

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه پانزدهم تاریخ ۶ شهریور ۱۴۰۲

بحث ما در این بود که آیا مستفاد از قاعده الزام صحت و اقیهه است یا مجرد ترتیب آثار از ناحیه شیعی بر فعل آن شخص که با اعتقاد مخالف واقع انجام شده است.

آقای سیستانی فرمودند ۳ تفسیر است: ۱-صحت و اقیهه ۲-صحت تنزیلیه-۳-مجرد ترتیب آثاری که بر علیه آن فاعل بر آن فعل مترتب است.

گفتیم بین نظریه اول و دوم یعنی صحت و اقیهه و تنزیلی ثمره عملی نیست فقط بحث علمی است چون بر اساس هر دو نظریه تمام آثار له و علیه بارمی شود. مثلاً اگر مرد سنی، زن شیعی را طلاق داد بنابر مسلک اول بینونت واقعا حاصل شده و بنابر نظر دوم فرض بینونت است یعنی شارع به شیعه گفته است که شما بنا بگذار که بینونت حاصل شده است. بنا بر این نظر بینونت و فراق و جدائی هر چند حقیقه محقق نشده ولی تمام آثار آن بار می شود یعنی این زن بعد طلاق نه می تواند نفقه بگیرد نه می تواند تمکین کند و از جمله آثاری که بار می شود این است که هر مردی می تواند با این زن ازدواج کند.

اما در نظر سوم فقط آثار بر علیه بار می شود این مرد که طلاق داده است نمی تواند با زن مباشرت کند اما نفقه بر گردن اوست و همچنین مرد دیگری می تواند با این زن ازدواج کند که اگر ازدواج کرد به مجرد عقد از زوجیت مرد اول خارج می شود مثل استرقاق زوجه کافر که قبلاً توضیح آن گذشت.

بررسی فرمایش آقای سیستانی:

ما به بررسی دو نکته از فرمایشات ایشان می پردازیم. نکته اول اینکه فرمودند صحت تنزیلی مفاد قاعده اقرار است که یک قاعده عقلایی است به این معنی که سیره و بنای عقلا بر این است که هر شخصی در هر جامعه ای که وارد شد و اهل آن جامعه برای خود قوانینی برای امورات مختلف خودشان مثل نکاح و طلاق و کیفرها و مانند آن داشتند، آن شخصی که به آن جامعه رفته است آن قوانین را محترم می شمارد ، و آنها را صحیح فرض میکند.

نکته دومی که فرمودند در مورد آن روایاتی بود که ما از آنها صحت و اقیهه را استفاده کردیم، از نظر ایشان این روایات دلیل بر صحت و اقیهه نیست، زیرا این روایات هم با صحت و اقیهه و هم با صحت تنزیلیه سازگار است.

دلیل دال بر صحت و اقیهه دو روایت بود یکی سندش معتبر که مکاتبه ابراهیم بن محمد بن همدانی است و یکی روایت عبدالله بابن طاووس که سندش معتبر نبود در این دو روایت دو جمله «ابنها» و «فاختلعا» آمده بود که ما به این دو جمله بر صحت و اقیهه استدلال می کردیم. آقای سیستانی می فرماید که این دو جمله همان طور که با صحت و اقیهه می سازد با صحت تنزیلیه هم سازگار است .

نقد این دو نکته:

این که صحت تنزیلی همان روش عقلا مبنی بر احترام گذاشتن به قوانین دیگر جوامع است که از آن به قاعده اقرار تعبیر شد یعنی فرض بفرمایید که وارد منطقه ای شدیم که مردم آنجا برای این که معامله ای را صحیح و نافذ بدانند باید کار مخصوصی توسط طرفین انجام بشود مثلاً وقتی دستشان را بهم زدند دیگر آن معامله صحیح است آن می شود قانون اینها. حال عقلا میگویند که اگر شما در آن جامعه رفتی و کسی در معامله اش این کار کرد شما احترام بگذار و آن معامله را صحیح به حساب بیاوریا مثلاً در جایی روش آنان در ازدواج این است که سخنی نمیگویند فقط فرد ریش سفیدی دست پسر و دختری در هم میگذارد و این می شود ازدواج در نزد آنها، حال شما هم که به آن جامعه رفتی این را ازدواج آن دختر و پسر تلقی کن و آنها را زن و شوهر به حساب بیاور.

