

درُوس فقہ

# کتاب کلا



جلد ششم

آیة اللہ العظمیٰ سید موسیٰ شبیری زنجانی رحمۃ اللہ علیہ



کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# کتاب نکاح

(جلد ششم)

آیت الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی رحمته الله



ناشر: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام

نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۲

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

همه حقوق این اثر، برای مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام محفوظ است.

نشانی مرکز: قم، خیابان معلّم، کوچه ۲۱، فرعی ۴، بن بست ۱، پلاک ۵۷

تلفن: ۰۲۵) ۳۷۷۴۳۸۶۹-۳۷۷۴۳۷۱۹

کد پستی: ۳۱۷۱۵۷۹۹۳۱۸

پایگاه اینترنتی: <http://www.m-feqhi.ir>

تماس با انتشارات: ۰۹۲۰۶۱۷۸۲۰۹

پیام رسان ایتا: @zanjanibooks

نماینده فروش (فروشگاه کتاب ما): ۰۲۵) ۳۷۸۴۲۴۴۳



با سپاس از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

مدیر مرکز: میثم جواهری | مدیر اجرایی: هادی سلیمان و مصطفی غیبی | ناظر علمی: میثم جواهری  
مدیر تدوین و محقق: هادی سلیمان | مسئول فنی نشر: هاشم زیرک | صفحه‌آرا: علی رضایی‌نیا

بخش هفتم: مباحث حرمت ابدی و حرمت جمعی

|     |                                                                  |
|-----|------------------------------------------------------------------|
| ۱۱  | فصل ۱: ازدواج در عده                                             |
| ۱۳  | ازدواج در عده غیر و احکام آن                                     |
| ۱۳  | حرمت و بطلان ازدواج در عده غیر و ادله آن                         |
| ۱۹  | حرمت ابدی ازدواج در عده و بررسی روایات                           |
| ۵۵  | فرع اول: کفایت علم یکی از زوجین در حرمت ابد                      |
| ۵۷  | فرع دوم و سوم: اتحاد حکم عقد دائم و متعه/ وطی در قُبَل و دُبُر   |
| ۵۸  | فرع چهارم: عدم حرمت ابدی با ازدواج در ایام استبراء               |
| ۵۹  | فرع پنجم: عدم حرمت ابدی با وطی کنیز معتنه در فرض ملکیت یا تحلیل  |
| ۶۰  | فرع ششم: عدم حرمت ابدی با وطی به شبهه یا زنا در عده              |
| ۶۰  | فرع هفتم: حکم عقد فاسد با معتنه                                  |
| ۷۲  | فرع هشتم: عقد ولی و وکیل برای موئلی علیه و موکل در عده زن        |
| ۸۱  | فرع نهم: حکم ازدواج با معتنه در عده خود شخص                      |
| ۹۴  | فرع دهم: بررسی اشتراط «دخول در عده» در حرمت ابدی                 |
| ۱۰۳ | فرع یازدهم: حکم شک در معتنه بودن زن                              |
| ۱۱۶ | فرع دوازدهم: اخبار زن به وقوع عقد سابق در زمان عده               |
| ۱۲۷ | فرع سیزدهم: حکم شک در دخول و شک در آگاهی زن                      |
| ۱۲۷ | فرع چهاردهم: حکم علم اجمالی به معتنه بودن یکی از دو زن           |
| ۱۳۳ | فرع پانزدهم: حکم علم اجمالی به معتنه بودن زن در عده خود یا دیگری |



|     |                                                        |
|-----|--------------------------------------------------------|
| ۱۳۵ | فصل ۲: ازدواج با زن شوهردار                            |
| ۱۳۷ | بررسی احکام ازدواج با ذات البعل                        |
| ۱۳۷ | حرمت تکلیفی عقد با ذات البعل                           |
| ۱۴۰ | بررسی حرمت ابد در ازدواج با ذات البعل                  |
| ۲۲۱ | حکم تزویج اُمه بدون اذن مولا                           |
| ۲۲۲ | حکم تزویج، قبل از بلوغ خبروفات شوهر                    |
| ۲۴۷ | فصل ۳: تداخل دو عده                                    |
| ۲۴۹ | تداخل عده در ورود عده وطنی به شبهه بر عده طلاق یا وفات |
| ۲۴۹ | اختصاص مقام به وطنی به شبهه معتدّه نه ذات البعل        |
| ۲۵۰ | ادعای اجماع بر عدم تداخل در ناصریات و خلاف             |
| ۲۵۱ | تبیین اشتباه در حدائق                                  |
| ۲۵۲ | بررسی انتساب تداخل به مرحوم صدوق و ابن جنید            |
| ۲۵۶ | رد ادعای عدم فرق بین حکم وطنی معتدّه و وطنی ذات بعل    |
| ۲۵۷ | بررسی قاعده اولیه در مقام                              |
| ۲۶۱ | بررسی روایات                                           |
| ۲۶۸ | بررسی جمع بین روایات                                   |
| ۲۸۵ | بررسی مرخحات باب تعارض                                 |
| ۲۹۰ | نظر مختار: عدم تداخل                                   |
| ۲۹۱ | تداخل عده در وطنی به شبهه زن شوهردار                   |
| ۲۹۱ | روایت اول: روایت اول زواره                             |
| ۲۹۱ | روایت دوم: روایت دوم زواره                             |
| ۲۹۲ | روایت سوم: مرسله یونس                                  |
| ۲۹۲ | روایت چهارم: مرسله جمیل                                |
| ۲۹۳ | فتوای برخی قدماء در مقام                               |
| ۲۹۴ | نظر مختار: تداخل                                       |

|     |                                                                |
|-----|----------------------------------------------------------------|
| ۲۹۵ | تقدیم عدّه پیشین در صورت عدم تداخل دو عدّه                     |
| ۲۹۵ | نظر آقای حکیم و آقای خونی: تقدیم عدّه دارای سبب مقدم           |
| ۲۹۶ | کلام شهید ثانی و ابتناء آن بر قواعد تراحم                      |
| ۲۹۷ | اشکال بر کلام شهید ثانی                                        |
| ۲۹۸ | نظر مختار                                                      |
| ۳۰۲ | فروع مسئله تداخل                                               |
| ۳۰۲ | فرع اول: بررسی حق رجوع در عدّه شبهه سابق بر عدّه طلاق رجعی     |
| ۳۰۹ | فرع دوم: بررسی توارث در عدّه شبهه سابق بر عدّه رجعی            |
| ۳۱۰ | بررسی تفصیلی روایات فرع اول و دوم                              |
| ۳۲۶ | تحقیق در مقام و نظر مختار در فرع اول و دوم                     |
| ۳۲۷ | فرع سوم: ازدواج در عدّه وطی به شبهه متقدم بر عدّه طلاق بائن    |
| ۳۳۵ | فرع چهارم: تداخل در فرض وطی به شبهه شوهر بعد از طلاق بائن      |
| ۳۳۷ | چهار فرع دیگر در مقام                                          |
| ۳۳۷ | تعیین زمان شروع عدّه وطی به شبهه                               |
| ۳۳۹ | فصل ۴: ازدواج با زانی و زانیه                                  |
| ۳۴۱ | حکم ازدواج با زانیه                                            |
| ۳۴۲ | جهت اول: مفاد آیه «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً...» |
| ۳۷۶ | جهت دوم: بررسی نسخ آیه سوم سوره نور                            |
| ۳۷۹ | جهت سوم: بررسی روایات و جمع عرفی آن                            |
| ۴۵۲ | جهت چهارم: حکم مسئله در فرض تعارض مستقز روایات                 |
| ۴۶۱ | بررسی لزوم استبراء زانیه                                       |
| ۴۶۱ | اقوال فقها                                                     |
| ۴۶۵ | بررسی روایات                                                   |
| ۴۸۱ | نظر مختار: لزوم استبراء زانیه                                  |
| ۴۸۲ | حکم زوجیت در فرض زناى زوجه                                     |

- ۴۸۲ کلام آقای خونی
- ۴۸۸ اشکال بر کلام آقای خونی
- ۴۹۰ کلام آقای حکیم: عدم فتوای اصحاب طبق روایات فضل و سکونی
- ۴۹۰ اشکال: فتوای شیخ صدوق و ابن جنید طبق روایات فضل و سکونی
- ۴۹۱ بررسی روایت سکونی و فضل بن یونس
- ۴۹۸ نظر مختار: بقاء زوجیت بدون خیار زوج
- ۴۹۹ حکم زوجیت در فرض زنای زوج
- ۵۰۰ مقایسه فتوای مشهور با فتوای ابن جنید و شیخ صدوق
- ۵۰۱ روایات مسئله
- ۵۰۵ نظر مختار: بقاء زوجیت بدون خیار زوج
- ۵۰۹ فهرست تفصیلی

# مباحث حرمت ابدی و حرمت جمعی

- ۳۸۸ دلیل دوم: اجماع
- ۳۸۸ دلیل سوم: اخبار
- ۳۸۸ اخبار معارض نظر مشهور
- ۳۹۴ نظر مختار: اعتبار دخول و عدم اعتبار «حجر» در حرمت ریبیه
- ۳۹۵ حرمت «بنت من کانت زوجة» و بررسی ادله آن
- ۳۹۵ دلیل اول: اجماع
- ۳۹۷ دلیل دوم (شمول دلیل حرمت ریبیه نسبت به «ما انقضی عنه المبدأ») و نقد آن
- ۴۰۷ دلیل سوم: شمول آیه ریبیه نسبت به دختر آینده زوجه فعلی
- ۴۰۷ اشکال: احتمال دخالت بقاء زوجیت در حرمت ابدی
- ۴۰۹ دلیل چهارم: روایات
- ۴۱۲ نظر مختار: حرمت ابدی «بنت من کانت زوجة»
- ۴۱۳ حرمت «أم من کانت زوجة» و بررسی روایات
- ۴۱۴ اشاره اجمالی به اقوال و توضیح کلام شیخ در مبسوط
- ۴۱۷ روایت اول: صحیحہ محمد بن مسلم
- ۴۳۷ روایت دوم: روایت عبد الله بن سنان
- ۴۳۷ روایت سوم: صحیحہ حلبی
- ۴۳۹ رفع تنافی صحیحہ حلبی و ابن سنان با روایت علی بن مهزیار
- ۴۳۹ روایت چهارم: صحیحہ غیاث بن ابراهیم
- ۴۴۰ نظر مختار: عدم حرمت ابدی «أم من کانت زوجة»
- ۴۴۱ بررسی حرمت جمع ریبیه و مادر او
- ۴۴۱ کلام آقای خونی
- ۴۴۳ بررسی کلام آقای خونی
- ۴۴۹ نظر مختار: حرمت جمع بین ریبیه و مادر او
- ۴۵۱ فهرست تفصیلی

---

## فصل ۵: زنا با زن شوهردار

---

---

## فصل ۱: ازدواج در عده

---





## ازدواج در عده غیر و احکام آن

«لا يجوز التزويج في عدة الغير دواما او متعة، سواء كانت عدة الطلاق بانه او رجعية او عدة الوفاة او عدة وطى الشبهة، حرة كانت المعتدة او أمة و لو تزوجها حرمت عليه ابدا...»<sup>۱</sup>

### حرمت و بطلان ازدواج در عده غیر و ادله آن

فقهائ برای اثبات حرمت ازدواج با معتده (زنی که در عده مرد دیگری است) به ادله مختلفی استدلال کرده‌اند که در ذیل بررسی می‌شود.<sup>۲</sup>

دلیل اول: آیه شریفه «وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ»<sup>۳</sup> «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتُمْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تَأْوِئُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ»<sup>۴</sup>

دلیل اول، آیه شریفه فوق است. تمام مفسرین، معنای «حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» را پایان عده دانسته‌اند.<sup>۵</sup> البته، آیه پیشین که با تعبیر «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ»<sup>۶</sup> آغاز می‌شود، نشان می‌دهد که منظور، عده وفات است. لذا معنای آیه چنین خواهد بود: «تا پایان مدتی که خداوند تعیین کرده است (چهار ماه و ده روز)، ازدواج جایز نیست.»

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۵.

۲. حرمت مطرح در این بخش، اعم از تکلیفی و وضعی است، گرچه همه ادله بررسی شده که در ادامه آمده است، توان اثبات هر دو حرمت را نداشته باشد.

۳. البقرة، ۲۳۵.

۴. برای نمونه: التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۶۸.

۵. البقرة، ۲۳۴.

چند اشکال ممکن است به این استدلال وارد شود.

### اشکال اول: نهی آیه از عزم بر ازدواج، نه خود ازدواج

اشکال اول این است که در آیه شریفه، تصمیم بر ازدواج ممنوع شده، نه خود ازدواج.

### بیان چهار تقریب در پاسخ اشکال اول

برای پاسخ به این اشکال، ممکن است با چند تقریب، «عزم بر عقد»، به «تزویج» تفسیر گردد:

#### تقریب اول: تعلق نهی به عقد با لحاظ غیر اختیاری بودن عزم

تقریب اول این است که عزم به معنای اراده است و اراده از امور اختیاری نیست تا متعلق تکلیف قرار گیرد. لذا طبیعی است که متعلق عزم، یعنی ازدواج، مورد نهی است.

#### اشکال: اختیاری بودن برخی موارد عزم

اما همان‌گونه که برخی مانند صاحب دُرر فرموده‌اند، عزم، مانند فعل، دارای افراد مختلفی است که بعضی از آن‌ها اختیاری و بعضی دیگر غیراختیاری هستند؛ لذا می‌توان عزم را متعلق امر یا نهی قرار داد بی‌آنکه اشکال تسلسل مطرح شود. برای مثال، اگر به شخصی دستور داده شود تا برای به دست آوردن ثواب، در شهری قصد اقامت کند و نماز را تمام بخواند، قصد او، اختیاری خواهد بود.<sup>۱</sup> حتی ممکن است مقدمات این قصد را با نذر نیز فراهم کند. بنده گاهی در مشهد، برای اینکه نماز جماعت کراهتی پیدا نکند، نذر می‌کنم تا ده روز بیرون نرم و همین نذر سبب می‌شود که تصمیم جدی بگیرم که ده روز بمانم. گاهی انسان می‌خواهد نماز خود را تمام بخواند لذا به دیگری وعده اقامت می‌دهد تا مجبور شود بعد از وعده، خودش را به ماندن ملزم کند.

#### تقریب دوم: ظهور نهی از عزم در نهی از متعلق قریب الوقوع آن

تقریب دوم این است که بی‌تردید، صرف تصمیم بر ازدواج با زوجه متوقی پس از

۱. برای نمونه: درر الفوائد (حائری)، ص ۳۳۷-۳۳۸.

اتمام عده، جایز است، هرچند بلافاصله پس از مرگ شوهر، این تصمیم گرفته شود. علاوه بر اجماع، فقره ابتدایی آیه شریفه؛ یعنی «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتُمْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ»، این حکم را تأیید می‌کند و حتی تکلم با همسر متوفی و فراهم آوردن مقدمات ازدواج پس از عده نیز، جایز است.

از سوی دیگر، ظاهر اطلاق «لَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ»، این است که گرفتن چنین تصمیمی در عده، حرام است هرچند بنا داشته باشد این ازدواج، پس از اتمام عده واقع شود. حال که نمی‌توان به چنین اطلاقی ملتزم شد و تقیید آن به تصمیم بر ازدواج در زمان عده نیز خلاف ظاهر است، پس باید مراد از عزم، متعلق قریب الوقوع عزم؛ یعنی ازدواج باشد.

### اشکال: ظهور عرفی عزم در اتحاد زمان و متعلق آن

اما تفسیر نهی از عزم، به نهی از متعلق آن، خلاف ظاهر است. به طور کلی، معنای عرفی اوصاف نفسانی از جمله عزم و اراده، زمانی که بدون قید به کار می‌روند، این است که متعلق، در ظرف خود وصف، موجود باشد و بین متعلق این اوصاف با خود آن، اتحاد زمانی برقرار باشد. لذا نیازی به تقیید نیست و چنانچه انفکاک زمانی بین وصف و متعلق آن، مقصود باشد باید بیان شود. به این دو مثال توجه کنید: مثال اول: «در صورت قصد اقامت ده روزه در این شهر، نماز را تمام بخوانید». ظاهر این تعبیر، قصدی است که مقصود را نیز به دنبال داشته باشد و به عبارت دیگر، بین قصد و متعلق (اقامت)، اتحاد زمانی وجود داشته باشد؛ لذا اگر شخص، قصد کند که سال آینده ده روز در این شهر اقامت داشته باشد، نمی‌تواند نماز را تمام بخواند؛ زیرا بین قصد و متعلق آن، فاصله است.

مثال دوم: «به عدالت زید یقین دارم»؛ معنایش این است که اکنون عادل است، نه اینکه به عدالت سابق یا آینده او یقین دارم.

با این توضیح، تعبیر «در حال عده، تصمیم ازدواج با زن را نگیرید» به این معنی خواهد بود که ازدواج نیز، مانند تصمیم، هنگام عده واقع نشود. پس نیازی به تقیید نیست تا خلاف ظاهر ظاهر باشد؛ یعنی نمی‌توان گفت آیه شریفه اطلاقی دارد که

قابل التزام نیست و نتیجه گرفت که باید مراد از عزم، متعلق قریب الوقوع آن یعنی ازدواج باشد.<sup>۱</sup>

**تقریب سوم:** استعمال عزم در «تثبیت» با لحاظ عدم حرمت تصمیم بر ازدواج تقریب سوم این است که معنای عزم، تنها اراده و تصمیم نیست بلکه این لفظ، دو معنا دارد: «تصمیم» و «تثبیت»؛ شاهد معنای دوم این است که به فرائض، «عزائم» گویند؛ زیرا به معنی «اعمال تثبیت شده» است. متعلق عزم به معنای اول (تصمیم)، فعلی از افعال است و در این صورت، مراد از لفظ «عقدة» در آیه شریفه، معنای مصدری (گروه زدن) که فعلی از افعال است خواهد بود.

اما متعلق عزم به معنی دوم (تثبیت)، با معنای اسم مصدری «عقدة»؛ یعنی «گروه» مناسبت دارد و از آنجا که تصمیم بر ازدواج، قطعاً حرام نیست روشن می شود که معنای دیگر عزم؛ یعنی تثبیت، مناسب است و در این صورت، معنای آیه چنین است: «در حال عده، گروه عقد را تثبیت نکنید». پس فقط ازدواج، مورد نهی است و گفتگوهای مقدماتی، مانعی ندارد.

#### اشکال: استعمال عزم در معنای «ثبات» نه «تثبیت»

اما «عزم» به معنی «تثبیت» به کار نرفته است؛ بلکه به جز معنای تصمیم، برای آن معنای «ثبات» ذکر شده است. برای مثال، وقتی گفته می شود «فاذا عزم الامر»<sup>۲</sup> یعنی «آن گاه که کار درست شود»، چنان که معنی جمله «ما لفلان عزيمة»<sup>۳</sup> نیز چنین است: «در کاری که تصمیمش را می گیرد، ثبات قدم ندارد».

البته کاربرد «عزم» در این معنا (ثبات)، به صورت لازم است در حالی که در آیه شریفه، عزم به صورت متعدی به کار رفته است لذا در مقام، عزم به معنی اراده و تصمیم است.

۱. به علاوه می توان گفت نتیجه اشکال مذکور، تقیید متعلق نهی نیست بلکه احتمال تقیید اطلاق نیز وجود دارد.

۲. محمّد ﷺ، ۲۱.

۳. کتاب العین، ج ۱، ص ۳۶۳؛ تهذیب اللغة، ج ۲، ص ۹۰؛ المحيط فی اللغة، ج ۱، ص ۳۹۶.

تقریب چهارم این است که امر و نهی طریقی نسبت به مقدمات، یکی از کاربردهای عرفی و رایج است. برای مثال، دستور به ورود در بازار برای خرید گوشت، اصالت ندارد همان طور که گاهی نهی از مقدمه نیز، جنبه طریقی دارد و تنها هشدار است تا مخاطب را از ارتکاب ذی المقدمه بازدارد. در این آیه شریفه نیز، نهی از عزم بر ازدواج، جنبه طریقی دارد و مقصود، نهی از ازدواج است؛ زیرا در آیه پیشین، به زنان دستور داده شده که از ازدواج در زمان عده پرهیزند. مدلول التزامی این نهی، آن است که مردان نیز، نمی توانند در این مدت، با زنان ازدواج کنند؛ زیرا در نظر عرف، ممنوعیت ازدواج برای زنان با جواز ازدواج برای مردان، ناسازگار است. در چنین سیاقی، طبیعی است که نهی از تصمیم بر ازدواج در آیه بعد، معنای طریقی را به ذهن عرف، القاء می کند. این بیان، مشکل دلالتی استدلال به آیه را رفع می کند.

اشکال دوم در استدلال به آیه شریفه این است که آیه مزبور، اخص از مدعاست؛ زیرا پس از آیه وفات شوهر و در سیاق آیات طلاق وارد شده است<sup>۱</sup> و حداکثر بر حرمت نکاح در عده وفات و عده طلاق دلالت می‌کند اما شامل مواردی مانند ازدواج در عده و طلی به شبهه، عده فسخ و انفساخ نمی‌شود.

١. البقرة، ٢٢٨-٢٢٩: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُهُورٍ... وَالطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِنْسَاكَ بِمَعْرِفٍ أَوْ تَسْرِيعٍ إِلَى الْإِحْسَانِ... فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ... وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُفَنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَعَبِكُوهُنَّ بِمَعْرِفَةٍ أَوْ... وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُفَنَّ أَجَلَهُنَّ... وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبْرِئَ الرِّضَاعَةَ... وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنكُمْ وَأَنذَرُوا زَوْجًا... وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتُمْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلَيَّ اللَّهُ أَنْتُمْ سَتَكُرُونَهُنَّ وَلَكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَفْرُقُوا عِفَّةَ الْبَيْكَاكِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ... وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسَسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً... وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَنْ تَمْسَسُوهُنَّ... حَائِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ... فَإِن جَفَعْتُمْ فَرْجًا أَوْ رَحْمَانًا... وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنكُمْ وَأَنذَرُوا زَوْجًا وَصِيَّةً لِّزَوْجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِن خَرَجْتُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ غَرِيْبٌ حَكِيمٌ... وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِمَا مَعْرُوفٍ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ».

## اشکال سوم: عدم دلالت حرمت عقد بر بطلان آن

اشکال سوم این است که این آیه تنها بر حرمت ازدواج دلالت دارد و بطلان عقد از این آیه شریفه استفاده نمی‌شود.<sup>۱</sup>

### دلیل دوم: آیات ترتبص (لزوم عده)

دلیل دوم برای اثبات حرمت تکلیفی و وضعی ازدواج در عده، آیات دال بر وجوب ترتبص و نگه داشتن عده است.<sup>۲</sup> برداشت عرف متشرعه از عده، همان مدتی است که زن نباید ازدواج کند. مدلول التزامی عرفی این آیات، این است که مردان نیز، نباید با این زنان ازدواج کنند.

## اشکال: عدم دلالت حرمت عقد بر بطلان آن

اما این استدلال فقط برای اثبات حرمت تکلیفی صحیح است نه اثبات بطلان؛ زیرا صحت نکاح، با مفهوم عده منافات ندارد؛ لذا ممکن است ازدواج در عده، با وجود صحت، حرام باشد.

### دلیل سوم: اجماع و روایات

در هر حال بطلان ازدواج در عده از جهت فتوا و روایات، امری روشن است و برخی روایات نیز نسبت به انواع عده اطلاق دارد که در روایات حرمت ابد خواهد آمد.<sup>۳</sup>

۱. این اشکال که در دلیل دوم (آیه ترتبص) نیز خواهد آمد، مبتنی بر این مسئله است که آیا نهی در معاملات، مقتضی فساد است یا نه؟ استاد<sup>رحمته</sup> این ادعا را که نهی از معاملات ارشاد به فساد است یا ملازم با فساد است، به صورت کلی نپذیرفته و موارد را متفاوت می‌داند. ایشان در بررسی حکم تکلیفی تزویج در حال احرام از مباحث آتی، این مطلب را تبیین کرده است.

۲. البقرة، ۲۲۸: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾؛ البقرة، ۲۳۴: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلُ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْتُمْ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾.

۳. البته برخی روایات دیگر وجود دارد که دال بر بطلان ازدواج در عده است ولی مربوط به حرمت ابدی نیست؛ زیرا فقط امر به تفريق شده است و حرمت ابدی در آن بیان نشده است، مانند صحیح ابی

## حرمت ابدی ازدواج در عده و بررسی روایات

پس از فراغ از اثبات حرمت تکلیفی و بطلان ازدواج در عده، آنچه مهم است، مسئله ترتب حرمت ابدی بر ازدواج در عده است. مشهور فقها<sup>۱</sup> به حرمت ابدی در فرض

بصیر (الکافی، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲، ح ۸) و روایات بسیار دیگر (وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۳، ح ۱۱ تا ۱۴، ۱۸ و ۱۹).

۱. مشهور قوی فقها، به کفایت علم یا دخول فتوا داده‌اند: المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۱؛ الانتصار، ص ۲۶۴؛ النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۵۳؛ المذهب (ابن براج)، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ أجوبة مسائل و رسائل (ابن ادریس)، ص ۳۵۹؛ السرائر، ج ۲، ص ۵۲۵؛ إصباح الشیعة، ص ۳۹۹؛ كشف الرموز، ج ۲، ص ۱۴۲؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۵؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸؛ تبصرة المتعلمین، ص ۱۳۵؛ تحرير الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۸؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۱؛ التنقيح الرائع، ج ۳، ص ۸۵؛ كنز العرفان، ج ۲، ص ۲۳۷؛ المقتصر من شرح المختصر، ص ۲۳۷؛ المذهب البارع، ج ۳، ص ۲۸۴-۲۸۵؛ غایة المرام، ج ۳، ص ۶۲؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۰۷؛ حاشیة الإرشاد، ج ۳، ص ۱۷۸-۱۷۹؛ الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۰۷؛ مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۳۳۷؛ نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۶۹؛ مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۹؛ كشف الثمام، ج ۷، ص ۱۸۱؛ ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۹؛ المناهل، ص ۵۴۳-۵۴۴؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۳۰؛ رسالة في التحريم من جهة المصاهرة، ص ۴۲۱؛ كتاب النكاح (شیخ انصاری)، ص ۴۱۵؛ العروة الوثقی (المحسني)، ج ۵، ص ۵۲۰.

مرحوم کلینی صحیحہ حلبی را که شاهد جمع برای کفایت علم یا دخول در ترتب حرمت ابدی است نقل کرده (الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۲) لذا بعید نیست فتوای ایشان نیز مطابق با مشهور باشد. مرحوم ابن حمزه در الوسيلة (ص ۲۹۲) نیز ظاهراً بر خلاف مشهور فتوا نداده است؛ زیرا ایشان گرچه ابتدا در بیان محرمات ابدی، علم را موجب حرمت ابدی دانسته (چه دخول شده باشد یا نشده باشد) و سببیت دخول برای حرمت ابدی را مطرح نکرده («و السبب ضربان إما یحرم نکاحه أبداً أو فی حال دون حال. فالأول أربعون صنفاً الرضیع والمعقود علیها فی العدة أو فی حال الإحرام من الرجل و هو عالم بتحریمه دخل بها أو لم یدخل و أم الزوجة و أمها...») ولی در ادامه در بیان صنف دوم از محرمات سببی که مختص به محرمات غیر ابدی است، تعبیر «جاهلاً بالتحريم و لم یدخل بها» را به کار برده است؛ و «و الثاني عشر نسوة المعقود علیها فی حال الإحرام جاهلاً بالتحريم و لم یدخل بها فإذا علم بذلك فرق بينهما فإذا خرج من الإحرام عقد علیها إن شاء و المعقود علیها فی العدة كذلك و ذات الزوج فإنهن یحرمن علی غیر أزواجهن»؛ یعنی عدم حرمت ابدی را منوط به انتقای دو قید علم و دخول دانسته است که ظاهراً این است که وجود هر یک از دو قید موجب حرمت ابدی است؛ لذا ظاهراً ایشان نیز حرمت ابدی در فرض دخول را نیز قبول داشته باشد.

بله مرحوم سلال، حرمت ابدی را مشروط به مجموع علم و دخول دانسته است، البته ایشان بحث حرمت ابدی را در عده رجعی مطرح کرده است.

علم یا دخول فتوا داده‌اند. روایات دال بر این حکم، به چهار دسته تقسیم می‌شوند.

### طایفه اول: روایات دال بر نفی حرمت ابدی مطلقا (روایت علی بن جعفر)

دسته اول، روایاتی است که بدون تفصیل بین علم و جهل طرفین و بدون تفصیل بین دخول و عدم دخول، بر نفی حرمت ابدی دلالت دارند. فقط روایت علی بن جعفر در این دسته قرار دارد:

عبد الله بن جعفر فی قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام قال: «سألته عن امرأة تزوجت قبل أن تنقض عذتها، قال یفرق بینها و بینة، و یرکون خاطبا من الخطاب.»<sup>۱</sup>

### بررسی سندی

این روایت در کتاب قرب الاسناد آمده است اما این کتاب همیشه قابل اتکاء نیست؛ زیرا چنان‌که در مباحث قبل بیان شد به لحاظ سقیمه بودن نسخه آن، همه روایاتش را نمی‌توان معتبر دانست و لااقل در مواردی مانند مقام که با روایات فراوان معتبری تنافی دارد، اعتباری ندارد. این روایت در مسائل علی بن جعفر<sup>۲</sup> نیز آمده است ولی عدم اعتبار این کتاب در مباحث سابق بیان شد.<sup>۳</sup>

المراسم، ص ۱۴۸: «و ان عقد علی من هی فی عدة لبعول له علیها فیها رجعة. فعلى ضربین: ان دخل بها عالما بتحريم ذلك لم تحل له أبدا، و ان كان جاهلا بالتحريم، أو لم يدخل بها استأنف العقد، و الأول باطل.»

۱. قرب الإسناد، ص ۲۴۸، ح ۹۷۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۱۹.

۲. مسائل علی بن جعفر، ص ۱۲۸، ح ۱۰۷: «و سألته عن امرأة تزوجت قبل أن تنقض عذتها قال یفرق بینها و بینة و یرکون خاطبا من الخطاب.»

۳. استاد علیه السلام درباره اعتبار این سند و اعتبار کلی کتاب‌های قرب الإسناد و مسائل علی بن جعفر در مباحث قبل (ازدواج در عدة یکی از زوجات اربعه، صورت ششم (عدة وفات در فرض وفات زن)) به تفصیل مطالبی را بیان کرده است. چنان‌که در مباحث قبل بیان شد اعتبار قرب الإسناد اعتباری فی الجملة است و از سویی اطلاق این روایت مخالف روایات فراوانی است که در کتب معتبر مانند تهذیب و کافی وجود دارد و مرحوم کلینی و شیخ این روایت را از کتاب علی بن جعفر نقل نکرده‌اند؛ لذا این روایت قابل اعتماد نیست.



## بررسی دلالت

در هر حال اطلاق این روایت قابل استناد نیست چرا که مضمون آن، با حدود بیست روایت دیگر، ناسازگار است.

### طایفه دوم: روایات دال بر حرمت ابدی مطلقاً

دسته دوم، روایاتی است که بدون تفصیل بین علم و جهل طرفین و بدون تفصیل بین دخول و عدم دخول، بر حرمت ابدی دلالت دارند.

#### روایت اول: روایت محمد بن مسلم

احمد بن محمد<sup>۱</sup> عن عبدالله بن بحر عن حریز عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتزوج المرأة في عتدها قال يفترق بينهما ولا تحل له أبدا.»<sup>۲</sup>

#### بررسی سند

عبدالله بن بحر که از سوی رجالین توثیق نشده، سند این روایت را دچار اشکال می‌کند. مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup> این شخص را معتبر شمرده است؛ زیرا نام او در ضمن اسناد تفسیر علی بن ابراهیم، ذکر شده است. از نظر ایشان، علی بن ابراهیم، شهادت داده است که تمامی روایان این کتاب، ثقه و قابل اعتماد هستند.<sup>۴</sup> این گفتار، از سه ناحیه نادرست است؛ زیرا:

- اولاً، کتابی که امروز، به نام «تفسیر علی ابن ابراهیم»، موجود است در حقیقت مجموعه‌ای از حدود بیست و سه تفسیر است. این مجموعه، به احتمال زیاد، توسط علی بن حاتم قزوینی جمع آوری شده است. بنابراین، نمی‌توان همه روایات این کتاب را مربوط به تفسیر اصلی علی

۱. راوی از ابن بحر حسین بن سعید است و صاحب وسائل به زعم تعلق کتاب نوادر به احمد بن محمد، راوی از ابن بحر را احمد بن محمد دانسته است در حالی که در هیچ‌یک از اسناد روایی کافی و تهذیبین و کتب مرحوم صدوق، راوی از ابن بحر، احمد بن محمد نبوده است.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۷، ح ۲۲؛ النوادر (اشعری)، ص ۱۰۸، ح ۲۲۶.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۶۷.

۴. تفسیر القمی، ج ۱ ص ۴.

ابن ابراهیم دانست.

• و ثانیاً، توثیقِ علی بن ابراهیم، مربوط به روایت نیست بلکه منظور، اعتباربخشی به منابعی است که برای نقل این روایات، از آن‌ها استفاده کرده است. از این رو، روایات بسیاری از افراد غیرقابل اعتماد و یا غیر امامی نقل کرده است.

• ثالثاً، روایات تفسیر اصلی علی بن ابراهیم که در منابع دیگر نقل شده، از نظر متن یا سند، با روایات تفسیر موجود، متفاوت است. مراجعه به کتاب‌های دیگر که بخشی از روایات تفسیر اصلی علی بن ابراهیم را نقل کرده‌اند -مانند تأویل الآیات، نوشته یکی از شاگردان محقق کرکی<sup>۱</sup>- به روشنی بر این مطلب، گواهی می‌دهد.

با توجه به این اشکالات، قرار گرفتن یک راوی در اسناد این تفسیر، گواه وثاقتِ او نیست.<sup>۲</sup>

### روایت دوم: روایت عبدالله بن سنان

أحمد بن محمد بن عیسی فی نوادره عن التضرع بن سوید عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «فی الرجل یتزوج المرأة المطلقة قبل أن تنقضی عدتها قال یفرق بینهما ولا تحل له أبداً و یکون لها» صدأها بما استحل من فرجها أو نصفه إن لم یکن دخل بها.<sup>۳</sup>

### بررسی سندی

این روایت در کتاب نوادر- که معروف شده متعلق به احمد بن محمد بن عیسی می‌باشد- آمده است. مرحوم آقای خوئی می‌فرماید در سند این روایت، سقطی رخ

۱. بحار الأنوار ج ۱، ص ۱۳؛ الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۳، ص ۳۰۴، رقم ۱۱۳۰.

۲. البته با لحاظ اکتار روایت حسین بن سعید از ابن بحر می‌توان او را توثیق کرد، گرچه ابن غضائری او را تضعیف کرده ولی تضعیف او از جهت غلو است (الرجال لابن الغضائری، ج ۱، ص ۷۶، رقم ۱۱: «عبد الله بن بحر كوفي. روی عن أبي بصير و الرجال. ضعيف مرتفع القول»).

۳. در نوادر مطبوع «له» آمده که غلط است (النوادر (اشعری)، ص ۱۰۸، ح ۲۶۷).

۴. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۲۱.

داده است زیرا احمد بن محمد بن عیسی -صاحب نوادر- نمی تواند نضر بن سوید را درک کرده باشد. لذا، این روایت، مرسل است.<sup>۱</sup>

اما در پاسخ می توان گفت: حسین بن سعید، صاحب نوادر است و احمد بن محمد بن عیسی که شاگرد اوست، تنها راوی این کتاب است؛<sup>۲</sup> زیرا بیشتر کسانی که در ابتدای اسناد این کتاب قرار دارند از جمله نضر بن سوید جزء اساتید حسین بن سعید هستند که در منابع دیگر، بسیار از آن ها نقل می کند.<sup>۳</sup> این در حالی است که احمد بن محمد بن عیسی به ندرت از این افراد نقل کرده و یا اصلاً نقل نکرده است.<sup>۴</sup> لذا سقطی در سند رخ نداده بلکه حسین بن سعید، واسطه بین راویان کتاب و احمد بن محمد بن عیسی است.<sup>۵</sup>

### بررسی دلالتی

اطلاق این روایت، شامل علم و عدم علم است، همچنان که متعرض دخول و عدم دخول نیز شده است؛ لذا، این روایت نیز به روشنی بیان می کند که ازدواج در عده در هر صورتی، حرمت ابد را به دنبال دارد.

البته عبارت پایانی این روایت، بیانگر آن است که چنانچه شخص دخول نکرده باشد باید نیمی از مهر را پردازد. ولی این حکم، قابل پذیرش نیست؛ زیرا به گواه خود روایت، این عقد باطل بوده و تنها عقد به شبهه ای در کار بوده است.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۶۷.

۲. استاد رحمته الله: مرحوم مجلسی هم در بحار (بحار الأنوار، ج ۱۰۱، ص ۴) رمز «بن»؛ یعنی «حسین» را برای این روایت در نظر گرفته است؛ ایشان بین حسین بن سعید و احمد بن محمد بن عیسی مردد بوده است و در بیان کتب اصول و مآخذی که در بحار الأنوار از آن ها استفاده کرده از این کتاب چنین یاد کرده است: «... و أصل من أصول عمدة المحدثين الشيخ الثقة الحسين بن سعيد الأهوازي و كتاب الزهد و كتاب المؤمن له أيضا و يظهر من بعض مواضع الكتاب الأول أنه كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى القمي و على التقديرين في غاية الاعتبار» (بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۶).

۳. تنها در کافی شریف قریب به ۱۸۰ روایت توسط حسین بن سعید از نضر نقل شده است.

۴. در یک مورد از کافی شریف (الكافي، ج ۷، ص ۳۸۰، ح ۵) احمد بن محمد بن عیسی از نضر بن سوید نقل مستقیم کرده که احتمالا سقطی در سند وجود دارد و حسین بن سعید واسطه است. در برخی نسخ کافی نیز حسین بن سعید بین احمد و نضر واسطه است (ر.ک: الكافي (دار الحديث)، ج ۴، ص ۵۶۴).

۵. ر.ک: مقاله «نوادر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید؟».

روایات دیگر<sup>۱</sup> نیز گواهی می‌دهد که چنین حکمی قابل قبول نیست و بطلانش جزء مسلمّات است. لذا، این بخش روایت، یا حمل بر استحباب می‌شود، یا کنار گذاشته می‌شود.

### طایفه سوم: تفصیل بین عالم و جاهل در حرمت ابدی

دسته سوم، روایات متعددی است که بین علم و جهل در حرمت ابد تفصیل قائل شده است. برای نمونه چند روایت بیان می‌شود<sup>۲</sup>:

#### روایت اول: صحیحۀ زرارۀ، داود بن سرحان و اُدیم

عَدَّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد جميعا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المثنی عن زرارة بن أعین و داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام و عبد الله بن بکیر عن اُدیم بیاع الهروی عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

«الملاعنة إذا لاعنها زوجها لم تحلّ له أبدا والذى يتزوج المرأة فى عدتها و هو يعلم لا تحلّ له أبدا والذى يطلق الطلاق الذى لا تحلّ له حتى تنكح زوجا غيره ثلاث مرّات و تزوج ثلاث مرّات لا تحلّ له أبدا

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲.

ح ۷: و عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسین عن عثمان بن عیسی عن سماعة و ابن مسکان عن سلیمان بن خالد قال: «سألته عن رجل تزوّج امرأة فى عدتها قال فقال یفرق بینهما و إن کان دخل بها فلها المهر بما استحلّ من فرجها و یفرق بینهما فلا تحلّ له أبدا و إن لم یکن دخل بها فلا شیء لها من مهرها».

ح ۸: و عنه عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن علی بن أبي حمزة عن أبي بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «فى رجل نکح امرأة و هی فى عدتها قال یفرق بینهما ثم تقضى عدتها فإن کان دخل بها فلها المهر بما استحلّ من فرجها و یفرق بینهما و إن لم یکن دخل بها فلا شیء لها» الخدیث.

۲. روایت ذیل نیز - گرچه سندش ضعیف است - در این دسته قرار دارد:

ابن شهر آشوب فى المناقب، عن عمرو بن شعیب و الأعمش و أبي الضحی و القاضی أبي یوسف و عن مسروق: «أتی عمر بامراة أنکحت فى عدتها ففرق بینهما و جعل صداقها فى بیت المال و قال لا أجیز مہرا رة نکاحه و قال لا یجتمعان أبدا فبلغ [ذلك] علینا عليه السلام فقال إن کانوا جهلوا الشّنة لها المهر بما استحلّ من فرجها و یفرق بینهما فإذا انقضت عدتها فهو خاطب من الخطاب فخطب عمر الناس فقال ردّوا الجهالات إلى الشّنة و رجع إلى قول علی عليه السلام» (مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۶، ح ۱۷۷۷).

و المحرم إذا تزوج و هو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبدا<sup>۱</sup>

روایت دوم: صحیحہ اسحاق بن عمار

علی بن ابراهیم عن ابيه عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال:

«قلت لأبي إبراهيم عليه السلام بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة في عذتها لم تحل له أبدا فقال هذا إذا كان عالما فإذا كان جاهلا فارقها و تعتد ثم يتزوجها نكاحا جديدا<sup>۲</sup>»

این روایت، بیان می‌کند که تنها در صورت علم، حکم به حرمت ابد می‌شود. هر چند اطلاقی روایت در فرض جهل مانند فرض علم، هر دو صورت دخول و عدم دخول را در بر می‌گیرد ولی ممکن است صورت دخول، روشن‌ترین فرض آن باشد. در این صورت، خارج کردن صورت دخول، از مفاد روایت (نفی حرمت ابدی در فرض جهل)، صحیح نخواهد بود.

روایت سوم: صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج

أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار ومحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عذتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبدا فقال لا أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عذتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين يعذر<sup>۳</sup> بجهالته أن يعلم أن ذلك محرّم عليه أم بجهالته أنّها في عدة فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه و ذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عذتها فهو معذور في أن يتزوّجها فقلت فإن كان أحدهما متعمدا و الآخر يجهل فقال الذى

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۹، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۳، ح ۱۰.

۳. در تہذیبین از کافی با تعبیر «اعذر» نقل کرده است: تہذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۶، ح ۳۲؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۶، ح ۳.



## تعتمد لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه أبدا<sup>۱</sup>

### بررسی سند

این روایت، صحیح‌ه است و منظور از ابو ابراهیم، امام موسی بن جعفر علیه السلام است. البته بعضی تصور کرده‌اند روایت، مضمره است؛ زیرا گمان کرده‌اند که ابو ابراهیم، راوی است.<sup>۲</sup> اما این تصور، نادرست است. در کتاب کافی<sup>۳</sup> پس از کلمه ابو ابراهیم، «علیه السلام» درج شده تا مشخص شود منظور از این نام، امام معصوم است. البته در نسخ معتبر تهذیب به جای ابو ابراهیم، ابی عبدالله علیه السلام آمده لذا بعید نیست که سبق قلم شیخ باشد<sup>۴</sup> ولی در استبصار آن را تصحیح کرده است.<sup>۵</sup> البته حتی اگر ابی عبدالله علیه السلام هم باشد باز هم معتبر است.<sup>۶</sup>

### بررسی دلالت روایت بر اصل برائت

این روایت به عنوان یکی از دلایل اصل برائت، مطرح شده است.<sup>۷</sup>

### کلام شیخ انصاری: نظارت روایت به حکم وضعی

مرحوم شیخ در اشکال به آن فرموده است: بحث برائت، مربوط به حکم تکلیفی است در حالی که سؤال و جواب‌های موجود در این روایت، نظری به حکم تکلیفی ندارد؛ بلکه بر حکم وضعی، یعنی حرمت ابد، متمرکز است. لذا جواز تکلیفی

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۴.

۲. قائل به این مطلب، یافت نشد.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۳؛ الکافی (دار الحديث)، ج ۱۰، ص ۸۳۹، ح ۳.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۶، ح ۳۲.

۵. الاستبصار ج ۳، ص ۱۸۶، ح ۳.

در نوادر حسین بن سعید نیز ابی ابراهیم آمده است (النوادر (اشعری)، ص ۱۱۰، ح ۲۷۱). در کافی شریف، بیش از ۱۳۰ بار از امام موسی بن جعفر علیه السلام با این کنیه تعبیر شده است.

۶. عبد الرحمن بن الحجاج، از امام کاظم علیه السلام و نیز از امام صادق علیه السلام روایت نقل می‌کند.

۷. برای نمونه:

الوافیة فی أصول الفقه، ص ۱۹۳؛ الفصول الغرویة، ص ۴۳۰؛ فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۳؛ درر الفوائد (حائری)، ص ۴۴۶؛ قوانین الأصول، ج ۳، ص ۱۰۶.

ازدواج در عذر، از این روایت برداشت نمی‌شود.<sup>۱</sup>

**کلام آقای خمینی:** عدم تناسب «بأی الجهالتین اعذر» با حکم وضعی مرحوم آقای خمینی در اشکال به شیخ انصاری فرموده است: تعبیر «بأی الجهالتین اعذر» و به کارگیری صیغه تفضیل در ماده عذر، خود قرینه‌ای است که منظور، معذور بودن در اصل جواز ارتکاب است که یک حکم تکلیفی است. لذا، مضمون این روایت، ارتباطی به حکم وضعی ندارد.

دلیل چنین برداشتی این است که حکم وضعی، دارای مراتب نیست تا مرتبه‌ای از آن، عذرآورتر از مرتبه‌ای دیگر باشد. به تعبیر دیگر، حکم وضعی، مفهومی غیر قابل تشکیک است؛ لذا، کاربرد صیغه تفضیل در مورد آن بی‌معنی است. این در حالی است که حکم تکلیفی، دارای مراتب است. به کارگیری تعابیری مانند واجب مهم و واجب اهم نیز، بر همین اساس است.<sup>۲</sup>

### اشکال بر کلام آقای خمینی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

#### اشکال اول: تعبیر «يُعَذَّر» به جای «أَعَذَّر» در کافی

اولاً، اشکال ایشان، بر اساس نقل کافی در غیر تهذیبین، نادرست است؛ زیرا در این کتاب، تعبیر «بأی الجهالتین یعذر»<sup>۳</sup> نقل شده است.<sup>۴</sup>

#### اشکال دوم: فعل بودن «اعذر» نه افعال تفضیل

ثانیاً، در مورد تعبیر «بأی الجهالتین اعذر» که در تهذیبین<sup>۵</sup> از کافی نقل شده است

۱. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۳.

۲. تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۸۲.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۴.

۴. استاد<sup>علیه السلام</sup>: البته در برخی از تقریرات دروس ایشان، به گوناگونی نقل‌ها توجه شده و تأکید شده که این اشکال، طبق نسخه‌ای که صیغه تفضیل را نقل کرده، مطرح شده است (تنقیح الأصول، ج ۳، ص ۲۷۰: «إن كانت العبارة «يعذر» بصيغة المضارع المجهول، فمعناها: أنه بآئهما هو معذور؟ وإن كانت العبارة بصيغة أفعال التفضيل فمقتضاها... ويرد على الاستدلال بالرواية بناء على أن العبارة «أعذر»: أن الظاهر من الرواية...»).

۵. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۶، ح ۳۲؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۶، ح ۳.

نیز سه احتمال وجود دارد:

۱. فعل ماضی مجهول از باب افعال - «أَعَذَّرَ» - باشد.
۲. فعل ماضی معلوم از باب افعال - «أَعَذَّرَ»<sup>۱</sup> - باشد.
۳. صیغه تفضیل - «أَعَذَّرَ» - باشد.

روشن است که هریک از احتمال اول و دوم، با کلمه «يَعَذِّرُ» همخوانی دارد. اما احتمال سوم، صحیح نیست؛ زیرا از یک سو، همه ضمایر روایت، به عبد برمی گردد و از سوی دیگر، عبد باید عاذر باشد تا کاربرد صیغه تفضیل - اعذر - در مورد او صحیح باشد، اما «عاذر» به معنی «عذرپذیر» است<sup>۲</sup> و کاربرد صفت عذرپذیری، تنها در مورد خداوند متعال صحیح است. این خداوند متعال است که عذر بنده را که همان جهالت است پذیراست. لذا، در مورد عبد تنها تعبیر معذور و یا معتذر، صحیح است و تعبیر «اعذر» صحیح نیست.<sup>۳</sup>

۱. تهذیب اللغة، ج ۲، ص ۱۸۴؛ المحيط فی اللغة، ج ۱، ص ۴۵۹؛ الصحاح، ج ۲، ص ۷۲۸؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۵۴؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۵۵.

۲. البته مراد استاد<sup>۴</sup> از «عذر پذیر» این نیست که تنها در فرضی که شخصی عذری آورده و عاذر نیز عذرش را پذیرفته، عاذر صدق می کند بلکه مراد این است که عاذر، کسی است که طرف مقابلش را ملامت نکرده و در ظاهر، او را دارای عذر می داند.

کتاب العین، ج ۲، ص ۹۳: «عذرتہ عذرا و معذرة. و العذر اسم، عذرتہ بما صنع عذرا و معذرة و عذرتہ من فلان، أي: لمت فلانا و لم أله» (معنای عبارت اخیر این است که فلانی را ملامت کردم اما آن شخص (مفعول «عذرتہ») را ملامت نکردم یعنی او را معذور دانستم.)؛ المحيط فی اللغة، ج ۱، ص ۴۵۹: «و عذرتہ من فلان: أي لمت فلانا و لم أله»؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۵۴: «و تقول: اعتذر يعتذر اعتذارا و عذرة من ذنبه فعذرتہ»؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۵۵: «عذرتہ: قبلت عذره»؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۹۸: «عذرتہ: فيما صنع (عذرا) من باب ضرب رفعت عنه اللوم فهو (معذور) أي غیر ملوم و الاسم (العذر)»؛ مجمع البحرين، ج ۳، ص ۳۹۹: «عذرتہ: رفعت عنه اللوم، و الاسم العذر».

۳. بسیاری از بزرگان به این نکته که «اعذر» در فرض افعال تفضیل به معنای «معذورتر» نیست توجه نکرده اند و حتی احتمالات دیگر درباره این کلمه را مطرح نکرده اند. البته برخی بدون توجه به این نکته، با قبول احتمال افعال تفضیل، تنها به ذکر برخی احتمالات دیگر پرداخته اند (در الفوائد (آخوند)، ص ۱۹۹: «لا یخفی انه مبتنی علی کون کلمة «أَعَذَّرَ» افعال التفضیل. و أما إذا کان فعل ماضی من باب الأفعال بمعنی «صار ذا عذر» فلا مجال لتوهم الاحتجاج بها علی الزوایة فیما نحن فیہ أصلا...»).



### اشکال سوم: وجود مراتب در حرمت ابدی با لحاظ مراتب ادله رفع عقوبت

ثالثاً، حرمت ابد، عقوبتی است که شارع، با اینکه می‌توانست آن را برای جاهل قرار دهد، از او برداشته است. حال، عذر جاهلی که قدرت بر احتیاط نداشته است، قوی‌تر و رفع عقوبت در چنین جاهلی، مناسب‌تر از دیگری است و به تعبیر دیگر، دلیل رفع عقوبت در مورد او قوی‌تر است.

برای مثال، چه بسا برخی از دلائل گوناگونی که برای اثبات صانع، نبوت، امامت و ... ذکر می‌شود، قوی‌تر از دیگر ادله باشد هرچند توحید، نبوت و امامت، به خودی خود، مفهومی تشکیک بردار، نیستند.

لذا، هرچند حرمت ابدی به عنوان یک حکم وضعی قابل تشکیک نیست ولی تشکیک، به معنایی که توضیح داده شد، صحیح است.

### نتیجه: عدم دلالت روایت بر اصل برائت

در هر حال، به نظر می‌رسد که از این روایت، اصل برائت ثابت نمی‌شود؛ زیرا تزویج در عده، طبعاً مقتضی حرمت ابدی است و از بین رفتن فعلیت، توسط مانعی مانند جهل، استبعاد دارد. حضرت با توجه به این استبعاد می‌فرمایند: رفع فعلیت حکم به وسیله جهل، مشابه دارد و التزام به آن اشکالی ندارد. از آنجا که این تعبیر حضرت در رفع استبعاد، بیان شده است، نمی‌توان استفاده کرد که جهل در همه صورت‌ها عذرآور است. از این رو به نظر می‌رسد با این حدیث نمی‌توان بر برائت استدلال کرد.<sup>۱</sup>

### بررسی تفصیل بین جهل به حکم و جهل به موضوع

مطلب بعدی در بررسی این روایت، آن است که در این روایت، برای تفاوت بین جهل به حکم و جهل به موضوع، تعلیلی ذکر شده است. تعلیل به این صورت است که جاهل به حکم، قدرت بر احتیاط ندارد در حالی که جاهل به موضوع، توانایی احتیاط دارد.

۱. آنچه در متن به عنوان نظر مختار استاد علیه السلام آمده است برگرفته از مباحث اصولی ایشان در بحث برائت است.

اشکال شیخ انصاری: نامفهوم بودن تعلیل با لحاظ تفصیل بین جهل به حکم و موضوع مرحوم شیخ انصاری، این تعلیل را نامفهوم می‌داند؛ زیرا جهل، بر دو قسم است: مرکب و بسیط.

اگر جهل، به معنای جهل مرکب و غفلت باشد، هیچ‌یک از جاهل به حکم و جاهل به موضوع، قدرت بر احتیاط نخواهند داشت، و در مقابل، اگر منظور از جهل، جهل بسیط و شک باشد، هر دو شخص، قادر بر احتیاط خواهند بود.<sup>۱</sup> ایشان پس از طرح این اشکال، بی‌آنکه آن را حل کند، به جمله «فتدبر فیه و فی دفعه»<sup>۲</sup> اکتفا می‌کند.

برای دفع این اشکال، پاسخ‌هایی داده شده است:

**پاسخ اول: تفصیل بین غفلت از حکم و شک در موضوع**

پاسخ اول، پاسخی است که ظاهر ابتدایی کلام مرحوم آخوند است. ایشان فرموده است:

«و غاية ما يمكن ان يقال في دفعه، هو ان إرادة الغفلة في أحد الموضوعين، والشك في الآخر لا يوجب التفكيك في الجهالة بحسب المعنى فيهما، فإنه من الجائز، بل المتعين في استعماله في كلا الموضوعين في المعنى العام الشامل للغفلة والشك، لكن لما كان الغالب في الجهل بالحكم هو الغفلة إذ مع وضوح هذا الحكم بين المسلمين قلما يتفق مع الالتفات إليه الشك فيه، بخلاف الجهل بكونها في العدة، فإنه يتحقق غالباً مع الالتفات لكثرة أسبابه، إذا المتعارف بحيث قل ان يتخلف التفتيش من حال المرأة التي

۱. استاد<sup>علیه</sup> در مباحث اصولی خود (برائت) با تبیینی دیگر، کلام شیخ را چنین مطرح کرده است: «اگر جهالت به سبب غفلت و یا جهل مرکب باشد، چنین شخصی اگرچه معذور است اما از موضوع بحث خارج خواهد بود؛ چون چنین شخصی قدرت بر احتیاط ندارد (لا يقدر على الاحتياط) و موضوعاً (نه حکماً) خارج از بحث خواهد بود. اگر جهل بسیط هم باشد، موضوعاً داخل در بحث است ولی در چنین جهلی به اجماع طرفین - طرفداران برائت و طرفداران احتیاط - چنین شخصی عذر ندارد، لذا این روایت نمی‌تواند دلیلی بر برائت باشد».

۲. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۵.

یرید أن يزوجها، و معه من المستحيل عادة أن لا يصادف ممّا يورث التفاته إلى أنها في العدة أم لا، كما لا يخفى، خَصَّ الإمام (ع) الجاهل بالتحريم بالأعدرية معللاً بكونه غير قادر على الاحتياط، نظراً إلى أنَّ الغالب فيه الغفلة، بخلاف الجاهل بالعدة من دون اعتناء منه (ع) بما يتفق نادراً في الموضوعين إلا تفكيك بحسب المعنى بين الموضوعين، فافهم.<sup>۱</sup>

اصل این کلام از مرحوم میرزای شیرازی اخذ شده است که در پاسخ دوم به تفصیل بیان خواهد شد. اما ظاهر ابتدایی این کلام آن است که جهل در حکم بر غفلت و جهل در موضوع بر جهل بسیط حمل می‌شود و علت امکان احتیاط در جهل به موضوع و عدم امکان احتیاط در جهل به حکم روشن می‌شود.

**اشکال اول: عدم انحصار «جهل به حکم» در «غفلت»**  
اما اولاً، ضروری خواندن حکم عده، صحیح نیست؛ بلکه چنان‌که مرحوم شیخ در رسائل<sup>۲</sup> اشاره کرده است، آنچه بین مسلمانان ضروری است، اصل لزوم نگه داشتن عده و عدم جواز ازدواج در این مدت است؛ اما حدود و خصوصیات حکم، به این روشنی نبوده بلکه معرکه آراء است. بنابراین، در موارد التفات نیز، جهل به حکم به نحو شک قابل تصویر است و چنین جهلی، منحصر به موارد غفلت نیست.

**اشکال دوم: نادر بودن اقدام به نکاح در جهل بسیط**  
ثانیاً، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در اشکال به راه حل مرحوم آخوند، فرموده است: گرچه در فرض علم به حکم و جهل به موضوع، غفلت داشتن نادر است و معمولاً افراد از حال زن تحقیق می‌کنند، ولی در همین فرض، چنانچه شخص بخواهد قبل از معلوم شدن وضعیت زن، با او با التفات ازدواج کند، این هم نادر است؛ چون تحقیق، مقدمه علم است و عادتاً اشخاص تا زمانی که علم پیدا نکنند، اقدام به ازدواج نمی‌کنند، لذا، حتی اگر جهل به موضوع را حمل بر جهل بسیط کنیم، گرچه چنین جهلی شایع است، اما اقدام به ازدواج با وجود این جهل، نادر

۱. در الفوائد (آخوند)، ص ۲۰۱.

۲. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۵.

است. لذا جهل بسیط هم در جهل به حکم و هم در جهل به موضوع نادر است.<sup>۱</sup>

**پاسخ دوم:** تفصیل بین «غفلت» از اصل حکم و «شک» در غیر آن با دقت در پاسخ اول و با توجه به کلامی از مرحوم آقای اراکی به نقل از مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری در کتاب النکاح، روشن می شود که مراد مرحوم میرزای شیرازی که ظاهراً کلام مرحوم آخوند و مرحوم همدانی<sup>۲</sup> در حاشیه رسائل نیز برگرفته از آن است، مطلب دیگری است که مرحوم آقا سید اسماعیل صدر هم آن را بسیار پسندیده است.<sup>۳</sup>

بیان دقیق از کلام میرزای شیرازی چنین است:

کسی که جاهل به اصل حکم (اصل تشریع عده) است، جهلش از روی عدم التفات است؛ زیرا اصل حکم، از بدیهیات است و در موارد نادری پیش می آید که با وجود التفات به اصل حکم عده، کسی دچار تردید شود؛ و در نتیجه قادر بر احتیاط نیست، اما کسی که اصل حکم را می داند - به عبارتی علم به کبرا دارد ولی در تطبیق این کبرا جاهل است؛ یعنی نمی داند زن در عده است - جهلش از روی التفات است و قدرت بر احتیاط دارد. جهل به صغرا ممکن است شبهه موضوعیه یا حکمیه باشد و لزوماً شبهه موضوعیه نیست؛ زیرا ممکن است با وجود علم به اصل حکم، حدود عده را نداند و در نتیجه نداند که زن در عده است.<sup>۴</sup>

۱. در الفوائد (حائری)، ص ۴۴۸.

این اشکال در تقریرات مرحوم آشتیانی (ص ۱۵۹) نیز، مطرح شده است: «و فيه أن وضوح هذا الحكم بين المسلمين كما يوجب عدم الشك مع الالتفات كذلك غلبة الالتفات إلى كون المرأة في العدة أم لا، توجب الفحص والتفتيش غالباً عن حالها و معه قلما يتفق أن يبقى الشك بحاله، و حينئذ فيكون التعرض لحكم الشاك في العدة كالتعرض لحكم الشاك في الحكم تعرضاً للفرد النادر، و هذا ينافي ما فرغ عليه المجيب دفع الاشكال من كون الامام عليه السلام يصدد بيان حكم ما هو الغالب».

۲. حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة)، ص ۱۵۹.

۳. رک: کتاب النکاح (اراکي)، ص ۱۷۱.

۴. کتاب النکاح (اراکي)، ص ۱۷۱.

در تقریرات مرحوم آشتیانی (کتاب النکاح) (حائری)، ص ۱۵۸: «إذ مع وضوح هذا الحكم بين المسلمين بحيث يعد من ضروريات الدين قلماً يتفق مع الالتفات اليه الشك فيه بخلاف الجهل بالموضوع...»

لذا مقصود ایشان، بیان تفاوت بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه نیست، بلکه ایشان تلاش کرده است به پیروی از مرحوم شیخ، بین کسی که اصل حکم را نمی‌داند و کسی که از معتده بودن زن خبر ندارد - چه جاهل به موضوع باشد و چه جاهل به حکم - فرق بگذارد. در بحث عده، اختلاف فراوانی وجود دارد که هریک می‌تواند منشأ شبهه حکمیه شود، مثل اینکه ندانیم این زن باید عده را به ماه حساب کند یا به سه قرء، علاوه اینکه تفسیر قرء به طهر یا حیض نیز از موارد اختلاف است<sup>۱</sup>، لذا تعبیر «بجهالته أنها في العدة» با شبهه حکمیه سازگار است همچنانکه مرحوم شیخ نیز در رسائل به این مطلب اشاره کرده است.<sup>۲</sup>

### ورود «اشکال دوم پاسخ اول» بر پاسخ دوم

در نتیجه اشکال اول در پاسخ اول، به این بیان وارد نیست اما اشکال دوم که مرحوم حاج شیخ مطرح کرده بود وارد است.<sup>۳</sup>

و همچنین در تقریرات درس مرحوم میرزای شیرازی (تقریرات آیه الله المجدّد الشیرازی، ج ۴، ص ۴۶) و حاشیه مرحوم آخوند بر رسائل (در الفوائد (آخوند)، ص ۲۰۱) این نکته که مراد از جهل به حکم در بیان مرحوم میرزای شیرازی همان جهل به اصل حکم است نه جهل به خصوصیات حکم، به خوبی منعکس نشده است. اما به خوبی در تقریرات مرحوم آقای اراکی (ص ۱۷۱) و همچنین در حاشیه محقق همدانی بر رسائل منعکس شده است: حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة)، ص ۱۵۹: «و یندفع الإشکال: بأنّ المقصود بالجهالة، هو مطلق الجهل الشامل للمتردد والغافل، فالمراد بالجاهل مقابل العالم، غافلاً کان أم متردداً، و لكنّ الجاهل بحرمة تزویج المرأة بعد وفاة زوجها، ما دامت في العدة، لا یکاد يوجد له مصداق في الخارج، إلّا علی تقدیر غفلته عن أصل شرعية العدة و حکمها الذي هو حرمة التزویج، و إلّا فحرمة تزویج المعتدة من الضروریات التي لا تکاد تختفي علی من التفات إليها، أو إلى موضوعها، أعني مشروعية العدة في الجملة، كي يبقى متردداً في ذلك!...».

۱. برای نمونه: المبسوط (سرخسی)، ج ۶ ص ۱۳؛ الحاوی الکبیر، ج ۱۱، ص ۳۷۱ - ۳۷۳؛ المجموع شرح المذهب، ج ۱۸، ص ۱۳۳ - ۱۳۵.

۲. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۵.

۳. در تقریرات مرحوم آقای اراکی از درس مرحوم حاج شیخ، اشکال به بیان میرزای شیرازی به نحو دیگری مطرح شده است. ایشان فرموده است: در موارد جهل بسیط چه در جهل به موضوع و چه در جهل به خصوصیات حکم، شخص مکلف، معذور نیست؛ زیرا در جهل به موضوع، استصحاب بقاء عده وجود دارد و در جهل به خصوصیات حکم، قبل فحص، مجرای برائت نیست و بعد از فحص نیز با اینکه طبق نظر مختار، مجرای استصحاب موضوعی (بقاء عده) نیست - گرچه شیخ انصاری

### باسخ سوم و بررسی آن

مرحوم حاج شیخ عبد الکریم، راه حل دیگری را ارائه کرده که به دو شیوه، قابل تقریب است:

#### تقریب اول: تفصیل بین «غفلت» در حکم تکلیفی و وضعی

تقریب اول این است که کاربرد رایج جهل، به معنای غفلت است، پس جهل در این روایت را باید به همین معنا حمل کرد با این تفاوت که منظور از جهل به حکم، ناآگاهی از حکم تکلیفی است و مقصود از جهل به موضوع، ندانستن حکم وضعی است. این تفکیک، سبب می شود که حکمت تفصیلی که در کلام امام علیه السلام آمده روشن شود؛ زیرا کسی که نسبت به حرمت ازدواج در عده، ناآگاه بوده و از روی غفلت، مرتکب چنین ازدواجی شده، قدرت بر احتیاط ندارد؛ زیرا چنین شخصی نمی تواند کار انجام شده را جبران کند و واقعیتی که اتفاق افتاده است را تغییر دهد (الشیء لا ینقلب عما هو علیه). اما کسی که نسبت به حرمت وضعی ناآگاه بوده؛ یعنی نمی دانست ازدواج در عده، حرمت ابدی را به دنبال دارد، توانایی احتیاط دارد؛ زیرا پس از اطلاع از حکم، می تواند احتیاط کند و از لحظه آگاهی، از آن زن برای همیشه اجتناب کند، هرچند شارع این مقدار احتیاط را لازم ندانسته و او را معذور شمرده است.<sup>۱</sup>

#### دو اشکال بر تقریب اول

هرچند این راهکار، به خودی خود صحیح است، ولی به دو دلیل، استناد آن به روایت ممکن نیست؛ زیرا:

- اولاً، ظاهر تعبیر «بجهالته انها فی عده» این است که شخص نمی داند زن، در حال سپری کردن مدت عده است. لذا برداشت معنایی که ایشان مطرح کرده (جهل به ترتب حرمت ابد بر این ازدواج)، صحیح نیست.

---

جاری می داند و به همین دلیل استصحاب عدم غروب را در شبهه حکمیه بین استتار قرص و ذهاب حمرة مشرقیه جاری دانسته است - اما می توان استصحاب حکمی (حرمت ازدواج) را جاری کرد. در هر حال شخص، معذور نیست (کتاب النکاح (اراکي)، ص ۱۷۵). البته طبق نظر مختار استاد علیه السلام استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست.

۱. درر الفوائد (حائری)، ص ۴۴۹.

• ثانیاً، در روایت، هر دو نوع از جهالت، منشأ معذوریت شخص، شمرده شده است، در حالی که جهل به حکم وضعی منشأ عذر نمی‌شود؛ زیرا جریان حکم وضعی - مانند حرمت ابد - وابسته به علم نیست تا جایی که بسیاری از بزرگان<sup>۱</sup>، وابستگی حکم به علم به آن را محال دانسته‌اند.

**تقریب دوم: نظارت سؤال سائل به متعلق جهل (نفس حکم تکلیفی و وضعی)**  
ممکن است به عنوان تقریبی دیگر<sup>۲</sup> از کلام ایشان گفته شود که شاید مراد ایشان این است که تعبیر «بأئ الجهالتین اعذر» بدان معنی نیست که کدام یک از این جهالت‌ها منشأ عذر است بلکه سائل به متعلق دو جهالت، نظر داشته و سؤال از این بوده است که شارع نسبت به کدام یک از این دو حکم که متعلق جهالت است - حرمت تکلیفی و حرمت وضعی - شخص را معذور قرار داده است. آیا شخص از ناحیه حکم تکلیفی معذور است تا عقاب ثابت نشود یا از ناحیه حکم وضعی معذور است تا حرمت ابدی ثابت نشود؟ امام علیه السلام نیز در جواب می‌فرماید از هر دو ناحیه معذور است.

**اشکال: بی معنا بودن سؤال مجدد از حکم وضعی (حرمت ابد)**  
معذور بودن از ناحیه حکم وضعی در قسمت ابتدایی روایت بیان شده بود<sup>۳</sup> و حضرت در آنجا حرمت ابد را نفی فرمودند، لذا سؤال مجدد در این رابطه، بی معناست.

**پاسخ چهارم (مختار) با بیان دو وجه**  
به نظر می‌رسد، دو توجیه برای روایت قابل طرح است که محتاج دو مقدمه است:  
• مقدمه اول: مرحوم آخوند در کفایه<sup>۴</sup>، دو جنبه برای قطع ذکر کرده است: منجزیت

۱. برای نمونه: بحر الفوائد (چاپ مؤسسه تاریخ عربی)، ج ۶، ص ۱۶۹؛ کفایه الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۲۶۶؛ أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۰۵؛ حقائق الأصول، ج ۲، ص ۳۴؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خونی)، ج ۱، ص ۴۷؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۳۲۳.

۲. البته تقریب دوم، خلاف ظاهر کلام مرحوم حائری است و استاد علیه السلام فقط به عنوان احتمالی دیگر از مراد ایشان مطرح کرده است.

۳. «إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عذتها».

۴. کفایه الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۲۵۸.

و معذرت. سپس، نسبت به جنبه اول فرموده است: اگر کسی قطع به حکم واقعی پیدا کرد و با آن مخالفت کرد مستحق عقاب خواهد بود؛ زیرا قطع، منجز واقع است. اما نسبت به جنبه دوم؛ یعنی معذرت فرموده است: اگر قطع به عدم حرمت یا عدم وجوب پیدا کرد و پس از مدتی روشن شد که قطع او، ناصواب بوده باید بین قصور و تقصیر مکلف تفاوت قائل شد؛ زیرا قطع، تنها در صورتی مُعذِّر است که از روی قصور باشد و چنانچه از روی تقصیر باشد عذرآور نیست.

• مقدمه دوم: مرحوم شیخ در رسائل<sup>۱</sup> در بحث حدیث رفع فرموده است: تفسیر حدیث رفع به رفع مؤاخذه، با این اشکال مواجه است که رفع، تنها در جایی معنا دارد که وضع معقول باشد در حالی که وضع مؤاخذه در مورد ناسی یا خاطی، معقول نیست؛ زیرا ناسی قدرت بر امتثال ندارد تا مخاطب تکلیف قرار گیرد. لذا، وجود این دو فقره روایت نشان می‌دهد که حدیث رفع، تنها ناظر به رفع مؤاخذه نیست؛ بلکه ناظر به آثار ظاهر یا عموم آثار است.

مرحوم شیخ، پس از طرح این اشکال، دو پاسخ بیان می‌کند:

• پاسخ نقضی: اگر این اشکال، صحیح باشد، آیه شریفه ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَاْنَا﴾<sup>۲</sup> نیز دچار همین اشکال می‌شود؛ زیرا آیه گزارش می‌دهد که مؤمنان از خداوند درخواست می‌کنند که آنها را در صورت خطا یا نسیان مؤاخذه نکند. این در حالی است که با بیان پیشین، چنین درخواستی بی‌معناست؛ زیرا ناسی، استحقاق مؤاخذه ندارد. به تعبیر دیگر، مفاد این درخواست مانند آن خواهد بود که مؤمنین درخواست کنند که خداوند به آنان ظلم نکند!

با این توضیح، هر بیانی که سبب رفع اشکال آیه شود، برای حل مشکل حدیث رفع نیز کارساز است.

• پاسخ حلی: از یک سو، منشأ بسیاری از خطاها و نسیان‌ها، ترک تحفظ است؛ زیرا اهمیت دادن به یک مطلب، سبب فراموش نکردن آن

۱. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۳۰.

۲. البقرة، ۲۸۶.



می‌شود<sup>۱</sup> و از سوی دیگر همان‌گونه که در کفایه و کتاب‌های دیگر<sup>۲</sup> نیز مطرح شده، ملاک مجازات و مؤاخذه، تنها این نیست که شخص، در زمان عمل، قدرت داشته باشد بلکه کسی که با واسطه، قدرت بر امتثال داشته، اما خود، سبب سلب قدرت بر امتثال در زمان عمل شده است، چنین شخصی مستحق عقوبت است. فقها در مورد چنین شخصی این‌گونه تعبیر می‌کنند: «يعاقب بالنهي السابق الساقط». برای مثال، شارع می‌تواند کسی را که اقدام به سقوط از ارتفاع می‌کند، به سبب قتل نفس، مؤاخذه کند؛ زیرا قبل از سقوط، قدرت با واسطه بر محافظت از نفس، داشته است هرچند در هنگام فرود آمدن، قدرت بر حفظ نفس ندارد. این بیان، چرایی استحقاق مؤاخذه بر خطا و نسیان را روشن می‌کند. بدین ترتیب، ارفاق کردن نسبت به ناسی و خاطی و رفع مؤاخذه از ایشان در حدیث رفع، کاملاً منطقی و صحیح خواهد بود.

حال، با توجه به این دو مقدمه، دو وجه نسبت به تفاوت بین جهل به حکم و جهل به عده، قابل بیان است:

- وجه اول: تفصیل بین غفلت قصوری (غفلت از اصل حکم عده) و غفلت تقصیری**  
 وجه اول این است که از یک سو، کاربرد جهالت در معنای غفلت، کاربردی متعارف است. از سوی دیگر، غفلت در مسئله عده، دو فرض دارد:
- فرض اول: شخص از اصل حکم عده غافل باشد. چنین غفلتی تنها در مورد افراد قاصر و دور از محیط اسلامی تصور دارد.
  - فرض دوم: شخص، با وجود اینکه اصل حکم را می‌داند از روی غفلت یا معتنه ازدواج کرده باشد. چنین غفلتی به طور معمول، از روی تقصیر و ترک تحفظ رخ می‌دهد.

۱. استاد رحمته‌الله: لذا گاهی به شخصی که عذر می‌آورد که فلان کار را فراموش کردم، گفته می‌شود که چرا غذا خوردنت را فراموش نکردی؟ یعنی به غذا خوردن اهمیت می‌دهی اما چون به آن کار اهمیت ندادی، فراموش کردی.

۲. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۱۶۸؛ نهایة الأفكار، ج ۲، ص ۴۵۰؛ حقائق الأصول، ج ۱، ص ۳۹۰.

لذا، شارع مقدس هم جاهل قاصر و هم جاهل مقصر را معذور شمرده است ولی امام علیه السلام تفاوت این دو را یادآور شده‌اند. تفاوت این است که جاهل مقصر، چون می‌تواند تحفظ کند تا برایش جهل و غفلی حاصل نشود، قدرت باواسطه بر احتیاط دارد؛ اما جاهل قاصری که نسبت به اصل حکم، ناآگاه است، از قدرت باواسطه بر احتیاط نیز محروم است.<sup>۱</sup>

وجه دوم: تفصیل بین «جهل عذری در شبهه حکمیه» و «جهل مبتنی بر اخبار زن در شبهه موضوعیه» وجه دوم که شاید از وجه اول بهتر باشد<sup>۲</sup> این است که تعبیر جهالت، در نظر عرف، به غفلت اختصاص ندارد. این تعبیر در هر جایی که شخص، تصمیم به نافرمانی ندارد و خود را در انجام فعل، معذور می‌داند، به کار می‌رود. حال، باید دید چه اشخاصی خود را معذور می‌دانند. برای یافتن پاسخ، باید هر دو شبهه یعنی حکمیه و موضوعیه را بررسی کرد.

در موارد شبهه حکمیه، کسانی که به طور کامل، دچار غفلت شده‌اند معذور شمرده می‌شوند، چه اصل حکم را ندانند یا از حدود و خصوصیات آن بی‌اطلاع باشند. علاوه بر این گروه، کسانی که غافل نبوده‌اند ولی به وظیفه خویش، یعنی تحقیق و تفحص، عمل کرده و در عین حال به نتیجه درست نرسیده‌اند نیز معذور

۱. طبق این بیان، اشکال وارد بر بیان میرزای شیرازی که توسط مرحوم حاج شیخ مطرح شده بود، بر راه حل استاد علیه السلام وارد نخواهد بود؛ زیرا طبق بیان استاد علیه السلام در مورد جهل به خصوصیات حکم یا موضوع حکم وجوب عده، جهل بسیط فرض نشده بلکه فرض غفلت شده است و در فرض غفلت دیگر نمی‌توان گفت که اقدام به ازدواج امری نادر است. در حقیقت طبق این بیان، اصلاً صحیحاً عبد الرحمن متعزز فرد نادر شده است و آنچه اشکال دارد حمل مطلق بر فرد نادر است نه بیان حکم فرد نادر.

۲. وجوهی برای مناسب‌تر بودن این وجه می‌توان بیان کرد:

اول: معمولاً آنچه متعارف است، مورد سؤال قرار می‌گیرد و اینکه راوی در مقام مقایسه بین فرد نادر (غفلت از اصل حکم) و فرد غیر نادر باشد، گرچه محتمل است اما بعید است.

دوم: در روایت، بین «جهل به حرمت» و «جهل به معتنده بودن» تفصیل داده شده که در وجه اول منعکس نشده است؛ زیرا در وجه اول، کسی که غافل از خصوصیات حکم است، مصداق «أَمُّ بَهَائِلَتهِ أَهْلِهَا فِي عَدَّةٍ» دانسته شده است، در حالی که اظهار در «جهل به معتنده بودن»، شبهه موضوعیه است.

سوم: اگر مراد از وجه اول، اخراج جهل مرکب از مصادیق جهل است، این امر، غیر عرفی است و محتاج قرینه است. اما در وجه دوم، جهل، اعم است و شامل هر جهلی که عذری است می‌شود.

به حساب می‌آیند.

لذا جهل در مورد هر دو گروه ذکر شده، جهل قصوری است و تنها کسانی مقصر به حساب می‌آیند که بدون انجام تحقیق لازم، دچار اشتباه در فهم حکم شده‌اند. در موارد شبهه موضوعیه قاعده «هَنْ مَصْدَقَاتِ عَلٰی اِرْحَامِهِنَّ»<sup>۱</sup> بین فقها، مشهور شده است. طبق این قاعده در این مسئله، تحقیق و تفحص لازم نیست. لذا، همین مقدار که زن ادعا کند که شوهر ندارد و در عَدّه نیست کافی است و نیازی نیست به درستی گفتار او، یقین حاصل شود. حال، اگر شخصی در این فرض، ازدواج کند، معذور است و حرمت ابد ثابت نمی‌شود.

طبق این بیان، موردی که سؤال کننده در پی آن بوده، تنها حکم وضعی بوده است. او در جستجوی این بوده است که چه نوع جهالتی، سبب می‌شود حکم وضعی برای جاهل، ثابت نشود. امام علیه السلام در پی پاسخ به این سؤال، بین شبهه موضوعیه و حکمیه فرق گذاشته‌اند. تفاوتی که امام علیه السلام ذکر کرده‌اند این است که در مورد عدم امکان تحقیق در شبهه حکمیه، احتیاط ممکن نیست، اما در مورد شبهه موضوعیه احتیاط ممکن است ولی شارع آن را واجب نکرده است.

### طایفه چهارم: تفصیل بین دخول و عدم دخول در حرمت ابدی

دسته چهارم، روایاتی است که بین دخول و عدم دخول تفصیل داده است و خود به دو دسته تقسیم می‌شود:

- دسته اول: روایات مربوط به عَدّه وفات
- دسته دوم: روایات مربوط به مطلق عَدّه

۱. مراد استاد علیه السلام معروف بودن مفاد این قاعده است نه الفاظ آن. این مفاد در کتب فقهی با تعابیر مختلفی بیان شده است؛ برای نمونه:

مسالك الأقطام، ج ۹، ص ۱۹۴: «...لأن النساء مؤمنات في أرحامهنَّ؛ الآثار اللوامع، ج ۱۰، قسم ۱، ص ۳۵۰: «لأن النساء مؤمنات في أرحامهنَّ؛ عوائد الأيام، ص ۴۸۸: «...و كون النساء مصدقات في أنفسهنَّ؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۲۵۳: «لأنها مصدقة على نفسها؛ رك: وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۳۰: «باب ۱۰ باب تصديق المرأة في نفي الزوج والعدة ونحوهما وعدم وجوب التفتيش والسؤال ولا منها».

استاد علیه السلام در مورد حجیت قول زن در مباحث آتی (مسئله پنجم)، مطالبی را بیان خواهد کرد.

## دسته اول: روایات عده وفات

در دسته اول به بیان دو روایت اکتفا می شود:

۱. روایات مشابه دو روایتی که استاد علیه السلام بیان کرده وجود دارد که بیش از دو روایت حلبی و محمد بن مسلم، نکته‌ای تأثیرگذار ندارد:

الف. روایت علی بن جعفر در قرب الإسناد، (ص ۲۴۹، ح ۹۸۶) و وسائل الشیعة، (ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۲۰) از امام کاظم علیه السلام:

«و سألت عن امرأة توفي زوجها و هي حامل، فوضعت و تزوجت قبل أن تمضي أربعة أشهر و عشرًا، ما حالها؟ قال: لو كان دخل بها زوجها فرق بينهما، فاعتدت ما بقي عليها من زوجها (الأول)، ثم اعتدت عدة أخرى من الزوج الآخر، ثم لا تحل له أبدا. وإن تزوجت غيره و لم يكن دخل بها، فرق بينهما فاعتدت ما بقي عليها من المتوفى عنها، و هو خاطب من الخطاب». این روایت در مسائل علی بن جعفر نیز نقل شده است (مسائل علی بن جعفر، ص ۱۰۹).

ب. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۸۹۲: و عن علي عليه السلام «أنه قضى في امرأة توفي زوجها و هي حبلى و تزوجت قبل أن تمضي الأربعة الأشهر و العشرة قال يفرق بينهما و لا يخطبها حتى ينقضي آخر الأجلين» قال جعفر بن محمد عليه السلام «هذا إذا لم يكن دخل بها فأما إذا تزوج الرجل المرأة في عدتها و كان قد دخل بها ففرق بينهما و لم تحل له أبدا و لها صداقها بما استحلت من فرجها فإن لم يكن دخل بها ففرق بينهما فإذا انقضت عدتها تزوجها إن شاء و شاءت هذا إذا كانا عالمين بأن ذلك لا يحل فإن جهلا ذلك و كان قد دخل بها ففرق بينهما حتى تنقضي عدتها ثم يتزوجها إن شاءت و شاء قبل له فإن كان أحدهما تعمد ذلك و الآخر جهله قال الذي تعمد له لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه و قد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من هذا».

البته استاد علیه السلام در این مسئله به مناسبت، روایت دعائم را در دو مورد مطرح کرده است: یکی در بحث «جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی طریقی (بررسی مناقشه در وابستگی مسئله حرمت ابد به بحث اصولی فوق)» و دیگری در بحث «شمول اطلاق برخی روایات مقام نسبت به ازدواج با خواهرزن (اشکال بر کلام مرحوم آقای خونی)».

در هر حال، اصل روایت قضاوت امیر المؤمنین علی علیه السلام در تهذیب و وسائل نقل شده است:

عنه (محمد بن احمد بن یحیی) عن أبي جعفر (احمد بن محمد بن خالد) عن أبيه عن عبد الله بن الفضل الهاشمي عن بعض مشيخته قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة توفي زوجها و هي حبلى فولدت قبل أن يمضي أربعة أشهر و عشرًا و تزوجت قبل أن تكمل الأربعة الأشهر و العشر فقضى أن يطلقها ثم لا يخطبها حتى يمضي آخر الأجلين فإن شاء مولي المرأة أنكحوها و إن شاء و أمسكوها و ردّوا عليه ماله» (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۷۴، ح ۱۱۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۵، ح ۱۶). البته این نقل، دالّ بر عدم حرمت ابدی است. روایت دیگری نیز وجود دارد که دالّ بر عدم حرمت ابدی است: الکافی، ج ۶، ص ۱۱۴، ح ۵: علي بن إبراهيم عن أبيه و عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة توفي عنها زوجها و هي حبلى فولدت قبل أن تنقضي أربعة أشهر و عشر

روایت اول: صحیحہ حلبی

علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألت عن المرأة الحبلى يموت زوجها فتضع وتزوج قبل أن تمضي لها أربعة أشهر وعشرا فقال إن كان دخل بها فترق بينهما ثم لم تحل له أبدا واعتدت بما بقي عليها من الأول واستقبلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فترق بينهما واعتدت بما بقي عليها من الأول وهو خاطب من الخطاب»<sup>۱</sup>

بررسی دلالتی

این روایت در مورد زن بارداری است که پس از وفات شوهر و وضع حمل، ازدواج کرده است. این زن، بی آنکه عده وفات یعنی چهارماه و ده روز را به اتمام برساند، پس از وضع حمل، اقدام به ازدواج کرده است در حالی که ملاک عده در این گونه موارد، ابعاد الاجلین است. امام علیه السلام نیز در ترتب حرمت ابدی، بین دخول و عدم دخول تفصیل داده‌اند.

روایت دوم: صحیحہ محمد بن مسلم

عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الكريم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«قلت له المرأة الحبلى يتوفى عنها زوجها فتضع وتزوج قبل أن تعتد أربعة أشهر وعشرا فقال إن كان الذى تزوجها دخل بها فترق بينهما ولم تحل له أبدا واعتدت بما بقي عليها من عدة الأول واستقبلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فترق بينهما و

فترجعت ففضى أن يخلّي عنها ثم لا يخطبها حتى ينقضي آخر الأجلين فإن شاء أولياء المرأة أنكحوها وإن شاء وأمسكوها فإن أمسكوها ردوا عليه ماله» (وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۲۴۰ ح ۳).

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۷ ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۱، ح ۶.

أُنْتَمَتَ مَا بَقِيَ مِنْ عَدَّتِهَا وَهُوَ خَاطِبٌ مِنَ الْخُطَّابِ<sup>۱</sup>

این روایت نیز، همچون روایت حلبی، حرمت ابدی را به صورت دخول اختصاص داده است. این روایت در نوادر حسین بن سعید<sup>۲</sup> از امام صادق علیه السلام نقل شده است درحالی که مرحوم کلینی این روایت را به ابی جعفر علیه السلام نسبت داده است. همین روایت در تهذیب<sup>۳</sup> و استبصار<sup>۴</sup> از کافی بدون ذکر «ابی جعفر» نقل شده است؛ لذا محتمل است «عن ابی جعفر» را برخی در تفسیر مرجع ضمیر در «قلت له» در حاشیه نوشته اند و در استنساخ های بعدی در متن وارد شده است.

### دسته دوم: روایات مطلق عده

دسته دوم، روایات مربوط به مطلق عده است که دو روایت ذیل است:

#### روایت اول: موثقه سماعه و سلیمان بن خالد

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسين عن عثمان بن عيسى عن سماعة و ابن مسكان عن سليمان بن خالد<sup>۵</sup> قال:

«سألته عن رجل تزوّج امرأة في عدّتها قال يفرّق بينهما وإن كان

دخل بها فلها المهر بما استحلّ من فرجها و يفرّق بينهما فلا تحلّ

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۲.

۲. النوادر (اشعری)، ص ۱۰۹، ح ۲۶۹؛ صفوان عن ابن مسکان عن محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله علیه السلام المرأة یتوفی عنها زوجها فتضع و تزوّج قبل أن تبلغ أربعة أشهر و عشا قال إن كان الذي تزوّجها دخل بها لم تحلّ له و اعتدت ما بقي عليها من الأولى و عده أخرى من الأخير وإن لم یکن دخل بها فرّق بينهما و أنتمت ما بقي من عدّتها و هو خاطب من الخطّاب».

تعبیر «إن كان الذي تزوّجها دخل بها لم تحلّ له» در نقل نوادر بن نقل کافی متفاوت است زیرا در نقل کافی چنین آمده است: «إن كان الذي تزوّجها دخل بها فرّق بينهما و لم تحلّ له أبدا» یعنی در جزای شرط طبق نقل نوادر فقط حرمت ابدی آمده است بر خلاف نقل کافی که هم تفریق و هم حرمت ابدی آمده است. در فرع هفتم از ابن مبحث (حکم عقد فاسد با معتده) از این اختلاف نقل استفاده خواهد شد.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۷، ح ۳۵.

۴. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۷، ح ۱.

۵. در این سند، عطف و طبقه (ابن مسکان عن سلیمان) به یک طبقه (سماعه) صورت گرفته لذا راوی مباشر از امام علیه السلام، سلیمان و سماعه هستند؛ پس این روایت نیز در زمره روایات مضمرة فراوانی است

له أبدا وإن لم يكن دخل بها فلا شيء لها من مهرها<sup>۱</sup>

امام باقر (ع) ابتدا فرمودند: «يفرق بينهما»؛ یعنی عقد، باطل است ولی این به معنای حرمت ابدی نیست؛ لذا در ادامه فرمودند در فرض دخول، حرمت ابدی هم مرتب است.

روایت دوم: موثقة محمد بن مسلم

أحمد بن محمد العاصمي عن علي بن الحسن بن فضال عن علي بن أسباط عن عمه يعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال:

«سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدها قال إن كان دخل بها فرق

بينهما ولم يحل له أبدا وأتمت عدتها من الأول وعدة أخرى من

الآخر وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما وأتمت عدتها من الأول و

كان خاطبا من الخطاب<sup>۲</sup>

که در روایات سماعه وجود دارد (الکافی (دار الحدیث)، ج ۱۰، ص ۸۴۲: توضیح الأسناد المشکلة، ج ۲، ص ۸۲-۸۳). استاد (ع) در بحث تنصیف مهر زنی که شوهرش وفات کرده روایتی از تهذیب را نقل کرده که همین عطف نیز در آن سند رخ داده و به آنچه بیان شد تصریح فرموده است. روایت مذکور چنین است:

تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۱۴۵، ح ۱۰۱: سعد بن عبد الله عن إبراهيم بن مهزيار عن علي أخيه عن عثمان بن عيسى عن سماعة وابن مسكان عن سليمان بن خالد قال: «سألته عن المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها فقال إن كان فرض لها مهرًا فلها مهرها وعليها العدة ولها الميراث وعدتها أربعة أشهر وعشرا وإن لم يكن قد فرض لها مهرًا فليس لها مهر ولها الميراث وعليها العدة».

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲، ح ۷.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲، ح ۹.

استاد (ع) صحیحہ ابی بصیر و همچنین روایت علی بن بشیر نبال را در این مقام مطرح نکرده است؛ زیرا در این دو روایت فقط امر به تفریق شده ولی حکم به حرمت ابد نشده است:

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: «في رجل نكح امرأة وهي في عدها قال يفرق بينهما ثم تقضي عدتها فإن كان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها ويفرق بينهما وإن لم يكن دخل بها فلا شيء لها قال وسألته عن الذي يطلق ثم يراجع ثم يطلق ثم يراجع قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فيتزوجها رجل آخر فيطلقها على السنة ثم ترجع إلى زوجها الأول فيطلقها ثلاث مرات على السنة فتنكح زوجا غيره فيطلقها ثم ترجع إلى زوجها الأول فيطلقها ثلاث مرات على السنة ثم تنكح فتلك التي لا تحل له أبدا والملاعنة لا تحل له أبدا» (الکافی، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲، ح ۸)

حال با توجه به تعارض طوائف اخبار، به دو گونه ممکن است جمع بین اخبار صورت گیرد:

- جمع اول: اشتراط علم یا دخول در حرمت ابدی
- جمع دوم: اشتراط مجموع علم و دخول در حرمت ابدی

### جمع اول طوائف اخبار: اشتراط علم یا دخول در حرمت ابدی

طبق جمع اول، تنها حالتی که حرمت ابدی مترتب نیست، فرضی جهل به عده بدون دخول است. مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی، این روش جمع را پذیرفته‌اند هرچند در کیفیت استدلال، با یکدیگر اختلاف دارند.

#### استدلال آقای حکیم

مرحوم آقای حکیم در جمع طایفه سوم و چهارم فرموده است:

«و أما بالنسبة إلى الجمع بين إحدى الطائفتين إلى الأخرى، فالجمع العرفي يقتضي كون سبب الحرمة الأبدية كل من العلم والدخول، فظير الجمع بين القضايا الشرطية حيث يتعدد الشرط ويتحد الجزء غاية الأمر في الفرق أن المفهوم هنا مصرح به، فيحمل على كونه لعدم المقتضى.»<sup>۱</sup>

#### توضیح کلام آقای حکیم

برای توضیح بیشتر کلام ایشان، به این مثال توجه کنید:

در باره وجوب و حرمت اکرام افراد، دو دسته روایت، در اختیار است. مفاد دسته اول چنین است: «اکرام عالم واجب است و اکرام جاهل حرام است». دسته دوم، بین

روی محمد بن أحمد بن یحیی عن العباس والهیثم عن الحسن بن محبوب عن ابن زناد عن علی بن بشیر التنبال قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة في عذتها ولم يعلم وكانت هي قد علمت أنه بقي من عذتها وأنه قدفها بعد علمه بذلك فقال إن كانت علمت أن الذي صنعت محرم عليها فقدمت على ذلك فإن عليها الحدّ حدّ الزاني ولا أرى على زوجها حين قدفها شيئاً وإن فعلت ذلك بجهالة منها ثم قدفها بالزنى ضرب قاذفها الحدّ وفرض بينهما وتعدّ ما بقي من عذتها الأولى وتعدّ بعد ذلك عذّة كاملة» (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۹، ح ۴۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۱۸).

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۱۷.



خدمت و عدم خدمت، این گونه تفصیل می دهد: «اکرام خدمتگزار واجب است و اکرام غیر خدمتگزار حرام است.» طبیعی است که در این مثال، قطعه اول طایفه اول و قطعه دوم طایفه دوم، در مورد «عالم غیر خدمتگزار» ناسازگار خواهند بود؛ زیرا دسته اول، علم را سبب احترام به او می شمارد، در حالی که دسته دوم، عدم خدمت را سبب حرمت اکرام چنین شخصی می داند. قطعه دوم دسته اول نیز، به همین نحو، با قطعه اول دسته دوم، نسبت به جاهل خدمتگزار، در تعارض است؛ زیرا از نگاه طایفه اول، جهل این شخص، سبب حرمت اکرام اوست و از سوی دیگر از منظر طایفه دوم، خدمت، سبب وجوب اکرام اوست.

در نتیجه، این دو قسمت، در این دو روایت فرضی، با یکدیگر در تعارض اند ولی این تعارض، ناشی از آن است که هر دو قطعه بیان گر حکم الزامی است. حال، اگر یک قطعه از دو روایت، حکم الزامی و قطعه دیگر، حکم ترخیصی را بیان کند تعارضی پیش نمی آید. برای مثال، اگر مفاد طایفه اول چنین باشد: «اکرام عالم، واجب است ولی اکرام جاهل واجب نیست» و در مقابل، مفاد طایفه دوم این باشد: «اکرام خادم واجب است؛ لکن اکرام غیر خادم واجب نیست» در این صورت در مورد اجتماع، تعارضی رخ نمی دهد؛ زیرا طایفه دوم، اکرام «جاهل خادم» را به سبب خدمت، واجب می داند در حالی که طایفه اول، اکرام او را واجب نمی شمارد؛ زیرا فاقد علم است و بین این دو منافاتی نیست. اکرام «عالم غیر خادم» نیز، از نگاه طایفه اول واجب است اما طبق طایفه دوم، به سبب فقدان خدمت، اکرامش واجب نیست. روشن است که بین این دو دلیل منافات نیست؛ زیرا آنچه اقتضای وجوب اکرام دارد، خدمت و علم است. اما جهل و عدم خدمت، نسبت به وجوب اکرام لا اقتضاء است و طبیعی است که بین اقتضاء و لا اقتضاء تنافی نیست.

حال، مرحوم آقای حکیم معتقد است بین روایات مورد بحث نیز، همچون مثال پیشین، تعارضی وجود ندارد؛ لذا طایفه سوم و چهارم در مورد «کسی که با معتمد از روی علم ازدواج کرده و هنوز دخول صورت نگرفته» متعارض نمی شوند؛ زیرا طایفه سوم می گوید: «چون این ازدواج با علم صورت گرفته، مقتضی حرمت ابدی است» و طایفه چهارم می گوید: «چون هنوز دخول نشده است، مقتضی حرمت ابدی نیست» و بین اقتضاء و لا اقتضاء، منافاتی نیست.

همچنین در مورد «مردی که با معتده از سر جهل ازدواج کرده ولی دخول کرده است» طایفه چهارم می‌گوید: «چون دخول کرده مقتضی حرمت ابدی است» و طایفه سوم می‌گوید: «چون از سر جهل بوده، مقتضی حرمت ابدی نیست» و هنگام اجتماع مقتضی و لا مقتضی، مقتضی کار خود را می‌کند و در نتیجه هر یک از علم و دخول به تنهایی موجب حرمت ابدی می‌شود.

در واقع نکته اصلی در این تقریب این است که یکی از دو طایفه، بیانگر حکم الزامی و طایفه دیگر بیانگر حکمی ترخیصی است و مفهومی با منطوقی بودن دلالت دلیل ترخیصی، تأثیری ندارد. همین نکته، تفاوت تقریب ایشان با تقریب مرحوم آقای خوئی را که خواهد آمد، روشن می‌سازد.

#### اشکال: خلط بین مقام ثبوت و اثبات

اما کلام ایشان، خلط بین مقام ثبوت و اثبات است. چنانچه ثبوت و واقع حکم، لحاظ شود، دو حکم الزامی با هم تنافی دارند؛ زیرا هر دو مقتضی مطلبی هستند که با دیگری ناسازگار است. لذا، قواعد باب تزاحم اجرا می‌شود و به همین دلیل، هر کدام که اهم بود مقدم می‌شود. حال اگر، یکی از دو حکم، ترخیصی باشد جای رجوع به باب تزاحم نیست؛ زیرا بین مقتضی و لا مقتضی تنافی در کار نیست و مقتضی، تأثیر خود را می‌گذارد.

اما مشکل این است که دو دلیل، از نظر اثباتی متنافی هستند و باید به باب تعارض رجوع کرد.

توضیح مطلب: در مورد ازدواج با معتده دو دلیل داریم، که مفاد یکی به صورت مطلق چنین است: «اگر ازدواج در عده از روی علم صورت گرفته باشد، ازدواج جدید جایز نیست چه با دخول همراه باشد یا نباشد» و دیگری نیز به طور مطلق چنین دلالت می‌کند: «اگر ازدواج با دخول همراه نبود ازدواج جدید جایز است چه ازدواج در عده، از روی علم باشد یا نباشد». لذا این دو دلیل از نظر دلالت متعارض‌اند و مقتضی کاشفیت در هر دو دلیل وجود دارد.

برای درک روشن‌تر از این تعارض، به این مثال توجه کنید:

دو دلیل در اختیار داریم که یکی در پاسخ به این سؤال که «آیا خوردن گندم جایز

است» به طور مطلق می‌گوید: «خوردن گندم جایز است» چه دیمی باشد چه نباشد. در مقابل، دلیل دوم در پاسخ به سؤال از غله دیمی به طور مطلق می‌گوید: «خوردن غله دیمی جایز نیست» چه گندم باشد یا غیر گندم. طبیعی است که این دو دلیل در مورد گندم دیمی، تعارض می‌کنند.

حال در روایات مورد بحث نیز، مفاد طایفه سوم این است که: «ازدواج در غده از روی علم، سبب حرمت ابدی می‌شود؛ ولی اگر از سر جهل باشد سبب حرمت ابدی نمی‌شود». مدلول این طایفه، آن است که سبب منحصر حرمت، «علم» است، خواه دخول صورت بگیرد یا نگیرد؛ لذا سکوتی در کار نیست، پس با طایفه چهارم که دخول را سبب منحصر حرمت نکاح دانسته متعارض می‌شود.

### استدلال آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی با استدلالی متفاوت، جمع اول را اختیار کرده است. ایشان فرموده است:

«و هذان القسمان من النصوص وإن كانا بحسب النظر البدوی من المتعارضین حیث یدل القسم الأول على عدم الحرمة مع الجهل مطلقا سواء أدخل بها أم لم يدخل، فی حین یدل القسم الثانی على ثبوتها مع الدخول مطلقا من غیر تقييد بصورة العلم إلا أنه قد تقدم متا فی مبحث المفاهیم من المباحث الأصولیة أنّ فی هذه الموارد لا بد من رفع التعارض، إما بتقييد منطوق کل منهما بمنطوق الآخر، أو تقييد مفهوم کل منهما بمنطوق الآخر.

و حیث أنّ الأول وإن احتمله بعضهم لا مبرر له، إذ لا تعارض بین المنطوقین بالمرّة کی یقیدا بما ذکر، وإتما المعارضة نشأت من المفهومین و دلالتهما على الحصر فلا ینسجم کل منهما مع منطوق الآخر. فیتعین القول بالثانی، فیقید ما دلّ على عدم البأس فی حالة الجهل بصورة عدم الدخول، و ما دلّ على الجواز فی حالة عدم الدخول بصورة الجهل و عدم العلم.»<sup>۱</sup>

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۶۹.

کلام ایشان متشکل از دو مقدمه است:

### مقدمه اول: تعارض منطوق‌ها با مفهوم‌ها بین طایفه سوم و چهارم

مقدمه اول این است که طایفه سوم و چهارم، از ناحیه منطوق، با یکدیگر تنافی ندارند؛ زیرا منطوق دسته سوم، حرمت ابدی را در صورت علم ثابت می‌کند و منطوق دسته چهارم، حرمت ابدی را در فرض دخول، ثابت می‌کند. به تعبیر دیگر، هر یک سببی از اسباب حرمت ابدی را ذکر می‌کنند. در حقیقت، منطوق هر یک از این دو طایفه، با مفهوم طایفه مقابل، ناسازگار است؛ زیرا مفهوم هر یک، ثبوت حرمت ابدی را در یک فرض، منحصر می‌کند. پس وجود مفهوم، منشأ این تنافی شده است.

مفهوم طایفه سوم بیان می‌کند که علم، سبب انحصار حرمت ابدی است، پس «اگر علم نباشد حرام ابدی نمی‌شود». طبیعی است که چنین مفادی، با منطوق طایفه چهارم ناسازگار است؛ زیرا این طایفه، حرمت ابدی را در فرض دخول ثابت می‌کند. از طرف دیگر، مفهوم طایفه چهارم نیز که دخول را سبب انحصاری حرمت ابدی می‌داند با منطوق طایفه سوم که علم را نیز به عنوان سبب حرمت ابدی معرفی می‌کند سازگار نیست.

### مقدمه دوم: تقیید مفهوم طایفه سوم و چهارم با منطوق دیگری

مقدمه دوم این است که منافات بین منطوق هر یک از این دو طایفه با مفهوم طایفه مقابل، ناشی از اعتقاد به ثبوت مفهوم بالجمله برای شرط است؛ زیرا محصول چنین اعتقادی، اثبات علیت انحصاری برای شرط، نسبت به حکم (جزای شرط) خواهد بود. ولی در صورت وجود دو قضیه شرطیه، جمع عرفی بین آن‌ها اقتضا می‌کند که این مفهوم بالجمله را با منطوق دیگری تقیید بنسیم. اما تقیید منطوق یکی به منطوق دیگری وجه عرفی ندارد؛ زیرا بین منطوق‌ها چنان‌که در مقدمه اول بیان شد تعارضی نیست.

### نتیجه: اعتبار علم یا دخول در حرمت ابدی

با توجه به این دو مقدمه، منافات بین منطوق طایفه سوم و مفهوم طایفه چهارم و منافات بین منطوق طایفه چهارم و مفهوم طایفه سوم حل می‌شود.

## اشکال بر کلام آقای خونی

اما حداقل دو اشکال به این تقریب وارد است<sup>۱</sup>:

**اشکال اول:** دلالت منطوق عمده روایات بر عدم حرمت ابد در فرض جهل یا عدم دخول اولاً، باید در نظر داشت که در عمده روایات طایفه سوم و چهارم برای بیان عدم حرمت در فرض جهل یا عدم دخول به مفهوم اکتفاء نشده است، بلکه از منطوق استفاده شده است.<sup>۲</sup>

## اشکال دوم: امکان تقييد منطوق یک طایفه با مفهوم دیگری

ثانیاً، حتی اگر دلالت روایات مذکور بر عدم حرمت ابدی در فرض جهل یا عدم دخول، به مفهوم بود نه منطوق، باز هم راه حل تنافی منحصر به تقييد مفهوم یک طایفه به منطوق دیگری نبود بلکه از آنجا که دلالت مفهومی هم مانند دلالت منطوقی از جمله ظواهرات است، می توان با مفهوم یک طایفه، منطوق طایفه دیگر را تقييد زد و در نتیجه مجموع علم و دخول در ترتب حرمت ابدی معتبر خواهد بود.

## اشکال سوم: عدم تنافی منطوق و مفهوم دو طایفه با لحاظ حیثی بودن مفهوم

اشکال سومی نیز ممکن است مطرح شود؛ زیرا قطعه دوم در هیچ یک از دو طایفه اطلاق ندارد؛ بلکه بیانگر حکمی حیثی است. به بیان روشن تر، طایفه سوم که حرمت ابدی را در صورت نبود علم، نفی می کند به این معنی است که حرمتی که از ناحیه علم حاصل می شود، در صورت جهل وجود ندارد. طبیعی است که این معنی، با ثبوت حرمت ابدی از ناحیه دخول منافاتی نخواهد داشت. همچنین

۱. استاد<sup>رحمته</sup> در مبحث آتی از عقد صبی، علاوه بر آنچه در متن بر کلام مرحوم آقای خونی بیان فرموده، اشکال دیگری را نیز مطرح کرده است؛ ایشان فرموده است: مفهوم امر مستغلی نیست، بلکه جزء لوازم منطوق است، لذا تصرف در مفهوم بدون تصرف در منطوق جمله، ممکن نیست. لذا ایشان در آن مباحث، دو بیان دیگر را برای تقييد مفهوم یکی با منطوق دیگری مطرح کرده است، یکی بیان مرحوم داماد و دیگری بیانی از خود معظم له است که مجال بیان آن در این مقام نیست (ر.ک: کتاب نکاح (تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی)، مباحث عقد صبی، زمان رفع حجر صبی).

۲. تنها صحیحه زواره (روایت اول از طایفه سوم) دلالتش بر عدم حرمت ابدی در فرض جهل، دلالتی مفهومی است.

قطعه دوم طایفه چهارم نیز حرمت ابدی را از ناحیه دخول نفی می‌کند بنابراین با ثبوت حرمت ابدی از ناحیه علم، سازگار است.

### پاسخ اشکال سوم: ظهور اطلاقی مفهوم

اما این اشکال اخیر وارد نیست؛ زیرا سؤال، مربوط به حالت خاصی نیست بلکه به طور مطلق، از حکم ازدواج در عده سؤال شده است و در چنین حالتی مناسب است امام علیه السلام، مطابق سؤال، صورت‌های مختلف مسئله را پاسخ دهند؛ بنابراین، وقتی حضرت، حرمت را به طور مطلق، در صورت جهل، نفی می‌کنند، به این معنی است که در فرض جهل، تفصیلی بین دخول و عدم دخول نیست و حرمت ابدی ثابت نمی‌شود؛ زیرا اگر دخول نیز، ملاک دیگری برای حرمت ابد بود لازم بود که حضرت سؤال می‌کردند که آیا دخول شده است یا نه.

در نتیجه نمی‌توان گفت که حضرت نسبت به حکم صورت دخول، سکوت کرده و فقط حرمت از ناحیه علم را بیان کرده‌اند.

با توجه به این نکته، اطلاق هر دو طایفه، سبب می‌شود که با یکدیگر ناسازگار شوند. ازاین رو، دو تقریب پیشین، نمی‌تواند راه صحیحی برای جمع بین این روایات باشد. در ادامه، دو راه برای جمع بین این دو طایفه، قابل تصور است که برای انتخاب یکی از این دو راه به عنوان جمع صحیح و نهایی، باید از روایات کمک گرفت.

### جمع دوم طوائف اخبار: اشتراط مجموع علم و دخول در حرمت ابدی

با توجه به اشکال دوم بر کلام مرحوم آقای خوئی، جمع دوم به این نحو خواهد بود که منطوق هر طایفه مقید شود و مجموع علم و دخول در ترتب حرمت ابد معتبر باشد.

### بررسی روایات شاهد جمع

حال که نمی‌توان هیچ‌یک از دو جمع فوق را بر دیگری ترجیح داد<sup>۱</sup> باید در پی

۱. استاد رحمته الله در مباحث عقد صبی از مباحث آتی، در تعارض منطوق و مفهوم دو قضیه شرطیه، مطالبی را بیان کرده است ولی چون آن مباحث مبتنی بر «تعارض منطوق یک قضیه با مفهوم دیگری» و

شاهدی از روایات برای ترجیح یکی از وجوه جمع بود.

اما نوعی از ناسازگاری، بین روایات شاهد جمع نیز وجود دارد؛ زیرا برخی روایات، شاهد جمع برای جمع اول (کفایت هریک از علم و دخول برای حرمت ابد) و در مقابل، روایتی دیگر، شاهدی بر جمع دوم (اعتبار مجموع هر دو امر) است. در ذیل، این روایات بررسی می‌شود:

**روایات شاهد جمع اول (کفایت علم یا دخول)**

سه روایت، شاهد جمع برای جمع اول (کفایت علم یا دخول) است.

**روایت اول: صحیحۃ حلبی**

علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا تزوج الرجل المرأة في عَدَّتْها و دخل بها لم تحلَّ له أبداً عالماً كان أو جاهلاً وإن لم يدخل بها حلتَّ للجاهل و لم تحلَّ للآخر<sup>۱</sup>.  
این روایت با نقلی مشابه که در فقه رضوی<sup>۲</sup> آمده، تأیید می‌شود.

**روایت دوم: صحیحۃ عبد الله بن سنان**

أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن التضر بن سويد عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام :

«في الرجل يتزوج المرأة المطلقة قبل أن تنقض عَدَّتْها قال يفرق بينهما ولا تحلَّ له أبداً و يكون لها<sup>۳</sup> صداقها بما استحلت من فرجها أو

«مباحث مفهوم شرط» است، در مقام، که تعارض بین دو منطوق است، جاری نیست؛ زیرا چنان‌که در اشکال اول بر کلام مرحوم آقای خوئی بیان شد، نفی حرمت ابد در فرض جهل (طایفه سوم)، یا نفی حرمت ابد در فرض عدم دخول (طایفه چهارم)، هر دو، مدلول منطوقی روایات است؛ لذا تقریب‌هایی که در بحث عقد صبی خواهد آمد در این مقام جاری نیست.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۳.

۲. فقه الرضا عليه السلام، ص ۲۴۳: «من خطب امرأة في عدة للزوج عليها رجعة أو تزوجها و كان عالماً لم تحل له ... فإن كان دخل بها لم تحل له أبداً عالماً كان أو جاهلاً».

البته روشن است که عبارت فقه رضوی فقط در فرض عده رجعی مؤید است.

۳. در نوادر مطبوع «له» آمده که غلط است (النوادر (اشعری)، ص ۱۰۸، ح ۲۶۷).

نصفه إن لم یکن دخل بها<sup>۱</sup>

از قسمت پایانی این روایت معلوم می شود که حکم حرمت ابدی که در ابتدای روایت بیان شده است، هر دو صورت دخول و عدم دخول را در بر می گیرد. این نشان می دهد دخول، در این حکم، تأثیری نداشته است. این مفاد، با نظریه لزوم تحقق هر دو امر، در تعارض است. البته باید توجه کرد که ابن سنان روایت دیگری هم دارد که آن هم برای شاهد جمع تمسک شده است ولی آن روایت مجموع الامرین را در حرمت ابدی معتبر می داند که خواهد آمد.

**روایت سوم: صحیحہ حمران**

الحسن بن محبوب عن علی بن رناب عن حمران قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدتها بجهالة منها بذلك قال فقال لأرى عليها شيئاً ويفرق بينها وبين الذي تزوج بها ولا تحل له أبداً قلت فإن كانت قد عرفت أن ذلك محرّم عليها ثم تقدّمت على ذلك فقال إن كانت تزوجته في عدّة لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة فإني أرى أن عليها الرجم وإن كانت تزوجت في عدّة ليس لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة فإني أرى عليها حدّ الزّاني ويفرق بينها وبين الذي تزوجها ولا تحل له أبداً»<sup>۲</sup>

در این حدیث، در فرض دخول و جهالت، حکم به حرمت ابدی شده است. پس طبق این حدیث، در فرض دخول، علم هیچ دخالتی در حرمت ابد ندارد و این نیز با نظریه لزوم تحقق مجموع علم و دخول، ناسازگار است. این نکته نیز قابل توجه است که حمل این روایت بر صورتی که زن جاهل است ولی مرد عالم است، بعید است؛ زیرا به طور متعارف، جهل زن به عده، با جهل مرد، همراه است.

البته جز روایت اول، روایت دوم و سوم به تنهایی شاهد جمع اول نیستند ولی مؤید چنین جمعی هستند.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۲۱.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۷، ح ۱۶۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۵، ح ۷.



### روایات شاهد جمع برای جمع دوم (اعتبار مجموع علم و دخول)

ولی روایتی وجود دارد که شاهد جمع برای جمع دوم (اعتبار مجموع علم و دخول) است. این روایت، روایتی دیگر از عبد الله بن سنان است. صحیحۀ عبد الله بن سنان - که بسیاری از فقها مانند صاحب جواهر، مرحوم آقای حکیم و آقای خوئی درباره آن بحث نکرده اند<sup>۱</sup> - با روایات فوق معارض است؛ بنابراین ابتدا باید صحیحۀ ابن سنان را مورد بررسی قرار داد و سپس بین این دو روایت شاهد جمع، قضاوت کرد.

#### صحیحۀ عبد الله بن سنان

عن الحسن بن محبوب عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:

«فی الزجل یتزوج المرأة قبل أن تنقضی عدها قال یفرق بینهما ثم لا تحل له أبدا إن كان فعل ذلك بعلم ثم واقعها و لیس العالم و الجاهل فی هذا سواء فی الإثم قال و یكون لها صداقها إن كان واقعها و إن لم یکن واقعها فلا شیء علیه لها»<sup>۲</sup>

این روایت به روشنی دلالت می‌کند که ازدواج در عده، در صورتی سبب حرمت ابد می‌شود که هر دو عنصر دخول و علم موجود باشند. مرحوم سلال، مطابق مفاد این روایت فتوا داده است. البته ایشان، رجعی بودن عقد را نیز به عنوان شرطی دیگر برای حرمت ابد ذکر کرده است.<sup>۳</sup> ولی این قید، علاوه بر آنکه مورد موافقت هیچ فقیه دیگری قرار نگرفته است، مدرک معتبری ندارد.

#### ترجیح روایات شاهد جمع اول با لحاظ شهرت روایی و فتوایی

با در نظر گرفتن مرجحات بین روایت ابن سنان و باقی روایات، صحیحۀ ابن سنان نمی‌تواند با صحیحۀ حلبی و روایات دال بر کفایت یکی از دو امر معارضه کند؛ زیرا

۱. این روایت در بحار الأنوار (ج ۱۰، ص ۵، ح ۱۷)، مستدرک الوسائل (ج ۱۴، ص ۳۹۵، ح ۱۷۷۴) و جامع احادیث الشیعة (ج ۲۰، ص ۴۴۵، ح ۳؛ ج ۲۱، ص ۲۲۰، ح ۲) نقل شده ولی در وسائل نقل نشده لذا ظاهراً به همین دلیل از آن غفلت شده و در هیچ یک از کتب استدلالی از سابقین - طبق منابع در دسترس - این روایت مطرح نشده است.

۲. النوادر (اشعری)، ص ۱۱۱، ح ۲۷۳.

۳. المراسم، ص ۱۴۸.

علاوه بر فراوانی روایاتی که نفی اعتبار مجموع الامرین (علم و دخول) می‌کند، قریب به اتفاق فقها نیز پذیرفته‌اند که هر یک از علم و دخول، برای تحقق حرمت ابدی کافی است. به تعبیر دیگر، هیچ فقیهی به روایت ابن سنان عمل نکرده است؛ زیرا مشهور قریب به اجماع، کفایت یکی از این دو را قبول کرده‌اند و چنان‌که بیان شد، فتوای مرحوم سلار نیز، مطابق مفاد این روایت نیست.

### نظر مختار

نظر مختار را در ضمن دو مطلب می‌توان بیان کرد.

#### مطلب اول: کفایت علم یا دخول در حرمت ابدی

مطلب اول این است که با لحاظ امور فوق، هر یک از علم یا دخول، به تنهایی برای حرمت ابدی کافی است و مفاد صحیح<sup>۱</sup> حلبی و فتوای مشهور، جمع صحیح روایات شمرده می‌شود.

#### مطلب دوم: حرمت ابدی به معنای حرمت همه تمتعات

مطلب دیگر آن است که آیا تنها ازدواج، حرام ابدی می‌شود؛ یا مطلق تمتعات، حرام است؛ یا معنای حرمت این است که زن، حکم اجنبیه را پیدا می‌کند به طوری که نگاه خالی از شهوت - به غیر وجه و کفین - نیز حرام می‌شود؛ یا حتی نظر به وجه و کفین او نیز حرام می‌شود.

پاسخ این است که اگر متعلق حرمت، فعلی از افعال باشد؛ به خودی خود، بیش از حرمت همان فعل از آن استفاده نمی‌شود؛ ولی اگر حرمت به ذات اضافه شود، فعلی که حرام می‌شود به تناسب موضوعات مختلف، متفاوت می‌گردد؛ برای مثال، آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ»<sup>۱</sup> به معنی حرمت اکل و حرمت شطرنج به معنی حرمت بازی با آن است همچنان‌که آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكَ أُمَّهَاتُكَ»<sup>۲</sup> حرمت ازدواج و هر تمتع جنسی را بیان می‌کند.

با توجه به این مقدمه، منظور از حرمت در «المرأة لا تحل له ابدًا» این است

۱. المائدة، ۳.

۲. النساء، ۲۳.

که ازدواج در عده سبب حرمت ازدواج و تمامی استمتاعات از زن می‌گردد در نتیجه نگاه خالی از شهوت اگر به خودی خود جایز باشد با ازدواج در عده، حرام نمی‌شود. برای توضیح مطلب به مثال‌های زیر که از جهت مورد ازدواج متفاوت است توجه شود:

• مثال اول: اگر مالک با کنیز خود که همسر شخص دیگری بوده و طلاق گرفته، در مدت عده ازدواج کند، این کنیز در فرض دخول یا علم برایش حرام ابدی می‌شود و مالک نمی‌تواند از او بهره جنسی ببرد ولی در عین حال نگاه کردن عادی به او حرام نمی‌شود.

• مثال دوم: اگر نگاه خالی از لذت و شهوت به صورت و کفین اجنبیه، به خودی خود جایز باشد، ازدواج با او در مدت عده، سبب حرمت ابدی می‌شود ولی نگاه عادی به وجه و کفین، همچنان جایز است.

• مثال سوم: عقد با مادر در مدت عده، هیچ تأثیری ندارد زیرا تمامی استمتاعات از مادر، قبلاً حرام بوده و اکنون نیز حرام است ولی نگاه و لمس غیر شهوانی به قسمت‌هایی از بدن او که پیش‌تر جایز بوده، همچنان جایز است؛ در نتیجه مادر، با تزویج در عده، حکم اجنبیه پیدا نمی‌کند.

پس از روشن شدن حکم تکلیفی و وضعی در ازدواج با معتده، فروعی در این باره مطرح شده که باید بررسی شود.

### فروع اول: کفایت علم یکی از زوجین در حرمت ابد

مرحوم سید پس از بیان حرمت ازدواج در عده می‌فرماید: «و لو تزوجها حرمت علیه أبداً إذا كانا عالمین بالحکم و الموضوع أو كان أحدهما عالماً بهما مطلقاً، سواء دخل بها أو لا»<sup>۱</sup>

#### مقتضای قاعده: ملازمه بین حرمت ابدی واقعی طرفین

مقتضای قاعده این است که علم یکی از زوجین برای ثبوت حرمت ابدی کافی

است؛ زیرا از نظر حکم واقعی، بین حکم طرفین، ملازمه برقرار است. تبعیض در حکم وضعی واقعی به این صورت که عقد از یک طرف باطل و از ناحیه دیگری صحیح باشد، بی معناست. این ملازمه سبب می‌شود که پس از آنکه روایات، عقد را در حق عالم، باطل دانسته، چنین عقدی در حق طرف جاهل نیز باطل باشد.<sup>۱</sup>

### عدم دلالت ذیل صحیحہ عبد الرحمن بر نفی قاعده ملازمه با دو بیان

ممکن است گفته شود که قسمت پایانی صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج - که در گذشته به طور مفصل مورد بحث قرار گرفت - با قاعده ملازمه، مخالف است؛ زیرا چنین تعبیر شده است: «فقلت فإن كان أحدهما متعمداً والآخر يجهل فقال الذي تعمداً لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه أبداً».

ظاهر این عبارت، تفکیک بین طرفین در حکم حرمت ابدی است. اما با دو بیان این اشکال قابل پاسخ است:

### بیان اول: دلالت روایت بر حکم ظاهری

بیان اول این است که برخی فقها<sup>۲</sup> چنین تفکیکی را بر حکم تکلیفی ظاهری حمل کرده‌اند؛ زیرا اختلاف اشخاص در حکم ظاهری، مانعی ندارد؛ معنای این تفکیک آن است که جاهل می‌تواند نگاه شهوانی کرده و متمتع شود، ولی این کار برای عالم جایز نیست.

این بیان، هرچند به خودی خود اشکالی ندارد اما معنای حدیث باید عرفی باشد و فهماندن تفکیک حکم بر اساس حکم ظاهری به عرف، احتیاج به توضیح بیشتری دارد.

۱. البته ممکن است گفته شود به چه دلیل در فرض علم زن و جاهل مرد حکم به حرمت ابدی می‌شود با اینکه در روایات فقط در فرض علم مرد چنین حکمی وارد شده است. پاسخ این است که در صحیحہ عبد الرحمن بن الحجاج صورت علم یکی از طرفین در سؤال راوی آمده بود: «فقلت فإن كان أحدهما متعمداً والآخر يجهل فقال الذي تعمداً لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه أبداً» و امام علیه السلام نیز این فهم راوی را تقریر و چنین تصریح فرمودند: «الذي تعمداً لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه أبداً».

۲. برای نمونه: مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۱۹.

### بیان دوم: دلالت روایت بر حکم واقعی با بیان علت حکم

بیان دوم این است که به احتمال قوی این حدیث، در مقام بیان حکم واقعی است. توضیح مطلب: وقتی شخص متعمّد، حق رجوع نداشته باشد، تلازم عرفی اقتضا می‌کند که عقد، برای طرف دیگر نیز جایز نباشد؛ لذا، بیانی حکم یک طرف در روایت، کافی است تا عرف، حکم طرف دیگر را از راه ملازمه بفهمد.

البته ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر منظور، ثبوت حرمت واقعی برای هر دو است، چرا امام علیه السلام عدم حلیت را نسبت به هر دو نفر بیان نفرمودند. در جواب می‌توان گفت: شاید علت عدم ذکر حرمت برای هر دو نفر، اشاره به علت حرمت است؛ یعنی امام علیه السلام با تعبیر «الَّذِي تَعَمَّدَ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَرْجَعَ إِلَى صَاحِبِهِ أَبَدًا» نشان دادند که علم یکی از زوجین (الَّذِي تَعَمَّدَ)، سبب حرمت رجوع هر دو نفر شده است، لذا عدم ذکر «غیر متعمّد» برای این جهت نبوده که خواسته‌اند حکم ظاهری را بیان کنند.

### فرع دوم و سوم: اتحاد حکم عقد دائم و متعه/وطی در قبل و دُبُر

مرحوم سید در ادامه فرموده است: «و لافرق فی التزویج بین الدوام و المتعة، کما لافرق فی الدخول بین القبل و الدبر»<sup>۱</sup>

دلیل این عدم فرق نیز، روشن است؛ زیرا اطلاق ادله، هر دو صورت عقد و هر دو صورت دخول را شامل می‌شود.<sup>۲</sup>

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۷.

۲. شاید گفته شود اینکه ازدواج -اعم از متعه و دائم- در عده باطل است، شکی نیست اما اینکه ادله حرمت تکلیفی و حرمت ابدی نیز شامل متعه محل تأمل است؛ زیرا ظهور تزویج یا در دائم است و یا شمول آن نسبت به متعه محل تردید است، همان‌طور که استاد علیه السلام در موارد متعدد شمول تزویج را نسبت به متعه کوتاه مدت مناقشه کرده است. اما پاسخ این است که به لحاظ تناسب حکم و موضوع، حکمت حرمت ابدی بازدارندگی از ازدواج در عده است و این نکته در ازدواج موقت حتی کوتاه مدت آن نیز وجود دارد.

## فرع چهارم: عدم حرمت ابدی با ازدواج در ایام استبراء

صاحب عروه در ادامه می‌فرماید:

«و لا يلحق بالعدة ایام استبراء الامة، فلا یوجب التزویج فیها حرمة ابدیة و لو مع العلم و الدخول، بل لا یبعد جواز تزویجها فیها و ان حرم الوطنی قبل انقضائها، فإن المحرم هو الوطنی دون سائر الاستمتاعات»<sup>۱</sup>

در توضیح عبارت ایشان می‌توان گفت: اگر کسی کنیزی موطونه را بخرد یا عقد کند، برای جواز وطنی، باید مدتی صبر کند. به این مدت، ایام استبراء امه گفته می‌شود.<sup>۲</sup> حال، به تناسب حکم حرمت ابد در ازدواج با معتده این سؤال مطرح می‌شود که اگر کسی در مدت استبراء، با علم به حکم و موضوع، کنیز را عقد کرده یا بخرد و با او هم‌بستر شود، آیا همان حرمت ابدی ثابت است؟

چنان‌که مرحوم سید فرموده است، هرچند نزدیکی این دو نفر - خریدار یا شوهر - با کنیز حرام بوده است، ولی سبب حرمت ابدی نیست؛ زیرا حرمت ابدی از احکام اختصاصی ازدواج در عده است در حالی که استبراء، عنوانی متفاوت با عده است و احکام این دو عنوان نیز، با یکدیگر متفاوت است. برای مثال، تمامی استمتاعات غیر از آمیزش، در مدت استبراء جایز است<sup>۳</sup>؛ لذا، بعید نیست اصل ازدواج با کنیز در مدت استبراء جایز باشد هرچند آمیزش با او جایز نیست.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۷.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۵۷ - ۲۵۸، باب ۱۰ (باب أن من اشترى أمة وجب علیه استبراءها بحیضة وإن كانت لا تحيض و هي فی سن من حیض فی خمسة و أربعین یوما و کذا یجب الاستبراء علی من أراد بیعها):

ح ۱: محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل اشترى جاریة لم یکن صاحبها یطوؤها یستبرئ رحمها قال نعم. قلت جاریة لم تحض کیف یصنع بها قال أمرها شدید غیر أنه إن أتاه فلا ینزل علیها حتی یستبین له إن کان بها حبل قلت و فی کم یستبین له قال فی خمس و أربعین لیلة.»

ح ۲: و عن علی عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام فی حدیث قال و قال: «في رجل بیع الأمة من رجل قال علیه أن یستبرئ من قبل أن یبیع.»

۳. برای نمونه: الخلاف، ج ۵، ص ۸۴.

### اشتباهی در عبارت عروه

البته اشتباهی که در عبارت مرحوم سید رخ داده است این است که ایشان در توضیح دلیل جواز ازدواج می‌فرماید: «فان المحرم فیها هو الوطی دون سائر الاستمتاع». ظاهر این عبارت، آن است که اگر همه استمتاعات حرام باشد، ازدواج نیز حرام است،<sup>۱</sup> درحالی که چنین ملازمه‌ای صحیح نیست. حتی اگر همه استمتاعات - مثلاً به سبب عناوین عَرَضی - حرام باشد، باز هم ازدواج صحیح است و احکام آن - مانند جواز نگاه به همه بدن زن و وجوب کسب اجازه برای خروج از منزل - بر آن مترتب است.

### فروع پنجم: عدم حرمت ابدی با وطی کنیز معتده در فرض ملکیت یا تحلیل

مرحوم سید در ادامه می‌فرماید:

«و کذا لا یلحق بالتزویج الوطی بالملک أو التحلیل، فلو كانت مَرْوَجَة فمات زوجها و ان کان لایجوز لمالکها و طَوْها و لا الاستمتاع بها فی ایام عدتها و لا تحلیلها للغیر، لکن لو وطنها او حلَّها للغیر فوطأها لم تحرم ابدًا علیه او علی ذلك الغیر و لو مع العلم بالحکم و الموضوع.»<sup>۲</sup>

در فرع پیشین، سخن از ازدواج با کنیز در مدت استبراء او بود در حالی که در این فرع (فرع پنجم)، بحث در مورد نزدیکی با او در ایام عده است. اگر مالکِ کنیزی که در عده وفات یا طلاق به سر می‌برد با او نزدیکی کند یا او را به دیگری تحلیل کند و آن شخص با او نزدیکی کند، آیا کنیز، بر او حرام ابدی خواهد شد؟ پاسخ این است که هر چند نزدیکی با کنیز، در این مدت، حرام است ولی سبب حرمت ابدی نیست؛ زیرا این کار مصداق «ازدواج در عده» نیست.

۱. البته محتمل است که مراد مرحوم سید این باشد که وقتی سایر استمتاعات جایز باشد وجهی برای حرمت ازدواج وجود ندارد یعنی ایشان دلیل واضح برای جواز ازدواج را مطرح کرده نه اینکه ملتزم باشد که در فرض حرمت همه استمتاعات، ازدواج حرام باشد. ولی این احتمال، خلاف ظاهر است.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۷.

### اشکال آقای خوئی بر صاحب عروه

مرحوم سید در این فرع، فرمود «فلو كانت مَؤَوجَة فمات زوجها او طلقها...» طلاق در این عبارت، مطلق است و شامل عده رجعی و بائن می‌شود. مرحوم آقای خوئی در اشکال بر این کلام می‌فرماید: عدم ترتب حرمت ابدی در اثر نزدیکی با کنیزی که در عده است، تنها در خصوص طلاق بائن، قابل قبول است؛ ولی زوجه‌ای که عده رجعی را سپری می‌کند، حقیقتاً یا حکماً ذات بعل محسوب می‌شود. از آنجا که مشهور، از جمله مرحوم سید، زنای با ذات بعل را سبب حرمت ابدی می‌دانند، عدم الحاق به حکم ازدواج در عده در این صورت نادرست است.<sup>۱</sup> این اشکال بر اساس مبنای مشهور (حرمت زنای با ذات بعل) صحیح است.

### فرع ششم: عدم حرمت ابدی با وطی به شبهه یا زنا در عده

مسألة ۱: «لا يلحق بالتزويج في العدة وطى المعتدة شبهة من غير عقد بل ولا زنا، ألا إذا كانت العدة رجعية كما سيأتي.»<sup>۲</sup>

وطی به شبهه بدون ازدواج و همچنین زنا هیچ‌یک مصداق «ازدواج در عده» نیست؛ لذا حرمت ابد مترتب نخواهد بود، مگر زنا با معتده رجعی که طبق نظر مشهور - بر خلاف نظر مختار - حرمت ابدی بر آن مترتب خواهد شد که بحث آن خواهد آمد.

### فرع هفتم: حکم عقد فاسد با معتده

مسألة ۱: «لا يلحق بالتزويج في العدة... وكذا إذا كان بعقد فاسد لعدم تمامية أركانها، واما إذا كان بعقد تام الأركان وكان فساداً لتعبد شرعي كما إذا تزوج أخت زوجته في عدتها أو أمها أو بنتها أو نحو ذلك مما يصدق عليه التزويج وإن كان فاسداً شرعاً. ففي كونه كالتزويج الصحيح ألا من جهة كونه في العدة وعدمه، لأن المتبادر

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۷۲.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۷.



من الاخبار، التزویج الصحيح مع قطع النظر عن كونه فى العدة، اشكال، والاحوط  
اللاحق فى التحريم ابدى، فيوجب الحرمة مع العلم مطلقا ومع الدخول فى صورة  
الجهل.<sup>۱</sup>

عقد فاسد به دو گونه قابل تصور است:

- اول: عقدی که حتی با صرف نظر از معتده بودن زن، دارای ارکان و شرایط  
عرفی عقد صحیح نیست و در نگاه عرفی، ازدواج به حساب نیاید. چنین  
عقدی به طور طبیعی، مشمول ادله ازدواج در عده نخواهد بود و همان طور  
که مرحوم سید فرموده است، حرمت ابدی را به دنبال نخواهد داشت.
- دوم: عقدی که دارای همه ارکان عرفی ازدواج است و از نگاه عرف، ازدواج  
به حساب می آید ولی شارع به سبب نکته ای - غیر از نکته ازدواج در  
عده - آن را فاسد دانسته است. مانند آنکه مردی با خواهرِ همسر خویش  
که در عده است ازدواج کند. آیا عقد نوع دوم، سبب حرمت ابدی است؟

### دو اشکال بر مرحوم سید

قبل از بررسی این مسئله، باید توجه داشت که کلام مرحوم سید به دو اشکال  
مبتلاست:

اشکال اول: ناسازگاری احتیاط مرحوم سید با فتوای ایشان در «عقد در احرام»

اولاً، کلام ایشان با آنچه در باب احرام فرموده است، ناسازگار است. ایشان در اینجا  
احتیاط کرده است؛ زیرا بین تمسک به اطلاق و انصراف ادله به ازدواج صحیح  
شرعی - با صرف نظر از در عده بودن - دچار تردید شده است، در حالی که ایشان  
درباره ترتب حرمت ابدی بر عقد در حال احرام فرموده است: چنانچه عقد، در اثر  
عاملی غیر از احرام، باطل باشد به اطلاق ادله تمسک می شود و حرمت ابدی ثابت  
می شود.<sup>۲</sup> این تفاوت فتوا در حالی است که تفاوتی بین مفاد ادله ازدواج در احرام و  
ادله ازدواج در عده وجود ندارد و در هیچ یک از آن دو، خصوصیتی یافت نمی شود.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۷.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۷، مسألة ۳.

البته در باب ازدواج در عده، روایت ضعیف السندی وجود دارد:

الصَّقَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ التَّنْدِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ معاوية بن ميسرة عن الحكم بن عتيبة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن محرم تزوج امرأة في عدتها قال يفرق بينهما ولا تحل له أبدا»<sup>۱</sup>  
ولی ایشان به آن تمسک نکرده بلکه به اطلاقات تمسک کرده است.

### اشکال دوم: غلط بودن دو مثال صاحب عروه

ثانیاً، مرحوم سید برای عقدی که در اثر عاملی غیر از ازدواج در عده، فاسد شده است چنین مثال‌هایی بیان کرده است: «کما اذا تزوج اخت زوجته فی عدتها أو اقها او بنتها او نحو ذلك مما يصدق عليه التزويج وان كان فاسدا شرعا»<sup>۲</sup>  
ولی - همان‌طور که مرحوم آقای حکیم<sup>۳</sup> و دیگران<sup>۴</sup> تذکر داده‌اند - مثال ام الزوجة و بنت الزوجة (در فرض مدخوله بودن مادرش)، مصداق این بحث نیستند؛ زیرا این دو با صرف نظر از ازدواج در عده و به خودی خود، حرام ابدی هستند. البته بنت الزوجه در فرض مدخوله نبودن مادرش، می‌تواند مثال صحیحی برای این بحث باشد.

مرحوم آقای خوئی نیز این اشکال را مطرح کرده ولی در این اشکال، تنها به نادرست بودن مثال ام الزوجة اکتفا کرده است<sup>۵</sup>، درحالی که طبق مبنای ایشان، باید ربیبه را نیز، خارج از موضوع و نادرست بداند.

توضیح مطلب: مشهور معتقدند بنت الزوجة تنها در صورتی حرام ابدی است که مادرش مدخوله باشد، لذا اگر مادر دختر، غیر مدخوله باشد، و مرد، دختر را به عقد خویش درآورد این عقد باطل است و اگر این دختر در عده باشد و مرد او را عقد کند، عقد فاسد است و مثالی برای بحث جاری خواهد بود. اما مرحوم آقای

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۷۱، ح ۹۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۴، ح ۱۵.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۲۲.

۳. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۲۱.

۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۷۳.

خوئی معتقد است در این صورت، عقد دختر صحیح و عقد مادر باطل می شود.<sup>۱</sup> طبق این مبنا، عقد دختر در عده، عقد فاسد نیست بلکه عقد صحیح لولا العده است؛ لذا مصداق بحث جاری نخواهد بود.

### توجیه اشکال دوم

شاید در توجیه کلام مرحوم سید بتوان گفت این مثال ها تنها مربوط به کلی عقدی است که ارکان آن از نظر عرفی صحیح بوده و بطلانش به تعبد شرعی است و در این بین، اخت الزوجه تنها مصداق از این کلی است که مربوط به مقام است. البته این توجیه، خلاف ظاهر است.

### تفصیل صاحب جواهر در عقد فاسد لولا العده

اما در مورد اصل مسئله، مرحوم صاحب جواهر فرموده است: منساق از روایات باب این است که عقدی که به خودی خود و صرف نظر از عده، صحیح باشد حرمت ابدی را به دنبال دارد و عقدی که به خودی خود فاسد است و در عده واقع شده، اثری ندارد خواه ارکان عرفی آن مختل باشد یا شرایط شرعی آن. تنها عقد فاسدی که حرمت ابدی در پی دارد عقدی است که به سبب مواردی مانند احرام و ذات بعل بودن، فاسد شده باشد.<sup>۲</sup>

### اشکال آقای حکیم بر جواهر: ظهور روایات در اعتبار عقد صحیح لولا العده

مرحوم آقای حکیم کلام صاحب جواهر را ناصواب شمرده و معتقد است فساد عقد

۱. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۶۴۴؛ موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۳، ص ۲۸۴.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۵۱: «و فيه أن لفظ التزويج و النكاح للأعم، مع أنك قد سمعت خبر الحكم المشتمل على التزويج في العدة، و هو فاسد مع قطع النظر عن الإحرام، نعم قد يقال: إن المنساق من نصوص المقام و فتاواه العقد الصحيح في نفسه خصوصا خبر ابن قيس، فلا عبرة بالفساد كنكاح الشغار، بل و لا بالفساد لفقد شرط من شرائط الصحة، كالعربية و نحوها، بخلاف ما كان فسادا بالعدة و البعل و نحوهما مما هو كالإحرام في الإفساد، فتأمل.»

صاحب جواهر این مطلب را در عقد در احرام مطرح کرده ولی از کلام ایشان معلوم است که فرقی در این مورد بین عقد محرم و عقد معتنه قائل نیست؛ زیرا امر را دائر مدار استعمال تزويج در معنای صحیح یا اعم کرده است.

به سبب عواملی مانند عربی نبودن با فساد آن به سبب احرام تفاوتی ندارد؛ زیرا، ظاهر روایات این است که «عقد صحیح لولا العدة»، موضوع حرمت ابدی، است و این ملاک در هیچ یک از دو مورد وجود ندارد. البته حدیث ضعیفی<sup>۱</sup> در ازدواج محرم با زن معتده وجود دارد که حکم به حرمت ابدی می کند ولی این روایت در مورد خاصی است که نمی توان از آن تعدی کرد.<sup>۲</sup>

### بررسی کلام آقای حکیم

حال، کلام مرحوم آقای حکیم، بررسی می شود.

#### تقریب استدلال برای اثبات اعتبار صحت عقد لولا العدة

برای اثبات مدعی مرحوم آقای حکیم ممکن است چنین گفته شود:

طبق بسیاری از روایات مسئله، دو صورت وجود دارد که طبق یک صورت، حرمت ابد مترتب است و صورت مقابل، صورتی است که حرمت ابد مترتب نیست و فقط عقد باطل است و پس از انقضاء عده، امکان ازدواج وجود دارد؛ لذا فرض روایات، جایی است که عقد، با قطع نظر از عده، صحیح باشد، و محذور بطلان عقد، تنها ناشی از آن است که در زمان عده واقع شده است، به همین سبب، پس از پایان عده، امکان ازدواج در صورت دوم وجود دارد. تعبیر روایات در مورد صورت دوم مختلف است. برای نمونه در صحیح حلی، تعبیر «وهو خاطب من الخطاب» به کار رفته است: «...وإن لم یکن دخل بها فزق بینهما واعتدت بما بقى علیها من الأول و هو خاطب من الخطاب»<sup>۳</sup>

و در صحیح عبد الرحمن بن الحجاج، تعبیر «فلیتزوجها بعد ما تنقضی عدها» آمده است: «...أما إذا کان بجهالة فلیتزوجها بعد ما تنقضی عدها...»<sup>۴</sup>

۱. الضفار عن محمد بن الشندي عن علي بن الحكم عن معاوية بن ميسرة عن الحكم بن عتيبة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن محرم تزوج امرأة في عدها قال يفرق بينهما ولا تحل له أبدا». (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۷۱).

۲. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۱، ح ۶.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۴.

### اشکال: ظهور تزویج در معنای اعم در برخی روایات

اما اختصاص موضوع این روایات به چنین عقدی، دلیل بر آن نیست که سایر روایات نیز به این صورت اختصاص داشته باشند. به بیان دیگر، اگر در این روایات، لفظ عام مجازاً در معنای خاص به کار رفته باشد،<sup>۱</sup> دلیلی برای پذیرش این مجاز در سایر روایات وجود ندارد.

### پاسخ اشکال

ولی ممکن است این اشکال را چنین پاسخ داد: از یک سو، مقتضای وجدان این است که بین موضوع این روایات با سایر روایات تفاوتی وجود ندارد. از سوی دیگر، هر چند استعمال - بر خلاف نظر مرحوم سید مرتضی<sup>۲</sup> - اعم از حقیقت است؛ ولی استعمال بدون عنایت - چنان که مرحوم آخوند<sup>۳</sup> نیز فرموده است - دلیل بر حقیقت است. به همین دلیل است که کسی بدون قرینه، لفظ حیوان را در انسان استعمال نمی کند، جامع را در صنف استعمال نمی کند؛ مثلاً انسان را در مرد به کار نمی برد. حال، از آنجا که در این روایات، احساس هیچ گونه تجوُّز و عنایتی نمی شود، معلوم می شود استعمال در آن ها، استعمال مجازی نیست بلکه معنای حقیقی و متبادر به ذهن از این گونه روایات، عقد صحیح لولا العده است. این خود نشان می دهد که سایر روایات نیز باید به همین معنای خاص تفسیر شود.

### تثبیت اشکال بر اشتراط صحت عقد لولا العده

اما این پاسخ، ناتمام است. برای توضیح مطلب به مثال ذیل توجه شود:  
دو جمله «من کان هاشمياً وجب اکرامه» و «من کان عالماً وجب اکرامه»، به وجدانی

۱. مرحوم آقای حکیم با قبول مبنای اعمی نیز مدعی شده بود که در روایات، «تزویج» در معنی صحیح لولا العده به کار رفته است.

۲. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۳: «إنّ ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظة في شيء دلالة على أنّها حقيقة فيه إلّا أن ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر».

البته چنان که استاد رحمته الله در برخی مباحث از جمله مباحث اصولی خود (اصل برانت، دلیل عقل) فرموده است، ممکن است مراد سید مرتضی همانند مرحوم آخوند باشد؛ یعنی استعمال بدون عنایت را علامت حقیقت بدانند.

۳. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۱۹۵، ۲۳۰ و ۲۴۴.

عرفی، مجمع‌عنوانین (عالم‌هاشمی) را شامل می‌گردد و شمول این دلیل نسبت به مجمع، به اطلاق لفظی دو دلیل مستند است نه به اولویت، چون اگر به اولویت مربوط بود، ممکن بود چنین مناقشه شود که گاهی دو شیء به تنهایی حکمی دارند، ولی اجتماع آن دو، آن حکم را ندارد. البته به تناسب حکم و موضوع، گاهی حکم صورت اجتماع دو عنوان، همان حکم صورت انفراد دو عنوان است.

با این حال، اگر پس از جمله «من کان عالماً وجب اکرامه»، «فاذا زال علمه فلا یجب اکرامه» افزوده شود، مفاد جمله اول تغییر نمی‌کند و باز هم مجمع دو عنوان را در برمی‌گیرد و جمله دوم، تنها وجوب اکرام از جهت عالمیت را نفی می‌کند؛ لذا، با باقی ماندن وجوب اکرام از جهات دیگر، منافاتی ندارد.

حکمت ذکر جمله دوم هم این است که گاه گمان می‌رود حدوث عالم بودن منشأ وجوب اکرام دائمی می‌گردد. جمله دوم، تصریح به این نکته است که حدوث و بقاء وجوب اکرام وابسته به حدوث و بقاء عالم بودن است.

به هر حال جمله پایانی، حیثی است و تنها وجوب اکرام از جهت عالمیت را نفی می‌کند و به سایر جهات و حیثیات ارتباطی ندارد.

در مقام نیز، معنای روایاتی که مطرح شد (مانند صحیح‌ه حلبی و صحیح‌ه عبد الرحمن) این است که اشکالی که از ناحیه عده برای ازدواج ایجاد شده بود، با پایان گرفتن آن، پایان می‌یابد؛ ولی این روایات، بی اشکال بودن ازدواج از سایر جهات را بیان نمی‌کند تا شاهدی بر اختصاص روایات به عقد صحیح لولا العده باشد.

