

حجیت مانع مستقل در برابر کفائت: تحلیل انتقادی مبنای جواهر الکلام در مسئله کفائت نکاح

محمدعلی منتظری

سطح چهار گروه فقه و اصول، حوزه علمیه قم

mohammadalimontazeri110@gmail.com

چکیده

اعتبار کفائت در نکاح و تفسیر آن به ایمان در فقه امامیه، اجماعی است. با این حال، در مسئله نکاح زن مؤمنه با مرد مخالف، گروهی قائل به عدم جواز و گروهی قائل به جواز شده‌اند. در این میان، صاحب جواهر در یکی از تاثیرگذارترین تحریرهای بحث، با تفسیر واژه ایمان به اسلام و جدید خواندن ایمان بالمعنی الاخص، جزو قائلان به جواز به شمار می‌رود. در این جستار، ابتدا با تحلیل انتقادی مبنای جواهر الکلام، نشان داده شد چنین مبنایی در تحلیل تاریخی و تحلیل سازگاری درونی خالی از اشکال نیست. سپس، با مطرح کردن مسئله حجیت مانع مستقل، صورت جدیدی از محل نزاع ارائه شد. این پیش‌روی با روش تحلیلی-استدلالی و با تکیه بر مطالعه کتابخانه‌ای و گردآوری متون فقهی دسته اول امامیه سامان یافته است. تحلیل‌ها نشان می‌دهد ادعای تازگی اصطلاح ایمان بالمعنی الاخص با شواهد متراکم فقهی، حدیثی و کتاب‌شناختی ناسازگار است؛ همچنین متن جواهر از دوران منطقی، رویارویی ناتمام با اجماع قدما و تهافت درونی خالی نیست. مهم‌تر: اثبات این نکته که حتی با تسلیم کامل مبنای جواهر، امکان اثبات عدم جواز از طریق مانعی مستقل در قالب نظریه تراحم مصالح و ادله روایی و اصولی متعدد، در رأس آن‌ها صحیحہ عبدالله بن سنان، همچنان باز می‌ماند.

واژگان کلیدی: کفائت نکاح، ایمان بالمعنی الاخص، نکاح مؤمنه، صاحب جواهر، تراحم مصالح.

مسئله اعتبار کفایت در نکاح و به طور اخص حکم نکاح زن مؤمنه با مرد مخالف، از مسائلی پرتکرار فقه امامیه است که در کلام متأخران، به ویژه محل نزاع بوده است. ریشه این اختلاف در تفسیر واژه ایمان است: آنجا که فقها می گویند «الكفاءة معتبرة» و آن را به «الایمان مع إمكان القيام بالنفقة» تفسیر می کنند، پرسش اصلی این است که مراد ایشان از «ایمان» چیست؛ آیا صرف اسلام (اظهار شهادتین) مراد است یا ایمان بالمعنی الأخص؟ صاحب جواهر در یکی از تأثیرگذارترین تحریرهای این بحث، مبنایی نهاده اند که به واسطه اعتبار علمی جواهر الکلام، عملاً به مرجع غالب فتاوی متأخر بدل شده است. ادعای محوری ایشان این است که حمل «ایمان» بر معنای اخص، اصطلاحی محدث است که در عصر صدور نصوص و نزد قدما مانوس نبوده و ایمان در آن ازمنه مرادف صرف اسلام بوده است. بر همین پایه، کفایت معتبر را به اسلام ظاهری تحدید کرده و حکم نکاح با مخالف غیر ناصب را به استثنای مواردی معدود بر جواز حمل کرده اند.^۱

این تحریر، با آنکه در ظاهر متقن می نماید، در بوته نقد تاریخی و اصولی با اشکالاتی روبرو است: بررسی دقیق عبارات فقهی متقدم نشان می دهد متون ایشان با تصریح یا ظهور قوی، خلاف مبنای جواهر را می رسانند و تحلیل متن جواهر نیز آشکار می کند استدلال ایشان، حتی در چارچوب مفروضات خویش، از تهافت درونی و تناقضات منطقی خالی نیست.

پرسش محوری این پژوهش را می توان در دو محور به هم پیوسته صورت بندی کرد. محور نخست، پرسشی تاریخی و اثباتی است که به منظور تحلیل و نقد مبنای صاحب جواهر پیگیری می شود: آیا واقعاً می توان پذیرفت که ایمان بالمعنی الأخص، اصطلاحی است که نزد متقدمان امامیه، چه در عصر صدور حدیث و چه در قرون نخستین تدوین فقه، سابقه نداشته و صرفاً محصول تحولی متأخر است؟ محور دوم، پرسشی اصولی و ساختاری است: بر فرض تسلیم کامل این ادعا، یعنی حتی اگر بپذیریم کفایت معتبر در نکاح، صرف اظهار اسلام است، آیا همچنان می توان منع نکاح مؤمنه با مخالف را از مسیری غیر از تعریف کفایت اثبات کرد؟

مسئله اعتبار کفایت در کتب فقهی، مسئله ای است که برخی فقها با اجمال از آن گذشته اند و برخی دیگر به تفصیل بدان پرداخته اند. در این میان، صاحب حدائق در فضای فقه ماثور و با تمرکز بر تحلیل احادیث^۲ و صاحب جواهر با تمرکز بر نقد و تحلیل اجتهادی ادله، بیش از دیگران بدان پرداخته اند. در ادبیات معاصر، تنها یک اثر پژوهشی یافت شد که مستقیماً به همین مسئله پرداخته و به جواز مطلق رأی داده است؛ اما در بخش اعظم استدلال، عیناً همان ادله جواهر را بازتولید کرده است، بی آنکه از صورت بندی سنتی مسئله فراتر رود.^۳ غفلت این ادبیات از دو خلأ بنیادین، ضرورت بازخوانی حاضر را ایجاد می کند: نخست آنکه ادعای محدث بودن ایمان بالمعنی الأخص که ام المبنای استدلال جواهر است، هرگز در پرتو شواهد متراکم قرآنی، حدیثی و کتاب شناختی سنجیده نشده است؛ دوم، آنکه این

۱ نجفی، جواهر الکلام، ۹۶/۳۰

۲ بحرانی، الحدائق الناضرة، ۶۲/۲۴

۳ حائری، فاطمه، حسین ناصری مقدم، حسین صابری، «تحلیل و نقد ممنوعیت ازدواج دختر شیعی با مرد سنی از منظر فقه جواهری و یافته های نوین علمی»

احتمال مغفول مانده که حکم منع، نه از طریق تعریف کفایت، بلکه از طریق مانعی مستقل، قابل اثبات باشد. غفلت از این دو نکته سبب شده این ادبیات نزاع را به پرسشی صرفاً لغوی فروبکاهد و از تحلیل عمیق‌تر ساختاری مسئله بازماند.

بر این اساس، این نوشتار با اصرار بر نظر مشهور (منع جواز نکاح با مخالف) در شش بخش سامان یافته است: نخست: سنجش ادعای تازگی اصطلاح بالمعنی الأخص در پرتو سه طبقه شاهد مستقل؛ دوم: تحلیل انتقادی متن و مبنای جواهر از منظر سازگاری درونی و استحکام استدلال؛ سوم: بازخوانی دلیلی که در ادبیات موجود صرفاً مؤیدی فرعی شمرده شده اما به تنهایی دال بر منع جواز است؛ چهارم: بازتعریف صورت مسئله در قالب نظریه تراحم مصالح؛ پنجم: تکمیل این بازتعریف با نگاهی برخاسته از فقه حکومتی و مصالح مرسله و ششم: تحلیل ادله اثباتی متعدد و مستقل برای منع جواز.

۱. ادبیات نظری و پیشینه

پیش از ورود به تحلیل متن و مبنای جواهر، لازم است بنیان تاریخی ادعای ایشان، که ایمان بالمعنی الأخص اصطلاحی متاخر است، مستقلاً به محک آزمون گذاشته شود. البته چنانچه خواهد آمد، این انکار محدود به بحث نکاح بوده، نه تمام ابواب فقه.

اصل تفکیک میان اظهار ظاهری اسلام و تحقق باطنی ایمان، ریشه در خود قرآن کریم دارد:

«قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۴

اگرچه این آیه در مقام بیان تقابل اسلام ظاهری و ایمان باطنی است و از ایمان محل بحث ما اجنبی است، دست کم نشان می‌دهد که در عصر نزول، از ایمان معنایی فراتر از اسلام صرف اراده و فهمیده می‌شده است. ایمان در قرآن کریم گاه به معنای اسلام به کار رفته است؛

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ»^۵ در این آیه به قرینه همنشینی ایمان و کفر، ایمان ظهور در معنای اعم یعنی اسلام دارد و گاه به معنای باور و اعتقاد قلبی به کار رفته است؛

«مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^۶

حجرات: ۱۴^۴

غافر: ۱۰^۵

نحل: ۱۰۶^۶

همین نکته ساده، شاهدی برای نقض ادعای ضرورتِ ترادف است. صاحب جواهر برای اثبات این ادعا به بداهت و بی‌نیازی از برهان استناد می‌کند، در حالی که خود قرآن این بداهت را نقض می‌کند.^۷

در عصرِ صدورِ حدیث، شواهد فراوانی این تفکیک را در همان بافتِ نکاح، نه در بحثی کلی و انتزاعی، به کار می‌برند. روایتی که ابو حمزه ثمالی از امام باقر (ع) درباره‌ی داستانِ جویبر نقل می‌کند، تصریحِ خودِ پیامبر (ص) را به تفاوتِ مؤمن و مسلم در باب کفایت می‌رساند: «... جَوَيْبِرٌ مُّؤْمِنٌ وَ الْمُؤْمِنُ كُفُوٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَ الْمُسْلِمُ كُفُوٌ لِلْمُسْلِمَةِ...»^۸ جالب آن‌که کلینی همین روایت را نخستین حدیثِ بابِ کفو بودنِ مؤمن برای مؤمنه قرار داده است، اما صاحب جواهر با آن‌که از همین روایت برای تفسیرِ کفو به اسلام بهره برده، به این فقره خاص هیچ تعرضی نکرده است.^۹ در این روایت، صراحتاً و بدون هیچ اجمالی کفو بودن مومن با مومن و مسلم با مسلم مطرح شده است. به علاوه، در این روایت مفصل آنچه بیشتر ظاهر است، تقابلِ ایمان جویبر با دیگر شروط جاهلی، چون نسب و مال است. در همان دسته از روایات، حدیثِ زراره صراحت به تقسیم زنان به مؤمنه، کافره و مستضعف دارد.^{۱۰} یا حدیثی دیگر از عبدالله بن سنان، صریحاً از عدمِ جوازِ نکاحِ مستضعف با مؤمنه سخن می‌گوید.^{۱۱} غرض از ذکر این تفکیک‌ها صرفاً این مسئله است که حمل تمام موارد استعمالی ایمان در لسان احادیث و اصحاب بر معنای اعم، موجب تکلف بسیار است.