حالا ما می خواهیم در نقد کلام آقای سیستانی بگوییم آن چه نزد عقلا است درباره احترام به قوانین دیگر جوامع با صحت تنزیلیه یکی نیست، صحت تنزیلیه دارای مفادی وسیع تر از روش عقلا در احترام به قوانین دیگر جوامع است. آنچه روش عقلاست که شما از آن به قاعده اقرار تعبیر فرمودید اینست که هر کس در جامعه دیگری که قرار می گیرد خود را به ملزومات آنها ملزم میداند نه این که رخصتهای آنها را هم رخصت برای خود رخصت بداند، درحالی که صحت تنزیلی یعنی بنا بگذار بر صحت واقعیه و تمامی آثارچه آثار علیه و چه آثار له، و چه آثار الزامی و چه آثار ترخیصی را بارکن. پس صحت تنزیلی بالاتر از احترام به دیگران است یعنی چیزی بیشتر از احترام به قانون است. چون مفاد احترام به قانون این است که اگر کسی که اعتقاد دیگری دارد مثلاً شیعی وارد جامعه ای شد اگر در این جامعه طلاق به گونه ای داده میشود که بنظر این شیعه صحیح نیست و برخورد کرد به موردی که اینطور طلاق داده شده او به این طلاق احترام بگذارد و مرد را بر ندادن نفقه و زن را بر ازدواج با مرد دیگر مذمت نکند و اگر آن زن شوهری اختیار کرد آن مرد و زن را زناکار حساب نکند، اما معنایش این نیست که خودش هم وقتی در آن جامعه هست اگر خواست زنش را طلاق دهد به همان شیوه آنها که او آن را باطل میداند طلاق را اجرا کند، و یا اینکه با زنی که به این شیوه طلاق داده شده ازدواج نماید. خلاصه آنچه از روش عقلا ما میبینیم این است که به هر کس که وارد جامعه ای شد میگویند از خط قرمز آنها عبور نکن نه این که رخصتهای آنها را هم ولو تو باطل میدانی برای خود رخصت به حساب بیاور.

همچنین در باب ازدواج اگر شخص شیعی دید در یک جامعه ای ازدواج آنها به دست گذاشتن پسر و دختر درست هم بود فرض کنیم در واقع نکاح به انشاء لفظی نیاز دارد، اینجا احترام به قانون آنها این است که تو آن زن را مزوجه بدان و به دنبال ازدواج با او نباش چون طبق قانون خودشان این زن شوهر دارد ولی احترام به قانون آنها به این معنی نیست که تو هم برای ازدواج خودت با یک زنی در این جامعه به همین دست در دست گذاشتن اکتفا کن. این دیگر چیزی است بالاتر از احترام به قانون دیگران.

مثلاً فرض کنیم در کشوری ادرار کردن در ملاء عام ممنوع نیست فقط نباید در ملک شخصی دیگران ادرار کرد این قانون است ولی عقیده تو اجازه نمی دهد در منظر دیگران این عمل را انجام دهی، احترام به قانون این است که در ملک دیگران این کار را نکنی و نه این که در جاهای دیگر غیر از ملک

شخصی دیگران، تو هم به بهانه این که در آن جامعه زندگی میکنی در ملا عام ادرار کنی، یعنی آن کاری که دیگران خود را مرخص در انجامش میدانند توهم خود را مرخص در انجام آن بدانی.

در حالی که مفاد نظریه صحت تنزیلی فقط اخذ به ملزومات نیست بلکه به رخصت ها هم هست، پس این که بگوییم صحت تنزیلیه همان احترام به دیگران است که یک روش و سیره عقلایی است درست نیست، چون بر اساس صحت تنزیلی مرد دیگری می تواند با این زن که برطبق قانون آن جامعه طلاق داده شده ازدواج کند، ولی قاعده اقرار و تثبیت دیگران بر قوانین خودشان و احترام به قوانین آنها چنین چیزی را اقتضاء نمیکند.

پس اگر دلیلی از سیره عقلا بیاوریم برای این که احترام به قانون دیگران لازم است نتیجه این دلیل، اثبات صحت تنزیلی نیست.