در نتیجه اطلاق روایات حرمت ابدی<sup>۱</sup>، هر نوع عقدی را شامل است. البته برای صدق عنوان «عقد»، باید ارکان عرفی عقد موجود باشد ولی سایر شرایط شرعی عقد، تأثیری در حرمت ابدی ندارد؛ لذا ازدواج با زن پنجم یا خواهرزن در حال عده نیز، سبب حرمت ابدی می‌شود.

۱. در ابتدای این مباحث، طوائف اخبار بیان شد. برای نمونه: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۹؛ و ص ۴۵۳، ح ۱۰.

### کلام آقای خوئی: عدم حرمت ابد در مانند ازدواج با خواهرزن

اما مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> مانند صاحب جواهر<sup>۲</sup>، بین عقدی که با قطع نظر از عده، حرمت ابد در پی داشته باشد (مانند ازدواج در حال احرام) و مواردی که با قطع نظر از عده باطل است ولی حرام ابدی نیست (مانند ازدواج با اخت الزوجة) تفاوت گذاشته است؛ لذا از نظر ایشان، ازدواج با خواهرزن که به خودی خود موجب حرمت ابدی نیست و از سویی به خودی خود، باطل است، سبب حرمت ابدی نیست. استدلال ایشان با توضیحی بیشتر چنین است:

در روایات متعدّد، چنین مفادی بیان شده است: «أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ فِي عَدَّتْهَا، فَفُرْقَ بَيْنَهُمَا وَلَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا».

در این تعبیر، تفریق بر ازدواج مترتب شده است. ظاهر این تعبیر آن است که ازدواج در عده به تنهایی سبب تفریق (بطلان عقد) شده است. مقتضای چنین سببیت مستقل و منحصری این است که اگر ازدواج در عده رخ ندهد جدایی نیز در کار نخواهد بود. لذا، اطلاق این روایات، مربوط به جایی است که وقوع عده سبب جدایی شود و شامل عقدی که به سبب دیگری باطل شده نیست.

البته اگر معلولی دو سبب مستقل داشته باشد صرف اجتماع دو سبب، از تحقق مسبب جلوگیری نمی‌کند بلکه در این صورت به طریق اولی، سببیت خواهد داشت؛ برای مثال، در مقام، اگر محرم با زن معتده‌ای با علم به حرمت ازدواج کند، قطعاً حرمت ابدی در پی خواهد داشت؛ زیرا هر یک از ازدواج در عده و ازدواج در حال احرام به طور مستقل، صلاحیت دارند حرمت ابدی را ایجاد کنند.

بر این اساس اگر شخصی با خواهرزن خود در حال عده ازدواج کند، ازدواج باطل است؛ ولی موجب حرمت ابدی نمی‌شود؛ زیرا علاوه بر عدم شمول اطلاق روایات نسبت به این مورد، اولویت قطعی نیز در بین نیست و ممکن است ازدواجی که به خودی خود باطل است بی‌اثر باشد و با ازدواج نکردن، فرقی نداشته باشد. البته فرض مسئله این است که حتی اگر بدون ازدواج، دخول هم کرده باشد سبب

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۷۴.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۵۱.

حرمیت ابدی نمی‌شود.

در هر حال، چنین عقدی بی‌تردید، باطل است؛ زیرا هریک از ازدواج در عده و ازدواج با خواهرزن، سببی مستقل برای بطلان‌اند و طبیعی است که در صورت اجتماع این دو سبب، عقد به طریق اولی باطل خواهد بود.

### اشکال بر کلام آقای خوئی

دو اشکال بر کلام ایشان وارد است:

#### اشکال اول: دلالت جمله شرطیه بر مجرد ملازمه بین مقدم و تالی

اولاً، تنها معنای جمله شرطیه، تحقق تالی در فرض تحقق مقدم است هرچند مقدم، فقط جزئی از سبب باشد. پس مفاد جمله شرطیه، ملازمه بین مقدم و تالی است. سببیت کامل<sup>۱</sup> یا ناقص<sup>۲</sup> مقدم برای تحقق تالی، سببیت تالی برای مقدم<sup>۳</sup> و یا سببیت علتی دیگر برای مقدم و تالی، کیفیت ارتباط مقدم و تالی است که از قرائن دیگری مانند تناسب حکم و موضوع فهمیده می‌شود. لذا برای آنکه وجوب احترام عالم هاشمی از دو جمله «من کان عالماً یجب اکرامه» و «من کان هاشمياً یجب اکرامه» فهمیده شود نیازی به اولویت نیست بلکه اطلاق لفظی این دو جمله برای این مقصود، کافی است. حتی ممکن است بر اولویت خدشه شود؛ زیرا گاه دو شیء به تنهایی حکمی دارند که اجتماع آن دو، آن حکم را ندارد، مثلاً در احکامی که به جهت جلوگیری از وقوع جرم وضع می‌گردد، از حکم صورت شائع نمی‌توان حکم صورت غیر شایع را نتیجه گرفت، در نتیجه اگر دو شیء به تنهایی شایع باشند و در آنها حرمت ابد ثابت شده باشد که برای جلوگیری از انجام این کار است، قهراً نمی‌توان با قیاس اولویت شمول حکم را نسبت به صورت اجتماع دو شیء که صورت نادری است اثبات کرد. لذا مستند شمول حکم نسبت به مجمع

۱. استاد<sup>ره</sup>: برای مثال: «هر گاه خورشید طلوع کند روز می‌شود»؛ در این مثال، مقدم، علت تالی است.

۲. استاد<sup>ره</sup>: برای مثال: «هر کسی درس بخواند در امتحانات موفق می‌شود»؛ در این مثال درس خواندن جزء علت موفقیت است؛ زیرا ممکن است کسی خیلی زحمت کشیده باشد ولی شب امتحان مریض شود یا دچار عارضه‌ای شود که تمام محفوظاتش را فراموش کند.

۳. استاد<sup>ره</sup>: برای مثال: «هر گاه روز شود خورشید طلوع کرده است»؛ در این مثال، تالی علت مقدم است.



دو عنوان، اطلاق لفظی دلیل خواهد بود نه اولویت.

البته گاهی به لحاظ تناسب حکم و موضوع، دو شیء به تنهایی حکمی دارند و اجتماع آن دو نیز، همان حکم را دارد.

با این توضیح، معنای «من تزوج فی العدة فُرَقَ بینهما» این است که ازدواج در عده با جدایی زوجین ملازمه دارد و اطلاق این تعبیر شامل ازدواج با معتده در حال احرام و همچنین ازدواج با خواهرزن معتده نیز خواهد شد.

**اشکال دوم:** شمول اطلاق برخی روایات نسبت به ازدواج با خواهرزن

ثانیاً، اگر بپذیریم که جمله شرطیه بر سببیت مستقل و انحصاری مقدم برای تالی دلالت دارد و در نتیجه اطلاق روایات مزبور، ازدواج با خواهرزن را در برنگیرد، ولی مفهوم مخالف ندارد و لذا عدم حرمت ابدی این ازدواج را ثابت نمی‌کند بلکه تنها سکوت این روایات را نسبت به این مورد، می‌رساند. اما برخی روایات دیگر، «فُرَقَ بینهما» را جزء قرار نداده است. مفاد این روایات چنین است: «إذا تزوج الرجل المرأة فی عدتها لا تحل له أبداً»

طبق این مفاد، کسانی که با قطع نظر از عده، ازدواج با آن‌ها موجب حرمت ابدی نمی‌شود، ازدواج با آن‌ها در مدت عده، سبب حرمت ابدی می‌شود. اطلاق این تعبیر، ازدواج با خواهر معتده زن و مانند آن را شامل می‌شود. این روایات دسته دوم عبارتند از:

۱. عِدَّةُ مَنْ أَصْحَابُنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ الْمُثَنَّى عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ وَ دَاوُدَ بْنِ سَرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكِيرٍ عَنْ أَدِيمَ بِياعِ الْهَرَوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ:

«الْمَلْعَنَةُ إِذَا لَاعَهَا زَوْجَهَا لَمْ تَحُلْ لَهُ أَبَدًا وَ الَّذِي يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فِي عِدَّتِهَا وَ هُوَ يَعْلَمُ لَا تَحُلْ لَهُ أَبَدًا وَ الَّذِي يَطْلُقُ الطَّلَاقَ الَّذِي لَا تَحُلْ لَهُ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ تَزَوَّجَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَا تَحُلْ لَهُ أَبَدًا وَ الْمَحْرَمُ إِذَا تَزَوَّجَ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَرَامٌ عَلَيْهِ لَمْ تَحُلْ لَهُ أَبَدًا»

۲. علی بن ابراهیم عن ابيه عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال:

«قلت لأبى ابراهیم عليه السلام بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة فى عدتها لم تحل له أبدا فقال هذا إذا كان عالما فإذا كان جاهلا فارها و تعتد ثم يتزوجها نكاحا جديدا»<sup>۱</sup>

۳. أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان جميعا عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى ابراهیم عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبدا فقال لا أما إذا كان بجهالة فليتزوجه بعد ما تنقضى عدتها وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين يعذر بجهالته أن يعلم أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها فى عدة فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه و ذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت فإن كان أحدهما متعمدا و الآخر يجهل فقال الذى تعمّد لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه أبدا»<sup>۲</sup>

۴. عن علی عليه السلام «أنه قضى فى امرأة توفى زوجها و هي حبلى و تزوجت قبل أن تمضى الأربعة الأشهر و العشرة قال يفرق بينهما و لا يخطبها حتى ينقضى آخر الأجلين» قال جعفر بن محمد عليه السلام:

«هذا إذا لم يكن دخل بها فأما إذا تزوج الرجل المرأة فى عدتها و كان قد دخل بها فترق بينهما و لم تحل له أبدا و لها صداقها بما استحل من فرجها فإن لم يكن دخل بها فترق بينهما فإذا انقضت عدتها تزوجه إن شاء و شاءت هذا إذا كانا عالمين بأن ذلك لا يحل فإن

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۳، ح ۱۰.

۲. در تہذیبین از کافی با تعبیر «اعذر» نقل کرده است: تہذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۶، ح ۳۲؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۶، ح ۳.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۴.

جهلاً ذلك و كان قد دخل بها فزق بينهما حتى تنقضى عذتها ثم يتزوجها إن شاءت و شاء قيل له فإن كان أحدهما تعمده ذلك و الآخر جهله قال الذي تعمده لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه و قد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من هذا.<sup>۱</sup>

در تعبیر اخیر این روایت نیز جزای شرط، فقط حرمت ابدی است و «يفرق بينهما» نیامده است (الذی تعمده لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه). تعبیر اخیر در روایت قبل از این روایت نیز همین مفاد است.

۵. علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا تزوج الرجل المرأة في عذتها و دخل بها لم تحل له أبدا عالما كان أو جاهلا و إن لم يدخل بها حلت للجاهل و لم تحل للآخر.»<sup>۲</sup>

۶. صفوان عن ابن مسكان عن محمد بن مسلم قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام المرأة يتوقى عنها زوجها فتضع و تتزوج قبل أن تبلغ أربعة أشهر و عشرا قال إن كان الذي تزوجها دخل بها لم تحل له و اعتدت ما بقى عليها من الأولى و عدة أخرى من الأخير و إن لم يكن دخل بها فزق بينهما و أتمت ما بقى من عذتها و هو خاطب من الخطاب.»<sup>۳</sup>

لذا با لحاظ اطلاق این روایات نسبت به خواهرزن، تفصیل مرحوم آقای خوئی نادرست خواهد بود.<sup>۴</sup> البته با قطع نظر از اشکال اول بر کلام مرحوم آقای خوئی،

۱. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۸۹۲.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۳.

۳. النوادر (اشعری)، ص ۱۰۹، ح ۲۶۹.

طبق نقل کافی این روایت شاهد بر مدعا نخواهد بود؛ زیرا در نقل کافی، تفريق نیز در جزای شرط آمده است. نقل کافی چنین است: «إن كان الذي تزوجها دخل بها فزق بينهما و لم تحل له أبدا» (الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۲).

۴. ممکن است گفته شود با لحاظ تعابیری مثل «ثم يتزوجها نکاحا جدیدا»، «فلیتزوجها بعد ما تنقضى عذتها»، «ثم يتزوجها إن شاءت»، «حلت للجاهل» و «و هو خاطب من الخطاب» این روایات، شامل

اطلاق این روایات، شامل ازدواج با معتدّه در حال احرام نمی‌شود ولی این قسم با اولویت قطعیّه ملحق می‌شود.

### نظر مختار: کفایت صحت عرفی عقد در ترتب حرمت ابدی

با توجه به مطالب فوق، نه کلام مرحوم آقای حکیم که اعتبار صحت شرعی عقد لولا العدة بود، صحیح است، و نه کلام صاحب جواهر و مرحوم آقای خونی که در عقدهای صحیح عرفی که شرعاً در غیر عده هم فاسد است، قائل به تفصیل شده‌اند. لذا با لحاظ اطلاق روایات مسئله، صحت عرفی عقد برای ترتب حرمت ابدی کافی است.<sup>۱</sup>

### فرع هشتم: عقد ولی و وکیل برای مولی علیه و موکل در عده زن

مسألة ۲: «إذا زوجة الولی فی عدة الغیر مع علمه بالحکم والموضوع أو زوجة الوکیل فی التزویج بدون تعیین الزوجة كذلك لا یوجب الحرمة الأبدیة لأن المناط علم الزوج لاولیه أو وکیله نعم لو کان وکیلاً فی تزویج امرأة معینة و هی فی العدة فالظاهر کونه کمباشرتة بنفسه لکن المدار علم الموکل لا الوکیل»<sup>۲</sup>

این مسئله به دو بخش تقسیم می‌شود: عقد ولیّ و عقد وکیل.

در بررسی حکم هر بخش ابتدا مراد مرحوم سید تبیین می‌شود و سپس حکم آن بررسی خواهد شد.

### تبیین کلام مرحوم سید در عقد ولیّ

مرحوم سید در عقد ولیّ فرموده است که حتی اگر ولیّ، علم به موضوع (معتدّه

خواهرزن نیستند. به نظر می‌رسد استاد<sup>۳</sup> در مقام اشکال به مرحوم آقای خونی باشد که به تعبیر «فرق بینهما» تمسک کرده است با این بیان که در برخی روایات چنین مفادی در جزای شرط وجود ندارد بلکه حرمت ابدی در جزای شرط مطرح شده است.

۱. نظر اخیر استاد<sup>۴</sup> این است که موضوع حرمت ابدی، مطلق عقد عرفی نیست بلکه به عقد صحیح شرعی لولا العدة انصراف دارد.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۸.

بودن زن) و حکم (حرمت ازدواج با معتده) را داشته باشد چنین عقدی موجب حرمت ابدی نخواهد بود؛ زیرا ملاک، علم مولی علیه است نه علم ولی.

### بررسی ادله عدم حرمت ابد در فرض عقد ولی

برای اثبات عدم حرمت ابد در فرض تزویج ولی، دو دلیل بررسی می‌شود.

**دلیل اول: عدم ولایت ولی نسبت به عقد باطل**

دلیل اول، کلامی از مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> و مرحوم آقای گلپایگانی<sup>۲</sup> است که فرموده‌اند: ادله ولایت، شامل موارد بطلان عقد از جمله عقد در عده نمی‌شود و لذا عقد ولی که در عده واقع شده، مستلزم حرمت ابد نیست.

### اشکال: کفایت صدق ولایت عرفی در مقام

اما این دلیل قابل مناقشه است؛ زیرا هر چند عقد ولی، باطل است اما ممکن است گفته شود صدق ولایت عرفی برای شمول ادله حرمت ابد کافی است، همان گونه که در عقد بی واسطه نیز، شخص چنین ولایتی بر خویش ندارد اما با این حال، عدم چنین ولایتی از نظر شرعی، مانع حصول حرمت ابدی نمی‌شود.

### دلیل دوم: عدم صدق «مُتَزَوِّج فی العدة» در فرض تزویج ولی

اما می‌توان دلیل دیگری را مطرح کرد تا حرمت ابدی نفی شود؛ زیرا برای حکم به حرمت ابدی باید موضوع دلیل (رجل تزوِّج امرأة فی عَدَّتِها) محقق شود. در عقد ولی، «مَوْلَى علیه» هیچ دخالتی - بی واسطه یا از راه تسبیب - در عقد نداشته و عنوان «مَنْ تَزَوَّج» بر او صدق نمی‌کند.

توجه به مثال ذیل، این استدلال را روشن می‌کند:

در باب عقد موقت، برای کسی که ازدواج موقت انجام دهد ثواب ذکر شده است. ظاهر این تعبیر این است که تنها در صورتی ثواب مترتب است که شخص، بی واسطه یا از راه تسبیب، اقدام به ازدواج کند. لذا

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۷۶.

۲. العروة الوثقی مع التعليقات، ج ۲، ص ۷۸۲.

اگر ولی شخص، برای او عقد موقت انجام دهد ادله ثواب عقد موقت شامل چنین شخصی نخواهد شد، هر چند عقد، صحیح است و زوجیت حاصل است.

در مقام نیز مشکلی عقد ولی در مدت عده، از ناحیه فقدان مقتضی است؛ یعنی عنوان «من تزوّج» بر او صدق نمی‌کند.

**نظر مختار:** عدم حرمت ابدی در تزویج ولی حتی در فرض دخول  
بالحاظ دلیل اخیر می‌توان گفت: در فرض تزویج ولی، حرمت ابدی مترتب نخواهد بود، حتی در صورت عدم اعتبار علم - مانند جایی که دخول واقع شده باشد - نیز حرمت ابدی ثابت نمی‌شود؛ زیرا عنوان «متزوّج» بر «مولی علیه» صادق نیست، نه اینکه مقتضی حرمت ابدی وجود دارد و مانعی در کار است.

### تبیین کلام مرحوم سید در عقد وکیل

حال برای بررسی حکم عقد وکیل که بخش دیگری از مسئله است ابتدا کلام مرحوم سید تبیین و تفسیر می‌شود.

### تفسیر آقای خوئی از تفصیل مرحوم سید در عقد وکیل

مرحوم آقای خوئی در مورد تفصیل مرحوم سید در عقد وکیل، فرموده است:

«الظاهر أنّ مراده علیه السلام من التفصیل بین تعیین المرأة و عدم تعیینها، إنّما هو الفرق بین کون متعلّق الوكالة تزویج امرأة ذات عدة، و بین کون متعلّقها تزویج امرأة مطلّقا، و من دون التقييد بكونها ذات عدة و إنّ كان الوکیل یختار ذلك فی الخارج. فیحکم فی الثانی بعدم ثبوت الحرمة الأبديّة، لأنّ ظاهر التوكیل أنّه توكیل فی عقد و زواج صحیح، و من هنا فلا تكون الوكالة شاملة لتزويجه امرأة فی العدة، بل یكون ذلك العقد عقدا فضولیا فلا یوجب ثبوت الحرمة الأبديّة. و هذا بخلاف الأول حيث تثبت الحرمة الأبديّة، نظرا لشمول الوكالة لذلك العقد، حتی و لو انضمت إليها وكالة بتزويج امرأة خلیّة. فالعبرة إنّما هی بصدق التزوج بامرأة فی عدتها و عدمه. و هذا هو

ما یعنیه المصنف رحمه الله من التعبير بالإطلاق و التعیین، حیث لا تكون الوكالة على الأول شاملة لذات العدة، فلا یصدق التزویج فی العدة مع علم الزوج بخلاف الثانی، فإنه بعد شمول الوكالة لها یصدق التزویج بالمرأة فی عدتها، و بذلك تثبت الحرمة الأبدية.<sup>۱</sup>

### دو اشکال بر تفسیر آقای خوئی

اما به دو دلیل، تفسیر ایشان از قسم اول کلام مرحوم سید، صحیح نیست:

• اول: از تعبیر «وکیل، این کار را برای موکل انجام داد» برداشت می شود که وکیل، این کار را بر اساس وکالت خویش، انجام داده است. برای مثال، اگر موکل، وکیل را مامور خرید نان کند و او به جای خرید نان، زنی را به عقد او درآورد نمی توان گفت: «وکیل شخص، برایش زنی را عقد کرده است»؛ زیرا ظهور این عبارت این است که وکیل، مورد وکالت را انجام داده است. با وجود چنین ظهوری، تفسیر عبارت مرحوم سید در قسم اول، به رفتار خارج از حیطه وکالت، نادرست است.

• دوم: مصنف برای نفی حرمت ابد، چنین تعلیل کرده است: «لأنَّ المَنَاطَ علم الزوج، لاولیه او وکیل»؛<sup>۲</sup> این تعلیل نشان می دهد که منشأ بطلان، عدم علم زوج است. حال، اگر در این مورد، به سبب خروج از دائره وکالت، مقتضی صحت وجود نداشته باشد نباید فقدان شرط علم به عنوان علت بطلان ذکر شود بلکه باید گفته شود اصلاً وکیل در این کار نبوده است.

به بیان دیگر، بر اساس تعلیل مصنف، چنانچه دخول واقع شده باشد، حرمت ابدی حاصل می شود؛ زیرا در صورت دخول، شرط علم وجود ندارد در حالی که اگر علت بطلان، فضولی بودن عقد و خروج آن از دائره وکالت باشد، حرمت ابدی در این صورت نیز، منتفی است.

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۷۵.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۸.

تفسیر صحیح از تفصیل مرحوم سید با بررسی احتمالات «و هی فی العدة»

برای تفسیر صحیح از تفصیل مرحوم سید می‌توان گفت، در تفسیر عبارت «و هی فی العدة» که در قسمت پایانی فرض دوم (توکیل) آمده، سه احتمال وجود دارد:

**احتمال اول: ظرف بودن «و هی فی العدة» برای انشاء وکالت**

احتمال اول این است که «فی العدة» ظرف خود وکالت باشد، نه مورد وکالت (موکل فیه). در این صورت، انشاء وکالت در زمان عده انجام شده اما مورد وکالت، می‌تواند پس از زمان عده یا اعم از زمان عده و پس از آن باشد.

در باب محرمات احرام نیز، مشایه چنین مسئله‌ای وجود دارد. یکی از محرمات احرام، شاهد عقد بودن است، بعضی از فقها<sup>۱</sup> هر کاری را که در تحقق عقد، دخالت دارد، بر مُحَرِّم، حرام دانسته‌اند. یکی از این کارها، وکالت دادن مُحَرِّم برای عقد است هرچند مورد وکالت، اجرای عقد در زمان احلال وی باشد.

با توجه به این مسئله، در بحث جاری نیز ممکن است ادعا شود که انشاء وکالت در زمان عده، حرام و سبب حرمت ابدی است.

**اشکال: عدم التزام فقها به حرمت توکیل در زمان عده**

هرچند ممکن است عده‌ای بر اساس روایات نهی از شهادت بر عقد،<sup>۲</sup> چنین ادعایی را در مورد احرام بپذیرند ولی کسی انشاء وکالت در زمان عده را حرام ندانسته است چه رسد به اینکه بخواهد آن را منشأ حرمت ابدی بداند. بنابراین، به طور قطع، این معنا، مراد مصنف نبوده است.

علاوه اینکه آیه شریفه، خواستگاری در مدت عده را مجاز شمرده است: ﴿وَلَا

۱. «... نعم لو كان وكيلاً في تزويج امرأة معينة و هي في العدة فالظاهر كونه كمباشرة بنفسه لكن المدار علم الموكل لا الوكيل».

۲. ر.ک: جواهر الکلام، ج ۱۸، ص ۳۰۰ و ۳۱۵.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۳۷، ح ۵: عنه عن عثمان بن عیسی عن ابن اَبی شجرة عَمَّنْ ذَکَرَهُ عَنْ اَبی عبد الله عليه السلام: «في المحرم يشهد على نكاح محلّين قال لا يشهد.» و ص ۴۳۸، ح ۷: یاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علي عن بعض أصحابنا عن اَبی عبد الله عليه السلام قال: «المحرم لا ينكح ولا ينكح ولا يشهد فإن نكح فنكاحه باطل.»



جُنَاحٌ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ<sup>۱</sup> پس این گونه نیست که فراهم کردن هر مقدمه‌ای از مقدمات عقد ازدواج در حال عده، حرام باشد.

**احتمال دوم:** ظرف بودن «و هی فی العده» برای مورد وکالت  
 احتمال دوم این است که «و هی فی العده» ظرف مورد وکالت باشد.

**احتمال سوم:** تقييد مورد وکالت به معتده بودن زن  
 احتمال سوم این است که «و هی فی العده» قيد مورد وکالت باشد.

**اشتراک و تمایز احتمال دوم و سوم**

نقطه مشترک احتمال دوم و سوم این است که عبارت «و هی فی العده» طبق هر دو احتمال، مربوط به مورد وکالت خواهد بود. ولی نقطه تمایز این است که طبق احتمال دوم، مقصود موکل، این است که معتده، در همین ظرف زمانی به عقد او در آید اما در عین حال، ممکن است از معتده بودن زن، خبر نداشته باشد. بر این اساس، عده تنها ظرف مورد وکالت خواهد بود.

اما در احتمال سوم، موکل به طور صریح، بیان می‌کند که این زن که در مدت عده قرار دارد به عقد او در آید. طبیعی است که در این صورت، جهل او به عده، بی‌معناست.

**وجیه بودن تفصیل عروه طبق احتمال سوم نه احتمال دوم**

بر اساس احتمال دوم و سوم، توضیح عبارت عروه چنین خواهد بود: اگر کسی به دیگری وکالت دهد تا زن معینی را که در حال عده است به عقد او درآورد و وکیل نیز این کار را انجام دهد، این به منزله عقد بی‌واسطه است و تمام صُورِی که در عقد بی‌واسطه متصوّر است، در مورد موکل نیز، قابل تصور است. لذا اگر موکل بداند زن در عده است یا دخول صورت گیرد موجب حرمت ابدی است و در فرض عدم علم و عدم دخول، حرمت ابد نخواهد بود.

طبق احتمال دوم، مرحوم سید، بین توکیل نسبت به تزویج زن معین و توکیل نسبت به زن غیر معین (کلی) تفصیل داده است در حالی که طبق این احتمال،

وجهی برای تفصیل نخواهد بود؛ پس مراد مرحوم سید، احتمال دوم نیست. اگر علم اجمالی برای ثبوت حرمت ابدی کافی باشد و مناط حکم نیز، عدم معذوریت عاقد در این عمل باشد - چنان که خواهد آمد - تصویر مسئله بسیار آسان تر و شایع تر می گردد؛ زیرا گاهی موکل به وکیل، وکالت می دهد که یکی از چند زن را به عقد او در آورد در حالی که می داند یکی از زنان در عده است. حال اگر وکیل، معتده واقعی را به عقد او در آورد حرمت ابدی واقعی حاصل خواهد شد. اما طبق احتمال سوم، تفصیل بین توکیل معین و توکیل کلی قابل توجیه است؛ زیرا چنانچه وکالت، از نوع معین باشد و موکل بگوید: «این زن معین معتده را - با قید معتده بودن - به عقد من دریاور»، شرط حرمت ابدی یعنی علم حاصل شده است. لذا، حرمت ابدی از علم موکل ناشی شده و علم وکیل در آن، تأثیری نداشته است. اما در توکیل کلی که موکل می گوید: «زنی را به عقد من درآور هر چند در عده باشد»، چنانچه وکیل، معتده را به عقد او در آورد، علم وکیل به معتده بودن سبب حرمت ابد نمی شود.<sup>۱</sup>

### بررسی حکم عقد وکیل و بیان نظر مختار

حال، حکم مسئله عقد وکیل بررسی می شود.

#### اشکال آقای خوئی به حرمت ابدی در توکیل ازدواج با زن معین

مرحوم آقای خوئی، در اشکال به تفصیل مرحوم سید در توکیل فرموده است: وکالت معین نیز مانند وکالت کلی، سبب حرمت ابدی نمی شود؛ زیرا همان گونه که موکل، مجاز به چنین ازدواجی نیست وکیلش نیز شرعاً چنین اذنی ندارد؛ زیرا وکالت باید به امر مشروعی تعلق گیرد. لذا، عقد وکیل، باطل است و عقد باطل به موکل انتساب پیدا نمی کند. به عبارت دیگر، موضوع ادله حرمت ابد؛ یعنی «متزوج»، تنها بر کسی صادق است که یا خودش بی واسطه ازدواج کرده باشد و یا با عقد صحیحی که به او انتساب پیدا می کند، همسری اختیار کرده باشد.<sup>۲</sup>

۱. استاد رحمته الله؛ البته در همین مورد نیز اگر هم زمان با عقد وکیل، موکل عالم شود و یا دخول صورت گیرد، حرمت ابدی حاصل می شود.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۷۵-۱۷۶.

## پاسخ اشکال آقای خونی

اما این اشکال، وارد نیست؛ زیرا هر حکمی به دو گونه بر فعل مترتب می‌شود:

• گاهی فعل، به خودی خود، تأثیری ندارد بلکه نتیجه آن فعل است که در ترتب حکم، اثربخش است و فعل، تنها بدین سبب در دلیل ذکر شده است که مقدمه‌ای برای حصول آن نتیجه است.

به این مثال توجه کنید:

«هر کس با زنی ازدواج کند، دیگر نمی‌تواند با خواهرش ازدواج کند» مقصود از ازدواج کردن در این مثال، نتیجه ازدواج است به این معنی که این حکم مربوط به صورتی است که زوجیت با زن اول، در واقع حاصل شده باشد. در چنین حالتی، اگر ازدواج اول، توسط ولی محقق شده باشد و خود شخص - نه بی‌واسطه و نه از راه تسبیب - دخالتی در صدور عقد نداشته باشد، باز هم حق ازدواج با خواهر آن زن را نخواهد داشت؛ زیرا زوجیت محقق شده است.

• اما گاهی ممکن است فعل، موضوعیت داشته باشد نه نتیجه آن؛ مثلاً در حکمی، عقد موضوعیت داشته باشد و شکل گرفتن یا نگرفتن زوجیت، اثری نداشته باشد.

حال اگر مقام، از جنس صورت اول بود، تفصیل بین وکالت صحیح شرعی و باطل وجه داشت، همان گونه که در ازدواج با دو خواهر، چنین تفصیلی صحیح است و اگر وکالت صحیح نباشد و زوجیت حاصل نشده باشد، شخص می‌تواند با خواهر زن ازدواج کند.

اما آنچه در ازدواج در عده موضوعیت دارد، زوجیت نیست بلکه خود عقد ازدواج است که در ثبوت حرمت ابدی مؤثر است؛ یعنی چون ازدواج در عده باطل است، موضوع در حکم به حرمت ابدی، یا ازدواج عرفی در عده است یا ازدواج صحیح شرعی *لولا العدة*.

به عبارت دیگر، همان طور که اگر خود شخص به ازدواج در عده اقدام کند، به لحاظ اینکه متزوج عرفی است - ولو شارع ازدواج را امضاء نکرده باشد - حرمت ابد ثابت می‌شود، اگر به کسی هم وکالت بدهد که این زن معتده را به ازدواج او درآورد

و وکیل نیز چنین کند، باز هم حرمت ابد ثابت است؛ زیرا متزوج عرفی بر موکل صدق می‌کند، هرچند وکالت، شرعاً صحیح نباشد و زوجیت حاصل نشود، ولی همین که وکالت عرفی محقق باشد و تزویج وکیل، به موکل استناد داده شود، برای شمول ادله حرمت ابد کافی است.

### عدم تأثیر مبنای صحیح و اعم در مقام

در مقام، نزاعی که در بحث صحیح و اعم مطرح است، تأثیری ندارد؛ زیرا حتی اگر صحیحی هم باشیم، «ازدواج کردن» در مقام، قطعاً به معنای صحیح شرعی نیست؛ زیرا عقد در عده شرعاً باطل است. برای روشن شدن مطلب به دو مثال زیر توجه شود:

- مثال اول: در رابطه با جمله «خواندن یک نماز در یک مسجد، باعث لزوم وقف آن مسجد می‌شود» صحیحی معتقد است تنها نماز صحیح، چنین اثری را به دنبال دارد در حالی که اعمی، نماز فاسد را نیز، مشمول موضوع این حکم می‌داند.
- مثال دوم: وجوب نماز کامل، با خواندن یک نماز چهار رکعتی بر مسافری که قصد اقامه کرده است استقرار می‌یابد هرچند در آینده از قصد خود عدول کند. حال، صحیحی معتقد است تنها نماز صحیح، چنین حکمی را در پی دارد در حالی که از نگاه اعمی، نماز فاسد نیز سبب استقرار وجوب تمام می‌شود.

ولی هر دو گروه پذیرفته‌اند که اگر در قضیه‌ای حکم به فساد عبادتی مانند نماز شود، به طور قطع، لفظ نماز در نماز صحیح استعمال نشده است. در غیر این صورت، معنای قضیه دچار تناقض خواهد شد؛ زیرا نمی‌توان گفت نماز صحیح با فرض صحت، باطل است. بنابراین هر دو گروه معتقدند که در چنین مواردی، لفظ عبادت در فاسد استعمال شده است هرچند در کیفیت استعمال اختلاف نظر خواهند داشت؛ زیرا صحیحی - برخلاف اعمی - معتقد است که استعمال در چنین مثال‌هایی به صورت مجازی است.

در مقام نیز، متزوج، به معنای «متزوج عرفی» یا «متزوج شرعی لولا العدة» است، نه کسی که ازدواج صحیح انجام داده است.

### نظر مختار: حرمت ابدی در برخی صور

طبق نظر مختار صور مختلفی در عقد وکیل مطرح است و در بسیاری از صور، حرمت ابدی مترتب خواهد شد.

چنانچه توکیل در ازدواج با زن معین باشد، اگر معتده بودن زن، قید متعلق وکالت باشد، حرمت ابدی مترتب است. همچنین اگر معتده بودن، ظرف متعلق وکالت باشد، با فرض علم موکل به معتده بودن زن، باز هم حرمت ابدی مترتب است. در توکیل کلی نیز اگر قبل از عقد وکیل، موکل عالم باشد، حرمت ابدی مترتب خواهد بود. اما اگر موکل، علم به عده نداشته باشد، علم وکیل سبب حرمت ابد نمی‌شود.<sup>۱</sup> البته روشن است که این مباحث در فرضی است که دخول صورت نگرفته باشد و آذر همه مواردی که موکل دخول کرده است، گرچه جاهل به عده بوده، حرمت ابد ثابت می‌شود؛ چون وکیل به امر او اقدام به تزویج کرده، لذا مقتضی تمام است<sup>۲</sup> و دخول هم که حاصل شده است.

### فرع نهم: حکم ازدواج با معتده در عده خود شخص

مسألة ۳: «لا إشكال فی جواز تزویج من فی العدة لنفسه سواء كانت عدة الطلاق أو الوطى شبهه أو عدة المتعة أو الفسخ بأحد الموجبات أو المجوزات له و العقد صحيح إلا فی العدة الرجعية فإن التزویج فیها باطل لكونها بمنزلة الزوجة و إلا فی الطلاق الثالث الذى يحتاج إلى المحلل فإنه أيضا باطل بل حرام و لكن مع ذلك لا یوجب الحرمة الأبدية و إلا فی عدة الطلاق التاسع فی الصورة التى تحرم أبدا و إلا فی العدة لوطئه زوجة الغير شبهه لكن لا من حیث كونها فی العدة بل لكونها ذات بعل و كذا فی العدة لوطئه فی العدة شبهه إذا حملت منه بناء على عدم

۱. تفصیل مرحوم سید در عقد وکیل ناظر به فرض عدم دخول است؛ لذا نظر مختار استاد رحمته الله در عقد وکیل منافاتی با کلام مرحوم سید نخواهد داشت و از این جهت اشکالی به صاحب عروه وارد نیست.

۲. این کلام استاد رحمته الله ناظر به فرضی است که توکیل، انصراف به عقد صحیح شرعی نداشته باشد و آذر عقد مزبور، مصداق عقد فضولی خواهد بود و مشمول ادله حرمت ابدی نیست.

تداخل العدتین فإن عدة وطء الشبهة حينئذ مقدمة على العدة السابقة التي هي عدة الطلاق أو نحوه لمكان الحمل و بعد وضعه تأتي بتمتة العدة السابقة فلا يجوز له تزويجها في هذه العدة أعنى عدة وطء الشبهة وإن كانت لنفسه فلو تزوجها فيها عالماً أو جاهلاً بطل ولكن في إيجابه التحريم الأبدى إشكال<sup>۱</sup>  
در این مسئله دو مطلب بررسی می شود:

- مطلب اول: جواز ازدواج مرد در عده مربوط به خودش و ادله آن
- مطلب دوم: استثنائات جواز ازدواج در مقام

#### مطلب اول: جواز ازدواج مرد در عده مربوط به خودش و ادله آن

در مطلب اول، ابتدا ادله جواز بررسی می شود و سپس توضیحی درباره عبارت مرحوم سید بیان می شود.

استدلال آقای حکیم به حکمت تشریع عده (احترام مرد سابق)  
مرحوم آقای حکیم برای استدلال بر جواز فرموده است: «لأن العدة إنما شرعت للمنع عن التزويج من غير ذی العدة احتراماً لذی العدة، فلا تمنع من تزويجه»<sup>۲</sup>

#### استدلال آقای خوئی به اجماع و روایات

مرحوم آقای خوئی نیز فقط چنین فرموده است: «بلا خلاف فيه بين الأصحاب، و قد دلت على بعض مواردنا نصوص خاصة»<sup>۳</sup>  
روایاتی که مرحوم آقای خوئی اشاره کرده، روایات صریحی است که در متعه وارد شده<sup>۴</sup>، علاوه اینکه در عقد دائم نیز روایاتی - گرچه غیر معتبر - وجود دارد.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۸.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۲۵.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۷۷.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۵۴، باب ۲۳ (باب أن المرأة المتمتع بها مع الدخول لا يجوز لها أن تنزويج بغير الزوج إلا بعد العدة و يجوز أن تنزويج به فيها).

## تأیید نظر آقای حکیم و آقای خوئی

در هر حال هم مسئله اجماعی است و هم جزء متفاهمات عرفی است؛ لذا احتیاج به بحث مفصل ندارد.

### تبیین «الفسخ بأحد الموجبات أو المجوزات له» در عروه

جهت تبیین کلام صاحب عروه لازم است بیان شود که منظور از موجبات فسخ و مجوزات فسخ در تعبیر «أو الفسخ بأحد الموجبات أو المجوزات له»، چیست؟ موجبات فسخ، مواردی است که خود به خود، ازدواج منفسخ می‌گردد و مقصود از مجوزات فسخ مواردی است که شخص به اختیار خود عقد را فسخ می‌کند. درباره موارد انفساخ، مناسب است نمونه‌های آن بررسی شود.

### نمونه‌های انفساخ و بررسی کلام آقای حکیم و آقای خوئی

مرحوم آقای حکیم در بیان موارد انفساخ چنین فرموده است: «مثل الکفر و الرضاع و نحوهما»<sup>۱</sup>

ولی مرحوم آقای خوئی دو اشکال بر این کلام وارد کرده است:

- اولاً، رضاع مثال صحیحی برای این بحث نیست؛ زیرا بحث جاری، پیرامون مواردی است که ازدواج در عده جایز باشد در حالی که نتیجه رضاعی که انفساخ زادر پی دارد، محرومیت و حرمت ابدی خواهد بود.<sup>۲</sup>
- برای مثال، اگر شخصی همسر شیرخواری داشته باشد که با شیر خوردن، یکی از محارم رضاعی او شود، پس از محرمیت، ازدواج منفسخ می‌گردد و زن بر شوهرش حرام ابدی می‌شود. لذا امکان ازدواج مجدد با زنی که با رضاع محرم شده نیست.<sup>۳</sup>

۱. البته حکمت تشریع عده فقط احترام شوهر سابق نیست بلکه یکی از حکمت‌های دیگر آن جلوگیری از اختلاط میاه است گرچه این حکمت در برخی عده مانند عده وفات جاری نیست ولی طبق این حکمت نیز باز ازدواج در عده مربوط به خود شخص، مانعی ندارد.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۲۵.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۷۷.

۴. ممکن است گفته شود مثال صحیحی از رضاع نیز می‌توان مطرح کرد. اگر مردی دو زوجه داشته

• ثانیاً، مرحوم آقای خونی در مورد کفر نیز اشکال کرده و می‌فرماید: «و کذا الکفر، بناء علی ما اختاره المشهور من عدم ارتفاع الزوجية به فی أثناء العدة، فإنه لا مجال للقول بجواز تزوجه منها بعد إسلامه فی العدة، لأنها زوجة له. نعم، لا بأس بالقول به بناء علی ما اخترناه من انقطاع العلة الزوجية وارتفاعها بمجرد الارتداد.»<sup>۱</sup>

اما این اشکال دوم به مرحوم آقای حکیم وارد نیست؛ زیرا مشهور نیز معتقدند اگر زوج، مرتد فطری شود<sup>۲</sup> به محض ارتداد، عقد منفسخ می‌شود<sup>۳</sup> و زن باید عده نگه دارد و دیگران نمی‌توانند با این زن در زمان عده ازدواج کنند؛ لذا چنانچه زوج، توبه کند و مسلمان شود، می‌تواند بدون سپری شدن ایام عده با همسر سابق خویش ازدواج کند و عقدش نیز صحیح است.

باشد و مادر یکی از این دو دیگری را با شرایط معتبر در رضاع شیر دهد، این دو زوج، خواهر رضاعی یکدیگر خواهند شد و در این صورت ممکن است گفته شود هر دو منفسخ می‌شود یا مرد مخیر است که زوج خود را انتخاب کند. اینکه صورت اخیر، انفساخ باشد نه فسخ، روشن نیست اما اگر صورت اول (انفساخ هر دو عقد) را بپذیریم می‌توان گفت: بعد از انفساخ، مرد دیگر لازم نیست برای ازدواج با یکی از این دو خواهر رضاعی صبر کند تا عده منقضی شود.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۷۸.

۲. برای نمونه: فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۳۷۱؛ شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۷؛ المختصر النافع، ج ۲، ص ۲۶۴؛ الجامع للشرائع، ص ۲۴۰؛ نزهة الناظر، ص ۱۰۴؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۸۹؛ تحریر الأحکام، ج ۴، ص ۱۸۳؛ تلخیص المرام، ص ۲۹۰؛ قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۴۵؛ ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۵۳؛ اللعة الدمشقية، ص ۲۶۴؛ التنقيح الرائع، ج ۴، ص ۱۳۸؛ المذهب البارع، ج ۴، ص ۳۴۲؛ حاشية الإرشاد، ج ۳، ص ۱۶۸؛ مسالك الأفيهام، ج ۷، ص ۳۸۸؛ الروضة البهية (جانب مجمع الفكر)، ج ۳، ص ۲۲۲؛ نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۹۴؛ كفاية الأحكام، ج ۲، ص ۱۵۱؛ كشف اللثام، ج ۹، ص ۳۵۸؛ الحقائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۲۸؛ كشف الغطاء، ج ۴، ص ۴۱۹؛ رياض المسائل، ج ۱۴، ص ۲۲۷؛ أنوار الفقهاء، ص ۱۲۸؛ جواهر الكلام، ج ۳۰، ص ۷۹؛ العروة الوثقى، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲، مسألة ۱.

۳. تفصیل مطلب در این باره و مباحثی نظیر تأثیر فطری یا ملی بودن زوج یا زوجة و همچنین تأثیر ارتداد زوج و چگونگی انفساخ عقد، در مباحث آینده (اسباب تحریم در نکاح، کفر)، در ذیل عبارت شرائع («و لو ارتد أحد الزوجين قبل الدخول وقع الفسخ فی الحال ... و لو وقع بعد الدخول وقف الفسخ علی انقضاء العدة من أيهما كان ... و إن كان الزوج ولد علی الفطرة فارتد انفسخ النکاح فی الحال و لو كان بعد الدخول لأنه لا یقبل عوده»، شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۸) بیان خواهد شد.



در هر حال، مرحوم آقای حکیم در تعبیر «مثل الکفر و الرضاع و نحوهما»<sup>۱</sup> مراد خویش از «نحوهما» را بیان نکرده است. مرحوم آقای خوئی نیز توضیحی نداده است. ممکن است مقصود، موردی باشد که زوجین هر دو کافر بوده‌اند و یکی مسلمان شود که در برخی از موارد این صورت، عقد منفسخ می‌شود و زن باید عده نگه دارد.<sup>۲</sup> البته این مثال اشکال دارد؛ زیرا پس از انقضای عده انفساخ رخ می‌دهد.<sup>۳</sup>

### توجیه صیغه جمع در عبارت «الفسخ بأحد الموجدات»

با توجه به مطاب فوق، تنها یک مثال برای انفساخ یافت شد که همان کفر است. اما مرحوم سید برای اشاره به موارد انفساخ، از صیغه جمع استفاده کرده است (أو الفسخ بأحد الموجدات)، مگر گفته شود که مسیحی و یهودی شدن با مجوسی شدن تفاوت دارد؛ زیرا اهل کتاب بودن مسیحی و یهودی روشن است برخلاف مجوسی که مورد اختلاف است. همین نکته می‌تواند سبب تعدد موارد انفساخ باشد.

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۲۵.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۸.

۳. می‌توان نمونه‌هایی را بیان کرد:

الف. تغییر آیین کتابیه به وثنیت:

اگر زوج، مسلمان و زوجه کتابیه باشد، چنانچه زوجه به مثل وثنیت (که اسلام آن را به رسمیت نشناخته است) رو آورد، طبق نظر استاد<sup>۴</sup> به مجرد چنین تغییر آیینی بر اساس آیه «وَلَا تُنْفِكُوا بَعْضَ الْكُوفَرِ» (الممتحنة، ۱۰)، عقد منفسخ می‌شود گرچه بعد از دخول بوده باشد.

همچنین برخی فقها مانند محقق حلی در مورد زنی که مرد او ذمی است چنین فرموده است: «و لو انتقلت زوجة الذمی الى غیر دینها من ملل الکفر وقع الفسخ فی الحال و لو عادت إلى دینها و هو بناء علی أنه لا یقبل منها إلا الإسلام». (شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۸).

ب. اسلام آوردن کسی که بیش از چهار زوجه دارد:

اگر مردی که بیش از چهار زوجه دائمه کتابیه دارد، اسلام بیاورد، ممکن است گفته شود پس از تعیین چهار زوجه با قرعه یا انتخاب مرد، از همان زمان انفساخ رخ داده - نه فسخ - و سایر زوجات باید عده نگاه دارند ولی زوج می‌تواند در صورت طلاق بائن نسبت به حداقل یکی از چهار زن باقی، در زمان عده انفساخ، با زوجات سابق که زوجیتشان منفسخ شد، ازدواج کند.

در هر حال موجبات انفساخ طبق مبانی مختلف، متعدد است و لذا تعبیر «الفسخ بأحد الموجدات» که موارد انفساخ، متعدد محسوب شده، بی‌وجه نیست و محتمل است که مرحوم سید خواسته به صورت کلی بحث را مطرح کند گرچه طبق نظر خودش موجبات انفساخ یک مورد بیشتر نباشد.

### مطلب دوم: استثنائات جواز ازدواج

مرحوم سید پس از بیان اصل حکم، مواردی را استثناء کرده است. در ذیل، این موارد بررسی می‌شود.

#### استثنای اول (عده طلاق رجعی) و بررسی آن

«إلا في العدة الرجعية فإن التزويج فيها باطل لكونها بمنزلة الزوجة...»<sup>۱</sup>

اولین استثناء، عقد در عده رجعیه است. معتدّه رجعیه همانند همسر شخص به حساب می‌آید و لذا عقد جدید در این صورت بی‌معناست.

#### اشکال آقای حکیم: زوجه حقیقی نبودن مطلقه رجعی

مرحوم آقای حکیم فرموده است: ازدواج مرد با همسر خویش در مدت عده رجعی، اشکالی ندارد؛ زیرا گرچه مطلقه رجعیه در ایام عده به منزله همسر است اما این تشبیه مربوط به تمامی احکام زوجیت نیست بلکه تنها برخی از احکام زوجیه را داراست؛ لذا چنین تشبیهی اقتضاء نمی‌کند که ازدواج با او باطل باشد.<sup>۲</sup>

#### پاسخ آقای خوئی: تحقق زوجیت به مجرد مطالبه زوجیت توسط مرد

اما مرحوم آقای خوئی فرموده است: اولین کلامی که مرد در مدت عده، برای اظهار تمایل به ازدواج به زن می‌گوید، رجوع به حساب می‌آید<sup>۳</sup> و نیازی به قبول از جانب زن نیست. پس از تحقق رجوع، آن زن همسر شرعی شخص است و در نتیجه هرگونه عقد مجددی باطل خواهد بود؛ زیرا کسی نمی‌تواند با همسر خود دوباره ازدواج کند.<sup>۴</sup>

#### دفاع از آقای حکیم

این کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا صرف اظهار تمایل به معنی رضایت مرد نسبت به عقد سابق نیست بلکه ممکن است مرد، نسبت به عقد سابق راضی

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۸.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۲۵.

۳. استاد رحمته بنابر این اگر مرد شروع به گفتن «انکحت» کند گرچه هنوز تمام نشده و نوبت به قبول زن هم نرسیده باشد، طبق بیان ایشان، برای رجوع کافی است زیرا نوعی ابراز رضایت است.

۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۷۸.

نباشد و بخواهد عقد موقت انجام دهد و یا مهریه زن را کم کند. بلکه ممکن است در برخی موارد مثل جماع، شرعاً متعبد شده باشیم که حتی اگر قصد زنا هم داشته باشد، رجوع محسوب شود اما دلیل بر این نیست که در موارد دیگر نیز تعبد رجوع باشد؛ لذا اشکال مرحوم آقای حکیم به صاحب عروه وارد است.

#### استثنای دوم (عده طلاق سوم) و بررسی آن

«...وإلا فإی الطلاق الثالث الذی یحتاج إلی المحلل فإنه ایضاً باطل بل حرام و لكن مع ذلك لا یوجب الحرمة الأبديّة...»<sup>۱</sup>

استثنای دوم، عقد در عده طلاق سوم است؛ زیرا مرد برای رجوع، پس از طلاق سوم، به محلّ نیازی ندارد. بنابراین شوهر، همانند دیگر مردان، حق ندارد با همسر خویش که در عده طلاق سوم اوست ازدواج کند.

#### نظر مرحوم سید: حرمت تکلیفی و بطلان عقد

حال اگر مرد این کار را انجام داد و بدون محلّ همسر خود را عقد کرد علاوه بر اینکه عقدش باطل است به عقیده مرحوم سید مرتکب معصیت نیز شده است.

#### نظر آقای حکیم: عدم دلیل بر حرمت تکلیفی

مرحوم آقای حکیم منکر حرمت تکلیفی شده و فرموده است:

«لم أقف علی ما یدل علی هذه الحرمة، إذ المذکور فی الکتاب و السنة: أن المطلقة ثلاثاً لا تحل لزوجها حتّی تنکح زوجاً غیره، و ذلك إنما یدل علی بطلان العقد و عدم ترتب أثر علیه، لا حرمة العقد تکلیفاً.»<sup>۲</sup>

#### نظر آقای خوئی: ظهور «لا تحل» در حرمت تکلیفی

در مقابل، مرحوم آقای خوئی برای اثبات حرمت تکلیفی به ظهور «لا تحل» تمسک کرده است؛ ایشان چنین فرموده است:

«لقوله تعالى ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّی تَنْكِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ فَإِنْ

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۸.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۲۵-۱۲۶.

طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا؛ فَإِنَّ ظَاهِرَ التَّعْبِيرِ بِ«فَلَا تَحِلَّ» هُوَ حُرْمَةُ الْفِعْلِ تَكْلِيفًا مِثْلًا إِلَى الْبَطْلَانِ، وَإِلَّا فَمَجْرَدُ الْبَطْلَانِ وَضَعًا لَا يَحْتَرِ عَنهُ بِهَذَا التَّعْبِيرِ. كَمَا يَشْهَدُ لَهُ عَدَمُ صَدَقِهِ فِي الزَّوْجِ الْمُعْلَقِ وَزَوْجِ الْمُتَمَتِّعَةِ مِنْ دُونِ ذِكْرِ الْأَجْلِ، إِلَى غَيْرِهِمَا مِنَ الْمَوَارِدِ الَّتِي يَكُونُ الزَّوْجُ فِيهَا بَاطِلًا، فَإِنَّهُ لَا مَجَالَ فِيهَا لِلتَّعْبِيرِ بِ«فَلَا تَحِلَّ» وَإِنَّمَا يَحْتَرِ عَنْهَا بِ«لَا تَصْخُ» خَاصَّةً، وَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لَكُونِ مَفَادِ هَذَا التَّعْبِيرِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» هُوَ حُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا الْبَطْلَانِ خَاصَّةً، بَلْ يُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ إِنَّ الْبَطْلَانِ فِي الْمَقَامِ مُتَرَتِّبٌ عَلَى الْحُرْمَةِ التَّكْلِيفِيَّةِ، بِحَيْثُ تَكُونُ الْحُرْمَةُ هِيَ السَّبَبُ فِي الْبَطْلَانِ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْعَرَفَ لَا يَرَى فَرْقًا بَيْنَ التَّعْبِيرِ بِكَلِمَةِ «حُرِّمَتْ» وَالتَّعْبِيرِ بِكَلِمَةِ «فَلَا تَحِلَّ» بَلْ يَرَى كَلَامَهُمَا لَازِمًا لِلْآخِرِ، فَعَدَمُ الْحَلِيلَةِ لَازِمٌ لِلْحُرْمَةِ، كَمَا أَنَّ الْحُرْمَةَ لَازِمَةٌ لِعَدَمِ الْحَلِّ.<sup>۱</sup>

#### اشکال بر آقای خوئی: ظهور «لا تحل» در حرمت تمتعات

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا در کیفیت تفسیر عباراتی چون «لا یحل» و «حرمت»، توجه به متعلق آن ها تأثیرگذار است. اگر متعلق حرمت و عدم حلّیت، خود زن باشد حرمت متناسب با آن، ممنوعیت تمتع و بهره جنسی از آن است، همچنان که در آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ...»<sup>۲</sup> این چنین است.

ولی اگر متعلق عدم حلّیت، عقد باشد، ممکن است گفته شود انشاء عقد، حرام تکلیفی است و اشکال مرحوم آقای خوئی قابل پذیرش است.<sup>۳</sup>

اما در آیه مورد بحث، خود زن متعلق «لا تحل» قرار گرفته است و بر این اساس، عقد باطل است و تمتع و بهره وری جنسی متعلق حرمت تکلیفی است و این

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۷۸-۱۷۹.

۲. النساء، ۲۳.

۳. البته در فرضی نیز که خود عقد متعلق حرمت است این احتمال وجود دارد که مراد از حرمت عقد، حرمت تکلیفی آثار مترتب بر عقد باشد که نتیجه آن بطلان عقد است نه حرمت تکلیفی انشاء عقد.

حکم، مورد انکار مرحوم آقای حکیم نیست.

نظر مختار: ظهور آیه در حرمت تکلیفی بالحاظ تعبیر «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا»<sup>۱</sup> با این حال می‌توان گفت: رجوع در تعبیر «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا»<sup>۱</sup> به معنی آمیزش و بهره جنسی نیست بلکه به معنی ازدواج و عقد است و از سوی دیگر ظاهر کلمه جناح، همان گناه است که به عربی برگردان شده است؛ لذا مفهوم آیه چنین خواهد بود که اگر محلّل در کار نباشد، رجوع؛ یعنی عقد این دو نفر، مصداق گناه خواهد بود.

استثنای سوم (عده طلاق نهم) و بررسی آن

«... وإلّا فى عدة الطلاق التاسع فى الصورة التى تحرم أبداً»<sup>۲</sup>

استثنای سوم، عقد در عده طلاق نهم است. کسی نمی‌تواند همسر خود را که در عده طلاق نهم، به سر می‌برد به عقد خود در آورد؛ زیرا زن در این فرض، بر او حرام ابدی شده است.

توضیحی در مورد عبارت عروه در استثناء دوم و سوم

طلاق بر دو گونه است. گونه اول که طلاق عدّی نامیده می‌شود، آن است که شوهر، پس از هر طلاق، در زمان عده با جماع با همسر به وی رجوع کند. چنانچه این نوع از طلاق، نه بار تکرار شود سبب حرمت ابدی زوجین بر یکدیگر می‌شود.

گونه دوم، طلاق غیر عدّی است که شوهر پس از هر طلاق، رجوع نمی‌کند بلکه با عقد جدید، زن را دوباره به همسری اختیار می‌کند یا رجوع می‌کند بی‌آنکه با همسرش هم‌بستر شود. مشهور فقها معتقدند تکرار نه‌باره چنین طلاقى، موجب حرمت ابدی نمی‌شود بلکه تنها، پس از هر سه طلاق، محلّل باید واسطه شود. البته مرحوم آقای خوئی بر خلاف مشهور اعتقاد دارند که از این نظر، تفاوتی بین طلاق عدّی و غیر عدّی وجود ندارد.<sup>۳</sup>

۱. البقرة، ۲۳۰.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۸.

۳. منهاج الصالحین (خوئی)، ج ۲، ص ۲۹۶.

از اینکه مرحوم سید، پس از ذکر طلاق نهم، قید «فی الصورة التی تحریم ابداء» را اضافه کرده، فهمیده می‌شود که ایشان همه صور طلاق نهم را موجب حرمت ابدی نمی‌دانند لذا با نظر مشهور موافق است. در نتیجه، طلاق نهمی که از نوع غیر عدی باشد در ضمن «مستثنی منه» باقی می‌ماند، پس بهتر این بود که مرحوم سید، کلمه «الثالث» را در استثنای دوم<sup>۱</sup> نمی‌آورد، و فقط به همان قید «الذی یتحتاج الی المحلل» اکتفا می‌کرد تا با این قید، طلاق نهمی که از نوع غیر عدی باشد نیز، در ضمن استثنای دوم، ذکر می‌شد؛ زیرا با وجود قید «الثالث» طلاق نهمی که غیر عدی است، داخل در استثناء دوم نخواهد بود.

**استثنای چهارم (عده وطی به شبهه همسر غیر) و بررسی آن**  
«وَأَلْفَى الْعِدَّةَ لَوِطَتُهُ زَوْجَةَ الْغَيْرِ شَبْهَةً، لَكِنْ لَا مِنْ حَيْثُ كَوْنِهَا فِي الْعِدَّةِ، بَلْ لِكَوْنِهَا ذَاتَ بَعْلٍ وَكَذَا فِي الْعِدَّةِ لَوِطَتُهُ فِي الْعِدَّةِ شَبْهَةً إِذَا حَمَلَتْ مِنْهُ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ تَدَاخُلِ الْعِدَّتَيْنِ»<sup>۲</sup>

استثنای چهارم، عقد در عده وطی به شبهه زوجه غیر است. اگر مردی با همسر شخص دیگر، از روی شبهه آمیزش کند، در عده‌ای که زن به سبب همین وطی به شبهه نگه می‌دارد نمی‌تواند با او ازدواج کند. البته این حکم نه به سبب معتده بودن زن، بلکه به سبب شوهردار بودن اوست و طبیعی است که ازدواج با زنی شوهردار، جایز نیست.

به نظر می‌رسد که دو اشکال به این استثناء وارد است:

#### اشکال اول

اولاً، این مثال، تناسبی با مقام ندارد؛ زیرا بحث جاری درباره مواردی است که ازدواج از این جهت جایز نیست که در عده‌ای که مربوط به خود شخص است واقع شده، لذا مواردی که با صرف نظر از عده و به سبب عناوین دیگر، مانع ازدواج است خارج از حیطه این بحث است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۸.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۸.

اگر بنا بود که موضوع، آن چنان کلی باشد که تمام موارد ممنوعیت ازدواج را در برگیرد، مثال‌ها محدود به این دو مورد نمی‌شد، بلکه تمام موارد ازدواج با محارم باید ذکر می‌شد.

### اشکال دوم

ثانیاً، اگر کسی که با زن شوهردار غیر مدخوله از روی شبهه آمیزش کند و سپس، زن از شوهرش جدا شود، آن شخص می‌تواند در همان عده با آن زن ازدواج کند؛ زیرا زن، غیر مدخوله است و از شوهر خود عده ندارد و عده او فقط عده همین شخص است و در نتیجه این مرد می‌تواند در عده‌ای که مربوط به اوست با آن زن ازدواج کند.

استثنای پنجم (عده وطی به شبهه معتده با فرض حامله شدن) و بررسی آن

«وإلا في العدة لو طئه زوجة الغير شبهة لكن لا من حيث كونها في العدة بل لكونها ذات بعل وكذا في العدة لو طئه في العدة شبهة إذا حملت منه بناء على عدم تداخل العدتين فإن عدة وطء الشبهة حينئذ مقدمة على العدة السابقة التي هي عدة الطلاق أو نحوه لمكان الحمل وبعد وضعه تأتي بتتمة العدة السابقة فلا يجوز له تزويجها في هذه العدة أعنى عدة وطء الشبهة وإن كانت لنفسه فلو تزوجها فيها عالماً أو جاهلاً بطل ولكن في إيجابه التحريم الأبدي إشكال»<sup>۱</sup>

استثنای پنجم این است که اگر کسی زن معتده را از روی شبهه وطی کند و آن زن باردار شود، بر اساس مبنای عدم تداخل عدتین، این مسئله از مصادیق بحث جاری است و واطی نمی‌تواند در عده خودش با آن زن ازدواج کند.<sup>۲</sup>

خارج از بحث بودن مسئله طبق مبنای تداخل عدتین

در این بحث دو مبنا وجود دارد: تداخل و عدم تداخل عدتین.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۸.

۲. نکته ذکر بارداری، این است که در مبنای عدم تداخل دو عده باید عده اسبق لحاظ شود مگر موجب شود که موضوع عده لاحق منتفی شود؛ بنابر این در مقام با اینکه سبب عده وطی به شبهه متاخر است اما ابتدا این عده شروع می‌شود و الا اگر باردار نشده باشد شروع عده وطی به شبهه بعد از پایان عده‌ای است که سببش اسبق بوده است و اشکالی در ازدواج واطی به شبهه در عده خودش وجود نخواهد داشت.

اما طبق مبنای مشهور<sup>۱</sup> که عدم تداخل است، اگر کسی زن معتده را وطی کند و آن زن باردار شود عده واطی تا زمان وضع حمل ادامه دارد و با اینکه این عده، مربوط به خود اوست نمی‌تواند در این زمان با آن زن ازدواج کند بلکه واطی، پس از وضع حمل نیز باید صبر کند تا باقیمانده عده زن از شوهر سپری شود. اما طبق مبنای غیرمشهور<sup>۲</sup> که تداخل است، پس از وطی و به محض آغاز عده دوم، دو عده با یکدیگر تداخل می‌کنند و هم‌زمان با پایان عده دوم، عده اول نیز به پایان می‌رسد، البته ابعاد الاجلین ملاک انتهای عده است.

مرحوم سید فرموده است که براساس مبنای تداخل، این مسئله، خارج از بحث خواهد بود؛ زیرا بحث جاری، پیرامون مواردی است که عده شوهر در بین نباشد و فقط عده واطی درکار باشد تا نوبت به این سؤال برسد که آیا واطی می‌تواند در عده خویش، با آن زن ازدواج کند. در حقیقت، پس از تداخل عده شوهر با عده واطی، این عده دیگر عده واطی محسوب نمی‌شود.

اما بر اساس عدم تداخل، عده واطی، بین دو قطعه از عده شوهر - یعنی مقداری قبل از وطی و مقداری هم پس از وضع حمل - قرار گرفته است. لذا خارج از بحث نیست و ازدواج واطی در عده خودش (قطعه میانی) جایز نیست؛ زیرا عده زن، هنوز به اتمام نرسیده است و قرار است پس از وضع حمل، باقیمانده عده شوهرش را سپری کند و عرف این را نمی‌پذیرد که ازدواج در مدت زمان میانی، صحیح و جایز باشد و پس از اتمام عده واطی به شبهه، بلافاصله با شروع باقیمانده عده شوهر، ازدواج باطل باشد.

اگر زن شوهرداری واطی به شبهه شود و سپس طلاق داده شود در فرضی که برای شوهر عده لازم باشد نیز مانند مثال فوق، ازدواج در عده واطی به شبهه برای واطی جایز نیست؛ زیرا هنوز عده شوهر نیامده و منقضی نشده است.

### بررسی حرمت ابدی

حال، پس از روشن شدن حرمت ازدواج در این واطی به شبهه، آیا در صورت چنین

۱. ر.ک: مسئله ۱۲.

۲. ر.ک: مسئله ۱۲.



ازدواجی، حرمت ابدی حاصل خواهد شد؟

**وجه نفی حرمت ابد: عدم صدق «عده غیر»**

مرحوم سید دچار تردید شده و چنین فرموده است: «فلو تزوجها عالما او جاهلا بطل و لکن فی ایجابہ التحریم الابدی اشکال». ولی اندکی بعد، در مسئله‌ای مشابه<sup>۱</sup>، جانب حرمت ابدی را تقویت می‌کند.

شاید سبب تأمل ایشان این است که هرچند همان گونه که گذشت، صحت ازدواج در این مدت میانی، با فهم عرفی ناسازگار است ولی عرف، ملازمه‌ای بین بطلان عقد و حرمت ابدی نمی‌بیند؛ زیرا زن، هنگام عقد در عده شخص دیگری نبوده تا موجب حرمت ابدی شود. لذا ممکن است برای نفی حرمت ابدی گفته شود: در مورد واطی در بحث جاری، «عده غیر» صادق نیست تا واطی در این زمان موجب حرمت ابدی شود لذا مشمول روایات نخواهد شد.<sup>۲</sup>

**نظر مختار: حرمت ابد با لحاظ موضوع نبودن «عده غیر» در روایات**

اما ادله‌ای که حرمت ابدی را نتیجه ازدواج در عده می‌شمارد، قید «عده غیر» را بیان نکرده است. آنچه سبب شده ازدواج شخص در عده مربوط به خویش، جایز باشد و حرمت ابدی نفی شود، و به عبارتی آنچه سبب شده قید «عده غیر» مطرح شود، ممکن است دو وجه باشد:

۱. اجماع بر اینکه واطی در عده مربوط به خودش حق ازدواج دارد؛ اما این اجماع، شامل مسئله مورد بحث نیست، بلکه فقط شامل موردی است که تنها عده خود شخص در میان باشد، پس به اطلاق همان ادله حرمت ابدی رجوع می‌شود.<sup>۳</sup>

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۱، مسألة ۱۰.

۲. برای تفصیل بیشتر، رک: کتاب نکاح، مباحث اجتماع دو عده.

۳. تمسک به روایات حرمت ابد در این مقام، از صغریات بحث سرایت اجمال مخصص منفصل به عام نیست؛ زیرا اجمالی نسبت به مفاد اجماع وجود ندارد بلکه آنچه مجمعی - با فرض وجود چنین اجماعی - بر آن متفق اند جواز ازدواج در زمان عده مربوط به خود شخص است و به عبارتی دیگر، مقام، از مصادیق فقدان نص است که بدون شک جای رجوع به عام است.

۲. تفاهم عرفی مبتنی بر تناسب حکم و موضوع؛ طبق قانون عده، باید شأن شوهری که از دنیا رفته است یا همسر خویش را طلاق داده است تا مدت معینی حفظ شود و کسی با همسرش ازدواج نکند؛ لذا طبق تفاهم عرفی از این قانون، در مورد ازدواج شخص در عده‌ای که فقط مربوط به خود اوست، منعی وجود ندارد و ازدواج در چنین صورتی جایز است؛ اما در مقام، چون تنها عده مربوط به خود واطی در کار نیست بلکه عده شوهر هم وجود دارد لذا زن باید به احترام شوهر عده نگه دارد یا آن را به اتمام رساند؛ لذا تفاهم عرفی مذکور دیگر وجود ندارد و اطلاقات حرمت ابدی شامل آن خواهد بود.<sup>۱</sup>

### فرع دهم: بررسی اشتراط «دخول در عده» در حرمت ابدی

مسألة ۴: «هل يعتبر فی الدخول الذی هو شرط فی الحرمة الابدية فی صورة الجهل ان يكون فی العدة، او یکفی کون التزویج فی العدة مع الدخول بعد انقضائها قولان الاحوط الثانی بل لا یخلو عن قوة، لاطلاق الاخبار، بعد منع الانصراف الی الدخول فی العدة»<sup>۲</sup>

۱. مرحوم آقای خونی با تمسک به برخی روایات مدعی شده است که موضوع روایات حرمت ابدی ازدواج در عده‌ای است که منقضی نشده و در مقام نیز عده شوهر منقضی نشده است. کلام ایشان چنین است:

«و الحاصل أنَّ الموضوع للحرمة الأبديّة إنّما هو التزویج من امرأة دخلت فی العدة و لم تخرج منها، و هو متحقق فی المقام. و مما یدلّ علی ما ذکرنا معتبرة إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الأمة یموت سیدها، قال: «تعتدّ عدة المتوفی عنها زوجها». قلت: فإن رجلاً تزوّجها قبل أن تنقض عتدها؟ قال: فقال: «یفارقها ثم یتزوّجها نکاحاً جدیداً بعد انقضاء عتدها»، الحديث.

فإنها واضحة الدلالة علی أنّ موضوع الحكم إنّما هو التزویج منها قبل انقضاء عتدها، و حیث أنّه صادق فی المقام فلا بدّ من القول بثبتوها» (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۸۰).

اما این استدلال ایشان با اشکالات متعددی مواجه است و اسناد عليه السلام در مباحث آئی (ازدواج با ذات البعل) آن را بررسی خواهد کرد؛ زیرا مرحوم آقای خونی در بحث ازدواج با ذات البعل نیز از روایت اسحاق، مطلب فوق را دوباره به مناسبت ازدواج با زنی که خبر وفات شوهرش نرسیده مطرح کرده است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۹۴).

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۹.

در این مسئله دو دسته روایت وجود دارد، مورد برخی از روایات، خصوص دخول در حال عده است ولی ظاهر ابتدایی برخی دیگر مانند صحیحہ حلبی<sup>۱</sup> مطلق است.

### اثبات اشتراط دخول در حال عده با دو تقریب

با دو تقریب می‌توان عدم شمول حرمت ابدی نسبت به دخول بعد از عده را اثبات کرد:

**تقریب اول:** اجمال روایات و رجوع به اصل اولیه (حلیت)

تقریب اول این است که با توجه به امکان عطف «و دخل بها» بر خصوص «تزوج امرأة» روایت اجمال پیدا می‌کند؛ لذا این مورد از موارد شبهه حکمیه خواهد بود و باید به عمومات و قواعد مراجعه کرد. در نهایت حرمت ابدی در مورد دخول پس از عده ثابت نیست و ازدواج دوباره، جایز خواهد بود.

**کلام آقای حکیم:** احتمال رجوع «فی عدتها» به «دخل بها»

مرحوم آقای حکیم<sup>۲</sup> فرموده است: اگر دسته دوم، اطلاق داشته باشد، تعارضی با دسته اول نخواهد داشت و باید به اطلاق آن رجوع کرد ولی چنین اطلاقی مورد تردید است و این روایات، مجمل است؛ زیرا تعبیر «فی عدتها» که در روایت حلبی به عنوان قید «تزوج» ذکر شده، برای جمله «دخل بها»، صلاحیت قرینیت دارد؛ لذا مانع اطلاق است.

ایشان در توضیح مدعای خود سه جمله زیر را به عنوان مثال مطرح کرده است:

• جمله اول: «إذا جاءك زيد واکرمك يوم الجمعة فاخلع عليه»

• جمله دوم: «إذا جاءك زيد يوم الجمعة واکرمك فاخلع عليه»

• جمله سوم: «إذا جاء يوم الجمعة و جاء زيد واکرمك فاخلع عليه».

در همه این جملات، مجیء زید و اکرام او در جمله شرطیه آورده شده و تفاوت،

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۳؛ علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «إذا تزوج الرجل المرأة في عدتها و دخل بها لم تحل له أبدا عالما كان أو جاهلا وإن لم يدخل بها حلت للجاهل و لم تحل للأخر».

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۲۷.

تنها در محل قرار گرفتن قید «یوم الجمعة» است. در هر سه جمله این احتمال وجود دارد که مجیء زید و اکرام او، هر دو در روز جمعه واقع شده باشد، ولی یقینی بودن و مشکوک بودن کیفیت تقید، تفاوت دارند.

در جمله اول، تقید اکرام به یوم الجمعة، یقینی و تقید مجیء زید بدان مشکوک است. در جمله دوم تقیید مجیء زید به یوم الجمعة، یقینی و تقید اکرام بدان مشکوک است. در جمله سوم، تقید هر دو (هم مجیء زید و هم اکرام) به روز جمعه مشکوک است. ولی نقطه اشتراک هر سه جمله در این است که امکان تقید هر دو فعل به روز جمعه وجود دارد.

در صحیحۃ حلبی نیز، احتمال تقید «دخل بها» به «فی عدتها» وجود دارد در نتیجه روایت مجمل می شود. پس از آنکه اجمال روایت پذیرفته شد باید به قواعد اولیه مراجعه کرد و با توجه به عمومات ادله حلیت، حکم به عدم حرمت ابدی کرد.

### کلام آقای خوئی: مانع نشدن «احتمال قرینیت» از اطلاق

مرحوم آقای خوئی در اشکال به مرحوم آقای حکیم فرموده است:

«و دعوی عدم امکان التمسک بالإطلاق، لاقتران المطلق بما یصلح للقرینة من جهة المناسبات الكلامية.

غیر مسموعة، و ذلك لأنّ الذی یوجب إجمال الدلیل هو ما کان بحسب الفهم العرفی صالحاً للقرینة فلا یکفی فیہ مجرد الاحتمال. و من هنا فمجرد احتمال کون قوله ﴿ففي عدتها﴾ : «فی عدتها» صالحاً للقرینة لا یکفی فی رفع البید عن إطلاق قوله: «و دخل بها».

و مما یؤید الإطلاق فی المقام ملاحظة أنّ العقد لو کان واقعاً فی الجزء الآخر من العدة مع علم الزوج بذلك، کان ذلك موجبا لثبوت الحرمة الأبدية بلا کلام. فإنّ من الواضح أنّ هذا الموضوع بعینه هو الموضوع للحرمة فی حال الجهل، لكن بإضافة الدخول إلیه بدلا من العلم. و حیث أنّ من الواضح أيضا أنّ الدخول فی الفرض إنّما یکون بعد انقضاء العدة قهراً، کشف ذلك عن عدم وجود خصوصية لکون الدخول فی أثناء العدة، بل الحكم ثابت سواء أدخل بها فی أثنائها

أم دخل بها بعد انقضائها.<sup>۱</sup>

اشکال بر کلام آقای خوئی

اما کلام مرحوم آقای خوئی ناتمام است؛ زیرا:

اشکال اول: احتمال عطف «دخل بها» به «تزوج» نه «تزوج فی عدتها»

اولاً، بحث در چگونگی عطف جمله «دخل بها» بر قبل است. اگر معطوف علیه تنها «تزوج» بدون قید «فی عدتها» باشد حرف عطف، این قید را به «دخل بها» نیز اضافه می‌کند و آن را مقید می‌سازد. اما اگر معطوف علیه، مجموع قید و مقید باشد، جمله «دخل بها» به جای کل جمله «تزوج فی عدتها» قرار گرفته است و در نتیجه «دخول»، مقید به ظرف «فی عدتها» نمی‌شود و بر اطلاق خود باقی می‌ماند.

لذا با وجود این دو احتمال در عطف، روایت مجمل می‌شود. مسئله اصالة عدم التقدير نیز کمکی به حل اجمال نمی‌کند؛ زیرا اگر احتمال اول صحیح باشد، خود عطف، تقید را به همراه دارد و نیازی به تقدیر نیست.

اشکال دوم

ثانیاً، تأییدی که ایشان برای مطلق بودن روایات دسته دوم (مانند صحیحہ حلبی) ذکر کرده، نادرست است؛ زیرا اگر در حدیث، تنها فرض «تزوج» در آخرین زمان عده ذکر شده بود، کلام ایشان صحیح بود، در حالی که روایت تنها ناظر به این فرض نبوده و کلی است.

علاوه اینکه می‌توان بر خلاف گفته ایشان از نکته بدلیت دخول و علم، نتیجه گرفت که دخول نیز باید در عده باشد؛ زیرا علم باید حتماً در حال عده باشد حال می‌توان گفت دخول نیز، که جانشین علم است، باید در مدت عده باشد. لذا اگر بدلیت دخول نسبت به علم، تأیید لزوم وقوع دخول در عده نباشد، حداقل، تأییدی بر اطلاق دخول نیست.

تسامح در تعبیر «ما یصلح للقرینة توجب الاجمال»

در تعبیر بسیاری از فقها مانند مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی آمده است

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۸۱-۱۸۲.

که «ما یصلح للقرنیة» منشأ اجمال دلیل می شود.<sup>۱</sup>

اما این تعبیر از جهت استعمال کلمه «قرینه» خالی از مسامحه نیست؛ زیرا قرینه، دلیل اثباتی بوده و منشأ ظهور می گردد؛ لذا احتمال وجود قرینه، با قطع پیدا کردن به اجمال دلیل، سازگار نیست، به این دلیل که لازمه احتمال وجود قرینه، احتمال ظهور کلام است و لازمه قطع به اجمال دلیل، عدم احتمال ظهور خواهد بود و این دو با هم متناقض اند. البته این تسامح فقط تسامح در استعمال الفاظ است نه در محتوا و معنا.

اما اگر به نحو ذیل گفته شود خالی از تسامح است:

«اكتناف الكلام بما يحتمل معه وجود قيد، یوجب الاجمال و عدم الاطلاق»<sup>۲</sup>

**تقریب دوم: تمسک به مناسبات حکم و موضوع با لحاظ شواهد روایی**

تقریب دوم این است که برای روشن شدن کیفیت عطف، باید به تناسبات حکم و

۱. این تعبیر در قداماء برای اجمال آیات و روایات استعمال نشده بلکه در متأخرین پس از شیخ انصاری رائج شده است.

برای نمونه در همین مقام در کلام مرحوم آقای حکیم و آقای خونی چنین آمده است:

مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۲۷: «إلا أن یمنع إطلاقه، لاقتران المطلق بما یصلح للقرنیة من جهة المناسبات الكلامیة»

موسوعة الإمام الخونی، ج ۳۲، ص ۱۸۱-۱۸۲: «و ذلك لأن الذي یوجب إجمال الدلیل هو ما كان بحسب الفهم العرفی صالحا للقرنیة فلا یکفی فیہ مجرد الاحتمال.»

در نمونه های ذیل از کتب فقهی نیز این تعبیر به کار رفته است گرچه موارد بسیار بیشتری وجود دارد: کتاب الزکاة (آشتیانی)، ج ۱، ص ۲۴۰؛ مصباح الفقیه، ج ۳، ص ۷۰؛ محاضرات فی فقه الإمامیة (کتاب الخمس)، ص ۱۳۲.

در کتب اصولی نیز این نمونه ها و مشابهاتش فراوان است: تقریرات آیه الله المجدّد الشیرازی، ج ۱، ص ۸۲؛ بحر الفوائد (چاپ مؤسسه تاریخ عربی)، ج ۴، ص ۱۶۱؛ محبّة العلماء، ج ۱، ص ۷۳؛ نتائج الأفكار، ج ۶، ص ۳۸؛ نهایة الأفكار، ج ۱، ص ۲۱۰؛ منتهی الأصول، ج ۱، ص ۲۸۲؛ فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۵۴؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خونی)، ج ۱، ص ۴۶۶؛ أصول الفقه (اراکنی)، ج ۱، ص ۲۸۷؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۲۵۳؛ منتقى الأصول، ج ۶، ص ۴۶.

۲. البته اگر مراد از تعبیر «قرینه»، قرینه برای مشافهین خطاب باشد، قطع به اجمال در نزد ما با احتمال وجود قرینه در نزد مشافهین، تنافی نخواهد داشت؛ بله، این احتمال قرینه با قطع به اجمال در نزد مشافهین در تنافی است.

موضوع مراجعه کرد تا روشن شود که قید معطوف علیه، در معطوف حذف یا تکرار می‌شود. به این دو مثال توجه کنید:

- مثال اول: چنانچه گفته شود «اگر کسی وقت ظهر به منزل زید رفت و آنجا خوابید، حکمش چنین و چنان است»، استفاده نمی‌شود که همان وقت ظهر خوابیده باشد، بلکه ممکن است بعد از چند ساعت خوابیده باشد.
- مثال دوم: در جمله «اگر کسی با زنی در هنگامی که شوهر داشت ازدواج کرد و به او دخول کرد، حرمت ابد می‌آورد و باید مجازات شود»، قید معطوف علیه باید در معطوف تکرار شود؛ زیرا عرف به تناسب حکم و موضوع می‌فهمد که زن در زمان دخول نیز شوهر داشته است، نه آنکه شوهر او را طلاق داده باشد یا شوهرش مرده باشد، و پس از گذشتن عده، دخول واقع شده باشد.

ظاهراً بحث جاری از قبیل مورد دوم است؛ یعنی از مواردی است که به تناسب حکم و موضوع کیفیت عطف روشن شده و معلوم می‌گردد که «فی عدتها» در جمله «دخل بها» هم می‌آید.

با دقت در روایات روشن می‌شود که متبادر از این‌گونه تعبیرات - حتی اگر از جهت لفظی، دخول، مقید به «فی عدتها» نباشد - آن است که دخول در زمان عده صورت گرفته است. در این‌گونه موارد، غالباً دخول در مدت عده اتفاق می‌افتد؛ زیرا زن باکره نیست و دلیلی برای فاصله انداختن بین عقد و دخول، وجود ندارد. لذا تعبیر «دخل بها» از باب غالب به کار رفته است. این غلبه در حدی است که حتی اگر قید «دخول» در روایت نیامده بود، باز فهمیده می‌شد که دخول در حال عده مفروض گرفته شده است. توجه به دو روایت ذیل این مطلب را روشن می‌کند.<sup>۱</sup>

۱. توضیح بیشتر: در مثال اول چون افراد معمولاً در وقت ظهر نمی‌خوابند، بلکه خواب پس از صرف نهار صورت می‌گیرد، همین امر غالبی سبب می‌گردد که عبارت «وقت ظهر»، قید خوابیدن نگردد. ولی در مثال دوم، اولاً، مردی که با زن شوهردار ازدواج می‌کند، معمولاً زن شوهردار باکره نیست و انجام این تزویج به جهت دخول صورت می‌گیرد. لذا در این موارد، بین زمان تحقق ازدواج و دخول فاصله چندانی رخ نمی‌دهد. در نتیجه، فرض تحقق دخول پس از انقضای عده، بسیار فرض نادری است.

## صحیحہ حمران

الحسن بن محبوب عن علی بن رثاب عن حمران قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدتها بجهالة منها بذلك قال فقال لا أرى عليها شيئاً ويفرق بينها وبين الذي تزوج بها ولا تحل له أبداً قلت فإن كانت قد عرفت أن ذلك محرم عليها ثم تقدمت على ذلك فقال إن كانت تزوجته في عدة لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة فإني أرى أن عليها الرجم وإن كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة فإني أرى عليها حد الزاني ويفرق بينها وبين الذي تزوجها ولا تحل له أبداً»

در این روایت، سه صورت فرض شده است:

- صورت اول: ازدواج با معتده با جهل زن به حرمت.
- صورت دوم: ازدواج با معتده رجعیه با علم زن به حرمت.
- صورت سوم: ازدواج با معتده غیر رجعیه با علم زن به حرمت.

با آنکه در صورت دوم، بر اساس ظاهر ابتدایی، وقوع دخول در زمان عده فرض نشده بود، ولی امام علیه السلام حکم به رجم زن کردند. از آنجا که دخول در خارج از عده رجعیه، زنای محصنه محسوب نمی‌شود و محکوم به رجم نیست، معلوم می‌شود که امام علیه السلام ازدواج با زن معتده بی شوهر را با دخول در زمان عده مساوق دانسته‌اند.

ثانیاً، این جمله در مقام تقبیح عمل مرد صورت گرفته و تحقق دخول در زمان شوهر داشتن زن با این قبح سازگار است و عرف مجازات را برای دخول به زن شوهردار ثابت می‌داند، خصوصاً اگر رجم - که از مجازات‌های مختص زنا با زن شوهردار است - برای زن ثابت شود، مفهوم جمله فوق و عدم اطلاق دخول در آن روشن‌تر می‌شود.

در مقام نیز، زمان عده مانند زمان شوهردار بودن زن بوده و حکم حرمت ابد در نزد عرف، بسان نوعی مجازات است که برای تزویج مرد صورت گرفته است و با توجه به اینکه در مفروض مسئله، اصل تحقق عقد در حال جهل صورت گرفته، در نظر عرف اثر خاصی برای آن دیده نمی‌شود و این دخول در حال عده است که منشأ حرمت ابد تلقی می‌گردد، در این فضا، قید «فی عدتها» در نزد عرف بر سر «دخل بها» هم می‌آید. روایات چندی که در متن در ادامه آمده است شاهد بر این مدعاست.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۷، ح ۱۶۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۵، ح ۷.



لذا فرض مسئله، دخول در حال عده است.<sup>۱</sup>

ظاهراً در صورت سوم نیز دخول در حال عده صورت گرفته است، و این احتمال که در صورت سوم، مطلق دخول اراده شده باشد و در صورت دوم، دخول در حال عده مورد نظر باشد، دور از فهم عرفی است.

### صحیحہ حلبی

علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألت عن المرأة الحبلی يموت زوجها فتضع وتزوج قبل أن تمضي لها أربعة أشهر وعشراً فقال إن كان دخل بها فزق بينهما ثم لم تحل له أبداً واعتدت بما بقي عليها من الأول واستقبلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فزق بينهما واعتدت بما بقي عليها من الأول وهو خاطب من الخطاب»<sup>۲</sup>

ظهور روایت در این است که دخول در همان حال عده صورت گرفته است؛ زیرا امام عليه السلام می فرماید: «واعتدت بما بقي عليها من الأول» و نمی فرمایند «واعتدت ان بقي عليها من العدة» در حالی که اگر دخول، مطلق باشد ممکن است پس از زمان عده واقع شده باشد و چیزی از عده باقی نمانده باشد. اما گویا، امام عليه السلام ازدواج در عده را مساوی با دخول در عده فرض کرده اند.<sup>۳</sup>

### اشکال: تنافی صحیحہ حرمان و حلبی با روایت سماعه و سلیمان بن خالد

ممکن است اشکال شود که این برداشت، با مفاد روایت سماعه و سلیمان بن

۱. توضیح بیشتر: در هیچ یک از سه صورت، صریحاً اصل دخول در مسئله اخذ نشده، ولی از احکام مترتب همچون حرمت ابد در صورت جهل، ثبوت حدّ رجم و حدّ زناى غیر محصنه، معلوم می گردد که دخول، مفروض گرفته شده و این امر به جهت «جرى على الغالب» است.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۱، ح ۶.

۳. توضیح بیشتر: این روایت می تواند تأییدی را که مرحوم آقای خونی برای رد کلام مرحوم آقای حکیم بیان کرده بود مورد خدشه قرار دهد. به این بیان که در این روایت، صریحاً به زمان تزویج اشاره نشده و به جهت اینکه تزویج در آخرین زمان عده فردی نادر به حساب می آید لذا این روایت آن را شامل نخواهد شد لذا از این جهت نیز می توان در این تأیید تأمل کرد.

خالد ناسازگار است. روایت مذکور چنین است:

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد و محمّد بن الحسین عن عثمان بن عیسی عن سماعة و ابن مسکان عن سلیمان بن خالد قال: «سألته عن رجل تزوّج امرأة فی عدّتها قال یفرّق بینهما وإن کان دخل بها فلها المهر بما استحلّ من فرجها و یفرّق بینهما فلا تحلّ له أبداً وإن لم یکن دخل بها فلا شیء لها من مهرها»<sup>۱</sup>

در این روایت از یک سو، امام علیه السلام پرداخت مهریه را تنها در صورت دخول لازم دانسته‌اند و از سوی دیگر، روشن است که لزوم پرداخت مهریه اختصاص به صورت دخول در حال عدّه ندارد. در نتیجه حکم حرمت ابدی که در قسمت پایانی روایت بیان شده نیز اختصاصی به این صورت نخواهد داشت.

### پاسخ اشکال

اینکه حکم مهریه در مقام ثبوت، اختصاص به صورت دخول در حال عدّه ندارد، دلیل بر این نیست که این روایت نیز در مقام اثبات ناظر به مطلق دخول است؛ زیرا ممکن است این روایت تنها در صدد بیان حکم صورت دخول در حال عدّه باشد بی آنکه مفهومی داشته باشد که سبب اختصاص حکم به این صورت شود. به عبارت دیگر ممکن است این روایت نسبت به فرض دخول پس از عدّه ساکت باشد، همان گونه که اگر به طور صریح، از حکم دخول در حال عده سؤال می‌شد نیز، دلالت بر انحصار نمی‌کرد.

### نظر مختار: عدم حرمت ابدی در دخول پس از عده

با توجه به مطالب فوق، دلیلی بر حرمت ابد در صورت دخول پس از عده وجود ندارد و مقتضای براءت، عدم حرمت ابدی است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲، ح ۷.

### فرع یازدهم: حکم شک در معتده بودن زن

مسألة ۵: «لو شک فی أنها فی العدة ام لا، مع عدم العلم سابقا جاز التزویج خصوصا اذا اخبرت بالعدم، وكذا اذا علم كونها فی العدة سابقا وشك فی بقائها اذا اخبرت بالانقضاء. واما مع عدم اخبارها بالانقضاء فمقتضى استصحاب بقائها عدم جواز تزویجها، وهل تحرم ابدا اذا تزوجها مع ذلك؟ الظاهر ذلك»<sup>۱</sup>.

#### تبیین مسئله

موضوع این مسئله - هر چند تذکر داده نشده است - خصوص شبهه موضوعیه است؛ زیرا در شبهات حکمیه، اخبار زن اعتباری ندارد و باید به ادله مراجعه شود. در شبهه موضوعیه، اگر زن خبر دهد و ادعا کند که در حال عده نیست گزارش او از نظر شرعی، معتبر است؛ زیرا چنان که در ذیل همین مسئله (فرع دوازدهم) خواهد آمد، مفاد برخی روایات این است که زنان در مسائلی، مانند عده، حیض، شوهر داشتن یا نداشتن، تصدیق می‌شوند.

اما اگر زن خبری از حال خود ندهد، به لحاظ اصول عملیه فروض مختلفی وجود دارد. گاهی علم به حالت سابقه وجود دارد و گاهی علم به حالت سابقه وجود ندارد. اگر معتده بودن در حالت سابقه محرز نباشد بلکه صرفاً شك وجود داشته باشد - مثل مورد توارد حالتین، که هم علم به حدوث عده موجود است و هم علم به انقضاء عده، اما تقدم و تأخر هیچ یک روشن نیست<sup>۲</sup> - یا حالت سابقه، عدم عده باشد؛ در این صورت ازدواج جایز است؛ مستند این جواز، استصحاب عدم عده یا استصحاب جواز ازدواج یا اصل براءت است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۹.

۲. همیشه انقضاء عده، متاخر از زمان عده است لذا فرض شک در تقدم و تاخر در این مقام به این معناست که می‌دانیم این زن ازدواجی کرده و جدا شده و در عده بوده و از سویی می‌دانیم زمانی هم در عده نبوده (مثلاً ازدواجی کرده و نزدیکی صورت نگرفته و لذا بعد طلاق معتده نشده است یا مثلاً ازدواجی کرده و بعد از نزدیکی و طلاق، عده او منقضی شده)، اما نمی‌دانیم کدام ازدواج زودتر صورت گرفته است. لذا مراد از انقضاء عده و فرض شک در تاخر آن نسبت به عده، انقضاء عده‌ای است که مربوط به ازدواجی دیگر است، چه با همان مرد چه با مردی دیگر باشد. البته عده و انقضاء آن ممکن است هر دو با یکی از آن‌ها مربوط به وطی به شبهه باشد نه عده زوجیت.

اما اگر حالت سابقه، وجود عده باشد، وزن نیز خبری ندهد، به حکم استصحاب، ازدواج حرام خواهد بود؛ اما آیا حرمت ابدی هم مترتب است؟

### بررسی حرمت ابدی

ابتدا باید بررسی شود که آیا علم وجدانی در تحقق حرمت ابدی معتبر است یا وجود منجز هم کافی است؟ به عبارتی جانشینی اصول و امارات به جای قطع موضوعی، باید بررسی شود.

#### صور مسئله

به طور کلی، گاهی اصل یا اماره، بر حرمت یا حلیت نکاح دلالت می‌کند که صورت‌های مختلفی دارد و به همین میزان، احکامی متفاوت خواهد داشت:

- صورت اول: اصلی مانند استصحاب، حکم می‌کند که زن معتده نیست.
- صورت دوم: اماره‌ای دلالت می‌کند که زن، معتده نیست؛ مانند اینکه خود زن از معتده نبودن خبر می‌دهد (اگر قول زن حجت شرعی باشد).
- صورت سوم: اصلی از اصول مانند استصحاب، حکم به در عده بودن زن می‌کند.

- صورت چهارم: اماره‌ای بر معتده بودن زن دلالت می‌کند.

در صورت اول و دوم، ازدواج جایز است و موجب حرمت ابدی نیست، گرچه در آینده معلوم شود که اصل یا اماره، اشتباه بوده و ازدواج در عده واقع شده است، مگر اینکه دخول شده باشد.

لذا، در این دو صورت، فقط باید درباره صغرای اصل و امارات بحث کرد؛ یعنی بررسی کرد که اصول در چه شرایطی جاری می‌شود؛ اگر اصل یا اماره دال بر معتده نبودن زن جاری شود، جواز ازدواج و همچنین عدم حرمت ابدی (به شرط عدم دخول در فرض کشف خلاف) ثابت می‌شود. همچنین باید بررسی کرد که اماره‌ای مانند قول زن، حجت است یا نه؟

اما در خصوص صورت سوم و چهارم، حتی اگر صغرا هم محقق باشد؛ یعنی اصل یا اماره دال بر معتده بودن زن جاری شود، با اینکه حرمت تکلیفی و بطلان این ازدواج، ثابت است ولی حصول حرمت ابدی مورد تردید و بحث است و باید

جانشینی اصول و امارات به جای قطع موضوعی بررسی شود؛ زیرا چنان‌که در بررسی روایات حرمت ابدی بیان شد، علم در حرمت ابدی دخالت دارد (در فرض عدم دخول)؛ اما آیا در فرض شک، اصل یا اماره می‌توانند نقش علم را بازی کنند تا حرمت ابدی ثابت شود؟ البته این شک در صورتی است که در مدت عده، دخول نشده باشد وگرنه بی‌تردید حرمت ابدی، حاصل خواهد شد.

مرحوم سید در رابطه با استصحاب، به این پرسش، پاسخ مثبت داده و حرمت ابدی را حاصل می‌داند. البته این حکم، حکم ظاهری است؛ لذا اگر در آینده، نتیجه‌ای مخالف این اصل یا اماره کشف شود و معلوم شود زن در عده نبوده، ازدواج، صحیح است و حرمت ابدی، منتفی می‌شود.

**بررسی قیام امارات و اصول به جای قطع موضوعی و تطبیق بر مقام**  
 در بررسی جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی چهار مطلب بیان می‌شود.<sup>۱</sup>  
**مطلب اول:** بررسی حقیقت قطع موضوعی طریقی در نظر شیخ انصاری  
**مطلب دوم:** اختلاف در جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی طریقی  
**مطلب سوم:** تحقیق در مسئله  
**مطلب چهارم:** بررسی مناقشه در وابستگی مسئله حرمت ابد به بحث اصولی فوق

**مطلب اول: بررسی حقیقت قطع موضوعی طریقی در نظر شیخ انصاری**  
 مرحوم شیخ<sup>۲</sup> ابتدا قطع را به دو قسم طریقی و موضوعی و سپس قطع موضوعی را به دو قسم موضوعی طریقی و موضوعی وصفی تقسیم کرده است. در اینکه مراد شیخ از قطع موضوعی طریقی چیست، اختلاف نظر وجود دارد. البته اینکه مراد شیخ انصاری چیست، در سرنوشت بحث تأثیر ندارد.

**نظر مرحوم آشتیانی و آقای بروجردی**  
 مرحوم آشتیانی تفسیری برای مقصود مرحوم شیخ بیان می‌کند<sup>۳</sup> که ظاهراً بیان

۱. تفصیل بیشتر در مباحث صوم استاذ رحمته الله (تعهد بقاء بر جنابت، ذیل مسئله ۵۹ عروه) آمده است و در این مقام به بیان مختصر اکتفا می‌شود.

۲. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۴.

۳. بحر الفوائد (چاپ مؤسسه تاریخ عربی)، ج ۱، ص ۳۸-۴۰.

صحیحی است. بر اساس تفسیر ایشان، اخذ علم در موضوع به صورت طریقی، بدین معناست که علمی که در موضوع اخذ شده، هیچ دخالتی در واقعیت حکم ندارد و حکم، در عالم ثبوت، به متعلق علم که واقع است تعلق گرفته است. اما علم از آن نظر که راهی برای دست یابی به واقع است در موضوع دلیل اخذ شده است هر چند هیچ نوع دخالت ثبوتی ندارد. برای مثال، در جمله «ادخل السوق و اشتر اللحم» داخل شدن در بازار، نقشی در مقصود اصلی یعنی خرید گوشت ندارد و تنها جنبه طریقی دارد.

مرحوم آقای بروجرودی<sup>۱</sup> نیز در تأیید تفسیر مرحوم آشتیانی، شواهدی از کلام مرحوم شیخ ذکر می‌کند.<sup>۲</sup>

### نظر مرحوم همدانی و حاج شیخ عبد الکریم حائری

اما مرحوم حاج آقا رضا همدانی<sup>۳</sup> و مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری<sup>۴</sup> در تفسیر قطع موضوعی طریقی فرموده‌اند: مقصود این نیست که حکم روی واقع رفته باشد بلکه واقع به تنهایی کافی نبوده و خود علم نیز دخالت دارد. البته دخالت علم به معنای این نیست که این نقش تنها مربوط به علم است بلکه علم از آن جهت که طریقی به واقع است در موضوع ذکر شده است، لذا هر آنچه که طریق به واقع باشد مانند بینه و غیره نیز همین حکم را خواهد داشت. پس اگر واقع، بی آنکه طریقی در کار باشد، ثابت باشد منجز نمی‌شود.

در مقابل اگر علم به عنوان کاشف تام در موضوع حکم اخذ شود، موضوعی صفتی است.

۱. نه‌ایة الأصول، ص ۴۰۵ - ۴۰۶.

۲. توضیح بیشتر: طبق این تفسیر، قطع طریقی و قطع موضوعی طریقی، در مقام ثبوت و از جهت کیفیت واقعی اخذ قطع، هیچ تفاوتی ندارند، تنها تفاوت، در مقام اثبات و لسان دلیل است، بر خلاف سایر تفاسیر که دو گونه تعلق ثبوتی، یکی به نحو قطع طریقی و دیگری به نحو قطع موضوعی طریقی، ادعا شده است.

۳. حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة)، ص ۳۳ - ۳۴.

۴. درر الفوائد (حائری)، ص ۳۳۰ - ۳۳۱.

### نظر مرحوم آخوند و آقای نایینی

اما مرحوم آخوند<sup>۱</sup> و آقای نایینی<sup>۲</sup> حتی در فرضی که قطع به عنوان کاشف تام در موضوع حکم اخذ شده باشد، آن را قطع موضوعی طریقی می‌دانند.

**مطلب دوم: اختلاف در جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی طریقی**  
در هر حال در جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی طریقی اختلاف نظر وجود دارد<sup>۳</sup> و در این مقام به صورت مختصر فقط به نظر مرحوم شیخ و مرحوم آخوند اشاره می‌شود.

مرحوم شیخ این جانشینی را پذیرفته<sup>۴</sup> است؛ ولی برخی مانند مرحوم آخوند<sup>۵</sup> هم در امارات و هم در اصول، منکر این نظر شده‌اند. ایشان در کفایه معتقد است دلیل حجیت استصحاب که شک را به منزله یقین قرار داده است، چنین قابلیت ندارد که به واسطه آن، هم آثار واقع و هم آثار علم حاصل شود؛ زیرا اجتماع لحاظین محال است.

حال در بحث جاری دو حکم وجود دارد: حرمت ازدواج با معتدّه و حرمت ابدی در پی ازدواج از روی علم. طبق مبنای مرحوم آخوند، حکم اول با استصحاب ثابت می‌شود؛ زیرا حرمت به واقع تعلق گرفته است و علم در موضوع حرمت تأثیری ندارد.

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۲۶۳.

۲. فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۰؛ أجود التقريرات، ج ۲، ص ۴-۵.

البته در هر دو تقریر درس مرحوم نایینی ایشان قطع طریقی موضوعی را در فرضی که تمام الموضوع باشد منکر شده و آن را قطع موضوعی وصفی دانسته است.

۳. اینکه چنین اختلافی در قطع موضوعی صفتی هم وجود دارد یا نه، مطلبی دیگر است که استاد<sup>۶</sup> در مقام بیان آن نیستند. آنچه معروف است انکار جانشینی در قطع موضوعی صفتی است.

از کلام مرحوم نایینی استفاده می‌شود که برخی در قطع موضوعی صفتی نیز معتقد به جانشینی امارات و اصول هستند:

أجود التقريرات، ج ۲، ص ۸: «(ثم) ان في قيام الأمارات و الأصول المحرزة مقام القطع وجوها بل أقوالا (الأول) قيامها مقام القطع الطريقي المحض دون غيره من الأنقسام مطلقا (الثاني) قيامها مقام القطع بأقسامه (الثالث) قيامها مقام القطع الطريقي المحض أو المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة».

۴. فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۳-۳۴.

۵. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۲۶۴؛ و ۲۶۵-۲۶۶.

اما برای اینکه استصحاب، واسطه در ثبوت حرمت ابدی شود و به عبارت دیگر، جانشین علم شود باید این قابلیت را داشته باشد که هم آثار واقع و هم آثار علم را اثبات کند و حال آنکه از ادله حجیت استصحاب، چنین بر نمی آید.<sup>۱</sup>

**مطلب سوم: تحقیق در مسئله بالحاظ احتمالات نحوه اخذ علم در موضوع جهت بررسی این مسئله می توان گفت: با توجه به کلام مرحوم آقای نائینی<sup>۲</sup>، قطع، دارای پنج جهت است:**

- جهت اول: قطع، یکی از حالات نفسانی است.
- جهت دوم: قطع، کاشف از مقطوع است.
- جهت سوم: شخص قاطع به طور طبیعی، با مقطوع خویش معامله واقع می کند و آن را عین واقع می پندارد. از این رو، شخص پرهیزکار با مایعی که آب می پندارد وضو می گیرد و چنانچه یقین کند که شراب است از نوشیدن آن پرهیز می کند برخلاف شارب الخمر که آن را می آشامد.
- جهت چهارم: قطع، حکم الزامی را منجّز می کند به این معنا که اگر مکلف به حکمی الزامی، یقین پیدا کرد این حکم به مرحله تنجز می رسد و مخالفت با آن، منشأ استحقاق عقوبت می شود. در این مرحله عقل حکم می کند که مولا می تواند این عبد را مجازات کند بی آنکه این مجازات، قبیح باشد.
- جهت پنجم: قطع، معذّر است به این معنا که اگر مکلف، بدون کوتاهی در مقدمات، یقین کند که عملی حرام نیست و آن را مرتکب شود، از نظر عقل معذور است هر چند واقعاً مرتکب حرام شده باشد و عقل، مجازات چنین کسی را قبیح می داند. البته اگر در مقدمات تحصیل قطع، کوتاهی

۱. طبق تفسیر دوم در قطع موضوعی طریقی، چنانکه گذشت، علم ثبوتاً دخیل در حکم است اما صرفاً به عنوان یکی از طرق رسیدن به واقع لحاظ شده است و جهت کشف تأم نیز در آن ملحوظ نیست. اگر کسی در مقام که بحث از حرمت ابدی است علم را بر اساس این تفسیر دخیل در حکم بداند و از سویی امارات یا استصحاب را طریق به واقع بداند می توان با وجود سایر امارات یا استصحاب، حرمت ابدی را ثابت دانست.

۲. فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۶-۱۹.



کرده باشد، چنین قطعی عذر نیست.

لذا پنج احتمال در مورد نحوه اخذ علم در موضوع احکام وجود دارد که در ذیل، طبق هر احتمال، جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی بررسی می شود:

#### احتمال اول: اخذ علم در موضوع به عنوان یک صفت نفسانی

احتمال اول این است که جهت اول (صفت نفسانی) در لسان دلیل لحاظ شده باشد. در این صورت، حتی امارات نمی توانند جانشین علم شوند؛ زیرا مدلول ادله اعتبار اصول و امارات این نیست که آن حالت نفسانی به طور تعبدی در شخص به وجود آمده است. البته اخذ علم به نحو صفتی، نادر و خلاف متفاهم عرفی است.

#### احتمال دوم: اخذ علم در موضوع به عنوان کاشف

احتمال دوم این است که جهت دوم (کاشفیت) لحاظ شده باشد. در این صورت، گاهی علم به لحاظ کاشفیت تام آن ملاحظه می شود و گاهی، تنها به عنوان یک نمونه از بین کاشف های مختلف، در موضوع لحاظ می شود. در صورت اول، بین مرحوم آخوند و مرحوم آقای نائینی اختلافی وجود دارد که آیا امارات می توانند جانشین چنین علمی شوند.

از نظر مرحوم نائینی در این صورت، از آنجا که دلیل اعتبار امارات، کاشفیت اماره را تکمیل کرده است و آن را کاشف تام قرار داده است، جانشین علم می شود؛ زیرا اماره با تعبد شارع، فردی حقیقی برای علم گشته است.<sup>۱</sup>

ولی مرحوم آخوند این جانشینی را نپذیرفته و آن را جمع بین لحاظین دانسته است.<sup>۲</sup> البته در اصل اینکه این جانشینی صحیح نیست حق با مرحوم آخوند است ولی اشکال عقلی که ایشان مطرح کرده (جمع بین لحاظین) قابل قبول نیست که مجال بیان آن در این مقام نیست.<sup>۳</sup>

۱. أجود التقریرات، ج ۲، ص ۹.

۲. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۲۶۳-۲۶۴.

۳. ر.ک: مباحث جمع بین اختین، ادله لزوم اجبار مرد بر طلاق در صورت وجوب اجتناب از خواهرها، ذیل اشکال اول بر دلیل اول (لا ضرر).

شاید وجه انکار جمع لحاظین در نظر استاد رحمته الله این باشد که چنانچه مثلاً گفته شود: «اگر قطع (کاشف

در هر حال، چنین اختلافی به اصول عملیه سرایت نکرده است؛ زیرا اصول، به هیچ وجه شک انسان را حتی به صورت تعبدی برطرف نمی‌کند، خواه اصل عملی تنزیلی باشد یا غیر تنزیلی.

اما در صورت دوم که قطع به عنوان کاشفی از بین کاشف‌های دیگر - اعم از کاشف تام و ناقص - در موضوع دلیل اخذ شده است، جانشینی امارات معتبره به جای قطع به درستی مورد پذیرش اصولیون<sup>۱</sup> قرار گرفته است.<sup>۲</sup> البته هیچ‌یک از

تام) به خمر داشتید از آن اجتناب کنید» و از سویی گفته شود تنزیل اماره به منزله قطع صورت گیرد، به قطع نگاه استقلالی شده است ولی شارع این حکم را به عنوان طریق و در مقام حکم ظاهری بیان کرده است نه اینکه هم به «قطع» نگاه استقلالی داشته - و اماره را با همین لحاظ جانشین قطع کرده - و هم نگاه طریقی و آلی داشته است؛ لذا مهم این است که دلیل تنزیل (الامارة كالقطع)، اماره را نازل منزله قطع موضوعی قرار داده باشد و با این تنزیل، مصداق خطاب فوق را ایجاد کرده باشد گرچه با این تعبد و تنزیل باز هم مصداق وجدانی موضوع محقق نشده باشد.

۱. درر الفوائد (حائری)، ص ۳۳۱؛ أجود التقریرات، ج ۲، ص ۸-۹؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خونی)، ج ۱، ص ۳۹.

مرحوم آخوند معتقد است اگر مشکل تعدد لحاظین نبود قیام امارات به جای قطع - حتی قطع صفتی - اصلا مشکلی نداشت.

کفایة الأصول (چاپ آل البيت) ص ۲۶۴: «و لا یخفی أنه لو لا ذلك لأمکن أن یقوم الطریق بدلیل واحد دالّ علی إلغاء احتمال خلافة مقام القطع بتمام أقسامه و لو فیما أخذ فی الموضوع علی نحو الصفتیة کان تمامه أو قیده و به قوامه».

۲. در جانشینی اماره به جای قطع طریقی محض، لحاظ نسبت به اماره لحاظ آلی است؛ یعنی مؤدای اماره ملحوظ است و نسبت به قطع نیز لحاظ آلی است و احکام واقع برای مؤدای اماره جعل می‌شود. به عبارت دیگر اماره با لحاظ واقع نمایی آن به جای قطع با لحاظ واقع نمایی آن قرار می‌گیرد.

اما وقتی اماره بخواهد جانشین قطع موضوعی طریقی شود، از یک سو در این تنزیل، اماره به عنوان واقع نما بودنش جانشین قطع شده (لحاظ آلی) و از سوی دیگر چون قطع، قطع موضوعی است اماره در «الامارة كالقطع» به نحو استقلالی لحاظ شده است و این جمع بین لحاظین است؛ یعنی یا قطع، به طور آلی و طریق در نظر گرفته شده و مقصود، تنزیل مظنون به منزله مقطوع است، یعنی احکام مقطوع را بر مظنون مترتب کنید یا به نحو استقلالی فرض شده و مقصود، ترتب احکام خود قطع بر ظن است.

حال اگر قطع مآخوذ در موضوع به عنوان مطلق کاشف معتبر - نه کاشف تام - اخذ شده باشد، دلیل اعتبار بخشی اماره به لحاظ کاشفیت اماره، آن را کاشف معتبر و تعبدی دانسته و فارغ از تنزیلی که ممکن است گفته شود در دلیل حجیت اماره رخ داده، تنزیل دیگری رخ نداده بلکه مصداق وجدانی کاشف معتبر از نظر شارع محقق شده است بر خلاف فرضی که قطع موضوعی طریقی به عنوان کاشف

اصول عملی تنزیلی یا غیر تنزیلی از چنین امکانی برخوردار نیست؛ زیرا هیچ گونه کاشفیتی در آن ها وجود ندارد.

لذا طبق این احتمال، در هر صورت، استصحاب جانشین علم نمی شود.<sup>۱</sup>

### احتمال سوم: اخذ علم در موضوع به عنوان مقتضی جری عملی

احتمال سوم این است قطع از آن جهت که با آن مانند واقع معامله می شود، در موضوع دلیل اخذ شده باشد؛ لذا امارات و همچنین اصول تنزیلیه جانشین چنین قطعی می شوند؛ زیرا شارع از مکلف خواسته است که به اماره و اصل، مانند واقع ترتیب اثر دهد. حال اگر در بحث جاری، دلیلی، حرمت ابدی را مشروط به قطع به معتده بودن زن کند به این معنی خواهد بود که در هر حالتی که مکلف موظف است زن را معتده به حساب آورد حرمت ابدی حاصل است. از سوی دیگر، در مورد امارات و اصول تنزیلیه، وظیفه تعبدی این است که زن، معتده به حساب آید لذا ازدواج با او منشأ حرمت ابدی است.

البته اصول غیر تنزیلیه؛ مانند اصالة الاحتیاط نمی تواند جای چنین قطعی را بگیرد؛ زیرا مفاد احتیاط این است که حکم واقعی در مورد مکلف منجز است و اگر زن واقعاً در عده باشد، چنین ازدواجی عقاب آور است. معنای احتیاط این نیست که این زن، معتده به حساب آید. برای مثال، وقتی علم اجمالی داریم که یکی از دو اناء خمر است هرچند لازم است از هر دو اجتناب شود، ولی شارع نمی خواهد که هم ظرف «الف»، هم ظرف «ب» را خمر بدانیم تا در نتیجه تماس دست تر به یکی از آنها سبب نجاست باشد. معنای احتیاط در این مثال این است که در صورت آشامیدن هر یک از دو ظرف، شارع می تواند شخص را مجازات کند.

تام در موضوع اخذ شده باشد حتی با تعبد شارع نیز پس از اعتبار بخشی به اماره، موضوع حکم که کاشف تام بود بالوجدان محقق نشده است بلکه مصداق تعبدی موضوع حکم محقق شده است.

۱. البته اگر کاشفیت فی الجملة ملحوظ باشد ممکن است گفته شود استصحاب، قائم مقام قطع می شود، چنان که مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری فرموده است.

درر الفوائد (حائری)، ص ۳۳۱: «و علی الثاني فقیام الامارات المعبرة و کذا مثل الاستصحاب لکونه ناظرًا الى الواقع في الجملة مقامه مما لا مانع منه، لانه فيما يكون القطع علی هذا المعنی تمام الموضوع ففي صورة قیام احدي الامارات او الاستصحاب يتحقق مصداق ما هو الموضوع حقيقة».

در اصل برائت نیز مفاد دلیل این نیست که حکم واقعی را برائت بدانیم. مفاد دلیل این است که اگر حکم الزامی در واقع باشد، منجز و عقاب آور نیست.<sup>۱</sup>

#### احتمال چهارم: اخذ علم به لحاظ منجزیت

احتمال چهارم این است که جهت چهارم در لسان دلیل لحاظ شده باشد؛ یعنی علم از آن نظر که واقع را منجز می‌کند، در موضوع اخذ شده باشد؛ لذا علاوه بر همه امارات معتبره و اصول تنزیلی، اصول عملی غیر تنزیلی مانند اصالة الاحتیاط نیز می‌توانند جانشین علم شود؛ زیرا اصالة الاحتیاط نیز منجز واقع است. طبق این احتمال، کسی که مثلاً علم اجمالی دارد یکی از دو زن در عده غیر هستند و حالت سابقه‌ای نیز در کار نیست، حق ندارد با هیچ‌یک ازدواج کند. حال، اگر با یکی ازدواج کرد، علاوه بر بطلان عقد و حرمت مباشرت، اگر واقعا آن زن، معتده باشد، حرمت ابدی را در پی خواهد داشت.

#### احتمال پنجم: اخذ علم به لحاظ معذرت

احتمال پنجم این است که جهت پنجم در لسان دلیل لحاظ شده باشد؛ یعنی علم به عنوان معذرت در موضوع دلیل اخذ شده باشد. بی‌تردید، مسئله جاری، ارتباطی به این احتمال ندارد؛ زیرا عذرآور بودن علم وابسته به آن است که به تریخیص و عدم الزام تعلق گرفته باشد در حالی که در مقام، «علم به معتده بودن زن و حرمت ازدواج با او» در موضوع دلیل حرمت ابد اخذ شده است.

#### مطلب چهارم: بررسی مناقشه در وابستگی مسئله حرمت ابد به بحث اصولی فوق

ممکن است ادعا شود که این بحث هیچ‌گونه وابستگی به مسئله جایگزینی امارات و اصول در جایگاه قطع موضوعی طریقی ندارد؛ زیرا مفاد روایات این است که موضوع حرمت ابدی، صورتی است که شخص، عالم به حرمت ازدواج - اعم از حرمت واقعی و ظاهری - است؛ لذا کسی که به مقتضای اصول یا امارات به حرمت ظاهری علم دارد، مشمول موضوع خواهد بود.

۱. حتی طبق مبنایی که مفاد برائت شرعی را رفع جمیع آثار می‌داند باز هم مفاد ادله برائت این نیست که آثار حکم واقعی برداشته شود، بلکه مفادش رفع جمیع آثار در ظاهر است.

اما چنین نیست؛ زیرا اگر موضوع روایات، «علم به حرمت ازدواج» بود، بیان مذکور صحیح به نظر می‌رسید؛ زیرا معنای «حرمت تکلیفی ازدواج» این است که مکلف از ازدواج محروم و ممنوع است، خواه به عنوان اولی حرام باشد یا به عنوان مشکوک، لذا در هر دو صورت مکلف می‌داند که شارع اجازه نمی‌دهد، و در این جهت نه تنها امارات بلکه اصول عملیه نیز اثبات حرمت ازدواج می‌کند؛ یعنی در موارد استصحاب و حتی موارد وجوب احتیاط، شارع اجازه نکاح نمی‌دهد.

نتیجه این است که اگر علم به حرمت تکلیفی ازدواج، موضوع حرمت ابدی باشد، حرمت ابدی با اثبات حکم ظاهری حرمت تکلیفی نیز مترتب خواهد شد. ولی حق آن است که موضوع حرمت ابدی تنها «علم به حرمت ازدواج» نیست و این عنوان هرچند در روایت دعائم<sup>۱</sup> آمده، لکن قابل اعتماد نیست و بر اساس روایات معتبری<sup>۲</sup> که گذشت، برای حرمت ابدی علم به حرمت کافی نیست؛ بلکه باید «معتده بودن زن» را نیز بداند و در موارد اصول و امارات، علم به عده محقق نمی‌شود، مگر آنکه اثبات کنیم که امارات یا برخی از اصول قائم مقام قطع می‌شوند.

### بررسی کیفیت اخذ علم در روایات حرمت ابد

با توجه به مطالب فوق، ثبوت حرمت ابدی در فرض استصحاب بقاء عده، به چگونگی استظهار از لفظ «علم» در موضوع روایات حرمت ابدی، بستگی دارد.

۱. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۸۹۲: «و عن علي عليه السلام أنه قضی فی امرأة توفي زوجها و هي حبلى و تزوجت قبل أن تمضي الأربعة الأشهر و العشرة قال يفرق بينهما و لا يخطبها حتى ينقضی آخر الأجلین» قال جعفر بن محمد عليه السلام: «هذا إذا لم يكن دخل بها فأما إذا تزوج الرجل المرأة في عذتها و كان قد دخل بها فرق بينهما و لم تحل له أبدا و لها صداقها بما استحلت من فرجها فإن لم يكن دخل بها فرق بينهما فإذا انقضت عذتها تزوجها إن شاء و شاءت هذا إذا كانا عالمين بأن ذلك لا يحل فإن جهلا ذلك و كان قد دخل بها فرق بينهما حتى تنقضی عذتها ثم يتزوجها إن شاء و شاء قبل له فإن كان أحدهما تعمد ذلك و الآخر جهله قال الذي تعمد له أن يحل له أن يرجع إلى صاحبه و قد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من هذا».

۲. برای نمونه: الکافی، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۱۰: «علي بن إبراهيم عن أبيه عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة في عذتها لم تحل له أبدا فقال هذا إذا كان عالما فإذا كان جاهلا فارقه و تعمد ثم يتزوجها نکاحا جدیدا» (وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۳، ح ۱۰).

### مطلب اول: ظهور «علم» در اعم از امارات عرفی و شرعی

ظاهر «علم»، طبق کاربردهای متعارف آن، فراتر از علم حقیقی است و علم ادعائی عرفی را نیز شامل می‌شود. هنگامی که به شخصی گفته می‌شود «شما این قصه را می‌دانید» به این معنی است که داستان برای او منکشف است خواه این کشف، از راه علم حقیقی باشد و یا با مواردی مثل بینه و امارات صورت گرفته باشد؛ زیرا در این موارد احتمال خلاف به قدری است که در نزد عقلا یا شارع، به حساب نمی‌آید.

لذا اگر شخص با وجود اماره‌ای بر معتده بودن زن، اقدام به ازدواج با او کند موجب حرمت ابدی خواهد شد.

ممکن است گفته شود که همه امارات این‌گونه نیستند؛ زیرا امارات اموری است که شارع به سبب کاشفیت ظنی، آن را معتبر دانسته است خواه احتمال خلاف ضعیف باشد یا قوی.

اما پاسخ این است که اماریت بدین معنا است که ترجیح احتمال به حدی برسد که علم عرفی به حساب آید؛ لذا صرف ظنی بودن و ملاحظه این ترجیح در اعتبار شرعی یا عرفی برای اماره بودن کافی نیست. برای مثال در موارد دوران بین محذورین، اگر احتمال یک طرف قوی‌تر باشد، شارع و عقلاء، آن طرف را ترجیح می‌دهند؛ ولی این به معنای اماریت آن نیست؛ لذا می‌توان گفت، استصحاب عرفاً اماره نیست یا حداقل اماریت آن مشکوک است و در نتیجه استعمال «علم» و مشتقات آن شامل موارد استصحاب نیست، مگر در کلام قرینه‌ای باشد که استصحاب و حتی برخی اصول دیگر را نیز شامل شود.

### مطلب دوم: اراده منجز از استعمال «علم» در روایات حرمت ابد

هرچند ظاهر ابتدایی علم در موضوع حکم با احتمال دوم (اخذ علم در موضوع به عنوان کاشف) سازگار است ولی در روایات مسئله، قرینه‌ای وجود دارد که موجب استظهار احتمال چهارم (منجز) می‌شود؛ یعنی علم از آن نظر که واقع را منجز می‌کند، در موضوع حرمت ابدی اخذ شده است.

توضیح مطلب: علم در روایات حرمت ابد، در مقابل جهل و جهالت قرار گرفته است، و دو نکته روشن می‌سازد که مقصود از جهالت، همه مواردی است که

مكلف به سبب ندانستن معذور است:

• اول: جهالت به طور متعارف در موارد غفلت یا جهل مرکب به کار می رود و به کارگیری آن در شک هایی که شخص معذور نیست بسیار نادر است. این موارد عبارتند از موارد لزوم احتیاط به سبب وجود علم اجمالی یا حرمت ظاهری ازدواج به مقتضای استصحاب عده و مانند آن.

• دوم: تعبیر «اذا كان بجهالة فليتزوّجها»<sup>۱</sup> که در صحیحۀ عبدالرحمن آمده است، به ضمیمه تناسبات حکم و موضوع، به این معناست که شخص، از جهت بی تقوایی دست به ازدواج نزده، بلکه انسان مطیعی بوده و تنها جهالت منشأ این ازدواج شده است. از سوی دیگر، تنها جهالتی که از نگاه عرف، عذر محسوب می شود، غفلت و جهل مرکب است و مكلف در موارد لزوم احتیاط یا استصحاب عده معذور نیست، همچنان که در صحیحۀ عبد الله بن سنان آمده است که «لیس العالم والجاهل فی هذا سواء فی الإثم»<sup>۲</sup> و مقصود از جاهل بی گناه، یا غافل است یا جاهل مرکب، و شک را شامل نمی شود.

لذا جهالت در این روایات، جهالتی است که عرفاً عذر به حساب می آید. پس به قرینه مقابله، مقصود از علم در موضوع حرمت ابدی نیز، علم به عنوان منجز خواهد بود. بر این اساس، تمامی منجزات - اعم از امارات و اصول تنزیلی و غیر تنزیلی الزامی - منشأ حرمت ابدی می شوند. پس اگر استصحاب یا احتیاط نسبت به نگه داشتن عده جاری باشد، حرمت ابدی ثابت می شود.

**نظر مختار: ثبوت حرمت ابدی با استصحاب عده**

نتیجه مطالب فوق این است که اگر استصحاب عده جاری شود و زن واقعاً در عده بوده، حرمت ابدی واقعی مترتب می شود، گرچه شخص جاهل به معنای شک بوده است و اگر واقع هم کشف نشود، باید در مقام ظاهر، زن را حرام ابدی بداند و تنها در صورتی حرمت ابدی لغو می شود که پس از کشف واقع، معلوم شود

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۴.

۲. النوادر (اشعری)، ص ۱۱۱، ح ۲۷۳.

زن در عده نبوده است.

### فروع دوازدهم: اخبار زن به وقوع عقد سابق در زمان عده

مسألة ۵: «... و اذا تزوجها باعتقاد خروجها عن العدة او من غير التفات اليها ثم اخبرت بانها كانت في العدة فالظاهر قبول قولها و اجراء حكم التزويج في العدة فمع الدخول بها تحرم ابدا»<sup>۱</sup>

مرحوم آقای نائینی<sup>۲</sup> و مرحوم آقای بروجردی<sup>۳</sup> در این مسئله توقف و احتیاط کرده‌اند. مرحوم آقای خوئی<sup>۴</sup> نیز فتوا به عدم قبول قول زن داده است.

### عدم مناسبت همه روایات تصدیق قول زن با مقام

ابتدا روایات اعتبار کلام زن و سپس روایات عدم اعتبار آن نسبت به گذشته، بررسی می‌شود. اما باید توجه داشت که هرچند روایات بسیاری بر وجاهت شرعی و اعتبار کلام زن در این‌گونه امور دلالت دارد اما همه آن‌ها مناسب مقام نیست؛ زیرا همگی ظهور در این ندارد که چون کلام و ادعای زن است پذیرفته است و محتمل است به دلیل اصلی مانند استصحاب عدم یا برائت که با مدعای زن تطابق داشته، قول زن تصدیق شده است.<sup>۵</sup> لذا فقط روایات مناسب مقام، بررسی می‌شود؛ یعنی روایاتی

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۹.

۲. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۲۵.

۳. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۲۴.

۴. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۲۴.

۵. روایات ذیل را می‌توان برای نمونه به عنوان روایاتی مطرح کرد که دلالت بر مدعا ندارد؛ زیرا مفاد این روایات، اعتبار قول زن نیست بلکه مفادش این است که وظیفه سؤال کردن وجود ندارد یا به لحاظ اینکه با اصل عدم شوهردار بودن قول زن موافق است، قولش مقبول است. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۰۱، باب ۲۵ «باب أنَّ المرأة مصدقة في عدم الزوج وعدم العدة ونحو ذلك ولا يجب التفطيش»:

ح ۱: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن عمر بن حفظة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني تزوجت امرأة فسألت عنها فقبل فيها فقال وأنت لم سألت أيضا ليس عليكم التفطيش.»



که دلالت دارد اگر زن بگوید که «من در عده هستم» (با اینکه استصحاب عدم معتده بودن زن، دالّ بر معتده نبودن است) یا بگوید: «من از عده خارج شده‌ام» (با اینکه استصحاب عده، دالّ بر بقاء عده است) از او پذیرفته می‌شود.<sup>۱</sup> البته درباره اصل حجیت قول زن، مرحوم آقای حکیم به حجیت قول ذی الید نیز تمسک کرده که بررسی آن خواهد آمد.

### بررسی روایات دالّ بر حجیت قول زن

ابتدا روایات حجیت کلام زن در مورد امور مربوط به خودش (مانند عده و حیض)، بررسی می‌شود.

#### روایت اول: صحیحۀ زرارۀ

أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن جميل بن درّاج عن زرارة قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «العدة والحیض إلى النساء».<sup>۲</sup>

#### روایت دوم: روایت مجمع البیان

الفضل بن الحسن الطبرسی فی مجمع البیان عن الصادق عليه السلام فی قوله تعالى ﴿وَلَا

مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۵۸-۴۵۹، باب ۹ «باب تصدیق المرأة فی نفی الزوج والعدة ونحوهما و عدم وجوب التفتیش و التّوال ولا منها»:

ح ۱۷۲۸۳: عن جعفر بن محمد بن عبید الله الأشعري قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن تزويج المتعة و قلت أتهمها بأن لها زوجا يحل لي الدخول بها قال عليه السلام أ رأيتك إن سألتها البتة على أن ليس لها زوج هل تقدر على ذلك».

۱. ر.ک: مباحث استاد علیه السلام در مسائل آتی (العروة الوثقی، کتاب النکاح، فصل ۱۱ فی مسائل متفرقة، «الخامسة: إذا ادعی رجل زوجية امرأة فأنکرت و ادعت زوجية امرأة أخرى ... السابعة يجوز تزويج امرأة تدعی أنها خلية من الزوج من غیر فحص مع عدم حصول العلم بقولها بل و کذا إذا لم تدع ذلك و لكن دعت الرجل إلى تزويجها أو أجابت إذا دعت إليه بل الظاهر ذلك و إن علم كونها ذات بعل سابقا و ادعت طلاقها أو موته ...»).

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۹۸، ح ۶۶: وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۵۸، ح ۲.

در نقل دیگر همین حدیث چنین آمده است:

وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۵۸، ح ۱: محمد بن یعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جميل عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «العدة والحیض للنساء إذا ادعت صدقت».

يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكُنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ» قال: «قد فَوَّضَ اللَّهُ إِلَى التَّسَاءِ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ الْحَيْضَ وَالظَّهْرَ وَالْحَمْلَ»<sup>۱</sup>

**روایت سوم:** روایت دعائم الاسلام  
دعائم الإسلام، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَأَقَلُّ الظَّهْرِ عَشْرَ لَيَالٍ وَالْعَدَّةُ وَالْحَيْضُ إِلَى التَّسَاءِ وَإِذَا قَلْنَ صَدَّقْنَ إِذَا أَتَيْنَ بِمَا يَشْبَهُ وَهَذَا أَقَلُّ مَا يَشْبَهُ»<sup>۲</sup>

این روایت دلالت دارد که گفتار زنان درباره عده و حیض در موارد اشتباه، تصدیق می‌شود و کمترین مورد اشتباه هم، همین تردیدها درباره ایام حیض و عده است.

**روایت چهارم:** روایت ابان بن تغلب  
عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ:  
«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي أَكُونُ فِي بَعْضِ الطَّرِيقَاتِ فَأَرَى الْمَرْأَةَ الْحَسَنَاءَ وَلَا أَمْنُ أَنْ تَكُونَ ذَاتَ بَعْلٍ أَوْ مِنَ الْعَوَاهِرِ قَالَ لَيْسَ هَذَا عَلَيْكَ إِنَّمَا عَلَيْكَ أَنْ تَصَدَّقَهَا فِي نَفْسِهَا»<sup>۳</sup>

در این روایت، هر چند ادعای زن مطابق با اصل بوده و استصحاب عدم ازدواج اقتضا دارد که گفته او پذیرفته شود، ولی تعبیر «إنما عليك أن تصدقها في نفسها» در ذیل روایت، به منزله تعلیل برای حکم مزبور است. معنای این جمله این است که «تو وظیفه داری که گفته زن را درباره خودش بپذیری». عموم تعلیل اقتضا دارد که نه تنها در مورد این مسائل، بلکه در موارد دیگر، مانند خروج از عده، مطلقه بودن و ... نیز گفته وی تصدیق شود. البته سند این روایت ضعیف است.<sup>۴</sup>

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۲، ح ۲؛ مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۷۴.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۵۸، ح ۱۸۴۹۷؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۹۶، ح ۱۱۱۳.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۶۲، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۴۰، ذیل ح ۱.

۴. برای نمونه محمد بن علی که همان ابو شمینه است، ضعیف است. (رجال النجاشی، ص ۳۳۲؛ رجال الکشی، ص ۵۴۶).

### روایت پنجم: صحیحۀ میسر بن عبد العزیز

عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن عمر بن أبان الكلبي عن مسرة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ألقى المرأة بالفلاة التي ليس فيها أحد فأقول لها لك زوج فتقول لا فأنزجها قال نعم هي المصدقة على نفسها.»<sup>۱</sup>

البته مرحوم کلینی در جای دیگری از کافی همین روایت را از فضالة و بدون آنکه عُمَرُ بْنُ أَبَانَ الْكَلْبِيِّ واسطه شود از مُیْسِرِ - بدون تاء - نقل کرده است:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مِيسِرٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَلْقَى الْمَرْأَةَ بِالْفَلَاةِ...»<sup>۲</sup>

### بررسی سند

سند این روایت بر اساس هر دو نقل صحیح است؛ زیرا عمر بن ابان کلبی توثیق شده است<sup>۳</sup> و میسر که همان میسر بن عبد العزیز می باشد نیز ثقه است.<sup>۴</sup> البته به احتمال قوی در سندی که نام «عمر بن ابان» وجود ندارد در واقع نام این راوی سقط شده است؛ زیرا عادتاً باید میان فضالة بن ایوب و میسر که در زمان امام صادق عليه السلام فوت کرده است<sup>۵</sup>، واسطه ای وجود داشته باشد.<sup>۶</sup>

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۹۲، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۰، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۶۲، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۰۱، ح ۲.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۸۵، رقم ۷۵۹.

۴. رجال الکثنی، ص ۲۴۴، رقم ۴۴۶.

همچنین روایات متعدد در مدح او در رجال کشی نقل شده (رجال الکثنی، ص ۲۴۲-۲۴۴) و صفوان نیز از وی روایت کرده (الکافی، ج ۲، ص ۴۶۶، ح ۳) و طبق نظر استاد علیه السلام مروی عنه صفوان ثقه است.

۵. رجال الطوسی، ص ۳۰۹، رقم ۵۹۷.

۶. در هیچ یک از اسناد، فضاله بدون واسطه از امام صادق عليه السلام روایتی نقل نکرده مگر در روایتی که در علل الشرائع نقل شده است:

علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۵۳، ح ۵: و بهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد عن محمد بن أبي عمير و فضالة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام شجرة أصلها في الحرم و فرعها في الحل فقال حزم فرعها لمكان أصلها.» اما در این سند ظاهراً معاویة بن عمار سقط شده است؛ زیرا:

اولاً، ابن ابی عمیر که معطوف علیه فضاله در این سند است، راوی از امام صادق عليه السلام نیست.

### دلالت روایت بر حجیت قول زن در مورد عده با دو بیان

به دو بیان از این روایت می‌توان، لزوم تصدیق کلام زن در عده را اثبات کرد:

#### بیان اول: عموم تعلیل «هی المصدقة علی نفسها»

۱. عموم تعلیلی که در قسمت پایانی این روایت آمده می‌تواند به این اشاره داشته باشد که کلام زن، نه تنها درباره مسئله ازدواج، بلکه درباره حیض و عده و مانند آن نیز تصدیق می‌شود.

#### بیان دوم: ظهور سؤال راوی در مطلق مانع ازدواج

۲. سؤال جواب بین مرد و زن درباره وجود مانع برای ازدواج بوده و شوهر داشتن زن برای سائل خصوصیتی نداشته است، پاسخ زن هم متضمن همین معناست که نه شوهر دارم و نه در عده هستم. لذا از پاسخ امام علیه السلام می‌توان دریافت که هیچ مانعی برای ازدواج وجود ندارد و کلام زن علاوه بر زوجیت، در عده نیز قابل قبول است، هرچند انگیزه اصلی سؤال در اصل ازدواج و شوهر نداشتن بوده است. این بیان، در کلام مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> ذکر شده است.

ثانیاً، عین الفاظ روایت فوق، از معاویه بن عمار که مروی عنه فضاله و ابن ابی عمیر است، در سه سند دیگر نقل شده است، خصوصاً که در سند اول (کافی) و در سند دوم (فقیه) شخص ابن ابی عمیر از معاویه عین الفاظ روایت علل الشرائع را نقل کرده است:

الکافی، ج ۴، ص ۲۳۱، ح ۴: علي بن إبراهيم عن أبيه و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام شجرة أصلها في الحل و فرعها في الحرم فقال حزم أصلها لمكان فرعها قلت فإن أصلها في الحرم و فرعها في الحل فقال حزم فرعها لمكان أصلها.»

کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۲۵۴، ح ۲۳۴۱: و روی عن معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام شجرة أصلها في الحل و فرعها في الحرم فقال حزم أصلها لمكان فرعها قلت فإن أصلها في الحرم و فرعها في الحل قال حزم فرعها لمكان أصلها.»

تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۳۷۹، ح ۲۳۴: روی موسی بن القاسم عن صفوان بن یحیی عن معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شجرة أصلها في الحرم و فرعها في الحل فقال حزم فرعها لمكان أصلها قال قلت فإن أصلها في الحل و فرعها في الحرم قال حزم أصلها لمكان فرعها.»

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۸۳.

### استدلال آقای حکیم به حجیت قول ذی الید

مرحوم آقای حکیم<sup>۱</sup> علاوه بر روایات، بیانی کلی برای اثبات اعتبار کلام زن در این امور بیان کرده است. ایشان مدعی است که وقتی سیره عقلاء همیشه قول ذوالید نسبت به اموال خویش را معتبر می‌داند، قول انسان نسبت به نفس خویش، به طریق اولی معتبر خواهد بود. ایشان در ادامه این‌گونه مثال می‌زند که اگر کسی از پاک بودن لباس یا ظرف خود، خبر دهد ادعای او پذیرفته می‌شود، تا چه رسد به اینکه از پاک یا نجس بودن بدن خویش خبر دهد؛ زیرا انسان نسبت به خودش آگاه‌تر است تا اشیائی که در ملک او و متعلق به او هستند.

### اشکال بر کلام آقای حکیم

اما کلام ایشان با دو اشکال مواجه است.

#### اشکال اول

اولاً، چنین بناء عقلائی با این کلیت، وجود ندارد. برای مثال، اگر مالک زمین ادعا کند که زمین او ۷۰۰ متر است، عقلاً، ادعای او را بدون تحقیق - با صرف نظر از عادل یا ثقه بودن او - معتبر نمی‌دانند و به گفته مالک اعتنا نمی‌کنند.

#### اشکال دوم

ثانیاً، مقایسه این بحث با مثال طهارت و نجاست صحیح نیست؛ چون در طهارت و نجاست، انگیزه نوعی عقلائی بر کذب وجود ندارد، در حالی که در اموری همچون معاملات، برای رواج کالا و فروش آن یا به جهت انگیزه‌های دیگر، دروغ گفتن بسیار رخ می‌دهد. لذا، دلیلی ندارد کلام ذی الید، بدون احراز عدالت یا وثاقت او پذیرفته شود.

لذا وجود روایات متعدد تنها نکته‌ای است که به کلام زنان در مسائل مربوط به آن‌ها اعتبار می‌بخشد.

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۲۸.

## بررسی روایات عدم حجیت قول زن نسبت به گذشته

حال، روایات عدم حجیت قول زن نسبت به گذشته بررسی می شود.

### روایت اول و دوم: روایت زهری و عبد الوهاب بن عبد المجید

علی بن ابراهیم عن ابيه و علی بن محمد القاسانی عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود عن عيسى بن يونس عن الأوزاعي عن الزهري عن علی بن الحسين عليه السلام:

«فی رجل اذعی علی امرأة أنه تزوجها بولی و شهود و أنكرت المرأة ذلك فأقامت أخت هذه المرأة علی هذا الرجل البينة أنه قد تزوجها بولی و شهود و لم یوقتاً وقتاً فكتب أن البينة بينة الرجل و لا تقبل بينة المرأة لأن الزوج قد استحق بضع هذه المرأة و تريد أختها فساد النكاح و لا تصدق و لا تقبل بینتها إلا بوقت قبل وقتها أو دخول بها»<sup>۱</sup>

محمد بن الحسن الصفار عن علی بن محمد عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود عن عبد الوهاب بن عبد الحمید<sup>۲</sup> الثقفی عن أبی عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول:

«فی رجل اذعی علی امرأة أنه تزوجها بولی و شهود و أنكرت المرأة ذلك فأقامت أخت هذه المرأة علی هذا الرجل البينة أنه تزوجها بولی و شهود و لم یوقتاً وقتاً إن البينة بينة الزوج و لا تقبل بينة المرأة لأن الزوج قد استحق بضع هذه المرأة و تريد أختها فساد النكاح فلا تصدق و لا تقبل بینتها إلا بوقت قبل وقتها أو دخول بها»<sup>۳</sup>

### بررسی سندی

سند هیچ یک از دو روایت فوق، معتبر نیست<sup>۴</sup>؛ لذا این روایت تنها برای تأیید

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۶۲، ح ۲۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۹۹، باب ۲۲ «باب حکم من ادعی زوجیة امرأة و أقام بینة فأنكرت و ادعت أختها زوجیته و أقامت البينة»، ح ۱.

۲. از رجوع به ترجمه او در کتب عاقله و خاصه استفاده می شود که عبد المجید صحیح است نه عبد الحمید؛ برای نمونه در رجال شیخ طوسی و رجال برقی به همین تعبیر آمده است (رجال الطوسی، ص ۲۴۲، رقم ۲۴۵؛ و ص ۲۶۶، رقم ۷۲۱؛ کتاب الطبقات (برقی)، ص ۲۵).

۳. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۳۶، ح ۱۱۲؛ و ص ۳۱۱، ح ۶۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۵۴، ح ۱۳.

۴. استاد علیه السلام در مباحث آتی (عروه، کتاب النکاح، فصل ۱۱ (فی مسائل متفرقة، الخامسة)) درباره سند

مناسب است.

### بررسی دلالت

از این روایت برداشت می‌شود<sup>۱</sup> که دخول و عدم دخول، در پذیرش یا عدم پذیرش بینة دوم دخالت دارد. بر اساس این روایت، بینة متقدم، مقدم است مگر آنکه بر اساس بینة دوم، دخول صورت گرفته باشد که در این صورت بینة دوم، ترجیح داده می‌شود. این احتمال که دو خواهر در طول زمان (نه در یک زمان) همسر مرد بوده باشند وجود دارد ولی فرض روایت آن است که هر دو ازدواج، از بینة برخوردارند و زمانی نیز برای هیچ‌یک مشخص نشده است، لذا بینة‌ها با هم تکاذب و تعارض دارند؛ زیرا امکان همسری دو خواهر در یک زمان وجود ندارد.

امام علیه السلام فرموده‌اند که بینة مرد پذیرفته می‌شود؛ زیرا وی با اقامه بینة، نسبت به بضیع زن استحقاق می‌یابد و بینة خواهر زوجه، که می‌خواهد ازدواج را باطل کند پذیرفته نمی‌شود مگر آنکه بینة او مربوط به ازدواج در زمانی پیش از زمان بینة مرد باشد و یا بینة بر دخول باشد.

این روایت دلالت می‌کند که با تحقق دخول نسبت به یک طرف، بینة طرف دیگر پذیرفته نمی‌شود و اگر دخول صورت نگرفته باشد، بینة پیشین پذیرفته می‌شود.

### روایت سوم: صحیحۃ ابی بصیر

ابن محبوب<sup>۲</sup> عن هشام بن سالم عن ابی بصیر قال:

«سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل تزوج امرأة فقال أنا حبلی و أنا أختك من الرضاة و أنا علی غیر عدة قال فقال إن كان دخل بها

این روایت مطالبی را به تفصیل بیان کرده است.

۱. در مباحث آتی (عروه، کتاب النکاح، فصل ۱۱ (فی مسائل متفرقة، الخامسة)) استاد علیه السلام به طور مفصل، مطابق با مخالف قاعده بودن صدر و ذیل این روایت را مورد بررسی قرار داده و احتمالات آن و همچنین سیر تحولات مسئله از زمان قدماء تا کنون را مطرح کرده است.

۲. این سند معلق بر سند قبل در کافی (حدیث نوزدهم) است؛ لذا سند روایت بحث جاری که حدیث بیستم است، چنین است: «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب...» و روشن است که مراد از ابن محبوب، «الحسن بن محبوب» است.

و واقعها فلا یصدّقها وإن کان لم یدخل بها و لم یواقعها فلیختبر و  
لیسأل إذا لم یکن عرفها قبل ذلك.<sup>۱</sup>

تعبیر «انا علی غیر عده» یعنی شرائط ازدواج در من فراهم نیست و آماده ازدواج  
نیستم. عده به ضمّ عین است یعنی من آمادگی برای ازدواج نداشتم. اما اگر به کسر  
عین بخوانیم، «انا علی غیر عده» به معنای این است که من عده ام تمام نشده  
است، ولی معنای بسیار بعیدی است؛ زیرا در این صورت، کلمه «غیر»، بی معنی  
خواهد بود. مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> و مرحوم آقای گلپایگانی<sup>۳</sup>، به این روایت برای اثبات  
عدم حجیت قول زن نسبت به زمان سابق استدلال کرده اند.<sup>۴</sup>

این روایت در فقیه و تهذیب، با سندی دیگر به حسن بن محبوب می رسد و متن آن نیز مشابه نقل  
کافی است:

کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۷۰، ح ۴۶۴۰: و روی الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن  
أبي بصیر قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل تزوّج امرأة فقالت له أنا حبلى أو أنا أختك من الرضاة أو  
على غیر عده فقال إن كان دخل بها و واقعها فلا یصدّقها و إن کان لم یدخل بها و لم یواقعها فلیحتط و  
لیسأل إذا لم یکن عرفها قبل ذلك»؛ طریق مرحوم صدوق به حسن بن محبوب در مشیخه فقیه، طریق  
صحیحی است. (کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۵۳: «و ما کان فیہ عن الحسن بن محبوب  
فقد رویته عن محمّد بن موسی بن المتوکل علیه السلام عن عبد الله بن جعفر الحمیری: و سعد بن عبد الله،  
عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن بن محبوب»)

تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۳، ح ۳۷: محمّد بن علی بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسن  
بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي بصیر قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل تزوّج امرأة فقالت أنا  
حبلى و أنا أختك من الرضاة و أنا على غیر عده قال فقال إن کان دخل بها و واقعها لم یصدّقها و إن  
کان لم یدخل بها و لم یواقعها فلیحتط و لیسأل إذا لم یکن عرفها قبل ذلك»؛ طریق شیخ طوسی به  
محمد بن علی بن محبوب نیز صحیح است (تهذیب الأحکام، المشیخه، ص ۷۲: «و ما ذکرته فی هذا  
الکتاب عن محمد بن علی بن محبوب فقد أخبرنی به الحسن بن عبید الله عن أحمد بن محمد بن  
یحیی العطار عن ابيه محمد بن یحیی عن محمد بن علی بن محبوب»)

لذا طبق همه اسناد، این روایت، صحیح است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۶۱، ح ۲۰: و مسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۹۶، باب ۱۸ (باب حکم دعوی المرأة بعد  
العقد أنها حبلى أو أخت الزوج أو فی عده)، ح ۱.