فضیل بن یسار از اصحابِ اجماع و راویِ شمار قابل توجهی از احادیث، از امام باقر (ع) نقل می‌کند که حضرت در پاسخ به پرسشی درباره‌ی نکاحِ زنی آگاه به مذهبِ حق با ناصب، حکم به کفرِ ناصب و امتناع می‌دهد؛ سپس در پاسخ به نکاحِ همان زن با مخالفی که نه ناصب است و نه آگاه، ترجیح را به سوی اجتناب می‌برند.^{۱۲} در این روایت، سه طبقه متمایز از هم تفکیک شده‌اند که اگر ایمان بارِ معناییِ فراتر از اسلام نداشت، اساساً موضوعیت نمی‌یافت. حدیثِ دیگری از زراره، وصفی برای زنِ ناآگاه از اختلافِ مذاهب به کار می‌برد که پایه مفهوم مستضعف در فقه بعدی شد.^{۱۳}

نکته کتاب‌شناختی بسیار مهم‌تر این است که اصحابِ امامیه، نزدیک به یک قرن پیش از کلینی، صاحبِ تک‌نگاری‌های مستقلی درباره‌ی همین تفکیکِ اسلام و ایمان بوده‌اند. البته چون محتوای این کتاب‌ها در دسترس نیست، نمی‌توان معین کرد که موضوع له ایمان در این

نجفی، جواهرالکلام، ۹۶/۳۰^۷

کلینی، الکافی، ۳۴۱/۵^۸

نجفی، جواهرالکلام، ۱۰۱/۳۰^۹

کلینی، الکافی، ۳۴۸/۵^{۱۰}

کلینی، الکافی، ۳۴۹/۵^{۱۱}

کلینی، الکافی، ۳۵۰/۵^{۱۲}

کلینی، الکافی، ۳۴۹/۵^{۱۳}

تک‌نگاری‌ها دقیقاً چه بوده است؛ دقیقاً بر خلاف روایات کافی که امکان تشخیص موضوع له ایمان در آنها ممکن است.^{۱۴} به هر حال، اصحاب امامیه در قرن سوم هجری، آثار مستقلاً با همین موضوع تألیف کرده‌اند که عناوینشان در منابع رجالی معتبر ثبت است.^{۱۵} مضافاً نباید توهم شود این تک‌نگاری‌ها دقیقاً در موضوع نکاح تبویب شده‌اند؛ غرض آن است که نشان دهیم لسان فقها و بزرگان امامیه، فراتر از ادبیات حدیثی، خالی از این تفکیک نبوده است. شاهد ساختاری که پیش‌تر بدان اشاره کردیم، کتاب کافی است که بیش از دویست باب را به کتاب ایمان و کفر اختصاص داده است که حجم زیادی از آنها اباء از حمل بر ایمان عام دارند و اتفاقاً بر ایمان بالمعنی الاخص، قابل حمل‌اند. ایمان در روایات کافی در سه معنا به کار رفته است: گاه در معنای اسلام؛ گاه در معنای باور و اعتقاد قلبی و گاه در معنای اخص کلمه.^{۱۶} این شواهد نشان می‌دهد که زمینه تحول اصطلاحی ایمان مرادف با اسلام به ایمان خاص مذهبی، حتی بر فرض عدم اراده و شیوع معنای خاص در صدر اسلام، کاملاً مشهود است و این با تعجب صاحب جواهر از اراده ایمان خاص در عصور متقدم غیرقابل توجیه می‌نماید. به نظر می‌رسد صاحب جواهر دو چیز را منکر است؛ اول: کاربرد ایمان بالمعنی الاخص در عصر نزول قرآن و عصر حیات نبی مکرم (ص)، نه در عصر ائمه اطهار (ع). صاحب جواهر در جلد ۶ ص ۵۷-۵۸ به حدیث موثق سفیان بن سمط استناد می‌کند که کاملاً ایمان در معنای اخص کلمه استعمال شده است. اما ایشان در جلد ۳۰ ص ۹۸ دچار خلطی عجیب شده و معنای ایمان به عنوان باور قلبی را با ایمان بالمعنی الاخص اشتباه گرفته است. در حالی که با اندک تأملی می‌توان فهمید که ایمان در احادیث سماعة بن مهران، حرمان بن أعین و فضیل بن یسار در معنای ایمان قلبی به کار گرفته شده نه معنای اخص.

دوم: استعمال ایمان بالمعنی الاخص توسط قدماء، صرفاً در همین مبحث از کتاب النکاح نه در سایر ابواب فقهی.

به هر حال تبویب مشعر به تفاوت ایمان خاص و عام منحصر به عصر تدوین احادیث نیست. ظاهر تبویب وسائل الشیعه این است که مرحوم حر کاملاً از کفو بودن مومنه، همان معنای صاحب جواهر را فهمیده است: «باب جواز مناکحة المستضعفين والشكاك المظهرين للإسلام وکراهة تزویج المؤمنة منهم»^{۱۷}

با ورود به عصر فقها، سیری از سکوت به تصریح مشهود است. شیخ صدوق یکی از سخت‌گیرترین مواضع را دارد و حتی ازدواج با تردیدکنندگان در مذهب را روا نمی‌داند، با این تعلیل که زن از آیین همسرش تأثیر می‌پذیرد و بر دین خویش مقهور می‌شود؛ همین تعلیل اگرچه فقره‌ای از حدیث است، بعدها ستون اصلی ادلة قائلان به عدم جواز می‌شود.^{۱۸}

^{۱۴} کلینی، الکافی، ۲/۲

^{۱۵} نجاشی، رجال، ۳۰۷ و ۳۵۲ و ۳۸۵

^{۱۶} کلینی، الکافی، ۱/۴۴ و ۵۴ و ۲۲۰

^{۱۷} حرعاملی، وسائل الشیعه، ۵۵۴/۲۰

^{۱۸} صدوق، المقنع، ۳۰۷

همین ابتدا باید برجسته شود که شیخ مفید تکافؤ در اسلام و آزادی را در ردّ معیارهای اهل سنت طرح می‌کند و باید اذعان کرد این عبارت، برخلاف آنچه گاه به اشتباه به ایشان نسبت داده‌اند،^{۱۹} هیچ تصریحی بر جواز یا عدم جواز ندارد و ایشان در این نقطه ساکت است.^{۲۰} شیخ طوسی در المبسوط و الخلاف کفایت را ایمان و امکان نفقه می‌داند،^{۲۱} اما در النهایه نظری صریح‌تر دارد و ازدواج با کسی را که در اعتقاد مخالف است روا نمی‌داند، مگر آنکه زن مستضعف باشد؛ معنی که حتی به ازدواج مرد شیعی با زن مخالف نیز تسری می‌یابد.^{۲۲}

این که شیخ طوسی شاگرد مفید است و از مخالفت استاد خویش با منع جواز آگاه نباشد، از شاگردی فاضل بعید است؛ چه این که ایشان شیخ الطائفة است. به علاوه، معاصرین شیخ نیز اشاره‌ای به مخالفت مفید با اجماع ندارند.

اصرار ما بر اجماع قدما از این قرار است که اجماع اگر به عنوان دلیلی مستقل استفاده شود، چه بسا مثل مشهور بین متأخرین در نظر مورد قبول واقع نشود؛ زیرا یا مدرکی است و باید به مدرک رجوع شود، یا منقول غیر محقق است که مخالف دارد. اما اگر به عنوان شاهد از اجماع استفاده شود، می‌تواند نقش روشنگری از زوایای بحث را ایفا کند؛ چنانکه در این مسئله اجماع برای ما کشف می‌کند که تلقی اصحاب در قرون متقدم از مجموع روایات و ادله، منع جواز نکاح مومنه با مخالف است. این نقطه نظر دقیقاً در جایی مورد استفاده قرار می‌گیرد که صاحب جواهر منکر وجود قانلی برای شرطیت ایمان بالمعنی الأخص، در نکاح مؤمنه در عصر قدماء می‌شود و می‌فرماید: «منه يعلم عدم قائل صریح معتد به»^{۲۳}

علاوه بر شیخ مفید، قول جواز را به ابن سعید نیز نسبت داده‌اند. ابن سعید می‌نویسد: «تزوید به شارب خمر، متظاهر به فسق و مخالفی که اعتقادش پسندیده نیست، مکروه است ... و مسلمانان در نکاح و دماء، باهم مساوی هستند و شایسته نیست زن شیعی با مخالف مستضعف ازدواج کند، ولی مرد شیعی می‌تواند با زن سنی مستضعف ازدواج کند.» از مجموع سخنان ایشان جواز با کراهت استفاده می‌شود. مقصود اینکه در قول ابن سعید هم هیچ تصریحی بر جواز نیست، بلکه مقصود ایشان نکاح با مستضعف است نه مخالف.^{۲۴}

حائری و دیگران، «تحلیل و نقد ممنوعیت ازدواج دختر شیعی با مرد سنی»^{۱۹}

از منظر فقه جواهری و یافته‌های نوین علمی»،^{۱۳}.