این نقد ما بر نکته اول بود. که البته نقد نکته اول چندان مهم نیست، چون اهمیتی ندارد که صحت تنزیلیه همان احترام به قانون عقلا باشد یا چیزی بیشتر باشد، یعنی اگر دلیل شرعی بر صحت تنزیلیه قائم شود باید به آن ملتزم شویم چه اینکه همان امر عقلایی (احترام به قانون دیگران باشد و چه بیشتر از آن باشد). آنچه مهم است نقد نکته دوم است.

اما نکته دوم که حاصلش این بود آگه به دو روایت «ابنها» و «فاختلها» بخواهی برای اثبات صحت واقعه تمسک کنی صحیح نیست چون این تعابیر هم با صحت واقعه و هم تنزیلی سازگار است.

ما می گوییم این دو روایت صحت واقعه را دلالت دارد نه اعم از آن که واقعی و تنزیلی باشد.

دلیل ما برمی گردد به دقت در مفهوم صحت تنزیلی و صحت واقعی. در صحت واقعه می خواهیم بگوییم این شخص که انشاء فرقت کرد این فرقت در وعاء اعتبار عقلایی حاصل شد، یعنی عقلا می گویند در عالم اعتبار این فرقت و جدایی حاصل شده است این جدایی هم آثار عقلی دارد و هم آثار شرعی.

مقصود از اثر عقلی اثری است که از شیء انفکاک ناپذیر است، درمقابل اثر عرفی که از شیء انفکاک پذیر است هر چند در اغلب موارد با آن شیء همراه است. اثر شرعی اثری است که شارع جعل کرده باشد البته این جعل میتواند تاسیسی باشد و میتواند امضائی باشد. در مواردی که آن اثر نزد عرف هم اثر آن شیء به حساب میاید جعل شارع در مورد آن اثر امضائی است و در مواردی که آن اثر نزد عرف اثر آن شیء به حساب نیاید جعل شارع امضائی است. مثلاً اثر عرفی ملکیت جواز تصرف است عرف عقلا می گویند اگر مال من است می توانم هر کاری با او بکنم و سلطه دارم، این اثر عرفی را شارع هم امضاء فرموده است، لذا میگوییم این اثر مجعول شرعی تاسیسی نیست بلکه مجعول شرعی امضائی است. ولی در مورد طلاق میگوییم که مفاد و مدلول طلاق همان انشاء فرقت و انفصال است و اثر عقلی آن رهایی زن و عدم سلطه مرد بر این زن است که معنایش اینست که اگر این زن از خانه مرد خواست خارج شود مرد بر او سلطه ای ندارد تا مانع او شود، این اثر عقلی است نه عرفی تا جعل شرعی نسبت به آن معنا داشته باشد.

خلاصه اثر عقلی آن جدائی و فرقت که دروعاء اعتبار ایجاد شده است رهایی این زن است از سلطه مرد مذکور و لذا هر کجا بخواد برود آن مرد نمیتواند او را منع کند زیرا او از سلطه مرد رها شده است و حالا که رهاست خودش می تواند از خانه مرد خارج شود یا پدرش می تواند بیاید و او را از خانه آن مرد ببرد. این رهایی چون اثر غیرقابل انفکاک از اعتبار فرقت است بنابراین قابل جعل و رفع شارع نیست، و لذا این رهایی اثر شرعی محسوب نمیشود. بخلاف جواز ازدواج مجدد زنی که طلاق داده شده است، این جواز یک اثر عرفی است که شارع هم آن را امضاء کرده است، عرف میگوید اگر زن از شوهر خود منفصل شد اثرش این است که میتواند مجددا ازدواج نماید و شارع هم این اثر عرفی را امضاء فرموده است با اطلاق جمله (و انکحوا الایامی منکم) که البته این آیه خطاب به اولیاء است یعنی به پدر آن مرد که مجرد است و آن زنی که مجرد است دستور به ازدواج دادن را داده است ولی شامل این که خودشان برای ازدواج اقدام کنند هم میشود و آن را هم تجویز میکند، اطلاق از این جهت که اختصاص به زن و مردی که اصلا ازدواج قبلی نداشته اند ندارد.