۲. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۲۴.

۳. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۲۴-۵۲۵.

۴. استاد علیه السلام درباره فساد این صحیح و سایر روایات مربوط به تصدیق قول زن در مباحث آنی، مطالبی



## بررسی مطالب آقای خوئی

**مطلب اول:** ظهور صحیحۀ زرارۀ در حجیت قول زن نسبت به حال فعلی مرحوم آقای خوئی از روایات تصدیق کلام زن درباره عده و حیض - مانند صحیحۀ زرارۀ - تنها لزوم تصدیق گفتار وی نسبت به حالت فعلی را برداشت کرده و فرموده است: «فإن الظاهر من قوله عليه السلام: «العدة والحیض للنساء إذا ادعت صدقت» كونهما لهن بلحاظ الحالة الفعلية...»<sup>۱</sup>

### اشکال مطلب اول

اما می توان گفت: اطلاق روایاتی که زنان را مصدقات بر خویش شمرده است باید اخذ شود؛ همچنان که ادله ای مانند «صدق العادل» نیز هر دو گونه اخبار از گذشته و حال را شامل می شود و نمی توان از آن برداشت کرد که کلام زنان، تنها نسبت به حالت فعلی آنها پذیرفته می شود.

### مطلب دوم: استشهاد به کلام فقها

سپس ایشان برای این استظهار از صحیحۀ زرارۀ چنین استشهاد کرده است:

«كما يشهد له عدم التزام الفقهاء بتصديق قولها لو ادعت كون الطلاق بعد وقوعه أو بعد موت الزوج حال الحيض، بل حكموا بصحته عملاً بأصالة الصحة. و على هذا فلا أثر لأخبارها في المقام حيث لا يشمل الدليل، فيحكم بصحة العقد لا محالة»<sup>۲</sup>

### اشکال مطلب دوم

اما شاهدهی که ایشان از کلام فقها ذکر کرده نیز قابل مناقشه است؛ در مواردی که عملی انجام نشده اگر زن نسبت به گذشته خبری دهد، در کلام فقها مطلبی نیست که دلالت کند قول او معتبر نیست. برای مثال، اگر زنی پیش از آنکه عقد یا دخولی

را به تفصیل مطرح خواهد کرد. (العروة الوثقی، کتاب النکاح، فصل ۱۱ (فی مسائل متفرقة): «الثامنة إذا ادعت امرأة أنها خلیة فتزوجها رجل ثم ادعت بعد ذلك كونها ذات بعل لم تسمع دعواها...»).

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۸۵.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۸۵.

انجام شود، بگوید: «شوهر سابق من در تاریخ معینی از دنیا رفته یا از من جدا شده است و من نمی دانم که اکنون در عده هستم یا از آن خارج شده ام»، در کلام فقها مطلبی نیست که دلالت کند کلام زن در چنین مثالی مقبول نیست، هرچند نسبت به وضعیت گذشته خبر داده است؛ لذا قول زن در این امور متبع است و باید برای روشن شدن وضعیت عده او در زمان حال، به این گفته وی که درباره وضعیت پیشین اوست توجه کرد.

البته اگر زن بدون اینکه به معتده بودن خود خبر دهد، ازدواج کند و با نزدیکی کردن، به ازدواج ترتیب اثر دهد، در این صورت اگر ادعایی نسبت به وضعیت پیشین - که بر اساس آن، عقد و دخول تحقق یافته - داشته باشد مانند آنکه مدعی شود عقد وی در حال عده صورت گرفته، این ادعا پذیرفته نمی شود.

شاید مستند این تفصیل فقها همین صحیحه ابی بصیر باشد که ادعای زن نسبت به پیش از عقد را غیر قابل پذیرش می شمارد. لذا، چنین نیست که فقها، قول زن درباره وضعیت گذشته را به طور مطلق، مردود بدانند بلکه اعتبار آن را تنها در صورت پیش گفته، منکر شده اند.

**مطلب سوم: ظهور صحیحه ابی بصیر در عدم حجیت قول زن نسبت به گذشته**  
مرحوم آقای خوئی درباره دلالت صحیحه ابی بصیر چنین فرموده است:

«فإنها (صحیحه ابی بصیر) بتفصیلها بین الدخول و عدمه حیث یجب الاختبار و السؤال فی الثانی دون الأول، دلّت علی صحة العقد و عدم تصدیقها فی دعوایها علی کلا التقدرین، فتكون مقيدة لإطلاق صحیحه زارة لو تمّ فتدلّ علی اختصاص قبول قولها بما إذا كان الإخبار عن الحالة الفعلية، وأما إذا كان الإخبار عن الحالة السابقة فلا یسمع قولها.»<sup>۱</sup>

**اشکال مطلب سوم**

اما با توجه به آنچه در اشکال بر استشهاد ایشان به فتوای فقها (اشکال مطلب دوم)

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۸۵-۱۸۶.

بیان شد، این روایت بین دخول و عدم دخول تفصیل قائل شده است و چنین نیست که در فرض عدم دخول، منکر تصدیق قول زن باشد.<sup>۱</sup>

### نظر مختار: حجیت قول زن نسبت به گذشته در فرض عدم دخول

نتیجه مطالب فوق این است که هرگاه دخول صورت گرفته باشد، حق با مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای گلپایگانی است که فرمودند گفتار زن نسبت به معتده بودن پذیرفته نمی شود.<sup>۲</sup> ولی در فرض عدم دخول چنین نیست.

### فرع سیزدهم: حکم شک در دخول و شک در آگاهی زن

مسألة ۶: «اذا علم ان التزويج كان في العدة مع الجهل بها حكما او موضوعا، ولكن شك في انه دخل بها حتى تحرم ابدًا ولا يبنى على عدم الدخول، وكذا اذا علم بعدم الدخول بها وشك في انها كانت عالمة او جاهلا فانها يبنى على عدم علمها فلا يحكم بالحرمة الابدية»<sup>۳</sup>

این مسئله، به بحث چندانی نیاز ندارد؛ زیرا در صورتی که دخول مشکوک باشد، بنا بر عدم وقوع آن گذارده می شود، همچنین اگر عالم بودن زن، مشکوک باشد بنا بر عدم علم وی گذاشته می شود، مگر آنکه حالت سابقه اش علم باشد.

### فرع چهاردهم: حکم علم اجمالی به معتده بودن یکی از دو زن

مسألة ۷: «اذا علم اجمالا بكون احدى الامراتين المعينتين فى العدة ولم يعلمها

۱. به نظر می رسد که طبق صحیح ابی بصیر در فرض عدم دخول، مجاز به استمتاع از زن نیست بلکه باید فحص صورت گیرد و اصاله الحل در این فرض الغاء شده است. در مورد قید اخیر (اذا لم يكن عرفها قبل ذلك) در صحیح ابی بصیر استاد رحمته الله در مباحث آتی (العروة الوثقى، كتاب النكاح فصل ۱۱ فی مسائل متفرقة: «النامنة إذا ادعت امرأة أنها خلية فتزوجها رجل ثم ادعت بعد ذلك كونها ذات بعل...») دو احتمال را مطرح کرده است که خواهد آمد.

۲. العروة الوثقى (المحشى)، ج ۵، ص ۵۲۴.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۹.

بعینها، وجب علیه ترك تزویجها، و لو تزوج احدهما بطل و لكن لا یوجب الحرمة الابدية، لعدم احراز كون هذا التزویج فی العدة، نعم لو تزوجها معا حرمتا علیه فی الظاهر، عملاً بالعلم الاجمالی<sup>۱</sup>

مرحوم سید در این مسئله تنها یکی از صُور علم اجمالی را مطرح کرده است. مراد سید از این صورت علم اجمالی، فقط صورتی است که اگر علم اجمالی نبود مانعی از ازدواج نبود؛ زیرا سیاق کلام ایشان نشان می دهد که در مقام بیان اثر علم اجمالی است؛ لذا اگر به جهت جریان استصحاب در عده در یکی از دو زن یا هر دو زن، آثار عده بار شود خارج از فرض مرحوم سید است. توضیح این مطلب در بررسی صور مسئله در ذیل خواهد آمد.

### حکم برخی صور علم اجمالی به اعتداد فعلی یکی از دو زن

لذا علاوه بر آنچه مراد مرحوم سید است، حکم برخی از صُور مسئله بیان می شود:

**صورت اول:** معتده بودن یکی از دو زن در سابق و شک در بقاء آن

صورت اول این است که به طور اجمالی بدانیم یکی از دو زن، در دوران عده است ولی یکی از آن ها به خلاف دیگری سابقه عده داشته باشد، علم اجمالی به علم تفصیلی نسبت به مستصحب العدة و شک بدوی در دیگری منحل می شود؛<sup>۲</sup> لذا این صورت، مراد مرحوم سید نیست.

**صورت دوم:** معتده بودن هر دو در سابق و احتمال انقضاء عده یکی

صورت دوم این است که هر دو، پیش تر در عده بوده اند و اکنون یقین داریم که یکی از آن دو هنوز در عده به سر می برد ولی محتمل است که دیگری از عده خارج شده باشد، در این صورت، استصحاب بقاء عده نسبت به هر دو جاری می شود؛ این صورت نیز مراد مرحوم سید نیست زیرا ایشان به جهت علم اجمالی حکم به حرمت ازدواج کرده است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰.

۲. مراد این است که انحلال حکمی رخ می دهد.

**صورت سوم: معتده بودن هر دو در سابق و انقضاء عده یکی**

صورت سوم این است که هر دو، پیش‌تر در عده بوده‌اند؛ و اکنون یقین داریم که یکی از آن دو قطعاً از عده خارج شده و دیگری هنوز معتده است.

### بررسی اجمالی جریان استصحاب عده

حکم این فرض از مسئله، میان فقها مورد بحث قرار گرفته است. پرسش اصلی این است که آیا استصحاب بقاء عده در دو طرف علم اجمالی جاری است؟ برخی مانند مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نایینی استصحاب را جاری نمی‌دانند<sup>۱</sup> و در

۱. چنان‌که استاد رحمته‌الله در برخی مباحث (کتاب البیع، بررسی دلیل استصحاب در اثبات لزوم معاطاء) بیان فرموده است، شیخ انصاری مخالفت قطعی علمیه را مانع از جریان اصل در اطراف علم اجمالی نمی‌داند به شرط اینکه مستلزم مخالفت قطعی علمیه با تناقض صدر و ذیل در دلیل اصل (مثلاً تنقض) نشود و بر همین اساس، مرحوم شیخ در اواخر بحث استصحاب فرموده است که اگر شخصی محدث، با مانع مرد بین بول و آب وضو بگیرد، هر دو استصحاب بقاء حدث و طهارت جاری است؛ در این مثال، جریان هر دو استصحاب، مستلزم مخالفت قطعی علمیه است ولی نه موجب مخالفت قطعی علمیه است و نه مستلزم تناقض صدر و ذیل در دلیل اصل است.

بر خلاف علم اجمالی به طهارت یکی از آنان که قبلاً هر دو نجس بوده‌اند و جریان اصل در اطراف شبهه، مستلزم تناقض صدر و ذیل در دلیل اصل است.

فوائد الأصول، ج ۳، ص ۴۰۹-۴۱۰: «الثانية ... لأن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» و لكن تنقضه بيقين مثله» يدل على حرمة النقض بالشك وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك؛ لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله».

فوائد الأصول، ج ۳، ص ۴۱۳: «و أما الصورة الثالثة و هي ما يعمل فيه بالاستصحابين. فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئاً، فمخالفته لا توجب مخالفة عملية لحكم شرعي، كما لو تزوّأ اشتباهاً بمانع مردّ بين البول و الماء، فإنه يحكم ببقاء الحدث و طهارة الأعضاء استصحاباً لهما. و ليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك؛ إذ الواحد المرّد بين الحدث و طهارة اليد لا يترتب عليه حكم شرعي حتى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين. و لا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء و عدم غسل الأعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي أيضاً. نعم، ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمية. و قد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدّمات حجية الظن، عند التكمّل في حجية العلم».

لذا اینکه مرحوم نایینی گمان کرده مرحوم شیخ، متناقض و مضطرب سخن گفته است، صحیح نیست: فوائد الأصول، ج ۴، ص ۶۹۸: «و الإنصاف: أنّ كلام الشيخ رحمته‌الله في المقام و في مبحث الاشتغال عند البحث عن الشبهة المحصورة و في مبحث القطع عند البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية، لا يخلو عن اضطراب، فإنه تارة: يحوم حول المخالفة العملية، و أخرى: يحوم حول قصور الأدلة و عدم شمولها

لأطراف العلم الإجمالي، فراجع و تأمل جيداً.

گرچه مرحوم نایینی این ادعا را در دوره بعدی درس خود تکرار نکرده است. (أجود التقريرات، ج ۲، ص ۴۹۹: «و العجب» من العلامة الأنصاريؒ) حيث لم يعتمد في عدم جریان الاستصحاب في هذا القسم بما ذكرناه من عدم انحفاظ الحكم الظاهري و وجود المانع في عالم الثبوت بل تمسك بالمانع الإبتائي»

مرحوم نایینی در اجرای اصول در معلوم بالأجمال قائل به تفصیل است ولی آنچه در مقام، محل کلام است اجرای استصحاب در اطراف معلوم بالأجمال است که مرحوم نایینی مطلقاً با آن مخالف است و اجرای اصل تنزیلی را مناقض با علم اجمالی می داند.

أجود التقريرات، ج ۲، ص ۵۰-۵۲: «و أما صحة جعل الحكم الظاهري في مورد العلم الإجمالي مع عدم التصرف في الواقع أصلاً فالحق عدمها في الأصول التنزيلية مطلقاً و في غيرها إذا لم من جریان الأصول المخالفة العملية فالمحذور في جریان الأصل في أطراف العلم الإجمالي أحد امرين على سبيل منع الخلو أحدهما لزوم التناقض من جريانه و هذا لا يتحقق إلا في موارد الأصول التنزيلية (ثانيهما) لزوم المخالفة القطعية و هذا لا يتحقق إلا في موارد العلم بثبوت التكليف لا نفيه ... و بهذا يظهر ان المانع ليس منحصرًا بقصور أدلة الأصول عن شمولها لأطراف العلم الإجمالي بحسب مقام الإثبات و الدلالة نظراً إلى ان العلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع يكون مانعاً عن شمول دليل الأصل لموردتها نظير قصور الدليل اللفظي كالعموم عن الشمول مع العلم بالتخصيص في الجملة بل مناقضة مؤدى الأصلين للحكم المعلوم في البين في مقام التشريع بنفسها مانعة عن جریان الأصل في الطرفين مع قطع النظر عن مقام الدلالة و الإثبات»

أجود التقريرات، ج ۲، ص ۴۹۹-۵۰۰: «فنقول أن التعارض بين الأصلين اما ان يكون من جهة العلم بالحكم المخالف لهما أو من جهة أخرى (و على الأول) فاما ان يلزم مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين من جریان الأصلين أو لا فهناك أقسام (القسم الأول) ما إذا لزم من جریان الأصلين مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين و لا ريب في سقوط الأصلين حينئذ سواء كان الأصلان تنزيليين أو لا و قد بينا ذلك في بحث العلم الإجمالي مفصلاً (و القسم الثاني) ما إذا لم يلزم من جریان الأصلين مخالفة عملية للتكليف المعلوم كما إذا علم بظاهرة أحد الإثباتين المعلوم نجاستهما سابقاً و كما إذا علم بروجية أحد الأمرين من غير تعيين فانه لا يلزم من جریان استصحاب النجاسة في الإثباتين و من الرجوع إلى الاحتياط في كل من المرأتين مخالفة للتكليف المعلوم أصلاً و الحق في هذا القسم التفصيل بين الأصول التنزيلية و غيرها و ذلك لما بيناه في بحث العلم الإجمالي من ان الأصول التنزيلية من جهة كونهما محترزة للواقع بمرتبة و لذا تقوم مقام القطع الطريقي لا تكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة فيها في أطراف العلم الإجمالي و هذا بخلاف الأصل الغير التنزيلى فانه حيث ليس فيه نظر إلى الواقع أصلاً بل هو حكم على الشك بما هو فلا مانع من جريانه في كل من أطراف العلم الإجمالي و قد ذكرنا توضيح ذلك في بحث العلم الإجمالي فراجع ... (و العجب) من العلامة الأنصاريؒ) حيث لم يعتمد في عدم جریان الاستصحاب في هذا القسم بما ذكرناه من عدم انحفاظ الحكم الظاهري و وجود المانع في عالم الثبوت بل تمسك بالمانع الإبتائي و قصور أدلة الاستصحاب عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي من

مقابل بعضی از بزرگان مانند مرحوم آقای سید ابوالحسن اصفهانی<sup>۱</sup>، مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> و مرحوم آقای گلپایگانی<sup>۳</sup> دو استصحاب را جاری دانسته‌اند؛ زیرا جریان آن، موجب مخالفت قطعی عملیه نمی‌شود. لذا، مرد نباید با هیچ یک از آن دو ازدواج کند. هر چند نظر مرحوم شیخ، صحیح به نظر می‌رسد ولی در این مقام، مجالی برای بحث تفصیلی در این زمینه وجود ندارد.<sup>۴</sup>

در صورت جریان استصحاب، این مسئله نیز از مورد کلام سید خارج می‌شود.

### صورت چهارم: نبود حالت سابقه

صورت چهارم این است که علم اجمالی به معتدّه بودن یکی از وزن داریم و حالت سابقه‌ای در کار نباشد تا بحث جریان استصحاب مطرح شود. به بیان دیگر

جهة ان الشك في قوله ﷺ (لا تنقض اليقين بالشك) وان كان شاملاً للشك البدوي والمقرون بالعلم الإجمالي إلا ان قوله ﷺ (و لكن تنقضه يقين آخر) يشمل اليقين الإجمالي فيكون دليل الاستصحاب بذلك مجعلاً من حيث الشمول لأطراف العلم الإجمالي؛ فإنه إذا فرض عدم المانع من جعل الأصل التنزيلي في تمام الأطراف فلا مانع من الشمول من جهة الأدلة إذ اليقين الناقض بمقتضى المقابلة لا بد وان يكون متعلقاً بخلاف ما تعلق به اليقين السابق (و من الواضح) ان اليقين السابق في مثال الإثباتين إنما كان متعلقاً بنجاسة كل واحد من الإثباتين بخصوصه فلا بد وان يكون الناقض هو اليقين بظهارته و أما اليقين الإجمالي فليس متعلقاً بظهاره كل منهما كما هو ظاهر (هذا مضافاً) إلى عدم اختصاص دليل الاستصحاب بما كان فيه هذا الذيل الموجب لإجماله فيتمسك في الجريان بغيره من الأدلة فإن إجمال أحد الدليلين لا يكاد يسري إلى الآخر»

لذا ایشان بر خلاف شیخ انصاری که قائل به مانع اثباتی است، تنها مانع را مانع ثبوتی می‌داند.

۱. العروة الوثقى (المحشى)، ج ۵، ص ۵۲۵: «بل يوجبها أيضاً في الظاهر إذا كانتا معتدتين و علم إجمالاً بخروج إحداهما من العدة. (الأصفهاني)».

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۸۶: «و أما إذا كان الشك في البقاء، كما لو علم إجمالاً بانقضاء عدة إحداهما بعد العلم بكونهما معا في العدة، ثم شك في كونها هي المعقودة أم غيرها، ...»

البتة این مطلب در تعلیقه ایشان بر عروه نیامده است اما در هر حال مبنای ایشان در اصول این است که در معلوم بالا جمال، اقتضاء جریان اصول وجود دارد مگر موجب ترخیص در مخالفت قطعی عملیه می‌شود. (برای نمونه: مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خوئی)، ج ۱، ص ۴۰۶: «لكن الصحيح انه لا مانع من جريان الأصول في الأطراف إذا لم يستلزم المخالفة العملية، بلافق بين التنزيلية وغيرها»).

۳. العروة الوثقى (المحشى)، ج ۵، ص ۵۲۵.

۴. استاد قزوینی در مباحث ازدواج در احرام، ذیل مسئله چهارم عروه نظر مرحوم شیخ را نپذیرفته و با نظر مرحوم آقای سید ابوالحسن اصفهانی و مرحوم آقای خوئی موافقت کرده است.

فرض مسئله جایی ست که اگر این علم اجمالی نبود مانعی برای ازدواج وجود نداشت. این تنها صورتی است که مرحوم سید آن را مطرح کرده است. ایشان در این فرض فرموده است که نباید با هیچ یک از دو زن ازدواج کند و اگر با یکی از آن دو ازدواج کند، عقد باطل است هر چند موجب حرمت ابدی نیست؛ زیرا از یک سو، موضوع حرمت ابدی ازدواج در عده از روی علم است و در این صورت، احراز نشده است که زن در عده است و از طرف دیگر مفاد استصحاب، عدم حرمت ابدی است، پس حکم ظاهری در این صورت، حلیت است.

البته اگر سپس معلوم شود که همان زنی که با وی ازدواج کرده، در عده بوده است، حرمت ابدی کشف می شود؛ زیرا آن علم اجمالی منجز بوده است و در مباحث گذشته گفته شد که هر منجزی می تواند جایگزین علم ماخوذ در موضوع حرمت ابدی شود. اما تا زمانی که معلوم نشود که ازدواج در زمان عده رخ داده است، مفاد اصل عملی، عدم حرمت ابدی خواهد بود.

مرحوم آقای حکیم نمونه ای فقهی که به این مسئله شباهت دارد را چنین بیان کرده است:

«المقام نظیر مالو توضأ بأحد الإنائین المعلوم نجاسة أحدهما، فإنه يبنى فيه على عدم ترتب الأثر، عملاً باستصحاب الحدث، ولا يبنى على نجاسة أعضاء الوضوء، لعدم إحراز نجاسة الماء، إلا إذا كانت الحالة السابقة نجاسة الإنائین معا، بناء على صحة استصحاب النجاسة، لعدم منافاته للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما عملاً. وهنا أيضاً لا يبنى على الحرمة الأبديّة، لعدم إحراز كون العقد في العدة، إلا إذا كانت الحال السابقة في المرأتین معا أنهما في العدة، و علم خروج إحداهما عنها و بقاء الأخرى فيها، فان التحقيق جواز جریان الاستصحاب فيهما معاً لما لم ينافيا العلم عملاً.»<sup>۱</sup>

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۳۰.



### فرع پانزدهم: حکم علم اجمالی به معتده بودن زن در عده خود یا دیگری

مسألة ۸: «اذا علم انّ هذه المرأة المعينة في العدة لكن لا يدري انها في عدة نفسه او في عدة الغير جاز له تزويجها لاصالة عدم كونها في عدة الغير، فحاله حال الشك البدوي».<sup>۱</sup>

در این فرض، ازدواج با زن جایز است، زیرا شبهه در عده غیر بودن، مقرون به علم اجمالی نیست بلکه شبهه‌ای بدوی است؛ زیرا اینکه در عده خودش باشد اثری ندارد.<sup>۲</sup>

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰.

۲. ممکن است گفته شود که اگر عده مربوط به خودش، از نوع رجعی باشد، وجوب نفقه بر عهده مرد خواهد بود لذا علم اجمالی منجز خواهد بود؛ زیرا یا نفقه زن بر مرد واجب است یا ازدواج با او حرام است. اما طبق مبنای استاد<sup>علیه السلام</sup> در مواردی که یکی از اطراف شبهه حکم تحریمی و طرف دیگر حکم وجوبی باشد، علم اجمالی منجز نیست.



---

## فصل ۲: ازدواج با زن شوهردار

---





## بررسی احکام ازدواج با ذات البعل

در بررسی احکام ازدواج با ذات البعل، حرمت تکلیفی و حرمت ابدی آن بررسی خواهد شد.

### حرمت تکلیفی عقد با ذات البعل

مسألة ۹: «يلحق بالتزويج في العدة في إيجاب الحرمة الأبدية تزويج ذات البعل فلو تزوجها مع العلم بأنها ذات بعل حرمت عليه أبدا مطلقا سواء دخل بها أم لا ولو تزوجها مع الجهل لم تحرم إلا مع الدخول بها...»<sup>۱</sup>

ادله‌ای برای اثبات حرمت تکلیفی عقد با ذات البعل ممکن است بیان شود:

### دلیل اول: اولویت مقام نسبت به حرمت خواستگاری از معتدّه رجعیه

دلیل اول دلیلی است که صاحب مدارک در نه‌ایه المرام مطرح کرده و صاحب حدائق<sup>۲</sup> و صاحب ریاض<sup>۳</sup> هم از او تبعیت کرده‌اند.

مرحوم صاحب مدارک در توضیح عبارت مرحوم محقق در نافع (لا یحلّ العقد علی ذات البعل)<sup>۴</sup> فرموده است: «أما أنه لا یحلّ العقد علی ذات البعل، فلا ریب فیه، لما سیجیء من تحریم التعریض بالخطبة فی العدة الرجعیة، فتحریم العقد علی ذات البعل أولى.»<sup>۵</sup> البته ایشان بر این دلیل اشکال می‌کند و آن را مصداق قیاس می‌داند.<sup>۶</sup>

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰-۸۲۱، م ۹.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۷۷.

۳. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۵.

۴. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۵. نه‌ایه المرام، ج ۱، ص ۱۶۷.

۶. نه‌ایه المرام، ج ۱، ص ۱۶۷.

### پاسخ دلیل اول: جریان «اشکال مختار در حرمت ابدی» در مقام

در هر حال، این اولویت صحیح نیست؛ زیرا اشکال مختار بر دلیل اولویت در حرمت ابد - که در بحث آتی خواهد آمد - در حرمت تکلیفی هم جاری است.

### دلیل دوم و سوم: اجماع و آیه تحریم محصنات

مرحوم صاحب ریاض علاوه بر اولویت، به اجماع و آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ»<sup>۱</sup> نیز استناد کرده است. مراد از محصنات در بعضی از آیات قرآن، عقیقات، در مقابل فاجرات است<sup>۲</sup>، اما در آیه فوق، مراد از «محصنات»، مزوجات است؛ یعنی زنانی که به وسیله ازدواج در حصن شوهر قرار گرفته اند، و این تفسیری است که در روایات نیز آمده است.<sup>۳</sup> پس این آیه هم حرمت ازدواج با ذات البعل را اثبات می کند.<sup>۴</sup>

### پاسخ دلیل دوم: عدم اجماع در حرمت تکلیفی

اما دلیل اجماع ناتمام است؛ زیرا آنچه اجماعی است، حکم وضعی مسئله یعنی بطلان عقد با ذات البعل است؛ اما حکم تکلیفی مسئله، اصلاً در کلمات قدما

۱. النساء، ۲۳-۲۴.

۲. النور، ۴: «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ لَمَّا يَأْتُوا بِآيَةِ شَهَادَةٍ فَأَخْلِدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ النور، ۲۳: «إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

گاهی هم مراد از «مُحْصَن» در قرآن، حُرّه است:

النساء، ۲۵: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نَقَبَاتِ الْمُسْلِمَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَتْغُصَّتُمْ مِنْ بَعْضِ قَائِكُمْ هُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِيهِنَّ وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٌ غَيْرُ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاجِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

البته در آیه فوق، مراد از دو واژه «محصنات» و «أُحْصِنَ»، حُرّه بودن نیست؛ بلکه مربوط به همان معنای عفت است.

۳. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۳۳، ح ۸۰-۸۴؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۷، ح ۴۵۱۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۱۵۱-۱۵۲، ح ۹-۱۲؛ برای نمونه: «سئل الصادق علیه السلام عن قول الله ﷻ: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ» قال: هن ذوات الأزواج».

۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۵.

معنوی نیست و ظاهراً قبل از مرحوم محقق<sup>۱</sup>، کسی متعرض آن نشده است.

### پاسخ دلیل سوم

**پاسخ اول:** احتمال حرمت وضعی در آیه

و اما آیه ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ هم دلالتی بر مدعا ندارد؛ زیرا ممکن است گفته شود که حرمت بر دو قسم است: حرمت تکلیفی و وضعی، و شاید مراد از حرمت در آیه شریفه، حرمت وضعی باشد.

**بررسی پاسخ اول**

ممکن است در پاسخ گفته شود که: حرمت عمل در لغت به معنای بطلان نیست؛ بلکه به معنای مبعوضیت عمل است و تقسیم حرمت به حرمت وضعی و حرمت تکلیفی از اصطلاحات فقهاء است و در روایات نیز کاربرد ندارد. اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا در آیه، حرمت به فعل تعلق نگرفته و گفته نشده: «حَرَمْتُ عَلَیْکُمُ الْعَقْدَ عَلَی الْمُحْصَنَاتِ»؛ بلکه متعلق حرمت، خود محصنات است. اما با این حال، پاسخ اول قابل مناقشه است که در پاسخ دوم تبیین خواهد شد.

**پاسخ دوم:** ظهور حرمت «ذات محصنات» در حرمت تمتع

پاسخ دوم این است که چون متعلق حرمت، خود محصنات است، خواه قائل به لزوم تقدیر فعل شویم و خواه نشویم، به تناسب حکم و موضوع، مراد، حرمت تمتع از زن است؛ زیرا اگر ما قائل به لزوم تقدیر فعل باشیم، دلیلی نداریم که فعل مقدر، فعل عامی همچون «کُلُّ فَعْلٍ یَرْتَبِطُ بِالْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَقْدِ وَالْخُطْبَةِ وَالتَّمَتُّعِ وَ...» باشد؛ بلکه ظاهر و لااقل قدر متیقن از آیه، تقدیر «التَّمَتُّعِ» و مانند آن است.

ولی ما قائل به لزوم تقدیر فعل نیستیم؛ چون حرمت در لغت و لسان احادیث به معنای یکی از احکام خمس نیست که متعلق آن الزاماً، فعلی از افعال باشد؛ بلکه حرمت به معنای محرومیت است. حرمت با این مفهوم، هم می تواند به افعال تعلق گیرد و هم می تواند به موضوعات خارجی و اشیاء تعلق گیرد؛ البته در هر مورد به

۱. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

تناسب حکم و موضوع، مفهوم محرومیت شکل خاصی به خود می‌گیرد. طبق این معنا از حرمت، محروم بودن از زن به معنای عدم جواز تمتع و بهره‌گیری جنسی از او، محروم بودن از خانه، به معنای عدم جواز سکناى خانه است و همین‌طور است در سایر موارد تعلق حرمت به اشیاء؛ لذا دلیل نداریم که اطلاق حرمت محصنات به اعتبار حرمت عقد بر آنها باشد؛ بلکه تنها حرمت تمتع از آنها به تفاهم عرفی از آیه استفاده می‌شود.<sup>۱</sup>

### بررسی حرمت ابد در ازدواج با ذات البعل

مسألة ۹: «يلحق بالتزويج فى العدة فى إيجاب الحرمة الأبديّة تزويج ذات البعل فلو تزوّجها مع العلم بأنّها ذات بعل حرمت عليه أبداً مطلقاً سواء دخل بها أم لا ولو تزوّجها مع الجهل لم تحرم إلا مع الدخول بها من غير فرق بين كونها حرّة أو أمة مزوّجة و بين الدوام و المتعة فى العقد السابق و اللاحق...»<sup>۲</sup>

### فوائد نقل اقوال فقهاء

ابتدا در این مسئله، اقوال فقهاء نقل می‌شود. با وجود ندرت موارد اجماعی که کاشف از قول معصوم است، اما فوائدى بر نقل اقوال مترتب است:

- فایده اول: نقل اقوال علماء در چگونگی حمل روایات و نحوه جمع عرفی بین آنها مؤثر است. از لایه لای کلمات علماء، وجوهی برای حلّ تعارض روایات به دست می‌آید.
- فایده دوم: یکی از مرتجحات باب تعارض، طبق مبنای تعدی از مرتجحات منصوصه، شهرت فتوایی است و بر این اساس دانستن شهرت فتوایی،

۱. توضیح بیشتر: استثناء ذیل آیه مؤید آن است که حرمت محصنات به اعتبار حرمت عقد نیست؛ بلکه به اعتبار حرمت تمتع است؛ زیرا پس از «المحصنات من النساء» آمده است: «ألا ما ملكت أيمانكم». این استثناء صرف نظر از اختلافاتی که در معنای آن دیده می‌شود، ناظر به کنیزان انسان است و چون عقد بستن بر کنیز خود صحیح نیست، پس استثناء تنها درباره جواز استمتاع از کنیزان است. اختصاص استثناء به مسئله تمتعات، تأیید می‌کند که مستثنی منه هم به همین امر اختصاص داشته و عمومیت ندارد.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰-۸۲۱، م ۹.



می‌تواند منشأ ترجیح یا عدم ترجیح روایت موافق با آن به شمار آید.<sup>۱</sup>  
 • فایده سوم: اگر کسی مقدمات انسداد را تمام دانسته، قائل به حجیت مطلق ظن یا ظن قوی باشد، کیفیت فتاوی علماء و میزان مفتیان به یک نظر، می‌تواند در تقویت و تضعیف ظن حاصل نسبت به آن مؤثر باشد.

### بررسی اقوال قداماء

در بررسی اقوال قداماء دو مطلب بیان می‌شود:

#### مطلب اول: مطرح نشدن مسئله در عبارات مشهور قداماء

مطلب اول این است که مرحوم محقق در نافع<sup>۲</sup> مسئله حرمت ابد ناشی از تزویج ذات بعل را مطرح کرده و فتوا به عدم حرمت ابد داده است؛ اما در شرایع این فرع را مطرح نکرده و قبل از ایشان نیز کسی این فرع را مطرح نکرده است.

نخستین کسی که صریحاً فتوا به حرمت ابد داده، علامه در تحریر است<sup>۳</sup>؛ ولی در قواعد که پس از تحریر نگاشته شده<sup>۴</sup>، در مسئله تردید کرده<sup>۵</sup> و در تبصره، ارشاد و

۱. البته طبق نظر استاد رحمته الله، مقبوله عمر بن حنظله، که در آن شهرت به عنوان مرجع آمده است، اولاً، مربوط به فرض مخاصمه است و ثانیاً، مراد از شهرت در آن، مقطوع الصدور بودن است. بلکه ممکن است در برخی موارد، از شهرت قوی فتوایی در بین قداماء استفاده شود که روایتی مقطوع الصدور بوده است.

۲. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۳. تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۶۹.

۴. علامه حلی در آخر مباحث نکاح از کتاب تحریر (تحریر الأحکام، ج ۴، ص ۴۶) فرموده است: «تم الجزء الثاني من کتاب تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة بحمد الله تعالی و منه علی يد مصطفی حسن بن یوسف بن مطهر فی شهر جمادی الآخر سنة إحدى و تسعين و ستمائة.»؛ لذا تألیف تحریر قبل از سال ۶۹۱ آغاز شده است، به طوری که جزء دوم آن در سال ۶۹۱ به پایان رسیده است. این در حالی است که نگارش کتاب قواعد در ۵۰ سالگی علامه بوده است:

قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۷۱۴: «إني قد لخصت لك في هذا الكتاب لب فتاوی الأحکام، و بینت لك فيه قواعد شرائع الإسلام بالفاظ مختصرة و عبارات محزنة، و أوضحت لك فيه نهج الرشاد و طریق السداد، و ذلك بعد أن بلغت من العمر الخمسين و دخلت في عشر الستين.» و چون ولادت علامه سال ۶۴۸ قمری بوده (خلاصة الأقوال، ص ۴۸: «المولد: التاسع عشر شهر رمضان سنة ثمان و أربعين و ستمائة.»)، لذا حدود سال ۶۹۷ قمری تاریخ نگارش قواعد بوده است.

۵. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۱.

تلخیص، مسئله را عنوان نکرده، در مختلف نیز که اختلافات امامیه را مطرح کرده، عنوان نشده است.

البته ظواهر عبارات علماء سابق، عدم حرمت ابد است؛ زیرا دوازده نفر از قدما، محرمات ابد را شمارش کرده‌اند و با اینکه تزویج معتده و زنا به ذات بعل و ایقاب غلام را از این زمره شمرده‌اند، ولی از تزویج به ذات بعل نام نبرده‌اند. آن دوازده فقیه عبارت‌اند از: مرحوم شیخ مفید در مقنعه<sup>۱</sup>، مرحوم سید مرتضی در انتصار<sup>۲</sup> و موصلیات ثالثه<sup>۳</sup>، مرحوم شیخ طوسی در نهایه<sup>۴</sup>، تهذیب<sup>۵</sup> و استبصار<sup>۶</sup>، ابن براج در مهذب<sup>۷</sup>، ابوالصلاح حلبی در کافی<sup>۸</sup>، ابن حمزه در وسیله<sup>۹</sup>، قطب رواندی در فقه القرآن<sup>۱۰</sup>، ابن زهره در غنیه<sup>۱۱</sup>، ابن ادریس در سرائر<sup>۱۲</sup>، کیدری در اصباح<sup>۱۳</sup>، مهذب الدین نیلی در نزهة الناظر<sup>۱۴</sup>، یحیی بن سعید در جامع<sup>۱۵</sup>، و نیز محقق در شرایع<sup>۱۶</sup>.

۱. خلاصة الأقوال، ص ۴۵: «کتاب مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة ذکرنا فیہ خلاف علمائنا خاضة و حجة کل شخص، و الترجیح لما نصیر إلیه».
۲. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۱-۵۰۲.
۳. الانتصار، ص ۲۶۲-۲۶۷.
۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۲.
۵. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۵۲ و ۴۵۳.
۶. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۵-۳۱۲.
۷. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۵۵-۱۹۲: «أبواب ما أحل الله العقد علیهن و حزم».
۸. المهذب (ابن براج)، ج ۲، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.
۹. الکافی فی الفقه، ص ۲۸۶.
۱۰. الوسيلة، ص ۲۹۲-۲۹۳.
۱۱. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۹۲-۹۳.
۱۲. غنیة النزوع، ص ۳۳۶-۳۳۸.
۱۳. السرائر، ج ۲، ص ۵۲۵.
۱۴. إصباح الشیعة، ص ۳۹۸.
۱۵. نزهة الناظر، ص ۹۲.
۱۶. الجامع للشرائع، ص ۴۲۷-۴۲۸.
۱۷. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶.

بدین جهت در حدائق آمده که ظاهر اکثر، عدم تحریم ابد است.<sup>۱</sup> این امر در جواهر مورد انکار قرار گرفته است.<sup>۲</sup>

از سوی دیگر در خلاف و انتصار که به اختلاف عامه و خاصه ناظر است، این مسئله مطرح نشده<sup>۳</sup>؛ لذا عامه نیز قائل به حرمت ابد نیستند.

### مطلب دوم: استفاده فتوای برخی قداماء در مقام

به هر حال، هر چند این مسئله در کتب فقهی قبل از نافع معنون نبوده، ولی از پاره‌ای عبارات فقهاء در کتب فقهی و در کتب حدیثی، می‌توان فتوای مؤلفان را به دست آورد. این موارد در ذیل بیان شده است:

### فقه رضوی

مورد اول، فقه رضوی است. طبق نظر مرحوم سید حسن صدر، که فقه رضوی همان «التکلیف» شلمغانی است<sup>۴</sup>، این کتاب از کتب فقهی خواهد بود و بعید هم نیست. در فقه الرضا آمده است: «و من تزوج امرأة لها زوج دخل بها أو لم يدخل

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۷۸.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۳۵.

۳. در منابع عامه مانند مبسوط سرخسی، المجموع (شرح المذهب)، مغنی ابن قدامه نیز این فرع مطرح نشده است. اما در المحلی بالآثار (ج ۹، ص ۷۲) این مطلب مطرح شده است:

«وقالوا: "من تزوج امرأة لا زوج لها فدخل بها فوطئها، ثم ظهر بها حمل من زنى أو من غصب كان بها قبل نكاحه، فإنها لا تحل له أبداً، ما ندرى لماذا؟»

وقالوا: "من تزوج أمة أعتقت قبل أن تتم حیضة بعد عتقها فدخل بها حرمتم عليه فى الأبد، فدلجوا هذا اللجاج الفاسد.

ثم لم يلبثوا أن قالوا: "من تزوج امرأة لها زوج قائم حى حاضر أو غائب یظن أن قد مات أو یوقنان بحیاته، فدخل بها فوطئها: أنها لا تحرم علیه فى الأبد، بل له أن یتزوجها إن طلقها الزوج أو مات." و هذا هو المستعجل قبل الوقت بلا شك.»

فرع اخیر در «محلی» مربوط به فرض ازدواج با ذات البعل همراه با دخول است که حکم به عدم حرمت ابدی شده؛ لذا به طریق اولی در فرض عدم دخول نیز همین حکم خواهد بود. البته قائلین به این حکم نامشان در «محلی» مشخص نشده است. در هر حال، کسی از عامه که قائل به حرمت ابدی باشد ظاهراً وجود ندارد.

۴. تکملة أمل الأمل، ج ۱، ص ۱۱۸؛ الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۱۹، رقم ۶۳۳.

بها و زنی بها لم تحل له أبدا.<sup>۱</sup> و از آنجا که فتاویٰ مرحوم شیخ صدوق و پدرش در بسیاری از مسائل با این کتاب متحد است، محتمل است که ایشان نیز همین فتوا را داشته باشد.

### مرحوم کلینی در کافی و صدوق در فقیه

مورد دیگر، کافی مرحوم کلینی است؛ زیرا در بابی که عنوان آن به ذکر محرمات ابدیه اختصاص دارد<sup>۲</sup> و در آن، روایات اقسام مختلف محرمات ابدیه را بیان کرده، مرفوعه احمد بن محمد<sup>۳</sup> را آورده که بر ترتیب حرمت ابد بر تزویج با ذات بعل از روی علم دلالت می‌کند؛ لذا ایشان تزویج عالمانه ذات بعل را منشأ حرمت ابدی می‌داند؛ زیرا معارضی برای آن ذکر نمی‌کند.

مرحوم کلینی در بابی دیگر در کتاب الطلاق<sup>۴</sup> و نیز مرحوم صدوق در فقیه<sup>۵</sup>، موثقه زراره را که از آن حرمت ابد بر تزویج ذات بعلی که به وی دخول شده استفاده می‌گردد، آورده‌اند. نقل روایت در کافی و فقیه که کتاب‌های فتوایی بوده و در آنها اخبار صحیحه<sup>۶</sup> به نظر مؤلفین آنها جمع شده، نشان می‌دهد که مفاد این روایت، فتوای ایشان است. البته مورد روایت، صورت دخول است؛ ولی مفهوم ندارد.

### سید مرتضی در موصلیات

سید مرتضی در موصلیات ثالثه می‌فرماید:

«و من تزوج امرأة فی عدة ملک زوجها علیها فیها الرجعة، فزق

۱. فقه الرضا (ع)، ص ۲۴۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶، «باب المرأة التي تحرم على الرجل فلا تحل له أبدا».

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۹، ح ۱۱: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد رفعه «أن الرجل إذا تزوج المرأة علم أن لها زوجا فزق بينهما ولم تحل له أبدا».

۴. الکافی، ج ۶، ص ۱۴۹، «باب المرأة يبلغها موت زوجها أو طلاقها فتعتد ثم تزوج فيجىء زوجها»، ح ۱.

۵. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۴۷، ح ۴۸۸۵: وروی أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی عن عبد الكريم بن عمرو الخثعمی عن زرارة عن أبی جعفر (ع) و موسی بن بکر عن زرارة عن أبی جعفر (ع) قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو خبروها أنه طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها بعد فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها الآخر أو لم يدخل ولها من الآخر المهر بما استحل من فرجها» و زاد عبد الكريم فی حدیثه: «و ليس للآخر أن يتزوجها أبدا».

بینهما و لم تحلّ له أبدا، وإن كان دخل بها جاهلا. والحبّة فی ذلك: الإجماع الفرقة المحقّة، و طريقة الاحتیاط أيضا.<sup>۱</sup>

و در مسئله بعدی چنین فرموده است:

«و كذلك من عقد علی امرأة فی عدّة من غیر دخول بها، فترقّ بینهما و لم تحلّ له أبدا، و أصحابنا یشترون فی ذلك و هو یعلم أنّها فی عدّة. و الحبّة فی ذلك: الإجماع و طريقة الاحتیاط.»<sup>۲</sup>

از مجموع این دو کلام بر می آید که عقد با علم به معتدّه بودن، هرچند بائن باشد حرمت ابد می آورد؛ اما عقد با جهل، به همراه دخول تنها در معتدّه رجعیه حرمت ابد می آورد. از تخصیص این حکم به معتدّه رجعیه که یا زوجه یا در حکم زوجه است، عرفاً فهمیده می شود که در زوجه نیز این حکم ثابت بوده و تزویج مزوجه به همراه دخول، حرمت ابد می آورد، هرچند دخول از سر جهل صورت گرفته، در نتیجه زنا به ذات بعل صدق نکند. در هر حال، حرمت ابد به مجرد تزویج عالمانه ذات بعل قبل از دخول، از عبارت مرحوم سید مرتضی استفاده نمی شود، مگر بدانیم که ایشان به ملازمه بین حرمت ابد در تزویج مطلق معتدّه و تزویج ذات بعل قائل است که قهراً از اثبات حرمت ابد در معتدّه در صورت علم، حکم تزویج ذات بعل هم استفاده می شود؛ ولی دلیلی نداریم که ایشان به ملازمه قائل باشد، و اصل ملازمه هم محلّ اشکال است.

### مراسم مرحوم سلّار

مرحوم سلّار در مراسم می گوید:

«و منها: أن تكون المرأة لم یزن بها الناکح و هي ذات بعل، أو فی عدّة، فإن زنی بها و هي ذات بعل لم تحلّ له أبدا. و ان عقد علی من هی فی عدّة لبعل له علیها فیه رجة. فعلى ضربین: إن دخل بها عالما بتحريم ذلك لم تحلّ له أبدا، و ان كان جاهلا بالتحريم، أو لم یدخل

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۱، مسألة ۳۹.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۲، مسألة ۴۰.

### بها استأنف العقد.<sup>۱</sup>

از اینکه ایشان، حرمت ابد را در تزویج معتدّه به عدّه رجعی اختصاص داده و عدّه بائن را از این حکم خارج می‌سازد، با اینکه این قید در هیچ یک از روایات باب تزویج معتدّه نیست، استفاده می‌شود که ایشان برای معتدّه در این مسئله موضوعیت قائل نیست؛ بلکه معتدّه رجعی را که زوجه یا به حکم زوجه است، موضوع حرمت ابد می‌داند؛ یعنی حرمت ابد را از شئون زوجیت می‌داند که برای معتدّه رجعی هم ثابت شده است<sup>۲</sup>؛ لذا مرحوم سلار، تزویج ذات بعل را با دو قید علم و دخول، سبب حرمت ابد می‌داند که لازمه آن - در فرض متعارف - این است که ملاک را زنا با ذات بعل می‌داند و تزویج ذات بعل، بلکه تزویج معتدّه را به تنهایی برای حرمت ابد کافی نمی‌داند.

### شیخ طوسی در تهذیبین

از عبارت مرحوم شیخ طوسی در استبصار نیز استفاده می‌شود که ایشان نفس عقد بر ذات بعل را قبل از دخول، منشأ حرمت ابد نمی‌داند. ایشان پس از نقل دو صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج (که از آن دو، عدم حرمت ابد در تزویج ذات بعل حتی در فرض دخول استفاده می‌شود) می‌فرماید:

«و الوجه فی الخبرین عندی أنّه إنّما کان یجوز له أن یتزوّجها إذا لم تتعمد المرأة التزوّج مع علمها بأنّ زوجها باق علی ما کان علیه بل یكون قد غاب عنها فنفعی إلیها أو بلغها عنه طلاق لأنّها لو تعمّدت ذلك كانت زانیة وإذا كانت زانیة لم یجز له العقد علیها أبدا لأنّ من زنی بذات بعل لم تحلّ له أبدا، علی ما بینّا فی کتابنا الكبير.»<sup>۳</sup>

۱. المراسم، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۲. شاید ایشان هم معتدّه بودن و هم رجعی بودن را ملاک دانسته است. مؤید این مدعا آن است که ایشان زنا با ذات بعل را مطرح کرده؛ اما ازدواج با ذات بعل را در کنار آن مطرح نکرده است. در هر حال همین اشکال، به کلام استاد<sup>۴</sup> در عبارت سید مرتضی وارد است؛ زیرا ایشان نیز در مسئله ۳۶ از همان مبحث زنا با ذات بعل را مطرح کرده و متعرض ازدواج با ذات بعل نشده است.

۳. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۹.

ایشان پس از نقل روایت زراره<sup>۱</sup> و ابن بکیر<sup>۲</sup>، در مقام رفع منافات بین آن دو، و بین دو صحیحۀ گذشته، برمی آید و می گوید:

«والوجه فی هذین الخبرین أن نحملهما علی من علم أن لها زوجا باقیا و أقدم مع ذلك علی التزویج فإنها لاتحلّ له أبدا و هو الذی قلناه فیما تقدّم من أن من زنی بذات بعل لم تحلّ له أبدا و من هذا حکمه فهو زان و الحکم فیہ ما قدّمناه.»<sup>۳</sup>

از ملاحظۀ این دو عبارت فهمیده می شود که مرحوم شیخ طوسی، حرمت ابد را تنها در صورت زنا با ذات بعل، ثابت می داند و روشن است که مجرد عقد به ذات بعل قبل از دخول، هرچند از سر علم صورت گیرد در هیچ یک از دو صورت فوق، داخل نیست؛ لذا حرمت ابد نمی آورد.

نظیر این مطلب از عبارتی از تهذیب هم استفاده می شود. در تهذیب، نخست عبارت مرحوم مفید را نقل می کند: «و من سافح امرأة و هی ذات بعل لم یحلّ له العقد علیها.»<sup>۴</sup>، و سپس به جهت استشهاد برای آن، مرفوعۀ احمد بن محمد و ادیم بن الحر<sup>۵</sup> را ذکر می کند که در آنها سخنی از دخول به میان نیامده؛ بلکه گفته

۱. الاستبصار ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۵: فأما ما رواه علی بن الحسن بن فضال عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر علیه السلام قال: «إذا نعی رجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها أو لم يدخل و ليس للأخیر أن یتزوجها أبدا و لها المهر بما استحل من فرجها».

۲. الاستبصار ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۶: عنه عن محمد بن خالد الأصم عن عبد الله بن بکیر عن أبي جعفر علیه السلام قال: «إذا نعی رجل إلى أهله و أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها بعد فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها الأول أو لم يدخل بها و ليس للأخیر أن یتزوجها أبدا و لها المهر من الآخر بما استحل من فرجها».

۳. الاستبصار ج ۳، ص ۱۹۰.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۵.

۵. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۵، ح ۲۸: روی محمد بن یعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد رفعه «أن الزجل إذا تزوج المرأة و علم أن لها زوجا فزج بینهما و لم تحلّ له أبدا».

۶. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۵، ح ۲۹: أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن عبد الله بن بکیر عن ادیم بن الحر قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «التي تزوج و لها زوج یفرق بینهما ثم لا یتعادوان أبدا».

شده که: اگر کسی عالماً ذات بعل را تزویج کند، حرمت ابد می‌آورد. از استشهاد به این دو روایت برای مسئله زنا، بر می‌آید که ایشان آنها را بر صورت دخول عالمانه حمل کرده و حرمت ابد را در آن دو، از جهت صدق عنوان زنا می‌دانند؛ پس از عبارت تهذیب هم، همانند عبارات‌های استبصار استفاده می‌گردد که مجرد عقد بدون دخول عالمانه منشأ حرمت ابد نمی‌شود.

البته در عبارتی از استبصار، خلاف این برداشت، فهمیده می‌شود. ایشان در استبصار می‌گویند: اگر کسی در عده تزویج کند و دخول هم صورت گیرد، دو عده لازم است، و چند روایت دالّ بر آن را نقل می‌کند. سپس روایاتی را که موهم خلاف این نظر هستند آورده، می‌گوید:

«فلیست هذه الاخبار منافية لما تقدّم من الأخبار لأنّه ليس في ظاهر هذه الاخبار أنّ الثاني كان دخل بها ونحن إنّما أوجبنا العدة الثانية إذا كان قد دخل بها فأما إذا لم يدخل فتجزئها عدة واحدة ولا تنافي بين الاخبار.»<sup>۱</sup>

در میان این اخبار که مرحوم شیخ طوسی آنها را بر صورت عدم دخول حمل می‌کند، موقفه زراره دیده می‌شود که تحریم ابد را هم در تزویج با ذات بعل ثابت کرده است؛ بنابراین، کلام مرحوم شیخ با فتوای ایشان در باب تزویج ذات بعل که ملاک حرمت را تحقق عنوان زنا می‌داند، ناسازگار است؛ زیرا بسیار مستبعد است که ایشان حرمت ابد را در موقفه زراره بر کراهت شدید حمل کرده، یا این قطعه خبر را طرح کند، با اینکه از این مطلب هیچ ذکری به میان نیاورده است؛ لذا به نظر می‌رسد که مرحوم شیخ در اینجا از منافات داشتن موقفه زراره با فتوای خود غفلت کرده است.

به هر حال، غرض ما بیان فتوای مرحوم شیخ در مسئله است، نه حلّ ناسازگاری عبارات وی. در مجموع، از عبارات تهذیب و استبصار استفاده می‌شود که ایشان

۱. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۸.

۲. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۸، ح ۳: ابن ابی عمیر عن ابن بکیر عن زرارة عن أبي جعفر علیه السلام «في امرأة فقدت زوجها أو نعى إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعذّ منها جميعاً ثلاثة أشهر عدة واحدة وليس للأخیر أن يتزوجها أبداً».



همچون مرحوم سلار در مراسم، نفس تزویج به ذات بعل و لولو با علم را منشأ حرمت ابد نمی‌داند؛ بلکه زنای به ذات بعل را موضوع حرمت ابد می‌انگارد.

### مطلب سوم: خلاصه اقوال قدماء در چهار قول

با توجه به آنچه گذشت، قدماء در مسئله حرمت ابد در تزویج ذات بعل - آن عده‌ای که این مسئله را مطرح کرده‌اند - چهار قول مختلف اختیار کرده‌اند:

- قول اول: ازدواج با ذات بعل، خود منشأ حرمت ابد نیست؛ بلکه حرمت در زنای به ذات بعل است. این قول از کلام مرحوم سلار در مراسم و مرحوم شیخ در تهذیبین استفاده می‌شود.
- قول دوم: ازدواج با ذات بعل مطلقاً حرمت ابد می‌آورد. این نظر از صاحب فقه رضوی (که بعید نیست شلمغانی باشد) است، و بعید نیست که فتوای مرحوم شیخ صدوق و پدر وی نیز چنین باشد.
- قول سوم: ازدواج با ذات بعل به شرط علم یا دخول، حرمت ابد می‌آورد. این قول ظاهر کلام مرحوم کلینی است.
- قول چهارم: ازدواج با ذات بعل در صورت دخول گرچه از روی جهل، حرمت ابد می‌آورد. این قول از موصلیات ثالثة مرحوم سید مرتضی استفاده می‌شود و محتمل است که فتوای مرحوم شیخ صدوق<sup>۱</sup> هم بر طبق آن باشد. در هر حال چنان‌که بیان شد، حکم صورت علم بدون دخول از عبارت موصلیات استفاده نمی‌شود.

۱. چنان‌که گذشت از نقل روایت زراره در فقیه ممکن است استفاده شود که مرحوم صدوق در فرض دخول، تزویج با ذات بعل را موجب حرمت ابد می‌داند؛ اما روشن نیست که آیا فقط این قسم را حرام ابد می‌داند یا فراتر از این قسم را نیز حرام ابد می‌داند؛ زیرا این روایت در باب طلاق مفقود در فقیه آمده است. علاوه اینکه چنان‌که استاد<sup>۲</sup> نیز فرموده است مفهوم ندارد؛ لذا استاد<sup>۳</sup> به صورت جزمی قول چهارم را به او نسبت نداده است. (کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۴۷، ح ۴۸۸۵؛ و روی أحمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی عن عبد الکریم بن عمرو الخثعمی عن زرارة عن ابی جعفر<sup>۴</sup> و موسی بن بکر عن زرارة عن ابی جعفر<sup>۵</sup> قال: «إذا نعی الرجل إلى أهله أو خبروها أنه طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها بعد فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها الآخر أولم يدخل ولها من الآخر المهر بما استحل من فرجها» و زاد عبد الکریم فی حدیثه: «و لیس للآخر أن یتزوجها أبدا».)

### عدم شهرت فتوا به حرمت ابدی در متأخرین

از زمان مرحوم ابن فهد حلی<sup>۱</sup> به بعد می‌توان گفت که قائلین به تحریم ابدی بیشتر از قائلین به عدم تحریم هستند؛ البته تفاوت به حدی نیست که بتوان شهرت بین متأخرین را ادعا کرد.

### قائلین به عدم حرمت ابدی

طرح صریح این مسئله در کتب فقهی مسلم و شناخته شده برای نخستین بار در نافع محقق حلی است که به عدم حرمت ابد فتوا داده<sup>۲</sup>، و جمعی از فقهاء هم با ایشان موافقت کرده‌اند، از جمله، مرحوم فخرالمحققین در ایضاح<sup>۳</sup>، فاضل مقداد در تنقیح<sup>۴</sup>.

فاضل هندی در کشف اللثام<sup>۵</sup> نیز متمایل به عدم حرمت ابدی است.

صاحب مدارک در نهایه المرام با عنایت به اصل اولیه، نخست عدم حرمت ابد را قائل شده، و سپس اولویت حرمت در ذات بعل نسبت به حرمت در معتده را به عنوان وجهی برای قول به حرمت در ذات بعل ذکر کرده است؛ ولی آن را قیاس می‌داند.<sup>۶</sup> سپس می‌گوید:

«هذا كله مع عدم الدخول. أما مع الدخول فإن كان عالما بالتحريم فهو زان محض، وسيجيء أن الزنا بذات البعل يقتضي تحريمها مؤبداً، وإن كان جاهلاً، قيل: تحرم كالمعتدة، بل هذه أولى بالتحريم لشدة العلاقة، ويتوجه عليه ما سبق (من أنه قیاس). نعم يمكن الاستدلال عليه بموثقة زرارة... وموثقة أديم بن الحر... وقيل: لا تحرم بذلك متمسكاً بمقتضى الأصل واستضعافاً للدليل التحريم والمساءلة محل تردد.»<sup>۷</sup>

۱. المهذب البارع، ج ۳، ص ۲۸۳.

۲. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۳. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶۹.

۴. التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۸۵.

۵. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۳.

۶. نهایه المرام، ج ۱، ص ۱۶۷.

۷. نهایه المرام، ج ۱، ص ۱۶۷.

ممکن است تردید در این ذیل را کسی به کل مسئله ناظر بداند؛ ولی ظاهر کلام ایشان این است که تردید فقط در صورت دخول است و در صورت عدم دخول (ولو عالمًا) ایشان به عدم حرمت ابد قائل است.

### قائلین به حرمت ابدی

عده‌ای از فقهاء متأخر همچون مرحوم فیض<sup>۱</sup>، صاحب حدائق<sup>۲</sup>، صاحب ریاض<sup>۳</sup>، صاحب جواهر<sup>۴</sup> و نیز مرحوم آقای حکیم<sup>۵</sup> و مرحوم آقای خوئی<sup>۶</sup>، حکم ازدواج با ذات بعلم را همچون ازدواج با معتده دانسته و آن را به شرط دخول یا علم، منشأ حرمت ابد دانسته‌اند. شهید ثانی نیز در روضه<sup>۷</sup> و مسالک<sup>۸</sup> به همین نظر متمایل است. البته وجه کلام این فقهاء، مختلف است که بیان خواهد شد.<sup>۹</sup>

### مترددین در حرمت ابدی

برخی از فقهاء دیگر همچون مرحوم سبزواری در کفایه<sup>۱۰</sup> و صیمری در غایة المرام<sup>۱۱</sup> در مسئله تردید کرده‌اند. مرحوم علامه حلی نیز در قواعد<sup>۱۲</sup>، تردید کرده است. نظر ایشان در تحریر نیز معلوم نیست؛ زیرا ابتدا در فرض جهل همراه با دخول بر اساس پذیرش اولویت این مسئله نسبت به مسئله تزویج معتده، که در آنجا

۱. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۳.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۸۰.

۳. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۵-۲۲۶.

۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۳۴.

۵. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۳۰-۱۳۳.

۶. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۹۰-۱۹۱.

۷. الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۰۸.

۸. مسالک الأتھام، ج ۷، ص ۳۳۸.

۹. محقق کرکی نیز در فرض جهل همراه دخول قائل به حرمت ابدی شده؛ ولی در فرض علم بدون دخول تردید کرده است (جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۱).

۱۰. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۱۱. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴.

۱۲. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۱.

فتوا به حرمت ابد داده، گویا حرمت ابد را تقویت کرده، سپس در مورد روایت عبدالرحمن بن الحجاج که دال بر عدم حرمت ابد است، به صحیحۀ تعبیر می‌کند و درباره روایت زرارۀ که دال بر حرمت ابد است می‌گوید: «و فی طریقها ابن بکیر» که به موثقۀ بودن روایت و عدم صلاحیت تعارض آن با روایت صحیحۀ، اشاره دارد.<sup>۱</sup>

لذا گویا از جهت روایات خاصه، عدم حرمت ابد ترجیح دارد؛ ولی اولویت، حرمت ابد را تقویت می‌کند؛ پس نظر نهایی ایشان در مسئله مشخص نیست. در هر حال، باید ادله مسئله را بررسی کرد و اجماعی وجود ندارد.

### صور چهارگانه مسئله از جهت علم و دخول

این مسئله چهار صورت اصلی دارد:

- صورت اول: علم به ذات بعل بودن و دخول.
- صورت دوم: عدم علم و عدم دخول.
- صورت سوم: علم بدون دخول.
- صورت چهارم: جهل همراه دخول.

نخست دو مطلب درباره صورت اول و دوم، بیان و سپس ادله حرمت ابد بررسی می‌شود.

**مطلب اول:** ناتمامی استدلال به اجماع بر حرمت ابدی صورت اول (علم و دخول) در مورد صورت اول که ازدواج با ذات بعل با علم و دخول است، برخی<sup>۲</sup> به دلیل قطعی گرفتن اتفاق بر حرمت ابدی در زنای به ذات بعل، ادعای اجماع بر حرمت ابد در مقام کرده‌اند.<sup>۳</sup>

۱. تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۶۹.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۷۹؛ ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۷؛ الروضة البهیة (با حاشیۀ سلطان العلماء)، ج ۲، ص ۹۱.

۳. توضیح بیشتر: از این تعلیل برمی‌آید که باید در هنگام دخول، علم وجود داشته باشد وگرنه اگر در هنگام عقد علم به حرمت باشد و در هنگام دخول، غفلت عارض گردد، زنا صدق نمی‌کند؛ همین‌طور اگر در هنگام عقد جاهل باشد و در هنگام دخول، عالم شود، زنا صدق می‌کند.

ولی این تعلیل ناتمام است؛ زیرا:

• اولاً، اصل اینکه زنا با ذات البعل از محرمات ابدی باشد، طبق نظر مختار ناتمام است و اجماع یا دلیل دیگری در بین نیست که این کبرای کلی را اثبات کند.

• ثانیاً، بر فرض قبول این کبری، صغرای استدلال هم محل بحث است؛ زیرا در بعضی فروض، نمی‌توان استدلال را پذیرفت، مثلاً اگر کسی اشتباهاً تصور کرده که تزویج ذات بعل مانند بیع عند النداء، فقط حرمت تکلیفی دارد و حرمت وضعی ندارد، چنین شخصی اگر دخول کرد، مشمول ادله زنا نمی‌شود. بله، در فروض متعارف، اگر کسی علم به حرمت تکلیفی داشته باشد، عادتاً علم به حکم وضعی، یعنی بطلان عقد هم دارد.

**مطلب دوم:** عدم اجماع بر نفی حرمت ابدی در صورت دوم (جهل و عدم دخول) در مورد صورت دوم مسئله (جهل و عدم دخول) نیز ادعای اجماع بر عدم حرمت ابد شده<sup>۱</sup> و مرحوم محقق کرکی این حکم را مسلم دانسته است<sup>۲</sup>؛ ولی این ادعا نیز ناتمام است؛ زیرا بیان شد که قبل از مرحوم محقق، کسی جز صاحب فقه رضوی متعرض مسئله نشده است؛ لذا کاشف اللثام نیز حرمت ابدی در فرض جهل و دخول را خلاف اجماع ندانسته و فرموده است: «ولو عمل بالأخبار الواردة بالتحريم هنا أمكن الحكم بالتحريم مطلقاً، مع الجهل والعلم، ومع الدخول وبدونه، لإطلاقها»<sup>۳</sup> البته - چنان‌که در بررسی اقوال قداماء بیان شد - در فقه رضوی این مسئله مطرح

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۸۰؛ ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۵.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۲: «... لكن ينبغي استثناء ما إذا تزوج بذات البعل جاهلاً ولم يدخل، فإن المتجه هنا عدم التحريم بغير اشكال».

استاد<sup>۴</sup>: مرحوم محقق کرکی به مرحوم علامه حلی اشکال می‌کند که چرا شما در این صورت تردید کرده‌اید با اینکه حکمش مسلم است. البته نمی‌توان گفت علامه در این صورت تردید کرده؛ چون آنچه علامه گفته، این است که الحاق ذات البعل به معتدّه محل تردید است. این معنایش این است که شاید نتوان گفت تمام احکام معتدّه در ذات البعل هم جریان پیدا کند؛ ولی منافات ندارد که حکم بعضی از صور قطعی باشد و ایشان در آنها تردید نداشته باشد.

۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۳.

شده؛ ولی در آن کتاب، نه تنها نفی حرمت ابدی نشده بلکه حکم به حرمت ابدی مطلقاً شده است. و چون فتاویٰ مرحوم شیخ صدوق و پدرش علی ابن بابویه، نوعاً مطابق فقه رضوی است، شاید ایشان هم قائل به حرمت ابد باشند. در هر حال، اجماع در مسئله ثابت نیست و باید ادله مسئله بررسی شود.

### ادله حرمت ابد در تزویج ذات بعل و بررسی آن

فقهایی ما به دو روش، بر حرمت ابد در تزویج ذات بعل استدلال کرده‌اند: برخی از باب الحاق ذات بعل به معتده، حکم حرمت را نتیجه گرفته‌اند؛ یعنی چون طبق روایات، تزویج معتده حرمت ابد می‌آورد، حرمت ابد را در ذات بعل ثابت کرده‌اند، هرچند در ادله تزویج، خصوص معتده رجعیه - که زوجه یا به منزله زوجه است - موضوع حرمت ابد دانسته نشده، بلکه مطلق معتده، موضوع حرمت ابد دانسته شده است.

از عبارت علامه در تحریر<sup>۱</sup> - چنان‌که گفتیم - استفاده می‌شود که ایشان مقتضای روایات را عدم حرمت ابد می‌دانند؛ زیرا روایات نافیه حرمت ابد را صحیحانه دانسته در حالی که در سند روایات مثبت، اشاره به فطحی بودن این بکیر کرده است؛ لذا اگر حرمت ابد را قائل باشد، از راه اولویت مزوجه نسبت به معتده می‌داند.

محقق کرکی هم، دلالت روایات را بر تحریم ابد تمام نمی‌داند و از راه الحاق، حکم مسئله را استفاده می‌کند.<sup>۲</sup> از ظاهر کلام مرحوم سید یزدی که تعبیر «یلحق» به کار برده<sup>۳</sup>، استفاده می‌شود که ایشان هم از جهت نصوص خاصه نمی‌خواهد حکم مسئله را استفاده کند.

گروه دیگری از فقهاء<sup>۴</sup>، از روایات خاصه، حرمت ابد را ثابت دانسته‌اند. گروه سومی از فقهاء، همچون صاحب ریاض<sup>۵</sup>، هر دو راه را تمام دانسته‌اند. در هر حال،

۱. تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۶۹.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۱.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰، م ۹.

۴. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۷۸.

۵. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۵-۲۲۶.

هر دو راه را باید بررسی کرد.

### دلیل اول: الحاق ذات البعل به معتده

الحاق ذات البعل به معتده را می‌توان به دو تقریب بیان کرد:

#### تقریب اول: اقوا بودن ملاک مواخذة در ذات البعل نسبت به معتده

تقریب اول این است که طبق متفاهم عرفی، حکم به تحریم ازدواج در عده (حتی عده بائن) و اثبات حرمت ابد در آن در صورت علم یا دخول، از جهت احترام شوهر است تا بلافاصله بعد از جدایی از شوهر (به مرگ یا طلاق خلع که بائن است) به شوهر کردن اقدام نکنند؛ پس در خود زمان زوجیت، بالاولویة این حکم باید ثابت باشد؛ چون سبب تحریم در این زمان آکد است و مواخذة به طریق اولی باید ثابت باشد. مواخذة‌ای بودن حکم حرمت ابد را از فرق گذاشتن بین عالم و جاهل در این حکم می‌توان استفاده کرد.

#### اشکال اول: عدم لزوم مواخذة دنیوی در گناه اکبر

در جواهر، دلیل اولویت فقط با «کما تری»<sup>۱</sup> پاسخ داده شده و دیگر بیان روشنی برای توضیح آن نیامده است.

تقریب اشکال ممکن است چنین باشد:

مواخذة‌های دنیوی، نوعی تطهیر مرتکب به شمار می‌رود؛ لذا نوعی ارفاق و تخفیف به جهت گناهکار است؛ لذا اگر در گناه کوچک‌تر، کفاره ثابت باشد، نمی‌توان گفت که در گناه بزرگ‌تر هم چنین کفاره‌ای موجود است. بدین جهت، در باب صید (باب احرام) در آیه شریفه، بار نخست کفاره را ثابت کرده؛ ولی در تکرار این گناه، گفته شده: «وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِ اللَّهَ مِنْهُ»<sup>۲</sup>؛ لذا در مقام، از ثبوت مواخذة (حرمت

صاحب جواهر نیز به هر دو راه تمسک کرده گرچه تقریب ایشان - چنان‌که در سطور آتی خواهد آمد - با صاحب ریاض متفاوت است:

جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۳۴؛ «والأولی الاستدلال علیه بأنه من ذات العدة الرجعية قطعاً... وبالنصوص».

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۳۴.

۲. المائدة، ۹۵؛ الکافی، ج ۴، ص ۳۹۴، ح ۲؛ علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام «فی محرم أصاب صیدا قال: علیه الکفارة قلت: فإن أصاب آخر قال: إذا

ابد) در تزویج معتده که گناه کمتری دارد، نمی‌توان ثبوت این مؤاخذة را در تزویج ذات بعل که گناه بالاتری دارد از راه اولویت ثابت کرد.

### پاسخ اشکال اول: لزوم کیفر دنیوی در گناه اکبر اجتماعی

ولی این اشکال در مقام، تمام نیست؛ چون کیفرهای احکام بر دو گونه است:

- اول: کیفر، شخصی است و برای تطهیر یا مجازات گناهکار است.
- دوم: کیفر، جنبه اجتماعی دارد و برای اصلاح جامعه و جلوگیری آن از آلودگی است.

اشکال فوق در کیفرهایی که جنبه شخصی دارد همچون کفاره صید، صحیح است؛ ولی در کیفرهایی همچون حدّ زنا که جنبه اجتماعی دارد این اشکال صحیح نیست. جنبه اجتماعی داشتن حدّ زنا از تعابیری همچون «وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۱</sup>، نیز استفاده می‌گردد؛ یعنی این حد باید در ملاگره‌ای از مردم (و نه در خفا) اجرا گردد. مسئله حرمت ابد در تزویج معتده نیز به حسب فهم عرف، جنبه اجتماعی دارد و برای استحکام بنیان خانواده است و نه جنبه شخصی.

### اشکال دوم: احتمال دخالت شیوع ازدواج با معتده در حکم به حرمت ابدی

اشکال دوم بر اولویت که اشکال مختار است، با مطلبی از درس مرحوم آقای بروجردی بیان می‌شود.

در درس مرحوم آقای بروجردی، یکی از اعلام شاگردان ایشان (آقای فرید گلپایگانی) از ایشان سؤال کرد که چرا با وجود تقدّم شرعی دین بر وصیت، در آیه شریفه، وصیت مقدم شده است: «مَنْ بَغِدَ وَصِيَّةٌ يُّوصِي بِهَا أَوْ دِينَ»<sup>۲</sup>.

در تکمیل این سؤال می‌توان گفت: از روایات استفاده می‌شود در تقدیم و تأخیر در آیات، عنایاتی نهفته است، مثلاً در صحیحۀ معاویه بن عمار در مورد سعی، امام صادق علیه السلام فرموده است: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ فَرَعَ مِنْ طَوافِهِ وَرَكَعَتِهِ قَالَ: ابدءوا

أصاب آخر فليس عليه كفارة و هو ممن قال الله صلى الله عليه وسلم: «وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِ اللَّهَ مِنْهُ».

۱. النور، ۲.

۲. النساء، ۱۱.



بما بدأ الله به من إتيان الصفا إن الله ﷻ يقول: «إِنَّ الصَّفاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ»<sup>۱</sup>. گویا إشعاری در تقدیم و تأخیر نهفته است.

مرحوم آقای بروجردی در پاسخ فرمود: دَین، ضامن اجرا دارد؛ چون طلبکار طبق معمول، دین خود را از ورثهٔ بدهکار مطالبه می‌کند؛ ولی وصیت، خواستهٔ موصی است که از دنیا رفته. اگر اهتمام خاصی در این باره اعمال نشود، بسیاری از وصایا زمین می‌ماند.

در مقام نیز، معتدّه یا شوهرش مرده یا او را طلاق داده، و در هر حال از حمایت شوهر بیرون رفته است، در نتیجه اگر قانون کیفری به جهت جلوگیری از ازدواج معتدّه صورت نگیرد، بسیاری از اوقات ازدواج در این حال تحقق می‌یابد؛ ولی زن شوهردار، مانع طبیعی دارد و خود شوهر جلوی تحقق این معصیت را می‌گیرد؛ لذا نمی‌توان از ثبوت کیفر در باب معتدّه، ثبوت کیفر را در باب تزویج ذات بعل نتیجه گرفت. بله، اگر تزویج زن شوهردار به همان شیوع تزویج معتدّه بود، امکان داشت با عنایت به اولویت، حرمت ابد را در تزویج زن شوهردار هم استفاده کرد؛ ولی چنین شیوعی در کار نیست. پس معلوم نیست که نفس احترام شوهر، علت تامهٔ جعل حرمت ابد باشد؛ بلکه ممکن است جزء علت بوده و جزء دیگر علت، شیوع تحقق ازدواج در فرض عدم جعل حرمت ابد باشد. مجرد احتمال تأثیر شیوع در این حکم، مانع تمامیت استدلال به اولویت می‌گردد.

### تقریب دوم: عدم فرق بین معتدّه رجعیّه و ذات البعل

تقریب دیگری برای الحاق ذات بعل به معتدّه وجود دارد. صاحب جواهر<sup>۲</sup> به گونه‌ای بر حرمت ابد استدلال کرده است که در یاد نداریم فرد دیگری چنین گفته باشد. کلام ایشان دو مقدمه دارد:

• مقدمهٔ اول: روایاتی که دربارهٔ حکم معتدّه آمده است، شامل معتدّه رجعیه

۱. البقرة، ۱۵۸.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۴۸۳، ح ۷: عن علی عن أبیه عن ابن أبی عمیر و عن محمد عن الفضل عن صفوان و ابن أبی عمیر عن معاویة بن عمار عن أبی عبد الله ﷺ ....

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۳۴.

هم می‌شود، بعضی به اطلاق<sup>۱</sup> و بعضی به تصریح<sup>۲</sup>.

• مقدمه دوم: طبق روایات، معتدّه رجعیه زوجه است<sup>۳</sup> و از این روایت، اتحاد حکم معتدّه رجعیه با زن شوهردار استفاده می‌شود؛ لذا ازدواج با زن شوهردار هم موجب حرمت ابد می‌شود.

### اشکال: تنزیل معتدّه رجعی به منزله زوجه نه برعکس

در تقریرات در مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری<sup>۴</sup> به استدلال مرحوم صاحب جواهر اشکال شده و آمده است: این استدلال در صورتی صحیح است که «المعتدّه الرجعیه زوجه» به معنای «المعتدّه الرجعیه و الزوجه سیان فی الحکم» باشد، که در نتیجه هر جا حکم یکی را نمی‌دانستیم، حکم دیگری را جاری می‌کردیم؛ لکن تعبیر در مقام، مثل عبارت «الظواف بالبيت صلاة»<sup>۵</sup> است که طواف را به منزله نماز قرار داده و معلوم است که تنزیل بالاتر از مصداق حقیقی بودن یک شیء برای یک طبیعت نیست. وقتی گفته شود: «زید انسان» یعنی زید مصداق حقیقی انسان است و هر حکمی که طبیعت انسان دارد، زید هم دارد نه بر عکس. در مثال طواف نیز هر حکمی که نماز دارد، طواف هم دارد دون العکس. در اینجا هم هر حکمی که زوجه دارد برای معتدّه رجعیه ثابت است.

۱. مانند موثقه اَدیم بن الحز (وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱).

۲. مانند روایت حمران (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۷، ح ۱۶۶؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۵۵، ح ۱۷؛ الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن حمران قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة تزوّجت في عذتها بجهالة منها بذلك قال فقال: لا أرى عليها شيئاً ويفرق بينها وبين الذي تزوّج بها ولا تحلّ له أبداً قلت: فإن كانت قد عرفت أنّ ذلك محرم عليها ثم تقدّمت على ذلك فقال: إن كانت تزوّجته في عدة لزوجها الذي طلقها عليها فيها الزجعة فإني أرى أنّ عليها الزجم وإن كانت تزوّجت في عدة ليس لزوجها الذي طلقها عليها فيها الزجعة فإني أرى عليها حدّ الزاني ويفرق بينها وبين الذي تزوّجها ولا تحلّ له أبداً».

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۱۳۵، ح ۶؛ وعن الحسين بن محمد عن معلی بن محمد عن بعض أصحابه عن أبان عن محمد بن مسلم قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل طلق امرأته واحدة ثم راجعها قبل أن تنقضي عذتها ولم يشهد على رجعتها قال: هي امرأته ما لم تنقض العدة...».

۴. کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۵. عوالي اللکلی، ج ۱، ص ۲۱۴، ح ۷۰؛ ج ۲، ص ۱۶۷.

### توجیه استدلال جواهر طبق مبنای أصالة التخصّص

اما می‌توان کلام مرحوم صاحب جواهر را طبق برخی مبانی اصولی تمام دانست.

#### مطلب اول: تبیین مبنای أصالة التخصّص در نظر شیخ انصاری

اختلافی بین مرحوم شیخ انصاری<sup>۱</sup> و مرحوم آخوند<sup>۲</sup> مطرح است که آیا عکس نقیض قضایا جزء مدالیل عبارات است یا خیر؟

برای توضیح مطلب، به موارد ذیل توجه شود:

• مورد اول: اگر زید عالم است ولی نمی‌دانیم وجوب اکرام دارد یا خیر، به عموم «کُلّ عالم یجب اکرامه» تمسک می‌کنیم.

• مورد دوم: اگر بعد از اکرم العلماء، لاتکرم زیداً هم گفته شده، اگر دو نفر به نام زید هستند: یکی عالم و دیگری غیر عالم، و نمی‌دانیم لاتکرم زیداً به کدام یک از آن دو نفر ناظر است، در این مورد نیز برای حفظ أصالة العموم در اکرم العلماء، حکم به وجوب احترام زید عالم می‌شود.

این دو مورد جایی است که در اراده جدی از «کُلّ عالم» شک کنیم که آیا اراده جدی در مورد زید عالم با اراده استعمالی (که عام است) تطابق دارد یا خیر؟

• مورد سوم: اگر در اراده جدی مولا شک نداشته باشیم و بدانیم این زیدی که اینجا نشسته، واجب الاحترام نیست؛ ولی نمی‌دانیم این زید عالم است و عموم «کُلّ عالم یجب اکرامه» تخصیص خورده، یا او جاهل است و تخصّصاً وجوب احترام ندارد، فقط در این مورد، بین مرحوم شیخ و مرحوم آخوند اختلاف است. مرحوم شیخ طبق مبنای اصولی «دلالت قضایا بر عکس نقیض خود» می‌فرماید: حکم می‌کنیم این زید عالم نیست و در احکام دیگر نیز حکم جاهل را بر آن بار می‌کنیم، به این بیان که «کُلّ عالم یجب اکرامه» دلالت می‌کند بر اینکه «کُلّ ما لم یجب اکرامه فلیس بعالم» و می‌دانیم «زید لایجب اکرامه» فزید لیس بعالم. در مقابل، مرحوم آخوند می‌فرماید: به حسب منطقی اصل قضایا و عکس نقیض آن متلازم در صدق هستند؛ ولی لازمه این تلازم منطقی این نیست که لفظی که بر اصل قضیه دلالت کند، بر

۱. مطارج الأنظار ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۲. کفایة الأصول (جواب آل البیت)، ص ۲۲۵.

عکس نقیض آن هم دلالت کند، تا جعل و تنزیل یکی، جعل دیگری هم باشد؛ چون مبنای دلالت، بناء عقلاء است و در مورد عکس نقیض چنین بناء عقلانی در کار نیست. بنابراین واجب الاحترام نبودن زید کاشف از عالم نبودن او نیست.

### مطلب دوم: تطبیق مبنای شیخ انصاری بر مقام

طبق مبنای مرحوم شیخ انصاری که «دلالت قضایا بر عکس نقیض خود» است و ظاهراً صاحب جواهر<sup>۱</sup> و عدّه فراوان دیگری<sup>۲</sup> نیز با آن موافق هستند، می‌توان به

۱. برای نمونه صاحب جواهر برای اثبات اینکه معاطات، بیع نیست به نفی احکام بیع مثل خیارات در معاطات تمسک کرده و نتیجه گرفته که معاطات بیع نیست، نه اینکه بیع است و تخصیصی رخ داده است:

جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۲۴۱-۲۴۲: «و لإمكان القطع بملاحظة النض و الفتوى بكون البيع من حيث كونه بيعاً بالنسبة إلى اللزوم و عدمه شيئاً واحداً، و لذا أطلق رحمته «البيعان بالخيار حتى يفتقرا» و «من أقال نادماً بيعته أقال الله عشرة» و «من اشترى حيواناً كان بالخيار إلى ثلاثة أيام» و غير ذلك معاً لا يتم في بيع المعاطاة المفروض كونه جائزاً بالذات، ألا بتكلف مستقبح يمكن القطع بفساده».

وجه استدلال ظاهراً چنین است: «هر بیعی، قابلیت خیار دارد» عکس نقیض این قضیه آن است که «هر معامله‌ای که قابلیت خیار ندارد بیع نیست» و چون معاطات قابلیت خیار ندارد، بیع نیست.

۲. در سابقین برخی به عکس نقیض تمسک کرده‌اند، مانند مرحوم صیمری: التفتیح الرائع، ج ۱، ص ۴۵۹.

در میان شارحین مکاسب نیز افراد متعددی تمسک به عکس نقیض را از جهت کبریا پذیرفته‌اند؛ زیرا تنها از جهات دیگر مانند نبود صغرا در فرعی خاص یا وجود معارض و امثال آن مناقشه کرده‌اند:

الف. در بحث جواز انتفاع از نجس العین مرحوم شیخ انصاری (کتاب مکاسب، ج ۱، ص ۹۹) درباره تمسک به ادله حرمت بیع نجس چنین فرموده است: «و ما دلّ من الإجماع و الأخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتقد به، أو يمنع استلزامه لحرمة الانتفاع؛ بناء على أنّ نجاسة العين مانع مستقلّ عن جواز البيع من غير حاجة إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحللة».

مرحوم شهیدی درباره تعبیر «أو يمنع استلزامه لحرمة الانتفاع» می‌گوید:

هدایة الطالب، ج ۱، ص ۳۰: «و فيه أنه يمكن إثبات الاستلزام مع البناء على مناعة النجاسة بالاستقلال بما يستلزمه قوله رحمته في رواية التحف: «و كلّ شيء يكون فيه وجه من وجوه الصلاح ... حلال بيعه» بطور عکس التقيض اللازم الضدّ له من أنّ كلّما لا يحلّ بيعه لا يكون فيه وجه من وجوه الصلاح المراد منه الانتفاع و من المعلوم أنّه لا يكون الشيء كذلك إلّا مع حرمة الانتفاع به مطلقاً إلا أن يناقش في ذلك لضعف الرواية الدالة على الأصل مع عدم الجابر له لما يأتي من المناقشة في دعوى الإجماع على حرمة الانتفاع بالنجس».

«المعتدة الرجعية زوجة» تمسک کرده و اثبات کرد که احکام ثابت در معتده، در مورد ذات البعل نیز جاری است و ازدواج با ذات البعل هم در صورت علم یا دخول، حرمت ابدی می‌آورد.

توضیح مطلب:

معنای «المعتدة الرجعية زوجة» این است که «کُل حکم الزامی أو ترخیصی ثبت للزوجة فهو ثابت للمعتدة الرجعية». عکس نقیض این قضیه این است که «کُل حکم الزامی أو ترخیصی لم یثبت للمعتدة فهو لیس بثابت للزوجة». یکی از این احکام ترخیصی که در مورد معتده رجعی وجود ندارد، جواز ازدواج در فرض علم یا دخول است؛ لذا حرمت ابدی در مورد ذات البعل نیز ثابت است.

ب. در بررسی حکم معاوضه اعیان متنجسه‌ای که قابل تطهیر نیستند، مرحوم شیخ برای اثبات حرمت این معاوضه چنین فرموده است:

کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۱، ص ۴۳: «وأما التمسک بعموم قوله ﷺ في رواية تحف العقول: "أو شيء من وجوه النجس" ففيه نظر؛ لأن الظاهر من "وجوه النجس" العنوانات النجسة؛ لأن ظاهر "الوجه" هو العنوان. نعم، يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك وهو قوله ﷺ: "لأن ذلك كله محرم أكله وشربه ولبسه..."»

مرحوم ایروانی در این مقام چنین گوید:

حاشیه المکاسب (ایروانی)، ج ۱، ص ۶: «لا بأس بالتمسک بقوله ﷺ: "وكل شيء يكون لهم فيه الضلاح من جهة من الجهات" بقاعدة عكس التقيض إن سلمت عن معارضة الفقرة السابقة عليه.»

ج. مرحوم لاری در التعلیقه علی المکاسب (ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹) چنین گوید: «ومن جملة ما استشهد به الجواهر أيضا على عدم كون المعاطاة بيعا؛ هو استشهاده بإطلاق قوله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»... إلى غير ذلك مما لا يتم في بيع المعاطاة المفروض كونه جائزا بالذات إلا بتكليف مستفيع يمكن القطع بفساده. انتهى. وطريق الاستدلال بها على عدم كون المعاطاة بيعا هو اقتضاء إطلاقها: أن يكون كل بيع قابلا للخيار والإقالة - وهو بقاعدة عكس التقيض - يستلزم لقوله: «كل ما ليس بقابل للمعاطاة ليس ببيع»

و فيه: أولا: أن مقتضى الإطلاقات المذكورة لا تقاوم ما تقدم من الشهرة، بل الاتفاق على كون المعاطاة بيعا عرفا، حتى على القول بفسادها كالأعلامه. وثانيا: نمنع عدم قابلية المعاطاة للخيار والإقالة وغيرهما مما ذكر، بل هو قابل وإن لم تظهر ثمرة جریان الخيار والإقالة فيها إلا بعد اللزوم، فالخيار والإقالة وغيرهما مما ذكر موجودة من زمن المعاطاة، إلا أن أثرها يظهر بعد اللزوم، وعلى هذا فيصح إسقاطه و المصالحة عليه قبل اللزوم، كما سيأتي عند تعرض الملزمات. ظاهراً ایشان کبرای عکس نقیض را پذیرفته و مناقشات دیگر بر استدلال وارد کرده است.

اشکال جواهر بر حدائق: عدم تصریح فقهای سلف به حرمت ابد به دلیل وضوح مطلب مرحوم صاحب جواهر پس از استدلالش، چنین فرموده است: علمای سابق که به حرمت ابد تصریح نکرده‌اند، علتش این بوده که اتحاد حکم ذات البعل و معتدّه را واضح می‌دانسته‌اند.

سپس ایشان به مرحوم صاحب حدائق<sup>۱</sup> - که مدعی است ظاهر عبارت اکثر علما در مسئله تزویج ذات البعل، عدم حرمت ابدی است - اشکال می‌کند که به دلیل وضوح حرمت ابدی، سابقین مطلبی بیان نکرده‌اند.

### پاسخ به صاحب جواهر

اما کلام صاحب جواهر از جهاتی قابل مناقشه است:

- اولاً، مرحوم سبزواری<sup>۲</sup>، صیمری<sup>۳</sup> و علامه حلی در قواعد<sup>۴</sup> در حرمت ابدی تردید کرده‌اند؛ بلکه مرحوم محقق در النافع<sup>۵</sup> و فخرالمحققین<sup>۶</sup> و فاضل مقداد<sup>۷</sup> فتوا به نفی حرمت ابدی داده‌اند. کاشف اللثام<sup>۸</sup> نیز متمایل به نفی حرمت ابدی است؛ پس چگونه امر واضحی بوده که این فقهاء توجه نداشته‌اند؟
- ثانیاً، توجیه کلام صاحب جواهر، مبتنی بر مسئله عکس نقیض بود که امری واضح نیست و اختلافی است.
- ثالثاً، اگر واضح بود، چطور در مسئله زنا با ذات البعل - که مشابه این مسئله است - به ذکر زنا با معتدّه اکتفا نکرده‌اند و فقهاء، زنا با ذات البعل را مستقلاً مطرح کرده‌اند؟

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۳۵.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۷۸.

۳. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۴. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴.

۵. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۱.

۶. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۷. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶۹.

۸. التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۸۵.

۹. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۳.

• رابعاً، این همه احکام فقهی واضح را فقهاء متعرض شده‌اند، چرا در این مقام، عمدهٔ قدمات در ضمن محرمات نکاح، اسمی از این فرع نبرده‌اند؟<sup>۱</sup> به هر حال، دلیل عمدهٔ قائلین به حرمت ابد، همان روایات است.

### دلیل دوم: روایات

دلیل دوم حرمت ابدی در ازدواج با ذات البعل، روایات است.

### وجه ادعای علامهٔ حلی بر عدم وجود نصّ

برخی<sup>۱</sup> تعجب کرده‌اند که چطور علامه در قواعد می‌فرماید: تنصیصی در مسئله نداریم<sup>۲</sup> خصوصاً که قبلاً در تحریر<sup>۳</sup> روایت مسئله را ذکر کرده است. عجیب‌تر آن که اشخاصی مانند مرحوم سید در عروه، حکم ازدواج با ذات البعل را به ازدواج با معتدّه ملحق کرده‌اند و از باب الحاق خواسته‌اند حکم مسئله را روشن کنند<sup>۴</sup>، در حالی که در کتب حدیثی که در دسترس همگان است مانند وسائل، این احادیث موجود است.

دو وجه در پاسخ به این امر می‌توان بیان کرد:

### وجه اوّل: عدم تنصیص در عبارات فقهاء نه اخبار

اولاً، شاید مراد علامه این باشد که در کلمات فقهاء به این مطلب تنصیص نشده است، همان‌طور که در تحریر می‌فرماید<sup>۵</sup>: اصحاب، حکم ذات البعل را ذکر نکرده‌اند؛ ولی از باب ازدواج با معتدّه به ضمیمهٔ اولویت، حکم مسئله روشن می‌شود.

### وجه دوم: عدم نصّ قابل اعتماد

ثانیاً، شاید «عدم التنصیص» یعنی نصّ قابل اعتمادی نیست. محقق کرکی می‌فرماید: برخی به علامه اشکال کرده‌اند که در مسئله نصوصی داریم؛ ولی شاید

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۳۲-۱۳۳.

۲. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۱.

۳. تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۶۹.

۴. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰، م ۹.

۵. تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۶۹.

ایشان دلالت نصوص را مخدوش دانسته است.<sup>۱</sup>

گویا ایشان هم، عدم دلالت نصوص را می‌پذیرد؛ لکن با مراجعه روشن می‌شود ظهور نصوص در اثبات تحریم، قابل انکار نیست؛ لذا باید مراد این باشد که با عنایت به معارض‌ها، نصوص قابل اعتمادی نداریم.

در هر حال چند روایت در مقام وجود دارد که در ذیل بررسی می‌شود:

#### روایت اول: موثقۀ اَدیم بن حَزْر

أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن عبد الله بن بکیر عن أَدیم بن الحرّ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان أبدا.»<sup>۲</sup>

#### بررسی سند: موثقۀ بودن روایت به سبب ابن بکیر

عبدالله بن بکیر فطحی است<sup>۳</sup>؛ لذا روایت، موثقۀ است، علاوه بر اینکه حسن بن علی بن فضال هم بنا بر قولی غیر امامی است<sup>۴</sup>؛ البته شاید حسن بن علی در این سند، حسن بن علی و شاء باشد که امامی است.<sup>۵</sup>

۱. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۲.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۵؛ ح ۲۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱.

۳. فهرست الطوسی، ص ۳۰۴، رقم ۴۶۴.

۴. در رجال کثی چنین آمده است:

رجال الکثی، ص ۳۴۵، رقم ۶۳۹: «قال محمد بن مسعود عبد الله بن بکیر و جماعة من الفطحية هم فقهاء أصحابنا منهم ابن بکیر و ابن فضال یعنی الحسن بن علی و عمار الساباطی و علی بن أسباط و بنو الحسن بن علی بن فضال علی و أخواه و یونس بن یعقوب و معاوية بن حکیم و عدّة من أجلة العلماء.»

در مقابل مرحوم نجاشی چنین فرموده است:

رجال النجاشی، ص ۳۶: «قال أبو عمرو الکثی: كان الحسن بن علی فطحیا یقول یامامة عبد الله بن جعفر فرجع.»

۵. البته این احتمال که مراد از حسن بن علی در این سند، و شاء باشد ضعیف است؛ زیرا:

اولاً، ابن فضال، راوی کتاب ابن بکیر است و و شاء به عنوان راوی او ذکر نشده است، (فهرست الطوسی، ص ۳۰۴، رقم ۴۶۴).

ثانیاً، در هیچ سندی با تصریح به نام و شاء از ابن بکیر روایتی نقل نشده است. تنها در یک روایت، با نام و شاء ولی با واسطۀ ابن فضال از ابن بکیر روایتی نقل شده است (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۷۷،



### بررسی دلای

ممکن است تصور شود که این روایت به طور مطلق، دال بر حرمت ابد است و علم و جهل، دخول و عدم دخول هم تأثیری ندارد؛ اما چنان که خواهد آمد چنین اطلاقی وجود ندارد و مختص به فرض علم زن است که در جمع اخبار بیان خواهد شد.

### روایت دوم: موثقه زرارہ

ابن ابی عمیر<sup>۱</sup> عن ابن بکیر عن زرارۃ عن أبی جعفر<sup>۲</sup> «فی امرأة فقدت زوجها أو نعی إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعتدّ منهما جميعاً ثلاثة أشهر عدّة واحدة و ليس للأخیر أن یتزوجها أبداً»<sup>۳</sup>

### بررسی سند: موثقه بودن روایت به سبب ابن بکیر

این روایت هم از جهت ابن بکیر موثقه است.

### بررسی دلالت: اختصاص روایت به فرض دخول همراه جهل

این روایت در موردی است که زن به فوت یا طلاق شوهرش مطمئن شده؛ ولی مرد اجنبی جاهل بوده و با این زن ازدواج کرده و دخول هم شده است.

معلوم است که این روایت با عموم روایت قبلی که متعزّض جهل و علم، دخول و عدم دخول نشده است، منافاتی ندارد؛ یعنی مفهومی ندارد که سه مورد دیگر مستفاد از عموم روایت اَدیم را نفی کند؛ بلکه فقط متعزّض یک مورد (جهل همراه دخول) است و نسبت به بقیه موارد ساکت است.<sup>۴</sup>

ح ۴۳. این در حالی است که در سند ده‌ها روایت، ابن فضال - با تصریح به نامش - از ابن بکیر روایت نقل کرده است.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، المشیخه، ص ۷۹: «و ما ذکرته عن ابن ابی عمیر فقد رويته بهذا الاسناد عن ابی القاسم ابن قولويه عن ابی القاسم جعفر بن محمد العلوی الموسوی عن عبید الله ابن احمد بن نهیک عن ابن ابی عمیر».

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲.

۳. در مورد تعبیر «تعتدّ منهما جميعاً ثلاثة أشهر عدّة واحدة» در مسائل بعدی استناد<sup>۵</sup> به تفصیل، مطالبی را در ذیل مسئله دوازدهم بیان خواهد کرد (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۱، م ۱۲).

### روایت سوم: صحیحہ زرارہ

وعنه عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارۃ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها الأول فإن الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أو لم يدخل بها وليس للآخر أن يتزوجها أبداً ولها المهر بما استحل من فرجها.»<sup>۱</sup>

### بررسی سندی

در ذیل، سند این روایت، به تفصیل بررسی می شود.

### طرق هشت گانه روایت

این روایت با اسناد متعدد در کافی<sup>۲</sup>، تهذیب<sup>۳</sup> و استبصار<sup>۴</sup> آمده و در مجموع با هشت طریق نقل شده، که شش طریق در کافی و دو طریق در تهذیب و استبصار آمده است.<sup>۵</sup> همه طرق، به زرارہ منتهی شده؛ ولی ناقلین از زرارہ، سه نفراند:

۱. موسی بن بکر، که پنج طریق به او می رسد.
۲. عبد الکریم بن عمرو خثعمی، که دو طریق به او می رسد.
۳. عبد الله بن بکیر، که فقط یک طریق به او می رسد.

لذا طرق هشت گانه این خبر چنین است:

۱. علی بن الحسن بن فضال عن علی بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارۃ.
۲. محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارۃ.
۳. ابوالعباس الرزاز (محمد بن جعفر) عن ایوب بن نوح عن صفوان عن موسى بن بكر عن زرارۃ.
۴. ابوعلی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن موسى بن بكر عن زرارۃ.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۶.

۲. الکافی، ج ۶، ص ۱۴۹، ح ۱.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹.

۴. الاستبصار ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۵.

۵. استاد علیه السلام نقل فقیه را ابتدائاً لحاظ نکرده و در ادامه به این مطلب اشاره خواهد کرد. ایشان در مقایسه نقل ها، نقل فقیه را نیز لحاظ کرده است.

۵. محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن صفوان عن موسى بن بكر عن زرارة. این پنج طریق که اوّلی از تہذیبین<sup>۱</sup> و باقی از کافی<sup>۲</sup> است، به موسی بن بکر می‌رسد؛ البتہ در دو طریق، علی بن حکم و در سہ طریق، صفوان از موسی نقل کرده است.
۶. عدۃ من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن ابن ابي نصر عن عبد الكريم عن زرارة.
۷. علی بن ابراہیم عن اُبیہ عن ابن اُبی نصر عن عبد الکرم عن زرارة. این دو طریق کہ بہ عبد الکرم می‌رسد، در کافی<sup>۳</sup> نقل شدہ و فقیہ چنین نقل کردہ است: روی احمد بن محمد بن اُبی نصر البزنطی عن عبد الکرم بن عمرو الخثعمی عن زرارة<sup>۴</sup>.
۸. و عنه (علی بن الحسن بن فضال) عن محمد بن خالد الاصم عن عبد الله بن بکیر عن اُبی جعفر علیه السلام<sup>۵</sup>.

۱. تہذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹: عنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن اُبی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله...»
- الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۵: فأما ما رواه علی بن الحسن بن فضال عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن اُبی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى رجل إلى أهله...».
۲. الکافی، ج ۶، ص ۴۹، ح ۱: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن اُبی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو...»
- أبو العباس الزّراز محمّد بن جعفر عن أيوب بن نوح و أبو علی الأشعری عن محمّد بن عبد الجبار و محمّد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان جميعا عن صفوان عن موسی بن بکر عن زرارة عن اُبی جعفر علیه السلام مثله.
۳. الکافی، ج ۶، ص ۱۵۰، ح ۵: عدۃ من أصحابنا عن سهل بن زیاد و علی بن ابراہیم عن اُبیہ جمیعاً عن ابن اُبی نصر عن عبد الکرم عن زرارة عن اُبی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله...».
۴. کتاب من لا یحضره الفقیہ، ج ۳، ص ۵۴۷-۵۴۸، ح ۴۸۸۵: روی أحمد بن محمد بن اُبی نصر البزنطی عن عبد الکرم بن عمرو الخثعمی عن زرارة عن اُبی جعفر علیه السلام و موسی بن بکر عن زرارة عن اُبی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو خبروها...»
- طریق مرحوم صدوق بہ بزنطی چنین است: «و ما کان فیہ عن أحمد بن محمد بن اُبی نصر البزنطی فقد رویته عن اُبی؛ و محمّد بن الحسن علیه السلام عن سعد بن عبد الله؛ و الحمیری جمیعاً عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن أحمد بن محمد بن اُبی نصر البزنطی. و رویته عن اُبی؛ و محمّد بن علی ماجیلویه علیه السلام عن علی بن ابراہیم، عن اُبیہ، عن أحمد بن محمد بن اُبی نصر البزنطی.» (کتاب من لا یحضره الفقیہ، ج ۴، ص ۴۳).
- لذا طرق این روایت بیش از طرق مذکور در متن است.
۵. تہذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۹، ح ۱۷۰: عنه عن محمّد بن خالد الأصم عن عبد الله بن بکیر عن اُبی

این طریق را شیخ در تهذیبین به این صورت آورد؛ ولی چون به حسب معمول، روایات عبدالله بن بکیر به وسیله عمویش، زراره از ابی جعفر علیه السلام است<sup>۱</sup>، و خیلی روشن نیست که او امام باقر علیه السلام را درک کرده باشد، و متن حدیث عین همان متنی است که به طرق دیگر نقل شده؛ لذا به ظن بسیار قوی، زراره از سند افتاده است.<sup>۲</sup>

### نقصی در نقل جامع الاحادیث و سهوی در فقیه

در جامع الاحادیث از فقیه تنها با یک سند از فقیه (بزنطی از عبدالکریم از زراره) روایت را نقل کرده و سپس از فقیه چنین نقل کرده است: «و زاد عبدالکریم فی حدیثه: «و لیس للآخر أن یتزوجها أبدا»».<sup>۳</sup>

با توجه به اینکه طبق نقل جامع الاحادیث، راوی حدیث در فقیه، کسی جز عبدالکریم نیست، عبارت «زاد عبدالکریم فی حدیثه» در فقیه بی معناست. اگر غیر از عبدالکریم راوی دیگری، روایت را نقل کرده بود، این تعبیر صحیح بود. البته در خود فقیه، طریق دیگری نیز دارد که در آن، موسی بن بکر از زراره نقل می‌کند، و این اضافی (و لیس للآخر أن یتزوجها أبدا) در یکی از نقل هاست؛ لذا تعبیر «و زاد عبدالکریم فی حدیثه: «و لیس للآخر أن یتزوجها أبدا»»<sup>۴</sup> از این جهت اشکالی

جعفر علیه السلام قال: «إذا نعی رجل إلى أهله أو أخبروها...»؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۶: عنه عن محمد بن خالد الأصم عن عبد الله بن بکیر عن ابی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعی رجل إلى أهله وأخبروها...».

۱. غیر از روایت مورد بحث تنها یک روایت در مجامع روایی وجود دارد که ابن بکیر بی واسطه از امام باقر علیه السلام روایتی نقل کرده باشد؛ علاوه اینکه نجاشی و شیخ طوسی هر دو او را از اصحاب الصادق علیه السلام شمرده‌اند (رجال النجاشی، ص ۲۲۲، رقم ۵۸۱؛ رجال الطوسی، ص ۲۳۰، رقم ۲).

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بکیر قال قلت لأبی جعفر علیه السلام «فی قول رسول الله صلی الله علیه و آله: إذا نزی الزجل فارق روح الإیمان قال: هو قوله: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ ذاك الذي يفارقه.» (الكافي، ج ۲، ص ۲۸۱، ح ۱۱).

۲. مؤید این مطلب آن است که مشابه این مفاد در روایتی از زراره به نقل از ابن بکیر در تهذیب نقل شده است، (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷: ابن ابی عمیر عن ابن بکیر عن زرارۃ عن ابی جعفر علیه السلام «فی امرأة فقدت زوجها أو نعی إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعتد منهما جميعا ثلاثة أشهر عدة واحدة و لیس للآخر أن یتزوجها أبدا»).

۳. جامع احادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۲، ذیل ح ۳.

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۴۸.

ندارد؛ ولی از جهت دیگر اشکالی وجود دارد و سهو قلمی صورت گرفته است؛ زیرا صحیح آن «زاد موسی فی حدیثه» است؛ زیرا در تمام طرق مختلفی که مرحوم کلینی و مرحوم شیخ آورده‌اند، این زیاده در نقل موسی بن بکر است، نه عبدالکریم.<sup>۱</sup> ممکن است گفته شود: چون نقل‌ها، متعدد است، شاید تعبیر مرحوم صدوق «غیر عبدالکریم» بوده و کلمه «غیر» سقط شده باشد؛ اما چنین نیست؛ زیرا اگر مرحوم صدوق، مانند مرحوم کلینی از طرق متعدد نقل کرده بود، این احتمال وجود داشت؛ ولی چون بیش از دو طریق نقل نکرده، این خطا، ناشی از همان سهو قلم است.

### نظر مختار: صحیح بودن روایت

در هر حال روایت، صحیح السند است؛ زیرا اگر کسی در بعضی طرق هم - به جهت موسی بن بکر یا علی بن حسن بن فضال - تأمل داشته باشد، اما چون بعضی اسناد به صفوان منتهی می‌شود و او از سه نفری است که طبق نظر مختار، اگر از شخصی بلا واسطه نقل روایت کنند، شخص مذکور، ثقة علی الاطلاق است، لذا روایت فوق، صحیح است نه موثق. علاوه اینکه ما معتقدیم علی بن الحکم<sup>۲</sup> قبل از دوران وقف از موسی بن بکر روایت نقل کرده است.<sup>۳</sup>

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۴۹، ح ۱: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو خبروها أنه طلقها فاعتدت ثم تزوجت فبإثم زوجها بعد فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها أو لم يدخل بها ولها من الأخير المهر بما استحل من فرجها قال: وليس للآخر أن يتزوجها أبداً.» تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹: عنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت ثم تزوجت فبإثم زوجها الأول فإن الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أو لم يدخل بها وليس للأخير أن يتزوج بها أبداً ولها المهر بما استحل من فرجها.» الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۵: فأما ما رواه علی بن الحسن بن فضال عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نعى رجل إلى أهله...»

۲. باید توجه شود که استاد علیه السلام معتقد نیست که همه موارد نقل از واقعه مربوط به قبل وقف است؛ زیرا در مقام باید طبقه علی بن الحکم به گونه‌ای باشد که مربوط به قبل از وقف باشد. با توجه به مشایخ علی بن الحکم می‌توان دریافت که او قبل از وقف را درک کرده است. این مشایخ عبارت‌اند از: الحسین بن ابی العلاء الخفاف، علاء بن رزین، معاویه بن وهب البجلي، هشام بن سالم، عبد الله بن یحیی الکاهلی.

۳. علاوه اینکه سند ششم و هفتم نیز صحیح است:

سند ششم: عده من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن أبي نصر عن عبد الكريم عن زرارة.

قبل از بررسی دلالی، نقل‌های مختلف روایت، مقایسه و سپس بخشی از نقل فقیه به دلیل وجود نکته‌ای بررسی می‌شود.

### مقایسه نقل‌های مختلف روایت

مقایسه نقل‌های مختلف این روایت، چنین است:

کافی (طبق نقل عبدالکریم<sup>۱</sup>) عن زرارة عن أبي جعفر<sup>۲</sup> قال:

«إذا نعى الرجل<sup>۳</sup> إلى أهله أو خبروها<sup>۴</sup> أنه قد طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها الأول<sup>۵</sup> قال الأول<sup>۶</sup> أحق بها من هذا الآخر<sup>۷</sup> دخل بها الأول<sup>۸</sup> أو لم يدخل بها ولها من الآخر المهر<sup>۹</sup> بما استحل من فرجها (و ليس للآخر أن يتزوجها أبدا)<sup>۱۰</sup>».

سند هفتم: علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن أبي نصر عن عبدالکریم عن زرارة.

۱. در تهذیبین از طریق عبد الکریم این روایت نقل نشده؛ بلکه فقط طریق اول که از موسی بن بکر است و طریق هشتم که از عبد الله بن بکیر است، در تهذیبین آمده است؛ لذا در متن مقایسه‌ای فوق، مواردی که بدون قید، از تهذیب یا استبصار نام برده شده، مراد دو طریق موسی بن بکر و عبد الله بن بکیر است. البته چنان‌که روشن است نقل تهذیب و استبصار حتی با سند یکسان نیز در برخی موارد، مختلف است.

۲. استاد<sup>۱۱</sup>: در تهذیب، نقل عبد الله بن بکیر، و همچنین در استبصار، «رجل» آمده است.

۳. استاد<sup>۱۲</sup>: در تهذیب و استبصار، «آخرها» آمده است.

۴. استاد<sup>۱۳</sup>: «الأول» در نقل استبصار و فقیه و نقل عبد الله بن بکیر در تهذیب و نقل موسی بن بکر در کافی موجود نیست. در فقیه و نقل عبد الله بن بکیر در تهذیبین و نقل موسی بن بکر در کافی پس از «الأول» تعبیر «بعد» آمده است.

۵. در سایر نقل‌ها، «فإن الأول» آمده است.

۶. استاد<sup>۱۴</sup>: «الآخر» در نقل موسی بن بکر در تهذیب.

۷. استاد<sup>۱۵</sup>: «الأول» در نقل موسی بن بکر و عبد الله بن بکیر در تهذیب و نقل عبد الله بن بکیر در استبصار آمده است، ولی در فقیه «الآخر» آمده است.

۸. استاد<sup>۱۶</sup>: عبارت «من الآخر» در نقل موسی بن بکر در تهذیبین موجود نیست و در نقل عبد الله بن بکیر در تهذیبین «لها المهر من الآخر» آمده است و در نقل موسی بن بکر در کافی «لها من الآخر المهر» آمده است.

۹. استاد<sup>۱۷</sup>: جمله اخیر (ولیس للآخر...) در نقل عبدالکریم در کافی و در نقل موسی بن بکر از فقیه موجود نیست. در فقیه آمده: «و زاد عبد الکریم فی حدیثه: «و ليس للآخر أن...»؛ لذا نقل موسی بن

بعضی از اختلافات در نقل فوق، در کیفیت استنباط مسئله دخالت دارد، مثل عبارت «دخل بها أولم یدخل بها» که در کافی و استبصار آمده، و در تهذیب کلمه «الأول» و در فقیه «الآخر» را اضافه دارد.<sup>۱</sup>

### بررسی نقل اجتهادی فقیه (دخل بها الآخر أولم یدخل)

چون در روایات نقل به معنا را اجازه داده‌اند<sup>۲</sup> و فقیه، کتاب فتوایی مرحوم صدوق بوده است، لذا در بعضی موارد، برای روشن شدن مطلب، خود ایشان تصرفاتی کرده، کلماتی را اضافه یا تفسیر کرده است،<sup>۳</sup> مثلاً در سند همین روایت که در کافی کلمه «عبدالکریم» آمده، مرحوم صدوق با مشخصات بیشتر (عبدالکریم بن عمرو الخثعمی) آورده است، یا «ابن ابی نصر» را «احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی» بیان کرده است.<sup>۴</sup> از این رو به ظن بسیار قوی کلمه «الآخر» را خود ایشان اضافه کرده و فتوا و فهم ایشان از روایت بوده است که برای رفع ابهام، آن را اضافه کرده است؛ زیرا در هیچ کدام از نقل‌های متعدد، این کلمه نیست.

بکر این قید را ندارد.

در نقل موسی بن بکر از کافی با فاصل شدن «قال» چنین آمده است: «قال: ولیس للآخر...»؛ ولی در تهذیب این جمله مقدم نقل شده است: «لیس للآخر (در نقل موسی بن بکر «للاخیر») أن یتزوجها أبدا ولها المهر بما استحل من فرجها».

۱. استاد علیه السلام: در نقل روایت در جامع الاحادیث اشتباهاتی رخ داده که با مقابله با کتب اربعه روشن می‌شود.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۸۰، ح ۹؛ و عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن ابن ابی عمیر عن ابن اذینه عن محمد بن مسلم قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام أسمع الحديث منك فأزید و أنقص قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس.»؛ و ح ۱۰؛ و عنه عن محمد بن الحسین عن ابن سنان عن داود بن فرقد قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام إني أسمع الكلام منك فأزید أن أرويه كما سمعته منك فلا یجیء قال: فتعمد ذلك قلت: لا قال: تريد المعاني قلت: نعم قال: فلا بأس.»

۳. استاد علیه السلام: از مقایسه نقل کافی و تهذیب با نقل فقیه در موارد متعدد این مطلب ثابت می‌شود. در چنین مواردی مشاهده می‌شود که ابهامات نقل کافی یا تهذیب در نقل فقیه رفع شده است.

۴. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۲۷، ح ۴۸۸۵؛ روی احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی عن عبدالکریم بن عمرو الخثعمی عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام و موسی بن بکر عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعی الرجل إلى أهله أو خبروها أنه طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها بعد فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها الآخر أولم یدخل و لها من الآخر المهر بما استحل من فرجها» و زاد عبدالکریم فی حدیثه: «و لیس للآخر أن یتزوجها أبدا».

ممکن است ایشان از عبارت «خبروها أنه طلقها فاعتدت» استفاده کرده که فرض روایت، صورتی است که زن از طرف شوهر اول مدخوله بوده؛ زیرا مطلقه در صورتی که مدخوله نباشد، عده ندارد.

بنابراین، مراد از جمله «دخل بها أو لم يدخل بها» شوهر اخیر است، و اجتهاداً این کلمه اضافه شده است.

### مناقشه در نقل فقیه

اما این برداشت صحیح نیست و مراد، شوهر اول است؛ زیرا:

**مطلب اول:** دلالت «بما استحل من فرجها» بر دخول مرد اول؛  
اولاً، در ذیل روایت چنین آمده است: «ولها من الاخير المهر بما استحل من فرجها»؛  
لذا فرض دخول شوهر دوم شده، و عبارت به صورت «إن استحل من فرجها» نیست  
تا دو صورت دخول و عدم دخول برای شوهر اخیر صحیح باشد.

**مطلب دوم:** صحت تعبیر «أو لم يدخل بها» با لحاظ فرض وفات شوهر  
ثانیاً، عبارت «إذا نعى الرجل إلى أهله أو خبروها أنه طلقها فاعتدت»، شاهد دخول  
شوهر اول نیست؛ زیرا دو فرض در سؤال مطرح شده است، در فرض وفات شوهر،  
حتی غیر مدخوله هم عده دارد؛ لذا «دخل بها أو لم يدخل بها» یعنی در هر دو  
فرض مندرج در سؤال، حکم همین است.

البته در نقل مرحوم کلینی<sup>۱</sup> - با اینکه از طرق متعدد نقل شده است - کلمه  
«الأول» نیست و احتمالاً در اصل روایت هم این کلمه نبوده، و در تهذیبین<sup>۲</sup> برای

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۴۹، ح ۱: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «... الأول أحق بها من الآخر دخل بها أو لم يدخل بها ولها من الآخر المهر بما استحل من فرجها».

أبو العباس الزرّازي محمد بن جعفر عن أيوب بن نوح و أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن صفوان عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام مثله.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹: عنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «... فإن الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها أو لم يدخل بها وليس للأخير أن يتزوج بها أبداً و لها المهر بما استحل من فرجها.»؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۹، ح ۱۷۰: عنه



توضیح در حاشیه نوشته شده و سپس در استنساخ‌های بعدی وارد متن شده است. در هر صورت مراد، شوهر اول است.

### بررسی دلالت

#### مطلب اول: دلالت روایت بر حرمت ابدی در فرض دخول و جهل زن

در هر حال، جمله «ولیس للآخر أن يتزوجها أبدا» محل استدلال در روایت است. با اینکه این عبارت در نقل عبدالکریم در کافی<sup>۱</sup> و در یکی از نقل‌های فقیه<sup>۲</sup> نیست، ولی به قرینه نقل‌های متعدد صحیح دیگر، معلوم می‌شود سقطی در این دو نقل فاقد این فقره صورت گرفته است.

از سویی مورد روایت یا قدر متیقن از آن، فرض جهل زوجه است؛ چون به او خبر داده‌اند که شوهرش مرده یا او را طلاق داده است، و به قرینه «بما استحل من فرجها» شوهر دوم نیز دخول کرده؛ پس روایت به طور مسلم، متعرض صورت جهل زن با دخول است که حکم به حرمت ابد کرده است.

#### مطلب دوم: عدم اطلاق دو روایت زراره نسبت به علم مرد

اما آیا این دو روایت نسبت به علم و جهل مرد مطلق است و شامل هر دو می‌شود؟

عن محمد بن خالد الأصم عن عبد الله بن بكير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «... فَإِنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ بِهَا مِنْ هَذَا الْآخِرِ دَخَلَ بِهَا الْأَوَّلُ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا وَلَيْسَ لِلْآخِرِ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا أَبَدًا وَلَهَا الْمَهْرُ مِنَ الْآخِرِ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا.» الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۶؛ عنه عن محمد بن خالد الأصم عن عبد الله بن بكير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «... فَإِنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ بِهَا مِنْ هَذَا الْآخِرِ دَخَلَ بِهَا الْأَوَّلُ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا وَلَيْسَ لِلْآخِرِ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا أَبَدًا وَلَهَا الْمَهْرُ مِنَ الْآخِرِ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا.»

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۵۰، ح ۵؛ عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد و علی بن ابراهیم عن ابيه جميعا عن ابن أبي نصر عن عبد الكريم عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِذَا نَعِيَ الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ أَوْ خَبَرَهَا أَنَّهُ قَدْ طَلَّقَهَا فَاعْتَدَتْ ثُمَّ تَزَوَّجَتْ فَبَاءَ زَوْجَهَا الْأَوَّلُ قَالَ: الْأَوَّلُ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الْآخِرِ دَخَلَ بِهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا وَلَهَا مِنَ الْآخِرِ الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا.»

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۴۷، ح ۴۸۸۵؛ روی أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن عبد الكريم بن عمرو الخنعمي عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وموسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِذَا نَعِيَ الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ أَوْ خَبَرَهَا أَنَّهُ طَلَّقَهَا فَاعْتَدَتْ ثُمَّ تَزَوَّجَتْ فَبَاءَ زَوْجَهَا بَعْدَ فَإِنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ بِهَا مِنْ هَذَا الْآخِرِ دَخَلَ بِهَا الْآخِرُ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا وَلَهَا مِنَ الْآخِرِ الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا» و زاد عبد الكريم في حديثه: «ولیس للآخر أن يتزوجها أبدا».

نظر اول: اطلاق روایتین نسبت به فرض علم مرد

مرحوم آقای خوئی، دو روایت زرارہ (موثقة و صحیحة زرارہ) را شامل فرض علم مرد هم دانسته و فرموده است: «و قد دلّنا علی ثبوت الحرمة الابدية فی هذا الفرض - و هو الدخول - مطلقاً، من غیر تفصیل بین صورة علم الزوج بالحال و صورة جهله به.»<sup>۱</sup>

نظر دوم: اختصاص دو روایت زرارہ به فرض جهل مرد

در مقابل، مرحوم شیخ انصاری دو روایت زرارہ را مختص به صورت جهل می‌داند و چنین فرموده است:

«و يدلّ علی التحريم مع الدخول - مضافاً إلى الموثقة المذكورة - موثقة زرارہ: «فی المرأة فقدت زوجها أو نعى إليها، فتزوجت، ثمّ قدم زوجها بعد ذلك، ثمّ طلقها زوجها [أو مات عنها] قال: تعتدّ منهما جميعاً ثلاثة أشهر عدّة واحدة و ليس للآخر أن يتزوجها أبداً.»، و نحوها خبر آخر. و لا يعارضها الصحيح الآتی بالعموم من وجه، لظهورها فی صورة الجهل.»<sup>۲</sup>

مرحوم آقای حکیم نیز می‌فرماید: «أنّ الموثقين كما يختصّان بصورة الدخول يختصّان بصورة الجهل.»<sup>۳</sup> مراد ایشان از «الموثقين» همان دو روایت زرارہ است. ولی هیچ‌کدام از این دو فقیه، بیانی ندارند.

موافقت با نظر دوم به دلیل تنافی امر به اعتداد و زناى مرد

اما کلام مرحوم آقای خوئی تمام نیست و حق با مرحوم شیخ انصاری است؛ زیرا چنان‌که خود آقای خوئی نیز پذیرفته است، اگر زنا از ناحیه زن، و وطی مرد از روی شبهه بود، عدّه دارد؛ چون معیار، احترام شوهر و احترام ماء است؛ اما در صورتی که شبهه از ناحیه زن، و مرد، زانی باشد، طبق تحقیق عدّه ندارد.<sup>۴</sup> لذا اگر روایت دوم (موثقة زرارہ) بر صورت علم زوج حمل شود، با تعبیر «تعتدّ منهما جميعاً» منافات

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۸۹.

۲. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۱۸.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۳۲.

۴. مستند این مطلب یافت نشد.

دارد؛ چون زوج با علم به حال، زانی است<sup>۱</sup> و عده ندارد.

البته در روایت سوم (صحیحہ زراره)، هرچند تعبیر «تعتدّ منهما جميعاً» وجود ندارد، ولی مورد آن صورت جهل مرد است و لا اقلّ فرد ظاهر و متعارف این صورت است؛ زیرا می فرماید: «فإن الأول أحقّ بها من هذا الآخر» و اگر مرد دوم با علم به تحریم، ازدواج و دخول کرده باشد، زانی بوده و دیگر توهم این نبود که دومی حقی داشته باشد تا گفته شود: شوهر اولش «أحقّ» است.

#### روایت چهارم: فقه رضوی

فقه رضوی: «من تزوّج امرأة لها زوج دخل بها أو لم يدخل بها أو زنى بها لم تحلّ له أبداً»<sup>۲</sup>  
اعتبار این کتاب محلّ خلاف است. عده ای در مورد آن توقّف کرده، بعضی به روایات آن عمل می کنند.<sup>۳</sup>

#### بررسی دلالت

ضمیر مستتر در «دخل بها» ممکن است به شوهر اول برگردد یا به مرد دوم.

در مورد «زنی بها» نیز دو احتمال است:

- ۱- «زنی بها» ظاهراً عطف به «تزوّج» است؛ یعنی حدیث دو صورت را بیان کرده است، یکی با عقد، دخول - دخول شوهر اول یا دوم - صورت گرفته باشد یا خیر، و دوم بدون عقد، زنا صورت گرفته باشد.

۱. البته ممکن است گفته شود مجرد علم مرد برای تحقق زنا کافی نیست؛ زیرا ممکن است در هنگام جماع، غافل باشد؛ اما پاسخ این است که چنین فرضی بسیار نادر است و متعارف این است که کسی که علم دارد زانی هم هست.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۳، باب ۱۶، ح ۱؛ فقه الرضا (ع)، ص ۲۴۳.

۳. طبق نظر استاد رحمته الله این کتاب، کتابی روایی نیست؛ بلکه کتاب فتوایی یکی از قدما است که از تعابیر به کار رفته در این کتاب استفاده می شود. شاهد این امر این است که صدوقین با اینکه در بسیاری از موارد فتاوایشان منطبق با این کتاب است، نامی از آن نبرده و به آن استناد نکرده اند. در هر حال، برخی این کتاب را روایت می دانند یا بدان متمایل شده اند؛ مانند: علامه مجلسی (بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۱)؛ سید نعمت الله جزائری (كشف الأستار فی شرح الاستبصار، ج ۳، ص ۲۸۲)؛ محدث بحرانی (الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۲۵)؛ وحید بهبهانی (حاشیة الوافی، ص ۱۹۰)؛ صاحب ریاض (ریاض المسائل، ج ۵، ص ۴۳۳).

۲- محتمل است «زنی بها» عطف به «دخل بها» باشد؛ یعنی صورت زنا هم با تزویج باشد، با این بیان که «تزوج امرأة» یعنی جهلاً و «زنی بها» یعنی با علم به اینکه زن دیگری دارد، عقد کرده است؛ ولی این احتمال بعید است.

از این روایت استفاده می‌شود که تزویج ذات بعلم مطلقاً با علم یا جهل، دخول یا عدم دخول، حرمت ابد می‌آورد.

روایت پنجم: مرفوعة احمد بن محمد

عَدَّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد رفعه «أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ وَ عِلْمُ أَنَّ لَهَا زَوْجاً فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَحْلَلْ لَهُ أَبَدًا»<sup>۱</sup>

بررسی دلالت (حرمت ابدی ازدواج با ذات البعل در فرض علم مرد)

ظاهراً واو در عبارت «و علم أنَّ لها زوجاً»، واو حالیه است<sup>۲</sup>؛ یعنی همان وقتی که تزویج رخ داده اگر مرد، عالم به شوهردار بودن زن بوده، حرمت ابدی مترتب است. قهراً مفهومش این است که اگر عالم نباشد، زن حرام ابدی نیست و مقتضای اطلاق مفهوم این است که فرقی بین دخول و عدم دخول نیست. بررسی این مفهوم در مطالب آتی (جمع اخبار) خواهد آمد.

از نظر سندی برای کسانی که به همه روایات کافی عمل می‌کنند، مثل مرحوم آقای نائینی<sup>۳</sup>، این روایت از روایات معتبر مسئله است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۹، ح ۱۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۹، ح ۱۰.

۲. استاد ۱۰: البته ممکن است «واو» حالیه نباشد بلکه عاطفه باشد؛ لذا معنای روایت این باشد که اگر بعد تزویج بفهمد زن شوهردار است، حرمت ابدی می‌آورد، نه اینکه زمان تزویج، علم به شوهردار بودن وی شرط باشد؛ اما این احتمال، خلاف ظاهر است.

۳. با لحاظ اینکه استعمال واو در این اسلوب به عنوان واو حالیه متعارف نیست و آنچه متعارف است، این است که برای استعمال واو حالیه چنین تعبیر شود: «و هو یعلم...» و معمولاً چنین واوی واو عاطفه است، بعید نیست مراد استاد ۱۰ از واو حالیه این باشد که در همان زمان ازدواج، چنین علمی برای مرد بوده است که نتیجه واو حالیه را خواهد داشت.

۴. أجود التفریقات، ج ۲، ص ۲۵۸.

### روایات معارض

در مقابل، روایاتی دال بر عدم حرمت ابدی است.

#### روایت اول: صحیحۀ اول عبد الرحمن

عنه (أحمد بن محمد) عن محمد بن عيسى عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الأخير أيراجعها قال: لا حتى تنقضي عدتها»<sup>۱</sup>  
در سند این روایت اگرچه محمد بن عیسی قرار دارد، اما طبق تحقیق او ثقه است و لذا این روایت، صحیح است.<sup>۲</sup>

#### روایت دوم: صحیحۀ دوم عبد الرحمن

عنه (الحسن بن محبوب) عن عبد الرحمن قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة ثم استبان له بعد ما دخل بها أن لها زوجا غائبا فتركها ثم إن الزوج قدم فطلقها أو مات عنها أيتزوجها بعد هذا الذي كان تزوجها ولم يعلم أن لها زوجا فقال: ما أحب له أن يتزوجها حتى تنكح زوجا غيره»<sup>۳</sup>

در این روایت در فرض دخول، حکم به عدم حرمت ابد شده است؛ البته صحیحۀ اول عبد الرحمن نیز در فرض دخول است که بیان آن خواهد آمد؛ ولی در هر حال در صحیحۀ دوم، تصریح به دخول شده است.

#### بررسی تعارض صحیحۀ اول عبد الرحمن بن الحجاج با دو روایت زرار

در مقابل دو روایت زرار، دو روایت عبد الرحمن بن حجاج قرار دارد. ابتدا به بررسی

۱. استاد قدس سره در بعضی نسخه‌ها «ایتزوجها» آمده است.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۷۷، ح ۱۲۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳.

۳. طبق نظر مختار استاد قدس سره محمد بن عیسی ثقه است، (رجال النجاشی، ص ۳۳۴، رقم ۸۹۶) و بسیاری از اجلاء نیز در احکام الزامی از او اکتار روایت کرده‌اند مانند احمد بن محمد بن عیسی، محمد بن جعفر الرزاز، سعد بن عبد الله و صفار.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۳، ح ۱۵۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۴.

۵. ر.ک: وجه دوم از وجوه اثبات تعارض مستغز بین روایات زرار و عبد الرحمن.



تعارض صحیحۀ اول عبد الرحمن پرداخته می‌شود:

وجوه اثبات تعارض مستقرّ بین روایات زرارۀ و صحیحۀ اول عبد الرحمن  
دو وجه برای اثبات تعارض مستقرّ بین صحیحۀ اول عبد الرحمن و روایات زرارۀ  
ممکن است مطرح شود:

وجه اول: اطلاق روایات زرارۀ نسبت به جهل مرد و اطلاق روایت عبد الرحمن نسبت به عدم دخول  
وجه اول، وجهی است که مرحوم آقای خوئی مطرح کرده است. ایشان فرموده است:  
رابطۀ بین این دو دسته از روایات، به نحو عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا  
در روایات زرارۀ، اگرچه فرض دخول شده است؛ اما از جهت علم و جهل زوج دوم،  
مطلق است، بر خلاف روایت عبد الرحمن بن الحجاج که جهل مرد فرض شده  
است؛ اما از جهت دخول و عدم آن مطلق است.<sup>۱</sup>

مورد افتراق صحیحۀ عبد الرحمن بن حجاج، تزویج جاهلانه با عدم دخول، و  
مورد افتراق روایات زرارۀ، تزویج عالمانه با دخول، و مورد اجتماع، تزویج جاهلانه با  
دخول است و در مورد اجتماع با هم تعارض می‌کنند.

**اشکال:** اختصاص روایات زرارۀ به «دخول از روی جهل»

اما چنان‌که بیان شد<sup>۲</sup>، روایت زرارۀ فقط در مورد دخول از روی جهل است؛ پس  
صحیحۀ اول عبد الرحمن اعمّ است و نسبت دو روایت، «عموم و خصوص مطلق»  
است نه «من وجه».

**وجه دوم**

وجه دوم، در ضمن دو مطلب، بیان می‌شود.

**مطلب اول:** غیر عرفی بودن تخصیص روایت عبد الرحمن با صحیحۀ زرارۀ

مطلب اول این است که تخصیص روایت عبد الرحمن با روایات زرارۀ غیر عرفی است.  
توضیح مطلب: وقتی روایات زرارۀ، مختص به صورت دخول از روی جهل باشد،

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۹۰.

۲. ر.ک: بررسی دلالتی روایت سوم (صحیحۀ زرارۀ)، مطلب دوم.

ممکن است گفته شود که مخصّص روایت عبدالرحمن بن الحجاج که از حیث دخول و عدم دخول مطلق است، می باشد، لذا حلیّت تزویج فقط در صورتی است که زوج جاهلانه با ذات بعل ازدواج کرده و وقاع نکرده باشد و در بقیه صور، محکوم به حرمت ابد می شود. نتیجه این جمع این است که تزویج ذات بعل، همانند تزویج معتده است و یکسانی این دو از راه روایات (و نه از اولویت) استفاده می گردد. اما چنین جمعی قابل خدشه است؛<sup>۱</sup> زیرا اگر لازمه جمع بین دو دسته روایات متنافی، این باشد که یک دسته از آن حمل بر فرد نادر شود، چنین جمعی عرفی نیست. در مقام، نتیجه تخصیص روایت اوّل عبدالرحمن بن الحجاج با روایات زراه، این است که روایت عبدالرحمن بن الحجاج مختص به تزویج جاهلانه بدون وقاع باشد که فرد نادر است؛ زیرا فرض روایت عبدالرحمن بن الحجاج، ذات بعلی است که از ناحیه زوج اوّل مدخوله باشد؛ چون می فرماید در صورتی که زوج اوّل او را طلاق دهد یا بمیرد، زوج دوم بعد از عده می تواند با این زن ازدواج کند، و روشن است طلاق عده دارد که زن از ناحیه زوج مدخوله شده، و وقاعی صورت گرفته باشد. با توجه به موضوع روایت، این فرض که زنی مدخوله (که باکره نیست) با کسی ازدواج کند و هیچ گونه وقاعی تا زمان طلاق یا فوت زوج اوّل حاصل نشود، فرضی بسیار نادر است. بلی اگر باکره باشد، ممکن است فاصله ای بین عقد ازدواج و وقاع حاصل شود، همان طور که امروز نیز رسم است؛ اما وقتی زوج دوم می داند که هیچ گونه محدودیتی برای او نیست و زن نیز غیر باکره است صبر کردن و عدم دخول، صورتی بسیار نادر است.

**مطلب دوم:** انصراف روایت اوّل عبدالرحمن به فرض دخول با ذکر شواهد روایی  
همچنین از مراجعه به روایات باب در می یابیم که این گونه روایات، انصراف به خصوص دخول دارد؛ زیرا در روایات بسیار، راوی از امام علیه السلام به نحو مطلق سؤال کرده و در هنگام جواب، حضرت بر طبق صورت دخول جواب داده اند؛ یعنی موضوع را

۱. استاد علیه السلام: این اشکال به ذهن رسیده بود و سپس در کلام مرحوم حاج شیخ هم ملاحظه شد، (ر.ک: کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۶۳ - ۱۶۴؛ کتاب النکاح (اراکی)، ص ۱۷۸ - ۱۸۰؛ البته ما با تفصیل بیشتری این اشکال را مطرح می کنیم.

مقتید فرض کرده‌اند؛ لذا اصلاً معلوم نیست که صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج صورت عدم دخول را شامل شود و در هر حال، فرد ظاهر آن صورت دخول است. شواهد روایی این مطلب چنین است:

#### شاهد اول: صحیحۀ اول زرارہ

و عنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارۃ عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها الأول فإن الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أو لم يدخل بها وليس للأخر أن يتزوجها أبداً ولها المهر بما استحل من فرجها»<sup>۱</sup>

در ذیل روایت امام علیه السلام مفروض گرفته‌اند که زوج ثانی با ذات بعل، وقاع هم کرده است، در حالی که در صدر حدیث هیچ‌گونه اشاره‌ای به این نکرده‌اند؛ لذا می‌فرمایند: «لها المهر بما استحل من فرجها»، و به صورت قضیه شرطیه نمی‌فرمایند: «و لها المهر إن استحل من فرجها».

#### شاهد دوم: صحیحۀ دوم زرارہ

و بإسناده عن ابن أبي عمير عن ابن بكير عن زرارۃ عن أبی جعفر علیه السلام «فی امرأة فقد زوجها أو نعى إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعتد منهما جميعاً ثلاثة أشهر»<sup>۲</sup>

در سؤال فرض نشده که زوج اول و دوم دخول کرده‌اند؛ ولی حضرت در مقام جواب می‌فرمایند: از هر دو عده نگه دارد. در حالی که سائل مطلق سؤال کرده است، اما امام علیه السلام بر فرض دخول جواب می‌دهند.

#### شاهد سوم: صحیحۀ أبی بصیر

و عنه عن أبيه و عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير عن إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي بصير و غيره عن أبي عبد الله علیه السلام «أنه قال فی شاهدین شهدا علی امرأة بأن زوجها طلقها أو مات عنها فتزوجت ثم جاء

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۶.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲.



زوجها قال: بضربان الحدّ و یضمتان الصّدق للزوج بما غزاه ثمّ تعتدّ و ترجع إلى زوجها الأوّل.<sup>۱</sup>

در این روایت با اینکه تزویج با زوج دوم در کلام سائل، مطلق و اعمّ از دخول و عدم دخول است، اما امام علی (ع) می فرماید که عده نگه دارد؛ یعنی از کلام سائل، صورت دخول استفاده شده است.

#### شاهد چهارم: صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج

ویاسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن عیسی عن ابن أبی عمیر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل تزوّج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطأها الأوّل أو مات عنها ثمّ علم الأخير أیراجعها قال: لا حتّی تنقضی عدّتها.»<sup>۲</sup> امام علی (ع) می فرماید که حقّ رجوع ندارد مگر زن عده نگه دارد؛ لذا فرض می کنند که حتماً دخول واقع شده است.

#### شاهد پنجم: مرسلۀ جمیل

ویاسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد عن علی بن حدید عن جمیل عن بعض أصحابه عن أحدهما (ع) «فی المرأة تزوّج فی عدّتها قال: یفرّق بینهما و تعتدّ عدّة واحدة منهما...»<sup>۳</sup> امام علی (ع) می فرماید: از هر دو یک عده نگه دارد؛ پس بر طبق صورت دخول جواب می دهند، در حالی که سؤال، مطلق است.

#### شاهد ششم: صحیحۀ سوم زراره

ویاسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن عیسی عن الحسین بن سعید عن صفوان عن جمیل عن زرارة عن أبی جعفر (ع) «فی امرأة تزوّجت قبل أن تنقضی عدّتها قال: یفرّق بینهما و تعتدّ عدّة واحدة منهما جمیعاً.»<sup>۴</sup>

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۵۰، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۵۳، ح ۵.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۷۷، ح ۱۲۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۹، ح ۴۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲، ح ۱۴.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۳، ح ۱۱.

این روایت نیز مانند روایت قبل است.<sup>۱</sup>

### شاهد هفتم: روایت أبی العباس

سعد عن محمد بن عیسی عن صفوان عن جمیل عن ابن بکیر او عن أبی العباس عن أبی عبد الله علیه السلام «فی المرأة تزوج فی عدتها قال: یفرق بینهما وتعدّ عدّة واحدة منهما جمیعاً.»<sup>۲</sup>

### شاهد هشتم: صحیحہ حرمان

الحسن بن محبوب عن علی بن رثاب عن حرمان قال:

«سألت أبا جعفر علیه السلام عن امرأة تزوجت فی عدتها بجهالة منها بذلك قال: فقال: لا أرى عليها شیئا و یفرق بینهما و بین الّذی تزوج بها و لا تحلّ له أبدا قلت: فإن كانت قد عرفت أنّ ذلك محرّم علیها ثمّ تقدّمت علی ذلك فقال: إن كانت تزوجته فی عدّة لزوجها الّذی طلقها علیها فیها الرّجعة فإتی أرى أنّ علیها الرّجم و إن كانت تزوجت فی عدّة لیس لزوجها الّذی طلقها علیها فیها الرّجعة فإتی أرى علیها حدّ الزّانی و یفرق بینهما و بین الّذی تزوجها و لا تحلّ له أبدا.»<sup>۳</sup>

با اینکه در سؤال، فرض دخول نشده است، اما امام علیه السلام می فرمایند: این زن باید رجم شود، در حالی که اگر تزویج بدون دخول باشد، حد زده نمی شود.

### راه حلّ بعد از تعارض مستقرّ بین روایات زرارہ و صحیحہ اوّل عبد الرحمن

البته چنان که در بیان نظر مختار خواهد آمد، بین روایات زرارہ و عبد الرحمن، جمع عرفی وجود دارد؛ اما اگر کسی تعارض روایت زرارہ با صحیحہ اوّل عبد الرحمن بن

۱. به دلیل مشابہت متن این صحیحہ با روایات أبی العباس و مرسله جمیل صحیحہ سوم زرارہ را در اینجا آوردیم، نه همراه صحیحہ اوّل و دوم زرارہ.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۱۶۸، ح ۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۵۳، ح ۶؛ در نقل وسائل الشیعة به جای «تزوج»، «تزوج» آمده است.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۷، ح ۱۶۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۵، ح ۱۷.

الحیاج را تعارضی مستقر بدانند، دو راه حل ممکن است مطرح شود:

• راه اول: رجوع به عام فوقانی.

• راه دوم: رجوع به مرتجحات.

**راه اول: رجوع به عام فوقانی (مؤثقه اَدیم)**

راه اول، راه حل ارائه شده از سوی مرحوم حاج شیخ عبدالکریم است که رجوع به عام فوقانی (مؤثقه اَدیم) است. مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> نیز راهی مشابه ایشان را طی کرده است.

**کلام حاج شیخ: رجوع به عام فوقانی (مؤثقه اَدیم)**

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری با تقسیم روایات به سه دسته می فرماید:

• دسته اول، مؤثقه اَدیم بن الحزّ است که در مطلق تزویج ذات بعل به

حرمت ابد حکم کرده است.

• دسته دوم، مرفوعه احمد بن محمد<sup>۲</sup> و صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج<sup>۳</sup>

است که مفاد آنها<sup>۴</sup> در مطلق جاهل، حکم به عدم حرمت ابد کرده است.

۱. مطالب این بخش، در مورد تعارض صحیحۀ دوم عبد الرحمن با روایات زواره عیناً جاری است.

۲. طبق تقریر مرحوم آشتیانی از درس مرحوم حائری، ایشان مدعی وجود جمع عرفی بین اخبار است و با فرض نبود جمع عرفی، رجوع به عام فوقانی را ارائه کرده است، در حالی که مرحوم آقای خوئی، جمع عرفی را نپذیرفته است؛ اما هر دو در این ادعا مشترک اند که نتیجه رجوع به عام فوقانی، اتحاد حکم ذات البعل و معتده است. تفصیل بیشتر در ادامه خواهد آمد.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱: محمّد بن الحسن یاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن عبد الله بن بکیر عن اَدیم بن الحزّ قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «التي تزوّج و لها زوج یفرق بینهما ثم لا یتعاودان أبدا».

۴. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۹، ح ۱۱: عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن عیسی عن أبي عمیر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل تزوّج امرأة و لها زوج و هو لا یعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الآخر أیراجعها قال: لا حتّی تنقضی عدّتها».

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳: ویاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن عیسی عن ابن أبي عمیر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل تزوّج امرأة و لها زوج و هو لا یعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الآخر أیراجعها قال: لا حتّی تنقضی عدّتها».

۶. استاد علیه السلام: دلالت صحیحۀ عبد الرحمن بن الحجاج بر عدم حرمت ابد، منظوقی است نه مفهومی.

• دسته سوم، روایت زراره<sup>۱</sup> است که در مورد تزویج جاهل که با دخول همراه است، حکم به حرمت ابد کرده است.

ایشان ابتدا با دسته سوم، دسته دوم را تقیید زده و با دسته دوم، دسته اول را تقیید زده است؛ اما سپس فرموده است: نسبت دسته دوم و سوم هرچند بر حسب ظاهر بدوی، عموم و خصوص مطلق است، ولی با توجه به اینکه فرض دخول، فرد ظاهر دسته دوم است و آن را نمی‌توان به فرض عدم دخول حمل کرد، در نتیجه این دو دسته روایت در «دخول از روی جهل» متعارض بوده<sup>۲</sup> و باید در این فرض، به دسته اول مراجعه و حکم به حرمت ابد کرد؛ لذا دخول هم، همچون علم، مشمول دسته اول خواهد بود و موجب حرمت ابد خواهد بود.

البته مرحوم حاج شیخ عبد‌الکریم با توجه به اینکه فرض «جهل بدون دخول» نمی‌تواند به تنهایی تحت روایات دسته دوم باقی بماند، بعد از تعارض دسته دوم و سوم در فرض جهل با دخول فرموده است که فرض جهل بدون دخول داخل در عمومات حلّ خواهد بود. لذا ایشان نتیجه گرفته حکم ذات البعل با معتدّه متحد است؛ زیرا در ذات بعل نیز به مانند معتدّه تنها در فرض «جهل بدون دخول» حرمت ابدی منتفی است و در سایر صور حکم به حرمت ابدی می‌شود.<sup>۳</sup>

به خلاف مرفوعه احمد بن محمد. این امر، چنان‌که خواهد آمد در نتیجه بحث می‌تواند اثر بگذارد.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲: یاسناده عن ابن ابی عمیر عن ابن بکیر عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام «فی امرأة فقد زوجها أو نعی إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعتدّ منهما جميعا ثلاثة أشهر عدّة واحدة و لیس للآخر أن یتزوجها أبدا.» و ص ۴۴۷، ح ۶: و عنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعی الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها الأول فإن الأول أحقّ بها من هذا الأخير دخل بها الأول أو لم یدخل بها و لیس للآخر أن یتزوجها أبدا و لها المهر بما استحلّ من فرجها».

۲. البته طبق تقریرات مرحوم آشتیانی، مرحوم حاج شیخ عبد‌الکریم اظهار نکرده که بین دسته دوم و سوم تعارض مستقر است (کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۶۳-۱۶۴)؛ ولی طبق تقریرات مرحوم آقای اراکی تعارض را مستقر دانسته است (کتاب النکاح (اراکي)، ص ۱۷۸-۱۸۰).

