بله تمتع طویل المدت مثل تمتع صدساله که اکنون در افغانستان مرسوم است، اینها حکم دائم را دارد همان طور که در نکاح دائم ممکن است شخص یک ساعت بعد از ازدواج، طلاق بدهد و عنوان عصمت صدق نکند وگرنه به حسب نوع، در متعه عصمت نیست و اطلاق نکاح معلوم نیست همان طور که به حسب نوع، در نکاح دائم، عصمت هست و نکاح اطلاق می شود پس تسمیه به عصمت در باب نکاح دائم به لحاظ نوع موارد است.

ص:۵۲۲۹

بررسی روایات مجوّزه ازدواج با اهل کتاب و لو دواماً

اشاره

روایات جواز متعدد است و صاحب حدائق و بعضی دیگر این روایات را از باب موافقت با عامه حمل بر تقیه کرده اند لکن باید ببینیم این حمل صحیح است یا نه؟

روایت اول و دوم: این دو روایت یکی صحیح السند و دیگری ضعیف السند به واسطه ارسال است و مضمون این دو روایت نسبت به مطلوب ما متحد است لکن در جهت دیگری که خارج از بحث ماست اختلافی دارند که آن جهت نیز قابل توجیه است که به آن اشاره می کنیم.

روایت اول: روایت منصور بن حازم:

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن صالح بن سعید عن بعض اصحابنا عن منصور بن حازم عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج ذمیه علی مسلمه و لم یستأمرها قال: یفرّق بینهما قال: قلت: فعلیه أدب؟ قال: نعم اثنا عشر سوطاً و نصف، ثُمن حدّ الزانی و هو صاغر قلت: فان رضیت المرأه الحرّه المسلمه بفعله بعد ما کان فَعَل؟ قال: لا یضرب و لا یفرّق بینهما یبقیان علی النکاح الاوّل(۱).

این روایت مرسله است. و مراد از أدب در روایت تعزیز است. و مراد از حدّ زانی همان صد ضربه شلاق است که ۱۸ [یک هشتم] آن، دوازده و نیم ضربه می شود. و مراد از استیمار اجازه گرفتن از همسر سابق که مسلمه است می باشد.

روایت دوم: صحیحه هشام بن سالم:

عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل تزوّج ذمیّه علی مسلمه قال یفرّق بینهما و یضرب ثُمن حدّ الزانی اثنا عشر سوطاً و نصفاً فان رضیت المسلمه ضُرِب ثُمن الحدّ و لم یفرّق بینهما قلت: کیف یضرب النصف قال: یؤخذ السوط بالنصف فیضرب به(۲).

راوی سؤال می کند که نصف ضربه را چگونه می زنند؟ می فرماید: تازیانه را از وسط می گیرند و می زنند. [از این رو نصف به حساب می آید، زیرا از شدّت آن کاسته

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب الحدود و الدیات، باب ۴۹ من ابواب حدّ الزنا، حدیث ۱ و أشار الیها فی وسائل الشیعه، ج ۲۰ / کتاب النکاح، باب ۷ من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه ذیل حدیث ۴.

۲- (۲) - وسائل الشیعه کتاب النکاح، باب ۷ من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، ح ۴.

می شود].

این دو روایت هر دو نکاح را در فرض استیمار یا رضایت بعدی تصحیح می کند لکن نکاح ذمیه بر مسلمه جمعاً، بدون رضایت مسلمه جایز نیست و مطلوب را ثابت می کند لکن در این جهت اختلاف دارند که روایت اول گوید: «لا یضرب و لا یفرّق بینهما» اما روایت دوم گوید: «ضُرب و لم یفرّق بینهما».

لکن احتمال دارد معنای روایت اوّل چنین باشد: «لا، یضرب و لا یفرّق بینهما» به این معنا که بعد از حرف «لا» یک ویرگول قرار گیرد که معنا چنین است نه، بین آن دو تفریق نمی شود لکن مرد تعزیر می شود(۱).

حال آیا می شود این روایت را حمل بر تقیه کرد؟

من به کتب عامه مراجعه کردم قائلی که بین فرض جمع و فرض افراد تفصیل داده باشد پیدا نکردم، بنابراین تفصیل مذکور در این روایت را نمی توان از باب تقیه دانست.

روایت سوم: صحیحه عبد الله بن سنان

عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سأله أبی قرأنا أسمع - عن نکاح الیهودیه و النصرانیه فقال: نکاحهما أحب الی من نکاح الناصبیّه و ما أحبّ للرجل المسلم ان یتزوّج الیهودیّه و لا النصرانیه مخافه ان یتهوّد وُلده أو یتنصروا(۲).

صدر روایت که مشتمل بر تعبیر «أحبّ الی من نکاح الناصبیه» است دالّ بر جواز نیست، زیرا نکاح ناصبیّه جایز نیست حتی در فرض اضطرار، بنابراین، ممکن است صدر روایت نکاح یهودیه و نصرانیه را در فرض اضطرار تجویز می کند، از این رو تعبیر أحبّ آمده است.

۱- (۱) - نگارنده گوید: بنابراین جمله «یضرب» بین «لا» و «لا یفرق بینهما» جمله معترضه است. و نظیر این استعمال در قرآن کریم آمده است: قال تعالی: فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ نساء / ۶۵ که جمله قسم [وَ رَبِّکَ] جمله معترضه است و معنای آیه چنین است: هرگز و هرگز [قسم به پروردگارت] مؤمن به حساب نمی آیند مگر آنکه تو را در اختلافات خود حکم قرار دهند.

۲- (۲) - ذکر صدره فی الوسائل، باب ۱۰ من ابواب ما یحرم بالکفر، الحدیث ۱۰ و ذیله فی الباب ۱ منها، الحدیث ۵.

لکن ذیل روایت که مشتمل بر فقره «ما احبّ» است جواز نکاح با کراهت را ثابت می کند چون خوشم نمی آید تنها کراهت را می رساند.

روایت چهارم: صحیحه ابی بصیر

عن ابی عبد الله علیه السلام انه قال: تزوّج الیهودیه أفضل او قال: خیر من ان تزوّج الناصبیّ و النّاصبیه(۱)

بررسی سند روایت:

به نظر ما این روایت صحیحه است و لو علی بن أبی حمزه در سند آن است زیرا ابن ابی عمیر این روایت را در زمان استقامت علی بن ابی حمزه أخذ کرده است از این رو این گونه روایات را ما صحیحه می دانیم [چنانچه مکرراً گفته ایم].

بررسی دلالت روایت:

این روایت با صدر و روایت متقدم هماهنگ است، بنابراین، استدلال به این روایت نمی توان کرد زیرا گفتیم که ممکن است خیریّت به خاطر این است که نکاح ناصبیّه در حال اضطرار نیز جایز نیست اما نکاح یهودیه و نصرانیه در حال اضطرار جایز است. حتی در این روایت ناصبی نیز ذکر شده است.

بله روایت قبلی ذیلی داشت که به ذیل آن اشاره کردیم ولی این روایت آن ذیل را ندارد.

روایت پنجم: صحیحه معاویه بن وهب

و غیره من اصحابنا عن ابی عبد الله علیه السلام فی الرجل المؤمن یتزوّج النصرانیه و الیهودیه قال: اذا أصاب المسلمه فما یصنع بالیهودیه و النصرانیه؟ فقلت: یکون له فیها الهوی فقال: ان فعل فلیمنعها من شرب الخمر و أکل لحم الخنزیر و اعلم أن علیه فی دینه فی تزویجه ایّاها غضاضه(۲).

مراد از غضاضت، ذلت و منقصت است.

صاحب جواهر، دلالت این روایت را خیلی واضح دانسته است، ولی ما در دلالت این روایت تأمل داریم. صاحب جواهر به این روایت استدلال کرده بر کراهت

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۱۰ من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، حدیث ۱۱.

۲- (۲) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۲ من ابواب ما یحرم بالکفر، حدیث

تزویج با یهودیه و نصرانیه اختیاراً حتی در صورتی که دسترسی به مسلمه باشد(۱).

لکن به نظر می رسد روایت چنین دلالتی ندارد. چون کلمه «هوی» دو معنا دارد یکی «میل» و معلوم است کسی که ازدواج با کتابیه می کند تمایل به او دارد، لکن این معنا با سؤال و جواب مذکور در روایت تناسب ندارد. چون حضرت سؤال می کند که داعی و انگیزه او چیست؟ راوی جواب می دهد که چون خوشش می آید و تمایل دارد. این جواب، توضیح واضحات است و با سؤال تناسب ندارد.

معنای دیگر «هوی» که در کتب لغت هم آمده است عشق و شدت علاقه است.

«هوی» به این معنا با سؤال تناسب دارد و در این صورت روایت مختص به فرض ضرورت می شود. پس حضرت می فرماید: اگر عاشق شده است و تحمل ندارد پس زن را از شرب خمر و خوردن گوشت خوک منع کند. پس روایت ناظر به فرض اضطرار است زیرا ما احتمال دوم را در معنای «هوی» استظهار کردیم. اما اگر روایت محتمل الوجهین نیز باشد و مردد بین دو معنا باشد بازهم استدلال به روایت بر جواز در حال اختیار نمی توان کرد زیرا روایت در این فرض مجمل است.

روایت ششم: روایت نعمانی است

که قبلاً گذشت و دلالت می کند که آیه مائده / ۵ یک قسمت آیه بقره / ۲۲۱ را نسخ کرده است و ازدواج با کتابیه را تجویز کرده است لکن ازدواج مسلمه با مشرکین به حرمت خود باقی است(۲).

لکن این روایت از نظر سند ضعیف است و قابل استدلال نیست.

روایت هفتم: موثقه ابی مریم الانصاری

عن ابی جعفر علیه السلام سألته عن طعام اهل الکتاب و نکاحهم حلال هو؟ فقال: نعم قد کانت تحت طلحه یهودیه(۳).

این روایت به خاطر وجود طاطری در سند موثقه است.

روایت هشتم: موثقه محمد بن مسلم

عن ابی جعفر علیه السلام قال: سألته عن نکاح الیهودیه و

۱- (۱) - جواهر الکلام، ۳۶/۳۰.

۲- (۲) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۲ من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، حدیث ۶.

۳- (۳) - وسائل الشیعه، باب ۵ من ابواب ما یحرم بالکفر، حدیث ۳.

النصرانیه فقال: لا بأس به أما علمت انه کانت تحت طلحه بن عبید الله یهودیه علی عهد النبی صلی الله علیه و آله، این روایت نیز به خاطر وجود طاطری در سند موثقه است.

بررسی دلالت این دو روایت:

مجرد عمل طلحه بما هو حجت نیست لکن اینکه در عهد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طلحه چنین زنی بگیرد معلوم می شود که با توافق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است.

و حضرت هم استدلال به فعل او که مورد امضای پیامبر است نموده اند. حمل این روایت بر تقیه بسیار مستبعد است چون تقیه یک حکم اضطراری است و در روایت، امام علیه السلام به مجرد لا بأس اکتفا نکرده اند بلکه به فعل طلحه استشهاد کرده اند.

اگر حضرت در شرایط تقیه بودند أصل حکم به جواز را بیان می کردند. و استشهاد به فعل طلحه نمی کردند.

یک حکم تقیه ای را بیان کردن و برای آن یک دروغی را جعل کردن معنا ندارد، با یک قضیه دروغین نمی شود تقیه کرد(۱).

اما اینکه این دو روایت را حمل بر استدامه کنیم و بگوییم طلحه در حال شرک با این کتابیه ازدواج کرده است و سپس بعد از آنکه طلحه اسلام آورده است ازدواج او ابقاء شده است. این خلاف ظاهر روایت است. سؤال در روایت از نکاح ابتدایی است پس استشهاد به فعل طلحه نیز باید استشهاد به نکاح ابتدایی باشد. بله در کتب تاریخ و کتب عامه آمده است که طلحه و عمر و چند نفر دیگر بعد از آنکه اسلام آوردند زنان آنها به حالت شرک باقی ماندند، لکن همان طور که گذشت این دو روایت ناظر به نکاح ابتدایی است.

روایت نهم:

در روایات آمده است که در زمان حضرت علی علیه السلام عده ای از موالی - که مراد عَجَم ها هستند - خدمت حضرت رفتند و عرض کردند: این عرب ها

۱- (۱) - نگارنده گوید: قضیه طلحه یا راست است و یا دروغ. اگر راست باشد، طلحه از چه کسی تقیه می کرده که با یهودیه ازدواج کرده است. و اگر دروغ باشد، حضرت چگونه با یک قضیه دروغین تقیه کرده اند.

[مقصود عمر و اطرافیان او هستند در روایت نام آنها صریحاً برده نشده است] عطایا و بیت المال را به ما نمی دهند با آنکه روش پیامبر این بود که بین عرب و عجم فرق نمی گذاشت و به سلمان فارسی و بلال حبشی و صهیب به طور یکسان از بیت المال عطا می کرد. ولی اینها ما را به کار وامی دارند و از ما استفاده می کنند اما هنگام تقسیم بیت المال سهم ما را نمی دهند. حضرت رفتند و با آنها در مورد تقسیم بیت المال و عطایا صحبت کردند ولی آنها با داد و فریاد بازهم ممانعت کردند. حضرت با حالت ناراحتی برگشتند و فرمودند: اینها با شما معامله یهود و نصاری می کنند. از یهود و نصاری دختر می گیرند ولی خودشان به آنها دختر نمی دهند. با شما نیز این گونه رفتار می کنند. شما عطایای اینها را رها کنید و با کار کردن امر معاش خود را اداره کنید.

از این قضیه استفاده می شود که حضرت علی علیه السلام نکاح با یهودیه و نصرانیه را صحیح می دانسته اند.

روایت دهم: خبر حفص بن غیاث

قال: کتب الیّ بعض اخوانی أن أسأل أبا عبد الله علیه السلام عن مسائل فسألته عن الاسیر هل له ان یتزوّج فی دار الحرب؟ فقال: أکره ذلک فان فعل فی بلاد الروم فلیس هو بحرام و هو نکاح و أما فی الترک و الدیلم و الخزر فلا یحل له ذلک(۱).

در بلاد روم چون اهل کتاب زندگی می کنند ازدواج با آنها تجویز شده است. اما در بلاد دیلم و ترک و خزر که مشرک و بت پرست بوده اند ازدواج جایز نیست پس این روایت نیز ازدواج با کتابیه را تجویز می کند.

روایت یازدهم: صحیحه ابی بصیر

عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن رجل له امرأه نصرانیه له ان یتزوج علیها یهودیه؟ فقال: ان أهل الکتاب ممالیک للامام و ذلک موسع منا علیکم خاصه فلا بأس ان یتزوج.

سؤال از نکاح ابتدایی است هر چند آن زن نصرانیه ممکن است نکاح او

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۲ من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، ح ۴.

استدامه باشد چون تعیین نشده که آن نصرانیه ای که فرض صحت نکاح او شده آیا به عنوان استدامه نکاح او صحیح است یا به عنوان احداث و نکاح ابتدایی، ولی سؤال از ازدواج ابتدایی با یهودیّه همراه با زن نصرانیه است و حضرت می فرماید:

اشکال ندارد و سپس تعلیل می کند به اینکه اینها مملوک امام هستند.

سپس روایت ذیلی دارد و آن اینکه راوی گوید: قلت: فانه یتزوج علیها امه یعنی بعد از آنکه نصرانیه را دارد و با یهودیه هم ازدواج کرده است می خواهد با یک أمه هم ازدواج کند. قال: لا یصلح له ان یتزوج ثلاث إماء، حضرت می فرماید: نه زیرا حرّ نمی تواند با سه أمه ازدواج کند چون آن دو کتابیه به منزله أمه و مملوکه امام علیه السلام هستند پس اگر بخواهد با داشتن آن دو کتابیه، یک امه هم بگیرد لازم می آید که سه امه گرفته باشد و این جایز نیست.

«فان تزوج علیها حره مسلمه و لم تعلم أن له امرأه نصرانیه و یهودیه، ثم دخل بها فان لها ما أخذت من المهر فان شاءت ان تقیم بعد معه أقامت و ان شاءت ان تذهب الی أهلها ذهبت».

پس اگر با زن مسلمانی ازدواج کرد و آن زن مسلمه نمی دانست که این مرد زن یهودیه و نصرانیه دارد و دخول هم شده بود، زن مهریه خودش را طلبکار است و سپس اگر خواست در کنار این مرد می ماند وگرنه می تواند به نزد اهلش بر گردد. به مفاد این روایت، فقهاء فتوا داده اند.

«و اذا حاضنت ثلاث حیض او مرّت ثلاثه أشهر حلّت للازواج» پس اگر این زن نخواست نزد آن مرد بماند باید عده نگه دارد و سه حیض یا سه ماه که گذشت [سه حیض برای زنی که حیض می شود و سه ماه برای آنکه لا تحیض و هی فی سن من تحیض]

«قلت: فان طلق علیها الیهودیه و النصرانیه قبل ان تنقضی عده المسلمه له علیها سبیل أن یردّها الی منزله قل نعم(۱)» اگر مرد آن دو کتابیه را طلاق داد و هنوز عده زن مسلم تمام

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۸ من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، حدیث ۱.

نشـده است، می توانـد او را به خانه خود برگردانـد زیرا چه بسا زن راضـی است که نزد مرد بمانـد اما مبنی بر اینکه زن کتابیه نداشته باشد. پس جدا شدن زن از این باب نیست که اصلاً این مرد را نمی خواهد، بلکه می خواهد ببیند مرد چه تصمیمی می گیرد، اگر کتـابیه را رهـا کرد برگردد وگرنه جـدا شود. اما اینکه اهل کتاب ممالیک للامام این مطلب مورد فتوای عـده ای از فقهاست.

از قدماء، شـیخ صدوق و شـیخ مفید راجع به اینکه آیا به موی سر کتابیات می شود نگاه کرد بر اساس روایاتی که دلالت دارد بر اینکه اهل کتاب مملوک امام هسـتند فتوا به جواز داده انـد. این روایات مخالف عامه است و هیچ یک از عامه این مطلب را قائل نیستند.

روایت دوازدهم: روایت دعائم الاسلام

عن ابی جعفر علیه السلام که مضمونش با روایت قبل یکی است(۱).

این روایت نیز همین مضمون را دارد.

بررسی نهایی ادله و روایات دال بر جواز نکاح با کتابیات

اینهـا روایـات مسـئله است. از مجموع این روایـات اولاً: اطمینان حاصل می شود که روایات تحلیل و تجویز از معصومین علیهم السلام صادر شده است.

و ثانیاً: این روایات را به ازدواج موقت و متعه نمی توان حمل کرد و این حمل بسیار بعید است، چون متعه فرد خفی است، پس این روایات همان ازدواج دائم را تجویز می کند.

و ثالثاً: حمل بر تقیه یا بر صورت اضطرار یا بر صورت استدامه نیز بعید است

۱- (۱) - جامع احادیث الشیعه ۵۳۳/۲۰، باب ۵ من ابواب مناکحه الکفار و اهل الکتاب و...، حدیث ۲، حدیث رقم ۱۷۸۹، طبع قدیم.

چنانچه گذشت.

و رابعاً: مقتضای جمع بین ادله این است که اگر آیات ناهیه مثل لا ـ تمسکوا بعصم الکوافر، ممتحنه / ۱۰، و لا ـ تنکحوا المشرکات، بقره / ۲۲۱، شامل کتابیات بشود این آیات یا تخصیص خورده است و یا آنکه نهی در این آیات اعم از تنزیه و تحریم است و مناسب است که مسلمان با زنان کتابیّه ازدواج نکند و اما روایاتی که گوید: آیه مائده / ۵ ازدواج با کتابیات را حلال کرده است. و ناسخ آیات ناهیه است مراد از نسخ، نسخ حکم تنزیهی است یعنی با آمدن آیه مائده، کراهتی که از آیات ناهیه استفاده می شود نیز برداشته شده است و این هم نوعی نسخ است لکن نسخ حکم تنزیهی است نه نسخ حکم تحریمی و الزامی. بنابراین ازدواج با کتابیات به نحو مطلق اعم از ازدواج موقت و دائم جایز است.

خامساً: قول به جواز مطلق، شذوذ ندارد و طبق این قول شیخ مفید فتوا داده است، همچنین علی بن بابویه که فتوای او را از کتابش نقل می کنند فتوا داده است، پسرش شیخ صدوق نیز قائل به جواز است.

نعمانی نیز که در شرح آیه فقط یک روایت نقل کرده است نیز کلامش خالی از ظهور نیست در اینکه به جواز فتوا داده است، زیرا از میان آن همه روایت، این روایت جواز را اختیار کرده است که نشان می دهد قائل به جواز بوده است. اصلا قدماء مطلبی را که در مورد فتوایشان نبوده است نقل نمی کرده اند چه رسد به اینکه از میان روایات اقتصار بر نقل یک روایت کنند. پس فتوای نعمانی نیز جواز بوده است. ابن ابی عقیل نیز قائل به جواز است. ابن جنید نیز عبارتی دارد که شهید اول از عبارت او استظهار کرده که وی قائل به جواز علی کراهیه بوده است. برداشت ما نیز از عبارت او همین است نه اینکه کلامش ناظر به فرض اضطرار باشد بلکه در فرض اختیار قائل به جواز است. اینها همه از قدماء اصحاب قائل به جواز شده اند.

از میان متأخرین هم هشت نفر قائل به جوازند. شهید ثانی، صاحب مدارک، صاحب کفایه، کاشف اللثام، مجلسی اول، مجلسی ثانی، مرحوم فیض و صاحب

جواهر قائل به جوازند. خلاصه عده معتنابهی قائل به جوازند و قول به جواز، قول شاذّ و فقه جدید نیست.

و سادساً: مقتضای جمع بین ادله فی الجمله همان است که صاحب جواهر فرموده است لکن صاحب جواهر در همه اقسام، ازدواج با اهل کتاب را مکروه می داند منتها به مراتب کراهت در شدت و ضعف قائل است(۱). ولی به نظر ما دلیلی بر کراهت متعه نداریم. در مستضعفه نیز دلیل بر کراهت نداریم. در فرض اضطرار نیز دلیل بر کراهت نداریم. و این موارد از نهی تنزیهی استثناء شده است. ولی مطلقاً ازدواج با کتابیات جایز است و اما مع الکراهه او بلا کراههٍ فی البین باختلاف الموارد و الحالات علی ما مرّ پس ما فی الجمله با صاحب جواهر موافقیم.

و سابعاً: برخی از روایات که ازدواج با کتابیه با وجود همسر مسلمه را جمعاً اشکال کرده است آن روایات را ما مورد استدلال قرار نمی دهیم، هر چند صاحب جواهر به این روایات نیز استدلال کرده است(۲) و قائل به کراهت نکاح کتابیه علی المسلمه شده است(۳). لکن به نظر ما، نکاح الکتابیه علی المسلمه در همه اقسامش حتی به نحو متعه ممنوع است و این روایات مفهوم فی الجمله دارد و نمی توان از این روایات استفاده کرد که در فرض عدم جمع، نکاح با کتابیه حتی به نحو دوام جایز است. پس به این روایات نمی توان استدلال کرد و مورد استدلال ما روایات دیگری است که گذشت.

نکاح با مجوسیه

بحث ازدواج با کتابیه یک تتمه ای دارد و آن نکاح با مجوسیه است که بعداً [بعد از ماه مبارک رمضان] مفصلاً متعرض آن می شویم. و به نظر ما نکاح با مجوسیه اشکال ندارد.

۱- (۱) - جواهر الکلام ۳۱/۳۰، س ۳ و ۴۲، س ۱۷.

۲- (۲) - جواهر الکلام، ۳۷/۳۰.

۳- (۳) - جواهر الکلام، ۴۰/۳۰.

دو روایت معتبر از ازدواج با آنها نهی کرده و سه روایت دیگر که در طریق آن محمد بن سنان واقع شده است و ما به خاطر محمد بن سنان در سند آن روایات اشکال نمی کنیم، نکاح با آنان را تجویز کرده است. جمع بین این ادله اقتضاء می کند که ازدواج با آنها مکروه باشد منتها صاحب جواهر یک روایت ناهیه که صحیحه محمد بن مسلم(۱) باشد را نقل کرده است(۲) با آنکه روایت ناهیه دو روایت است و هر دو صحیحه است. و روایت دوم روایت صحیحه اسماعیل بن سعد الاشعری است(۳). صاحب جواهر روایات مقابل را که در طریقش محمد بن سنان(۴) است را ضعیف دانسته است، از این رو به روایات ناهیه اخذ کرده است. و ما چون این روایات را معتبر می دانیم جمعاً، حکم به جواز مع الکراهه می کنیم و نکاح با مجوسیه را ممنوع نمی دانیم.(۵)

«* و السلام *»

ص:۵۲۴۰

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۶ از ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، حدیث ۱.

۲- (۲) - جواهر الکلام، ۴۳/۳۰.

۳- (۳) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح باب ۱۳ من ابواب المتعه، حدیث ۱.

۴- (۴) - المصدر.

۵- (۵) - به استقبال ماه مبارک رمضان ماه دعا در پیش است. ماه خدمت به دین است، ان شاء الله عنایات و تأییدات ولی عصر علیه السلام شامل حال همه آقایان باشد و خدمات همگی مورد رضایت حضرت قرار گیرد. در پایان از همه آقایان می خواهم اگر جسارت یا خلاف أدبی بوده که حتماً بوده اینها را اسقاط کنند هر چند بنایشان بر اسقاط هست لکن بازهم اسقاط کنند. و از همه آقایان ملتمس دعا هستیم.

۱۳۸۲/۹/۸ شنبه درس شمارهٔ (۵۷۲) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه به بررسی مسئله ازدواج با مجوسیه می پردازیم و پس از بیان اینکه نه در طرف جواز و نه در طرف حرمت، شهرت قابل اعتنایی وجود ندارد، مروری بر روایات حرمت و روایات جواز خواهیم داشت.

***

«بررسی ملازمه در حرمت و جواز، بین ازدواج با کتابیه و ازدواج با مجوسیه»

حاصل مسئله و اقوال در آن

در مسئله تزویج مرد مسلمان با زن کتابیه اقوالی بود که قول به جواز دواماً و متعتاً را اختیار نموده، منتها قایل به کراهت این تزویج شدیم.

سپس مسئله ازدواج با مجوسیه را شروع نمودیم و امروز در تکمیل آن بحث می خواهیم ببینیم آیا در جانب حرمت و جواز بین ازدواج مسلمان با زن کتابیه یهود و نصاری و بین ازدواج با زن مجوسیه دواما یا مطلقاً ملازمه وجود دارد؟

آنچه تقریبا مسلم است این است که در جانب تحریم ملازمه وجود دارد و قائل به غیر از صاحب حدائق نیافتیم که ازدواج با کتابیه را مطلقا یا فی الجمله حرام بداند اما ازدواج با مجوسیه را بپذیرد و جائز بداند. و چون بعید است که صاحب حدائق به چنین مطلبی قائل باشد، باید در ظاهر کلام ایشان تصرف نموده، آن را توجیه

نمود.

و اما در جانب جواز و قول به جواز ازدواج با اهل کتاب مطلقا یا فی الجمله و الحاق یا عدم الحاق مجوسیه به آن، تعابیر فقهاء مختلف است.

شیخ طوسی در خلاف، ادعای عدم خلاف در عدم جواز مناکحه مجوس نموده است که مراد ایشان اتفاق بین مسلمین می باشد.

و علاوه در تذکره نیز همین ادعا را با مختصر تفاوتی مطرح نموده می فرماید:

«لا یجوز مناکحه المجوس بلا خلاف الا أبا ثور». که این شخص نکاح با مجوس را جایز و ذبائحشان را حلال دانسته است. و در تبیان و راوندی در فقه القرآن ادعای اجماع بر عدم جواز نموده اند.

اما در مقابل، صمیری در غایه المرام بر الحاق مجوس به اهل کتاب در مسئله تزویج، ادعای شهرت نموده است. و این به این معناست که بنا بر قول به جواز ازدواج با کتابیه مطلقا یا فی الجمله، کأنه شهرت قائم است که ازدواج با مجوسیه نیز همین حکم را دارد.

و شهید ثانی در شرح لمعه، مشهور بین متأخرین را الحاق حکم مجوس به اهل کتاب می داند.

و بلکه جماعتی از قدماء و متأخرین مانند شیخ طوسی در نهایه و ابن حمزه در وسیله و کیدری در اصباح و محقق در شرایع و نافع و علامه در تعدادی از کتاب هایش مانند قواعد و ارشاد و ظاهراً تحریر و تلخیص و احتمالاً در تذکره قائل به جواز ازدواج با مجوسیه شده اند.

بنابراین با وجود ادعای شهرت بر الحاق مجوسیه به کتابیه، و بلکه قائلین به جواز ازدواج با مجوسیه، نه ادعای اجماع بر عدم جواز تزویج با مجوسیه می تواند درست باشد و نه حتی شهرت قوی در یکی از دو طرف وجود دارد تا مانع از افتاء در طرف دیگر گردد.

ص:۵۲۴۲

روایات مسئله

اشاره

جامع الاحادیث با اینکه برای استقصاء روایات نگاشته شده است، اما متأسفانه در روایات مقام، چنین رویه ای به کار نرفته است. زیرا بعضی از روایاتی که در وسائل نقل شده، در این کتاب نوشته نشده و یا در جای خودش حتی به آن اشاره ای هم نشده است و برخی آدرس مآخذ روایات نیز اشتباه داده شده است.

روایات حرمت تزویج با مجوسیه

احمد بن محمد بن عیسی عن اسماعیل بن سعد الاشعری قال سألته عن الرجل یتمتع من الیهودیه و النصرانیه قال لا اری بذلک بأسا قال قلت بالمجوسیه قال اما بالمجوسیه فلا(۱).

سند این روایت صحیح است.

محمد بن احمد بن یحیی عن ابی اسحاق عن صفوان قال سألته عن رجل یرید المجوسیه فیقول لها اسلمی فتقول انّی لاشتهی الاسلام و اخاف ابی و لکن اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله قال یجوز ان یتزوجها قلت فان رأیتها بعد ذلک لا تصلی و رأیت علیها الزنار و رأیتها تتشبّه بالمجوس قال ان شئت فامسکها و ان شئت فطلقها(۲).