اما در مورد صحت تنزیلی باید گفت که مراد از صحت تنزیلی چون فرض صحت است مرجعش به ترتیب آثار صحت است و چون این تنزیل از شارع صادر شده است آن آثار منحصر در آثار شرعی است، و نمی تواند آثار عقلی را هم شامل شود زیرا اولاً اثر عقلی غیرقابل انفکاک است و لذا قابل جعل و رفع توسط شارع نیست و ثانیاً بطور کلی هیچ حاکمی نمیتواند حکم حاکم دیگر را رفع یا وضع کند، بلکه هر حاکمی در محدوده احکام خود میتواند جعل و رفع داشته باشد. نتیجه این که اگر قائل به صحت تنزیلی شویم مفاد صحت تنزیلی همان ترتیب آثار شرعی است نه ترتیب جمیع آثار اعم از عقلی و شرعی، بله مفاد صحت تنزیلی ترتیب جمیع آثار شرعی است اعم از آثاری که بر له باشد و یا بر علیه باشد و اعم از اینکه آثار ترخیصی باشد و یا آثار الزامی باشد.

نتیجه سخن تاکنون اینکه اگر قائل به صحت تنزیلی طلاق بدعی صادر از مرد سنی شویم نتیجه اش ترتیب آثار شرعی است، نه بیشتر. اما وقتی به دو روایت ابراهیم و ابن طاووس رجوع میکنیم می بینیم تعبیرش این است که به پدر آن زن می گوید آن زن را از این مرد جدا کن، البته امر به جدا کردن و به خانه خود بردن ظاهراً از باب جواز باشد نه وجوب ولی بهر حال این وجوب یا جواز جدا کردن وقتی صحیح است که به صحت واقعیه ملتزم شویم زیرا جواز جدا کردن و جواز خروج این زن از خانه آن مردی که او را طلاق داده است لازمه عقلی رها بودن این زن است که خود رهایی هم لازمه عقلی رای بینونت و فرقت است. مقصود اینکه در این روایت ها اثر عقلی را مترتب کرده و اثر عقلی وقتی مترتب است که صحت واقعیه درکار باشد نه تنزیلیه، چرا که گفتیم صحت تنزیلی لازمه اش این است که فقط آثار شرعی مترتب شود، نه اینکه هم آثار شرعی و هم آثار عقلی مترتب شود.

نتیجه این که برمی گردیم به عرض خودمان که ما از این دو روایت صحت واقعیه را می فهمیم و ملتزم می شویم که مفاد قاعده الزام صحت واقعیه است.

تنبیه دوم:

در این تنبیه بحث پیرامون این است که برفرض که ملتزم شویم به هر کدام از این سه مبنا صحت و اقعیه، صحت تنزیلی، ترتیب جمیع آثار.

آیا مفاد ادله حکمی مادامی است یا مفاد ادله این است که اعتقاد به صحت هم علت محدثه است و هم علت مبقیه.

اگر گفتیم اعتقاد به صحت علت است و مادامی آن علت تاثیر گذار است که موجود باشد نتیجه اش حکم مادامی می شود، یعنی مثلا اگر زنی را در حیض، مردی سنی طلاق داد و عده هم تمام شد، اعتقاد این مرد سنی اینست که اگر بخواد به زن رجوع کند باید عقد جدید کند. حال اگر این زن بعد عده ازدواج نکرد و مرد هم مستبصر شد و شیعی شد و خواست رجوع کند آیا عقد جدید می خواهد یا بدون عقد جدید برود و زندگی با این زن را ادامه بدهد؟ این تابع این است که علت که اعتقاد به صحت است بصورت علت مادامی است یا اینکه اینطور نیست بلکه علت حدوئی، مبقیه هم است؟ اگر اولی را گفتیم عقد جدید نیاز نیست ولی اگر دومی را گفتیم نیاز به عقد جدید است چون بنابر دومی علت محدثه که همان اعتقاد فرقت است بعد از زوال خودش هم تاثیر گذار است و عقد جدید لازم میشود.