مفید، المقنعة، ۵۱۲^{۲۰}

طوسی، المبسوط، ۱۸۷/۴، الخلاف، ۲۷۱/۴^{۲۱}

طوسی، النهایة، ۴۶۳^{۲۲}

نجفی، جواهرالکلام، ۹۶/۳۰^{۲۳}

حلی، الجامع للشرائع، ۴۶۵^{۲۴}

سَلَّارِ دِلْمِي در المراسم، تكافؤ در دين را شرطِ صحت می‌داند.^{۲۵} بعد از او، ابنِ براج صریح‌ترین موضع را دارد و تصریح می‌کند مرادش از ایمان همان مذهب است، نه اسلام عام؛ تصریحی که از یک فقیه قرن پنجمی صادر شده و به‌تنهایی برای نقض ادعای تازگی اصطلاح کافی است.^{۲۶} به‌علاوه، ایشان به صراحت از تزویج مؤمنه به غیر مؤمن منع کرده است.^{۲۷} ابنِ زهره و ابنِ ادریس حلی نیز کفایت را ایمان و یسار می‌دانند و در فهرست نمونه‌های جوازی که ابنِ ادریس می‌آورد، هرگز نمونه ازدواج عامی سنی مذهب با شیعی ذکر نمی‌شود؛ سکوتی که خود قرینه‌ای معنادار است.^{۲۸} تا این جا، به‌استثنای عبارتِ مجملِ مفید، غالبِ قدما به عدمِ جوازِ نکاحِ مؤمنه با مخالفِ آگاه قائل‌اند، مگر در حقِّ مستضعف.

پیش از آن‌که از اقوال قدما گذر کنیم، بی‌ثمر نیست مقداری از شواهد درون‌متنی و برون‌موضوعی در کلام شیخ طوسی و شیخ مفید که ما را مجاب خواهند کرد، قدما از ایمان، معنای اخص آنرا، اراده می‌کرده‌اند، از منظر بگذرانیم. شیخ طوسی در المبسوط در بحث استحقاق زکات می‌نویسد: «...و يعتبر مع الفقر و المسکنة الإیمان و العدالة. فإن لم یکن مؤمناً أو کان فاسقاً فإنه لا یستحق الزکاة...»^{۲۹}

شیخ مفید در بحث اقامه حدود می‌نویسد: «...و النفس و مهمما اضطر إلیه فی التقية فجاز له إلا سفک دماء أهل الإیمان فإنه لا یجوز له... و لا یجوز لأحد أن یختار النظر من قبل الفاسقین فی شیء من تدبیر العباد و البلاد إلا بشرط بذل الجهد منه فی معونة أهل الإیمان و الصیانة لهم...»^{۳۰}

همچنین شیخ طوسی در بحث کیفیت تقسیم خمس می‌نویسد:

«...و لا ینبغي أن یعطى إلا من کان مؤمناً أو بحکم الإیمان، و یكون عدلاً مرضیاً فإن فرق فی الفساق لم یکن علیه ضمان لأن الظاهر یتناولهم، و متى فرق فی الحاضرین و فضل منه شیء جاز حمله إلی البلد الذی یقرب...» در اینجا، به صورت روشن ایمان را در مقابل مخالف قرار می‌دهد و می‌فرماید که اگر فرد سنی از دین خود برگشت، سهم او را از زکاة به او رد خواهیم کرد.^{۳۱}

^{۲۵} ديلمی، المراسم العلوية في النبوة، ۱۵۰

^{۲۶} ابن البراج، المذهب، ۱۷۹/۲

^{۲۷} ابن البراج، المذهب، ۱۸۱/۲

^{۲۸} ابن زهره، غنية النزوع، ۴۳۴/۱

^{۲۹} طوسی، المبسوط، ۲۴۷/۱

^{۳۰} مفید، المقنعة، ۸۱۰

^{۳۱} طوسی، المبسوط، ۲۶۳/۱

به علاوه ظاهر عبارت خلاف در تفسیر کفائت، به قرینه کلمه عندنا و اعتبار امکان نفقه در دیگر مذاهب، ایمان بالمعنی الاخص است؛^{۳۲} اگر ایمان را بالمعنی الاخص حمل نکنیم، عندنا در کلام شیخ لغو است، زیرا امکان نفقه مختص به امامیه نیست.^{۳۳} همچنین متن نهایی، به قرینه مخالف در اعتقاد، ظهور قوی در ایمان بالمعنی الاخص دارد.^{۳۴} مضافاً این که برخی از بزرگان، از ایمان در بحث نکاح، ایمان بالمعنی الاخص را فهمیده اند.^{۳۵}

در تمام این موارد، آنچه روشن است، اراده ایمان بالمعنی الاخص در کلام قدما است که نیاز به تفسیر ندارد. چنانچه پیش تر اشاره شد، صاحب جواهر مطلقاً منکر استعمال ایمان بالمعنی الاخص در کلیه ابواب فقه نزد قدماء نیست؛ بلکه صرفاً در همین مبحث از کتاب النکاح، اراده این معنا را مورد تردید قرار داده و شواهدی هم بر ادعای خویش مطرح کرده است.

نخستین شکاف جدی با قدما در قرن هفتم رخ می دهد، آنجا که محقق حلی میان دو دسته روایت (البته ایشان تعبیر روایتان دارند) جز در حق ناصب آشکار، اکتفا به اسلام را روشن تر می شمارد.^{۳۶} علامه حلی، شاگرد ایشان، به روشنی از این موضع بازمی گردد و تساوی در اسلام و ایمان را توأمان لازم می داند که بازگشتی آشکار به موضع سخت گیرانه قدما است.^{۳۷} محقق کرکی در تفسیر معنای کفائت در نکاح، سه قول را مطرح کرده است: قول اول اعتبار ایمان و یسار در نفقه است؛ قول دوم اکتفاء به ایمان و عدم شرطیت یسار و قول سوم اکتفاء به اسلام است. مشهور اصحاب قائل به اکتفاء ایمان هستند و اگر ایمان را پذیرفتیم، شرطیت اسلام را نیز پذیرفته ایم. در شرطیت ایمان نیز دو قول وجود دارد؛ شرطیت یا عدم شرطیت و بحث از یسار در نفقه اجنبی است. محقق کرکی در این جمع بندی، فهرست قائلان به شرطیت ایمان را به مراتب طولانی تر از فهرست قائلان به اکتفای اسلام ذکر می کند. این یعنی اکثریت قدما، نه اقلیتی متأخر، قائل به دخالت ایمان بالمعنی الاخص بوده اند. افزون تر، محقق کرکی در دفاع از قول اکثر، بر همان علت تأثیر پذیری زن از دین همسر تکیه می کند و می افزاید که چون احوال فردی اشخاص قابل ضبط دقیق نیست، شارع باب را به طور کلی می بندد. یعنی حکمی نوعی صادر می کند، نه حکمی موردی و وابسته به شخص. این تفسیر با روح قانونی احکام نیز سازگار است که قانون گذار حکمی متناسب با عموم افراد جامعه وضع می کند، نه احکام شخصی.^{۳۸}

^{۳۲} طوسی، الخلاف، ۲۷۱/۴

^{۳۳} کاشانی، بدائع الصنائع، ۳۱۹/۲

^{۳۴} طوسی، النهاية، ۴۵۸

^{۳۵} هندی، کشف اللثام، ۸۲/۷

^{۳۶} محقق حلی، شرائع السلام، ۲۴۳/۲

^{۳۷} علامه حلی، قواعد الاحکام، ۱۴/۳

^{۳۸} کرکی، جامع المقاصد، ۱۲۹/۱۲ تا ۱۳۰

سنجش این خط با فقه مقارن نیز روشنگر است. هیچ‌یک از چهار مذهب اهل سنت در فهرست شروط کفایت از واژه ایمان استفاده نکرده است؛ آنان یا از دین سخن گفته‌اند یا از اسلام.^{۳۹} این نشان می‌دهد که نزاع امامیه با اهل سنت، نزاع بر سر شمار شروط بوده، نه نزاع بر سر تفسیر واژه ایمان. از این رو گزینش عامدانه این واژه متفاوت از سوی فقه‌های امامیه نمی‌تواند تصادفی باشد. افزون بر این، در فقه اهل سنت نیز افرادی چون احمد بن حنبل تصریح کرده‌اند که مردی که علی علیه السلام را چهارمین خلیفه نشمارد، نباید با او وصلت کرد و دخترش را نباید به «حروری» یا «رافضی» یا «قدری» داد. ابن تیمیه نیز صراحتاً فتوا داده که مسلمان نباید دخترش را به رافضی بدهد.^{۴۰} نتیجه آنکه منع ازدواج بر پایه اختلاف مذهبی، پدیده‌ای فرامذهبی و نه اختصاصی فقه امامیه است.

نکته دیگر اینکه روایتی با مضامینی مشابه روایات امامیه، در کتاب دعائم الاسلام، در خصوص نکاح با مخالفین، مستضعفین و نصاب وارد شده است که حائز اهمیت است. در فقره‌ای از این روایت آمده است:

«و سئل الصادق علیه السلام عن امرأة مؤمنة عارفة، و ليس بالموضع أحد علی دینها، هل تتزوج منهم؟ قال: لا تتزوج إلا من كان علی دینها...»^{۴۱}

این روایت از دعائم الاسلام نشان می‌دهد که ادعای صاحب جواهر بر اینکه هیچ‌یک از فرق شیعه ایمان را دخیل در شرایط نکاح نکرده‌اند، دست‌کم در میراث حدیثی اسماعیلیان، فاقد وجاهت است؛ زیرا دعائم الاسلام معتبرترین کتاب اسماعیلیان و به نوعی، تنها میراث حدیثی و فقهی ایشان است.

جمع‌بندی این پیشینه آن است که ادعای تازگی اصطلاحی ایمان بالمعنی الأخص در بحث نکاح، با شواهد متراکم ناسازگار است. پیش‌تر بیان شد که صاحب جواهر، تازگی و تاخر ایمان أخص را نسبت به عصر نزول وحی و صدور روایات نبوی می‌داند، نه نسبت به عصر قداماء؛ به این معنا که این اصطلاح در عصر متأخران از فقهاء مانند محقق و علامه پدید آمده باشد.