منظور از ابی اسحاق که محمد بن احمد بن یحیی از او نقل می کند شیخ او، ابراهیم ابن هاشم است. و کتاب محمد بن احمد بن یحیی، نوادر الحکمه است که متواتر النسبه است و در زمان خود به منزله کتاب کافی برای زمان ما بوده است.

در این روایت، راوی به صورت قضیه کلی، مسئله ای سؤال می نماید و به عنوان مثال خودش را مورد مثال برای آن قضیه کلی قرار می دهد و می گوید حالا ـ بر فرض که چنین مسئله ای برای من پیش آید و من ببینم که رفتارش با ادعایش سازگاری ندارد و بر خلاف شهادتی که داده است، نماز نمی خواند و ظاهری اسلامی ندارد و

۱- (۱) - جامع الاحادیث، ج ۲۱، ابواب متعه، باب ۵، الحدیث ۱۴ (این روایت در باب ازدواج با کتابیه و مجوسیه ذکر نشده است).

۲- (۲) - جامع الاحادیث، ابواب مناکحه الکفار و اهل الکتاب، باب ۲.

بلکه از علامت مجوس استفاده می کند و ظاهری شبیه به مجوسی ها دارد، حکم عقد چنین ازدواجی چگونه است؟ امام علیه السلام می فرماید اگر خواست او را نزد خود نگه دارد و یا او را طلاق بدهد، و این به این معناست که حتی اگر اسلام مجوسیه صوری باشد و در حقیقت اسلام نیاورده باشد عقد با او بقاءً باطل نمی باشد اما طلاق چنین فرضی نیز از قبیل طلاق هایی نیست که عرش الهی به خاطرش بلرزد و می تواند او را طلاق دهد. و می توان گفت که به خاطر اینکه امام علیه السلام ترک استفصال نموده، حکم مذکور حتی مورد اطمینان به بقاء زن بر مجوسیت را نیز شامل است و بر جواز مناکحه مجوسیه حتی به صورت عقد دائم، دلالت دارد.

روایات دیگری مانند روایت منصور صیقل و مرسله حماد نیز در مقام وجود دارد که در جلسه آینده مورد بررسی قرار می گیرند.

روایت بعدی روایتی است که به طریق کافی نقل شده و همان روایت با زیادتی در ذیل در فقیه و تهذیب و نوادر حسین بن سعید که اشتباهاً نوادر احمد ذکر شده است و مقنع صدوق ذکر شده است که به قرینه طریق غیر کلینی معلوم می شود که در ذیل روایت طریق کلینی سقطی واقع شده است. ذیلا طرق مختلف این روایت را نقل می نماییم.

روایت به طریق کلینی: عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر علیه السلام عن الرجل المسلم أ یتزوج المجوسیه قال لا و لکن ان کانت له امه. این ذیل را با تکلف می توان درست کرد ولی به قرینه نقل های بعدی، احتمال سقط خیلی قوی است.

طریق تهذیب و فقیه و نوادر: الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال سألته عن الرجل المسلم یتزوج المجوسیه فقال: لا و لکن ان کانت له امه مجوسیه فلا بأس ان یطأها و یعزل عنها و لا یطلب ولدها.

مقنع هم عبارتی دارد که به روشنی معلوم است که این عبارت از همین روایت بر

گرفته شـده است، می فرمایـد و تزویـج المجوسـیه محرم و لکن اذا کان للرجل امه مجوسـیه فلا بأس ان یطاها و یعزل عنها و لا یطلب ولدها.

روایات جواز تزویج با مجوسیه

احمد بن محمد بن عیسـی بن محمد بن سـنان عن الرضا علیه السلام قال سألته عن نکاح الیهودیه و النصرانیه فقال لا بأس فقلت فمجوسیه؟ فقال لا بأس به یعنی متعهً(۱).

در اینکه تفسـیر موجود در ذیل روایت به مجوسـیه مربوط است یا شامل یهودیه و نصـرانیه هم می شود، اجمال وجود دارد، اما فی الجمله نسبت به تجویز متعه مجوسیه دلالت دارد.

«* و السلام *»

ص:۵۲۴۵

۱- (۱) - الوسائل، کتاب النکاح، باب ۱۳ از ابواب متعه، ح ۴. (این روایت اصلا در جامع الاحادیث، نه در باب متعه و نه در ما نحن فیه، ذکر نشده است).

۱۳۸۲/۹/۹ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۷۳) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

بحث درباره ازدواج با زن مجوسیه بود، در جلسه قبل برخی از روایات مسئله را خواندیم. در این جلسه نخست به بررسی مجدّد روایت صفوان پرداخته، و آن را در زمره روایات دالّ بر حرمت خواهیم دانست. سپس - با تأکید بر شمول صحیحه محمد بن مسلم نسبت به متعه در مورد عدم جواز نکاح مجوسیه، و تأیید روایات مانعه به وسیله خبر حفص بن غیاث - یکی از روایات مجوّز ازدواج که از نظر مشهور ضعیف است را معتبر دانسته، و با نادرست شمردن نظر آقای خویی مبنی بر مراجعه به اخبار علاجیه در موارد وجود اخبار نفی و اثبات در یک موضوع، جواز تمتّع از مجوسیه را وجه جمع مناسبی خواهیم شمرد.

***

تحقیق در روایات مانعه را با تأملی دوباره در روایت صفوان پی می گیریم.

الف) بررسی مجدد روایت صفوان:

۱) متن روایت:

عن صفوان قال: سألته عن رجل یرید المجوسیه فیقول له اسلمی فتقول: انّی لاشتهی الاسلام و أخاف أبی لکنّی أشهد أن لا اله الاّ الله وحده لا شریک له و اشهد انّ محمداً عبده و رسوله؟ قال: یجوز أن یتزوّجها، قلت: فان رأیتها بعد ذلک لا تصلّی و رأیت علیها الزنار و رأیتها

ص:۵۲۴۶

تتشبّه بالمجوس؟ قال: ان شئت فأمسکها و ان شئت فطلّقها(۱).

۲) توضیح:

در این روایت، صفوان نخست به عنوان «قضیهٍ فی واقعهٍ»، تکلیف مردی را می پرسد که خواهان ازدواج با زنی مجوسی است. در چنین مواردی که قضیه، یک قضیه شخصیه است، حتی اگر مسئله محتمل الوجهین هم باشد، اطلاق گیری صحیح نیست و ترک استیضاح را نمی توان دلیل بر اطلاق آن به حساب آورد. اما در قسمت دوم، سؤال، از شخص معینی در کار نیست، و صفوان خود را به عنوان مثال در نظر گرفته - و به طور کلی هر جا که سؤال به این شکل مطرح می شود - چنانچه پاسخ قابل تقسیم و تفصیل باشد، اطلاق گیری امری است عرفی، و از ترک استفصال می توان اطلاق را نتیجه گرفت(۲).

۳) یادآوری برداشت استاد مد ظله در جلسه قبل:

ما در جلسه قبل با توجه به اینکه صفوان در قسمت دوم سؤال خود، مسئله را نه به شکل قضیهٍ فی واقعهٍ، بلکه به صورت کلی مطرح کرده، ترک استفصال را دلیل بر اطلاق گرفته و عرض کردیم: از اینکه حضرت سؤال نفرموده اند: آیا تو یا هر فرد غیر معین، در اثر مشاهده ظاهر زن مجوسیه، به صوری بودن شهادت و عدم اسلام وی اطمینان پیدا می کنید یا نه؟ معلوم می شود که قضیه دارای اطلاق بوده و حکم مسئله چه در مورد کسی که واقعاً مسلمان شده و چه در مورد کسی که هنوز مجوسی است یکسان است و عقد ازدواج در مورد وی منعقد گشته، و انفصال قهری نیز محقق نمی گردد، بلکه شوهر او مخیّر است وی را نگه دارد یا طلاقش دهد. و البته از تخییر هم این نکته به دست می آید که طلاق چنین زنی - بر خلاف سایر موارد - مورد نهی و مبغوض نیست.

۱- (۱) - تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۵۹، وسائل، ج ۲۰، ص ۵۶۳، باب ۱۵ از ابواب ما یحرم بالکفر، ح ۱.

۲- (۲) - دو تعبیر ترک استیضاح و ترک استفصال نیز با عنایت به همین دو اعتبار به کار می رود.

۴) نظر تکمیلی استاد مد ظله درباره مفاد روایت:

با این همه، به نظر می رسد فرض مسئله، غیر از صورتی است که در جلسه قبل تصویر کردیم، زیرا ظاهراً عدم جواز ازدواج با مجوسیه برای صفوان محرز بوده و به همین سبب از اصل جواز سؤال نکرده، بلکه سؤال او درباره حکم ازدواج با کسی بوده است که شهادتین را بر زبان جاری می کند ولی تظاهر به اسلام نکرده و اعمالش همچنان مشابه مجوس است. و روشن است در این صورت، برای تفصیل مذکور در فرض قبل، جایی نبوده و پاسخ حضرت مبنی بر جواز یا تخییر، صرفاً اختصاص به همین صورت دارد. و این روایت نیز در زمره روایات مانعه محسوب خواهد گردید.

ب) توضیحی درباره شمول صحیحه محمد بن مسلم نسبت به متعه:

مرحوم صاحب حدائق روایت محمد بن مسلم را که یکی از روایات مانعه است، در زمره روایات مطلقه - شامل دائم و منقطع - بر شمرده است. گرچه ما در مورد اطلاق امثال این روایت که در آنها ماده تزوج و تزویج به کار رفته، یک نحوه تأملی داریم و شمول آنها را نسبت به منقطع چندان روشن نمی دانیم، زیرا در بعضی موارد ماده تزوج و تزویج به معنای خاص بر ازدواج دائم اطلاق شده است، لیکن در خصوص این روایت، قرینه ای وجود دارد که به نظر ما شمول و دلالت آن بر منع ازدواج انقطاعی روشن تر از دلالت اطلاقی، و بسیار ظاهر بلکه کالصریح است. زیرا با توجه به اینکه راه بهره مند شدن از مجوسیه را در ملک یمین(۱) منحصر فرموده، و با اینکه مقام، مقام بیان است، نامی از متعه نبرده، می توان گفت که شمول آن نسبت به متعه از شمول اطلاقی نیز روشن تر، و دلالت آن بر منع ازدواج انقطاعی با مجوسیه قریب به صریح است.

۱- (۱) - تحلیل نیز از ملحقات ملک یمین است.

ج) تأیید روایات مانعه به وسیله روایت حفص بن غیاث:

متن روایت: عن حفص بن غیاث قال: سألت ابا عبد الله علیه السلام عن الاسیر هل یتزوج فی دار الحرب؟ قال: أکره ذلک له. فان فعل فی بلاد الرّوم فلیس بحرام و هو نکاح، و اما الترک و الخزر و الدیلم فلا یحل له ذلک(۱).

گرچه این روایت به واسطه ضعف سند فاقد اعتبار است لیکن برای تأیید خوب است. متن آن هم درباره اسیر مسلمانی است که در بلاد کفر قصد ازدواج دارد.

می فرماید: در بلاد روم (که اهل کتاب بوده اند) مانعی ندارد. ولی در ممالک ترک و خزر و دیلم (که اهل کتاب نبوده و مجوسی هستند) جایز نیست.

د) بررسی روایات مجوز ازدواج با مجوسیه:

اشاره

در مقابل روایات مانعه، روایات دیگری وجود دارد که ازدواج با مجوسیه را جایز شمرده اند.

۱) روایت محمد بن سنان:

متن روایت: احمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن سنان، عن الرضا علیه السلام قال: سألته عن نکاح الیهودیه و النصرانیه؟ فقال: لا بأس، فقلت: فمجوسیه؟ فقال: لا بأس به، یعنی متعه(۲).

تفسیر «یعنی متعه» طبعاً به واسطه قرائنی که موجود بوده، توسط احمد بن محمد بن عیسی یا محمد بن سنان صورت گرفته است. ولی به احتمال قوی این تفسیر از محمد بن سنان می باشد. از سوی دیگر، گرچه تعلق این قید به هر دو بخش روایت بی مانع است، لیکن به واسطه اقربیت مکانی، به احتمال اقوی مربوط به قسمت اخیر است. و در هر صورت، تعلق آن به قسمت اخیر، قدر متیقن و قطعی است. و بنا بر آن، متعه مجوسیه جایز نخواهد بود.

۱- (۱) - وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۱۸، باب ۴۵ از ابواب جهاد العدو، ح ۱.

۲- (۲) - وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۳۸، باب ۱۳ از ابواب المتعه، ح ۴، این روایت در جامع احادیث الشیعه ذکر نگردیده است.

۲) خبر منصور صیقل:

متن روایت: احمد بن محمد بن عیسی، عن ابی عبد الله البرقی، عن ابن سنان، عن منصور الصیقل، عن ابی عبد الله علیه السلام قال: لا بأس بالرجل ان یتمتع بالمجوسیه(۱).

مراد از أبو عبد الله البرقی همان محمد بن خالد برقی است. ابن سنان نیز ظاهراً عبد الله بن سنان است نه محمد بن سنان، زیرا محمد بن سنان، شیخ بلا واسطه احمد بن محمد بن عیسی است و در اینجا أبو عبد الله البرقی واسطه آن دو است، بنابراین، ابن سنان باید عبد الله بن سنان باشد که در اعتبار وی حرفی نیست. اما منصور صیقل توثیق نگردیده، گرچه تضعیف نیز نشده، لیکن به واسطه عدم برخورداری از اکثار روایت و فقدان سایر امارات، اثبات وثاقت او مشکل است و روایت به واسطه وجود او از اعتبار لازم برخوردار نمی باشد.

۳) مرسله حماد بن عیسی:

متن روایت: احمد بن محمد بن عیسی، عن البرقی، عن الفضیل بن عبد ربه، عن حماد بن عیسی، عن بعض اصحابنا، عن ابی عبد الله علیه السلام، مثله(۲).

متن این روایت عیناً مانند خبر منصور صیقل است، اما سند آن بنا بر مبنای مشهور دارای یک اشکال و از نظر ما دارای دو اشکال می باشد: یکی از این اشکال ها مربوط به فضل (یا فضیل) بن عبد ربه است. در نسخه های تهذیب، مختلف نقل شده ولی در استبصار «فضل» آمده که ظاهراً اصحّ دو نقل است. وی توثیق نشده و در روایات نیز چندان نامی از او نیست. اشکال دیگر مربوط به مروی عنه حماد بن عیسی است. از نظر کسانی که مراسیل اصحاب اجماع - و از آن جمله حماد بن عیسی - را می پذیرند، نقل از «بعض اصحابنا» خللی به سند وارد نمی کند لیکن این مبنا از نظر ما مخدوش است و این اشکال نیز علاوه بر اشکال فضل، سند را فاقد

۱- (۱) - وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۳۸، باب ۱۳ از ابواب المتعه، ح ۵.

۲- (۲) - همان، ذیل حدیث ۵.

اعتبار ساخته است.

بر این اساس، کسانی که محمد بن سنان را نیز معتبر نمی دانند، از هر سه روایت رفع ید کرده و روایات مانعه را بی معارض خواهند دانست. لیکن از نظر ما که وی را معتبر دانسته ایم، روایت او معارض روایات مانعه خواهد بود(۱).

ه) جمع بین روایات مانعه و مجوّزه:

۱) نظر آقای خویی در موارد وجود اخبار نفی و اثبات در موضوع واحد:

از نظر مرحوم آقای خویی و پیش از ایشان محقق حلی، در مواردی که در موضوع واحد، روایات به ظاهر متناقضی به صورت نفی و اثبات وارد شده، با توجه به اینکه اگر آنها را کلامی واحد فرض کنیم، سر از تناقض در آورده و جمع بین آنها ممکن نیست، بنابراین باید با آنها معامله متعارضین نموده و به اخبار علاجیه مراجعه نماییم. بر این اساس، در ما نحن فیه گرچه مفاد روایت محمد بن سنان هم به لحاظ ذکر متعه، و هم به جهت طرح جواز، مخالف نظر عامه است، لیکن با عنایت به دخول مجوس در مشرکین، و نهی صریح «وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتّى يُؤْمِنَّ» در قرآن، و موافقت روایات مانعه با آن، و با توجه به ضرورت تقدیم مرتبه موافقت و مخالفت کتاب بر مرتبه موافقت و مخالفت عامه، باید جانب کتاب را گرفته و قائل به منع ازدواج با مجوسیه باشیم.

۲) نقد استاد مد ظله:

ما مکرراً عرض کرده ایم که تناقض حاصل از قرار دادن دو مطلب - که در دو موطن مختلف عنوان شده - در کلام واحد، دلیل تعارض واقعی بین آنها در جایگاه حقیقی و شرایط ویژه ای که در آن صادر گردیده اند، نیست. بسیار اتفاق می افتد که دو مطلب، در شرایطی متفاوت صادر گردیده، و هر یک از آنها در موقف و جایگاه خود کاملاً صحیح است، اما هنگامی که آن دو را در شرایط یکسان و کلام واحد قرار

۱- (۱) - در جلسات بعدی، تعداد دیگری از روایات مانعه و مجوّزه مطرح خواهد شد.

می دهیم، سر از تناقض در می آورد. زیرا نفی و اثبات به حسب شرایطی که خطاب در آنها صادر شده، تفاوت پیدا می کند. و چون جمع شرایط مختلف در یک جا ممکن نیست، جمع کلام های صادر شده در آن شرایط، تناقض را در پی خواهد داشت.

به عنوان مثال: در محفلی علمی که درباره قدرت تدریس یا اجتهاد افراد مذاکره می شود، اگر بگویند: زید بی سواد است، و او از این قدرت علمی بی بهره باشد، مطلب درستی گفته شده است؛ همچنین در محل دور افتاده ای که برای خواندن یک اعلامیه در جستجوی فرد باسوادی هستند، چنانچه بگویند زید با سواد است، و زید قدرت خواندن داشته باشد، باز مطلب درستی گفته اند، در حالی که جمع این دو کلام (زید بی سواد است، زید با سواد است) در کلام واحد، به دلیل وجود تناقض، صحیح نخواهد بود.

بسیاری از روایات به ظاهر متعارض که با مناط «قرار دادن در کلام واحد»، سر از تناقض در آورده و به نظر مرحوم آقای خویی فاقد جمع عرفی است، از همین قبیل است و چنانچه با دقت و تأمل، موقف و موطن صدور آنها را بازیابیم، دارای جمع عرفی بوده و نیازی به مراجعه به اخبار علاجیه نخواهد بود.

۳) نظر استاد مد ظله در جمع بین روایات مسئله:

بر این اساس، گرچه قول به جواز عقد انقطاعی مجوسیه - بر خلاف کلام صیمری در غایه المرام که آن را به مشهور نسبت داده، و خلافاً لکلام شهید ثانی که آن را مشهور بین متأخرین دانسته - قول مشهوری نیست، لیکن همچنان که بسیاری از علماء مثل شیخ طوسی، علامه، محقق کرکی، مجلسی اول، سبزواری، فیض، صاحب حدائق و برخی دیگر به آن فتوی داده اند، به نظر ما قولی صحیح و وجه جمع مناسبی برای روایات مانعه و مجوّزه خواهد بود.

۴) مقید بودن روایت برادر دعبل خزاعی به مواردی خاص:

ص:۵۲۵۲

متن روایت: الحسن بن محمد الطوسی فی مجالسه، عن أبیه، عن هلال بن محمد الحفار، عن اسماعیل بن علی الدعبلی، عن علی بن علی بن دعبل اخی دعبل بن علی، عن علی بن موسی الرضا، عن أبیه، عن آبائه، عن علی بن الحسین علیهم السلام انّ رسول الله صلی الله علیه و آله قال:

سنوا بهم سنّه اهل الکتاب - یعنی: المجوس...(۱).

این روایت عامی است ولی خاصه نیز به طریق ضعیف آن را نقل کرده است. اما بسیاری از قدماء و اصحاب ائمه علیهم السلام مثل صدوق در فقیه و غیره آن را اخذ کرده و به آن استدلال کرده اند. بدین جهت ممکن است اشکال سندی آن را نادیده بگیریم. بنابراین اگر دلالت و شمول آن نسبت به احکام نکاح تمام باشد، باید حکم جواز عقد دائم را نیز همچنان که برای اهل کتاب قائل گشتیم، برای مجوس قائل باشیم، اما گرچه ظاهراً روایت دارای اطلاق بوده و همه احکام حتی مسائل نکاح را نیز در برمی گیرد، هم عامه و هم خاصه - همچنان که از بعضی از روایات نیز به دست می آید - آن را محدود به مسئله جزیه کرده، و مجوس را در سایر احکام به اهل کتاب ملحق نکرده اند.

بنابراین، جمع مذکور از این ناحیه مخدوش نبوده، و صرفاً متعه مجوسیه جایز خواهد بود.

«* و السلام *»

ص:۵۲۵۳

۱- (۱) - وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۲۸، باب ۴۹ از ابواب جهاد العدو، ح ۹.

۱۳۸۲/۹/۱۰ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۷۴) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه ابتدا روایت «سنّوا بالمجوس سنه اهل الکتاب» را بررسی کرده و اطلاق حدیث را به گونه ای که شامل الحاق مجوس به اهل کتاب در نکاح هم گردد، ناتمام و ازدواج دائم با مجوسیه را به خلاف متعه جایز نمی دانیم. سپس اجماعات را بررسی و معقد آنها را نیز در خصوص عقد دائم دانسته و آن را منافی با جواز عقد انقطاعی نمی دانیم.

***

حکم ازدواج مسلمان با مجوسیه به صورت دائم

بحث درباره ازدواج مسلمان با مجوسیه بود که نسبت به انقطاع و ملک یمین، جمعاً بین الادله گفتیم: جایز است البته با کراهت شدید. اینک کلام در عقد دائم می باشد: بعضی به حدیث «سنّوا بهم سنه اهل الکتاب» تمسک کرده، و مجوس را ملحق به اهل کتاب و ازدواج با مجوسیه را جایز دانسته اند.

الف) بررسی روایت «سنّوا بهم سنه اهل الکتاب»

اشاره

مرحوم شهید ثانی این روایت را عامی دانسته اند ولی صاحب حدائق اشکال می کند که طریق آن منحصر به عامه نمی باشد، زیرا مرحوم شیخ در امالی همین روایت را از برادر دعبل از امام رضا علیه السلام نقل کرده است.

۱ – نظر استاد – مد ظله –:

ما این روایت را در چند کتاب پیدا کردیم:

ص:۵۲۵۴

اول: مرحوم صدوق در فقیه مرسلاً نقل نموده و ظاهر نقل او این است که به مضمون آن فتوا داده است.

دوم: شیخ در امالی که سندش به برادر دعبل منتهی شده و او از امام رضا علیه السلام نقل می کند که صاحب حدائق برای ردّ کلام شهید به آن تمسک نموده است.

و لکن اشکال صاحب حدائق وارد نیست، چون مرحوم شیخ این روایت را از هلال حفار(۱) نقل نموده و او سنی است و شاید ایشان به مجرد اینکه دیده اند روایت از امام رضا علیه السلام است به آن اکتفا نموده، و روایت را عامی قلمداد نکرده اند.

آنچه می شود نقض بر شهید دانست که می گوید روایت عامی است و از طریق ما نقل نشده، روایت سوم و چهارم است.

سوم: در تفسیر عیاشی ذیل آیه ۱۰۶ سوره مائده (در مورد شاهد گرفتن بر وصیت، که اگر فرد مسلمان میسر نبود غیر مسلمان کافی است) آمده:

عن علی بن سالم عن رجلٍ عن ابی عبد الله علیه السلام قال:... و اللذان من غیرکم من اهل الکتاب، فان لم تجدوا من اهل الکتاب فمن المجوس، لان رسول الله صلی الله علیه و آله قال: و سنّوا فی المجوس سنه اهل الکتاب فی الجزیه...(۲).

چهارم: عن ابن الفضیل عن ابی الحسن علیه السلام قال:... و اللذان من غیرکم من اهل الکتاب، فان لم تجدوا من اهل الکتاب فمن المجوس، لانّ رسول الله صلی الله علیه و آله قال: سنّوا بهم سنه اهل الکتاب...(۳)

تفسیر عیاشی از تفاسیر ارزنده ای است که مضامین خیلی خوبی دارد ولی متأسفانه آن کسی که این کتاب در دست او بوده، جز در مواردی که بعضی از قسمت های سند را ذکر می کند معمولاً سند روایات آن را حذف کرده، و کتاب

۱- (۱) - شرح حال او در کتب معمولی رجالی نیست ولی در کتب عامه مثل تاریخ بغداد هست و احتمال شیعه بودن او اصلاً مطرح نمی باشد. گفتنی است نقل روایت از ائمه اطهار توسط عامه یک امر عادی بوده است، چون ائمه ما نوعاً مورد قبول عامه بوده و از آنها اخذ حدیث می کردند. روایاتی که غیر امامیه از ائمه ما اخذ کرده اند، بسیار فراوان است. این روایات جمع آوری شده که قریب به بیست مجلد می شود و تاکنون یک مجلد آن چاپ شده است.

۲- (۲) - تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۴۸، ح ۲۱۸.

۳- (۳) - تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۴۹، ح ۲۱۹.

اصلی هم از بین رفته است. فقط تعدادی از روایات این کتاب را حاکم حسکانی در شواهد التنزیل با سند به نقل از شخصی به نام محمد بن مسعود المفسر آورده که مراد او عیاشی است. اما سایر روایات کتاب، همه مرسل بوده و فقط برای تأیید مطلب خوب است.

روایت سوم قید فی الجزیه دارد و استدلال کردن به آن برای بحث مشکل است و ارتباطی به آن ندارد. چون پیامبر فقط در باب جزیه فرموده اند که از بت پرست ها مثلاً جزیه گرفته نمی شود، ولی با مجوس معامله اهل کتاب کنید و استدلال حضرت هم به این روایت نبوی در مسئله شهادت بر وصیت بالمطابقه نیست که بفرمایند حدیث ذاتاً دلالت بر اتحاد حکم مجوس با دیگر اهل کتاب حتی در باب وصیت می کند، بلکه تقریب مسئله این است که:

مراد از آیه شریفه «آخَرانِ مِنْ غَیْرِکُمْ» (دو نفر از غیر شما) این نیست که آن دو نفر از هر مذهبی باشند کافی است حتی اشخاص مهدور الدم که محکوم به قتل هستند و اگر حکومت اسلامی قدرت داشته باشد آنها را می کشد. چون تناسب ندارد اینها شاهد بر وصیت شوند بلکه مراد کسانی است که احترام دارند و جانشان محفوظ است و یک نحو قربی با شما دارند. زیرا غرض از شاهد گرفتن این است که اگر بعداً مشکلی پیش آمد آنها را برای شهادت دادن بیاورند. لذا مجوس هم که مانند دیگر اهل کتاب با جزیه دادن خونش محفوظ خواهد ماند می تواند شاهد بر وصیت شود.

بنابراین، نمی توان به ابواب دیگر غیر از باب استشهاد بر وصیت تعدی نمود.

به علاوه، اگر مراد حضرت این بود که شما هر مرتبه ای برای اهل کتاب قائل هستید برای اینها هم قائل شوید این طور استدلال نمی کردند بلکه آنها را در عرض اهل کتاب می آوردند. لذا روایت چهارم هم که کلمه «فی الجزیه» ندارد از طولیتی که در روایت برای آنها آمده معلوم می شود که مراد از «سنّوا بهم سنه اهل الکتاب» در تمام مراتب و تمام احکام نیست و اطلاق ندارد.

ص:۵۲۵۶

برای توضیح بیشتر ابتدا مقدمه ای را متذکر می شویم:

مرحوم آخوند در مبحث مطلق و مقید کفایه می فرمایند: از شرایط اخذ به اطلاق این است که قدر متیقن در مقام تخاطب نداشته باشد.

این حرف مورد اعتراض محشّین و غیر آنها واقع شده که: اگر این مطلب صحیح باشد باید از مطلقاتی که در مورد خاصی وارد شده نتوانیم تعدی کنیم، با اینکه همه قائلند تقیید یا تخصیص به مورد، صحیح نیست، پس اشتراط عدم قدر متیقن در مقام تخاطب صحیح نمی باشد.

ولی به نظر می رسد که موارد مختلف است: گاهی هیچ خصوصیتی در موضوع یا حکم اخذ نمی شود و ابتداءً به نظر می رسد که حکم شامل تمام افراد می شود ولی با ملاحظه تناسبات حکم و موضوع می بینیم باید یک قیدی به آن زد و بعضی از افراد را خارج نمود که از آن به انصراف تعبیر می کنند.

معنای انصراف این است که هر چند کلام فی نفسه مطلق است ولی وقتی که عرف ارتباط حکم و موضوع را سنجیده و تناسبات موجود میان آن را ملاحظه کرد می گوید: بعضی از موارد را شامل نمی شود، و در واقع آن را مقید می سازد. مثلاً در روایات آمده: نماز در شَعر و وَبَر «ما لا یؤکل لحمه» باطل است که ما لا یؤکل در اینجا مطلق است، ولی تناسبات حکم و موضوع منشأ می شود که ذهن شنونده از انسان منصرف شود و بگوید اگر موی انسان دیگری در لباس مصلی باشد نماز مانعی ندارد. پس بلا اشکال، انصراف موجب تقیید می گردد و کسی هم منکر آن نیست.

ولی گاهی تناسب حکم و موضوع لفظ را مجمل می کند به طوری که شخص به مشکل می افتد، مثلاً اگر در مدرسه علمیه ای که می خواهند حجره ها را به طلاب بدهند، درباره سادات از مردم بگویند «سنّوا بهم سنه الطلاب» از این جمله مسلماً استفاده می شود که نسبت به حجره دادن آنان را مانند طلاب به حساب آورید. اما اینکه سادات در هر حکمی مثل طلاب باشند مسلماً در بعضی مصادیق مجمل

است و این توسعه از آن معلوم نمی شود.

در روایات آمده که زنی شوهرش در شهر دیگری بوده و قسم خورد که نزد او نرود، پس از مدتی که شوهرش برای او نفقه نفرستاد و آن زن به ستوه آمد از امام تکلیف خود را نسبت به قسم خود پرسید، فرمودند: این قسم ها ذاتاً اعتباری ندارد و اگر هم اعتبار داشت، به صورت اختیار و موردی که مشکل خاصی برای او ایجاد نشود مقید می گردد. یعنی اطلاق قسم او مقید می شود، چون آن زن اصلاً به این مورد توجه نداشته است.