۳. کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۶۳-۱۶۴.

طبق تقریرات مرحوم آقای اراکی، روایات به چهار دسته تقسیم شده و مرفوعه احمد در دسته مستقلی دیده شده است (کتاب النکاح (اراکي)، ص ۱۷۸-۱۸۰).

اما کلام مرحوم حاج شیخ قابل مناقشه است؛ زیرا:

**اشکال اول:** ناسازگاری کلام آقای حائری با مبنای ایشان (تخیر در متعارضین) اولاً، رجوع به عام فوقانی با مبنای ایشان که همچون مرحوم آخوند<sup>۱</sup> قائل به تخیر است سازگار نیست. نتیجه این تخیر آن است که در صورت اخذ به اطلاق صحیحۀ اول عبد الرحمن بن الحجاج<sup>۲</sup>، تزویج جاهلانه حتی با فرض وقاع، موجب حرمت ابد نمی‌شود. طبق مبنای دیگر در متعارضین نیز باید رجوع به مرجحات شود که بحث آن در راه حلّ بعدی خواهد آمد.

**اشکال دوم:** دلالت عام فوقانی بر حرمت ابدی در جهل بدون دخول ثانیاً، حتی اگر در تعارض، قائل به تساقط شویم و تخیر یا رجوع به مرجحات را نپذیریم، نتیجه گیری ایشان که الحاق ذات بعلم به معتدّه است ناتمام است؛ زیرا حتی در فرض «جهل بدون دخول» نیز باید به عام فوقانی یعنی موقّعه اُدیم رجوع کرد نه عمومات حلّ؛ لذا در این فرض نیز، حرمت ابدی ثابت می‌شود، در حالی که در چنین فرضی، در معتدّه حرمت ابدی منتفی است و دلیلی بر اتحاد احکام این دو (معتدّه و ذات البعل) وجود ندارد.

### بررسی اشکال دوم

اشکال فوق مبتنی بر معتبر ندانستن مرفوعه احمد است که در دستۀ دوم روایات در کنار روایت عبد الرحمن قرار داشت؛ یعنی اگر در دستۀ دوم، تنها روایات عبد الرحمن را معتبر بدانیم، از آنجا که روایات عبد الرحمن در فرد ظاهر خود (جهل همراه با دخول) با روایات زرارۀ تعارض می‌کند، دیگر در فرد غیر ظاهر (جهل بدون دخول) هم نمی‌توان به آن تمسک کرد؛ زیرا در صورتی دلیل حجّیت خبر، روایتی را

۱. درر الفوائد (حائری)، ص ۶۶۰ و ۶۶۲.

۲. کفایة الأصول (جاب آل البیت)، ص ۴۴۵.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳؛ و یاسنادۀ عن أحمد بن محمد عن محمد بن عیسی عن ابن اَبی عمیر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل تزوّج امرأة و لها زوج - و هو لا یعلم فطلقها الأول أو مات عنها - ثم علم الآخر أیراجعها قال: لا حتی تنقضی عذتها».

شامل می‌شود که بتوان آن را به گونه‌ای تفسیر کرد که با دلیل معتبر دیگر ناسازگار نباشد، و وقتی دلالت یک دلیل، صلاحیت چنین معنایی را نداشته باشد، دلیل اعتبار صدور از کار می‌افتد؛ لذا حتی در فرض «جهل بدون دخول» که فرد غیر ظاهر دسته دوم (روایات عبد الرحمن) است، با اینکه معارضی ندارد، نمی‌توان به دسته دوم تمسک کرد، قهراً باید با اطلاق دسته اول (موثقه اَدیم)، به حرمت ابد در این فرض حکم کرده و حکم مطلق به حرمت ابد در تزویج ذات بعل را پذیرفت. اما اگر علاوه بر روایات عبد الرحمن، مرفوعه احمد را نیز در دسته دوم معتبر بدانیم، دیگر اشکال دوم بر کلام مرحوم حاج شیخ وارد نمی‌شود و ظاهراً وجه کلام مرحوم حاج شیخ همین امر است.

توضیح مطلب:

مرفوعه احمد چنین است:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ «أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ وَ عَلِمَ أَنَّ لَهَا زَوْجًا فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَحْلَلْ لَهُ أَبَدًا»<sup>۱</sup>

تفاوت روایات عبد الرحمن با مرفوعه احمد این است که روایات عبد الرحمن با منطوقش دلالت بر نفی حرمت ابدی در فرض جهل دارد؛ ولی مرفوعه احمد با مفهومش چنین دلالتی دارد. با لحاظ این نکته دیگر نمی‌توان گفت تعارض مفهوم مرفوعه احمد با روایات زواره در فرض «جهل همراه دخول» موجب می‌شود که مرفوعه در «جهل بدون دخول» نیز فاقد اعتبار شود. در مرفوعه احمد، فرد ظاهر روایت فرض «جهل همراه با دخول» نیست؛ زیرا موضوع روایت، فرض علم است؛ لذا تنها برای اینکه قید «علم آن لها زوجها» لغو نباشد، باید در فرض جهل -ولو فی الجملة- حرمت ابدی نفی شود و برای فرار از محدور لغویت همین کافی است که در فرض «جهل بدون دخول» حرمت ابدی نفی شود، اگرچه فرد نادر باشد.

حال با پذیرش مفهوم برای مرفوعه احمد می‌توان موثقه اَدیم را تقیید زد و حرمت ابدی در فرض «جهل بدون دخول» را نفی کرد.

در ذیل، به تفصیل بر اساس اینکه مرفوعه احمد به چه نحو، دارای مفهوم باشد

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۹، ح ۱۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۹، ح ۱۰.

ثابت می‌کنیم که طبق همه تقادیر، نتیجه بحث، نفی حرمت ابدی در فرض جهل بدون دخول است و در نتیجه ذات بعلم به معتدّه ملحق می‌شود.

۱. ممکن است گفته شود: آنچه در منطق مرفوعه احمد بن محمد بر علم مترتب شده، ناظر به ثبوت حرمت ابد به مجرد عقد و بدون دخالت حالت منتظره است؛ لذا در حرمت ابدی به مجرد عقد، علم، علت منحصره است؛ ولی این امر منافات ندارد که حرمت ابدی دیگری هم باشد که دخول سببش باشد.

اگر منطق مرفوعه احمد بن محمد هم ذاتاً به حرمت ابد به مجرد عقد ناظر نباشد، می‌توان برای حلّ تعارض مرفوعه با دسته سوم، این راه حلّ (ناظر بودن مرفوعه احمد به ثبوت حرمت ابد به مجرد عقد) را به عنوان جمع عرفی ارائه کرد. البته این راه بدون در نظر گرفتن صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج و تعارض آن با دسته سوم است و با ورود صحیحه در این بحث، این جمع، صحیح نیست.

در هر حال، طبق این برداشت از مرفوعه احمد، فرقی وجود ندارد که ما در جملات شرطیه قائل به مفهوم بالجمله شویم یا فقط مفهوم فی الجمله را قائل شویم.

۲. اگر در مرفوعه احمد به جهت فرار از لغویت قائل به مفهوم فی الجمله باشیم (زیرا بدون این مفهوم، تقیید حرمت ابد به فرض علم در این مرفوعه، لغو است)، همین مفهوم فی الجمله کافی است که دسته اول روایات (موثقه اُدیم بن الحر) که به طور مطلق حکم به حرمت ابد کرده، مقتد گردند؛ زیرا قدر مسلم مفهوم فی الجمله در مرفوعه احمد بن محمد، عدم حرمت ابد در «جهل بدون دخول» است، و در این فرض، روایات زراره نیز حکم به حرمت ابد نکرده؛ لذا تعارضی در این فرض نیست. پس دیگر نمی‌توان به عام فوق (موثقه اُدیم) مراجعه کرد و همین مفهوم فی الجمله در مرفوعه حجت است.

۳. اگر حتی قائل به مفهوم کلی برای جمله شرطیه هم باشیم، باز هم مجال برای تمسک به مفهوم فی الجمله مرفوعه احمد بن محمد باقی می‌ماند؛ زیرا دلالت

۱. توضیح بیشتر: صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج با مرفوعه احمد بن محمد در این بحث تفاوت آشکار دارد. وقتی منطق صحیحه در فرد ظاهرش متعارض بود، دلیل حجت سند آن از کار می‌افتد، ولی چون منطق مرفوعه احمد بن محمد با دلیل معتبر دیگر معارض نیست، بر فرض از اعتبار افتادن

جمله بر مفهوم فی الجملة وابسته به دلالت آن بر مفهوم کلی نیست، بلکه منشأ هر یک از این دو مفهوم، مستقل از یکدیگر است. مفهوم کلی ناشی از دلالت جمله شرطیه بر انحصار مناط حکم در صورت شرط است، و مفهوم فی الجملة که در تمام قیود (حتی مفهوم لقب) جاری است، مبتنی بر محذور لغویت در صورت قائل نشدن به این مفهوم است؛ لذا اگر مفهوم کلی مرفوعه احمد به دلیل تعارض با روایات زراره از حجیت ساقط شد یا به لحاظ جمع عرفی پذیرفته نشد، مفهوم فی الجملة مرفوعه احمد اعتبارش مخدوش نمی‌شود.

در هر حال، مطالب فوق، مبتنی بر پذیرش مرفوعه احمد بن محمد است و مثلاً اگر کسی همچون مرحوم آقای نائینی<sup>۱</sup> و اخباریون، روایات کافی را معتبر بداند، قهراً این روایت معتبر شده و مجال این مطالب پدید می‌آید؛ ولی این مبنا ناتمام است.

#### نظر مختار: تعارض موثقه اَدیم با روایات دیگر

در هر حال، به نظر می‌رسد که موثقه اَدیم خود طرف معارضه است، نه عام فوقانی.

#### توضیح مطلب:

علماء، موثقه اَدیم را نسبت به عالم و جاهل مطلق دانسته‌اند، ولی با مراجعه به پاره‌ای از امثله مشابه، می‌توان فهمید که این مطلب صحیح نیست؛ مثلاً وقتی گفته شود: «اگر شخصی با اینکه پول داشته‌گدایی کند، حکمش چنین و چنان است»، چنین فهمیده می‌شود که این شخص با علم به پول داشتن خود، باز گدایی کرده، نه کسی که پولی داشته ولی از آن خبر نداشته - مثلاً ارشی به او رسیده و از آن بی‌خبر بوده - نیز مشمول این حکم باشد. در این مثال، هرچند قید علم نیامده ولی متفاهم عرفی، صورت علم است و در محیط‌های غیر حوزوی، صورت جهل را به هیچ وجه مشمول این قضیه نمی‌دانند. متفاهم عرفی از تعبیر «آلتی تترزوج و لها زوج» در موثقه اَدیم، خصوص صورت علم زن است، و از این جمله استفاده

مفهوم مرفوعه، دلیل حجیت سند از اعتبار نمی‌افتد؛ زیرا داشتن مفهوم، لازمه لاینفک جمله شرطیه نیست و با فرض عدم مفهوم هم منطوق جمله قابل اخذ است. البته لزوم مسئله لغو نبودن قید علم در این مرفوعه، مطلبی دیگر است که در متن بدان اشاره شده است.

۱. رساله فی قاعدة نفی الضرر، ص ۱۹۲؛ معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۸۱.



می شود که زن با اینکه می دانسته شوهر دارد، ازدواج کرده؛ پس باید مؤاخذه شود تا دیگر تخلف نکنند. البته علم خصوصیتی ندارد بلکه مراد، تمام بودن حجت بر زن است.

ممکن است اشکال شود که اگر گفته شود: «اگر زنی به بچه دختر خود شیر دهد، دختر او بر شوهرش حرام ابد می گردد»، از نگاه عرف از این تعبیر استفاده نمی شود که لازم است شیردهنده بداند که بچه از آن دختر اوست، بلکه این حکم در فرض جهل هم جاری است.

ولی پاسخ این است که بین این مثال و مقام فرق است؛ زیرا:

- اولاً، کثرت غفلت و جهل در مسائل مربوط به رضاع سبب می گردد که صورت جهل در این گونه مثال ها از مفاد دلیل بیرون نباشد.
- ثانیاً، محرمیت رضاعی به جهت کیفر و مؤاخذه نیست، بلکه به مناط یک نوع قرابت و نزدیکی است؛ ولی در مثال تزویج ذات بعل و اشباه آن، ظهور عرفی دلیل در این است که به مناط کیفر جعل شده و همین امر سبب می شود که منساق از دلیل، صورت علم باشد.

حال اگر انصراف این دلیل به صورت علم پذیرفته نشود، قدر متیقن از آن، صورت علم است و دلیل نسبت به اکثر از آن اجمال داشته و قابلیت استناد ندارد. با توجه به این نکته، باید دید که در نسبت ادله و کیفیت معامله با آنها چه تغییری حاصل می شود. در اینجا نخست به عنوان مقدمه، بحثی اصولی، ذکر، سپس بر مقام تطبیق می شود.

اگر دو دلیل خاص با یکدیگر تعارض بالتباین داشته باشند، در اینجا اگر دلیل دیگری، عام باشد و نسبت آن با یکی از دو دلیل، عموم و خصوص مطلق باشد، پس از تعارض دو دلیل خاص، به دلیل عام مراجعه می کنیم؛ مثلاً اگر دو دلیل «أکرم الفقراء من العلماء» و «لا تکرّم الفقراء من العلماء» با هم تعارض داشته باشند، به دلیل سوم «أکرم العلماء» که عام است، مراجعه می شود و به وجوب اکرام فقراء از علماء هم حکم می شود.

در اینجا این سؤال وجود دارد که چرا این دلیل عام به همراه دلیل ایجابی اول، طرف تعارض با دلیل سلبی دوم قرار نگیرد تا حکم به تساقط هر سه دلیل شود؟

پاسخ این است که این دلیل سوم عام، با دلیل دوم خاص تعارضی ندارد، چون بین دلیل عام و دلیل دوم، جمع عرفی وجود دارد و از سویی دلیل عام با دلیل اول تعارض ندارد؛ چون که متوافق بوده و مجالی برای طرح بحث تعارض نیست. بنابراین، با توجه به اینکه در مقابل دلیل عام ما، مختص معتبر و حجت در کار نیست، در موارد تعارض دو خاص، به عام فوق مراجعه می‌شود.

حال اگر نسبت دلیل سوم با دلیل دوم، عموم و خصوص من وجه باشد، مثلاً دلیل سوم، «اکرم النحویین» باشد، آیا باز می‌توان این دلیل را از دایره تعارض خارج دانست و آن را مرجع پس از تعارض دو دلیل اول قرار داد؟

پاسخ سؤال منفی است؛ زیرا وجهی ندارد که نخست، دلیل اول با دلیل دوم تعارض کنند و دلیل سوم از معارض آسوده باشد، بلکه دلیل سوم هم در عرض دلیل اول با دلیل دوم تعارض می‌کند. بدین ترتیب در مورد عالم فقیر نحوی (مجمع عنوانین دلیل دوم و سوم)، «لاتکرم الفقراء من العلماء» دو معارض دارد، یک معارض بالتباین که دلیل اول است، و یک معارض عام و خاص من وجه که دلیل سوم است؛ ولی در عالم فقیر غیر نحوی دلیل سوم ساکت است ولی باز دلیل دوم با دلیل اول تعارض دارد، بنابراین، حکم عالم فقیر (خواه نحوی باشد یا نباشد) از این ادله استفاده نمی‌گردد، و باید به عام فوقانی مراجعه شود و «اکرم النحویین» عام فوقانی نیست.

حال با لحاظ مقدمه فوق، می‌توان چنین گفت:

اگر روایت ادیم بن الحرّ مخصوص صورت علم زن نباشد و اطلاق داشته باشد، قهراً نسبت این روایت - که حکم به حرمت ابد می‌کند - با صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج<sup>۱</sup> - که در صورت جهل مرد و دخول، حکم به عدم حرمت ابد نمود - عموم و خصوص مطلق بوده و پس از تعارض این صحیحۀ با روایت زرارۀ - که حکم به حرمت ابد در صورت جهل مرد و دخول می‌کرد - به موثقۀ ادیم مراجعه

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳: و یاسنادہ عن أحمد بن محمد عن محمد بن عیسی عن ابن ابي عمیر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة و لها زوج و هو لا یعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الأخير أیراجعها قال: لا حتی تنقضی عذتها».

می‌شود که از آن حرمت ابد به طور مطلق بدون هیچ شرطی نتیجه گرفته می‌شود (حتی در فرض جهل بدون دخول).

ولی با توجه به اینکه موثقهٔ اَدیم به عقیدهٔ ما تنها در صورت علم (حجت) زن است، نسبت این دلیل با صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج، عموم و خصوص من وجه است؛ چون صورت علم زن و جهل مرد، ماده اجتماع موثقهٔ اَدیم و صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج<sup>۱</sup> بوده، صورت علم هر دو (زن و مرد) ماده افتراق موثقهٔ اَدیم و صورت جهل هر دو، ماده افتراق صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج بوده، و صورت جهل زن و علم مرد هم مشمول هیچ یک از این دو دلیل نیست.

نتیجۀ بحث این است که در ماده اجتماع دو روایت (صورت علم زن و جهل مرد) و نیز در جایی که هر دو دلیل نسبت به آن ساکت هستند (صورت علم مرد و جهل زن) باید به عام کتابی «أَجَلٌ لَّكَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»<sup>۲</sup> مراجعه و نفی حرمت ابدی کرد؛ پس حرمت ابد، اختصاص به صورت علم هر دو (ماده افتراق موثقهٔ اَدیم) دارد، و در این فرض، دخول و عدم دخول تأثیری ندارد؛ چون موثقهٔ اَدیم از این جهت، مطلق است.

و اگر در موثقهٔ اَدیم بن الحر، انصراف به فرض علم زن پذیرفته نشود، و از باب اجمال دلیل، قدر متیقن آن، صورت علم زن باشد، باز حکم مسئله همین است؛ چون با توجه به اجمال دلیل و عدم حجیت آن، نمی‌توان آن را مرجع پس از تعارض دو خاص دانست و تخصیص کتاب ثابت نیست؛ لذا موافقت دستهٔ دوم (روایات دال بر عدم حرمت ابد) با عام کتابی «أَجَلٌ لَّكَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» می‌تواند به عنوان مرجح این دسته باشد، و یا اگر کسی به مرجع بودن<sup>۳</sup> کتاب قائل باشد، پس از

۱. البته فرد ظاهر صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج، صورت دخول بوده که به جهت آسان شدن مقایسه فعلاً از درج این قید در محل کلام خودداری شده است.

۲. النساء، ۲۴.

۳. استاد الله: البته ما قائل به مرجحیت کتاب هستیم.

۴. ثمرهٔ اینکه کتاب یا هر امر دیگری مرجع باشد یا مرجح، این است که اگر هر امری، مرجح اماره باشد مثبتات این اماره معتبر است؛ ولی اگر مرجع باشد، مثبتات اماره معتبر نیست و فقط طبق مفاد مرجع عمل می‌شود و گاهی مفاد مرجع، مثبتات اماره مورد نظر را ثابت نمی‌کند. در مقام، اگر قائل شویم که

تعارض روایات دسته دوم و سوم و عدم حجیت روایات دسته اول، باید به عام

کتابی فوق مراجعه کند.

البته توجه شود که «أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» طبق نظر مختار شامل موارد حرمت

ابدی نیست،<sup>۱</sup> به علاوه تمام این مطالب با فرض معارض بودن دسته دوم و سوم

روایات و نبود جمع عرفی برای آنها است.

**راه دوم: ترجیح صحیحۀ عبد الرحمن بر روایات زرارۀ بالحاظ مرجحات**

راه دوم بعد از تعارض مستقر بین صحیحۀ اول عبد الرحمن<sup>۲</sup> و روایات زرارۀ، این

است که مرجحات بین این دو دسته بررسی شود.<sup>۳</sup>

**الف. ترجیح صحیحۀ عبد الرحمن با صفات راویان**

مرجّحی که به عنوان مرّجّح اول ممکن است مطرح شود، صفات راوی است که

اولین مرّجّح در مقبولۀ عمر بن حنظله<sup>۴</sup> است.

ممکن است گفته شود که روایت عبد الرحمن بن الحجاج، صحیحۀ است و

بر روایت زرارۀ که موثقه است مقدم است. موسی بن بکر یا عبد الکریم بن عمر

الخشعمی که راوی از زرارۀ هستند، واقفی اند و نیز عبد الله بن بکیر که در یکی از طرق

دیگر این روایت واقع شده است و گفته شد که به احتمال زیاد بین او و ابوجعفر علیه السلام،

روایت عبد الرحمن بعد از تعارض با روایات زرارۀ، در تمام مدلول ساقط می شود، در فرض مرجع بودن

کتاب، حرمت ابدی نفی می شود و اگر کتاب، مرجّح هم باشد، باز طبق مفاد صحیحۀ عبد الرحمن،

حرمت ابدی نفی می شود؛ لذا ثمره ای در مرجع یا مرجّح بودن کتاب در مقام وجود ندارد.

۱. رک: ازدواج در حال احرام، بررسی مرجحات روایات باب.

۲. چنان که قبلاً بیان شد، مطالبی که در مرجحات صحیحۀ اول عبد الرحمن مطرح است، عیناً در

صحیحۀ دوم عبد الرحمن نیز مطرح است.

۳. توضیح بیشتر: بحث ترجیح بر مبنای قول به تخییر هم قابل طرح است؛ زیرا ترجیح به هر حال

استحباب دارد؛ ولی بر مبنای لزوم ترجیح، طرح این بحث الزامی است.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۶۷: محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی عن صفوان بن

یحیی عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظله قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجلین من أصحابنا

بینهما منازعة فی دین أو میراث فتحاکما إلی السلطان و إلی القضاة أحلّ ذلك قال: من تحاکم إلیهم

فی حقّ أو باطل فإنّما تحاکم إلی الظاغوت و ما یحکم له فإنّما يأخذ سحتا و إن کان حقّاً ثابناً لأنّه أخذ

بحکم الظاغوت ... قال: الحکم ما حکم به أعدلّهما و أقفّهما و أصدقهما فی الحدیث و أورعهما و ...».

زراره واسطه است، فطحی است؛ لذا طبق تمام طرق، این روایت، موثق است.

### اشکال اول: صحیح بودن روایت زرارہ

اما اشکال اول این است که حتی اگر صفات راوی مرجح باشد،<sup>۱</sup> در بررسی سندی روایت دوم زرارہ بیان شد که این روایت طبق نظر مختار، صحیح است.

### اشکال دوم: قطعی الصدور بودن روایت زرارہ به دلیل تعدد طرق

اشکال دومی نیز ممکن است مطرح شود و گفته شود: به سبب اینکه در روایت زرارہ، راویان متعددی<sup>۲</sup> از زرارہ نقل خبر کرده‌اند، به صدور روایت زرارہ اطمینان است، و ترجیح به اوصاف راوی در جایی است که صدور خبر، قطعی نباشد؛ زیرا این مرجح، از مرجحات صدوری است و در مقام که صدور خبر زرارہ قطعی است، واقعی یا فطحی بودن راویان از زرارہ، اشکالی ایجاد نمی‌کند.

### پاسخ اشکال دوم: مانعیت اختلاف در متن از اطمینان به صدور

البته با وجود اینکه اصل این مبنا صحیح است، ولی با توجه به اختلاف بین متن نقل‌ها،<sup>۳</sup> مشکل است به صدور روایت اطمینان حاصل گردد.

### ب. ترجیح روایت جواز (عبدالرحمن) با موافقت کتاب

موافقت با کتاب، مرجح دیگری است که سبب ترجیح خبر جواز می‌گردد؛ چون با عموم «أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»<sup>۴</sup> موافق است.

۱. طبق نظر استاد رحمته الله صفات راوی مرجح نیست؛ زیرا تنها روایت معتبری که این مرجح را مطرح کرده، روایت عمر بن حنظله است که مختص مخصوصه است. از سوی دیگر، تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه صحیح نیست؛ لذا ایشان در مقام، طبق مبنای معروف که صفات راوی، از مرجحات است، مسئله را مطرح و در ادامه تنها اشکال صغری کرده است.

۲. ناقلین از زرارہ، سه نفرند: ۱. موسی بن بکر، که پنج طریق به او می‌رسد. ۲. عبدالکریم بن عمرو خثعمی، که دو طریق به او می‌رسد. ۳. عبدالله بن بکر، که فقط یک طریق به او می‌رسد.

۳. با توجه به اینکه فقره دال بر حرمت ابدی (لیس للآخر أن يتزوجها أبدا) در نقل عبد الکرم نیست (بیان شد که وجود این فقره در نقل فقیه از عبد الکرم دچار اشکال است)، لذا فقط در دو نقل موسی بن بکر و عبد الله بن بکر، این فقره وجود دارد و این مقدار، اطمینان به صدور ایجاد نمی‌کند.

۴. النساء، ۲۴.

### اشکال: لزوم تخصیص آیه به موثقه اَدیم

اما با عنایت به تخصیص کتاب با دسته اول از روایات یعنی موثقه اَدیم بن الحر، مسئله تزویج با ذات بعل را نمی‌توان از کتاب استفاده کرد. در نتیجه موافقت دسته دوم با کتاب، تنها موافقت با ظاهر بدوی کتاب است که از حجیت برخوردار نیست، و به طور کلی، خواه کتاب مرجح یکی از دو روایت باشد یا بعد از تساقط دو روایت متعارض، کتاب مرجع باشد، اگر عام کتاب به وسیله دلیلی تخصیص خورده باشد، باید عام تخصیص خورده را ملاک قرار داد نه عام قبل از تخصیص؛ پس اگر موثقه اَدیم که مخصّص کتاب است، خود در دایره تعارض روایات قرار نگیرد، دیگر نمی‌توان روایات دسته دوم را با عنایت به موافقت با کتاب ترجیح داد. البته چنان‌که بیان شد، طبق نظر مختار، موثقه اَدیم، خودش طرف تعارض است.

### ج. ترجیح صحیحه عبد الرحمن با شهرت

شهرت هم مرجح روایت عبد الرحمن است. البته مخالفت با عامه، مرجح روایات زراره (تحریم ابد) است؛ چون عامه قائل به عدم حرمت ابد هستند<sup>۱</sup>، ولی اگر طبق روایت عمر بن حنظله، ترجیح به مخالفت عامه پس از ترجیح به شهرت و موافقت کتاب قرار گیرد<sup>۲</sup>، روایات عبد الرحمن به دلیل موافقت با شهرت مقدم می‌شود؛ لذا

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱.

۲. چنان‌که استاد<sup>۳</sup> در بررسی اقوال قدماء فرموده است، در خلاف و انتصار که به اختلاف عامه و خاصه ناظر است، مسئله حرمت ابد مطرح نشده؛ لذا عامه نیز قائل به حرمت ابد نیستند.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۶۸: «... قلت: فإن کان الخبران عنکما مشهورین قد رواهما الثقات عنکما قال: ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة و خالف العامة فیؤخذ به و یرک ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة و وافق العامة...».

۴. درباره موافقت با مشهور به عنوان یکی از مرجحات، چند مطلب در این مقام، قابل بیان است: مطلب اول: با توجه به آنچه در بررسی اقوال گذشت، در قدماء، چهار قول در مسئله وجود دارد که جز قول اول (عدم حرمت ابد مطلقاً) که مرحوم سائر در مراسم و شیخ طوسی در تهذیبین قائل‌اند، طبق باقی اقوال، در فرض دخول، حرمت ابدی مترتب است؛ لذا ممکن است گفته شود که شهرت قدماء بر عدم حرمت ابد وجود ندارد. اما این اشکال ناتمام است؛ زیرا چنان‌که استاد<sup>۴</sup> در نقل اقوال فرموده است، اکثر قدماء متعرض مسئله نشده‌اند، با اینکه موارد دیگر حرمت ابد را بیان کرده‌اند و این، ظهور در عدم حرمت ابدی در نزد آن‌ها دارد.

تزیج جاهلانۀ ذات بعل هرچند با دخول همراه باشد، منشأ حرمت ابد نمی‌گردد.

**بررسی وجوه حلّ تعارض صحیحۀ دوم عبد الرحمن با دو روایت زرارۀ**  
روایت دیگری در مسئله وجود دارد که بسیاری از علماء آن را در بحث خود مطرح  
نکرده‌اند که همان صحیحۀ دوم عبد الرحمن است:  
عنه (الحسن بن محبوب) عن عبد الرحمن قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

مطلب دوم: با فرض قبول مقدم داشتن روایت موافق مشهور که مستند آن روایت عمر بن حنظله است،  
مراد از مشهور در این روایت چیست؟ استاد علیه السلام مراد از مشهور در مقبوله را قطعی الصدور بودن می‌داند؛  
زیرا در مقبوله چنین آمده است: «قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عتافي ذلك الذي حكما به  
المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن  
المجمع عليه لا ريب فيه.» لذا مراد از مشهور، «المجمع عليه» است و مراد اجماع در فتوا نیست؛ زیرا  
معنا ندارد در یک مسئله اجماع بر دو فتوای متضاد توسط راوی فرض شود (قلت: فإن كان الخبران  
عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم)؛ لذا در مقام، صحیحۀ عبد الرحمن دارای این مرجح  
نیست؛ بلکه ممکن است ادعا شود که روایت زرارۀ قطعی الصدور است، البته چنان‌که گذشت،  
استاد علیه السلام در اطمینان به صدور روایت زرارۀ مناقشه کرد.

مطلب سوم: طبق نظر استاد علیه السلام مقبوله مختص به فرض مخاصمه است و برای مطلق متعارضین  
نیست؛ لذا در مقام، مفید نیست و روایت معتبر دیگری نیز وجود ندارد که شهرت را معتبر دانسته  
باشد. البته مرفوعۀ زرارۀ دالّ بر اعتبار شهرت است؛ ولی سندش بی اعتبار است، (عوالي اللآلی، ج ۴،  
ص ۱۳۳، ح ۲۲۹؛ و روی العالمة قدست نفسه مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: «سألت الباقر عليه السلام فقلت:  
جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحدیثان المتعارضان فبأيهما أخذ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر  
بين أصحابك ودع الشاذ التادر...»). علاوه اینکه بعید نیست که مفاد روایت زرارۀ نیز شهرت به معنای  
قطعی الصدور باشد.

۱. مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری (طبق تقریرات مرحوم آقای اراکی) و مرحوم آقای حکیم و آقای  
خوئی این روایت را مطرح کرده‌اند (کتاب النکاح (اراکي)، ص ۱۷۹؛ مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴،  
ص ۱۳۲؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹۰). اما بسیاری این روایت را مطرح نکرده‌اند. برای نمونه:  
تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۶۹؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۷۸-۵۸۲؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۳؛  
ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۶؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۳۵؛ رسالة في التحريم من جهة المصاهرة،  
ص ۴۲۲؛ کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۱۸.

حتی برخی فقها صحیحۀ اول عبد الرحمن را نیز مطرح نکرده و در نتیجه توجّهی به تعارض آن با  
روایات زرارۀ نکرده‌اند. برای نمونه: المذهب البارع، ج ۳، ص ۲۸۵؛ مسالك الأتھام، ج ۷، ص ۳۳۷؛  
غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴. صاحب حدائق نیز که فقط صحیحۀ اول عبد الرحمن را نقل کرده در بحث  
زناى با ذات البعل آورده است، نه ازدواج با ذات البعل (الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۷۸-۵۸۲).

عن رجل تزوج امرأة ثم استبان له بعد ما دخل بها أن لها زوجا غائبا فتركها ثم إن الزوج قدم فطلقها أو مات عنها أيتزوجها بعد هذا الذي كان تزوجها و لم يعلم أن لها زوجا فقال: ما أحب له أن يتزوجها حتى تنكح زوجا غيره.<sup>۱</sup>

در این روایت در فرض دخول، حکم به عدم حرمت ابد شده، حال چگونه می‌توان آن را با روایات زراهِ<sup>۲</sup> که در همین فرض، دالّ بر حرمت ابد است، جمع کرد؟ دو وجه برای حلّ این تعارض وجود دارد:

### وجه اول: دخول به معنای خلوت نه جماع

وجه اول، وجهی از صاحب وسائل است. ایشان پس از نقل این روایت می‌گوید: «أقول: لعلّ الدخول هنا بمعنى الخلوة لما تقدّم [أى للروایات المعارضة].»<sup>۳</sup>، آقای حکیم هم می‌فرماید: «و لعلّ المراد من الدخول فيه الخلوة بها، كما فى الوسائل، و إن كان بعيدا، فإنّه أولى من التصرف فى النصوص السابقة.»<sup>۴</sup> لذا طبق نظر ایشان این معنا هرچند ذاتاً خلاف ظاهر است، ولی برای جمع بین روایات می‌توان بدان ملتزم شد.

### اشکال: ظهور دخول در جماع با لحاظ استعمالات

ولی با مراجعه به معجم المفهرس کتب اربعه روشن می‌شود که حدود ۲۵۰ مورد،

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۳، ح ۱۵۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۴.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲؛ ابن أبی عمیر عن ابن بکیر عن زرارۃ عن أبی جعفر علیه السلام «فی امرأة فقدت زوجها أو نعی إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعتدّ منهما جميعا ثلاثة أشهر عدة واحدة و ليس للأخیر أن یتزوجها أبدا.» تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۶؛ عنه عن علی بن الحکم عن موسى بن بکر عن زرارۃ عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعی الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدتّ ثم تزوجت فجاء زوجها الأول فإنّ الأول أحقّ بها من هذا الأخیر دخل بها الأول أو لم یدخل بها و ليس للأخیر أن یتزوجها أبدا و لها المهر بما استحلّ من فرجها.»

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، در ذیل ح ۴.

۴. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۳۲.



تعبیر «دخل بها» و اشباه آن به کار رفته، و در تمام این موارد، مراد از این ترکیب، وقاع است، مگر در یک روایت<sup>۱</sup> که محتمل است به معنای خلوت باشد و به قرینه سایر روایات، ممکن است به همان معنای وقاع باشد:

محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي بصير قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة فقالت: أنا حبلى وأنا أختك من الرضاغة وأنا على غير عدة قال: فقال: إن كان دخل بها واقعها فلا يصدّقها وإن كان لم يدخل بها ولم يواقعها فليختبر»<sup>۲</sup>

در این روایت ممکن است به قرینه عطف «واقعها»، معنای «دخل بها» مغایر با وقاع باشد؛ ولی ممکن است عطف تفسیر باشد.

در قرآن کریم نیز در آیه شریفه «وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ، فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ»<sup>۳</sup>، مراد از «دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»، مواقعه است. در تمام استعمالات فقهاء<sup>۴</sup> هم این کلمه به معنای وقاع است؛ لذا حمل آن بر خلوت، حمل عرفی نیست.<sup>۵</sup>

۱. در روایت ذیل نیز به معنای جماع نیست و البته حتی محتمل هم نیست که به معنای جماع باشد: الکافی، ج ۵، ص ۴۱۱، ح ۷: عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد و محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد جمیعاً عن الحسن بن محبوب عن علی بن رثاب عن أبي حمزة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إذا تزوّج الرجل المرأة الثیب التي قد تزوّجت زوجاً غیره فرعمت أنه لم یقر بها منذ دخل بها فإن القول فی ذلك قول الرجل وعلیه أن یحلف بالله لقد جامعها لأنها المدّعیة قال: فإن تزوّجها و هی بکر فرعمت أنه لم یصل إليها فإن مثل هذا یعرف النساء فلینظر إليها من یوثق به منهن فإذا ذكرت أنها عذراء فعلى الإمام أن یؤجله سنة فإن وصل إليها وإلا فزق بینهما وأعطیت نصف الصداق ولا عده علیها».

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۶۱، ح ۲۰: تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۳، ح ۳۷: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۹۶، ح ۱. ۳. النساء، ۲۳.

۴. با مراجعه به کتب فقهی کاملاً واضح است که تعبیری مانند «دخل بها»، «یدخل بها» و مشابهات آن، در وقاع به کار رفته است؛ لذا نیازی به ذکر نمونه نیست.

۵. توضیح بیشتر: از سوی دیگر، مجرد خلوت با زن به هیچ وجه در نظر عرف در حرمت ابد تأثیر ندارد و احتمال این معنا را کسی نمی‌دهد تا آن را در سؤال درج کند. قیدی در سؤال درج می‌گردد که لااقل احتمال دخالت آن در حکم مسئله برود.

وجه دوم: حمل صحیحه عبد الرحمن بر ترک همیشگی زوجه

وجه دوم حلّ تعارض، وجهی از مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین<sup>۱</sup> و صاحب وسائل<sup>۲</sup> است که معنای دومی برای این صحیحه ذکر کرده و فرموده‌اند که مراد از «ما أحبّ له أن یتزوجها حتّی تنکح زوجا غیره» در صحیحه دوم عبد الرحمن این است که «زوجه را رها کن تا با دیگری ازدواج کند و تو نیز هیچ‌گاه حق ازدواج با او را نداری»؛ لذا با حرمت ابدی منافاتی ندارد.

دلیل آقای خوئی بر تقویت توجیه دوم

مرحوم آقای خوئی با بیان دو مطلب، وجه دوم را تقویت کرده است.

مطلب اول: عدم ظهور «ما أحبّ» در حرمت

ایشان فرموده است:

«إنّه لا تعارض بینهما بالمرّة، و ذلك لأنّ توهم المعارضة إنّما ينشأ من

إحدى جهتين:

الاولی: قوله ﴿عَلَيْهِ﴾: «ما أحبّ» بدعوى ظهوره فى الكراهة و هى تستلزم

الجواز، فتكون الرواية دالّة عليه. و فيه: ما مرّ غیر مرة من أنّه لا ظهور

له فى الكراهة الاصطلاحية، بل إنّما يستعمل فيما هو أعمّ منها و من

الحرمة، و معه فلا يبقى لها ظهور فى الجواز.<sup>۳</sup>

ایشان در موارد دیگر برای اثبات مدعای خود فرموده است: در آیه شریفه «لَا يَحِبُّ

اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ»<sup>۴</sup>، مراد از «لَا يَحِبُّ» حرمت است<sup>۵</sup>، پس روایت مذکور،

صلاحیت معارضه با ادله دیگر را ندارد.

۱. روضة المتقین، ج ۹، ص ۲۱۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ذیل ح ۴.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۹۱.

۴. النساء، ۱۴۸.

۵. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۷، ص ۲۰۹.

**مطلب دوم: ظهور «حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» در تعلیل نه غایت**  
سپس ایشان فرموده است:

«الثانیة: قوله ﷺ: «حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» بدعوی ظهوره فی جواز التزویج منها بعد ذلك. و فیہ: أَنَّهُ واضح الاندفاع، و ذلك لِأَنَّ كلمة «حتى» فیها لیست للتحدید جزماً، إذ کیف یمكن أن یكون تزویجها من الغیر مجوّزاً للتزویج منها، بل ذلك إِنَّمَا یوجب عظم حالها و شدّة أمرها به حیث تصبّح به ذات بعل، إذ لم یذكر فیها كون تزویج منها ثانیا بعد طلاق الزوج الجدید لها و انقضاء عدّتها منه. و إِنَّمَا هذه الكلمة حتی فیها مستعملة للغایة، و بذلك فیکون معنی الروایة: أَنَّهُ لا یتزوجها کی یتزوجها غیره. فتكون الغایة من ترك تزویج منها هی عدم جعلها معظلة، بل فتح الباب لغيره کی یتزوج منها.»<sup>۱</sup>

توضیح مطلب دوم ایشان چنین است:

اگر ادعای استفاده عدم حرمت ابدی، ناشی از مفهوم غایت در «حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» باشد و گفته شود که پس از حصول غایت، حکم قبلی که حرمت تزویج است از بین می‌رود، پس حرمت ابد در کار نیست، در پاسخ می‌گوییم: «حتى» در روایت به معنای غایت نیست؛ زیرا به مجرد ازدواج با دیگری، حرمت تزویج از بین نمی‌رود، بلکه اگر حلیتی باشد باید آن شخص، زن را طلاق دهد یا بمیرد و زن عده نگه دارد و پس از انقضای عده، حلیت تزویج می‌آید؛ پس وقتی قید «و یطلقها و ینقضی عدتها» پس از «حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» نیامده، معلوم می‌گردد «حتى» برای غایت نیست؛ بلکه برای تعلیل است، یعنی این شخص زن را نگیرد، تا راه برای دیگران باز شود و بتوانند با این زن ازدواج کنند.

**اشکال بر کلام آقای خوئی**

ولی کلام آقای خوئی قابل مناقشه است.

**اشکال مطلب اول: ظهور «ما أحبّ» در عدم حرمت**

کلمه «لأحبّ»، «لایحبّ» و مشابهاتش، ظهور بسیار قوی در عدم حرمت دارد و اکثر

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹۱-۱۹۲.

علماء قدیم و جدیداً از کلمه «لاأحب» معنای کراهت فهمیده‌اند و این منافات ندارد که کلمه «لاأحب» گاهی در مورد تحریم اطلاق شود.

توضیح مطلب:

گاهی لفظ از نظر وضع، مفهوم عامی دارد اما در مواردی که تطبیق می‌شود، قرآنی است که آن را به قسم خاصی منحصر می‌کند. اگر بگوئید منزل زید از حرم مطهر حضرت معصومه (علیها السلام) دورتر یا نزدیک‌تر است، از این استفاده می‌شود که منزل زید در شهر قم و در حدود و اطراف حرم مطهر است و به ذهن انسان شهرهای دیگر نمی‌آید، حال کسی که می‌خواهد دیگری را بعث و وادار به کاری کند، اگر بگوید: «من دوست دارم که شما این کار را انجام دهید»، این تعبیر، مشترک معنوی بین وجوب و استحباب است. در مقامی که می‌خواهند تحریک کنند، اگر به جامع تعبیر کنند، این قرینه بر استحباب است؛ زیرا اگر در واقع واجب باشد، تحریک لزومی را کنار نمی‌گذارند، این خلاف حکمت و غرض متکلم است؛ لذا در این موارد، ظهور در استحباب پیدا می‌کند. در کراهت نیز همین طور است، در مقام زجر از گناه که حرام است، تعبیر جامع «لاأحب» به کار نمی‌رود؛ لذا اگر در مقام زجر «لاأحب» تعبیر شود، قرینه بر کراهت است. در محاورات عرفی اگر گفته شود: «این کار خوبی نیست» یا «من این کار را دوست ندارم»، این نحوه سخن گفتن، قرینه‌ای است که تحذیر به حد حرمت نرسیده است.

۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۳۰۰؛ وج ۳، ص ۱۳۷ و ۱۸۹؛ تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۵۱؛ وج ۵، ص ۴۲۹؛ وج ۷، ص ۲۴۳؛ کشف الرموز، ج ۲، ص ۴۰۸؛ المعتبر، ج ۱، ص ۱۶۹؛ تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۲۰۳؛ مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۲۷۵؛ غایة المراد، ج ۳، ص ۹ و ص ۱۰۶؛ التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۱۷۲؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۵ و ۴۸۶؛ مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۳۵؛ الروضة البهیة (با حاشیه سلطان العلماء)، ج ۲، ص ۱۰۲.

البته بعید نیست که گفته شود در برخی موارد، تعبیر «ماأحب» و «لاأحب» بدون قرینه به عنوان حکم الزامی تلقی شده است؛ اما با این حال، در غالب موارد، استظهار فقهاء از این تعبیر همان معنای غیر الزامی است. برخی نمونه‌های استظهار حکم الزامی عبارت است از:

الخلاص، ج ۱، ص ۵۱۲؛ تذکره الفقهاء، ج ۷، ص ۲۹۳؛ وج ۱۰، ص ۳۳۸؛ منتهی المطلب، ج ۳، ص ۱۳۰؛ وج ۴، ص ۲۱۱؛ ایضاح ترددات الشرائع، ج ۱، ص ۲۱۳.

## اشکال مطلب دوم

مرحوم آقای خوئی در بیان دوم خودشان، دو مطلب فرموده که هر دو قابل مناقشه است:

**اشکال اول:** عدم دلالت «حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» بر جواز ازدواج پس از تحقق غایت مطلب اول ایشان این است که کلمه «حتی» به معنای تعلیل است و نمی‌تواند به معنای انتهای غایت باشد؛ چون معقول نیست گفته شود: «شما او را تزویج نکنید تا زمانی که آن زن شوهر دیگری بکند و اگر شوهر کرد، آن وقت شما می‌توانید او را بگیرید» و این در حالی است که آن زن ذات البعل است.

اشکال این مطلب آن است که اگر ما «حتی» را به معنای انتهای غایت بگیریم، واضح است که معنایش این است که بعد از طلاق و انقضای عده می‌تواند او را تزویج کند.

شاهد مطلب آن است که در اکثر روایاتی<sup>۱</sup> که در مورد محلل وارد شده، طلاق دادن محلل و سپری شدن عده، مطرح نشده است؛ زیرا حرمت ازدواج با زنی که در حباله زوجیت شخص دیگر یا در عده اوست، واضح است و نیازی به بیان نبوده است.

## اشکال دوم: عدم صلاحیت «حَتَّى تَنْكَحَ...» برای تعلیل حرمت

ایشان «حتی» را به معنی تعلیل گرفته؛ یعنی تزویج آن مرد حرام است تا اینکه راه برای ازدواج دیگران باز شود.

اما آیا محرمات برای این منظور جعل شده‌اند که راه برای دیگران باز شود؟ مثلاً اگر شخص، خواهرش را نمی‌تواند بگیرد و حرام ابدی است، آیا علتش این است که راه برای تزویج دیگران باز شود؟ قطعاً چنین نیست.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۵: «باب تحلیل المطلقه لزوجها و ما يهدم الطلاق الأول»؛ الکافی، ج ۶، ص ۷۵: «باب انی لا تحل لزوجها حتی تنکح زوجا غیره»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۵۲۹، باب ۱۱: «باب أن الحرة إذا طُفقت ثلاثا حرمت علی المطلق حتی تنکح زوجا غیره بأی نوع کان الطلاق و أن المطلقه تسعاً للعدة تحرم علی المطلق مؤبدا دون المطلقه للثنته».

نظر مختار در جمع دو روایت عبدالرحمن بن الحجاج با دو روایت زراره به نظر ما بین دو روایت زراره<sup>۱</sup> و دو صحیحه عبدالرحمن<sup>۲</sup> به دو شکل می توان جمع کرد. از میان این دو جمع، البته اولی روشن تر و بی دغدغه تر است. اگر هیچ کدام از این دو جمع را نیز نپذیریم، باید با روایات، معامله متعارضین کنیم، چنان که حکم آن گذشت.

**جمع اول:** اختصاص روایات زراره به مرد فاقد حجت و صحیحه عبدالرحمن به غفلت یا جهل مرکب مرد جمع اول این است که موضوع روایت عبدالرحمن مردی است که «هو لا یعلم»<sup>۳</sup> که بسیار در مورد غافل و جاهل مرکب به کار می رود؛<sup>۴</sup> لذا طبق این معنا، مرد هنگام

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲؛ یاسناده عن ابن ابی عمیر عن ابن بکیر عن زرارۃ عن أبی جعفر علیه السلام «فی امرأة فقد زوجها أو نعی إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعتد منها جميعا ثلاثة أشهر عدة واحدة و ليس للآخر أن يتزوجها أبدا.» و ص ۴۴۷، ح ۶؛ و عنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارۃ عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعی الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها الأول فإن الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أو لم يدخل بها و ليس للآخر أن يتزوجها أبدا و لها المهر بما استحل من فرجها.»

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳؛ و یاسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن عیسی عن ابن ابی عمیر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل تزوج امرأة و لها زوج و هو لا یعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الأخير أیراجعها قال: لا حتی تنقضي عدتها.» و ص ۴۴۷، ح ۴؛ یاسناده عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمن قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل تزوج امرأة ثم استبان له بعد ما دخل بها أن لها زوجا غائبا فتركها ثم إن الزوج قدم فطلقها أو مات عنها أیتزوجها بعد هذا الذي كان تزوجها و لم یعلم أن لها زوجا قال: ما أحب له أن يتزوجها حتی تنكح زوجا غیره.»

۳. استادی: موضوع روایت دیگر عبدالرحمن هم مردی است که ازدواج کرده و سپس فهمیده که زن شوهر داشته است؛ یعنی هنگام ازدواج نمی دانسته است (ثم استبان له لم یعلم أن لها زوجا).

۴. نمونه ای از موارد فراوان استعمال «و هو لا یعلم» در غفلت یا جهل مرکب عبارت اند از: الکافی، ج ۱، ص ۳۳، ح ۶؛ و ج ۱، ص ۶۳؛ و ج ۳، ص ۳۸۷، ح ۱۰؛ و ج ۴، ص ۸۵؛ و ص ۹۷، ح ۶؛ و ص ۲۳۶، ح ۱۰؛ و ج ۵، ص ۲۱۵، ح ۹؛ و ص ۴۴۱، ح ۸؛ و ص ۴۳۱، ح ۲. مشابه این تعبیر، تعبیر «لا یعلم» (بدون «و هو») و مشابهات آن است که یا ظهوری مشابه «و هو لا یعلم» دارد، یا حداقل مجمل است و قدر متیقن آن، فرض غفلت و جهل مرکب است؛ لذا استادی در شمول فقره «ما لا یعلمون» در حدیث رفع نسبت به شک بسیط تردید دارد. مرحوم محقق همدانی نیز این اشکال را مطرح کرده، گرچه در مغل بودن این اشکال نسبت به اطلاق حدیث رفع مناقشه کرده است، (حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة) ج ۲، ص ۳۲).

استادی در تبیین کلام خویش در مباحث اصول خود چنین فرموده است: «کلمة «یعلمون» نقیض «لا یعلمون»

ازدواج از شوهر داشتن زن غافل بوده یا خیال می‌کرده زن شوهر ندارد. در چنین شرایطی ازدواج، حرمت ابد نمی‌آورد، بلکه می‌توان گفت که «هولایعلم» از موارد شک و جهل بسیط منصرف است و اگر ادعای انصراف هم پذیرفته نشود، شمولش نسبت به شک بسیار ضعیف است. اما موضوع دو روایت زراره، موردی است که شوهری غایب بوده و خبر فوت یا طلاق او را آورده‌اند و زن هرچند اطمینان به فوت یا طلاق شوهرش پیدا کرده است، ولیکن نوعاً برای مرد اجنبی چنین اطمینانی حاصل نمی‌شود.

توضیح مطلب: در حصول اطمینان بین زن و مرد فرق است. نوع زن‌ها زودتر از مرد اطمینان پیدا می‌کنند، به خصوص اگر زمینه حصول آن فراهم باشد. بعید نیست که یکی از حکمت‌های اینکه شهادت زن معادل شهادت مرد نیست، همین باشد. زن نوعاً انتظار ندارد شوهرش او را رها کند؛ لذا اگر مدتی غایب باشد و از او خبری نداشته باشد، فکرهای مختلفی در ذهنش خلجان می‌کند که نکند مرا طلاق داده یا فوت کرده، در چنین وضعیت فکری، اگر خبر فوت شوهر یا طلاقش را آورند، متعارفاً زودتر اطمینان پیدا می‌کند و توجه نمی‌کند که منبع خبر قابل اعتماد است یا نه، همچنان‌که در روایت زراره نیز موثق بودن مخبر فرض نشده است، بر خلاف مردها که نوع آنها به صرف خبر طلاق یا وفات شوهر زن، مطمئن نمی‌شوند که زن بی‌مانع است و در چنین شرایطی برایشان روشن است که حق ازدواج ندارند. خلاصه چون متعارفاً برای مردها به صرف اینکه کسی خبر فوت یا طلاق زنی را بیاورد، اطمینان به آن پیدا نمی‌شود، بنابراین متعارف موارد روایت زراره، مردی است که بدون عذر شرعی اقدام به ازدواج کرده است و احتمال اینکه مرد از منبع مستقل دیگری از فوت شوهر یا طلاق او مطلع باشد، بسیار ضعیف و نادر است. در چنین شرایطی، مفاد روایت زراره این است که اگر دخول صورت گرفته

---

و به معنای یقین داشتن است، لکن در بعض موارد بین این دو نقیض، حدّ وسط وجود دارد؛ مثلاً در صورتی که مورد شک، شک بسیط باشد، هم از «لا یعلمون» خارج است و هم از «یعلمون»؛ مثلاً گاهی از فردی سؤال می‌شود: «چرا در جلسه شرکت نکردی؟» او در جواب می‌گوید: «نمی‌دانستم که جلسه‌ای وجود دارد»، شخص شک چنین جمله‌ای نمی‌گوید، بلکه این جمله را کسی می‌گوید که یا علم به خلاف داشته و جاهل مرکب بوده و یا از اساس غفلت داشته است.»

باشد، موجب حرمت ابدی می‌شود. بنابراین موضوع روایت زراره به حسب متعارف، مردی است که نسبت به خلیه بودن زن شک دارد و بدون حجت شرعی ازدواج کرده است. البته طبق روایت زراره، این مرد زانی نیست و الا حکم به لزوم عده نمی‌شد (تعتد منهما جميعا ثلاثة أشهر عدة واحدة)؛ اما نباید مرد به قول زن اعتماد می‌کرد و خود را شوهر او می‌دانست. همچنین است اگر مردی می‌داند که زن شوهر دارد و ازدواج کرده و دخول هم صورت گرفته، ولی زن خیال می‌کرده خلیه است.

#### اشکال: جواز تصدیق مرد به صرف ادعای زن

ممکن است اشکال شود که از روایت زراره استفاده می‌شود که خبر طلاق یا فوت شوهر را برای زن آورده‌اند و متعارف این است که شوهر دوم به اعتماد زن با او ازدواج کرده و طبق روایات<sup>۱</sup> می‌تواند به سخن زن اعتماد کند؛ لذا مرد بر خلاف وظیفه ظاهری اش رفتار نکرده است.

#### پاسخ: اختصاص جواز تصدیق زن به معلوم المدرك نبودن ادعای زن

اما چنین نیست؛ زیرا در صورتی شوهر می‌تواند به قول زن اعتماد کند که مدرك قول زن نزد مرد روشن نباشد، همان‌طور که روایات دال بر جواز اعتماد به قول زن، مربوط به فرضی است که مدرك قول زن برای مرد روشن نیست.<sup>۲</sup>

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۶۲: «باب أنها مصدقة على نفسها».

ح ۱: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي عن محمد بن أسلم عن إبراهيم بن الفضل عن أبيان بن تغلب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أكون في بعض الطرقات فأرى المرأة الحسنة ولا آمن أن تكون ذات بعل أو من العواهر قال: ليس هذا عليك إنما عليك أن تصدقها في نفسها».

ح ۲: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ميسر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ألقى المرأة بالفلاة التي ليس فيها أحد فأقول لها: هل لك زوج فتقول: لا فأنزجها قال: نعم هي المصدقة على نفسها».

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۶۲: «باب أنها مصدقة على نفسها».

ح ۱: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي عن محمد بن أسلم عن إبراهيم بن الفضل عن أبيان بن تغلب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أكون في بعض الطرقات فأرى المرأة الحسنة ولا آمن أن تكون ذات بعل أو من العواهر قال: ليس هذا عليك إنما عليك أن تصدقها في نفسها».

ح ۲: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ميسر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ألقى المرأة بالفلاة التي ليس فيها أحد فأقول لها: هل لك زوج فتقول: لا فأنزجها



### صور حرمت ابدی طبق جمع اول

طبق این جمع، فرد ظاهر یا منصرف الیه موضوع هر دو روایت عبدالرحمن، مردی است که نسبت به شوهر داشتن زن، غافل یا جاهل مرکب باشد. در این صورت، ازدواج موجب حرمت ابدی نمی‌شود و شاک، فرد نادر یا منصرف عنه این روایت است؛ و متعارف موارد و موضوع هر دو روایت زراره، مردی است که نسبت به شوهر داشتن زن شک داشته باشد. در این صورت اگر دخول صورت گرفت، موجب حرمت ابدی می‌شود. طبق این جمع، ازدواج با ذات البعل، در دو صورت موجب حرمت ابدی است:

#### صورت اول: ازدواج بدون عذر شرعی برای هیچ‌یک از زوجین

صورت اول، صورتی است که زن و مرد اجنبی باهم ازدواج کنند و هیچ‌کدام از زن و مرد، عذر شرعی برای ازدواج ندارند؛ یعنی یا می‌دانند که زوجیت شوهر اول باقی است که طبق موثقهٔ اَدیم<sup>۱</sup> بدون هیچ معارضی حرام ابدی می‌شوند حتی اگر دخول صورت نگرفته باشد، یا نمی‌دانند زوجیت شوهر اول باقی است، ولی حجت شرعی هم برای ازدواج ندارند که باز هم طبق موثقهٔ اَدیم حرام ابدی می‌شوند و در هر دو حالت اگر دخول هم شده باشد، از موثقهٔ زراره نیز حرمت ابدی استفاده می‌شود، حالت دوم (جهل بدون حجت شرعی) بالمنطوق و حالت اول (علم) بالاولویه.

#### صورت دوم: ازدواج بدون عذر شرعی برای زوج همراه با دخول

صورت دوم، صورتی است که مرد بدون عذر شرعی در حالی که نسبت به خلیه بودن زن شک داشته، اقدام به ازدواج کرده، ولی زن خیال می‌کرده خلیه است. در این صورت اگر دخول نشده باشد، حرمت ابدی منتفی است؛ چون زن جاهل است

قال: نعم هي المصدقة على نفسها.

گرچه این مرد در مقام، حجت شرعی برای چنین ازدواجی نداشته، اما لازمه‌اش این نیست که زناکار محسوب شود.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱: محمّد بن الحسن یاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن عبد الله بن بکیر عن اَدیم بن الحر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التي تزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان أبدا».

و این فرض مشمول موثقهٔ اَدیم نمی‌شود، اما اگر دخول صورت گیرد طبق روایات زرارہ حرام ابدی می‌شوند و از موضوع روایت عبدالرحمن خارج است و معارضی هم وجود ندارد. روشن است که در فرض دخول وقتی در فرض جهل مرد، حرمت ابدی مترتب شود، در فرض علم مرد به شوهردار بودن زن نیز حرمت ابد مترتب می‌شود.

### صور عدم حرمت ابد در جمع اوّل

در دو صورت زیر، این دو نفر به یکدیگر حرام ابدی نمی‌شوند:

#### صورت اوّل: غفلت یا جهل مرکّب مرد نسبت به شوهر داشتن زن

صورت اوّل، صورتی است که مرد نسبت به شوهر داشتن زن غافل یا جاهل مرکّب باشد که طبق صحیحۀ عبدالرحمن حرام ابدی نمی‌شوند، حتی اگر دخول شده باشد<sup>۱</sup> و فرقی نمی‌کند که زن از خلیه بودن خود مطلع باشد یا خیر. در چنین صورتی جای تمسک به موثقهٔ اَدیم نیست؛ زیرا صحیحۀ عبدالرحمن مخصوص صورت دخول است و موثقهٔ اَدیم را تخصیص می‌زند و جای تمسک به روایت زرارہ هم نیست؛ زیرا این روایت نیز شامل فرض جهل مرکّب یا غفلت مرد نمی‌شود.

#### صورت دوم: اختصاص عذر به زوجه بدون دخول

صورت دوم صورتی است که مرد بدون عذر اقدام به ازدواج کرده، ولی زن در این ازدواج معذور بوده است. اگر دخول صورت نگرفته باشد، موجب حرمت ابدی نمی‌شود؛ زیرا نه موثقهٔ اَدیم شامل آن می‌شود (زیرا موضوعش زن غیر معذور است) و نه موثقهٔ زرارہ (زیرا موردش صورت دخول است).

بلی، اگر دخول رخ دهد، همان صورت دوم از صور حرام ابدی است.

#### خلاصهٔ حکم صور مسئله طبق جمع اوّل

خلاصهٔ حکم صور بر اساس جمع اوّل این است که اگر مرد و زن هر دو بدون عذر شرعی اقدام به ازدواج کرده باشند، حرام ابدی می‌شوند، خواه دخول صورت گرفته باشد یا خیر (صورت اوّل حرام ابدی)، و اگر فقط مرد بدون عذر شرعی اقدام کرده،

۱. استاد<sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup>: البته مورد یکی از دو صحیحۀ عبدالرحمن، صورت دخول است و حکم صورت عدم دخول نیز بالاولیة استفاده می‌شود.

در صورت دخول موجب حرمت ابدی می‌شود (صورت دوم حرام ابدی) ولی اگر در این فرض اخیر دخول صورت نگرفته باشد (صورت دوم عدم حرمت ابدی) یا مرد معذور بوده (صورت اول عدم حرمت ابدی) حرام ابدی نمی‌شوند.<sup>۱</sup> پس حکم ازدواج با ذات البعل مانند ازدواج با معتده نیست.

**جمع دوم:** اختصاص روایات زرا به جهل زوجین و صحیحۀ عبد الرحمن به جهل مرد و علم زن جمع دوم جمعی است که ابتداءً خیلی مستبعد به نظر می‌رسد. در این جمع گفته می‌شود: مورد هر دو خبر زرا، زن و مرد اجنبی است که هر دو جاهل هستند و مرد بدون حجت شرعی اقدام به ازدواج کرده و دخول نیز کرده که در این صورت حرام ابدی می‌شوند؛ ولی ظاهر دو روایت عبد الرحمن، موردی است که زن می‌دانسته، ولی مرد اجنبی نمی‌دانسته است، در این فرض، حرمت ابد مترتب نیست، هر چند دخول صورت گرفته باشد. وجه اینکه روایات عبد الرحمن، مختص به فرضی است که زن آگاه باشد، این است که در روایت، چنین آمده بود: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم...»، از آنجا که قید عدم علم مختص به شوهر ذکر شده، ممکن است گفته شود که زن علم داشته و جهل، مختص به شوهر بوده است، و بر خلاف روایات زرا فرض هم نشده که خبر وفات شوهر را آورده‌اند. متفاهم عرفی از تعبیر «مردی بدون اینکه بداند زنی شوهردار است با او ازدواج کرد» این است که زن عالم بوده و فقط مرد جاهل بوده است. در روایت دیگر عبد الرحمن نیز چنین است و لا اقل فرد ظاهر آن، فرض علم زن است.

وجه بُعد این جمع این است که در فرض علم زن، حرمت ابدی نفی شد؛ ولی در فرض جهل زن حکم به حرمت ابدی شد. پاسخ به این استبعاد پس از بیان صور مسئله طبق این جمع، خواهد آمد.

۱. در فتوای استاد رحمته الله (رسالة توضیح المسائل، ص ۳۸۹-۳۹۰) چنین آمده است: «ازدواج با زن شوهردار، ازدواج با زن شوهردار حرام و باطل است و اگر مردی با زن شوهردار ازدواج کند، در چند صورت آن زن بر او حرام ابدی می‌شود:
  ۱. هنگام عقد، زن و مرد بدانند که زن شوهردار است و ازدواج آن‌ها حرام است.
  ۲. هنگام عقد، از یکی از راه‌های شرعی - مانند شهادت دو مرد عادل یا گزارش‌های اطمینان‌بخش - این امر اثبات شده باشد.

## توضیح صور هشت‌گانه جمع دوم

با توجه به جمع دوم، ازدواج با ذات البعل هشت صورت دارد:

- صورت اول و دوم، صورتی است زن و مرد اجنبی هر دو می‌دانستند که زن در حباله زوجیت شوهر اول است، که طبق موثقه اَدیم حرام ابدی می‌شوند، خواه دخول صورت گرفته باشد یا خیر، و در این جهت موثقه اَدیم معارضی هم ندارد.
- صورت سوم صورتی است که زن و مرد اجنبی هر دو جاهل بوده و ازدواج کرده و دخول نیز صورت گرفته باشد، که طبق موثقه زراره موجب حرمت ابدی می‌شود.
- صورت چهارم مانند صورت سوم است ولی دخول صورت نگرفته است، که موجب حرمت ابدی نمی‌شود؛ چون دلیلی بر حرمت ابدی نداریم و طبق عمومات حلّ، حکم به حلّیت می‌شود.
- صورت پنجم و ششم صورتی است که تنها مرد جاهل بوده ولی زن می‌دانسته که شوهر دارد که طبق صحیحۀ عبدالرحمن حرام ابدی نمی‌شوند، خواه دخول صورت گرفته باشد (منطوق صحیحۀ عبدالرحمن) و خواه بدون دخول باشد (مفهوم اولویت صحیحۀ).

۳. هنگام عقد، هر دو بدانند که این زن سابقاً شوهر داشته و الآن در شوهردار بودن او شک داشته و خلاف آن ثابت نشده باشد.
- در این سه صورت که زن و شوهر بدون عذر شرعی ازدواج کرده‌اند، بر یکدیگر حرام ابدی می‌گردند؛ هر چند دخول نکرده باشند.
۴. هنگام عقد، فقط مرد بداند که زن شوهر دارد و ازدواج با او حرام است.
۵. هنگام عقد، از یکی از راه‌های شرعی این امر فقط برای مرد اثبات شده باشد.
۶. هنگام عقد، فقط مرد بداند که این زن قبلاً شوهر داشته ولی نسبت به هنگام ازدواج شک داشته و خلاف آن ثابت نشده باشد.
- (تذکر این نکته مناسب است که چنانچه زن به مردی که از شوهر داشتن یا نداشتن او بی‌خبر است، بگوید که شوهر ندارد، در صورتی که مرد احتمال بدهد که این زن از اموری اطلاع دارد که آن مرد از آن‌ها بی‌اطلاع است گفته زن برای او معتبر است ولی اگر مرد بداند که زن بیش از آن مقداری که مرد از آن مطلع است، اطلاع بیشتری ندارد، گفته او برای مرد معتبر نیست).
- در این سه صورت که تنها مرد بدون عذر شرعی ازدواج کرده، اگر بعد از عقد دخول کرده باشد، این زن بر او حرام ابدی می‌شود.
- در غیر این چند صورت ازدواج با زن شوهردار هر چند باطل است؛ لیکن باعث حرمت ابدی نمی‌شود.

• صورت هفتم و هشتم صورتی است که تنها زن جاهل باشد و مرد در حالی که می‌دانسته زن شوهر دارد اقدام کرده، در این صورت نیز حرام ابدی نمی‌شوند؛ زیرا فرض موقّعه‌اَدیم، علم زن و فرض روایت زراره، جهل مرد است و هیچ‌کدام این صورت را شامل نمی‌شود، خواه دخول صورت گرفته باشد یا خیر.

البته ممکن است گفته شود در صورت سوم که مرد جاهل بود و دخول هم کرده بود حرمت ابدی جاری شد، اما در صورت هفتم که مرد عالم بود و دخول هم کرده حرمت ابدی منتفی شد و این وجهی ندارد. اما می‌توان گفت: استبعادی ندارد که در صورت هفتم که مرد، زانی است حرمت ابدی منتفی باشد؛ زیرا در صورت پنجم نیز که زن، زانیه است طبق روایات عبد الرحمن، حرمت ابدی منتفی بود. در نتیجه در فرضی که هر دو جاهل باشند و دخول صورت گیرد (صورت سوم) حرمت ابدی ثابت است؛ اما در فرضی که یکی جاهل است و دیگری آگاه و زناکار، حرمت ابدی منتفی باشد و نتوان با اولویت حرمت ابدی را ثابت کرد.

### صور سه‌گانه حرمت ابدی جمع دوم

بنابراین از صور هشت‌گانه، سه صورت موجب حرمت ابدی می‌شود:

• صورت اول: علم مرد و زن همراه با دخول؛

• صورت دوم: علم مرد و زن بدون دخول؛

• صورت سوم: جهل مرد و زن همراه با دخول؛

لذا طبق این جمع نیز، حکم ذات البعل با معتدّه بسیار متفاوت است.

### اشکال: اولویت صورت علم زن به تنهایی نسبت به صورت جهل زن و مرد

ممکن است اشکال شود که طبق این جمع در فرض علم زن (با جهل اجنبی نسبت به خلیه بودن زن)، حتی اگر دخول شده باشد (صورت پنجم از صور هشت‌گانه) حرمت ابدی منتفی شد؛ اما در فرض جهل زن (با جهل اجنبی) در صورت دخول (صورت سوم از صور هشت‌گانه) زن حرام ابدی شد که بسیار بعید است.

### پاسخ: کم بودن زمینه ازدواج زن عالم با مرد جاهل موجب عدم سخت‌گیری شارع

اما پاسخ این است که زمینه پیش آمدن صورت پنجم بسیار کم و نادر است؛ لذا ممکن است شارع به همین دلیل سخت‌گیری نکرده است، بر خلاف صورت سوم.

توضیح مطلب: بسیار کم اتفاق می افتد که زن شوهرداری که می داند شوهرش زنده است و هنوز او را طلاق نداده، برود و مرد اجنبی را فریب بدهد و از عکس العمل شوهر و عشیره او، و کشته شدن خودش و عواقب وخیم دنیوی و اخروی گناه بزرگش نترسد. خلاصه بسیار نادر است که زنان جرأت چنین اقدامی را داشته باشند؛ چون غیر از حساب اخروی در دنیا باید از جان خود بگذرند.<sup>۱</sup> اما اینکه زنی در اثر تسامح، تا خبر فوت یا طلاق شوهرش را دادند، به گفته مخبر -ولو مورد اعتماد نباشد- اعتماد کند و خود را خلیه حساب کرده و ازدواج مجدد کند، این امری بسیار شایع است و چون زمینه تحقق چنین صورتی بسیار فراهم است، لذا شارع مقدس این کار را حرام ابدی کرده تا مانع شیوع این فساد اجتماعی شود و پس از این، دقت بیشتری در امر ازدواج صورت گیرد.

**مقایسه شرائط حرمت ابد در ذات بعل و معتده طبق مبانی مختلف**  
حال با لحاظ مبانی مختلف در مقام، فرق شرائط حرمت ابد در ذات بعل و معتده در ذیل بررسی می شود:

صور مسئله چنین است که طرفین یا هر دو عالم اند یا هر دو جاهل، همچنین ممکن است مرد عالم باشد و زن جاهل یا به عکس، و در هر چهار صورت یا دخول شده یا نشده است. در معتده نیز همین هشت صورت وجود دارد. بیان شد که در معتده فقط یک صورت -که هر دو جاهل باشند و دخول نشده باشد- حرمت ابد ندارد؛ ولی هفت صورت دیگر حرمت ابد دارد.

### مبنای اول (الحاق ذات البعل به معتده)

اگر کسی قائل به مبنای الحاق باشد، در ذات بعل نیز باید همین هفت صورت را حرام ابد بداند، مثل مرحوم سید<sup>۲</sup> و مرحوم محقق کرکی<sup>۳</sup> که گویا روایات را تمام

۱. البته این ترس حتی اگر مخبری هم وجود داشته باشد، وجود دارد؛ اما نسبت به فرضی که مخبری خبر وفات شوهر را نیاورده باشد، بسیار کمتر است.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰.

۳. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۱: «السابعة: لو تزوج بذات بعل و دخل بها عالما بالحال حرمت مؤبد، لأنه زان، و الزنا بذات البعل يقتضي التحريم المؤبد. و كذا لو دخل جاهلا على أقرب الوجهين، لأن علاقة

ندانسته و از ظاهر آنها صرف نظر کرده‌اند؛ ولی الحاق را تمام دانسته‌اند، در حالی که ادله الحاق تمام نیست.

**مبنای دوم (تعارض اخبار و رجوع به خبر اَدیم)**

مبنای دوم، رجوع به عام فوقانی (موثقه اَدیم) بود.

مرحوم کاشف اللثام می‌فرماید: اگر به روایات اخذ شود، طبق بعضی مبانی باید در تمام هشت صورت به حرمت ابد حکم کرد.<sup>۱</sup>

علت این امر آن است که روایات خاص با تعارض ساقط می‌شود و با تمسک به موثقه اَدیم<sup>۲</sup> ناگزیر از قول به حرمت ابد خواهیم بود. لذا طبق این مبنا بر خلاف مبنای اول، حتی در فرض عدم دخول همراه با جهل طرفین نیز حرمت ابد مترتب است.

**مبنای سوم (جمع اول اخبار)**

اگر بر اساس مبنای جمع عرفی اول بین اخبار باب در مقام مقایسه بین ذات بعل و معتدّه برآییم، نتیجه با دو مبنای قبل کاملاً متفاوت است. جمع اول این بود که دو صحیحۀ عبدالرحمن که نفی حرمت ابد کرده بر صورتی حمل شود که مرد، جاهل مرکّب یا غافل باشد و دو موثقه زرارۀ که حکم به حرمت ابدی کرده، بر صورتی حمل شود که مرد حیثت شرعی نداشته باشد.

طبق جمع اول از هشت صورت، سه صورت (صورت اول، دوم و هفتم) حرمت

الزوجة أقوى من علاقة الاعتداد، فيثبت التحريم مع الزوجة بطريق أولى ... و يحتمل عدم التحريم، لعدم التنقيص عليه، فيتمسك بأصالة الحل، والقياس باطل، والمعتمد الأول ولا قياس بل الحكم من باب التنبيه كما أشار إليه المصنف هنا ... و لو تزوج بذات البعل و لم يدخل، فإن كان جاهلاً فلا تحريم، لانقضاء مقتضى التمسك بالأصل».

ممکن است گفته شود که از عبارت اخیر محقق کرکی (فإن كان جاهلاً فلا تحريم) استفاده می‌شود که حتی در فرض «جهل مرد و علم زن (بدون دخول)» نیز حرمت ابدی مترتب نمی‌شود؛ اما این مطلب، صحیح نیست؛ زیرا از تعبیر «لأن علاقة الزوجة أقوى من علاقة الاعتداد» استفاده می‌شود که این فرض را نیز مشمول حرمت ابدی می‌داند.

۱. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۴۶، ح ۱: محمّد بن الحسن یاسنادۀ عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن عبد الله بن بکیر عن اَدیم بن الحر قال: قال أبو عبد الله ﷺ: «التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان أبدا».

ابد دارد و در باقی صور تفصیل وجود دارد:

- صورت اول و دوم (علم هر دو، با فرض دخول یا عدم دخول)؛ در این صورت بلاشک حرمت ابد است و مستند آن مؤثقه اَدیم است که در این فرض معارضی ندارد؛ زیرا مورد دو حدیث عبدالرحمن<sup>۱</sup> صورت جهل مرکب یا غفلت زوج است.
- صورت سوم (جهل هر دو با فرض دخول)؛ موضوع روایت زرارہ<sup>۲</sup> مرد عالم و زانی نیست (وگرنه عبارت «لها المهر» و «تعتدّ منهما» از هر دو عده نگه دارد» صحیح نبود؛ چون زانی مهر و عده ندارد)؛ ولی چون بر خلاف قانون اعتماد کرده، موجب حرمت می شود. پس مورد روایت زرارہ جاهل است، ولی جاهلی که برخلاف وظیفه عمل کرده و کآن مرد با چنین شکی حکم عالم را دارد.

لذا طبق روایات زرارہ اگر مرد جاهل حق نداشته به قول زن اعتماد کند<sup>۳</sup> و طبق قانون شرع عمل نکرده - در فرض دخول -<sup>۴</sup> حرمت ابد دارد. در متعارف این موارد نیز مرد شاک است و قول زن چون معلوم المدرك است حجت نیست؛ لذا شارع اجازه ازدواج به او نمی دهد و این جهل ملحق به علم است، بر خلاف زن، که وقتی به او

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳؛ و یاسنادہ عن أحمد بن محمد عن محمد بن عیسی عن ابن ابی عمیر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الأخير أيراجعها قال: لا حتى تنقضي عدها.» و ص ۴۴۷، ح ۴؛ یاسنادہ عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمن قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة ثم استبان له بعد ما دخل بها أن لها زوجا غائبا فتركها ثم إن الزوج قدم فطلقها أو مات عنها أيتزوجها بعد هذا الذي كان يتزوجها ولم يعلم أن لها زوجا قال: ما أحب له أن يتزوجها حتى تنكح زوجا غيره.»

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲؛ یاسنادہ عن ابن ابی عمیر عن ابن بکیر عن زرارہ عن ابی جعفر عليه السلام «فی امرأة فقد زوجها أو نعی إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعتدّ منهما جميعا ثلاثة أشهر عدة واحدة وليس للأخیر أن یتزوجها أبدا.» و ص ۴۴۷، ح ۶؛ وعنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارہ عن ابی جعفر عليه السلام قال: «إذا نعی الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها الأول فإن الأول أحقّ بها من هذا الأخير دخل بها الأول أو لم يدخل بها وليس للأخیر أن یتزوجها أبدا ولها المهر بما استحلّ من فرجها.»

۳. استاد رحمته الله؛ چون معلوم المدرك بوده و مدرکش از نظر مرد قابل اعتماد نبوده است.

۴. استاد رحمته الله؛ گفته شد: مؤثقه موسی بن بکر عن زرارہ مخصوص فرض دخول است؛ زیرا فرموده: باید مهر بپردازد «بما استحلّ من فرجها»، و مؤثقه ابن بکیر عن زرارہ هم مخصوص فرض دخول است؛ چون اگر دخول نباشد عده ندارد و حال آنکه در روایت فرموده: «تعتدّ منهما».



خبر مرگ شوهر یا طلاق را می دهند، نوعاً مطمئن می شود.

• صورت چهارم (جهل هر دو بدون دخول)؛ در این فرض، دلیلی بر حرمت ابد وجود ندارد، مگر اینکه هر دو بدون حجت شرعی اقدام به ازدواج کرده باشند که مشمول موثقه اَدیم خواهند بود.

• صورت پنجم و ششم (جهل مرد و علم زن، چه همراه دخول چه بدون دخول)؛ در این صورت چنانچه مرد غافل یا جاهل مرکب باشد، به مقتضای دو صحیحۀ عبدالرحمن، زن حرام ابدی نیست؛ ولی اگر مرد شاک بود و بدون حجت شرعی اقدام به ازدواج کرده بود، موثقه اَدیم بن الحز حکم به حرمت ابدی می کند و معارضی هم ندارد. البته چنان که در تبیین جمع دوم گذشت، نمی توان از طریق اولویت از حرمت ابدی ناشی از جهل هر دو همراه با دخول، حرمت ابدی در صورت پنجم را ثابت کرد.

• صورت هفتم (علم مرد و جهل زن با فرض دخول)؛ در مورد جاهل مقصر که طریق شرعی ندارد، از روایت زرارۀ استفاده حرمت می شود؛ لذا درباره مرد عالم نیز بالأولویه باید حکم به حرمت کرد.

• صورت هشتم (علم مرد و جهل زن بدون دخول)؛ در این فرض، دلیل بر حرمت ابدی وجود ندارد؛ زیرا موثقه اَدیم مختص به فرض علم (حجت) زن است، روایات زرارۀ نیز مختص به فرض دخول است و صحیحۀ عبدالرحمن نیز مربوط به فرض غفلت یا جهل مرکب مرد است. بله اگر جهل زن از نوع شک بسیط باشد و حجتی برای ازدواج نداشته باشد، مشمول موثقه اَدیم است و حرمت ابدی مترتب می شود.

خلاصه: از این هشت صورت، حکم در سه صورت آن (صورت اول و دوم و هفتم) مطلقاً حرمت ابدی است، و در باقی صور هم اگر بدون حجت شرعی اقدام به ازدواج کرده باشد، حرام ابدی است.

### مبنای چهارم (جمع دوم اخبار)

طبق دومین جمعی که مطرح شد، دائره حرمت ابدی ضیق تر است. در این جمع، حکم صورت اول، دوم و سوم فرقی با حکم این صور در جمع اول ندارد، و با همان مستند قبلی، همان احکام مترتب می شود؛ چون در فرض علم طرفین، موثقه اَدیم

معارض ندارد و در صورت جهل هر دو با دخول، مستند حرمت، روایت زراره است؛ چون گرچه هیچ کدام زانی نیستند، ولی از آنجایی که زوج، طریق شرعی برای جواز ازدواج نداشته، موجب حرمت است.

اما در سایر صور مسئله (صورت چهارم تا هشتم)، حرمت ابدی مترتب نخواهد بود:

• صورت چهارم (جهل هر دو بدون دخول): چنین فرضی خارج از مفاد صحیحۃ عبدالرحمن است؛ زیرا این روایت بیش از شمول نسبت به صورت پنجم و ششم (علم زن و جهل مرد) ظهور ندارد و صورت چهارم نیز اولویت نسبت به صورت پنجم و ششم ندارد؛ اما باز هم می توان گفت دلیلی بر حرمت ابدی نیز وجود ندارد و روایات زراره و موثقۃ اَدیم نیز در مورد صورت چهارم جاری نیست؛ زیرا مورد روایات زراره، فرض دخول بود و مورد موثقۃ اَدیم نیز فرض علم زن است.

• صورت پنجم و ششم (جهل مرد و علم زن، چه همراه دخول چه بدون دخول): حتی در فرض دخول نیز حرمت ابد نمی آید؛ چون فرد ظاهر و قدر متیقن از روایت عبدالرحمن، همین فرض است، و منافات با موثقۃ اَدیم نیز ندارد؛ زیرا با توجه به مفاد صحیحۃ عبدالرحمن در جمع دوم، موثقۃ اَدیم شامل صورتی که مرد جاهل است نخواهد بود، گرچه زن عالم باشد.

ممکن است استبعاد شود که چگونه در زانیه حرمت ابد نیافرود ولی صورت جهل زوجه و غیر زانیه بودن او حرمت ابد داشته باشد، که پاسخ آن بیان شد.

• صورت هفتم (علم مرد و جهل زن با فرض دخول): ممکن است گفته شود مثل صورت پنجم حرمت ابد نمی آورد، به این بیان که هیچ کدام از روایات شامل آن نمی شود؛ زیرا مورد موثقۃ اَدیم علم زن است، مورد روایت عبدالرحمن و موثقۃ زراره نیز جهل مرد است؛ پس صورت علم مرد را شامل نمی شود، و بنابر اینکه اولویت پذیرفته نشود، نمی توان به صورت علم مرد تعدی کرد.

• صورت هشتم (علم مرد و جهل زن بدون دخول): در این صورت نیز موثقۃ اَدیم جاری نیست؛ زیرا مورد آن علم زن است. روایات زراره نیز جاری نیست؛ زیرا مورد آن فرض جهل مرد همراه با دخول است، خصوصاً که در صورت هشتم، دخول نشده است. البته صحیحۃ عبدالرحمن نیز جاری نیست تا با آن نفی حرمت ابدی شود؛

زیرا مورد آن جهل مرد است؛ اما دلیلی بر حرمت ابدی وجود ندارد.

خلاصه: از نظر روایات، الحاق در تمام صور صحیح نیست، و شاید به جهت همین اشکالات، مرحوم سید و محقق کرکی سراغ نصوص نرفته، آن را کنار گذاشته‌اند؛ چون با جمع نصوص، هفت صورت حرام نمی‌شود تا مثل معتدّه شود؛ لذا با اولویت مسئله را ملحق دانسته‌اند؛ ولی این وجه برای الحاق تمام نیست تا به روایات اخذ کرد.

#### جدول مقایسه

در ذیل، جدول مقایسه حکم صور مسئله، طبق مبانی مختلف آمده است:

|                                           |                                               |           |                  |
|-------------------------------------------|-----------------------------------------------|-----------|------------------|
| حرمت ابدی                                 | حرمت ابدی                                     | حرمت ابدی | حرمت ابدی        |
| حرمت ابدی                                 | حرمت ابدی                                     | حرمت ابدی | حرمت ابدی        |
| حرمت ابدی<br>(اگر مرد حجت<br>نداشته باشد) | حرمت ابدی<br>(اگر مرد حجت<br>نداشته باشد)     | حرمت ابدی | حرمت ابدی        |
| عدم حرمت<br>ابدی                          | حرمت ابدی (اگر<br>هیچ یک حجت<br>نداشته باشند) | حرمت ابدی | عدم حرمت<br>ابدی |
| عدم حرمت<br>ابدی                          | حرمت ابدی<br>(اگر مرد حجت<br>نداشته باشد)     | حرمت ابدی | حرمت ابدی        |

|                                              |           |           |                                           |                  |
|----------------------------------------------|-----------|-----------|-------------------------------------------|------------------|
| صورت ششم:<br>جهل مرد و علم<br>زن بدون دخول   | حرمت ابدی | حرمت ابدی | حرمت ابدی<br>(اگر مرد حجت<br>نداشته باشد) | عدم حرمت<br>ابدی |
| صورت هفتم:<br>علم مرد و جهل<br>زن همراه دخول | حرمت ابدی | حرمت ابدی | حرمت ابدی                                 | عدم حرمت<br>ابدی |
| صورت هشتم:<br>علم مرد و جهل<br>زن بدون دخول  | حرمت ابدی | حرمت ابدی | حرمت ابدی<br>(اگر زن حجت<br>نداشته باشد)  | عدم حرمت<br>ابدی |

### عدم فرق در حرمت ابدی بین حرّه و أمه، دائمه و منقطعه

مرحوم سید در ادامه مسئله ۹ فرموده است:

«يلحق بالتزويج فى العدة فى إيجاب الحرمة الأبدية تزويج ذات البعل فلو تزوّجها مع العلم بأنها ذات بعل حرمت عليه أبداً مطلقاً سواء دخل بها أم لا ولو تزوّجها مع الجهل لم تحرم إلا مع الدخول بها من غير فرق بين كونها حرّة أو أمة مزوّجة وبين الدوام والمتعة فى العقد السابق واللاحق...»<sup>۱</sup>

تمسک مرحوم آقایان حکیم و خوئی به اطلاق اخبار

مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> و آقای حکیم<sup>۳</sup> فرموده اند که مقتضای اطلاقات این است که بین اقسام مختلف فرقی نباشد.

اشکال: عدم اطلاق روایات زراره و عبدالرحمن نسبت به عقد موقت در عقد اول به نظر می رسد استفاده اطلاق از روایات، به نحوی که شامل صورت انقطاع عقد

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰-۸۲۱، م ۹.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۳۳.

اول بشود مشکل است. پنج روایت قابل استناد بود، دو روایت زراره و دو روایت عبدالرحمن و یکی موثقه اَدیم. غیر از روایت اَدیم مورد هر چهار روایت دیگر، عقد دائم در عقد اول است.

در ذیل، تعبیر به کار رفته در این چهار روایت بررسی می‌شود:

۱. موثقه زراره: «فی امرأة فقد زوجها أو نعی إليها فتزوّجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها.»<sup>۱</sup> طلاق که در مورد شوهر اول فرض شده مخصوص عقد دائم است؛ بلی ممکن است ازدواج دوم (فَتَزَوَّجَتْ) اعم باشد و شامل متعه هم باشد.

۲. صحیحه زراره: «إذا نعی الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها.»<sup>۲</sup> موضوع این صحیحه نیز طلاق شوهر اول است. اگر گفته شود که در این حدیث، دو صورت فرض شده؛ یکی عقد دائم که طلاق داده، دیگر آن کسی که خبر مرگش را آورده‌اند، اعم از دائم و منقطع.

در پاسخ می‌توان گفت: استفاده این معنا عرفی نیست. ظاهراً روایت، زن رسمی دائمی را در نظر گرفته که خبر مرگ شوهرش را می‌آورند یا خبر طلاق او را، و تعدد معنا از حدیث استظهار نمی‌شود.

۳. صحیحه اول عبدالرحمن بن حجاج: «عن رجل تزوّج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطلقها الأول أو مات عنها...»<sup>۳</sup>

۴. صحیحه دوم عبدالرحمن: «ثم إن الزوج قدم فطلقها أو مات عنها...»<sup>۴</sup> در این دو روایت نیز طلاق و دوام عقد اول مطرح است.

اگرچه در این احادیث، طلاق - نه مجرد فراق - مطرح شده ولی ممکن است طلاق، به عنوان مثال باشد و از طلاق الغاء خصوصیت کرد و این احادیث را شامل فسخ و انفساخ نیز دانست؛ اما تعدی کردن از عقد دائم به متعه محتاج دلیل است. البته اگر بتوان به متعه تعدی کرد، شاید در صورتی که بر هر دو فرض کوتاه

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۶.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۴.

و طولانی بودن مدت، «اهل» صدق کند، الغاء خصوصیت شود و گفته شود: کم و زیاد بودن مدت متعه فرق نمی‌کند.

### بررسی شمول اطلاق روایت ادیم نسبت به موقت بودن عقد اول

اما در روایت ادیم بن حرّ چنین تعبیری آمده است: «الَّتِي تَنْزُوجُ وَلَهَا زَوْجٌ»<sup>۱</sup> که اطلاق «لها زوج» شامل عقد انقطاعی نیز می‌شود؛ لذا با دو روایت عبدالرحمن از این روایت تنها برخی صور عقد دائم، مثل صورت جهل مرد، خارج می‌شود، ولی اگر عقد اول انقطاعی بود، دلیلی برای خروج از عموم روایت ادیم نداریم.

لذا ممکن است در جمع بین روایات بگوییم:

به دلیل روایت عبدالرحمن اگر ازدواج قبلی دائم و زوج دوم جاهل بوده، حرمت ابد ندارد؛ ولی اگر زنی که متعه مردی بوده، عالماً با دیگری ازدواج کرد -زوج دوم جاهل باشد یا عالم- طبق روایت ادیم حرمت ابد می‌آورد و روایت عبدالرحمن نمی‌تواند آن را از تحت روایت ادیم خارج کند.

هیچ ملازمه‌ای بین عقد دائم و متعه در این‌گونه شرایط نیست، بعضی در عقد دائم اجازه پدر را شرط می‌دانند به خلاف متعه و بعضی به عکس.<sup>۲</sup>

### عدم انطباق مبنای سرایت اجمال مخصّص منفصل به عام در مقام

ممکن است توهم شود که مقام از قبیل مبحث سرایت اجمال مخصّص منفصل به عام است که محل اختلاف است.

توضیح مطلب: اگر دلیل عام و مخصّص منفصلی مردّد بین اقل و اکثر بود، مثلاً دو خطاب «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق منهم» وارد شده و مفهوم فاسق

۱. در صحیحۀ زرارۀ چنین تعبیر شده بود: «إِذَا تُنْعِيَ الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ...»؛ ولی در صدق اهل بین زوجۀ موقت طولانی مدت و کوتاه مدت می‌توان تفاوت قائل شد و حداقل محل اشکال است؛ لذا استاد<sup>۳</sup> به صورت جزمی و در همه موارد متعه کوتاه مدت چنین ادعایی نکرده که فرقی بین بلند مدت و کوتاه مدت در صدق «اهل» نیست.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱: محمّد بن الحسن یاسنادۀ عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن عبد الله بن بکیر عن ادیم بن الحرّ قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «الَّتِي تَنْزُوجُ وَلَهَا زَوْجٌ يَفْرُقُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ لَا يَتَعَاوَدَانِ أَبَدًا».

۳. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۲۰.

به دلیل اینکه نمی‌دانیم مرتکب صغیره را نیز شامل می‌شود یا نه، مردد بین اقل و اکثر باشد، قول معروف این است که در اکثر باید به عام تمسک کرد، همان طور که اگر زید از عموم «اکرم العلماء» خارج بود و ندانیم آیا عمرو هم تخصیص خورده یا نه، به عموم اکرم العلماء اخذ می‌شود. البته طبق نظر مختار نمی‌توان به عام تمسک کرد و این اجمال به عام نیز سرایت می‌کند.

حال در مقام، ممکن است گفته شود: دلالت روایت عبدالرحمن بر عدم حرمت ابد در مورد عقد دائم تمام است و نسبت به عقد انقطاعی مجمل است؛ لذا تمسک به عموم روایت اَدیم در عقد موقت، مبتنی بر قبول مبنای معروف است که اجمال مخصوص منفصل به عام سرایت نمی‌کند.

اما حق این است که تمسک به روایت اَدیم مبتنی بر قبول این مبنای معروف در اصول نیست؛ زیرا این اختلاف مبنا فقط در اجمال نص است، در حالی که در مقام، فقدان نص است؛ یعنی اگر عقد اول انقطاعی باشد، آیا نصی دال بر خروج از تحت عام داریم یا نه؟ در فقدان نص طبق تمام مبنای به عموم تمسک می‌شود.<sup>۱</sup> لذا اگر عقد اول، عقد موقت باشد - که روایت عبدالرحمن شامل آن نیست - باید به عموم روایت اَدیم تمسک کرد، و در نتیجه حکم دائم و متعه متفاوت است.

**بیان مختار در تمسک به عام (موثقه اَدیم) در اکثر حال، نظر مختار در مقام، در ذیل تبیین می‌شود.**

**کاشفیت روایت عبدالرحمن از قید علم در موثقه اَدیم**

به نظر می‌رسد فرقی بین عقد دائم و موقت در مقام وجود ندارد؛ زیرا امر دائر مدار این است که در موثقه اَدیم راوی از قید علم مرد غفلت کرده باشد، یا اینکه از قید علم مرد در ازدواج دائم غفلت کرده باشد؛ اما از آنجا که غفلت به صورت دوم، امری غیر متعارف است، نمی‌توان موثقه اَدیم را بر فرض ازدواج موقت حمل کرد. شاید گفته شود: اگر غفلت به صورت دوم رخ داده باشد، موثقه اَدیم تخصیص کمتری می‌خورد؛ لذا غفلت به نحو دوم ترجیح دارد. اما این مطلب، صحیح

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۲۱۸؛ محاضرات فی أصول الفقه، ج ۴، ص ۳۱۲-۳۱۳.

نیست. در ذیل با بیان مقدمه‌ای، ناتمامی این مطلب اثبات خواهد شد. این نظر، در بین اصولیون معروف است که وقتی معلوم نیست اکثر از تحت عام خارج است یا اقل، به کمتر اکتفا شود، اما طبق نظر مختار، کلیت آن محل مناقشه است. به عنوان مثال اگر در روایت گفته شود: «أكرم العالم» و با قرینه‌ای دانسته شد که قیدی وجود دارد؛ اما امر دائر است بین اینکه راوی به دلیلی - مثلاً غفلت - قید عادل را نقل نکرده که در این صورت مثلاً ۱۰۰ مورد از تحت عام خارج می‌شود، و یا اینکه دو قید نحوی و هاشمی را نقل نکرده که ۴۰ مورد از تحت عام خارج می‌شود، چنین نیست که مورد دوم مقدم باشد؛ زیرا اینکه راوی از دو قید، غفلت کرده باشد بعید تر است و غفلت اول متعارف تر است.

در مقام نیز به قرینه روایت عبدالرحمن بن حجاج فهمیده می‌شود که در روایت ادیم قیدی بوده که راوی آن را بیان نکرده است. مثلاً چون متعارف و معمول در ازدواج‌ها این است که اگر زن شوهر داشته باشد علاوه بر اینکه خود زن می‌داند برای مرد اجنبی هم معلوم می‌شود، لذا قید عالم بودن (حجت نداشتن) زن و مرد در روایت ادیم منعکس نشده، و کاشف آن قید، روایت عبدالرحمن است.

اما اگر گفته شود: در روایت، دو خصوصیت بوده، خصوصیت اول، «علم (حجت نداشتن) زن و مرد» و خصوصیت دوم، «موقت بودن عقد اول حتی در فرض جهل مرد اجنبی»<sup>۱</sup> و راوی از هر دو خصوصیت، آن هم با چنین طول و تفصیلی

۱. استاد<sup>رحمته</sup> به صورت مجموعی این دو خصوصیت را چنین نفرموده است: «علم مرد و زن در عقد دائم و الا اشکال می‌شد که قید علم که قیدی متعارف است و قید ازدواج دائم نیز با لحاظ اینکه متعارف ازدواج‌ها دائمی است، غفلت از ذکر آن کاملاً متعارف است. دلیل اینکه چنین تعبیری را ایشان مطرح نکرده، این است که مدعا این بوده که طبق موثقه ادیم در فرض موقت بودن عقد اول، حتی در فرض جهل مرد نیز حرمت ابدی مترتب است، در حالی که با اثبات مجرد غفلت از قید «علم مرد و زن در عقد دائم» چنین مدعایی ثابت نمی‌شود؛ زیرا نهایت این است که منطوق موثقه ادیم این می‌شود که در فرض چنین قیدی حرمت ابدی جاری است و مفهومش این است که اگر ازدواج سابق، عقد موقت بوده باشد، فی الجملة حرمت ابدی مترتب است اما اینکه به صورت مطلق حتی در فرض جهل هم حرمت ابدی مترتب است ثابت نمی‌شود؛ لذا فرض این است که غفلت محتمل این بوده که راوی هم از قید علم، و هم از قید «جهل در فرض عقد موقت» غفلت کرده است. در نتیجه استاد<sup>رحمته</sup> با نفی احتمال چنین غفلت بزرگی، حکم به عدم فرق بین عقد دائم و موقت کرده است.



غفلت کرده، این بسیار مستبعد است، ولو اینکه من حیث المجموع در این فرض تخصیص کمتری رخ می‌دهد، در حالی که غفلت از خصوصیت اول به تنهایی چنان که بیان شد کاملاً متعارف است.

البته این در صورتی است که عام و خاص را از قبیل مقتضی و مانع ندانیم، والا فرقی بین این جهات نیست.<sup>۱</sup>

عدم فرق بین متعه و دائم در اعتبار علم در موثقه اَدیم طبق نظر مختار، عام و خاص، از قبیل مقتضی و مانع نیست (جز در برخی موارد که با لحاظ مناسبات حکم و موضوع چنین است)، لذا فرض حذف قیدی که غفلت از آن متعارف است از صورتی که غفلت در آن غیر متعارف است، اولی است، گرچه دائره تخصیص در صورت دوم کمتر باشد، و چنانچه در روایت، تقطیع هم صورت گرفته باشد، باید تقطیعی متعارف باشد.

لذا به نظر می‌رسد اگر در روایت اَدیم، تعبیر «التي تتزوج ولها زوج» مقید به علم طرفین شود، بر تخصیص غیر متعارف مقدم است، گرچه دائره تخصیص غیر متعارف، کمتر باشد؛ پس از این جهت (حرمت ابدی در فرض علم) بین دائم و متعه در عقد اول فرقی نیست و اگر در تقدّم هم شک شود به عمومات کتابی مراجعه می‌شود.

### حکم تزویج اُمه بدون اذن مولا

مسألة ۹: «... أمّا تزویج أمة الغير بدون إذنه مع عدم كونها مزوجة فلا یوجب الحرمة الأبديّة وإن كان مع الدخول والعلم.»<sup>۲</sup>

۱. طبق مبنای مقتضی و مانع که برخی مانند صاحب عروه در عام و خاص بدان معتقداند، باید به عام تازمانی که خاص واصل نشده عمل کرد؛ لذا طبق موثقه اَدیم مطلقاً در ازدواج با ذات بعل حرمت ابدی مترتب است، مگر مانعی احراز شود و تنها طبق صحیح عبد الرحمن آنچه به عنوان مانع محرز شده فرض جهل مرد در صورتی است که عقد اول، دائم بوده باشد و در باقی موارد، طبق مقتضی باید عمل شود و حرمت ابدی در عقد منقطع نیز ثابت می‌شود حتی اگر مرد دوم جاهل بوده باشد.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰-۸۲۱، م ۹.

### عدم حرمت ابدی به دلیل عدم دلیل

وجه این بخش از مسئله، روشن است؛ زیرا عناوین محرمه چون تزویج معتده و تزویج ذات بعل - بر فرض حرمت ابد در آن - هیچ یک در این فرض وجود ندارد و اولویتی هم ثابت نیست.

### حکم تزویج، قبل از بلوغ خبر وفات شوهر

مسألة ۱۰: «إذا تزوج امرأة عليها عدة ولم تشرع فيها كما إذا مات زوجها ولم يبلغها الخبر فإن عدتها من حين بلوغ الخبر فهل يوجب الحرمة الأبدية أم لا قولان أحوطهما الأول بل لا يخلو عن قوة»<sup>۱</sup>

این مسئله چندان قدیمی نیست و برای نخستین بار در قواعد مرحوم علامه مطرح شده است.<sup>۲</sup>

دو مطلب در این مقام بررسی خواهد شد:

- مطلب اول: آیا چنین ازدواجی باطل است؟
- مطلب دوم: آیا این ازدواج حرمت ابد می آورد؟

### مطلب اول: بطلان عقد به دلیل عدم انقضاء عده

در مطلب اول، می توان گفت که: مطمئناً ازدواج باطل است؛ زیرا متفاهم عرفی از اینکه زن بعد از رسیدن خبر وفات شوهر، باید عده نگاه دارد، این است که در زمان عده، ازدواج باطل است، و همچنین اگر بین وفات شوهر سابق و رسیدن خبر وفات او ازدواجی صورت گرفته باشد، بدون شک، بقاء باطل است، و این احتمال که در این فاصله زمانی، ازدواج مذکور صحیح باشد و بلوغ خبر منشأ بطلان عقد گردد، خلاف متفاهم عرفی است، بلکه عرف از امر به عده می فهمد که تا زمانی که عده سپری نشود، ازدواج باطل است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۱.

۲. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۲.

## مطلب دوم: بررسی حرمت ابدی

### اقوال فقهاء

درباره مطلب دوم، از زمان طرح مسئله در قواعد مرحوم علامه تا زمان صاحب جواهر، صاحب ریاض<sup>۱</sup> به حرمت ابد فتوا داده است؛ البته کلام مرحوم سید عمید الدین در کنز الفوائد مبهم است<sup>۲</sup> و صاحب حدائق نیز هرچند تمایل به عدم تحریم دارد، ولی در مسئله تردید دارد<sup>۳</sup>. ولی فقهای دیگری که مسئله را مطرح کرده‌اند، همگی حرمت ابد را نفی کرده‌اند، مانند مرحوم فخر المحققین<sup>۴</sup>، محقق کرکی<sup>۵</sup>، شهید ثانی در شرح لمعه<sup>۶</sup> و مسالک<sup>۷</sup>، صاحب مدارک<sup>۸</sup>، مرحوم سبزواری<sup>۹</sup>، مرحوم شیخ علی (نوه شهید ثانی) در حاشیه شرح لمعه<sup>۱۰</sup>، کاشف اللثام<sup>۱۱</sup> و صاحب جواهر<sup>۱۲</sup>.

### وجه عدم حرمت ابد: معتدّه و شوهردار نبودن زن

وجه عدم حرمت ابد در مسئله روشن است؛ زیرا موضوع حرمت ابد یا تزویج ذات

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۳۶.

۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۳.

۳. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۶۰.

۴. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۹۱ - ۵۹۲.

۵. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۷۰.

۶. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۳.

۷. الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۰۸.

۸. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۳۳۷.

۹. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۷۰.

۱۰. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۱۴۱.

۱۱. مرحوم شیخ علی در حاشیه شرح لمعه (منشورات المكتبة الإسلامية) چنین فرموده است: «فالعقد حیثین بین الوفاة والعدة فیأتی فیہ الوجهان للاتیان فی العقد فی مدة الاستبراء فمع العقد فقط یترتب علیه حکمه أم لا و مع الدخول كذلك و الأقوی عدم التحريم لأن المقتضى له وقوع ذلك فی العدة و لا عدة و حیثین لا فرق بین كون المدة المتخللة بین الوفاة والعدة بقدر العدة أم أنقص أم أزيد و کذا لا فرق بین وقوع العقد أو الدخول فی المدة الزائدة عنها أم لا، لما ذکره و هو واضح».

۱۲. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۴.

۱۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۳۶.

بعل است یا تزویج معتدّه، و در محل بحث، هیچ یک از این دو عنوان صادق نیست؛ پس وجهی برای حرمت ابدی وجود ندارد. با توجه به أصالة الحَلّ که از آیه شریفه ﴿وَأَجَلَ لَكَتُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾<sup>۱</sup> یا غیر آن استفاده می شود، حرمت ابد نفی می شود. مرحوم علامه حلی در قواعد می گوید: «و لو تزوّج بعد الوفاة المجهولة قبل العدة فأقرب عدم التحريم المؤبد، و يحتمله وإن زادت المدة عن العدة.»<sup>۲</sup>

وجوه استدلال بر حرمت ابد و بررسی آن  
اما برای حرمت ابد، چهار وجه ممکن است بیان شود:

وجه اول: اولویت زمان متصل به زوجیت نسبت به بعد بلوغ خبر  
وجه اول، اولویت است که در ایضاح<sup>۳</sup>، کنز الفوائد<sup>۴</sup>، جامع المقاصد<sup>۵</sup> و کتب بعدی<sup>۶</sup> مطرح شده است.<sup>۷</sup>

توضیح اولویت این است که پس از بلوغ خبر وفات شوهر، زن باید عده نگه دارد و این به سبب رعایت زوج است و با اینکه بین زوجیت و این زمان فاصله افتاده، باز شارع رعایت زوجیت کرده، احکام عده همچون لزوم حداد و عدم جواز ازدواج را بار کرده است، حال در زمان متصل به زوجیت، به دلیل اولویت می توان حکم کرد که احکام عده بار می شود که یکی از آنها حرمت ابد است. صاحب ریاض که این استدلال را در باب تزویج ذات بعل تمام می داند، در اینجا هم حکم به حرمت ابد کرده است.<sup>۸</sup> ظاهر کلام مرحوم سید هم که در مسئله تزویج ذات بعل با کلمه

۱. النساء، ۲۴.

۲. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۲.

۳. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۷۰.

۴. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۶۱.

۵. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۳.

۶. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۷۰؛ ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۳.

۷. البته این بدین معنا نیست که وجه مطرح شده در این کتب، توسط مؤلفین نیز پذیرفته شده باشد؛ بلکه عمده فقهاء این دلیل را رد کرده اند و تنها برخی معدود مانند صاحب ریاض این وجه را پذیرفته اند.

۸. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۳.

«یلحق»<sup>۱</sup> مسئله را عنوان کرده بود، تمسک به دلیل اولویت بود و در مقام نیز که ایشان فتوا به حرمت ابد داده<sup>۲</sup> شاید بر مبنای اولویت باشد.

### اشکال: عدم احراز علت تامه بودن زوجیت

اما این وجه قابل مناقشه است؛ زیرا این مسئله که شارع در ترتب احکام عده، زوجیت را لحاظ کرده مسلم است؛ ولی صرف دخالت زوجیت در این حکم، برای الحاق مسئله مورد بحث کفایت نمی‌کند؛ زیرا اگر زوجیت سابق، علت تامه حرمت ابد می‌بود، قهراً با اولویت، حرمت ابد در تزویج ذات بعل و نیز در مسئله مورد بحث ثابت می‌شد؛ ولی علت تامه بودن زوجیت روشن نیست.

در توضیح این مناقشه، ذکر یک مثال مفید است. در برخی روایات، اذن امام علیه السلام به افتاء أبان بن تغلب<sup>۳</sup> و ارجاع به او وارد شده است، قطعاً در این ارجاع، عالم بودن أبان دخالت دارد؛ ولی آیا به مجرد این امر می‌توان گفت که کسی که از أبان اعلم است ولی از جهت دیگر همچون عدالت در حجیت نظر او تردید داریم - زیرا فاقد این وصف است یا شک در آن داریم - با دلیل اولویت، نظر او معتبر است؟ پاسخ سؤال آشکارا منفی است.

در مقام نیز تا ثابت نشود که زوجیت، علت تامه برای احکام عده است، نمی‌توان به دلیل اولویت تمسک کرد.

### وجه دوم و بررسی آن

وجه دوم، وجهی است که مرحوم آقای خوئی بیان کرده است.<sup>۴</sup> ایشان با اصل فتوای سید موافق است؛ ولی دلیل اولویت را ناتمام دانسته و به دو وجه دیگر تمسک کرده که وجه اول ایشان چنین است:

«الوجه الأول: دعوی کونها معتدة بالفعل، و ذلك بتقريب وجوب

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰، م ۹.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۱، م ۱۰.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۰: قال له أبو جعفر علیه السلام: «اجلس فی مسجد المدينة وأفت الناس، فإنی أحب أن یری فی شیعنی مثلك».

۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۹۴.

العدة على كل امرأة يموت عنها زوجها من حين وفاته، فيجب عليها من ذلك الحين الاعتداد و الترتيب بنفسها، غاية الأمر أنَّ مبدأ الترتيب بحسب النصوص إنما هو من حين بلوغها نبأ وفاته، وعلى هذا فتكون من حين الوفاة محكومة بحرمة التزوج منها حتى تعد الأيام المعلومه. و بعبارة اخرى: إنَّ الترتيب واجب على المرأة من حين موت زوجها فهي ذات عدة من تلك اللحظة، إلا أنَّ مبدأ الأربعة أشهر و عشرة أيام إنما يكون من حين بلوغها الخبر. و من هنا يحكم بشبوت الحرمة الأبدية فيما إذا تزوجها رجل، و هو يعلم أو لا يعلم و لكن قد دخل بها، و ذلك لكونها معتدة حقيقة.<sup>۱</sup>

در ذیل، کلام ایشان با دو تقریب، بیان و بررسی می شود:

#### تقریب اول: شروع اعتداد با وفات شوهر نه بلوغ خبر

تقریب اول این است که کسی که شوهرش واقعاً وفات کرده، از همان زمان وفات، معتده است؛ ولی موضوع ترتیب، بعد از بلوغ خبر است، در حالی که موضوع حرمت ابد، معتده بودن زن است و ترتیب در آن دخالتي ندارد. البته اگر شارع مقدس زمان ترتیب را بعد از بلوغ خبر قرار نداده بود، مبدأ ترتیب هم هنگام وفات زوج بود؛ ولی شارع بر خلاف ظاهر اولیه قرآن<sup>۲</sup>، مبدأ «ترتیب» را طبق روایات، بلوغ خبر وفات شوهر قرار داده؛ ولی در مورد «اعتداد» بر طبق ظواهر ادله اولیه حکم می شود که با مرگ شوهر آغاز می گردد.

البته ایشان وقتی با «عبارة اخرى» این دلیل را تقریب کرده، فرموده است: از هنگام مرگ زوج، ترتیب<sup>۳</sup> آغاز می شود؛ ولی مبدأ چهار ماه و ده روز، از هنگام بلوغ

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹۴.

۲. البقرة، ۲۳۴: «وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِثْقَ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغَ أَجَلُهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ».

۳. توضیح بیشتر: در تقریرات درس مرحوم آقای خوئی چنانکه در متن آمده است، کلمه «ترتیب» به کار رفته؛ ولی ظاهراً باید به جای آن کلمه «اعتداد» به کار رود. در هر حال، کلام تقریرات از تشویش بر کنار نیست و این امر مؤید نکته ای است که استاد<sup>۴</sup> در ادامه فرموده است که اصل تقریب مرحوم آقای خوئی باید مطلب دیگری باشد.

خبر وفات است.

**اشکال:** شروع اعتداد با بلوغ خبر وفات طبق روایات کثیره

اما این وجه با این تقریب که در تقریرات مرحوم آقای خوئی آمده، اشکال روشنی دارد؛ زیرا طبق روایات بسیار، مبدأ «اعتداد»، بلوغ خبر وفات شوهر است.

**تقریب دوم:** صدق «در عده بودن» قبل از بلوغ خبر

البته تقریب دیگری در مسئله وجود دارد که شاید نظر مرحوم آقای خوئی به آن باشد و در تقریرات، به درستی بیان نشده باشد.

توضیح تقریب: ما با دو مسئله مواجه هستیم، یکی مسئله «اعتداد» یعنی ترتیب اثر به عده دادن؛ مانند ازدواج نکردن، تزیین نکردن و احکام عده را بار کردن، مسئله دیگر، «دخول در عده» است. این دو مسئله با هم متفاوت اند. اگر زنی بین وفات واقعی شوهر و زمان رسیدن خبر فوت او ازدواج کند، در این بازه زمانی، «در عده بودن» صدق می‌کند؛ ولی «اعتداد» صدق نمی‌کند. مرحوم آقای خوئی طبق این تقریب می‌فرماید: با مرگ شوهر، بر طبق ادله اولیه، زن داخل در عده می‌شود؛ ولی چون از مرگ شوهر با خبر نیست، قهراً «اعتداد» صدق نمی‌کند، ولی حرمت ابد بر «در عده بودن» بار شده، نه بر «معتده بودن».

اما این تقریب هم دو اشکال دارد:

**اشکال اول:** اتفاق فتاوا و روایات عده وفات بر چهار ماه و ده روز بودن عده وفات

اشکال اول این است که طبق این تقریب، ممکن است عده وفات، بیست سال هم طول بکشد؛ زیرا ممکن است شوهر مرده باشد و خبر وفات او بیست سال بعد برسد؛ لذا باید تمام این مدت، ایام عده زن باشد که این امر برخلاف فتوای اصحاب<sup>۲</sup> و تمام روایات فراوانی<sup>۳</sup> است که درباره عده وفات آمده است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۸، باب ۲۸: «باب أنه يجب على الزوجة أن تعتد عدة الوفاة من يوم يبلغها الخبر ولو كان بعد موته بسنين».

۲. إحدى از فقهاء در مثال فوق فتوا نداده که عده وفات، بیست سال و چهار ماه و ده روز است؛ بلکه همه فقها به نحو مطلق فرموده‌اند که: عده وفات، چهارماه و ده روز است.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۳۵، باب ۳۰: «باب أن عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرة أيام»؛ و ص ۲۳۹.

**اشکال دوم:** ظهور برخی روایات در مبدأ بودن بلوغ خبر برای عده اشکال دوم این است که حتی اگر کسی اطلاق این روایات عام را منکر شود و این روایات را از صورتی که خبر وفات شوهر، دیرتر می رسد منصرف بداند؛ اما چهار روایت وجود دارد که دلالت دارد در عده بودن زن از هنگام بلوغ خبر آغاز می شود. این روایات، عبارتند از:

#### روایت اول: صحیحۀ اول زرارہ

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارۀ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن مات عنها زوجها يعنى وهو غائب فقامت البينة على موته فعدها من يوم يأتيها الخبر أربعة أشهر وعشراً لأن عليها أن تحده عليه في الموت أربعة أشهر وعشراً فتمسك عن الكحل والظيب والأصباغ.»<sup>۱</sup>

#### روایت دوم: صحیحۀ دوم زرارہ

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارۀ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «عده المتوفى عنها زوجها آخر الأجلين لأن عليها أن تحده أربعة أشهر وعشراً وليس عليها في الطلاق أن تحده.»<sup>۲</sup>

این روایت اشاره می کند که به مجرد تمام شدن چهار ماه و ده روز از زمان فوت شوهر، عده زن پایان نمی پذیرد؛ بلکه باید از زمان بلوغ خبر، حداد زن شروع شود که پس از گذاشتن چهار ماه و ده روز از آن زمان، عده تمام می شود.

#### روایت سوم: صحیحۀ ابی الصّباح الكنانی

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد بن إسماعیل عن محمد بن الفضیل عن أبي الصّباح الكنانی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التي يموت عنها زوجها وهو غائب فعدها من يوم يبلغها إن قامت البينة أول لم تقم.»<sup>۳</sup>

باب ۳۱: «باب أن عده الحامل من الوفاة أبعد الأجلين من الوضع وأربعة أشهر وعشر».

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۱۲، ح ۶؛ وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۲۳۳، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۶، ص ۱۱۴، ح ۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۲۱۷، ح ۳؛ و ص ۲۴۰، ح ۴.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۱۱۲، ح ۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۲۲۹، ح ۲.



## روایت چهارم: روایت دعائم

عن أمير المؤمنين عليه السلام وأبي عبدالله وأبي جعفر عليهما السلام أنهم قالوا: «عدة المغيبة تأتيها وفاة زوجها من يوم يأتيها خبره.»<sup>۱</sup>

وجه سوم: شمول «عدم انقضاء عده» نسبت به فرض عدم شروع عده

وجه سوم حرمت ابدی، وجه دوم در کلام مرحوم آقای خوئی است. ایشان فرموده است:

«الوجه الثاني: أنَّ الموضوع للحرمة الأبدية في النصوص ليس هو التزويج من المعتدة، بل الموضوع فيها ما هو أوسع من ذلك، وهو التزويج منها قبل انقضاء عدتها على ما دلّت عليه معتبرة إسحاق بن عمار، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الأمة يموت سيدها، قال: «تعتد عدة المتوفى عنها زوجها». قلت: فإن رجلاً تزوجها قبل أن تنقضى عدتها؟ قال: فقال: ...» فإنها تدلّ على كون التزويج قبل انقضاء عدة المرأة موجباً للحرمة الأبدية إذا كان ذلك عن علم، ومن الواضح أنَّ التزويج قبل انقضاء العدة أعمّ من التزويج منها بعد شروعها في العدة أو قبل ذلك. وبهذا فيشمل النص المقام، ومقتضاه ثبوت الحرمة الأبدية، كما هو واضح.»<sup>۲</sup>

روایت اسحاق بن عمار که در کلام ایشان بدان استدلال شده چنین است:

أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الأمة يموت سيدها قال: تعتد عدة المتوفى عنها زوجها قلت: فإن رجلاً تزوجها قبل أن تنقضى عدتها قال: فقال: يفارقها ثم يتزوجها نكاحاً جديداً بعد

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۵۹، باب ۲۴، ج ۱: دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۸۷، ح ۱۰۷۹.

۲. استاد قدس سره: مرحوم آقای خوئی از روایت به عنوان معتبره یاد کرده است، از آن جهت که اسحاق بن عمار را فطحی می‌داند (معجم رجال الحديث، ج ۳، ص ۲۲۳)؛ ولی ما اسحاق بن عمار را امامی ثقة دانسته و در نتیجه روایت صحیحه است (کتاب حج (تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی)، محرمات احرام، حکم ذبیحه محرم، روایات مسئله، طایفه اولی؛ کتاب صوم (تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی)، بررسی مفطرت ارتماس در آب، روایت اسحاق بن عمار).

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹۴.

انقضاء عَدَّتْهَا. قلت: فأين ما بلغنا عن أبيك في الرجل إذا تزوج المرأة في عَدَّتْهَا لم تحل له أبدا قال: هذا جاهل.<sup>۱</sup>

از این روایت استفاده می‌شود که اگر مردی عالمأً قبل از انقضاء عده با زنی ازدواج کند، حرمت ابد مترتب است؛ پس ملاک، عدم انقضاء عده است، نه در عده بودن (معتده بودن)، و در مسئله مورد بحث، هنوز عده منقضی نشده است؛ زیرا عدم انقضاء، اعم از زمانی است که عده شروع شود و منقضی نشود، و یا اصلاً شروع نشود.<sup>۲</sup>

### اشکال‌های وجه سوم

این وجه نیز با اشکالات متعددی مواجه است.

#### اشکال اول: ظهور «قَبْلَ أَنْ تَنْقَضِيَ عَدَّتُهَا» در ورود به عده

اشکال اول این است که اعم بودن به نحو قضیه سالبه به انتفاء موضوع، غیر عرفی است. برای روشن شدن بحث، به چند مثال توجه کنید:

• مثال اول: اگر گفته شود که: هر کس موی سرش را نتراشیده، حکمش چنین است، صحیح نیست که گفته شود: این اعم است و حتی شامل صورتی است که هنوز موی سر در نیامده، بلکه عرفاً فرض مسئله، این است که موی سر درآمده و نتراشیده است.

• مثال دوم: اگر گفته شود که: هر کس ثروت را در فلان کار خرج نکند، حکمش چنین است، صحیح نیست که گفته شود: این کلام اطلاق دارد و حتی شامل صورتی است که اصلاً شخصی ثروت ندارد، بلکه متفاهم عرفی این است که بعد از ثروت داشتن، حکم چنین است.

• مثال سوم: آیا اگر در روایات باشد «مسافرت قبل از انقضاء ماه رمضان مکروه است»، می‌توان استفاده کرد که مسافرت در ماه شعبان و قبل از

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۷۱، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۱، ح ۵.

۲. چنان‌که در مباحث سابق (ازدواج با معتده) گذشت، مرحوم آقای خونی از روایت اسحاق در فرعی از ازدواج با معتده (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۸، م ۳) همین استفاده را مطرح کرده بود که بررسی آن به بحث جاری موکول شد. البته تمام اشکالات در متن، در آن مباحث جاری نیست.

شروع ماه رمضان هم کراهت دارد؟ یا اینکه روایت تنها به صورت مسافرت در ماه رمضان ناظر است؟ بی تردید صورت دوم، پاسخ صحیح است.

البته ممکن است گاهی حکم زمان های قبل را با اولویت هایی مثل تناسب حکم و موضوع، به حکم زمان بعد ملحق کنند؛ ولی خود جمله به حسب متفاهم عرفی بالمطابقه صورتی را متعزّض است که اصل آن واقع شده، ولی منقضی نشده است. در مقام نیز، روایت اسحاق بن عمار همان طور که زمان قبل از تحقق مرگ شوهر یا قبل طلاق را شامل نمی گردد، زمان قبل از ازدواج را هم شامل نمی شود.

### اشکال دوم: وجود قرینه بر شروع عده در موضوع روایت

اشکال دوم این است که قرآنی وجود دارد که مراد روایت، زمان بعد از شروع عده است؛ زیرا طبق روایت، مالک این امه فوت کرده و قبل از انقضاء عده اش، کسی با او ازدواج کرده، ظاهر این جمله با قطع نظر از کلمه انقضاء، این است که اشکال مسئله منحصر به تزویج در عده است و مسئله از جهات دیگر - مانند حائض بودن زن، باطل بودن صیغه و یا بدون اذن مالک بودن - فرض شده که اشکال ندارد. لذا فرض این است که کنیزی که مولایش مرده و به ارث رسیده، با اجازه ورثه شوهر کرده است، نه بدون اجازه؛ پس ظاهر روایت این است که خبر مرگ مالک به ورثه رسیده، نه اینکه بدون خبر مرگ مولا، ورثه اقدام به تزویج این کنیز کرده باشند. در نتیجه معنای «تزوجها قبل أن تنقضی عدها» در خصوص مورد روایت، این است که عده شروع شده ولی هنوز تمام نشده است.<sup>۱</sup>

۱. البته ممکن است گفته شود که: در روایت اسحاق، محتملانی مطرح است که طبق آن، کنیز مطلق از وفات نیست. برای نمونه می توان دو احتمال را مطرح کرد:

احتمال اول: مولا - مثلاً در مسافرت - از دنیا رفته باشد؛ ولی کنیز از آن مطلع نباشد ولی ورثه از آن مطلع باشند و کنیز را شوهر دهند و مرد دوم هم خیال کرده که مالک این کنیز همین ورثه هستند و مالک قبلی که از دنیا رفته باشد در کار نیست، و یا مطمئن شده که مولای سابق از دنیا رفته و مالک فعلی کنیز همین ورثه هستند. کنیز هم شاید گمان کرده به اذن مولا این ازدواج صورت گرفته است، به این معنا که ورثه با اذن مولا چنین ازدواجی را رضایت داده اند. در چنین فرضی هم از سایر جهات، ازدواج کنیز بی اشکال است اما خبر وفات مولا نرسیده است.

اما این احتمال، غیر عرفی است؛ زیرا اولاً بعید است که چنین خصوصیتی منظور بوده باشد و در سؤال راوی درج نشده باشد. ثانیاً بسیار بعید است که مولا ولو در مسافرت وفات کند و ورثه هم مطلع شوند

اشکال سوم: عدم تناسب «تطبیق مورد روایت بر فرض جهل» با «جهل به موضوع»

اشکال سوم این است که حضرت در این روایت فرموده است که: مرد در این اقدام، جاهل بوده است، در حالی که سؤال راوی، مربوط به زوجین معینی نبوده تا حضرت بر اساس معین بودن زوجین چنین فرموده باشد. چه صورتی از جهل، متعارف است که حضرت سؤال کلی را بر صورت جهل منطبق کرده است؟  
محتملات مسئله عبارت است از:

- احتمال اول: جهل به موضوع؛ یعنی مرد خبر از مرگ مالک نداشته و با این حال، اقدام کرده است.
- اما این صورت شرعاً و عرفاً عذر نیست. انسان هرچند نسبت به موضوع (مرگ شوهر) شک است؛ ولی همه مسلمین بلکه شاید همه مردم جهان می دانند زن شوهردار حق ازدواج ندارد و بلکه اگر شک در شوهر داشتن یا مالک داشتن هم داشته باشد، نمی تواند ازدواج کند، و به بیانی دیگر، زنی که در مرگ شوهر شک دارد، می داند که حق ازدواج ندارد؛ پس ازدواج او، ازدواج جاهلانه نیست.<sup>۱</sup>

ولی عزایی برپا نشود و این کنیز و مرد دوم مطلع از وفات مولا نشده باشند.

احتمال دوم: ورثه مولا، کنیز را بدون اینکه مطلع از وفات مولا شده باشد، شوهر دهند، و خودشان نیز مطلع از وفات نشده باشند، بلکه با ظن به عدم بازگشت متوفا از سفر و امثال آن و یا از روی عداوت با متوفا بدون گمان به عدم بازگشت او چنین اقدامی کرده باشند. در این صورت نمی توان گفت ورثه مطلع بوده اند تا گفته شود حتماً کنیز هم از وفات مولا مطلع می شد. البته در این احتمال نیز فرض این است که واقعاً مالک قبلی از دنیا رفته است.

اما این احتمال نیز مردود است؛ زیرا اولاً بعید است که چنین خصوصیتی منظور بوده باشد و در سؤال راوی درج نشده باشد. ثانیاً حمل روایت بر چنین فرضی بسیار غیر عرفی است؛ زیرا چنین فرضی غیر متعارف است که همه ورثه تبانی کنند و کنیز را مجبور به چنین کاری کنند و مرد دوم هم بی اطلاع از وضعیت کنیز باشد و خیال کند این کنیز، مملوک ورثه است. طبیعی است که اگر کسی برای ازدواج با کنیزی اقدام کند، تلاش می کند تا بداند مالک این کنیز کیست و عرفاً بعید است مطلع نشود که مالک این کنیز شخصی غائب است.

در هر دو احتمال، میقد دیگری نیز وجود دارد و آن غیبت قابل توجه مولای کنیز است که شکل گیری دو احتمال فوق مبتنی بر این فرض است.

۱. مراد امام کاظم علیه السلام از جهل مرد، جهلی است که عذر محسوب شود، نه جهلی که اعم از شک بسیط

• احتمال دوم: جهل به حکم؛ یعنی مرد جاهل بوده که کنیزی اگر مالکش مرده، باید صبر کند، یا خیال کرده که مقدار عدّه وفات در کنیز کمتر از حرّه - مثلاً نصف عدّه حرّه و یا به قدر استبراء رحم - است.

به نظر می‌رسد همین امر، منشأ تطبیق امام علیه السلام بر جاهل بوده است؛ زیرا طبق این روایت در موت مالک کنیز نیز عدّه وفات واجب است و به همان مقداری است که در مورد حرّه است<sup>۱</sup> و این فرعی است که متعارف افراد از آن بی اطلاع هستند، امر واضحی نبوده و در بین فقهاء هم اختلاف نظر وجود دارد<sup>۲</sup>؛ لذا متعارف

باشد. مناسبات حکم و موضوع می‌فهماند که تعبیر «هذا جاهل» از جهت جهلی است که عرفاً عذر حساب شود. اما چرا فرضی که مرد دوم دچار غفلت یا جهل مرکب نسبت به موضوع شده، مراد امام علیه السلام نباشد؟ پاسخ این است که عرفی نیست سؤال از یک امر کلی باشد ولی امام آن را بر یک امر جزئی تطبیق دهد بدون اینکه آن امر جزئی، از مصادیق بارز و متعارف باشد. غالباً مردی که می‌خواهد با کنیزی ازدواج کند تحقیق می‌کند تا بفهمد مالک این کنیز کیست تا از او اذن بگیرد و اینکه غافل از این امر بوده و یا یقین کرده که مالکش از دنیا رفته، کاملاً نادر و غیر متعارف است و حمل مطلق بر فرد نادر وجهی ندارد.

۱. قَالَ: «تَعْدَةُ عَدَّةِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا».

۲. در مورد این فرع فقهی اختلاف نظر در بین امامیه وجود دارد و تفصیل بین ام ولد و غیر آن یا بین مطلق کنیز و حرّه یا بین کنیز مدبّر و غیر آن در برخی فتاوا دیده می‌شود:

الخلافة، ج ۵، ص ۷۹-۸۰، مسألة ۳۵: «المدة إذا مات عنها سيدها، اعتدت أربعة أشهر وعشرة أيام، وإن أعتقها في حال حياتها ثم مات عنها اعتدت ثلاثة أقراء. وبه قال عمرو بن العاص. وقال أبو حنيفة وأصحابه: أن المدة لا عدّة عليها بموت سيدها ولا استبراء. وأما أم الولد فإنها تعتد بثلاثة أقراء، سواء مات عنها سيدها أو أعتقها في حال حياتها، ولا تجب عليها عدة الوفاة. وقال الشافعي: المدة وأم الولد والمعتقة في حال الحياة، إذا مات عنها سيدها استبرأت بقرء واحد. دليلنا: إجماع الفرقة، وطريقة الاحتياط أيضاً تقتضيه». (ر.ك: المبسوط، ج ۵، ص ۲۸۴-۲۸۵؛ جامع الخلافة والوفاق، ص ۵۰۵-۵۰۶).

تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۱۵۵: «وإذا كانت تحت الرجل أمة بطؤها بملك اليمين فمات عنها أو أعتقها بعد وفاته وجب عليها عدّة الحرة المتوفى عنها زوجها فإن أعتقها في حياتها ثم مات عنها ولو بساعة كانت عدتها عدّة الحرة المطلقة ثلاثة قروء». الوسيلة، ص ۳۲۸-۳۲۹: «وأمّا عدة الوفاة... والأمة عدتها على النصف من عدّة الحرة وإن كانت حاملاً فعدها أيضاً أبعد الأجلين. وإن مات الزوج وقد طلقها وهي في عدّة له عليها فيها رجعة لزمتها عدّة الوفاة وكذلك حكم الأمة إذا كانت عند سيدها ومات عنها أو زوجها من غيره ومات عنها وهي في عدّة له عليها فيها رجعة كانت عدتها عدة الحرّات. والمدة إذا مات عنها سيدها وقد وطنها بملك اليمين أو أعتقها قبل وفاته فقدتها عدة الحرّات وإن كانت حاملاً فعدها أبعد الأجلين وإن لم يطلها فلا عدّة عليها وإن لم يذبها فعدها عدة الإماء».

افراد، آنچه در مورد عده کنیز می دانستند یا عده به جهت استبراء رحم کنیز بوده (یک حیض) که در فروش کنیز به جهت یقین پیدا کردن به طهارت رحم، لازم بوده رعایت شود، یا عده طلاق بوده که نصف عده حزه است<sup>۱</sup> و یا برخی عده وفات در

در مختلف الشيعة (ج ۷، ص ۴۶۷) نیز چنین آمده است:

مسألة ۱۱۵: «قال أبو الصلاح: عدة أم الولد لوفاة سيدها أربعة أشهر وعشرة أيام وهو ظاهر كلام ابن حمزة. وقال ابن إدريس: لا عدة عليها من موت مولاه، لأنه لا دليل عليه من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا إجماع، والأصل براءة الذمة، وهذه ليست زوجة، بل باقية على الملك والعبودية إلى حين وفاته. ولا بأس بقول ابن إدريس. احتج أبو الصلاح: بما رواه إسحاق بن عمار -في الموثق- قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الأمة يموت سيدها، قال: «تعتد عدة المتوفى عنها زوجها». والجواب: الحمل على ما إذا اعتقها، للروايات.»

مسألة ۱۱۶: «قال ابن حمزة: إن عدة الأمة إذا كانت عند سيدها ومات عنها، أو زوجها من غيره ومات عنها وهي في عدة له عليها فيها رجعة، كان عدتها عدة الحرائر. فإن قصد بذلك أم الولد، فقد سبق حكمها، وإن قصد الإطلاق، فهو ممنوع.»

در عده وفات شوهر کنیز نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی عده وفات او را مانند حزه و برخی نصف عده حزه می دانند، گرچه قول دوم را شیخ طوسی در خلاف به عامه نسبت داده است. برخی از امامیه نیز بین ام و ولد و غیر او تفصیل داده و در ام و ولد قائل به اتحاد با حزه هستند:

المقنع (شیخ صدوق)، ص ۲۵۸؛ المراسم، ص ۱۶۵؛ المبسوط، ج ۵، ص ۲۸۵؛ المذهب (ابن بزاج)، ج ۲، ص ۳۱۵.

در هر حال در بحث جاری (عده وفات مولای کنیز) در عامه نیز -با قطع نظر از برخی اختلافات در عده ام و ولد و برخی موارد دیگر- بسیاری قائل به یک حیض و برخی قائل به نصف بودن عده کنیز در عده وفات نسبت به حزه هستند و این نشان می دهد که فضای حاکم بر جامعه مسلمان، مبتنی بر این تصور بوده که حتی در عده وفات هم عده کنیز کمتر از عده حزه است؛ لذا بسیار عرفی خواهد بود که امام کاظم علیه السلام سؤال راوی را تطبیق بر جهل کند؛ اما کلام پدر خود را که موردش زوجه بوده نه کنیز، حمل بر فرض علم کند؛ زیرا در مورد زوجه چنین فضای التباسی وجود نداشته و به نص آیه شریفه درباره او عده وفات، همان چهار ماه و ده روز است. البته برخی از عامه نیز در عده وفات مولای نیز همان چهار ماه و ده روز را قائل هستند؛ اما در هر حال مطلب روشن در نزد مردم و حتی در بین فقهاء نبوده است:

المبسوط (سرخسی)، ج ۶، ص ۱۵۶؛ المغنی (ابن قدامة)، ج ۸، ص ۱۴۰، رقم ۶۳۶۴.

۱. الخلاف، ج ۵، ص ۸۱، مسألة ۳۹.

۲. در غیر حامل، متعارف زن ها از جمله کنیزها حیض می بینند، و عده طلاق این کنیزهای متعارف، نصف عده حزه است و شیخ طوسی مدعی شده همه علماء حتی عامه نیز همین فتوا را دارند:

الخلاف، ج ۵، ص ۶۳: «الأمة إذا طُلِّقت، ولم تكن حاملاً، عدتها قراءان. و به قال جميع الفقهاء.»

و در ذات الشهور نیز نصف عده حزه (سه ماه) یعنی ۴۵ روز است؛ البته مشهور عامه -طبق نقل شیخ

مورد کنیز را نصف عده و فات در حزه می دانستند. پس متعارف است که خود کنیز و همچنین ورثه مالک تصور کنند که پس از مدت استبراء، حق ازدواج جدید دارد و یا تصور کنند عده و فات در کنیز نصف عده و فات در حزه است؛ لذا حضرت سؤال کلی را بر این صورت متعارف حمل کرده و پاسخ داده اند.

با توجه به اینکه احتمال اول (جهل مرد به موضوع) با تطبیق امام علیه السلام بر فرض جهل مناسبت ندارد؛ لذا در فرض سؤال، عده شروع شده است و مورد سؤال، قبل از شروع عده را شامل نمی شود.

### اشکال چهارم: عام نبودن موضوع حکم حرمت ابدی در ذیل روایت

اشکال چهارم این است که اگر تعبیر «قبل أن تنقضی عدها» که در روایت آمده است، مطلق هم باشد؛ یعنی از سه اشکال قبل صرف نظر شود و حتی شامل موردی شود که هنوز عده شروع نشده؛ اما مدعای مرحوم آقای خویی را اثبات نمی کند؛ زیرا مدعای ایشان این است که ازدواج زنی که باید عده بگیرد ولی هنوز عده او شروع نشده، نیز موجب حرمت ابدی می شود، در حالی که امام کاظم علیه السلام در این روایت فرموده اند که: ازدواج قبل از انقضاء عده - در مورد جاهل - موجب حرمت ابدی نمی شود و اگر نسبت به زمان قبل شروع عده و بعد شروع عده هم اطلاق داشته باشد، اساساً فقط برای اثبات جواز نکاح جدید - در مورد جاهل - مفید است، نه اثبات حرمت، و آنچه که در مورد شخص عالم از امام صادق علیه السلام نقل می کند که «فأین ما بلغنا عن أبیک فی الرجل إذا تزوج المرأة فی عدها لم تحل له أبدا»، در مورد ازدواج در عده و فرض شروع در عده است؛ زیرا چنین تعبیر شده است: «فی عدها». پس با روایت اسحاق بن عمار نمی توان حرمت ابدی را اثبات کرد؛ زیرا حرمت ابدی در ذیل روایت آمده و موضوعش نیز عام نیست؛ بلکه موضوعش «فی عدها» است.

طوسی - همان عده حزه را قائل اند:

الخلاف، ج ۵، ص ۶۴، مسألة ۱۳: «إذا كانت الأمة من ذوات الشهور، فعدها خمسة وأربعون يوماً. وللشافعی فیہ ثلاثة أقوال: أحدها: مثل ما قلناه. والثانی: أن عدتها شهران، فی مقابلة حیضتین. و الثالث: - و هو الصحیح عندهم - أن عدتها ثلاثة أشهر، لأن براءة الرحم لا تعلم بأقل من ذلك.»  
در هر حال، فرض متعارف همان زنی است که حیض می بیند و حامل هم نیست، که عده طلاقش نصف عده حزه است.

ممکن است اشکال شود که در روایت قرینه‌ای است که موضوع حرمت ابدی نیز مطلق است؛ یعنی فرض «قبل شروع عده» را نیز شامل می‌شود و همان‌طور که ازدواج قبل انقضاء عده در مورد جاهل مطلقاً - چه قبل از شروع عده چه بعد از شروع عده - موجب حرمت ابدی نمی‌شود، در مورد عالم نیز مطلقاً حرمت ابدی مترتب می‌شود؛ زیرا از اینکه راوی تخیل کرده بین پاسخ امام کاظم علیه السلام و کلام پدر مکریشان تنافی است، معلوم می‌شود که موضوع کلام دو امام متحد است؛ پس موضوع حرمت ابدی نیز مانند موضوع جواز نکاح، مطلق است و شامل قبل از شروع عده هم می‌شود.

اما پاسخ این است که توهم تنافی کلام دو امام، دلیل آن نیست که موضوع کلام هر دو امام همام یکی باشد؛ زیرا اگر به فرض، «قبل أن تنقضی عده‌تها» عام هم باشد، ولی فرد ظاهرش، فرض شروع عده است و اختلاف حکم فرد ظاهر (فرض شروع عده) در صدر روایت با حکم موضوع ذیل روایت (فرض شروع عده)، برای توهم منافات بین کلام دو امام همام کافی است؛ پس قرینه مذکور ناتمام است.

#### اشکال پنجم: قوی تر نبودن ظهور صدر روایت نسبت به ذیل

اشکال پنجم این است که اگر بر فرض بگوییم آن تنافی که راوی در کلام دو امام ادعا کرده، این است که این دو کلام در تمام مفادش با یکدیگر منافات دارد و تنها تنافی فرد ظاهر یک کلام با کلام امام دیگر کافی نیست؛ اما چرا کلام امام کاظم علیه السلام قرینه عمومیت موضوع کلام امام صادق علیه السلام باشد؟ چرا عکس این صورت نباشد؟ کلام امام کاظم علیه السلام حداکثر ظهور در عمومیت موضوع دارد و صریح نیست. چرا به قرینه کلام امام صادق علیه السلام که در خصوص ازدواج در زمان عده فرموده‌اند: اگر عالماً ازدواج کند موجب حرمت ابدی می‌شود، نگوییم موضوع کلام امام کاظم علیه السلام (قبل أن تنقضی عده‌تها) خصوص مواردی است که عده شروع شده ولی هنوز تمام نشده است، پس زنی را که باید عده نگه دارد ولی هنوز عده او شروع نشده شامل نمی‌شود؟<sup>۱</sup> خلاصه یا باید به قرینه عمومیت صدر روایت، از ظهور ذیل روایت رفع

۱. استاد رحمته الله: ممکن است ادعا شود که «إذا تزوج المرأة فی عده‌ها» صریح است که قبل از شروع عده را شامل نمی‌شود؛ اما این ادعا تمام نیست؛ زیرا ممکن است معنای «فی عده‌ها» اعم باشد از اینکه عده



ید کرد، یا به قرینه ظهور قوی ذیل، در صدر روایت تصرف کرد و تصرف دوم اگر اقوی نباشد اضعف نیست.

### اشکال ششم: عدم اثبات حرمت ابدی در فرض جهل همراه دخول

اشکال ششم این است که این روایت، حرمت ابدی در فرض جهل همراه دخول را اثبات نمی‌کند و تنها حرمت ابدی در فرض علم را ثابت می‌کند؛ لذا اخص از مدعی است. علاوه بر اینکه باید پذیریم که یک نوع خللی در روایت وارد شده است. توضیح مطلب: این روایت که متکفل جواز ازدواج جدید برای جاهل و حرمت ازدواج برای عالم است، به قرینه روایات متعدد دیگر و فتاویٰ اصحاب، چنان که در ابتدای بحث ازدواج در عده گذشت، مخصوص صورتی است که دخول صورت نگرفته باشد و الا صورتی که دخول شده باشد، اگر جاهل هم بود، حرام ابدی می‌شد. پس یا راوی غفلت کرده و قید عدم دخول را ذکر نکرده، یا راویان بعدی غفلت کرده‌اند؛ زیرا همچنان که قبلاً بیان شد، سؤالات مطلق از ازدواج در روایات و کلمات اهل لسان، منصرف به صورت دخول است و یا لااقل فرد ظاهر و متعارفش صورت دخول است و اگر سؤال از خصوص صورت عدم دخول باشد و قید «عدم دخول» را نیاورده باشند، به جهت غفلت یکی از راویان است. خلاصه این نقل، خالی از خلل نیست و این نکته، هرچند روایت را از حجیت نمی‌اندازد و لکن اعتبار آن را تضعیف می‌کند. در هر حال، این روایت اخص از مدعا را ثابت می‌کند؛ زیرا فقط در فرض علم اثبات حرمت کرده است.

### وجه چهارم: استصحاب زوجیت

وجه چهارم، دلیلی است که در کشف اللثام به آن استدلال شده است. ایشان فرموده است که: طبق ظاهر شرع، این زن هنوز ذات البعل است.<sup>۲</sup>

شروع شده باشد یا شروع نشده باشد. البته ظهور قوی دارد که خصوص صورت شروع عده را شامل می‌شود؛ ولی صریح نیست.

۱. در وجوه اثبات تعارض مستقر بین روایات زراره و صحیحہ اول عبد الرحمن از مباحث ازدواج با زن شهرداری نیز، شواهد روایی این مطلب بیان شد.

۲. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۴.

ممکن است کلام ایشان را چنین تفسیر کرد که اگر ازدواج با ذات البعل مانند ازدواج با معتدّه موجب حرمت ابدی شود، پس از فوت شوهر و قبل بلوغ خبر، استصحاب اقتضاء می‌کند که ازدواج در آن مقطع نیز باعث حرمت ابدی شود.<sup>۱</sup>

تفسیر وجه چهارم با کلام مرحوم آخوند (توسعه موضوع با استصحاب موضوع) این استدلال را با استفاده از کلامی از مرحوم آخوند در بحث اجزاء می‌توان تفسیر کرد. ایشان در بحث اجزاء کفایه<sup>۲</sup> می‌فرماید: امارات، مانند قطع، مجزی از حکم واقعی نیستند؛ زیرا امارات و طرق به سبب ادله حجیت، فقط در مقام اثبات تصرف می‌کنند و هیچ‌گونه تصرفی در حکم واقعی نمی‌کنند و چون حکم واقعی، «علی ما هو علیه» باقی است و امثال نشده است، مقتضای قاعده، عدم اجزاء است.

همچنین در باب اصول تنزیلیه مانند استصحاب، اگر استصحاب حکم شرعی جاری شود، مانند امارات است و مجزی نیست؛ زیرا در مثل وجوب نماز جمعه که در زمان حضور، واجب بوده و الآن نیز با استصحاب ظاهر واجب است، اگر بعد از خواندن نماز جمعه، کشف خلاف شود، واجب واقعی باقی مانده است و نماز جمعه اقامه شده مجزی نیست.

ولی اگر اصول تنزیلی در موضوعات احکام باشد، بر ادله‌ای که حکمی را بر آن موضوع بار می‌کند حکومت دارد و در واقع آن ادله تصرف می‌کند، و با جریان استصحاب، واقعاً موضوع حکم، محقق می‌شود.

مثلاً، در «لاصلاة الا بطهور»<sup>۳</sup>، نماز مشروط به طهارت است. ظاهر طهارت، طهارت واقعی است؛ اما ادله استصحاب بر دلیل شرطیت، حکومت دارد و دلالت دارد طهارتی که در نماز شرط است، اعم از طهارت واقعی و ظاهری است؛ یعنی اگر طهارت ظاهری هم محقق شود شرط نماز واقعاً محقق شده و مجزی

۱. در حقیقت طبق تفسیر استاد علیه السلام از کلام کاشف اللثام، مراد از «لأنها فی ظاهر الشرع زوجة»، زوجیت حکمی است نه زوجیت حقیقی؛ لذا موضوعاً زوجة نیست بلکه حکم زوجیت (حرمت ابدی مترتب بر ازدواج با زوجة حقیقی دیگری) بر آن مترتب است.

۲. کفایة الأصول (جواب آل البیت)، ص ۸۶.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۷۲، ح ۱.