۱. تحلیل انتقادی جواهرالکلام

استدلال صاحب جواهر را می‌توان در سه گام پیوسته پی گرفت. در گام نخست، ایشان اجماع قداماء را متعرض می‌شوند و با تکیه بر اصل عدم زیاده، چنین نتیجه می‌گیرند که ایمان معتبر نزد همگان، همان اسلام است؛ زیرا معنای اخص ایمان نزد ایشان اساساً موضوعیت نداشته است. قرینه این استدلال، مواجهه فقه‌های امامیه با آرای دیگر مذاهب اهل سنت است که کفایت را دارای شروط شش‌گانه، چهارگانه و ... می‌دانستند، در حالی که علمای امامیه این زیاده‌ها را نفی کرده‌اند. در گام دوم، از همین مقدمه نتیجه می‌گیرند که هیچ‌قائل صریح و معتدبه‌ای از قداماء بر عدم جواز این نکاح یافت نمی‌شود. در گام سوم، پس از این رویارویی با اجماع قداماء، به تحلیل نصوص و نقد ادله

نوی، روضة الطالبین، ۴۲۴/۵، کاشانی، بدائع الصنائع، ۶۲۴/۲، ابن قدامه، الشرح الکبیر، ۲۴۹/۲، ابن قدامه، المغنی، ۳۷۴/۷^{۳۹}

ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۴۳۸/۴^{۴۰}

ابن حیون، دعائم الإسلام، ۱۹۹/۲^{۴۱}

قائلین می‌پردازد و همان نتیجه را درباره الفاظ حدیثی نیز تکرار می‌کنند: ایمان در گذشته مرادف اسلام بوده و ایمان بالمعنی الأخص، اصطلاحی متأخر است.^{۴۲} پیش از مطرح کردن اشکالات، سودمند است بدین نکته توجه کنیم:

این احتمال موجه است که «معنای ایمان ثابت است، اما مصداق مؤمن پس از اتمام حجت به وسیله امامت تغییر کرده است»؛ نظیر آن چه برخی بزرگان معاصر، چون آیت الله شبیری زنجانی، در مقام اشکال به جواهر مطرح کرده‌اند؛ ایمان همیشه به معنای نجات بوده است، نه اسلام و ایمان خاص؛ این کلمه در زمان پیامبر (ص) مصداق اسلام با شهادتین بوده است و پس از آن، مصداق نجات، تشیع و اقرار به ولایت علی (ع).^{۴۳} این احتمال نیز نزاع را از یک بحث لغوی صرف به یک بحث در باب تحول تاریخی مصداق منتقل می‌کند. این تحول اهمیت زیادی دارد؛ زیرا استدلال «ضرورة» جواهر تنها در فرض نزاع لغوی معنا دارد. اگر نزاع مصداقی باشد، اساساً موضوع «ضرورة» عدم معنی اخص» منتفی می‌شود.

بر استدلال سه‌گانه جواهر، اشکالاتی جدی وارد است. نخستین اشکال، خلط منطقی در قیاس با اهل سنت است. چنان‌که در پیشینه نشان داده شد، هیچ‌یک از مذاهب اهل سنت اساساً واژه ایمان را در شروط کفایت به کار نبرده‌اند تا امامیه در رد یا اثبات آن موضع گرفته باشند؛ نزاع امامیه با آنان بر سر شمار شروط بوده است، نه بر سر تفسیر واژه «ایمان». به همین ترتیب، از نفی یک شرط زائد نمی‌توان به تفسیر شرط باقی مانده رسید.

اشکال دوم، دورانی منطقی در نحوه چینش استدلال ایشان است:

«ولا ريب في أن الايمان المعتبر عند الجميع الإسلام، ضرورة عدم معنى أخص للإيمان عندهم»^{۴۴} مراد صاحب جواهر از (عندهم) اهل سنت است؛ زیرا معنای معنای اخصی از ایمان نمی‌شناسند و امامیه نیز در مقام بحث با آنان بوده است.

این جمله در ظاهر، نتیجه‌گیری با ادات تأکید «لا ريب» و «ضرورة» است، اما از نظر منطقی مسئله را حل نمی‌کند؛ زیرا نبود معنای اخص نزد اهل سنت، دال بر نبود آن میان امامیه نیست. این دو گزاره در استدلال جواهر، به جای اثبات یکدیگر، به‌طور دورانی یکدیگر را مفروض گرفته‌اند. مؤید ایشان نیز، یعنی تفریع برخی فقها بر عدم جواز تزویج مسلم با غیرمسلم، این مشکل را حل نمی‌کند. تفریع یک مسئله روشن، مانند نکاح با کافر بر یک قاعده، هیچ دالیتی بر انحصار مصداق قاعده در همان مسئله روشن ندارد؛ به‌ویژه در متون فقهی که ماهیت آنها استدلالی-تبیینی است، نه حصری. به این ترتیب، ادعای «لایخفی» در متن جواهر باید کنار گذاشته شود؛ دست کم مطلب همچنان مجمل باقی می‌ماند.

^{۴۲} نجفی، جواهر الکلام، ۹۶/۳۰

^{۴۳} شبیری، نکاح، ۵۶۹۵/۱

^{۴۴} نجفی، جواهر الکلام، ۹۶/۳۰

اشکال سوم، مربوط به گام دوم استدلال و رویارویی با اجماع قداماست. صاحب جواهر، برای آن که بتواند ادعای خود را درباره تازگی ایمان بالمعنی الاخص حفظ کند، ناگزیر باید نشان می‌داد میان قداما قائل صریحی به عدم جواز وجود ندارد؛ اما همان‌طور که در پیشینه پژوهش با تفصیل نشان داده شد، این ادعا خود بر خلاف ظاهر عبارات صدوق، ابن‌براج، سلار و شیخ طوسی در نهاییه است و برای حفظ آن، جواهر ناگزیر است این عبارات را به گونه‌ای تأویل کند که با ظاهر روشنشان همخوانی ندارد. به بیان دیگر، ادعای نبود قائل صریح در مسئله نکاح واقعی مسلّم که پیش از استدلال احراز شده باشد نیست؛ بلکه پیش فرضی است که خود جواهر باید برای رسیدن به آن، عبارات روشن متقدمان را با تکلف بازخوانی کند. این دقیقاً معکوس روش صحیح استنباط است: باید نخست ظاهر اقوال را پذیرفت و سپس، در صورت وجود قرینه، از آن عدول کرد؛ نه آن که نتیجه را از پیش مفروض گرفت و اقوال را بر آن منطبق ساخت.

اشکال چهارم، ابهامی است که در معنای خود واژه «تازگی» نهفته است: آیا مراد صاحب جواهر این است که ایمان بالمعنی الاخص، در عصر صدور حدیث هنوز به این معنا به کار نمی‌رفته یا حتی در عصر فقهای متقدم نیز چنین انتقالی صورت نگرفته است؟ به قرینه تأکید ایشان بر ضرورت، احتمال دوم به ظاهر کلامشان نزدیک‌تر است، اما همین احتمال است که با شواهد فصل پیشین به ویژه تصریح ابن‌براج، به کلی ناسازگار می‌افتد. چنان‌چه اشاره شد، تمام این ابهام‌ها، در صورتی است که از قرائن خارجی ندانیم که صاحب جواهر، تازگی اصطلاح را منحصر در مسئله نکاح می‌داند؛ نه در تمام ابواب فقهی.

اشکال پنجم، مربوط به تحلیل ایشان از نصوص است. صاحب جواهر، افزودن خلق به دین در حدیثی را که از پذیرش خواستگاری بر پایه رضایت اخلاقی و دینی سخن می‌گوید، قرینه‌ای بر آن می‌گیرد که مراد از دین در آن‌جا، کفایت مصطلح نیست. اما در روایات مشابه که واژه امانت را در کنار دین ذکر کرده‌اند، احتمالی جدی وجود دارد که مراد از امانت، امانت ولایت باشد، نه امانت مصطلح عرفی است. این احتمال با نامه امام کاظم (ع) به یکی از اصحاب، آنجا که خیانت در امانت را به تحریف کتاب خدا تفسیر می‌کند، تقویت می‌شود:

«لا تأخذن معالم دینک عن غیر شیعتنا، فانک ان تعدّیتهم أخذت دینک عن الخائنین، الذین خانوا الله ورسوله... خانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا علی کتاب الله فحرّفوه و بدلوه»^{۴۵}

این احتمال، به تنهایی دلیل اثباتی نیست؛ اما برای آن که دلالت روایت را مجمل سازد و انحصارش را بر معنای عرفی امانت از میان بردارد، کافی است.

اشکال ششم، خلایی در مبنای اصولی خود اصل عدم زیاده است که جواهر بر آن تکیه می‌کند: بدون تعیین اینکه این اصل از سنخ اصول عملی است، از سنخ اصول لفظی است، اصلی عقلایی است یا اصل عدم نقل.

اشکال هفتم، مربوط به غفلت از ارتکاز متشرعه است. تراکم اصطلاحات فنی متمایزکننده در روایات باب عارف، ناصب، مستضعف، شگاک نشان می‌دهد جامعه شیعی، از سده‌های نخستین، طبقه‌بندی اعتقادی روشنی داشته است؛ با فرض محدود بودن ایمان به اسلام، اساساً این طبقه‌بندی موضوعیتی نمی‌یافت.

در ادامه همین تحلیل، باید به شیوه استفاده ایشان از پنج روایت محوری نیز نگریم. ایشان این پنج روایت را برای اثبات مساوات مخالف و مؤمن در احکام دنیوی می‌آورد؛ اما نکته مهم این است که این احادیث را پس از نتیجه‌گیری بحث می‌آورد، نه پیش از آن. بنابراین، کارکرد تفسیری این روایات، تأیید یک نتیجه از پیش گرفته شده است. با بررسی محتوای این پنج روایت روشن می‌شود که چهار مورد نخست، همگی در مقام تبیین نسبت کلی اسلام و ایمان‌اند. یکی، اسلام را شهادتین و ایمان را هدایت مستقر در قلب می‌داند و صراحتاً ایمان را یک درجه برتر می‌شمارد؛ دیگری، تقابل اسلام ظاهری و ایمان باطنی را در محل فضیلت، نه کفایت نکاح، بیان می‌کند و دو مورد دیگر همین تفکیک را به گونه‌ای دیگر تکرار می‌کنند.

تنها روایت پنجم، که از عبدالله بن سنان نقل شده، واقعاً به حکم نکاح می‌پردازد.^{۴۶} از این جا یک تناقض بنیادین آشکار می‌شود: اگر این چهار روایت نخست در معنای ایمان خاص فهمیده شوند، آنگاه خودشان مصداقی از کاربرد همان ایمان بالمعنی الأخص در متون کهن‌اند و مدعای جواهر را نقض می‌کنند؛ روشن است که این مراد صاحب جواهر نیست و اگر در معنای عام فهمیده شوند، آنگاه استفاده اشتراک نکاح از آن‌ها بی‌پایه است؛ زیرا اساساً در مقام بیان حکم نکاح با مخالف نبوده‌اند.