معنای کلام مرحوم آخوند این است که گاهی انسان در وقت شنیدن حکم در بعضی از مصادیق شک می کند و احتمال می دهد آن مصادیق مورد نظر گوینده نبوده، و به آن توجهی نداشته است و به اصطلاح قدر متیقن دارد. در چنین مواردی نمی توان به اطلاق لفظ تمسک کرد.(۱)

خلاصه، قدر مسلم در این گونه موارد همان صورت متعارف است و هرگاه با ملاحظه تناسبات حکم و موضوع یا به هر جهت دیگر در شمول کلام نسبت به بعضی از مصادیق به شک بیفتد نمی توان به اطلاق تمسک و از قدر متیقن تجاوز نمود.

در مسئله مورد کلام ما نیز مطلب همین گونه است. معمولاً چنین جملاتی را «سنّوا بهم سنه اهل الکتاب» ابتداءً و بدون سابقه و لاحقه نمی گویند بلکه حتماً مقدماتی داشته و یا بحثی مطرح بوده که این طور فرموده اند. البته اگر حضرت در مقام گفتن کلمات قصار بودند یا کتاب می نوشتند کلامشان اطلاق داشت ولی چون

۱- (۱) - شخصی مسئله ای پرسید که: مردی عیالش حامله بود، یکصد و پنجاه هزار تومان به او داد و گفت: اگر نوزاد دختر بود صد هزار تومان برای تو و پنجاه هزار تومان برای دختر، و اگر پسر بود صد هزار تومان برای او و پنجاه هزار تومان برای تو. اتفاقاً آن زن دوقلو زایید یکی پسر و یکی دختر، حکم مسئله چیست؟ واقع مطلب این است که این مورد اصلاً به ذهن شوهر نیامده، کما اینکه فروض دیگر - هر دو دختر، یا هر دو پسر یا خنثی باشد یا... - هم به ذهن او نیامده است.

در ضمن مطلبی و فضای خاصی القاء شده، در اطلاق آن شک داریم و قدر متیقن آن همان مسئله جزیه است. هرگاه در محیطی که اهل کتاب - بر خلاف مشرکین و کفار - با پرداخت جزیه جانشان محفوظ است بگویند: سنّوا بالمجوس سنه اهل الکتاب، عرف می گوید منظور در همین موضوع است نه در تمام احکام که اگر مثلا کسی نذری یا وقفی یا وصیتی برای اهل کتاب کرد با توسعه بگوییم مجوس هم ملحق به آنهاست.

خلاصه، در این روایات به تناسبات حکم و موضوع بعید است مجوس تمام احکام اهل کتاب را داشته باشند و ذوق عرفی مشخص آن را نمی پذیرد. نسبت به جزیه و امثال آن که مورد خود روایت است و تردیدی نیست اما عمومیت آن روشن نیست خصوصاً اینکه بعضی از عامه نیز نکاح آنها را جایز نمی دانند.

البته سند روایت با توجه به عمل قدماء مثل مرحوم صدوق - که سخت گیر هم هست - و مرحوم شیخ که به آن اخذ کرده و فتوا داده اند، مطمئن می شویم که نزد آنها تلقی به قبول شده است. و از اینکه از قدماء کسی راجع به این روایت مناقشه نکرده معلوم می شود بین مسلمین مورد قبول بوده و همان طور که آقای بروجردی می فرمودند: اصولاً مطالبی که مورد تسلّم عامه است و از ناحیه امامیه دلیل روشنی بر ردّ آن نیست مورد امضای اهل بیت بوده و باید به آن اخذ نمود.

ولی از نظر دلالت تنها در مسئله جزیه و آنچه مربوط به آن باب است و نیز در باب استشهاد بر وصیت مورد قبول است اما نسبت به دیگر ابواب و از جمله باب نکاح به نظر ما نمی توان به اطلاق آن تمسک کرد.

خلاصه اینکه ازدواج با مجوسیه دوام آن را جایز نمی دانیم چون دلیلی برای الحاق به اهل کتاب نبود ولی نسبت به انقطاعش گفتیم: جمعاً بین الادله جایز است علی کراهةٍ شدیده.

ص:۵۲۵۹

ب) بررسی اجماعات

مرحوم شیخ در خلاف، در این مسئله «بلا خلاف» تعبیر می کند یعنی بلا خلاف بین المسلمین. ظاهر معنای بلا خلاف این است که فقط در بین فقهایی که این مسئله را عنوان کرده اند اختلافی نیست و به حسب ظاهر، دلیل بر اجماعی بودن مسئله نزد همه فقها نمی باشد. اما چون این از مسائل مورد ابتلاء و عام البلوی است که طبیعتاً همه فقهاء آن را مطرح می کنند، بلا خلاف با اجماع در این مسئله یکی است و تفاوتی ندارد.

همچنین شیخ در نهایه و راوندی در فقه القرآن عدم جواز نکاح مجوسیه را اجماعی دانسته اند، تذکره نیز دعوای اجماع کرده که مرادش اجماع بین المسلمین است.

ولی آنچه که باید مورد توجه قرار داد این است که این اجماعات با جواز نکاح انقطاعی با مجوسیه منافات ندارد، زیرا با دقت در کلمات مجمعین معلوم می شود که این اجماعات نسبت به عقد دائم است نه انقطاع. چون خود مرحوم شیخ در نهایه فتوی به جواز انقطاع می دهد، علامه هم در تذکره بعد از نقل اجماع، یک نفر از فقهای عامه به نام ابو ثور را استثناء می کند که معلوم می شود کلام او ناظر به دوام است چون عامه متعه را قبول ندارند. سپس تصریحاً می گوید از روایات ما، جواز انقطاع آن استفاده می شود. وی در کتب دیگرش نیز فتوا به جواز می دهد.

قطب راوندی هم عیناً همان عبارت شیخ در تبیان را با همان الفاظ ذکر کرده که معلوم می شود معقد اجماع نزد او مانند شیخ، در خصوص عقد دائم است(۱).

به علاوه چون این اجماعات و اتفاقات با توجه به محیط اسلامی و آنچه که ما

۱- (۱) - البته فقه القرآن بعضی از غلطهای موجود در عبارت تبیان را تصحیح نموده است. عبارت تبیان چنین است: فاما المجوسیه فلا یجوز نکاحها اجماعاً و الذی لا یجوز ان یتزوج مسلمه اجماعاً و امراحاً و اجباراً. تبیان، ج ۲، ص ۲۱۸ و تصحیح شده آن در فقه القرآن چنین می باشد: و اما المجوسیه فلا یجوز نکاحها اجماعاً و الذی لا یجوز ان یتزوج مسلمه اجماعاً ایضاً و قرآناً و اخباراً؛ فقه القرآن، ج ۲، ص ۷۶.

بین مسلمین مطرح بوده مورد توجه قرار گرفته است و مخالفین هم متعه را قبول ندارند می توان گفت: عقد انقطاعی اصلاً داخل مقسم آنان نیست تا اجماع شامل آن شود. آنچه مطرح است همان دوام است و انقطاعی بحث جدایی دارد که مرحوم شیخ در تفسیر سوره مائده مطرح نموده و به آن اشکالی هم نمی کند.

نتیجه اینکه: روایت سنّوا بهم... نمی تواند دلیل جواز نکاح با مجوسیه شود از سوی دیگر معقد اجماعات در کلمات برخی از فقهاء هم شامل عقد انقطاعی نمی شود تا آن را منع کند.

ادامه بحث در جلسه آینده، انشاء الله.

«* و السلام *»

ص:۵۲۶۱

۱۳۸۲/۹/۱۱ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۷۵) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، این بحث مطرح می شود که آیا مجوس در ترتب احکام نکاح و غیر نکاح، مثل اهل کتاب هستند یا خیر؟ و ضمن نقل روایات مربوطه، نظر نهایی استاد مد ظله بیان خواهد گردید.

***

بررسی روایات در باب اهل کتاب بودن مجوس:

در مورد اینکه آیا مجوس از اهل کتاب هستند یا در حکم اهل کتاب می باشند، روایاتی هست که ما آن روایات را ذکر کردیم. ولی این روایات ضعیف هستند و البته این بحث هست که با عمل مشهور جبران ضعف آنها می شود یا نمی شود. در کتب فقهی هم در همین حد ذکر کرده اند و به روایات دیگری اشاره نکرده اند.

ولی من مراجعه کردم و دیدم روایت های معتبر از طرفین، وجود دارد. و صاحب حدائق بر آنها برخورد نکرده است. این روایات که اسناد خوبی هم دارد، در کافی، مَن لا یحضر، دیگر کتب اربعه و غیر کتب اربعه وجود دارد. نمونه هایی از آنها:

۱ - در کافی و کتب دیگر نقل است که: عده ای از رؤسای معتزله، خدمت حضرت صادق علیه السلام می روند، بعد از کشته شدن ولید بن عبد الملک. این افراد مانند واصل بن عطاء، عمرو بن عبید و حفص بن سالم، می گویند «پس از کشته شدن ولید بن عبد الملک باید با فرد ممتازی بیعت شود و ما با محمد بن عبد الله بن حسن (نفس

ص:۵۲۶۲

زکیه) بیعت کردیم و از شما می خواهیم که شما هم برای پیشرفت کار، بیعت کنید.

زیرا شما موقعیت و شیعیان زیادی دارید». عمرو بن عبید به نمایندگی از بقیه با امام علیه السلام صحبت می کند. سپس امام علیه السلام با سؤالاتی، تناقضات حرف های او را بیان می فرمایند و اختلافات حرف و عمل او را ذکر می فرمایند. و خیلی شدید آنها را می کوبند. و ثابت می کنند که شما و آن کسی که مرا به بیعت با او دعوت می کنید مایه علمی ندارید و ندارد.

در لابلای این بحث، امام علیه السلام می فرمایند «در جنگ با مشرکین چه می کنید» و عمرو بن عبید در پاسخ می گوید: «به اسلام دعوت می کنیم و الاّ جزیه می گیریم».

امام علیه السلام می فرماید «ان کانوا مجوساً لیسوا بأهل الکتاب؟» و عمرو در پاسخ می گوید «سواء». در ادامه امام علیه السلام می فرمایند؟ «فَهُم و الذین لم یعطوا الکتاب سواء». و عمرو در پاسخ می گوید «نعم». امام علیه السلام می فرماید «عَمَّن أخذت ذا». قال «سمعت الناس یقولون».

قال علیه السلام «فدع ذا».

خلاصه در این روایت، نفی اهل کتاب بودن مجوس را می کند. و نفی مساوات آنها با اهل کتاب در حکم جزیه. البته تقریباً از مسلمات فقه است که از مجوس جزیه گرفته می شود و حکم یهود و نصاری را دارند، فقط از عمانی نقل شده است که قبول نکرده است. و نخواسته قبول کند. اما این روایت، جزیه از مجوس را نفی کرده است و لذا نیاز به توجیه دارد. به نظر می رسد این روایت می خواهد نفی مایه علمی از این جمع بکند و نیز از کسی که دعوت به بیعت با او می کنند. اشکال حضرت این است که آیه قرآن جزیه را فقط از اهل کتاب می گوید باید گرفته شود و مجوس غیر اهل کتابند. جواب اشکال هم این است که سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله در حکم، مجوس را مانند اهل کتاب می داند، چون پیغمبر فرموده: «سنوا بهم سنه اهل الکتاب» و حضرت می خواهد بفهماند که این جمع از قرآن و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله اطلاع کافی نداشتند.

سند این حدیث هم صحیح است. علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن ابی عمیر عن

عمر بن اذینه عن زراره عن عبد لکریم بن عتبه الهاشمی. و این حدیث در کافی، و در تهذیب به طریق کافی، ذکر گردیده است.

۲ - روایتی که مرسلاً در تفسیر عیاشی هست و ما آن را خواندیم ولی با سند معتبر هم در کتب دیگر هست. من جمله در کافی و کتب اربعه.

روایت این است، به طریق کلینی محمد(۱) بن احمد عن عبد الله بن الصلت عن یونس بن عبد الله الرحمن عن یحیی بن محمد(۲) عن ابی عبد الله علیه السلام، راجع به شاهد گرفتن برای وصیت، و می فرماید «و اللذان من غیرکم من اهل الکتاب، فان لم تجدوا من اهل الکتاب، فمن المجوس، لانّ رسول الله صلی الله علیه و آله سنّ بهم سنّه اهل الکتاب فی الجزیه(۳).

۳ - حسن بن علی الوشّاء، عن احمد بن عمر حلبی، سألته، قال علیه السلام: و اللذان من غیرکم من اهل الکتاب. فان لم تجدوا من اهل الکتاب، فمن المجوس، لانّ رسول الله صلی الله علیه و آله قال صلی الله علیه و آله: سنّوا بهم سنه اهل الکتاب(۴).

در برخی روایات قید کلمه «فی الجزیه» هم در آخر روایت هست و در برخی دیگر نیست.

ص:۵۲۶۴

۱- (۱) - به احتمال قوی این «محمد» نوه عبد الله بن الصلت است.
۲- (۲) - یحیی، همان أبو بصیر است و گاهی به جای آن استعمال می شود. و به عقیده سید مهدی خوانساری این أبو بصیر اسدی یعنی یحیی مهم تر از أبو بصیر لیث [مرادی] است و در اسناد متعدد است که [یونس بن عبد الرحمن عن علی بن سالم عن ابی بصیر (یا عن یحیی)] و متن و سند یکی است. خلاصه این احتمال هست که این «بن محمد»، «ابی محمد» بوده است و سهو شده است، زیرا أبو بصیر، کنیه اصلی اش «أبو محمد» است و به لحاظ نابینا بودن «أبو بصیر» می گفتند.
۳- (۳) - کافی، باب وصایا، ۴/۷. من لا یحضر، با سند خودش به یونس بن عبد الرحمن. تهذیب، ج ۹، باب الاشهاد علی الوصیه. ولی در تهذیب سند چنین است: یونس بن عبد الرحمن، عن علی بن سالم، عن یحیی بن محمد.... مجلسی اول رحمه الله می خواهد بگوید این «عن علی بن سالم» زائد است؛ ولی ظاهراً زائد نیست و در نقل کافی و تهذیب احتمالاً افتاده است، زیرا در تفسیر عیاشی، «علی بن سالم» هست در این روایت و مراد از «علی بن سالم» هم همان «علی بن ابی حمزه بطائنی» است.
۴- (۴) - احتمالاً این روایت در فقیه است که سند دقیق آن متعاقباً ذکر خواهد شد.

روایات دیگری در باب اهل کتاب بودن مجوس:

۱ - در من لا یحضره الفقیه است که: ابن ابی عمیر عن سماعه بن مهران عن ابی عبد الله علیه السلام: درباره مجوس می فرماید: «دیتهم مثل دیه الیهود و النصاری و قال انهم اهل الکتاب(۱).

۲ - در تهذیب و استبصار است که: محمد بن علی بن محبوب عن احمد بن محمد عن ابی فضّال عن ابی بکیر عن زراره، قال سألته عن المجوس، ما حدّهم، فقال علیه السلام: هم من اهل الکتاب و مجراهم مجری الیهود و النصاری فی الحدود و الدّیات(۲).

این تعبیر فی الحدود و الدیات در تهذیب است و اینکه در بعض روایات فی الجزیه آمده شاید به لحاظ این قسمت که کوبیدن مجوس و جزیه، به نحوی حدّ بر آنان است یعنی جزیه از مصادیق حدود به معنی وسیع کلمه است.

۳ - در من لا یحضره الفقیه روایتی هست که می گوید: «فقد روی انّ دیه الیهودی و النصرانی و المجوسی، اربعه آلاف درهم، لانّهم اهل الکتاب(۳).

و روایات دیگری نیز غیر از اینها هست مانند روایت اصبغ بن نباته در مجالس مرحوم صدوق و در توحید صدوق. خلاصه اینها روایاتی است از طریق امامیه. و روایات معتبری است.

۱- (۱) - در من لا یحضره الفقیه، تهذیب و استبصار این روایت موجود است.

۲- (۲) - در پاورقی تهذیب در ذیل این روایت نوشته است که روایت در کافی هم هست که باید مراجعه شود.

۳- (۳) - آقای غفاری این مرسله را نقل به معنای همان روایت سماعه دانسته است که صدوق در جای دیگری مسنداً نقل کرده و آن را خواندیم. ولی این برداشت ایشان خیلی عجیب است. چون روایت قبلی در صدرش این طور آمده که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله خالد بن ولید را به بحرین می فرستد و او جمعی از یهود و نصاری و مجوس را می کشد. در حالی که نباید می کشته و لذا بنا شده دیه اینها را بپردازد. او برای پیامبر می نویسد: من دیه یهود و نصاری را به میزان هر نفر هشتصد درهم پرداختم، اما دیه مجوس را نمی دانستم که چه مقدار است. حضرت در جواب نوشتند: دیه آنها مثل دیه یهود و نصاری است چون اهل کتابند. پس طبق این روایت، دیه مجوس هشتصد درهم است در حالی که طبق مرسله، دیه مجوس چهار هزار درهم تعیین شده است و لذا نمی توان این مرسله را نقل به معنای روایت قبلی دانست.

نظر مختار استاد (مد ظله)

از مجموع این روایات استفاده می شود که: یک چنین عمومی در کار نیست. که مجوس در تمام احکام مانند اهل کتاب باشند. زیرا در برخی روایات در جزیه مجوس را مانند اهل کتاب می داند و در برخی دیگر، در جزیه و دیات و از این تعبیرات معلوم است که تنزیل در جزیه و حدود و دیات که قدری مشابه همدیگر هستند، صورت گرفته نه در کل احکام و حتی در برخی طرق اینها هست که می گوید، نکاح مجوس جایز نیست و ذبیحه اینها حلال نیست.

خلاصه به نظر می رسد نسبت به نکاح و امثال آن ما نمی توانیم استفاده مشابهت مجوس با اهل کتاب را بکنیم ولی در جزیه و دیات را می توانیم استفاده کنیم.

اما در مورد احکام دیگر مثل طهارت و نجاست مجوس ها باید بحث شود و میزان دلالت روایات معلوم شود.

در مورد صابئین که موضوع بعدی است بحث چندانی وجود ندارد چون بحث موضوعی که اینها چه عقائدی دارند و به چند فرقه تقسیم می شوند. به فقه مربوط نمی شود. آنچه به فقه مربوط است حکم اینها است که تقریباً واضح است چون اهل کتاب عبارتند از خصوص یهود و نصاری و البته مجوس هم در بعض احکام به منزله اهل کتاب هستند. لذا در مورد غیر اینها نمی توانیم به جواز نکاح قایل شویم.

«* و السلام *»

ص:۵۲۶۶

۱۳۸۲/۹/۱۲ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۷۶) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه و جلسات قبل:

در جلسات قبل درباره حکم تزویج با مجوسیه بحث کرده، به تناسب، این بحث را مطرح کردیم که آیا مجوس اهل کتاب هستند یا خیر؟ در این جلسه ضمن نقل روایات مسئله که در نگاه بدوی نوعی تعارض بین آنها وجود دارد، مجوس را از مصادیق اهل کتاب - به قول مطلق - خارج می دانیم، لذا تمسک به ادله مربوط به تزویج کتابیه را مورد تزویج با مجوسیه ناتمام می دانیم، در ادامه، با بحث مجدد روایت محمد بن سنان تأکید می کنیم که تزویج مجوسیه تنها به صورت متعه جایز (البته مکروه) است، در پایان بحث به طریق اثبات مذهب پرداخته، قول خود زن را در این زمینه کافی نمی دانیم.

***

الف – بررسی شمول عنوان اهل کتاب نسبت به مجوس با توجه به احادیث

اشاره

از احادیث چندی استفاده می شود که مجوس اهل کتاب نیستند و از احادیث دیگری هم استفاده می شود که مجوس اهل کتاب می باشند.

۱ – احادیثی که مجوس را اهل کتاب نمی داند.

روایات چندی اهل کتاب بودن مجوس را نفی می کند، برخی بالصراحه، برخی با عطف اهل کتاب به مجوس که ظاهر آن تغایر است، در جلسات قبل به برخی از

این روایات اشاره کردیم، از جمله روایت یحیی بن محمد(۱) عن ابی عبد الله علیه السلام،

۱- (۱) - (توضیح بیشتر) در مورد سند این روایت در جلسه پیش به اجمال بحث شد، در توضیح بیشتر این سند می گوییم که سند روایت در کافی به این شکل است: محمد بن احمد عن عبد الله بن الصلت عن یونس بن عبد الرحمن عن یحیی بن محمد عن ابی عبد الله علیه السلام، مراد از محمد بن احمد در این سند محمد بن احمد بن علی بن الصلت قمی برادرزاده عبد الله بن الصلت است که گاه کلینی از وی با تعبیر محمد بن احمد قمی روایت کرده است (کافی، ج ۸، ح ۵۲۳) و گاه به اختصار در نسب با تعبیر محمد بن احمد بن الصلت (کافی، ج ۸، ح ۳۹۰)، شیخ صدوق در مقدمه کمال الدین درباره وی می گوید: و کان ابی (رضی الله عنه) یروی (عنه) و کان یصف علمه و عمله و زهده و فضله و عبادته (ر. ک. معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۱۵)، در جلسه پیش محمد بن احمد سهواً نوه عبد الله بن الصلت ذکر شده بود. این سند از دو جهت نیازمند بحث است، جهت اول این که آیا یونس بن عبد الرحمن روایت را از یحیی بن محمد به طور مستقیم نقل می کند یا بین آن دو واسطه می باشد؟ جهت دوم: مراد از یحیی بن محمد در این سند کیست؟ درباره جهت اول در جلسه پیش گفتیم که در سند این روایت در تهذیب، ج ۹، بین یونس بن عبد الرحمن و یحیی بن محمد، علی بن سالم واسطه شده است، به نوشته مرحوم مجلسی اول در روضه المتقین، ج ۱۱، ص ۵۳ «گویا این عنوان در سند زائد است»، ولی ظاهراً این عنوان در سند بوده و در نقل کافی افتاده است، زیرا علاوه بر این که افزوده شدن این نام به سند توجیه منطقی ندارد به خلاف افتادن آن در سند که می تواند به جهت سهو و غفلت صورت گرفته باشد، نقل تفسیر عیاشی هم مؤید وجود این راوی در سند می باشد، در تفسیر عیاشی، روایت به نقل از علی بن سالم عن رجل عن ابی عبد الله علیه السلام نقل شده که می تواند مراد از رجل همین یحیی بن محمد باشد، و این احتمال هم هست که «رجل» مصحّف «یحیی» باشد، این دو کلمه در کتابت می توانند شبیه به یکدیگر نوشته شوند. درباره جهت دوم در جلسه پیش گفتیم که ظاهراً یحیی بن محمد تصحیف «یحیی ابی محمد» است و مراد از این عنوان أبو بصیر یحیی اسدی است، در توضیح این مدعا می گوییم که یونس بن عبد الرحمن روایات چندی از علی بن سالم دارد (معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۳۰۷ و ۳۳۰) که قرائن نشان می دهد که وی همان علی بن ابی حمزه بطائنی است که یونس روایات چندی از وی با عنوان علی بن ابی حمزه دارد، علی بن ابی حمزه قائد و عصاکش أبو بصیر یحیی اسدی بوده و عمده روایات وی از أبو بصیر اسدی است، أبو بصیر اسدی مکنی به أبو محمد است، از جمله روایات یونس از علی بن سالم، روایتی است که علی بن سالم از یحیی نقل کرده است، (کافی، ج ۷، ص ۳/۱۶۳، تهذیب، ج ۹، ص ۱۲۳۲/۳۴۲) مراد از یحیی در این سند أبو بصیر اسدی است، تهذیب، ج ۹، ص ۱۲۳۵/۳۴۴ به نقل از وهیب از ابی بصیر نقل شده که أبو بصیر در مشایخ وهیب، أبو بصیر اسدی است، در وثاقت أبو بصیر یحیی اسدی بنا بر تحقیق تردیدی نیست، بلکه وی از اجلاء و از اصحاب اجماع است، روایت یونس از علی بن حمزه هم ظاهراً قبل از زمان وقف علی بن ابی حمزه و در دوران جلالت قدر و صحت مذهب وی صورت گرفته است، بنابراین روایت فوق صحیحه می باشد.

روایت احمد بن عمر الحلبی، حال به ذکر روایاتی دیگر در این باب می پردازیم:

نخست روایتی را که در آن بالصراحه مجوس، مغایر اهل کتاب دانسته شده می آوریم.

کافی: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن عبد الله بن یحیی الکاهلی عن عبد الله بن هلال عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن مظائره المجوس؟ قال: لا و لکن اهل الکتاب(۱).

در روایتی هم اهل کتاب را به مجوس عطف کرده است:

کافی علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن اسماعیل بن مرّار عن یونس عنهم علیهم السلام قالوا: خمسه اشیاء ذکیه... و انما کره ان یؤکل سوی الانفخه مما فی آنیه المجوس و اهل الکتاب، لانهم لا یتوقون المیته و الخمر(۲)

علاوه بر موارد فوق در کلمات قدماء اصحاب هم عباراتی دیده می شود که اهل کتاب نبودن مجوس را می رساند:

کافی: علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس قال: ان اهل الکتاب و المجوس یرثون و یورّثون میراث الاسلام(۳).

تفسیر عیاشی: عمر بن حنظله فی قول الله: فکلوا مما ذکر اسم الله علیه قال: اما المجوس فلا فلیسوا من اهل الکتاب و اما الیهود و النصاری فلا بأس اذا سمّوا(۴).

البته ذیل متن را که ذبیحه یهود و نصاری را جایز دانسته به تقیه حمل کرده اند، غرض صدر آن است، این متن به همین شکلی که نقل کردیم در تفسیر عیاشی(۵) وارد شده که از آن به روشنی معلوم نمی شود که آیا فتوای عمر بن حنظله است یا روایت وی، در بحار و تفسیر برهان هم به همین شکل نقل شده(۶) ، ولی در وسائل

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب احکام الاولاد، باب ۷۶، ح ۳، وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۱، ص ۴۶۴، البته در چاپ آل البیت مظاهره دارد که اشتباه چاپی می باشد.

۲- (۲) - وسائل الشیعه، کتاب الاطعمه و الأشربه، ابواب الاطعمه المحرمه، باب ۳۳، ح ۲؛ وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۴، ص ۱۷۹.

۳- (۳) - وسائل الشیعه، کتاب الفرائض و المواریث، ابواب موانع الارث من الکفر و القتل و الرق، باب ۴، ح ۳؛ وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۶، ص ۲۳.

۴- (۴) - وسائل الشیعه، کتاب الصید و الذبائح، ابواب الذبائح، باب ۲۷، ح ۱۷؛ وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۴، ص ۵۷.

۵- (۵) - تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۸۴.

۶- (۶) - بحار الأنوار، ج ۶۳، ص ۲۵، ح ۲۰، تفسیر برهان، ج ۱، ص ۵۵۱.

بعد از عمر بن حنظله «عن ابی عبد الله علیه السلام» افزوده شده، ولی بعید نیست که افزودن این جمله از روی غفلت بوده یا در نسخه ای که در دست صاحب وسائل بوده توسط ناسخ چنین غفلتی رخ نموده و تصور شده که عمر بن حنظله همچون متعارف آن را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، نبودن این کلمه در نسخه چاپی تفسیر عیاشی و در نقل مرحوم مجلسی که معمولاً از نسخه های معتبر نقل می کند و نیز در تفسیر برهان شاهد خوبی بر این امر است، به هر حال نمی توان متن فوق را روایتی از امام صادق علیه السلام تلقی کرد(۱).

علاوه بر اشکال عامی که در احادیث تفسیر عیاشی است که با حذف اسناد کتاب به عمر بن حنظله از سوی ناسخ، روایات مرسله گردیده است.

در عنوان بابی در محاسن ۵۸۴:۲، تعبیر آنیه اهل الکتاب و المجوس ذکر شده است، عطف مجوس بر اهل کتاب در کمال الدین، ص ۶۲ به نقل از ابن قبه و در اعلام شیخ مفید ص ۴۸ نیز دیده می شود.

۲ – احادیثی که مجوس را از اهل کتاب دانسته است

در جلسه قبل روایاتی چند از این دسته نقل کردیم، حال به نقل روایات دیگری از این دست می پردازیم.

کافی: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابی یحیی الواسطی عن بعض اصحابنا قال سئل أبو عبد الله علیه السلام عن المجوس أ کان لهم نبی؟ فقال: نعم... فکتب الیهم رسول الله صلی الله علیه و آله انّ المجوس کان لهم نبی فقتلوه و کتاب احرقوه، اتاهم نبیهم بکتابهم فی اثنی عشر الف جلد ثور(۲).

این روایت در تهذیب وارد شده است(۳) با افزودن: و کان یقال له جاماسب در آخر

۱- (۱) – (توضیح بیشتر) البته این نکته که این روایات موقوف را می توان حجت دانسته یا خیر؟ مطلب دیگری است که استاد – مد ظله – در درس های آینده بدان خواهند پرداخت.

۲- (۲) – وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ابواب جهاد العدو و ما یناسبه، باب ۴۹، ح ۱، (چاپ آل البیت، ج ۱۵، ص ۱۲۶).

۳- (۳) – در نقل تهذیب سند روایت چنین است: «احمد بن محمد عن ابی یحیی الواسطی قال سئل

آن،(۱) عبارت فقیه نیز می تواند برگرفته از همین روایت باشد، البته با این تعبیر «کان لهم نبی اسمه داماست فقتلوه و کتاب یقال له: جاماست کان یقع فی اثنی عشر الف جلد ثور فحرقوه(۲)».

- تهذیب: محمد بن خالد عن القاسم بن محمد عن علی عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال دیه الیهودی و النصرانی اربعه آلاف درهم و دیه المجوسی ثمان مائه درهم، و قال ایضاً: ان للمجوس کتاباً یقال له جاماس(۳) ، این روایت در فقیه هم وارد شده است.

- امالی و توحید شیخ صدوق با اسناد عامی از سعد بن طریف عن الاصبغ بن نباته ان علیاً علیه السلام قال علی المنبر: سلونی قبل ان تفقدونی فقام الیه الاشعث فقال: یا امیر المؤمنین، کیف تؤخذ الجزیه من المجوس و لم ینزل علیهم کتاب و لم یبعث الیهم نبی؟ فقال: یا اشعث قد انزل الله علیهم کتاباً و بعث الیهم نبیاً(۴).