است؛ یعنی وقتی «لاتنقض» در موضوع احکام شرعی جاری می‌شود، کاشف از توسعه است و شرط را اعم از وجود واقعی و وجود ظاهری آن قرار می‌دهد و لذا با استصحاب طهارت، شرط نماز (طهارت اعم از واقعی و ظاهری) واقعاً محقق شده است و لو بعد از نماز کشف شود که طهارت واقعی نبوده است. همچنان‌که اگر نذر کنید تا زمانی که فرزندان واقعاً یا ظاهراً زنده است، به فقیر مشخص صدقه دهید، اگر اطلاعی از حیات فرزند نداشتید و با استصحاب، حیات او ثابت بود، موضوع نذر، واقعاً - نه ظاهراً - محقق و اداء صدقه واجب است، هرچند بعداً کشف شود که او در قید حیات نبوده است؛ چون موضوع نذر، اعم از حیات واقعی و ظاهری است.

ممکن است گفته شود که: نظیر همین مطلب در مقام، جاری است؛ زیرا زنی که شوهرش از دنیا رفته و هنوز اطلاعی از فوت او ندارد، گرچه عده او شروع نشده، ولی اگر مردی که او نیز از فوت شوهر اطلاع ندارد با این زن ازدواج کند، زن حرام ابدی می‌شود؛ زیرا مفاد استصحاب ذات البعل بودن برای این مرد، آن است که موضوع حرمت ابدی اعم از ازدواج با ذات البعل واقعی و ذات البعل استصحابی است. اگر نظر مرحوم آخوند صحیح باشد، می‌تواند توجیهی برای اثبات نظر مرحوم سید<sup>۱</sup> و مرحوم صاحب ریاض<sup>۲</sup> باشد که بر خلاف مشهور قائل شده‌اند که ازدواج با زنی که خبر فوت شوهرش نرسیده، موجب حرمت ابد است<sup>۳</sup>؛ چون استصحاب حیات شوهر طبق مبنای مرحوم آخوند، سبب توسعه واقعی حیات می‌شود. لذا این ازدواج، مصداق ازدواج با ذات البعل خواهد بود، هرچند در آینده معلوم شود که شوهر زنده نبوده است.

### اشکال وجه چهارم

اما این استدلال از دو جهت اشکال دارد:

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۱، م ۱۰.
۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۳.
۳. گرچه این دو فقیه به این تقریب استدلال نکرده‌اند. صاحب ریاض به اولویت تمسک کرده، و مرحوم سید نیز استدلالی را در عروه بیان نکرده است.

**اشکال اول:** عدم جریان استصحاب در مورد غفلت یا جهل مرکب نسبت به حالت سابقه اولاً، این بیان اخص از مدعی است و مخصوص صورتی است که حیات شوهر مشکوک باشد؛ زیرا موارد غفلت از حالت سابقه و همچنین جهل مرکب نسبت به حالت سابقه، مشمول ادله استصحاب نیست تا چنین توسعه‌ای ثابت شود، در حالی که محل کلام، اعم از فرض شک، غفلت و جهل مرکب است؛ یعنی اگر مردی غافل از این باشد که شوهر سابق این زن از دنیا رفته و یا یقین دارد از دنیا رفته در حالی که زنده است، سپس با این زن ازدواج کند، مدعا این است که در این حالت نیز حتی اگر بین وفات واقعی مرد سابق و قبل از شروع عده وفات (رسیدن خبر وفات به زن) ازدواجی صورت گیرد موجب حرمت ابد است، در حالی که با چنین

۱. مرحوم آقای داماد در نقض بر مرحوم شیخ انصاری که با تمسک به ذیل روایت لا تنقض یعنی «بل انقضه یقین آخر» شک فعلی را در جریان استصحاب معتبر دانسته، فرموده است: با توجه به اینکه شیخ انصاری به درستی با تمسک به ذیل روایت لا تنقض قائل است که شک، به مساوی الطرفين اختصاص ندارد و به سایر غیر یقینیات یعنی ظنون تعدی می‌شود، باید ایشان به سایر غیر یقینیات از جمله صورت غفلت نیز تعدی کند و در نتیجه شک تقدیری هم معتبر باشد؛ یعنی اگر غافل هم بعد از التفات برایش شک حاصل شود، گرچه زمان خطاب، غافل بوده و شک او بالفعل نبوده اما مانعی از شمول خطاب لا تنقض نسبت به او نیست.

استاد<sup>۱</sup> در مباحث اصول خود (مبحث استصحاب)، کلام مرحوم آقای داماد را ناتمام دانسته و مطالبی را بیان کرده که ملخص آن چنین است:

آنچه ما از اوامر مولا دریافت می‌کنیم، موظف ساختن مکلف است چه غرض مولا حصول مأموریه، یا اتمام حجت بر مکلف، یا هر دو باشد. اما اگر در مورد فردی، هیچ‌یک از حصول مأموریه و اتمام حجت در کار نباشد، خطاب مولا شامل او نمی‌شود. از این رو مولا نه به عمومات و نه به خطاب شخصی، فرد نائم و عاجز را خطاب نمی‌کند بر خلاف فرد عاصی، که مولا برای اتمام حجت او را مورد خطاب قرار می‌دهد، مگر اینکه خطاب در مقدمات حصول خطاب آن امر باشد؛ مثلاً ممکن است فردی دیگر خطاب مولا را بشنود و نائم را بیدار کند لکن این فرض، مسئله دیگری است که خارج از بحث است. لذا هیئت امر شامل اشخاصی مانند نائم و غافل و ... نمی‌شود، چنان‌که مشهور فقهاء نیز همین قول را اختیار کرده‌اند؛ پس اشکال مرحوم آقای داماد بر شیخ انصاری دفع می‌شود.

فرائد الأصول، ج ۳، ص ۲۵؛ المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، ج ۳، ص ۵۲.

البته توجه شود در بحث ما شک تقدیری در متعارف موارد محقق نیست؛ زیرا مراد از شک تقدیری این است که اگر در زمان غفلت ملتفت می‌شد شک می‌کرد، در حالی که در مقام، با توجه به التفات به موضوع غفلت داشته یا در جهل مرکب به سر می‌برده است.

استصحابی فقط حرمت ابدی در فرض شک نسبت به حالت سابقه ثابت می‌شود.

### اشکال دوم: ورود نقض‌های متعدد به کلام مرحوم آخوند

ثانیاً، حکومتی که مرحوم آخوند در باب اصول تنزیلیه قائل شده است، قابل پذیرش نیست و نقض‌های بسیاری دارد که نمی‌توان به آن ملتزم شد.<sup>۱</sup> نمونه این نقض‌ها

۱. مرحوم آقای بروجردی حتی به نحوی وسیع‌تر از مرحوم آخوند قائل به اجزاء و توسعه است؛ زیرا در امارات حاکم بر ادله واقعیه نیز این ادعا را مطرح کرده است؛ لذا ایشان نیز با این نقض‌ها مواجه شده و در صدد پاسخ برآمده است. ایشان در پاسخ به این نقض که در ملاقی نجس اگر کشف خلاف هم بشود باز هم طبق این مبنا باید قائل به طهارت ملاقی و ملاقی شد، چنین فرموده است: «أَنَّ الْحَكْمَ الظَّاهِرِي إِنَّمَا يَثْبُتُ مَعَ انْحِفَازِ الشُّكِّ وَ أَمَّا بَعْدُ زَوَالِهِ فَيُنْقَلِبُ الْمَوْضُوعُ، فَالْمَلَأَقِي أَيْضاً يَحْكُمُ بِطَهَارَتِهِ مَا دَامَ الشُّكُّ، وَ أَمَّا بَعْدُ زَوَالِهِ فَيَحْكُمُ بِنَجَاسَةِ كُلِّ مِنَ الْمَلَأَقِي وَ الْمَلَأَقِي» (نهاية الأصول، ص ۱۴۳).

این پاسخ چنان‌که روشن است نمی‌تواند پاسخ این نقض محسوب شود؛ زیرا بعد از انکشاف، ملاقات دیگری صورت نگرفته تا گفته شود: ملاقی نجس، متنجس شده است، مگر مراد ایشان این باشد که توسعه مذکور تنها در ادله شرطیت طهارت از خبث در نماز است و منافاتی ندارد که بعد از انکشاف، قائل به تنجس ملاقی (با فتحه) شویم. (ر.ک: تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۲۷۶؛ تنقیح الأصول، ج ۱، ص ۳۰).

در هر حال، چنان‌که از کلام استاد<sup>۲</sup> در مقام و مواضع دیگر (برای نمونه: مباحث شقاق از کتاب النکاح و مباحث اصولی استاد<sup>۳</sup> در ادله استصحاب، روایت دوم زواره) استفاده می‌شود، استاد<sup>۴</sup> مثال‌های نقض را منحصر در مواردی می‌داند که نتیجه توسعه، بطلان عمل باشد نه اجزاء؛ لذا در استصحاب مانع می‌توان بر مرحوم آخوند نقض کرد؛ زیرا در فرض انکشاف عدم مانع، کسی قائل به بطلان نماز نیست، پس پاسخ اشکالات نقضی دیگر که ناظر به استصحاب وجود شرائط و در نتیجه اجزاء حکم ظاهری از واقعی است، در این نمونه‌ها (استصحاب وجود مانع) کارساز نیست.

ممکن است در پاسخ به اشکالات نقضی استاد<sup>۵</sup> چنین گفته شود که: این موارد نقض، با اجماع فقهاء و ضرورت فقه از تحت ادله اصول خارج شده؛ لذا در باقی موارد که چنین اجماعی وجود ندارد، ملتزم به همان توسعه می‌شویم.

اما این پاسخ ناتمام است؛ زیرا تفکیک بین موارد، عرفی نیست؛ یعنی عرف نمی‌پذیرد که ادله «لا تنقض» فقط شامل توسعه شرائط باشد نه توسعه موانع.

توضیح مطلب: مرحوم آخوند در کفایه در تبیین حکومت استصحاب بر ادله شرط چنین فرموده است: «والتحقیق أنَّ ما كان منه یجری فی تنقیح ما هو موضوع التکلیف و تحقیق متعلقه و كان بلسان تحقیق ما هو شرطه أو شرطه کفاعة الطهارة أو الحلیة بل و استصحابهما فی وجه قوی و نحوها بالنسبة إلى کلِّ ما اشترط بالطهارة أو الحلیة یجزی فَإِنَّ دلیله یكون حاکما علی دلیل الاشتراط و مبیناً لدائرة الشرط و أنه أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية فانکشاف الخلاف فیهِ لا یكون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة إلیه یكون من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل و هذا بخلاف ما كان منها

چنین است<sup>۱</sup>:

۱. اگر کلام ایشان در باب توسعه شرطیت تمام باشد، در مواردی که استصحاب مانعیت جاری می شود نیز باید ملتزم به عدم اجزاء شد. مثلاً کسی که در اعضای وضویش مانعی بوده و نمی داند برطرف شده یا خیر، شب تاریک است و نماز جماعتی بر پا شده، برای اینکه از فضیلت آن محروم نشود، رجاء وضوئی می گیرد و نماز می خواند و بعد که به روشنائی می آید یقین می کند که در هنگام وضو مانع

بلسان اَنَّهُ ما هو الشرط واقعا کما هو لسان الأمارات فلا یجزی فَإِنَّ دلیل حجتیه حیث کان بلسان اَنَّهُ واجد لما هو شرطه الواقعی فبارتفاع الجهل ینکشف اَنَّهُ لم یکن كذلك بل کان لشرطه فاقدا. (کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۸۶).

و از سویی در حکومت طبق مبنای مرحوم آخوند، لسان نظارت معتبر است (کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۴۲۹ و ۴۳۸): لذا از لسان «لاتنقض» استظهار نظارت نسبت به ادله شرائط کرده است. اما اگر از این لسان، نظارت فهمیده شده، چه وجهی دارد بین مانع و شرائط تفکیک شود؟ نکته فرق چیست؟

اگر گفته شود در نظارت نسبت به ادله شرائط، تسهیل وجود دارد و نتیجه آن اجزاء است، در حالی که در استصحاب مانع که نتیجه اش بطلان عمل است، چنین تسهیل و امتنانی نیست، پاسخ این است که لسان استصحاب، امتنان نیست تا به این نکته بین این دو تفکیک شود.

اگر وجه فرق، مجزئ وجود اجماع یا ضرورت فقه در عدم توسعه نسبت به موانع باشد، در پاسخ می توان گفت: به دلیل اجماع فهمیده می شود که مانعیت، قابل توسعه نیست و در نتیجه چنین نظارتی در این ناحیه نیست؛ اما به چه دلیل هنوز استظهار توسعه در شرطیت که مستفاد از لسان لاتنقض بود ممکن باشد؟ اگر از لسان «لاتنقض» این نظارت فهمیده شده است، در نزد عرف فرقی بین مانعیت و شرطیت نیست و مجزئ وجود نکته ثبوتی تسهیل، بدون وجود نکته اثباتی، برای این تفکیک صحیح نیست و لا اقل مورد تردید است. علاوه اینکه استظهاراتی که با دقت های خاص مدرسه ای حاصل شود، موضوع دلیل حجیت ظواهر نیست و در مقام، استظهار این تفکیک - یا قطع نظر از انکار ظهور- استظهاری با دقت غیر عرفی است، خصوصاً که در استصحاب عدم تحقق شرط که یکی از نقض های استاد<sup>۲</sup> بر مرحوم آخوند است (نقض دوم) و در ادامه مطالب استاد<sup>۳</sup> خواهد آمد، تفکیک دیگری نیز صورت گرفته است؛ زیرا لسان نظارت بر ادله شرائط نیز به نحو مطلق صحیح نخواهد بود و بین تحقق شرط و عدم تحقق آن تفکیک دیگری صورت خواهد گرفت که غیر عرفی بودن این استظهار را تقویت می کند.

۱. استاد<sup>۴</sup>: زمانی این نقض ها را با مرحوم آقای خمینی مطرح کردم؛ اما ایشان قبول نکرد و وجه قابل توجهی نیز بیان نکرد. سپس با مرحوم آقا شیخ مرتضی حائری مطرح کردم، ایشان فرمود که من هم همین نقض ها را در ذهن بود و اشکال وارد است.

برطرف شده بوده، در این صورت فقهاء حکم به اجزاء می‌کنند، در حالی که طبق بیان مرحوم آخوند، باید گفت: استصحاب وجود مانع، مانع نماز را اعم از وجود واقعی و وجود استصحابی مانع قرار می‌دهد و در زمینه‌ای که استصحاب جاری است، مانع نماز، واقعاً محقق است و باید نماز باطل باشد.

۲. در مورد استصحاب عدم شرط نیز باید قائل به بطلان نماز شد، مثلاً کسی که شک کند وضوء دارد یا خیر، چنانچه برای درک نماز جماعت، رجاء نماز بخواند و سپس یادش بیاید که واقعاً وضوء گرفته بوده، این نماز صحیح است، در حالی که استصحاب حدث اقتضاء می‌کند که همان طوری که حدث واقعی باعث بطلان نماز می‌شود، حدث استصحابی هم باعث بطلان شود، هرچند بعداً معلوم شود که واقعاً با وضوء بوده است و این خلاف اجماع است.

۳. نقض دیگر در مسئله موت وارثین با جهل به تقدّم و تأخر مطرح است؛ مثلاً پدر و پسری فوت کرده‌اند و زمان فوت پدر مشخص است اما فوت پسر معلوم نیست که قبل از فوت پدر بوده یا بعد از آن، یا گاهی عکس این مثال است یعنی زمان فوت پسر مشخص و زمان فوت پدر نامشخص است (البته فرض غرق و مهدوم علیهم احکام خاصی دارد)<sup>۱</sup> و لذا اینکه کدام یک وارث دیگری بوده، مشکوک است. در این مسئله معمولاً نظر فقهاء این است که در مورد مجهول التاریخ، استصحاب بقاء حیات تا زمان فوت دیگری جاری است و وارث بودن فردی که تاریخ وفاتش مجهول است ثابت می‌شود.<sup>۲</sup> حال در همین مسئله فرض کنید دو نفر شک کنند در تقدّم و تأخر، یکی زمان فوت پدر را بدانند و زمان فوت پسر را ندانند و دیگری زمان فوت پسر را بدانند و زمان فوت پدر را ندانند، لازمه کلام مرحوم آخوند این است که در مقام ثبوت و واقع، هم پسر وارث پدر باشد و هم پدر وارث پسر باشد و چنین چیزی قابل جعل نیست. بله، به لحاظ مقام اثبات اشکالی ندارد، ولی مرحوم آخوند توسعه موضوع را به لحاظ مقام ثبوت ادعا می‌کند.

۱. شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۴۳.

۲. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۴۲۱؛ رک: مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خونی)، ج ۲، ص ۲۳۰.

۴. مثال دیگر این است که اگر کسی یک ساعت قبل یقیناً وضو داشته و اکنون در بقاء طهارت شک دارد، استصحاب طهارت می‌کند و با این طهارت استصحابی نماز می‌خواند، یا طواف و یا هر کاری که مشروط به طهارت است، انجام می‌دهد، سپس متذکر می‌شود که نیم ساعت قبل، محدث شده بود ولی شک می‌کند که آیا بعد از آن حدث، مجدداً وضو گرفته است یا نه. در اینجا استصحاب اقتضاء می‌کند که تا زمان نماز یا طواف، شخص همچنان محدث باشد (البته فرض کنید قاعده فراغ جاری نباشد). اشکالی که به مرحوم آخوند وارد می‌شود، این است که اگر استصحاب موجب توسعه واقعی موضوع باشد، لازم می‌آید که شخص هنگام نماز هم واقعاً واجد طهارت باشد و هم واقعاً فاقد طهارت باشد، به اعتبار اینکه هم استصحاب طهارت و هم استصحاب حدث در حق او جاری است. بله اگر استصحاب، فقط مفید تنزیل و ناظر به مقام اثبات باشد، اشکالی پیش نمی‌آید که ابتدا استصحاب طهارت کند و با آن نماز بخواند و به همین نماز اکتفا کند، هر چند واقعاً فاقد طهارت باشد، بعد هم استصحاب حدث بکند و آثار آن از جمله وجوب قضاء نماز را مترتب کند؛ ولی مقصود مرحوم آخوند این است که استصحاب را به لحاظ مقام ثبوت جاری کند تا اجزاء را نتیجه بگیرد و ادعای اجزاء بدون شک نادرست است، همان طور که خود استصحاب، مستلزم تناقض (واجد شرط بودن و فاقد شرط بودن) است.

### اجزاء در مورد تبدل رأی مجتهد و عدول از تقلید

مرحوم آخوند که در مورد استصحاب موضوع قائل به اجزاء شده است، در مواردی مثل تبدل رأی مجتهد یا عدول از تقلید مجتهدی به مجتهد دیگر، اجزاء را نپذیرفته است؛ ولی به نظر می‌رسد در مورد استصحاب موضوع، توسعه واقعی در کار نیست

۱. کفایة الأصول (ج۱ آل البیت)، ص ۴۷۰: «فصل إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدون فلا شبهة فی عدم العبرة به فی الأعمال اللاحقة و لزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فیها و أما الأعمال السابقة الواقعة علی وفقه المختل فیها ما اعتبر فی صحتها بحسب هذا الاجتهاد فلا بد من معاملة البطالان معها فیما لم ينهض دلیل علی صحة العمل فیما إذا اختلف فیہ لعذر كما نهض فی الصلاة و غيرها مثل لا تعاد و حديث الرفع بل الإجماع علی الإجزاء فی العبادات علی ما ادعی. و ذلك فیما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحکم و قد اضمحل واضح بدهاه أنه لا حکم معه شرعاً غایتہ المعذورية فی المخالفة عقلاً و كذلك فیما كان هناك طریق معتبر شرعاً علیه



و قول به اجزاء صحیح نیست؛ اما در مسئله تبدل رأی یا عدول از تقلید، قول به اجزاء تمام است؛ زیرا هم ادعای اجماع بر اجزاء شده و هم می‌توان ادعای سیره عملیه کرد. همچنین اگر در چنین مواردی، اعاده یا قضای اعمال لازم باشد، حرج نوعی لازم می‌آید، در حالی که از مذاق شرع به دست آورده‌ایم که شارع چنین قوانینی جعل نکرده است.

### نظر مختار: عدم حرمت ابد

با توجه به ناتمامی همه ادله ذکر شده، دلیلی بر حرمت ابدی در این مسئله وجود ندارد؛ لذا این زن حرام ابدی نخواهد بود.

بحسبه و قد ظهر خلاقه بالظفر بالمقید أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقة ... و أما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول عبادة كان أو معاملة و كون مؤذاه ما لم يضمحل حكما حقيقة و كذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة التقلية و قد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال و قد مر في مبحث الإجزاء تحقيق المقال فراجع هناك.»

البته آنچه مرحوم آخوند در این باره مطرح کرده، در خصوص تبدل رأی مجتهد است، نه عدول از تقلید مجتهدی به مجتهد دیگر؛ اما ملاکی که ارائه داده شامل این فرض نیز می‌شود. توجه شود که مرحوم آخوند در تبدل رأی مجتهد، اگر اجتهاد اول بر اساس اصولی مانند استصحاب و برائت شرعی باشد، اعمال سابق را صحیح می‌داند؛ اما اگر مستند فتوای اول، قطع مجتهد یا اماره بوده، ایشان اعمال سابق را صحیح نمی‌داند، مگر دلیل خاصی وجود داشته باشد.

۱. البته این مسئله اجماعی نیست (برای نمونه: بدائع الافکار (محقق عراقی)، ص ۳۰۸؛ محاضرات فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۰۸). مرحوم آقای نایینی در عبادات، ادعای اجماع کرده و مرحوم آقای خوئی بر ایشان اشکال کرده است (أجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۰۶). برخی نیز که قائل به اجزاء هستند، با لحاظ مستند فتوای مجتهد به طور مطلق قائل به اجزاء نیستند؛ لذا مرحوم آخوند در فرضی که مستند مجتهد، قطع یا اماره باشد، اجزاء را نپذیرفته (کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۴۷۱) و برخی نیز در حکم تبدل رأی مجتهد نسبت به خود مجتهد و نسبت به مقلد تفصیل داده‌اند و در اولی قائل به اجزاء شده‌اند، آن هم تنها در فرضی که مستند مجتهد، اصولی مانند استصحاب باشد (الاجتهاد و التقلید (امام خمینی)، ص ۱۴۷).

مرحوم آقای اصفهانی نیز بر اساس قبول مبنای جعل حکم مماثل در حجیت، بین عبادات و معاملات فرق قائل شده و در معاملات قائل به اجزاء شده؛ ولی طبق مبنای معذرت و منجزیت در حجیت، قائل به عدم اجزاء مطلقاً شده است (بحوث فی الأصول، ج ۳، ص ۱۳).



---

## فصل ۳: تداخل دو عده

---



## تداخل عده در ورود عده وطی به شبهه بر عده طلاق یا وفات

مسألة ۱۲: «إذا اجتمعت عدة وطیء الشبهة مع التزويج أو لامعه، و عدة الطلاق أو الوفاة أو نحوهما، فهل تتداخل العدتان، أو يجب التعدد؟ قولان، المشهور على الثاني، وهو الأحوط. وإن كان الأول لا يخلو عن قوة حملاً للأخبار الدالة على التعدد على التقية بشهادة خبر زرارة و خبر يونس و على التعدد يقدم ما تقدم سببه إلا إذا كان إحدى العدتين بوضع الحمل فتقدم وإن كان سببها متأخراً لعدم إمكان التأخير حينئذ...»<sup>۳</sup>

مسئله تداخل در این مسئله عروه، ابتدا در فرضی است که دو عده مربوط به دو نفر باشد، و الا اگر هر دو عده مربوط به یک نفر باشد، قطعاً تداخل می کنند که در انتهای همین مسئله، مرحوم سید آن را مطرح کرده است.

### اختصاص مقام به وطی به شبهه معتده نه ذات البعل

در این مسئله، بحث تداخل عده در فرضی که معتده (نه زن شوهردار)، وطی به شبهه شده، بررسی می شود.<sup>۴</sup> در وطی معتده، عده وطی به شبهه بر عده طلاق یا

۱. گاهی وطی به شبهه به جهت ازدواج باطلی بوده (مع التزويج) و گاهی هم در فرضی بوده که ازدواجی در کار نبوده و واطی، زن را زوجه خود پنداشته است (لامعه).

۲. مراد از «نحوهما» همان عده ناشی از فسخ یا انفساخ نکاح و عده متعه است.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۱.

۴. از آنجا که در وطی به شبهه نسبت به زن شوهردار، روایات متعارضی وجود ندارد و همه روایات معتبر، دال بر تداخل است، لذا استاد علیه السلام محل بحث را مختص به وطی به شبهه نسبت به معتده دانسته است. البته برخی بزرگان به دلیل اینکه فرقی بین وطی معتده با زن شوهردار قائل نیستند، روایات مربوط به وطی زن شوهردار را نیز در زمره روایات باب محسوب کرده اند. مرحوم سید نیز از این دسته است؛ زیرا هم در این مسئله به مؤتلفه زراره و مرسله یونس که درباره وطی ذات بعل است تمسک کرده، و هم در تکملة عروه (تکملة العروة، ج ۱، ص ۱۱۰). لذا مراد مرحوم سید در این مسئله اعم از هر دو حالت است

وفات وارد می‌شود، در حالی که در بحث وطی زن شوهردار، عدّه طلاق یا وفات بر عدّه وطی به شبهه وارد می‌شود و شروع عدّه وطی به شبهه از نظر زمانی مقدم بر عدّه طلاق و وفات است.

### ادعای اجماع بر عدم تداخل در ناصریات و خلاف

سید مرتضی در ناصریات برای اثبات عدم تداخل، چنین فرموده است:

«إذا تزوجت المرأة في عدّتها و دخل بها زوجها الثاني فزوّج بينهما، و تعتدّ من الأوّل، ثم من الثاني هذا صحيح، و ذهب إلى مثله الشافعي... و قال أبو حنيفة: تتداخل العدّتان،... دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه: أنّ العدّة حقّ لكل واحد من الزوجين، فلا مداخله بينهما، و إنّما لم يملك الزوج إسقاط العدّة لأنّ فيها حقّ الله تعالى و ليست بحقّ خالص للأدّمي.

و أيضا فعلى ما قلناه إجماع الصحابة، لأنّه روي: «أن امرأة نكحت في العدّة ففرّق بينهما أمير المؤمنين عليه السلام و قال: «أتما امرأة نكحت في عدّتها فإن لم يدخل بها زوجها الذي تزوّجها فإنّها تعتدّ من الأوّل و لا عدّة عليها للثاني، و كان خاطبا من الخطاب، و إن كان دخل بها فزوّج بينهما، و تأتي ببقية العدّة عن الأوّل، ثم تأتي عن الثاني بثلاثة أفرأه مستقبلة.» و روى مثل ذلك عن عمر بعينه... و لم يظهر خلاف لما فعل فصار إجماعا.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی نیز در خلاف، با بیانی مشابه، اجماع امامیه بر عدم تداخل را ادعا کرده است.<sup>۲</sup>

و چنانکه در بررسی فرض دوم (وطی ذات بعل) خواهد آمد، از سابقین نیز برخی مانند شیخ طوسی به عدم فرق قائل اند؛ ولی استاد الله بین این دو مسئله تفکیک قائل شده است و در مبحث آنی، فرض زن شوهردار را نیز بررسی خواهد کرد.

۱. البسائل الناصریات، ص ۳۶۱ - ۳۶۲.

۲. الخلاف، ج ۵، ص ۷۵ - ۷۶.

فاضل مقداد در تنقیح نیز فرموده است: «و أما الاكتفاء بواحدة فلا أعلم القائل به.»<sup>۱</sup> شهید ثانی نیز در مسالك فرموده است که اصحاب به تداخل قائل نیستند (و هم لا يقولون به).<sup>۲</sup>

### تبیین اشتباه در حدائق

صاحب حدائق درباره دیدگاه شهید ثانی در مسالك پیرامون اتحاد دو عده، چنین گفته است:

«طعن في المسالك في موثقة وزارة المتقدمة في الموضع الثاني الدالة على مساواة النكاح للعدة بأنها مع ضعف سندها تضمنت الاكتفاء بعدة واحدة وهم لا يقولون به، وكذا إطلاق كون العدة ثلاثة أشهر، إلا أن هذا سهل.»

سپس صاحب حدائق می‌فرماید:

«أقول: لا ريب في أنه وإن كان المشهور بينهم عدم تداخل عدة وطئ الشبهة وعدة النكاح الصحيح، بل تعتد لكل منهما عدة، وربما ظهر من كلام شيخنا المذكور في موضع آخر من الكتاب اتفاق الأصحاب على ذلك إلا أن الظاهر من الأخبار خلافه، ومنها الخبر المذكور.»<sup>۳</sup>

اما تعبیر «و ربما ظهر من كلام شيخنا المذكور في موضع آخر من الكتاب اتفاق الأصحاب على ذلك» که دلالت دارد شهید ثانی در جای دیگری از مسالك ادعای

۱. التنقيح الرائع، ج ۳، ص ۸۴.

مرحوم محقق حلی در نافع (المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸) چنین فرموده است: «(السادسة) من تزوج امرأة في عدتها جاهلاً، فالعقد فاسد. ولو دخل حرمت أبداً و لحق به الولد و لها المهر بوطء الشبهة. و تنم العدة للأول و تستأنف أخرى للثاني، و قيل: تجزى عدة واحدة. و لو كان عالماً حرمت بالعقد.»  
مرحوم فاضل مقداد در ذیل کلام ایشان تعبیر مذکور در متن را فرموده: لذا فاضل مقداد این قول را اختیار کرده است.

۲. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۳۳۸.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۸۴.

اجماع بر عدم تداخل کرده، مطلب صحیحی نیست؛ زیرا چنین مطلبی در مسالک یافت نشد و ظاهراً صاحب حدائق، در اثر برداشت نادرست از کلام مرحوم مجلسی در مرآة العقول، چنین اجماعی را به موضوعی دیگر از مسالک نسبت داده است. مرحوم مجلسی از مسالک اشکالاتی درباره روایت زراره و جمله «تعتد عدة واحدة منهما جميعاً» نقل می‌کند. یکی از این اشکالات، این است که مفاد این روایت، اتحاد عده است که: «هم لا یقولون به»<sup>۱</sup>. سپس در مرآة العقول در باب بعد آمده است: «و المشهور عدم تداخل عدة وطء الشبهة و النکاح الصحيح، و تعتد لكل منهما عدة، بل يظهر من کلام الشهيد الثاني رحمته الله اتفاق الأصحاب على ذلك»<sup>۲</sup>. صاحب حدائق از این عبارت برداشت کرده است که شهید ثانی در جای دیگری از مسالک، دوباره ادعای اجماع کرده است، در حالی که به نظر می‌رسد منظور این کلام، همان تعبیر «و هم لا یقولون به» است و در صدد گزارش بخش جدیدی از کلام شهید ثانی نیست. از همین روست که ظاهر - و نه صریح - آن را اتفاق اصحاب دانسته است.<sup>۳</sup>

### بررسی انتساب تداخل به مرحوم صدوق و ابن جنید

در مقابل ادعای اجماع یا نفی خلاف، فتوای مخالف نیز نقل شده است.

#### مطلب اول: تعیین مراد محقق حلی از قائلین به تداخل

در شرایع، پس از فتوا به عدم تداخل، چنین آمده است: «و قيل: یجزی عدة

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۶.

۲. مرآة العقول، ج ۲۱، ص ۲۴۸-۲۴۹.

۳. مرآة العقول، ج ۲۱، ص ۲۵۱.

۴. توضیح بیشتر: در مرآة العقول درباره مؤثق زراره و مرسل یونس آورده: «لکن الظاهر من هذا الخبر و الذي بعده أن تعدد العدة مذهب العامة» (مرآة العقول، ج ۲۱، ص ۲۵۱). در حدائق هم درباره این دو خبر می‌گوید: «و من هذين الخبرين يظهر أن تعدد العدة مذهب العامة» (الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۸۴). این همسانی، خود شاهی است بر این ادعا که صاحب حدائق، به عبارت مرآة العقول نظر داشته است.



واحدة.<sup>۱</sup> علمای متأخر، همچون ابن فهد حلی<sup>۲</sup>، کاشف اللثام<sup>۳</sup> و صاحب جواهر<sup>۴</sup>، در معرفی صاحب «قیل» (قول مخالف)، مرحوم صدوق در مقنع<sup>۵</sup> و نیز ابن جنید<sup>۶</sup> را نام برده‌اند.<sup>۷</sup> به نظر می‌رسد چنین برداشتی از شرایع، صحیح است، همچنان‌که شاگرد خاص ایشان؛ یعنی علامه حلی در کتاب مختلف که نظریات مختلف شیعه را گزارش می‌کند، پس از نقل نظر مشهور، تنها عبارت صدوق در مقنع و ابن جنید را ذکر می‌کند.<sup>۸</sup>

### مطلب دوم: بطلان انتساب فتوای به تداخل به مرحوم صدوق و ابن جنید

اما مراجعه به کتاب مقنع و کلام منقول از ابن جنید، نشان می‌دهد که نسبت مخالفت به این دو فقیه، نادرست است و آن دو در مسئله دیگری معتقد به تداخل هستند. توضیح مطلب: محور بحث کنونی، ازدواج با معتده و دخول از روی شبهه است؛ اما مسئله دیگری در کلام قدماء مطرح است که اگر کسی با زن شوهردار ازدواج کرده و از روی شبهه با وی همبستر شود، این جماع عده دارد. حال اگر شوهر زن در مدت عده شبهه، او را طلاق دهد یا بمیرد، بحث از تداخل دو عده یا محاسبه دو عده کامل به میان می‌آید. در این مسئله، برخلاف مقام، روایات<sup>۹</sup> بدون معارض

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۵.

۲. المهذب البارع، ج ۳، ص ۲۸۵.

۳. كشف اللثام، ج ۸، ص ۱۵۶.

۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۳۸.

۵. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۵۴.

۶. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۲.

۷. استاد<sup>۱۰</sup> در مهذب البارع و كشف اللثام با عنوان «ابو علی» از وی یاد می‌کند، در مهذب البارع نام کتاب صدوق ذکر نشده ولی در کتب دیگر به نام مقنع تصریح شده است.

۸. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۲.

۹. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷: ابن ابی عمیر عن ابن بکیر عن زرارة عن أبي جعفر<sup>۱۱</sup> «في امرأة فقدت زوجها أو نعي إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعتدّ منهما جميعاً ثلاثة أشهر عدة واحدة وليس للأخير أن يتزوجها أبداً».

الکافی، ج ۶، ص ۱۵۰.

معتبر، بر تداخل دلالت می‌کنند که تفصیل آن در بحث آتی خواهد آمد. عده‌ای از قدماء نیز، طبق این روایات فتوا داده‌اند؛ مانند کلینی در کافی<sup>۱</sup>، مرحوم صدوق در مقنع و کتاب من لایحضره الفقیه<sup>۲</sup> و نیز ابن جنید<sup>۳</sup>.

ولی در مقام (ازدواج با معتده)، تا زمان صاحب مدارک<sup>۴</sup>، مخالف صریحی دیده نشده است. البته از عبارت صدوق در فقیه می‌توان اعتقاد به تداخل را برداشت کرد؛ زیرا پس از نقل روایت تداخل، معارضی را نقل نکرده است<sup>۵</sup>؛ اما با این همه، ایشان در کتاب مقنع، فتوا به عدم تداخل داده است<sup>۶</sup>.

ح ۱: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة نعي إليها زوجها فاعتذت و تزوجت فجاء زوجها الأول ففارقها و فارقها الآخر كم تعتد للناس قال: ثلاثة قروء و إنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحلها للناس كلهم قال زرارة: و ذلك أن أناسا قالوا: تعتد عدتين من كل واحد عدة فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام قال: تعتد ثلاثة قروء فتحل للزجال.» ح ۲: علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مزار عن يونس عن بعض أصحابه «في امرأة نعي إليها زوجها فتزوجت ثم قدم زوجها الأول فطلقها و طلقها الآخر قال فقال إبراهيم التخعي: عليها أن تعتد عدتين فحملها زرارة إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: عليها عدة واحدة.»

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۵۰، «باب المرأة يبلغها نعي زوجها أو طلاقه فتتزوج فيحيى زوجها الأول فيفارقانها جميعا» (مرحوم کلینی در این باب، تنها دو روایت را نقل کرده که هر دو دال بر تداخل است).

ح ۱: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة نعي إليها زوجها فاعتذت و تزوجت فجاء زوجها الأول ففارقها و فارقها الآخر كم تعتد للناس قال: ثلاثة قروء و إنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحلها للناس كلهم قال زرارة: و ذلك أن أناسا قالوا: تعتد عدتين من كل واحد عدة فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام قال: تعتد ثلاثة قروء فتحل للزجال.» ح ۲: علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مزار عن يونس عن بعض أصحابه «في امرأة نعي إليها زوجها فتزوجت ثم قدم زوجها الأول فطلقها و طلقها الآخر قال فقال إبراهيم التخعي: عليها أن تعتد عدتين فحملها زرارة إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: عليها عدة واحدة.»

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۴۸، ح ۴۸۸۸؛ وروی موسی بن بکر عن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة نعي إليها زوجها فاعتذت و تزوجت فجاء زوجها الأول ففارقها و فارقها الآخر كم تعتد للناس فقال: ثلاثة قروء و إنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحلها للناس كلهم.»

۳. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۲-۵۰۳.

۴. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۷۲. (رک: ملا الأخیار، ج ۱۲، ص ۱۳۳؛ مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۱۸۷).

۵. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۷۰، ح ۴۶۳۹؛ و فی روایة جمیل بن درّاج «فی المرأة تتزوج فی عدتها قال: یفرق بینهما و تعتد عدة واحدة...»

۶. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۲۸.

در مقنع سه مسئله متفاوت مطرح شده است که تنها در یکی از آن‌ها، فتوا به تداخل داده شده است. ایشان در مورد اجتماع عده و طی شبهه (بدون ازدواج) و عده وفات، این روایت را نقل می‌کند:

«فی أختین أهدیتا لأخوین فأدخلت امرأة هذا علی هذا و امرأة هذا علی هذا قال: لكل واحدة منهما الصّدق بالغشیان وإن كان ولیهما تعمد ذلك أغرم الصّدق ولا یقرب واحد منهما امرأته حتّی تنقضى العدة فإذا انقضت العدة صارت كلّ امرأة منهما إلى زوجها الأوّل بالّنکاح الأوّل قبل له: فإن ماتنا قبل انقضاء العدة قال: یرجع الزّوجان بنصف الصّدق علی ورثتهما فیرثانها الرّجلان قبل: فإن مات الزّوجان وهما فی العدة قال: ترثانها ولهما نصف المهر و علیهما العدة بعد ما تفرغان من العدة الأولى تعتدان عدة المتوفّی عنها زوجها.»<sup>۱</sup>

در مورد مسئله جاری یعنی ازدواج با معتده می‌گوید: «إذا تزوّج الرّجل امرأة فی عدتها ولم یعلم ... فترقّ بینهما، و تعتدّ من عدتها الأولى، و تعتدّ بعد ذلك عدة كاملة.»<sup>۲</sup> لذا نظر ایشان در بحث جاری، عدم تداخل است.

اما در مورد ازدواج با زن شوهردار، همانند کتاب فقیه و مانند مرحوم کلینی، تداخل را برگزیده است: «و إذا نعی إلى امرأة زوجها فاعتدت و تزوّجت، ثمّ قدم زوجها فطلقها و طلقها الآخر، فإنّها تعتدّ عدة واحدة ثلاثة قروء.»<sup>۳</sup>

در کلام ابن جنید نیز موضوع مسئله، ازدواج با زن شوهردار است نه بحث جاری؛ البته ایشان فقط در برخی حالات ازدواج با ذات البعل، تداخل را برگزیده است:

«و قال ابن الجنید: إذا نعی إلى المرأة زوجها أو أخبرت بطلاقها فاعتدت ثمّ تزوّجت بعد العدة فجاء الأوّل و أنکر الطلاق و لم یقم به بیّنة فهو أحقّ بها ... وإن مات الأوّل - و هی فی عدة من الثانی -

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۴۴۶۸؛ المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۱۵ - ۳۱۶.

۲. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۲۸.

۳. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۵۴.

ابتدأت عدّة الوفاة من الأوّل من يوم مات، فإذا انقضت استتمّت ما كان ابتدأت به من العدّة من الثاني ... وإن طلقها الزوج بعد دخول الثاني فإنّ عدّتها واحدة منهما جميعاً.<sup>۱</sup>

لذا در عدّه وفات، به عدم تداخل فتوا داده است؛ البته کیفیت این عدم تداخل، با روش مشهور متفاوت است. مشهور، در اجتماع دو عدّه (در غیر زن حامله) معتقداند که عدّه دوم پس از تکمیل عدّه اول، آغاز می‌شود، در حالی که به عقیده ابن جنید، عدّه وفات، بلافاصله پس از مرگ، آغاز و پس از پایان آن، عدّه وطی به شبهه تکمیل می‌شود. البته این فتوا با روایات ناسازگار است؛ ولی مهم این است که موضوع این فتوا، با محور بحث جاری بیگانه است.

### رد ادعای عدم فرق بین حکم وطی معتدّه و وطی ذات بعل

شیخ طوسی<sup>۲</sup> و عدّه‌ای دیگر<sup>۳</sup> بین مسئله ازدواج با معتدّه و ازدواج با زن شوهردار، فرقی قائل نشده‌اند و در هر دو فرض قائل به عدم تداخل شده‌اند. مرحوم آقای حکیم نیز عدم فرق بین این دو مسئله را به ظاهر اصحاب نسبت داده است.<sup>۴</sup> ولی چنین نسبتی به اصحاب صحیح نیست؛ زیرا بعضی از اصحاب بین این دو مسئله فرق گذاشته‌اند<sup>۵</sup> و نمی‌توان در مسئله ادعای اجماع بر عدم فصل کرد. ادعای عدم فرق از جانب افرادی مانند شیخ طوسی نیز، به این معنا نیست که ایشان به مدرکی از شارع مقدس مبنی بر فرق نداشتن این دو مسئله، دست یافته است؛ بلکه این عدّه به تفاوت این دو مسئله توجه نکرده و در هر دو، یکسان حکم کرده‌اند.<sup>۶</sup> در مقابل، بعضی دیگر به فرق دو مسئله توجه کرده‌اند. الغاء خصوصیت

۱. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۲-۵۰۳.

۲. الخلاف، ج ۵، ص ۷۵.

۳. برای نمونه: السرائر، ج ۲، ص ۷۴۸؛ مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۲.

۴. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۱.

۵. رک: التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۸۴.

۶. برای نمونه: مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۲؛ ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۳۶۱؛ المهذب البارع، ج ۳،

از وطی زن شوهردار و تعدی به وطی معتده نیز در چنین مسائلی که جنبه تعبیدی دارند، صحیح نیست.

### بررسی قاعده اولیه در مقام

قبل از بررسی روایات مسئله، قاعده اولیه در این بحث بررسی می شود؛ یعنی اگر روایات، متعارض بود و جمع عرفی نداشت و رجوع به عام فوقانی یا مرجح نیز ممکن نبود، مقتضای قاعده اولیه چیست؟  
قبل از مرحوم سید در تکملة عروه<sup>۱</sup> و مرحوم آقای حکیم<sup>۲</sup> و مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup>، قریب به اتفاق فقها، اصل اولیه را عدم تداخل می دانستند<sup>۴</sup> ولی این بزرگان در مقام، اصل را تداخل دانسته اند.

### دلیل قول به تداخل و نقد آن

مرحوم آقای خوئی مانند مرحوم سید<sup>۵</sup> و آقای حکیم، وجه تداخل را در قاعده اولیه

ص ۲۸۵؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۱؛ مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۳۴۳؛ كشف اللثام، ج ۸، ص ۱۵۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۵۳۵.

۱. تکملة العروة، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۰.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۰۰.

۴. رک: مختلف الشیعة، ج ۲، ص ۴۲۸؛ جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۳۸۳؛ کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۵، ص ۹۳؛ مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۶۸.

۵. مرحوم سید با بیانی دیگر غیر از بیان مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی، اصل را تداخل دانسته است؛ البته وجه مطرح شده در کلام آقای حکیم و آقای خوئی را ایشان از قول برخی از طرفداران نظریه تداخل نقل کرده است:

تکملة العروة، ج ۱، ص ۱۰۶ - ۱۰۷، مسألة ۸: «اختلفوا في أن مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الدليل الخارجي من الأخبار أو غيرها تعدد العدة مع تعدد الموجب أو التداخل ... فيظهر من بعضهم الأول ... ومن بعضهم الثاني لأن التعدد إما هو فيما إذا أمكن كما إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه، وقال أيضاً: إن سلم عليك زيد فأكرمه، حيث يمكن تعدد الإكرام، وأما إذا كان المسبب مقيداً بقيد لا يمكن تعدده معه فلا وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن كلاً من الطلاق والوفاء موجب للعدة بعد تحققه بلا فصل و

چنین بیان کرده است:

«والوجه في ذلك واضح، فإن النصوص المتضاربة قد دلت على لزوم الاعتداد من الطلاق والوفاء و طء الشبهة والفسخ، كما دلت هاتيك النصوص على أنّ مبدأ العدة إنّما هو في غير الوفاة من حين وقوع السبب، وأمّا فيها فإنّما هو من حين بلوغها الخبر، وهذا واضح ولا خلاف فيه. وعلى هذا فلو اجتمع سببان للعدة في زمان واحد كان القول بالتداخل ممّا لا بدّ منه، نظرا لعدم قابلية الزمان الواحد لاجتماعهما فيه، فإنّ الزمان الواحد لا يقبل إلاّ عدة واحدة. ومن هنا فحيث إنّ جعل مبدأ إحدى العدتين وزمانها متأخرا عن زمان الأخرى يحتاج إلى الدليل وهو مفقود، فلا مناص من الالتزام بالتداخل.

وليس هذا الذي ذكرناه في المقام منافي لما ذكرناه في المباحث الأصولية من كون التداخل على خلاف الأصل ومحتاجا إلى الدليل، فإنّه إنّما هو في الموارد القابلة للتعدد، فلا يشمل مثل المقام حيث لا قابلية للزمان لوقوع العدتين فيه.<sup>۱</sup>

در تبیین بیشتر کلام ایشان می توان گفت: چنانچه بگویند: کسی که فلان کار را انجام دهد، عبا جایزه اوست و باز بگویند: اگر فلان کار دیگر را انجام دهد عبا جایزه اوست، متفاهم عرفی این است که اگر هر دو کار را انجام دهد دو عبا جایزه اوست. همچنین است اگر بگویند: چنانچه فلان جرم را مرتکب شوید، یک سال

لا يمكن إيجاد العدتين في زمان واحد وإتيان إحديهما بعد الأخرى مناف لما هو المفروض من وجوبه بعده بلا فصل فلا بدّ من التداخل.»

ولی ایشان کلام تحقیقی خود در مقام را چنین مطرح کرده است:

تکملة العروة، ج ۱، ص ۱۵۷: «التحقيق في المقام هو التداخل بمقتضى الأصل والقاعدة ... والوجه فيه عدم اعتبار خصوصية في مقتضى كل منهما، بل المناط وجوده في الخارج بأي كيفية كانت و بأي قصد كان، هذا مجمل المطلب بحسب الأصل والقاعدة.»

طبق بیان تحقیقی ایشان، مستفاد از ادله لزوم عده، این است که عده هیچ قیدی ندارد و مجرد تحقق آن کافی است؛ لذا چند عده حتی اگر اسباب و مسببات آن هم متفاوت باشد، تداخل می کنند.

زندان مجازات آن است و اگر فلان جرم دیگر هم انجام شود، جزایش یک سال زندان است، متفاهم عرفی این است که اگر هر دو جرم انجام شود، دو سال زندان دارد. ایشان معتقد است با اینکه مقتضای قضایای شرطیه -مانند مثال‌های فوق- عدم تداخل است، اما این مختص جایی است که قابلیت تعدد و عدم تداخل باشد؛ لذا اگر بگویند: چنانچه نماز عشا را فراموش کردی، فردایش باید روزه بگیری، یک دلیل دیگر هم گفت: اگر فلان کار را کردی فردایش باید روزه بگیری، چنانچه هر دو شرط (فراموشی نماز عشا و انجام کار دوم) واقع شود و در نتیجه به مقتضای هر یک از دو دلیل فردایش روزه لازم باشد، در فرضی که «فردا» یک روز بیشتر نیست، دیگر نمی‌توان قائل به عدم تداخل شد.

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا با اینکه مقتضای ادله این است که مبدأ عده در غیر از عده وفات -که از زمان وصول خبر وفات است<sup>۱</sup>- از زمان حصول سبب باشد<sup>۲</sup>؛ اما مبدأ عده وطنی به شبهه در هیچ روایتی از روایات مربوط به عده وطنی به شبهه -که همگی مورد مراجعه قرار گرفت- به صراحت ذکر نشده است و لزوم اتصال مبدأ عده وطنی به شبهه به وطنی به شبهه، نتیجه اطلاق<sup>۳</sup> روایات است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۸، باب ۲۸: «باب أنه يجب على الزوجة أن تعتد عدة الوفاة من يوم يبلغها الخبر ولو كان بعد موته بسنين». برای نمونه، ح ۱: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «في الرجل يموت وتحتة امرأة وهو غائب قال: تعتد من يوم يبلغها وفاته».

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۵، باب ۲۶: «باب أن المطلقة تعتد من يوم طلقت لا من يوم يبلغها الخبر فإن لم تعلم متى طلقت اعتدت من يوم علمت». برای نمونه، ح ۱: محمد بن یعقوب عن (محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «إذا طلق الرجل وهو غائب فليشهد على ذلك فإذا مضى ثلاثة أفرأء من ذلك اليوم فقد انقضت عدتها».

وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۷، باب ۲۷: «باب أن المرأة إذا لم تعلم بالطلاق إلا بعد انقضاء العدة فلا عدة عليها». برای نمونه، ح ۱: محمد بن الحسن یاسناذه عن أحمد بن محمد بن محمد بن عیسی عن علي بن الحكم عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا طلق الرجل المرأة وهو غائب ولا تعلم إلا بعد ذلك بسنة أو أكثر أو أقل فإذا علمت تزوجت ولم تعتد....».

۳. مراد از اطلاق، این است که شارع، فاصله‌ای بین شروع عده و سبب عده (وطنی به شبهه) بیان

لذا اگر دو علت برای عده، در یک زمان حاصل شود - برای مثال وطی به شبهه و طلاق - با لحاظ اینکه در مقام، زن - مثلاً - در عده طلاق است، از مقتضای اطلاق در وطی به شبهه دست برداشته و عده وطی پس از اتمام عده طلاق تکمیل می‌شود.

در فرضی هم که وطی زن شوهردار صورت گرفته نیز می‌توان گفت: اتصال سه ماه یا سه طهر در عده وطی به شبهه نیز از اطلاق دلیل استفاده می‌شود. در نتیجه اگر وطی به شبهه زودتر از سایر سبب‌ها رخ دهد و در مدت عده وطی به شبهه، علتی دیگر مانند طلاق حاصل شود، مقتضای این اطلاق این است که عده اول تمام شود و پس از آن، عده طلاق آغاز شود؛ لکن این اطلاق ممکن است به قرینه قوت ظهور ادله عده طلاق در شروع بدون فاصله عده طلاق، کنار گذاشته شود. در نتیجه، عده وطی به شبهه متوقف شده و پس از اتمام عده طلاق، تکمیل شود. چنان‌که گذشت، مشابه همین مطلب را ابن جنید، در مورد ازدواج با زن شوهردار مطرح کرد. ایشان فرموده بود که: اگر در خلال عده وطی به شبهه، شوهر از دنیا برود، عده وطی به شبهه باید پس از اتمام عده وفات، تکمیل شود.

در هر حال، در مقام (وطی زن معتده)، اصل اولیه، عدم تداخل است؛ اما آیا طبق روایات مسئله نیز، عدم تداخل ثابت می‌شود؟

نکرده و فقط برای وطی به شبهه عده لازم دانسته است. متفاهم عرفی از این سببیت با لحاظ عدم ذکر فاصله بین تحقق سبب و تحقق مسبب، شروع عده وطی به شبهه بدون فاصله از سبب آن است؛ برای نمونه:

وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۵۲، ح ۲: و عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن العلاء و أبي أنوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه السلام قال: «سألته عن رجلین شهدا علی رجل غائب عند امرأته أنه طلقها فاعتدت المرأة وتزوجت ثم إن الزوج الغائب قدم فزعم أنه لم يطلقها فأكذب نفسه أحد الشاهدين فقال: لا سبيل للأخیر علیها و یؤخذ الضدّاق من الذی شهد فیردّ علی الآخر و الأول أملك بها و تعتد من الآخر و لا یقر بها الأول حتی تنقضي عذتها.» و ص ۲۵۳، ح ۵: و عنه عن أبيه و عن محمد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان جمیعاً عن ابن أبي عمیر عن إبراهيم بن عبد الحمید عن أبي بصیر و غیره عن أبي عبد الله علیه السلام «أنه قال فی شاهدین شهدا علی امرأة بأن زوجها طلقها أو مات عنها فتزوجت ثم جاء زوجها قال: یضربان الحدّ و یضمنان الضدّاق للزوج بما غواه ثم تعتدّ و ترجع إلى زوجها الأول.»



## بررسی روایات

در مقام، سه دسته روایت وجود دارد.

### دسته اول (روایات دال بر تداخل)

دسته اول، روایاتی است که دلالت بر تداخل در هر نوع عده ای می‌کند:

#### روایت اول: صحیحۀ زرارہ

أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسین بن سعید عن صفوان عن جمیل عن زرارۃ عن أبی جعفر علیه السلام: «فی امرأة تزوجت قبل أن تنقضی عدتها قال: یفرق بینهما و تعتد عده واحدة منهما جمیعاً»<sup>۱</sup>

#### روایت دوم: صحیحۀ أبی العباس

سعد عن محمد بن عیسی عن صفوان عن جمیل عن ابن بکیر عن أبی العباس عن أبی عبد الله علیه السلام: «فی المرأة تزوج فی عدتها قال: یفرق بینهما و تعتد عده واحدة منهما جمیعاً»<sup>۲</sup>

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۳، ح ۱۱.
  ۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۳، ح ۱۲.
- در نقل دیگر در وسائل (ج ۲۲، ص ۲۵۳، ح ۶) أبی العباس با «أو» به ابن بکیر عطف شده؛ ولی در نقل ج ۲۰، که باب مسئله جاری است، حرف عطف وجود ندارد. چنان‌که در تهذیب، جلد هفتم که مسئله ازدواج با معتدۀ مطرح شده، حرف عطفی نیامده است؛ ولی در جلد هشتم تهذیب (تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۱۶۸، ح ۹)، کتاب الطلاق، باب ۷، «باب لحوق الأولاد بالأباء و ثبوت الأنساب و أقل الحمل و أكثره»، این حرف عطف (أو)، آمده است. در جلد سوم الاستبصار (ج ۳، ص ۱۸۸، ح ۴)، کتاب النکاح، «أبواب ما أحل الله العقد علیهن و حزم»، باب ۱۲۱، «باب أنه متى دخل بها الزوج الثاني لزمتهما عدتان»، نیز چنین عطفی در سند وجود دارد.

ممکن است گفته شود: از آنجا که معلوم نیست جمیل از أبو العباس یا ابن بکیر نقل کرده، روایت، موثقۀ است نه صحیحۀ. اما پاسخ این است که اولاً، آنچه استاد علیه السلام بیان فرموده، مبتنی بر مقابله با نسخه اصخ تهذیب است که با تهذیبین مطبوع مغایر است. مرحوم مجلسی اول (روضة المتقین، ج ۸، ص ۵۲۴) نیز به وجود نسخه مشتمل بر عطف با او اشاره کرده است. ثانیاً، در سندی دیگر از تهذیب الأحکام (ج ۸، ص ۱۶۷، ح ۷)، جمیل بی واسطه از أبی العباس ذیل همین روایت را نقل کرده است.

## بررسی سند

مراد از أبی العباس، فضل بن عبد الملک البقباق است که ثقة و امامی است<sup>۱</sup> ولی براساس چینیسی که در وسائل آمده، روایت به دلیل وجود ابن بکیر در سند، موثق است؛ چرا که او فطحی مذهب است. اما می توان گفت: بعید نیست روایت صحیح باشد؛ زیرا مقابله با نسخ، گواهی می دهد که ابن بکیر و أبی العباس هر دو بدون واسطه از امام علیه السلام نقل می کنند و «عن» اشتباه است و «واو» صحیح است؛ یعنی چنین نیست که ابن بکیر از أبی العباس نقل کند؛ بنابراین در این سند، هر دو راوی بی واسطه از امام علیه السلام هستند.

## روایت سوم: مرسله جمیل

أحمد بن محمد عن علي بن حديد عن جميل بن صالح عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام: «في المرأة تتزوج في عذتها قال: يفرق بينهما وتعدّ عدة واحدة منهما فإن جاءت بولد لستة أشهر أو أكثر فهو للأخير وإن جاءت بولد لأقل من ستة أشهر فهو للأول»<sup>۲</sup>

از آنجا که مفاد روایات این دسته، تداخل عده و طی شبهه با عده قبلی است و

۱. رجال النجاشی، ص ۳۰۸، رقم ۸۴۳.

شاید کسی این احتمال را مطرح کند که مراد از أبی العباس، رزق بن الزبیر الخلقانی است؛ اما با لحاظ قرآنی می توان این ادعا را مردود دانست:

الف. راویان از رزق کسانی مانند محمد بن خالد برقی و محمد بن خالد طرابلسی هستند که در طبقه شاگردان جمیل هستند؛ لذا بعید است که جمیل که هم طبقه با رزق است، از او نقل روایت کرده باشد.

ب. فضل، فردی سرشناس بوده است و بعید است در محیط کوفه، راویان کوفی بدون تصریح به اسم رزق، از او به أبو العباس تعبیر کنند. به علاوه نام فضل بن عبد الملک با عناوین مختلف در تهذیب - اعم از ابواب نکاح و دیگر ابواب - در اسناد سابق به صورت متعدّد آمده است؛ لذا به نظر می رسد چه از جهت شهرت، و چه از جهت اتکاء به اسناد سابق، مراد از أبو العباس، همان فضل بن عبد الملک است.

در هر حال، اگر مراد از أبو العباس در روایت مورد بحث، رزق باشد، باز هم طبق نظر مختار استاد رحمته الله که مروی عنه جعفر بن بشیر را ثقة می داند، رزق ثقة است؛ زیرا در کافی شریف، جعفر بن بشیر از او روایت نقل کرده است (الکافی، ج ۸، ص ۲۱۷-۲۱۸، ح ۲۶۶ و ۲۶۷).

۲. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۱۶۸، ح ۸؛ و ج ۷، ص ۳۰۹، ح ۴۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۸۳، ح ۱۳.

اشاره‌ای به نوع عده قبلی نشده است، نسبت به انواع عده، مطلق است. آقای خوئی می‌فرماید این روایت از نظر دلالت تمام است؛ ولی اشکال سندی دارد. غیر از جنبه ارسال روایت، بحث دیگری مطرح است که آقای خوئی<sup>۱</sup> بیان کرده و ما هم در جای دیگری<sup>۲</sup> با اندکی تفاوت مطرح کرده‌ایم. آن بحث این است که جمیل بن صالح که در سند ذکر شده، نمی‌تواند درست باشد. این روایت در چند جا نقل شده است. در استبصار و یک جای تهذیب<sup>۳</sup> «عن جمیل عن بعض اصحابه» تعبیر شده و در جای دیگری از تهذیب<sup>۴</sup> «عن جمیل بن صالح عن بعض اصحابه» تعبیر شده و راوی از جمیل هم علی بن حدید است. صدوق هم که این روایت را نقل کرده<sup>۵</sup>، تعبیر می‌کند: «و فی روایة جمیل بن دراج» سپس متن روایت را ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد با تتبع در اسناد، می‌توان مطمئن شد که جمیل در این روایت، جمیل بن دراج است و کلمه «ابن صالح» زیادی است و نسخه صحیح، فقط «جمیل» داشته است.<sup>۶</sup> اما علت این زیادی، احتمالاً این است که کسانی که روایت را دیده‌اند، این‌طور به نظرشان رسیده که مراد از جمیل، جمیل بن صالح است؛ لذا در حاشیه کتاب احمد بن محمد که شیخ از آنجا روایت را اخذ کرده، جمیل بن صالح را درج کرده‌اند و بعد از مدتی، اشتباهاً این حاشیه وارد متن شده است. از طرف دیگر، ما هم در کتب اربعه و هم در کتاب‌های دیگر تتبع کردیم و برای نمونه یک مورد پیدا نکردیم که علی بن حدید از جمیل بن صالح روایت کرده باشد. اما علی بن حدید علاوه بر اینکه کتاب جمیل بن دراج را روایت کرده<sup>۷</sup>، هفتاد و پنج روایت از او دارد که از کتب اربعه و غیر کتب اربعه این‌ها را جمع‌آوری کردیم.

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۹۶.

۲. رک: کتاب حج، اعمال منی، ذیح، ذیل «و لو ضل الهمدی فذبحه غیر صاحبه لم یجز عنه» (شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۲۳۵).

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۹، ح ۴۱.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۱۶۸.

۵. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۷۰.

۶. استاد<sup>۷</sup>: ظاهراً در کافی نیز، تنها کلمه «جمیل»، بدون هیچ اضافه‌ای آمده است.

۷. رجال النجاشی، ص ۱۲۷.

ضمناً از اینکه علی بن حدید هیچ روایتی از جمیل بن صالح نقل نکرده، یک نتیجه دیگری هم گرفته می‌شود و آن اشتباهی است که ابن بطه در همین رابطه مرتکب شده است. نجاشی در شرح حال جمیل می‌گوید: «ابن بطه، علی بن حدید را راوی کتاب جمیل بن صالح دانسته است. خود نجاشی در جایی تعبیر می‌کند که: «و فی فهرست ما رواه ابن بطه غلط کثیر»<sup>۱</sup> واضح است که همین مورد، یکی از اشتباهات ابن بطه است که جمیل بن صالح را با جمیل بن درّاج خلط کرده است.

### دسته دوم (روایات دالّ بر عدم تداخل)

دسته دوم، روایاتی است که بر عدم تداخل دلالت می‌کند و تفصیلی بین انواع عده قائل نشده است.<sup>۲</sup>

#### روایت اول: موثقه محمد بن مسلم

عن أحمد بن محمد العاصمی عن علی بن الحسن بن فضال عن علی بن أسباط عن عمه یعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها قال: إن كان دخل بها فزق بينهما ولم تحلّ له أبداً وأتمّت عدتها من الأول وعدة أخرى من الآخر وإن لم يكن دخل بها فزق بينهما وأتمّت عدتها من الأول و كان خاطباً من الخطاب»<sup>۳</sup>

#### بررسی سندی

هرچند مرحوم آقای خونی این روایت را صحیح شمرده است<sup>۴</sup> ولی این روایت به

۱. رجال النجاشی، ص ۱۲۸.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۷۳.

۳. روایت دیگری هم در منابع عامه از حضرت امیر مؤمنان علی عليه السلام وجود دارد که دالّ بر عدم تداخل است و استاد رحمته الله در جمع هفتم روایات مطرح خواهد کرد؛ ولی سند معتبری ندارد (المسائل الناصریات، ص ۳۶۲؛ الخلاف، ج ۵، ص ۷۶).

۴. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲، ح ۹.

۵. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۰۰.

دلیل علی بن حسن بن فضال که فطحی است<sup>۱</sup>، موثق است نه صحیح. البته علی بن اسباط نیز چنین پیشینه‌ای دارد؛ ولی ظاهراً از فطحی بودن عدول کرده است.<sup>۲</sup> آنچه در این روایت، مورد استدلال قرار گرفته است، قسمت ابتدایی آن است که در صورت وطی به شبهه در زمان عده، حکم به اتمام عده اول و عده دیگر برای وطی به شبهه شده است، بی آنکه نوع عده اول دخالتی در این حکم داشته باشد.

#### روایت دوم: روایت علی بن بشیر نبال

روی محمد بن أحمد بن یحیی عن العباس و الهیثم عن الحسن بن محبوب عن ابن رناب عن علی بن بشیر النبال قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة في عَدَّتْها ولم يعلم و كانت هي قد علمت أنه قد بقي من عَدَّتْها وأنه قَذَفَها بعد علمه بذلك فقال: إن كانت علمت أن الذي صنعت يحرم عليها فقدمت على ذلك فإنَّ عليها الحدَّ حدَّ الزَّانِي ولا أرى على زوجها حين قَذَفَها شيئاً وإن فعلت ذلك بجهالة منها ثم قَذَفَها بالزَّنى ضرب قاذفها الحدَّ و فرَّق بينهما و تعتدَّ ما بقي من عَدَّتْها الأولى و تعتدَّ بعد ذلك عِدَّةً كاملة.»<sup>۳</sup>

#### بررسی سندی (عدم توثیق علی بن بشیر نبال)

همان‌طور که مرحوم آقای خوئی نیز فرموده است، این تنها روایتی است که علی بن بشیر نبال از امام علیه السلام نقل کرده است،<sup>۴</sup> و این روایت را معتبره شمرده است.<sup>۵</sup>

۱. رجال النجاشی، ص ۲۵۷-۲۵۸، رقم ۶۷۶.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۵۲، رقم ۶۶۳.

البته در رجال کشی خلاف این مدعا را از عده‌ای نقل کرده است (رجال الکشی، ص ۵۶۳).

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۹، ح ۴۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۱۸.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۳۰۵: «علی بن بشیر النبال: روی عن أبی عبد الله عليه السلام، و روی عنه ابن رناب. التهذیب: الجزء ۷، باب فی من یحرم نکاحهنَّ بالأسباب، الحديث ۱۲۸۴.»

آدرس فوق از تهذیب، آدرس روایت مورد بحث ماست.

۵. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۰۱.

اگر دلیل ایشان، توثیق نجاشی نسبت به محمد بن بشیر و برادرش علی است<sup>۱</sup>، کلام ایشان با دواشکال مواجه است:

• اولاً، هرگاه راوی به طور مطلق به وثاقت توصیف شود و قرینه‌ای بر خلاف نباشد، می‌یابیم که آن راوی امامی بوده است و در این صورت، روایت صحیح است و در نتیجه، دلیلی بر معتبره خواندن روایت، وجود نخواهد داشت.

• ثانیاً، محمد بن بشیر که همراه با برادرش علی مورد توثیق نجاشی قرار گرفته، از جهت طبقه متأخر از علی بن بشیر نبال است. شاهد این ادعا آن است که در این سند، حسن بن محبوب به واسطه علی بن رئاب از علی بن بشیر نبال روایت می‌کند و این نشان می‌دهد علی بن بشیر نبال، هم طبقه زرازه است، در حالی که علی بن بشیر در توثیق نجاشی در رتبه مشایخ احمد بن محمد بن خالد برقی است<sup>۲</sup> که در این صورت، حداکثر با حسن بن محبوب هم طبقه است نه مقدم بر او.<sup>۳</sup> لذا علی بن بشیری که مورد توثیق است، با علی بن بشیر نبال متفاوت است.

اگرچه این روایت را می‌توان بر اساس مبنای مشهور که اعتماد به اصحاب اجماع را در آنچه نقل می‌کنند صحیح می‌شمارند، معتبر شمرد؛ زیرا حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است<sup>۴</sup> و سند تا حسن بن محبوب اشکالی ندارد، ولی

۱. رجال النجاشی، ص ۳۴۴.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۴۴.

۳. حسن بن محبوب از مشایخ احمد بن محمد بن خالد برقی است و تنها در کافی حدود ۴۰ روایت از حسن بن محبوب نقل کرده است.

۴. رجال الکشي، ص ۵۵۶، رقم ۱۰۵۰: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم و أفروا لهم بالفقه والعلم؛ و هم ستة نفر آخر دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام منهم يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى بن عمار السابري و محمد بن أبي عمير و عبد الله بن المغيرة و الحسن بن محبوب و أحمد بن محمد بن أبي نصر و قال بعضهم مكان الحسن بن محبوب: الحسن بن علي بن فضال و فضالة بن أيوب و قال بعضهم مكان ابن فضال: عثمان بن عيسى و أفضه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى.»

اینکه حسن بن محبوب در زمره اصحاب اجماع است مورد تردید است؛ زیرا در نقل کُشی آمده است

این مبنا، نادرست است؛ لذا این روایت از نظر سند، با مشکل روبروست.

### روایت سوم: قضاوت امیر المؤمنین علیه السلام

روایت دیگری که در دسته دوم اخبار قرار دارد، روایتی در منابع عامه است که شیخ طوسی<sup>۱</sup> آن را نقل کرده است. مفاد روایت، داستان زنی است که در عده از سر جهل با شخصی ازدواج کرده بود و امیر المؤمنین علیه السلام حکم به عدم تداخل کردند. این روایت، سند معتبری ندارد.

### دسته سوم (عدم تداخل در عده وفات)

دسته سوم، روایاتی است که دلالت بر عدم تداخل در عده وفات می‌کند.

### روایت اول: صحیح محمد بن مسلم

عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد جميعا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الكريم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه السلام قال:

«المرأة الحبلى يتوقى عنها زوجها فتضع وتزوجه قبل أن تعتد أربعة أشهر وعشرا فقال: إن كان الذى تزوجه دخل بها فترق بينهما ولم تحل له أبدا واعتدت بما بقى عليها من عدة الأول واستقبلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فترق بينهما وأتمت ما بقى من عدتها وهو خاطب من الخطاب.»<sup>۲</sup>

که برخی به جای حسن بن محبوب، افراد دیگری را جزء اصحاب اجماع محسوب کرده‌اند؛ لذا با فرض قبول کبرای اصحاب اجماع، صغرای آن نیز در مقام، قابل مناقشه است.

۱. الخلاف، ج ۵، ص ۷۶: «روى سعيد بن المسيب، و سليمان بن يسار: أن طليحة كانت تحت رشيد الثقفى، فطلقها البتة فنكحت فى آخر عدتها، ففرق عمر بينهما و ضربها بالمخفقة ضربات، و زوجها، ثم قال: أئما رجل تزوج امرأة فى عدتها، فإن لم يكن دخل بها زوجها الذى تزوجها فترق بينهما، و تأتى ببقية عدة الأول، ثم تستأنف عدة الثاني، ثم لا تحل له أبدا و عن علي علیه السلام، مثل ذلك، و لا مخالف لهما فى الصحابة.»

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۲.

**روایت دوم: صحیحہ حلبی**

علی بن ابراہیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن المرأة الحبلى يموت زوجها فتضع وتزوج قبل أن تمضي لها أربعة أشهر وعشرا فقال: إن كان دخل بها فترق بينهما ثم لم تحل له أبدا واعتدت بما بقي عليها من الأول واستقبلت عدّة أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فترق بينهما واعتدت بما بقي عليها من الأول وهو خاطب من الخطاب.»<sup>۱</sup>

**روایت سوم: روایت علی بن جعفر**

عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال:

«سألته عن امرأة توفى زوجها وهى حامل فوضعت وتزوجت قبل أن يمضى أربعة أشهر وعشرا ما حالها قال: إن كان دخل بها زوجها فترق بينهما فاعتدت ما بقى عليها من زوجها ثم اعتدت عدّة أخرى من الزوج الآخر ثم لا تحل له أبدا وإن تزوجت من غيره ولم يكن دخل بها فترق بينهما فاعتدت ما بقى عليها من المتوفى عنها وهو خاطب من الخطاب.»<sup>۲</sup>

**بررسی جمع بین روایات**

حال، جمع بین این اخبار، بررسی می شود.

**جمع اول (انقلاب نسبت)**

جمع اول، جمع مرحوم آقای خوئی است که به انقلاب نسبت تمسک کرده است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۱-۴۵۲، ح ۶.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۲۰؛ قرب الإسناد، ص ۲۴۹، ح ۹۸۶.



**مطلب اول: تحقق انقلاب نسبت بین دسته اول و دوم**  
ایشان فرموده است:

«إذا عرفت ذلك كله فاعلم أنّ مقتضى القواعد و الصناعة أنّه لا تعارض بين هذه الأخبار بالمرّة، و من هنا فلا وجه لحمل بعضها على التقية.

و الوجه في ذلك أنّ النسبة بين الطائفة الأولى و الثالثة لما كانت هي الإطلاق و التقييد، حيث دلّت الأولى على التداخل مطلقا سواء أكانت عدة و طء الشبهة مع عدة الوفاة أم كانت مع غيرها، في حين دلّت الثالثة على عدم التداخل في خصوص ما إذا اجتمعت عدة و طء الشبهة مع عدة الوفاة. فيقتد إطلاق الأولى بالثالثة، و نتيجة لذلك يتحصل أنّ المرأة الموطوءة شبهة في أثناء العدة يجب عليها الاعتداد منهما جميعا عدة واحدة ما لم تكن عدتها الأولى عدة وفاة، و لا يجب عليها إتمام الأولى و الاعتداد ثانية لوطء الشبهة. و من هنا فتقلب النسبة بين الطائفة الأولى و الطائفة الثانية إلى الإطلاق و التقييد فيقتد إطلاق الثانية بالأولى، و ينتج من ذلك أنّ الاعتداد ثانيا و عدم التداخل إنما هو في فرض كون العدة الأولى عدة وفاة.

و الحاصل أنّ الذي تقتضيه الأخبار هو التفصيل في المقام بين مجامعة عدة و طء الشبهة لعدة الوفاة فيلتزم فيه بعدم التداخل و لزوم استثناء عدة جديدة للثانية بعد إتمام الأولى، و بين مجامعتها لعدة غير الوفاة فيلتزم فيه بالتداخل و كفاية عدة واحدة منهما جميعا.»<sup>۱</sup>

**تبیین بحث انقلاب نسبت**

برای روشن شدن نظریه انقلاب نسبت، به این مثال توجه کنید.

اگر دو خطاب «اکرم العلماء» و «لا تکرّم زیدا» وجود داشته باشد و بدانیم زید عالم است، یا با قرینه‌ای متصل یا منفصل معلوم شود که منظور، زید عالم است

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۱-۲۰۲.

بی‌تردید عرف با تخصیص، بین دو دلیل جمع می‌کند و تعارض را برطرف می‌سازد. همچنین اگر ظاهر «لاتکرم زیداً» این بود که منظور، زید جاهل است، ولی دلیل منفصلی که بسانِ قرینه صارفه از ظهور کلام است، گواهی داد که منظور از آن، زید عالم است، باز هم «أکرم العلماء» تخصیص می‌خورد؛ چرا که بر اساس حجت شرعی، شارع از اکرام زید عالم نهی کرده است.

پس به طور خلاصه، چه مفاد «لاتکرم زیداً» از ابتدا روشن باشد، چه با قرینه متصل یا منفصل - معینه یا صارفه - روشن شود، مقتضای جمع عرفی بین دو دلیل این است که عام با دلیل خاص، تخصیص زده شود.

در مثال معروف انقلاب نسبت نیز که با سه دلیل «أکرم العلماء» و «لاتکرم العلماء» و «لاتکرم الفساق من العلماء» روبه‌رو هستیم، فاسقین را از مفاد دلیل اول خارج می‌کنیم، حال چه از آغاز معلوم شود که منظور از «العلماء» در جمله نخست، علماء عادل است و چه دلیل سوم که قرینه منفصل است به آن رهنمون شود.<sup>۱</sup>

### اشکال: عرفی نبودن انقلاب نسبت در مقام

اما اشکال کلام مرحوم آقای خوئی این است که انقلاب نسبت در این مقام، عرفی نیست که توضیح آن در اشکال مشترک بر جمع اول و دوم خواهد آمد.

۱. توضیح بیشتر: در تبیین انقلاب نسبت، به دو بیان اصلی می‌توان تمسک جست؛ بیان اول اینکه در تقدیم خاص بر عام، ملاک، «خاص بما هو حجة» است، و مخصص منفصل هر چند ظهور کلام را منقلب نمی‌سازد، ولی به هر حال، حجیت کلام را از بین می‌برد و همین امر سبب می‌گردد که ملاک تقدیم خاص بر عام تحقق یابد.

بیان دوم: مخصص منفصل هر چند ظهور تصویری و ظهور استعمالی دلیل را از بین نمی‌برد، ولی به هر حال ظهور جدی کلام را از بین می‌برد و ملاک در تقدیم خاص، خاص بودن ظهور جدی آن است و ظهور استعمالی در اینجا تأثیری ندارد. صحت انقلاب نسبت بر این مبنا هم روشن است. استاد<sup>رحمته</sup> بارها بر این مبنا تأکید کرده است که بین مخصص متصل و منفصل تفاوتی نیست و به هر حال، کلام پس از تخصیص، بیش از مقدار باقی مانده بعد از تخصیص، کاشف از مراد جدی نیست و ملاک احکام تعارض، همین کشف است؛ لذا ایشان بدین جهت، اجمال مخصص منفصل را هم به عام سرایت می‌دهد. کلامی که در متن ذکر شد، در حقیقت یک تقریب عرفی است که به جهت تنبیه وجدانی بر صحت انقلاب نسبت ذکر شده است، و می‌تواند به یکی از دو بیانی که ذکر کردیم تبیین گردد و با بیان دوم سازگارتر است.

### مطلب دوم: اثبات نتیجه انقلاب نسبت با قاعدهٔ اولیه (تداخل)

سپس ایشان مدعی شده که حتی اگر کبرای انقلاب نسبت نیز انکار شود، در نتیجه تغییری حاصل نمی‌شود. ایشان فرموده است:

«و أما بناء على التنزّل و عدم تسليم هذه الكبرى، فالحكم في المسألة لا يختلف عنه في فرض التسليم، وذلك لتساقط الطائفتين الأولى والثانية بالتعارض، ومعه فلا بدّ من الرجوع إلى القاعدة فيما لانص فيه، وقد عرفت أنّ مقتضاها في المقام إنّما هو التداخل»<sup>۱</sup>

### اشکال: لزوم رجوع به مرجحات در فرض انکار انقلاب نسبت

این مطلب نیز ناتمام است؛ زیرا پس از انکار انقلاب نسبت، نوبت به تساقط نمی‌رسد؛ بلکه باید به مرجحات سندی یا دلالتی رجوع کرد و در صورت تعادل، حکم به تساقط می‌شود و در مقام، مرجحاتی وجود دارد که بحث آن خواهد آمد.

### جمع دوم: تقیید روایات عدم تداخل با مرسلهٔ جمیل (تداخل در غیر عدهٔ وفات)

جمع دومی که می‌توان مطرح کرد، این است که مرسلهٔ جمیل بن درّاج که پیش‌تر در دستهٔ اول گذشت، می‌تواند به طور مستقل به عنوان دستهٔ چهارم به حساب آید. هرچند این روایت مرسل است، ولی ارسال آن با توجه به اعتماد شیخ صدوق<sup>۲</sup> مشکل ساز نیست؛ علاوه اینکه کسانی که مراسلات اصحاب اجماع را معتبر می‌دانند، می‌توانند به این روایت اعتماد کنند؛ زیرا جمیل، یکی از اصحاب اجماع است.<sup>۳</sup> این روایت چنین بود:

أحمد بن محمد عن علي بن حديد عن جميل بن صالح عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام «في المرأة تنزّج في عدها قال: يفرّق بينهما وتعدّ عده واحدة منهما فإن جاء بولد لستة أشهر أو أكثر

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۲.

۲. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۷۰، ح ۴۶۳۹.

۳. رجال الکشي، ص ۳۷۵، رقم ۷۰۵.

فهو للأخير وإن جاءت بولد لأقل من ستة أشهر فهو للأول.<sup>۱</sup>

ابتدا امام علیه السلام در مورد ازدواج در عده، حکم به جدایی و سپری شدن یک عده می‌کنند. ظاهر اطلاق پاسخ امام، شامل ازدواجی که در آخرین زمان عده واقع شود نیز می‌شود. سپس در قسمت پایانی، فرزندی را که در کمتر از شش ماه به دنیا می‌آید، متعلق به شوهر اول دانستند و ظاهر اطلاق این پاسخ نیز، فرزندی که در تنها چند روز کمتر از شش ماه به دنیا می‌آید را در برمی‌گیرد.

حال، با توجه به این دو اطلاق ممکن است گفته شود: موضوع این روایت، ازدواج در عده وفات را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا عده وفات ۴ ماه و ۱۰ روز است، حال اگر ازدواج، کمی قبل از ۴ ماه و ۱۰ روز واقع شده باشد و فرزندی پس از ۵ ماه و بیست روز به دنیا آمده باشد، بر اساس اطلاق اول و دوم، باید به شوهر اول ملحق شود. اما این فرض نمی‌تواند مشمول این روایت باشد؛ زیرا در این صورت، تاریخ تولد فرزند، حدود ۱۰ ماه پس از ابتدای عده خواهد بود که این مدت با حداکثر مدت حمل سازگاری ندارد.<sup>۲</sup> لذا منظور از ازدواج در عده در این روایت، عده طلاق است که سه ماه است؛ زیرا جمع سه ماه با عددی کمتر از شش ماه، از نه ماه تجاوز نمی‌کند و می‌توان فرزند را به زوج اول ملحق کرد. این قرینه نشان می‌دهد که عده وفات، مشمول این روایت نیست.

پس در بحث وطی به شبهه در عده، چهار دسته روایت وجود دارد:

- روایات دال بر تداخل به طور مطلق.
- روایات دال بر عدم تداخل به طور مطلق.
- روایات دال بر عدم تداخل در عده وفات.
- روایت دال بر تداخل در غیر عده وفات.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۷۰، ح ۴۶۳۹؛ تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۱۶۸، ح ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۸۳، ح ۱۳.

۲. چنان‌که در مباحث مربوط به احکام اولاد، مباحث الحاق ولد خواهد آمد، استاد رحمته الله فرموده است حداکثر حمل، یک سال است، گرچه به ندرت اتفاق می‌افتد، لذا آنچه در متن آمده بر اساس قبول مبنای ۹ ماه قابل تقریب است. استاد رحمته الله در مقام، با قطع نظر از بحث مبنایی، به این جمع دوم اشکال وارد کرده است.

در این تقسیم، هر یک از روایات مطلق با روایت مقیدی که در مقابل وجود دارد تقیید می‌شود و نیازی به انقلاب نسبت نیست.

### اشکال مشترک بر جمع اول و دوم

اشکال مشترکی که بر جمع اول و دوم وارد است، این است که این‌گونه جمع‌ها که حمل عام بر خاص یا مطلق بر مقید است و به عنوان جمع عرفی محسوب می‌شود، در بسیاری از موارد، عرفی نیست.

**مطلب اول: بررسی احتمالات وجه فاصله بین صدور عام و خاص توضیح مطلب:**

اگر دلیل عام یا مطلق صادر شود و مخصّص یا مقیدی، پس از چند دهه یا قرن صادر گردد، چگونه می‌توان رابطه عام و خاص یا مطلق و مقید را توجیه کرد؟ در این خصوص، پنج احتمال وجود دارد که مناسب است بررسی شود:

**احتمال اول: تکیه مولا بر خاص متأخر هنگام تفهیم عام**  
احتمال اول این است که شاید مولا برای تفهیم مقصود خویش، به خاص متأخر، اعتماد کرده و آن را قرینه بر عام قرار داده است.

**اشکال: لزوم تاخیر بیان از وقت حاجت**  
این احتمال، نادرست است؛ زیرا طبق این احتمال، کسانی که مخاطب عام بوده‌اند، تکلیف حقیقی خویش را نفهمیده و به اشتباه می‌افتند.

**احتمال دوم و سوم: نسخ واقعی یا ظاهری عام توسط خاص**  
احتمال دوم و سوم، نسخ شدن عام با خاص است، یا نسخ واقعی یا نسخ ظاهری. نسخ واقعی آن است که وظیفه واقعی، عمل بر طبق عام در طول این چند دهه بوده است و با صدور خاص متأخر، تکلیف واقعاً عوض می‌شود. در مقابل، نسخ ظاهری است که مکلفین، پیش از اطلاع از مخصّص، مکلف ظاهری به عام بوده‌اند و پس از کشف مخصّص، این وظیفه ظاهری تغییر می‌کند. تفاوت بین این دو احتمال، این است که طبق نسخ واقعی، همه مکلفین از جمله امام معصوم علیه السلام، پیش از وصول مخصّص، باید به عام عمل کنند، در حالی که بر اساس نسخ

ظاهری، امام معصوم علیه السلام و شاید بعضی از اصحاب سرّ، از ابتدا باید طبق خاص عمل کنند، هر چند دیگر افراد پیش از آمدن مخصّص، طبق عام عمل می کنند.

### اشکال: بعید بودن نسخ عمده احکام

این دو احتمال نیز بعید است؛ زیرا استدلال های ائمه علیهم السلام به گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه پیشین<sup>۱</sup>، نشان می دهد نسخی در بین نبوده و یا بسیار نادر بوده است. در غیر این صورت باید بپذیریم که بسیاری از احکام اولیه که توسط پیامبر یا امامان پیشین بیان گردیده، مدتی بعد منسوخ شده است.<sup>۲</sup>

احتمال چهارم و پنجمی نیز وجود دارند که نسبت به سایر احتمالات بیشتر به واقعیت نزدیک هستند. اما با این حال با اشکال مواجه هستند.

### احتمال چهارم: در مقام بیان نبودن عام نسبت به همه خصوصیات

احتمال چهارم این است که خاص متأخر، نشان می دهد که پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام در زمانی که خطاب عام پیشین را ذکر می فرموده اند، در مقام بیان همه قیود و خصوصیات نبوده اند. برای نمونه، در کتاب عروه، مرحوم سید ابتداء به طور مطلق و کلی فرموده است که: نماز خواندن در نجس جایز نیست. انسان ابتداء فکر می کند تمامی موارد نجاسات مراد است، اما بعد از آن، مستثنیاتی را ذکر می کند، مثلاً می فرماید: خون کمتر از درهم استثناست. معلوم می شود که ابتدا در مقام بیان خصوصیات مسئله نبوده است. یا مثلاً کسی از شما می پرسد: می خواهیم تقلید کنیم، از چه کسی تقلید کنیم؟ جواب می دهید که: «از مجتهد تقلید کن». ظاهر ابتدایی این است که از هر مجتهدی با هر شرایطی می شود تقلید کرد؛ ولی اگر پس از آن بگوید: باید عادل، مرد، حرّ و اعلم باشد، می فهمیم که ابتدا در مقام بیان تمامی خصوصیات نبوده است.

۱. رک: وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۲۷۲، ح ۳؛ وج ۱۷، ص ۴۴۸، ح ۳؛ و ص ۴۴۹، ح ۴؛ وج ۲۴، ص ۱۲۴، ح ۷؛ وج ۲۷، ص ۲۶۵، ح ۶؛ و ص ۲۹۳، ح ۳.

۲. در شریعت اسلام چنین نسخی که احکام بسیاری را شامل شود، خلاف ارتکاز منتشره است، و در نتیجه، چنین نسخی بسیار بعید است. اینکه ائمه علیهم السلام در موارد متعدد به کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه پیشین استشهاد کرده اند، شاهد بر این مدعاست.

البته اصالة البیان اصلی عقلایی است که اقتضاء می‌کند کلامی که از متکلم صادر می‌شود، در مقام بیان تمام خصوصیات و شرایط باشد؛ اما ورود مخصص یا مقتید در زمان پسین، سبب می‌شود که از این اصل عقلایی چشم پوشی شود.

#### اشکال: در مقام بیان بودن در روایات استفتائی

اما تطبیق احتمال چهارم بر بسیاری از موارد، مشکل است؛ خلاصه اشکال چنین است:

اگر برای احراز در مقام بیان بودن متکلم، از اصل کمک گرفته شود، احتمال چهارم به جاست؛ زیرا دلیل خاص سبب می‌شود از اصل چشم پوشیده و کشف شود که متکلم در مقام بیان نبوده است؛ اما بسیاری از موارد، بی آن که اصل را دست آویز قرار دهیم، در می‌یابیم که متکلم، در مقام بیان بوده است؛ زیرا مورد سؤال به گونه‌ای است که حکایت از مقام عمل می‌کند، به این معنی که مقصود راوی از طرح چنین سؤالی، این بوده است که تکلیف فعلی خویش را فهمیده و به آن عمل کند. طبیعی است که در چنین مواردی، نه به سبب اصل، بلکه برای پیش‌گیری از اغراء به جهل، امام باید در مقام بیان تمام خصوصیات باشند. برای مثال اگر سائل بپرسد: «آیا به غنمی که در اختیار داریم زکات تعلق می‌گیرد؟»، مقام، مقام بیان فرق بین سائمه و غیر سائمه است؛ زیرا مقام عمل است و سائل می‌خواهد ادای زکات کند؛ لذا محتمل نیست که متکلم در مقام بیان نباشد و تنها به اهمال‌گویی و بیان قانون کلی اکتفا کرده باشد.

در بحث کنونی نیز، این دو دسته روایات عام، یعنی روایات تداخل مطلق و روایات عدم تداخل مطلق از همین قبیل است. امام علیه السلام در پاسخ به سؤال زراره در مورد ازدواج در عده، علی‌رغم وجود تفصیل در مسئله، مقتضی نبود به طور مطلق حکم به تداخل یا عدم تداخل کنند؛ بلکه مقتضی آن بود که قیود و خصوصیات را بیان کنند. ضرورت بیان تفصیل در این مسئله دو چندان است؛ زیرا این روایات در محیط عامه صادر شده است، در حالی که آن‌ها تفصیل چندان در مسئله ندارند؛ بلکه از تداخل مطلق یا عدم تداخل مطلق، جانب‌داری کرده‌اند.<sup>۱</sup> در چنین فضایی،

۱. درباره نظر عامه در بحث مرخحات (مخالفت عامه)، استاد رحمته الله مطالبی را بیان خواهد کرد.

اگر زرارۀ از امام جواب مطلق بشنود، حکم مسئلہ را مطابق نظریہ عامہ می‌فہمد.

### احتمال پنجم: حذف قیود عامہ توسط راوی

احتمال پنجم این است کہ ہرچند پیامبر ﷺ یا امام سابق در زمان صدور عام، در مقام بیان قیود و خصوصیات بودہ‌اند، ولی راوی بہ سبب روشن بودن قیود، آن را حذف کردہ یا قرینہٴ حالیہ‌ای در آن زمان واضح بودہ و او نقل نکردہ است.<sup>۱</sup> با بہ دست آمدن دلیل خاص، کشف می‌شود کہ روایت سابق دارای خصوصیات و قرائنی بودہ کہ توسط سائل حذف شدہ است، ہرچند خود ہر طبق آن خصوصیت عمل کردہ است.

برای فہم بیشتر احتمال حذف قرینہٴ عامہ‌ای کہ سبب می‌شود ہمہ افراد، معنای خاصی را از مطلق یا عام بفہمند، بہ این مثال توجہ کنید:

کلمہ «امام» تا پنجاہ سال پیش، تنها ظہور در امام معصوم داشت و معنای رہبر عادل از آن فہمیدہ نمی‌شد؛ زیرا قرینہٴ عامہ‌ای در کار بودہ است کہ این طور اقتضاء می‌کردہ است؛ لذا برای بہ کارگیری آن نیازی بہ قید «معصوم» نبودہ است. حال، ممکن است شخصی در این فضا، این لفظ را بہ کار بردہ و قید معصوم را با اعتماد بر همان قرینہٴ عامہ حذف کند؛ زیرا نمی‌دانستہ است کہ این کلمہ، پس از

۱. استاد ﷺ: در صحیحہٴ اسحاق بن عمار چنین آمدہ است:

علي بن إبراهيم عن أبيه عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام «بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة في عذتها لم تحل له أبدا فقال: هذا إذا كان عالما فإذا كان جاهلا فارقتها وتعدت ثم يتزوجها نكاحا جديدا.» (الكافي، ج ۵، ص ۴۲۹، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۳، ح ۱۰).

أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الأمة يموت سيدها قال: تعدد عدة المتوفى عنها زوجها قلت: فإن رجلا تزوجها قبل أن تنقضي عذتها قال: يفارقها ثم يتزوجها نكاحا جديدا بعد انقضاء عذتها قلت: فأين ما بلغنا عن أبيك في الرجل إذا تزوج المرأة في عذتها لم تحل له أبدا: قال هذا جاهل.» (الكافي، ج ۶، ص ۱۷۱، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۱، ح ۵).

با اینکه در کلام نقل شدہ از امام صادق علیہ السلام، قید «عالم» ذکر نشدہ، امام علیہ السلام آن را بہ عالم تفسیر کردہ‌اند. معلوم می‌شود کہ راویان، خصوصیات کلام امام صادق علیہ السلام را درست روایت نکردہ‌اند. در مورد تزویج در حال عدہ نیز همچون تزویج در حال احرام، صورت علم، فرد نادری است؛ ولی امام علیہ السلام روایت امام صادق علیہ السلام را بر آن حمل کردہ‌اند.



پنجاه سال، مشترک شده و موجب اشتباه می‌گردد.

### اشکال: نبود قرینه عامه در مقام

اما احتمال حذف قرینه حالیه عامه نیز در بحث جاری قابل تطبیق نیست؛ زیرا در مسئله ازدواج در عده، هیچ قرینه عامی در کار نبوده است که سبب شود در آن زمان از کلمه عده، قسم خاصی فهمیده شود. اقسام مختلف عده در روایات و همچنین کلام فقهای عامه مطرح بوده است؛ ازین رو، چنین احتمالی منتفی است.

### احتمال ششم: اشتباه راوی

لذا تنها احتمالی که باقی است، آن است که راوی اشتباه کرده باشد. این اشتباه ممکن است به این جهت باشد که قرینه خاصی - نه قرینه عامه - در کار بوده که برای راوی معلوم بوده و او از روی اشتباه آن قرینه را نقل نکرده است، و ممکن است از این جهت باشد که اشتباه در نقل اصل مطلب رخ داده باشد؛ یعنی به جای نقل عدم تداخل، به اشتباه، تداخل را نقل کرده باشد؛ زیرا موضوع هر یک از این دو حکم را جابه جا تلقی کرده و دچار اشتباه شده است. ترجیح تحقق اشتباه اول بر اشتباه دوم نیز دلیلی ندارد.

### مطلب دوم: تعارض مستقر بین همه طوائف روایات در مقام

با این بیان، ادعای جمع عرفی بین دلیل خاص با دلیل عام از راه جمع اول یا دوم، مخدوش می‌شود. صدور این روایات در محیط عامه که در اقسام عده تفصیل نمی‌دهند، این اشکال را تقویت می‌کند و موجب تعدی می‌شود. برای مثال، اگر روایت خاصی در مورد عده وفات، حکم به عدم تداخل کرده باشد، چنین محیطی سبب می‌شود از عده وفات به عده غیر وفات تعدی کنیم و در نتیجه روایت خاص، ظهور در معنای عام پیدا می‌کند. بدین ترتیب، گویا چند دلیل عام داریم که با یکدیگر در تعارض اند، نه آن که دو دسته روایات عام و یک یا دو دسته روایات خاص در دست باشد تا بین آنها جمع عرفی برقرار شود.

### جمع سوم: حمل روایات تداخل بر فرض عدم دخول نفر دوم

جمع سوم، راهی است که شیخ طوسی ارائه داده است. ایشان روایت تداخل را

بر صورتی که شخص دوم به زن دخول نکرده باشد، حمل کرده است. به همین دلیل، دستور داده شده که زن تنها یک عده از هر دو نگه دارد. در مقابل، روایاتی که بیانگر لزوم دو عده است، مربوط به جایی است که دخول صورت گرفته باشد.<sup>۱</sup> برخی از فقهاء<sup>۲</sup> نیز این جمع را پسندیده‌اند.

### اشکال بر جمع سوم

اشکالات متعددی بر این جمع، وارد است.

#### اشکال اول: ظهور «تعتدّ منهما جميعا عده واحدة» در دخول نفر دوم

اشکال اول این است که تعبیر «تعتدّ منهما جميعا عده واحدة» در روایت، با فرض عدم دخول سازگار نیست؛ زیرا این تعبیر در جایی صحیح است که مقتضی عده در هر دو باشد تا داخل دو عده معنا داشته باشد، در حالی که در فرض عدم دخول، اصلاً مقتضی برای عده نگه داشتن نسبت به ازدواج دوم (ازدواج به شبهه) وجود ندارد.<sup>۳</sup>

#### پاسخ اشکال اول

اما ممکن است گفته شود که: این تعبیر منافاتی با این ندارد که مقتضی عده تنها نسبت به شوهر سابق وجود داشته باشد؛ زیرا به هر حال، شبهه عده داشتن در مورد ازدواج دوم در ذهن بوده است؛ زیرا خود ازدواج، مقتضی عده است. به این مثال عرفی توجه کنید:

اگر در قبال حلّ یک مسئله، جایزه‌ای قرار داده شود و ده نفر اقدام به حل آن نمایند، چنانچه پاسخ همه صحیح باشد، ده جایزه به آنها تعلق می‌گیرد، و اگر پاسخ برخی صحیح نباشد، جایزه‌ای به آنها تعلق نمی‌گیرد. اما اگر تنها یک نفر، به پاسخ صحیح برسد، با اینکه تنها وی مستحق دریافت جایزه است، تعبیر

۱. الاستبصار ج ۳، ص ۱۸۸؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸.

۲. کشف الرموز ج ۲، ص ۱۴۳؛ رک: کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۵۷؛ أنوار الفقاهة (کتاب الطلاق)، ص ۶۷.

۳. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۳۴۰؛ مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۳۵۴؛ مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۱۸۷؛ ملاّ الأخیار، ج ۱۲، ص ۱۳۳؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۵۳۵؛ رک: جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۶۶.

می‌کنند: «از این ده نفر، یک نفر جایزه دارد». این بدان معنا است که سایر افراد، شایسته دریافت جایزه نیستند؛ زیرا جواب صحیح را نیافته‌اند.

در بحث جاری نیز منظور از این تعبیر، آن است که از این دو ازدواج، یکی عده دارد؛ زیرا شرط دخول در دیگری محقق نشده است.

#### اشکال دوم: انصراف اطلاعات به فرض دخول

اما در هر حال، چنان‌که در مباحث سابق بیان شد، این‌گونه تعبیر، انصراف به فرض دخول دارد.

#### اشکال سوم: لزوم حمل مطلق بر فرد نادر

با قطع نظر از اشکال فوق نیز می‌توان گفت: لازمه جمع سوم، حمل مطلق بر فرد نادر است که غیر عرفی است.

#### جمع چهارم: اختصاص روایات تداخل به فرض ارتفاع شبهه پس از عده اول

جمع چهارم، راه حل مرحوم محقق حلی است. شاگرد ایشان در کشف الرموز این وجه جمع را چنین بیان کرده است: «و خرج شیخنا وجهاً ثالثاً، و هو أنه لو بقي عليها من العدة الأولى شيء، و لو يوما فرق بينها وبين الثاني، و تتمها (و تعتدّخ) للثاني، و لا تقتصر على عدة الثاني.»<sup>۱</sup>

توضیح این جمع، چنین است:

روایات تداخل مربوط به فرضی است که پس از پایان عده اول، شبهه برطرف شود و در مقابل، روایات عدم تداخل بر صورتی حمل می‌شود که پیش از تمام شدن عده اول، شبهه برطرف شود. برای مثال، در عده وفات یا در عده طلاق که به مدت سه قرء است و در خلال همین مدت، شخص دوم به اشتباه ازدواج و دخول کرده است، دو صورت پیش می‌آید: گاهی پیش از تمام شدن سه قرء، شخص متوجه

۱. ر.ک: مباحث استاد<sup>ره</sup> در بخش ازدواج در عده، بررسی اشتراط «دخول در عده» در حرمت ابدی، ذیل مسئله چهارم عروه: «هل يعتبر في الدخول الذي هو شرط في الحرمة الأبدية في صورة الجهل أن يكون في العدة، ...».

۲. کشف الرموز ج ۲، ص ۱۴۳.

بطلان عقدش می‌شود، که در این صورت، باید عده ازل تکمیل و عده دیگری آغاز شود؛ اما اگر پس از پایان سه قرة، متوجه اشتباه خویش شود، تنها یک عده برای وطی به شبهه کافی است. این در صورتی است که بر اساس نظریه پیشین که مورد پذیرش فاضل آبی نیز واقع شده است<sup>۱</sup>، حکم صورت دوم نیز، عدم تداخل است؛ زیرا فرض این است که دخول صورت گرفته است.

### اشکال: تبرعی بودن جمع چهارم

اما این جمع، کاملاً تبرعی است و هیچ شاهد جمعی ندارد.

### جمع پنجم: حمل روایات عدم تداخل بر استحباب

جمع پنجم، جمع صاحب مدارک<sup>۲</sup> است. ایشان و همچنین مرحوم سبزواری<sup>۳</sup> که معمولاً از ایشان تبعیت می‌کنند، روایات تداخل را بر مقدار واجب عده و روایات عدم تداخل را بر استحباب حمل کرده‌اند.

### اشکال: عرفی نبودن حمل بر استحباب با لحاظ فقه عامه و تعدد روایات

این بیان نیز، به ویژه با لحاظ فقه عامه، عرفی نیست. در محیطی که اختلاف فقه‌های عامه در اصل وجوب بوده است نه در استحباب، نمی‌توان چندین روایت را بر استحباب حمل کرد.

### جمع ششم: حمل روایات تداخل بر وحدت نوعیه

جمع ششم، جمع صاحب ریاض است. ایشان معتقد به عدم تداخل است و تعبیر «عده واحده» را بر وحدت در مقدار حمل کرده است؛ یعنی فقط مقدار هر دو عده یکی است نه اینکه تداخل کنند.<sup>۴</sup>

۱. کشف الرموز، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۲. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۷۲.

۳. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۱۴۳؛ أيضاً: ملاذ الأخیار، ج ۱۲، ص ۱۳۳.

۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۲.

مراد ایشان این است که عده طلاق و عده شبهه از جهت نوع، با یکدیگر تفاوتی ندارند و مدت زمان هر دو عده، سه قراء است؛ اما با این وجود، این دو عده مستقل از یکدیگراند و پس از تمام شدن یک عده، عده دیگری شروع شود. برای مثال، تعبیر «الطواف بالبيت صلوة»<sup>۱</sup> بدین معنی است که سنخ حکم نماز به طواف تعلق گرفته است و به تعبیر دیگر، نماز و طواف، وحدت نوعیه دارند؛ ولی این گونه نیست که این دو، وحدت شخصی داشته باشند و شخص حکم نماز به طواف تعلق گرفته باشد.

### اشکال‌های جمع ششم

اما این راه حل از ابعاد مختلف، خلاف ظاهر است؛ زیرا:

#### اشکال اول: عدم خطور وحدت نوعی به ذهن متعارف

اولاً، اتحاد نوعی، به خودی خود، به ذهن اشخاص متعارف خطور نمی‌کند و شاهد بر این مدعا آن است که پیش از ایشان، کسی به این جنبه، توجه نکرده است، گرچه ممکن است بعضی جهات دیگر هم در عدم توجه اشخاص دخیل باشد.

#### اشکال دوم: لزوم تقیید روایات تداخل به عده طلاق بدون مقید

ثانیاً، ایشان بر اساس این توجیه، ناچار است که به تقیید روایات تداخل به خصوص عده طلاق نیز تن دهد؛ زیرا بین عده وفات و عده شبهه، اتحاد نوعی وجود ندارد، در حالی که روایات تداخل، مطلق‌اند و عده طلاق در آن‌ها فرض نشده است.

#### اشکال سوم: مطرح نبودن وحدت نوعی در زمان صدور روایات

ثالثاً، آنچه در بین عامه مورد اختلاف بوده و سؤال‌ها به آن گرایش داشته، مسئله تداخل و عدم تداخل بوده است، و وجود وحدت نوعی بین عده طلاق یا وفات و عده شبهه مطرح نبوده است. در نتیجه، حمل روایت بر مسئله‌ای که در زمان صدور، مطرح نبوده است، خود، خلاف ظاهر است.

۱. عوالي اللکلی، ج ۱، ص ۲۱۴، ح ۷۰؛ و قال رحمته الله: «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه المنطق».

### اشکال چهارم: ظهور روایت در عدم فاصله بین رفع شبهه و عده شبهه

رابعاً، ظاهر تعبیر «تعتدّ منهما عدة واحدة» این است که جدایی زن و مرد و نیز اعتداد زن، حالت منتظره ندارد و بلافاصله از آخرین وطی یا از زمان رفع شبهه - که بحث آن خواهد آمد<sup>۱</sup> - آغاز می‌شود، در حالی که بر اساس راه حلّ ششم که نتیجه‌اش عدم تداخل است، بین رفع شبهه و عده شبهه فاصله می‌افتد؛ زیرا بر اساس عدم تداخل، ابتدا عده طلاق باید به پایان برسد.

### جمع هفتم: اختصاص روایات معتبر عدم تداخل به عده وفات

جمع هفتم این است که گفته شود: روایتی که هم از نظر سند و هم از نظر دلالت، معتبر باشد و به طور مطلق بر عدم تداخل دلالت کند وجود ندارد. تمامی روایات، یا مربوط به عدم تداخل در عده وفات است و یا به طور مطلق حکم به تداخل کرده است و در نتیجه، روایات عده وفات، اخص مطلق از روایات تداخل، خواهد بود و روایات عام را تخصیص می‌زند. برای اثبات این مدعا، ابتدا باید روایات مطلق دالّ بر عدم تداخل، بررسی شود. این روایات، که دسته دوم از روایات مسئله بود، مشتمل بر سه روایت بود که فقط روایت اوّل آن یعنی موثقه محمد بن مسلم<sup>۲</sup> از نظر سندی معتبر بود. این موثقه به احتمال زیاد با صحیحہ محمد بن مسلم<sup>۳</sup> که درباره

۱. مسئله ۱۴ از همین بخش.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲، ح ۹؛ عن أحمد بن محمد العاصمی عن علی بن الحسن بن فضال عن علی بن أسباط عن عمه یعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدها قال: إن كان دخل بها فزوّج بينهما ولم تحلّ له أبداً وأنفت عدهما من الأول و عده أخرى من الآخر وإن لم يكن دخل بها فزوّج بينهما وأنفت عدهما من الأول و كان خاطباً من الخطاب».

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۲؛ عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد جمیعاً عن أحمد بن محمد بن أبی نصر عن عبد الکرم عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر عليه السلام قال: «المرأة الحبلی یتوفی عنها زوجها فتضع و تنزّج قبل أن تعتدّ أربعة أشهر و عشرًا فقال: إن كان الذي تزوّجها دخل بها فزوّج بينهما و لم تحلّ له أبداً و اعتدت بما بقى عليها من عده الأول و استقبلت عده أخرى من الآخر ثلاثة قروء و إن لم يكن دخل بها فزوّج بينهما و أنفت ما بقى من عدها و هو خاطب من الخطاب».

عده وفات است متحد است؛ یعنی محمد بن مسلم در موقوفه نیز، در مورد عده وفات سؤال کرده است و حضرت حکم به عدم تداخل کرده‌اند؛ ولی در زمان نقل، خصوصیات مورد را نقل نکرده و فقط عده را ذکر کرده است. شاهد این ادعا آن است که پاسخ امام علیه السلام در هر دو روایت، مشابه است.

هرچند پرسیدن دو سؤال از جانب محمد بن مسلم اشکالی ندارد؛ ولی خلاف مقتضای فهم عرفی است؛ زیرا دو فرض وجود دارد:

• فرض اول: سؤال اول درباره عده وفات بوده و سؤال دوم کلی بوده است که غیر عرفی است؛ زیرا باید سؤال دوم در مورد قسیم عده وفات باشد، نه اینکه به طور مطلق سؤال کند. برای روشن شدن این مطلب، به این دو مثال توجه کنید:

**مثال اول:** اگر شخصی که درباره زکات غنم سائمه از امام علیه السلام سؤال کند و حضرت حکم به پرداخت زکات کنند، چنانچه سائل، در مورد غنم غیر سائمه شبهه‌ای دارد، باید از خصوص غنم غیر سائمه سؤال کند؛ زیرا حکم سائمه را پیش‌تر فهمیده است؛ لذا طرح سؤال دوم به شکل مطلق، نامأنوس است.

**مثال دوم:** اگر لزوم احترام عالم عادل بیان شود و مخاطب، درباره عالم فاسق دچار تردید شد، نباید به طور کلی از احترام عالم سؤال کند؛ زیرا حکم احترام عالم عادل، پیش‌تر روشن شد.

لذا در بحث جاری نیز، عرفی نبود که محمد بن مسلم در سؤال دوم، از کلی سؤال کند.

• فرض دوم: سؤال اول، کلی بوده و سؤال دوم در مورد عده وفات بوده است که باز هم غیر عرفی است؛ زیرا وقتی حکم یک قسم خاص، در ضمن پرسش کلی، روشن می‌شود، دلیلی بر دوباره پرسیدن وجود ندارد. بلکه اگر در همان سؤال اول، دوباره بپرسد که آیا حتی در عده وفات هم چنین است، وجهی دارد؛ اما اینکه بعد از آن جلسه، حکم عده وفات را بپرسد امری غیر عرفی است.<sup>۱</sup>

۱. در فرضی که ابتدا سؤال از کلی بوده، بی‌وجه نیست که برای اطمینان حکم قسم خاصی در جلسه‌ای دیگر پرسیده شود و یک امر غیر متعارف نیست. در بسیاری از اوقات، سائل، غافل از برخی فروض

لذا صحیحہ محمد بن مسلم با مؤثقہ محمد بن مسلم متحد است و در مؤثقه نیز در حقیقت، خصوص عذۀ وفات سؤال شده؛ ولی چون خصوصیات در نظر راوی -مباشر یا غیر مباشر- مهم نبوده و دخالت در حکم نداشته، سؤال را به طور مطلق نقل کرده است. این اتفاق، پدیده رایجی است و مشابه آن، در مورد مرحوم شیخ طوسی و سید یزدی اتفاق افتاده است؛ زیرا این دو فقیه، روایات ازدواج با معتدۀ را با روایات ازدواج با زن شوهردار، معارض پنداشته و تصور کرده‌اند که این خصوصیات دخالتی در حکم ندارد. برای مثال، گاهی مسئلہ‌ای با جزئیات و تفصیل بسیار از یک مرجع تقلید پرسیده می‌شود، ولی در مقام گزارش، خصوصیات و جزئیات حذف شده و تنها یک سؤال کلی به همراه جواب مرجع تقلید، گزارش می‌شود؛ زیرا جزئیات در نظر سؤال کننده، دخالت چندانی در حکم شرعی نداشته است. به علاوه نقش تقطیع را نباید فراموش کرد، چه بسا کسانی که این روایت را از محمد بن مسلم نقل کرده‌اند، خصوصیات و جزئیات را با همین توجیه پیش گفته، حذف کرده‌اند.

### اشکال بر جمع هفتم

اما این جمع نیز قابل مناقشه است؛ زیرا:

#### اشکال اول

اولاً، این نظریه نیز، همچون نظریه‌های اول و دوم، به اشکالی که در جمع‌های عام و خاص ذکر شد مبتلاست. پیش‌تر تأکید شد که جمع بین عام و خاص به نحو تخصیص تنها در صورتی عرفی است که دلیل عام در مقام بیان صادر نشده باشد، یا صدور آن در مقام بیان، به وسیلۀ اصل عقلانی احراز شده باشد. در غیر این صورت، چنین جمعی عرفی نیست و دو دلیل، متعارض محسوب می‌شوند. شاهد بر تأیید این سخن این است که برخی از اخبار علاجیه در باب تعارض، در خصوص عام و خاص وارد شده است.<sup>۱</sup> این نشان می‌دهد که شخص بر اساس

مسئله است و پس از پایان جلسۀ پرسش، متنبه می‌شود و در جلسۀ بعدی می‌پرسد. به علاوه، احتمال فراموشی نسبت به سؤال اول نیز وجود دارد؛ لذا سؤال دوم را پرسیده است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۱، ح ۳۹: أحمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی فی الإحتجاج فی جواب



فطرت خویش از دو کلامی که با هم تنافی دارند سؤال کرده است و حضرت نیز در پاسخ، به او اعتراضی نکرده‌اند.<sup>۱</sup>

### اشکال دوم

ثانیاً، اینکه محمد بن مسلم، در موثقه، سؤال را به طور کلی پرسیده، بدین دلیل است که در آن محیط، خصوصیتی در اقسام ازدواج در عده فهمیده نمی‌شد و عامه نیز تنها بر سر تداخل یا عدم تداخل، نزاع داشتند؛ لذا موثقه محمد بن مسلم باید عام به حساب آید و در نتیجه، معارض با دسته مقابل خواهد بود، نه آن که خاص باشد تا منجر به تخصیص شود.

### نظر مختار: نبود جمع عرفی در مقام

با توجه به مطالب گذشته، جمع عرفی بین اخبار وجود ندارد؛ لذا باید به مرجحات رجوع شود و اگر مرجحی نبود، چنانچه عام فوقانی وجود داشته باشد، به آن رجوع می‌شود.

### بررسی مرجحات باب تعارض

در باب مرجحات، سه مرجح مطرح است: اوصاف راوی، موافقت با کتاب و مخالفت با عامه.

### مرجح اول: اوصاف راوی

چنانچه ترجیح به وسیله اوصاف راوی، معتبر باشد، ممکن است بر مقام، تطبیق شود؛ زیرا روایت زواره که حکم به تداخل می‌کند، صحیح است و بر موثقه محمد

مکاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام إلى أن قال عليه السلام: «في الجواب عن ذلك حديثان أما أحدهما فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير وأما الآخر فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى وبأتهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»  
روایتی که در کلام سائل دو حدیث عام و خاص باشد یافت نشد.

۱. رک: الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۷؛ العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۹.

بن مسلم مقدم است. روایت علی بن بشیر نبال نیز که در دسته دوم قرار دارد، ضعیف است.

اما تمسک به این مرجح، ناتمام است؛ زیرا:

### اشکال اول

اولاً، تقدیم نقل امامی بر غیر امامی به طور مطلق صحیح نیست؛ زیرا از یک سو مقبوله عمر بن حنظله<sup>۱</sup> چنین ترجیحی را تنها در صورت تنازع بین دو طرف دعوی تأیید کرده است و چه بسا نتوان از باب مخاصمه به دیگر ابواب، تعدی کرد.

و از سوی دیگر گزارش شیخ طوسی که چنین تقدیمی را مورد تسالم اصحاب برشمرده است<sup>۲</sup>، تنها در صورتی کارگشاست که از نقل شیخ اطمینان حاصل شود که اجماعی در کار است تا اتصال به زمان معصوم کشف شود، در حالی که اثبات کردن چنین امری مشکل است.<sup>۳</sup>

### اشکال دوم

ثانیاً، همان طور که در اشکال دوم بر جمع هفتم روایات مطرح شد، روایات خاص در دسته سوم را نیز باید عام به حساب آورد؛ زیرا محمد بن مسلم به تناسب فضای زمان خویش که متأثر از عامه بوده، خصوصیتی برای وفات ندیده است؛ لذا روایات دسته سوم نیز که متعدد و بیشتر دارای سندهای صحیح است، با روایات طرف مقابل، معارض است و ترجیح روایت زراره بر این روایات، صحیح نیست.

### مرجح دوم: موافقت کتاب

ممکن است ادعا شود که روایات تداخل، موافق با آیه «وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»<sup>۴</sup> است؛ زیرا مقتضای عموم آیه، تداخل و جواز ازدواج است.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰.

۲. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۱.

۳. استاد رحمته الله در مبنای اخیرشان، روایات موثقه را صرفاً در فرض وثوق به صدور آن، حجت می داند.

۴. النساء، ۲۴.

### اشکال: نظارت آیات به حرمت ابدی و حرمت جمعی

ولی تمسک به این مرتجع هم تمام نیست؛ زیرا آیه شریفه، در مورد حرام ابدی و حرام جمعی است و مواردی که به طور موقت حرام شده و پس از مدتی حلال می‌شود، مشمول این آیه نیست. لذا اگر نمی‌دانیم مثلاً عده، سه ماه است یا پنج ماه، مفاد آیه این نیست که عده را سه ماه به حساب آوریم و بیش از آن را حلال بدانیم. با لحاظ این اشکال، روشن می‌شود که اگر مرتجعی در مقام وجود نداشته باشد، آیه مذکور نمی‌تواند به عنوان عام فوقانی محسوب شود.

### مرتجع سوم: مخالفت با عامه

مرتجع سوم، مخالفت با عامه است.

### مخالفت روایات تداخل با نظر عامه

در مرآة العقول<sup>۱</sup> و نیز حدائق<sup>۲</sup> آمده است: روایات عدم تداخل باید بر تقیه حمل شود؛ زیرا شواهد روایی نشان می‌دهد که نظر عامه، عدم تداخل است و امام نیز این نظر را در برخی روایات رد کرده‌اند.

به علاوه، امر به اخذ مخالف عامه در روایات<sup>۳</sup> اقتضا می‌کند که روایات تداخل مقدم شود.

شاهد روایی ایشان روایت زواره و مرسله یونس است:

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن

۱. مرآة العقول، ج ۲۱، ص ۲۵۱.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۵۳۶: «من هذين الخبرين يعلم أن الاتحاد مذهب العامة فيجب حمل أخباره على التقيّة بلا إشكال».

در حدائق مطبوع، به اشتباه، مذهب عامه، تداخل دانسته شده که قطعاً مراد صاحب حدائق این نیست؛ زیرا به دو روایت زواره و یونس تمسک کرده که مذهب عامه را عدم تداخل دانسته است. به علاوه، در موارد دیگر از حدائق به این مطلب تصریح شده است:

الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۸۴-۵۸۵؛ و ج ۲۵، ص ۴۵۹.

۳. عوالي اللکّی، ج ۴، ص ۱۳۳، ح ۲۲۹: «خذ بما خالفهم»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ح ۳۱: «خذ بما خالف القوم».

زرارة قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة نعي إليها زوجها فاعتدت وتزوجت فجاء زوجها الأول ففارقها وفارقها الآخر كم تعتد للناس قال: ثلاثة قروء وإنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحلها للناس كلهم قال زرارة: وذلك أن أناسا قالوا: تعتد عديتين من كل واحد عدة فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام قال: تعتد ثلاثة قروء فتحل للرجال»<sup>۱</sup>

علي بن ابراهيم عن أبيه عن اسماعيل بن مزار عن يونس عن بعض أصحابه: «في امرأة نعي إليها زوجها فتزوجت ثم قدم زوجها الأول فطلقها وطلقها الآخر قال: فقال ابراهيم التخعي: عليها أن تعتد عديتين فحملها زرارة إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: عليها عدة واحدة»<sup>۲</sup>

در این دو روایت، حضرت تعدد عده را نفی کرده و عدم تداخل را نظر عامه دانسته‌اند.

**اشکالات ترجیح روایات تداخل به جهت مخالفت با عامه**  
اما کلام ایشان با دو اشکال، مواجه است؛ زیرا:

**اشکال اول: موافقت روایات تداخل با فتوای مالک و ابو حنیفه**

اولاً، حمل بر تقیه در مواردی است که روایتی با فتوای مشهور از فقهای عامه یا با فتوای فقیهی که امام علیه السلام به او مبتلا بوده‌اند موافق باشد؛ لذا در بحث جاری نیز اگر فتوایی بین عامه در محیط مدینه مشهور باشد، حمل بر تقیه بعید نیست؛ اما صرف فتوای ابراهیم نخعی که در قرن اول<sup>۳</sup> فتوایی داده و مورد پسند عده‌ای دیگر نیز واقع شده، نمی‌تواند نشان دهد که امام صادق علیه السلام از ابراهیم تقیه کرده است. به

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۵۰، ح ۱.

این روایت با کمی تفاوت در تهذیب نیز نقل شده است: تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۹، ح ۱۷۱؛ البته در فقیه نیز این روایت نقل شده ولی ذیل آن (قال زرارة ...) نیامده است (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۴۸، ح ۴۸۸۸).

۲. الکافی، ج ۶، ص ۱۵۱، ح ۲.

۳. برای نمونه: الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۲۹۱.

علاوه، روایات عدم تداخل، مخالف با عامه است؛<sup>۱</sup> زیرا مالک بن انس، فقیه مدینه که امام علیه السلام در آن زندگی می‌کرده و از ناحیه دستگاه خلافت هم تأیید می‌شده و کتاب موطأ را به دستور منصور نوشته<sup>۲</sup> و همچنین ابوحنیفه فقیه کوفه که اکثر سؤال‌کنندگان از امام صادق علیه السلام اهل آن بوده‌اند، هر دو تداخل را پذیرفته‌اند<sup>۳</sup>؛ پس

۱. صاحب وسائل (ج ۲۲، ص ۲۵۴) نیز روایات تداخل را موافق با عامه و روایات عدم تداخل را مخالف با عامه شمرده است؛ اما استدلالی در این باره مطرح نکرده است.

۲. الإمامة والسياسة، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳.

۳. در کتب عامه و خاصه، حکم به تداخل به ابوحنیفه نسبت داده شده؛ ولی در اکثر کتب مربوط به نقل اقوال عامه که متعرض مسئله شده‌اند، چنین نسبتی به مالک مطرح نشده، بلکه روایت عدم تداخل به او نسبت داده شده است.

الشرح الكبير (عبد الرحمن ابن قدامة)، ج ۹، ص ۱۳۷-۱۳۸: «وقال أبو حنيفة: تداخلان فتأني ثلاثه قروء بعد مغارقة الثاني تكون عن بقية عدة الأول و عدة الثاني لأن القصد معرفة براءة الرحم وهذا تحصل به براءة الرحم منهما جميعا ولنا ما روى مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب و سليمان بن يسار أن طليحة كانت تحت رشيد الثقفي فطلقها و نكحت في عدتها فضر بها عمر عليه السلام و ضرب زوجها ضربات بمحققة و فرق بينهما ثم قال: أيما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها يفرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ثم اعتدت من الآخر ولا ينكحها أبدا و روى باسناده عن علي أنه قضى في التي يتزوج في عدتها في أنه يفرق بينهما ولها الصداق بما استحل من فرجها و تكمل ما افسدت من عدة الأول و تعتد من الآخر و هذان قولاً لسيد من الخلفاء لم يعرف لها في الصحابة مخالف و لأئهما حقان مقصودان لأدبيين فلم يتداخلوا كالدنيين و اليمينين ولأنه حبس يستحقه الرجال على النساء فلم يجوز أن تكون المرأة في حبس رجلين كالزوجة.»: ايضاً: المجموع شرح المهذب، ج ۱۸، ص ۱۵۲: المغني (ابن قدامة)، ج ۸، ص ۱۲۴.

در المبسوط (سرخسی) (ج ۶، ص ۷۲) نیز، تداخل به مالک نسبت داده نشده است. البته خود سرخسی که حنفی است، مدعی شده مذهب حنفیه، تداخل است.

مرحوم شیخ طوسی روایت مالک از ابن شهاب (زهري) از سعید بن مسیب و سلیمان بن یسار را در خلاف نقل کرده؛ اما نام مالک و ابن شهاب را مطرح نکرده است و تداخل را هم به ابو حنیفه و هم به مالک نسبت داده است. ابن حجر نیز در فتح الباری، تداخل را طبق یک نقل به مالک نسبت داده است که نشان از عدم جزم او به این انتساب است:

الخلافة، ج ۵، ص ۷۵: «و ذهب مالك، و أبو حنيفة و أصحابه: إلى أنهما تداخلان، و تعتد عدة واحدة منهما معا ... و روى سعيد بن المسيب، و سليمان بن يسار: أن طليحة ...»

فتح الباري (عسقلانی)، ج ۹، ص ۴۷۶: «و ذهب الجمهور إلى أن من اجتمعت عليها عدتان أنها تعتد عدتين وعن الحنفية رواية عن مالك يكفي لها عدة واحدة كقول الزهري والله أعلم.»

لذا فتوای به تداخل را نمی‌توان به مالک نسبت داد و در نتیجه تشخیص روایات مخالف عامه با اشکال

روایات عدم تداخل را باید مخالف عامه به حساب آورد و بر طایفه مقابل ترجیح داد. البته در بین روایات امام باقر علیه السلام نیز، روایاتی مبنی بر تداخل یافت می‌شود؛ ولی از آنجا که ایشان به مالک یا ابوحنیفه مبتلا نبوده‌اند، نمی‌توان به طور قطع، این روایات را موافق عامه دانست، هرچند احتمال آن منتفی نیست؛ زیرا ممکن است فقهای عصر ایشان مانند عطاء نیز معتقد به تداخل بوده‌اند.

از سوی دیگر، مشهور فقهای شیعه تا عصر صاحب مدارک<sup>۱</sup>، معتقد به عدم تداخل بوده‌اند و تنها مرحوم صدوق در کتاب فقیه به تداخل فتوا داده است. این شهرت، خود مؤیدی بر پذیرش عدم تداخل است.

**اشکال دوم:** اختصاص صحیح زاره و مرسله یونس به زن شوهردار  
ثانیاً، مورد دو روایت زاره و یونس، ازدواج با ذات بعل است که ابراهیم نخعی در آن حکم به عدم تداخل کرده است. روایات معتبر، در مورد ازدواج با زن شوهردار، حکم به تداخل می‌کنند و عده‌ای از قداما نیز چنین فتوا داده‌اند؛ ولی محور بحث کنونی، ازدواج با معتده است.

### نظر مختار: عدم تداخل

بنابر این، در فرض وطی در عده، نظریه عدم تداخل، صحیح است؛ البته روایات، مربوط به وطی همراه با ازدواج است؛ اما قاعده اولیه، عدم تداخل است، پس در فرض عدم ازدواج نیز حکم، عدم تداخل است.

مواجه است و فقط طبق قاعده اولیه که عدم تداخل است می‌توان نتیجه مندرج در متن را استفاده کرد.

۱. نه‌ایه المرام، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲.

## تداخل عدّه در وطی به شبهه زن شوهردار

اما چنانکه در ابتدای مباحث بیان شد، مسئله دیگری که مطرح است، وارد شدن عدّه طلاق یا عدّه وفات بر عدّه وطی به شبهه است. این مسئله به دو صورت قابل تصور است:

۱. وطی به شبهه با تزویج با ذات بعل باشد؛ یعنی مردی با خیال بی شوهر بودن زن، با او ازدواج و نزدیکی کرده باشد.
۲. وطی به شبهه بدون تزویج باشد.

حال اگر در هر یک از این دو صورت که عدّه وطی به شبهه لازم می شود، شوهر حقیقی، فوت کند یا زن را طلاق دهد، این دو عدّه بر عدّه وطی به شبهه وارد می شوند. روایات مسئله عبارت اند از:

### روایت اول: روایت اول زرارہ

ابن ابی عمیر عن ابن بکیر عن زرارۃ عن ابی جعفر علیه السلام:

«فی امرأۃ فقدت زوجها أو نعی إليها فتزوّجت ثمّ قدم زوجها بعد ذلك فطلّقها قال: تعتدّ منهما جميعاً ثلاثة أشهر عدّة واحدة و لیس للأخیر أن یتزوّجها أبداً.»<sup>۱</sup>

### روایت دوم: روایت دوم زرارہ

عنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارۃ عن ابی جعفر علیه السلام قال:

«سألته عن امرأة نعی إليها زوجها فاعتدت وتزوّجت فجاء زوجها

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲.

الأول فطلقها ففارقها الآخر كم تعتد للثاني فقال: ثلاثة قروء وإنما تستبرئ رحمها بثلاثة قروء وتحل للناس كلهم قال زرارة: وذلك أن أناسا قالوا: تعتد عدتين من كل واحدة عدّة فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام وقال تعتد ثلاثة قروء وتحل للرجال..<sup>١</sup>

### روایت سوم: مرسله یونس

علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مزار عن يونس عن بعض أصحابه: «في امرأة نعي إليها زوجها فتزوجت ثم قدم زوجها الأول فطلقها وطلقها الآخر قال: فقال إبراهيم التخعي: عليها أن تعتد عدتين فحملها زرارة إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: عليها عدّة واحدة.»<sup>٢</sup>

البتة مورد هر سه روایت، وطی به شبهه با ازدواج است که پس از آن شوهر واقعی، زن را طلاق داده است؛ اما می توان گفت: با لحاظ فقه حاکم بر زمان صدور روایات فوق که تفصیلی بین صور مسئله قائل نبوده اند، حکم طلاق با وفات شوهر متحد است، و همچنین حکم وطی با ازدواج با وطی بدون ازدواج نیز متحد است.

### روایت چهارم: مرسله جمیل

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد و علي بن إبراهيم عن أبيه جميعا عن الحسن بن محبوب عن جميل بن صالح عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام: «في أختين أهديتا إلى أخوين في ليلة فأدخلت امرأة هذا على هذا وأدخلت امرأة هذا على هذا قال: لكل واحد منهما الصداق بالغشيان وإن كان وليهما تعمد ذلك أغرم الصداق ولا يقرب واحد منهما امرأته

١. الكافي، ج ٦، ص ١٥٠، ح ١؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٨٩، ح ١٧١؛ وسائل الشیعة، ج ٢٠، ص ٤٤٨.

ح ٧؛ ج ٢٢، ص ٢٥٤، ح ١.

در فقیه نیز این روایت نقل شده؛ ولی ذیل آن (قال زرارة ...) نیامده است (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ٣، ص ٥٤٨، ح ٤٨٨٨).

٢. الكافي، ج ٦، ص ١٥١، ح ٢؛ وسائل الشیعة، ج ٢٢، ص ٢٥٤، ح ٢.



حتی تنقضي العدة فإذا انقضت العدة صارت كل واحدة منهما إلى زوجها بالتركاح الأول قيل له: فإن ماتنا قبل انقضاء العدة قال: فقال: يرجع الزوجان بنصف الصداق على ورثتهما وورثتهما الرجلان قيل: فإن مات الرجلان وهما في العدة قال: ترثانها ولهما نصف المهر المسمى وعليهما العدة بعد ما تفرغان من العدة الأولى تعتدان عدة المتوفى عنها زوجها.<sup>۱</sup>

### فتوای برخی قدماء در مقام

برخی بزرگان طبق مرسلهٔ جمیل فتوا داده‌اند. برای نمونه، این روایت را شیخ صدوق در مقنع و فقیه نقل کرده و فتوا داده است.<sup>۲</sup> همچنین شیخ طوسی در نهاییه<sup>۳</sup>، و یحیی بن سعید<sup>۴</sup> بر طبق این روایت فتوا داده‌اند.<sup>۵</sup> افتاء امثال شیخ دلیل بر اعتبار روایت نزد آنان، با وجود ارسال بوده است. البته نظر مرحوم صدوق در مقنع<sup>۶</sup> و نیز ابن جنید<sup>۷</sup> و ظاهر کلینی در کافی<sup>۸</sup> و

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۰۷؛ ح ۱۱؛ کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۴۴۶۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۵۱۳، ح ۲.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۴۴۶۸؛ المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۱۵-۳۱۶.

۳. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۸۸.

۴. الجامع للشرائع، ص ۴۶۳.

۵. البته در فقیه این روایت، مرسل نیست و جمیل بی واسطه از امام صادق علیه السلام نقل کرده است؛ ولی به سبب نقل کافی که مرسل است، بعید نیست که سقطی صورت گرفته باشد. محقق حلّی در نکت النهایة (ج ۲، ص ۳۷۰) تصریح به ضعف این روایت و قابل اعتماد نبودن آن کرده است.

۶. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۵۴.

۷. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۲-۵۰۳.

۸. الکافی، ج ۶، ص ۱۵۰، «باب المرأة یتلفها نعی زوجها أو طلاقه فتزوّج فیجیء زوجها الأول فیغارقانها جمیعاً» (مرحوم کلینی در این باب، تنها دو روایت را نقل کرده که هر دو دالّ بر تداخل است).

ح ۱: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام عن امرأة نعی إليها زوجها فاعتدت و تزوّجت فجاء زوجها الأول فغارقها و غارقها الآخر کم تعتدّ للناس قال: ثلاثة قروء و إنما یستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحلّها للناس کلهم قال زرارة: و ذلك أن

صدوق در فقیه<sup>۱</sup>، تداخل در فرض طلاق است. مرحوم ابن جنید<sup>۲</sup> در عده وفات، به عدم تداخل فتوا داده است؛ ولی چنانکه گذشت<sup>۳</sup>، کیفیت این عدم تداخل با روش مشهور متفاوت است.

### نظر مختار: تداخل

به نظر می‌رسد با اینکه مورد روایت مرسله جمیل، دخول عده وفات بر عده وطی به شبهه بدون تزویج است، اما چنانکه بیان شد، عامه در گزینش تداخل و عدم تداخل تفصیلی قائل نشده‌اند و همه را به یک شکل دیده‌اند. با توجه به چنین محیطی، اگر حکم بر عدم تداخل شود، فرقی بین تزویج و غیر تزویج، عده وفات و طلاق نیست؛ لذا در همه صور، حکم به عدم تداخل می‌شود و الا امام علیه السلام به تداخل در صور دیگر تصریح می‌کردند.

با لحاظ این نکته، اگر مرسله جمیل را معتبر بدانیم بین این روایت و روایات زراره تعارض است و باید در صورت فقد مرجح و نبود عام فوقانی، به قاعده اولیه رجوع شود و نتیجه بستگی به مبنای اتخاذ شده در قاعده اولیه دارد. البته چون این روایت معتبر نیست، لذا طبق روایات زراره، به طور مطلق حکم به تداخل می‌شود.

أناسا قالوا: تعتد عذتين من كل واحد عدة فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام قال: تعتد ثلاثة قروء فتحل للرجال.  
ح ۲: علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مزار عن يونس عن بعض أصحابه «في امرأة نعي إليها زوجها فتزوجت ثم قدم زوجها الأول فطلقها وطلقها الآخر قال: فقال إبراهيم النخعي: عليها أن تعتد عذتين فحملها زراراً إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: عليها عدة واحدة».

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۴۸، ح ۴۸۸۸؛ وروی موسی بن بکر عن زرارۃ قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة نعی إليها زوجها فاعتدت وتزوجت فجاء زوجها الأول ففارقتها و فارقتها الآخر کم تعتد للناس فقال: ثلاثة قروء وإنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحلها للناس كلهم».

۲. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۲-۵۰۳.

۳. در بررسی انتساب تداخل به مرحوم صدوق و ابن جنید، مطلب دوم (بطلان انتساب فتوای به تداخل به مرحوم صدوق و ابن جنید) گفته شد: مشهور، در اجتماع دو عده (در غیر زن حامله) معتقداند که عده دوم پس از تکمیل عده اول، آغاز می‌شود، در حالی که به عقیده ابن جنید، عده وفات، بلافاصله پس از مرگ، آغاز و پس از پایان آن، عده وطی به شبهه تکمیل می‌شود.

## تقدیم عده پیشین در صورت عدم تداخل دو عده

مسألة ۱۲: «... و علی التعدد یقدم ما تقدم سببه إلا إذا كان إحدى العدتين بوضع الحمل فتقدم وإن كان سببها متأخراً لعدم إمكان التأخير حينئذ.»<sup>۱</sup>  
در صورت پذیرش عدم تداخل دو عده، این پرسش مطرح است که کدام یک از دو عده، مقدم بر دیگری است؟ مرحوم ابن جنید معتقد است که اگر اشتباهاً با زن شوهردار مباشرت شد و پس از آن شوهر از دنیا رفت، ابتدا باید عده وفات مراعات شود و در مرحله بعد، عده شبهه سپری شود.<sup>۲</sup> طبق این نظر، عده‌ای که سبب آن دیرتر رخ داده، مقدم شده است.

### نظر آقای حکیم و آقای خوئی: تقدیم عده دارای سبب مقدم

مرحوم آقای حکیم برای تقدیم عده‌ای که سببش مقدم است، به اصل تمسک کرده است.<sup>۳</sup> که ظاهراً منظور ایشان، استصحاب بقاء عده اول است.  
مرحوم آقای خوئی در جایی که وفات، زودتر از وطی به شبهه رخ دهد، با استناد به صراحت روایات<sup>۴</sup>، عده وفات را مقدم بر عده وطی به شبهه دانسته و در سایر مواردی که سبب یکی از دو عده زودتر رخ دهد، فرموده است:

«وَأَمَّا تَقْدِيمُ غَيْرِهَا مِمَّا تَقَدَّمَ سَبَبُهُ، فَهُوَ وَإِنْ لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ إِلَّا أَنْ الْأَمْرَ فِيهِ وَاضِحٌ، فَإِنَّ رَفْعَ الْيَدِ عَنِ السَّبَبِ الْأَوَّلِ وَالْإِنْتِقَالَ إِلَى الثَّانِي

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۲.

۲. مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۵۰۲.

۳. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۴۱.

۴. این روایات، در دسته سوم روایات، بیان شد. برای نمونه: صحیحہ محمد بن مسلم (الكافي، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۲).

يحتاج إلى الدليل وهو مفقود.<sup>۱</sup>

ایشان، به حجیت استصحاب حکمی اعتقادی ندارد؛<sup>۲</sup> لذا برای تأیید گفتار خویش به آن تمسک نمی‌کند؛ اما روشن نیست که ایشان چگونه مدعای خویش را واضح فرض کرده است.

### کلام شهید ثانی و ابتناء آن بر قواعد تراجم

شهید ثانی در این مقام، دو مورد را مطرح کرده است:

• مورد اول: طلاق پس از وطی به شبهه واقع شود.

در این مورد، دو وجه، محتمل است:

وجه اول: عده طلاق از زمانی که طلاق رخ داده است، آغاز شود و پس از

اتمام آن، باقی مانده عده وطی به شبهه سپری شود.

وجه دوم: ابتدا عده وطی به شبهه به طور کامل سپری شود و سپس عده

طلاق، از زمان پایان عده اول، شروع شود.

ایشان وجه دوم را پذیرفته است بی آنکه استدلالی بیاورد.<sup>۳</sup>

• مورد دوم: وفات پس از وطی به شبهه واقع شود.

در این مورد نیز همان دو وجه پیش گفته محتمل است؛ ولی ایشان هیچ یک را

انتخاب نکرده است.<sup>۴</sup>

در توضیح این دو وجه، بالحاظ کلام ایشان در فرض عده وفات<sup>۵</sup>، می‌توان گفت:

اگر وطی به شبهه پس از طلاق یا وفات همسر رخ دهد، عده طلاق یا وفات، بدون

شک بر عده وطی به شبهه مقدم است؛ زیرا:

• اولاً، سبب عده طلاق یا وفات، زودتر رخ داده و به اصطلاح «أسبق العلل»

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۵.

۲. مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خوئی)، ج ۲، ص ۳۶.

۳. مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۲۶۵.

۴. مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۳۴۸.

۵. مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۳۴۸.

است و زمینه‌ای برای علت پسین، باقی نمی‌گذارد.

• ثانیاً، سبب این دو عده، قوی‌تر از سبب عده وطنی به شبهه است؛ زیرا تأثیر سببی که از ناحیه شوهری حقیقی رخ داده، بیش از سببی است که از جانب شوهری خیالی بوده است.

حال اگر وطنی به شبهه پیش از طلاق یا وفات، رخ دهد، دو دلیل پیشین مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند: از یک سو، سبب عده وطنی به شبهه، *أسبق العلل* است، و از سوی دیگر، سبب عده طلاق یا وفات، قوی‌تر است. البته مرحوم شهید ثانی، در عده طلاق، پیشی گرفتن سبب یک عده را بر قوت سبب عده دیگر، ترجیح داده است؛ زیرا سبب پیشین، زمینه‌ای برای سبب دیگر، هر چند قوی‌تر، باقی نمی‌گذارد.<sup>۱</sup> اگر این دو علت، هم‌زمان پدید آیند، سبب قوی‌تر، مقدم می‌شود. لازمه کلام ایشان این است که مسئله یکی از موارد باب تزاحم است. در هر حال، نکته فرقی بین عده طلاق و وفات وجود ندارد تا ایشان در عده وفات دچار تردید شود و وجهی را انتخاب نکنند، اما در عده طلاق، چنین تردیدی نداشته باشد.

### اشکال بر کلام شهید ثانی

اما این کلام، از نظر بنایی و مبنایی، دچار خدشه است:

#### اشکال بنایی: ترجیح «سبب اقوی» بر «سبب مقدم زمانی»

اولاً، چنانچه مسئله را زیرمجموعه باب تزاحم بدانیم، ترجیح سبب پیشین بر سبب قوی‌تر، نارواست؛ زیرا در باب تزاحم، سبب قوی‌تر بر سبب پیشین غلبه می‌کند و دلیلی بر ترجیح سبب پیشین وجود ندارد. البته پیش از پدید آمدن سبب قوی‌تر، سبب پیشین، تأثیر می‌کند؛ اما با رخ دادن سبب قوی‌تر، سبب پیشین، ملاکی برای جلوگیری از تأثیر سبب قوی‌تر ندارد.

۱. استاد رحمته: اگر فرض کنیم ستم عقرب و مار هر دو مؤثر برای مرگ هستند، اگر ستم عقرب مقدم باشد، تأثیر خود را می‌گذارد و جایی برای تأثیرگذاری ستم مار نمی‌ماند ولو اینکه اقوی باشد.

### اشکال مبنایی: عدم ابتناء مقام بر قواعد تزاحم

ثانیاً، ویژگی باب تزاحم آن است که دو امر وجود دارد که هر دو دارای ملاک هستند؛ ولی مکلف نمی‌تواند هر دو امر را امتثال کرده و هر دو ملاک را تحصیل کند. برای مثال، نجات دادن دو غریق، هر یک دارای مصلحت است؛ اما مکلف قادر نیست هر دو را نجات دهد، در این صورت، اگر یکی از دو ملاک، مهم‌تر بود، ترجیح با آن است، وگرنه چاره‌ای نیست که یکی از دو ملاک، از دست برود. پس آنچه در باب تزاحم مفروض است، فوت یکی از دو ملاک است.

حال، آیا در بحث کنونی، احراز می‌شود که در زمان وقوع سبب دوم، دو مصلحت وجود دارد که یکی از آن دو، فوت می‌شود؟ کسی که به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد، باید بپذیرد که ایجاد چنین حالتی که ملاک حتماً فوت خواهد شد در حال اختیار جایز نیست؛ لذا بر شوهر زنی که عده‌وطی به شبهه را سپری می‌کند، طلاق زن حرام است؛ زیرا در صورت طلاق، همسر ناگزیر از تفویت یکی از دو ملاک است چرا که به هر دو دسترسی ندارد، و چنانچه شوهر زن معتده، مثلاً برادرزن خود را به قتل برساند و شرایطی پیش آید که همسرش، ولی دم مقتول شود (مثلاً والدین مقتول زنده نباشند) باید پذیرفت که زوجه جایز نیست از حق قصاص بهره‌گیرد؛ زیرا قصاص شوهر، موجب تزاحم بین عده‌وفات و عده‌وطی به شبهه و در نتیجه فوت یکی از دو ملاک خواهد شد!

از آنجا که هیچ فقیهی به دو مثال فوق، ملتزم نمی‌شود، معلوم می‌شود که این مسئله، در ضمن باب تزاحم نمی‌گنجد.

### نظر مختار

مطلب اول: «اندراج مقام در باب تعارض» و «عدم تقدیم ظهور وضعی بر اطلاقی»  
حق این است که مسئله به باب تعارض مربوط می‌شود. حال، اگر ظهور وضعی بر ظهور اطلاقی ترجیح داشته باشد، باید پذیرفت که عده‌طلاق یا وفات سپری شود

و پس از آن عَدَّة وُطی به شبهه ادامه یابد؛ زیرا مفاد وضعی روایات لزوم عَدَّة این است که عَدَّة طلاق از هنگام طلاق و عَدَّة وفات از هنگام بلوغ خبر آغاز می شود، و مفاد اطلاقی ادله عَدَّة وُطی به شبهه این است که عَدَّة عبارت از سه ماه یا سه طهر مستمر و متصل است؛ لذا بر اساس قاعده اصولی پیش گفته، باید از ظهور اطلاقی دست برداشته و ظهور وضعی ترجیح داده شود. حتی اگر ظهور وضعی را مقدم بداریم، لکن چون استمرار و اتصال عَدَّة طلاق و وفات به اطلاق خواهد بود، لذا استمرار این دو عَدَّة با استمرار عَدَّة وُطی به شبهه معارضه می کنند، اگرچه در اصل شروع این دو عَدَّة مقدم داشته شود.

ولی از آنجا که این قاعده، صحیح نیست و ظهور اطلاقی و وضعی با یکدیگر تفاوتی ندارند، سه احتمال وجود دارد:

• احتمال اول: پیش تر گفته شد که دو ظهور اطلاقی در مورد عَدَّة وُطی به شبهه وجود دارد؛ اول اینکه عَدَّة وُطی به شبهه باید پس از وُطی، آغاز شود و دوم اینکه مجموع عَدَّة که سه ماه یا سه طهر است، باید به صورت متصل و مستمر سپری شود. محتمل است که از ظهور اطلاقی اول، چشم پوشی شده و ظهور عَدَّة طلاق یا وفات بر آن ترجیح داده شود؛ ولی در عین حال، ظهور اطلاقی دوم؛ یعنی اتصال مدت عَدَّة وُطی به شبهه، به حال خود باقی بماند. لذا عَدَّة وُطی به شبهه پس از اتمام عَدَّة وفات یا طلاق آغاز می شود و عَدَّة ای برای وُطی به شبهه قبل از اتمام عَدَّة وفات یا طلاق ثابت نیست.