نکته‌ای که در همین بخش اهمیت ویژه می‌یابد، اشاره صاحب جواهر به تقیه زمانیه است که ذیل حدیث اهل هدنه مطرح می‌کند. این حدیث، وضع کنونی عموم مردم را به عنوان اهل هدنه توصیف می‌کند. این اشاره می‌تواند دریچه‌ای برای تفسیر مبنای صاحب جواهر باشد: شاید ایشان از ابتدا قائل به عدم جواز واقعی این نکاح باشد، اما در زمانه خویش، که زمان غیبت و تقیه است، قائل به جواز ظاهری شده است. به بیان دیگر، استنباط ایشان از ادله اجتهادی، منع جواز و استنباط ایشان از ادله فقهی، جواز نکاح است. این احتمال در فقره پایانی بحث، آنجا که به دگرگونی زمانه با ظهور حجت اشاره می‌کند و صراحتاً می‌گوید در آن هنگام، دیگر نه خون‌ها و نه فروج با یکدیگر مساوی نخواهند بود، موید می‌شود.

با تحلیل این عبارت از منظر مراتب چهارگانه حکم، یعنی ملاک، انشاء، فعلیت و تنجز می‌توان نشان داد که فضای بحث صاحب جواهر در آغاز، به گونه‌ای است که انکار مرتبه انشاء از آن فهمیده می‌شود؛ اما در این فقره پایانی می‌پذیرد که با ظهور حضرت حجت (عج)، این حکم جاری خواهد شد. اما مسئله اصلی این است: حکمی که هرگز انشاء نشده باشد، نمی‌تواند صرفاً با گذشت زمان به فعلیت برسد، مگر آنکه انشایش از پیش، هر چند معلق بر رفع تقیه، صورت گرفته باشد. فهم ما از متن جواهر در این نقطه، در یک دوراهی‌ای واقعی گرفتار می‌شود: یا باید بپذیریم که چنین انشایی از پیش وجود داشته است، که نقض مدعای ایشان است؛ یا باید قائل شویم که با ظهور حضرت حجت (عج)، حکمی تازه در خصوص همین مسئله جعل خواهد شد؛ که برای این جعل، هیچ دلیلی در نصوص یافت نمی‌شود و این فقدان دلیل نیز به سود مدعای مخالف است.

به بیان دیگر، آیا حکم عدم جواز، فی الواقع موجود است و صرفاً با ظهور امام «فعلیت» می‌یابد، یا اساساً چنین حکمی فی الواقع وجود ندارد و امام (ع) در آن زمان، حکمی تازه جعل خواهند کرد، زیرا در آن زمان مصلحتش استیفا می‌شود؟ اگر شق اول درست باشد، یعنی حکم منع فی الواقع از پیش موجود باشد، آنگاه اساساً این همه بحث جواهر برای اثبات این که «اراده مذهب خاصه از ایمان» اصطلاحی جدید است، بی‌معنا می‌شود؛ چون خود ایشان در همین جا می‌پذیرد چنین تمایزی از پیش به صورت یک واقعیت حکمی نهفته، وجود

داشته است. اگر شق دوم درست باشد، یعنی حکمی فی الواقع در کار نیست و امام(ع) در آینده حکمی تازه جعل خواهند کرد، آنگاه باید پرسید دلیل بر این که «اگر زمانه دگرگون شود حکم تغییر می کند» چیست.

با توجه به عقیده شیعه درباره ولایت تشریعی ائمه(ع)، شاید بتوان نظر صاحب جواهر در خصوص تغییر حکم نکاح در عصر حضرت حجت(عج) را توجیه کرد. صاحب جواهر در کتاب الطهارة همچون استادش شیخ جعفر کاشف الغطاء، بر این باور است که در عصر حضرت حجت(عج)، مخالفان شیعه در حکم کفار حربی و واجب القتل هستند. لذا مخالفی باقی نمی ماند که ازدواج دختر مؤمنه با مرد مخالف موضوعیت داشته باشد.^{۴۷}

در نهایت باید به روایتی با لسان منکر(بر سبیل انکار) اشاره کرد، که ایشان از هشام بن حکم، از امام صادق(ع) درباره عدم تساوی فروج در کنار تساوی خون ها نقل می کند.^{۴۸}

این روایت، برخلاف روایات عام تر که با تفسیر تمایز اخروی در برابر تساوی دنیوی قابل جمع اند، درست در همان محل نزاع، یعنی نکاح، در برابر موضوع دیگر، یعنی خون، تفکیکی درون دنیوی ایجاد می کند، نه اخروی. اگر تمایز مؤمن و مخالف صرفاً اخروی بود، چنین تفکیکی میان دو حکم دنیوی بی معنا می شد.

نمونه مشابهی نیز درباره نکاح موالی با زنان عرب نقل شده که موضوعش نفی آداب جاهلی نژادی است، نه کفایت مذهبی؛ اما همان الگوی تفکیک درون دنیوی را در بابی دیگر باز می تاباند.^{۴۹} باید افزود سند این روایت از نظر رجالی محل تأمل است و سائل نیز از خوارج بوده، به گونه ای که فضای تقیه در پاسخ محتمل می نماید؛ اما حتی با این ملاحظه، اصل الگوی مفهومی این روایت، یعنی امکان تفکیک دو حکم دنیوی از یکدیگر، اشکالی بنیادین بر پاسخ صاحب جواهر باقی می ماند؛ چرا که ایشان هرگز به این پرسش مشخص که چرا امام در یک جمله میان دو حکم دنیوی تفکیک قائل شده اند، پاسخی نمی دهد.

۲. بازتعریف صورت مسئله

اغلب پژوهش های پیشین، نزاع را در قالبی خطی مطرح کرده اند: نخست، شرطیت کفایت مطرح می شود که بدون اختلاف است؛ سپس، مصداقش که ایمان است؛ و آنگاه پرسیده می شود مراد از ایمان چیست. اگر پاسخ اسلام باشد، نتیجه ناگزیر جواز و اگر مراد، ایمان بالمعنی الاخص باشد، نتیجه عدم جواز خواهد بود. اما می توان این صورت بندی را از بنیاد بازتعریف کرد: کفایت، به عنوان شرطی که مقتضی جواز است، ممکن است واقعاً همان اسلام باشد؛ اما دلیل منع، لزوماً از سنخ تعریف کفایت و تشخیص مصداق نیست، بلکه ممکن است مانعی مستقل، در عرض کفایت نه در طول تعریف آن، در میان باشد. مزیت این بازتعریف این است که نزاع را از یک نزاع

۴۷ نجفی، جواهر الکلام، ۵۶/۶

۴۸ نجفی، جواهر الکلام، ۱۰۰/۳۰

۴۹ نجفی، جواهر الکلام، ۱۰۱/۳۰

صرفاً لغوی به یک تحلیل ساختاری بدل می‌کند. در این صورت، اجماع اصحاب کماکان از حجیت برخوردار است. مویدی برای این بازتعریف را می‌توان در تفکیکی یافت که در تبویب منابع حدیثی نیز مشهود است؛ آنجا که باب حرمت نکاح با ناصب، که ناظر به کفر است، از باب کراهت نکاح با مستضعفان، که ناظر به مصلحت خانوادگی است، از ابتدا جدا شده‌اند.

دو سطح از این مانعیت باید تفکیک شود: مانعیت در صحت عقد، که نیازمند دلیلی به استحکام دلیل شرطیت است؛ و مانعیت در حکم تکلیفی، که صرفاً حرمت یا کراهت اقدام را می‌رساند؛ بی‌آنکه در صحت عقد خدشه‌ای پدید آورد. آنچه از مجموع روایات باب برمی‌آید، غالباً بیش از حرمت تکلیفی نیست.

به‌علاوه، در این باز تعریف ممکن است لفظ «ایمان» در یک روایت خاص به معنای اسلام باشد؛ اما فقیه، به قرینه مجموع روایات دیگر، حکم را در مقام افتا تخصیص بزند یا توسیع دهد. یعنی وقتی فقهی می‌گوید «کفائت، ایمان است»، لزوماً مرادش این نیست که در همان لفظ روایت مورد استنادش، ایمان به معنای خاص به‌کار رفته است. ممکن است این نتیجه، محصول جمع عرفی میان چند روایت باشد که هر کدام به‌تنهایی مجمل‌اند، اما مجموعشان دلالت بر معنای خاص دارد. این تفکیک میان «مدلول لفظی یک حدیث منفرد» و «نتیجه استنباطی حاصل از جمع‌بندی چند دلیل» در تحلیل جواهر مغفول مانده است و خلطی است که باید در ارزیابی هر فتوای متقدم لحاظ شود. یعنی نبود تصریح لفظی به «ایمان خاص» در عبارت یک فقیه، دلیل بر عدم اراده آن معنا، از راه استنباط جمعی نیست.

برای تحکیم این بازتعریف، سودمند است که پرسید کفائت، به‌عنوان یک مفهوم اعتباری در فقه اسلامی، اساساً برای چه هدفی وضع شده است. کفائت، برخلاف مفاهیم ماهوی، مانند عدالت، که ذاتی مستقل از اعتبار شارع دارند، مفهومی اعتباری و ابزاری است که در هر باب، بر اساس هدف آن باب، معنا می‌یابد: در طلاق، به معنای صیانت نفس؛ در ولایت، به معنای قدرت اداره امور؛ و در نکاح به معنای تناسب اجتماعی و اعتقادی.

اهداف شرطیت کفائت را می‌توان دست‌کم در سه محور جست: حفظ کیان خانواده از اختلافات طبقاتی، حفظ هویت دینی زوجه و فرزندان و حفظ کرامت زوجه. اگر هدف از کفائت، دست‌کم، شامل حفظ هویت دینی باشد، آنگاه اکتفا به اسلام ظاهری با این هدف در تعارض قرار می‌گیرد؛ چرا که اظهار ظاهری اسلام هیچ تضمینی برای مصونیت از تأثیرپذیری اعتقادی به دست نمی‌دهد؛ بلکه شاید مخاطره‌آمیزترین حالت، همان کسی باشد که ظاهراً مسلمان است، اما باطناً بر مذهب حق نیست. زیرا نه مرز روشن یک کفر صریح در کار است که زوجه را به احتیاط وادارد، و نه هماهنگی کامل اعتقادی که او را از خطر برهانند. بر این پایه، حتی با پذیرش لغوی تفسیر جواهر از واژه ایمان، هدف اعتباری خود نهاد کفائت اقتضا می‌کند که در مقام تطبیق مصداقی، به واقعیت اعتقادی زوج نظر شود، نه صرف اظهار لفظی اسلام.