- مقنعه شیخ مفید (ص ۲۷): قد روی عن امیر المؤمنین علیه السلام انّه قال: المجوس انما الحقوا بالیهود و النصاری فی الجزیه و الدیات لانه قد کان لهم فیما مضی کتاب(۵).

جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۸۹: روی عن علی علیه السلام انه قال: لهم کتاب فبدلوه فاصبحوا و قد اسری به و رفع عنهم.

در جلسه قبل، روایات دیگری از این دسته ذکر کردیم که دو روایت آنها از جهت سندی معتبر بود، یکی مضمره زراره که به دلیل وجود ابن فضال و ابن بکیر در سند آن موثقه بود، دیگری صحیحه سماعه که در سند روایت به جز سماعه سایر افراد سند، امامی ثقه هستند، سماعه را برخی واقفی دانسته اند که به فرض درستی(۶) ،

۱- (۱) - وسائل، همان جا، ص ۱۲۷، ح ۳.

۲- (۲) - وسائل، همان جا، ح ۵.

۳- (۳) - وسائل الشیعه، کتاب الدیات، ابواب دیات النفس، باب ۱۴، ح ۴، چاپ آل البیت، ج ۲۹، ص ۲۲۲.

۴- (۴) - وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ابواب جهاد العدو و ما یناسبه، باب ۴۹، ح ۷، چاپ آل البیت، ج ۱۵، ص ۱۲۸.

۵- (۵) - همان جا، ح ۸.

۶- (۶) - (توضیح بیشتر) قرائن زمانی، باقی ماندن سماعه را تا زمان امام رضا علیه السلام و آغاز پیدایش وقف تأیید نمی کند، لذا نمی توان نسبت واقفی بودن را به سماعه پذیرفت، توثیق مکرر سماعه از سوی نجاشی (: ثقه ثقه) بدون اشاره به عدم صحت مذهب وی خود دلیل بر عدم واقفی بودن وی می باشد، این احتمال بعید به نظر نمی رسد که واقفی بودن روات سماعه همچون زرعه و عثمان بن عیسی یا نقل دروغ واقفه روایاتی را در تأیید وقف از وی، منشأ این اشتباه شده که سماعه را واقفی دانسته اند.

روایت را از صحیح بودن خارج نمی کند، چون به عقیده ما، امثال ابن ابی عمیر از واقفه قبل از زمان وقف آنها اخذ حدیث کرده اند، در هر حال روایت فوق یا صحیحه است یا موثقه و در اعتبار آن بحثی نیست.

۳ – بررسی نحوه جمع بین روایات

پیشتر گفتیم که طبق مبنای مرحوم آقای خویی (که میزان در جمع عرفی، امکان کنار هم قرار گرفتن دو دلیل است بدون این که تعارضی بین اجزاء کلام پدید آید) روایات محل بحث ما متعارضند و باید به اخبار علاجیه رجوع کرد ولی ما این مبنا را ناتمام می دانیم.

در اینجا ممکن است روایاتی را که اثبات اهل کتاب بودن مجوس را نموده با روایاتی که اهل کتاب بودن مجوس را نفی کرده به این گونه جمع کنیم.

در روایات دسته نخست «ال» در اهل الکتاب را الف و لام عهد دانسته و مراد از الکتاب را عهدین بگیریم، و «ال» در روایات دسته دوم را الف و لام جنس بدانیم.

ولی جمع بهتر این است که بگوییم اهل کتاب به معنای متعارف آن، مجوس را شامل نمی شود، ولی گاه برای بار کردن برخی احکام خاص، اهل کتاب به معنای اعم از معنای متعارف و غیر متعارف به کار می رود، در این اطلاق، مجوس از اهل کتاب به شمار می روند، مؤیّد این جمع این است که در صحیحه سماعه بنا بر نقل شیخ صدوق در فقیه «انهم اهل کتاب» ذکر شده، بین اهل الکتاب و اهل کتاب فرق است.

سابقاً از درس تفسیر مرحوم زنجانی نقل کردیم که ایشان درباره آیه شریفه (وَ لَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النّاسِ عَلی حَیاةٍ) [بقره / ۹۶] می فرمودند که در این آیه، تعبیر «علی

حیاه» وارد شده نه «علی الحیاه»، کأنّه این گروه (بنی اسرائیل)، بر این دنیای پست و ناچیز حرص می ورزند، دنیایی که از حقارت و پستی صلاحیت اطلاق حیات و زندگانی ندارد، حیاتی که در آن تمامی فضائل و برکات نابود شده باشد تنها اندک نشانی از حیات در آن دیده می شود و در حقیقت زندگانی نیست، بلکه مرگ است.

باری در بحث ما نیز مجوس اهل الکتاب دانسته نشده، بلکه «اهل کتابٍ» گفته شده یعنی معنای معروف و متعارف اهل الکتاب مجوس را در بر نمی گیرد، و نمی تواند این عبارت را علی وجه الاطلاق درباره آنها به کار گرفت.

البته این تعبیر در نقل شیخ طوسی در تهذیبن نیامده، بلکه تعبیر انهم اهل الکتاب ذکر شده، لذا ما تنها به عنوان مؤید به این تعبیر می نگریم ولی در اصل این وجه جمع نیازی به استناد به چنین عبارتی نیست، زیرا اساساً این که این روایت و روایات دیگر در صدد اثبات اهل کتاب بودن مجوس بر آمده، خود نشان می دهد که عرف متعارف از اهل کتاب معنایی را نمی فهمیده که مجوس را هم شامل گردد، ما بارها این نکته را گوشزد کرده ایم که اگر شیئی در هنگام عرضه به عرف از مصادیق یک عنوان محسوب نشود، چنانچه شرع آن چیز را از مصادیق آن عنوان بداند، باید در تطبیق احکام به آن تصریح کند(۱) وگرنه به فهم عرف مراجعه می شود و فهم عرف نه تنها در تعیین مفاهیم کارساز است، بلکه فهم عرف در تشخیص مصادیق نیز معتبر است. لذا می گوییم که اگر دلیل خاصی در کار نباشد که حکم مورد نظر، مجوس را هم در بر می گیرد و در دلیل اهل کتاب موضوع حکم قرار گرفت، تنها به مصادیق متعارفی عرفی آن که یهود و نصاری است اکتفاء گردیده مجوس را مشمول دلیل نمی دانیم.

۱- (۱) - مثلاً هر چند بنا بر تصریح آیات و روایات تمام آسمان و زمین تسبیح گوی حضرت حق می باشند (تسبیح گوی او نه بنی آدمند و بس هر بلبلی که زمزمه بر شاخسار کرد)، ولی اگر تعبیر «المسبّح» را به گونه مطلق به کار برند، تنها مصادیق معمولی عرفی آن که بنی آدم است شامل می گردد نه تمام موجودات و جمادات و سنگ و چوب و...

بنابراین، ادله حرمت یا جواز نکاح کتابیه، حکم مجوسیه را روشن نمی کند و در مورد نکاح مجوسیه باید ادله مستقل را دنبال کرد. از جمله این ادله روایت محمد بن سنان بود که با توجه به تفسیری که در آن وارد شده در بحث ما نقش تعیین کننده دارد، لذا بار دیگر درباره اعتبار این تفسیر سخن می گوییم.

۴ – بررسی مجدد روایت محمد بن سنان

در روایت محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام پس از تجویز نکاح یهودیه و نصرانیه آمده است: فقلت: فمجوسیه فقال: لا بأس یعنی متعه

قبلاً اشاره کردیم که تفسیر در این حدیث (که ظاهریا قدر متیقن آن این است که مربوط به حکم اخیر، حکم مجوسیه است نه هر دو حکم) از شیخ طوسی که حدیث را روایت کرده نیست، بلکه از راویان قبلی است، حال آیا مفسّر محمد بن سنان است یا احمد بن محمد بن عیسی (که روایت را از محمد بن سنان نقل کرده) چندان روشن نیست، ولی به نظر می رسد که در هر حال این تفسیر حجت است، زیرا این تفسیر به هر حال روایتی از امام رضا علیه السلام به شمار می آید، در واقع راوی اخبار می دهد که امام رضا علیه السلام از جمله فوق خصوص متعه را اراده کرده اند، این اخبار اگر اطمینان داشته باشیم که ناشی از اجتهاد و استنباط راوی است(۱) حجیت ندارد، ولی با توجه به این که احتمال دارد که تفسیر یداً بید از زمان امام علیه السلام رسیده باشد و نشانگر قرینه حالیه ای باشد که دلالت بر تخصیص به متعه می کند (همچون این که قبل از این سؤالات، سؤالات دیگری مطرح بوده که قرینه بر تخصیص مورد سؤال به خصوص نکاح متعه بوده است) لذا این تفسیر حجت است، چون در مواردی که ما

۱- (۱) – همچون اجتهادات صاحب وسائل در تفسیر راویان که با مراجعه به مصدر حدیث در می یابیم که تفسیر از صاحب وسائل است، مثلاً ایشان عقیده دارد که ابن مسکان اگر از أبو بصیر نقل کند مراد أبو بصیر مرادی لیث بن البختری است، لذا اگر در سند ابن مسکان عن ابی بصیر وارد شده باشد، پس از ابی بصیر عبارتی همچون یعنی ابا بصیر المرادی، یا یعنی لیث بن البختری می افزاید، با این که بنا بر تحقیق سید مهدی خوانساری اطلاق ابی بصیر حتی در روایات ابن مسکان، به ابی بصیر اسدی منصرف است، این گونه تفاسیر اجتهادی حجیت ندارد.

نمی دانیم آیا اخبار از حسّ یا حدس قریب به حس صورت گرفته یا از حدس بعید از حس، بناء عقلاء بر این است که اخبار را از حس یا حدس قریب به حس دانسته و آن را حجت می دانند، آری اگر ثابت می شد که راوی به جهت استنباط مثلاً از روی جمع بین ادله متعارضه چنین تفسیری را صورت داده بالطبع چنین اخباری حجت نبود ولی با توجه به عدم ثبوت استنباطی بودن اخبار، این تفسیر حجت است.

حال اگر فرض هم کنیم که نتوانیم حجیت این اخبار را به اثبات برسانیم ولی وجود این تفسیر سبب می گردد که نتوان به اطلاق حکم قبل تمسک کرده(۱) نکاح دائم با مجوسیه را هم جایز دانست، به ویژه با توجه به این که عده ای از بزرگان، بر عدم جواز نکاح با مجوسیه ادعاء اجماع کرده اند که گفتیم مراد آنها ازدواج های معمولی و رسمی یعنی ازدواج دائم است نه ازدواج موقّت.

نتیجه گیری بحث توسط استاد – مد ظله –:

بنابراین هر چند ما در مورد یهودیه و نصرانیه، نکاح را مطلقاً (چه دائم و چه موقت) جایز (البته مکروه) دانستیم ولی در مورد مجوسیه بین نکاح دائم و نکاح موقت تفصیل قائل شده، نکاح دائم را نادرست و نکاح موقت را صحیح (البته مکروه) می دانیم.

ب) طریق اثبات یهودیه یا نصرانیه یا مجوسیه بودن

محقق کرکی در جامع المقاصد این بحث را طرح کرده که آیا با قول خود زن نصرانیت یا یهودیت یا مجوسیت وی ثابت می شود یا نه، محقق کرکی خود می گوید: لا ریب ان التواتر و شهاده عدلین طریق الی ذلک و کذا الشیاع، و هل یکفی قولهم،

۱- (۱) - (توضیح بیشتر) چون استفاده عموم از اطلاق متوقف بر مقدمات حکمت است، یکی از مقدمات حکمت، نبودن قرینه مقالیه یا حالیه متصل به کلام است، در موارد متعارف احادیث با توجه به عدم نقل قرینه مقالیه یا حالیه با استناد به اصل عدم غفلت حکم به عدم وجود چنین قرینه ای در هنگام صدور روایت نموده، لذا مقدمات حکمت تام خواهد بود، ولی در بحث ما، دیگر اصل عدم غفلت راه ندارد و نمی توان عدم وجود قرینه مقالیه یا حالیه را احراز نمود.

یحتمل قویّا ذلک، لانّ اعتقاد المکلف انما یعلم من قبله(۱).

به نظر ما اگر در حکمی، تعیین موضوع آن تنها از راه قول مکلف میسر باشد می توان حجیت آن قول را نتیجه گرفت، ولی تطبیق این کبری بر محل بحث ما روشن نیست، چه می توان با تفحص در رفتار یک شخص صحت و سقم ادعای وی و چگونگی اعتقاد او را بررسی نمود، سؤالات مختلفی که از یک نفر انجام می گیرد، خود می تواند برای رسیدن به راستگویی یا دروغگویی وی کارساز باشد و این گونه نیست که برای شناخت اعتقاد مردم راهی جز استناد به اقوال آنها در کار نباشد(۲).

باری ممکن است در نظر بدوی چنین به نظر برسد که بر طبق بناء عقلا، گفتار خود شخص برای اثبات اعتقاد و دین وی معتبر است، ولی با دقت بیشتر چنین به نظر می رسد که چنین بنایی از عقلا ثابت نیست.

در توضیح این امر می گوییم که ادعاء بناء عقلا علی القاعده بر این پایه استوار است که گفتار انسان منشأ ظن نوعی یا اطمینان نوعی بر مذهب و دین گوینده شده، لذا به طور کلی عقلاء این گفتار را حجت می دانند هر چند اطمینان یا ظن شخصی بر طبق گفتار وی نباشد، یا از این بالاتر اطمینان یا ظن شخصی بر خلاف گفتار وی در کار باشد.

ما در اینجا در دو مرحله بحث داریم.

مرحله اول: این که آیا عقلاء در این بحث به ظن یا اطمینان نوعی اکتفاء می کنند یا خیر؟،

مرحله دوم: آیا در مقام ظن یا اطمینان نوعی وجود دارد یا خیر؟

در مرحله اول می گوییم که در امور شخصی، ملاک ظن یا اطمینان شخصی

۱- (۱) - جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۸۶.

۲- (۲) - در تبریز کسی ادعای اسلام کرده بود، می دیدم که علماء و حقوق دانان او را سؤال پیچ می کردند تا ببینند که راست می گوید یا خیر؟

است(۱) ، بر خلاف باب احتجاجات و مسائل مربوط به حقوق اشخاص که اگر دایر مدار ظن یا اطمینان شخصی باشد، باعث هرج و مرج شده، چون هر کس به استناد عدم ثبوت ظن برای شخص خود یا ثبوت ظن بر خلاف، به حقوق دیگران تعدی می کند لذا با توجه به کثرت اشتباه یا سوء استفاده در این گونه موارد، مدار بر باور نوعی قرار می گیرد، تا نظام اجتماع به هم نخورد، به نظر می رسد که در بحث ما، ازدواج از امور شخصی تلقی می گردد، چون خود شخص می خواهد یک عمر با طرف خود زندگی کند، در اینجا به صرف حصول ظن یا اطمینان برای نوع اشخاص یا نوع موارد نمی توان احکام را جاری ساخت بلکه باید اطمینان شخصی و در صورت عدم امکان حصول اطمینان، ظن شخصی حاصل گردد.

در مرحله دوم بحث می گوییم که آنچه از نظر عقلاء در باب احتجاجات معتبر است، ظن یا اطمینان در نوع موارد نیست، بلکه مدار ظن نوع افراد در خصوص مورد می باشد، در بحث ما اگر اعتراف به یهودیت یا نصرانیت یا مجوسیت از مصادیق باب اقرار باشد طبعاً حجت است، در باب اقرار، اقراری حجت است که بر

۱- (۱) - در بحث تقلید اعلم برخی با توجه به این که مردم به مطب پزشکان مراجعه می کنند با این که آنها را اعلم نمی دانند، گفته اند که رجوع به اعلم لازم نیست ولی ما گفته ایم که در امور شخصی انسان ها تنها به نزدیک ترین راهی که آنها را به واقع می رسانند و خود به این امر باور دارند اعتماد می ورزند و به باور نوعی کاری ندارند، و در صورت عدم دسترسی به این امر احتیاط می کنند لذا اگر ببینیم که در موردی به اعلم مراجعه نکرده اند باید بدانیم که نکته دیگری در کار است، در مورد مراجعه مردم به پزشکان غیر اعلم، گاه به خاطر این است که بیماری انسان، بیماری عادی است، مثلاً یک سرماخوردگی معمولی است که همه پزشکان معالجه آن را می دانند. و گاه به خاطر این است که امکان دسترسی به پزشک اعلم وجود ندارد یا به جهت نداشتن امکانات یا به جهت تزاحم با مصالح اهم، خلاصه از باب انسداد و عدم امکان احتیاط نزدیک ترین راه را به واقع که همان پزشک غیر اعلم است بر می گزینند، لذا هر مقدار که بیماری جدی تر باشد، در مراجعه به پزشک آگاه تر بیشتر تلاش کرده و هزینه بیشتری را متحمل می شوند و در صورت امکان به هر حال احتیاط می کنند. مسئله مراجعه به پزشک را که در آن مصالح شخص مطرح است نباید با مسائل باب احتجاجات و حقوق افراد مقایسه کرد.

علیه شخص مقر باشد و به عقیده ما شخص مقر باید «بر علیه بودن» اقرار را هم بداند وگرنه صرف «بر علیه بودن» واقعی مورد اقرار برای حجیت اقرار کفایت نمی کند. در این بحث اگر فرض کنیم که مثلاً مهریه یهودیه یا نصرانیه یا مجوسیه کمتر است وزن با علم به این جهت چنین اقراری را می کند. در اینجا اقرار معتبر است، ولی در غیر این صورت دشوار است که بگوییم قول خود شخص، برای نوع مردم اطمینان می آورد، چه بسا به جهت ازدواج، افراد خود را معتقد به دینی معرفی می کنند، به ویژه اگر زن قبلاً به این دین نبوده و ما بخواهیم با گفتار خودش، استصحاب را کنار بگذاریم.

البته آنچه گفتیم در مورد استناد به بنای عقلاء است وگرنه مانعی ندارد که شارع جهت خاصی را در نظر بگیرد و در مسائل مربوط به مذهب و دین، یک نوع توسعه ای قائل شود، در مسائل احوال شخصیه هم اشکالی ندارد که با دلیل خاص شرعی، یک طریق نوعی همچون بینه اعتبار داشته باشد، در اقرار به اسلام ادله شرعی داریم که به صرف گفتار خود شخص اسلام ثابت می گردد و شهادتین اماره شرعی اسلام قلبی به شمار می آید مگر اطمینان بر خلاف وجود داشته باشد و حکمت این امر این می تواند این باشد که راه ورود به اسلام تسهیل گردد. چه بسا در اثر آگاهی بیشتر با معارف و احکام اسلامی و معاشرت با مسلمانان، اسلام ظاهری به اسلام باطنی بدل گردد، ولی در اقرار به سایر ادیان چنین دلیلی در کار نیست، لذا مشکل است بدون اطمینان یا اقامه بینه بتوان به صرف گفتار خود شخص، دین او را ثابت کرد.

«* و السلام *»

ص:۵۲۷۸

۱۳۸۲/۹/۱۵ شنبه درس شمارهٔ (۵۷۷) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، موضوع جواز یا عدم جواز نکاح با اهل کتاب عارضی مورد بررسی قرار گرفته و ضمن نقل کلمات فقهاء در این زمینه، آیات و روایات دالّ بر عدم جواز نکاح با اهل کتاب عارضی را تجزیه و تحلیل خواهیم نمود.

***

الف) بررسی نکاح با اهل کتاب عارضی

آنچه تاکنون گذشت در مورد اهل کتاب اصلی یعنی آنهایی که از ابتدای تولد مسیحی یا یهودی یا مجوسی بوده اند، مسئله ای که در این جلسه مورد بررسی قرار می دهیم حکم نکاح کسانی است که در ابتدا، مذهبی غیر از اسلام و اهل کتاب دارند مثل وثنیین و سایر فرق و مذاهب دیگر، و بعد اهل کتاب (مسیحی، یهودی، مجوسی) می شوند که به اینها «اهل کتاب عارضی» گوییم. در مورد کسی که در ابتدا مسلمان بوده و سپس اهل کتاب می شود در مسئله بعدی که راجع به احکام نکاح مرتدین است، بحث خواهیم کرد.

در مورد اهل کتاب عارضی، مسئله مورد بحث این است که آیا آنها مثل اهل کتاب اصلی دارای احترام هستند، به این معنا که نکاح با آنها جایز و اموال و سایر معاملاتشان نیز محترم می باشد یا خیر؟

قبل از ورود به بحث تذکر این نکته لازم است که همان طوری که در جواهر آمده

ص:۵۲۷۹

است تصویر اهل کتاب عارضی به دو گونه ممکن است یکی قبل از بعثت و دیگری بعد از بعثت، و لیکن چون صورت قبل از بعثت محل ابتلاء نیست لذا بحث ما تنها راجع به صورت بعد از بعثت است.

ب) ادله عدم جواز نکاح با اهل کتاب عارضی همراه با نقد آنها توسط استاد مد ظله

۱ – اجماع:

ادعای عدم خلاف بلکه اجماع بر عدم جواز نکاح با اهل کتاب عارضی و احترام نداشتن آنها شده است.

نقد: ما فرصت اینکه در این رابطه به تفصیل به کلمات همه علماء و فقها مراجعه کنیم را نداشتیم و لیکن اجمالاً معلوم است که چنین اجماعی وجود ندارد بلکه مثل مرحوم شیخ طوسی مخالف با آن است و حتی ادعای اجماع بر جواز نکاح نیز کرده است.

۲ – آیه شریفه «وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ»

اشاره

ادله دیگری که مورد استناد قرار گرفته و صاحب جواهر نیز آنها را مطرح کرده و پذیرفته است. یکی آیه شریفه «وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ» است. مقتضای این آیه کریمه این است که هر دین و مذهبی غیر از اسلام مورد پذیرش نباشد که از جمله آنها انتقال است که در مورد اهل کتاب عارضی صورت گرفته است.

نقد استاد مد ظله:

واضح است که عده ای از احکام و امور اعتباری در مورد غیر مسلمان ها صحیح و مورد پذیرش است مانند نکاح و معاملاتی که ما بین خودشان صورت می گیرد، معاملاتی که با مسلمانان انجام می دهند، و تزویج انقطاعی با اهل کتاب که مورد شهرت بلکه اتفاق بین علماء بود. بنابراین امر دائر است که ما معنای آیه در عدم صحت به قول مطلق در مورد غیر مسلمان ها را حفظ کنیم و موارد مذکور را تخصیص آیه بدانیم (توجیهی که بسیار مستبعد است) و یا اینکه به قرینه حکم به صحت در موارد مذکور، از ابتدا آیه را مخصوص به عدم قبول راجع به آخرت و یا

حد اقل بعضی از احکام خاص دنیوی بدانیم نه همه آنها که حمل دوم اولی و اظهر است.

۳ – حدیث نبوی «من بدّل دینه فاقتلوه»

اشاره

دلیل دیگر عموم حدیث نبوی «من بدل دینه فاقتلوه» است که شامل اهل کتاب عارضی نیز می شود.

نقد استاد مد ظله:

این روایت از دو جهت مورد بررسی است. یکی از نظر سند و دیگری از جهت دلالت.

اما از جهت سندی:

حدیث فوق را صاحب دعائم الاسلام به صورت مرسل (روینا عن رسول الله صلی الله علیه و آله) از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل نموده است. و همان طوری که سابقاً به طور مفصل بحث کرده ایم صاحب دعائم الاسلام، علی رغم آنچه حاجی نوری و قبل از او مرحوم مجلسی بدان تمایل دارند، امامی مذهب نیست و جزء اسماعیلیه مستعلیه(۱) بلکه از رؤسا و مؤسسین مذهب اسماعیلیه است که خود وی و دو پسرش در تحکیم مذهب اسماعیلیه سهم مهمی داشته اند. اینها چون خود فقه مستقلی نداشتند و از طرفی می خواستند در مقابل فاطمی های مصر و عباسیان باشند صاحب دعائم از احادیث ائمه اهل بیت علیهم السلام فقهی برای آنها تنظیم کرد که همین کتاب دعائم الاسلام است (اگر از اهل سنت اخذ حدیث می نمود شبیه عباسیان می شدند) و قبلاً در مباحث رضاع گذشت که اینکه مرحوم مجلسی و حاجی نوری از روایتی که او از علی بن مهزیار عن ابی جعفر علیه السلام نقل نموده استفاده کرده اند که وی امامی مذهب است(۲) و لذا در حق او گفته اند «اظهر الحق تحت ستر

۱- (۱) – استاد مد ظله: اسماعیلیه خود بر دو قسم اند. عده ای از آنها باطنیه اند که اهل شریعت و فقه نیستند، بلکه تمام اساس را امام و معرفت به او می دانند که آقاخانیه نیز جزء همین دسته از قسم نزاریه آنها می باشد و قسم دیگر آنها که اهل فقه و شریعتند به نام مستعلیه معروفند.

۲- (۲) – استاد مد ظله: تقریب اینها این است که: اسماعیلیه چون حضرت جواد علیه السلام (ابی جعفر ثانی) را قبول ندارند لذا صاحب دعائم تعبیر به ابی جعفر الثانی از باب تقیه نکرده است و لیکن به قرینه اینکه راوی از ابی جعفر، علی بن مهزیار است که وکیل حضرت جواد علیه السلام می باشد معلوم می شود که مقصود او از ابی جعفر علیه السلام حضرت

التقیه» تمام نیست، زیرا همان حدیث در کتب دیگر مثل کافی و مناقب ابن شهرآشوب از امام باقر علیه السلام نقل شده و شاید علی بن مهزیار مرسلاً از امام باقر نقل کرده باشد.

همچنین کلام ابن خلکان که در حق او می گوید «کان مالکیاً ثم صار امامیاً» دلیل بر این نیست که وی امامی اثنی عشری است بلکه مقصود امامی بالمعنی الاعم که یکی از اطلاقات این لفظ می باشد، است و نمی توان گفت ابن خلکان نیز با مراجعه به روایت علی بن مهزیار چنین کلامی را گفته است.

حاصل اینکه، طبق تحقیق قاضی نعمان (صاحب دعائم الاسلام) امامی مذهب نیست. و لذا روایات او نمی تواند مورد پذیرش قرار گیرد. خصوصا حدیث مورد بحث که جزء مراسیل آن نیز می باشد. بله روایات کتاب دعائم الاسلام برای تأیید، خوب است.

اما از جهت دلالت

نیز این حدیث نمی تواند مورد استناد قرار گیرد. زیرا ظاهر ابتدایی و عموم این حدیث شامل فروضی که شخصی مسلمان نیست ولی اسلام را اختیار می کند نیز می شود و چون این معنا باطل است و نمی توان گفت او باید کشته شود لذا امر دائر است که بگوییم این حدیث از ابتداء ناظر به مسلمانان است یعنی هر کس از مسلمانان تغییر دین بدهد و مرتد شود باید کشته شود (و لو به این بیان که مراد از دین که در حدیث آمده است ما یجب ان یعتقد به که همان اسلام است باشد) و یا اینکه بگوییم مراد حدیث همان معنای عام است و لیکن یک استثناء به آن خورده و آن اینکه الّا در صورتی که از مذهب باطل به مذهبی که مورد تقریر باشد عدول نماید که طبق این استثناء شامل اهل کتاب عارضی نمی شود، زیرا آنها نیز به مذهب مورد اقرار عدول نموده اند و ما اگر تصرف اولی را ترجیح ندهیم و روایت را منحصر در مرتد نکنیم لااقلش این است که أحد التصرفین اولی از دیگری نیست.

ص:۵۲۸۲

بنابراین حدیث فوق سنداً و دلالهً مورد مناقشه است.

۴ – عدم احترام اهل کتاب به خاطر نسخ شدن دین آنها

اشاره

دلیل دیگری که در جواهر نیز آمده است این است که دین آنها چون نسخ شده است لذا آنها فاقد احترامند.

نقد استاد مد ظله:

مراد از اینکه گفته می شود احترام ندارند چیست؟ آیا مقصود این است که هیچ حکمی در حق آنها وجود ندارد و مثل بهائم می باشند. نه معاملات بین خودشان صحیح است و نه تزویج هایشان و نه هیچ عملی دیگری از آنها؟ واضح است که قطعاً چنین معنایی مراد نیست و دلیلی هم بر آن وجود ندارد و بر فرض که چنین اطلاقی را بپذیریم با توجه به وجود تخصیصات متعدد مبنی بر صحت نکاح و سایر معاملات آنها می بایست عدم احترام را راجع به امر اخروی و یا ناظر به مواردی خاص که مسلمان ها در آن موارد واجد احترامند بدانیم. مثلا در مورد ارث که فتوا بر این است که اگر در طبقه اولی اهل کتاب باشند ولی در طبقات بعدی مسلمان باشد، اهل کتاب با اینکه در طبقه اولی هستند ارث نمی برند و به اصطلاح اسلام حاجب است. حاصل اینکه با توجه به موارد فوق باید عدم احترام را بر موارد خاصی حمل نمود.

مضافا به اینکه اطلاقاتی که بر اهل کتاب احکامی همانند صحت معاملات با آنها و صحت تزویج با آنها (و لو به نحو متعه) را مترتب کرده است ظهورشان در اطلاق و شمول نسبت به هر دو قسم از اهل کتاب – اصلی و عارضی – به قدری از قوت است که نمی توان با چنین دلیلی که نه اطلاق دارد و یا اگر هم داشته باشد، اطلاقی بسیار ضعیف است مقابله نماید.

۵ – نتیجه بحث:

تا به اینجا نتیجه این شد که ادله ای که برای عدم صحت نکاح با اهل کتاب

عارضی اقامه شده بود ادله ای بسیار ضعیف بود که نمی توان به آنها استدلال نمود.

ج) بررسی حکم اولاد اهل کتاب عارضی

مرحوم صاحب جواهر از آنجا که در مورد اهل کتاب عارضی قائل به عدم صحت نکاح شد، در مورد اولاد صغیر آنها نیز فرموده است گرچه در مورد بچه ها انتقال از دین سابق به لاحق وجود ندارد و لیکن چون آنها تابع پدر می باشند لذا حکم انتقال را پیدا می کنند و احترامی ندارند. منتها وجوب قتل برای آنها نیست بلکه باید صبر کرد تا آنها بالغ شده و اگر با اختیار خود اسلام را قبول نکردند آنگاه سایر احکام مترتب می شود.