اما این احتمال، خلاف متفاهم عرفی است و اذهان عادی، چنین تصویری نمی کنند؛ زیرا با تحقق سبب عَدَّة وُطی به شبهه، ذهن عرفی، منتظر نمی شود تا ببیند آیا در آینده طلاق یا وفاتی رخ می دهد یا نه، تا درباره شروع عَدَّة وُطی به شبهه

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۹۸، باب ۱۲: «باب أَنَّ عَدَّة الْمَطْلُوقَةِ ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ إِذَا كَانَتْ مُسْتَقِيمَةً الْحَيْضُ»؛ و ص ۲۰۳، باب ۱۵: «باب أَنَّ الْمَعْتَذَةَ بِالْأَقْرَاءِ تَخْرُجُ مِنَ الْعَدَّةِ إِذَا دَخَلَتْ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ إِنْ تَأَخَّرَ الْحَيْضُ الْأَوَّلُ عَنِ الظَّلَاقِ وَ لَوْ يَسِيرًا»؛ و ص ۲۲۵، باب ۲۶: «باب أَنَّ الْمَطْلُوقَةَ تَعْتَدُ مِنْ يَوْمِ طَلَّقَتْ لَا مِنْ يَوْمِ يَبْلُغُهَا الْخَبَرُ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمْ مَتَى طَلَّقَتْ اعْتَدَتْ مِنْ يَوْمِ عَلِمَتْ»؛ و ص ۲۲۸، باب ۲۸: «باب أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الزَّوْجَةِ أَنْ تَعْتَدَ عَدَّةَ الْوَفَاةِ مِنْ يَوْمِ يَبْلُغُهَا الْخَبَرُ وَ لَوْ كَانَ بَعْدَ مَوْتِهِ بِسَنَيْنٍ».

قضایوت کند. هیچ یک از فقها نیز این نظر را نپذیرفته اند. کسانی مانند مرحوم آقای حکیم که از راه استصحاب بقاء عده، عده اولی را ترجیح داده اند، قادر به دفع این احتمال نخواهند بود؛ زیرا استصحاب بقاء عده در این احتمال کارگشا نیست و محتمل است که عده شروع نشده باشد.

- احتمال دوم: از ظهور اطلاقی دال بر اتصال سه طهر یا سه ماه، چشم پوشی شود و در نتیجه، عده وطی به شبهه پس از اتمام عده طلاق یا وفات تکمیل شود.
- احتمال سوم: از ظهور وضعی ادله عده طلاق و وفات در لزوم آغاز این دو عده پس از وقوع سبب، چشم پوشی شود و آن دو به طور کلی پس از اتمام عده وطی به شبهه آغاز شوند.

### مطلب دوم: تقدیم عده با سبب پیشین

در فرضی که وطی به شبهه پس از طلاق یا وفات باشد، گفته شد که: مفاد روایات متعدّد، ترجیح عده پیشین است. در فرضی که وطی به شبهه زودتر رخ دهد (وطی زن شوهردار) نیز بعید نیست که عده پیشین مقدم باشد. مرسله جمیل هم که فتوای مرحوم صدوق در مقنع<sup>۱</sup> و فقیه<sup>۲</sup> است، دلالت می کند که عده وطی به شبهه مقدم می شود و سپس عده وفات سپری می شود («و علیهما العده بعد ما تفرغان من العده الاولى تعتدان عده المتوفی عنها زوجها»<sup>۳</sup>).

فتوای شیخ در نهاییه<sup>۴</sup> و یحیی بن سعید در جامع<sup>۵</sup> نیز طبق این روایت است. در نتیجه می توان گفت: در همه فروض - چه وطی معتده چه وطی زن شوهردار - عده با سبب مقدم، به صورت کامل مقدم داشته می شود و سپس عده دوم آغاز می شود.

۱. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۱۵-۳۱۶.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۴۴۶۸.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۰۷، ح ۱۱؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۴۴۶۹؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۵۱۳، ح ۲.

۴. النهایه (شیخ طوسی)، ص ۴۸۸.

۵. الجامع للشرائع، ص ۴۶۳.



### مطلب سوم: تقدّم عده حمل بر عده شبهه

طبق مبنای عدم تداخل و ترجیح عده پیشین و شروع عده دوم پس از تکمیل عده اول، اگر عده دوم به وضع حمل باشد، در هر صورت مقدّم خواهد شد و از این قاعده مستثنا است؛ زیرا امکان تأخیر عده وضع حمل وجود ندارد. لذا مرحوم سید فرموده است: «و علی التعدّد یقدّم ما تقدّم سببه إلا إذا کان إحدى العدتین بوضع الحمل فتقدّم وإن کان سببها متأخراً لعدم إمكان التأخیر حينئذ.»<sup>۱</sup>

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۲، مسألة ۱۲.

## فروع مسئله تداخل

مسألة ۱۲: «... و على التعدّد یقدّم ما تقدّم سببه ... و لو كان المتقدّمة عدّة و طء الشبهة و المتأخّرة عدّة الطلاق الرجعی فهل یجوز الرجوع قبل مجیء زمان عدّته و هل ترث الزوج إذا مات قبله فی زمان عدّة و طء الشبهة و جهان بل قولان لا یخلو الأوّل منهما من قوّة»<sup>۱</sup>

برخی فروع فقهی از دیرباز در کلام فقها رائج بوده که متفرّع بر عدم تداخل است و حتی بسیاری از آن‌ها در کتاب مبسوط<sup>۲</sup> مطرح شده که نشان می‌دهد در کتب عاتمه نیز مورد توجه بوده است. مرحوم سید یزدی نیز این فروع را مطرح کرده است.

### فرع اوّل: بررسی حقّ رجوع در عدّه شبهه سابق بر عدّه طلاق رجعی

مسألة ۱۲: «... و لو كان المتقدّمة عدّة و طء الشبهة و المتأخّرة عدّة الطلاق الرجعی فهل یجوز الرجوع قبل مجیء زمان عدّته و هل ترث الزوج إذا مات قبله فی زمان عدّة و طء الشبهة و جهان بل قولان لا یخلو الأوّل منهما من قوّة»<sup>۲</sup>

فرع اوّل این است که اگر عدّه پیشین، مربوط به وطی شبهه و عدّه بعدی مربوط به طلاق رجعی باشد، بی‌تردید، شوهر مجاز است که در مدت عدّه طلاق رجعی، به همسر خویش رجوع کند و در نتیجه، زن مانند گذشته، همسر او خواهد بود. آیا مرد می‌تواند در فاصله بین طلاق و آغاز عدّه طلاق رجعی، به همسر خویش رجوع کند؟ در واقع، این مدت، زمان مربوط به عدّه وطی به شبهه است که طبق قاعده، بین طلاق و عدّه طلاق، واقع شده است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۲.

۲. المبسوط، ج ۵، ص ۲۷۰.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۲.

قبل از بررسی این فرع، دو نکته باید توجه شود:

### قطعی بودن حق رجوع طبق مبنای مختار (تداخل) در وطی ذات بعل

اولاً، طرح این فرع، بر اساس مبنای تداخل دو عده، بی معناست؛ زیرا بر اساس این مبنا، چنانچه مردی با زن شوهردار، از سر جهل نزدیکی کند و سپس شوهر حقیقی، زن را طلاق دهد، عده طلاق بلافاصله پس از طلاق آغاز می شود و نیازی به تکمیل عده وطی شبهه پس از انقضای عده طلاق نیست.

### حرمت استمتاع بعد از رجوع تا انقضای عده شبهه

ثانیاً، اگر نظریه جواز رجوع در این بحث پذیرفته شود، زن به حالت سابق باز می گردد و همسر شخص است، هرچند به سبب عده وطی به شبهه، استمتاع شوهر از وی جایز نباشد؛ زیرا رجوع، به معنی ایجاد زوجیت جدید نیست؛ بلکه ادامه همسری سابق است و امکان بهره‌وری جنسی در بقاء زوجیت، شرط نیست، همچنانکه اگر شخصی به دلیلی مانند ضرر داشتن استمتاع، نتواند به هیچ نحوی از همسر خویش بهره جنسی ببرد مشکلی در بقاء زوجیت، پیش نمی آید.

### بررسی اقوال و ادله فقهاء

حال، اقوال فقهاء در این فرع بررسی می شود.

### نظر شهید ثانی: عدم حق رجوع با لحاظ عدم شروع عده رجعی

شهید ثانی فرموده است که در مسئله، دو وجه وجود دارد که اقوی عدم جواز رجوع است.<sup>۱</sup> دلیل عدم جواز این است که روایات، مدت عده طلاق را زمان جواز و تأثیر رجوع

۱. مسالك الأنھام، ج ۹، ص ۲۶۵.

از عبارات محقق حلی و علامه حلی نیز عدم حق رجوع استفاده می شود:

شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۵: «التاسعة إذا نکحت في العدة الرجعية و حملت من الثاني اعتدت من الثاني و أكملت عدة للأول بعد الوضع و كان للأول الرجوع في تلك العدة دون زمان الحمل.»؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۴۸: «و للزوج الرجوع في العدة دون زمان الحمل.»

مرحوم شیخ حسن کاشف الغطاء نیز در زمره این فقهاء است:



شمرده است و حال آنکه در مسئله جاری، زمان عده طلاق هنوز آغاز نشده است.

### نظر شیخ طوسی: جواز رجوع با دو دلیل

در مقابل، مرحوم شیخ طوسی در مبسوط<sup>۱</sup> و بسیاری دیگر از فقهاء<sup>۲</sup>، رجوع را جایز دانسته‌اند. مرحوم سید، مرحوم آقای حکیم<sup>۳</sup> و مرحوم آقای خوئی<sup>۴</sup> نیز همین نظر را دارند.

### دلیل اول: دلالت روایات بر حق رجوع قبل از انقضاء عده مطلقاً

استدلالی که در کلام این بزرگان ذکر شده، این است که بر اساس روایات بسیار، شوهر پیش از انقضاء عده طلاق می‌تواند رجوع کند و در بحث جاری، هنوز عده طلاق پایان نیافته است؛ لذا با توجه به اطلاق این روایات، می‌توان حکم به جواز کرد هرچند هنوز عده طلاق آغاز نشده باشد.

### دلیل دوم: تنظیر مقام به حق رجوع در زمان حیض از عده رجعی

استدلال دیگری نیز در کلام شیخ طوسی وجود دارد که در جواهر نیز آمده است<sup>۵</sup>، هرچند آقای حکیم و آقای خوئی آن را مطرح نکرده‌اند. شیخ طوسی فرموده است که: جواز رجوع در این مسئله همانند جواز رجوع در زمان حیض در عده است، از آنجا که عده طلاق، سه طهر است و حیض جزء عده نیست، ولی تردیدی نیست که رجوع در آن جایز است؛ زیرا هنوز عده تمام نشده است.<sup>۶</sup>

### تقریب دلیل دوم با دو بیان

استدلال ایشان را می‌توان به دو روش ابتدایی و دقیق بیان کرد.

۱. أنوار الفقاهة (کتاب الطلاق)، ص ۶۷؛ «و الأوجه خلافه».

۲. رک: جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۶۸.

۳. المبسوط، ج ۵، ص ۲۷۱.

۴. برای نمونه: الجامع للشرائع، ص ۴۷۵؛ المهذب البارع، ج ۳، ص ۲۸۴؛ كشف اللثام، ج ۸، ص ۱۵۴؛

العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۲۹.

۵. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۲.

۶. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۶.

۷. جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۶۸.

۸. المبسوط، ج ۵، ص ۲۷۱.

## بیان اول و نقد آن

بیان ابتدایی این استدلال چنین است:

معیار در عده، سه طهر است؛ لذا حیضی که در اثناء عده قرار می‌گیرد، جزء عده نیست. با این حال، اگر رجوع در زمان حیض واقع شود، قطعاً جایز و مؤثر است؛ زیرا حتی اگر همه استمتاع در زمان حیض حرام باشد، زن در اثر رجوع مرد، به حالت قبلی خویش باز می‌گردد. از این تمثیل، روشن می‌گردد که ملاک در تأثیرگذاری رجوع، این است که قبل از پایان عده واقع شود، هرچند در زمان عده نباشد. اما این تقریب اشکال روشنی دارد؛ زیرا زمان حیضی که در وسط قرار می‌گیرد به تبع طهرها، بخشی از عده محسوب می‌شود و زن در آن زمان، معتده شمرده می‌شود، همان‌طور که مشهور فقهاء، معیار قصد اقامت را ده روز می‌دانند نه ده شبانه روز؛ ولی با این حال، شب‌های میانی را بالتبع بخشی از اقامت می‌شمرند؛ زیرا ظاهر ادله، اتصال و استمرار مدت زمان اقامت است و ضروری است که شب‌ها نیز برای تحقق اتصال - هرچند بالتبع - جزئی از مدت اقامت به حساب آیند. مفاد ادله عده نیز، اتصال زمان عده است؛ لذا زمان حیض نیز باید بالتبع، جزء عده به حساب آید، درحالی که عده وطی به شبهه در بحث جاری، نه به خودی خود و نه بالتبع، جزء عده طلاق نیست.

## بیان دوم و نقد آن

بیان دوم برای تقریب استدلال شیخ طوسی، بیانی دقیق‌تر از بیان اول است که چنین است:

اگر طلاق، در آخرین لحظه طهر غیر مواقعه واقع شود و حیض، بلافاصله پس از طلاق آغاز شود، حیض آغازین حتی بالتبع نیز جزء عده محسوب نمی‌شود؛ چرا که ملاک عده، سه طهر است، در حالی که بی‌تردید رجوع در مدت حیض آغازین جایز است. دلیلش این است که ملاک جواز رجوع، معتده بودن زن نیست؛ بلکه عدم پایان عده است.<sup>۱</sup>

۱. توضیح بیشتر: ممکن است کسی بگوید که: ظاهر ادله عده این است که به مجرد طلاق، عده آغاز می‌گردد، هرچند برای محاسبه مدت باید سه طهر بگذرد، ولی در هر حال، از همان وقت طلاق، زن

مصدق دیگری<sup>۱</sup> که برای این تقریب می‌توان ذکر کرد، این است که اگر مرد همسر خویش را به صورت غیابی طلاق دهد، لازم نیست زن طاهر باشد؛ بنابراین اگر طلاق واقعاً در حال حیض زن واقع شود، رجوع در زمان حیض جایز است، هرچند تا پایان مدت حیض، زن، معتدّه محسوب نشود.

عبارت شیخ طوسی چنین است:

«اذا طلق زوجته ففضیت بعض العدة ... فاذا تزوجت و دخل بها الزوج ... فالکلام ... فی الرجعة إن کان الطلاق رجعیا ... و فیہ أربع مسائل ... الثانية: «أن تأتی بالولد لأكثر من أقصى مدة الحمل من وقت طلاق الأول و أكثر من ستة أشهر من وقت وطی الثاني. فإن کان الطلاق بایناء ... و إن کان الطلاق رجعیا قال قوم: ... لا یلحق به و قال آخرون: یلحق به ... و من قال: لا یلحق فی الرجعية فإنه ینتفی عن الأول و یلحق بالثانی، و تعتد عنه به ... و للزوج المطلق علیها الرجعة بعد الوضع، لأنها فی عدة عن طلاقه. و هل یثبت له علیها رجعة فی حال حملها علی وجهین: أحدهما لا یثبت ... و الثانی أنه یثبت له علیها الرجعة و هو مذهبناء، لأن الرجعة ثبتت بالطلاق فلم یقطع حتی تنقضى العدة، و هذه ما لم تضع الحمل و تکمل عدة الأول فعندنا لم تنقض، فتثبت الرجعة علیها و له الرجعة ما دامت حاملاً و بعد أن تضع مدة النفاس و إلى أن تنقضى عدتها بالاقراء، و إذا قلنا: لا رجعة له علیها فی حال الحمل ما دامت حاملاً

معتدّه می‌گردد، همچنانکه در باب قصد اقامه هم اگر کسی در شب وارد شود، از همان وقت ورود مسافر یا مقیم بر وی صدق می‌کند، هرچند در قصد اقامه ملاک روز باشد، نه شب. در نتیجه شب متقدّم هم بالتبع داخل است. در مقام نیز، حیض آغازین بالتبع داخل در ایام عده است، هرچند میزان سه طهر باشد.

۱. توضیح بیشتر: در این مورد، استاد<sup>۲</sup> افزوده است که برخلاف مصداق اول - که تنها فرضی عقلی است نه واقعی - مصداق دوم، کاملاً امکان تحقق دارد. در جواهر الکلام (ج ۳، ص ۲۶۸) به اصل دو تقریب فوق اشاره شده است: «لا إشکال فی جواز الرجوع بالمطلقة رجعیا فی زمن الحيض الذی هو لیس من العدة، حتی لو فرض اتصال زمان صیغة الطلاق بالحیض، كما أوما إليه الشیخ فیما تسمع منه، و إن کان فیہ ما فیہ».

لا رجعة، فإذا وضعت ثبت له عليها الرجعة وإن كانت في مدة النفاس لم تشرع في عدتها منه، لأنَّ عدَّة الأوَّل قد انقضت، فثبت له الرجعة، وإن لم تكن معتدَّة عنه في تلك الحالة كحالة الحيض في العدة.<sup>۱</sup>

هرچند این تقریب از تقریب اول استوارتر است، ولی خالی از اشکال نیست. جواز رجوع در مدت حیضی که متصل به طلاق است - بر خلاف جواز رجوع در حیضی که در وسط مدت حیض واقع شده است - چندان روشن نیست تا شاهد بر مدعا قرار گیرد؛ بلکه این مسئله نیز همانند مسئله جاری، نیازمند دلیل است.

**کلام آقای خوئی:** اختصاص محل نزاع به مبنای زوجیت تنزیلی مطلقه رجعیه در مورد مطلقه رجعیه دو دیدگاه وجود دارد. ظاهراً مشهور معتقدانند که مطلقه رجعیه، زوجه حقیقی نیست؛ بلکه تنها در برخی احکام، مانند زوجه است؛<sup>۲</sup> اما به

۱. توضیح بیشتر: کلام شیخ طوسی که در جواهر بدان اشاره شده و قطعه‌ای از آن نقل گردیده، در مسئله دیگری است که از آن در مسئله مورد بحث ما استفاده شده. در مفروض کلام شیخ، طلاق بر وطی به شبهه مقدم است و زن در عده طلاق، از سر شبهه وطی شده؛ ولی چون باردار شده، عده وطی شبهه بر تنمه عده طلاق مقدم شده است، برخلاف مقام که وطی به شبهه در مورد زن شوهردار واقع شده و در ایام عده وطی شبهه، شوهر زن را طلاق می‌دهد. نقل کامل‌تر کلام شیخ در روشن‌تر شدن بحث مفید است:

از عبارت «لأنَّ الرجعة ثبتت بالطلاق» بر می‌آید که شیخ، عدم انقضاء عده را به طور مطلق (حتی در فرض عدم شروع عده)، موضوع جواز رجوع نمی‌داند؛ بلکه پس از شروع عده، زمان‌هایی را که فاصل می‌شود، مضر نمی‌داند؛ چون هنوز عده منقضی نشده است. البته این کلام از اشکالی که پیشتر بدان اشاره شده و پس از این هم ذکر خواهد شد - که ظهور عرفی عدم انقضاء عده، این است که ازدواج در عده واقع نشود - برکنار است؛ چون ظهور عرفی شمول عدم انقضاء عده نسبت به قبل از آغاز عده، بسیار ضعیف است؛ ولی در مورد زمانی که پس از آغاز عده واقع است، ممکن است کسی مدعی شود که عدم انقضاء عده آن را با اطلاق شامل می‌شود. به هر حال، این کلام با موضوع بحث ما متفاوت است و ممکن است حکم آن‌ها در نظر شیخ مختلف باشد.

۲. برخی مانند شیخ طوسی در برخی کتب خود و ابن زهره صریحاً درباره مطلقه رجعیه، قائل به زوجیت حقیقی شده‌اند:

الخلاف، ج ۴، ص ۴۹۹، مسألة ۳؛ غنیة النزوع، ص ۳۷۳.

البته بسیاری از فقها با تعبیری مثل «بحکم الزوجة» (برای نمونه: شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۲۸؛ تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۶۳۶)، «بحکم الزوجات» (جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۳۱)، «فی حکم الزوجات» (برای نمونه: المبسوط، ج ۴، ص ۱۹۶؛ المذهب (ابن براج)، ج ۲، ص ۳۴)، «فی معنی

نظر مرحوم آقای خوئی، مطلقه رجعیه، واقعاً زوجه است.

ایشان می‌فرماید: طبق مبنای مشهور، جواز رجوع پیش از شروع عده طلاق، نیاز به بحث و طرح دلیل دارد؛ اما بر اساس مبنای زوجیت حقیقی، جایی برای این بحث نیست؛ زیرا اگرچه انشاء زوال علقه زوجیت با طلاق صورت گرفته است، ولی اثر این انشاء می‌تواند از طلاق فاصله بگیرد، همچنان که شرط صحت برخی معاملات همچون صرف و سلم، قبض است، هر چند در این معاملات با عقد، انشاء ملکیت شده، ولی ملکیت که اثر انشاء است پس از قبض حاصل می‌شود.<sup>۱</sup> نمونه دیگر این است که اگر مانند شیخ طوسی<sup>۲</sup>، ملکیت مشتری را پس از پایان مدت خیار بدانیم، طبیعی است که بین تحقق انشاء ملکیت و حصول اثر آن فاصله افتاده است.

در بحث جاری نیز، بین زمان انشاء بینونت و جدایی با لفظ «هی طالق» و تحقق اثر آن که حصول جدایی است، فاصله افتاده است؛ لذا علقه زوجیت از بین نرفته است تا بازگشت آن نیاز به دلیل داشته باشد، بلکه هنوز همسر اوست و به وی می‌تواند رجوع کند.

پس تنها بر مبنای مشهور نیاز به طرح دلیل است. ایشان - بنا بر زوجیت تنزیلی مطلقه رجعیه - همانند مرحوم آقای حکیم به اطلاق روایاتی تمسک می‌جوید که «عدم انقضاء عده» را موضوع جواز رجوع می‌شمرد.<sup>۳</sup>

### اشکال بر کلام آقای خوئی

اما کلام ایشان ناتمام است؛ زیرا اگر بپذیریم که مطلقه رجعیه، واقعاً زوجه است، طلاق هر چند اثر فعلی ندارد ولی اثر شائی دارد؛ به این معنا که اگر رجوع رخ ندهد،

الزواج» (برای نمونه: المبسوط، ج ۶، ص ۲۴؛ المذهب (ابن براج)، ج ۲، ص ۳۴۸) و مانند آن از مطلقه رجعیه یاد کرده‌اند و ممکن است گفته شود: این تعابیر دلالت بر عدم پذیرش زوجیت حقیقی دارد. گرچه برخی از همین فقهاء از مطلقه رجعیه گاهی تعبیر «زوجه» کرده‌اند (شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۱۹؛ تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۶۹).

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۰۵-۲۰۶.

۲. الخلاف، ج ۳، ص ۲۲.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۳؛ موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۰۶.



پس از پایان عدّه، جدایی حاصل خواهد شد. حال می‌توان این پرسش را حتی بر اساس مبنای مرحوم آقای خوئی طرح کرد که آیا تأثیر رجوع در از بین بردن اثر شأنی طلاق، تنها در صورتی است که در زمان عدّه طلاق صورت گیرد، یا اگر قبل از شروع عدّه طلاق نیز رخ دهد، چنین تأثیری خواهد داشت؟

در هر حال، باید روایات تأثیر رجوع بررسی شود، تا معلوم شود آیا شرط است که رجوع در مدّت عدّه واقع شود یا عدم انقضاء عدّه کافی است؟ پس از بیان فرع دوم که درباره توارث است، به تفصیل، روایات این دو فرع بررسی خواهد شد.

### فرع دوم: بررسی توارث در عدّه شبهه سابق بر عدّه رجعی

مسألة ۱۲: «... ولو كان المتقدمه عدّة وطء الشبهة والمتأخرة عدّة الطلاق الرجعی فهل ... تراث الزوج إذا مات قبله فی زمان عدّة وطء الشبهة وجهان بل قولان لا یخلو الأوّل منهما من قوّة.»<sup>۱</sup>

از کلام فقهاء بر می‌آید که اثبات حکم ارث نیز مانند جواز رجوع در زمان عدّه وطی به شبهه، در گرو تمسک به روایات است. البته تمسک به روایات در این مسئله به دو گونه امکان پذیر است.

#### دلیل اوّل (غیر مستقیم): تلازم بین حقّ رجوع و توارث

۱. مستفاد از روایات، جواز رجوع در زمان عدّه وطی شبهه است، و با توجه به تلازم بین جواز رجوع و ثبوت ارث، توارث نیز ثابت می‌شود.

#### دلیل دوم (مستقیم): ظهور روایات در توارث قبل از انقضاء عدّه

۲. در برخی از روایات، معیار توارث، عدم انقضاء عدّه شمرده شده است. ظاهراً مستند فقهاء برای اثبات توارث در زمان عدّه، همین استدلال است.

#### اشکال بر هر دو دلیل

هرچند برخی از روایات توارث، عدم پایان عدّه را ملاک توارث قرار داده است، ولی

در بسیاری از روایات، در ارث بردن بین مرگ در زمان عده و غیر آن، تفاوت قائل شده است؛ به این معنی که اگر زن یا شوهر در زمان عده از دنیا رود دیگری از وی ارث می‌برد، ولی اگر وفات، در زمان عده نباشد، توارث برقرار نخواهد بود. همان‌گونه که این روایات با روایات دسته اول، که عدم پایان عده را ملاک قرار داده بود، ناسازگار است، با روایاتی که عدم پایان عده را ملاک حق رجوع شمرده نیز همخوانی ندارد؛ زیرا پس از برقراری ملازمه بین باب رجوع و توارث، از نفی ارث می‌توان نفی رجوع را نتیجه گرفت.

### پاسخ اجمالی به اشکال

در پاسخ به اشکال فوق - اجمالاً - می‌توان گفت: از بررسی روایات استفاده می‌شود که تعارضی در بین نیست؛ زیرا همه روایات در صدد بیان صورت متعارف هستند. در شرایط عادی، عده طلاق، به محض اجراء صیغه طلاق آغاز می‌شود و فاصله بین طلاق و عده آن با عده وطی به شبهه، از موارد خاص و نادری است که از دائره موضوع این روایات بیرون است و حکم آن را در دلیل دیگری باید جستجو کرد. شاهد این ادعا، روایات بسیاری است که در قسمت آغازین آن عدم پایان عده، موضوع قرار گرفته و در قسمت پایانی، معتده بودن را ملاک قرار داده است. از روایات مسئله - حتی روایاتی که در عده بودن را ملاک جواز رجوع یا توارث قرار داده است - می‌توان حکم جواز رجوع و توارث در زمان عده شبهه را ثابت کرد. اثبات مطلب فوق، در گرو بررسی تفصیلی روایات است.

### بررسی تفصیلی روایات فرع اول و دوم

چهار دسته در روایات وجود دارد:

- دسته اول: روایات اعتبار «عدم انقضاء عده» در حق رجوع
- دسته دوم: روایات اعتبار «در عده بودن» در حق رجوع
- دسته سوم: روایات اعتبار «عدم انقضاء عده» در ارث
- دسته چهارم: روایات اعتبار «در عده بودن» در ارث

### دسته اول: اعتبار عدم انقضاء عده در جواز رجوع

در مورد دسته اول، مرحوم آقای حکیم ابتدا پنج روایت که معیار جواز رجوع را عدم انقضاء عده شمرده، بیان کرده و سپس به وجود روایاتی دیگر با همین مضمون اشاره می‌کند.<sup>۱</sup>

ابتدا پنج روایتی که در کلام مرحوم آقای حکیم مطرح شده (سه روایت محمد بن مسلم، یک روایت از عبد الله بن سنان و روایتی از ابن بکیر یا بکیر بن اعین) بررسی می‌شود و سپس پنج روایت دیگر بررسی خواهد شد که در مجموع ده روایت است:

#### روایت اول: صحیحۀ اول محمد بن مسلم

أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن جعفر أبو العباس الزرّاز عن أيوب بن نوح و علی بن إبراهيم عن أبيه جميعا عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«طلاق السّنة يطلّقها تطليقة یعنی علی طهر من غیر جماع بشهادة شاهدین ثمّ يدعها حتّى تمضی أقرأؤها فإذا مضت أقرأؤها فقد بانّت منه و هو خاطب من الخطاب إن شاءت نکحته و إن شاءت فلا و إن أراد أن يراجعها أشهد علی رجعتها قبل أن تمضی أقرأؤها فتكون عنده علی التّطليقة الماضية قال: و قال أبو بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام: هو قول الله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَنْسِرِیحٌ بِإِحْسَانٍ﴾، التّطليقة الثّانية التّسریح بإحسان.»<sup>۲</sup>

#### روایت دوم: صحیحۀ دوم محمد بن مسلم

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد عن علی بن الحکم عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال:

«سألته عن رجل طلق امرأته واحدة قال: هو أملك برجعتها ما لم تنقض العدة قلت: فإن لم يشهد علی رجعتها قال: فليشهد قلت: فإن غفل

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۳.

۲. الکافی، ج ۶، ص ۶۴، «باب تفسیر طلاق السّنة و العدة و ما یوجب الطلاق»، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۰۴، ح ۲.

عن ذلك قال: فليشهد حين يذكر وإنما جعل الشهود لمكان الميراث.<sup>۱</sup>

روایت سوم: روایت سوم محمد بن مسلم  
الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن بعض أصحابه عن أبان عن محمد بن  
مسلم قال:

«سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل طلق امرأته واحدة ثم راجعها قبل أن تنقضى

عذتها ولم يشهد على رجعتها قال: هي امرأته ما لم تنقض العدة...»<sup>۲</sup>

گرچه استدلال به این سه روایت، وجه دارد، اما طبق آنچه در بیان نظر مختار  
خواهد آمد، تمسک به این روایات نیز قابل مناقشه است.

روایت چهارم: موثقة عبد الله بن سنان

حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن محمد بن زياد عن عبد الله بن  
سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«إذا أراد الرجل الطلاق طلقها في قبل عذتها بغير جماع فإنه إذا  
طلقها واحدة ثم تركها حتى يخلو أجلاها إن شاء أن يخطب مع  
الخطاب فعل فإن راجعها قبل أن يخلو أجلاها أو بعده كانت عنده  
على تطليقة فإن طلقها الثانية أيضا فشاء أن يخطبها مع الخطاب  
إن كان تركها حتى يخلو أجلاها فإن شاء راجعها قبل أن ينقضى  
أجلها...»<sup>۳</sup>

اشکال دلالی

تعبیر «طلقها في قبل عذتها بغير جماع» به قرینه روایات متعدد دیگر، به این معنی  
است که ظهري که شرط آغاز عده است، از قبل از شروع عده باید مراعات شود؛  
لذا قبل از عده باید در طهر باشد؛ به علاوه، در مدت این طهر نباید آمیزش رخ داده  
باشد. پس اگر مرد با رعایت این شرایط، طلاق را اجرا کند و تا پایان عده صبر کند،

۱. الکافي، ج ۶، ص ۷۳، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۳۴، ح ۱.

۲. الکافي، ج ۶، ص ۷۳، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۳۵، ح ۶.

۳. الکافي، ج ۶، ص ۶۹، ح ۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۰۶، ح ۷.

می‌تواند دوباره با او ازدواج کند. از تعبیر «حتی یخلو أجلها» یا «قبل أن ینقضی أجلها» بر می‌آید که رجوع، قبل از انقضاء عده مؤثر است.

ولی این استدلال علاوه بر آنچه در نظر مختار خواهد آمد و مشترک بین این روایت و روایات محمد بن مسلم است، با مشکل دیگری نیز مواجه است؛ زیرا آنچه عرف از تعبیر «طلاق قبل از عده» می‌فهمد، اتصال عده به طلاق است و بسیاری از روایات دیگر که دارای تعبیرات کلی است، بر همین فرض اتصال که فرضی متعارف است حمل می‌شود؛ زیرا در شرایط عادی، فاصله‌ای بین طلاق و شروع عده وجود ندارد. اگر گفته شود قبل از غذا بسم الله گفته شود، متفاهم عرفی از این تعبیر این است که پس از بسم الله گفتن، غذا خورده شود و بین آنها فاصله‌ای قابل توجه نباشد. فاصله افتادن بین طلاق و عده به وسیله عده وطی به شبهه، از شرائط غیر عادی و استثنایی به حساب می‌آید.

#### روایت پنجم: روایت ابن بکیر (یا بکیر بن اعین)

علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن ابن بکیر<sup>۱</sup> و غيره عن ابي جعفر<sup>۲</sup> أنه قال:

«إن الطلاق الذي أمر الله ﷺ به في كتابه والذي سن رسول الله ﷺ أن يخلّى الرجل عن المرأة فإذا حاضت وطهرت من محيضها أشهد رجلين عدلين على تطليقه وهي طاهر من غير جماع وهو أحقّ برجعتها ما لم تنقض ثلاثة قروء وكلّ طلاق ما خلا هذا فباطل ليس بطلاق.»<sup>۳</sup>

#### اشکال دلالی

اشکالی که به روایت قبل، وارد شد در این حدیث نیز، مطرح است؛ زیرا ظاهر این

۱. المحيط في اللغة، ج ۴، ص ۴۱۵: «خلا فلان: مضى».

۲. از آنجا که روایت ابن اذینه از ابن بکیر جز در چند مورد، معهود نیست ولی روایت «ابن اذینه» از «بکیر بن اعین» به طور فراوان در اسناد وجود دارد، لذا قویاً محتمل است که در سند روایت مورد بحث، «بکیر بن اعین» صحیح باشد که در این صورت، روایت فوق، صحیح است.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۶۸، ح ۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۰۶، ح ۵.

روایت نیز این است که شوهر از زمان طلاق تا سه قرء حق رجوع دارد. طبیعی است که این مورد نیز به شرایط متعارف اختصاص دارد و مواردی از قبیل بحث جاری از آن خارج است.

چهار روایت دیگر نیز وجود دارد که مرحوم آقای حکیم بیان نکرده و در ذیل، آمده است:

#### روایت ششم: صحیحہٗ اُبی ولّاد

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن ابن محبوب عن اُبی ولّاد الحنّاط عن اُبی عبد الله علیه السلام قال:

«سألته عن امرأة ادّعت على زوجها أنّه طلقها تطليقة طلاق العدة طلاقاً صحيحاً يعني على طهر من غير جماع وأشهد لها شهوداً على ذلك ثمّ أنكر الزّوج بعد ذلك فقال: إن كان إنكاره الطلاق قبل انقضاء العدة فإنّ إنكاره للطلاق رجعة لها وإن كان أنكر الطلاق بعد انقضاء العدة فإنّ على الإمام أن يفرّق بينهما بعد شهادة الشهود بعد أن يستحلف أنّ إنكاره للطلاق بعد انقضاء العدة وهو خاطب من الخطّاب.»<sup>۱</sup>

بر اساس این روایت، انکار طلاق قبل از انقضاء عدّه به خودی خود رجوع محسوب می‌شود. از این رو معیار، انقضاء عدّه است.

#### روایت هفتم: صحیحہٗ حسن بن زیاد

أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى وعدة من أصحابنا عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد وعلي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الكريم جميعاً عن الحسن بن زياد عن أبي عبد الله علیه السلام قال:

«سألته عن طلاق التّنة كيف يطلق الرّجل امرأته فقال: يطلقها في طهر قبل عدّتها من غير جماع بشهود فإن طلقها واحدة ثمّ تركها

۱. الکافی، ج ۶، ص ۷۴، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۳۶، ح ۱.

حتی یخلو أجلها فقد بانث منه وهو خاطب من الخطاب وإن راجعها فهي عنده على تطليقة ماضية وبقي تطليقتان فإن طلقها الثانية وتركها حتى یخلو أجلها فقد بانث منه وإن هو أشهد على رجعتها قبل أن یخلو أجلها فهي عنده على تطليقتين ماضيتين وبقيت واحدة فإن طلقها الثالثة فقد بانث منه ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وهي ترث و تورث ما كان له عليها رجعة من التّطليقتين الأولتين»<sup>۱</sup>

اشکالی که در مورد روایت عبد الله بن سنان مطرح شد، در اینجا نیز وارد است.

#### روایت هشتم: روایت قرب الإسناد

عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عبد الله بن الحسن العلوی، عن جدّه علی بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الطلاق ما حدّه وكيف ينبغی للرجل أن یطلق قال: التّنة أن یطلق عند الظهر واحدة ثمّ يدعها حتى تمضي عدّتها فإن بدّله [أن یراجعها] قبل أن تبين أشهد علی رجعتها وهي امرأته وإن تركها حتى تبين...»<sup>۲</sup>

ظاهر این روایت نیز این است که جدایی پس از گذران عده حاصل می شود و اگر پیش از جدایی بخواهد رجوع کند، باید شاهد بگیرد که در این صورت رجوع تأثیر خواهد داشت؛ لذا معیار در تأثیر رجوع، عدم انقضاء عده است.

#### روایت نهم: روایت حسن بن صالح

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن الحسن بن صالح قال:

«سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن رجل طلق امرأته وهو غائب في بلدة أخرى وأشهد علی طلاقها رجلین ثمّ إنّه راجعها قبل انقضاء العدة ولم يشهد علی الرجعة ثمّ إنّه قدم علیها بعد انقضاء العدة

۱. الکافی، ج ۶، ص ۶۷، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۰۵، ح ۴.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۲۴، ح ۲.

و قد تزوجت رجلاً فأرسل إليها أني قد كنت راجعتك قبل انقضاء العدة ولم أشهد قال: فقال: لا سبيل له عليها لأنه قد أقر بالطلاق و ادعى الرجعة بغير بينة فلا سبيل له عليها ولذلك ينبغي لمن طلق أن يشهد ولمن راجع أن يشهد على الرجعة كما أشهد على الطلاق و إن كان قد أدركها قبل أن تزوج كان خاطباً من الخطاب»<sup>۱</sup>

### روایت دهم: روایت دعائم الإسلام

دعائم الإسلام، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

«ينبغي للرجل إذا طلق امرأته فأراد أن يراجعها أن يشهد على الرجعة كما يشهد على الطلاق فإن أغفل ذلك أو جهله وراجعها ولم يشهد فلا إثم عليه وإنما جعل الشهود في الرجعة لمكان الإنكار والسلطان والمواريث وأن يقال قد طلقها ولم يراجعها وإن راجعها ولم يشهد فليشهد إذا ذكر ذلك وإذا أشهد على رجعتها قبل أن تنقضي عدتها فهي امرأته علمت بذلك أو لم تعلم»<sup>۲</sup>

مضمون این روایت مانند روایات محمد بن مسلم است؛ ولی مبتلا به اشکال سندی است.

### دسته دوم: اعتبار «در عده بودن» در جواز رجوع

دسته دوم روایات، روایاتی است که دال بر اعتبار «در عده بودن» (نه عدم انقضاء عده) در حق رجوع است؛ البته مرحوم آقای حکیم فرموده است: «و لم أقف عاجلاً على ما يدل على اعتبار كون الرجوع في العدة»<sup>۳</sup>

روایات مذکور عبارت اند از:

### روایت اول: صحیحۃ یزید الكناسی

الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال:

۱. الکافی، ج ۶، ص ۸۰، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۳۷-۱۳۸، ح ۳.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۳۰، باب ۱۱، ح ۴؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۹۵، ح ۱۱۰۹.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۳.



«لا تراث المختلعة والمختيرة والمباراة والمستأمرة في طلاقها هؤلاء لا يرثن من أزواجهن شيئا في عدتهن لأن العصمة قد انقطعت فيما بينهن وبين أزواجهن من ساعتهم فلا رجعة لأزواجهن ولا ميراث بينهم»<sup>۱</sup>

### تعارض بین صحیحہ و روایات دستہ اول

امام علی (ع) در این روایت پس از نام بردن از بعضی مصادیق طلاق بائن<sup>۲</sup>، حکم کرده است که اگر شوهر در زمان عده فوت کند، زن مطلقه، از او ارث نمی برد و در چنین مواردی، امکان رجوع نیز برای شوهر وجود ندارد؛ زیرا ارتباط آن دو از لحظه طلاق، قطع شده است. مفهوم این روایت آن است که در مورد دیگر زنان مطلقه، رجوع در عده ممکن است؛ لذا موضوع رجوع، «در عده بودن» است؛ چرا که اگر «عدم انقضاء عده» به طور مطلق، موضوع برای جواز رجوع باشد، «در عده بودن» که موضوعی محدودتر است، صلاحیت ذکر شدن به عنوان موضوع را ندارد. به تعبیر دیگر، نسبت بین این دو موضوع، عموم و خصوص مطلق است. چنانچه مفهوم عاقی موضوع حکم باشد، نمی توان ابتداءً و بی آن که پرسشی درباره مورد، مطرح شده باشد، خاص را موضوع حکم قرار داد.<sup>۳</sup>

البته اگر نسبت این دو موضوع، عموم و خصوص من وجه بود، از اثبات حکم برای یکی از دو موضوع، نفی حکم از دیگری برداشت نمی شد؛ اما وقتی نسبت بین دو موضوع، عموم و خصوص مطلق است، از اثبات حکم برای موضوع خاص، نفی حکم از موضوع عام استفاده می شود.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۸۴، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۲۴، ح ۶.

۲. طلاق زنی که به شوهرش مایل نیست و مهر یا مال دیگر خود را به او می بخشد که طلاقش دهد، طلاق خلع است. اگر زن و شوهر از هم بدشان بیاید و زن مالی به مرد بدهد که او را طلاق دهد، این طلاق را «طلاق مبارات» می گویند. مراد از مختیره، زنی است که مختیر شده تا از مرد جدا شود. البته مرحوم فیض فرموده است: تخیر در مذهب عامه است (الوافی، ج ۲۳، ص ۱۲۵۸). درباره مستأمره در ملاذ الاختیار (ج ۱۵، ص ۴۲۳) مرحوم مجلسی چنین فرموده است: «و لعل المراد بالاستیمار التخییر، فیکون موافقا لمذهب الفاتلین بأن التخییر فی حکم الطلاق البائن، و یدلّ علیه أخبار آخر. أو المراد بالمستأمره المطلقة بعوض فإنه یقع برضاها، و الثاني أظهر».

۳. علتش این است که خاص، مفهوم فی الجملة دارد.

## اشکال بر وجود تعارض

اما تعارض مذکور قابل مناقشه است؛ زیرا:

### اشکال اول

اولاً، بر خلاف ظاهر کلام بسیاری از علما، در بحث‌های اصولی ثابت شد که چنانچه قیدی، در صدد بیان فرد متعارف باشد و به اصطلاح، قید غالبی محسوب شود، هیچ‌گونه مفهومی از آن برداشت نمی‌شود. در بحث جاری نیز بیشتر مصادیق «عدم انقضاء عده» با مصادیق «در عده بودن» یکسان است؛ لذا برداشت مفهوم -هرچند به صورت جزئی- نادرست است.

### اشکال دوم

ثانیاً، در این روایت، عبارت «لأن العصمة قد انقطعت فیما بینهنّ و بین أزواجهنّ من ساعتهم» به عنوان علتی برای عدم ارث و عدم رجوع بیان شده است. مفاد این علت آن است که بقاء و استمرار رابطه بین زن و مرد، سبب شده که رجوع در مدت عده جایز باشد و از یکدیگر ارث ببرند. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، این علت اختصاص به زمان عده ندارد، بلکه زمان قبل از عده به طور مطلق -حتی قبل از شروع عده- را نیز شامل می‌شود؛ زیرا به تفاهم عرفی تا عده منقضی نشده، ارتباط بین زن و شوهر از میان نرفته است؛ لذا اگر ظهور قید «فی العده» را در انحصاری بودن و نفی موضوع بودن «عدم انقضاء العده» بپذیریم، ظهور علت بر خلاف آن است و اگر ظهور علت مقدم بر ظهور معلل هم نباشد، لااقل منشأ اجمال دلیل و عدم صحت تمسک به آن است. در نتیجه، این روایت نمی‌تواند به عنوان معارض

۱. توضیح بیشتر: مرحوم آقای حکیم روایت یزید را به عنوان شاهد بر اینکه قید «فی العده» بودن در مقابل «بعد انقضاء العده» است، آورده و توضیحی در این مورد ذکر نکرده است (مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۳: «و لم أقف عاجلاً علی ما یدلّ علی اعتبار کون الرجوع فی العده و لو فرض أمکن حمله علی إرادة نفی الرجوع بعد العده جمعاً، و یقتضیه ما فی صحیح علی بن رثاب عن یزید الكناسی عن أبي جعفر...»).

گویا نظر ایشان به تعلیل روایت بوده و با عنایت به مقدم بودن ظهور علت بر ظهور معلل، روایت را شاهد بر این دانسته که «عدم انقضاء العده» برای جواز رجوع کفایت می‌کند. خلاصه اینکه با توجه به مبنای معیّم بودن علت، می‌توان «عدم انقضاء العده» را موضوع دانست.

برای روایات «اعتبار عدم انقضاء عده» تلقی گردد.

**روایت دوم: روایت دعائم الاسلام**

دعائم الإسلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:

«و للمطلقة نفقتها بالمعروف من سعة زوجها في عدها فإذا حل  
أجلها متاع بالمعروف حقاً على المتقين والمطلقة لها السكنى و  
التفقة ما دامت في عدها حاملاً أو غير حامل ما دامت للزوج عليها  
رجعة.»<sup>۱</sup>

ظاهر این روایت این است که «مادامت للزوج عليها رجعة» به عنوان تفسیر  
«مادامت فی عدها» ذکر شده است؛ لذا از این روایت استفاده می شود که ملاک  
حق رجوع، «در عده بودن» است، نه اینکه عنوانی دیگر را ذکر کند.

**دسته سوم: اعتبار «عدم انقضاء عده» در ارث مطلقه رجعی**

دسته سوم روایات، روایاتی است که «عدم انقضاء عده» را ملاک ارث در طلاق  
رجعی دانسته است. مرحوم آقای حکیم<sup>۲</sup>، چهار روایت را مطرح کرده است؛ البته دو  
روایت دیگر وجود دارد که ایشان مطرح نکرده است.  
در ذیل، شش روایت مذکور بررسی می شود:

**روایت اول: صحیح زواره**

عنه<sup>۳</sup> عن صفوان عن ابن مسكان عن زارة عن أحدهما عليه السلام قال: «المطلقة ترث و  
تورث حتى ترى الدّم الثالث فإذا رأته فقد انقطع.»<sup>۴</sup>

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۲۲۰، باب ۵، ح ۱؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۱۰۸۹.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۳. روایت معلق بر سند قبل است؛ لذا ضمیر به محمد بن عبد الجبار در سند قبل باز می گردد. سند قبل  
چنین است: أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن إسحاق بن عمار عن إسماعيل  
الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: ....

۴. الکافی، ج ۶، ص ۸۷، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۰۴، ح ۳؛ وج ۲۶، ص ۲۲۳، ح ۳.

### اشکال دلالی

این روایت، مسئله جاری را که در آن عده و طی به شبهه بعد از طلاق آغاز شده، شامل نمی‌شود؛ چون یا ظاهرش این است که زمان طلاق، مبدأ شروع سه دم است و لذا اختصاص به موارد متعارف پیدا می‌کند، و یا لااقل، قدر متیقن آن چنین مواردی است و لذا نمی‌توان به اطلاق آن تمسک کرد.

### روایت دوم: موثقه زراره

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن ابن فضال عن ابن بکیر عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يطلق المرأة فقال: ترثه و يرثها ما دام له عليها رجعة.»<sup>۱</sup>

### اشکال دلالی

ظاهر کلام آقای حکیم این است که روایت، بالمطابقه دلالت می‌کند بر اینکه ملاک توارث، «عدم انقضاء عده» است؛<sup>۲</sup> ولی این مطلب تمام نیست؛ زیرا در این روایت، «جواز رجوع»، ملاک قرار گرفته و ممکن است خود رجوع، ملاکش «در عده بودن» باشد، نه «عدم انقضاء عده»؛ لذا این روایت، صلاحیت برای استناد نخواهد داشت. بله می‌توان گفت: با پذیرش دلالت روایات سابق (دسته اول) بر اینکه ملاک حق رجوع، «عدم انقضاء عده» است، با توجه به تلازم بین ارث و حق رجوع در این روایت، در باب ارث هم ملاک، «عدم انقضاء عده» است.

### روایت سوم: موثقه محمد بن قیس

عنه (علی بن الحسن بن فضال) عن عبد الرحمن بن أبي نجران و سندی بن محمد عن عاصم بن حمید الحنطاط عن محمد بن قیس عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«أیما امرأة طَلقت فمات عنها زوجها قبل أن تنقضي عدتها فإِثْها

ترثه ثم تعتد عده المتوفى عنها زوجها وإن توفيت في عدتها ورثها

وإن قتلت ورث من ديتها وإن قتل ورثت هي من ديتة ما لم يقتل

۱. الکافی، ج ۷، ص ۱۳۴، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۲۳، ح ۴.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۳.

أحدهما صاحبه.<sup>۱</sup>

### اشکال دلالی

مرحوم آقای حکیم در مورد این روایت می‌فرماید که صدر آن، ملاک «قبل الانقضاء» را اثبات می‌کند؛ اما ذیلش ملاک «فی العدة» را مطرح کرده است؛ ولی می‌توان بین این دو فقره این طور جمع کرد که مقصود از «فی عده‌ها» در ذیل روایت، مقابل «بعد العدة» است، نه اینکه «در عده بودن» خصوصیت داشته باشد تا فرض جاری (وقوع موت، قبل از شروع عده طلاق و در زمان عده وطی به شبهه) را شامل نشود.<sup>۲</sup> اما این بیان، صحیح نیست و راه حل تعارض صدر و ذیل امر دیگری است که توجه به آن موجب می‌شود تعارضی بین اخبار و همچنین تعارضی بین صدر و ذیل روایات دیده نشود.

### توضیح اجمالی مطلب:

در همه روایات -اعم از روایات ارث و روایات حق رجوع- موارد متعارف به عنوان مقسم فرض شده است و چون در موارد متعارف، پس از طلاق، بلافاصله عده طلاق شروع می‌شود، لذا تعبیر «قبل الانقضاء» و «فی العدة» که در صدر و ذیل روایت وارد شده، مصداقاً متحد خواهند شد.

ولی آقای حکیم، مقسم را اعم از موارد متعارف و غیر متعارف گرفته و «فی العدة» را به معنای مقابل «بعد العدة» گرفته تا موارد غیر متعارف مثل ما نحن فيه را هم شامل شود، که خلاف متفاهم عرفی است. متفاهم عرفی این است که روایت ناظر به موارد متعارف باشد. به علاوه، اگر مقسم، اعم از موارد متعارف و غیر متعارف باشد، به چه دلیل، ظهور «قبل الانقضاء» را حفظ کرده و در ظهور «فی العدة» تصرف کنیم در حالی که می‌توان به عکس، ظهور دومی را حفظ و در ظهور اولی تصرف کنیم؟<sup>۳</sup>

۱. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۸۱، ح ۱۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۲۴، ح ۸.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۴.

۳. مرحوم آقای حکیم این جمع را که «فی العدة» در مقابل «بعد العدة» است، علاوه بر اینکه برای حل تعارض صدر و ذیل موقتاً محمد بن قیس مطرح کرده است، برای حل تعارض روایات نیز مطرح کرده است. ایشان در مقام جمع عرفی بین روایات دسته اول و دوم، مدعی شده که مقتضای جمع عرفی چنین

### روایت چهارم: موثق محمد بن مسلم

محمد بن أحمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن عبد الله بن هلال<sup>۱</sup> عن علاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل طلق امرأته تطليقة على طهر ثم توفي عنها زوجها وهي في عدتها قال: ترثه ثم تعتد عدة المتوفى عنها زوجها وإن ماتت قبل انقضاء العدة منه ورثها ورثته.»<sup>۲</sup>

### اشکال دلای

البته مرحوم آقای حکیم این روایت را تقطیع کرده و فقط ذیل آن را (وإن ماتت ...) که تعبیر «قبل انقضاء العدة منه» در آن به کار رفته، نقل کرده<sup>۳</sup>، در حالی که صدر آن در مورد وفات زوج، «فی عدتها» تعبیر کرده و بدین لحاظ این روایت عیناً حکم روایت محمد بن قیس را پیدا می‌کند و همان اشکال تعارض صدر و ذیل در اینجا هم پیش می‌آید. مگر گفته شود که تعبیر «فی عدتها» در این روایت، در سؤال محمد

جمعی است، و سپس فرموده است که: صحیحۀ یزید کناسی (روایت اول از دسته دوم) نیز دال بر چنین جمعی است. چنان‌که در بررسی صحیحۀ یزید کناسی بیان شد، ممکن است این برداشت مرحوم آقای حکیم با لحاظ تعلیل در صحیحۀ یزید کناسی بوده باشد.

همچنین ایشان در مقام جمع عرفی بین روایات دسته سوم و چهارم نیز به چنین جمعی تمسک کرده است و افزوده است که: «مناسبت حکم» چنین اقتضایی دارد. ظاهراً مراد ایشان از «مناسبت حکم» مفاد تعلیل مذکور در صحیحۀ یزید کناسی است، به این معنا که حکم به جواز رجوع و توارث با «عدم انقضای عده» مناسبت دارد، نه «در عده بودن». تعلیل در صحیحۀ یزید کناسی نیز همین مفاد را دلالت دارد (... لأن العصمة قد انقطعت فيما بينهما وبين أزواجهن من ساعتهم فلا رجعة لأزواجهن ولا ميراث بينهما)؛ یعنی آنچه موجب حق رجوع و توارث است، استمرار علقه بین زوجین است. لذا کلام مرحوم آقای حکیم، از این جهت، شبیه بیانی است که استاد رحمته الله در نظر مختار خود بیان خواهد کرد، با این تفاوت که استاد رحمته الله همه روایات را ناظر به متعارف دانسته و از تعلیل روایت کناسی نیز استفاده نکرده است.

۱. تمام راویان در این سند، غیر از عبد الله بن هلال، امامی ثقه هستند. در مورد عبد الله بن هلال می‌توان گفت: با لحاظ استاد فراوان روایی در کافی و تهذیب، نامش «محمد بن عبد الله بن هلال» است و ثقه است؛ زیرا «محمد بن الحسین ابن ابی الخطاب» که از اجله است، از او اکثراً روایت کرده است.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۸۱، ح ۱۹۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۲۴، ح ۵.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۴.

بن مسلم وارد شده، نه در کلام امام علیه السلام و لذا ما فقط به ذیل روایت که کلام امام علیه السلام است اخذ می‌کنیم؛ لذا ممکن است علت تقطیع ایشان نیز همین بوده باشد. در هر حال، با توجه به آنچه در اشکال بر روایت محمد بن قیس بیان شد، روایت محمد بن مسلم نیز مانند سایر اخبار، ناظر به فرض متعارف است و تفاوتی بین تعبیر «قبل انقضاء العدة» و «فی عدتها» وجود ندارد و هر دو تعبیر، ناظر به فرض شروع عده طلاق رجعی است.

#### روایت پنجم: روایت سماعة

فی رواية سماعة قال: «سألته عن رجل طلق امرأته ثم إنّه مات قبل أن تنقضى عدتها قال: تعتدّ عدة المتوفى عنها زوجها ولها الميراث».<sup>۱</sup>

#### روایت ششم: مرسله صدوق

قال الصادق علیه السلام: «إذا طلق الرجل امرأته، ثم مات عنها قبل أن تنقضى عدتها ورثته».<sup>۲</sup>

### دسته چهارم: اعتبار «در عده بودن» در ارث مطلقه رجعیه

دسته چهارم، روایاتی است که ملاک ارث در مطلقه رجعیه را «در عده بودن» دانسته است.<sup>۳</sup>

#### روایت اول: صحیحہ یزید الكناسی

الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر علیه السلام قال: «لا ترث المختلعة والمختيرة والمبارنة والمستأمرة في طلاقها هؤلاء

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۴۵، ح ۴۸۷۸؛ وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۲۵۱، ح ۹؛ و ج ۲۶، ص ۲۲۵، ح ۱۱.

کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۷؛ «و ما کان فیہ عن سماعة بن مهران فقد رویته عن أبي جعفر عن علي بن ابراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى العامري، عن سماعة بن مهران».

۲. الهدایة (شیخ صدوق)، ص ۲۷۷.

۳. استاد علیه السلام به روایات دسته چهارم فقط اشاره کرده، بدون اینکه آن‌ها را مطرح کند؛ لذا روایات متن از استاد علیه السلام نیست. قابل ذکر است که ذکر روایات فوق، به این معنا نیست که دلالت آن‌ها نام است؛ بلکه فقط به این معناست که در دسته چهارم، این روایات برای استدلال مناسب دارد، چنان‌که روایات دیگری که در دسته‌های سابق توسط استاد علیه السلام مطرح شده نیز به همین نحو است.

لا يرثن من أزواجهن شيئا في عدتهن لأن العصمة قد انقطعت فيما بينهن وبين أزواجهن من ساعتهم فلا رجعة لأزواجهن ولا ميراث بينهم»<sup>۱</sup>

این روایت، در دسته دوم مطرح و بررسی شد.

**روایت دوم: موثق محمد بن مسلم**

عنه (علی بن الحسن بن فضال) عن علي بن أسباط عن علاء بن رزین القلاء عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن رجل طلق امرأته واحدة ثم توفي عنها وهي في عدتها قال: ثرته ثم تعتد عدة المتوفى عنها زوجها وإن ماتت ورثها فإن قتل أو قتلت وهي في عدتها ورث كل واحد منهما من دية صاحبه»<sup>۲</sup>

**روایت سوم: صحیح زراره**

روى الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«إذا طلق الرجل امرأته توارثا ما كانت في العدة فإذا طلقها التطليقة الثالثة فليس له عليها الرجعة ولا ميراث بينهما»<sup>۳</sup>

**تعارض ذاتی دسته اول با دوم و دسته سوم با چهارم**

مرحوم آقای حکیم با اشاره به این روایات بیان کرده است که: بین دسته چهارم و روایات دسته سوم، تعارض مستقیم وجود دارد و تلاش کرده آن را حل کند. راه حل ایشان هم در تعارض دسته سوم و چهارم<sup>۴</sup> و هم در تعارض دسته اول و دوم<sup>۵</sup>، این

۱. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۸۴، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۲۴، ح ۶.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۸۱، ح ۱۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۲۵، ح ۹.

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۱۰، ح ۵۶۶۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۲۵، ح ۱۰.

۴. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۴.

۵. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۳.



است که «فی العدة» بر معنایی مقابل «بعد العدة» حمل شود. در نتیجه، مراد از «فی العدة» همان «عدم انقضاء عده» است.  
در اشکال دلالتی بر موثقه محمد بن قیس، اجمالاً اشکال این جمع بیان شد.

### تعارض عرضی دسته اول و چهارم

بین دسته چهارم و دسته اول نیز تعارض بالعرض تصویر می شود؛ زیرا طبق برخی روایات، بین حق رجوع و حکم به ارث، ملازمه وجود دارد، و برای حل این تعارض - با قطع نظر از آنچه در بیان نظر مختار خواهد آمد - یا باید از ملازمه رفع ید کنیم، یا از عمومیت روایات دسته اول، یا از عمومیت روایات دسته چهارم دست برداریم.

برای اثبات ملازمه بین حق رجوع و حکم به ارث، می توان به برخی روایات، مانند دو روایت ذیل تمسک کرد:

• محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بکیر عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يطلق المرأة فقال: ترثه و يرثها ما دام له عليها رجعة.»<sup>۱</sup>

• دعائم الإسلام، روينا عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالا: «من طلق امرأته للعدة أو للستة فهما يتوارثان ما كانت للرجل على المرأة رجعة فإذا بان فلاميراث بينهما.»<sup>۲</sup>

از اینکه ملاک ارث در این دو روایت، جواز رجوع قرار داده شده، ملازمه بین دو باب اثبات می شود.

۱. الکافی، ج ۷، ص ۱۳۴، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۲۳، ح ۴.

روایت بعدی در کافی شریف نیز دلالت بر ملازمه دارد:

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا طلق الرجل و هو صحيح لا رجعة له عليها لم ترثه و لم يرثها و قال: هو يرث و يرث ما لم تر الدم من الحيضة الثالثة إذا كان له عليها رجعة.» (الکافی، ج ۷، ص ۱۳۴، ح ۳).

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۹۸، باب ۸، ح ۱؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۳۹۱، ح ۱۳۸۳.

## تحقیق در مقام و نظر مختار در فرع اول و دوم

### مطلب اول: نظارت همه روایات رجوع و توارث به فرض متعارف

در هر حال، چه در فرع اول (حق رجوع) و چه در فرع دوم (ارث)، متفاهم عرفی این است که همه روایات کلاً ناظر به موارد متعارف - یعنی مواردی که عده طلاق بائن بلافاصله بعد از طلاق شروع می شود - هستند.

برای روشن شدن این مطلب، کافی است به ابواب مختلف رجوع کنیم تا ده ها روایت را پیدا کنیم که ناظر به همین موارد متعارف هستند، از جمله چندین روایت در باب طلاق غائب وارد شده که اختصاص به موارد متعارف دارند. تعبیری که در این روایات وارد شده بدین صورت است:

«إذا طَلَّقَ امرأته فإنَّها تعتدُّ من اليوم الَّذي طَلَّقَها»<sup>۱</sup>، «تعتدُّ المطلقة من اليوم الَّذي تطلق فيه»<sup>۲</sup>، «فإذا مضى ثلاثة أقرأ من ذلك اليوم فقد انقضت عدتها»<sup>۳</sup>، «إذا طَلَّقَ الرَّجُل امرأته وهو غائب فقامت البينة على ذلك فعدها من يوم طَلَّقَ»<sup>۴</sup>، «إذا قامت لها بينة أنَّها طَلَّقَتْ في يوم معلوم و شهر معلوم فلتعتدَّ من يوم طَلَّقَتْ»<sup>۵</sup>، «إن أقامت لها بينة عدل أنَّها طَلَّقَتْ في يوم معلوم و تيقنت فلتعتدَّ من يوم طَلَّقَتْ»<sup>۶</sup>، «إن علمت اليوم الَّذي طَلَّقَها فيه اعتدت منه»<sup>۷</sup>، «فقامت لها البينة أنَّه طَلَّقَها في شهر كذا و كذا اعتدت من اليوم الَّذي كان من زوجها فيه الطلاق»<sup>۸</sup>.

۱. تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۱۶۱، ح ۱۵۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۶، ح ۳.
۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۵۹، باب ۲۳، ح ۲؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۸۸، ح ۱۰۸۵.
۳. الکافی، ج ۶، ص ۱۱۱، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۵-۲۲۶، ح ۱.
۴. الکافی، ج ۶، ص ۱۱۱، ح ۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۶-۲۲۷، ح ۵.
۵. الکافی، ج ۶، ص ۱۱۱، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۶، ح ۴.
۶. الکافی، ج ۶، ص ۱۱۰، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۶، ح ۲.
۷. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۵۹، باب ۲۳، ح ۱؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۸۷، ح ۱۰۸۰.
۸. الکافی، ج ۶، ص ۱۱۱، ح ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۲۷، ح ۶.

لذا روایات، مبدأ عده را خود طلاق قرار داده‌اند و اصلاً ناظر به موارد غیر متعارف نیستند که عده وطنی به شبهه هم علاوه بر عده طلاق در کار باشد؛ پس تعبیر «قبل الانقضاء» با تعبیر «فی العده» موردشان یکی خواهد شد و با هم تفاوتی نخواهند داشت و تعارضی وجود ندارد.

### مطلب دوم: ثبوت حق رجوع و ارث در عده شبهه مقدم شده

با توجه به اینکه این روایات ناظر به فرد متعارف است، نمی‌توان از آن، حکم فرض غیر متعارف در مورد حق رجوع و توارث را استفاده کرد.

ثبوت حق رجوع و ارث در زمان عده، طبق مبنای مختار یعنی تداخل دو عده، روشن است. طبق مبنای عدم تداخل نیز چنین است؛ زیرا متفاهم عرفی این است که دلیل حق رجوع و توارث، وجود علاقه و ارتباط بین زن و مرد و عدم حصول بینونت کامل است، و بلا اشکال اینکه بگوییم: با تحقق طلاق، بینونت کامل حاصل شده و سپس با شروع عده، مجدداً ارتباط برقرار می‌شود، از تصورات عقلی محض است و عرف مساعد آن نیست. بر این اساس، همان‌طور که در زمان عده این ارتباط وجود دارد، در قبل از عده این ارتباط به نحو اقوی وجود دارد و ارث و رجوع در آن ثابت است. لذا همین رابطه که در نظر عرف تا پایان عده طلاق موجود است، احکامی مانند جواز رجوع و توارث را به دنبال دارد و پس از پایان عده طلاق، این رابطه نیز، به کلی از بین می‌رود.

### فرع سوم: ازدواج در عده وطنی به شبهه متقدم بر عده طلاق بائن

مسألة ۱۲: «... ولو كانت المتأخرة عدة الطلاق البائن فهل يجوز تزويج المطلق لها في زمان عدة الوطي قبل مجيء زمان عدة الطلاق وجهان لا يبعد الجواز بناء على أن الممنوع في عدة وطء الشبهة وطء الزوج لها لا سائر الاستمتاع بها كما هو الأظهر ولو قلنا بعدم جواز التزويج حينئذ للمطلق فيحتمل كونه موجبا للحرمة الأبدية أيضا لصدق التزويج في عدة الغير لكنه بعيد لانصراف أخبار التحريم

المؤید عن هذه الصورة.<sup>۱</sup>

### ذکر فرع سوم در عبارات فقهاء در فرض تقدّم عدّه طلاق بائن

این فرع در کلام فقهاء به شکل دیگری مطرح شده است؛ زیرا آنچه در عبارات سابقین آمده است، فرضی است که عدّه طلاق بائن مقدّم باشد و سپس وطی به شبهه صورت گیرد. در چنین فرضی آیا در عدّه طلاق بائن، ازدواج شوهر جایز است؟ علامه با تمسک به دو دلیل، ازدواج را باطل می‌داند؛ ولی چنان‌که خواهد آمد، دو دلیل ایشان، ناتمام است و ازدواج، صحیح است.

اما در فرع مذکور در عروه، عدم جواز ازدواج قابل اثبات است، بلکه ازدواج در این عدّه همانند ازدواج در سایر عدّه‌ها موجب حرمت ابد است.

ادله‌ای که در این فرع در کلام مصنف آمده، در کلام دیگران مربوط به فرض تقدّم عدّه طلاق بائن است و گویا سبق قلمی برای ایشان رخ داده و گرنه وجهی ندارد فرعی که در قواعد علامه<sup>۲</sup> و شروح آن همچون ایضاح فخرالمحققین<sup>۳</sup> و کشف اللثام<sup>۴</sup> و همچنین در غایة المرام صیمری<sup>۵</sup> و جواهر<sup>۶</sup>، عنوان شده است، مطرح نشود و فرع دیگری عنوان شود.

نخست، فرع مذکور در کلام فقهاء و سپس فرع مذکور در کلام مصنف، بررسی می‌شود.

### بررسی ادله بطلان تجدید ازدواج در عدّه طلاق بائن در فرض تقدّم آن

در فرعی که علامه در قواعد آورده، تجدید ازدواج در عدّه طلاق بائن، غیر مجاز دانسته شده، و به دو دلیل تمسک شده است. دلیل اول، اولویت، و دلیل دوم، حرمت استمتاع است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۲.

۲. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۱۴۹.

۳. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۳۶۴.

۴. کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۵۲.

۵. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴.

۶. جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۶۷.

عبارت علامه چنین است:

«و هل للأول أن يتزوجها إن كان بائناً في تنمة عدته؟ الأقرب المنع؛ لأن وطء الثاني يمنع من نكاحها بعد امتداد الزمان، فمع القرب أولى، ولأن التزويج يسقط عدته، فيثبت حكم عدة الثاني، فيمتنع عليه الاستمتاع وكل نكاح لم يتعقبه حل الاستمتاع كان باطلاً»<sup>۱</sup>

### دلیل اول: اولویت

در توضیح دلیل اولویت می توان گفت: مستفاد از ادله این است که عقد نکاح در عده وطی به شبهه مرد دیگر، صحیح نیست، و با توجه به اینکه با وجود فاصله زمانی بین تحقق وطی به شبهه و زمان شروع عده آن وطی به شبهه، ایجاد عقد در زمان عده وطی به شبهه را ابطال می کند، پس بالاولیة در فاصله زمانی کمتر، یعنی زمان تنمة عده طلاق که نزدیک تر به وطی به شبهه است، عقد نکاح باطل است.

### اشکال: قطعی نبودن اولویت

اما این اولویت، ظنی است نه قطعی؛ لذا معتبر نیست.<sup>۲</sup>

### دلیل دوم: اعتبار جواز استمتاع در احداث عقد ازدواج

اما توضیح دلیل دوم علامه حلی که تمسک به حرمت استمتاع است، این است که اگر کسی زن داشت و سپس تکویناً یا تشریعاً نتوانست از وی تمتع ببرد، موجب بطلان نکاح نیست، همانند اینکه در باب احرام، با احرام، استمتاع از زوجه حرام می شود، ولی زوجیت باطل نمی شود، ولی اگر ابتداءً بخواهد زنی را به عقد خود در آورد جایز نیست. اینکه در حال احرام، رجوع به مطلقه رجعیه جایز است، معمولاً با

۱. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۲. هر چند حکمت و مقصود اصلی برای تشریع عده وطی به شبهه - همان طور که در بیان استناد می آید - استبراء رحم است و این حکمت بعد از زمان وطی به شبهه و قبل از شروع عده آن نیز وجود دارد، ولی مجرد وجود چنین حکمتی در مقام برای جعل حکم کافی نیست و نزدیک تر بودن زمان مورد بحث (انثناء تنمة عده طلاق بانن) در مقایسه با زمان عده وطی به شبهه نسبت به زمان تحقق وطی به شبهه نیز، تنها ظن آور است و محتمل است شارع مقدس لااقل به جهت وجود موانعی چنین حکمی را جعل نکرده باشد.

این استدلال است که رجوع، استدامهٔ نکاح سابق است، نه احداث نکاح جدید؛ لذا جایز است.<sup>۱</sup> در هر حال، در احداث زوجیت، امکان استمتاع معتبر است، و در مقام، این شرط وجود ندارد؛ زیرا اگر شوهر در عدهٔ طلاق، زن را تزویج کند، به مجرد عقد جدید، عدهٔ طلاق پایان می‌گیرد و عدهٔ وطی شبهه شروع می‌شود. در عدهٔ وطی به شبهه هم استمتاع جایز نیست؛ پس چون به محض ایجاد عقد، حرمت استمتاع می‌آید، این عقد باطل است.

**تبیین دلیل دوم بالحاظ تفاسیر مختلف آن**  
برای تبیین دلیل دوم ابتدا باید مراد از استمتاع که تمکن از آن، شرط ایجاد عقد نکاح دانسته شده، مشخص شود.

**تفسیر مرحوم صیمری و شهید ثانی**  
از کلام صیمری در غایة المرام<sup>۲</sup> و شهید ثانی در مسالک<sup>۳</sup> استفاده می‌شود که مراد از «استمتاع» را فرد ظاهر تمتع یعنی «وطی» دانسته‌اند؛ البته شهید ثانی بر مشروط بودن صحت عقد به تمکن از وطی اشکال کرده و چنین فرموده است: «و یضعف بأنه لا یلزم من عدم تعقب الحل لعارض العدة بطلان العقد، كما یتفق ذلك فی العقد علی الحائض و الصغیرة التی لا یتباح وطؤها»<sup>۴</sup>  
مرحوم صیمری به دو مثال نقض؛ یعنی نکاح حائض و نکاح صغیره، توجه داشته و فرموده است: طبق قاعده باید نکاح حائض و صغیره هم باطل می‌بود، ولی به جهت نص، این دو موضوع از تحت قاعده خارج شده است.<sup>۵</sup>

**تفسیر صاحب جواهر**  
برخی از علماء متأخر همچون صاحب جواهر<sup>۶</sup> به مسالک اشکال کرده‌اند که در

۱. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۱۵۰؛ جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۱۸۹.

۲. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴.

۳. مسالک الأفهام، ج ۹، ص ۲۶۴-۲۶۵.

۴. مسالک الأفهام، ج ۹، ص ۲۶۴-۲۶۵.

۵. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴.

۶. جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۶۷.

کلام علامه، جواز استمتاع فی الجملة، شرط حدوث نکاح است، نه جواز وطی؛ لذا نقض به حائض و صغیره صحیح نیست؛ زیرا هر چند وطی آن دو جایز نیست، ولی سایر استمتاعات از آنها جایز است، بر خلاف عدّه وطی به شبهه که به عقیده علامه در آن، هر گونه استتماعی حرام است، در نتیجه باید نکاح باطل باشد.

### بررسی دلیل دوم طبق تفسیر صاحب جواهر

بر اساس تفسیر صاحب جواهر، دلیل دوم از دو مقدمه تشکیل شده است:

- مقدمه اول: حرمت جمیع استمتاعات در عدّه وطی شبهه.
- مقدمه دوم: مشروط بودن صحت عقد به حلیت فی الجملة استمتاعات.

لذا هر دو مقدمه بررسی می شود:

### بررسی مقدمه اول (حرمت جمیع استمتاعات در عدّه شبهه)

#### دلیل آقای حکیم بر مقدمه اول

مرحوم آقای حکیم برای اثبات مقدمه اول می فرماید:

«الأقوى حرمة جميع الاستمتاعات بالموطوءة شبهة، و عدم جواز التزويج بها، لأنه الظاهر من الأمر بالاعتداد بذلك، فإنّ الاعتداد من المفاهيم المجملة التي أوكل الشارع معرفتها الى بيانه في عدّة الطلاق. فكما أنّ المعتدة عدّة الطلاق لا يجوز لغير من له العدّة العقد عليها، ولا الاستمتاع بها، كذلك المعتدة للوطء لا يجوز لغير الواطئ العقد عليها، ولا الاستمتاع بها.»<sup>۱</sup>

### اشکال بر کلام آقای حکیم

ولی این کلام دارای اشکال روشنی است که آقای خوئی<sup>۲</sup> نیز متذکر شده است؛ زیرا قیاس عدّه طلاق با عدّه وطی به شبهه قیاس مع الفارق است. در باب مطلق عدّه (خواه عدّه طلاق باشد یا عدّه وفات) تزویج معتدّه باطل است و زن و مرد نسبت

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۵.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۶-۲۰۷.

به هم اجنبی هستند، قهراً هر گونه استمتاع جایز نیست؛ ولی در باب لزوم اعتداد زن شوهردار که از روی شبهه وطی شده، مراد از لزوم عده، این نیست که شوهر نمی تواند زوجه خود را تزویج کند؛ چون روشن است که زوجه را دوباره نمی توان تزویج کرد، پس مراد از اعتداد در باب وطی به شبهه معنایی نیست که در غیر این مورد همچون باب طلاق دیده می شود، بلکه مراد از اعتداد در وطی به شبهه، یا حرمت خصوص وقاع است یا حرمت مطلق استمتاع، و برای اثبات اینکه مراد، حرمت مطلق استمتاع است، باید دلیلی بیان شود.

از سوی دیگر با مراجعه به روایات عده در می یابیم که مقصود اصلی از عده، استبراء رحم است، مثلاً بین دخول و عدم دخول، در عده داشتن و نداشتن فرق گذاشته شده است. در صحیح زواره آمده است: «إنما یستبرأ رحمها بثلاثة قروء و تحل للناس کلهم». این گونه تعابیر هر چند حکمت جعل است نه علت جعل، ولی استفاده می شود که غرض اصلی از اعتداد، استبراء رحم است، و استبراء رحم با اجتناب از وطی حاصل می شود، نه با خودداری از سایر استمتاعات همچون نظر شهوی یا تقبیل و غیره.

از سوی دیگر دلیلی نداریم که شوهر در زمان وطی به شبهه از جمیع استمتاعات ممنوع است؛ پس مقدمه اول علامه حلی ناتمام است.

### بررسی مقدمه دوم (توقف صحت عقد بر حلّیت استمتاع فی الجملة)

مقدمه دوم - طبق تفسیر صاحب جواهر - این بود که یکی از شرایط احداث نکاح، آن است که بلافاصله پس از نکاح، جواز استمتاع - ولو به غیر نزدیکی - وجود داشته باشد. برخی از فقهاء همچون صاحب جواهر<sup>۱</sup> و صاحب عروه<sup>۲</sup>، مقدمه دوم را پذیرفته اند، ولی مقدمه اول را نپذیرفته اند.

در هر حال، مقدمه دوم هم ناتمام است؛ زیرا دلیلی نداریم که صحت نکاح، مشروط به این است که بلافاصله پس از عقد، فی الجملة استمتاع جایز باشد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۸، ح ۷.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۶۷.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۲.



البته اگر مرد، در تمام مدت نکاح از زن محروم باشد، ممکن است گفته شود که ازدواج، دیگر عقدی عقلانی نیست و باطل است<sup>۱</sup>، ولی در مقام که پس از عقد، مرد به صورت موقت، از استمتاع، ممنوع است و پس از آن، استمتاع، جایز است، دلیلی بر بطلان عقد نداریم. در باب بیع در برخی اقسام آن همچون صرف و سلم، قبض در صحت عقد و نقل و انتقال مؤثر است و اثر مطلوب عقد بیع، مدتی پس از آن حاصل می‌گردد. در مقام نیز اشکالی ندارد که اثر مطلوب عقد نکاح یعنی جواز استمتاع، مدتی پس از عقد حاصل گردد، مثلاً اگر کسی نذر کند که مدتی پس از عقد، استمتاع نکند و به جهتی همچون ضرر داشتن استمتاع، نذر مذکور، رجحان هم داشته باشد، انعقاد نذر سبب نمی‌گردد که عقد نکاح، باطل باشد.

**نتیجه:** جواز ازدواج شوهر در عده طلاق بائن متقدم  
لذا در فرض مطرح شده در کلام علامه و سایر فقهاء، وجهی بر بطلان عقد نیست و هر دو دلیل اول و دوم مخدوش است.

### بررسی فرع مذکور در کلام مصنف

اما چنان‌که بیان شد، مرحوم سید مسئله را عکس فرض فقهاء لحاظ کرده است؛ یعنی عده وطی به شبهه را مقدم بر عده طلاق بائن قرار داده است. بر خلاف مرحوم سید، این ازدواج جایز نیست و علاوه بر بطلان موجب حرمت ابدی نیز می‌شود.  
لذا دو مطلب در این مقام بررسی می‌شود:

- مطلب اول: بررسی جواز ازدواج.
- مطلب دوم: بررسی حرمت ابدی.

### مطلب اول: بررسی جواز ازدواج

در فرع مذکور در کلام فقهاء، صحت ازدواج روشن است؛ چون ازدواج مطلق با زوجة سابق، در زمان عده بائن خود، ذاتاً بی‌اشکال است و مقتضی صحت تمام است، و مانعی هم که در کلام علامه مطرح شد، ناتمام بود. اما در فرع مذکور در عروه، فرض

۱. استاد رحمته الله: البته اصل این مطلب هم معلوم نیست؛ چون اثر مطلوب ازدواج فقط جواز استمتاع نیست، بلکه آثار دیگری همچون حرمت می‌تواند بر ازدواج مترتب شود که مصحح عقلائی ازدواج است.

این است که عدهٔ وطی به شبهه، مقدم است و در این زمان، شوهر سابق می‌خواهد ازدواج کند. در این زمان، زن، «معتدهٔ من الغیر» است، و در سابق، مرحوم مصنف خود فرموده بود که: تزویج معتده هر چند عدهٔ وطی به شبهه باشد جایز نیست، پس به چه دلیل در مقام، ازدواج را صحیح دانسته است؟ این اشکال در کلمات فقهاء مطرح شده است.<sup>۱</sup>

مرحوم سید، صحت نکاح را مبتنی بر حلیت استمتاع در زمان وطی به شبهه کرده است که در کلام علامه در فرض قبلی مطرح بود؛ ولی فرع عروه، مبتنی بر آن شرط نیست؛ زیرا در وطی به شبهه، چه مطلق استمتاع، حرام باشد یا خصوص نزدیکی، در هر حال، زن، معتدهٔ من الغیر است، و طبق اطلاقات روایات حرمت ازدواج در عده، تزویج معتدهٔ من الغیر باطل است.

به نظر می‌رسد که در ذهن مصنف، این فرع با فرع مذکور در کلام فقهاء خلط شده است. البته احتمال بعیدی هم وجود دارد که ایشان مدعی انصراف باشد؛ یعنی هر چند زن در اینجا معتدهٔ من الغیر است، ولی در این عده، نکاح زن بقاء صحیح بود، اکنون نیز که مرد می‌خواهد احداث نکاح کند، ادلهٔ حرمت تزویج در عده از آن انصراف دارد.

ولی این یک ادعای محض است و در کلام مصنف هم بدان اشاره نشده است؛ لذا احتمال اقوی همان است که بین این دو فرع خلط شده باشد. در هر حال، در فرع مذکور در کلام مصنف، ازدواج در زمان عدهٔ شبهه صحیح نیست.

### مطلب دوم: بررسی حرمت ابدی

مرحوم سید با فرض عدم جواز چنین عقدی، منکر حرمت ابدی شده است؛ زیرا مدعی انصراف روایات حرمت ابدی از این فرض شده است:

«ولو قلنا بعدم جواز التزویج حینئذ للمطلق فیحتمل کونه موجبا للحرمة الأبديّة أيضا لصدق التزویج فی عده الغیر لکنه بعید

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۶-۸۱۷.

۲. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۳۰؛ موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۰۷.

لأنصراف أخبار التحريم المؤبد عن هذه الصورة.<sup>۱</sup>  
اما ادعای انصراف وجهی ندارد<sup>۲</sup> لذا کلام مرحوم سید در این بخش نیز با اشکال مواجه است.

**فرع چهارم: تداخل در فرض وطی به شبهه شوهر بعد از طلاق بائن**  
مسألة ۱۲: «... ولو كانت العدتان لشخص واحد، كما اذا طلق زوجته بائنا ثم وطأها شبهه في أثناء العدة، فلا ينبغي الاشكال في التداخل، وإن كان مقتضى اطلاق بعض العلماء التعدد في هذه الصورة أيضا.»<sup>۳</sup>

### بررسی وجه تداخل در مقام

وجه تداخل در مقام، با بررسی کلام آقای خوئی، بررسی می شود.

### کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی، وجه کلام مصنف را در این مقام، چنین بیان کرده است که

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۲.

۲. برای نمونه روایات زیر با فرض قبول بطلان عقد مورد بحث اطلاق دارند و وجهی برای انصراف آنها وجود ندارد:

الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۹، ح ۱:  
عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد جميعا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المثنی عن زرارة بن أعین و داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام و عبد الله بن بكير عن أديم بیاع الهروی عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «الملاعنة إذا لاعنها زوجها لم تحل له أبدا و الذي يتزوج المرأة في عدتها و هو يعلم لا تحل له أبدا و الذي يطلق الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ثلاث مزارت و تزوج ثلاث مزارت لا تحل له أبدا و المحرم إذا تزوج و هو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبدا.»

الکافی، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۳، ح ۱۰:  
علی بن ابراهیم عن أبيه عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي ابراهیم عليه السلام: بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة في عدتها لم تحل له أبدا فقال: هذا إذا كان عالما فإذا كان جاهلا فارها و تعتد ثم يتزوجها نکاحا جدیدا.»

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۲.

تداخل، مطابق قاعده است<sup>۱</sup> و ادله‌ای همچون روایات یا اجماع که بر عدم تداخل دلالت می‌کند، مخصوص عده‌ای است که از دو یا چند نفر باشد و عده‌ای را که از ناحیه یک نفر باشد شامل نمی‌شود؛ پس طبق قاعده، حکم به تداخل می‌شود.<sup>۲</sup>

### اشکال بر کلام آقای خونی

ولی به نظر می‌رسد که مسئله مبتنی بر این نیست که قاعده اولیه، تداخل یا عدم تداخل است؛ بلکه حتی اگر قاعده را عدم تداخل هم بدانیم، در مقام باید به تداخل حکم کنیم؛ زیرا تفاهم عرفی در این گونه مسائل چنین حکم می‌کند.

در توضیح این امر، تذکر این مثال مفید است که اگر شوهر در زمان شبهه به طور مکرر با زن نزدیکی کند، آیا برای هر نزدیکی باید یک عده نگاه داشت، یا اینکه برای تمام آن‌ها یک عده کافی است؟ قطعاً احتمال دوم صحیح است. در عده طلاق و عده شبهه هم یا عده به جهت برائت رحم است که قهراً با یک عده این هدف تأمین می‌شود، یا به جهت احترام «وطی جایز» است که در اینجا هم یک وطی جایز قبل از طلاق و یک وطی جایز در زمان شبهه واقع شده، و این امر همانند وطی‌های جایز متعدد است که در زمان شبهه واقع شده باشد که یک عده برای همه کافی است.

بنابراین «عده»‌های مربوط به یک نفر قطعاً تداخل می‌کند و یک عده کافی است.

۱. استاد علیه السلام؛ مرحوم آقای خونی همچون مرحوم مصنف، اصل را تداخل می‌داند (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۹۹-۲۰۰)؛ ولی ما این مطلب را نپذیرفتیم.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۰۸.

## چهار فرع دیگر در مقام

مسألة ۱۳: «لا إشكال في ثبوت مهر المثل في الوطي بالشبهة المجردة عن التزويج إذا كانت الموطوءة مشتبهة وإن كان الواطئ عالما وأما إذا كان بالتزويج ففي ثبوت المستمى أو مهر المثل قولان أقواهما الثاني وإذا كان التزويج مجردا عن الوطي فلا مهر أصلا»<sup>۱</sup>

### تعیین زمان شروع عدّه و طی به شبهه

مسألة ۱۴: «مبدء العدّة في وطء الشبهة المجردة عن التزويج حين الفراغ من الوطي وأما إذا كان مع التزويج فهل هو كذلك أو من حين تبين الحال وجهان والأحوط الثاني بل لعلّه الظاهر من الأخبار»<sup>۲</sup>

مطلبی که مناسب است مطرح شود، این است که آیا در عدّه و طی به شبهه، اعتداد از زمان و طی حساب می شود یا از زمان رفع شبهه؟ شهید در مسالک این مسئله را مطرح کرده و دو وجه برای آن بیان فرموده است؛<sup>۳</sup> ولی هیچ تقریبی و توضیحی ارائه نکرده است. آنچه به ذهن می رسد، این است که عدّه و طی به شبهه همانند عدّه طلاق می باشد.

مبدأ عدّه طلاق از وقت ایقاع طلاق است و این مورد تصریح روایات<sup>۴</sup> است، چه

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۳.

۲. استاد الله مسئلۀ ۱۳ تا ۱۶ را مطرح نکرده است. البته ایشان در مورد مسئلۀ ۱۴ قبلاً به اختصار مطالبی را بیان کرده که در اینجا آورده شده است.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۳.

۴. مسالک الأفهام، ج ۹، ص ۲۶۵.

۵. برای نمونه: وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۹۸، باب ۱۲: «باب أنّ عدّة المطلقة ثلاثة قروء إذا كانت مستقيمة الحيض».

مطلقه از طلاق اطلاع داشته باشد یا نداشته باشد، همین قدر که از وقت طلاق، سه ماه در صورتی که ذات الشهور باشد یا سه طهر اگر ذات الاقراء باشد گذشت، این عده منقضی می شود، ولو اینکه بعد از انقضاء زن اطلاع پیدا کند.

وطی به شبهه هم همانند طلاق است. همین که از زمان وطی، سه ماه یا سه طهر گذشت، عده منقضی می شود و از زمان رفع شبهه محاسبه نمی شود.

مسألة ۱۵: «إذا كانت الموطوءة بالشبهة عالمة بأن كان الاشتباه من طرف الواطئ فقط فلامهر لها إذا كانت حرة إذ لامهر لبغي ولو كانت أمة ففي كون الحكم كذلك أو يثبت المهر لأنه حق السيد وجهان لا يخلو الأول منهما من قوة.»<sup>۱</sup>

مسألة ۱۶: «لا يتعدد المهر بتعدد الوطي مع استمرار الاشتباه نعم لو كان مع تعدد الاشتباه تعدد.»<sup>۲</sup>

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۳.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۳.

---

## فصل ۴: ازدواج با زانی و زانیه

---





## حكم ازدواج با زانیه

مسألة ۱۷: «لا بأس بتزويج المرأة الزانية غير ذات البعل للزاني وغيره والأحوط الأولى أن يكون بعد استبراء رحمها بحيضة من مائه أو ماء غيره إن لم تكن حاملا وأما الحامل فلا حاجة فيها إلى الاستبراء بل يجوز تزويجها وطؤها بلا فصل نعم الأحوط ترك تزويج المشهور بالزنا إلا بعد ظهور توبتها بل الأحوط ذلك بالنسبة إلى الزاني بها وأحوط من ذلك ترك تزويج الزانية مطلقا إلا بعد توبتها ويظهر ذلك بدعائها إلى الفجور فإن أثبت ظهر توبتها.»<sup>۱</sup>

مسئله ازدواج با زانی و زانیه از قدیم<sup>۲</sup> مورد بحث فقهاء بوده است.

در این مسئله، در چند جهت باید بحث شود.

- جهت اول: مفاد آیه سوم سوره نور «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»
- جهت دوم: بررسی نسخ آیه شریفه.
- جهت سوم: بررسی روایات و جمع عرفی آن.
- جهت چهارم: حکم مسئله در فرض تعارض مستقر روایات.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۴-۸۲۳.

۲. برای نمونه: المقنع (للشيخ الصدوق)، ص ۳۰۶؛ التبيان في تفسير القرآن، ج ۷، ص ۴۰۷.

### جهت اول: مفاد آیه «الرَّأْيُ لَا يَنْتَعِجُ إِلَّا زَانِيَةً...»

در جهت اول، مفاد آیه شریفه از سه حیث کلامی، اصولی و فقهی قابل بررسی است.

#### بررسی مفاد کلامی آیه

از نظر کلامی، معتزله به چند اصل معتقد هستند که یکی از آنها اصل منزله بین المنزلتین است.<sup>۱</sup> طبق این اصل، مرتکبین گناهان کبیره از دایره ایمان و کفر خارج و در یک حالت برزخی بین این دو هستند.

#### تقریب دلالت آیه بر «منزله بین المنزلتین»

ممکن است ادعا شود که طبق فقره ابتدایی آیه، زانی می‌تواند با زانیه و مشرک ازدواج کند اما با توجه به فقره «خُرِمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۲</sup> این کار، بر مؤمنین حرام است که مستفاد از آن این است که مؤمنین، دسته سومی غیر از زانی و مشرک هستند و از سوی دیگر مشرک و کافر مساوق هم هستند و هر کافری نیز مشرک است، همچنان که برخی<sup>۳</sup> این نظر را دارند. در نتیجه زانی، نه مؤمن و نه کافر است؛ لذا با ملاحظه صدر و ذیل و تساوق عنوان مشرک و کافر در لسان قرآن، آیه شریفه دلالت بر اصل منزله بین المنزلتین و خروج زانی از دایره ایمان و کفر دارد. اما این کلام قابل مناقشه است؛ زیرا:

#### اشکال اول: ابتناء ادعای فوق بر اراده «عقد» از «نکاح»

اولاً، طبق بعضی از تفاسیر، نکاح در آیه شریفه به معنای عقد نکاح نیست بلکه به معنای وطی و وقاع است.<sup>۴</sup> طبق این احتمال، آیه دلالتی بر اصل مورد نظر معتزله ندارد؛ زیرا بر اساس آن ممکن است «الرَّأْيُ» در ذیل آیه، در مقابل کفار و به

۱. الفرق بین الفرق، ص ۹۳-۹۴؛ الملل والنحل (شهرستانی)، ج ۱، ص ۵۶-۵۸؛ ایضاً: الملل والنحل (بغدادی)، ص ۸۳.

۲. النور، ۳.

۳. الانتصار، ص ۸۹-۸۸؛ الخلاف، ج ۴، ص ۳۱۲؛ فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۶۵؛ مناهج الأخیار فی شرح الاستبصار ج ۱، ص ۲۳۷.

۴. برای نمونه: الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۶۸.

معنای غیر کفار به کار رفته و مفاد آن این باشد که زانی و زانیه با اشخاص هم سنخ خود مجامعت می‌کنند، ولی این مجامعت بر مؤمنین اعم از زانی یا عقیف، حرام است؛ لذا طبق این تفسیر، زانی قسم ثالثی نیست.<sup>۱</sup>

### اشکال دوم: عدم تساوق عنوان مشرک و کافر

ثانیاً، تمام مدعای معتزله با این استدلال، ثابت نمی‌شود؛ زیرا معتزله علاوه بر اینکه زانی را خارج از مؤمنین می‌دانند، او را خارج از کفار نیز می‌دانند، در حالی که این استدلال، خروج زانی از زمره کفار را ثابت نمی‌کند.

توضیح مطلب: در استدلال به آیه بر مدعای معتزله بیان شد، برخی معتقدند که همه کفار، مشرک هستند و عنوان «مشرک» شامل همه افراد غیر مسلمان حتی اهل کتاب است. در برخی از کتب فقهی به استناد برخی از آیات قرآن<sup>۲</sup> که به اهل

۱. در تبیین این اشکال می‌توان گفت:

استفاده مبنای معتزله از آیه مذکور - با فرض تشریعی بودن ذیل آیه - مبتنی بر قبول دو مقدمه است: مقدمه اول: تشریعی بودن صدر آیه؛ زیرا اگر مراد از صدر آیه تنها إخبار باشد، معنای آیه - چه نکاح به معنای ازدواج یا وقاع باشد - چنین خواهد شد:

«زانی و زانیه با اشخاص هم سنخ خود ازدواج (یا وقاع) می‌کنند ولی این ازدواج (یا وقاع) بر مؤمنین اعم از زانی یا عقیف، حرام است.»

بنابراین اخباری بودن صدر، این امکان را به وجود می‌آورد که مراد از «مؤمنین» در ذیل آیه، اعم باشد و مبنای معتزله ثابت نشود، در حالی که طبق تشریعی بودن صدر آیه، چنین امکانی وجود دارد.

مقدمه دوم: استظهار تشریعی بودن صدر آیه باید به نحو یقینی باشد تا اعتقاد به آن حاصل شود؛ زیرا در مسائل اعتقادی مجرد استظهار مطلبی از یک آیه، کافی نیست که بتوان به آن معتقد شد.

در مقام، این استظهار، یقینی نبوده، محل اختلاف است؛ برخی مانند طبری (تفسیر الطبري، ج ۱۸، ص ۵۹) چنان‌که در بررسی تشریعی بودن مفاد صدر آیه خواهد آمد، صدر آیه را خبری و نکاح را به معنای وقاع دانسته‌اند. البته چنان‌که بیان شد تفسیر نکاح به وقاع یا عقد، تأییدی در مقام ندارد.

گرچه برداشت امثال طبری، از نظر استاد رحمته الله تمام نیست، اما احتمال آن کافی است تا مبنای معتزله از آیه به نحو یقینی استفاده نشود و در نتیجه نتوان در مسئله عقیدتی به آن استناد کرد.

اینکه استاد رحمته الله در اشکال بر استفاده مبنای معتزله از آیه، فقط وجود تفسیر نکاح به وقاع را مطرح کرده است، ظاهراً به این جهت است که این تفسیر یکی از مصادیق بارز خبری بودن صدر آیه است و برخی مانند طبری نیز به آن قائل شده‌اند، نه اینکه وقاع در مقام، خصوصیتی دارد.

۲. النبوة، ۳۰-۳۱: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَلَىٰ يَوْمِكُمْ أَأَنْتُمْ أَخْبَارُهُمْ وَرُهْبَانُهُمْ أَتْرَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحُ ابْنُ

کتاب نسبت شرک داده شده، اهل کتاب نیز داخل در عنوان «مشرک» و مشمول ادله‌ای مانند «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»<sup>۱</sup> دانسته شده است<sup>۲</sup>، اما طبق تحقیق، «مشرک»، در لسان قرآن بر هر کافری اطلاق نمی‌شود؛ مثلاً در قرآن اهل کتاب را در مقابل مشرکین قرار داده است.<sup>۳</sup> ممکن است الفاظ «شرک» یا «یشرک» درباره اهل کتاب نیز به کار رفته باشد اما این ارتباطی با لفظ «مشرک» ندارد و این لفظ بر آن‌ها اطلاق نشده است؛ لذا «مشرک» مساوی «کافر» نیست و مدلول آیه - با قطع نظر از اشکالات دیگر - این است که زانی، مؤمن و مشرک نیست ولی دلالت ندارد که داخل در کفار یا خارج از آن است؛ لذا ثابت نمی‌شود که زانی در برزخی بین کفر و ایمان قرار دارد بلکه تنها ثابت می‌کند مؤمن نیست.

**اشکال سوم: عدم دلالت آیه بر انتفاء مطلق ایمان از زانی**  
ثالثاً، آیات قرآن، اوصافی را برای مؤمن ذکر می‌کند که حتی معتزله نیز معتقد نیستند که فاقد این اوصاف، مؤمن نیست. برخی از این آیات عبارتند از:

الف. «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ • الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ...»<sup>۴</sup>

ب. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ...»<sup>۵</sup>

چنین اوصافی حتی از نظر معتزله نیز دخیل در ایمان نیستند؛ مراد خداوند متعال این است که به مقتضای ایمان، مؤمن باید چنین اوصافی را دارا باشد، مثل اینکه گفته شود: «عالم باید عامل باشد».

مَرِيَمَ وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيُغَيِّدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ.

۱. التوبة، ۲۸.

۲. الخلاف، ج ۴، ص ۳۱۲؛ أجوبة مسائل و رسائل (ابن ادریس)، ص ۲۴۷-۲۴۶؛ مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۹۴-۹۳؛ ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۲۲.

۳. استاد بزرگوار: در سوره بقره آیه ۱۰۵ «مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ...» مشرک در مقابل اهل کتاب قرار گرفته است. در سوره بینه آیه ۱ «لَتَرِي يَكْفِي الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُتَفَكِّحِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ» و در آیه ۶ «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ» کفار به دو گروه تقسیم شده‌اند: ۱. اهل کتاب، ۲. مشرکین؛ بنابراین کافر اعم از مشرک است.

۴. المؤمنون، ۹-۱.

۵. الانفال، ۲.

«الْمُؤْمِنِينَ» در این آیه نیز مانند «الْمُؤْمِنِينَ» در موارد دیگر است، لذا با فرض پذیرش تقسیم افراد در آیه به سه قسم و خروج زانی از عنوان «الْمُؤْمِنِينَ»، معنای آیه، سلب مطلق ایمان از زانی نیست، بلکه مراد از آن این است که شأن مؤمن و مقتضای ایمان او این است که مرتکب چنین عملی نشود.

در روایات نیز تعابیری شبیه این تعابیر وارد شده است، مانند روایت شریف «من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم»<sup>۱</sup>

امثال این تعابیر بسیار زیاد است و معنای آن این است که به مقتضای اسلام، مسلمان باید این کارها را انجام دهد. این چنین استدلال‌هایی بسیار طبیعی، متعارف و شایع است، بنابراین از کسی که واجد این اوصاف نباشد به یک معنی می‌توان ایمان یا اسلام را سلب کرد ولی سلب ایمان به طور کلی از این اشخاص صحیح نیست. روایاتی که ایمان را دارای مراحل دانسته است نیز بر این مطلب دلالت دارد؛ مانند روایت عبد العزیز:

عن أبي عبد الله عليه السلام: «يا عبد العزيز إن الإيمان عشر درجات بمنزلة السلم يصعد منه مرقاة بعد مرقاة فلا يقول صاحب الاثنين لصاحب الواحد لست على شيء حتى ينتهي إلى العاشر فلا تسقط من هو دونك فيسقطك من هو فوقك...»<sup>۲</sup>

### بررسی مفاد اصولی آیه

اما از جهت مباحث علم اصول ممکن است از این آیه استفاده شود و گفته شود که فقره «حُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۳</sup> دلالت بر عدم تکلیف کفار به فروع دارد؛ زیرا در این فقره حرمت و اجتناب، تنها وظیفه مؤمنین قرار داده شده است.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۶۳، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۳۶، ح ۲: «عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن الثوفلي عن الشكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ ...»

۲. الکافی، ج ۲، ص ۴۵ - ۴۴، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۱۶۲، ح ۵: «محمد بن یحیی عن محمد بن أحمد عن بعض أصحابه عن الحسن بن علی بن أبي عثمان عن محمد بن عثمان عن محمد بن حماد الخزاز عن عبد العزيز القراطيسي قال قال لي أبو عبد الله عليه السلام ...»

۳. النور، ۳.

امکان طرح چنین ادعایی در فقره «وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۱</sup> در آیه قبل نیز وجود دارد با این بیان که وجوب در آن، تنها متوجه مؤمنین شده است. در مباحث اصولی نسبت به تکلیف کفار به فروع، علاوه بر تکلیف کفار به عبادات که بحثی مستقل است<sup>۲</sup>، این بحث مطرح است که آیا کفار مکلف به فروع هستند و یا اینکه تنها مکلف به اصول اند؟<sup>۳</sup>

### عدم دلالت آیه بر عدم تکلیف کفار به فروع

اما این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا محل خلاف در این بحث این است که برخی به نحو سالبه کلیه، کفار را مکلف به فروع نمی دانند، با این استدلال که توجیه خطابات فروع به کسی که اصول را نپذیرفته قبیح است؛ یعنی قبیح است که به منکر پیغمبری گفته شود احکام شرع او را بپذیرد. در مقابل، برخی معتقدند ثبوتاً کفار، صلاحیت تکلیف به فروع را دارند و در نتیجه در مقام اثبات خطابات می مانند «یا ایها الناس» متوجه کفار خواهد بود؛ زیرا از یک سو، به حسب ظاهر، این نوع خطابات، عام و شامل کفار است و از سوی دیگر، دلیل عقلی و نقلی بر عدم تکلیف کفار به فروع وجود ندارد که بر اساس آن حکم شود که مراد از «الناس» خصوص «مسلمین» است؛ لذا معنای تکلیف کفار به فروع، اشتراک کفار و مسلمین در تمام فروع نیست؛ بسیاری از فروع با خطابات می مانند «یا ایها المؤمنون» وارد شده و مجرد امکان ثبوتی تکلیف کفار به فروع، دلیل بر شمول این نوع خطابات نسبت به کفار نیست و از این رو حتی قائلین به نظریه تکلیف کفار به فروع، این نوع خطابات را مختص به مسلمین می دانند.<sup>۴</sup>

۱. النور، ۲.

۲. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۷۵ (ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۳۱۹)؛ معارج الأصول، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ مبادی الوصول إلى علم الأصول، ص ۱۱۴ - ۱۱۵ (ر.ک: العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۱).

۳. استاذ<sup>علیه السلام</sup> در مباحث سابق (موارد سقوط حق زوجه نسبت به وطی واجب) نیز مطالبی را درباره این بحث اصولی مطرح کرده و به بررسی دو اشکال عمده بر تکلیف کفار به فروع پرداخته است: اشکال اول: عدم قدرت کفار بر انجام عبادات؛ اشکال دوم: عدم قدرت کفار بر انجام قضاء عبادات پس از اسلام.

۴. برای نمونه: العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۵۷۱؛

### بررسی مفاد فقهی آیه

عمده مباحث درباره مفاد این آیه، از حیث فقهی است. برخی با استناد به آیه شریفه، حکم به حرمت ازدواج با زانیه یا زانی کرده‌اند.

تمامیت این استدلال منوط به این است که مراد از نکاح در فقره اول آیه و مشارالیه «ذلک» در فقره دوم آن، «عقد نکاح» و مستفاد از آیه، انشاء تحریم نه اخبار باشد و همچنین بر فرض دلالت آیه بر حرمت ازدواج با زانی و زانیه، باید این حکم نسخ نشده باشد؛ لذا ابتدا فقره «الزَّانِی لَا یَنْکِحُ الزَّانِیَةَ أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِیَةُ لَا یَنْکِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ»<sup>۱</sup>، سپس فقره «وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۲</sup> و در نهایت مسئله نسخ یا عدم نسخ آن بررسی می‌شود.

### معنای «نکاح» در آیه

لفظ نکاح، مشترک بین عقد و وقاع است؛ از این رو همچنان‌که خواهد آمد، برخی در این آیه آن را به معنای عقد و برخی به معنای وقاع<sup>۳</sup> دانسته‌اند؛ اما ظاهراً این لفظ در آیه به معنای «عقد» است. زمخشری در کشاف<sup>۴</sup>، زجاج<sup>۵</sup>، شیخ

مبادی الوصول إلى علم الأصول، ص ۱۱۴؛ تمهید القواعد الأصولیة، ص ۷۶؛ تعلیقة علی معالم الأصول، ج ۳، ص ۵۳۰-۵۳۱؛ هداية المسترشدين، ج ۲، ص ۷۶۹؛ رک: الخلاف، ج ۲، ص ۲۴۵؛ الاقتصاد الهادي، ص ۶۸.

البته شاید از عبارات برخی فقهاء استفاده شود تکلیف کفار به فروعی که ادله آن فروع، عام است اختصاص ندارد بلکه در همه احکام - حتی اگر ادله خاص آن احکام، عام نباشد - آنها نیز مکلفند (رک: زبدة البیان، ص ۱۹۹؛ حاشیة الوافی، ص ۱۰۹؛ مصابیح الظلام، ج ۱، ص ۸۳؛ جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۱۷؛ و ج ۳۳، ص ۳۲۹). اما با بررسی پیشینه این بحث در کلمات قدماء فهمیده می‌شود که محل کلام جایی است که دلیل عام در فروعی از احکام وجود داشته باشد نه جایی که از ابتدا دلیل حکم بر حسب ظاهر آن شامل کفار نباشد. در حقیقت محل کلام در عبارات قدماء و عامه تنها جایی است که مقتضی (دلیل عام) وجود دارد و بحث در وجود مانع عقلی است.

۱. النور، ۳.

۲. النور، ۳.

۳. تفسیر الطبری، ج ۱۸، ص ۵۹؛ احکام القرآن (جصاص)، ج ۵، ص ۱۰۸؛ موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۱۸.

۴. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۲۱۲-۲۱۱.

۵. معانی القرآن (زجاج)، ج ۴، ص ۲۹.

طوسی<sup>۱</sup> و صاحب جواهر نیز معنای «عقد» را پذیرفته اند هرچند صاحب جواهر معنای «وقاع» را نیز مطرح کرده و در صدد پاسخ به برخی از اشکالات آن برآمده است.<sup>۲</sup> طبری «نکاح» را به معنای «وقاع» دانسته است اما شیخ طوسی در تبیان فرموده است: «و قيل النکاح -هاهنا- المراد به الجماع، و المعنى الاشتراك في الزنا، یعنی انهما جميعا یكونان زانیین، ذکر ذلك ابن عباس. و قد ضعف الطبري ذلك، و قال: لا فائدة في ذلك.»<sup>۳</sup>

نسبت این کلام به طبری صحیح نیست؛ زجاج و طبری هر دو معاصر هستند و محتمل است که در یک سال نیز فوت کرده باشند. زجاج، معاصر طبری و بنا بر قولی تاریخ وفاتش نیز در سال وفات او در سال سیصد و ده است و طبق اقوال دیگر، پنج یا شش سال عقب تر است.<sup>۴</sup> طبری مفسر معروفی است، زجاج

۱. التبیان في تفسير القرآن، ج ۷، ص ۴۰۷.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳-۴۴۲.

۳. التبیان في تفسير القرآن، ج ۷، ص ۴۰۷.

۴. طبق گزاشی از تاریخ بغداد، طبری متولد اواخر سال ۲۲۴ یا اوائل ۲۲۵ قمری است. در وفات او در تاریخ بغداد و معجم الأدباء، سال ۳۱۰ قمری گزارش شده است:

تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴: «أخبرنا أبو طالب عمر بن إبراهيم الفقيه قال: قال لنا عيسى بن حامد بن بشر القاضي: مات محمد بن جرير الطبري يوم السبت بالعشي، و دفن يوم الأحد بالغداة في داره لأربع بقين من شوال سنة عشر و ثلاثمائة. قرأت على الحسن بن أبي بكر، عن أحمد بن كامل القاضي قال: توفي أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في وقت المغرب من عشية الأحد ليومين بقيا من شوال سنة عشر و ثلاثمائة... و أخبرني أن مولده في آخر سنة أربع أو أول سنة خمس و عشرين و مائتين؛ معجم الأدباء، ج ۶، ص ۲۴۴۴: «و كنت قد سمعت منه صدرا من كتبه فأخذه علي على جهته و قال: لا تنسبها إلي و أنا حي، فما أقرأت بها أحدا حتى مات ﷺ في شوال سنة عشر و ثلاثمائة. و قال أبو الحسين الجبي: ما قرأ عليه به إلا اثنان و أنت ثالثهم، و لا قرأ عليه أحد إلى أن مات سنة ثمانين و ثلاثمائة.»

اما سال وفات زجاج در تاریخ بغداد و در انساب سمعانی، ۳۱۱ قمری گزارش شده، اما مختار صاحب وفيات الاعيان، سال ۳۱۰ قمری است و ۳۱۱ و ۳۱۶ نیز به عنوان قبل مطرح شده است: تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۹۰: «بلغني عن محمد بن العباس بن الفرات قال: حدثني أبو الفتح عبيد الله بن أحمد التحوي. قال: توفي أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزنجاجي التحوي في جمادى الآخرة سنة إحدى عشرة و ثلاثمائة. قال غيره: مات يوم الجمعة لإحدى عشرة ليلة بقيت من الشهر؛ الأساب (سمعاني)، ج ۶، ص ۲۷۴: «و مات الزجاج ببغداد في جمادى الآخرة سنة إحدى عشرة و ثلاثمائة؛ وفيات الاعيان و أبناء أبناء الزمان، ج ۱، ص ۵۰: «توفي يوم الجمعة تاسع عشر جمادى الآخرة سنة عشر - و قيل: سنة إحدى



نیز نظرات تفسیری زیادی دارد؛ لذا به نظر می‌رسد از یک سو، شیخ در این امر به حافظه اعتماد کرده و از سوی دیگر این امور، موجب شده که بین زجاج و طبری خلط کند و اختیار معنای «عقد» و تضعیف معنای «جماع» را در آیه به جای زجاج به طبری نسبت دهد.

**بررسی ادله زجاج بر اراده معنای «عقد» از «نکاح»**  
زجاج دو دلیل برای اثبات معنای «عقد» و رد معنای «وقاع» برای لفظ «نکاح» در آیه ذکر کرده است.

زمخشری نیز در رد معنای «وقاع» به آن دو دلیل استدلال کرده که البته از زجاج اخذ کرده ولی به شکل ناقص تبیین کرده است<sup>۱</sup> بر خلاف فخر رازی که با نقل ادله او، تفسیری کامل که خواهد آمد، برای آن ذکر کرده است.<sup>۲</sup>

**دلیل اول: عدم استعمال «نکاح» در قرآن در معنای «وقاع»**  
دلیل اول زجاج این است که کلمه «نکاح» در قرآن تنها در معنای «عقد» استعمال شده است و در هیچ جا به معنای «وقاع» به کار نرفته است.<sup>۳</sup>  
مرحوم ابن ادریس نیز در سرائر فرموده است: این مطلب مورد اتفاق است که این لفظ در شرع، حقیقت در «عقد» است.<sup>۴</sup>

با بررسی آیات قرآن مشخص می‌شود که به طور قطع مراد از این لفظ در اکثر موارد استعمالش، «عقد» است، گرچه در برخی موارد، احتمال اینکه در معنای «وقاع» به کار رفته باشد<sup>۵</sup> وجود دارد، ولی خلاف ظاهر است.

عشرة، و قيل: سنة ست عشرة- و ثلثمائة، ببغداد -رحمة الله عليه- و قد أناف على ثمانين سنة». ۱. الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ۳، ص ۲۱۲.

۲. مغانج الغیب، ج ۲۳، ص ۳۱۹.

۳. معانی القرآن (زجاج)، ج ۴، ص ۲۹.

۴. السرائر، ج ۲، ص ۵۲۴.

۵. برای نمونه ممکن است در آیات ذیل، احتمال معنای «وقاع» مطرح شود، چنان‌که عده‌ای نیز قائل شده‌اند:

النساء، ۶: ﴿وَإِذْ يُلَاقُوا الصَّاتِمَاتِ قُلْنَ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُنَّ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِنَّ أَمْوَالَهُنَّ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعِيفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِنَّ أَمْوَالَهُنَّ فَأَشْهَدُوا

### اشکال: استعمال «نکاح» در وقاع در «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ»

قرطبی این دلیل زجاج را نقل کرده و در رد آن گفته است: ادعای ایشان در عدم استعمال لفظ «نکاح» به معنای «وقاع» در قرآن صحیح نیست. مراد از این لفظ در آیه «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ»<sup>۱</sup> «وقاع» است؛ زیرا از طریق سنت ثابت شده که برای حلّیت دوباره پس از طلاق سوم، باید کسی غیر از زوج با او ازدواج و وقاع کند و عقد ازدواج به تنهایی کافی نیست.<sup>۲</sup>

### پاسخ: استعمال «نکاح» در «عقد» بالحاظ «تنکح»

اما این اشکال قرطبی بسیار ضعیف است؛ زیرا فاعل «تَنْكِحَ» زن است و اگر مراد از «نکاح» وطی باشد، معنای آن این است که زن، «واطئه» و مرد، «موطوءه» باشد که بلا اشکال چنین معنایی مراد نیست، لذا لفظ «نکاح» در این آیه نیز در معنای «عقد» به کار رفته است.

این تفسیر منافاتی با ثبوت شرطیت وقاع در باب محلّل ندارد، زیرا نوع افراد که اقدام به عقد ازدواج می کنند، به غرض تحقق وقاع این کار را انجام می دهند، در نتیجه غالباً به همراه عقد، وقاع نیز محقق می شود، و عرف، بسیاری از قیودی را که غالباً با یک امری محقق می شود، در خطاب ذکر نمی کند، لذا اگرچه آیه از حیث تحقق وقاع یا عدم آن مطلق است اما قابل تقیید به چنین قید غالبی است و در نتیجه بین اراده عقد از لفظ «نکاح» در آیه و بین عدم کفایت مجرد عقد و لزوم تحقق وقاع بعد از آن منافاتی وجود ندارد، گرچه اگر از طریق سنت چنین قیدی ثابت نبود، اطلاق آیه محکم بود.

عَلَيْهِمْ وَ كَفَى بِاللّٰهِ حَسِيبًا (التنبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۱۷: «و قوله: «حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» معناه: حتى يبلغوا الحد الذي يقدرّون على مجامعة النساء وينزل، وليس المراد الاحتلام، لأن في الناس من لا يحتلم، أو يتأخر احتلامه، و هو قول أكثر المفسرين: مجاهد، و السدي، و ابن عباس، و ابن زيد.»)  
النور، ۶۰: «و الْفَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (التنبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۶۱: «قيل: هن اللاتي ارتفع حيضهن، و قدعن على ذلك، اللاتي لا يطمعن في النكاح أي لا يطمعن في جماعهن لكبرهن.»).

۱. البقرة، ۲۳۰.

۲. الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۶۸-۱۶۷.

### دلیل دوم: لزوم خلاف واقع یا لغویت طبق معنای «وقاع»

دلیل دوم زجاج این است که بنا بر اراده «وقاع» از لفظ «نکاح» در آیه، معنای آن این است که «زانی وقاع نمی‌کند مگر با زانیه» که بر اساس آن، مفاد آیه یا خلاف واقع یا لغو و بی‌فائده خواهد بود؛ زیرا اگر مراد این است که مرد آلوده به زنا تنها زن‌های آلوده به زنا را وطی می‌کند، این خلاف واقع است؛ زیرا مردان زناکار با زن‌های عقیقه نیز ازدواج و آن‌ها را وطی می‌کنند<sup>۱</sup> و اگر مراد این است که مرد آلوده به زنا در حین ارتکاب عمل زنا، تنها زن آلوده به زنا را وطی می‌کند و در آن زمان، هم مرد و هم زن مرتکب زنا می‌شوند، این مطلبی لغو و بدون فائده است و نیازی به نزول آیه برای بیان آن نیست؛ قرآن باید مطالبی را که مخفی و مورد غفلت است، متذکر شود، نه چنین مطلبی که بر کسی مخفی نیست.<sup>۲</sup>

در روایتی از امام صادق علیه السلام به این نکته التفات داده شده است:

موسی بن القاسم عن محمد بن زکریّا المؤمن عن عبد الرحمن بن عتبة عن عبد الله بن سلیمان الصیرفی قال: «قال أبو عبد الله علیه السلام لسفیان الثوری ما تقول فی قول الله ﷻ ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْغُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَبَسَّرَ مِنَ الْهَذْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتَ مِنْ ذَلِكَ عَشْرَةً كَامِلَةً﴾ أي شيء یعنی بکامله قال سبعة و ثلاثة قال و ثلاثه قال و یختلّ ذا علی ذی حجا إن سبعة و ثلاثة عشرة قال فأی شيء هو أصلحك الله قال انظر قال لا علم لی فأی شيء هو أصلحك الله قال الكامل کمالها کمال الأضحیة سواء أتیت بها أو أتیت بالأضحیة تمامها کمال الأضحیة.»<sup>۳</sup>

۱. البته خلاف واقع بودن در کلام زجاج مطرح نشده و فخر رازی در تکمیل تقریب وی آن را آورده است؛ لذا استاد رحمته الله جهت تقریب تام، چنین مطلبی را بیان کرده است. کلام فخر رازی چنین است: مفتاح الغیب، ج ۲۳، ص ۳۱۹: «... لانا لو قلنا المراد أن الزانی لا یطأ إلا الزانیة فالإشکال عائد، لأننا نرى أن الزانی قد یطأ العقیقة حین یتزوج بها و لو قلنا المراد أن الزانی لا یطأ إلا الزانیة حین یشکر و طوّه زنا فهذا الکلام لا فائده فیہ».

۲. معانی القرآن (زجاج)، ج ۴، ص ۳۰.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۰ ح ۴۹؛ وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۸۱، ح ۹.

طبق این نقل، امام علیه السلام از سفیان درباره تفسیر عامه از عبارت «کامله» که وصف برای «عشرة» قرار داده شده، سؤال کرده‌اند و او در جواب گفته است: مراد این است که سه به اضافه هفت، ده می‌شود. سپس حضرت در ردّ این تفسیر فرموده‌اند: «آیا چنین مطلبی بر کسی مخفی است که نیاز باشد آیه نازل شود؟» لذا امام علیه السلام تفسیر دیگری ارائه کرده‌اند.

ممکن است در ردّ دلیل دوم زجاج، دو اشکال مطرح شود؛ زیرا:

#### اشکال اول: دلالت آیه بر مشرک یا زناکار بودن مرتکب زنا

اولاً، مراد از آیه بنا بر اراده «وقاع» از لفظ «نکاح» این است که شخصی که مرتکب زنا می‌شود، طرف مقابلش یا مشرک، یا زناکار است؛ زیرا یا با اعتقاد به حلیت مرتکب چنین عملی می‌شود که در این صورت مشرک است، یا با اعتقاد به حرمت این کار را می‌کند که در این صورت زناکار است. ذکر چنین مطلبی، لغو نیست؛ زیرا روشن نیست که حرمت زنا به گونه‌ای است که انکارش مانند انکار اصول و ضروریات دین، اماره بر مشرک بودن است.

این معنا در جواهر به عنوان یک احتمال ذکر شده<sup>۱</sup> و قبل از ایشان نیز چنین مطلبی درباره مفاد آیه گفته شده است.<sup>۲</sup>

#### اشکال دوم: دلالت آیه بر ثبوت زنا و احکام آن برای هر دو طرف عمل

ثانیاً، در بسیاری از موارد، کاری که مقتضی آن از جانب یک شخص و شرط یا عدم مانع، از سوی شخص دیگری است، آن کار تنها به صاحب مقتضی نسبت داده می‌شود؛ مثلاً، تحقق ضرب، متوقف بر وجود ضارب و مضروب است اما این فعل را تنها به کسی نسبت می‌دهند که مقتضی از ناحیه اوست و به او ضارب می‌گویند اما به دیگری که مضروب است، این فعل را نسبت نمی‌دهند.

بالحاظ این نکته، در فرضی که مقتضی برای تحقق زنا از جانب مرد یا زن است؛ یعنی مرد یا زن دعوت به این عمل کرده و نقش دیگری در تحقق این عمل تنها در

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳.

۲. تفسیر الطبري، ج ۱۸، ص ۵۹: أحکام القرآن (ابن عربی)، ج ۱، ص ۴۰۳.

حدّ شرط یا عدم مانع است، مثلاً فقط تبعیت کرده است، ابتداء ممکن است ادّعا شود که این فعل مانند ضرب تنها به همان کسی نسبت داده می شود که اساس و مقتضی تحقق فعل از جانب او بوده است و در نتیجه تنها او زانی بوده و احکام ثابت برای زناکار مانند «الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»<sup>۱</sup> نیز تنها متوجه اوست اما خداوند متعال طبق این آیه فرموده است: این عمل به هر دو طرف نسبت داده می شود و احکام، متوجه هر دو طرف است؛ بنابراین بر خلاف ضرب، زنا همواره به هر دو طرف نسبت داده می شود و احکام نیز متوجه هر دو است. پس چنین مطلبی، توضیح واضحی نیست.

### پاسخ اشکال اول و دوم

این دو اشکال نیز قابل پاسخ است؛ زیرا:

- **اولاً**، هیچ تلازمی بین زانی بودن یک طرف و زانی بودن طرف دیگر نیست تا ادّعا شود آیه در مقام بیان این مطلب است که فرد دعوت شونده به زنا نیز زناکار حساب می شود؛ زیرا ممکن است فقط یک طرف زناکار باشد، مانند فرضی که زن شوهردار، شوهردار بودن خود را کتمان کرده و مرد با جهل به این امر با او ازدواج کرده و لذا زناکار نیست.<sup>۲</sup>
- **ثانیاً**، وجهی ندارد که از ظهور قوی نکاح در ازدواج رفع ید شود و معنای وقاع از آن برداشت شود. هیچ یک از اشکال اول و دوم، صلاحیت قرینیت برای رفع ید از این ظهور را ندارد. اینکه اشکالی در تشریعی بودن این فقره

۱. النور، ۲.

۲. با توجه به این پاسخ، هر دو اشکال اول و دوم، پاسخ داده می شود؛ زیرا اشکال اول و دوم، مبتنی بر قبول ملازمه بین عصیان طرفین است.

توضیح مطلب: در اشکال اول، گفته شد که طرف مقابل شخص زناکار، یا به دلیل اعتقاد به حرمت عمل، خود نیز زناکار است و یا به دلیل اعتقاد به حلیت، مشرک است. با توجه به پاسخ استاد<sup>۳</sup> چنین ملازمه ای وجود ندارد؛ زیرا گاهی فقط یک طرف زناکار است و طرف مقابل، نه مشرک است و نه زناکار است. در اشکال دوم نیز مبتنی بر ملازمه بین زانی یک طرف و طرف مقابل، گفته شد که آیه شریفه در مقام بیان این نکته است که زنا منتسب به هر دو طرف است، در حالی که با پاسخی که بیان شد، روشن شد که ملازمه ای وجود ندارد تا گفته شود آیه در مقام بیان انتساب زنا به هر دو طرف است.

وجود داشته باشد، دلیل بر این نیست که از ظهور نکاح در «عقد» رفع ید شود بلکه می‌توان مانند صاحب جواهر از این ظهور رفع ید نکرد و در همین حال، ملتزم به خبری بودن این فقره شد.

#### مفاد فقره اول آیه از جهت انشاء یا اخبار

مسئله دیگر این است که آیا فقره «الرَّائِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ»<sup>۱</sup> در مقام تشریع و انشاء تحریم است، یا در صدد اخبار از یک امر تکوینی است؟ برخی مانند زمخشری در کشاف<sup>۲</sup>، صاحب جواهر<sup>۳</sup> و مرحوم آقای خوئی<sup>۴</sup> آن را خبری دانسته‌اند.

#### اشکالات انشائی بودن آیه

در کلمات صاحب جواهر و مرحوم آقای خوئی و دیگران، اشکالاتی بر حمل آیه بر تشریع ذکر شده است.

#### اشکال اول: تالی فاسد (جواز ازدواج مسلمان با غیر مسلمان)

اشکال اول این است که اگر آیه در مقام انشاء و تشریع تحریم ازدواج با زانیه باشد، به مقتضای آن، ازدواج زانی مسلمان با مشرکه و زانیه مسلمان با مشرک جایز خواهد بود در حالی که اجماعاً مسلم با مشرکه و مسلم با مشرک نمی‌توانند ازدواج کنند و

۱. اشکال مذکور این است که اگر این فقره، تشریع باشد نه اخبار، نمی‌توان نکاح را به معنای عقد دانست؛ زیرا معنای آیه این خواهد شد که زانیه فقط با زانی و مشرک حق ازدواج دارد در حالی که ازدواج با مشرک اجماعاً جایز نیست، لذا باید این فقره اخبار باشد نه انشاء.

استاد<sup>۵</sup> در بیان خود به این نکته اشاره فرموده که مجرد اشکال در انشائی بودن این فقره دلیل بر این نیست که از ظهور نکاح در «عقد» رفع ید شود بلکه با تحفظ بر این ظهور باز هم می‌توان اخباری بودن آیه را - با قطع نظر از اشکالاتی که خواهد آمد - پذیرفت. تفصیل مطلب در بحث آتی (مفاد فقره اول از جهت انشاء یا اخبار) خواهد آمد.

۲. النور، ۳.

۳. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۲۱۱.

۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۲.

۵. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۱۸.

فرقی بین زناکار بودن و نبودن مسلمان نیست.<sup>۱</sup>

این اشکال از قدیم درباره این آیه مطرح بوده و برخی با استناد به آن، لفظ «نکاح» در آن را به معنای «وقاع» دانسته‌اند؛ طبری و جصاص که معاصر هم بوده‌اند، این اشکال را مطرح کرده‌اند.<sup>۲</sup>

اما این اشکال با دو جواب قابل دفع است:

**پاسخ اول:** عدم اطلاق آیه از حیث شرایط ازدواج

اولاً، منشأ طرح این اشکال این است که گمان شده مراد از زانی و زانیه در آیه، خصوص مرد و زن مسلمان آلوده به زنا است که بر اساس آن به مقتضای مفاد آیه، ازدواج زانی و زانیه مسلمان با مشرک و مشرکه جایز شمرده شده که بر خلاف اجماع است؛ اما این مطلب صحیحی نیست؛ زیرا این دو لفظ در آیه مقتید به مسلمان نشده و در نتیجه شامل زانی و زانیه مسلمان و مشرک است و آیه تنها در مقام بیان این است که در ازدواج زن و مرد مسلمان بر خلاف ازدواج زن و مرد مشرک، عقیف نبودن یک طرف مانع از ازدواج است، اما نسبت به بقیه شرایط و موانع ازدواج مانند نحوه اجرای صیغه، نوع مهر، محرم نبودن طرف ازدواج، در احرام نبودن او ساکت است و در صدد الغاء آنها نیست. در نتیجه با لحاظ اجماع بر لزوم تکافؤ زوجین، زانی و زانیه مسلمان نمی‌توانند با شخص عقیف مشرک ازدواج کنند، اما زانی مشرک می‌تواند با عقیفه مشرکه ازدواج کند و زانیه مشرکه نیز می‌تواند با مرد عقیف مشرک ازدواج کند.

**پاسخ دوم:** احتمال نسخ فقره ازدواج با «مشرک» و «مشرکه»

ثانیاً، برخی معتقدند ازدواج مسلمان با مشرک و مشرکه، در صدر اسلام جایز بوده ولی نسخ شده است<sup>۳</sup>؛ لذا حتی اگر بپذیریم که خصوص زانی و زانیه مسلمان از لفظ «الزانی» و «الزانیة» اراده شده است، باز هم اشکالی بر تشریعی بودن آیه وارد

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۱؛ موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۱۸؛ جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۴، ص ۲۱۴-۲۱۵.

۲. تفسیر الطبری، ج ۱۸، ص ۵۹؛ أحكام القرآن (جصاص)، ج ۵، ص ۱۰۸.

۳. أحكام القرآن (جصاص)، ج ۵، ص ۱۰۸؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۲۸۶-۲۸۵.

نیست؛ زیرا می‌توان گفت که آیه مورد بحث با آیه «وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَئِمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ»<sup>۱</sup> و امثال آن<sup>۲</sup> - به ضمیمه اجماع بر عدم فرق بین مسلمان زناکار و مسلمان عقیف - در مورد خصوص جواز ازدواج زانی مسلمان با مشرکه و زانیه مسلمان با مشرک، نسخ شده است اما دلیلی بر نسخ قسمت دیگر آیه؛ یعنی ممنوعیت ازدواج مسلمان زناکار با مسلمان عقیف وجود ندارد؛ لذا دلالت آیه بر جواز ازدواج زانی و زانیه مسلمان با انسان مشرک بنا بر حمل آن بر تشریع، مانع از حمل آن بر تشریع و تمسک به آن برای اثبات حرمت ازدواج زانی و زانیه مسلمان با مسلمان عقیف نیست.

### کلام آقای طباطبائی: اباء آیه سوره بقره از تخصیص

مرحوم آقای طباطبائی بدون ضمیمه کردن اجماع به آیه سوره بقره، درباره ناسخیت آن فرموده است: اگرچه آیه سوره نور، خاص و آیه «وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَئِمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا...»<sup>۳</sup> عام است و عام، ناسخ خاص نیست، اما با این حال این آیه سوره بقره ناسخ آن است؛ زیرا اباء از تخصیص دارد.<sup>۴</sup>

### اشکال بر کلام آقای طباطبائی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا اگر عملی، عقلاً به طور مطلق جایز نباشد در این صورت فرقی بین صدر اول و صدر دوم اسلام نیست اما ازدواج مسلمان با مشرک منع عقلی ندارد و در صدر اسلام نیز جایز بوده است، بنابراین چگونه درباره فعلی که منع عقلی ندارد و در صدر اسلام نیز جایز بوده و سپس حکم به ممنوعیت آن شده می‌توان ادعا کرد که نسبت به افراد غیر متعارفی مانند اهل زنا اباء از تخصیص دارد؟ از این رو با قطع نظر از اجماع، آیه سوره بقره ابائی ندارد که

۱. البقرة، ۲۲۱.

۲. مانند آیه ۱۰ سوره ممتحنه: «وَلَا تُنْكِحُوا بِعِصْرِ الْكَوْفِرِ».

۳. البقرة، ۲۲۱.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۸۱-۸۰.



مراد از آن، نهی انسان‌های متعارف و معمولی که آلوده به زنا نیستند باشد و در نتیجه نه تنها آیه نور را نسخ نکند بلکه به وسیله آن تخصیص زده شود.

**اشکال دوم:** دلالت آیه بر عدم جواز ازدواج زانی با عقیفه  
 اشکال دوم بر انشائی و تشریعی بودن آیه سوره نور، این است که با فرض دلالت آیه بر تشریع، زانی نمی‌تواند با عقیفه ازدواج کند در حالی که طبق فتاوی، جواز ازدواج زانی با عقیفه محل نزاع نیست و کسی قائل به عدم جواز نشده است.<sup>۱</sup>

**اشکال سوم:** عدم تفصیل بین زانی و غیر زانی در ازدواج با زانیه  
 اشکال سوم بر تشریعی بودن آیه، این است که بنا بر حمل آن بر تشریع، ازدواج زانی با زانیه جایز است در حالی که طبق فتاوی، در صورت حرمت ازدواج با زانیه بین زانی و غیر زانی فرقی نیست و کسی قائل به تفصیل بین زانی و غیر زانی در حرمت ازدواج با زانیه نشده است.<sup>۲</sup>

**پاسخ اشکال دوم و سوم:** وجود قول به عدم جواز ازدواج زانی با عقیفه و جواز ازدواج او با زانیه پاسخ اشکال دوم و سوم این است که مرحوم صدوق در مقنع فرموده است:

«و لا تزوج الزانية ولا تزوج الزانی حتی تعرف منهما التوبة، فإن الله ﷻ  
 يقول: «الزانی لا ینکح إلا زانیة أو مشرکة والزانیة لا ینکحها إلا زان أو مشرک  
 و حرّم ذلك علی المؤمنین».<sup>۳</sup>»

از استدلال ایشان به این آیه استفاده می‌شود که ازدواج زانی با عقیفه را غیر جایز و با زانیه را جایز می‌دانسته است زیرا آیه بر این مطلب دلالت دارد.  
 ایشان در موضعی دیگر از این کتاب فرموده است: «و إذا تزوج الرجل المرأة فزنی قبل أن یدخل بها، لم تحل له لأنّه زان، و یفرق بینهما، و یعطیهما نصف الصداق».<sup>۴</sup>

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۱۹-۲۱۸؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۲-۴۴۱.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۱۹؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۱.

۳. النور، ۳.

۴. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۰۶.

۵. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۲۶.

این عبارت صریح در این است که از نظر مرحوم صدوق، ازدواج زانی با عقیفه جایز نیست زیرا در فرضی که شوهر زنی که عقیفه است زنا کند، ازدواج را باطل دانسته و در بیان دلیل آن فرموده است: «لأنه زان».

با توجه به دیدگاه مرحوم صدوق در این دو مسئله مشخص می شود که اجماع بر جواز ازدواج زانی با عقیفه و جواز آن با زانیه وجود ندارد تا مانع از حمل آیه بر تشریع و استفاده این دو حکم از آن شود.

### کلام صاحب جواهر: خبری بودن آیه

صاحب جواهر بعد از بیان اشکالات حمل آیه بر تشریع، به تبع زمخشری مفاد فقره «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» را اخبار از یک امر تکوینی دانسته که عبارت است از اینکه شخص زانی رغبتی به ازدواج با زن های صالح ندارد بلکه رغبت و تمایلش به ازدواج با زن های زناکار مانند خود و یا با مشرکات است که به دلیل شرک از نظر انحطاط، شبیه به او هستند، همچنان که زانیه نیز مورد رغبت و تمایل مردان صالح نیست بلکه مردانی رغبت و تمایل به ازدواج با چنین زنی را دارند که یا مانند او اهل زنا هستند و یا به دلیل مشرک بودن، از نظر انحطاط شبیه به او هستند.<sup>۱</sup>

این نکته نیز شایان ذکر است که صاحب جواهر بعد از حمل آیه بر اخبار فرموده است: این آیه شبیه آیه «الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ»<sup>۲</sup> است، خصوصاً که در روایت وارد شده که مراد از «خبث» زنا و مراد از خبیث «زانی» است.<sup>۳</sup>

۱. النور، ۳.

۲. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۲۱۱؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۰؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۲.

۳. النور، ۲۶.

۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۰: «إنما يراد بها الإخبار على قياس قوله تعالى: «الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ» خصوصاً ما ورد أن الخبث هو الزنا الخبيث هو الزانی ...»

روایت مورد نظر صاحب جواهر روایتی مرسل در مجمع البیان است: مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۳: «قال سبحانه «الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ» قبل في معناه أقوال (أحدها) ... (و الثاني) ...»

طبق این دیدگاه، آیه مورد بحث، یک جمله خبریه، در مقام اخبار از یک امر تکوینی و مبنی بر غلبه خارجی است. البته طبق نقل کشف، قرائت لا ینکح مجزوماً که نهی است نیز وجود دارد، ولی این قرائت نادر است؛ قرائت متعارف «لا ینکح» به رفع است.

### اشکال بر کلام صاحب جواهر

اما کلام صاحب جواهر قابل مناقشه است؛ زیرا:

#### اشکال اول: عدم دلیل بر حمل آیه بر اخبار

اولاً، هیچ دلیلی بر حمل آیه بر اخبار به غیر از اشکالات حمل بر تشریع وجود ندارد و با توجه به دفع آن اشکالات، وجهی برای رفع ید از دلالت آیه بر تشریع نیست.

#### اشکال دوم: مخالفت حمل بر اخبار با مفاد روایات

ثانیاً، حمل آیه بر اخبار، مخالف با روایات است. روایات، آیه را در مقام بیان حکم تشریعی دانسته است.<sup>۲</sup>

گرچه مرحوم آقای خوئی فرموده است: «ما ورد من النصوص فی تفسیر الآیه الکریمه بالتزویج بالفواجر لا بد من ردّ علمه إلى أهله، فإنه غیر قابل للتصدیق علی ما عرفت.»<sup>۳</sup>

(و الثالث) الخبیثات من النساء للخبیثین من الرجال و الخبیثون من الرجال للخبیثات من النساء و الطبیبات من النساء للطیبین من الرجال و الطیبون من الرجال للطبیبات من النساء عن أبی مسلم و الجبائی و هو المروئی عن أبی جعفر و أبی عبد الله علیه السلام قالوا هی مثل قوله «الرّانی لا ینکح إلا زانیة أو مُشْرِکة» الآیه أن أناسا هموا أن یتزوجوا منهن فنهاهم الله عن ذلك و کره ذلك لهم».

۱. الکشف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۲۱۳.

۲. برای نمونه: الکافی، ج ۵، ص ۳۵۴، ح ۱: عدّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمّد بن أبی نصر عن داود بن سرحان عن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله تعالى «الرّانی لا ینکح إلا زانیة أو مُشْرِکة» قال هنّ نساء مشهورات بالزّنا و رجال مشهورون بالزّنا شهروا و عرفوا به و الناس الیوم بذلك المنزل فمن أقیم علیه حدّ الزّنا أو متهم بالزّنا لم ینبغ لأحد أن یناکحه حتّی یعرف منه التّوبة».

رک: الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵-۳۵۴، باب الزّانی و الزّانیة؛ ج ۵، ص ۴۵۴، «باب أنه لا یجوز التّمتع إلا بالعقیقة»، ح ۳؛ و وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۰-۴۳۸، «باب کراهة تزویج الزّانیة و الزّانی إذا كانا مشهورین بالزّنا إلا بعد التّوبة».

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۱۹.

اما کلام ایشان، صحیح نیست؛ زیرا همچنان که در مناقشه اول ذکر شد، دلیلی بر رفع ید از ظهور آیه در تشریع و حمل آن بر اخبار نیست.

**اشکال سوم:** عدم غلبه رغبت زانی به ازدواج با زانیه یا مشرک ثالثاً، این ادعا که افراد آلوده به زنا دائماً یا غالباً تمایل به ازدواج با زن های زناکار یا مشرک دارند و رغبتی به ازدواج با زن های صالح ندارند، خلاف واقع است، خصوصاً اگر مراد از زانی در آیه، زانی مسلمان باشد؛ زیرا دواعی متعددی برای رغبت مردان زناکار به ازدواج با زنان صالح وجود دارد. بسیاری می خواهند با زنی ازدواج کنند که تنها در اختیار خودشان باشد، نمی خواهند زنشان به گونه ای باشد که هر روز با او مشکلی داشته باشند. در بسیاری از موارد، زیبایی چهره موجب می شود که افراد، رغبت و تمایل به یک شخص پیدا کنند و هر چقدر از سوی آن شخص امتناع صورت بگیرد تحریک و به تبع آن رغبت تشدید می شود، لذا ادعای غلبه صحیح نیست.

**پاسخ اشکال سوم با تقریبی دیگر از غلبه**  
تقریب دیگری برای غلبه ممکن است ارائه شود. این تقریب چنین است:  
غالباً افراد صالح و عفیف، حاضر به ازدواج با افراد آلوده نمی شوند و از این رو غالباً انسان های آلوده با افراد زناکار و مشرک که از حیث انحطاط شبیه به آن ها هستند ازدواج می کنند، پس غالباً چنین ازدواجی صورت نمی گیرد.

**مناقشه در پاسخ**  
اما ادعای نزول آیه برای بیان غلبه به این معنا نیز تمام نیست؛ زیرا لفظ زانی و زانیه در آیه، به کسی که زنای او معلوم شده، مقتید نیست تا ادعا شود غالب افراد صالح و عفیف با چنین افرادی ازدواج نمی کنند؛ از این رو شاید بتوان ادعا کرد که نوعاً افراد آلوده با افراد صالح ازدواج می کنند زیرا آن افراد علم به آلودگی آن ها ندارند و به همین دلیل از جانب آن ها امتناعی نیز صورت نمی گیرد.

**اشکال چهارم:** عدم فائده در خبری بودن آیه بر اساس غلبه  
اشکال چهارم بر کلام صاحب جواهر این است که حتی بر فرض پذیرش وجود

غلبه خارجی، حمل آیه بر اخبار صحیح نیست؛ زیرا فائده‌ای برای بیان این غلبه وجود ندارد تا ادعا شود که آیه برای بیان آن نازل شده است.

در صورتی که آیه بر اخبار از غلبه حمل شود، این مناقشه وارد است و فرقی بین غلبه به تقریر اول و تقریر دوم نیست.<sup>۱</sup>

اشکال پنجم: عدم تمامیت تشبیه مقام به آیه «الْحَبِیْثَاتُ لِلْحَبِیْثِیْنَ وَ...» اشکال پنجم این است که تشبیه آیه مورد بحث به آیه «الْحَبِیْثَاتُ لِلْحَبِیْثِیْنَ وَ...»<sup>۲</sup> صحیح نیست؛ زیرا احتمالاتی که درباره آیه سوم سوره نور وجود دارد درباره این آیه نیز قابل طرح است، لذا این آیه نیز ممکن است بر تشریع و انشاء حمل شود و در نتیجه تشبیه آیه مورد بحث به آیه مذکور، تمام نیست.

#### معنایی دیگر مبتنی بر خبری بودن فقره اول آیه

با صرف نظر از اشکالات حمل آیه بر غیر تشریع و اختیار معنای تکوینی، می‌توان فقره اول را به شکلی معنا کرد که اشکالات وارد بر اخبار ناشی از غلبه به آن وارد نشود. بیان مطلب این است که قضیه خبری در مقام انشاء، گاهی به قصد جدّ و گاهی به قصد جهات دیگر مانند تقبیح یک امر است؛ مثلاً اگر گفته شود که زانی مثل این است که با سگ ازدواج کند، معنای آن این نیست که او اجازه دارد با سگ ازدواج کند بلکه این قضیه به قصد تقبیح و رساندن این مطلب است که کار زانی

۱. این اشکال در صورتی وارد است که مراد از «حَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» تشریع حرمت نباشد؛ زیرا در این صورت همچنان که استاد رحمته الله در بحث مفاد فقره «حَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» بیان خواهند کرد اشکالی ندارد که فقره اول برای بیان غلبه خارجی و فقره دوم برای بیان حرمت نازل شده باشد و در نتیجه معنای آیه این است که افراد آلوده تنها یا غالباً متمایل به ازدواج با افراد آلوده و یا مشرک هستند اما این عمل بر مؤمنین حرام است. طبق این معنا، فقره اول برای بیان غلبه از باب مقدمه برای بیان حرمت در فقره دوم نازل شده و مفید فائده است. اما عمده این است که به هر صورت این اشکال به صاحب جواهر وارد است زیرا ایشان فقره دوم «حَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» را نیز به معنای اخبار از امتناع تکوینی دانسته و از این رو این مناقشه به ایشان وارد است که چه فائده‌ای برای بیان اخبار از این امور تکوینی مرتب است تا قرآن برای بیان آن نازل شود.

آن قدر قبیح است که گویی مسانخ با سگ است، همچنان که ذکر کفار در کنار سگ و خوک در نجاسات به قصد تقبیح است. با توجه به این مطلب، مفاد آیه طبق این احتمال، جواز ازدواج زانی با زانیه یا مشرکه و ازدواج زانیه با زانی و مشرک نیست بلکه مفاد آن این است که قبح عمل انسان زناکار به حدی است که او فقط مسانخ با انسان زناکار و مشرک است؛ در بعضی از روایات<sup>۱</sup> نیز اشاره به سلب ایمان از شخص زانی در هنگام ارتکاب این عمل شده است.

### مراد از زانی و زانیه

بحث دیگر در آیه این است که موضوع حرمت، مطلق افراد زناکار است و یا گروه خاصی از آن‌ها مراد است؟

آیه با قطع نظر از سنت و ادله دیگر اطلاق دارد و شامل هر زناکاری است، اعم از اینکه حدّ خورده و یا حدّ نخورده، توبه اش ظاهر شده یا نشده باشد. اما این اطلاق قابل تقیید به قیود دیگری مانند عدم ظهور توبه است.

### نظر آقای طباطبایی و بررسی آن

مرحوم آقای طباطبایی درباره موضوع حرمت مستفاد از آیه، دو مطلب را ادعا کرده که تمام نیست.

**مطلب اول:** استفاده قید «حدخورده» و عدم ظهور توبه از خود آیه ایشان فرموده است: تقیید زانی و زانیه به کسی که بر او اجرای حدّ شده، ولی توبه او ظاهر نشده، با قطع نظر از سنت، از خود آیه نیز استفاده می‌شود.<sup>۲</sup> ایشان برای اثبات مدعای خود به دو دلیل استناد کرده است.

### دلیل اول: قرینیت سیاق

دلیل اول این است که حکم تحریم مستفاد از این آیه بعد از آیه امر به اجرای حدّ قرار گرفته است، لذا به قرینه سیاق، مراد از «الزانی» و «الزانیة» در آیه مورد بحث، کسی است که بر او اجرای حدّ شده است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۴، ح ۱۴.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۸۰.

**اشکال:** دلالت سیاق بر وحدت موضوع وجوب حد و تحریم

اما سیاق نه تنها اقتضا نمی‌کند که مراد از «الزانی» و «الزانیة» در این آیه، اخص از «الزانی» و «الزانیة» در آیه قبل و به معنای خصوص زانی حد خورده باشد، بلکه اقتضا می‌کند که مراد از آن مطلق زناکار باشد، همچنان که در آیه قبل به این معناست.