در اینجا در دو مقام بحث است یکی ثبوتی و دیگری اثباتی، از نظر ثبوتی یعنی با قطع نظر از ادله ای که داریم، میگوییم طبق هر کدام از سه مبنا که ملتزم باشیم میتوانیم قائل به علت مادامی شویم و میتوانیم قائل به این شویم که علت محدثه در اینجا علت مبقیه هم هست. بنابر این نباید کسی توهم کند که قائل به نظریه صحت باید علت محدثه مبقیه بودن را بپذیرد و قائل به نظریه ترتیب آثار باید علت مادامی را بپذیرد چون ولو کسی قائل به صحت و اقعیه شود منافاتی با این ندارد که علت را مادامی بداند چون این نظیر اضطرار میشود که هر چند به نظر مشهور اضطرار حکم واقعی را تغییر میدهد ولی مادام وجود خودش این کار را میکند. خلاصه هیچکدام از سه مبنا در عالم ثبوت ما را مجبور نمیکند علت مادامی را بپذیریم و نیز مجبور نمی کند علت محدثه همان مبقیه هست را بپذیریم.

اما از نظر بحث اثباتی یعنی بحث به مقتضای مدلول روایات میگوییم اگر مفاد دلیل ما بر قاعده الزام صحت و اقعیه یا تنزیلیه باشد باید ملتزم شویم به اینکه حکم دائمی را افاده می کند و عقد مجدد لازم است، چون دلیل صحت واقعی یا تنزیلی آن دو روایت سابق الذکر است و وقتی که طلاق واقعا یا تنزیلا محقق شد و زمان گذشت و مرد مستبصر شد دوباره بخواد رجوع کند نیاز به عقد جدید دارد چون فرقت حاصل شد چه واقعا چه تنزیلا و چون زوجیت سبب خاص میخواد و فرض این است که سبب جدیدی که همان عقد باشد مجددا حاصل نشده است به عبارت دیگر با حصول فرقت واقعا یا تنزیلا زوجیت بین زن و مرد زائل شده است و سبب جدیدی هم برای ایجاد دوباره آن محقق نشده است.

اما اگر مفاد دلیل ما بر قاعده الزام مجرد ترتیب آثاری که بر علیه آن شخص فاعل است باشد این دلیل ما را به حکم مادامی می کشاند و لذا برای رجوع مرد نیاز به عقد جدید نیست. توضیحش این است که کسانی مثل آقای حکیم و برخی دیگر از فقها که مجرد ترتیب آثار را میگفتند دلیلی که به آن تمسک

می کردند روایت «من دان بدین قوم لزمته احکامهم» و «الزموهم بما الزم انفسهم» بود و نیز اینکه می گفتند از روایات عبد الله بن طاووس و ابراهیم بن ابی محمد نیز بیش از ترتیب آثار استفاده نمی شود. چون حکم جواز الزام موضوعش چیزی است که آنها خود را به آن ملزم کرده اند و گفتیم که خود را ملزم کردن هم در آثار علیه متصور است نه آثار له، حال می گوئیم اگر آن سنی شیعه شده دیگر خود را به ترتیب آن آثار بر آن فعل خودش مثلا طلاق بدعی ملزم نمی داند که ما بخاطر آن وی را الزام کنیم به ترتیب آن آثار. به عبارت واضح الان که اعتقاد زائل شده است ملتزم دانستن خودش هم زائل شده است پس موضوع باقی نمانده که حکم (الزموهم) باقی بماند.

و از این روایات استفاده می کردند این جا مجبورند حکم دائمی گویند چون ملزم وقتی کردند بر آثار علیه ملزم است و آثار له اختیاری است وقتی گفتند این را که آن چه خود را ملزم کرده بودند فرقت و جدایی بود آن جدایی مستمر که از این جداست و طلاق نیست و حکم جدایی و طلاق ادامه دارد اما تا کجا خودش را ملزم کرده بود؟ خودش را ملزم کرده به فرقت مستمر. اما زمانی سنی بود این ملزم بود شما می خواهی به این دلیل تمسک کنی برای هر لحظه و الان که از اعتقاد برگشته دیگر موضوع برقرار نیست چون ملزم نیست که عقد صحیح است تا اثرش را بار کند. نسبت به حدیث «من دان» نیز مطلب از همین قرار است یعنی دین قوم این بوده که یک طلاق مستمر حاصل شده است. حال شما می خواهی اثر را بعد از استبصار هم بار کنی بعد استبصار باید موضوع باقی باشد ولی باقی نمانده است چون «دان بدین قوم اخر» شده است نتیجه این می شود که کسی که قاعده الزام را مجرد ترتیب آثار علیه بداند باید ملتزم به حکم مادامی شود.