«* و السلام *»

ص:۵۲۸۴

۱۳۸۲/۹/۱۶ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۷۸) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

بحث درباره حکم زوجیت زن و شوهری بود که یکی از آنها قبل از دخول، مرتد شده است. در این جلسه، نخست کلامی را که در جلسه پیش درباره برداشت صاحب جواهر از کلام صاحب ریاض مطرح کردیم، تصحیح می کنیم. آنگاه به بررسی منظور صاحب ریاض و صاحب جواهر از الحاق حکم ارتداد زن به ارتداد مرد به اجماع مرکب می پردازیم و ضمن توضیح کلام ایشان و احتمال خلط ارتداد کلیهما با ارتداد احدهما از سوی صاحب ریاض، توجیهی نیز برای کلام وی ارائه می دهیم. بررسی مفاد روایت مسمع بن عبد الملک که صاحب جواهر با تعبیر خبر از آن یاد کرده و با استفاده از آن، غیر مدخوله را با اولویت به مدخوله ملحق ساخته، بخش دیگری از مباحث امروز را تشکیل می دهد که با طرح اشکالی به حمل روایت بر مورد مدخوله، اولویت را نادرست، و حمل روایت را بر مرتد فطری حمل بر فرد ظاهر و بلامانع و صدور آن را در مقام تقیه اختیار کرده، و در نهایت مستند حکم مرتد فطری را صرفاً اتفاق امامیه خواهیم دانست.

***

الف) تصحیح کلام استاد مد ظله درباره برداشت صاحب جواهر از ریاض:

در جلسه گذشته عرض کردیم که صاحب جواهر به دلیل آنکه حاشیه های

ص:۵۲۸۵

توضیحی صاحب ریاض را که به صورت «منه» از او نقل شده، در اختیار نداشته، مراد ایشان را از مورد اتفاق عامه نادرست فهمیده است. اما مراجعه بعدی ما نشان داد که این اشکال به صاحب جواهر وارد نیست و ایشان همچنان که در حاشیه «منه» آمده، مورد اتفاق مسلمین را انفساخ عقد در موردی که یکی از دو طرف قبل از دخول مرتد شده فهمیده است.

ناگفته نماند که انفساخ عقد در مورد ارتداد طرفین نیز مورد اتفاق امامیه است، لیکن ابو حنیفه از عامه به دلیل اینکه دو طرف را قبل و بعد از ارتداد، کفو یکدیگر دانسته، با قول مشهور عامه مخالفت کرده و قائل به بقاء عقد شده است.

ب) بررسی منظور صاحب ریاض از الحاق حکم ارتداد زن به ارتداد مرد به اجماع مرکب:

۱ – بیان کلام صاحب ریاض:

صاحب ریاض برای دلیل انفساخ عقد زوجینی که یکی از آنها مرتد شده، دو روایت - که یکی از آنها را معتبره(۱) دانسته و از دیگری با تعبیر خبر(۲) یاد نموده - نقل می کند و می فرماید: گرچه مورد این خبر ارتداد مرد است، ولی ارتداد زن به اجماع مرکب، ملحق به ارتداد مرد است.

۲ – نقد استاد – مد ظله –:

برای ما مقصود ایشان از اجماع مرکب که صاحب جواهر نیز آن را نقل کرده، چندان روشن نیست. زیرا با توجه به اینکه حکم انفساخ در ارتداد احدهما (موضوع مسئله مورد بحث) مورد اتفاق بین مسلمین است، زمینه ای برای مطرح کردن اجماع مرکب باقی نمی ماند. به نظر می رسد ایشان مورد اختلاف را که انفساخ عقد در ارتداد کلیهما است با مورد اتفاق که ارتداد احدهما می باشد، خلط فرموده، آنگاه نظر به اینکه در ارتداد کلیهما با وجود اختلاف، هیچ یک از دو طرف قائل به تفصیل

۱- (۱) - ۱ و ۲ در صفحات بعد می آید.

۲- (۲) - ۱ و ۲ در صفحات بعد می آید.

بین مرد و زن نیستند، تفصیل را خلاف اجماع مرکب شمرده و حکم ارتداد زن را به ارتداد مرد ملحق دانسته باشد.

۳ – توجیهی دیگر برای کلام صاحب ریاض توسط استاد – مد ظله –:

یک احتمال دیگر نیز برای کلام ایشان به نظر می رسد، که بگوییم گرچه حکم انفساخ عقد در مورد ارتداد احدهما از یک دیدگاه اتفاقی است و عامه نیز مانند امامیه قائل به آن هستند، لیکن با توجه به اینکه در میان عامه، شخصی به نام داود بن علی اصفهانی ظاهری مؤسس مذهب ظاهریه که پیروان آن مشابه اخباریه از امامیه هستند، با انفساخ عقد مخالفت کرده است، ممکن است نظر صاحب ریاض را این چنین توجیه کنیم که با وجود اختلاف فی الجمله بین داود ظاهری و سایر مسلمین، هیچ یک از مسلمین اعم از اخباری و اصولی و ظاهری و غیر ظاهری قائل به تفصیل بین حکم مرد و زن نشده، و حکم ارتداد زن به اجماع مرکب، ملحق به ارتداد مرد می باشد.

ج) بررسی مفاد خبر مسمع بن عبد الملک:

۱ – متن روایت:

عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن محمد بن الحسن بن شمّون عن عبد الله بن عبد الرحمن عن مسمع بن عبد الملک عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام: المرتد تعزل عنه امرأته و لا تؤکل ذبیحته و یستتاب ثلاثه ایام فان تاب و الّا قتل یوم الرابع(۱).

۲ – بررسی سند روایت

ما از ناحیه سهل بن زیاد سند را دارای اشکال نمی دانیم. مسمع بن عبد الملک هم معتبر است. اما محمد بن الحسن و عبد الله بن عبد الرحمن بسیار ضعیف هستند. نجاشی و شیخ و ابن غضائری آنها را تضعیف کرده و غالی شمرده اند.

۱- (۱) – وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۲۸، باب ۳ از ابواب حد المرتد، ح ۵.

۳ – استدلال صاحب جواهر:

صاحب جواهر این روایت را که دلالت بر انفساخ فوری می کند به قرینه ذکر استتابه، حمل به مرتد ملی کرده، آنگاه چون استظهار نموده که موردش بعد از دخول است، حکم قبل از دخول را از طریق اولویت اثبات نموده است.

۴ – نقد استاد – مد ظله –:

اولاً: از اشکال سندی که بگذریم، برای ما به خوبی روشن نیست که ایشان به چه دلیل مورد این خبر را مدخوله دانسته اند. زیرا با توجه به اینکه اشاره ای به مدخوله بودن مورد نشده و قرینه ای هم مثل ذکر عدّه و نظیر آن وجود ندارد، وجهی برای اختصاص مورد خبر به مدخوله بودن به نظر نمی آید(۱) تا حکم انفساخ در غیر مدخوله بر مدخوله اولویت داشته باشد.

ثانیاً: صرف نظر از این روایت مبنای ایشان و دیگران در مورد مرتد ملی این است که حکم زوجه مدخوله اش به واسطه لزوم رعایت عدّه، و دارا بودن حالت منتظره، انفساخ مراعی می باشد نه انفساخ فوری، حال با توجه به این مبنا، چگونه می توان در غیر مدخوله قائل به انفساخ فوری شد و دلیل آن را اولویت مستفاد از این روایت دانست، در حالی که انفساخ در خود مدخوله به صورت مراعی است؟

ان قلت: مبنای فقهاء در مورد مدخوله مرتد ملی (انفساخ مراعی) قرینه می شود بر اینکه روایت مسمع را حمل بر صورت قبل الدخول کنیم.

قلت: هر چند ما گفتیم وجهی برای اختصاص مورد خبر به مدخوله نیست ولی به هر حال، شکی نیست که فرد متعارف و روشن از ارتداد زوجین صورت بعد الدخول است و این صورت را نمی توان از مدلول روایت خارج کرد. خلاصه اینکه، حمل این روایت به صورت قبل الدخول، موجب اخراج فرد ظاهر از مدلول روایت می شود و حمل آن به بعد الدخول با مبنای صاحب جواهر و دیگران (انفساخ مراعی) سازگار

۱– (۱) – استاد – مد ظله – در جلسات بعد با توجه به تعبیر «تعزل عنه امرأته» نظر صاحب جواهر را توجیه می فرمایند.

نیست و شاید به همین علت خود ایشان در پایان «فتأمل» گفته است.

۵ – مختار استاد مد ظله در مورد روایت

گرچه ذکر استتابه قرینه روشنی برای حمل روایت بر مورد مرتد ملی است و فقهاء نیز تعدادی از روایات مطلقه را به واسطه وجود همین قرینه حمل بر مرتد ملی کرده اند، لیکن وجود محذوری که ذکر شد قرینه روشن تری است که این حمل را نادرست می نماید. بلکه در مواردی که در زمینه احکام مرتد، روایت به صورت مطلق وارد شده و ذکری از ملی یا فطری به میان نیامده، نوعاً فرد ظاهر و روشن از افراد آن، مرتد فطری است و مرتد ملی را باید فرد مخفی و غیر ظاهر به حساب آورد.

به عنوان نمونه می توان به دو روایت زیر اشاره کرد:

صحیحه علی بن جعفر: عن علی بن جعفر عن اخیه ابی الحسن علیه السلام قال: سألته عن مسلم تنصّر، قال: یقتل و لا یستتاب. قلت: فنصرانی اسلم ثمّ ارتد؟ قال: یستتاب فان رجع و الاّ قتل(۱).

نخست به صورت مطلق از مسلمانی سؤال می کند که نصرانی شده است. اما از پاسخ حضرت روشن می شود که مراد از مطلق، فقط مرتدی فطری است. لذا در مرحله بعد که گویا سؤال وی مقابل سؤال اول است قسم دیگر مرتد یعنی مرتد ملی را مطرح کرده می پرسد: مسلمانی که نصرانی بوده و بعد از اسلام مرتد شده چه حکمی دارد؟

روایت محمد بن مسلم: قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن المرتد، فقال: من رغب عن الاسلام و کفر بما أنزل علی محمد صلی الله علیه و آله بعد اسلامه فلا توبه له و قد وجب قتله و بانت منه امرأته و یقسم ما ترک علی ولده(۲).

با اینکه به طور مطلق درباره مرتد سؤال کرده است، اما پاسخ حضرت درباره

۱- (۱) – وسائل، ج ۲۸، ص ۳۲۵، باب ۱ از ابواب حدّ المرتد، ح ۵.

۲- (۲) – همان، ص ۳۲۴، ح ۲.

مرتـد فطری است. لـذا حمل مرتد در این گونه روایات بر مرتد ملی بدون وجود قرینه ای قوی، حمل بر فرد مخفی و بر خلاف ظاهر است.

به نظر ما، مفاد روایت مسـمع را بـدین گونه باید بدانیم که با توجه به اتحاد حکم فطری و ملی در میان عامه، و لزوم اسـتتابه از نظر اکثر آنهـا نسـبت به فطری و ملی هر دو، این روایت را که پایبنـدی به احکام مـذکور در آن مسـتلزم تنافی با مبانی فقهاء یا خروج فرد ظاهر از تحت عام و مطلق است، بایـد حمل بر مرتد فطری کرده، چنان که فرد ظاهر از آن همان مرتد فطری است و لزوم استتابه در آن را محمول بر تقیه دانست.

بر این اساس، خبر مسـمع را نمی توان از ادله حکم مرتـد ملی به حساب آورد و ناگزیر برای حکم مرتد ملی قبل از دخول باید به اتفاق امامیه تمسک نماییم. به این تقریب که مراعی بودن انفساخ در مورد مرتد ملی بعد الدخول فقط تا سـر آمدن ایام عده است، پس بایـد انفساخ عقـد را در مورد مرتد ملی قبل الدخول که اصـلاً عده ندارد و شارع هم حد و حدودی تعیین نکرده و استتابه هم به اتفاق امامیه نمی شود فوری دانست. بدیهی است دلیل اصلی در این تقریب همانا اتفاق فقهاء می باشد.

«* و السلام *»

ص:۵۲۹۰

۱۳۸۲/۹/۱۷ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۷۹) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، ابتدا ادله دیگر انفساخ عقد با ارتداد احد الزوجین قبل الدخول را نقل و با مناقشه در آنها، اجماع را تنها دلیل بر مسئله می دانیم.

و بعد به مسئله ارتداد بعد الدخول پرداخته که در مرتد ملی با انقضای عدّه عقد منفسخ می شود، و با بیان تصورات آن - که به نحو شرط متأخر یا شرط مقارن یا عقد متزلزل می باشد - به بررسی روایات در این زمینه می پردازیم.

***

بحث در دلیل این مسئله بود که ارتداد أحد الزوجین یا هر دو قبل الدخول موجب انفساخ عقد می شود

اشاره

و عرض شد که استدلال به روایت مسمع بن عبد الملک سنداً و دلاله محل مناقشه می باشد.

اکنون به وجوه دیگری که ذکر شده می پردازیم هر چند این وجوه روی بعضی از مبانی و در بعضی فروض تمام است.

الف) وجوه دیگر مسئله:

اشاره

۱ - از بعضی ادله مثل آیه شریفه «لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ» می فهمیم که ازدواج با کافر و کافره حدوثاً و بقاءً جایز نیست و این یک قانون کلی است که البته از این حکم کلی، مواردی با دلیل خاص استثناء شده، مثل اینکه اگر شخصی مسلمان شود عقد او با زوجه کتابیه اش بقاءً به هم نمی خورد، پس در موارد دیگر - مثل ارتداد

ص:۵۲۹۱

أحـد الزوجين - قواعـد اولیه اقتضاء می کنـد که عقـد باطل باشـد که به معنای انفساخ عقـد است، هر چنـد عنوانی که موجب بطلان می شود (ارتـداد) بقاءً عارض گردد، همان طور که در باب رضاع اگر عناوین محرمه بعـد از رضاع، منطبق شود منشأ به هم خوردن نکاح می گردد.

مناقشه استاد مد ظله

این استدلال اخص از مدعا است زیرا:

اولاً: همـان طور که عرض شـد این اسـتدلال در خصوص اهـل کتـاب بر مبنـای مـا صـحیح نیست چون مـا ازدواج با کتابیه را صحیـح و قاعـده اولیه در مورد آنـان را، صـحت نکاحشان می دانیم لـذا در مورد مرتـدی که یهودی یا نصـرانی گردد تا دلیل خاص ثابت نشود باید حکم به صحت ازدواج او کرد و آن را منفسخ ندانست.

و ثانیـا: آیه شـریفه که ازدواج با کافرات را صـحیح نمی دانـد در جایی است که یک طرف مسـلمان و طرف دیگر کافر باشـد ولی اگر هر دو مرتد و کافر شدند از این ادله نمی توانیم اثبات انفساخ کنیم.

ابو حنیفه هم در اینجا می گوید: اگر هر دو کافر باشـند عقد منفسخ نمی شود چون سـنخیت بین آن دو موجود است. پس این استدلال شامل ارتداد زوجین نمی گردد.

۲ - در کتاب جواهر(۱) و بعضی کتب دیگر آمده که نکاح مرتد مطلقا صحیح نیست نه با مسلمه و نه با کافره، چون اگر مرتد فطری باشـد محکوم به قتـل است و اگر ملی باشـد بعـد از اسـتتابه اگر توبه نکرد محکوم به قتل است، پس اینها در حکم میت هسـتند و با مردن فاصـله ای ندارند و کسی که در حکم عدم باشد نکاح با او - و لو بقاءً - صحیح نیست، بنابراین، ارتداد مانع صحت عقد می شود.

۱- (۱) - عبـارت جواهر: بل قـد یقال: انّ المرتـد مطلقا و ان کان ملیاً لا یصـح نکاحه ابتـداءً و لا اسـتدامه و لو لکافره کتابیه او غیرها، و کذا المرتده لانه بعد أن کان حکمه القتل و لو بعد الاستتابه صار بحکم العدم الذی لا یصح نکاحه.

دلیلی وجود ندارد که کاری که حد آن قتل است، مانع صحت عقد شود.

مثلاً ـ در مورد مردی که زنای محصن مرتکب شده یا مرتکب قتل عمدی گردید که محکوم به قتل می شود هیچ کس نمی گوید عقد نکاح او باطل و زوجه اش از حباله نکاح او بیرون می رود.

پس ارتداد و آنچه سبب قتل می شود منشأ عدم صحت عقد حدوثاً یا به هم خوردن آن بقاءً نمی باشد. و بنای عقلاء هم بر عدم صحت چنین ازدواجی نیست چون صرف حکم شارع بر قتل به معنای جاری شدن آن حکم در خارج نیست تا بگوییم مرتد در حکم مُرده و عدم، محسوب می شود و نکاحش بی معنا است. زیرا ممکن است از ارتداد یا عوامل دیگر قتل اطلاعی در دست نباشد یا قدرت بر اجرای آن نباشد و یا مصلحت ملزمه ای مانع از اجرای آن گردد.

خلاصه: غیر از باب ارتداد در مواردی که باید زوج را معدوم کرد کسی نکاح او را باطل نمی داند و ازدواج با او غیر عقلایی هم نیست و این وجه نیز ناتمام است.

ب) دلیل مسئله به نظر استاد – مد ظله –:

دلیل مسئله به نظر ما اجماع خاصه می باشد که اگر کسی قبل از دخول، مرتد شد عقد او منفسخ می شود. بلکه عامه هم بر این مسئله اتفاق نظر دارند، تنها در میان عامه داود ظاهری – متوفای ۲۷۰ – در این مسئله مناقشه کرده که او از شواذ مسلمین و نسبت به ائمه اهل سنت جزء متأخرین است و قابل اعتماد نمی باشد. و این اتفاق کلی در این مسئله کافی است.

ج) ارتداد بعد از دخول:

اشاره

در مورد مرتد فطری قبلاً عرض کردیم قبل الدخول و بعد الدخول حکم واحد داشته و عقد منفسخ می شود. بنابراین بحث در مرتد ملی است که فقها می فرمایند:

بعد از ارتداد باید زن عدّه طلاق نگه دارد، آنگاه اگر در این مدت مرد یا زن یا هر دو

توبه کردنـد، رجوع کرده و عقـد پابرجا می شود و اگر مـدت عـده منقضـی شد و او در ارتداد خود باقی ماند عقد منفسخ می گردد.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که این رجوع یا انفساخ به چه صورت است و تصور آن چیست؟

۱ – بیان تصورات در مسئله:

تصور اول این است که بگوییم زوجیت در زمان عـده مراعی است و بقاء مرتـد در ارتـدادش کاشف از عـدم زوجیت از همان زمان ارتداد است به نحو شرط متأخر، یعنی اگر تا آخر عدّه ارتداد باقی بود کشف می کنیم که عقد از اول منفسخ بوده و اگر توبه کردند (زن یا مرد یا هر دو) کشف می شود که ارتداد اثری نداشته و انفساخ نیاورده است.

به عبارت دیگر: رجوع در عدّه، کاشف از عدم زوال زوجیت است و شرط زوال زوجیت بقاء ارتداد تا انقضای عدّه می باشد.

و از آثار این مبنا (مبنای کاشـف(۱)) این است که اگر أحـد الزوجین مرتـد شود و دیگری یقین داشت که از ارتـدادش بر می گردد، می تواند احکام زوجیت را بر خود بار کند چون شرط زوال زوجیت محقق نیست.

قول به کشف مشهور بین علماء و صریح فتوای عده ای است:

علامه در تذکره و شهید ثانی در مسالک، دعوای اجماع علمائنا کرده، صاحب نهایه المرام نیز بلا خلاف تعبیر کرده اند که در این مسئله با اجماع تفاوتی ندارد.

شیخ طوسـی و محقق در شـرایع و دیگران با اینکه تصـریح به کشف نکرده اند ولی فرعی را مطرح نموده اند که عقیده آنها به کشف و شـرط متأخر معلوم می شود، گفته انـد: اگر مرد در حال ارتـداد با زوجه خود وقاع کرد چنانچه قبل از تمام شدن عدّه توبه کرد معلوم می شود وقاع با زوجه خودش، و اگر بر ارتداد باقی ماند وقاع با

۱- (۱) – حال اگر قائل به کشف شدیم آیا به نحو کشف حقیقی است یا حکمی؟ در جلسات آینده بحث خواهیم کرد.

اجنبیّه بوده است. شیخ طوسی و علامه این حکم را هم یادآور شده اند که در صورت انفساخ باید دو مهر بپردازد یکی مهر المسمی و دوم مهر المثل به جهت وقاع با اجنبیّه شبهتاً.

لازمه کلام آنها این است که ارتداد فی نفسه با زوجیّت منافات ندارد بلکه اگر او تا انقضای عده در ارتدادش باقی ماند کشف از انفساخ من اول الامر می کند و اگر باقی نماند زوجیت سابقه همچنان به قوه خود باقی است.

تصور دوم اینکه: نفس ارتداد موجب انفساخ نمی گردد بلکه بقاء مرتد در ارتدادش تا انقضای زمان عده، به نحو شرط مقارن موجب انفساخ از همان زمان (ناقل) می گردد. یعنی با تمام شدن عده زوجیت منفسخ می شود اما پیش از آن زوجیت باقی بوده است.

که این قول را شهید اول در غایه المراد درباره کسی که ارتدادش تا بعد از انقضای عده باقی مانده، همراه قول اول به نحو تردید ذکر می کند.

تصور سوم اینکه: به نفس ارتداد، زوجیت زائل می شود ولی زوال آن متزلزل و غیر مستقر است (مانند عقد متزلزل) و لذا اگر مرتد قبل از انقضای عده مسلمان شد احتیاج به عقد جدید ندارد و زوجیت خود به خود عود می کند.

همان طور که عده ای از فقها، طلاق رجعی را نیز همین طور تصویر می کنند که با طلاق، عقد نکاح منفسخ و زوجیت زائل می شود ولی زوال متزلزل است و با رجوع همان عقد بر می گردد و احتیاج به عقد جدید ندارد. بله بعضی مثل مرحوم آقای خویی در طلاق رجعی زوال زوجیت را هم به مجرد طلاق نمی پذیرند.

این سه تصور را نقل کردیم حال ببینیم از روایات چه استفاده می شود.

۲ – بررسی روایات:

روایت أبو بکر حضرمی عن ابی عبد الله علیه السلام قال: اذا ارتدّ الرجل المسلم عن الاسلام بانت منه امرأتُه کما تبین المطلقه ثلاثاً و تعتد منه کما تعتد المطلقه، فان رجع الی الاسلام و

تاب قبل ان تتزوج فهو خاطب و لا عـدّه علیها منه له، و انما علیها العـدّه لغیره و ان قُتل او مات قبل انقضاء العدّه اعتدت منه عدّه المتوفّی عنها زوجها و هی ترثه فی العدّه و لا یرثها ان ماتت و هو مرتد عن الاسلام(۱).

این روایت از نظر سند مورد قبول و معتبر است و اشکالی در آن نیست چون أبو بکر حضرمی با اینکه کتب رجالی مثل نجاشی و شیخ تصریح به وثاقت او نکرده اند ولی مدائحی که درباره او نقل شده اطمینان به اعتبار او می آورد.

شیـخ طوسـی هم که روایات متعـددی از او در تهـذیب و اسـتبصار آورده در هیچ کجا نسـبت به وثاقت او مناقشه نکرده است. افراد دیگر هم که در سند واقع شده اند همه معتبرند.

اما از نظر دلالت مورد کلام واقع شده است، صاحب ریاض می نویسد: این روایت شاذ و محمول به تقیه است چون در روایت می فرماینـد: «بانت منه امرأته کما تبین المطلقه ثلاثاً» و در مطلقه ثلاثه هیـچ حق رجوعی نیست و چون این مطلب با فتوای فقها که می فرماینـد: «اگر در عـده مسـلمان شد و رجوع کرد هو أحق بها» منافات دارد لذا این روایت بر خلاف مبنای مسـلم امامیه بوده و باید آن را کنار بگذاریم.

ولی صاحب جواهر به ایشان پاسخ صحیحی داده می گوید:

مراد از مطلقه ثلاـثه این نیست که مطلقـا حق مراجعه نـدارد بلکه تشـبیه فقـط از این جهت است که در حـال ارتـداد نمی تواند مراجعه کند و مثل رجعی های دیگر نیست که بدون هیچ شـرطی بتواند رجوع کند بلکه در اینجا مادامی که این صـفت ارتداد را دارد نمی تواند رجوع کند و این منافات ندارد که اگر توبه کرد حق رجوع داشته باشد.

و اما این عبارت حدیث که می فرمایند: «فان رجع الی الاسلام و تاب قبل ان تتزوج فهو خاطب» معنایش این نیست که اگر قبل از انقضای عده هم توبه کرد احتیاج به عقد مجرد دارد بلکه عبارت «قبل ان تتزوج» ظاهر یا قدر متیقن از آن این است که اگر

۱- (۱) - جامع الاحادیث، ج ۲۹، ص ۳۲۰، باب حکم میراث المرتد، ح ۱۰.

عـده زن تمام شـد و صـلاحیت ازدواج با غیر پیدا کرد ولی قبل از نکاح با دیگری، آن مرد توبه نمود، در آنجا عقد مجدد می خواهد و برای او حرمت ابد نمی آورد.

ادامه بحث را انشاء الله در جلسه بعد دنبال می کنیم.

«* و السلام *»

ص:۵۲۹۷

۱۳۸۲/۹/۱۸ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۸۰) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در ادامه بحث از حکم مرتد ملی، ابتدا به ذکر تتمه بحث از نحوه دلالت روایت ابی بکر حضرمی بر لزوم عده نگه داشتن زن او و توقف انفساخ عقد آنها، بر توبه نکردن او، قبل از پایان عده خواهیم پرداخت، سپس تعدادی از روایات در این مورد را بررسی می نماییم.

***

الف) تتمه بحث از دلالت روایت ابی بکر حضرمی

اشاره

بحث راجع به مرتد ملی بود و اینکه فتوای فقهاء این است که؛ مرتد ملی اگر دخول کرده باشد، زن او باید عده نگه بدارد، پس اگر شوهر مرتدش قبل از انقضاء عده او توبه نماید، زن او خواهد بود، و الا عقد آنها منفسخ خواهد شد. و گفته شد که؛ مدرک این حکم روایت ابی بکر حضرمی است که از نظر سند معتبر است(۱).

و سخن در نحوه دلالتش بر این حکم بود، چرا که این روایت اطلاق دارد و شامل مرتد فطری هم هست، پس اینکه چگونه دلالت آن خاص مرتد ملی شده است، جای بحث دارد. خصوصا که روایاتی هم با آن مخالفند و به طور مطلق حکم به انفساخ عقد به محض ارتداد شوهر مسلمان کرده اند که بحثش می آید.

۱- (۱) - متن روایت ابی بکر حضرمی و بررسی سند آن در درس قبلی گذشت.

۱ – تفاوت شاهد جمع با انقلاب نسبت

در مواردی که روایات متعارض وجود داشته باشد و یک روایتی در بین باشد که ناظر به هر دو روایت متعارض باشد، آن روایت ناظر را شاهد جمع می خوانند و همه قبول دارند که چنین روایتی، تعارض بین آن دو روایت را از بین می برد. مثل اینکه روایتی بگوید: «اکرم العلماء» و روایتی بگوید که «لا تکرم العلماء» و یک روایتی وارد شده باشد که «اکرم العلماء العادل و لا تکرم العالم الفاسق».

و اما اگر در مقابل دو روایت متعارض، یک روایتی وارد بشود که ناظر به یکی از آن دو روایت متعارض باشد و موجب انقلاب نسبت بین آن و روایت دیگر بشود مثل اینکه وارد بشود که «لا تکرم الفُسّاق من العلماء» – بنابراین که مفهوم نداشته باشد – که این دلیل با عموم «اکرم العلماء» منافات دارد، پس آن را تخصیص می زنند و نتیجه می شود «اکرم العلماء غیر الفساق»، پس نسبت آن با روایت دیگر که می گفت «لا تکرم العلماء» و نسبتشان با هم تباین بود، تبدیل می شود به خاص و عام و در نتیجه تعارض میان آنها از بین می رود، لکن جواز چنین جمعی که معروف به انقلاب نسبت است محل خلاف است.

۲ – وجه حمل روایت حضرمی بر مرتد ملی

آقایان از جمله فیض در اینجا گفته اند که ما در اینجا چند دسته روایات داریم که یک دسته می گوید مرتد کشته می شود و توبه ندارد، و قید ملی یا فطری در آنها نیست. و دسته دیگر که از جمله آنها روایت ابی بکر حضرمی است می گوید: مرتد استتابه می شود، اگر توبه نکرد، کشته می شود، که اینها هم قید ملی یا فطری را ندارند دسته سومی هم هست که می گویند: مرتد فطری کشته می شود، ابتداءً به نظر می رسد که اینها با هم تعارض دارند، لکن در مقام، صحیحه علی بن جعفر وجود دارد، که شاهد جمع بین روایات متعارض است و اقتضاء می کند که روایت ابی بکر حضرمی را حمل بر مرتد ملی بنماییم. و متن آن چنین است:

ص:۵۲۹۹

علی بن جعفر عن اخیه ابی الحسن علیه السلام قال: سألته عن مسلم تنصّر، قال: یقتل و لا یستتاب، قلت: فنصرانی أسلم ثم ارتدّ، قال: یستتاب، فان رجع و الا قتل(۱).