نکته تکمیلی دیگر که پیش‌تر نیز بیان شد، تفکیک موضوع احکام عمومی از احکام اختصاصی است. روایاتی که می‌گویند با اظهار اسلام، نکاح و توارث حلال و خون محفوظ می‌شود، ناظر به مرز اسلام و کفر هستند، نه اینکه در مقام بیان جمیع قیود صحت نکاح باشند؛ مفاد آن‌ها اثبات اصل مشروعیت است، نه نفی هر مانع دیگری. اسلام، منشأ احکام عمومی اجتماعی است؛ اما ایمان، منشأ برخی احکام اختصاصی است. دقیقاً همین‌جاست که روایات ناظر به عارفه، مستضعفه و شکاک وارد ملاحظه می‌شوند و از اعتقادی افزون بر اسلام سخن می‌گویند.

بر این اساس، می‌توان کل مسئله را در قالب قاعده اصولی تراحم صورت‌بندی کرد:

ازدواج فی نفسه مصلحتی نوعی است که با تحقق کفایت اولیه (اسلام و یسار) اقتضای جواز را داراست. اما در کنار، آن روایاتی که از تأثیرپذیری دینی زوجه سخن می گویند، مصلحتی دیگر معرفی می کنند: حفظ هویت اعتقادی زوجه و فرزندان، که بسته به شدت خطر، از کراهت تا حرمت نوسان دارد. آنگاه که این دو مصلحت در یک مورد گرد آیند، فقیه باید با ترازوی تقدیم اهم بر مهم تصمیم بگیرد و اگر مصلحت حفظ دین مهم تر تشخیص داده شود، مقتضای جواز، با وجود صحت ذاتی خویش، به فعلیت نمی رسد.

امتیاز این چارچوب، سازگاری کامل با اصل عدم زیاده است. کفایت، به فرض ایشان و قائلین به جواز، همچنان صرف اسلام باقی می ماند و شرط لازم است، اما شرط کافی نیست. برای جواز فعلی، افزون بر کفایت، عدم مانع نیز باید احراز شود. همین چارچوب توضیح می دهد چرا برخی فقهای معاصر که در اصل قائل به جواز نکاح با اهل سنت اند، در فرض خوف فساد دین زوجه حکم را تغییر می دهند.⁵⁰ نوسانی که در چارچوب برابردانستن کفایت با اسلام، توضیح آن با تکلف همراه است، اما در چارچوب تراحم کاملاً طبیعی می نماید. باید صادقانه افزود این نظریه به تنهایی بطلان عقد را اثبات نمی کند و حداکثر آنچه از آن به دست می آید، تقدم حکم تکلیفی است، نه لزوماً بطلان وضعی عقد.

این بازتعریف را می توان از منظری دیگر، برخاسته از نگاه فقه حکومتی و قاعده مصالح مرسله نیز تحکیم کرد؛ با این توضیح که نگاه نخست، روشی خاص امامیه است و نگاه دوم، از امارات مختص به اهل سنت است. مراد از این رهگذر، اقامه دلیل بر حکم شرعی و متعاقباً حجیت نیست؛ بلکه این رهنمون است که در کنار ادله خاص باب، می توان مسئله را از زاویه کارکرد اجتماعی نهاد خانواده در حفظ هویت جمعی یک اقلیت مذهبی نیز نگریست؛ کارکرد این استدلال صرفاً تکمیلی و تأییدی است؛ به عنوان شهادی بر آن که نتیجه حاصل از ادله خاص، با ملاحظات کلان تر حفظ هویت جمعی نیز هم راستاست. خانواده در جامعه شناسی دینی، مهم ترین نهاد انتقال هویت مذهبی از نسلی به نسل دیگر است و برای جامعه ای که در طول تاریخ خود در اقلیت و در معرض فشار سیاسی و مذهبی بوده است، حفظ استحکام این نهاد، نه یک ملاحظه فردی، بلکه مصلحتی نوعی و حتی سیاست گذارانه است. از این زاویه، منع نکاح مؤمنه با مخالف را می توان، فارغ از مناقشه لفظی ایمان و اسلام، به عنوان سیاستی معطوف به حفظ انسجام درونی جامعه شیعی نیز توجیه کرد؛ سیاستی که در چارچوب اختیارات حاکم شرعی در تدبیر امور اجتماعی، حتی مستقل از وجود نص خاص، قابل دفاع است.

۳. ادله اثباتی منع

مهم ترین دلیل قولی بر منع جواز نکاح مؤمنه با مخالف، حدیث عبدالله بن سنان است. در این روایت، امام (ع) به سؤالی درباره نکاح ناصب شناخته شده پاسخ می دهند و در همان پاسخ، با سیاق واحد، حکم عدم جواز نکاح مؤمن با ناصبه، سپس عدم جواز نکاح ناصب با مؤمنه و در آخر عدم جواز نکاح مستضعف با مؤمنه را بیان می فرمایند: «قَالَ لَا يُزَوِّجُ الْمُؤْمِنُ النَّاصِبَةَ وَلَا يَتَزَوَّجُ النَّاصِبُ الْمُؤْمِنَةَ وَلَا يَتَزَوَّجُ الْمُسْتَضْعَفُ الْمُؤْمِنَةَ»⁵¹

سیستانی، المسائل المنتخبة، ۳۷۴؛ نوری، هزارویک مسئله فقهی، ۱۶۴؛ حکیم، منهاج الصالحین، ۲۸۷/۲⁵⁰

کلینی، الکافی، ۳۴۹/۵⁵¹

سند روایت صحیح است^{۵۲} و راویان آن از اجلای امامیه‌اند. عبدالله بن سنان از اصحاب مورد اعتماد اهل بیت (ع) بوده و مسئولیت‌های مالی حساسی نیز در دستگاه خلافت برعهده داشته است، بی‌آنکه رجالیان درباره او تردیدی روا داشته باشند.^{۵۳} از حیث دلالت، وحدت سیاق این سه حکم، قرینه‌ای قوی است که فقره سوم نیز، همچون دو فقره نخست، تصریح در عدم جواز دارد، نه صرف کراهت. اهمیت این دلیل در آن است که موضوعش ناصب با حکم اجماعی نیست؛ بلکه مستضعفی است با خفیف‌ترین درجه مخالفت. در این صورت، حتی اگر نکاح مستضعف ممنوع باشد، منع نکاح مخالف آگاه، که مراتب بالاتری از مخالفت دارد، به طریق اولی ثابت می‌شود. مؤید دیگر، حدیث فضیل بن یسار است که در آن، امام (ع) از ازدواج با کسی که در اکثریت اهل بلد، از مذهب حق پیروی نمی‌کند، به شدت باز می‌دارند.^{۵۴}

مسیر دوم استدلال، از حدیث منع نکاح با تردیدکنندگان در مذهب آغاز می‌شود. این حدیث در کافی، جلد ۵ ص ۳۴۸ و ۳۴۹، از دو طریق ابوبصیر و زراره روایت شده است. این روایت در فتوای صدوق^{۵۵} و بعدها در مسالک الافهام، عیناً به عنوان حدیثی از امام صادق نقل می‌شود.^{۵۶} به احتمال زیاد، شهید این روایت را از کافی نقل کرده است، نه شیخ صدوق. به هر حال، این تطابق تحت اللفظی میان دو منبع کاملاً مستقل در دو قرن متفاوت، نشان می‌دهد آنچه صدوق آورده فتوای شخصی ایشان نیست، بلکه نقل مستقیم فقره‌ای از متن حدیث است. پس علت مذکور در آن، که تأثیرپذیری زن از دین همسر خویش است، در واقع علت منصوصه حدیث است، نه تعلیلی مستنبط از احادیث و احکام.

تسری این علت از تردیدکننده به مخالف، قیاسی ممنوع نیست، بلکه از مصادیق روشن قیاس اولویت است که در اصول امامیه، برخلاف قیاس ظنی، معتبر شمرده می‌شود؛^{۵۷} زیرا تردیدکننده اساساً نظام اعتقادی منسجمی برای انتقال به همسر و فرزندان ندارد، در حالی که مخالف، نظامی معین و فعال دارد که در طول زندگی مشترک، به طور طبیعی آن را منتقل می‌کند. پس تحقق همان علت منصوصه در مورد مخالف، قطعی‌تر و شدیدتر از تحققش در مورد تردیدکننده است.

مسیر سوم، در واقع، خوانشی مجدد از همان مسیر قبلی است: تنقیح مناط از حرمت نکاح زن مسلمان با مرد غیرمسلمان که حرمت این نکاح و بطلان آن در همه مذاهب اسلامی اجماعی است^{۵۸} و علت آن، به تصریح فقها، خطر سلطه دینی زوج بر مسیر اعتقادی خانواده

مجلسی، مرآة العقول، ۵۱/۲۰؛ بحرانی، الحقائق الناضرة، ۵۹/۲۴⁵²

حلی، رجال العلامة، ۱۰۴؛ نجاشی، رجال، ۲۱۴⁵³

کلینی، الکافی، ۳۴۹/۵⁵⁴

صدوق، المقنع، ۳۰۷⁵⁵

ثانی، مسالک الافهام، ۴۰۱/۷⁵⁶

حکیم، الاصول العامة، ۴۸۴/۱؛ مظفر، اصول الفقه، ۱۰۳/۱⁵⁷

مغنیه، الفقه على المذاهب الخمسة، ۳۱۴⁵⁸

است. پرسش این است که آیا این علت مختصّ کفر مطلق است یا در مراتب ضعیف‌تر مخالفت مذهبی نیز جاری است. آنچه این تنقیح را از یک قیاس ظنی صرف نجات می‌دهد، این است که خود فقها همین علت را نه در باب کفر، بلکه دقیقاً در همین باب کفایت مخالف، مستقلاً به کار برده‌اند. پس آنچه در اختیار داریم، تصریح به علت در خود باب است، نه تنقیح از بابت بیگانه. نتیجه این که حکم حاصل از آن باید متناسب با درجه خطر، در حدّ کراهت شدید یا حرمت تکلیفی باشد.