توضیح مطلب: اگر حکمی برای موضوعی بیان شود و سپس حکم دیگری بیان شود، مقتضای سیاق این نیست که حکم دوم مترتب بر اجرای حکم اول است بلکه به مقتضای سیاق، موضوع حکم دوم، عین موضوع حکم اول است؛ مثلاً اگر شارع ابتدا بفرماید: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»<sup>۱</sup> و سپس بفرماید: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ضَامِنَانِ»، موضوع حکم ضمان مانند حکم وجوب قطع دست، مطلق سارق و سارقه است نه خصوص دزدی که دست او قطع شده است.

یا اگر شارع ابتدا بفرماید: «نماز بر مسلمان واجب است» و سپس بفرماید: «زکات بر مسلمان واجب است»، موضوع وجوب زکات مانند وجوب نماز، مطلق مسلمان است نه خصوص مسلمانی که نماز خوانده است.

یا اگر شارع ابتدا بفرماید: «زانی باید حد زده شود» و سپس بفرماید: «دختر مزنی بها بر زانی حرام است»، دختر مزنی بها بر مطلق زانی حرام است نه بر خصوص زانی که بر او حد اجرا شده است.

خصوصاً که از دیدگاه برخی، اگر معرفه به الف و لام تکرار شود مراد از آن همان اولی است اما اگر نکره تکرار شود مراد از آن فرد دیگری از طبیعت است از این رو در آیه «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»<sup>۲</sup> مراد از عسر دوم همان عسر اول است، ولی یسر دوم غیر از یسر اول است و در نتیجه آیه دلالت دارد که همراه هر عسری، دو «یسر» است.<sup>۳</sup>

۱. المائدة، ۳۸.

۲. الشرح، ۵ و ۶.

۳. تمهید القواعد الأصولية والعربية، ص ۳۴۹؛ انیس المجتهدین فی علم الأصول، ج ۲، ص ۷۱۹-۷۲۰. البته برخی مانند مرحوم سید مرتضی منکر این مطلب هستند؛ الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۲۷؛ «و الذي يحكى عن ابن عباس ؓ في قوله تعالى: (فإنَّ مَعَ)»

شاید وجه وجود دو «یسر» در هر عسری این باشد که خود نجات از سختی، نوعی یسر برای شخص مبتلاست و یسر دیگر پاداشی است که در مقابل سختی‌ها به او داده می‌شود.

با توجه به این مطلب، مراد از «الزانی» و «الزانیة» در آیه مورد بحث، مطلق زانی و زانیه‌ای است که در آیه قبل، موضوع برای اجرای حدّ قرار گرفته است نه خصوص زناکاری که حدّ بر او اجرا شده است زیرا این دو لفظ در هر دو آیه معرفه به الف و لام هستند.

**دلیل دوم:** منافات اراده مطلق زناکار با مقتضای ادب و دأب قرآن  
دلیل دوم ایشان این است که از ادب و دأب قرآن بعید است که «الزانی» و «الزانیة» را به کسی اطلاق کند که مرتکب زنا شده اما توبه نصوح کرده و توبه او ظاهر شده است، لذا مراد، زناکاری نیست که توبه او ظاهر شده است.<sup>۱</sup>

**اشکال:** عدم قبح اطلاق زناکار به زناکار تائب در فرض اشتراک احکام با غیر تائب  
اما این مطلب نیز صحیح نیست؛ زیرا اگر حکمی واقعاً برای هر دو شخص زناکار تائب و غیر تائب ثابت باشد، اطلاق زناکار بر تائب، خلاف مقتضای ادب نیست؛ مثلاً مادر مزنی‌بها بر زانی حرام است یا بنا بر نظر حسن بصری<sup>۲</sup> زنا موجب حرمت ابدی مزنی‌بها بر زانی اعم از تائب و غیر تائب می‌شود، آیا خلاف ادب است که قرآن برای بیان این حکم مشترک از لفظ زناکار استفاده کند و تائب و غیر تائب را اراده

الْعُسْرُ شَرٌّ، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، وَأَنَّهُ قَالَ: لَا يَغْلِبُ عُسْرُ يَسْرَيْنِ، مِنْ حَيْثُ حَمَلَ الْعُسْرُ الْمَعْرُوفَ عَلَى أَنَّ الثَّانِي هُوَ الْأَوَّلُ، وَالْيَسْرُ الْمُنْكَرُ عَلَى التَّغَايِيرِ، فَمِمَّا يَرِيبُ بَابِنَ عَبَّاسٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْهُ، لِمَوْضِعِهِ مِنَ الْفَصَاحَةِ وَالْعِلْمِ بِالْعَرَبِيَّةِ.

و المراد بالآية أَنَّ مَعَ جِنْسِ الْعُسْرِ جِنْسَ الْيَسْرِ، وَإِنْ عَوَفَ أَحَدُهُمَا وَنَكَرَ الْآخَرَ وَلا فَرْقَ بَيْنَ ذَلِكَ وَبَيْنَ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ الْيَسْرَ، وَ يَكْزُرُ، أَوْ يَقُولَ: إِنَّ مَعَ عُسْرٍ يَسْرًا، وَ يَكْزُرُ، لِأَنَّ الْمُنْكَرَ يَدُلُّ عَلَى الْجِنْسِ كَالْمَعْرُوفِ، كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ: مَعَ خَيْرٍ شَرٌّ، وَ يَقُولُ تَارَةً أُخْرَى: إِنَّ مَعَ الْخَيْرِ الشَّرَّ، وَ أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَبَيِّنَ أَنَّ الْعُسْرَ وَالْيَسْرَ لَا يَفْتَرِقَانِ.

ر.ک: العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۷.

۱. الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۵، ص ۸۰.

۲. الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۰، مسألة ۷۱.



کند؟ یا مثلاً قاتل، اعم از تائب و غیر تائب، مستحق قصاص است و یا در برخی صور از ارث محروم است، آیا خلاف ادب است که برای بیان این حکم مشترک، لفظ «قاتل» به کار برود و مراد اعم از تائب و غیر تائب باشد؟ لذا اطلاق زانی و زانیه، در مقام بیان احکام، بر کسی که زنا کرده و توبه کرده با ادب قرآن تنافی ندارد.

**مطلب دوم:** تنقید زناکار در روایات به حد خورده و عدم ظهور توبه مرحوم آقای طباطبائی همچنین فرموده است: با توجه به روایات، موضوع حرمت، خصوص زناکاری است که مشهور به زنا باشد، علاوه اینکه حد بر او جاری شده باشد و توبه اش نیز ظاهر نشده باشد.<sup>۱</sup>

**اشکال بر مطلب دوم:** نبود روایت دال بر تنقید به حد خورده اما این مطلب نیز صحیح نیست؛ قید محدود بودن زانی و زانیه، تنها از جانب برخی از عامه ذکر شده است<sup>۲</sup>، اما در میان امامیه از قدیم تاکنون کسی قائل به آن نشده است و تمام روایات نیز بر خلاف آن است حتی یک روایت در لزوم محدود بودن زناکار برای ترتب حرمت وجود ندارد<sup>۳</sup> بلکه در چاپ اول جامع الاحادیث چنین

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۸۰-۷۹.

۲. این قول در تفاسیر متعدد عامه به حسن بصری نسبت داده شده است؛ برای نمونه: احکام القرآن، ج ۳، ص ۱۳۳؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۴، ص ۱۶۳؛ الذر المنثور، ج ۵، ص ۲۰.

در برخی تفاسیر علاوه بر حسن بصری به ابراهیم نخعی نیز چنین نسبتی داده شده است (الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۶۹) و در روایات عامه نیز یک روایت از ابی هریره چنین نقل شده است: أخرج أبو داود وابن المنذر وابن عدی وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «لا ينكح الزاني المحدود الا مثله» (الذر المنثور، ج ۵، ص ۲۰).

بسیاری از عامه در صدور چنین روایتی تردید کرده و آن را نامعتبر دانسته اند (احکام القرآن، ج ۳، ص ۱۳۳؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۶۹؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۴، ص ۱۶۳).

۳. رک: الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵-۳۵۴، «باب الزانی والزانیة»؛ ج ۵، ص ۴۵۴، «باب أنه لا يجوز التمتع إلا بالعفيفة»؛ ج ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۶-۴۳۳، «باب أن من زنى بامرأة لم تحرم عليه و جاز له تزويجها بعد العدة من الزنا و حکم من زنى بذات بعل أو ذات عدة هل تحرم عليه مؤثداً أم لا»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۸-۴۳۶، «باب عدم تحريم تزويج الزانية وإن أصرت ابتداء ولا استدامة و جوب منعها من الزنا بقدر الإمكان»؛ و ج ۲۰، ص ۴۴۰-۴۳۸، «باب کراهة تزويج الزانية و الزانی إذا كانا مشهورين

نقل شده است: «من شهر بالزنا و اقيم عليه الحد»<sup>۱</sup>، طبق این روایت، علاوه بر مشهور بودن، محدود بودن نیز به عنوان یک قید ذکر شده است. اما این نقل، صحیح نیست؛ زیرا:

- اولاً، این روایت، مرسل است.
- ثانیاً، «واو» غلط است؛ لفظ صحیح «أو» است که طبق آن این روایت با صحیحۀ محمد بن مسلم در کتاب‌های حدیثی دیگر مطابقت می‌کند<sup>۲</sup>، شیخ مفید در رساله المتعة<sup>۳</sup> و همه کسانی که از او نقل کرده‌اند این روایت را با «أو» نقل کرده‌اند.<sup>۴</sup> در چاپ اول جامع الاحادیث، این روایت از مستدرک چاپ جدید، نقل شده در حالی که در آن چاپ با «أو» نقل شده است.<sup>۵</sup> این روایت در بحار نیز با «أو» است.<sup>۶</sup> در چاپ جدید جامع الاحادیث نیز «واو» را تبدیل به «أو» کرده‌اند<sup>۷</sup> که معلوم می‌شود که ثبت

بالزنا ألا بعد التوبة.

۱. جامع احادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۷۷، ح ۱۵۷۴ (۳): الشیخ المفید فی رساله المتعة عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر محمد بن علی علیه السلام قال «من شهر بالزنا و اقيم عليه حد فلا تزوجه».
۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵؛ و وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۹: الحسين بن محمد عن محمد بن معلی بن محمد عن الحسن بن علی عن أبان بن عثمان عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام «فی قوله عليه السلام (الزانی لا ینکح إلا زانیة أو مشرکة) قال هم رجال و نساء كانوا على عهد رسول الله صلی الله علیه و آله مشهورین بالزنا فنهی الله صلی الله علیه و آله عن أولئك الرجال و النساء و الناس اليوم على تلك المنزلة من شهر شینا من ذلك أو اقيم عليه الحد فلا تزوجه حتی تعرف توبته».
۳. المتعة (شیخ مفید)، ص ۱۳: و عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر محمد بن علی علیه السلام قال «من شهر بالزنا أو اقيم عليه حد فلا تزوجه».
۴. مانند صاحب کتاب خلاصة الأیجاز فی المتعة که محقق کرکی یا شهید اول است. این کتاب، خلاصه رساله متعه شیخ مفید است. مرحوم نوری در مستدرک و مرحوم مجلسی در بحار نیز چنین نقل کرده‌اند. (خلاصة الإیجاز، ص ۵۴؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۲؛ بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۳۰۹).
۵. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۲: الشیخ المفید فی رساله المتعة، عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر محمد بن علی علیه السلام قال: «من شهر بالزنی أو اقيم عليه حد فلا تزوجه».
۶. بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۳۰۹: و عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر محمد بن علی؟ هماغ؟ قال «من شهر بالزنا أو اقيم عليه حد فلا تزوجه».
۷. جامع احادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۷۷، ح ۱۵۷۴ (۳): الشیخ المفید فی رساله المتعة عن محمد

این روایت با «او» در چاپ اول این کتاب، غلط چاپی است.

### مفاد «حُرْم» در فقره دوم

بحث دیگر درباره مفاد فقره «وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۱</sup> است که بر خلاف مرحوم آقای خوئی، صاحب جواهر آن را بررسی کرده است.

مفاد این فقره باید از جهات مختلفی بررسی شود؛

- اولاً، مراد از تحریم در این فقره، إخبار یا انشاء است؟ در صورت انشائی بودن، نهی تحریمی یا تنزیهی است؟
- ثانیاً، مشارالیه در «ذلک» چیست؟
- ثالثاً، مراد از «المؤمنین» چه کسانی هستند؟

لذا این مطالب به ترتیب بررسی خواهد شد.

### بررسی ادله صاحب جواهر برای حمل فقره دوم بر إخبار

صاحب جواهر بعد از حمل فقره اول بر إخبار از امر تکوینی، مراد از تحریم در فقره «وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۲</sup> را نیز نهی ندانسته است. ایشان برای اثبات مختار خود ادله‌ای را بیان کرده است.

### دلیل اول: عدم تناسب نهی تحریمی با إخبار در صدر آیه

دلیل اول ایشان این است که بعد از حمل صدر آیه بر إخبار از امر تکوینی، تناسب اقتضا می‌کند که مراد از تحریم در «وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۳</sup> که در ذیل آمده، إخبار از حال مؤمنین و امتناع آن‌ها از آنچه مشرکین و فساق مؤمنین انجام می‌دهند باشد؛ افراد زناکار با کسانی که با آنها سنخیت یا شبه سنخیت دارند ازدواج می‌کنند اما مؤمنان عقیف از ازدواج با غیر هم سنخ خود، امتناع می‌کنند. تناسب روشنی بین إخبار از احوال فساق و نهی مؤمنین وجود ندارد که موجب جمع بین آن‌ها در آیه

بن مسلم عن أبی جعفر محمد بن علی علیه السلام قال «من شهر بالزنا و أقیم علیه حد فلا تروجه».

۱. النور، ۳.

۲. النور، ۳.

۳. النور، ۳.

شود اما ظاهر است که بین اخبار از احوال فساق و اخبار از احوال مؤمنین تناسبی وجود دارد که موجب حسن عطف یکی از آنها بر دیگری است.<sup>۱</sup>

### تبیین کلام صاحب جواهر

در تبیین مراد صاحب جواهر از حرمت تکوینی در آیه می توان گفت: لفظ «خُرْم» و مشابهات آن در قرآن برای معنای حرام تکوینی نیز استعمال شده است؛ خداوند متعال درباره حضرت موسی (علی نبینا و آله و علیه السلام) فرموده است: «وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ»<sup>۲</sup>؛ مراد از ممنوعیت در این آیه آن نیست که خداوند متعال به عنوان قانون شرعی، ایشان را از شیر خوردن از زن های دیگر نهی کرده بلکه مراد این است که ایشان از این کار محروم شده بودند همچنان که معنای جمله «خواب بر چشم من حرام است»، محروم بودن از خواب است<sup>۳</sup>؛ بنابراین مراد از «خُرْم» در آیه مورد بحث این است که مؤمنان عقیف با افراد زناکار و مشرک ازدواج نمی کنند و از این کار محروم هستند.

### اشکالات دلیل اول

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

#### اشکال اول: تشریمی بودن صدر آیه

اولاً، وجه حمل ذیل آیه بر اخبار از جانب صاحب جواهر این است که ایشان به دلیل اشکالات حمل صدر آن بر تشریع، آن را حمل بر اخبار کرده و در ادامه برای حفظ تناسب ناچار به حمل تحریم در ذیل، بر اخبار شده است اما با توجه به دفع آن اشکالات در مباحث گذشته، دلیل دیگری وجود ندارد که با وجود ظهور در تشریع، ابتدا صدر آیه و سپس ذیل آن به دلیل حفظ تناسب با صدر، حمل بر اخبار شود.

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۲.

۲. القصص، ۱۲.

۳. توضیح کلام استاد<sup>قدس سره</sup>: در آیه «لَا تُخْرِمُوا أَعْلَ اللَّهِ» (التحریم، ۱) نیز طبق نظر برخی، تحریم حلال به معنای امتناع تکوینی است. (مفاتیح الغیب، ج ۳۰، ص ۵۶۹).

### اشکال دوم: تناسب نهی با اخبار در صدر

ثانیاً، حتی با حمل صدر بر اخبار، مانعی از اراده انشاء و تشریع در ذیل وجود ندارد و تناسب نیز وجود دارد. معنای آیه در این صورت این است که زناکار بر خلاف قانون شرع اقدام به ازدواج با زناکار یا مشرک می‌کند اما مؤمنین نباید این کار را انجام دهند مثل اینکه گفته شود: اراذل و اوباش برای مردم مزاحمت ایجاد می‌کنند اما مسلمان باید از این کار اجتناب کند.

### اشکال سوم: غلبه استعمال حرمت در تشریع در قرآن

ثالثاً، تعبیر حرمت در مواردی که در قرآن<sup>۱</sup> به کار رفته خصوصاً در باب ازدواج<sup>۲</sup>، معمولاً به معنای قانون و حکم شرعی است.

### اشکال چهارم: تشریعی بودن آیه با لحاظ شأن نزول

رابعاً، با توجه به شأن نزولی که برای آیه نقل شده، آیه در مقام تشریع و نه اخبار از امر تکوینی است.<sup>۳</sup> در بررسی دیدگاه ایشان درباره معنای فقره اول آیه نیز بیان شد

۱. بیش از سی مورد از مشتقات حرمت در قرآن به کار رفته که قریب به اتفاق آن‌ها تشریعی است. موارد ذیل، نمونه‌هایی از این تعداد است:

النساء، ۱۶۰: ﴿قُطِّلِمِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَرَفٍ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾  
 الانعام، ۱۴۶: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُلْفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَلَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِغَلَبٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِثَغِيْبِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾

الانعام، ۱۴۸: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى قَالُوا بَأْسًا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾  
 النحل، ۳۵: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ قَوْلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْلٌ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾

القصص، ۱۱۸: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾  
 الاعراف، ۱۵۷: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي الشَّوَارِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

۲. المائدة، ۲۳: ﴿حَرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۴، باب الزانی و الزانیة، ح ۲۰۱ و ۳.

که حمل آیه بر اخبار، مخالف با مفاد روایات است و با لحاظ روایات، آیه در مقام تشریع است.<sup>۱</sup>

**اشکال پنجم:** نامأنوس بودن کاربرد محرومیت تکوینی در امور قبیح  
خامساً، واضح نیست که -با قطع نظر از اشکالات دیگر- اصلاً بتوان حرمت در آیه را به حرمت تکوینی معنا کرد؛ گاهی متعلق حرمت کار خوبی است و هیچ‌گونه قبحی ندارد، در این صورت می‌توان حرمت را به حرمت تکوینی و محرومیت از آن

۱. طبق آنچه در منابع عامه (برای نمونه: الدر المنثور، ج ۵، ص ۱۹) آمده است شأن نزول این آیات، مربوط به زن‌های زناکاری است که معروف به زنا بوده و طبق منابع خاصه، مربوط به مردها و زن‌های مشهور به زنا بوده که با نزول این آیه نهی از ازدواج با آن‌ها شده است؛ لذا در منابع خاصه این آیه شریفه مختص به زانیه مشهوره نیست. در هر حال، این آیات مربوط به تشریع است نه اخبار.  
آنچه در منابع خاصه در مورد شأن نزول این آیه شریفه آمده، همگی صحیحه است و با قطع نظر از اسناد روایات، از مجموع آن‌ها اطمینان به چنین شأن نزولی حاصل می‌شود:

الکافی، ج ۵، ص ۲۵۴، ح ۱: عذّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن داود بن سرحان عن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله ﷻ ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ قال هنّ نساء مشهورات بالزّنا ورجال مشهورون بالزّنا شهروا وعرفوا به والنّاس اليوم بذلك المنزل فمن أقيم عليه حدّ الزّنا أو متهم بالزّنا لم يبنح لأحد أن يناكحه حتّى يعرف منه التّوبة»؛ و ح ۲: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل عن محمد بن الفضيل عن أبي الضّباح الكناني قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله ﷻ ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ فقال كنّ نسوة مشهورات بالزّنا ورجال مشهورون بالزّنا قد عرفوا بذلك والنّاس اليوم بتلك المنزلة فمن أقيم عليه حدّ الزّنا أو شهر به لم يبنح لأحد أن يناكحه حتّى يعرف منه التّوبة»؛ و ص ۳۵۵، ح ۳: الحسين بن محمد عن معلّى بن محمد عن الحسن بن عليّ عن أبان بن عثمان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «في قوله ﷻ ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ قال هم رجال و نساء كانوا على عهد رسول الله ﷺ مشهورين بالزّنا فنهى الله ﷻ عن أولئك الرجال والنّساء والنّاس اليوم على تلك المنزلة من شهر شيئا من ذلك أو أقيم عليه الحدّ فلا تزوّجوه حتّى تعرف توبته».

النوادر (اشعری)، ص ۱۳۴، ح ۳۴۶: ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سئل عن الرجل يشتري الجارية قد فجرت أبطؤها قال نعم إنما كان يكره التّبيّ ﷻ نسوة من أهل مكّة كنّ في الجاهليّة يعلنن بالزّنى فأقرن الله ﷻ ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ وهي المؤجرات المعلنات بالزّنى منهنّ حنثمة والزّباب و سارة التي كانت بمكّة التي كان رسول الله ﷺ أحلّ دمهيا يوم فتح مكّة من أجل أنّها كانت تحضّ المشركين على قتال التّبيّ ص و كانت تقول لأحدهم كان أبوك يفعل كذا وكذا و يفعل كذا وكذا و أنت تجبن عن قتال محمد و تدین له فنهى الله أن ينكح امرأة مستعلنة بالزّنى أو ينكح رجل مستعلن بالزّنى قد عرف ذلك منه حتّى يعرف منه التّوبة».

کار معنا کرد مانند اینکه گفته شود: «خواب بر چشم حرام است»؛ اما اگر متعلق آن اعمال زشت و منکرات مانند ظلم، زنا، تجاوز و تعدی به اموال دیگران باشد، ذوق عرفی نمی‌پذیرد که مراد از آن محرومیت و حرمت تکوینی باشد. آیا جمله «ما فلان شخص را از ظلم محروم نمودیم» مطابق ذوق است؟ بنابراین ذوق نمی‌پذیرد که مراد از جمله «وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۱</sup> این باشد که ما مؤمنان را از ازدواج با افراد زناکار و مشرک که کار ناشایست و قبیحی است محروم کردیم.

**دلیل دوم:** اشاره «ذلک» به تمام فقرات سابق

دلیل دیگر صاحب جواهر این است که گرچه جمله «وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۲</sup> متصل و اقرب به جمله اخیر است اما انسب این است که «ذلک» اشاره به کل جملات سابق یعنی نکاح زانیه و نکاح زانی باشد و لفظ «المؤمنین» نیز مؤمنات را از باب تغلیب شامل می‌شود. اگر در جایی از نظر لفظی اشکالی وجود نداشته باشد، رعایت جانب معنا از نظر بلغاء مهم‌تر از مراعات جانب لفظ است؛ با توجه به این نکته مراد از ذیل آیه نمی‌تواند نهی باشد؛ زیرا طبق آن، علاوه بر حرمت ازدواج مردان عقیف با زانیه، ازدواج زنان عقیف با زانی نیز حرام خواهد بود، در حالی که در مباحث گذشته مشخص شد که این کار جایز و البته مکروه است؛ لذا اراده نهی از «حُرْم» صحیح نیست مگر اینکه مراد از حرمت، معنایی مجازی باشد که اعم از کراهت است و یا اصلاً به معنای اخبار باشد؛ پس مراد از ذیل، تحریم نیست.<sup>۳</sup>

### اشکالات دلیل دوم

اما این دلیل نیز قابل مناقشه است؛ زیرا:

- اولاً در نقد اشکالات حمل فقره اول آیه بر تشریع، بیان شد که مرحوم صدوق در مقنع قائل به حرمت ازدواج زانی با عقیفه شده است، لذا اجماع بر جواز ازدواج زانی با عقیفه وجود ندارد تا مانع از اخذ به ظاهر آیه در تشریع و حرمت شود.

۱. النور، ۳.

۲. النور، ۳.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳-۴۴۲.

• ثانیاً، حمل تحریم در آیه بر کراهت و تنزیه بسیار بعید است؛ هیچ مورد مشابهی در قرآن پیدا نشد که تحریم در معنای کراهت و تنزیه استعمال شده باشد.

• ثالثاً، حمل تحریم بر کراهت با شأن نزول آیه سازگار نیست.<sup>۱</sup>

**دلیل سوم: تخصیص «حُرْم» به مؤمنین**

دلیل سوم بر تحریمی نبودن فقره «وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۲</sup> که صاحب جواهر به عنوان شاهد مطرح کرده، این است که در این فقره، حرمت، به مؤمنین اختصاص داده شده است؛ ایشان فرموده است:

«و يشهد لذلك تخصيص المؤمنين بالحكم، فان الوجه فيه ظاهر على الاخبار بخلاف النهي، فإنه يعم المؤمنين وغيرهم من المشركين و فساق المسلمين، لأن الكفار معاقبون بالفروع عندنا، فالتعميم حينئذ أنسب.»<sup>۳</sup>

**اشکال: عدم دلیل بر تکلیف کفار به همه فروع**

با توجه به مطالبی که در مفاد اصولی آیه بیان شد، در خطابات مختص مؤمنین، دلیلی بر تکلیف کفار نیست تا شاهد بر اخباری بودن آیه باشد.

**بررسی احتمالات مشارئالیه «ذلک»**

اما در باره مراد از مشارئالیه در «ذلک»، چهار احتمال مطرح است:

**احتمال اول: زنا**

احتمال اول این است که مشارئالیه «ذلک»، زنا است. این احتمال در کلمات محقق کرکی در جامع المقاصد<sup>۴</sup> و برخی دیگر<sup>۵</sup> مطرح شده است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵-۳۵۴، باب الزانی والزانية، ح ۲، ۱ و ۳.

۲. النور، ۳.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳.

۴. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۸۷.

۵. نهاية المرام، ج ۱، ص ۲۱۹.



**اشکال: عدم اختصاص حرمت زنا به مؤمنین**

اما حرمت زنا اختصاص به مؤمنین ندارد و شامل غیر مؤمنین نیز می‌شود.

**احتمال دوم: ازدواج با زانیه**

احتمال دیگر این است که «ذلک» اشاره دارد به ازدواج با زانیه که مستفاد از فقره «وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ»<sup>۱</sup> است. طبق این احتمال، مفاد آیه این است که تنها زانی یا مشرک با زانیه ازدواج می‌کند اما مردان مؤمن باید از این کار اجتناب کنند. دلیل بر این احتمال آن است که در آن لفظ «المؤمنین» به کار رفته که معنای آن مردان مؤمن است.

**اشکال صاحب جواهر**

در بحث از دیدگاه صاحب جواهر درباره مراد از تحریم در فقره «حُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۲</sup> بیان شد که ایشان در ردّ این احتمال فرموده است که گرچه جمله «وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» متصل و اقرب به جمله اخیر است اما انسب این است که «ذلک» اشاره به کل جملات سابق یعنی نکاح زانیه و نکاح زانی باشد و لفظ «المؤمنین» مؤمنات را از باب تغلیب شامل شود و اگر در جایی از نظر لفظی اشکالی وجود نداشته باشد، رعایت جانب معنا از نظر بلغاء مهم‌تر از مراعات جانب لفظ است.<sup>۳</sup>

البته به نظر ما تمام عناوین مذکور مانند مؤمن و مؤمنین، مسلم و مسلمین که در قرآن کریم موضوع احکام قرار گرفته شمولش نسبت به زنان نه از باب تغلیب و نه میجاز است بلکه مؤمن یعنی شخصی که ایمان دارد اعم از اینکه مرد باشد یا زن، همچنان که مُسْلِم در روایت «طلب العلم فريضة على كل مسلم»<sup>۴</sup> به معنای شخص مسلمان است و ترجمه کردن آن به مرد مسلمان صحیح نیست.

۱. النور، ۳.

۲. النور، ۳.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳-۴۴۲.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۳۰، ح ۱۱ و مسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۲۶، ح ۱۶: «أخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسن بن أبي الحسين الفارسی عن عبد الرحمن بن زيد عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ...».

### احتمال سوم: ازدواج با زانی و زانیه

احتمال دیگر این است که اشاره به هر دو حکم ازدواج با زانی و ازدواج با زانیه دارد. احتمال صحیح این احتمال است. طبق این احتمال مفاد آیه این است که زنان و مردان با ایمان عقیف نمی‌توانند با افراد زناکار و مشرک ازدواج کنند.

### احتمال چهارم: اعراض از افراد صالح

احتمال دیگر وجهی است که فخر رازی آن را از بعضی از مفسرین نقل کرده و خودش نیز آن را پسندیده است. طبق نقل ایشان برخی از مفسرین دو جمله قبل را حمل بر معنای تکوینی کرده و گفته است: مراد این است که زانی از صالحه اعراض می‌کند و فقط با زانیه یا مشرکه ازدواج می‌کند و زانیه نیز صالحین از او اعراض می‌کنند و فقط زانی یا مشرک با او ازدواج می‌کنند اما جمله آخر در مقام تشریع بوده و مراد این است که اعراض از افراد صالح و تنها میل به ازدواج با افراد آلوده یا مشرک حرام است.<sup>۱</sup>

### اشکال: مخالفت با فهم عرفی

اما این احتمال صحیح نیست؛ زیرا طبع عرفی این معنا را نمی‌فهمد و شاهدش این است که احدی از فریقین چنین معنایی را نفهمیده است.

### مراد از «المؤمنین»

حال باید مراد از «المؤمنین» نیز بررسی شود. طبق نظر مختار که اراده حرمت تشریعی در صدر آیه بود، مراد از مؤمنین در ذیل آن، افراد صالح و عقیف است و شامل افراد زناکار نیست و استعمال یک مفهوم کلی در برخی مصادیقش، گرچه مجازی است اما گاهی استعمال مجازی به اندازه‌ای شایع و متداول است که می‌توان از ظهور اولی لفظ رفع ید کرد. در قرآن کریم این نوع استعمال فراوان است؛ مثلاً در آیات متعددی تعبیر «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ...»<sup>۲</sup> آمده و مؤمن در مصادیقی محصور شده که دارای درجه بالاتری از ایمان است. استعمال ایمان در مراتب بالای آن مجاز شایع

۱. مفاتیح الغیب، ج ۲۳، ص ۳۱۸.

۲. الانفال، ۲؛ النور، ۶۲؛ الحجرات، ۱۵.

و متعارف است، اما استعمال مفهوم مشککی مانند حرارت در خصوص حرارت بالای صد درجه، یا استعمال سیاهی در سیاهی فوق العاده مجاز غیر شایع است. همچنین در مواردی مانند حرارت و سیاهی، سلب حرارت از حرارت کم و سلب سیاهی از سیاهی عادی، عرفی نیست، بر خلاف «مؤمن» که سلب آن از کسی که دارای مراتب پایین تر ایمان است، عرفی است. با توجه به این مطلب، گویا مراد آیه مورد بحث، این است که تحصیل کمترین مرتبه ایمان نیز اقتضا دارد که شخص، باقی مراتب را نیز طی کند و از زنا و کارهای ناشایست دیگر اجتناب کند اما در مثالی مانند حرارت، چنین نیست که اقل درجات آن اقتضا کند که باقی درجات آن نیز حاصل شود، لذا با وجود اینکه افراد زناکار حقیقتاً جزء مؤمنین هستند، ولی با توجه به اینکه بر خلاف مقتضای ایمانشان مرتکب این عمل زشت می شوند، خداوند متعال نیز حساب آن ها را از دیگر مؤمنین جدا کرده است.<sup>۱</sup>

البته بنا بر حمل صدر آیه بر تکوین و ذیل آن بر تشریع، ممکن است «المؤمنین» شامل افراد زانی نیز باشد و گفته شود معنای آیه این است که افراد زناکار بر خلاف قانون شرع اقدام به ازدواج با افراد زناکار و مشرک می کنند اما مؤمنین حتی زناکارهای آن ها، نباید مرتکب چنین خلاف شرعی شوند.

مطلب دیگر این است که در بحث از مشارالیه «ذلک» بیان شد که مراد از «المؤمنین» جنس؛ یعنی «انسان با ایمان» است و از این رو شامل زنان با ایمان نیز می شود و به توجیه شمول از باب تغلیب که صاحب جواهر مطرح کرده بود<sup>۲</sup> نیازی نیست.

### نتیجه نهایی درباره مفاد فقهی آیه

نتیجه مباحث گذشته درباره مفاد فقهی آیه مورد بحث (هر دو فقره) چنین است:

- اولاً، مراد از نکاح، عقد است، نه وقاع.
- ثانیاً، آیه شریفه با قطع نظر از سنت و ادله دیگر، اطلاق دارد و زناکاری را که حدّ خورده و یا حدّ نخورده، توبه اش ظاهر شده یا نشده، شامل می شود،

۱. البته به نظر می رسد مراد استاد رحمته الله این است که فرد زناکار اعم از مرد یا زن چنانچه توبه نکرده باشد مشمول صدر آیه است، اما اگر توبه کرده باشد مشمول ذیل «المؤمنین» است.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳-۴۴۲.

اما این اطلاق قابل تقييد به قيود ديگري مانند عدم ظهور توبه است.

• ثالثاً، «ذلک» اشاره به ازدواج با زانی و ازدواج با زانیه است.

• رابعاً، مراد از «المؤمنين»، جنس و به معنای «انسان با ایمان» است؛ لذا شامل زن های مؤمن نیز می شود اما شامل مردان و زنان زناکار نیست، گرچه مؤمن باشند.

• خامساً، صدر و ذیل آیه فی نفسه و همچنین با توجه به شأن نزول و روایات، در مقام انشاء و تشریع تحریم است و در مقام إخبار از امر تکوینی و یا تشریع کراهت نیست.

با توجه به مطالب پنج گانه فوق، مفاد فقهی آیه این است که ازدواج زانی با زانیه با رعایت شرایط دیگر جایز است اما مرد مؤمن عقیف نمی تواند با زانیه ازدواج کند و زن مؤمن عقیف نیز نمی تواند با زانی ازدواج کند.

### جهت دوم: بررسی نسخ آیه سوم سوره نور

حال، پس از اینکه مفاد آیه روشن شد این مسئله بررسی می شود که آیا آیه مورد بحث نسخ شده است یا نه؟

برخی قائل به نسخ آیه مورد بحث شده اند. آیات ناسخی که ممکن است در این مقام مطرح شوند عبارت اند از آیات ذیل:

• آیه اول: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ»<sup>۱</sup>

۱. النور، ۳۲.

در مفسران عامه، طبری در تفسیرش از طرق مختلف از یحیی بن سعید از سعید بن مسیب، این آیه را به عنوان ناسخ آیه مورد بحث نقل کرده است.

تفسیر الطبري، ج ۱۸، ص ۵۹: «و قال آخرون: نکاح أهل الرنى کان هذا حکم الله فی کل زان و زانیة، حتی نسخه بقوله: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ»...»

تفاسیر دیگری نیز از عامه این قول را به سعید بن مسیب نسبت داده اند و راوی از سعید بن مسیب در همه آن ها، یحیی بن سعید است (أحكام القرآن (ابن عربی)، ج ۳، ص ۱۳۳۱؛ أحكام القرآن (حضاص)، ج ۵، ص ۱۰۷؛ تفسیر القرآن العظيم (ابن کثیر)، ج ۶، ص ۱۰؛ تفسیر القرآن العظيم (ابن ابی حاتم)، ج ۸،

• آیه دوم: «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ»<sup>۱</sup>

• آیه سوم: «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»<sup>۲</sup>

• آیه چهارم: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تُعْجِبْكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ...»<sup>۳</sup>

ممکن است گفته شود این آیات، دلالت بر جواز نکاح با زانی و زانیه دارد و در نتیجه ناسخ آیه مورد بحث است.

**بررسی ناسخ اول (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ) و دوم (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ)**

اما می توان گفت: آیات «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ»<sup>۴</sup> و «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ»<sup>۵</sup>، در مقام الغاء شرایط نکاح نیستند، لذا حتی اگر عام نیز صلاحیت ناسخیت را داشته باشد، این آیات عمومیتی ندارند تا مفاد آیه سوم سوره نور را که دال بر حرمت ازدواج زانی و زانیه با مؤمنان عقیف است، نسخ کنند.

**بررسی ناسخ سوم (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ)**

استدلال به آیه «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»<sup>۶</sup> نیز به عنوان ناسخ صحیح نیست؛ زیرا

البته در تفسیر ابن ابی حاتم به نقل از قتاده نیز از سعید بن مسیب، نقل نسخ آیه شده است. (تفسیر القرآن العظیم) (ابن ابی حاتم)، ج ۸، ص ۲۵۸۱  
در تفاسیر امامیه نیز برخی تفاسیر مانند التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۷، ص ۴۰۸) این قول را به سعید بن مسیب نسبت داده اند.

۱. النساء، ۳.

این آیه در برخی تفاسیر عامه و خاصه به عنوان ناسخ مطرح شده و مانند آیه قبل، به سعید بن مسیب نسبت داده شده است (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۷۲؛ البحر المحیط فی التفسیر، ج ۸، ص ۱۱).

۲. النساء، ۲۴.

۳. البقرة، ۲۲۱.

۴. النور، ۳۲.

۵. النساء، ۳.

۶. النساء، ۲۴.

این آیه عمومیت ندارد و در مقام بیان حکم مواردی نیست که از باب مجازات و عقوبت حرام هستند، پس نمی‌توان گفت: «ازدواج با زناکار در این آیه به عنوان موارد حرام ذکر نشده و لذا با تمسک به این فقره از آیه، ازدواج با زناکار حلال است». در نتیجه، مواردی که در سنت، از باب مجازات، حکم به حرمت آن‌ها شده است - مانند حرمت مسبب از افضاء، لواط و اقسام زنا - خلاف قرآن یا مخصص قرآن نیست. اینکه مرحوم آقای خوئی در چنین مواردی به عمومیت آیه «وَأُجِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»<sup>۱</sup> قائل شده است، صحیح نیست که در بررسی روایات خواهد آمد.

### بررسی ناسخ چهارم (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ...)

استدلال به نسخ آیه سوم سوره نور با تمسک به آیه سوره بقره «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ...»<sup>۲</sup> نیز صحیح نیست؛ زیرا وجه ناسخیت این است که طبق آیه سوره بقره، ازدواج با مشرک و مشرکه برای مسلمین ممنوع است در حالی که در آیه مورد بحث (آیه سوم سوره نور)، ازدواج زناکار مسلمان - اعم از مرد و زن - با مشرکین تجویز شده است. اما چنان‌که در بررسی انشائی یا اخباری بودن آیه مورد بحث بیان شد، آیه سوره بقره - به ضمیمه اجماع بر عدم فرق بین مسلمان زناکار و مسلمان عقیف - فقط دلالت بر حرمت ازدواج مسلمان زناکار با مشرکین می‌کند و با فرض دلالت آیه سوم سوره نور بر جواز ازدواج زانی و زانیه مسلمان با انسان مشرک، این حکم با آیه «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ...»<sup>۳</sup> نسخ شده است اما این آیه ناسخ مفاد آیه مورد بحث، نسبت به جواز ازدواج زانی با زانیه و حرمت ازدواج مؤمنان عقیف با زانی و زانیه نیست.

### نتیجه: عدم نسخ آیه سوم سوره نور

با توجه به مطالب بالا، مشخص شد که هیچ آیه‌ای ناسخ مفاد آیه سوم نور نسبت به جواز ازدواج زانی با زانیه و حرمت جواز ازدواج مؤمنان عقیف با زانی و زانیه، نیست.

۱. النساء، ۲۴.

۲. البقرة، ۲۲۱.

۳. البقرة، ۲۲۱.

### جهت سوم: بررسی روایات و جمع عرفی آن

حال، روایات مقام باید بررسی شود؛ روایات متعددی در جامع احادیث الشیعه درباره ازدواج با زانی و زانیه در دو قسمت، یکی در ابواب مربوط به اصل نکاح و دیگری در ابواب مربوط به متعه، نقل شده است. این دو طایفه از روایات جداگانه از حیث مفاد، نقل و تقسیم‌بندی می‌شود.<sup>۱</sup>

### روایات ابواب اصل نکاح

روایات مندرج در ابواب اصل نکاح به دوازده قسم تقسیم می‌شود:

#### قسم اول: جواز نکاح زانی با مرئی‌بها

قسم اول، دلالت بر جواز نکاح با زانی یا مرئی‌بها دارد.<sup>۲</sup>

#### روایت اول: صحیح‌ه یا موثق‌ه اسحاق بن جریر

روی أحمد بن محمد بن عیسی عن إسحاق بن جریر عن أبی عبد الله عليه السلام قال:

«قلت له الرجل یفجر بالمرأة ثم یتدولہ فی تزویجها هل یحل له

ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتی تنقضی عذتها باستبراء رحمها

من ماء الفجور فله أن یتزوجها.»<sup>۳</sup>

نقل فوق، مطابق تهذیب است ولی در کافی این روایت چنین نقل شده است:

محمد بن یحیی عن بعض أصحابنا عن عثمان بن عیسی عن

۱. توضیح بیشتر: استاد رحمته الله روایات مختلف مسئله را بدون توجه به سند، دسته‌بندی و آدرس آنها را در برگه‌ای درج کرده است، ما در اینجا با بهره‌گیری از این دسته‌بندی، درباره هر روایت وصف سندی آن را با توجه به مبانی استاد ذکر کرده، کلمه مصححه را در جایی به‌کار می‌بریم که تصحیح سند تنها بر طبق مبانی استاد ممکن باشد که مورد پذیرش برخی از علماء دیگر نیست. کلیه توضیحات سندی از تنظیم‌کننده است که مطابق مبانی استاد صورت گرفته است.

۲. گرچه در ابتدا ممکن است تصور شود که در این قسم از اخبار، توبه زانی شرط نیست اما به نظر می‌رسد چنین نیست و در این روایات یا فرض شده که مرد توبه کرده یا از این جهت اطلاقی ندارد و لا اقل تنها ناظر به حکم ذاتی مسئله با قطع نظر از جهات دیگری مثل تحقق زانی محصنه است که تفصیل آن در مطالب آتی خواهد آمد.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

إسحاق بن جریر عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها وإنا يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها»<sup>۱</sup>  
لذا متن روایت در این کتاب، مشتمل بر عبارت «وإنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها» است.<sup>۲</sup>

**حل نقل بی واسطه احمد بن محمد بن عیسی از اسحاق بن جریر**  
مرحوم آقای حکیم در بحث لزوم استبراء مزنی بها و زانیه این روایت را بر اساس متنی که در کافی است نقل کرده، ولی از آن تعبیر به موثق کرده است.<sup>۳</sup> در حالی که این مطلب درست نیست و همچنان که مرحوم آقای خوئی<sup>۴</sup> نیز فرموده است، روایت فوق، طبق نقل کافی مرسله است.

سند روایت در تهذیب نیز اشکال دارد؛ در این نقل، «احمد بن محمد بن عیسی» مستقیماً از «اسحاق بن جریر» نقل کرده است، در حالی که با توجه به اسناد، احمد بن محمد بن عیسی، اسحاق بن جریر را درک نکرده است؛ زیرا با مراجعه به راویان از اسحاق بن جریر معلوم می شود که همه آنها در طبقه متقدم بر احمد بن محمد بن عیسی و در ردیف مشایخ وی یا جلوتر هستند<sup>۵</sup> و هیچ یک از راویانی که در طبقه احمد بن محمد بن عیسی هستند، از اسحاق بن جریر نقل نمی کنند. بر این

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

۲. چنان که خواهد آمد، نقل تهذیب در قسم دوم این روایات مندرج است.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵۴؛ فی موثق إسحاق بن جریر، عن أبی عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له الرجل يفجر بالمرأة...».

۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۰.

۵. توضیح بیشتر: راویان اسحاق بن جریر کسانی هستند همچون ابن محبوب (الحسن بن محبوب)، حماد بن عیسی، عثمان بن عیسی، علی بن الحکم، محمد بن زیاد (محمد بن ابی عمیر)، محمد بن سنان و البرقی (محمد بن خالد برقی) که همه آنها از مشایخ احمد بن محمد بن عیسی هستند، همچنین وهیب بن حفص از اسحاق بن جریر روایت می کند که طبقه وی طبقه مشایخ احمد بن محمد بن عیسی یا جلوتر است.



اساس، روایت طبق نقل تهذیب نیز مرسل است.

برای حل این اشکال، دو راه حل ممکن است ارائه شود:

#### راه حل اول: واسطه بودن عثمان بن عیسی

راه اول این است که با توجه به برخی از نسخ تهذیب، به جای احمد بن محمد بن عیسی، «احمد بن محمد عن عثمان بن عیسی» ذکر شده و عثمان بن عیسی از روایات اسحاق بن جریر بوده<sup>۱</sup> و در نقل کافی نیز، روایت مورد بحث توسط او از اسحاق بن جریر نقل شده است، لذا عثمان بن عیسی واسطه بین احمد بن محمد و اسحاق بن جریر بوده که از باب سقط یا تعلیق حذف شده است.

#### راه حل دوم: واسطه بودن حسن بن محبوب یا علی بن حکم

راه حل دیگری نیز برای رفع این اشکال وجود دارد که از راه حل اول بهتر است؛ زیرا این اشکال تنها منحصر به این روایت نیست بلکه علاوه بر این سند، دو روایت دیگر که بعد از آن واقع شده نیز این مشکل را دارند؛ آن دو سند چنین هستند:

• «احمد بن محمد بن عیسی عن ابی المغراء<sup>۲</sup> عن الحلبي...»<sup>۳</sup>

• «و بالاسناد عن ابی المغراء عن ابی بصیر...»<sup>۴</sup>

«احمد بن محمد بن عیسی» در این دو روایت مستقیماً از ابوالمغراء روایت کرده، درحالی که او مستقیماً از ابی المغراء نقل روایت نمی‌کند، اما با راه حل دوم که بیان خواهد شد مشکل هر سه روایت حل می‌شود.

۱. در کافی شریف، عثمان بن عیسی چهار روایت از اسحاق بن جریر نقل کرده است. (الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶؛ ج ۴؛ ج ۶، ص ۳۷۷؛ ج ۱؛ ج ۶، ص ۴۳۳؛ ج ۱۴؛ ج ۶، ص ۵۲۰؛ ج ۳).

۲. استاد<sup>۵</sup> در تهذیب چاپ نجف، ابوالمغراء آمده است ولی نسخه صحیح، ابوالمغراء (یا ابوالمغرا) است؛ رک: تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۸-۳۲۷، ج ۵ و ۶.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۵: احمد بن محمد بن عیسی عن ابی المعزی عن الحلبي قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تزوج المرأة المعلنه بالزنى ولا يزوج المعلن بالزنى إلا بعد أن يعرف منهما التوبة».

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۸-۳۲۷، ح ۶: بالاسناد عن ابی المعزی عن ابی بصیر قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة ثم أراد بعد أن يتزوجها فقال إذا تابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال يدعوها إلى ما كانا عليه من الحرام فإن امتنعت واستغفرت رتھا عرف توبتها».

قبل از بیان راه حل دوم به عنوان مقدمه، باید مطلبی درباره علت وقوع سقط در اسناد بیان شود.

**علت عمده وجود سقط در اسناد:** عدم توجه به تعلیق در اسناد صاحب معالم در مقدمه منتقی الجمان فرموده است: تعلیق در اسناد چه بسا منشأ سقط در سند می‌گردد.<sup>۱</sup>

توضیح مطلب: حذف اوائل اسناد در اصطلاح علم درایه تعلیق خوانده می‌شود، تعلیق گاهی به اعتماد سند قبل صورت می‌گیرد مثلاً در کافی ج ۵، ص ۳۷۹ و ۳۸۰، سه روایت پشت سر هم (رقم ۴۰۲) دیده می‌شود که با «الحسن بن محبوب» یا «ابن محبوب» آغاز می‌شود<sup>۲</sup> با اینکه کلینی، حسن بن محبوب را درک نکرده است؛ در فقیه و تهذیب و استبصار، حسن بن محبوب فراوان در آغاز سند واقع شده است، ولی مؤلفان این کتب، مشیخه‌ای را در پایان کتاب خود آورده‌اند که در آن طریق خود را به حسن بن محبوب با عباراتی نظیر «و ما کان فیه عن الحسن بن محبوب فقد رویته عن...» بیان کرده‌اند<sup>۳</sup>، ولی در کافی چنین مشیخه‌ای وجود ندارد؛ از این رو این سؤال مطرح است که چرا حسن بن محبوب در آغاز سند قرار گرفته است؟ پاسخ این سؤال آن است که تعلیق در کافی به اعتماد سند قبل است؛ مثلاً قبل از سه روایتی که مرحوم کلینی حسن بن محبوب را در ابتدای سند ذکر کرده، این سند دیده می‌شود: «عَدَّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب عن هشام بن سالم»<sup>۴</sup> مرحوم کلینی در روایات بعد به جای اینکه بگوید: «و بهذا الاسناد عن الحسن بن محبوب»، حسن بن محبوب را اوّل سند قرار داده و قسمت نخست سند تا ابن محبوب را حذف کرده است.

۱. منتقی الجمان، ص ۴۳-۴۲.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۷۹-۳۸۰، ح ۴ تا ۲.

۳. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۵۳؛ تهذیب الأحکام، ج ۱۰، المشیخه، ص ۵۲ و ۵۶ و ۷۳ و ۷۴ و ۷۵؛ الاستبصار، ج ۴، المشیخه، ص ۳۱۶ و ۳۲۴ و ۳۲۵ و ۳۲۷.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۳۷۹، ح ۱.

این کار در کافی و همچنین در کتب محدّثین سابق بسیار اتفاق می افتاده است، بنابراین مؤلفان متأخر هنگامی که می خواهند از کافی یا کتاب دیگر حدیثی نقل کنند باید قسمت محذوف را به سند اضافه کنند؛ ولی گاهی برخی از مؤلفان متأخر به دلیل عدم دقت، متوجه تعلیق سند به اعتماد سند قبل نشده و بدون اینکه قسمت ساقط شده را اضافه کنند، روایت را نقل کرده اند و تنها نام مؤلف مصدر قبلی همچون محمد بن یعقوب کلینی را به آغاز سند معلق افزوده و مثلاً گفته اند: «محمد بن یعقوب عن الحسن بن محبوب ...» که نتیجه آن حذف واسطه در مصدر دوم است؛ این اشتباه برای شیخ طوسی و غیر او بسیار اتفاق افتاده و سبب گردیده که روایت متصلی، در کتاب تهذیب مثلاً منقطع گردد.<sup>۱</sup> این اشتباه کاملاً طبیعی و ناشی از غفلت از طبقه روات است و برای حل آن باید با فحص در اسناد مشابه، واسطه محذوف را کشف کرد.

با توجه به این مقدمه، در تبیین راه حل دوم می توان گفت: اشکال سندی نسبت به روایت مورد بحث و دو روایت دیگر در تهذیب، از عدم توجه به تعلیق به وجود آمده است. شیخ طوسی به کتاب أحمد بن محمد بن عیسی مراجعه کرده و او روایتی را قبلاً به وسیله کسی از اسحاق بن جریر نقل کرده و سپس دو روایت به وسیله همان شخص از ابی المغراء نقل کرده، ولی واسطه بین خود و اسحاق بن جریر و بین خود و ابی المغراء را به دلیل اعتماد بر ذکر آن در سند قبل از این روایات، حذف کرده است اما شیخ به این امر توجه نکرده و از این رو این سه روایت را در کتاب خود با اضافه کردن أحمد بن محمد بن عیسی به اول آن ها و بدون ذکر واسطه بین او و اسحاق بن جریر و ابی المغراء نقل کرده که باعث منقطع شدن

۱. توضیح بیشتر: به عنوان مثال روایات معلقی در کافی وجود دارد که در آغاز سند آن ها «أحمد بن محمد» است و مرحوم شیخ آن ها را نقل کرده، ولی به تعلیق آن ها توجه نکرده است (معجم رجال الحديث، ج ۲، ص ۲۴۳-۲۴۱: «ثم إن الشيخ روی بإسناده، عن محمد بن يعقوب، عن أحمد بن محمد، في عدة موارد. وفي جميع هذه الموارد: أحمد بن محمد في الكافي بدأ به في الكلام و هو تعليق على سابقه...»). همچنین روایات معلقی در کافی با نام سهل بن زیاد آغاز شده و در تهذیب به تعلیق آنها توجه نشده است (معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۳۷۰-۳۶۸: «ثم إن الشيخ روی بسنده عن محمد بن يعقوب، عن سهل بن زياد، في عدة موارد...»).

اسناد شده است؛ بنابراین برای تشخیص واسطه محذوف در این اسناد باید کسانی را پیدا کرد که هم واسطه بین احمد بن محمد بن عیسی و اسحاق بن جریر و هم واسطه بین احمد بن محمد عیسی و ابی المغرا هستند؛ این واسطه‌های مشترک تنها «علی بن الحکم» و «حسن بن محبوب» هستند<sup>۱</sup> که هر دو امامی، ثقه و جلیل‌القدر هستند.<sup>۲</sup> در نتیجه این روایات از این جهت اشکال سندی ندارند.

### تردید بین صحیح و موثق بودن روایت

مطلب دیگر درباره سند روایت مورد بحث این است که این روایت بنا بر نقل تهذیب، صحیح یا موثق است؛ وجه تردید این است که شیخ طوسی در کتاب

۱. توضیح بیشتر: حسن بن محبوب واسطه بین احمد بن محمد بن عیسی و اسحاق بن جریر در طریق شیخ طوسی به اصل اسحاق بن جریر در فهرست است؛ (فهرست الطوسی، ص ۳۹، رقم ۵۳) و همچنین در دو روایت در الکافی (ج ۵، ص ۵۳۶، ح ۳؛ ج ۷، ص ۲۰۴، ح ۱) حسن بن محبوب واسطه بین این دو راوی واقع شده است. روایت دوم (الکافی، ج ۷، ص ۲۰۴، ح ۱) در علل الشرائع (ج ۲، ص ۵۳۸، ح ۳) و در تهذیب الأحکام (ج ۱۰، ص ۶۱، ح ۳) نیز وجود دارد با این تفاوت که در نقل علل، جریر تصحیف به جریر شده است.

احتمال واسطه شدن حسن بن محبوب در سند مورد بحث بسیار زیاد است زیرا او روایتی از اسحاق بن جریر در بحث تزویج فاجره نقل کرده که موضوع آن بسیار به روایت دیگر اسحاق بن جریر نزدیک است و بعید نیست که روایتی که به اعتماد آن در روایت مورد بحث ما تعلیق رخ داده همین روایت اسحاق بن جریر باشد (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۵، ح ۱۵۷)، حسن بن محبوب در همین کتاب نکاح تهذیب (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۷۴، ح ۷۵) بین احمد بن محمد بن عیسی و ابی المغرا واسطه شده است که احتمال توسط این محبوب را در روایات مورد بحث تأیید می‌کند.

به هر حال عثمان بن عیسی که در نقل برخی نسخ تهذیب در بین احمد بن محمد و اسحاق بن جریر واسطه شده، در هیچ جای دیگر بین این دو واسطه نشده همچنان که بین احمد بن محمد بن عیسی و ابی المغرا هم در جایی واسطه نشده است و به نظر می‌رسد که حاشیه‌ای بوده که داخل متن شده است؛ برخی از مطالعه کنندگان تهذیب در حاشیه احمد بن محمد بن عیسی، نوشته بوده: «عثمان بن عیسی فی» و از سویی کلمه «فی» که رمز کافی است به «خ» بسیار شبیه بوده و با هم مشتبه می‌شوند بنابراین گمان رفته که این عبارت، افزوده برخی نسخ است، در نتیجه در متن درج شده است. مطلب دیگر این است که عبارت «عن عثمان بن عیسی» در نقل وافی در دو روایت بعدی و نه در این روایت افزوده شده است که آن هم به جهت ادراج نسخه بدل در متن و آن هم در غیر موضع صحیح است. (رک: الوافی، ج ۲۱، ص ۱۳۲، ح ۶؛ و ص ۱۳۸، ح ۵؛ و ص ۱۳۹، ح ۸).

۲. فهرست الطوسی، ص ۲۶۳، رقم ۳۷۶؛ فهرست الطوسی، ص ۱۲۲، رقم ۱۶۲.

الرجال در بخش اصحاب امام کاظم علیه السلام در مورد اسحاق بن جریر تعبیر واقفی را به کار برده است<sup>۱</sup>، اگر این ادعا تمام باشد، روایت، موثق است ولی صحت این ادعا مورد تردید است؛ زیرا بسیاری از افرادی که شیخ، آنها را واقفی دانسته، نجاشی اسمی از واقفی بودن آنها نیاورده است<sup>۲</sup> با اینکه نجاشی خودش گفته است هر نوع جرح و تعدیلی را که مربوط به مذهب یا وثاقت اشخاص، گفته شده، ذکر خواهم کرد<sup>۳</sup>. این احتمال وجود دارد که این ها افرادی بوده اند که در ابتدای امر واقفی بوده و بعد برگشته اند؛ زیرا مسئله وقف بعد از وفات حضرت موسی بن جعفر علیه السلام خیلی شیوع پیدا کرد تا اینکه با تلاش ها و احتجاجات حضرت رضا علیه السلام<sup>۴</sup> و نیز با تولد حضرت جواد علیه السلام که بهانه بی فرزندی بودن امام رضا علیه السلام را از دست بسیاری گرفت<sup>۵</sup>، بسیاری از واقفه از وقف دست برداشتند حتی کسی مثل بزنطی با آن جلالت قدرش، ابتدا جزء واقفه بود و حضرت رضا علیه السلام او را مجاب کرد<sup>۶</sup>؛ لذا محتمل است

۱. رجال الطوسی، ص ۳۳۲ رقم ۲۴.

۲. برای نمونه موارد ذیل را می توان بین فهرست نجاشی و رجال شیخ مقایسه کرد: عبدالله بن القاسم الحضرمی، القاسم بن محمد الجوهري، محمد بن بکر بن جناح، موسی بن بکر.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۱۱.

۴. رک: بحار الأنوار، ج ۴۸، ص ۲۵۰، باب ۱۰: «رد مذهب الواقفیه و السبب الذي لأجله قيل بالوقف على موسى عليه السلام».

۵. عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۲۰۹، ح ۱۳: حَدَّثَنَا حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام بَقَمَ فِي رَجَبِ سَنَةِ تِسْعٍ وَثَلَاثِينَ وَثَلَاثِينَ قَالَ أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ فِيمَا كَتَبَ إِلَيَّ سَنَةَ سَبْعٍ وَثَلَاثِينَ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ وَصَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: «حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ قِيَامًا» وَكَانَ مِنْ رُؤَسَاءِ الْوَاقِفَةِ فَسَأَلْنَا أَنْ نَسْتَأْذِنَ لَهُ عَلَى الرِّضَا عليه السلام فَفَعَلْنَا فَلَمَّا صَارَ بَيْنَ يَدَيْهِ قَالَ لَه أَنْتَ إِمَامٌ قَالَ نَعَمْ قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ أَنَّكَ لَسْتَ بِإِمَامٍ قَالَ فَكَتَبَ عليه السلام فِي الْأَرْضِ طَوِيلًا مِنْكَ الرَّأْسَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ لَه مَا عَلِمْتُكَ أَنِّي لَسْتُ بِإِمَامٍ قَالَ لَه إِنَّا قَدْ رَوَيْنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّ الْإِمَامَ لَا يَكُونُ عَقِيمًا وَأَنْتَ قَدْ بَلَغْتَ السِّنَّ وَلَيْسَ لَكَ وَلَدٌ قَالَ فَكَسَّ رَأْسَهُ أَطْوَلَ مِنَ الْمَرَّةِ الْأُولَى ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ إِنِّي أَشْهَدُ أَنَّكَ لَا تَمُضِي الْأَيَّامَ وَاللَّيَالِيَ حَتَّى يَرْزُقَنِي اللَّهُ وَلَدًا مَنِّي قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي نَجْرَانَ فَعَدَدْنَا الشُّهُورَ مِنَ الْوَقْتِ الَّذِي قَالَ فَوَهَبَ اللَّهُ لَهُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام فِي أَقَلِّ مِنْ سَنَةٍ قَالَ وَكَانَ الْحُسَيْنُ بْنُ قِيَامًا هَذَا وَاقِفًا فِي الظُّلُوفِ نَظَرَ إِلَيْهِ أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ عليه السلام فَقَالَ مَا لَكَ حَتَرَكَ اللَّهُ تَعَالَى فَوَقَفَ عَلَيْهِ بَعْدَ الدَّعْوَةِ: ر.ك: بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۲۲، ح ۱۲؛ ص ۲۳، ح ۱۴؛ ص ۳۵، ح ۲۴.

۶. كتاب الغيبة (شيخ طوسی)، ص ۷۱؛ بحار الأنوار، ج ۴۹، ص ۴۸، ح ۴۸.

که اگر هم اسحاق بن جریر واقفی بوده این مسئله مربوط به اوائل امر بوده باشد و به همین دلیل نجاشی نسبت وقف به او نداده است.

### روایت دوم: صحیحۀ عبیدالله بن علی الحلبی

علی بن ابراهیم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال «أَيُّمَا رَجُلٍ فَجَّرَ بِامْرَأَةٍ ثُمَّ بَدَّلَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا حَلَالًا قَالَ أَوَّلُهُ سَفَاحٌ وَآخِرُهُ نِكَاحٌ وَمِثْلُهُ مِثْلُ التَّخْلَةِ أَصَابَ الرَّجُلَ مِنْ ثَمَرِهَا حَرَامًا ثُمَّ اشْتَرَاهَا بَعْدَ فُكَاَنْتَ لَهُ حَلَالًا»<sup>۱</sup>

### بررسی اختلاف نقل ها

این روایت در تهذیب نیز نقل شده که به این صورت است:

و عنه (الحسين بن سعيد) عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام «أَيُّمَا رَجُلٍ فَجَّرَ بِامْرَأَةٍ حَرَامًا ثُمَّ بَدَّلَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا حَلَالًا قَالَ أَوَّلُهُ سَفَاحٌ وَآخِرُهُ نِكَاحٌ وَمِثْلُهُ كَمِثْلِ التَّخْلَةِ أَصَابَ الرَّجُلَ مِنْ ثَمَرِهَا حَرَامًا ثُمَّ اشْتَرَاهَا بَعْدَ كَانَتْ لَهُ حَلَالًا»<sup>۲</sup>

در مقابله نسخه خود با برخی از نسخه های تهذیب مشخص شد که در بعضی از نسخه ها سقط قابل توجهی وجود دارد؛ از کلمه «ثم» در اول روایت «ثم بدله» تا کلمه «ثم» در آخر روایت «ثم اشتراها» سقط شده که منشأ آن این است که گاهی دو کلمه مشابه در دو سطر زیر هم قرار می گیرد و چشم ناسخ در هنگام قرائت نسخه از سطر بالا به سطر پایین منتقل می شود و سقط رخ می دهد.

این سقط با تصحیف و تحریف زائد به روضة المتقین مجلسی اول سرایت کرده است؛ ایشان در نقل روایت فرموده است:

روى الشيخ فى الصحيح عن الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أَيُّمَا رَجُلٍ فَجَّرَ بِامْرَأَةٍ حَرَامًا ثُمَّ اشْتَرَاهَا أَوْ اسْتَبْرَاهَا بَعْدَ كَانَتْ لَهُ حَلَالًا»<sup>۳</sup>

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۳.

۲. تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۳.

۳. روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۰۷.

در نقل ایشان علاوه بر سقط مذکور، عبارت «او استبرءها» افزوده شده که منشأ آن جمع بین نسخه صحیحه و نسخه محرفه است و از اغلاط رائج در استنساخ است؛ توضیح این مطلب نیازمند مقدمه‌ای است:

از یک سو، گاهی یک کلمه در اثر شباهت لفظی یا عامل دیگری به واژه دیگری تصحیف می‌شود مثلاً حسن به حسین و بالعکس، یا احمد به محمد و بالعکس، و نیز عمر به عثمان و بالعکس، چون «عثمان» با حذف الف، شباهت کتابت نون به «ر»، حذف نقطه‌ها و دندان، بسیار مشابه «عمر» در کتابت است، لذا ملاحظه می‌شود که مثلاً یک لفظ در یک نسخه «حسن» و در نسخه دیگر «حسین» ثبت شده است.

در باب نسخه شناسی دو اصطلاح «نسخه» و «نسخه بدل» وجود دارد:

۱. «نسخه»: آن چیزی است که در بعض نسخ وجود دارد اما در بعض دیگر نیست.
۲. «نسخه بدل»: آن چیزی است که در بعضی نسخ به جای کلمه دیگر نوشته شده است.

در بعض موارد، هم نسخه بدل و نسخه را با علامت «خ» در حاشیه می‌نوشتند و موجب این اشتباه می‌شده که آن عبارت نسخه است نه نسخه بدل. مثلاً در حاشیه «حسین بن سعید» نوشته می‌شود: حسن «خ»، و مراد، نسخه بدل بوده به این معنا که در نسخه‌ای، بدل «حسین»، «حسن» ذکر شده است، اما گاهی برخی از ناسخان متأخر، مراد از «خ» را نسخه (و نه نسخه بدل) تلقی می‌کنند؛ یعنی گمان می‌کنند در برخی نسخ، علاوه بر حسین، حسن هم ذکر شده است و این اشتباه موجب می‌شود که ابتدا آن لفظ را داخل متن کنند و در ادامه از آنجا که قرار گرفتن حسین و حسن کنار یکدیگر معنا ندارد یک «بن» بین این دو اسم اضافه شود که نتیجه آن افزوده شدن عبارتی زائد در متن است؛ شاید تبدیل حسن به «حسن بن حسین»، احمد به «احمد بن محمد» و عمر به «عثمان بن عمر» یا بالعکس، ناشی از این اشتباه و جمع بین نسخه اصلی و نسخه مصحفه باشد و گاهی نیز ناشی از این است که نسخه بدل بدون هیچ علامت و رمزی در حاشیه یا در میان سطور آورده شده و ناسخ بعد به توهم اینکه عبارت فوق، از متن ساقط شده آن را در متن داخل کرده که نتیجه آن راه یافتن زیادتی در نسخه کتاب است.

با توجه به این مقدمه، به نظر می‌رسد که در برخی از نسخه‌ها به جای «اشتراها»، «استبرأها» که از جهت کتابت با هم شبیه هستند ثبت شده و این نسخه تصحیف شده در حاشیه برخی نسخ دیگر تهذیب با علامت «خ» یا بدون علامت ذکر شده، سپس به گمان سقط، به متن داخل شده و چون این دو کلمه کنار هم نمی‌تواند قرار بگیرد، حرف «و» بین آنها از سوی نتاخ بی‌دقت با هدف تصحیح افزوده شده و این نسخه با این تصحیف و تحریف به دست صاحب روضة المتقین رسیده و روایت جدیدی در بحث استبراء پدید آمده است.

شاهد بر زائد بودن «و استبرأها» این است که نه تنها در هیچ نسخه معتبر تهذیب، چنین زیادتی دیده نمی‌شود، بلکه شیخ طوسی پس از نقل این روایت در تهذیب، فرموده است: «ولاینبغی له ان یتزوج بها بعد الفجور الا بعد ان یتبرء رحمها»<sup>۱</sup> و سپس برای لزوم استبراء، به روایت اسحاق بن جریر تمسک کرده و به روایت حلبی استناد نکرده در حالی که اگر روایت حلبی نیز مشتمل بر مسئله استبراء بود، ایشان باید به آن نیز استدلال می‌کرد، لذا روایت مذکور در روضة المتقین، روایت دیگری غیر از روایت حلبی مورد بحث نیست بلکه همان روایتی است که در تهذیب وجود دارد، ولی در روضة المتقین همراه با تصحیف و تحریفی نقل شده که موجب تغییر الفاظ و معنای آن شده است و اینکه محشیان در حاشیه روایت در روضة المتقین گفته‌اند: «ما این حدیث را با این الفاظ در تهذیب نیافتیم ولی روایتی به این معنا در تهذیب وجود دارد.»<sup>۲</sup> صحیح نیست؛ روایتی نه با این الفاظ و نه این معنا که مستفاد از آن شرطیت استبراء برای حلیت نکاح باشد در تهذیب وجود ندارد.

### روایت سوم: موثقه هشام بن المثنی

الحسین بن سعید عن القاسم بن محمد عن عن هاشم بن المثنی قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالسا فدخل عليه رجل فسأله عن الرجل يأتي المرأة حراما أيتزوجها قال نعم وأتمها وابنته.»<sup>۳</sup>

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷.

۲. روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۰۷، پاورقی شماره ۱.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷ - ۳۲۶، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۲۵، ح ۷.



## بررسی سند

صحت این روایت مبتنی بر تصحیح روایات قاسم بن محمد جوهری است که متهم به وقف می باشد.<sup>۱</sup>

## روایت چهارم: روایت زرارہ

و فی رواية موسى بن بكر عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «... قال لا بأس إذا زنى رجل بامرأة أن يتزوج بها بعد وضرب مثل ذلك مثل رجل سرق من تمر نخلة ثم اشتراها بعد.»<sup>۲</sup>

## بررسی سند

اشکال سندی این روایت آن است که شیخ صدوق در مشیخه، طریق خود به موسی بن بکر را ذکر نکرده است.<sup>۳</sup>

۱. رجال الطوسی، ص ۳۴۲، رقم ۱.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۷، ح ۴۴۵۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۲۹، ح ۶.

۳. متن کامل روایت فقیه چنین است:

فی رواية موسى بن بكر عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سئل عن رجل كانت عنده امرأة فزنى بأفها أو بابنتها أو بأختها فقال ما حزم حرام فقط حلالا امرأته له حلال وقال لا بأس إذا زنى رجل بامرأة أن يتزوج بها بعد وضرب مثل ذلك مثل رجل سرق من تمر نخلة ثم اشتراها بعد ولا بأس أن يتزوجها بعد أفها أو ابنتها أو أختها وإن كانت تحته المرأة فتزوج أفها أو ابنتها أو أختها فدخل بها ثم علم فارق الأخيرة والأولى امرأته ولم يقرب امرأته حتى يستبرئ رحم التي فارق وإن زنى رجل بامرأة ابنه أو امرأة أبيه أو بجارية ابنه أو بجارية أبيه فإن ذلك لا يحزمها على زوجها ولا تحرم الجارية على سيدها وإنما يحزم ذلك إذا كان ذلك منه بالجارية وهي حلال فلا تحل تلك الجارية أبدا لابنه ولا لأبيه وإذا تزوج امرأة تزويجا حلالا فلا تحل تلك المرأة لابنه ولا لأبيه.»

از سوی دیگر، فقره «وإن زنى رجل بامرأة ابنه أو امرأة أبيه أو بجارية ابنه أو بجارية أبيه فإن ذلك لا يحزمها على زوجها ولا تحرم الجارية على سيدها و إنما يحزم ذلك إذا كان ذلك...»، مشابهش در کافی چنین آمده است:

الكافي، ج ۵، ص ۴۱۹، ح ۷: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد بن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة قال قال أبو جعفر عليه السلام «إذا زنى رجل بامرأة أبيه أو جارية أبيه فإن ذلك لا يحزمها على زوجها ولا تحرم الجارية على سيدها وإنما يحزم ذلك منه إذا أتى الجارية وهي حلال فلا تحل تلك الجارية أبدا لابنه ولا لأبيه وإذا تزوج رجل امرأة تزويجا حلالا فلا تحل تلك المرأة لأبيه ولابنه.»

ممکن است گفته شود که از مقایسه این دو روشن می شود چون روایت موسی بن بکر از زراره در کافی

### روایت پنجم: روایت قرب الاسناد

عبدالله بن الحسن العلوی، عن جده علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر رضی الله عنهما، قال: «و سألته عن رجل زنی بامرأتین، أله أن یتزوّج بواحدة منها؟ قال: «نعم، لا یحرّم حلالاً حراماً.»<sup>۱</sup>

روایات دیگر این قسم، صحیحہ منصور بن حازم<sup>۲</sup>، مصححہ ابی بصیر<sup>۳</sup>، مرسله مقنع<sup>۴</sup> و مرسله تحف العقول<sup>۵</sup> هستند.

به سندی معتبر نقل شده و مرحوم کلینی بخشی از آن را نقل کرده، پس نقل فقیه نیز معتبر است. اما این استدلال، صحیح نیست؛ زیرا ممکن است آنچه از نقل موسی بن بکر یا نسخه معتبر کتاب او برای مرحوم کلینی در نقل کافی ثابت شده فقط همین فقره اخیر باشد لذا اعتبار فقره مورد بحث (لا بأس إذا زنی رجل بامراة أن یتزوّج بها بعد و ضرب مثل ذلك مثل رجل سرق من ثمرة نخلة ثم اشتراها بعد) ثابت نخواهد شد.

۱. قرب الإسناد، ص ۲۴۷، ح ۹۷۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۵، ح ۹.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۱۶، ح ۵: أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن منصور بن حازم عن أبی عبدالله رضی الله عنه «فی رجل کان بینہ و بین امرأة فجور فهل یتزوّج ابنتها فقال إن کان من قبله أو شبهها فلیتزوّج ابنتها وإن کان جماعاً فلا یتزوّج ابنتها و لیتزوّجها هی إن شاء»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۲۴، ح ۳.

و الکافی، ج ۵، ص ۴۱۶، ح ۷: الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن بعض أصحابه عن أبان بن عثمان عن منصور بن حازم عن أبی عبدالله رضی الله عنه قال «سألته عن رجل کان بینہ و بین امرأة فجور فقال إن کان قبله أو شبهها فلیتزوّج ابنتها إن شاء و إن کان جماعاً فلا یتزوّج ابنتها و لیتزوّجها»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۲۴، ح ۴.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۳: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن علی بن أبی حمزة عن أبی بصیر عن أبی عبدالله رضی الله عنه قال «سألته عن رجل فجر بامراة ثم بدأ له أن یتزوّجها فقال حلال أوله سفاح و آخره نکاح أوله حرام و آخره حلال»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۳، ح ۱.

۴. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۲۵: «و لا بأس أن یتزوّج الرجل امرأة قد زنی بها فإن مثل ذلك مثل رجل سرق من تمر نخلة ثم اشتراها بعد».

۵. تحف العقول، ص ۴۵۴: «قال المأمون لیحیی بن أکثم اطرح علی أبی جعفر محمد بن الرضا رضی الله عنه مسألة تقطعه فیها فقال یا أبا جعفر ما تقول فی رجل نکح امرأة علی زنا یحل أن یتزوّجها فقال رضی الله عنه یدعها حتی یستبرئها من نطفته و نطفه غیره إذ لا یؤمن منها أن تكون قد أحدثت مع غیره حدثاً كما أحدثت معه ثم یتزوّج بها إن أراد فإنما مثلها مثل نخلة أکل رجل منها حراماً ثم اشتراها فأکل منها حلالاً فانقطع یحیی.» از تعلیل امام رضی الله عنه روشن می شود که در متعه نیز چنین است. البته این روایت در جامع احادیث، نه در ابواب اصل نکاح و نه در ابواب متعه، مطرح نشده بلکه در ابواب نکاح عیب و اماء آمده است.

قسم دوم: جواز نکاح زانی با مزنی بها به شرط توبه زن  
قسم دوم، دلالت بر جواز نکاح زانی با مزنی بها به شرط توبه زن دارد.

#### روایت اول: موثقه عمار ساباطی

محمّد بن یحیی عن محمّد بن أحمد عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعید عن مصدّق بن صدقة عن عمّار بن موسی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن الرجل یحلّ له أن یتزوّج امرأة کان یفجر بها فقال إن أنس منها رشداً فنعم وإلا فلیراودتها علی الحرام فإن تابعته فهي علیه حرام وإن أبت فلیتزوّجها»<sup>۱</sup>

#### بررسی دلالت

موضوع سؤال در این روایت، ظاهراً نکاح مرد با زنی است که خود او با وی زنا می کرده است نه اینکه «کان یفجر بها» به صیغه مجهول خوانده شود.<sup>۲</sup> علاوه بر اینکه اگر این معنا مراد بود باید به صیغه مؤنث (کانت یفجر بها) آورده می شد، لذا این روایت شامل فرضی که شخص دیگری غیر از خود زانی قصد ازدواج با این زن را دارد نمی شود.

#### روایت دوم: صحیحۃ ابی بصیر

أبو المغراء عن أبی بصیر قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة ثم أراد بعد أن یتزوّجها فقال إذا تابت حلّ له نکاحها قلت کیف تعرف توبتها قال یدعوها إلى ما کانا علیه من الحرام فإن امتنعت واستغفرت ربّها عرف توبتها»<sup>۳</sup>

#### بررسی سند

اشکال سندی به این روایت و جواب از آن در بررسی سند روایت اسحاق بن جریر بیان شد.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵ - ۳۵۶، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۳، ح ۲.

۲. اگر زنی زناکار بوده تعبیر عرفی آن این است که گفته شود: «سألته عن الرجل یحلّ له أن یتزوّج امرأة زانیة» یا «امرأة فاجرة»، نه اینکه گفته شود به او فجور می شده که موهم این است که خود زن فاجره نبوده، بلکه دیگران به او فجور می کرده اند.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۸ - ۳۲۷؛ «و بالإسناد عن أبی المعزی عن أبی بصیر قال ...»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۵، ح ۷.

### بررسی دلالت

موضوع این روایت، خصوص ازدواج زانی با زنی است که با او زنا کرده است و با مفهومش دلالت بر حرمت نکاح قبل از توبه می‌کند.

#### روایت سوم: مرسله اسحاق بن جریر

محمّد بن یحیی عن بعض أصحابنا عن عثمان بن عیسی عن إسحاق بن جریر عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها وإنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها»<sup>۱</sup>

این روایت همان روایت اسحاق بن جریر است که در قسم اول روایات، از تهذیب نقل شد و در بررسی متن و سند آن بیان شد که این روایت بنا بر نقل کافی از حیث متن و سند با نقل شیخ طوسی فرق دارد.

#### روایت چهارم: روایت حسن بن جریر

عن الحسن أيضا عن الصادق عليه السلام «في المرأة الفاجرة هل يحل تزويجها قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها»<sup>۲</sup>

این روایت در رساله المتعة شیخ مفید وجود دارد؛ صاحب مستدرک آن را از این رساله نقل کرده<sup>۳</sup> و در جامع احادیث الشيعة نیز به نقل از مستدرک از رساله المتعة<sup>۴</sup> نقل شده است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

۲. المتعة (شیخ مفید)، ص ۱۳، ح ۲۰: «عن الحسن أيضا عن الصادق عليه السلام... مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۲، ح ۱۷۰۶۳ - ۷؛ و ج ۱۵، ص ۳۷۲، ح ۳.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۲، ح ۱۷۰۶۳ - ۷؛ و ج ۱۵، ص ۳۷۲، ح ۳.

۴. جامع احادیث الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۷۹، ح ۱۵۸۰ (۹).

### تصحیف حسن به اسحاق

شیخ مفید این روایت را در رساله المتعته بعد از نقل روایتی از حسن بن جریر ذکر کرده که نامی از او در هیچ یک از کتب حدیثی و رجالی وجود ندارد و ظاهراً «الحسن» تصحیف شده «اسحاق» است؛ زیرا لفظ «اسحاق» بعد از حذف الف میانی در کتابت، در برخی خطوط بد شبیه «الحسن» نوشته می شود. لذا ظاهراً این روایت همان روایت اسحاق بن جریر در کافی است.

### اتحاد روایت حسن بن جریر و اسحاق بن جریر

تفاوت هایی بین روایت در رساله المتعته شیخ مفید و روایت اسحاق بن جریر طبق نقل کافی وجود دارد که اکثر آنها اندک و جزئی است ولی یک تفاوت معنوی مهم بین آنهاست که احتمال وحدت این دو روایت را مستبعد می سازد به گونه ای که حتی اگر حسن بن جریر تصحیف شده اسحاق بن جریر باشد همچنان که ظاهراً همین است، باید پذیرفته شود که اسحاق بن جریر، دو روایت در این زمینه داشته است. با توجه به عبارت «الرجل یفجر بالمرأة ثم یدو له فی تزوجها»، در روایت اسحاق بن جریر طبق نقل کافی، موضوع سؤال، مردی است که خودش با زن زنا کرده ولی طبق عبارت «المرأة الفاجرة» در روایت رساله المتعته، موضوع سؤال، مطلق زن فاجره است، لذا روایت کافی و رساله المتعته، دو روایت مختلف هستند و در این جهت فرق نمی کند که راوی هر دو یکی باشد یا یکی نباشد.

اما این مناقشه تمام نیست؛ زیرا در «خلاصة الإیجاز» که تلخیص رساله المتعته شیخ مفید است، این روایت با عبارت «فی الفاجر بالمرأة» نقل شده<sup>۱</sup> که طبق آن، موضوع روایت با موضوع روایت اسحاق بن جریر در کافی متحد است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۴: محمد بن یحیی عن بعض أصحابنا عن عثمان بن عیسی عن إسحاق بن جریر عن أبي عبد الله عليه السلام قال «قلت له الرجل یفجر بالمرأة ثم یدو له فی تزوجها هل یحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتی تنقضى عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن یتزوجها وإنما یجوز له أن یتزوجها بعد أن یقف علی توبتها».

۲. خلاصة الإیجاز، ص ۵۴.

این روایت در این آدرس با لفظ «فی المرأة الفاجرة» ثبت شده اما مصحح آن در پاورقی توضیح داده که در نسخه های این کتاب، عبارت «فی الفاجر بالمرأة» است و او آن را بر اساس نقل بحار تغییر داده است.

**قسم سوم:** جواز نکاح زانی با مزنی بها به شرط توبه طرفین  
قسم سوم، دلالت بر جواز نکاح مزنی بها به شرط توبه مرد و زن دارد.

### صحیحہ محمد بن مسلم

عنه (الحسین بن سعید) عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر أو عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أن رجلا فجر بامرأة ثم تابا فتزوجها لم يكن عليه شيء من ذلك»<sup>۱</sup>

### بررسی دلالت

موضوع این روایت خصوص ازدواج زانی با زنی است که با او زنا کرده و مفهوم آن دلالت دارد بر اینکه ازدواج زانی با مزنی بها قبل از تحقق توبه حرام است.<sup>۲</sup>  
روایات دیگر این قسم، روایت جعفریات<sup>۳</sup> و مرسله دعائم<sup>۴</sup> است.

### قسم چهارم: حرمت نکاح با زانی و زانیة قبل توبه

قسم چهارم، دلالت بر حرمت نکاح با زانی و زانیة قبل از توبه آن ها دارد:

فقه الرضا عليه السلام: «ولا يجوز مناکحة الزانی والزانیة حتی تظهر توبتهما»<sup>۵</sup>

### قسم پنجم: حرمت نکاح با افراد مشهور به زنا یا «حدخورد» قبل از توبه شان

قسم پنجم، دلالت بر حرمت نکاح زانی و زانیة ای دارد که مشهور به زنا یا محدود هستند مگر توبه آن ها معلوم شود.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۵.

۲. لذا اگر مفهوم بالجمله در روایات این قسم پذیرفته شود، این روایات، در قسم چهارم نیز مندرج خواهد بود.

۳. الأشعثیات، ص ۱۰۳: أخبرنا عبدالله أخبرنا محمد حدثني موسى قال حدثنا أبي عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام «في الرجل يزني بالمرأة ثم يتوب الرجل فيريد أن يتزوجها قال إذا تابا جميعا فلا بأس أن يتزوجها فقيل له هذا الرجل قد تاب و علم من نفسه أنه قد تاب فكيف له أن يعلم أن المرأة قد تابت قال يدعوها إلى الفجور كما كان يدعوها إليه قبل ذلك فإن أعيت عليه فقد تاب لا بأس أن يتزوجها فإن أجابته إلى الفجور حرم نكاحها» (مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۸۶، ح ۱۷۴۱).

۴. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۸۸۸: وعن علي عليه السلام أنه قال: «في الرجل يزني بالمرأة ثم يريد أن ينكحها نكاحا صحيحا قال فإن تابا فلا بأس بذلك» (مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۸۷، ح ۱۷۴۷).

۵. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، ص ۲۷۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۱، ح ۱۷۶۱.

### روایت اول: صحیحۀ زرارۀ

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ زَرَّارَةَ قَالَ:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ قَالَ هُنَّ نِسَاءٌ مَشْهُورَاتٌ بِالزِّنَا وَرِجَالٌ مَشْهُورُونَ بِالزِّنَا شَهَرُوا وَعَرَفُوا بِهِ وَالنَّاسُ الْيَوْمَ بِذَلِكَ الْمَنْزِلِ فَمَنْ أَقِيمَ عَلَيْهِ حَدُّ الزِّنَا أَوْ مَتَّهِمٌ بِالزِّنَا لَمْ يَنْبَغِ لِأَحَدٍ أَنْ يَنَاقِحَهُ حَتَّى يَعْرِفَ مِنْهُ التَّوْبَةَ.»<sup>۱</sup>

بررسی سند

سند این روایت، صحیح است؛ زیرا:

- اولاً، سهل بن زیاد و طریق به او بنا بر تحقیق، صحیح است.
- ثانیاً، این روایت در فقیه از داود بن سرحان نقل شده<sup>۲</sup> و طریق شیخ صدوق به او در مشیخه کاملاً صحیح است.<sup>۳</sup>
- ثالثاً، این روایت در نوادر حسین بن سعید که به اسم احمد بن محمد بن عیسی معروف شده، از احمد بن محمد بن ابی نصر از داود بن سرحان نقل شده است<sup>۴</sup> و اصل کتاب نیز به طرق معتبره رسیده است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۴، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۹، ح ۲.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۰۶ - ۴۰۵، ح ۴۴۱۷؛ روی داود بن سرحان عن زرارۀ عن ابی عبد الله عليه السلام قال «سألته عن قول الله تعالى ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ قَالَ هُنَّ نِسَاءٌ مَشْهُورَاتٌ بِالزِّنَا وَرِجَالٌ مَشْهُورُونَ بِالزِّنَا شَهَرُوا وَعَرَفُوا بِهِ وَالنَّاسُ الْيَوْمَ بِذَلِكَ الْمَنْزِلَةِ مَنْ أَقِيمَ عَلَيْهِ حَدُّ الزِّنَا أَوْ شَهْرَ بِالزِّنَا لَمْ يَنْبَغِ لِأَحَدٍ أَنْ يَنَاقِحَهُ حَتَّى يَعْرِفَ مِنْهُ تَوْبَةً.»

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۶۸.

۴. النوادر (اشعری)، ص ۱۳۲، ح ۳۴۱؛ أحمد بن محمد عن داود بن سرحان عن زرارۀ قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ قَالَ هُنَّ نِسَاءٌ مَشْهُورَاتٌ بِالزِّنَى وَرِجَالٌ مَشْهُورُونَ بِالزِّنَى شَهَرُوا وَعَرَفُوا بِهِ وَالنَّاسُ الْيَوْمَ بِذَلِكَ الْمَنْزِلِ مَنْ أَقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ بِالزِّنَى وَشَهْرَ بِهِ لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَنَاقِحَهُ حَتَّى يَعْرِفَ مِنْهُ تَوْبَةً.»

۵. عمده این کتاب از جمله مبحث نکاح آن با توجه به قرائن کتاب حسین بن سعید است و احمد بن محمد بن عیسی راوی این کتاب است. برای آگاهی بیشتر در این باره به مقاله «نوادر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید؟» تألیف استاد سید محمد جواد شبیری رجوع شود. مقایسه

## بررسی متن

از جهت متن، این روایت به لفظ «شَهْرٌ» در فقیه<sup>۱</sup> و تهذیب<sup>۲</sup> نقل شده است، اما در

نقل های تهذیب از کتاب حسین بن سعید با روایات نوادر موجود و توجه به مشایخ حسین بن سعید و احمد بن محمد بن عیسی به اثبات این امر کمک می کند. آدرس های ذیل، بخشی از روایاتی است که در نکاح تهذیب، از کتاب حسین بن سعید نقل شده و در نوادر موجود نیز آمده است:

| تهذیب (جلد/صفحه/شماره حدیث) | نوادر (صفحه/شماره حدیث) |
|-----------------------------|-------------------------|
| ۲۱/۲۴۶/۷                    | ۲۰۹/۹۰                  |
| ۲۲/۲۴۶/۷                    | ۲۱۲/۹۱                  |
| ۲۶/۲۴۸/۷                    | ۲۱۹/۹۳                  |
| ۲/۲۴۹/۷                     | ۲۰۷/۸۹                  |
| ۵۶/۲۶۱/۷                    | ۱۹۱/۸۴                  |
| ۶۶/۲۶۴/۷                    | ۱۸۴/۸۲                  |
| ۸۳/۲۷۰/۷                    | ۱۹۲/۸۵                  |
| ۴/۲۷۳/۷                     | ۲۳۹/۹۹                  |
| ۱۷/۲۷۸/۷                    | ۳۱۷/۱۲۴                 |
| ۲۱/۲۷۹/۷                    | ۳۰۶/۱۲۱                 |
| ۴۸/۲۸۸/۷                    | ۳۱۲/۱۲۲                 |
| ۱۹/۳۰۲/۷                    | ۳۳۵/۱۳۰                 |
| ۲۳/۳۰۳/۷                    | ۳۳۰/۱۲۹                 |
| ۲۴/۳۰۴/۷                    | ۳۲۷/۱۲۸                 |

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۰۶ - ۴۰۵، ح ۴۴۱۷: روی داود بن سرحان عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال «سألته عن قول الله ﷻ ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ قال هنّ نساء مشهورات بالزّنا ورجال مشهورون بالزّنا شهرها بالزّنا و عرفوا به و الناس اليوم بتلك المنزلة من أقیم علیه حدّ الزّنا أو شهر بالزّنا لم ینبغ لأحد أن یناکحه حتّی یعرف منه توبة».

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۰۶، ح ۳۴: و عنه عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن داود بن سرحان عن زرارة قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله ﷻ ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ قال هنّ نساء مشهورات بالزّنى أو رجال مشهورون شهرها به و عرفوا به و الناس اليوم



کافی به جای این عبارت، لفظ «مُتَّهَمٌ» وجود دارد که صحیح نیست؛ زیرا:

- اولاً، شیخ طوسی که نسخ معتبر کافی در دستش بوده و این روایت را نیز از کافی نقل کرده، در تهذیب با لفظ «شُهرٌ» نقل کرده است.
- ثانیاً، تناسب صدر و ذیل اقتضا می‌کند که در ذیل نیز فقط درباره مرتکب زنا بحث شود نه متهم به زنا؛ زیرا در صدر تنها بحث از مرتکب زنا است و بحث از اعم از مرتکب و متهم به آن نیست.
- ثالثاً، عبارت «حتی یعرف منه التوبة» در ذیل، قرینه است که فرض مسئله در کلام امام علیه السلام مرتکب زنا و نه متهم به آن است.

با توجه به قرائن بالا، تعبیر «مُتَّهَمٌ» غلط است و این احتمال وجود دارد که در اصل «مشتهر بالزنا» بوده، ولی به جهت شباهت به «مُتَّهَمٌ» در کتابت، اشتباه ضبط شده است.

این نکته نیز شایان توجه است که در مقابله کافی با نسخ، ملاحظه شد که در نسخه‌ای<sup>۱</sup> لفظ «شُهرٌ» ثبت شده، اما احتمال این وجود دارد که از باب تصحیح اجتهادی باشد نه تصحیح نسخه.

#### بررسی دلالت و تحقیق در معنای «لا ینفی»

با توجه به صدر روایت، حضرت برای زنان و مردان مشهور به زنا موضوعیت قائل شده و فرموده‌اند: مورد آیه شریفه، زانی و زانیه مشهور به زنا است، اما در ذیل روایت، در قالب تفریع بر صدر، یکی از دو عنوان شهرت یا اقامه حدّ، موضوع قرار داده شده که معلوم می‌شود، شهرت ملاک است، گرچه این شهرت به اقامه حدّ حاصل شود. نکته دیگر درباره دلالت روایت این است که امام علیه السلام در مقام بیان موضوع تحریم، تنها «مشهور به زنا» و «محدود» را ذکر فرموده‌اند که مفهوم آن این است که ازدواج با زن‌های زناکار دیگر مانعی ندارد. در بسیاری از مواقع، الفاظ مفهوم ندارند، اما گاهی مقام، قرینه بر ثبوت مفهوم است؛ برای نمونه اگر از امام علیه السلام سؤال شود

بذلك المنزل فمن أقیم علیه حد الزنی أو شهر بالزنی لم ینفغ لأحد أن یناکحه حتی یعرف منه توبة.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۴، ح ۱.

۲. رک: الکافی (دار الحدیث)، ج ۱۰، ص ۶۵۲.

که ماء معتصم چیست؟ و ایشان در پاسخ بفرمایند: «الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء»<sup>۱</sup> معلوم می شود که حضرت تنها در صدد بیان یک مثال برای ماء معتصم نیستند بلکه می خواهند تکلیف شخص درباره ماء معتصم را مشخص و روشن کنند از این رو جواب حضرت در این مقام، ظاهر در این است که تنها آب کر، آب معتصم است. فقهاء، وجود مفهوم در چنین مواردی را پذیرفته اند اگرچه وجود مفهوم در موارد دیگر را رد کرده اند.<sup>۲</sup>

این روایت از روایاتی است که عده ای با استناد به آن، ازدواج با زانی و زانیه اعم از مشهور و غیر مشهور به زنا را جایز دانسته اند. وجه استدلال آن ها به این روایت این است که در آن برای بیان حکم چنین ازدواجی عبارت «لم ینبغ...» به کار رفته که به معنای سزاوار نبودن و مترادف با کراهت است.<sup>۳</sup>

۱. الکافی، ج ۳، ص ۲، ح ۱: محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن یحیی و علی بن ابراهیم عن ابيه عن حماد بن عیسی جمیعاً عن معاویة بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام يقول: «إذا كان الماء قدر کر لم ینجسه شیء.»

الکافی، ج ۳، ص ۳، ح ۷: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن البرقی عن ابن سنان عن إسماعیل بن جابر قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الماء الذی لا ینجسه شیء قال کر قلت و ما الکر قال ثلاثة أشبار فی ثلاثة أشبار.»

۲. قوانین الأصول، ج ۲، ص ۴۰۵؛ مبلغ النظر فی حکم قاصد الأربعة، ص ۴۰۶-۴۰۵؛ الحدائق الناضرة، ج ۲، ص ۲۳۵؛ صلاة المسافرين، ص ۲۲-۲۱؛ مستمسک العروة الوثقی، ج ۹، ص ۲۱۳؛ موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۱۹ و ۱۲۳.

۳. روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۵۵؛ كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۲.

شهید ثانی در مسالک الأفهام، (ج ۷، ص ۴۲۶-۴۲۵) به صحیح ابی الصباح الكنانی که شبیه روایت زراره است تمسک کرده و فرموده است: «...و علی الکراهة صحیحة أبی الصباح الكنانی و غیره قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله تعالى ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً﴾ فقال: كَرَنُ نِسْوَةِ مَشْهُورَاتٍ بِالزَّانِي، وَ رِجَالٍ مَشْهُورُونَ بِالزَّانِي قَدْ عَرَفُوا بِذَلِكَ، وَ النَّاسُ الْيَوْمَ بِتِلْكَ الْمَنْزِلَةِ، فَمَنْ أَقِيمَ عَلَيْهِ حَدُّ الزَّانِي أَوْ شَهْرٌ بِهِ لَمْ يَنْبَغِ لِأَحَدٍ أَنْ يَنَآكِحَهُ حَتَّى يَعْرِفَ مِنْهُ التَّوْبَةَ.» و لا ینبغی ظاهر فی الکراهة.»

و همچنین مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۵۴: «المشهور كراهة العقد علی الزانية قبل أن تتوب، للصحيح: "عن قول الله تعالى ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً﴾. فقال: نِسْوَةُ مَشْهُورَاتٍ بِالزَّانِي، وَ رِجَالٍ مَشْهُورُونَ بِالزَّانِي قَدْ عَرَفُوا بِذَلِكَ، وَ النَّاسُ الْيَوْمَ بِتِلْكَ الْمَنْزِلَةِ، فَمَنْ أَقِيمَ عَلَيْهِ حَدُّ زَنَا أَوْ شَهْرٌ بِهِ لَمْ يَنْبَغِ لِأَحَدٍ أَنْ يَنَآكِحَهُ حَتَّى يَعْرِفَ مِنْهُ التَّوْبَةَ.»<sup>۴</sup>

و ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۱۹۲-۱۹۱: «خلافاً للحلبی، فممنع منه مطلقاً لظاهر (خَرَجَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ)»

با مراجعه به روایات مختلف که عبارت «لا ینبغی» در آن‌ها استفاده شده، این نکته مشخص می‌شود که «لا ینبغی» در روایات، به معنای «لا یجوز» است که ظهور در حرمت دارد اگرچه ممکن است گاهی ادعاء در بیان برخی مکروهات نیز استعمال شده باشد ولی این منافاتی با ظهور آن در حرمت ندارد؛ شاید بتوان ادعا کرد که تقریباً اکثر قریب به اتفاق محرمات احرام با لفظ «لا ینبغی» بیان شده است<sup>۱</sup>، در جمله «سبحان من لا ینبغی التَّسْبِیحُ إِلَّا لَهُ»<sup>۲</sup>، «لا ینبغی» به معنای «لا یجوز» است، در حدیث معروف استصحاب، جمله «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشَّک»<sup>۳</sup> به معنای تحریم است.

و رد بالنسخ بقوله ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ يَنْكَحْ﴾ تارة و بالحمل على الكراهة أخرى و هو أقوى للإجماع على عدم حرمة تزويج الزاني مع تحریمه فی الآية فهو قرينة على إرادته تعالى منه الكراهة و وحدة السياق توجب جريانها فی الزانية مع أن المستفاد من المعتبرة ورود الآية فی المشهورات بالزناء لا مطلق الزانية. ففي الصحيح: «عن قول الله ﷻ ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ فقال: كُنْ نِسوة مشهورات بالزناء و رجال مشهورون بالزناء قد عرفوا بذلك. و الناس اليوم بتلك المنزلة، فمن أقیم عليه حد زناء أو شهر به لم ینبغ لأحد أن یناکحه حتی یعرف منه التوبة» و نحوه خبران آخران إلا أن فی أحدهما بدل: «لم ینبغ» «لا تزوجه» و لذا قبل باختصاص التحريم بالمشهورات. و هو ضعيف؛ لشهادة هذه الأخبار بالكراهة من وجهين: لفظية: «لم ینبغ» الظاهرة فيها، و التصريح فيها باتحاد حكم الزانية و الزاني؛ مع أنه فيه الكراهة بالإجماع، فكذا فيها».

۱. برای نمونه:

الكافي، ج ۴، ص ۳۱۹، ح ۲: «الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله ﷺ لا ینبغی لحاج ولا للمعتمر أن یحرم قبلها ولا بعدها». و ص ۳۴۸، ح ۱: «من لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه و هو محرم ففعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليه و من فعله متعمداً فعليه دم». و ص ۳۵۵، ح ۱۰: «لا ینبغی للمحرم أن یأكل شيئاً فيه زعفران ولا شيئاً من الطيب». و ص ۳۶۲، ح ۲: «لا ینبغی أن یتعمد [المحرم] قتلها [قتل القملة]». و ص ۳۷۲، ح ۵: «لا ینبغی للزجل الحلال أن یزوج محرمًا و هو یعلم أنه لا یحل له». و ج ۶، ص ۴۵۵، ح ۱۲: «لا ینبغی للمرأة أن تلبس الحریر المحض و هی محرمه و أمّا فی الحر و البرد فلا بأس».

تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۳۰، ح ۵۰: «لیس ینبغی للمحرم أن یتزوج ولا یزوج محلاً». و ص ۳۶۹ - ۳۷۰، ح ۲۰۰: «من نتف أبطله ... أو لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه أو أكل طعاماً لا ینبغی له أكله و هو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فلیس علیه شيء و من فعله متعمداً فعليه دم شاة».

۲. الكافي، ج ۳، ص ۴۶۷، ح ۶: وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۵۵، ح ۱.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۴۲۲-۴۲۱، ح ۸: وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۶، ح ۱.

در برخی روایات برای اثبات تحریم به عبارت «لاینبغی» استدلال شده است<sup>۱</sup> که از آن استفاده می‌شود که این کلمه به معنای خصوص تحریم است نه جامع بین تحریم و تنزیه؛ زیرا با جامع نمی‌توان برای یک قسم خاص استدلال کرد. به عنوان مثال در روایت حج پیامبر ﷺ در تعلیل این نکته که ایشان نمی‌تواند احرام حج خود را به عمره تمتع تبدیل کند این جمله آمده است: «لکنی سقت الهدی و لاینبغی لسائق الهدی أن یحلّ حتی یبلغ الهدی محلّه»<sup>۲</sup>، این جمله در این مقام گفته شده که نه پیامبر و نه دیگران حق تحلل قبل از رسیدن هدی به محلش را نداشته‌اند. با توجه به مطلب بالا، «لاینبغی» ها و عبارات شبیه به آن مانند «لم ینبغ» و «لیس ینبغی» در روایات، ظاهر در حرمت است<sup>۳</sup> و باید حمل بر آن شود مگر در مواردی که

۱. الکافی، ج ۴، ص ۳۵۳، ح ۱: «لا تمسّ شینا من الطیب و لا من الذّهن فی إحرامک و اتق الطیب فی طعامک و امسک علی أنفک من الزّائحة الطّیبة و لا تمسک عنه من الزّیج الممتنة فإنه لا ینبغی للمحرم أن یتلذّذ بریح طیبة».

۲. الکافی، ج ۴، ص ۲۴۶، ح ۴.

توضیح بیشتر: عبارت فوق قیاسی از نوع شکل اول است که جمله «سقت الهدی» صغری و جمله «لاینبغی لسائق الهدی» کبری آن است و از آن حرمت تحلل بر پیامبر نتیجه گرفته می‌شود. در نقل‌های دیگر حج پیامبر، به جای «لاینبغی» کلمات دیگری به کار رفته که ظهور آنها در تحریم واضح‌تر است و مشخص می‌شود که این تعابیر با تعبیر «لاینبغی» به یک معنا بوده و همه به معنای تحریم است: کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۲۸۸: «لکنی سقت الهدی و لیس لسائق الهدی أن یحلّ حتی یبلغ الهدی محلّه».

الکافی، ج ۴، ص ۲۴۹، ح ۶: «لم یکن یستطیع [النّبی ﷺ] أن یحلّ من أجل الهدی الذی کان معه إن الله ﷻ یقول و لا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محلّه».

تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۲۵، ح ۳: «و لکنی سقت الهدی فلا یحلّ من ساق الهدی حتی یبلغ الهدی محلّه».

همچنین در روایتی چنین آمده است:

تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۸۹، ح ۱۰۱: عن معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل لثی بالحنّ مفرداً ثم دخل مکة فطاف بالبيت و سعی بین الضفا و المروة فال فلیحلّ و لیجعلها متعة إلا أن یكون ساق الهدی فلا یستطیع أن یحلّ حتی یبلغ الهدی محلّه».

۳. برای نمونه:

الکافی، ج ۵، ص ۳۵۸، ح ۷: عن زرارة بن أعین عن أبي جعفر ﷺ قال: «لا ینبغی نکاح أهل الکتاب قلت جعلت فداک و این تحریمه قال قوله ﴿وَلَا تُنْكِحُوا بِعِصْمِ الْکُوفَرِ﴾».

دلیل یا قرینه‌ای بر خلاف باشد.<sup>۱</sup>

صاحب حدائق با اینکه در تحقیقات فقهی در درجه اول نیست و در کلمات اصحاب به خوبی غور نکرده است، ولی با روایات مأنوس بوده و ذوق خوبی در فهم روایات دارد. ایشان نیز معتقد است «لا ینبغی» در اکثر روایات به معنای حرمت است.<sup>۲</sup> در هر حال، مراد از «لم ینبغ» در این روایت نیز حرمت است علاوه بر اینکه امام علیه السلام این عبارت را در تفسیر آیه شریفه قرآن استفاده کرده‌اند که در صدر آن عباراتی در قالب نفی، ولی به داعی انشاء است و در ذیل آن عبارت «وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۳</sup> وجود دارد که صریح در حرمت است، در نتیجه نمی‌توان برخلاف مفاد آیه شریفه، این عبارت را که در تفسیر آن به کار رفته است، حمل بر کراهت کرد.

روایت دوم: صحیحۀ محمد بن مسلم

الحسین بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علی عن أبان بن عثمان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه السلام «فی قوله لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً قال هم رجال و نساء کانوا علی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله مشهورین بالزنا فنهی الله صلی الله علیه و آله عن

الکافی، ج ۵، ص ۵۱۲، ح ۶: قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «أوصانی جبرئیل علیه السلام بالمرأة حتی ظننت أنه لا ینبغی طلاقها إلا من فاحشة مبینة».

بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۴۰۸، ح ۲۴: قال: إن النبی صلی الله علیه و آله ... فقال إنه لا ینبغی أن یسجد أحد لأحد و لو جاز ذلك لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها».

المحاسن، ج ۲، ص ۳۱۳ - ۳۱۴، ح ۱۳: الکافی، ج ۳، ص ۲۰۸ - ۲۰۹، ح ۷: «... فقال الناس إنه لا ینبغی لأحد أن یزول فی قبر ولده إذ لم یفعل رسول الله صلی الله علیه و آله باینه فقال رسول الله صلی الله علیه و آله أيها الناس إنه لیس علیکم بحرام أن تنزلوا فی قبور أولادکم و لكن لست آمن إذا حل أحدکم الکفن عن ولده أن یلعب به الشیطان فیدخله عن ذلك من الجرج ما یحبط أجره».

۱. برای نمونه: الکافی، ج ۵، ص ۹۱، ح ۲: «لا تكونن دوارا فی الأسواق و لا تلی دقائق الأشياء بنفسک فإنه لا ینبغی للمرأة المسلم ذی الحسب و الذین أن یلی شراء دقائق الأشياء بنفسه ما خلا ثلاثة أشياء فإنه ینبغی لذی الذین و الحسب أن یلیها بنفسه العفار و الرقیق و الإبل».

۲. البته صاحب حدائق ظهور «لا ینبغی» در حرمت را قبول نکرده و هر دو معنای کراهت و حرمت را محتمل می‌داند و تعیین هر یک را با قرینه تعیین می‌کند. (برای نمونه: الحدائق الناضرة، ج ۲، ص ۱۴۴: وج ۳، ص ۲۷۳: وج ۴، ص ۱۵۳ و ۳۶۰: وج ۶، ص ۲۰۶ و ۳۱۶).

۳. النور، ۳.

أولئك الرجال والنساء والناس اليوم على تلك المنزلة من شهر شيئا من ذلك أو أقيم عليه الحد فلا تزوجه حتى تعرف توبته.<sup>۱</sup>

#### بررسی سند

مرحوم نجاشی درباره معلی بن محمد گفته است: «مضطرب الحديث والمذهب و کتبه قریبة»<sup>۲</sup>، اما اشکال سندی به روایت از این جهت وارد نمی شود؛ زیرا بنا بر تحقیق این راوی ثقة است؛ زیرا:

- اولاً، مراد از «کتبه قریبة»، «قریبة الى الصواب» است. این تعبیر در مواردی به کار می رود که مشایخ و محدثین به کتاب های شخص اعتماد کرده اند؛ اینکه کتب او مورد تحدیث و تحدت بوده دلیل بر وثاقت اوست.
- ثانیاً، کثرت روایات مرحوم کلینی از این راوی به واسطه حسین بن محمد بن عامر در مسائل تعبدی و الزامی دلیل بر اعتماد او به این راوی و وثاقت اوست.

عبارت «مضطرب الحديث» به این معناست که گاهی روایات او به گونه ای است که با اصول سازگار نیست و گاهی نیز به این شکل نیست و سازگار است، لذا این عبارت مانند جمله «يعرف حديثه وينكر»<sup>۳</sup> است که ابن غضائری درباره این راوی مطرح کرده و مجرد مطابقت نداشتن برخی روایات راوی با اصول، دلیل بر عدم وثاقت او نیست.

در هر حال، مفاد این روایت همان مفاد روایت زواره است.

روایتی مشابه روایت فوق وجود دارد که مرسله است و قید توبه نیز در آن وجود ندارد؛ عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام «قال: من شهر بالزنا أو أقيم عليه حد فلا تزوجه»<sup>۴</sup>

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۹، ح ۳.

در جامع أحادیث الشیعة (ج ۲، ص ۴۷۷، ح ۱۵۷۳ (۲)) به جای «الحسن بن علی عن أبان بن عثمان» عبارت «الحسن بن علی بن أبان بن عثمان» درج شده است.

۲. رجال النجاشی، ص ۴۱۸.

۳. الرجال لابن الفضائری، ص ۹۶، رقم ۲۶.

۴. المتعة (شیخ مفید)، ص ۱۳، ح ۳۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۲، ح ۱۷۰۶۲.

قسم ششم: حرمت نکاح با «معلن و معلنه به زنا»  
قسم ششم، دلالت بر حرمت نکاح با زانی و زانیه‌ای دارد که اعلان به زنا می‌کند.

روایت اول: صحیحہ حلبی

أحمد بن محمد بن عیسی عن أبی المعزی عن الحلبي قال قال أبو عبد الله عليه السلام «لا تنزّج المرأة المعلنة بالزنى ولا يزوّج المعلن بالزنى إلّا بعد أن يعرف منهما التوبة»<sup>۱</sup>

بررسی سند

این روایت در فقیه<sup>۲</sup>، استبصار<sup>۳</sup> و تهذیب<sup>۴</sup> نقل شده است.

در بررسی سند روایت اسحاق بن جریر در قسم اول از روایات بیان شد که در سند این روایت، طبق نقل شیخ طوسی سقطی بین احمد بن محمد بن عیسی و ابی المغراء وجود دارد و همچنین به تفصیل بیان شد که ظاهر این است که واسطه محذوف علی بن حکم یا ابن محبوب بوده و روایت صحیح است، اما در صورتی که این مطلب پذیرفته نشود، صحت روایت منوط به تصحیح روایات عثمان بن عیسی از ابی المغراء است که در مشیخه فقیه ذکر شده است.<sup>۵</sup>

بررسی دلالت روایت

موضوع این روایت ازدواج با «معلن و معلنه بالزنا» است.

«معلنه» در این روایت به کسر لام، نه به فتح است؛ زیرا:

• اولاً، شیخ صدوق این روایت را با تعبیر «مستعلنه» نقل کرده و مستعلنه زنی است که چیزی را اعلان کرده است.

• ثانیاً، قرائت «معلّنه» با فتح در این روایت اصلاً صحیح نیست؛ زیرا

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۸، ح ۱.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۰۵، ح ۴۴۱۶: روی عن أبی المغراء عن الحلبي قال قال أبو عبد الله عليه السلام «لا تنزّج المرأة المستعلنة بالزنا ولا يزوّج الرجل المستعلن بالزنا إلّا أن تعرف منهما التوبة».

۳. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۶۸، ح ۱: أحمد بن محمد بن عیسی عن أبی المغراء عن الحلبي قال قال أبو عبد الله عليه السلام «لا تنزّج المرأة المعلنة بالزنا ولا تزوّج الرجل المعلن بالزنا إلّا أن يعرف منهما التوبة».

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۵.

۵. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۶۶ - ۴۶۷.

«اعلنه کذا، اعلنه الامر و اعلنه بالامر» در لغت به معنای «اظهاره له» است؛ اگر به خود زن فاحشه اعلان شود که فاحشه است، آن زن «معلنه» است؛ زیرا فحشاء به او اعلان شده است ولی اگر کسی به مردم اعلان کند که این زن فاحشه است مردم معلن یا معلنه می‌شوند ولی خود زن معلنه نیست بلکه تنها مورد اعلان است؛ زیرا فحشاء و زناى او برای مردم اعلان و اظهار شده است. در مواردی که زنی اشتها به زنا پیدا می‌کند زناى او به خود او اعلان و اظهار نمی‌شود بلکه برای دیگران اعلان می‌شود از این رو کسی که زنا را اعلان و اظهار می‌کند اعم از اینکه خود زن یا دیگران باشند «معلن» یا «معلنه» بالكسرو دیگران که برای آنها اظهار شده «معلن» و «معلنه» بالفتح و زنا مورد اعلان است.

**کلام آقای خوئی:** تفصیل بین «معلن» و «معلنه» به دلیل اجماع مرحوم آقای خوئی درباره مفاد این روایت فرموده است:

«و هذه الرواية واضحة الدلالة على عدم جواز التزوج بالمرأة المعلنة بالزنا، وكذلك التزوج من الرجل المعلن للزنا. و ظاهر النهی وإن كان هو الحرمة إلا أنه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور فى جانب الرجل للجزم بعدم الحرمة فيه، لكن ذلك لا يقتضى رفع اليد عن ظهور النهی فى جانب المرأة فإنه لا مبرر له على الإطلاق. و من هنا فلا بد من التفصيل والالتزام بالحرمة فى التزوج بالمرأة المعلنة بالزنا و الكراهة فى التزوج من الرجل المعلن بالزنا.»<sup>۱</sup>

دو مسئله در این مقام مطرح است:

۱. ازدواج مرد با زنی که با او زنا شده و ازدواج زن با مردی که با دیگری زنا کرده است.
۲. ازدواج خود مرد زناکار با زنی که با او زنا کرده است.

مرحوم آقای خوئی در ذیل روایتی که درباره مسئله دوم وارد شده و در آن حکم شده که ازدواج خود زانی با زنی که با او زنا کرده قبل از توبه‌شان جایز نیست، فرموده

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۳.



است: نسبت به ازدواج با زانیه قبل از توبه قائل به حرمت، اما نسبت به ازدواج با مرد زانی قبل از توبه، قائل به کراهت می‌شویم؛ زیرا اجماع داریم که ازدواج با مرد زانی مشروط به توبه او نیست.<sup>۱</sup>

لذا ایشان در هر دو مسئله معتقد به اجماع بر جواز نکاح در فرض زانی بودن مرد است.

### اشکال: وجود قائل به حرمت ازدواج با زانی

اما کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا نسبت به مسئله اول که روایت مورد بحث نیز درباره آن است، مسلماً اجماع وجود ندارد؛ مرحوم صدوق در مقنع فرموده است: «و لا تزوج الزانیة ولا تزوج الزانی حتی تعرف منهما التوبة»<sup>۲</sup>؛ ظاهراً نسبت به مسئله دوم (ازدواج خود زانی با زنی که با او زنا کرده) نیز، جواز ازدواج، اجماعی نیست.<sup>۳</sup>

### روایت دوم: صحیح دیگر حلبی

ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يشتري الجارية قد فجرت أبطؤها قال نعم إنما كان يكره النبي صلى الله عليه وآله نسوة من أهل مكة كن في الجاهلية يعلنن بالزنى فأنزل الله ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ وهي المؤجرات المعلنات بالزنى منهن حنثمة والزباب وسارة التي كانت بمكة التي كان رسول الله صلى الله عليه وآله أحلّ دمهيا يوم فتح مكة من أجل أنها كانت تحضّ المشركين على قتال النبي صلى الله عليه وآله وكانت تقول لأحدهم كان أبوك يفعل كذا وكذا ويفعل كذا وكذا وأنت تجبن عن قتال محمد وتدين له فنهى الله أن ينكح امرأة مستعلنة بالزنى أو

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۱۹.

۲. المقنع (شيخ صدوق)، ص ۳۰۶.

۳. برای نمونه، شیخ مفید در مقنعه قائل به حرمت ازدواج شده است مگر هر دو توبه کنند:  
المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۴: «فإن فجر بها وهي غير ذات بعل ثم تاب من ذلك وأراد أن ينكحها بعقد صحيح جاز له ذلك بعد أن تظهر منها هي التوبة أيضا والإقلاع»  
شیخ طوسی نیز کلام شیخ مفید را چنین نقل کرده است: تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۶: «قال الشيخ عليه السلام: ومن فجر بامرأة وهي غير ذات بعل ثم تابا بعد ذلك وأراد أن ينكحها بعد بعقد صحيح جاز له ذلك بعد أن تظهر منهما التوبة»  
رک: الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۰۱: «و بالجملة فإنك إذا راجعت...»

ينكح رجل مستعلن بالزنى قد عرف ذلك منه حتى يعرف منه التوبة»<sup>۱</sup>

#### بررسی سند و دلالت

این روایت که در نوادر حسین بن سعید نقل شده، از نظر سند، صحیح است و دلالت آن نیز بر حرمت ازدواج با زانیه مستعلنه، قبل از توبه روشن است.

#### روایت سوم: موثقه حکم بن حکیم

حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن أحمد بن الحسن الميثمي عن أبان عن حکم بن حکیم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قوله ﷺ: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ قال إنما ذلك في الجهر ثم قال لو أن إنساناً زنى ثم تاب تزوج حيث شاء»<sup>۲</sup>

#### بررسی سند و دلالت

این روایت، از جهت سند، موثقه<sup>۳</sup> و از نظر دلالت، مانند دو صحیح حلی است.

#### قسم هفتم: حرمت نکاح با زن مشهور به زنا

قسم هفتم، بر حرمت نکاح با زن مشهور به زنا دلالت می‌کند.

#### روایت تفسیر نعمانی

عن علي عليه السلام قال:

«وَأَمَّا مَا لَفِظَهُ خُصُوصٌ وَمَعْنَاهُ عُمُومٌ فَقَوْلُهُ تَعَالَى إِلَى أَنْ قَالَ وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَخَرَجَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةٌ فِي نِسَاءٍ كُنَّ بِمَكَّةَ مَعْرُوفَاتٍ بِالزَّنَا مِنْهُمْ سَارَةٌ وَخَشِيمَةٌ وَرَبَابٌ حَرَّمَ اللَّهُ نِكَاحَهُنَّ فَالْآيَةُ جَارِيَةٌ فِي كُلِّ مَنْ كَانَ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَهُنَّ»<sup>۴</sup>

۱. النوادر (اشعری)، ص ۱۳۴، ح ۳۴۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۰، ح ۱۷۰۵۸.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵، ح ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۹، ح ۴.

۳. حمید (رجال النجاشی)، ص ۱۳۲، رقم (۳۳۹) و حسن بن محمد (رجال النجاشی)، ص ۴۰، رقم (۸۴) و احمد بن حسن (رجال النجاشی)، ص ۷۴، رقم (۱۷۹) هر سه واقفی هستند.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۰، ح ۵؛ علی بن الحسین المرتضی فی رساله المحکم و المتشابه نقلًا من تفسیر النعمانی بإسناده الآتی.

**قسم هشتم: کراهت نکاح زن فاجر**

قسم هشتم، بر کراهت نکاح فاجره دلالت می‌کند؛ بنابراین، حتی در فرض عدم توبهٔ زانیه نیز، نکاح او حرام نیست.

**مرسلهٔ دعائم**

و عنه علیه السلام: «أنه سئل عن المرأة الخبيثة الفاجرة يتزوجها الرجل قال لا ينبغي له ذلك وأهل السر والعتاف خير له وإن كانت له أمة وطئها إن شاء ولم يتخذها أم ولد لقول رسول الله صلى الله عليه وآله تخيروا لنطفكم»<sup>۱</sup>

**قسم نهم: جواز نکاح زن زناکار**

قسم نهم، بر جواز ازدواج با زانیه دلالت دارد.

**روایت اول: موثق محمد بن مسلم**

عنه (محمد بن علی بن محبوب) عن محمد بن الحسين عن عبد الله بن هلال عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين علیه السلام في امرأة زنت و شردت أن يربطها إمام المسلمين بالزوج كما يربط البعير الشارد بالعقال»<sup>۲</sup>

**بررسی سند**

سند این روایت، دارای اشکالی است و آن اینکه به جای «عبدالله بن هلال»، باید «محمد بن عبدالله بن هلال» باشد که بنابر تحقیق، ثقة است.<sup>۳</sup>

**روایت دوم: روایت علی بن یقطين**

عنه (محمد بن أحمد بن یحیی) عن سعدان عن علي بن يقطين قال: «قلت لأبي

۱. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۰۰؛ ح ۷۳۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۸۹، ح ۱۷۰۵۵.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۵۴، ح ۴۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۱۴۸، باب ۴۴، ح ۱. مرحوم فیض دربارهٔ این روایت فرموده است که روایت باید بر زن بی‌شوهر حمل شود وگرنه حکم او رجم بود (الوافی، ج ۱۵، ص ۵۵۲). «و ينبغي أن تحمل المرأة على غير ذات البعل و إلا رجمت و ربطها بالزوج كنایة عن تزويجها إجباراً».

۳. در مورد «عبدالله بن هلال» می‌توان گفت: بالحاظ اسناد فراوانی در کافی و تهذیب، نامش «محمد بن عبدالله بن هلال» است و ثقة است؛ زیرا «محمد بن الحسين ابن ابی الخطاب» که از اجلاء است، از او اکثار روایت کرده است.

الحسن علیه السلام نساء أهل المدينة قال فواسق قلت فأتزوج منهن قال نعم.<sup>۱</sup>

#### بررسی سند

«سعدان» ظاهراً ثقة است<sup>۲</sup>؛ ولی واسطه بین «محمد بن احمد بن یحیی» و «سعدان» ساقط شده است.<sup>۳</sup>

#### بررسی دلالت

اما از جهت دلالت می‌توان گفت: اکثر مردم مدینه، عاقه و تابع مالک بودند و به احتمال قوی، مراد از «فواسق» این است که زن‌های مدینه، انحراف در مذهب و عقیده دارند؛ نه اینکه همه آنها زناکار هستند؛ زیرا بسیار بعید است که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام زنان مدینه را قذف کرده باشند؛ بنابراین، این روایت اصلاً ناظر به مسئله نکاح با مزنی‌بها و زانیه نیست.<sup>۴</sup>

نکته دیگر این است که حتی اگر روایت، درباره ازدواج با زانیه باشد، مربوط به ازدواج زانی با مزنی‌بها نیست؛ زیرا موضوع مورد سؤال در آن، ازدواج علی بن یقظین با زنی که خود علی بن یقظین با او زنا کرده نیست و شأن ایشان بسیار بالاتر از این است که چنین گمانی نسبت به او برده شود.

**قسم دهم: جواز نکاح با زانیه حدخورده یا شناخته شده به زنا**

قسم دهم، بر جواز نکاح با زانیه حدخورده یا شناخته شده به زنا<sup>۵</sup> دلالت دارد.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۵۳، ح ۱۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۲.

۲. اولاً، بزرگانی (مانند عباس بن معروف، عبدالله بن صلت و احمد بن اسحاق) راوی کتاب او بوده‌اند که نشان از اعتماد به اوست (فهرست الطوسی، ص ۲۲۶) و ثانیاً، صفوان (فهرست الطوسی، ص ۲۲۶) و ابن ابی عمیر (الکافی، ج ۱، ص ۱۷۸، ح ۲) که از کسانی هستند که «لا یروون ولا یرسلون إلا عن ثقة» از او روایت کرده‌اند.

۳. زیرا «محمد بن احمد بن یحیی» در اسناد، با یک یا دو واسطه از «سعدان بن مسلم» روایت نقل می‌کند.

۴. احتمال دیگر این است که مراد از فسق، بی‌بندوباری باشد؛ همچنان‌که ما امروزه در تعبیر عرفی می‌گوییم «آدم‌های فاسق و فاجر» و مرادمان کسانی است که رعایت عفت نمی‌کنند.

۵. موضوع روایت سعد بن عبدالله، «زانیه حدخورده» است، نه هر زانیه شناخته شده.

روایت سعد بن عبد الله

سعد بن عبد الله القميّ الأشعريّ عن صاحب الزّمان عليه السلام:

«ثمّ قلت أخبرني عن الفاحشة المبيّنة التي إذا فعلت المرأة ذلك يجوز لبعولها أن يخرجها من بيته في أيّام عدّتها فقال عليه السلام تلك الفاحشة التحق ولست بالزّنا لأنّها إذا زنت يقام عليها الحدّ وليس لمن أراد تزويجها أن يمتنع من العقد عليها لأجل الحدّ الذي أقيم عليها وأمّا إذا ساحقت فيجب عليها الزّجم والزّجم هو الخزي ومن أمر الله تعالى برحمها فقد أخزاهما ليس لأحد أن يقربها»<sup>۱</sup>

قسم یازدهم: جواز نکاح فاجره حتی در فرض عدم توبه

قسم یازدهم، بر جواز نکاح زانیه، حتی در فرض عدم توبه، دلالت دارد.

روایت اوّل: موثّق زرارہ

عليّ بن الحسن عن عليّ بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا التّشا عليها شيء في الفجور

۱. الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۶۳.

البته روایت سعد، روایتی بسیار طولانی است که در کتاب کمال الدین و تمام النعمة (ج ۲، ص ۴۵۴، ح ۲۱) نقل شده است:

حدّثنا محمّد بن عليّ بن محمّد بن حاتم التوفليّ المعروف بالكرمانيّ قال حدّثنا أبو العباس أحمد بن عيسى الوشاء البغداديّ قال حدّثنا أحمد بن طاهر القميّ قال حدّثنا محمّد بن بحر بن سهل الشيبانيّ قال حدّثنا أحمد بن مسرور عن سعد بن عبد الله القميّ قال: «كنت امرأ لهجا بجمع الكتب المشتملة على غوامض العلوم ... قلت فأخبرني عن الفاحشة المبيّنة التي إذا أنت المرأة بها في عدّتها حلّ للزوج أن يخرجها من بيته قال الفاحشة المبيّنة هي التحق دون الزّناء فإنّ المرأة إذا زنت وأقيم عليها الحدّ ليس لمن أرادها أن يمتنع بعد ذلك من التّزوج بها لأجل الحدّ وإذا ساحقت وجب عليها الزّجم والزّجم خزي ومن قد أمر الله برحمه فقد أخزاه ومن أخزاه فقد أبعدوه ومن أبعدوه فليس لأحد أن يقربه ...»

صاحب وسائل نیز آنچه را مرتبط به مقام است در وسائل (ج ۲۲، ص ۲۲۱، ح ۴) نقل کرده است: و في كتاب إكمال الدّين بسند تقدّم في الإجارة في أحاديث ضمان الضّانغ إذا أفسد عن سعد بن عبد الله عن صاحب الزّمان عليه السلام قال: «قلت له أخبرني عن الفاحشة المبيّنة ...»

این روایت، بر خلاف روایت احتجاج، مُسند است؛ گرچه معتبر نیست و برخی راویان در سند، ناشناخته هستند.

فقال لا بأس أن يتزوّجها ويحصنها.<sup>۱</sup>

### بررسی متن

مرحوم آقای خونی<sup>۲</sup> به تبع وسائل الشیعة (۲۰ جلدی)<sup>۳</sup> این روایت را با عبارت «فإذا الثناء عليها في شيء من الفجور» آورده و صاحب جواهر نیز با عبارت «فإذا النساء تنبئ عليها بالفجور»<sup>۴</sup> نقل کرده که هر دو اشتباه است؛ این روایت به این دو شکل، در هیچ کدام از نسخ معتبر استبصار<sup>۵</sup> و تهذیب<sup>۶</sup> و همچنین حدائق<sup>۷</sup> و وافی<sup>۸</sup> که آنها

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۳۱، ح ۲۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۶، ح ۲.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۱.

۳. وسائل الشیعة (چاپ اسلامیه)، ج ۱۴، ص ۳۳۳، ح ۲؛ و یاسناده عن علي بن الحسن عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا الثناء عليها في شيء من الفجور فقال لا بأس بأن يتزوّجها ويحصنها».

در وسائل الشیعة ۳۰ جلدی، چاپ مؤسسه آل البيت عليه السلام (ج ۲۰، ص ۴۳۶-۴۳۷، ح ۲) «الثناء» ثبت شده است.

۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۱.

۵. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۶۸، ح ۴؛ فأنما ما رواه علي بن الحسن عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا الثناء عليها شيء في الفجور فقال لا بأس بأن يتزوّجها ويحصنها».

۶. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۳۱، ح ۲۱؛ علي بن الحسن عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا الثناء عليها شيء في الفجور فقال لا بأس أن يتزوّجها ويحصنها».

استاد علیه السلام؛ در برخی از مخطوطات تهذیب، «الثناء» ذکر شده است.

۷. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۴۹۴؛ في التهذیب عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا الثناء عليها شيء من الفجور، فقال: لا بأس أن يتزوّجها ويحصنها».

۸. الوافی، ج ۲۱، ص ۱۳۲، ح ۷.

در وافی چاپ کتابخانه امیرالمؤمنین عليه السلام، به این شکل نقل شده است: «(التهذیب ۷: ۳۳۱ رقم ۱۳۶۳) علي بن الحسن، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة، فسأل عنها فإذا الثناء عليها ينفي في الفجور، فقال "لا بأس بأن يتزوّجها ويحصنها"».

به نظر می رسد که لفظ «ينفي» در نسخه اصل وافی موجود نبوده و تصحیف «شيء» است که توسط ناسخین صورت گرفته است؛ زیرا:

اولاً، وافی این روایت را از تهذیب نقل کرده؛ در حالی که هیچ کس آن را از تهذیب با این لفظ نقل نکرده است.

نیز از تهذیب نقل کرده‌اند، نقل نشده است.  
در هر حال، به دو نکته باید توجه شود:

• اولاً، لفظ «ثناء» به ثناء مقدّم و الف ممدوده نیست؛ بلکه این لفظ «نثا» به نون مقدّم و الف مقصوره است. «ثناء» در ذکر خیر به کار می‌رود؛ اما «نثا» به گفته برخی در ذکر شر و به گفته برخی دیگر در اعم از خیر و شر استعمال می‌شود.<sup>۱</sup>

• ثانیاً، در عبارت «فی شیء من الفجور»، «فی» زائد و به جای «من»، «فی» است؛ بنابراین، نقل صحیح، «النثا علیها شیء فی الفجور» است که عبارت «شیء من الفجور» در آن بدل است و معنای عبارت این است که درباره او مطلب شری گفته شد و آن مطلب درباره فجور بود.

#### بررسی اقوال لغویان درباره «ثناء» و «نثا»

• کتاب العین: «الثناء: تعمّدك لشيء تشني عليه بحسن أو قبيح»<sup>۲</sup> (این عبارت در تهذیب اللغة از ابن‌المظفر نقل شده<sup>۳</sup> و در المحيط<sup>۴</sup> نیز آمده است).

ثانیاً، این لفظ یا از ماده «ثغو» و یا «ثغی» است که معنای آنها به هیچ وجه با متن روایت سازگاری ندارد؛ برای نمونه، در تاج العروس (ج ۱۹، ص ۲۵۰-۲۴۹) چنین آمده است:

«[ثغو]: أو الثغاء، بالضمّ: صوت الغنم، والظباء وغيرها عند الولادة. وفي المُخَمِّم: عند الولادة وغيرها. وفي الضّحاح: صوت الشاء والمعز وما شاكلها.

والثغاء: الشَّق في مرمة الثاغية، للشاة. يقال: ما له ثاغية ولا راعية، أي ما له شاة ولا بعير؛ كما في الضّحاح. هكذا في النسخ الموجودة والضواب كما في التكملة مضبوطا الثغاية ككتابة: الشَّق في مرمة الشاة، فاعرفه. وثغت، كدعت: صوّتت؛ ومنه حديث جابر: «عمدت إلى عنز لأذبحها فثغت». وأثبتته فما أنثغي و ما أرغى: أي ما أعطى شينا لا شاة ثغو ولا بعيرا يرغو. وأنثغي شاته: حملها على الثغاء؛ و أرغى بعيره: حمّله على الزغاء.\* و ممّا يستدرك عليه: يقال: سمعت ثاغية الشاة، أي ثغاءها، اسم على فاعلة، و كذلك سمعت راعية الإبل وصاهلة الخيل. ويقال: ما له ثاغ ولا راغ، أي ما له شاة ولا بعير. و ما بالذراغ ولا راغ، أي أحد؛ كما في الضّحاح. والثغوة: المرّة من الثغاء.»

وایضاً، تاج العروس، ج ۱۹، ص ۲۴۹: «[أنثغى]: أى الثغية: الجوع واقفار الحي: نقله ابن سیده فی المعتل بالياء..

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۴۹۴، باورقی ۲.

۲. کتاب العین، ج ۸، ص ۲۴۴.

۳. تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۱۰۴.

۴. المحيط فی اللغة، ج ۱۰، ص ۱۷۸.

«النشأ، مقصور: ما اخبرت عن رجل من سوء أو صالح، لا يشتق منه فعل. تقول: حسن النشأ، و قبيح النشأ، وقد يقال: نشأ ينشؤه...»  
• جمهرة اللغة (ابن دريد م ٣٢١):

«النشأ يقال أنشئ عليه نشأ حسنا نشأ و نشأ و الاسم النشأ ولا يكون إلا في الخير إذا كان ممدودا، و النشأ مقصور في الخير و الشر من قولهم نشأت الحديث انشؤه نشأ و الاسم النشأ، و النشأ مقصور و حكى سيبويه النشأ ممدودا و لم يحكه غيره، و قال بعض أهل اللغة النشأ في الخير و الشر قال أبو بكر يقال أنشئت عليه إنشاء و الاسم النشأ لا يكون إلا في الخير، و هو الثبت، و ربما استعمل في الشر زعموا و النشأ يكون في الخير و الشر، و كلاهما يصلح هذا في موضع هذا و هذا يصلح في موضع هذا، و النشأ لا يكون إلا في الذكر الجميل»<sup>١</sup>

عبارت بالادر جمهرة اللغة، چاپ دارالعلم للملایین، به صورت ملخص و با تحریف آمده است.<sup>٢</sup>

• تهذيب اللغة (ازهری م ٣٧٠): مشابه عبارات العین در تهذيب اللغة<sup>٣</sup> آمده است؛ علاوه اینکه چنین آمده است:

«أنشئ فلان على الله تعالى ثم على المخلوق، يثنى إنشاء أو نشأ، يستعمل في القبيح من الذكر في المخلوقين و ضده، و روى أبو العباس عن ابن الأعرابي أنه قال: أنشئ إذا قال خيرا أو شرا، قال و أنشئ إذا اغتاب، قال و أنشئ الرجل إذا أنف من الشيء إنشاء، قال ابن الأثيري: سمعت أبا العباس يقول: النشأ يكون للخير و الشر ... و أنشد: فاضل كامل جميل نشأ ... قال شمر، يقال ما أقبح نشأ في الناس و ما أحسن نشأه، و قال ذلك ابن الأعرابي ... و قال ابن

١. كتاب العین، ج ٨، ص ٢٤١.

٢. جمهرة اللغة (دار صادر)، ج ٣، ص ٢٢٠.

٣. جمهرة اللغة، ج ٢، ص ١٠٣٦.

٤. تهذيب اللغة، ج ١٥، ص ١٠٤.



الأعرابي: النائي: المغتاب.<sup>١</sup>

- المحيط (صاحب بن عباد م ٣٨٥): «التثا: ما أخبرت عن رجل من صالح فعالة و سوء عمله، و لا يشتق منه فعل؛ فإن كان ف"ثنا عليه قولاً قبيحاً ينشو... و تنأى القوم تنأياً: في الكلام القبيح خاصة."<sup>٢</sup>
- معجم مقاييس اللغة (ابن فارس م ٣٩٥): «التثا يقولون: أن يذكر الإنسان بغير جميل."<sup>٣</sup>
- مجمل اللغة (ابن فارس): «التثا: الذكر القبيح."<sup>٤</sup>
- صحاح (جوهري م حدود ٤٠٠): «و أنئى عليه خيراً، و الاسم الثناء."<sup>٥</sup>
- «التثا مقصور مثل الثناء، إلا أنه في الخير و الشرّ جميعاً، و الثناء في الخير خاصة."<sup>٦</sup>
- أساس البلاغة (زمخشري م ٥٣٨): «نشوت الحديث نشوا: ذكرته و نشرته، و هو حسن التثا و قبيح التثا."<sup>٧</sup>
- شمس العلوم (نشوان بن سعيد م ٥٧٣): «الثناء: الذكر بالخير و الكلام الجميل... أنئى عليه بالخير و لا يكون في الشرّ."<sup>٨</sup>
- نهاية (ابن اثير م ٦٠٦): «و التثا في الكلام يطلق على القبيح و الحسن يقال: ما أقبح نشاء و ما أحسنه."<sup>٩</sup>
- ابن عبات در لسان العرب نیز وجود دارد.<sup>١٠</sup>
- لسان العرب (ابن منظور م ٧١١): «و الثناء: ما تصف به الإنسان من مدح أو ذم، و

١. تهذيب اللغة، ج ١٥، ص ١٠٥-١٠٤.

٢. المحيط في اللغة، ج ١٠، ص ١٧٨.

٣. معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٣٩٠.

٤. مجمل اللغة، ج ١، ص ٥٨٥.

٥. الصحاح، ج ٦، ص ٢٩٦.

٦. الصحاح، ج ٦، ص ٢٥١.

٧. أساس البلاغة، ص ٦١٨.

٨. شمس العلوم، ج ٢، ص ٨٩٥.

٩. النهاية (ابن اثير)، ج ٥، ص ١٦.

١٠. لسان العرب، ج ١٥، ص ٣٠٤.

خصّ بعضهم به المدح...<sup>۱</sup>

عبارات دیگری در این ماده و در مادهٔ نشا در لسان العرب آمده که برگرفته از مصادر گذشته، همچون تهذیب اللغة از هری است که با تصحیف نیز چاپ شده است.<sup>۲</sup>

• در المصباح المنیر (م ۷۷۰) بحث مفصلی دربارهٔ عام بودن ثناء نسبت به خیر و شر آمده و تعمیم را از صاحب محکم، صاحب بارع، محمد بن القوطیة، السرقسطی و ابن الققطاع نقل کرده و انحصار معنای واژه را به خیر، رد کرده است.<sup>۳</sup>

در مادهٔ نشا نیز گفته است: «(التثا) وزان الحصى إظهار القبیح و الحسن».<sup>۴</sup>

• قاموس (فیروزآبادی م ۸۱۷): «و الثناء، بالفتح، و التثنية: وصف بمدح أو ذم، أو خاص بالمدح».<sup>۵</sup>

• در تاج العروس که در شرح قاموس نوشته شده، آمده است:

«و أشار للفرق بینه و بین التثا بقوله: أو خاص بالمدح، أي و التثا خاص بالذم. قال ابن الأعرابي: يقال أنثی إذا قال خیرا أو شرا، و أنثی إذا اغتاب. و عموم الثناء فی الخیر و الشرّ هو الَّذی جزم به كثیرون؛ و استدلوا بالحديث: الخ».<sup>۶</sup>

در مادهٔ «نثا» نیز چنین آمده است:

• قاموس: «النثا: ما أخبرت به عن الرجل من حسن أو سيئ».<sup>۷</sup>

• تاج العروس: «قال ابن الأعرابي: أنثی إذا قال خیرا أو شرا...». سپس عبارات ابن الانباری و جوهری را آورده و افزوده است: «قال شيخنا: وقد مال إلى هذا العموم جماعة و صوّب أقوام أنه خاص بالسوء».<sup>۸</sup>

۱. لسان العرب، ج ۱۴، ص ۱۲۴.

۲. رک: لسان العرب، ج ۱۴، ص ۱۲۴؛ وج ۱۵، ص ۳۰۴-۳۰۳.

۳. مصباح المنیر، ج ۲، ۸۶-۸۵.

۴. مصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۹۳.

۵. القاموس المحيط، ج ۴، ص ۳۴۳.

۶. تاج العروس، ج ۱۹، ص ۲۵۹.

۷. القاموس المحيط، ج ۴، ص ۴۵۲.

۸. تاج العروس، ج ۲۰، ص ۲۱۷.

### نتیجه: صحت استعمال «نثا» در کار قبیح

نتیجه مطالب فوق این است که استعمال کلمه «نثا» در ذکر کار زشت افراد، یا به جهت انحصار معنای کلمه به ذکر شر و یا به جهت عام بودن معنای واژه، قطعاً صحیح است؛ ولی استعمال کلمه «ثناء» در مورد ذکر قبیح، در بین اهل لغت، مورد اختلاف است.

مطلب دیگر این است که کلمه «ثناء»، کلمه شناخته شده و معروفی است؛ بر خلاف کلمه «نثا» که واژه‌ای غریب بوده و کمتر کسی با آن آشناست؛ از آنجا که واژه‌های نامأنوس، در معرض تبدیل به واژه‌های مأنوس هستند، ولی تبدیل واژه مأنوس به غیرمأنوس طبیعی نیست، می‌توان گفت نسخه صحیح در روایت زراه، «نثا» است.

### بررسی دلالت

در مورد دلالت موثقه زراه، مرحوم آقای خوئی مطلبی را بیان کرده که قابل مناقشه است.

### کلام آقای خوئی: دلالت روایت بر جواز ازدواج با زانیه مطلقاً

مرحوم آقای خوئی این روایت را در ذیل طایفه‌ای از روایات که بر جواز ازدواج با زانیه دلالت دارد و قابل تقیید به توبه نیست ذکر کرده و فرموده است: تقیید جواز ازدواج در این روایت، به «تحقق توبه قبل از ازدواج» واقعاً بعید است؛ به خصوص با ملاحظه عبارت «یتزوجها و یحصنها» که معنای آن این است که او را با ازدواج در حصن قرار دهد؛ زیرا از این عبارت معلوم می‌شود که زن، حصن ذاتی را که به وسیله توبه حاصل می‌شود، ندارد و شخص باید با او ازدواج کند و او را به خانه‌اش بیاورد تا مورد تعرض واقع نشود و خطر از این ناحیه رفع شود.<sup>۱</sup>

### اشکال: عدم دلالت روایت بر جواز ازدواج با زانیه

اما دلالت این روایت بر مدعای مرحوم آقای خوئی ناتمام است؛ زیرا فجور، به جماع اختصاص ندارد؛ بلکه کارهایی کمتر از جماع، مانند مس و بوسیدن نیز از مصادیق آن است. بر اساس برخی از روایات وارده درباره مسائل دیگر نکاح، بین

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۲-۲۲۱.

مرتبه کامل و مراتب ناقص فجور، فرق است؛ برای نمونه، در روایت منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

الضَّفَّارُ عَنْ معاوية بن حكيم عن علي بن الحسن بن رباط عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة أيتزوج ابنتها؟ قال إن كان قبله أو شبهها فلا بأس وإن كان زنا فلا»<sup>۱</sup>

با توجه به این مطلب، معلوم نیست که مراد از «شيء في الفجور» در موثقه زواره، زنا باشد؛ این عبارت، اگر ظهور در مرتبه ناقصی از فجور نداشته باشد، دست کم، در زنا که مرتبه کامل آن است نیز ظهور ندارد؛ از این رو، استدلال به روایت، برای اثبات جواز ازدواج با زن زناکار قبل از توبه تمام نیست<sup>۲</sup>؛ البته در صورت دلالت روایت بر جواز، اطلاق آن شامل مشهوره و غیر مشهوره می شود.

#### روایت دوم: صحیحہ علی بن رثاب

علي بن رثاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل المسلم؟ قال: نعم، وما يمنعه؟ إذا فعل فليحصن بابه مخافة الولد»<sup>۳</sup>  
این روایت نیز نسبت به جواز ازدواج با فاجره اطلاق دارد و شامل مشهوره و غیر مشهوره می شود.

۱. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۷۲، ح ۹۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۲۶-۴۲۵، ح ۸.

۲. توضیح بیشتر: برخی از کلمات، از جهت ماده، یک معنای عامی دارد، ولی هیئت خاص آن، حتی در فرض عدم ذکر قید خاص، موجب می شود که در نزد عرف، فرد خاصی از آن عام فهمیده شود؛ مثلاً کلمه «عالم» به کسی که مختصر علمی داشته باشد اطلاق نمی شود؛ بلکه باید مقدار قابل توجهی علم داشته باشد تا این وصف درباره او اطلاق شود؛ با اینکه کلمه علم، از مراتب پایین علم و مقدار اندک آن صحت سلب ندارد. در این فرض، اگر گفته شود: «لفلان شيء من العلم» یا «علم شيئاً من العلم» همان معنای اصلی لغوی وضعی از کلمه علم اراده می شود و مفهوم زائدی از اطلاق کلمه استفاده نمی شود. تنوین «شيء» و خود کلمه شيء که متوغل در تنکیر است، چه بسا منشأ گردد که مراد، خصوص افراد پایین از مفهوم کلی باشد.

در روایت مورد بحث نیز عبارت «شيء في الفجور» اگر ظهور در مراتب اندک و ناقص فجور نداشته باشد، ظهور در مرتبه کامل فجور ندارد؛ هر چند در وصف «فاجره»، اطلاق کلمه، مفهومی زائد بر اصل معنای کلی فجور، به جمله می دهد.

۳. قرب الإسناد، ص ۱۶۶، ح ۶۰۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۸، ح ۶.

روایات دیگر این قسم عبارت‌اند از: موثق<sup>۱</sup> عمار ساباطی<sup>۲</sup> و صحیح<sup>۳</sup> زراره<sup>۴</sup>. روایت زراره مضمومه است؛ گرچه بعید نیست که شخص مورد سؤال، امام صادق علیه السلام باشد.