۳ – اشکال استاد (مد ظله) بر حمل مذکور

(۲)اشکالی که به نظر می رسد این است که؛ در مواردی که روایت شاهد جمع یک طائفه ای را از تحت عام یا مطلق خارج نماید که، آن طائفه یا فرد خارج شده مثل اخراج عادل یا فاسق از تحت علماء باشد، اشکالی در آن نیست، و اما اگر بخواهد یک طائفه یا فرد ظاهری را از تحت عام یا مطلق خارج بنماید، به نظر می رسد که چنین روایتی نمی تواند شاهد جمع باشد، بلکه خود آن هم یکی از اطراف تعارض خواهد بود. مثلاـ اگر در روایتی حکمی را برای مسلمانان قرار داده و روایتی هم خلاف آن را دلالت می کند، حالا اگر روایتی به عنوان شاهد جمع پیدا بشود که، دلالت نماید بر اختصاص حکم وارد در روایت اول به خنثی، و سایر مسلمانان را از تحت آن خارج نماید، چنین جمعی به نظر ناصحیح می رسد. در ما نحن فیه هم چنین لازم فاسدی پیش می آید، چرا که فرد ظاهر از روایات دلالت کننده بر قبول توبه مرتد مثل روایت ابی بکر حضرمی، عبارت از مرتد فطری است و شاهدش این است که در همان صحیحه علی بن جعفر هم که در اول آن سؤال شده است از مسلمانی که نصرانی شده است، امام علیه السلام سؤال از ملی یا فطری بودن آن نکرده است بلکه حکم مرتد فطری را برای آن فرموده است و این شاهد بر این است که مسلمان مرتد شده – که در روایت حضرمی و مثل آن هم وارد شده است – فرد ظاهرش همان مرتد فطری است. و لذا مرحوم آقای والد می فرمودند که؛ مرحوم آخوند ملا قربانعلی زنجانی که از نوادر اعصار بود، در مورد نحوه جواب به استفتاءات مطلق، می گفته است که؛ شما حکم فرد متعارف را جواب بدهید، چرا که در بحث علمی

۱– (۱) – وسائل الشیعه ابواب حد المرتد، الباب ۱، الحدیث ۵، ج ۱۸، ص ۵۴۵.

۲– (۲) – البته حضرت استاد (مد ظله) در درس های آینده از این اشکال جواب خواهند داد.

باید تشقیق شقوق بشود، ولی در سؤالات شرعی، شخص می خواهد چیزی را که محل ابتلاء است سؤال بنماید، پس مراد او فرد معمول و متعارف خواهد بود، و الّا، اگر قیدی داشت، حتما آن را در سؤال بیان می کرد. پس بالاخره اینکه صحیحه علی بن جعفر بخواهد شاهد جمع باشد، با چنین اشکالی مواجه می شود.

ب) قرائت و بررسی روایات مسئله

اشاره

برای روشن شدن حکم مسئله، روایات مسئله را مورد نظر قرار می دهیم تا اینکه؛ طوائف مختلف آنها و نحوه جمع بین آنها را بررسی نماییم. روایاتی که امروز می خوانیم در ابواب حد مرتد در وسائل الشیعه است.

۱ – صحیحه محمد بن مسلم

عن ابی جعفر علیه السلام فی حدیث قال: و من جحد نبیّا مرسلا نبوته و کذّبه فدمه مباحٌ. قال: فقلت: أ رأیت من جحد الامام منکم ما حاله؟ فقال: من جحد اماما من الله و بریء منه و من دینه فهو کافر مرتدّ عن الاسلام، لان الامام من الله و دینه من دین الله و من بریء من دین الله فهو کافر و دمه مباح فی تلک الحال، الا ان یرجع و یتوب الی الله مما قال: و من فتک بمؤمن یرید نفسه و ماله فدمه مباح للمؤمن فی تلک الحال(۱).

که از این روایت استفاده می شود که؛ انکار نبوت امثال موسی و عیسی هم موجب ارتداد می شود، البته چون این روایت در جواب از سؤال نیست، شامل مرتد ملی هم می شود، منتها بازهم افراد ظاهرش مرتد فطری است. و اما اینکه در ذیل روایت می فرماید: «الا ان یرجع و یتوب الی الله مما قال» بحثش را در آینده خواهیم کرد.

۲ – صحیحه محمد بن مسلم

قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن المرتدّ، فقال: من رغب عن الاسلام و کفر بما أنزل علی محمد صلی الله علیه و آله بعد اسلامه، فلا توبه له و قد وجب قتله و بانت منه امرأته و یقسّم ما ترک علی ولده(۲).

که این روایت هم مطلق است و شامل ملی و فطری هر دو هست، و اینکه در

۱- (۱) – وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، الباب ۱، الحدیث ۱، ج ۱۸، ص ۵۴۴.

۲- (۲) – وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، الباب ۱، الحدیث ۲، ج ۱۸، ص ۵۴۴.

ذیلش دارد که «و یقسّم ما ترک علی ولده» اگر چه ظاهرش، اختصاص ارثیه مرتد به فرزندانش است، لکن مسلم در بین فقهاء این است که فرقی بین مرتـد و غیر مرتـد در مورد وارث ها وجود ندارد و پدر و مادر و زوجه در طبقه اول و با نبود طبقه اول، وراث طبقه های بعـدی به ترتیب ارث خواهند برد. برای توجیه این عبارت؛ من در ابتداء احتمال تصـحیف «ورثته» را به «ولده» می دادم، ولی با مراجعه به نسخ کافی و تهذیب و استبصار و اینکه در همه آنها «ولده» وارد شده بود، احتمال تصـحیف منتفی است و باید بگوییم که ذکر «ولده» در اینجا از باب مثال بوده است.

۳ – موثقه عمار ساباطی

قال: سـمعت ابا عبد الله علیه السـلام یقول: کل مسـلم بین مسـلمین ارتدّ عن الاسلام: و جحد محمداً صلی الله علیه و آله نبوته و کـذبه، فان دمه مباح لمن سـمع ذلک منه، و امرأته بائنه منه یوم ارتـدّ، و یقسّم ماله علی ورثته، و تعتـدّ امرأته عدّه المتوفی عنها زوجها، و علی الامام ان یقتله و لا یستتیبه(۱).

که در این روایت با توجه به قید «بین مسـلمین» که در کلام خود امام علیه السلام آمده است، این روایت مفهوم و منطوق دارد و از قبیل روایات مفصله می شود که می خواهد این حکم را اختصاص به مرتد فطری بدهد.

۴ – صحیحه الفضیل بن یسار

عن ابی عبـد الله علیه السـلام؛ ان رجلا من المسـلمین تنصّـر، فأُتی به امیر المؤمنین علیه السـلام، فاسـتتابه، فأبی علیه، فَقَبَضَ علی شعره ثم قال: طئوا یا عباد الله، فوطئوه حتی مات(۲).

کـه این روایت ظـاهرش، دلالـت بر اختصـاص حکم وارد در آن به مرتـد فطری است، لکن مفهـوم نـدارد و لـذا این روایت از روایاتی است که اخص از یکی از دو دسته از روایات است.

۵ – صحیحه علی بن جعفر

، که متن آن در همین درس گذشت و اینکه به عنوان

ص:۵۳۰۲

۱- (۱) – وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، الباب ۱، الحدیث ۱، ج ۱۸، ص ۵۴۵.

۲- (۲) – وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، الباب ۱، الحدیث ۱، ج ۱۸، ص ۵۴۵.

شاهد جمع بین دو دسته از روایات متعارض مطرح است.

۶ – صحیحه ابن محبوب

عن غیر واحد من اصحابنا عن ابی جعفر و ابی عبد الله علیه السلام فی المرتدّ یستتاب، فان تاب، و الا قتل، الحدیث(۱).

که این روایت، به طور مطلق مرتد را آورده است، لکن به نظر ما فرد ظاهرش عبارت از مرتد فطری است.

۷ – صحیحه جمیل بن دراج

و غیره عن احدهما علیهم السلام فی رجل رجع عن الاسلام فقال:

یستتاب، فان تاب، و الا قتل، الحدیث(۲).

که در این روایت هم با توجه به اینکه قیدی برای شخص مرتد مورد سؤال در روایت نیامده است، مقصود فرد ظاهر و متعارف که مرتد فطری است خواهد بود.

روایات دیگری هم در مسئله هست که ان شاء الله در جلسات بعدی بررسی می شود.

«* و السلام *»

ص:۵۳۰۳

۱- (۱) – وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، الباب ۳، الحدیث ۲، ج ۱۸، ص ۵۴۷.

۲- (۲) – وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، الباب ۳، الحدیث ۳، ج ۱۸، ص ۵۴۷.

۱۳۸۲/۹/۱۹ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۸۱) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه مطالبی درباره اجماعی که شیخ رحمه الله در رسائل مطرح نموده اند را طرح و سپس روایاتی که درباره مرتد اعم از فطری و ملی وارد شده را ذکر کرده و خواهیم گفت که در این مسئله چهار طایفه روایت وجود دارد، طایفه ای توبه مرتد را مطلقاً رد یا قبول و طایفه ای دیگر توبه مرتد ملی را قبول و توبه مرتد فطری را غیر قابل قبول دانسته اند.

***

الف) ذکر روایات مربوط به ارتداد زوجین

۱ – مقدمه:

مرحوم شیخ انصاری در بحث اجماع کتاب رسائل مطلبی را فرموده است که نظیر آن را ما به مناسبت در مورد بحث خودمان ذکر می کنیم. نکته ای که مرحوم شیخ در آن بحث دارند این است که در ادعاهای اجماعی که توسط فقهاء مطرح می گردد، گاهی این طور نیست که مسئله مورد نظر تفصیلاً مورد توجه تمامی فقهاء واقع شده و همگی آنها با توجه به آن فتوایی یکسان در رابطه با آن داشته اند بلکه بعضاً اجماعاتی که ادعا می شود اساساً اصل مسئله به طور تفصیلی در کلمات طرح نشده است و لیکن بر اساس قواعد مسلم بین جمیع فقهاء مطلب به گونه ای است که اگر همه فقهاء به مسئله مورد نظر توجه نمایند فتوای یکسانی در مورد آن خواهند

ص:۵۳۰۴

داد که در واقع این اجماعات، اجماعات ارتکازیه است.

نظیر همین مطلب را ما در مورد جمع بین ادله می گوییم. توضیح اینکه: یکی از قواعد مسلم بین تمامی فقهاء و اصولیین در باب جمع بین ادله، جمع ما بین متعارضین به واسطه دلیل شاهد جمع است. بدین صورت که آقایان گفته اند اگر دو دلیل متعارض مثل «اکرم العلماء» و «لا تکرم العلماء» داشته باشیم و دلیل سومی که مفهوماً و منطوقاً اخص از هر یک از دو دلیل فوق باشد مثل «اکرم العلماء العدول (بنابراین که مفهوم داشته باشد) نیز داشته باشیم به واسطه این دلیل سوم که اصطلاحاً به آن شاهد جمع می گویند، بین دو دلیل متعارض جمع می کنیم به این ترتیب که منطوق یعنی اکرم علماء عدول، عام دوم یعنی لا تکرم العلماء را تخصیص می زند و قهراً آن را مختص به علماء فاسق می کند و مفهوم آن عام اول، یعنی اکرم العلماء را تخصیص زده و آن را مختص به علماء عدول می کند. این طریقه جمع بین علماء مسلم است.

به نظر ما، عین همین بیانی را که آقایان در مورد شاهد جمع ذکر کرده اند در جایی که ما به جای سه دلیل، چهار دلیل داریم - که از نظر اصطلاح به آن شاهد جمع گفته نمی شود - نیز جاری است با اینکه تا آنجا که من می دانم این فرض یعنی فرضی که چهار دلیل داریم را هیچ کدام از علماء تفصیلاً در کتبشان ذکر نکرده اند مثلا دو دلیل عام متعارض داریم:

۱ - اکرم العلماء

۲ - لا تکرم العلماء

و در قبال اینها دو دلیل خاص که فرض بر این است که آنها مفهوم ندارند و تنها ناظر به منطوق می باشند - مثل اینکه در جواب سؤال سائل ذکر شده باشند که در این مورد فاقد مفهوم خواهند بود.

۳ - اکرم العلماء العدول

ص:۵۳۰۵

۴ – لا تکرم الفساق من العلماء

بر اساس ضابطه ای که علماء در باب شاهد جمع ذکر کرده اند در این فرض نیز باید مثل مورد شاهد جمع با ادله فوق معامله کرده و عامین متعارضین را با منطوق هر کدام تخصیص بزنیم. و به نظر می رسد این نحوه جمع مورد اتفاق همه فقها باشد چون ملاکا با مسئله شاهد جمع یکسان است.

با توجه به این مقدمه، یکی از طرق جمعی که در محل بحث ما وجود دارد نیز عین همان طریقی است که در مورد مثال چهار دلیل ذکر کردیم. زیرا در محل بحث ما نیز ۴ طایفه روایت وجود دارد:

۱ – روایاتی که دلالت بر این دارد که مرتد مطلقا توبه اش پذیرفته می شود و اگر توبه نکرد آنگاه کشته می شود.

۲ – روایاتی که توبه مرتد را مطلقا مورد قبول نمی داند و قتل وی را واجب می داند

۳ – روایاتی که توبه مرتد فطری را قبول نمی داند و در مورد او کشتن را واجب می کند.

۴ – روایاتی که توبه مرتد ملی را قبول دانسته است و اگر توبه نکرد آنگاه دستور کشتن او را داده است.

در این جلسه قسمتی از روایات مورد نظر را ذکر می کنیم.

۲ – روایات داله بر قبول توبه مرتد مطلقا (ملی و فطری)

روایات در ابواب حد المرتد از کتاب وسائل الشیعه، ج ۲۸

۱ – محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحسن بن محبوب عن ابی ایّوب عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام صحیحه است. فی حدیث قال: و من جحد نبیّاً مرسلاً نبوّته و کذّبه فدمه مباح. قال قلت: أ رأیت من جحد الامام منکم ما حاله؟ فقال: من جحد اماماً من الله و بریء منه و من دینه فهو کافر مرتد عن الاسلام، لان الامام من الله و دینه من دین الله، و مَن بریء من دین الله فهو کافر و دمه مباح فی تلک الحال، الاّ ان یرجع و یتوب الی الله مما

ص:۵۳۰۶

قال...(۱)»

علماء به قرینه اینکه در این روایت مسئله قبول توبه ذکر شده است، آن را مختص به مرتد ملی دانسته اند و لیکن نمی دانم چرا صاحب وسائل و همچنین جامع الاحادیث و ظاهراً در بعضی از کتب فقهی این روایت را در مورد مرتد فطری ذکر کرده اند علی ای حال در خود روایت حرفی از مرتد ملی یا فطری نیست و روایت از این ناحیه مطلق است.

۲ - عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن حدید، عن جمیل بن دراج و غیره عن احدهما (علیهما السلام) فی رجل رجع عن الاسلام فقال «یستتاب فان تاب و الّا قتل... الحدیث(۲).

۳ - عن عدّه من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن محمد بن الحسن بن شمّون، عن عبد الله بن عبد الرحمن عن مسمع بن عبد الملک عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام المرتد تعزل عنه امرأته و لا تؤکل ذبیحته و یستتاب ثلاثه ایّام فان تاب و الا قتل یوم الرابع(۳).

همین روایت را جامع الاحادیث، ج ۳۱، باب ۴ ابواب المرتد از طبع جدید از الجعفریات نقل کرده است.

۴ - عنه (الحسین بن سعید) عن الحسن بن محبوب عن عباد بن صهیب عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «المرتد یستتاب فان تاب و الّا قتل و المرأه تستتاب فان تابت و الّا حبست فی السجن و أضرّ بها(۴)»

۵ - محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد و عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد جمیعاً عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن ابی عبیده عن ابی عبد الله علیه السلام قال العبد اذا أبق من موالیه (ثم سرق) - این دو کلمه از نسخه آل البیت سقط شده است - لم

۱- (۱) - الوسائل، ج ۲۸، ابواب حد المرتد، باب ۱، ح ۱.

۲- (۲) - الوسائل، کتاب الحدود، ابواب حد المرتد، باب ۳، ح ۳.

۳- (۳) - الوسائل، کتاب الحدود، ابواب حد المرتد، باب ۳، ح ۵.

۴- (۴) - الوسائل، کتاب الحدود، ابواب حد المرتد، باب ۴، ح ۴.

یقطع و هو آبق، لانه مرتـد عن الاسـلام و لکن یـدعا الی الرجوع الی موالیه و الدخول فی الاسـلام، فان أبی ان یرجع الی موالیه قطعت یده بالسـرقه ثم قتل، و المرتد اذا سـرق بمنزلته.(۱)» شاهد قسـمت ذیل روایت است که مرتد را نیز مثل عبد آبق دانسـته است.

۶ - روایت راجع به غلات و قـدریه است که ظاهراً مراد از قـدریه در اینجا آنهایی هسـتند که از قسم غلات می باشـند «قدریه» هم به مفوضه اطلاق شده و هم به جبریه و لکن اکثر اطلاقش به مفوضه است. و به این جهت به اینها قدریه می گویند که آنها قدرت کامل برای مخلوقات ثابت کرده اند و کانه اضافه افعال به خداوند را سـلب کرده اند، حال یا به این جهت که خود ائمه اطهار علیهم السلام را خالق عالم و اشیاء می داند یا اینکه به واسطه دعای آنها عالم خالق شده است، علی ای تقدیر در رابطه با غلات روایاتی است که امیر المؤمنین علیه السـلام در مورد عبـد الله بن سـبا که قائل به الوهیت آن حضـرت شـده بود در ابتداء اسـتتابه نموده آنگاه او را کشـته اند. ما به این روایات تمسک نمی کنیم زیرا طبق بعضی از فقهاء، عبد الله بن سبا ابتداء یهودی بوده، بعـد مسـلمان شده آنگاه مرتد شده لذا این روایات راجع به مرتد ملی است و لیکن آنچه می تواند به عنوان مطلقات ذکر شود.

۷ - عن هشـام بن سـالم عن ابی عبـد الله علیه السـلام قـال: أتی قـوم امیر المـؤمنین علیه السـلام فقـالوا: السـلام علیـک یـا ربنـا! فاستتابهم، فلم یتوبوا فحفر لهم...(۲)

و امثال این روایت است که در مورد عبد الله سبأ نیست. و در همین باب ذکر شده است.

۸ -... عن الفضـیل بن یسـار، عن ابی عبـد الله علیه السـلام أن رجلین من المسـلمین کانـا بـالکوفه فأتی رجل امیر المؤمنین علیه السـلام فشـهد أنه رآهما یصـلیان للصنم فقال له: ویحک لعله بعض من تشبه علیک، فأرسل رجلاً فنظر الیهما و هما یصلیان الی الصنم، فأتی بهما فقال لهما: ارجعا، فأبیا

۱- (۱) - الوسائل، ج ۲۸، ابواب حد المرتد، باب ۸، ح ۱.

۲- (۲) - الوسائل، ج ۲۸، ابواب المرتد، باب ۶، ح ۱.

فخدّ لهما فی الارض خدّا فأجج ناراً فطرحهما فیه(۱)» در طریق این روایت موسی بن بکر واقع شده که ما در او اشکال نمی کنیم.

۹ - در باب پنجم از ابواب حد المرتد روایاتی وارد شده که حضرت امیر علیه السلام در مورد زنادقه (شاید زندیق همان زندیک اند که اتباع مانی می باشند زند و پازند) استتابه می نموده است.

و لکن اشکال این روایات این است که با توجه به بعضی روایات دیگر معلوم می شود که زنادقه ای را که حضرت امیر علیه السلام استتابه می کرده است مرتد ملی بوده اند.

مانند این روایت که در جامع الاحادیث به سند ضعیف نقل نموده است: الجعفریات باسناده عن جعفر بن محمد عن أبیه عن جده علیه السلام: انّ علیا علیه السلام کان یستتیب الزنادقه و لا یستتیب من ولد فی الاسلام، و یقول انما نستتیب من دخل فی دیننا ثم رجع عنه أمّا من ولد فی الاسلام فلا نستتیبه.

بنابراین با توجه به این روایت عمل به اطلاق روایاتی که در مطلق زنادقه استتابه را قرار داده است مشکل می شود، چرا که از این روایت معلوم می شود که زنادقه اکثراً مرتد ملی بوده اند و مرتد فطری از آنها نادر است. علاوه بر اینکه احتمال اینکه زنادقه که در مطلقات آمده اند مقصود کافرها باشند نه مرتدین، لذا این احتمال نیز باعث می شود که ما نتوانیم به مطلقات تمسک کنیم و تنها در حدّ تأیید ذکر می شوند.

بله از روایت «الحسین بن سعید عن عثمان بن عیسی رفعه قال: کتب عامل امیر المؤمنین علیه السلام الیه: انّی اصبت قوماً من المسلمین زنادقه، و قوماً من النصاری زنادقه، فکتب الیه: أمّا من کان من المسلمین ولد علی الفطره ثم تزندق، فاضرب عنقه و لا تستتبه و من لم یولد منهم علی الفطره، فاستتبه، فان تاب، و الّا، فاضرب عنقه و أما النصاری فما هم علیه اعظم من الزندقه(۲)» معلوم می شود که زنادقه دو قسم بوده اند ملی و فطری.

۱- (۱) - الوسائل، ج ۲۸، ابواب المرتد، باب ۹، ح ۱.

۲- (۲) - الوسائل، ج ۲۸، ابواب المرتد، باب ۶، ح ۵.

ان قلت: با توجه به روایت جعفریات که در آن اکثر زنادقه را مرتـد ملی محسوب کرده و کأنّ مرتـد فطری آنها فرد نادر است، چرا امام علیه السلام در این روایت در جواب سؤال تفصیل داده و حکم مرتد فطری را نیز بیان نمودند، با اینکه طبق بیاناتی که در جلسه قبل کردیم در جواب سؤال ها همواره باید افراد شایع ملاحظه شود، پاسخ نسبت به افراد نادر لازم نیست.

قلت: همـان طوری که از متن دو روایت معلوم است روایت جعفریـات نـاظر به عملکرد خود حضـرت در حجـاز یا کوفه اسـت ولی روایت عثمان بن عیسـی سؤالی است که عامل حضرت از ایشان پرسیده است. با توجه به این نکته می گوییم ممکن است در جواب اشـکال فوق چنین بگوییم که زنادقه موجود در محیط خود امام علیه السلام اکثر قریب به اتفاقشان ملی بوده اند ولی زنادقه ای که عامل حضرت در مورد آنها سؤال می کند در آن محیط دو قسم بوده اند.

مضافـاً به اینکه این نحوه از جواب هـایی که امـام در مورد سؤالاتی که عوامل حضـرت از ایشان می پرسـند، دارنـد چون جنبه دستور العمل حکومتی دارد و به عنوان قانونی همیشگی است لذا شایسته است. امام علیه السلام نیز کلی و قطع نظر از خصوص مورد، پاسـخ دهنـد و بنابراین، بر فرض اینکه در محیط عامل نیز مرتـد فطری نادر باشـد حضـرت جوابی کلی داده انـد که اگر احیاناً مرتد فطری نیز بعدها پیدا شد حکم مسئله روشن باشد.

۳ – روایات داله بر عدم قبول توبه مرتد مطلقاً

۱ – عن محمـد بن مسـلم قـال سـألت ابا جعفر علیه السـلام عن المرتـد، فقال: من رغب عن الاسـلام و کفر بما انزل علی محمد صلی الله علیه و آله بعد اسلامه فلا توبه له و قد وجب قتله و بانت منه امرأته و یقسّم ما ترک علی ولده.

«* و السلام *»

ص:۵۳۱۰

۱۳۸۲/۹/۲۲ شنبه درس شمارهٔ (۵۸۲) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه این بحث مطرح است که اگر مردی مرتد شد یا آنکه همسر مردی مرتد شد، حکم نکاح آنها چیست و آیا نکاحش منفسخ می شود یا نه؟ باید روایات مسئله را بخوانیم که اکثر روایات به مسئله ازدواج مربوط نیست و در جلسه آتی آن روایات را می خوانیم. اما روایاتی که مربوط به مسئله ازدواج است صاحب جواهر و صاحب حدائق حول این روایات مطالبی دارند که در این جلسه متعرض می شویم.

***

فرمایش صاحب جواهر و صاحب حدائق

اشاره

صاحب جواهر در مورد ارتداد أحد الزوجین روایتی را نقل می کند که همان روایت متقدم است که از مسمع بن عبد الملک نقل شده و گذشت که سند و دلالتش اشکال دارد، لکن مضمون این روایت را سکونی هم نقل کرده و ما روایات سکونی را اشکال نمی کنیم. در این روایت آمده است که اگر کسی مرتد شد تعزل عنه امرأته(۱). صاحب جواهر فرموده: ظاهر عزل در این روایت این است که ازدواج منفسخ نمی شود و باطل نمی شود بلکه حالت مراعی پیدا می کند و به زن می گویند از شوهرت کناره گیری کن تا ببینند تکلیف او چه می شود و آیا مرتد توبه می کند یا نه؟

۱- (۱) - وسائل الشیعه ۳۲۹/۲۸، باب ۳ من ابواب حدّ المرتد، ج ۵، رقم ۳۴۸۷۶.

ایشان علاوه بر روایت عزل متقدم، به روایاتی استدلال می کند که دلالت می کند اگر زوجین کافر بودند و سپس یکی مسلمان شد در بعضی از روایات مسئله آمده که اگر قبل از اتمام عدّه، کافر دیگر هم مسلمان شد عقد به هم نمی خورد. و سپس از این روایات خواسته حکم مقام را که هر دو مسلمانند سپس یکی کافر و مرتد شده را استفاده کند(۱).

صاحب حدائق درست در نقطه مقابل ایشان فرموده: ما در این مسئله فقط یک روایت داریم که از دو فقرهٔ آن استفاده می شود که عقد مراعی نیست بلکه عقد منفسخ می شود لکن چون مرتد ملی است این زن برای او حرمت ابد ندارد پس اگر توبه کند و بخواهد با این زن ازدواج جدید کند مانعی ندارد.

و آن روایت، روایت أبو بکر حضرمی است که ایشان حکم مسئله را از آن استفاده می کند که بر خلاف آنچه مشتهر بین قوم است بلکه مخالفی در مسئله من ندیدم و ایشان هم مخالفی ذکر نمی کند و می فرماید: از روایت أبو بکر حضرمی خلاف آنچه اصحاب گفته اند استفاده می شود(۲).

صاحب جواهر هم بعد از آنکه مختار مشهور را به وسیله دو دلیل متقدم تمام می داند، روایت أبو بکر حضرمی را به گونه ای معنا و توجیه می کند تا با آن دو دلیل مخالف نباشد.

اکنون باید بررسی کنیم که این دو دلیل صاحب جواهر و آن دلیل صاحب حدائق تا چه اندازه تمام است.

نقد و بررسی فرمایش صاحب جواهر

صاحب جواهر از تعبیر «تعزل عنه امرأته» استفاده کردند که عقد زن مراعی است و منفسخ نمی شود گویا ایشان خواسته این گونه استفاده کند که تعبیر روایت تنعزل نیست بلکه تُعزل است. اگر انعزال آمده بود به انفساخ تفسیر می شد لکن عزل آمده

۱- (۱) - جواهر الکلام، ۱۹/۳۰.

۲- (۲) - الحدائق الناضره.

است که به معنای این است که حاکم شرع به او می گوید: از همسرت کناره گیری کن تا تکلیف روشن شود.

لکن به نظر می رسد این برداشت تمام نیست و تعبیر «تعزل» دلیل بر مطلوب ایشان نیست، زیرا در مواردی که نکاح منفسخ می شود نظیر این تعبیر آمده است و آن تعبیر یفرّق بینهما است. یعنی حاکم شرع موظف است حکم کند که این دو نفر از یکدیگر جدا شوند و این تعبیر با اینکه نکاح منفسخ شده باشد و مراعی نباشد منافات ندارد. منتهی گاهی حرمت ابد هست و طرفین حق ندارند، بعداً اگر علاقه به ازدواج داشتند ازدواج کنند و گاهی حرمت ابد نیست و می توانند ازدواج کنند.

چنانچه مرتد ملی اگر توبه کند می تواند ازدواج جدید کند. پس عزل همان طور که با مراعی بودن نکاح سازگار است با انفساخ نیز سازگار است. لکن از آن حرمت ابد استفاده نمی شود. و با حرمت موقت و مراعی نیز سازگار است. پس این دلیل ایشان تمام نیست.

اما استدلال به روایات اسلام أحد الزوجین نیز تمام نیست، زیرا محل کلام ارتداد أحد الزوجین بعد اسلامهما است، اما موضوع این روایات این است که زوجین هر دو کافرند، سپس یکی از آنها مسلمان می شود، در آن مسئله اگر زوج مسلمان شود و زن او کتابیه باشد بلا اشکال عقد او باقی است و نیاز به اینکه این زن بعداً مسلمان شود نیست و در این فرض نکاح مراعی نیست و مسئله مورد اتفاق هم هست، بنابراین از مسئله اسلام أحد الزوجین نمی توان مسئله ارتداد أحد الزوجین بعد اسلامهما را استفاده کرد. خلاصه صاحب جواهر چون دلیلی برای مطلوبش پیدا نکرده این امور را به عنوان دلیل ذکر کرده است.

روایات مسئله و بررسی کلام صاحب حدائق

در مورد خصوص مرتد، ما دو روایت پیدا کردیم که یکی همان روایت أبو بکر

حضرمی است که صاحب حدائق ذکر کرده و صاحب جواهر آن را توجیه کرده است و دیگری روایت دعائم الاسلام است که آقایان آن را ذکر نکرده اند و این روایت از نظر دلالت تمام است لکن از نظر سند تمام نیست از این رو به عنوان مؤید آن را ذکر می کنیم.

روایت اول: روایت دعائم الاسلام: عن علی علیه السلام انه قال: اذا ارتد الرجل بانت منه امرأته فان استتیب فتاب قبل ان تنقضی عدّتها فهما علی النکاح و ان انقضت العدّه ثم تاب فهو خاطب من الخطاب(۱). این روایت را به قرینه کلمه استتابه آقایان جمعاً بین الادله حمل بر مرتدّ ملی می کنند.

روایت دوم: روایت أبو بکر حضرمی(۲) است که مورد نزاع صاحب جواهر و صاحب حدائق است و قبلاً آن را خواندیم و اکنون دوباره می خوانیم:

عن ابی عبد الله علیه السلام: اذا ارتد الرجل المسلم عن الاسلام بانت منه امرأته کما تبین المطلّقه ثلاثاً [صاحب حدائق می فرماید: این قسمت روایت صریح در این است که زن از شوهرش جدا می شود و نکاح مراعی نیست]. و تعتدّ منه کما تعتدّ المطلقه فان رجع الی الاسلام و تاب قبل ان تتزوج فهو خاطب و لا عده علیها منه له و انما علیها العده لغیره.