مسیر چهارم بر قاعده لاضرر بنا می‌شود. شقّ نخست این قاعده، یعنی لاضرر، در قرائت مشهور، صرفاً رافع حکمی است که خود بر مکلف ضرر می‌رساند و برای اثبات نهی بر فعلی که ضررش متوجه شخص ثالث است، کافی نیست.^{۵۹} اما شقّ دوم، یعنی لا ضرر، سابقه کاربردی متفاوتی دارد و در داستان سمرة بن جندب، پیامبر (ص) بر پایه همین قاعده، حق مالکانه او را به سبب ضرری که بر همسایه‌اش وارد می‌کرد، محدود ساختند. این کاربرد نشان می‌دهد لاضرر می‌تواند حقی مشروع را در برابر ضرر شخص ثالث مقید سازد و زوجین، هرچند حق مشروع ازدواج دارند، اما اعمال این حق آنگاه که ضررش متوجه فرزند آینده باشد که خود اقدامی نکرده تا حقیش ساقط شود، می‌تواند مقید گردد.

صرف نظر از قاعده لا ضرر، این آیه تکلیف حفاظت از فرزندان را در برابر آسیب دینی ثابت می‌کند: «یا ایّها الذین آمنوا قوا أنفسکم و أهلیکم ناراً»^{۶۰} و مستقیماً و بدون واسطه هیچ قاعده اصولی مورد اختلاف، بر رئیس خانواده تکلیف ایجابی صیانت اهل (که فرزندان را نیز دربر می‌گیرد) از عاقبت اخروی بار می‌کند. به دیگر بیان، استدلال این‌گونه موکد می‌شود: نکاحی که پیشاپیش، بر پایه همان علت منصوصه اثبات شده در استدلال اول، یعنی تأثیر قطعی زوج بر مسیر دینی خانواده به‌طور نوعی، زمینه‌ساز کوتاهی از این تکلیف قرآنی است، با روح همین آیه ناسازگار است؛ و «لا ضرر» در کاربرد مسلم خود، که تحدید حقی که به شخص ثالث آسیب می‌زند، ابزار اجرایی همین مضمون قرآنی در مقام نکاح است.

در کنار این چهار مسیر، ملاحظه‌ای تاریخی نیز باید افزوده شود. خفقان شدید حکومت‌های اموی و عباسی توضیح می‌دهد چرا اهل بیت (ع) با صراحت تمام حکم منع را اعلام نکردند و به الفاظی نرم‌تر بسنده کردند؛ مصلحت حفظ جان شیعیان بر صراحت کامل بیان حکم مقدم بود. اما خلاف این را نیز می‌توان متصور بود؛ اگر حکم نکاح با مخالفین در نزد اهل بیت (ع) جواز بود و این حکم هم با تقیه سازگارتر است، چرا احادیثی که صراحت در این جواز داشته باشند در اختیار نداریم؟

در همین راستا، صاحب حدائق با بازتعریف کامل محلّ نزاع، استدلال می‌کند که نزاع رایج تنها بر مبنای متأخرانی معنا دارد که مخالفان را مسلمان می‌دانند؛ اما بنا بر مذهب متقدمان، که مخالفان را کافر می‌دانند، اساساً این نزاع موضوعیت ندارد.^{۶۱} این همان قسمتی است که صاحب جواهر نیز بدان در متن خویش اشاره کرده است. درخشان‌ترین سهم ایشان تحلیل، تحلیل دو روایت است که حمل ادله ظاهراً مجوّزه را بر تقیه تثبیت می‌کنند: یکی، حدیثی که وضع کنونی رفتار با مخالفان را به منزله هدنه‌ای موقت توصیف می‌کند که با پراکنده شدن خواسته‌ها به پایان می‌رسد؛ و دیگری، حدیثی که ادای امانت به مخالفان را تا زمان قیام حجت (عج)، که در آن هنگام حلال و حرام به‌طور

سیستانی، قاعدة لاضرر و لاضرر، ۲۰۵ و ۲۰۴؛ خمینی، بدائع الدرر، ۱۲۳؛ خوئی، مصباح الاصول، ۵۷/۱، ۵۹

تحریم: ۶ ۶۰

بحرانی، الحدائق الناضرة، ۵۲/۲۴ ۶۱

نهایی تعیین خواهد شد، موقت می‌شمارد. این دو روایت، با صراحتی که در متن جواهر یافت نمی‌شود، همان نکته‌ای را تثبیت می‌کنند که در تحلیل عبارت جواهر درباره آینده ظهور بدان رسیدیم؛ یعنی نظام کنونی رفتار با مخالفان، حکمی ثابت و نهایی نیست، بلکه ترتیباتی موقت است که با رفع تقیه به حکم اصلی خود بازمی‌گردد.

مجموع این مسیرهای اثباتی، ویژگی روش‌شناختی مهمی دارد: هر یک، مستقل از دیگری، به عنوان شاهد قابل استناد است؛ به گونه‌ای که اگر یکی از شواهد خدشه‌دار شود، بقیه همچنان مانعی جدی در برابر جواز مطلق هستند. این امر برخلاف استدلال صاحب جواهر است که تقریباً بر یک محور واحد، یعنی تفسیر لغوی و اصطلاحی ایمان، استوار بود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، با مرور شواهدی از کتاب و سنت، تئنگاری‌های قرن سوم و تصریح فقهای چون شیخ طوسی و ابن‌براج، نشان داد آن‌چه واقعاً متأخر است، صرفاً تثبیت اصطلاحی ایمان بالمعنی الاخص است، نه اصل مفهوم. مستقل از این نتیجه، تحلیل انتقادی متن جواهر، از دوران منطقی استدلال تا رویارویی با اجماع محتمل قداما، از استعمال خارج از سیاق ادله روایی تا تهافت عبارت پایانی ایشان درباره آینده ظهور، نشان داد استدلال ایشان حتی در چارچوب مفروضات خویش قابل تأمل است.

مهم‌ترین دستاورد این پژوهش، بازتعریف صورت مسئله بود: نشان داده شد که حتی با تسلیم کامل مبنای جواهر، نتیجه جواز ضرورتاً حاصل نمی‌آید؛ زیرا امکان اثبات منع از طریق مانعی مستقل باز است. این بازتعریف در قالب نظریه تراحم مصالح صورت‌بندی شد. در این راستا، تحلیل کفایت به عنوان مفهومی اعتباری و هدف‌محور تحکیم شد و در ادامه، با نگاهی برخاسته از فقه حکومتی و مصالح مرسله بازخوانی شد و در نهایت، با تناقض درونی در بحث فسق و کفایت مؤید گردید. بر همین اساس، چهار مسیر اثباتی مستقل برای منع عرضه شد که هریک مانعی جدی در برابر جواز مطلق هستند.

با این همه، صداقت علمی اقتضا می‌کند اذعان شود این پژوهش، سه خلأ را به تحقیق تکمیلی وامی‌گذارد: نخست، تعیین دقیق‌تر مرز میان تراحم منتج به حرمت تکلیفی و تراحم منتج به بطلان وضعی؛ چنان‌که از ظاهر کشف اللثام، قول دیگری نیز مطرح شده است؛ حرمت تکلیفی نکاح مومنه با مخالف، بدون بطلان وضعی آن. ایشان بعد از نقل اجماع شیخ و ابن زهره و ادله روایی بحث، غایت دلالت روایات را حرمت تکلیفی می‌داند.⁶²

دوم، بررسی رجالی و فهرستی کامل‌تر روایات باب مستضعف و شگاک؛ سوم و از همه مهم‌تر، آن‌که محدوده تمام مباحث این جستار، نظری و استدلالی است و حیطه فتوا ملاحظاتی می‌طلبد که فقهای عظام و مراجع تقلید را سزاست. با این حال، مجموعه ادله و تحلیل‌های ارائه‌شده، به قدر کافی نشان می‌دهد که قول مشهور «عدم جواز نکاح مؤمنه با مخالف»، بازمانده برداشتی صرفاً لغوی و اصطلاحی نیست، بلکه نتیجه استنباطی است که از خطوط متعدد مستقل در بستر ادله تاریخی-نقلی و اصولی همگرا، به یک نتیجه واحد می‌رسد.

منابع

قرآن كريم

ابن بابويه، محمد بن على. المقنع. قم: مؤسسة الإمام الهادى. ١٤١٥ق.

ابن براج، عبد العزيز بن نحرير. المهذب. قم: مؤسسة النشر الإسلامى. ١٤٠٦ق.

ابن تيميه حرّانى، احمد بن عبدالحليم. مجموع الفتاوى. به تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. مدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ١٤١٦ق.

ابن حيون، نعمان بن محمد. دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل البيت. ١٣٨٥ق.

ابن زهره، حمزه بن على. غنية النزوع إلى علمى الأصول والفروع. به تحقيق: ابراهيم بهادرى. قم: مؤسسة الامام الصادق. ١٤١٧ق.

ابن سعيد، يحيى بن احمد. الجامع للشرائع. به تحقيق: جعفر سبحانى. قم: مؤسسة الإمام الصادق. ١٣٩٤ش.

ابن قدامه، عبدالرحمن بن محمد. الشرح الكبير على متن المقنع. به تحقيق: محمد رشيد رضا صاحب المنار. بيروت: دار الكتاب العربي. ١٤٠٣ق.

ابن قدامه، عبد الله بن أحمد. المغني. قاهره: مكتبة القاهرة. ١٣٨٨ق.

بحراني، يوسف بن احمد. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين. ١٤٠٨ق.
حائري، فاطمه؛ ناصري مقدم، حسين؛ صابري، حسين. «تحليل و نقد ممنوعيت ازدواج دختر شيعي با مرد سني از منظر فقه جواهری و يافته‌های نوین علمی». فقه و اصول. دورة ٥٤، ش ١٣٠، آبان ١٤٠١.

حر عاملی، محمد بن حسن. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. به تحقيق: محمدرضا حسینی جلالی. قم: مؤسسة آل البيت. ١٤١٦ق.