این تفصیل در مقام اثبات مطلبی است که آقای سیستانی بیان کرده است البته برخی توضیحات از ما بود که اضافه کردیم ولی اصل فرمایش از ایشان است و این مطلب کلام متینی است و ما آن را قبول داریم.

نتیجه بحث در تئیه دوم این که ما که قائل به صحت واقعی هستیم می گوئیم اگر شوهر سنی بعد از انجام طلاق بدعی و بعد از انقضاء عده آن زن مستبصر و شیعه شد نمی تواند به او رجوع کند و نیاز به این درد که مجددا این زن را عقد کند بله اگر وقتی که مستبصر شد هنوز عده تمام نشده باشد می تواند بدون عقد رجوع کند و نیاز به عقد جدید ندارد

تئیه سوم:

تئیه سوم در این بحث این است که آیا قاعده الزام مربوط به شیعه و اهل سنت است یا شامل اقوام دیگر مثلا اهل ذمه و کافر حربی را نیز می شود؟

عرض ما این است که بستگی به دلیلی دارد که برای قاعده الزام اختیار می کنیم .

آنچه ما اختیار کردیم ۲ آیه قرآن بود و چند روایت .

ایات قرآن که در محدوده قضات بود و آن محدوده ای که ما در قاعده الزام به آن نیاز داشتیم را می خواستیم دلالت نداشت مثل روایت محمد بن مسلم که او هم اینچنین بود.

روایت مکاتبه ابراهیم بن محمد همدانی که مستند ما برای قاعده الزام بود، بیش از اهل سنت را دلالت ندارد.

چون در دلیلش آمده بود چون اعتقاد جاهلانه بود این جور می شود و ممکن است اعتقاد جاهلانه در خصوص اهل سنت علت و ضابطه حکم باشد نه غیر آن یعنی این که تعلیل مذکور در روایت علت منحصره باشد مورد تردید است و نمیتوان آن را ظاهر دلیل دانست. هر چند بعضی به مفهوم جمله لانه لم یات امرًا جهله استدلال کرده اند که اگر با اعتقاد جاهلانه به صحت عمل را انجام داد صحیح است و همین اعتقاد به صحت از روی جهل تمام علت است ولی ما در این استفاده تردید داریم و میگوییم شاید نسبت به سنی این تعلیل، تمام علت باشد نه نسبت به هر معتقد به یک اعتقاد باطلی مثل کافر ذمی یا حربی.

نتیجه اینکه ما در این تنبیه قائل می شویم به اینکه چون که ما در این که اعتقاد جاهلانه علت منحصره باشد تردید داریم لذا در قاعده الزام به اهل سنت اکتفا می کنیم. البته همین که اعتقاد فرقه ای در اهل سنت باشد کافی است نه این که مثل آقای زنجانی بگوییم آن اعتقاد صحت باید در نظر غالب یا همه اهل سنت باشد.

اما اگر مثل آقای سیستانی می شدیم و مقاصه نوعیه را قبول می کردیم دو تا روایت دارد که برای مخالف است و تعبیر مخالف در آن است و در مورد این دو روایت که خیلی واضح و روشن است که نمی توان به غیر اهل سنت تعدی کرد.

تنبیه چهارم:

این تنبیه پیرامون این است که مفاد قاعده الزام حکم الزامی است یا ترخیصی که فرصت بحث تفصیلی نیست، آنچه فعلا و عاجلا به ذهن قاصر میرسد این است که تمام ادله این قاعده که امر به ابانه و یا الزام و مانند آن کرده است چون در مقام توهم حذر است ظهوری در بیش از جواز یعنی رخصت ندارد.

چکیده کل بحث:

فتحصل مما ذکرنا که قاعده الزام را قبول کردیم و نیز قاعده مقاصه نوعیه را به عنوان شعبه ای از قاعده الزام قبول کردیم.

در بخش تنبیهات هم پذیرفتیم این قاعده صحت واقعیه را می رساند و این صحت واقعیه مادامی نیست بلکه دائمی است و این قاعده ظهور در تعمیم در غیر فرقه های اهل سنت ندارد و نیز گفتیم که این قاعده حکم ترخیصی بنظر می آید نه الزامی.

این بود بررسی اجمالی قاعده الزام.

والحمد لله رب العالمین

تمام شد در ۶ شهریور ۱۴۰۲.