ایشان می فرماید: ذیل روایت هم که می گوید: اگر در عدّه این شخص توبه کرد و عقد کرد، مثل افراد دیگر خاطب است صریح است در اینکه باید عقد کند. این فرمایش صاحب حدائق است، لکن توجیه ایشان نسبت به ذیل روایت عجیب است، ایشان با آن ذوق عرفی که در روایات دارد این روایت را معنا می کند که قبل ان تنقضی عدّتها با آنکه تعبیر روایت قبل ان تتزوّج است، ایشان می فرماید: «روایت

۱- (۱) - جامع احادیث الشیعه، ۶۶۷/۲۵، باب ۳ من ابواب مناکحه الکفار و...، ج ۱۹، رقم ۳۸۲۳۱.

۲- (۲) - وسائل الشیعه، ۲۷/۲۶، باب ۶ من ابواب موانع الارث، حدیث ۴. تذکر: صاحب وسائل روایت را طبق نقل کافی آورده است و بعض فقرات روایت در کافی نیست لکن در تهذیب هست. تهذیب الاحکام ۱۳۳۲/۳۷۳:۹، باب میراث المرتدّ فروع الکافی ۳/۱۵۳:۷، باب میراث المرتد عن الاسلام.

دلالت می کند بر اینکه اگر مرد قبل از ازدواج این زن با دیگری، توبه کند مرد هم مثل دیگران است و اجنبی است و باید دوباره عقد بخواند. منتهی دیگران نمی توانند قبل از انقضاء عده عقد کنند اما او جائز است که قبل از انقضاء عده عقد کند چون عده زن مربوط به اوست».

با آنکه تعبیر روایت قبل ان تنقضی عدتها نیست بلکه قبل ان تتزوج است.

بنابراین فقره قبل ان تتزوج ظهور دارد در اینکه صلاحیت تزویج برای دیگران هست ولی هنوز دیگران ازدواج نکرده اند و ازدواج فعلیت پیدا نکرده است، پس این فقره دلالت دارد بر اینکه عدّه منقضی شده است وگرنه اگر عده منقضی نشده باشد صلاحیت تزویج برای دیگران نیست.

پس ما از این روایت استظهار می کنیم که فرض روایت بعد از انقضاء عدّه است از این رو زوج خاطب شمرده شده است. لکن صاحب جواهر از روایت چنین استظهار نکرده است بلکه در مقام جمع بین ادله آن را حمل بر رجوع بعد از عده کرده است، لکن به نظر ما روایت ظهور در انقضاء عده دارد.

اما نسبت به فقره «تبین کما تبین المطلقه» که ایشان از آن استفاده کرده که عقد مراعی نیست بلکه منفسخ است. بحث در این است که آیا تشبیه به مطلّقه از چه ناحیه است. صاحب جواهر اشاره کرده اما کامل بیان نکرده است. به نظر می رسد که تنزیل و تشبیه در همه آثار نیست. شاهد بر این مطلب آن است که مطلقه ثلاثه احتیاج به محلل دارد ولی در مقام قطعاً نیاز به محلل نیست بلکه بدون محلل باید عقد جدید کند. پس تنزیل در جمیع آثار نیست. و وقتی تنزیل در جهت خاص شد احتمال دارد مراد این باشد که بین این دو بینونت حاصل شده پس احتیاج به عقد جدید هست، لکن در مطلقه ثلاثاً با محلل، ولی در مقام بدون محلل، عقد لازم است.

احتمال دوم این است که مراد این باشد که مثل طلاق رجعی نیست که اگر در

همان حال یک رَجعتُ بگوید زن به همسری او برگردد. مرتد تا در حال ارتداد است حق ازدواج با این زن و رجوع به این زن را ندارد اما اگر از ارتداد برگشت این طور نیست که با یک رجعتُ گفتن بتواند به زنش مراجعه کند و باید عقد جدید بخواند چنانچه در مطلقه ثلاثاً چنین است. پس همان علت محدثه که عقد باشد دوباره علت مبقیه می شود و نمی تواند با رجوع، ازدواج را ادامه دهد. بنابراین صدر این روایت هم دلیل بر اینکه عقد منفسخ است و احتیاج به عقد جدید دارد، چنانچه صاحب حدائق فرموده نیست.

مختار استاد دام ظله در معنای روایت أبو بکر حضرمی

گذشت که صاحب جواهر فرموده: روایت أبو بکر حضرمی نسبت به رأی مشهور ساکت است و مربوط به رجوع بعد از عده است و دو روایت دیگر رأی مشهور را بیان می کند. باید ببینیم که آیا این روایت نسبت به رأی مشهور ساکت است یا نه؟

به نظر می رسد که این روایت خلاف نظر صاحب حدائق است چنانچه گذشت چون در روایت دارد: فان رجع الی الاسلام و تاب قبل ان تتزوج فهو خاطب. پس معلوم می شود که به عده تمام شده است و زن صلاحیت ازدواج با دیگران دارد منتهی زن هنوز ازدواج نکرده است، پس این مرد نیز خاطب کسائر الخطّاب است وگرنه اگر زن در عده باشد و صلاحیت برای عقد دیگران ندارد این مرد خاطب مثل سائر خطّاب نیست. نتیجه اینکه از روایت استظهار می شود که مربوط به رجوع بعد از عده است.

مطلب دیگری که از روایت می توان استظهار کرد این است که در روایت دارد:

«فان قتل او مات قبل انقضاء العده اعتدت منه عده المتوفی عنها زوجها» اگر توبه نکرد کشته می شود و اگر قبل از انقضاء عده کشته شد یا مُرد. همسرش باید عده وفات نگه دارد. اکنون سؤال ما از صاحب حدائق این است که اگر زوجیت منفسخ شده است و عقد مراعی نیست وعده هم رجعی نیست. اگر مرد در عده این زن بمیرد عده وفات

نـدارد متـوفی عنهـا زوجهـا نیست، زیرا این مرد زوج این زن نیست، بله اگر عـده رجعی بود زوجیت تصویر می شود، زوجیت مراعی بود و عده متوفی عنها زوجها معنا داشت. پس مبنای فسخ نکاح چنانچه صاحب حدائق اختیار کرده است با اعتبار وعده وفات و اینکه این مرد اجنبی است و خاطب است سازگار نیست. پس تصور صاحب حـدائق قابل قبول نیست. اکنون باید ببینیم چگونه این زن در فرض قتل یا مرگ زوج، متوفی عنها زوجها می شود.

اگر بگوییم که قبلاً این عقد منفسخ شده است این سؤال پیش می آید که پس نباید مسئله ارث مطرح باشد. مسئله ارث شاهد بر این است که انفساخ عقـد مستتر نیست بقاءً هم اگر مسـلمان شـد این طور نیست که به نفس اسـلام آوردن مثل عده رجعی حق رجوع داشته باشد. در توجیه مطلب دو احتمال داده می شود.

احتمال اول: شـرط انفساخ عقـد این است که تا آخر ارتـداد او باقی بمانـد و چون رجوع به اسـلام نکرد و در عـده مرده اسـت چون زنـده نمانده تا عده تمام بشود زوجیت او باقی است پس عده متوفی عنها زوجها لازم است و زنش نیز از او ارث می برد. اما او ارث نمی برد چون ارتداد مانع از ارث است.

احتمال دوم: اگر ارتداد او ادامه پیدا کرد و رجوع به اسلام در حال عده نکرد، عقد او منفسخ می شود زیرا شرط بقاء عقد این است که ارتداد ادامه پیدا نکند و شـخص مرتد رجوع به اسـلام کند تا عقد بقاء داشته باشد و فرض این است که رجوع نکرده است، پس عـدم رجوع کشف می کنـد که عقـد از اول منفسـخ شـده است و یـا اگر هم زوجه بوده آنـا مـا قبـل از مرگ عقد منفسخ شده است برای اینکه شرط بقاء زوجیت که توبه و رجوع به اسلام است محقق نشده است.

تتمه بحث را ان شاء الله تعالی در جلسه آتی دنبال می کنیم.

«* و السلام *»

ص:۵۳۱۷

۱۳۸۲/۹/۲۳ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۸۳) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، به بررسی طوائف پنج گانه روایات وارده، راجع به حکم مرتد، و جمع بین آنها پرداخته و ضمن حل شبهه ای که از حمل مطلقات بر مقیدات در مقام پیش می آید چگونگی جمع بین روایات در ما نحن فیه را بیان خواهیم نمود. آنگاه توضیحی در مورد کلام صاحب جواهر داده و به مسئله به هم نخوردن زوجیت با ارتداد زن اشاره کرده و بالاخره به وجوه متصوره در چگونگی نقش عده زن در صورت ارتداد مرد پرداخته و اصح تصاویر را در مورد آن استظهار خواهیم نمود.

***

«اشاره به طوایف پنج گانه روایات در مورد حکم مرتد»

عرض شد که روایات وارد شده درباره حکم مرتد پنج طایفه هستند که عبارتند از:

۱ - روایاتی که دلالت بر قبول توبه مرتد مطلقا می کند(۱).

۲ - روایاتی که دلالت بر عدم قبول توبه مرتد مطلقا می کند(۲).

۳ - روایاتی که دلالت بر عدم قبول توبه مرتد فطری می کند(۳).

ص:۵۳۱۸

۱- (۱) - مثل حدیث اول و چهارم باب اول از ابواب حد المرتد در وسائل الشیعه.

۲- (۲) - مثل حدیث دوم و سوم باب اول از ابواب حد المرتد در وسائل الشیعه.

۳- (۳) - مثل حدیث ششم از باب اول از ابواب حد المرتد در وسائل الشیعه.

۴ - روایاتی که دلالت بر قبول توبه مرتد ملی می کند(۱).

۵ - روایتی که دلالت بر تفصیل بین مرتد ملی و فطری کرده است به اینکه توبه ملی مورد قبول و توبه مرتد فطری مردود است(۲).

«ذکر انحاء جمع بین طوایف مذکور از اخبار»

راه اول: روایت مفصل شاهد جمع می شود و تعارض بین دو روایت متباین از بین می رود

این است که اگر ما دو روایت عام متباین داشتیم و یک روایت مفصل بین دو صورت در بین بود همه فقهاء تصریح دارند که روایت مفصل شاهد جمع می شود و تعارض بین دو روایت متباین از بین می رود مثل اینکه دو دسته روایات وارد شود که اکرم العلماء و لا تکرم العلماء و روایت مفصلی وارد شود که اکرم العدول من العلماء دون الفساق منهم.

راه دوم: این است که اگر دو روایت عام متباین داشته باشیم و دو روایت دیگر هم داشته باشیم که هر کدام متعرض یک قسمت از آن عام باشد،

اشاره

در این صورت هم اگر چه همه فقهاء تصریح نکرده اند لکن به خاطر وحدت مناط اینها را هم شاهد جمع قرار می دهند مثل اکرم العدول من العلماء و لا تکرم الفساق من العلماء به جای یک روایت مفصله که در طریقه اول بیان شد.

و قبلا گفتیم که این دو راه هرکدامشان می تواند در ما نحن فیه مشکل تعارض بین طوائف مختلفه مطرح شده را حل نماید و نتیجه آنها هم یکی می شود و آن اینکه توبه مرتد فطری قبول نمی شود و توبه مرتد ملی قبول می گردد.

«ذکر شبهه موجود در حمل مطلقات بر مقیدات در مقام»

ما این شبهه را داشتیم که حمل مطلق یا عام در صورتی بر مقید و خاص صحیح است که موارد خارج شده از تحت مطلق یا عام اکثر افراد نباشد، چرا که عرف این

۱- (۱) - مثل حدیث اول از باب سوم از ابواب حد المرتد در وسائل الشیعه.

۲- (۲) - و آن صحیحه علی بن جعفر، حدیث پنجم از باب اول از ابواب حد المرتد در وسائل الشیعه است.

حمل را جمع مقبول نمی داند و چنین دلیل مطلق و مقیدی را غیر قابل حمل و متعارض می خواند.

راه حل شبهه مذکور در تقیید»

ولی می شود یک جوابی از آن نسبت به تقیید داد و آن اینکه اخراج اکثر افراد اگر به صورت تخصیص باشد عرف آن را نمی پسندد مثلاـ اگر بگوییم که «از هر مجتهدی می شود تقلید کرد مگر اینکه اعلم نباشد» ولی اگر به صورت تقیید باشد عرف آن را می پسندد مثل اینکه بگوییم «باید از مجتهدی تقلید کرد که اعلم باشد»

«بیان مطلق و مقید بودن ما نحن فیه»

و روشن است که مرتد و مانند آن نظیر بیع در «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ» اسم جنس هستند و از مقدمات حکمت قصد مطلق آنها از اسم جنس احراز می شود نه اینکه مدلولشان عموم باشد، بنابراین، حمل روایات مطلقه از روایات وارد شده در مورد مرتد بر روایات مقیده، اگر چه خروج اکثر افراد لازم بیاید اشکالی ندارد.

«اشاره به اصح وجوه در جمع بین عام سابق و خاص متأخر»

در مواردی که دلیل خاص در لسان امام متأخر آمده است حالا چه مقید باشد و چه مخصص، که نمی شود این امام معصوم اعتماد کرده باشد برای بیان مراد خود به کلام امامی که بعد از صد سال می آید، اینجاها چه باید کرد؟ اقوال و وجوه مختلفی هست که اصح وجوه این است که وقتی یک مقیدی از امام متأخر پیدا کردیم از آنجایی که نسخ خیلی نادر است و احتمال عدم وجود قید برای حکم تا امام متأخر که قید را بیان کرده است که نسخ محسوب می شود خیلی بعید است، لذا از وجود مقید در زمان متأخر کشف می کنیم که اگر چه ظاهر کلام امام سابق در مقام بیان و اراده مطلق بوده است، لکن با رسیدن دلیل مقید کشف می کنیم که امام سابق در مقام بیان نبوده است و قرائنی هم برای راوی بر این امر بوده است لکن به دست ما نرسیده است.

«اشاره به مثالی دیگر برای لزوم اخراج اکثر بعد از تقیید در فقه»

در روایات از کفاره افطار عمدی ماه رمضان سؤال شده است، در بعضی از روایات وارد شده که کفاره جمع در آن هست و در بعضی آمده است که مخیر بین خصال ثلاث است و در روایت سومی امام فرموده است که اگر افطار به حرام شد کفاره جمع دارد و اگر به حلال شد کفاره تخییری دارد، که با توجه به اینکه افطار به حرام ندرت دارد مع ذلک می بینید که روایت مطلقی که می گفت کفاره جمع دارد با تقیید به وسیله روایت مفصله اکثر افراد از تحت آن خارج گردید.

راه سوم: «حمل بر تقیه و عدم جریانش در مقام»

راه سوم: اگر کسی به خاطر شبهه ذکر شده دو راه حل قبلی را نپذیرد، آیا می تواند با حمل بر تقیه مشکل تعارض بین روایات متعارض در مقام را برطرف کند؟ جوابش این است که خیر؛ زیرا اگر چه ما می توانیم روایاتی را که استتابه را برای مطلق قرار داده اند حمل بر تقیه نماییم چرا که عامه در حکم به استتابه فرقی بین مرتد ملی و مرتد فطری قائل نیستند، لکن روایت مفصله دیگر قابل حمل بر تقیه نیست چون هیچ یک از عامه تفصیل بین مرتد ملی و مرتد فطری نسبت به استتابه نداده اند، و لذا این راه حل به درد رفع تعارض در مورد روایات مربوط به حکم به استتابه مرتد نمی خورد.

نتیجه گیری: بنابراین بعد از حمل مطلقات بر مقیدات و اخذ به روایات مفصله باید سه یا چهار روایت را (بنابراین که روایت مسمع و سکونی را دو روایت بدانیم) حمل بر مرتد ملی کرد که عبارتند از:

۱ - روایت مسمع بن عبد الملک که ذکر آن و ضعف سندش گذشت.

۲ - روایت سکونی که متنش عین روایت مسمع است لکن سندش معتبر است.

۳ - روایت دعائم الاسلام

۴ - روایت أبو بکر حضرمی که ذکرشان گذشت.

ص:۵۳۲۱

«(تکمله) در توضیح مراد صاحب جواهر»

یک عبارتی که از کلام جواهر مرادش روشن نبود، در همین روایت مسمع یا سکونی است که ایشان می فرماید: مورد این روایت و ظاهرش مدخوله است، و ما نفهمیده بودیم که وجه آن چیست؟ چون غیر مدخوله هم باید استتابه شود، من بعد متوجه شدم که وجه آن کلمه «تعزل» است چرا که تعزل غیر از تنعزل است. تعزل یعنی کنار می گذارند تا اینکه تکلیف معلوم شود نه اینکه منعزل شود و کنار برود، جواهر از کلمه تعزل می خواهد استظهار کند که یعنی عده دارد، چرا که تعزل دلالت بر وجود یک حالت منتظره ای می کند و عده هم مربوط به مدخوله است پس روایت موضوعش مدخوله است، همان طور که از تعزل مسئله مراعی بودن را هم استفاده کرده اند که یعنی خود به خود منفصل نمی شود بلکه حالت منتظره دارد و انتظار عده را می کشد، و وقتی معتده شد قهراً باید مدخوله باشد چون عده وفات که نیست تا دخول در آن شرط نباشد.

«اشاره به بر هم خوردن زوجیت با ارتداد زن»

مطلبی را که باید متذکر شد، این است که هیچ روایتی نیافتم نه قبل از دخول و نه بعد از دخول که ارتداد زن منشأ به هم خوردن عقد بشود، و ملازمه ای هم بین ارتداد مرد و ارتداد زن در این جهت وجود ندارد که اگر ارتداد مرد عقد را به هم بزند یا مراعی کند ارتداد زن هم این طور بشود، و قیاس اینجا با مسلمان شدن أحد الزوجین هم درست نیست که بگوییم که اگر مرد مرتد شد مثل اسلام زوج کافر است و اگر زن مرتد شد مثل اسلام زوجه کافره باشد که در صورت اول عقد مطلقا استدامه داشته باشد و در صورت دوم عقد مراعی باشد، و در کلمات فقهاء هم در مورد ارتداد زن تصریحی پیدا نکردیم و لکن از طرفی هم فقهاء این مسئله را که در صورت ارتداد زن، دیگر مهریه را مستحق نیست که مفروضشان این است که ارتداد موجب فسخ می شود در کلماتشان دارند، یعنی با اینکه روایتی ندارد این را مسلم گرفته اند. و اما

ادله دیگر مثل اینکه در صورت ارتداد زن چون دیگر سنخیت بین دو طرف به هم می خورد پس باید فسخ شود و مانند آن از بیاناتی که در جواهر هست اینها هم حرف ناتمامی است و عمده در اینجا عبارت از اجماعی بودن مسئله است.

«بیان وجوه متصور در مورد نقش عده در مقام»

خلاصه در مورد ارتداد مرد روایاتش گذشت که مستفاد از آنها این است که اگر مرد در عده توبه کرد و مسلمان شد بلا اشکال می تواند با این زن ازدواج کند و اگر عده تمام شد و توبه نکرد بعد اگر توبه کند به درد ازدواج با این زن نمی خورد، در اینها تردیدی نیست، منتها اینکه نقش عده چیست؟ چند جور تصویر در مسئله هست که عبارتند از:

تصویر اول: این است که به نفس ارتداد مرد این عقد به هم می خورد و احتیاج دارد به عقد جدید تا دوباره بتواند ازدواج بکند، این تصویر را صاحب حدائق ادعا می کند و البته این ادعای ایشان را اولا خلافش را از روایت ابی بکر حضرمی که ایشان این مطلب را از آن استظهار کرده است ما استظهار نمودیم و ثانیا این حرف نمی سازد با حکم به اینکه این زن وقتی شوهرش مرد ارث متوفی عنها زوجها را از آن شوهر ببرد که همان یک هشتم یا یک چهارم است، چرا که وقتی به طور کلی منقطع شده است و بدون عقد جدید ازدواج با او نمی شود، ارث زوجیت بودن برای او معنا ندارد، بله اگر مثل طلاق رجعی باشد چون یا از اول از حباله شوهرش خارج نمی شود - که آقای خویی و معروف بین عامه است - و یا اگر خارج هم شود یک حالت بین بین و برزخی دارد، خوب ارث متوفی عنها زوجها را می برد اما اگر کسی به طور کلی از زوجیت خارج شده، دیگر نمی تواند ارث ببرد در حالی که در این روایت به عنوان زوجیت برای زن مرتد اثبات ارث کرده است پس بالاخره این تصویر را که عقد به طور کلی به هم خورده است نمی توانیم بپذیریم.

تصویر دوم: این است که بگوییم که زوجیت در صورتی که شخص مرتد توبه

نکنـد با انقضاء عـده و یا موت مرتـد فسـخ می شود یعنی انقضاء عده یا موت به نحو نقل حاکی از انفساخ عقد باشد از هنگام تمام شـدن عده یا موت او، لکن این تصویر هم با روایت که می گوید تبین عنه زوجته و اینکه بینونتشان مثل مطلقه ثلاثا اسـت نمی سازد، چرا که مفاد این تصویر این است که زن هنوز - یعنی تا قبل از انقضاء عده یا موت او - زن است و بعداً از زوجیت بیرون می رود و لذا اگر به نحو نقل باشد اصلا نمی سازد.

و اما اگر بخواهد به نحو کشف باشد یعنی بگوییم که تبین منه زوجته ظاهرا و شرط بینونت زوجه به سبب ارتداد بقاء ارتداد تا انقضـاء عـده و یـا موت او باشـد و مـا بخواهیم با استصـحاب بقاء ارتـداد به حکم ظاهری بگوییم که این زن به صـرف ارتـداد شوهرش جـدا می شود، این حرف هم بـا تـبین منه زوجته و تشبیه آن به مطلقه ثلاثـا نمی سـازد و خیلی مسـتبعد است، چرا که مشبّه به آن حکم واقعی است ولی مشبّه، حکم ظـاهری می شود، بنابراین، این تصویر هم که در معمول کلمات آقایان هسـت درست نیست.

تصویر سوم: این است که زن به صورت متزلزل مثل طلاق رجعی از زوجیت خارج شـده است و در نتیجه همین حالت برزخی بودن است که ارث زوجیت را می برد، پس می گوییم که در اینجا هم یک حالت برزخی است یعنی از زوجیت خارج شده و جـدا هم شـده است ولی چون با نفس اسـلام آوردن زوج دیگر احتیاج به عقـد جدیـد نـدارد و مسـلمان که شـد خود به خود زوجیت بر می گردد پس مثـل طلاـق رجعی ارث زوجیت را می برد و به نظر می رسـد که این تصـویر به حسب جمع بین ادله اقرب فروض است.

خلاصه: به نظر می رسـد که اصح تصاویر عبارت از این است که ارتداد شبیه به مسـئله طلاق رجعی است و عده اش هم همان عده فوق است و ارث هم می برد.

«بیان حکم ظاهری نبودن وجوب مراعات»

ص:۵۳۲۴

حالت مراعایی که آقایان می خواهند بگویند که حکم ظاهری است نه حکم واقعی، این طور نیست، چرا که اینکه این حکم یک حکم ظاهری محسوب شود و در نتیجه وقتی زن یقین پیدا کرد که شرط انفساخ تحقق پیدا نمی کند - که عبارت از بقاء بر ارتداد تا انقضاء عده یا موت است - بیاید و این مرد را شوهر حساب کند و یا اگر دانست که شرط حتماً محقق می شود از همان وقت بیاید احکام عدم شوهر را بار کند، این خلاف ظاهر روایت است و لذا حکم مراعای زن پس از ارتداد شوهر تا انقضاء عده یک حکم واقعی است.

«* و السلام *»

ص:۵۳۲۵

۱۳۸۲/۹/۲۴ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۸۴) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، تکمله بحث ارتداد احد الزوجین طرح گردیده و روایات مربوطه را نقل می کنیم. سپس به بررسی نحوه جمع بین روایات متعارض خواهیم پرداخت.

***

تتمیم بحث

اشاره

، بحثی در «المسأله العاشره» جواهر می باشد که مربوط به بحث است که بدون طرح آن این مباحثه ناقص است، چون مربوط به ارتداد زوج است و می خواهیم ببینیم مفادش چیست؟ آیا برای بحث قابل استدلال هست یا نه؟

روایت در بحث احکام عبید و اماء وسائل، باب ۷۳ و در کتاب الطلاق باب ۳۵ اقسام طلاق نقل شده و در جامع الاحادیث در بابی با عنوان اباق المرء آمده است.

روایت باب ۳۵ طلاق از وسائل، چنین است:

نقل روایت و بررسی سند و دلالت روایت موثقه عمار الساباطی

اشاره

محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم و غیره عن عمار الساباطی، قال سألت ابا عبد الله علیه السلام بعد از نقل روایت دارد و رواه الصدوق باسناده عن الحسن بن محبوب عن حکم الاعمی و هشام بن سالم عن عمار نحوه.

روایت موثقه است، اشخاصی که عمل به موثقات می کنند (که ما هم جزء آنها هستیم) باید به نحوی روایت را توجیه کنند.

اما کسانی که به موثقات عمل نمی کنند، روایت الزامی برای او ندارد که حتماً به

مفاد روایت فتوا بدهـد بلکه بایـد اعتبار سـند روایت را درست کند چون جای جبران سـند با عمل مشـهور و غیره نیست، چون مفاد روایت طبق مشهور نیست. قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن الرجل اذن لعبده فی تزویج امرأه فتزوجها [در نقل صدوق امرأهٍ حرّه دارد] ثم ان العبـد ابق من موالیه [اجازه داده بود عبدش ازدواج کند حالا اجازه مطلق به حسب نقل شـیخ، و طبق نقل صـدوق اجازه تزویـج با حره ای داده و تزویـج کرده بعـد فرار کرده] ثم ان العبد ابق من موالیه فجاءت امرأه العبد تطلب نفقتها من مولی العبـد [زن آمـد، نفقه خود را از مولای عبد می خواهد عبد هم فرار کرده، امام می فرماید: لیس لها علی مولیه نفقه و قـد بـانت عصـمتها منه] این زن ازدواجش بـا فرار شوهر به هم خورده، دیگر زن او نیست تا نفقه لازم باشـد که در غیبت عبـد، مولا بدهد بعد تعلیل می آورد.

[فانّ اباق العبـد طلاق امرأته هو بمنزله المرتـد عن الاسـلام] فرار عبد به منزله طلاق دادن زن است، همان اثر حکم طلاق اینجا هست و این عبد فراری، حکم مرتد را دارد [قلت: فان رجع الی موالیه ترجع الیه امرأته؟] اگر عبد فراری پشیمان شود و برگردد و توبه کنـد زنش را به او می دهنـد؟ [قال: ان کان قد انقضت عدتها منه ثم تزوجت غیره فلا سبیل له علیها] اگر عدّه تمام شده باشـد و بـا غیر ازدواج کرده باشـد امکـان رجوع نیست. این شـرط انقضای عـده را حضـرت به این جهت ذکر کرده که ممکن است جهلاً به خیال اینکه عبـد فرار کرده و ازدواج به هم خورده بدون توجه به عده با دیگری ازدواج کند که این تزویج باطل است و لو منشأ آن جهل به رعایت عـده باشـد شـرط صـحت، تزویـج، انقضای عـده است، می گوید اگر یک ازدواج صـحیح انجام شده باشد که شرطش همان رعایت انقضای عده است دیگر این عبد فراری، راهی به آن زن ندارد و هیچ کاره است.

[ان کـانت قـد انقضت عـدتها منه ثم تزوجت غیره فلاـ سبیـل له علیها، و ان لم تتزوج و لم تنقض العـده نهی امرأته علی النکاح الاول] اگر عـده منقضـی نشده و ازدواجی صورت نگرفته باز با هم زن و شوهر هسـتند، طبق نکاح سابق و نیاز به تجدید نکاح هم

نیست.

[تفاوت نقل شیخ و صدوق علیهما الرحمه] البته نقل شیخ قدری مضطرب است ولی در نقل صدوق آن اضطراب نیست چون در نقل شیخ اول تعبیر می کند اگر عده اش تمام شده و بعد ازدواج هم کرده باشد لا سبیل له علیها، بعد که مقابل آن را می خواهد ذکر کند قاعده این بود که بگوید اگر ازدواج نکرده [می تواند برگردد] علیه سبیل، ولی مقابل آن را که ذکر می کند می گوید: اگر ازدواج و انقضای عده تحقق نیافته است، در نتیجه صورتی را که انقضای عده شده ولی ازدواج صورت نگرفته مسکوت گذاشته است. و این یک نحو اضطرابی است. ولی در نقل صدوق له تنقض العدّه ندارد می گوید: اگر عده تمام شد و ازدواج صورت گرفته فلا سبیل له علیها، و اگر ازدواج نکرده می تواند او را بگیرد، مسئله عده مطرح نیست و استفاده می شود اگر عده هم تمام شده ولی هنوز ازدواج نکرده، گرفتنش اشکال ندارد، صدر و ذیل هماهنگ است.

استدلال به این موثقه برای بحث ما که اگر مرتد در عده مراجعه کرد فهی امرأته علی النکاح الاول طبق نقل شیخ به این اعتبارات که تعبیر کرد هو بمنزله المرتد عن الاسلام بعد بیان کرد که اگر در عده مراجعه کرد (بعضی ها این جوری فهمیده اند که عده منقضی نشده و مراجعه در عده بوده) که ذیل این عبارت است فهی امرأته علی النکاح الاول لذا وقتی عبد به منزله مرتد شد و حکم عبد این شد که اگر در عده مراجعه نمود احتیاج به عقد جدید ندارد و همان عقد اول کافی است. مطلوب مشهوری که مشتهر بین اصحاب است از این فقره در می آید.

۱ – نقد روایت

این روایت از جهاتی مورد بحث است، وجه استدلال به این حدیث که مرتبط به بحث ما باشد ذیل خبر است با تشبیهی که در آن مندرج است. یک وجه بحث این است که آیا این حدیث معارض دارد یا نه؟ صاحب جواهر با بحث هایی در صدد

ذکر معارض بر آمده و بعضی اطلاقات را به عنوان معارض ذکر کرده است. در حالی که آن اطلاقات با صراحت این روایت معارض نیست.

البته جهت دیگری را صاحب جواهر راجع به (اباق العبد طلاق امرأته) عنوان کرده و خواسته روایت را کنار بگذارد چون مشهور به روایت عمل نکرده اند البته شیخ طوسی در نهایه، صدوق (ظاهراً چون حدیث را نقل کرده) در فقیه و ابن حمزه صریحاً فتوا داده اند، لکن ابن حمزه اشتباهاً به جای ازدواج با حره، ازدواج با امه تعبیر کرده و چون مدرک خاصی برای عبارت او نیست باید سهوی باشد و از طرفی ابن حمزه نوعاً در فتوی تابع شیخ است، لذا به احتمال قوی نسخه اش اشتباه بوده یا چیز دیگری مانند آن.