حكيم، محمد تقی. الأصول العامة للفقهاء المقارن. قم: مؤسسة آل البيت. ١٩٧٩م.

خمينی، روح الله. بدائع الدرر فی قاعدة نفی الضرر. قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی. ١٤١٥ق.

خویی، ابوالقاسم. مصباح الأصول. به تقرير: محمد سرور واعظ حسینی بهسودی. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی. ١٤٢٢ق.

سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزيز. المراسم العلوية في النبوة. به تحقيق: سيد محسن حسینی. قم: المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت. ١٤١٤ق.

سیستانی، سیدعلی حسینی. المسائل المنتخبة. قم: باقيات. ١٤٢٧ق.

سیستانی، سیدعلی حسینی. قاعدة لا ضرر و لا ضرار. قم: مهر. ١٤١٤ق.

شیرزی زنجانی، موسی. کتاب النکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز. ١٣٨٢ش.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. به تحقيق: بنیاد معارف اسلامی. قم: بنیاد معارف اسلامی. ١٤١٣ق.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام. به تحقيق: عباس قوچانی. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٣٦٢ش.

طباطبائی حکیم، سید محسن. منهاج الصالحين. نجف: النعمان، ١٣٨١ق.

طوسی، محمد بن حسن. الخلاف. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ١٤٠٧ق.

طوسی، محمد بن حسن. المبسوط فی فقه الإمامية. به تحقيق: محمدتقی کشفی، محمدباقر بهبودی. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية. ١٣٨٧ش.

- طوسي، محمد بن حسن. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى. بيروت: دار الكتاب العربي. ١٣٩٠ق.
- علاء الدين كاشاني، ابوبكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. به تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. بيروت: دارالكتب العلمية. ١٤٢٤ق.
- علامه حلي، حسن بن يوسف. رجال العلامة الحلي. به تحقيق: محمد صادق بحر العلوم. قم: الشريف الرضي. ١٤٠٢ق.
- فاضل هندی، محمد بن حسن. كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام. قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي. ١٤٠٥ق.
- كليني، محمد بن يعقوب. الكافي. به تحقيق: علي أكبر غفاري، محمد آخوندي. تهران: دار الكتب الإسلامية. ١٤٠٧ق.
- مجلسي، محمد باقر بن محمد تقی. مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول. به تحقيق: بهراد جعفري. تهران: دارالكتب الاسلاميه. ١٣٨٩.
- محقق حلي، جعفر بن حسن. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام. به تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال. قم: مؤسسه اسماعيليان. ١٤٠٨ق.
- محقق كركي، علي بن حسين. جامع المقاصد في شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام. ١٤١٤ق.
- مظفر، محمد رضا. اصول الفقه. به تحقيق: رحمه الله رحمتي. قم: مؤسسه النشر الاسلامي. ١٤٢٣ق.
- مغنيه، محمد جواد. الفقه على المذاهب الخمسة. بی جا: كانون الثاني. ١٤٠٢ق.
- مفيد، محمد بن محمد. المقنعة. قم: كنز جہانی هزاره شيخ مفيد. ١٤١٣ق.
- نجاشي، احمد بن علي. رجال النجاشي. به تحقيق: سيد موسى شبيري زنجانى. قم: مؤسسه النشر الإسلامى. ١٣٦٥.
- نورى همدانى، حسين. هزار و يك مسئله فقهي. قم: مهدي موعود. ١٣٨٣.
- نووى، يحيى بن شرف. روضة الطالبين. به تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٢١ق.

Transliterated Bibliography

Al-Qur'ān al-Karīm

Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī. *Al-Muqni*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Hādī, 1415 AH.

Ibn al-Barrāj, 'Abd al-'Azīz b. Naḥrīr. *Al-Muhadhdhab*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1406 AH.

Ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Majmū‘ al-Fatāwā*. Edited by ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim. Madīnah: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1416 AH.

Ibn Ḥayyūn, Nu‘mān b. Muḥammad. *Da‘ā’im al-Islām*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt, 1385 SH.

Ibn Zuhrah, Ḥamzah b. ‘Alī. *Ghunyat al-Nuzū‘ ilā ‘Ilmay al-Uṣūl wa-l-Furū‘*. Edited by Ibrāhīm Bahādirī. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq, 1417 AH.

Ibn Sa‘īd, Yaḥyā b. Aḥmad. *Al-Jāmi‘ li-l-Sharā‘i‘*. Edited by Ja‘far Subḥānī. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq, 1394 SH.

Ibn Qudāmah, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Al-Sharḥ al-Kabīr ‘alā Matn al-Muqni‘*. Edited by Muḥammad Rashīd Riḍā, Ṣāhib al-Manār. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1403 AH.

Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh b. Aḥmad. *Al-Mughnī*. Cairo: Maktabat al-Qāhirah, 1388 AH.

Baḥrānī, Yūsuf b. Aḥmad. *Al-Ḥadā’iq al-Nāḍirah fī Aḥkām al-‘Itrah al-Ṭāhirah*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi‘ah li-Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1408 AH.

Ḥā’irī, Fāṭimah; Nāṣirī-Muqaddam, Ḥusayn; Ṣābirī, Ḥusayn. “Tahlīl wa Naqd-i Mammū‘iyyat-i Izdivāj-i Dukhtar-i Shī‘ī bā Mard-i Sunnī az Manzar-i Fiqh-i Jawāhirī wa Yāftahā-yi Novīn-i ‘Ilmī.” *Fiqh wa Uṣūl*, vol. 54, no. 130, Ābān 1401 SH.

Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan. *Tafṣīl Wasā’il al-Shī‘ah ilā Taḥṣīl Masā’il al-Sharī‘ah*. Edited by Muḥammad Riḍā Ḥusaynī Jalālī. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt, 1416 AH.

Ḥakīm, Muḥammad Taqī. *Al-Uṣūl al-‘Āmmah li-l-Fiqh al-Muqāran*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt, 1979 CE.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Badā’i‘ al-Durar fī Qā’idat Nafy al-Ḍarar*. Qom: Mu’assasat Tanẓīm wa Nashr Āthār-i Imām Khumaynī, 1415 AH.

Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. Reported by Muḥammad Surūr Wā‘iz Ḥusaynī Bahsūdī. Qom: Mu’assasat Ihya’ Āthār al-Imām al-Khū‘ī, 1422 AH.

Sallār al-Daylamī, Ḥamzah b. ‘Abd al-‘Azīz. *Al-Marāsim al-‘Alawiyyah fī al-Nabawiyyah*. Edited by Sayyid Muḥsin Ḥusaynī. Qom: al-Mu‘āwanah al-Thaqāfiyyah li-l-Majma‘ al-‘Ālamī li-Ahl al-Bayt, 1414 AH.

Sīstānī, Sayyid ‘Alī Ḥusaynī. *Al-Masā’il al-Muntakhabah*. Qom: Bāqiyāt, 1427 AH.

Sīstānī, Sayyid ‘Alī Ḥusaynī. *Qā’idat Lā Ḍarar wa Lā Ḍirār*. Qom: Mehr, 1414 AH.

Shubayrī Zanjānī, Mūsā. *Kitāb al-Nikāḥ*. Qom: Mu'assasat-i Pazhūhishī-yi Rāy-Pardāz, 1382 SH.

al-Shahīd al-Thānī, Zayn al-Dīn b. 'Alī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'i' al-Islām*. Edited by Bunyād-i Ma'ārif-i Islāmī. Qom: Bunyād-i Ma'ārif-i Islāmī, 1413 AH.

Şāhib al-Jawāhir, Muḥammad Ḥasan b. Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. Edited by 'Abbās Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1362 SH.

Ṭabāṭabā'i Ḥakīm, Sayyid Muḥsin. *Minḥāj al-Şāliḥīn*. Najaf: al-Nu'mān, 1381 AH.

al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. *Al-Khilāf*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1407 AH.

al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. *Al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmiyyah*. Edited by Muḥammad Taqī Kashfī and Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Tehran: al-Maktabah al-Murtaḍawiyyah li-Iḥyā' al-Āthār al-Ja'fariyyah, 1387 SH.

al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. *Al-Nihāyah fī Mujarrad al-Fiqh wa-l-Fatāwā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1390 AH.

'Alā' al-Dīn al-Kāsānī, Abū Bakr b. Mas'ūd. *Badā'i' al-Şanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'*. Edited by 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 AH.

'Allāmah al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf. *Rijāl al-'Allāmah al-Ḥillī*. Edited by Muḥammad Şādiq Baḥr al-'Ulūm. Qom: al-Sharīf al-Raḍī, 1402 AH

Fāḍil al-Hindī, Muḥammad b. Ḥasan. *Kashf al-Lithām wa-l-Ibhām 'an Qawā'id al-Aḥkām*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, 1405 AH.

Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. *Al-Kāfī*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1407 AH.

Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī. *Mir'āt al-'Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*. Edited by Bahrād Ja'farī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1389 SH.

Muḥaqqiq al-Ḥillī, Ja'far b. Ḥasan. *Sharā'i' al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa-l-Ḥarām*. Edited by 'Abd al-Ḥusayn Muḥammad 'Alī Baqqāl. Qom: Mu'assasat Ismā'iliyyān, 1408 AH.

Muḥaqqiq al-Karakī, 'Alī b. Ḥusayn. *Jāmi' al-Maqāşid fī Sharḥ al-Qawā'id*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt 'alayhim al-salām, 1414 AH.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uşul al-Fiqh*. Edited by Raḥmat Allāh Raḥmatī. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1423 AH.

Mughniyyah, Muḥammad Jawād. *Al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Khamsah*. n.p.: Kānūn al-Thānī, 1402 AH.

Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Muqni‘ah*. Qom: Kungrah-yi Jahānī-yi Hazārah-yi Shaykh al-Mufīd, 1413 AH.

Najāshī, Aḥmad b. ‘Alī. *Rijāl al-Najāshī*. Edited by Sayyid Mūsā Shubayrī Zanjānī. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1365 SH.

Nūrī Hamadānī, Ḥusayn. *Hazār o Yek Mas’alah-yi Fiqhī*. Qom: Mahdī Maw‘ūd, 1383 SH.

Nawawī, Yaḥyā b. Sharaf. *Rawḍat al-Ṭālibīn*. Edited by ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd and ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421 AH.