بنابراین، تعدد کمی طبق روایت فتوا داده اند و اکثر فتوا نداده اند، و منشأ عدم فتوا در مورد بعضی از آنها اشکال سندی است گفته اند که، به موثقات عمل نمی کنیم لذا کنار گذاشته اند مثلا مسالک می گوید ضعف سند دارد، مفاتیح فیض هم نوشته که مشهور این را قبول ندارند ولی شیخ و ابن حمزه فتوا داده اند معارضاتی صاحب جواهر درست کرده که تمام نیست ولی معارضات دیگری هست که باید بررسی شود و مدلول روایت هم جای بررسی دارد.

۱ - این جمله (هو بمنزله المرتد عن الاسلام، که می گوید عبد فراری مانند مرتد از اسلام است. این تنزیل به چه اعتبار است؟ آیا به اعتبار حکم قبلی است (مسئله جدایی بین زن و شوهر مرتد) یا احتمال دیگر، چون یکی از احکام معروف مرتد لزوم قتل مرتد است، هو بمنزله المرتد یعنی عبد فراری زنش از حباله نکاح او خارج است و خودش هم باید کشته شود.

در صحیحه ابی عبیده، که قبلا خواندیم در مورد مرتد که دزدی کرده، حکم به وجوب قتل شده، سند این است. محمد بن علی بن حسین باسناده عن علی بن رئاب عن ابی عبیده عن ابی عبد الله علیه السلام (صحیح السند است، کلینی با سند صحیح نقل کرده،

شیخ هم همین طور، و فقیه هم آورده سند هم صحیح است) [مشایخ ثلاثه کتب اربعه با سند صحیح نقل کرده اند] قال ان العبد اذا ابق من موالیه ثم سرق لم یقطع (در حال ابق بودن دست او را قطع نمی کنند) لانه بمنزله المرتد عن الاسلام و لکن یدعی الی الرجوع الی موالیه و الدخول فی الاسلام، فان ابی ان یرجع الی موالیه (حاضر به توبه نشد) قطعت یده بالسرقه ثم قتل و المرتد اذا سرق بمنزلته که اباق را در روایت بر حکم ارتداد بار نموده لکن توبه اش قبول است حکم مرتد ملی است. اگر حاضر به توبه نشد که نزد مولا بیاید کشته می شود. حال آیا این عبارت هو بمنزلته فان اباق العبد طلاق امرأته، عبد به منزله مرتد از اسلام است، یعنی هم زن جدا می شود و هم خودش کشته می شود. اگر توبه نکند که این هم یک احتمال است. این عبارت ها اجمال دارد از عبارت بمنزله المرتد [عموم تساوی احکام] فهمیده نمی شود لذا عمار، مسئله را نفهمید، چون بعد از این عبارت می گوید اگر برگشت، بازهم این احکام هست یا نه؟ توبه کرد آیا زنش بر می گردد یا نه؟ در عده تکلیف او چیست؟ اینها را نفهمیده بود.

از این قبیل تشبیهات عموم استفاده نمی شود و ظهور ندارد.

برای توضیح بیشتر مثالی می زنیم مثلاً حجره مال طلبه ها است و می خواهند به طلبه ها حجره بدهند. یکی از فرزندان طلبه ها درخواست حجره می کند می گویند فرزند طلبه به منزله طلبه است. این عبارت به این معنا نیست که این فرزند طلبه در همه احکام مانند طلبه است، فقط در این حکم خاص مثل طلبه است.

گاهی تنزیل به اعتبار برخی از آثار ظاهر است، مثلا زید مثل شیر است، یعنی شجاعت او مثل شجاعت شیر است نه همه خصوصیات، اینجا محتمل است مراد این باشد که بگوید کشته می شود و زنش هم جدا می شود چون اینها آثار ظاهره بارزه مرتد کشته شده است، ممکن است یعنی در انفساخ مثل مرتد است اما تفاصیل و جزئیاتش از این عبارت استفاده نمی شود. در روایت أبو بکر حضرمی گذشت که تعبیر شده بود به منزله مطلقه ثلاثاً و گفتیم به معنی نیاز به محلل نیست بلکه یعنی

مانند رجعی نیست که هر وقت خواست رجوع کند بدون تغییر خودش، باید وضع خودش را عوض کند و مستبصر شود (این را بعداً دارد) ما می خواهیم این را استظهار کنیم، و ما گفته ایم که در ظهورات باید یک نحو اطمینانی باشد که این جهت خواص را می خواهد بگوید، اینجا معیار عبارت از عده است. و رجوع در عده است و ظهور آن چنانی ندارد چون اولاً: روایت اجمال دارد ثانیاً و نقل صدوق گویا است که معیار را تزویج قرار داده و حال عده را متعرض نیست، می گوید: اگر ازدواج کرده، راه ندارد و اگر نکرده راه دارد و زن هم مختار نیست که نپذیرد، اما نقل شیخ مضطرب است، این چه نقلی است که اگر عده گذشته و ازدواج کرده لا سبیل له علیها، اما تزویج نکرده و عده هم منقضی نشده می تواند و لذا حکم بین انقضای عده و تزویج را مسکوت گذاشته، اگر خروج از عده ملاک باشد باید این طور تعبیر شود که اگر در عده بود زنش است، عده تمام شد راه ندارد و اما مسئله تزویج با دیگری چه دخالتی دارد در حکم مسئله چه تزویج بکند با دیگری یا نکند روی مبنای عده لا سبیل له علیها، تمام ملاک خروج و عدم خروج عده است. لذا متن مضطرب است و امام این گونه تعبیر نمی کند. عرفاً این طور تعبیر کردن اشتباه است.

ولی نقل صدوق متعارف است، لکن نقل صدوق مشهور را اثبات نمی کند. و نقل شیخ هم مضطرب است، و لذا از حجیت ساقط می شود. علاوه بر اینکه با نقل صدوق معارض هست.

۲ – بحث معارضه این روایت با روایات دیگر

در مستطرفات سرائر روایاتی به عنوان مسائل و مکاتبات با امام هادی علیه السلام است از آنها انتخاب شده(۱). عبد الله بن جعفر حمیری یک کتابی دارد که در آن سؤالات اشخاص از امام هادی علیه السلام را جمع کرده و طریقش را نجاشی نوشته است، عده من

۱- (۱) – در این چاپ در فهرست به اشتباه به امام رضا علیه السلام نسبت داده شده است اگر چه اسم هر دو امام علی است ولی مسائل مربوط به حضرت هادی علیه السلام است.

اصحابنا عن احمد بن محمد بن یحیی العطار عن عبد الله بن جعفر الحمیری (یکی از کتب حمیری همان مسائل الرجال است) احمد بن محمد بن یحیی که شیخ اجازه است و دیگران اجازه همه کتب حمیری را به وسیله او گرفته اند، صدوق که شخص سخت گیری است یکی از شیوخ عمده صدوق همین احمد بن محمد بن یحیی العطار است.

گرچه توثیق صریحی در مورد احمد بن محمد بن یحیی العطار در کتب ما نشده ظاهراً چون صاحب تألیف نبوده تا در فهرست شیخ و نجاشی وارد کنند. ولی عمل بزرگانی مثل خود نجاشی که کتب مختلفی را به وسیله عده ای از اصحاب که مشایخ مهم نجاشی هستند به وسیله احمد نقل می کند و صدوق هم بسیاری از کتب را به وسیله احمد نقل می کند لذا شخص معتبری است، این کتاب علی بن جعفر مسائل حضرت هادی علیه السلام که حمیری عن الهادی علیه السلام طریق معتبری دارد لکن ابن ادریس که اشتباهاتی دارد از جمله آنها در مورد همین سند است احمد بن محمد طبق تصریح نجاشی، احمد بن محمد راوی کتاب حمیری احمد بن محمد بن یحیی العطار است ولی ابن ادریس با احمد بن محمد الجوهری که اصلاً حمیری را درک نکرده تطبیق نموده و به طور نامناسبی می گوید روایت را جوهری و عبد الله بن جعفر حمیری نقل می کنند چون جوهری هم احمد بن محمد است. علی ای حال، بعضی از مسائلی که در مسائل الرجال نقل شده مسائل داود الصرمی است که یکی از آنها روایت مربوط به بحث ما است.

محمد بن ادریس فی آخر السرائر نقلاً من کتاب مسائل الرجال عن ابی الحسن علی بن محمد علیه السلام (مسائل الرجال مال حمیری است) «انه سأله داود الصرمی عن عبد کانت تحته زوجه حره ثم ان العبد ابق [عین سؤالی که در روایت عمار ساباطی بود سؤال کرده شاید دیده که روایات عمار ساباطی نوعاً دست انداز دارد عین همان موضوع را سؤال کرده و قدری هم مضمون روایت عمار به نظرش مستبعد می آمده

ص:۵۳۳۲

لـذا سؤال کرده] ثم ان العبـد ابق، تطلق امرأته من اجل اباقه؟ [آیا زنش آزاد است یا به خاطر فرار آزاد می کننـد؟!] قال نعم ان ارادت ذلـک هی» حالاـ آزاد است یـا آزادش می کننـد، حـاکم طلاق می دهـد یا اینکه اگر خواست همان تمایل او و اراده او ابطال آن زوجیت است. علی ای تقـدیر این تعبیر که به مشـیت او واگذار کرده با مضـمون روایت عمار معارض است. البته آن تعبیری که هو بمنزله المرتد این را ممکن است معنای دیگر بکنیم جمعاً بین الادله و بگوییم راجع به قتل او است.

ولی از آن تعبیر دیگر یعنی ان اباق العبـد طلاق امرأته و اگر در عـده برگشت بر نکاح اول است معلوم می شود اگر برنگشـت این طور نیست و صـریح است که جـدا شـده لـذا طبق روایت عمار به اختیار خود زن نیست ولی طبق روایت اخیر به اختیار زن است و اینها با هم معارض هسـتند. البته صرمی هم توثیق صریح در مورد او نیست ولی بزرگانی مثل احمد بن محمد بن عیسی یقطینی که طبق تحقیق از اجلاء مشایخ است و عبد الله بن محمد بن عیسـی (برادر احمد بن محمد بن عیسی) که او هم شخص معتبری است اینها از داود نقل حدیث می کنند و اشخاصـی که جرحی در مورد آنها نشده و بزرگانی از آنها نقل حدیث کنند اینها اماره اعتماد است.

لذا برای اثبات مورد بحث که زن با انقضای عده، خود به خود آزاد می شود و اگر در عده مراجعه کرد شوهر املک است این برای اسـتدلال مشکل است، البته برخی گفته اند معرض عنه مشهور است لذا کنار می گذاریم. ما فعلاً آنها را نمی گوییم ولی اشکالات فوق [دلالی و معارضه] را دارد.

«* و السلام *»

ص:۵۳۳۳

۱۳۸۲/۹/۲۵ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۸۵) کتاب النکاح/سال ششم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، ابتدا سهو صاحب حدائق در روایت أبو بکر حضرمی را بیان می کنیم و به مناسبت، وارد یک بحث اصولی در باب عام و خاص می شویم و نظرات شیخ، آخوند و مرحوم آقای داماد و اشکالات وارده را بررسی می کنیم.

***

می خواستیم از بحث رد شویم ولی بحث، به یکی از مباحث اصولی مرتبط است. از طرفی بحث اصول نداریم، فقط مسائل مربوط به مباحث فقهی را احیاناً فی الجمله بحث می کنیم و اینجا جای یکی از آن مباحث هست.

اشاره به روایت خصوصی و اشتباه صاحب حدائق

روایت أبو بکر حضرمی که در مورد اینکه مرتد در عده کشته شد یا مرد [زن] ارث می برد. اشاره شد که صاحب حدائق اشتباه کرده می گوید (در مورد قبل ان تتزوج اگر مسلمان شد هو خاطب من الخطاب) به این معنی است که با عقد جدید می تواند ازدواج کند و صریح دانسته بود که در حال عده اگر مسلمان شد احتیاج به تجدید عقد دارد و اینکه فقهاء گفته اند هو املک بها این خلاف صریح این روایت است. و دو قسمت را شاهد آورده. یک قسمت عبارت تشبیه به مطلقه ثلاثاً و دیگری عبارت هو خاطب من الخطاب، و می گوید هر دو قسمت فوق صراحت دارد در اینکه این ازدواج باین شده و مثل اجنبیه محتاج عقد جدید است و ما عرض کردیم که این

(استنتاج) از سهو حفظ ایشان ناشی شده است قبل ان تتزوج را قبل ان تنقضی العده خیال کرده که هنوز عده تمام نشده اگر بخواهند با او ازدواج کنند هو خاطب من الخطاب، با اینکه مفاد ظاهر عبارت این است که هنوز ازدواج نکرده یعنی صلاحیت ازدواج دارد عده تمام شده ولی شوهر نکرده است، این باید با عقد جدید باشد، این ناظر به بعد العده است. ایشان این را صریحاً ناظر به قبل العده دانسته و مستبصر شدن قبل العده هم هست با اینکه ظاهر روایت (قُتل او مات) این است که مرتد مستبصر نشده و در عده مرده زن ارث می برد معنایی که ایشان کرده تمام نیست منتها جمله ای دارد که عقد در عده باطل است و زن مدخوله است و عده دارد بر (طبق معنایی که کرده) چطور در عده شخص عقد کند؟ ایشان توجیه می کند که عده برای دیگران است نه برای خودش لذا اگر عقد صحیح بود و از ناحیه دیگر اشکالی نداشت در عده خودش می تواند عقد کند.

حال ببینیم کجا است که شخص لازم است مدخوله خود را در عده عقد کند. سه طلاقه باشد باید عده تمام شود و در عده نمی تواند مراجعه کند، در صورت سه طلاقه باید با محلل ازدواج کند و محلل طلاق دهد بعد عده نگه دارد بعد از عده می تواند ازدواج کند. پس اینجا شخص در عده خودش نمی تواند رجوع کند و عقد کند، اگر رجعی باشد عقد جدید صحیح نیست اما اگر باین باشد و در عده خود شخص باشد بخواهد با عقد جدید ازدواج کند چندین فرض دارد:

۱) در مورد طلاق خلعی و مباراتی اگر عقد اول و دوم، و نیز مدخوله باشد خود شخص با عقد جدید (چون رجعی نیست) می تواند در عده خودش عقد کند، اما دیگران باید تا انقضای عده صبر کنند.

۲) در مورد مجوزات فسخ (چه برای زن یا برای مرد با عیوبی که بحثش خواهد آمد) اگر فسخ شد چون رجعی نیست و مدخوله هم هست با عقد جدید قابل عقد است.

ص:۵۳۳۵

۳) وطی به شبهه با اجنبیه خلیه شده، اگر مرد بخواهد با همان اجنبیه خلیه ازدواج کند عده لازم نیست (برای دیگران لازم است)

علی ای تقدیر صاحب حدائق می فرماید شخص مرتد به عقد جدید احتیاج دارد البته در مورد مدخوله باید عده نگه دارد، اما اگر مستبصر شد در عده می تواند با عقد جدید در عده عقد کند. و اینکه دیگران گفته اند: «هو املک بها» این صحیح نیست.

این مطلب ایشان را قبلا بحث کردیم ایشان دو شاهد می آوردند و صریح هم دانسته اند که آنها تمام نیست. ما برای ابطال نظر صاحب حدائق دو عرض داشتیم، که یکی از آنها قابل بحث است و مربوط به بحث اصولی است که قبلاً اشاره نشد، یکی این بود (قبل ان تتزوج هو خاطب من الخطاب) گفتیم ظاهرش تمام شدن عده و صلاحیت ازدواج است. اگر قبل ان تتزوج، قبل از صلاحیت تزویج و در عده [مراد] باشد دیگر خاطب من الخطاب نیست. خود همین یک نحوه ظهوری دارد که حساب عده جداست بنابراین اگر در زمان صلاحیت تزویج [بعد از انقضای عده] شوهر کرده بود، نمی تواند با او ازدواج کند و اگر شوهر نکرده هو خاطب من الخطاب می تواند ازدواج کند. این استظهار مطابق کلام مشهور را قبلاً داشتیم، اما شاهد دیگری که قبلاً آوردیم دارای یک بحث اصولی است: گفتیم که ذیل روایت دارد اگر وسط عده (قُتل او مات) ارث می برد و ظاهرش این است که در عده و در حال ارتداد بمیرد یا کشته شود و گفتیم ارث بردن علامت این است که اجنبی محض نیست که به عقد جدید احتیاج داشته باشد.

احتیاج به عقد جدید با ارث متوفی بردن مناسبت ندارد زوجیت اگر منقضی است دیگر مشابهتی به زوجه ندارد تا حالت برزخی باشد و ارث ببرد، اگر احتیاج به عقد جدید دارد چرا ارث ببرد؟ در اختیار او نیست که زن خود حساب کند پس ارث بردن شاهد این است که احتیاج به عقد جدید ندارد، لذا ما گفتیم که بینونت حاصل

شـده لکن بینونت متزلزل نظیر عقود خیـاری که در فسـخ عقـد معـامله نیاز به قبول طرف مقابل نیست، یا مثل عقود جائزه مانند هبه اگر پشـیمان شـد احتیاج به قبول طرف مقابل نـدارد. ما جمعاً بین صـدر و ذیل روایت این را اختیار کردیم، این نظر غیر از مطلبی است که صاحب حدائق می گوید که بینونت مستقر است لکن ارث [می برد].

اینجا یک اشـکالی به این عرض ما هست که یک مسـئله اصولی پیش می آید و آن اینکه ما استثناءً در بعضی موارد فقه داریم که زن اجنبی است و قطعاً احتیاج به عقد جدید دارد مع ذلک عنوان وارث پیدا می کند.

برخی از آقایان اشکال کرده اند که اگر مردی در مرض فوت زن خود را طلاق دهد و فاصله طلاق با وفات کمتر از یک سال باشـد (به حسب روایت و فتوا ظـاهراً مسـلم باشـد) مطلقه (بـائن یـا رجعی) ارث می برد با اینکه یا باین است یا عـده تمام شـده است، بـا وجـود این ارث زوجیت می برد منتهـا مشـروط بر این است که طلاـق بـا خواهش زن نباشـد بنـابراین مواردی در فقه هست که گرچه بـدون عقـد جدیـد زن او حسـاب نشود ولی ارث ببرد. اینجـا آن بحث اصولی پیش می آیـد که مکرراً اشـاره کرده ایم که اگر عـامی داشـتیم و فرد خاصـی هم بـود که حکمش جـدا از عـام بود ولی نمی دانیم آیـا مصـداق عـام هست و تخصـیص خورده یـا مصـداق عام نبوده و تخصـصاً خارج است. حال آیا برای حفظ اصاله العموم می توانیم حکم به تخصـص کرده و بگوییم آن فرد خـاص، مصـداق عام نیست و در موارد دیگر از آن نتیجه بگیریم یا نه؟ مثلاً اکرم العلماء داریم لا تکرم زیـداً هم داریم و زیـد هم مشـخص است یا این گونه است لا تکرم هـذا، با اشاره به شـخص معینی می گوید او را اکرام نکن، ولی نمی دانیم این لا تکرم زیدا یا هذا که مراد از زید مشـخص است. و مردد نیست، و تکلیف ما با اصاله العموم روشن اسـت که می دانیم العلماء یجب اکرامهم و این فردی که لا تکرم زیـداً یا لا تکرم هـذا دارد اراده جـدی از اکرم العلماء روی این فرد نیست ولی خروج

این فرد از تحت اصاله العموم به طور تخصیص است یا تخصص؟ [بررسی نظر شیخ و آخوند] در این بحث بین شیخ و آخوند اختلاف است. شیخ می فرماید ما تخصص را انتخاب می کنیم العام یجب اکرامه عکس نقیض دارد که من لا یجب اکرامه فلیس بعالم و نتیجه می گیریم که زید عالم نیست و طبق عکس نقیض قضیه پس اگر در موارد دیگری حکمی روی عالم یا غیر عالم رفت تکلیف موارد دیگر با این اصاله العموم درست در می آید اگر چه خود این مورد روشن است. و می دانیم اکرم ندارد (بالتخصص او بالتخصیص) ولی موارد دیگر را از آن نتیجه گیری می کنیم، لکن آخوند با این مطلب مخالف است و می فرماید اهل منطق این بحث را دارند و مسلم است که عکس نقیض هر قضیه ای لا ینفک از او است. در مباحث ریاضی استنتاجاتی از عکس نقیض قضیه دارند و در برخی از مباحث عمیق و مشکل هم مطرح است لکن در این موارد خود قضیه قضیه قطعیه است لذا عکس نقیض آن هم قطعی است. و حجیت قطع هم ذاتی است نه جعلی و عقلایی، لذا در این زمینه ها (منطق، ریاضیات، فلسفه و...) احکام عکس نقیض بار می شود و اشکالی هم ندارد اما اگر در موردی عقد اثباتی قضیه، ظنی باشد عکس نقیض آن هم ظنی می شود مشکوک یا موهوم باشد عکس نقیض هم مشکوک یا موهوم خواهد بود، لذا ملازمه بین قضیه و عکس نقیض آن وجود دارد لکن ملازمه در حجیت جای بحث دارد، اگر دلیلی به وسیله ادله حجیت ظن قائم شد چون حجیت ذاتی نیست بلکه جعلی است باید دید که ادله حجیت ظن همان طور که مدلول مطابقی را حجت می کند آیا عکس نقیض آنها را هم حجت می کند یا نه؟ چون هر دو ظنی است و در مثال بالا اصاله العموم دلیل قطعی نیست بلکه ظنی است و عکس نقیض آن هم ظنی هست، لذا این سؤال پیش می آید که در اینجا چه دلیلی بر حجیت عکس نقیض هست و اینکه در اینجا باید اصاله العموم حفظ شود به چه دلیل؟ در جایی که شک در مراد مولی باشد بناء عقلاء اصاله العموم است، مثلاً اکرم العلماء باشد و دو نفر به نام زید

داشته باشیم، یکی عالم و دیگری جاهل، و ما شک کنیم که زید عالم را گرفته یا نه؟

اینجا شک در مراد از اصاله العموم است. اینجا به اصاله العموم تمسک می کنیم بناء عقلاء هم هست می گوییم می دانی زید عالم است نمی دانی تخصیصاً خارج شده یا نه؟ یا تخصیص به جای دیگر خورده یا نه؟ اصاله العموم را حفظ کن این را همه حجت می دانند، اما در جایی که شک در مراد نباشد شک در کیفیت اراده باشد ما نمی دانیم اصاله التطابق اینجا زمین خورده یا نخورده ولی مراد معلوم است که اینجا را نگرفته است. در بحث حقیقه و مجاز هم آخوند می فرماید که اگر مراد معلوم است ولی نمی دانیم علی نحو الحقیقه است یا علی نحو المجاز اصلی نداریم که بگوییم اصاله الحقیقه جاری است، اصاله الحقیقه در جایی است که شک در مراد باشد نه در کیفیت اراده بنابراین ملازمه را در عکس نقیض قائل هستیم ولی ملازمه در حجیت ندارد در جاهایی که قضیه قطعی باشد عکس نقیض هم چون قطعی است قابل استدلال و تمسک است، چون حجیت قطع جعلی نیست ذاتی است، اما در ما نحن فیه قضیه قطعی نیست لذا باید ادله اعتبار را ببینیم.

از یک جهت دیگری هم می شود بر بیان ما اشکال کرد که اگر چیزی ظنی شد و حجت شد مثبتات امارات حجت است. شیخ در جایی دیگر مختارش این است که مثبتات امارات حجت است مطلقاً، بسیاری هم این را می گویند، بگوییم اگر اصاله العموم اماره باشد مثبت آن که عکس نقیضش باشد هم حجت است و در باب امارات بین لوازم و ملزومات نمی شود تفکیک کرد در حجیت هم ملازمه دارد شیخ در غیر بحث ما این مختار را دارد البته مرحوم آقا رضا و آقای خویی و بعض دیگر قبول ندارند می گویند فرق بین اماره و اصل این نیست که مثبتات اصول حجت نیست ولی مثبتات امارات حجت است بلکه تفصیل قائل هستند، یعنی برخی از امارات، مثبتات آنها حجت است و برخی از امارات اینگونه نیستند. آخوند ممکن است بخواهد تفکیک کند بین قضیه و عکس نقیض آن از باب عدم حجیت،

تفصیلی است که در باب مثبتات امارات بگوید بر حجیت این مثبت و لوازم دلیلی نداریم. اما آنچه ما به آن معتقد هستیم این است که اصاله العموم اصلی از اصول است نه اماره ای از امارات.

ما من عام الا و قد خص، اکثر عمومات تخصیص خورده، اگر عامی صادر شد نمی توانیم بگوییم ما ظن داریم که به عموم خودش باقی است! چنین ظنی در کار نیست، ولی عمومات حجت است، مادام که بر مخصصی برخورد نکرده ایم قانون است و قوانین کلی عقلایی اخذ می شود و اگر اعتنا به اینها نشود هرج و مرج می شود لذا اصلی از اصول عقلایی است و مربوط به مسئله کاشفیت نیست.

این بیان دوم هم در مورد اصاله العموم و هم در مورد اصل عدم قرینه، می آید و در کلمات شیخ هست لکن مختار شیخ را به خاطر ندارم. لذا اصاله العموم اصلی از اصول عقلایی است و ربطی به کاشفیت ندارد برای حفظ نظام عمومی اجتماعات باید به این اصول و قوانین ترتیب اثر داده شود مگر تخصیص آنها ثابت شود و این در جایی است که شک در مراد داشته باشیم که اکرم العلماء زید عالم را هم می گیرد یا نه؟ تمسک می کنیم و نباید بگوییم مظنون است یا مشکوک.

لذا باید زید را احترام کرد اما لوازم که مثلاً با عکس نقیض در جای دیگری احکام دیگری استنتاج شود این معتبر نیست چون مثبتات اصول حجت نیست و اگر دلیل بر حجیت مثبتات باشد در بعضی از امارات است نه در باب اصول، پس حجیت عکس نقیض در باب اصاله العموم کفایت نمی کند.

نظر مرحوم آقای داماد

اشاره

آقای داماد در درس، کلام شیخ را تقویت می کرد و می فرمود شاهد اینکه بنای عقلاء در عکس نقیض هم هست این است که تمام علماء در رجال یکی از راه های توثیقشان این است که می گویند فلان ثقه، عادل است چون در فلان روایت امام علیه السلام شهادت او را قبول کرده است، گرچه ممکن است ادله قبول شهادت در موردی

تخصیص خورده باشد ولی اصل عدم تخصیص را جاری می کنند، از آنجا در مسئله اخذ به روایاتش نتیجه گیری می کنند. می گویند ما بگوییم اصاله العموم در آنجا تخصیص خورده بنای عقلاء این است که تخصیص قائل نیستند پس قول کسی که شهادتش مقبول است روایاتش هم باید اخذ شود، در رجال بسیاری از قرائنی که برای وثاقت و عدالت می آورند از این قبیل است.

اشکال به مرحوم آقای داماد

فرمایش ایشان خالی از اشکال نیست، یکی اینکه در باب رجال بسیاری قائل شده اند و شاید درست هم باشد روی انسداد صغیری که در جال هست مطلق ظنون حجت است لذا گفته اند که با اخذ به این طور موارد و قرائن ظن به عدالت پیدا کنیم و اینجا لازم نیست دو شاهد عادل شهادت بدهند بلکه یک چیزی که موجب ظن شود کافی است. و برای ما ظن حاصل می شود.

اینکه در رجال به این ظنون رجالی اخذ شده دلیل نمی شود در جاهای دیگر که آن انسداد صغیر و آن حرف ها نیست که ظن مطلق را حجت کند آنجا هم بگوییم لوازم عمومات حجت است (قطع نظر از انسداد صغیر) این دلیل نیست ثانیاً فرق بین چیزی که اصلاً به مخصص برخورد نشده و احتمال تخصیص هم نمی دهیم اینجا انسان یک ظن بسیار قوی پیدا می کند که استثنا ندارد، ولی چیزی که تخصیص آن سابقه دار است منتها نمی دانیم استثنا متعدد است یا نه؟ این مسئله را نمی توانیم از آن موارد استفاده کنیم، بعد از اینکه فهمیدیم در برخی از موارد شهادت، شهادت غیر عادل هم پذیرفته می شود، و نیز دیدیم که یک نفر غیر عادل شهادتش پذیرفته شده احتمال می دهیم که این از همان بعض موارد باشد که شهادت غیر عادل پذیرفته است. اینجا معلوم نیست این مسئله مورد تمسک علماء در باب رجال باشد بلکه چیز دیگری باید در کار باشد.

حالا در مسئله اصاله العموم العلماء یجب اکرامهم اگر اصلاً به تخصیصی

برخورد نکردیم لکن یک فردی را احتمال بدهیم استثنا شده باشد ممکن است بگوییم این بسیار بعید است، چون جایی که استثنایی سابقه نداشته باشد انسان تمسک می کند زیرا اطمینان می آورد ولی چیزی که سابقه تخصیص و استثناء دارد منتها ممکن است اینجا اصاله العموم نسبت به مدلول مطابقی حجت است فرضاً زید از تحت اکرم العلماء خارج شده است و ممکن است عمرو هم خارج شده باشد ولی در مورد عمرو به صرف احتمال خروج نمی توانیم تمسک کنیم. آنجا در زیادی و کمی تخصیص اگر به دلیل منفصل شک کنیم که چند مخصص شده به اصاله العموم تمسک می شود، اما اگر این طور نیست مثل ما نحن فیه که می خواهیم لوازم را بار کنیم، نه مدلول مطابقی را، اینجا با اصاله العموم با آنکه عام تخصیص خورده... آن هم نه برای روشن شدن تکلیف مورد، بلکه بخواهیم تکلیف موارد دیگر را تعیین کنیم بناء عقلاء معلوم نیست این گونه باشد. بنابراین تقریبی که ما استفاده کردیم که اینجا بینونت نشده و الا ارث بردن معنی ندارد بعد از اینکه سابقه دارد که در بعض موارد بینونت شارع حکم کرده ممکن است این هم از همان قبیل باشد. لذا اشکال دوم ما به صاحب حدائق مخدوش می شود.

«* و السلام *»

ص:۵۳۴۲

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
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