**قسم دوازدهم: جواز نکاح با «زن مشهور به زنا» حتی در فرض عدم توبه**  
قسم دوازدهم، بر جواز نکاح با زن مشهور به زنا، حتی در فرض عدم توبه او، دلالت دارد. مرسله حلبی<sup>۵</sup> و روایت دعائم<sup>۶</sup> از این قسم هستند.

**روایات جواز امساک و روایات طلاق زوجۀ زناکار**  
روایات دیگری نیز وجود دارد. از این روایات استفاده می‌شود که امساک زوجه‌ای که مرتکب زنا شده، جایز است.<sup>۷</sup> در مقابل، در دو روایت دیگر به طلاق امر شده

۱. النوادر (اشعری)، ص ۱۳۳، ح ۳۴۲: صفوان بن یحیی عن ابن مسکان قال حدّثني عمار الساباطي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل فقال لي و ما يمنعه و لكن إذا فعل فليحصن بابه»؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۸۸، ح ۱۷۰۵۰.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۵۳، ح ۱۵: روی محمد بن أحمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علي بن حديد عن جميل عن زرارة قال: «سأل عمار و أنا عنده عن الرجل يتزوج الفاجرة متعة قال لا بأس و إن كان التزويج الآخر فليحصن بابه»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۱.

۳. النوادر (اشعری)، ص ۱۳۵، ح ۳۴۸: ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي قال أخبرني من سمع أبا جعفر عليه السلام قال: «في المرأة الفاجرة التي قد عرف فجورها أ يتزوجها الرجل قال و ما يمنعه و لكن إذا فعل فليحصن بابه»؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۸۸، ح ۱۷۰۵۲.

۴. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۷۳۴: عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «في قول الله تعالى ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ قال نزلت في نساء مشركات مشهورات بالزنا كن في الجاهلية بمكة مؤاجرات مستعلنات بالزنا منهن حبيبة و الزباب و سارة التي أحل رسول الله صلى الله عليه وآله دهما يوم فتح مكة من أجل أنها كانت تحرض المشركين على قتال رسول الله صلى الله عليه وآله فأما أن يتزوج الرجل امرأة قد علم منها الفجور فليحصن بابه فقد سأل رسول الله صلى الله عليه وآله رجل فقال يا رسول الله ما ترى في امرأة عندي لا ترد يد لاس فقال طلقها قال فإني أحبها قال فامسكها إن شئت»؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۱، ح ۱۷۰۵۹.

۵. برای نمونه: تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۳۱، ح ۲۰: روی محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عباد بن صهيب عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «لا بأس أن يمسك الرجل امرأته إن رآها تزني إذا كانت تزني وإن لم يقم عليها الحد فليس عليه من إنمها شيء».  
و ج ۱۰، ص ۶۰، ح ۱۰: عنه عن الحسين عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل رأى امرأته تزني أ يصلح له إمساكها قال نعم إن شاء».

است.<sup>۱</sup> در هر حال، هیچ‌یک از این روایات، ربطی به محل نزاع ندارند و تنها استطراداً به آن اشاره شد؛ ولی در ذیل مسئله ۱۸ طرح و بررسی می‌شوند.

### اقسام روایات ابواب متعه

اما روایات مرتبط با مقام که در ابواب متعه وارد شده نیز چند قسم است:

#### قسم اول: حرمت متعه فاجره

قسم اول، روایاتی است که بر حرمت متعه فاجره دلالت دارند.<sup>۲</sup>

#### مصححه عبدالله بن ابی یعفور

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير رفعه عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن المرأة ولا أدري ما حالها أيتزوجها الرجل متعة؟ قال يتعرض لها فإن أجابته إلى الفجور فلا يفعل.»<sup>۳</sup>

روایت مفصل بن عمر<sup>۴</sup> و حسن بن جریر<sup>۵</sup> [که ظاهراً اسحاق بن جریر است] نیز

۱. تهذيب الأحكام، ج ۱۰، ص ۵۹-۶۰، ح ۹؛ أحمد بن محمد عن الحسين عن ابن أبي عمير عن علي بن عطية عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله إن امرأتي لا تدفع يد لأمس قال فطلقها فقال يا رسول الله إني أحبها قال فأمسكها.»

عوالي اللآلي، ج ۱، ص ۱۶۹، ح ۱۹۰؛ وفي الحديث: «أنه جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال إن امرأتي لا ترد يد لأمس فقال صلى الله عليه وآله طلقها قال إني أخاف أن تتبعها نفسي قال فاستمتع بها.»

۲. البته این قسم مانند بسیاری از روایات دیگر، در فرض عدم توبه چنین دلالتی دارد.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۵۴، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۷، ح ۲.

۴. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۷۷، ح ۱۷۳۴۸؛ الحسين بن حمدان الحضيئي في هدايته، و کتابه الآخر في المناقب، واللفظ للثاني عن محمد بن إسماعيل وعلي بن عبد الله الحسينيين عن أبي شعيب محمد بن نصير عن عمر بن فرات عن محمد بن المفضل عن المفضل بن عمر عن الصادق عليه السلام في حديث طويل قال: «... فقل يا مفضل قال يا مولاي قد أمرتونا أن لا نتمتع ببغية ولا مشهورة بفساد ولا مجنونة وأن ندعو المتمتع بها إلى الفاحشة فإن أجابت فقد حرم الاستمتاع بها وأن نسأل أفاغرة هي أم مشغولة ببعل أم يحمل أم بعدة فإن شغلت بواحدة من الثلاث فلا تحل له.»

۵. المتعة (شيخ مفيد)، ص ۱۲، ح ۲۹؛ عن الحسن بن جرير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام في المرأة تزني عليها أيتمتع بها قال أ رأيت ذلك قلت لا و لكنّها ترمي به قال نعم يتمتع بها على أنك تغادر و تغلق

در این قسم هستند.

**قسم دوم:** اشعار به حرمت متعه فاجره

قسم دوم، اشعار به حرمت متعه فاجره دارد.

**صحیحه ابی مریم**

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبان عن أبي مریم عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه سئل عن المتعة فقال إن المتعة اليوم ليس كما كانت قبل اليوم إنهم كنّ يومئذ يؤمنّ و اليوم لا يؤمنّ فاسألوا عنهنّ.»<sup>۱</sup>

**قسم سوم:** حرمت ازدواج با فاجره حتی متعه

قسم سوم، روایاتی است که بر حرمت ازدواج با زانیه دلالت دارد، حتی اگر به صورت متعه باشد.

**روایت ابی ساره**

عنه (محمد بن یحیی) عن أحمد بن محمد عن العباس بن موسى عن إسحاق عن أبي سارة<sup>۲</sup> قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عنها يعني المتعة فقال لي حلال فلا تتزوج إلا عفيفة إن الله تعالى يقول «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» فلا تضع فرجك حيث لا تأمن على درهمك.»<sup>۳</sup>

**بررسی دلالت**

این روایت به قرینه تعلیل در آن، شامل غیر متعه نیز می شود.<sup>۴</sup>

بابک: «در مستدرک الوسائل (ج ۱۴، ص ۴۵۸، ح ۱۷۲۸) و جامع أحادیث الشيعة (ج ۲۱، ص ۳۳، ح ۱۱) به جای «الحسن بن جریر» عبارت «الحسن بن حریر» و به جای «تمتع» عبارت «یتمتع» درج شده است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۵۳، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۳، ح ۱.

۲. به دلیل مجهول بودن «ابو ساره»، اعتبار این روایت قابل اثبات نیست.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۵۳، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۴، ح ۲.

۴. در مورد دلالت این روایت، احتمالاتی وجود دارد که استاد علیه السلام در مقام بیان آن نبوده است (ر.ک: مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۲۳۵).

### صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزيع

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد بن إسماعیل قال:

«سأل رجل أبا الحسن الرضا عليه السلام وأنا أسمع عن رجل يتزوج امرأة متعة و يشترط عليها أن لا يطلب ولدها فتأتي بعد ذلك بولد فشدد في إنكار الولد و قال أيجده إعظاما لذلك فقال الرجل فإن اتهمها فقال لا ينبغي لك أن تتزوج إلا مؤمنة أو مسلمة فإن الله تعالى يقول «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمَةُ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۱</sup>»

### بررسی دلالت

همچنانکه در بررسی دلالت صحیحه زراره بیان شد، تعبیر «لا ينبغي» در روایات، فی نفسه ظهور در حرمت دارد؛ به علاوه، با توجه به اینکه در روایت، به آیه شریفه نیز استشهاد شده و آیه نیز ظهور در حرمت دارد، به موجب این تعبیر و حصر، ازدواج با زانیه - اعم از مشهوره معلنه به زنا و غیر آن - حرام است؛ همچنانکه باطل نیز می باشد؛ زیرا وقتی امام علیه السلام می فرمایند: «نباید با غیر عقیقه ازدواج کنی!»، عدم جواز وضعی نیز از آن استفاده می شود؛ علاوه اینکه آیه شریفه، در عدم جواز وضعی نیز ظهور دارد و در روایت نیز به آن استشهاد شده است.

روایت دیگر این قسم، صحیحه محمد بن الفضیل<sup>۲</sup> است. عبارت فقه الرضا علیه السلام

۱. النور، ۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۵۴، ح ۳؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۰-۴۵۹؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۶۹، ح ۸۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۶۹، ح ۲.

تفاوت هایی در نقل کافی و تهذیب و فقیه وجود دارد؛ برای نمونه، به جای عبارت «إلا مؤمنة أو مسلمة» که در کافی آمده، در فقیه مطبوع «إلا بمأمنة» و در تهذیبین مطبوع، «إلا مأمنة» آمده است.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۵۴، ح ۶؛ علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن محمد بن الفضیل قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة الحسنة الفاجرة هل يجوز للرجل أن يتمتع منها يوما أو أكثر فقال إذا كانت مشهورة بالزنا فلا يتمتع منها ولا ينكحها»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۸، ح ۴.

این روایت مربوط به این قسم نیست؛ بلکه مربوط به حرمت نکاح با مشهوره به زنا است؛ علاوه اینکه مختص به متعه است. عبارت فقه الرضا علیه السلام نیز چنین است.

۴. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ و روی: «لا تمتع ملقبة ولا مشهورة بالفجور و



نیز در خصوص متعه، همین دلالت را دارد.

**قسم چهارم: حرمت متعه زن معروف به زنا**

قسم چهارم، روایاتی است که متعه زن معروف به زنا را ممنوع دانسته است، گرچه معلنه نباشد.

**روایت محمد بن فیض**

عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد البرقي عن داود بن إسحاق الحذاء عن محمد بن الفيض قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة؛ فقال: نعم، إذا كانت عارفة. قلنا جعلنا فداك فإن لم تكن عارفة؟ قال فاعرض عليها وقل لها؛ فإن قبلت فتزوجها وإن أبت أن ترضى بقولك فدعها؛ وإياك والكواشف والدواعي والبغايا وذوات الأزواج! قلت ما الكواشف؟ قال اللواتي يكاشفن وبيوتهن معلومة ويؤتين قلت فالدواعي؟ قال اللواتي يدعين إلى أنفسهن وقد عرفن بالفساد. قلت فالبغايا؟ قال المعروفات بالزنا. قلت فذوات الأزواج؟ قال المطلقات على غير السنة.»<sup>۱</sup>

**قسم پنجم: جواز متعه زن معروف به زنا**

قسم پنجم، روایاتی است که بر جواز متعه زن معروف به زنا دلالت دارد.

**صحيحه حسن بن ظريف**

الحسن بن ظريف قال:

«... وكتب إلى أبي محمد وقد تركت التمتع منذ ثلاثين سنة و قد نشطت لذلك وكان في الحي امرأة وصفت لي بالجمال فمال قلبي إليها وكانت عاهرا لا تمنع يد لامس فكرهتها ثم قلت قد قال تمتع بالفاجرة فإنك تخرجها من حرام إلى حلال فكتب إلى أبي

ادع المرأة قبل المتعة إلى ما لا يحل فإن أجابت فلا تمتع بها».

۱. «داود بن اسحاق» و «محمد بن فيض» هر دو ناشناخته هستند.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۴۵۴، ح ۵؛ وسائل الشيعه، ج ۲۱، ص ۲۵، ح ۱.

محمد آشاوره في المتعة و قلت أيجوز بعد هذه التنين أن أتمتع  
فكتب إنما تحيى سنة و تمت بدعة فلا بأس وإياك و جارتك  
المعروفة بالمهر و إن حدثت نفسك أن آبائي قالوا تمتع بالفاجرة  
فإنك تخرجها من حرام إلى حلال فهذه امرأة معروفة بالهتك و هي  
جارة و أخاف عليك استفاضة الخبر فيها فتركناها و لم أتمتع بها و  
تمتع بها شاذان بن سعد رجل من إخواننا و جيراننا فاشتهر بها حتى  
علا أمره و صار إلى السلطان و أغرم بسببها مالا نفيسا و أعاذني الله  
من ذلك ببركة سيدي ...»<sup>۱</sup>

### بررسی سند و دلالت

این روایت از دلائل عبدالله بن جعفر حمیری<sup>۲</sup> نقل شده و از جهت سند مشکلی  
ندارد و صحیح است. از جهت دلالت نیز از سؤال سائل («لا تمتع ید لأمس») و  
همچنین تصریح امام علیه السلام در جواب، استفاده می شود که زن مورد نظر، مشهور به  
زنا بوده، اما با این حال تمتع با وی، فی نفسه مجاز دانسته شده و روایت آباء امام  
حسن عسکری علیه السلام نیز بر این مورد تطبیق شده که معلوم می شود جواز نکاح با  
فاجره، شامل زن مشهور به زنا نیز است؛ اما نهی حسن بن ظریف از این کار از سوی  
امام علیه السلام به جهت ارشاد به این است که چنین ازدواجی ممکن است مشکل ساز  
شود؛ زیرا این زن هتاک بوده و موضوع متعه را که در آن زمان امری ممنوع بوده، در  
هرجا نقل می کرده است؛ در نتیجه، این امکان وجود داشته که سلطان، مطلع شده  
و برای او مشکل به وجود بیاید؛ همچنان که برای شاذان بن سعد این اتفاق افتاد؛  
بنابراین، مستفاد از روایت، جواز نکاح با زن مشهور به زنا است.

۱. کشف الغمّة، ج ۲، ص ۴۲۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۴.

۲. توضیح بیشتر: هرچند در کشف الغمّة، در نقل این روایت، نام مؤلف ذکر نشده است، ولی دلائل  
حمیری از مصادر کشف الغمّة است که بارها از آن مطالب بسیاری را نقل کرده و در برخی مواضع به نام  
مؤلف اشاره کرده است. مرحوم حاج شیخ آقابزرگ در الذریعة إلى تصانیف الشیعة (ج ۸، ص ۲۳۷)  
نوشته اکثر توقیعاتی که از ناحیه مقدسه صادر شده به خط «عبدالله بن جعفر حمیری» است. از سوی  
دیگر، حمیری روایات زیادی را در کتاب هایش مانند قرب الإنسان از «حسن بن ظریف بن ناصح» نقل  
کرده است.

این نکته نیز قابل توجه است که به فاعل «قد قال» تصریح نشده است؛ اما مراد، «قد قال المعصوم علیه السلام» است.

قسم ششم: جواز متعه مشهوره غیر معلنه به زنا  
قسم ششم، بر جواز متعه مشهوره غیر معلنه به زنا دلالت می‌کند.

صحیحیه یا موثقۀ اسحاق بن جریر  
عنه (الحسن بن محبوب) عن إسحاق بن جریر قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنَّ عندنا بالكوفة امرأة معروفة بالفجور  
أيحل أن أتزوجها متعة قال فقال رفعت راية قلت لالورفعت راية  
أخذها السلطان قال فقال نعم تزوجها متعة قال ثم إنه أصغى إلى  
بعض موالیه فأسرَّ إليه شيئاً قال فدخل قلبي من ذلك شيء قال  
فلقيت مولاه فقلت له أي شيء قال لك أبو عبد الله عليه السلام قال فقال  
لي ليس هو شيئاً تكرهه فقلت فأخبرني به قال فقال إنما قال لي و  
لورفعت راية ما كان عليه في تزويجها شيء إنما يخرجها من حرام  
إلى حلال.»<sup>۱</sup>

#### بررسی سند

صحیحیه یا موثقۀ بودن این روایت، منوط به پذیرفتن یا نپذیرفتن نسبت وقفی است  
که شیخ طوسی در کتاب رجال در بخش اصحاب الکاظم علیه السلام به «اسحاق بن  
جریر» داده است<sup>۲</sup>؛ همچنان‌که در بررسی سند روایت دیگر او بیان شد.<sup>۳</sup>

#### کلام آقای خوئی: معتبر نبودن سند ذیل روایت

مرحوم آقای خوئی فرموده است: هر چند اصل روایت، معتبره است، اما ذیل آن قابل  
استناد نیست؛ زیرا اسحاق بن جریر خودش این ذیل را از امام علیه السلام نشنیده؛ بلکه از

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۵، ح ۱۵۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۳.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۳۲، رقم ۲۴.

۳. ر.ک: روایت اول از قسم اول از روایات ابواب اصل نکاح.



یکی از موالی حضرت شنیده است که وثاقتش محرز نیست.<sup>۱</sup>

### تبیین کلام آقای خوئی

در توضیح کلام آقای خوئی می‌توان گفت: کلام سری امام علیه السلام بر وثاقت آن شخصی نامعلوم دلالت ندارد؛ زیرا ممکن است مثلاً امام علیه السلام به شخصی مطالبی را بفرماید که مناسب نبوده علنی مطرح شود.

همچنین سؤال کردن اسحاق بن جریر از او (بعض موالیه)، دلیل بر موثق بودنش در نزد او نیست؛ زیرا انسان وقتی کلام سری امام علیه السلام با کسی را می‌شنود، حتماس می‌شود که مبدا ایشان مطلبی مربوط به او فرموده باشند؛ از این رو، از آن شخص درباره مفاد آن، سؤال می‌کند، هرچند وثاقت وی برایش محرز نباشد.

### بررسی دلالت

#### کلام آقای خوئی: تفصیل بین معلنه و غیرمعلنه در زن مشهور به زنا

اما از جهت دلالت، مرحوم آقای خوئی در مسئله مورد بحث قائل به تفصیلی شده که معلوم نیست آیا از سابقین، فقیه دیگری نیز قائل به آن شده است یا خیر. ایشان فرموده است فقط ازدواج با مشهوره معلنه قبل از توبه جایز نیست.<sup>۲</sup>

ممکن است کسی مشهور به امری باشد، اما متجاهر به آن نباشد و علنی اقدام به آن نکند؛ مثلاً ممکن است یک قاضی مشهور به گرفتن رشوه در قضاوت شود و هر کس که به او مراجعه کند و رشوه بدهد بپذیرد، اما تجاهر به گرفتن رشوه نکند؛ بنابراین، بین مشهور بودن به یک کاری و معلن و متجاهر بودن به آن، تلازمی وجود ندارد.

با توجه به این مطلب، ایشان بعد از مناقشه سندی در روایت اسحاق بن جریر فرموده است: با قطع نظر از ذیل، اگر نگوییم صدر روایت ظاهر در تفصیل مورد نظر ما است، دست‌کم، مُشعر به آن است.<sup>۳</sup>

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۳.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۳.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۴-۲۲۳.

وجه این استفاده نیز این است که از نظر ایشان مراد از «رفعت رایة» در روایت، سؤال از معلن و متجاهر بودن زن به زنا است و ظهور یا اشعار سؤال حضرت در این است که فرض معلن بودن، از نظر حکم با فرض غیرمعلن بودن زن مشهور به زنا فرق دارد؛ در فرض اول، ازدواج، ممنوع و در فرض دوم که زن فقط مشهور است، جایز می باشد.

### اشکال: اجمال «رفعت رایة»

اما استظهار مرحوم آقای خوئی تمام نیست و روایت، دلیل یا شاهد بر تفصیل ایشان نیست؛ زیرا در «رفعت رایة» احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه مراد از سؤال در عبارت «رفعت رایة» این باشد که آیا زن به طور علنی برای متعه ابراز آمادگی کرده است، نه اینکه آیا زن به طور علنی برای زنا ابراز آمادگی کرده است. توضیح مطلب:

فرد متعارف از زن مشهور و معروف به فجور - که در این روایت و روایات دیگر مورد سؤال واقع شده است - همان زن معلن به فجور است و در روایات نیز همین معنا اراده شده است. در تعدادی روایات، تعبیر «لا تتزوج المرأة المعلننة بالزنا» یا «لا تتزوج المرأة المستعلننة بالزنا»<sup>۱</sup> آمده است؛ در روایتی در تفسیر آیه، تعبیر «إنما ذلك في الجهر»<sup>۲</sup> و در روایت نوادر از حلبی در تفسیر آیه، تعبیر «هي المؤجرات المعلنات بالزنى ... فنهى الله أن ينكح امرأة مستعلننة بالزنى»<sup>۳</sup> وارد شده است؛ با توجه به

۱. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۶۸، ح ۱: أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي المغراء عن الحلبي قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام لا تتزوج المرأة المعلننة بالزنا ولا تزوج الرجل المعلن بالزنا إلا أن يعرف منهما التوبة». وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۸، ح ۱.

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۰۵، ح ۴۴۱۶: روي عن أبي المغراء عن الحلبي قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام لا تتزوج المرأة المستعلننة بالزنا ولا يزوج الرجل المستعلن بالزنا إلا أن تعرف منهما التوبة». وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۸، ح ۱.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۵، ح ۶: حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن أحمد بن الحسن الميثمي عن أبان عن حكيم بن حكيم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قوله ﷺ: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ قال إنما ذلك في الجهر ثم قال لو أن إنساناً زنى ثم تاب تزوج حيث شاء». وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۰-۴۳۹، ح ۴.

۴. النوادر (اشعری)، ص ۱۳۴، ح ۳۴۶: ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه

روایات مفسر آیه، این حکم برای دوران ائمه علیهم السلام نیز می باشد.<sup>۱</sup>

با توجه به شواهد تاریخی، برخی علنی مباشرت به زنا می کرده اند و حتی مراکزی به شکل علنی برای این امر وجود داشته و حکومت ها و خلفا که خود نیز آلوده به این امور بوده اند از آن جلوگیری نمی کرده اند؛ اما نسبت به متعه حساس بوده و با مرتکب آن برخورد می کرده اند؛ همچنان که روایت حسن به ظریف نیز شاهد بر این مطلب است.<sup>۲</sup> وجه حساسیت حکومت ها نسبت به متعه این است که متعه را قبول نداشتند و آن را خلاف قانون می دانستند و از این رو، اقدام به آن، به معنای مبارزه با دستگاه خلافت، قبول نداشتن آنها و ترویج تشیع بود.

با لحاظ مطالب فوق ممکن است گفته شود یکی از امور محل ابتلا در زمان ائمه علیهم السلام این بوده که زن هایی به شکل علنی ابراز آمادگی برای زنا می کرده اند و حکومت ها نیز متعرض آن ها نمی شده اند اما موضع حکومت در برابر متعه چنین نبوده است؛ بنابراین، کلام بین راوی و امام علیه السلام ناظر به متعه است نه زنا؛ یعنی

سئل عن الرجل يشترى الجارية قد فحرت أبطؤها قال نعم إنما كان يكره النبي ﷺ نسوة من أهل مكة كن في الجاهلية يعلن بالزنى فأنزل الله «الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة» وهي المؤجرات المعلنات بالزنى منهن حنتمه و الرباب و سارة التي كانت بمكة التي كان رسول الله ﷺ أحل دمه يوم فتح مكة من أجل أنها كانت تحض المشركين على قتال النبي ﷺ و كانت تقول لأحدهم كان أبوك يفعل كذا و كذا و يفعل كذا و كذا و أنت تجبن عن قتال محمّد و تدین له فنهى الله أن ينكح امرأة مستعلنة بالزنى أو ينكح رجل مستعلن بالزنى قد عرف ذلك منه حتى يعرف منه التوبة».

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵-۳۵۴، باب الزانی و الزانية، ح ۲، ۱ و ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۲۸، باب کراهة تزویج الزانية و الزانی إذا كانا مشهورین بالزنا إلا بعد التوبة، ح ۲ و ۵.

۲. کشف الغمّة، ج ۲، ص ۴۲۳: حدّثني الحسن بن ظریف قال: «... و کتبت إلى أبي محمّد و قد ترکتم التمتع منذ ثلاثين سنة و قد نشطت لذلك و كان في الحي امرأة و صفت لي بالجمال فمال قلبي إليها و كانت عاهرا لا تمنع يد لاس فکرتها ثم قلت قد قال تمتع بالفاجرة فإنک تخرجها من حرام إلى حلال فکتبت إلى أبي محمّد أشاوره في المتعة و قلت أيجوز بعد هذه السنين أن أتمتع فکتب إنما تحیی سنة و تمیت بدعة فلا بأس و إياک و جارتک المعروفة بالمعهر و إن حدّثتک نفسك أن آبائي قالوا تمتع بالفاجرة فإنک تخرجها من حرام إلى حلال فهذه امرأة معروفة بالهتک و هي جارة و أخاف عليك استغاضة الخبر فيها فترکتها و لم أتمتع بها و تمتع بها شاذان بن سعد رجل من إخواننا و جيراننا فاشتهر بها حتى علا أمره و صار إلى السلطان و أغرم بسببها مالا نفیسا و أعاذني الله من ذلك ببركة سيدي»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۴.

امام علیه السلام با عبارت «رفعت رایة» سؤال کرده‌اند آیا زن به طور علنی ابراز آمادگی برای متعه کرده است و راوی پاسخ داده که اگر پرچم بزند و علنی ابراز تمایل به متعه کند، حکومت برخورد می‌کند.

با توجه به این معنا که احتمال آن نسبت به روایت وجود دارد، مستفاد از صدر آن این است که ازدواج با مشهوره، مطلقاً جایز است؛ زیرا از ازدواج با زانیه معروف به زنا سؤال شده و معروف، مرادف مشهور است و امام علیه السلام نیز مطلقاً به جواز حکم کرده‌اند و عبارت «رفعت رایة» و ذیل روایت نیز ربطی به این حکم ندارد؛ زیرا مفاد آن این است که در صورتی که زن علنی ابراز تمایل به متعه کرده، باید از متعه او اجتناب شود؛ نه به این دلیل که ذاتاً این امر اشکال دارد؛ بلکه چون خوف این هست که حکومت متوجه شده و با او برخورد کند؛ بنابراین، حتی اشعار به تفصیل بین مشهوره معلنه به زنا و مشهوره غیرمعلنه به زنا نیز از روایت استفاده نمی‌شود.

ممکن است گفته شود: اینکه فی الجمله تجاهر به زنا در زمان ائمه علیهم السلام وجود داشته و حکومت‌ها با آن برخورد نمی‌کرده‌اند، مطلب صحیحی است؛ اما نمی‌توان ادعا کرد که تجاهر به این کار در تمام زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته است و هیچ حکومتی جلوی آن را نمی‌گرفته است؛ شاید حکومتی قوی در برخی زمان‌ها و مکان‌ها بوده و از این کار جلوگیری می‌کرده است؛ بنابراین، شاید در کوفه که احتمالاً این سائل نیز از آن منطقه بوده، حکومت، مانع تجاهر به زنا می‌شده است؛ بنابراین، مانعی ندارد که سؤال امام علیه السلام از معلن و متجاهر بودن زن به زنا بوده باشد و راوی نیز در جواب گفته باشد که در صورت معلن و متجاهر بودن به زنا حکومت برخورد می‌کند؛ پس وجود فی الجمله تجاهر به زنا و عدم ممانعت حکومت‌ها از آن، سبب نمی‌شود که عبارت «لو رفعت رایة أخذها السلطان» قرینه باشد که مراد از عبارت «رفعت رایة» این است که آیا زن به طور علنی برای متعه ابراز آمادگی کرده است.

همچنین عبارت «نعم تزوجها متعة» مُشعر به این است که متعه خصوصیتی دارد و حکم، مربوط به مطلق تزویج نیست. وجه اینکه دلالت این عبارت، تنها در حدّ اشعار است این است که شاید -همچنان‌که آقای خوئی نیز فرموده<sup>۱</sup>- ذکر

متعّه در جواب، به جهت تطابق با سؤال سائل که از خصوص متعّه پرسیده، باشد، نه اینکه متعّه در حکم واقعی، خصوصیتی داشته باشد.

قسم هفتم: اشعار به جواز متعّه فاجره  
قسم هفتم، اشعار به جواز متعّه فاجره دارد.

صحيحه هشام بن الحكم  
ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما تفعلها عندنا إلا الفواجر»<sup>۲</sup>

جمع بين روايات  
جمع های متعددی برای روایات، ممکن است مطرح شود.

جمع اول: کراهت ازدواج با غیر عقیقه قبل از توبه  
جمع اول این است که روایات مانعه، بر نهی تنزیهی حمل و به «کراهت ازدواج با غیر عقیقه» حکم شود.

کلام حاج شیخ عبدالکریم حائری  
مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری معتقد است، حمل مطلق بر مقید، در جایی است که دلیل مطلق، در اطلاق صریح نباشد وگرنه نمی توان از آن دست برداشته و حمل بر مقید کرد؛ بنابراین، اگر دلیل مقابل نیز صریح و نص باشد، باید قواعد باب تعارض اعمال شود و اگر ظاهر باشد باید در آن تصرف شود. ایشان در بیان خود چند مطلب را فرموده است.

مطلب اول: حمل روایات ناهیه بر کراهت  
مطلب اول ایشان، احتمال حمل روایات ناهیه بر کراهت است:  
«ولا يخفى أنّ هذه الأخبار<sup>۳</sup> وإن كانت مقيّدة والقاعدة تقتضي حمل

۱. منظور، «متعّه» است.

۲. النوادر (اشعری)، ص ۸۷، ح ۲۰۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۰، ح ۵.

۳. مراد ایشان از این اخبار، همان اخبار مانعه است که جواز ازدواج را به توبه مقید کرده است.



ما استدلل به المشهور من الأخبار المطلقة عليها، إلا أن تلك الأخبار لصراحتها في الإطلاق و ورودها مورد الحاجة و وقت حضور العمل، يقع بينها و بين هذه، المعارضة؛ و حينئذ فلا بد إما من طرح هذه رأساً بمخالفتها للمشهور و موافقتها لبعض العامة، أو حملها على الكراهة.»

**مطلب دوم: عدم محذور در بیان نشدن حکم ترخیصی**  
سپس ایشان در توضیح این حمل فرموده است:

«توضیح ذلك، هو أن العمومات و الإطلاقات الواردة في مقام البيان تارة تكون متكفلة لحكم إلزامي و جوبي أو تحريمي و اخرى تكون متكفلة لحكم غير إلزامي؛ ففي القسم الأول، لو كان بعض الأفراد خارجا واقعا عن حكم العام أو المطلق و كان محكوما بحكم غير إلزامي لا يلزم من الحكم بالوجوب أو الحرمة على نحو العموم أو الإطلاق من غير تخصيصه أو تقييده بما يخرج به ذلك الفرد محذور تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة الملمزتين، و هذا بخلاف القسم الثاني فإنه لو كان بعض الأفراد خارجا واقعا عن حكم العام أو المطلق و كان محكوما بحكم إلزامي لزم من الحكم بالإباحة على نحو العموم أو الإطلاق، المحذور المذكور كما هو واضح؛ و على هذا، فلو ورد عموم أو إطلاق متكفل لحكم غير إلزامي و كان وقت حضور العمل به يكشف كشفا قطعيا عن أنه ليس لذلك العام أو المطلق فرد يكون محكوما بحكم إلزامي و إلا لخصصه أو قيد به بما يخرج معه

۱. استاد رحمته الله: گویا بسیاری از بزرگان گذشته، بر همین اساس، چندان خود را ملزم نمی دانسته اند که اگر بر خلاف احتیاطات، فتوای آنها ترخیصی بود، حتماً آن را ذکر کنند. مرحوم آقای بروجردی در مقدمه تعلیقه اش بر عروه فرموده است: بنده در غیر احتیاطات، هر جا با مانع اختلاف نظر داشته ام حاشیه زده ام. حقیر نیز وقتی به مرحوم آقای گلپایگانی گفتم: «چرا در فلان مسئله که نظرتان جواز است، بر متن عروه حاشیه نده اید؟» فرمود: «چون مانع احتیاط کرده، نخواستم به آن دست بزنم؛ زیرا اگر مردم در هر صورت، احتیاط کنند بهتر است» و اضافه نمود که مرحوم حاج شیخ می فرمود: در تغییر احتیاطات و حکم به جواز زیاد اصرار نوزید و بگذارید مردم به این احتیاطات عمل کنند.

ذلك الفرد عنه، فيصير هذا العام أو المطلق بهذه الملاحظة نصاً في العموم أو الإطلاق؛ فلو ورد بعد ذلك ما يدل على التخصيص أو التقييد، فلا مجال للجمع بينهما بحمل العام والمطلق على الخاص أو المقيّد؛ بل لابدّ من معاملة باب التعارض إن كانا نصين من سائر الجهات أيضاً كما نحن فيه حيث أنّ المطلقات نص في الإباحة والترخيص والمقيّدات نص في التحريم والمنع، وإلا يرفع اليد عن ظاهر كلّ بنص الآخر كما إذا كان المطلق نصاً في الترخيص والمقيّد ظاهراً في المنع والتحريم فيحمل المقيّد على الكراهة بقرينة المطلق الصريح في الرخصة.

وأما احتمال كون الخاص والمقيّد ناسخين للعام والمطلق وإن كان ممكناً إلا أنه بعيد؛ لندرة النسخ غاية الندرة.<sup>۱</sup>

### اشکال بر کلام حاج شیخ

اما این جمع قابل مناقشه است.

### اشکال اول: ناسازگاری تعابیر قرآن و روایات با کراهت

اشکال اول این است که قول به کراهت، با آیه شریفه و برخی روایات ناهیه سازگار نیست. لسان آیه شریفه، خصوصاً تعبیر «حُرِّمَ» در ذیل آن و همچنین روایاتی که در تفسیر آیه شریفه وارد شده<sup>۲</sup>، با کراهت سازگار نیست. در برخی روایات دیگر نیز تعبیر به «حُرِّمَ»<sup>۳</sup> شده که با کراهت چندان سازگار نیست؛ علاوه اینکه اصلاً کراهت،

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۶۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۴، باب الزَّانی وَ الزَّانیة، ح ۲، ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۹، ح ۲ و ۳.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۰، ح ۵؛ علی بن الحسین المرتضی فی رساله المحکم و المتشابه نقلًا من تَفْصِیرِ الثَّغْمَانِیِّ بِإِسْنَادِ الْأَئِمَّةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: «وَأَمَّا مَا لَفِظَهُ خُصُوصٌ وَمَعْنَاهُ عَمُومٌ فَقَوْلُهُ تَعَالَى إِلَى أَنْ قَالَ وَ قَوْلُهُ سَبَّحَانَهُ (الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً وَ الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَ حُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ) نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي نِسَاء كُنَّ بِمَكَّةَ مَعْرُوفَاتٍ بِالزِّنَا مِنْهُنَّ سَارَةُ وَ خَثِيمَةُ وَ رَبَابُ حَزْمِ اللَّهِ نَكَاحَهُنَّ فَالْآيَةُ جَارِيَةٌ فِي كُلِّ مَنْ كَانَ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَهُنَّ».

مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۱، ح ۱۷۰۶۰؛ علی بن ابراهیم فی تفسیره: «نَهَى حَزْمُ اللَّهِ ﷺ نِكَاحَ الزَّوَانِي فَقَالَ (الزَّانِي لَا يَنْكِحُ) الْآيَةُ وَ هُوَ دَرَجَةٌ عَلَى مَنْ يَسْتَحِلُّ التَّمَتُّعَ بِالزَّوَانِي وَ التَّزْوِيجَ بِهِنَّ وَ هُنَّ الْمَشْهُورَاتُ

مورد اهتمام مردم نیست تا آیه شریفه و روایات شأن نزول و سایر اخبار را ناظر به آن بدانیم؛ خصوصاً در ازدواج که نوعاً مردم در آن به رعایت مکروهات پایبند نیستند و به مجرد اینکه چهره زنی، مورد پسند آنان واقع شود و ازدواج حرام نباشد، اقدام به ازدواج می‌کنند؛ بنابراین، آنچه مورد سؤال بوده حکم الزامی بوده، نه حکم تنزیهی. با توجه به مجموع این مطالب، چگونه می‌توان ادعا کرد که این روایات فراوان با این تعبیرات خاص و همچنین آیه شریفه و شأن نزولش، همه در مقام بیان یک حکم تنزیهی هستند؟! چنین جمعی عرفی نیست.<sup>۱</sup>

### اشکال دوم: اشکالات عدم بیان حکم ترخیصی

اشکال دوم این است که تفصیل مرحوم حاج شیخ در بحث مطلق و مقید و عام و خاص، قابل مناقشه است؛ زیرا:

• اولاً، این تفصیل، بر مبنای عدم مفسده در تحریم حکم استوار است؛ در حالی که اگر حکم واقعی، اباحه باشد، ولی به تحریم آن حکم شود، شاید موجب تضییق بی مورد شود و این در جای خود مفسده محسوب می‌شود و گاهی موجب مفساد دیگری است؛ مثلاً اگر متعه - با این استدلال که اگر مردم آن را ترک کنند دچار مفسده‌ای نمی‌شوند - بر مردم حرام شود، ممکن است بسیاری افراد چون راه حلال را برخورد بسته می‌بینند و از طرفی از نظر شهوت در فشار هستند، مرتکب زنا شوند و این خود از مفساد بزرگ است. نوعاً هم که در روایات، از حکم شرعی این

---

المعروفات في الدنيا لا يقدر الرجل على تحصينهن و نزلت هذه الآية في نساء مكة كن مستعلنات بالزنى سارة و حنتمه و الزباب و كن يغتبن بهجاء رسول الله ﷺ فحزم الله نكاحهن و جرت بعدهن في النساء من أمثالهن.

۱. البته گاهی در جمع بین روایات، تعبیری نظیر «حزم»، بر کراهت شدید حمل می‌شود (ر.ک: مباحث وطی در)؛ ولی اولاً، در کلام مرحوم حاج شیخ، «کراهت شدید» مطرح نشده بود؛ ثانیاً، لسان آیه با لحاظ مجموع صدر و ذیل آن، با کراهت نمی‌سازد؛ زیرا قبلاً بیان شد که ظهور صدر آیه شریفه در تشریع است؛ ذیل نیز ظهور در تشریع دارد؛ بنابراین، بسیار بعید است حکمی تنزیهی باشد و در صدر و ذیل آیه با چنین لسانی از آن نهی شود و چنان‌که در سابق بیان شد، استعمال این کلمه و مشتقات آن در قرآن معهود نیست؛ ثالثاً، حتی اگر تک تک این موارد، دال بر مدعا نباشد، دست‌کم، از مجموع قرآن، اعم از لسان آیه، شأن نزول، لسان برخی روایات و قرینه اهتمام اشخاص به تکالیف الزامی، خصوصاً در مورد ازدواج، مدعای استاد ﷺ قابل اثبات است.

امور سؤال می‌شود، مواردی است که زنی از نظر خصوصیات ظاهری مورد پسند واقع شده و اگر حکم تریخیصی بیان نشود، بسیار محتمل است که مرد به زنا دچار شود. بله، گاهی به دلیل اهمیت موضوع، حتی اگر مکلف، به فشار و ضیق هم دچار شود، باید مصلحت یا مفسده اهم رعایت شود؛ ولی گاهی چنین نیست؛ مثل مسئله مورد بحث که با فرض اباحه واقعی، اصلاً مفسده ملزمه‌ای وجود ندارد تا شارع، مکلف را در ضیق قرار دهد.

بنابراین، نمی‌توان گفت هیچ‌گاه ترک مباح موجب مفسده نیست؛ بلکه باید در هر مورد، مفسده تضییق را با مصلحت حکم مباح سنجید و با کسر و انکسار، یک طرف آن را ترجیح داد. به همین دلیل است که فرموده‌اند: «لو لَأَن أَشَقَّ عَلَيَّ أَمْتِي لَأَمْرُتُهَا بِالتَّوَكُّلِ»؛ بر این اساس، عام و مطلق - چه تریخیصی باشند و چه تحریمی - هیچ‌کدام نصوصیتی ندارند.

• ثانیاً، آیا تحریم حلال، کذب بر خدا و رسول نیست؟ آیا کذب بر خدا و رسول که گناهش از شرب خمر بزرگ‌تر است<sup>۱</sup> حرام نیست و مفسده ندارد؟ آیا مفسده‌اش کمتر از تحلیل حرام است.

در بیان سزا اینکه چرا حکمی که در واقع، علی‌الاطلاق نیست، به صورت مطلق بیان شده، وجوهی ذکر شده که شاید بهترین وجه، این است که گرچه در صورت شک در قرینه، اصل عدم قرینه جاری است، ولی با دستیابی به دلیل مقتید، کشف می‌شود که همراه دلیل مطلق، قرینه‌حالیه یا مقالیه‌ای بوده و به دست ما نرسیده است؛ بنابراین، مشکل تقویت مصلحت و القاء در مفسده پیش نمی‌آید.<sup>۲</sup>

۱. برای نمونه: الکافی، ج ۳، ص ۲۲، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۹، ح ۳.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۳۳۸، ح ۳؛ عنه عن عثمان بن عیسی عن ابن مسکان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تعالى جَعَلَ لِلْمُتَزَوِّجِ أَفْقَالًا وَجَعَلَ مَفَاتِيحَ تِلْكَ الْأَفْئَالِ الشَّرَابَ وَالتَّكْذِبَ شَرَّ مِنَ الشَّرَابِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۴۴، ح ۳.

مرحوم مجلسی در ذیل این روایت فرموده است: «وَكَانَ الْمُرَادُ بِالتَّكْذِبِ الَّذِي هُوَ شَرُّ مِنَ الشَّرَابِ، التَّكْذِبُ عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى حُجَّتِهِ صلی الله علیه و آله، فَإِنَّهُ تَالِي الْكُفْرِ؛ وَ تَحْلِيلُ الْأَشْرَبَةِ الْمُحْزَمَةِ ثَمَرَةٌ مِنْ ثَمَرَاتِ هَذَا التَّكْذِبِ، فَإِنَّ الْمُخَالَفِينَ بِمَثَلِ ذَلِكَ حُلُولُهَا» (مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۲۹).

۳. در کلام مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری، در مواجهه با تعارضی «روایات دال بر جواز نکاح زانیه» و «روایات حرمت نکاح در فرض عدم توبه»، دو احتمال مطرح شد؛ یکی ترجیح روایات جواز به دلیل

جمع دوم: تفصیل بین مشهوره معلنه و غیر آن قبل از توبه  
جمع دوم، جمع مرحوم آقای خوئی است.

### کلام آقای خوئی

همچنان که در بررسی دلالت روایت اسحاق بن جریر از روایات متعه بیان شد،  
مرحوم آقای خوئی، تنها ازدواج با مشهوره معلنه قبل از توبه را حرام دانسته است.<sup>۲</sup>  
ایشان روایات را به سه طایفه تقسیم کرده است:<sup>۳</sup>

طایفه اول، روایاتی است که بر حرمت ازدواج با «زانیه توبه نکرده» دلالت می کند و  
اطلاق آن، شامل «مشهور» و «غیرمشهور» است.

طایفه دوم، روایاتی است که مطلقاً بر جواز ازدواج با زانیه دلالت می کند و دو قسم  
است:

- قسم اول، روایاتی است که اطلاق آنها قابل تقييد به «بعد از توبه» است.
- قسم دوم، روایاتی است که حکم به جواز در آنها، شامل «زانیه توبه نکرده»  
نیز می شود و قابل تقييد به «بعد از توبه» نیست؛ از این رو، نمی توان آنها را  
به قرینه روایات طایفه اول، به بعد از توبه مقید کرد؛ در نتیجه، روایات این  
قسم با روایات طایفه اول تعارض می کند.

طایفه سوم، روایاتی است که موضوع آن، خصوص ازدواج با «زانیه معلنه به زنا قبل از  
توبه» بوده و حکم در آن، حرمت است.

با توجه به اینکه نسبت بین طایفه دوم و سوم، عموم و خصوص مطلق است،  
طایفه دوم، تخصیص خورده و موضوع جواز ازدواج در آن، مختص به ازدواج با  
غیرمعلنه می شود و در نتیجه، رابطه بین روایات طایفه دوم و طایفه اول، از تباین،  
به «عموم و خصوص مطلق» منقلب شده و طایفه اول، تخصیص می خورد و حکم

موافقت با مشهور و مخالفت با برخی از عاقله و دیگری حمل روایات حرمت بر کراهت. در این مقام،  
جمع عرفی روایات مطرح است و بررسی مرجحات در مباحث آتی خواهد آمد.

۱. رک: قسم ششم از روایات ابواب متعه.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۳.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۱۹.

عدم جواز در آن، مختص به ازدواج با «معلنه و مشهوره به زنا» می‌شود و به این وسیله، تفصیل بین ازدواج با «مشهوره معلنه به زنا» و «غیرمشهوره معلنه» ثابت می‌شود؛ اما ذیل روایت اسحاق بن جریر، دلالت می‌کند که ازدواج با «مشهوره معلنه به زنا» نیز جایز است و از این رو، با روایت طایفه سوم معارضه می‌کند؛ ولی با توجه به اینکه ذیل روایت، از یکی از موالی امام علیه السلام نقل شده که مجهول است، قابل استناد نیست و در نتیجه، تعارض به وجود نمی‌آید و تفصیل، ثابت می‌شود و صدر این روایت نیز با قطع نظر از ذیل، اگر نگوییم ظهور، حداقل اشعار به این تفصیل دارد.

### تبیین کلام آقای خونی

البته حمل روایات ناهیه بر کراهت، بین علما مشهور است؛ اما وجه اینکه آقای خونی در فرض اعتبار ذیل روایت اسحاق بن جریر، قائل به معارضه شده<sup>۱</sup> و روایت ناهیه از ازدواج با «معلنه به زنا» را بر کراهت حمل نکرده، این است که این جمع را عرفی و صحیح نمی‌دانسته است؛ زیرا از نظر ایشان - همچنان که در موارد دیگر<sup>۲</sup> بیان کرده است - برای تشخیص عرفی یا غیرعرفی بودن یک جمع، باید دید اگر دو کلام منفصل در کنار یکدیگر قرار بگیرند، عرف یکی از آنها را قرینه بر تصرف در دیگری می‌داند یا آنها را متناقض می‌بیند. جمع در صورت اول، عرفی و در صورت دوم، غیرعرفی است. با توجه به این مبنا، اگر در روایتی «له أن يفعل»، و در روایت دوم، «لیس له أن يفعل»، وارد شود، تعارض مستقر وجود دارد و حمل روایت دوم بر کراهت، غیرعرفی و نادرست است؛ زیرا در صورت قرار گرفتن این دو عبارت در یک کلام به شکل «له أن يفعل و لیس له أن يفعل»، عرف به تناقض، حکم می‌کند؛ از این رو، ایشان در مسئله مورد بحث نیز از مطرح کردن این حمل خودداری کرده است.<sup>۳</sup>

۱. موسوعة الإمام الخونی؛ ج ۳۲، ص ۲۲۳.

۲. برای نمونه: موسوعة الإمام الخونی، ج ۳۲، ص ۱۰۹ و ۳۱۵-۳۱۴.

۳. توضیح بیشتر: احتمال قوی‌تر در این بحث این است که ایشان از جمع عرفی داشتن این دو روایت غفلت کرده و منشأ غفلت نیز این بوده که سند روایت غیر معتبر بوده است؛ از این رو، به نتیجه بحث،

## اشکال بر کلام آقای خوئی

اشکالاتی در کلام مرحوم آقای خوئی وجود دارد.

### اشکال اول: تعدد موضوع روایات

اشکال اول این است که با توجه به تقسیمات روایات متعددی که در ابواب اصل نکاح و ابواب مرتبط با متعه وارد شده، مشخص شد که موضوع روایات، واحد نیست؛ بلکه برخی درباره ازدواج زانی با زانی است که با او زنا کرده (مزنی بها) و برخی درباره ازدواج دیگری با زانیه است و رفع تعارض روایات وارد شده در یک موضوع به وسیله روایات وارد شده در موضوع دیگر صحیح نیست؛ بلکه باید روایات هر موضوع، به تنهایی بررسی شود. اما مرحوم آقای خوئی در جمع بین روایات، روایات مربوط به یک موضوع را قرینه برای تصرف در روایات مربوط به موضوع دیگر قرار داده است؛ زیرا به وسیله روایت حلبی در طایفه سوم که درباره ازدواج با زانیه است<sup>۱</sup>، روایت ابوبصیر<sup>۲</sup>، روایت اسحاق بن جریر - بنابر نقل شیخ طوسی<sup>۳</sup> - و روایت حلبی<sup>۴</sup>

بر فرض اعتبار سند روایت، توجهی نکرده است؛ به هر حال، تطبیق نظر مرحوم آقای خوئی در این بحث روشن نیست؛ زیرا در روایت حلبی با صیغه نهی از تزویج معلن به زنا و معلنه به زنا منع کرده و اگر صیغه نهی با «لا بأس» در کنار یکدیگر قرار گیرند ظاهراً به نظر مرحوم آقای خوئی صیغه نهی بر کراهت حمل می‌شود؛ ایشان جمع بین «يجوز» در یک روایت و «لا يجوز» در روایت دیگر را به حمل روایت دوم بر کراهت، غیرعرفی می‌داند؛ ولی ظاهراً اگر نهی با صیغه باشد که استعمال آن در کراهت به عقیده ایشان جایز است و مجاز نیست، جمع دو روایت به حمل صیغه نهی بر کراهت را می‌پذیرد.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۵: أحمد بن محمد بن عیسی عن أبي المعزی عن الحلبي قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تنزّج المرأة المعلنّة بالزّنی ولا یزّج المعلن بالزّنی إلا بعد أن یعرف منها الثّوبه»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۳۸، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۳: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة ثم بدا له أن یتزّجها فقال حلال أوّله سفاح وآخره نکاح أوّله حرام وآخره حلال»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۳۳، ح ۱.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷: روی أحمد بن محمد بن عیسی عن إسحاق بن جریر عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له الرجل یفجر بالمرأة ثم یبدو له فی تزویجها هل یحلّ له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتّی تنقضي عدّتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن یتزّجها»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۲: علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن حنّاد بن عثمان

در طایفه دوم را که درباره ازدواج زانی با منزی بها است، مقتید به غیرمشهوره معلنه کرده است؛ همچنانکه روایت موسی بن بکر از زراره<sup>۱</sup>، روایت علی بن یقطین<sup>۲</sup> - بنابر تمامیت دلالتشان - و روایت علی بن رثاب<sup>۳</sup> در طایفه دوم را که درباره ازدواج با زانیه است، بعد از تقییدشان به غیرمشهوره معلنه به وسیله روایت حلبی در طایفه سوم، قرینه برای تقیید روایت عمار ساباطی<sup>۴</sup>، روایت محمد بن مسلم<sup>۵</sup>، روایت دیگر ابویصیر<sup>۶</sup> و روایت اسحاق بن جریر - بنابر تمامیت سند آن طبق نقل کافی<sup>۷</sup> - قرار داده

عن عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتما رجل فجر بامرأة ثم بدا له أن يتزوجها حلالا قال أوله سفاح و آخره نكاح و مثله مثل النخلة أصاب الرجل من ثمرها حراما ثم اشتراها بعد فكانت له حلالا»؛ تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷. عنه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «أتما رجل فجر بامرأة حراما ثم بدا له أن يتزوجها حلالا قال أوله سفاح و آخره نكاح و مثله كمثل النخلة أصاب الرجل من ثمرها حراما ثم اشتراها بعد كانت له حلالا»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۳.

۱. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۳۱، ح ۲۱؛ علي بن الحسن عن علي بن الحكم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا الثنا عليها شيء في الفجور فقال لا بأس أن يتزوجها ويحصنها»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۶، ح ۲.

۲. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۲۵۳، ح ۱۶؛ عنه عن سعدان عن علي بن يقطين قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام نساء أهل المدينة قال فواسق قلت فأتزوج منهن قال نعم»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۲۷، ح ۳.

۳. قرب الإسناد، ص ۱۶۶، ح ۶۰۹؛ قال علي بن رثاب: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل المسلم؟ قال: نعم، و ما يمنع؟ إذا فعل فليحصن بابه مخافة الولد».

۴. الکافي، ج ۵، ص ۳۵۵-۳۵۶، ح ۱؛ محمّد بن يحيى عن محمّد بن أحمد عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدّق بن صدقة عن عمار بن موسی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يحلّ له أن يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال إن أنس منها رشدا فنعم و إلّا فليارودنها على الحرام فإن تابعته فهي عليه حرام و إن أبت فليتزوجها»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۳، ح ۲.

۵. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۲؛ عنه عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أو عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أن رجلا فجر بامرأة ثم تابا فتزوجها لم يكن عليه شيء من ذلك»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۵.

۶. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷-۳۲۸، ح ۶؛ و بالإسناد عن أبي المعزى عن أبي بصير قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة ثم أراد بعد أن يتزوجها فقال إذا تاب حلّ له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال يدعها إلى ما كانا عليه من الحرام فإن امتنعت و استغفرت رثها عرف توبتها»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۵، ح ۷.

۷. الکافي، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۴؛ محمّد بن يحيى عن بعض أصحابنا عن عثمان بن عيسى عن إسحاق



که در طایفه اول ذکر شده و درباره ازدواج زانی با مزنی‌بها است.

نتیجه مناقشه این است که با توجه به تعدد موضوع، روایاتی که درباره مسئله ازدواج با زانیه وارد شده و مستفاد از مجموع آنها تفصیل بین مشهوره معلنه و غیر آن است، قرینه برای تفصیل در مسئله ازدواج زانی با مزنی‌بهای خود نمی‌شود و عکس آن نیز صحیح نیست؛ شاید بر خلاف حکم مسئله اول، حکم مسئله دوم (ازدواج با مزنی‌بها) این باشد که زانی می‌تواند با زنی که با او زنا کرده ازدواج کند حتی اگر مشهوره معلنه باشد؛ زیرا بالاخره با او زنا کرده و با همان نیز ازدواج می‌کند؛ همچنان‌که شاید کسی در مسئله اول، به استناد روایات وارد شده در آن، قائل به تفصیل شود، ولی در مسئله دوم ازدواج را مطلقاً جایز بداند.

#### اشکال دوم: عدم جریان انقلاب نسبت در مقام

با قطع نظر از اشکال اول، اشکال دیگری به آقای خوئی وارد است؛ زیرا ایشان در رفع تنافی بین طوائف سه‌گانه روایات، از راه حل «انقلاب نسبت» استفاده کرده است؛ اما مقام از موارد انقلاب نسبت نیست؛ بلکه از موارد جمع بین ادله به وسیله شاهد جمع است. توضیح این اشکال، نیازمند بیان مقدمه‌ای درباره فرق بین انقلاب نسبت و شاهد جمع است.

#### مطلب اول: فرق بین انقلاب نسبت و شاهد جمع

گاهی انقلاب نسبت وجود دارد؛ مثلاً دو دلیل به نحو تباین با یکدیگر تعارض دارند، ولی دلیل سومی، یکی از این دو دلیل را تخصیص می‌زند که در نتیجه، نسبت بین دلیل متعارض بعد از تخصیص خوردن و دلیل تخصیص نخورده، از تباین، به عموم و خصوص مطلق تغییر می‌کند و تعارض رفع می‌شود؛ مثلاً «لا تکرّم العلماء» با «أکرّم العلماء» به نحو تباین معارض‌اند؛ ولی بعد از تخصیص به وسیله دلیل «أکرّم العلماء العدول» که اخص مطلق از آن است مفادش به «لا تکرّم العلماء غیر العدول» تغییر می‌کند و اخص مطلق از دلیل «أکرّم العلماء» می‌شود و آن را

بن جریر عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عذتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها وإنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على نوبتها» وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

تخصیص می‌زند و مفاد آن را مختص به «اکرام العلماء العدول» می‌کند و به این وسیله، تعارض بین دو دلیل از بین می‌رود.

اما جمع بین ادله به وسیله شاهد جمع، این است که مثلاً یک دلیل می‌گوید: «أكرم العلماء» و دلیل دوم می‌گوید: «لا تكرم العلماء» و دلیل سوم تفصیل داده و می‌گوید: علمای عدول، واجب الاکرام و علمای غیر عدول محرم الاکرام هستند؛ در این فرض، دلیل سوم، شاهد جمع بین دو دلیل اول و دوم است. هر فقره‌ای از آن، نسبت به یکی از دو دلیل اول و دوم، عام و خاص مطلق است و آن را تخصیص می‌زند و در نتیجه، تعارض بین «أكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء» به وسیله این دلیل مفصل، از بین می‌رود.

برخی مانند مرحوم آخوند<sup>۱</sup>، انقلاب نسبت را قبول ندارد؛ ولی جمع بین ادله به وسیله شاهد جمع، مورد پذیرش همه است و حتی مخالفین انقلاب نسبت نیز آن را قبول دارند.

#### مطلب دوم: تطبیق شاهد جمع بر مقام

با توجه به مقدمه فوق، مسئله مورد بحث از موارد انقلاب نسبت نیست؛ زیرا طایفه سوم، تنها ناظر به روایات طایفه دوم نیست؛ بلکه مشتمل بر دو حکم است و مستقیماً روایات طایفه اول و دوم را با هر کدام از آن دو حکم، تخصیص می‌زند و تعارض رفع می‌شود؛ در نتیجه، موردی برای تخصیص ثانوی یکی از متعارضین به وسیله دیگری باقی نمی‌ماند. روایتی که درباره ازدواج با مشهوره معلنه وارد شده، علاوه بر دلالت منطوقی بر حرمت ازدواج با مشهوره معلنه، جواز ازدواج با غیر آن را نیز با مفهوم مشخص می‌کند؛ از این رو، با منطوق، روایات طایفه دوم و با مفهوم، روایات طایفه اول را تخصیص می‌زند و نوبت به تخصیص طایفه اول به وسیله طایفه دوم و بالعکس نمی‌رسد.

#### اشکال سوم: عدم ارتباط صحیحه محمد بن مسلم با مقام

علاوه بر اشکالات سابق، استظهار مرحوم آقای خوئی از روایت محمد بن مسلم

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۴۵۱.

صحیح نیست. این روایت چنین است:

علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله  
عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت عن الخبيثة  
أترجها قال لا.»<sup>۱</sup>

مشابه این مضمون در روایت دیگری نیز نقل شده است.<sup>۲</sup>

این روایت را مرحوم آقای خوئی در ضمن روایاتی که مطلقاً بر حرمت دلالت می‌کند ذکر کرده است<sup>۳</sup>؛ اما ظاهراً این روایت، مربوط به نکاح با ولد الزنا است و ربطی به نکاح با زانیه ندارد؛ مرحوم کلینی<sup>۴</sup> و صاحب وسائل<sup>۵</sup>، آن را در باب نکاح با ولد الزنا آورده‌اند و مرحوم فیض نیز آن را به ولد الزنا تفسیر کرده<sup>۶</sup> و مرحوم مجلسی هم همین معنا را برگزیده و فقط احتمال داده است که مراد، زانیه باشد.<sup>۷</sup>

به نظر ما نیز «خبيثه» اگر ظهور در ولد الزنا نداشته باشد، در معنای دیگر ظهور ندارد؛ زیرا «خبيثه» صفت مشبیه است که معمولاً در مواردی که ثباتی وجود داشته باشد اطلاق می‌شود. ولد الزنا بودن و خبائثت اصل در ولد الزنا، امری است که همیشه ثابت است؛ همچنان که در بعضی روایات، «إِنَّ وَلَدَ الزَّانَا لَا يَطِيبُ أَبَدًا»<sup>۸</sup> آمده است؛ ولی در مورد زناکار، عنوان زانی یا زانیه، با توبه قابل زوال است. به علاوه، برای بیان اینکه مرد، نباید از زنی که ولد الزنا است اولاددار شود، در روایات گاهی تعبیر

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۳، باب نکاح ولد الزنی، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۱، ح ۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۳، ح ۴؛ محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علی بن الحکم عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الخبيثة يتزوجها الرجل قال لا وقال إن كان له أمة وطنها ولا يتخذها أم ولده»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۱، ح ۲.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۰.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۳، باب نکاح ولد الزنی، ح ۱.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۱، ح ۳.

۶. الوافي، ج ۲۱، ص ۱۱۵.

۷. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۵۶.

۸. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۶۴: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الضُّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الْوُشَاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَابِدٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ...»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۳، ح ۹.

«خبیثه» و گاهی عنوان ولد الزنا مطرح شده است؛ مثلاً فرموده‌اند: وطی أمه خبیثه جایز است، ولی باید مراقب باشد که اولاددار نشود<sup>۱</sup> و مانند این تعبیر در ولد الزنا نیز آمده است.<sup>۲</sup>

### اشکال چهارم: اشکال به ملاک جمع عرفی

اشکال چهارم اشکال مبنایی است؛ زیرا گرچه حمل روایات ناهیه بر کراهت در مسئله مورد بحث عرفی نیست، همچنان که در جمع عرفی بین روایات بیان خواهد شد، اما ضابطه مرحوم آقای خونی برای جمع عرفی که قبل از ایشان ظاهراً شیخ انصاری نیز ذکر کرده<sup>۳</sup> و در کلمات محقق حلی نیز وجود دارد<sup>۴</sup> تمام نیست؛ زیرا گاه منشأ اختلاف دو روایت، اختلاف موقف‌های آن است و هر روایت در جای خود و در موقعی که گوینده در آن قرار دارد صحیح است و اختلاف بدوی روایت قابل حل است، با اینکه نمی‌توان آن دو را در کنار هم قرار داد؛ زیرا کلام واحد، دو موقف مختلف نمی‌تواند داشته باشد. تفصیل مطلب در مباحث سابق بیان شد.<sup>۵</sup>

### جمع سوم: تفصیل بین مشهوره و غیر مشهوره قبل توبه

جمع سوم، تفصیل بین نکاح مشهوره و غیر آن، قبل از توبه است؛ یعنی تنها نکاح زانیه مشهوره حرام است. برخی از روایاتی که در تقسیمات روایات ذکر شد، از

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۱، ح ۲: و عنه عن أحمد عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام الخبيثة ينزوجه الرجل قال لا وقال إن كان له أمة وطنها ولا يتخذها أم ولده».

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۱، ح ۱: محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد و عن عذة من أصحابنا عن سهل بن زياد جميعاً عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ولد الزنا ينكح قال نعم ولا تطلب ولدها».

۳. رک: فرائد الأصول (چاپ مجمع الفکر)، ج ۴، ص ۲۵-۲۷ و ۸۱.

البته روشن نیست که شیخ انصاری هم مانند مرحوم آقای خونی ضابطه جمع عرفی را بیان کرده باشد؛ زیرا شیخ انصاری در صورتی که از دو کلام، یکی - فرض اتصال دو کلام - قرینیت برای کلام دیگر داشته باشد، معتقد به وجود جمع عرفی است؛ ولی اگر چنین قرینیتی در فرض اتصال وجود نداشته باشد، ممکن است از راهی دیگر در پی جمع عرفی باشد و دو کلام را متعارض نداند.

۴. مستند این مطلب یافت نشد.

۵. رک: مباحث وطی دبر، بررسی کلام آقای خونی در تعارض روایات جواز و حرمت وطی دبر.

خصوص نکاح مشهوره نهی فرموده؛ بنابراین، شاید کسی به استناد این اخبار، در جمع بین روایات، قائل به این جمع شود.<sup>۱</sup>

البته صاحب جواهر فرموده است: ما کسی را نمی‌شناسیم که تنها نکاح زانیه مشهوره را حرام بدانند.<sup>۲</sup>

آقای حکیم در ردّ این ادعا، مرحوم مفید و سلار را به عنوان قائلین این قول ذکر کرده است<sup>۳</sup>؛ اما چنین نسبتی صحیح نیست؛ زیرا این دو فقیه، عنوان مشهوره را مطرح نکرده‌اند.<sup>۴</sup>

### اشکالات جمع سوم

در هر حال، این جمع نیز تمام نیست؛ زیرا:

- اولاً، این جمع مبتنی بر وحدت موضوع روایات در مسئله است که در اشکال اول به جمع مرحوم آقای خوئی، به تفصیل بیان شد.
- ثانیاً، برخی از روایات، مانند روایت اسحاق بن جریر<sup>۵</sup> و حسن بن ظریف<sup>۶</sup>، بر صحت ازدواج با مشهوره دلالت دارد که با این جمع سازگاری ندارد.

۱. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۵.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۴.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵۶.

۴. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۴؛ المراسم، ص ۱۴۸.

۵. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۵؛ ح ۱۵۷: عنه عن إسحاق بن جریر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن عندنا بالكوفة امرأة معروفة بالفجور أیحل أن تزوجه متعة قال فقال رفع راية قلت لآلو رفعت راية أخذها السلطان قال فقال نعم تزوجه متعة قال ثم إنه أصغى إلى بعض موالیه فأسز إليه شینا قال فدخل قلبي من ذلك شيء قال فلیقت مولاه فقلت له أي شيء قال لك أبو عبد الله عليه السلام قال فقال لي ليس هو شینا تکرهه فقلت فأخبرني به قال فقال إنما قال لي ولو رفعت راية ما كان علیه في تزويجها شيء إنما یخرجها من حرام إلى حلال»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۳.

۶. کشف الغفّة، ج ۲، ص ۴۲۳: حدّثني الحسن بن ظریف قال: «... وکتبت إلى أبي محمد وقد ترکت التمتع منذ ثلاثين سنة وقد نشطت لذلك وكان في الحي امرأة وصفت لي بالجمال فمال قلبي إليها وكانت عاهرا لا تمنع يد لاس فکرتها ثم قلت قد قال تمتع بالفاجرة فإنک تخرجها من حرام إلى حلال فکتبت إلى أبي محمد أشاوره في المتعة وقلت أيجوز بعد هذه التنبين أن أتمتع فکتب إنما تحبی سنة و تمیت بدعة فلا بأس وإياک و جارتک المعروفة بالمهر وإن حدّثتک نفسك أن آبائي قالوا

### جمع چهارم: حرمت نکاح زانی با مزنی‌بها و حرمت نکاح با معلنه

جمع چهارم این است که با لحاظ تعدد موضوع روایات گفته شود: طبق روایات مربوط به ازدواج زانی با مزنی‌بها، ازدواج زانی با مزنی‌بها مطلقاً حرام است؛ اما نسبت به مسئله ازدواج با زانیه، از مجموع روایات استفاده می‌شود که تنها ازدواج با مشهوره معلنه حرام است؛ ولی اگر زنا مخفیانه باشد، ازدواج اشکال ندارد؛ حتی اگر به دلیل نقل افراد مختلف و یا اقامه حد، مشهور به زنا شده باشد؛ زیرا چنان‌که گذشت، موضوع بعضی از روایات، معلنات است، و آیه نیز درباره کسانی نازل شده که دارای پرچم زنا بوده و علنی زنا می‌کرده‌اند.

به مقتضای این جمع، احداث‌المرین در تحریم ازدواج کافی است؛ یکی ازدواج زانی با مزنی‌بها و دیگری ازدواج با مشهوره معلنه.

از کلمات مرحوم کلینی نیز استفاده می‌شود که ایشان نیز قائل به وجود دو عنوان برای تحریم نکاح بوده است.<sup>۱</sup>

همچنین از مجموع قرائن استفاده می‌شود که ازدواج با زانیه - اعم از ازدواج زانی با مزنی‌بها و ازدواج با زانیه مشهوره معلنه و غیر آن - فی نفسه حرام نیست و جواز آن منوط به خصوص توبه نیست؛ بلکه مهم‌ترین مانعی که در نظر شارع مقدس در نکاح با زانیه وجود دارد این است که مبادا با ازدواج با زانیه، زناى محصنه پیش آید که شدیدترین انواع زنا از نظر گناه، مفسده اجتماعی، کیفر دنیوی و عقوبت اخروی است؛ بنابراین، آنچه مانع ازدواج است، امری عرضی است و اگر مرد بتواند پس از ازدواج، همسرش را به وسیله اموری مانند توبه قبل یا بعد از آن یا با در خانه نگه داشتن کنترل کند و از خطر گرفتار شدن به زنا نجات دهد، مانعی

---

تمتع بالفاجرة فإنك تخرجها من حرام إلى حلال فهذه امرأة معروفة بالهتك و هي جارة و أخاف عليك استفاضة الخبر فيها فتركها و لم أتمتع بها و تمتع بها شاذان بن سعد رجل من إخواننا و جيراننا فاشتهر بها حتى علا أمره و صار إلى السلطان و أغرم بسببها مالا نفيسا و أعاذني الله من ذلك ببركة سيدي؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۴.

۱. مرحوم کلینی در کافی (ط - الإسلامیة، ج ۵، ص ۳۵۴) در باب «الزانی و الزانیة» روایات دال بر حرمت ازدواج با زانی و زانیة مشهوره را نقل کرده است و در باب بعدی، یعنی باب «الرجل یفجر بالمرأة ثم یتزوجها» (ج ۵، ص ۳۵۵) روایات دال بر حرمت ازدواج با مزنی‌بها را آورده است.

برای ازدواج نیست.

در تبیین این مطلب باید دانست: ازدواج با مزنی‌بها در روایات متعدد، تجویز و به کسی تشبیه شده که از ثمرهٔ نخله‌ای سرقت کرده و بعد، اصل آن نخله را خریده است: «مثله مثل التخله أصاب الزجل من ثمرها حراماً ثم اشتراها بعد فکانت له حلالاً»؛ مقتضای این تشبیه این است که ذاتاً ازدواج با مزنی‌بها اشکال ندارد و این ازدواج مانند خریدن نخله است که حرمت تصرف را از بین می‌برد؛ یعنی همان‌گونه که به مجرد خریدن نخله، تصرف در خرما جایز می‌شود و مشروط به توبه نیست، جواز تصرف در این زن نیز به مجرد ازدواج حاصل می‌گردد و متوقف بر توبه نیست و بسیار بعید است که این روایات، تقیید بخورد و چنین گفته شود که تنها در فرض توبه، شبیه نخله می‌شود؛ از سوی دیگر، در روایات متعدد، چنان‌که گذشت، مسئلهٔ توبه و تحصین مطرح شده است. در جمع بین این تشبیه و مطرح کردن توبه و تحصین می‌توان گفت که ازدواج با مطلق زانیه، فی نفسه حرام نیست و در این جهت هیچ قید و شرطی نیست؛ اما در مورد جواز فعلی ازدواج زانی با مزنی‌بها، جمع عرفی بین روایاتی که در ازدواج آنها توبه را شرط کرده و روایاتی که تحصین را لازم دانسته به این است که توبه جنبهٔ مقدّمی برای رهایی از خطر فحشا دارد. شخص تا ازدواج نکرده، زنا یا زنا‌ی غیرمحصنه است؛ ولی اگر ازدواج کرد، زنا‌ی او شنیع‌ترین انواع زنا خواهد بود و از این رو، تا از این جهت اطمینان پیدا نکرده، حق نکاح ندارد؛ بنابراین، اگر مرد می‌تواند پس از ازدواج با مزنی‌بها، او را از هر طریقی ولو از طریق بستن درب خانه، از خطر زنا حفظ کند، ازدواج با او مانعی ندارد؛ «إِنَّمَا يَخْرُجُهَا مِنْ حَرَامٍ إِلَى حَالٍ»؛ خلاصه، ازدواج با او در صورتی جایز است که از خطرات بعدی آن مطمئن شود.<sup>۳</sup>

اما در ازدواج با مشهورات معلنات - که شأن نزول آیه نیز دربارهٔ آن‌هاست - چون بسیار کم اتفاق می‌افتد که اطمینان به قدرت بر تحصین حاصل شود و فاحشهٔ

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۳.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۵، ح ۱۵۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۳.

۳. بنابراین، توبه به عنوان طریقی برای حصول اطمینان به حصن زن است و در فرضی که چنین اطمینانی حاصل نشود توبه کافی نیست.

رسمی که مدتی عادت به این کار کرده، همیشه در معرض وقوع فحشا است، شارع مقدس نمی خواهد ارتباط نامشروع او که قبل از ازدواج، زنا یا غیر محصنه بوده، با ازدواج، تبدیل به زنا یا محصنه شود؛ بنابراین، در روایات<sup>۱</sup>، این ازدواج، مشروط به توبه قبلی شده است؛ زیرا این زانیه، شخصی است که توبه دادن او بعد از ازدواج، کار مشکلی است؛ البته اگر باز هم در فرضی خاص، اطمینان به تحصیل او باشد، ازدواج با او قبل از توبه نیز صحیح است.

خلاصه اینکه طبق این جمع، «ازدواج زانی با مزنی بها» و «ازدواج با خصوص زانیه مشهوره معلنه» حرام است؛ اما در هر دو فرض، در صورتی که شخص، اطمینان داشته باشد که زن بعد از ازدواج مرتکب زنا نمی شود، ازدواج جایز است و فرق نمی کند این اطمینان به این دلیل باشد که زن قبل ازدواج توبه کرده و یا بعد از ازدواج توبه خواهد کرد و یا مرد مانع او خواهد شد. همچنین ازدواج با غیرمزنی بها اگر مشهوره معلنه نباشد، مطلقاً جایز است.

نکته مهم این است که مطالب مربوط به ازدواج با زانیه، شامل زانی نیز می شود؛ زیرا شارع ظاهراً نمی خواهد زنا یا محصنه رخ دهد.<sup>۲</sup>

۱. برای نمونه: صحاح حلبی از قسم ششم روایات.

۲. با توجه به ظهور برخی روایات از جمله روایات شأن نزول آیه سوم سوره نور و همچنین روایاتی که در آن به این آیه استشهد شده (مانند صحیح ابن بزیع)، فرقی بین حکم نکاح با زانی و نکاح با زانیه نیست؛ چنانکه در این آیه شریفه نیز فرقی وجود ندارد.

البته ممکن است گفته شود که گاهی مردی دارای زوجه دیگری است که با وجود آن، اگر مرد زنا کند زنا یا او در حالت احصان است؛ از این رو، اگر زنی با این مرد ازدواج کند، تأثیری در تحقق زنا یا در حال احصان ندارد تا گفته شود زن دوم نباید به این ازدواج تن دهد.

اما می توان گفت: آنچه استاد<sup>علیه السلام</sup> بیان کرده است (مانع شدن شارع از زنا یا محصنه)، حکمت تشریع است، نه علت آن و چه بسا شارع مقدس نمی خواهد حتی در فرضی که شرائط احصان برای مرد مهیا نیست - مثلاً زوجه تا مدتی در نزد شوهر نیست - نکاح با مرد زناکار شکل گیرد و آیه شریفه و روایات شأن نزول و روایاتی که به آیه استشهد کرده نیز از این جهت مطلق است. در حقیقت، موضوع حرمت، فرض خوف وقوع زنا یا محصن نیست؛ بلکه گویا شارع بنای خانواده را با زنا ناسازگار دانسته و از شکل گیری چنین خانواده ای ممانعت کرده است، حتی اگر خوف وقوع زنا یا در حال احصان وجود نداشته باشد؛ خصوصاً اگر زنا از سوی زن باشد که در این صورت به نظر می رسد شوهر وظیفه خاصی نسبت به زوجه خود دارد که چنین وظیفه ای در مورد خواهر خود - خصوصاً اگر خواهر، دارای شوهر



این نکته نیز شایان ذکر است که در برخی از روایات برای احراز تحقق توبه زن، گفته شده که به او پیشنهاد فجور بدهد که در صورت ممانعت از آن، مشخص می شود که توبه کرده است.<sup>۱</sup>

### اشکال: ظهور آیه و صحیحۀ ابن بزیع در حرمت نکاح مطلق زانیه

این جمع نیز قابل مناقشه است؛ زیرا با توجه به آیه شریفه، ازدواج با هیچ زانیه ای اعم از مشهوره معلنه و غیر آن جایز نیست و در بررسی دلالت صحیحۀ ابن بزیع<sup>۲</sup> که در قسم سوم از اقسام روایات ابواب مرتبط با متعه نقل شد، گفته شد که مستفاد از این روایت که در آن استشهد به آیه نیز شده است، «حرمت و بطلان ازدواج با مطلق زانیات» است و حمل آن بر خصوص مشهوره و معلنه بعید است؛ بنابراین، تفصیل بین مشهوره معلنه و غیر آن، مخالف مفاد آیه و صحیحۀ ابن بزیع است.

### جمع پنجم: حرمت نکاح با زانی و زانیه

با توجه به این اشکال، در جمع روایات، باید گفته شود که هم ازدواج زانی با زانیه ها و هم ازدواج با زانیه اعم از مشهوره معلنه و غیر آن مطلقاً حرام است و تفصیلی در هیچ یک از دو مسئله وجود ندارد؛ اگرچه این حرمت فی نفسه نیست؛ بلکه به جهت دفع خطر ابتلای خانواده به زنا محصنه است؛ از این رو، اگر مرد مطمئن باشد که زن بعد از ازدواج مرتکب زنا نمی شود، مانعی برای ازدواج نیست و فرق نمی کند که این اطمینان به این دلیل باشد که زن قبل ازدواج توبه کرده و یا بعد

---

باشد- ندارد؛ بنابراین، در روایات مطرح شده، به مردها امر به تحصین شده است. به علاوه، با لحاظ این نکته که تعدد زوجات، در زمان صدور این روایات بسیار متعارف بوده، بعید است بتوان این فرض را از مدلول روایات خارج دانست و این مؤید آن است که مسئله احصان، از حکمت های حکم ازدواج با زانیه است، نه علت آن.

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۸، ح ۴۴۵۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۲۵، ح ۷.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۵۴، ح ۳: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد بن إسماعیل قال: «سأل رجل أبا الحسن الرضا عليه السلام وأنا أسمع عن رجل يتزوج امرأة متعة و يشترط عليها أن لا يطلب ولدها فتأتي بعد ذلك بولد فشدد في إنكار الولد و قال أ يحجده إعظاماً لذلك فقال الرجل فإن اتهمها فقال لا ينبغي لك أن تتزوج إلا مؤمنة أو مسلمة فإن الله يقول ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾» وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۶۹، ح ۲.

از ازدواج توبه خواهد کرد و یا مرد از طریق دیگری مانع او خواهد شد؛ اگرچه عملاً حصول چنین اطمینانی نسبت به زنان مشهوره و معلنه، بدون توبه، نادر است و در نتیجه، عملاً در خارج معمولاً ازدواج با مشهوره و معلنه بعد از توبه میسر خواهد بود.

### بررسی جمع پنجم

ممکن است گفته شود مقتضای جمع بین صحیحۃ ابن یزید و روایات ناهیه از خصوص نکاح معلنه - مانند صحیحۃ حلبی<sup>۱</sup> - این است که روایت بر این حمل شود که عنوان «مأمونه»<sup>۲</sup> تنها به عنوان یکی از مصادیقی که نکاح با آنها جایز است ذکر شده و در نتیجه، اگر زنی معلنه نباشد، ازدواج با او صحیح است، حتی اگر بارها مرتکب فحشا شده باشد.

اما در پاسخ می توان گفت: اگر غالب کسانی که عقیفه نیستند متجاهر بودند، امکان آن بود که گفته شود وجه اشتراط مأمونه و عقیفه بودن در این روایت این است که در مقابل آن، زن معلن و متجاهر است و در نتیجه، مراد از این روایت نیز تنها منع از ازدواج با معلنه است؛ ولی واقعیت این است که چنین غلبه ای وجود ندارد؛ بسیاری هستند که دامن خود را آلوده کرده، اما از معلنات نیستند؛ مخصوصاً اینکه گاهی حکام برای تظاهر به دین داری از این نوع منکرات علنی جلوگیری می کرده اند؛ از این رو، چنین حملی نسبت به روایت، بعید است؛ اما علت اینکه در بعضی روایات، خصوص عنوان «معلنه» اخذ شده، برای بیان راهی برای اثبات زنا است؛ زیرا اثبات زنا از طریق زنا یا از طریق زنا خود فرد با اوست که روایات مربوط به نکاح زانی با مزنی بها، در همین باره است و یا از طریق اعلان و تظاهر زن به این عمل است و راه دیگری غالباً وجود نداشته است؛ زیرا حد خوردن اشخاص،

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۵: أحمد بن محمد بن عیسی عن أبي المعزی عن الحلبي قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تنزّج المرأة المعلنة بالزّنى ولا يزوّج المعلن بالزّنى إلا بعد أن يعرف منهما التّوبة»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۳۸، ح ۱.

۲. طبق نقل فقیه و تهذیب، عنوان «مأمونه» در روایت مطرح شده بود (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۰: «لا ینبغی لك أن تنزّج إلا بمأمونة»؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۶۹: «لا ینبغی لك أن تنزّج إلا بمأمونة»؛ بر خلاف نقل الکافی (ج ۵، ص ۴۵۴) که در آن آمده است: «لا ینبغی لك أن تنزّج إلا مؤمنة أو مسلمة»؛ اما مفاد نقل کافی نیز با لحاظ صدر و ذیل آن، همان مفاد روایت فقیه و تهذیب است.

دلیل بر زناکار بودن آنان نبوده است؛ زیرا به دلیل عدم قدرت ائمه علیهم السلام در اقدام به قضاوت و اجرای حدود، نوعاً این امور توسط قضات عامه صورت می گرفته که اعتباری نداشته و در نتیجه، «حد خورده بودن» دلیل بر ارتکاب زنا نبوده است. اینکه در برخی روایات، «حد خورده بودن» مطرح شده، مراد از آن حد شرعی است، نه حدی که قاضیان عامه حکم داده اند. اگر در مواردی اجرای حد مورد امضای ائمه علیهم السلام قرار گرفته، مواردش نادر است. مجرد اشتهار در نزد مردم نیز، از نظر شرعی اعتبار ندارد؛ بنابراین، عنوان «معلنه» در روایات، به جهت اینکه غالباً طریق اثبات زنا منحصر به آن است ذکر شده است، نه اینکه موضوعیتی داشته باشد. شاهد این مطلب آن است که در زانی زانی با مزنی بها، قید اعلان مطرح نشده است؛ زیرا زناکار بودن طرف مقابل برای شخص روشن است و نیاز به اثبات آن نیست.

اگر گفته شود: این توجیه درباره روایاتی که در آنها امام علیه السلام دیگران را از ازدواج با زانیه معلنه نهی کرده محتمل است؛ اما درباره روایت حلبی که حضرت با عبارت «لا تتزوج المرأة المعلنة بالزنى ولا تزوج المعلن بالزنى إلا بعد أن يعرف منهما التوبة» می خواهد حکم ازدواج خود زانی و زانیه را بیان کند محتمل نیست؛ زیرا زن زناکار و مرد زناکار، علم به زانیه و زانی بودن خود دارند و برای اثبات آن نیازی به متصف شدن به معلنه و معلن نیست؛ بنابراین، صحیح نیست که گفته شود تقیید زانیه در این روایت به معلنه، ثبوتاً در حرمت نکاح با زانیه دخیل نیست و این قید فقط برای اثبات زانیه بودن زن ذکر شده است؛ از این رو، به مقتضای این روایت، معلنه بودن ثبوتاً نیز موضوعیت دارد؛ زیرا امام علیه السلام از یک سو در مقام بیان حکم خود زانی و زانیه است و از سوی دیگر، محتمل نیست که معلنه قید اثبات باشد؛ پس این قید، ثبوتی است و با توجه به مقام تحدید بودن، مفهوم دارد و بر عدم حرمت ازدواج با زنان زناکار غیر معلنه دلالت می کند.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵، ح ۳: الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن أبيان بن عثمان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في قوله عليه السلام «الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة» قال هم رجال و نساء كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مشهورين بالزنا فهني الله عليه عن أولئك الرجال و النساء و الناس اليوم على تلك المنزلة من شهر شينا من ذلك أو أقيم عليه الحد فلا تزوجه حتى تعرف توبته» و مسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۹، ح ۳.

در پاسخ، ابتدا مقدمه‌ای ذکر می‌شود و آن اینکه عنوانی که موضوع برای حکمی قرار می‌گیرد، دلیل بر این نیست که لزوماً تکلیف نیز متوجه همان عنوانی است که موضوع قرار گرفته است؛ به عنوان مثال در مباحث گذشته نکاح بیان شد<sup>۱</sup> که برخی معتقدند که آیه شریفه «لَيْسَ أَذْنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ»<sup>۲</sup> نسبت به ادله رفع قلم از صبی، نوعی تخصیص است و اگرچه به حسب روایات متعدد از کودک قلم برداشته شده است<sup>۳</sup>، ولی به مقتضای این آیه، کودک ممیز استثناء وظیفه دارد که استیذان کند<sup>۴</sup>؛ اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا گاهی چیزی موضوع حکم قرار می‌گیرد تا تکلیف ولی یا مالک آن تعیین شود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «اسب شما نباید وارد زمین و محصول دیگری شود» واضح است که اسب تکلیف ندارد؛ پس معنای این جمله این است که مالک، مسئول است که جلوی آن را بگیرد. در مسئله استیذان نیز مطلب از همین قرار است؛ کودک تکلیف ندارد و این امر، متوجه ولی و وظیفه او است؛ همچنان که اگر گفته شود، کودک غیرممیز نباید اموال مردم را بشکند، معنایش این است که ولی او باید مانعش شود و مسئول این کار، ولی اوست؛ اگرچه کودک را که تکلیف ندارد موضوع قرار داده، اما این وسیله‌ای برای تعیین حکم ولی است.

بعد از این مقدمه، در پاسخ از این اشکال باید دانست: روایت، در صدد تعیین وظیفه افراد زناکار نیست؛ این افراد نوعاً توجه به تکلیف الهی ندارند؛ امام علیه السلام با این عبارات، تکلیف را تعیین کرده و فرموده است که نباید برای ازدواج، سراغ چنین افرادی بروند؛ شاهد بر این مطلب نیز اینکه در روایت، ابتدا حضرت فرموده که معلن و معلنه نکاح نکنند؛ ولی در ادامه، به جای تعبیر «حتی یتوبا» فرموده: «حتی تعرف منهما التوبة»؛ بنابراین، خطاب، در حقیقت، متوجه افراد عقیف است و در این جهت فرق نمی‌کند که صدر روایت به صورت معلوم یا مجهول خوانده شود.

۱. ر.ک: مستثنیات حرمت نظر به اجنبی، نظر ممیز به عورت.

۲. التور، ۵۸.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۲-۴۶.

۴. برای نمونه: مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۵.

مطلب دیگر این است که حتی در مواردی که دلیل، در مقام تعیین تکلیف دیگران است، مستفاد از آن این است که متعلق نفی یا نهی، مبغوض شارع است؛ از این رو، روایت مورد بحث با مثال کودک و مثال حیوان که در مقدمه ذکر شد فرق می‌کند؛ در مثال کودک و حیوان، علاوه بر اینکه دلیل، در مقام تعیین وظیفه ولی و مالک است، تکلیف در واقع نیز متوجه کودک و حیوان نیست؛ اما در مسئله مورد بحث، با وجود اینکه روایت در صدد تعیین وظیفه افراد عقیف است، ولی مستفاد از آن این است که ازدواج افراد عقیف با افراد آلوده به زنا مطلقاً مبغوض شارع است؛ از این رو، افراد غیرمعلن به زنا نیز که علم به زناى خود دارند، نباید با افراد عقیف ازدواج کنند؛ بنابراین، روایت گرچه در مقام تحدید است و مفهوم دارد، اما این مفهوم تنها نسبت به افراد عقیف است؛ یعنی نمی‌توانند با معلن و معلنه به زنا ازدواج کنند؛ اما می‌توانند با زانی و زانیات دیگر ازدواج کنند به شرط اینکه زانی آنها از طریق معتبر دیگری ثابت نشده باشد؛ پس استظهار از روایت این است که در مقام بیان حکم ظاهری است و به همین دلیل، تحدید در آن، با الفاظ «عرفان» و امثال آن صورت گرفته است؛ اما حکم واقعی، مبغوضیت مطلق ازدواج با زناکار است که به موجب آن، شخص زناکار علی وجه الاطلاق حق ندارد با افراد عقیف ازدواج کند؛ ولی نسبت به افراد عقیف که در واقع، مخاطب این روایت هستند بین معلن و معلنه به زنا و غیر آنها فرق است؛ یعنی بین افرادی که زناى آنها ثابت شده و کسانی که ثابت نشده است، تفاوت وجود دارد؛ ازدواج با گروه اول جایز نیست؛ اما ازدواج با گروه دوم جایز است. با این تقریر، مشخص می‌شود که قید معلن و معلنه در این روایت نیز تنها قید اثبات است و دخالتی در ثبوت تحریم ندارد.

به نظر می‌رسد مطلبی که در بالا درباره روایت بیان شد، بر آیه شریفه قرآن نیز تطبیق می‌کند؛ یعنی آیه شریفه، ابتداءً و از باب مقدمه، متعرض حکم زانی و زانیه شده و فرموده است: «زانی و زانیه نباید با غیر هم سنخ خود ازدواج کنند» و سپس با فقره «حُزِرَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۱</sup> وظیفه زنان و مردان عقیف را مشخص کرده و فرموده است ازدواج مؤمنین عقیف با افراد آلوده، حرام است.

### تفاوت حدود و تعزیرات با حرمت زناکار

لازم است به مناسبت، به مسئله‌ای اشاره شود. در احکامی مثل حدود و تعزیرات، مجرّد ثبوت جرمی در واقع (با قطع نظر از احراز و علم به آن) برای اجرای آن احکام کافی نیست. به عبارت دیگر، تا زمانی که احراز نشود که شخصی زنا کرده، نمی‌توان بر او حد جاری کرد؛ حتی اگر در واقع زنا کرده باشد؛ از این رو، لازم نیست که شخص زناکار خودش را معرفی کند یا کسی که اطلاع دارد خبر بدهد؛<sup>۱</sup> پس اگر بر اثر اثبات نشدن جرم، حدود و تعزیرات اجرا نگردد، مطلوب شارع مقدس زمین نمانده است؛ زیرا احراز شرعی، در ثبوت مصلحت اجرای حدود دخیل است و قهراً در لزوم اجرای حد نیز دخیل است. این مطلب درباره افتاء نیز صادق است؛ به این معنا که مجرّد ثبوت یک حکم شرعی واقعی، مستحق جواز افتاء نیست؛ بلکه افتاء، باید با علم یا حجت شرعی باشد. علم و احراز، در مواردی مانند اجرای حدود و افتاء، در حکم واقعی قضیه اخذ شده است و این نکته، هم از تناسب حکم و موضوع به دست می‌آید و هم بناء عقلا بر آن است و هم روایات<sup>۲</sup> بر آن دلالت می‌کند.

اما در اکثر موارد، مانند ازدواج با محارمی مانند خواهر و مادر، قید علم و معرفت، در ثبوت حکم واقعی دخیل نیست و فقط در حکم ظاهری دخیل است؛ به این معنا که ازدواج با این افراد باطل است؛ گرچه انسان علم نداشته باشد که شخص مقابل، خواهر یا مادر او است؛ اما از نظر ظاهر، مادامی که انسان علم نداشته باشد که شخصی از محارم او است، می‌تواند با او ازدواج کند.

با توجه به این مطلب، به مقتضای تناسب حکم و موضوع، قید اعلان در «معلن و معلنه» و عرفان در «حتی تعرف منهما التوبة» در حکم واقعی دخیل نیست و تنها

۱. البته منافاتی ندارد که به جهتی دیگر اطلاع دادن جایز باشد؛ مثلاً برای نهی از منکر در فرض تحقق شرائط وجوب آن، اطلاع دادن واجب خواهد بود.

۲. در روایات، دیده می‌شود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام تلاش می‌کردند تا از اثبات گناهانی مانند زنا با اقرار شخص، مانع شوند. همچنین در روایات، تشویق شده که شخص گنهکار، بدون رجوع به حاکم برای اجرای حد، به تنهایی توبه کند (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۳۶، باب، باب أن من تاب قبل أن یؤخذ سقط عنه الحد و استحباب اختیار التوبة علی الإقرار عند الإمام).

در حکم ظاهری دخالت دارد که در نتیجه، از یک سو، زانی و زانیه غیرمعلن به زنا نیز نمی‌توانند با افراد عقیف ازدواج کنند، اگرچه فرد عقیف تا زمانی که نداند که شخص مقابل آلوده به زنا است می‌تواند با او ازدواج کند؛ از سوی دیگر اگر فرد زناکار واقعاً توبه کرده، ولی افراد عقیف، آگاه نباشند، ازدواج با او باطل نیست.

### نظر مختار: حرمت نکاح با زانی و زانیه در فرض عدم اطمینان

حاصل بحث این است که طبق آیه شریفه، اگر بین مسلمان‌ها، یک طرف، عقیف و پاک بود، طرف دیگر هم باید پاک باشد؛ اما در مورد مشرک، ازدواج عقیف با غیرعقیف اشکال ندارد.

بر اساس روایاتی مانند روایت ابن‌بزیع، نکاح عقیف با زانیه مطلقاً - اعم از مشهوره معلنه و غیر آن - جایز نیست<sup>۱</sup> و قیودی مانند معلنه بودن که در برخی روایات وارد شده، تنها در اثبات زنا دخیل است و این مطلب منافاتی با روایاتی که در ذیل آیه شریفه وارد شده و حرمت زنا را به زانیه مشهوره منحصر کرده ندارد؛ زیرا در تبیین جمع سوم بیان شد که عنوان مشهورات در این روایات، ناظر به فواحش رسمی آن دوره‌ها است که اصحاب روایات بودند و علنی زنا می‌کردند و این‌گونه مشهوره بودن که با اعلان همراه بوده نیز طریق اثبات زنا است؛ بنابراین، به موجب جمع بین ادله، اعم از آیه شریفه و روایات، ازدواج با مزنی‌بها و هر زانیه‌ای حرام است؛ مگر در فرضی که به وسیله توبه یا غیر آن، انسان اطمینان داشته باشد که بعد از ازدواج، مرتکب زنا نمی‌شود که در فرض معلنه بودن زانیه، این اطمینان نوعاً با تحقق توبه قبلی او حاصل می‌شود.

ازدواج با مرد زناکار نیز در صورت توبه مرد جایز است وگرنه، زن با ازدواجش سبب می‌شود که زنا می‌شود، به زنا می‌تبدیل شود و این امر، مبعوض

۱. ممکن است گفته شود: صدر آیه شریفه بر جواز نکاح زانی با زانیه دلالت دارد و در این جهت، روایات تحریم، با کتاب الله مخالف است؛ اما پاسخ این است که ازدواج خصوص زانی با زانیه، خارج از مدلول روایات تحریم است و فرد زناکار اعم از مرد یا زن، چنانچه توبه نکرده باشد، مشمول صدر آیه است؛ ولی اگر توبه کرده باشد، مشمول ذیل (المؤمنین) است و بر اساس روایات تحریم، نباید با زانیه ازدواج کند؛ مگر در فرضی که اطمینان به تحصیل داشته باشد؛ البته عقیف بودن، مُشیر به در حصن بودن است و اگر با غیر توبه هم این حصن ایجاد شود کافی است.

شارع مقدس است.<sup>۱</sup>

**جهت چهارم: حکم مسئله در فرض تعارض مستقر روایات**  
حال اگر جمع عرفی پذیرفته نشود، حکم مسئله چیست؟

### کلام آقای خوئی: لزوم رجوع به عمومات حل

مرحوم آقای خوئی فرموده است: در فرض تعارض، روایات تساقط می‌کنند و باید به عمومات رجوع شود که نتیجه آن، اثبات جواز مطلق است.<sup>۲</sup>

### توضیح کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی در این بحث بیان نفرموده که مراد ایشان از عمومات چیست؛ اما با توجه به بیانات ایشان در مسائل دیگر<sup>۳</sup>، یکی از عمومات مورد نظر ایشان آیه «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»<sup>۴</sup> است.

مطلب دیگر درباره کلام ایشان در این بحث، این است که گرچه مرحوم آقای خوئی - طبق متن موسوعه - فرموده است که بعد از تعارض و تساقط روایات باید

۱. در روایات مجوزه، عمده دلیل، همان موثق محمد بن مسلم است:

تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۵۴، ح ۴۸: عنه (محمّد بن علی بن محبوب) عن محمّد بن الحسین عن عبد الله بن هلال عن العلاء عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة زنت و شردت أن يربطها إمام المسلمین بالزوج كما يربط البعير الشارد بالعقال؛ وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۱۴۸، ح ۱.

این روایت نیز با نظر مختار منافات ندارد؛ زیرا طبق این روایت، این زانیه، تزویج شده تا زوجه از زنا یا او ممانعت کند؛ بنابراین، روایت، بر جواز ازدواج در فرض ادامه این عمل شنیع دلالت ندارد. علامه مجلسی نیز چنین فرموده است: «قوله: «زنت و شردت» شرودها نفارها و عدم إطاعتها للأقارب، و المراد بربطها بالزوج تزویجها لتنکسر شهوتها و یمنعها الزوج عن الفاحشة» (ملاّ الأخیار، ج ۱۶، ص ۳۰۶).

به علاوه، ممکن است روایات مجوزه را با روایات اعتبار توبه و مانند آن تقبیل کرد.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۳.

۳. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۱۴، ۳۱۸ و ۳۲۲.

۴. النساء، ۲۴.



به عموماً رجوع شود، اما با توجه به مبنای اصولی ایشان<sup>۱</sup> که در فقه نیز در موارد عدید<sup>۲</sup> بر اساس آن مشی نموده، باید در این مسئله می‌فرمود: «بعد از تعارض روایات، باید به مرجحات رجوع کرد و مرجحات نیز از نظر ما ابتداءً موافقت کتاب و در فرض فقدان این مرجح، مرجح بعدی مخالفت عامه است» و در مقام، روایات جواز، موافق با کتاب - مانند آیه «وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»<sup>۳</sup> - می‌باشد و بر روایات تحریم مقدم می‌شود.

کسانی که دلالت آیه سوم سوره نور<sup>۴</sup> بر تحریم را تمام ندانسته‌اند، بعد از تعارض روایات، به آیه «وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» تمسک کرده‌اند؛ همچنان که مرحوم آقای خوئی نیز در موارد مشابه، به آن رجوع کرده و به جواز حکم کرده است.<sup>۵</sup>

### اشکال بر کلام آقای خوئی

کلام مرحوم آقای خوئی مبنی بر رجوع به عموماً حل و حکم به جواز بعد از تعارض، به دلایل زیر قابل مناقشه است.

#### اشکال اول: وجود مرجحات برای روایات مانعه

اولاً، در صورت تعارض، ترجیح به موافقت کتاب، با روایات مانعه است؛ زیرا دلالت آیه سوم سوره نور بر تحریم تمام است که در بررسی مفاد فقهی آیه به تفصیل بیان شد؛ همچنان که ترجیح به مخالفت با عامه و موافقت با مشهور قدما - در صورت قبول مرجحیت آن - با قول به حرمت است که در نقد کلام مرحوم حاج شیخ به تفصیل بیان خواهد شد.

۱. مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خوئی)، ج ۲، ص ۴۹۸-۴۹۹.

۲. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۱۸، ۳۱۴ و ۳۲۲.

ایضاً: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص ۲۴۵، مسألة انفعال ماء البئر بالملاقاة؛ و ج ۳، ص ۸۴، مسألة نجاسة الخمر.

۳. النساء، ۲۴.

۴. «الرَّائِي لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً وَالزَّانِيَةُ وَالْمُشْرِكَةُ لَا يَنْكُحُهُمَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَخُرُوعُ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ».

۵. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۶، ۳۱۴، ۳۱۸ و ۳۲۲.

**اشکال دوم:** عدم نظارت آیه حل بر موارد عقوبت  
 ثانیاً، اگر مراد ایشان از عمومات، آیه «وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»<sup>۱</sup> باشد، استدلال ایشان تمام نیست؛ زیرا در بحث از ناسخیت این آیه نسبت به آیه نور، باره ناسخیت آن، بیان شد که خداوند متعال در این آیات، تنها در مقام بیان حرمت و حلیت مواردی است که به شکل طبیعی چنین حکمی دارند و در مقام بیان مواردی که از باب مجازات و عقوبت حرام هستند نیست تا به مقتضای نبودن موردی در بین موارد حرام در این آیات و عدم دلیل دیگر بر حرمت آن، بتوان با تمسک به این فقره، به حلیت آن حکم کرد؛ بنابراین، مواردی که از طریق سنت، به حرمت آنها از باب مجازات حکم شده است - مانند حرمت مسبب از افشاء، لواط و اقسام زنا - خلاف قرآن و از باب تخصیص نیست.

**کلام حاج شیخ:** اسقاط روایات حرمت با لحاظ مخالفت مشهور و موافقت عامه  
 مرحوم حاج شیخ، به نحو دیگری در صدد اثبات جواز نکاح برآمده و چنین فرموده است:

«ولا يخفى أنّ هذه الأخبار وإن كانت مقتدة والقاعدة تقتضي حمل ما استدّل به المشهور من الأخبار المطلقة عليها، إلا أنّ تلك الأخبار لصراحتها في الإطلاق وورودها مورد الحاجة ووقت حضور العمل يقع بينها وبين هذه، المعارضة؛ وحينئذ فلا بدّ إمّا من طرح هذه رأساً بمخالفتها للمشهور و موافقتها لبعض العامة، أو حملها على الكراهة»<sup>۲</sup>

### اشکال بر کلام حاج شیخ

اما کلام ایشان قابل مناقشه است.

**اشکال اول:** فتوای مشهور قدما به حرمت  
 اشکال اول این است که شهرت بین امامیه - اگر شهرت مرجح باشد - جواز ازدواج

۱. النساء، ۲۴.

۲. کتاب النکاح (حائری) ص ۱۶۳.

نیست و ادعای صاحب جواهر<sup>۱</sup> که فتوای مشهور قوی، جواز است، صحیح نیست. اگر موافقت با شهرت به عنوان یک مرجع پذیرفته شود، مراد از آن، شهرت بین قداما است و با بررسی فتوای قداما مشخص می‌شود که فتوای مشهور تا زمان ابن‌ادریس و قطب راوندی - که وفاتشان در اواخر قرن ششم بوده است<sup>۲</sup> - قول به تحریم است.

مرحوم کلینی در کافی، بابی با عنوان «باب أنه لا يجوز التمتع إلا بالعفيفة»<sup>۳</sup> قرار داده و سپس روایات آن را نقل کرده است و باب دیگری نیز با عنوان «باب الزانی والزانیة» قرار داده و در ذیل آن، آیه شریفه، روایاتی که نکاح مشهورات را حرام دانسته، روایات جواز و روایاتی را که جواز را مشروط به توبه کرده، آورده است<sup>۴</sup> که جمع بین آنها این است که به شرط توبه جایز است.

مرحوم صدوق در فقیه<sup>۵</sup> و مقنع<sup>۶</sup> قائل به تحریم ازدواج با زانی و زانیه در فرض عدم توبه شده است.

شیخ مفید در مقنعه<sup>۷</sup>، قائل به تحریم ازدواج زانی با مزنی<sup>۸</sup> بها شده است، مگر در فرضی که هر دو طرف زنا توبه کنند.

سید مرتضی در المسائل الرازیة<sup>۹</sup> به تحریم حکم کرده، مگر اینکه زن توبه کند؛ البته در انتصار<sup>۱۰</sup> اسمی از توبه نبرده؛ چون انتصار در مقام بیان همه خصوصیات نیست.<sup>۱۱</sup>

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۳۹.

۲. الوافی بالوفیات، ج ۲، ص ۱۸۳؛ طبقات أعلام الشیعة، ج ۳، ص ۱۲۴ و ۲۹۰.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۵۳.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۴.

۵. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۰۶-۴۰۵، ح ۴۴۱۶ و ۴۴۱۷.

البته در ح ۴۴۱۶، ازدواج با مستعلن و مستعلنه مطرح شده، نه مطلق زانی یا زانیه. در حدیث ۴۴۱۷، نیز مشهور به زنا یا حدخورد مطرح شده است.

۶. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۰۶ و ۳۳۸.

۷. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۴.

۸. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۳۰.

۹. الانتصار، ص ۲۶۷ - ۲۶۶.

۱۰. البته عبارات مسائل رازی و انتصار فقط در خصوص ازدواج زانی با مزنی بها است.

کلمات شیخ طوسی نیز مختلف است، در برخی عبارات، قائل به تحریم و در برخی عبارات، قائل به جواز شده است.<sup>۱</sup>

ابن بزاج<sup>۲</sup> و ابوالصلاح حلبی در کافی<sup>۳</sup> نیز به تحریم ازدواج با زانیه قائل شده‌اند.<sup>۴</sup> ابن زهره در غنیه<sup>۵</sup> به تحریم زانیه در فرض عدم توبه وی قائل و مدعی اجماع شده است؛ البته اجماعات ابن زهره حتی مؤید هم نیست. صاحب جواهر در توجیه ادعای اجماع ایشان فرموده است: ادعای اجماع ایشان بر اصل حلیت است؛ در

۱. شیخ طوسی در خلاف و مبسوط بدون هیچ قیدی ازدواج زانی با زانیه را جایز دانسته؛ ولی در نهاییه جواز را مقتید به توبه زانیه کرده است؛ چنان‌که در تهذیب نیز چنین قیدی را در هر دو طرف - به تبع شیخ مفید در مقنعه - لازم دانسته است. ایشان در استبصار نیز در تعارض بین اخبار، جواز بدون قید توبه زانیه را پذیرفته است؛ بنابراین، فتوی شیخ طوسی، حرمت مطلق نیست؛ بلکه حرمت در فرض عدم توبه در خصوص ازدواج زانی با زانیه است؛ البته ایشان در خلاف و مبسوط - بر خلاف نهاییه که در آن تصریح به کراهت ازدواج غیرزانی با زانیه معروفه شده - متعرض حکم ازدواج غیرزانی با زانیه و همچنین ازدواج غیرزانیه با زانی نشده است.

تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۸-۳۲۶: «قال الشيخ رحمه الله: ومن فجر بامرأة و هي غير ذات بعل ثم تابا بعد ذلك وأراد أن ينكحها بعد بعقد صحيح جاز له ذلك بعد أن تظهر منهما التوبة. يدل على ذلك ما رواه الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد...»

الاستبصار، ج ۳، ص ۱۶۸: «فالوجه في هذا الخبر أحد شينين أحدهما أن يكون ذلك إخبارا عن صحة العقد وإن كان قد فعل محظورا والثاني أن يكون المراد بقوله «لا بأس بأن يتزوجها ويحصنها» إذا تابت وليس في الخبر أنه لا بأس بذلك مع إصرارها على القبيح.»  
الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۰، مسألة ۷۱: «إذا زنا بامرأة جاز له نكاحها فيما بعد ... دليلنا: إجماع الفرق، وأيضا الأصل الإباحة.»

المبسوط، ج ۴، ص ۲۲: «وإن زنا بامرأة جاز له أن يتزوجها فيما بعد إجماعا إلا الحسن البصري، وقال قتادة وأحمد إن تابا جاز، وإلا لم يجز، وقد روى ذلك أصحابنا.»

النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۵۸: «و يكره للرجل أن يتزوج بامرأة فاجرة معروفة بذلك. فإن تزوج بها، فليمنعها من ذلك ... وإذا فجر بامرأة غير ذات بعل، فلا يجوز له العقد عليها ما دامت مصرة على مثل ذلك الفعل. فإن ظهر له منها التوبة، جاز له العقد عليها. وتعتبر توبتها بأن يدعوها إلى مثل ما كان منه.»

۲. المهذب (ابن بزاج)، ج ۲، ص ۱۸۸.

۳. الكافي في الفقه، ص ۲۸۶.

۴. البته فتوی ابن دین و فقیه، مانند فتوی ابن زهره و ابوالفتوح رازی که در سطور آتی مطرح می‌شود، مقتید به فرض «عدم توبه زانیه» است.

۵. غنیة النزوع، ص ۳۳۹.

مقابل قول حسن بصری که معتقد بوده که حتی با توبه نیز ازدواج حلال نمی‌شود؛ اما آیا شرط حلیت، توبه است یا نه، ایشان متعرض آن نشده است.<sup>۱</sup>

ابوالفتح رازی نیز تصریح به حرمت ازدواج با زانیه کرده است.<sup>۲</sup>

در مقابل، ابن‌ادریس<sup>۳</sup> و قطب راوندی<sup>۴</sup> و مشهور علمای<sup>۵</sup> بعد از آنها قائل به کراهت شده‌اند.

بنابراین، معاریف قدما قائل به حرمت بوده‌اند<sup>۶</sup> و ادعای شهرت قوی بر جواز که صاحب جواهر مدعی شده، صحیح نیست؛ همچنان‌که ادعای مخالفت قول به تحریم با قول مشهور- که در کلام مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری بود- ناتمام است.

### اشکال دوم: مخالفت قول به تحریم با فتوای عامه

اشکال دوم کلام مرحوم حائری این است که گرچه در مغنی ابن‌قدامه، علاوه بر قتاده (ولادت ۶۱- وفات ۱۱۸)<sup>۷</sup> و احمد بن حنبل (ولادت ۱۶۴- وفات ۲۴۱)<sup>۸</sup>، ابوعبید قاسم بن سلام (ولادت ۱۵۷- وفات ۲۲۴)<sup>۹</sup> و اسحاق بن راهویه (ولادت ۱۶۱- وفات ۲۳۸)<sup>۱۰</sup>

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۰.

۲. تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۸۴.

۳. السرائر، ج ۲، ص ۵۲۷ و ۵۴۴.

چنان‌که در پاورقی مربوط به نظر شیخ طوسی بیان شد، مرحوم شیخ طوسی نیز در نهایه قائل به کراهت ازدواج با زانیه معروفه شده است.

۴. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۴ و ۱۳۴.

۵. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶؛ تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۷۰؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۵؛ مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۳۴۰؛ ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۱۸۹؛ مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۴؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۳.

۶. گرچه قائلین به حرمت، برخی در فرض معروفه بودن فاجره یا در فرض عدم توبه به حرمت فتوا داده‌اند و عبارات برخی نیز تنها مختص به حرمت ازدواج زانی با مزنی‌بها است، اما در مجموع، تا قبل از ابن‌ادریس و قطب راوندی، فتوای به جواز را نمی‌توان فتوای مشهور دانست.

۷. الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۳۱؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۵، ص ۲۷۰؛ وفيات الأعیان، ج ۴، ص ۸۵.

۸. وفيات الأعیان، ج ۱، ص ۶۴.

۹. وفيات الأعیان، ج ۴، ص ۶۲؛ الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۵۴؛ تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۴۱۲.

۱۰. تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۳۶۲.

نیز به عنوان قائلین به تحریم ذکر شده‌اند<sup>۱</sup> که آنها نیز از معاریف عامه هستند، اما در برخی کتب<sup>۲</sup>، تنها نام قتاده و احمد بن حنبل ذکر شده است و حتی با وجود این چهار نفر، قول به جواز، موافق عامه است و از این رو، در مقام تعارض، از این جهت ترجیح با قول به تحریم است؛ زیرا در ترجیح به مخالفت عامه، باید فتوای مشهور عامه در عصر صدور روایت را ملاحظه کرد و اگر در چنین عصری، فتوای عامه، مخالف نظر ائمه علیهم السلام نباشد، وجهی برای تقیه وجود ندارد. ولادت سه نفر از این چهار نفر، بعد از رحلت امام صادق علیه السلام بوده و تنها قتاده، معاصر امام باقر علیه السلام بوده است؛ بنابراین، چگونه می‌توان ادعا کرد که روایت‌های تحریم، به خاطر تقیه صادر شده است؟ اگر نوبت به ترجیح به مخالفت با عامه برسد، باید به روایات تحریم اخذ شود؛ زیرا فقیه مدینه که معاصر امام صادق علیه السلام و مورد توجه حکومت وقت بوده، مالک است و فقیه کوفه - که اکثر سائلین نیز اهل کوفه بوده‌اند - ابوحنیفه است و هر دو قائل به جواز هستند<sup>۳</sup>؛ البته ابن حزم در المحلی از

۱. المغنی (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۱۴۱-۱۴۰: «فصل: وإذا زنت المرأة، لم يحل لمن يعلم ذلك نكاحها إلا بشرطين: أحدهما، انقضاء عدتها... والشرط الثاني، أن تتوب من الزنا، وبه قال قتادة، وإسحاق، وأبو عبيد. وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي: لا يشترط ذلك...»

در این کتاب تصریح نشده که ابن حنبل نیز قائل به حرمت بوده است؛ اما به قرینه اینکه قول به جواز نکاح قبل از توبه را به ابوحنیفه، مالک و شافعی نسبت داده و اسمی از ابن حنبل نیاورده معلوم می‌شود که او قائل به حرمت بوده است؛ مگر اینکه کسی ادعا کند ابن قدامة در مقام ذکر نظریات تمام ائمه اربعه نبوده که بسیار بعید است؛ به خصوص که از مقدمه این کتاب مشخص می‌شود که ایشان حنبلی و در صدد نقل و شرح نظریات ابن حنبل بوده است: «وكان إمامنا أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل عليه السلام من أوفاهم فضيلة، وأقربهم إلى الله وسيلة، وأتبعهم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأعلمهم به، وأزهدهم في الدنيا وأطوعهم لربه، فلذلك وقع اختيارنا على مذهبه. وقد أحببت أن أشرح مذهبه واختياره، ليعلم ذلك من اقتنى آثاره، وأبين في كثير من المسائل ما اختلف فيه مما أجمع عليه، وأذكر لكل إمام ما ذهب إليه، تبركا بهم، وتعريفا لمداهبهم، وأشير إلى دليل بعض أقوالهم على سبيل الاختصار...»؛ بلکه به نظر می‌رسد آنچه در ابتدای مسائل به عنوان نظر مطرح می‌شود، دیدگاه ابن حنبل است و سپس نظریات موافق و مخالف با آن نقل می‌شود؛ بنابراین، با توجه به اینکه نظریه اول، حرمت نکاح با زانیه قبل از توبه است، بعید نیست ابن حنبل نیز طبق نقل این کتاب، قائل به حرمت بوده است.

۲. الخلاص، ج ۴، ص ۳۰۰، مسألة ۷۱: «المبسوط، ج ۴، ص ۲۰۲؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۰.

۳. المغنی (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۱۴۱-۱۴۰.

جماعتی که قبل از مالک و ابوحنیفه هستند، قول به تحریم را نقل کرده است که با توجه به اینکه فتوای رایج زمان صدور روایات نبوده است<sup>۱</sup> خدشه‌ای به مخالفت روایات تحریم با قول عاقه وارد نمی‌شود.

این نکته نیز قابل ذکر است که در باب متعه، تمام روایات، اعم از روایات مجوّزه و روایات مانع از ازدواج با زانیه، مخالف عاقه هستند؛ زیرا فتوای مشهور عاقه این است که نکاح متعه مطلقاً حرام است؛ اما این روایات یا تجویز کرده‌اند و یا اگر تحریم کرده‌اند برای شخص عقیف و در فرض توبه، استثنا کرده‌اند<sup>۲</sup>؛ بنابراین، می‌توان گفت: با توجه به اینکه فرقی بین ازدواج دائم و متعه نیست و حکم هر دو در این جهت یکسان است، حکم دائم به متعه سرایت داده می‌شود<sup>۳</sup>؛ به عبارت دیگر، همچنان‌که در باب نکاح دائم، روایات تحریم، ترجیح داده شد، در باب متعه نیز روایات تحریم ترجیح داده می‌شود.

البته اگر در باب متعه نیز، تنها روایات مجوّزه، مخالف عاقه بود، ممکن بود گفته شود که مرجحات، تعارض می‌کند؛ زیرا از یک سو، ترجیح در باب عقد دائم نسبت به روایات حرمت اقتضا می‌کند در هر دو -دائم و متعه- قائل به تحریم شویم؛ چراکه تفصیلی در این مسئله از این جهت وجود ندارد و از سوی دیگر ترجیحی که در باب متعه نسبت به روایات مجوّزه است اقتضاء می‌کند در هر دو باب قائل به تجویز شده، در نتیجه، مرجحات با یکدیگر تعارض می‌کرد؛ ولی همان‌گونه که گفته شد، هر دو دسته از روایات در باب متعه، مخالف عاقه هستند؛ در نتیجه، با توجه به اینکه نه در روایات و نه در فتاوا، بین ازدواج دائم و متعه تفصیلی وجود

۱. المحلی بالآثار، ج ۹، ص ۴۷۶-۴۷۵.

برخی از کسانی که این حزم قول به حرمت را به آنان نسبت داده است، عبارت‌اند از: ابن عباس، ابوهریره و ابن عمر.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۳، باب استحباب اختیار المأمونة العقیفة للمتعة؛ و ص ۲۷، باب کراهة التمتع بالزانیة المشهورة بالزنا و تحریم التمتع بذات البعل و العدة و المطلقة علی غیر الشئ؛ و ص ۲۹، باب عدم تحریم التمتع بالزانیة و إن أصرت.

۳. در برخی روایات متعه (مانند صحیح ابن بزیع؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۶۹، ح ۲) نیز به آیه سوم سورة نور استشهاد شده در حالی که فرد ظاهر آن عقد دائم است. این نشان می‌دهد که فرقی بین عقد دائم و عقد موقت نیست.

ندارد، حکم دائم، یعنی تحریم نکاح با زانیه، به متعه سرایت داده می‌شود. ممکن است گفته شود در خود روایات، بین دائم و متعه فرق گذاشته شده است؛ در روایت زرارہ آمده است: «سأل عمار و أنا عنده عن الرجل يتزوج الفاجرة متعة قال لا بأس وإن كان التزويج الآخر فليحصن بابه»<sup>۱</sup> اما پاسخ این است که این روایات، در صحت نکاح، بین دائم و متعه فرق نگذاشته است؛ بلکه چون در ازدواج دائم، زن در اختیار مرد است و در حمایت او به سر می‌برد، بر او واجب است از زن حفاظت کند تا مورد دست‌اندازی اشخاص آلوده قرار نگیرد و این واجبی است تکلیفی و شرط صحت نکاح نیست. مطلب دیگر این است که اگر به خصوص روایات مخصوص باب متعه هم توجه شود، ممکن است روایات مانعه بر روایات مجوزه ترجیح داده شود؛ زیرا روایات مجوزه که فرقی بین عقیف و زانی نمی‌گذارند از یک جهت، مخالف و از یک جهت، موافق عامه هستند؛ یعنی همین که تفصیل بین زانی و غیر زانی نمی‌دهند، این عدم تفصیل، موافق عامه است؛ هر چند از جهت اصل تشریع متعه، مخالف عامه هستند؛ اما روایات تحریم هم از جهت تشریع متعه و هم از جهت تفصیل بین زانی و غیر زانی، مخالف عامه هستند؛ از این رو، ترجیح با روایات تحریم است.

### نتیجه: ترجیح روایات حرمت بر جواز در فرض تعارض مستقر

نتیجه آنچه تا کنون بیان شد، این است که در فرض تعارض روایات، روایات تحریم به دلیل موافقت با کتاب، مخالفت با قول عامه و موافقت با مشهور - بنا بر قبول مرجحیت آن - بر روایات جواز مقدم است.<sup>۲</sup>

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۵۳، ح ۱۵: روی محمد بن أحمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن حدید عن جمیل عن زرارة قال: «سأل عمار...» وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۷، ح ۵.

۲. چنان‌که در بیان نظر مختار در پاورقی بیان شد ممکن است گفته شود صدر آیه شریفه دلالت بر جواز نکاح زانی با زانیه دارد و از این جهت، روایات تحریم مخالف با کتاب الله است؛ اما پاسخ این است که ازدواج زانی با زانیه خارج از مدلول روایات تحریم است و فرد زناکار اعم از مرد یا زن، چنانچه توبه نکرده باشد، مشمول صدر آیه است؛ ولی اگر توبه کرده باشد، مشمول ذیل (المؤمنین) است و بر اساس روایات تحریم نباید با زانیه ازدواج کند، مگر در فرضی که اطمینان به تحصین داشته باشد.



## بررسی لزوم استبراء زانیه

مسألة ۱۷: «... والأحوط الأولى أن يكون بعد استبراء رحمها بحيضة من مائه أو ماء غيره إن لم تكن حاملاً وأما الحامل فلا حاجة فيها إلى الاستبراء؛ بل يجوز تزويجها ووطؤها بلا فصل»<sup>۱</sup>

فرع دیگری که در این مسئله مطرح است این است که آیا در فرض جواز نکاح با زانیه - مطلقاً یا در برخی صور مانند تحقق توبه - استبراء رحم لازم است یا خیر؟ مرحوم سید از باب احتیاط مستحب فرموده است: در مورد غیر حامل باید استبراء با حیض صورت بگیرد. ایشان حیض را اماره بر برائت رحم دانسته؛ همچنانکه در روایات کنیز نیز حیض، اماره بر آن دانسته شده است<sup>۲</sup> و اکنون نیز متعارف زنها حیض را اماره بر برائت رحم می‌دانند؛ بنابراین، در اماریت حیض بر برائت رحم و عدم حمل، تردیدی نیست؛ حتی بعضی امکان جمع حیض و حمل را کلاً منکر شده‌اند<sup>۳</sup>؛ ولی از بعضی روایات استفاده می‌شود که گاهی اتفاق می‌افتد.<sup>۴</sup>

### اقوال فقها

شهرتی بسیار قوی نسبت به عدم لزوم عده و استبراء زانیه قبل از ازدواج وجود دارد؛ اما عده‌ای مطلقاً یا در برخی از صور، قائل به لزوم آن شده‌اند.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۷۲، باب استبراء الأمة؛ وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۵۷، باب أن من اشترى أمة وجب علیه استبراءها بحيضة وإن كانت لا تحيض وهي في سن من تحيض فبخمسة وأربعين يوماً وكذا يجب الاستبراء على من أراد بيعها.

۳. المسائل الناصرات، ص ۱۷۰؛ مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۳۵۶؛ السرائر، ج ۱، ص ۱۵۰.

۴. الکافی، ج ۳، ص ۹۷-۹۵، باب الحبلی ترى الدم؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۳۵، باب جواز اجتماع الحيض مع الحمل.

مرحوم کلینی روایت استبراء را در کافی نقل کرده که در حقیقت فتوای اوست.<sup>۱</sup>

ظاهر کلام شیخ طوسی در تهذیب این است که زانیه عده دارد؛ ایشان این مطلب را با عبارت «لا ینبغی له أن یتزوَّج بها بعد الفجور إلّا بعد أن یتستبرأ رحمها» بیان کرده؛ ولی با توجه به اینکه به روایت اسحاق بن جریر استدلال کرده است<sup>۲</sup>، ظاهرش این است که ازدواج با زانیه قبل از استبراء را باطل دانسته است. در کلمات قدما، «لا ینبغی» به تنزیه اختصاص ندارد.<sup>۳</sup>

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۴.
۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۴: روی أحمد بن محمد بن عسی عن إسحاق بن جریر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له الرجل یفجر بالمرأة ثم یدو له فی تزویجها هل یحلّ له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتّی تنقضي عدّتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن یتزوَّجها».
۳. أحکام النساء، ص ۱۹: «و لا ینبغی إن کان لها زوج أن تمکنه من نفسها وإن كانت أمة فلا یقرّبها سیدها حتّی تطهر من دم حیضها».
- الخلاف، ج ۱، ص ۲۹۰: «لا بأس أن یؤذن اثنان واحد بعد الآخر، وإن أتیا بذلك موضعا واحدا کان أفضل، و لا ینبغی أن یزاد علی ذلك ... دلیلنا: إجماع الفرقة علی ما رووه من أن الأذان الثالث بدعة، فذلّ ذلك علی جواز الاثنین، و المنع عما زاد علی ذلك»؛ و ص ۳۱۷: «لا ینبغی أن یکتبر المأموم إلّا بعد أن یکتبر الإمام و یفرغ منه، ... دلیلنا: أنّه لا خلاف فی أنّه إذا کتبر بعد فراغه أنّ صلاته ماضیه کامله، و اختلفوا فیهِ إذا کتبر مع الإمام فینبغی الأخذ بالاحتیاط».
- المبسوط، ج ۱، ص ۲۶۳: «فعلى هذا، إذا غنم من الروم مثلا قسم الخمس علی من کان ببلد الشام ... و لا ینبغی أن یعطى إلّا من کان مؤمنا أو بحکم الإیمان، و یکون عدلا مرضیا فإن فزق فی الفساق لم یکن علیه ضمان لأن الظاهر یتناولهم»؛ و ص ۳۶۷-۳۶۸: «و المزدلفة تسقى المشعر الحرام، و تسقى أيضا جمعا، و حده ما بین المأزمین إلى الحیاض و إلى وادی محسر. و لا ینبغی أن یقف إلّا فیما بین ذلك فإن ضاق علیه الموضع جاز أن یرتفع إلى الجبل».
- المهذّب (ابن براج)، ج ۱، ص ۲۵۸: «و لا ینبغی تأخیر الذبیح بمنى إلى بعد الحلق إلّا أن یکون ناسیا»؛ و ج ۲، ص ۴۱۵: «و لا ینبغی للحائض أن یعتق أم ولده فی الکفارة أيضا، و قد ذکر: جواز ذلك و الاخطو ما ذکرناه»؛ و ص ۵۸۶: «و لا ینبغی له أن يأخذ الرزق علی القضاء. و قد ذکر جواز ذلك و أخذه من بیت المال».
- البته در اکثر موارد، مانند موارد ذیل، این تعبیر در موارد غیر الزامی به کار رفته است؛ ولی در هر حال، نمی توان در موارد مشکوک، از تعبیر «لا ینبغی» در عبارات قدما، حکم تنزیهی را استظهار کرد؛ زیرا چنان که گذشت، به طور متعدد در حکم الزامی نیز به کار رفته است.
- أحکام النساء، ص ۵۶: «و لا ینبغی لهنّ أن یتعلّمن من القرآن سورة یوسف خاصّة دون غیرها و یتعلّمن سورة النور».
- المقنعة (شیخ مفید)، ص ۴۰: «و لا ینبغی له أن یتکلم علی الغائط إلّا أن تدعوه ضرورة إلى ذلك أو

یذكر الله تعالى فيمجدّه...»؛ و ص ٥٤: «و الجنب إذا ارتمس في الماء أجزأه لطهارته ارتماسة واحدة ولا ينبغي له أن يرتسم في الماء الراكد فإنه إن كان قليلاً أفسده ولم يطهر به وإن كان كثيراً خالف السنة بالاعتسال فيه»؛ و ص ٧٥: «و لا ينبغي أن يقطع شيء من أكفان الميت بحدید و لا يقرب النار ببحور و لا غيره»؛ ص ٥٠٩: «و لا ينبغي للإنسان أن يدخل بامرأته حتى يقدم إليها شيئاً من المهر قل أم كثر فإن دخل بها قبل أن يقدم شيئاً أخطأ السنة و كان المهر في ذمته ديناً عليه يلزم تسليمه إلى المرأة أي وقت طالبت به»؛ و ص ٥١٤: «و لا ينبغي لأحد أن يعقد نكاحاً و القمر في العقب»؛ و ص ٥١٥: «و لا ينبغي له أن يبنی بزوجته في ليلة كسوف»؛ و ص ٧٨١: «و لا ينبغي أن يحضر الجلد على الزنا إلا اختيار الناس».

الاستبصار ج ١، ص ٩: «و الوجه في هذه الرواية، الكراهية؛ لأن مع وجود المياه المتين طهارتها لا ينبغي استعمال هذه المياه وإنما تستعمل عند فقد الماء على كل حال»؛ و ص ٤٣٤: «فالوجه في هذا الخبر ضرب من الاستحباب و لأجل ذلك قال لا ينبغي و لم يقل لا يجوز و ذلك صريح بالكراهية»؛ و ج ٣، ص ٧٩: «فلا ينافي الخبرين الأولين لأتهما يحتملان شيئين أحدهما ... و الثاني أن يكون ذلك مكروهاً و لأجل ذلك قال لا يصلح و لا ينبغي و لم يقل إنه لا يجوز أو إن ذلك حرام».

تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٤٦: «فالوجه في هذا الخبر أنه إثمائها عن المعاودة إلى مثله لأن ذلك فعل من لا يصلي النوافل و لا ينبغي الاستمرار على ترك النوافل و إنما يسوغ ذلك عند العوارض و العلل على ما يتناه»؛ و ج ٥، ص ٣٨٦: «و لا ينبغي للمحرم أن يدخل الحفم فإن دخله فلا شيء عليه»؛ و ج ٧، ص ٣٣٥: «فهذه الأخبار كلها دالة على أن نكاح الأمة إنما يكون سائفاً مباحاً مع فقد الظول و أن مع وجوده يكون مكروهاً و إن كان ذلك غير مبطل للعقد لأن الخبر الأخير دل على ذلك من قوله لا ينبغي أن يتزوج الحز المملوكة اليوم و هذا تصريح بالكراهية التي ليست بلفظ حظر».

الرسائل العشر (شيخ طوسي)، ص ١٤٣: «و لا ينبغي أن يصلي آخر الوقت إلا عند الضرورة لأن الوقت الأول أفضل مع الاختيار».

المبسوط، ج ١، ص ١١٣: «و القنوت سنة مؤكدة في جميع الصلوات فرائضها و نوافلها؛ و محلها قبل الركوع بعد الفراغ من القراءة لا ينبغي تركه مع الاختيار إلا في حال الضرورة أو التقية»؛ و ص ١٣٨: «يكروه للمسافر أن يؤم بالمقيم، و كذلك يكره للمقيم أن يؤم بالمسافر فإن كانا جميعاً مسافرين فدخلوا بلداً نوى أحدهما المقام عشراً و الآخر لم ينو ذلك لا ينبغي أن يؤم أحدهما صاحبه»؛ و ص ١٤٨: «و لا ينبغي أن يطول الخطبة»؛ و ص ١٥٩: «و لا ينبغي أن يزول من مكانه حتى يتم من فاتة شيء من الصلاة صلواته».

النهاية (شيخ طوسي)، ص ٨٠: «و لا ينبغي أن يكون على فم الإنسان لثام في حال القراءة»؛ و ص ١١٦: «و تسليم الإمام في الصلاة مرة واحدة تجاه القبلة، يشير بعينه إلى يمينه. و لا ينبغي له أن يبرح من مصلاة، حتى يتم - من قد فاتة شيء من الصلاة خلفه - صلاته».

المهذب (ابن براج)، ج ١، ص ٧٠: «و ثانیها: وقت نوافل العصر، و هو ما بین الفراغ من فريضة الظهر إلى أن يبقى من وقت العصر مقدار ما يؤذي فيه أربع ركعات إلا في يوم الجمعة أيضاً فإنه ينبغي تقديم ذلك أو تأخيره كما ذكرناه من حيث أنه لا ينبغي للمصلي أن يفرض بين فريضتي الظهر و العصر فيه»؛ و ص ٧٢: «و لا يجوز تقديم صلاة الليل في أوله إلا المسافر يخاف من فواتها، أو شاب يخاف أن يمنعه من القيام آخر الليل رطوبة رأسه، و لا ينبغي أن يجعل ذلك عادة»؛ و ص ١٩٧: «إذا أفطرت الحائض في نهار الصوم كان لها ذلك، و لا ينبغي أن تمتلئ من طعام و لا شراب».

مرحوم شیخ در مبسوط<sup>۱</sup> و خلاف<sup>۲</sup> نیز متعرض مسئله شده که با نظر ایشان در تهذیب متفاوت است.

مرحوم شیخ مفید در مقنعه فرموده: «إذا عقد عليها بعد الفجور [بها] فلا یقربها حتی یتبرئها...»<sup>۳</sup>. ایشان استبراء را شرط صحت عقد ندانسته؛ بلکه جواز وطی بعد از ازدواج را منوط به آن دانسته است.

عبارت خلاصة الإيجاز نیز چنین است: «ولا یجوز متعة الزانیة ما لم یتب. ولو زنی بها و تابا حلت»<sup>۴</sup> بعد الاستبراء من الزنی ولو عقد لم یطأ حتی تحيض حفظا للنسب»<sup>۵</sup>. طبق این عبارت نیز، استبراء، شرط صحت عقد دانسته نشده؛ بلکه جواز وطی بعد از ازدواج منوط به آن دانسته شده است.

ابو الصلاح حلبی در «الکافی» فرموده است: وطی زنی که بعد از زنا با او ازدواج کرده قبل از استبراء جایز نیست.<sup>۶</sup>

علامه در تحریر فرموده است: «ولو زنت امرأة خالية من بعل فحملت، لم تکن علیها عدة من الزنا، و جاز لها التزویج، و لو لم تحمل، فالأقرب أن علیها العدة»<sup>۷</sup>. مسالک، این نظر علامه را از تحریر نقل کرده و سپس فرموده است: «لا بأس به»<sup>۸</sup>. صاحب حدائق نیز نظر علامه در تحریر را نقل و پذیرفته است.<sup>۹</sup>

صاحب وسائل در وسائل الشیعة<sup>۱۰</sup> و هدایه<sup>۱۱</sup> علی وجه الاطلاق، به لزوم عده فتوا

۱. المبسوط في فقه الإمامية، ج ۴، ص ۲۰۳.

۲. الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۱.

۳. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۴.

۴. استاد الله: یعنی مباشرت با او حلال می شود.

۵. خلاصة الإيجاز، ص ۵۳.

۶. الکافی في الفقه، ص ۲۸۴.

۷. تحریر الأحکام، ج ۴، ص ۱۶۰.

۸. مسالک الأفهام، ج ۹، ص ۲۶۳.

۹. الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۳۹۷.

۱۰. وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۶۵، باب وجوب العدة علی الزانیة إذا أرادت أن تتزوج الزانی أو غیره.

۱۱. هدایة الأئمة، ج ۷، ص ۴۲۶، التاسع: فی عدة الزانیة من الزانی و غیره.

داده و مرحوم فیض نیز در مفاتیح<sup>۱</sup> با احتیاط متمایل به آن شده است. بر اساس دیدگاه علامه و کسانی که آن را مطلقاً یا فی الجمله پذیرفته‌اند، نه تنها استبراء لازم است، بلکه صحت ازدواج نیز منوط به آن می‌باشد.

با توجه به اقوال بالا مشخص می‌شود که قول به «لزوم استبراء قبل از ازدواج» که مستفاد از روایات است، خلاف اجماع نیست که امکان پذیرش آن نباشد. علاوه اینکه علامه حلی اولین کسی نیست که این مسئله را مطرح کرده و قائل به لزوم عده بر زانیه شده است.<sup>۲</sup>

مطلب دیگر این است که صاحب جواهر این مسئله را در باب عده طلاق مطرح کرده و با آن جلالت شأن، در رد لزوم استبراء مطالبی را فرموده که محصلی ندارد تا قابل طرح و بحث باشد.<sup>۳</sup>

### بررسی روایات

در این مسئله، معمولاً دو روایت نقل می‌شود؛ یکی روایت اسحاق بن جریر و دیگری روایت تحف العقول از امام جواد علیه السلام؛ ولی در منابع، بر حسب ظاهر، پنج روایت در این زمینه دیده می‌شود که باید بررسی شود.

#### روایت اول: روایت اسحاق بن جریر

محمد بن یحیی عن بعض أصحابنا عن عثمان بن عیسی عن إسحاق بن جریر عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها وإنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها.»<sup>۴</sup>

۱. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۳۴۴.

۲. عبارت مسالک به گونه‌ای است که گویا اولین فقیهی که قول به لزوم عده را اختیار کرده، علامه حلی است.

۳. جواهر الکلام، ج ۱۲، ص ۲۶۳.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

این روایت در تهذیب چنین است:

روی أحمد بن محمد بن عیسی عن إسحاق بن جریر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها.»<sup>۱</sup>

بررسی سند

این روایت در قسم اول از روایات ابواب اصل نکاح نقل شد و سند آن مورد بررسی قرار گرفت و بیان شد که این روایت، مردّد بین موثقه و صحیحه است.

روایت دوم: مرسله تحف العقول از امام جواد عليه السلام

«قال المأمون ليحيى بن أكثم اطرح على أبي جعفر محمد بن الرضا عليه السلام مسألة تقطعه فيها فقال يا أبا جعفر ما تقول في رجل نكح امرأة على زنا أحل أن يتزوجها فقال عليه السلام يدعها حتى يستبرئها من نطفته و نطفة غيره إذ لا يؤمن منها أن تكون قد أحدثت مع غيره حدثا كما أحدثت معه ثم يتزوج بها إن أراد فإتاما مثلها مثل نخلة أكل رجل منها حراما ثم اشتراها فأكل منها حلالا فانقطع يحيى.»<sup>۲</sup>

روایت سوم: موثقه سماعه

محمد بن الحسن الصّقّار عن أحمد بن محمد بن العباس بن معروف عن الحسن بن محمد الحضرمي عن زرعة عن سماعة قال:

«سألته عن رجل له جارية فوثب عليها ابن له ففجر بها قال قد كان رجل عنده جارية وله زوجة فأمرت ولدها أن يشب على جارية أبيه ففجر بها فسنل أبو عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال لا يحرم ذلك على أبيه إلا أنه لا ينبغي له أن يأتيها حتى يستبرئها للولد فإن وقع بينهما

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

۲. تحف العقول، ص ۴۵۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۶۵، ح ۲.

ولد فالولد للأب إن كانا جامعاهما في يوم واحدة و شهر واحد.<sup>۱</sup>

### بررسی سند

در روایت «قال سألتُهُ» به کار رفته است. سؤالات سماعه - که معمولاً با ضمیر در روایات نقل شده - به طور متعارف از امام صادق علیه السلام است<sup>۲</sup>؛ ولی ممکن است در این روایت، از امام کاظم علیه السلام باشد و حضرت با نقل روایتی در مشابه این مسئله از امام صادق علیه السلام، پاسخ داده باشند و شاید «قال سألتُهُ» به معنای «قال زرعة سألتُ سماعه» باشد و سماعه روایتی از امام صادق علیه السلام در پاسخ زرعه نقل کرده است.<sup>۳</sup>

### بررسی دلالت

در بسیاری از اوقات، وجه سؤال در روایات نقل نمی شود؛ ولی در این روایت، از جواب فهمیده می شود که سائل از حرام شدن جاریه بر پدر سؤال کرده است و منشأ امر مادر به پسر نیز این بوده که در برخی روایات<sup>۴</sup>، موطوءه پسر بر پدر حرام شده است؛ از این رو، مادر با این عمل، قصد داشته که جاریه بر شوهرش حرام شود.

کلمه «لا یحرم» در پاسخ امام علیه السلام ظاهراً از باب تفعیل، یعنی «لا یحرم» است و از باب ثلاثی مجرد، یعنی «لا یحرم» نیست؛ زیرا در این صورت، مناسب این بود که از الفاظ مؤنث مانند «تلك» به عنوان فاعل استفاده می شد.

موضوع این روایت، زنا یا بعد از مالک شدن جاریه است<sup>۵</sup> و موضوع دو روایت قبل، زنا یا قبل از ازدواج است؛ اما استبراء در هر سه لازم دانسته شده است؛ البته

۱. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۱۷۹، ح ۵۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۶۸-۱۶۷، ح ۳.

۲. فقط در روایات کافی شریف، بیش از صد روایت وجود دارد که در آن سماعه با تصریح به کنیه امام صادق علیه السلام، از حضرت روایت نقل کرده است؛ در حالی که نظیر آن در مورد روایات امام کاظم علیه السلام به بیست مورد نمی رسد.

۳. رک: ملاذ الأخیار، ج ۱۳، ص ۳۴۶.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۱۹، باب ۴ (باب أن من زنی بجارية أبيه وإن علا قبل أن يطأها الأب ولو قبل البلوغ حرمت على الأب وإن كان بعد وطء الأب لم تحرم وكذا إذا فعل ما دون الوطء).

۵. گرچه در روایات لزوم استبراء زانیه، مؤتقه سماعه شامل غیرزانی است، ولی فرض آن، آمیزش با کنیز است، نه ازدواج.

در این روایت، کلمه «لاینبغي» به کار رفته که در بررسی دلالت صحیحۀ زواره - که در قسم پنجم از اقسام روایات مذکور در ابواب اصل نکاح نقل شد - به تفصیل بیان شد که مستفاد از این لفظ، تحریم است، مگر قرینه بر خلاف باشد. در هر حال، در کلام آقای خوئی<sup>۱</sup> و آقای حکیم<sup>۲</sup> این روایت مطرح نشده؛ اما در حدائق<sup>۳</sup> آمده است.

### روایت چهارم: روایت حسن بن جریر

عن الحسن أيضا عن الصادق عليه السلام: «في المرأة الفاجرة هل يحل تزويجها قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها.»<sup>۴</sup>

#### بررسی سند

این روایت، در قسم دوم از اقسام روایات مذکور در ابواب اصل نکاح نقل شد و سند آن مورد بررسی قرار گرفت و بیان شد که ظاهراً «الحسن» تصحیف شدۀ «اسحاق» بوده و این روایت همان روایت اسحاق بن جریر، بنابر نقل کافی است.

### روایت پنجم: روایت حلبی بنابر نقل روضة المتقين

یکی از روایات مسئله، صحیحۀ عبیدالله بن علی حلبی است که مرحوم مجلسی اول در روضة المتقين<sup>۵</sup> در نقل آن فرموده است: روی الشيخ في الصحيح عن الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أئتما رجل فجر بامرأة حراماً ثم اشتراها أو استبرأها بعد كانت له حلالاً.»

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۵-۲۲۴.

۲. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۵۵-۱۵۴.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۰۵.

۴. المتعة (شيخ مفيد)، ص ۱۳، ح ۳۰؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۲، ح ۷؛ و ج ۱۵، ص ۳۷۲، ح ۳.

۵. روضة المتقين، ج ۸، ص ۲۰۷.



اما این روایت، همان روایت حلبی است که در تهذیب چنین نقل شده است:

عنه (الحسین بن سعید) عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «أَيُّمَا رَجُلٍ فَجِرَ بِامْرَأَةٍ حَرَامًا ثُمَّ بَدَأَ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا حَلَالًا قَالَ أَوَّلُهُ سَفَاحٌ وَآخِرُهُ نِكَاحٌ وَمِثْلُهُ كَمِثْلِ التَّخْلَةِ أَصَابَ الرَّجُلَ مِنْ ثَمَرِهَا حَرَامًا ثُمَّ اشْتَرَاهَا بَعْدَ كَانَتْ لَهُ حَلَالًا»<sup>۱</sup>

در بررسی متن صحیحہ عبیدالله بن علی حلبی که در قسم اول از اقسام روایات مذکور در ابواب اصل نیکاح نقل شد، به تفصیل بیان شد که سقط و تصحیفی در نقل مجلسی اول رخ داده و فقره «أو استبرأها» صحیح نیست؛ بنابراین، این روایت نباید جزء روایات استبراء زانیه ذکر شود.

### عدم اعراض مشهور از روایات مقام

مرحوم آقای حکیم در مورد روایات مسئله فرموده است: مشهور، از روایت اسحاق بن جریر و روایت تحف العقول اعراض کرده‌اند؛ از این رو، باید کنار گذاشته شوند.<sup>۲</sup> اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

- اولاً، در بررسی اقوال فقها بیان شد که برخی از قدما و متأخرین، به لزوم استبراء حکم کرده‌اند.
- ثانیاً، اگر مشهور قدما به روایتی عمل نکردند و اطمینان حاصل شد که این عمل نکردن آنها از باب اجتهاد نبوده، بلکه از این جهت است که روایت یا دلیل دیگری به آنها رسیده که به ما نرسیده و به موجب آن، مشهور متوجه اشکال روایت شده و به آن عمل نکرده‌اند، در چنین فرضی شاید از باب حسن ظن به قدما یا امور دیگر، عمل نکردن آنها به روایت، موجب سقوط روایت از اعتبار شود؛ اما اگر عمل نکردن مشهور به جهت اجتهادشان باشد و اجتهادشان نیز با ما یکسان نباشد، در این فرض، مجرد عمل نکردن آنها به روایت، موجب نمی‌شود که روایت از اعتبار

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۳.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵۵.

ساقط شود و یا ظهور آن کنار گذاشته شود؛ مثلاً امر در آن، بر استحباب حمل شود.

با توجه به این مقدمه، گرچه جمع کثیری از فقها، استبراء قبل از ازدواج را قبول نکرده‌اند، اما این عمل نکردن از باب اجتهاد بوده و در نتیجه، موجب متروک یا مؤول شدن روایات مسئله نمی‌شود؛ زیرا از نحوه مطرح شدن مسئله در عبارات قدما معلوم می‌شود که چنین نبوده که عدم لزوم استبراء با دلیل دیگری که به ما نرسیده روشن بوده و به همین خاطر از این روایات اعراض شده باشد.<sup>۱</sup>

در کلمات برخی از کسانی که به ظاهر این روایات عمل نکرده‌اند، ادله‌ای آمده که معلوم می‌شود در جمع بین این روایات و آن ادله، از ظاهر روایات دست برداشته‌اند؛ برای نمونه، یکی از ادله‌ای که در کلمات فقها ذکر شده<sup>۲</sup> و مرحوم آقای خوئی نیز به همان تمسک کرده<sup>۳</sup> این است که استبراء، به جهت این است که مشخص شود که آیا زن حامله است یا خیر، تا معلوم شود که فرزند، به چه کسی ملحق است و نسب‌ها حفظ شود و چون در مقام، طبق قانون «الولد للفراش و للعاهر الحجر»<sup>۴</sup>، فرزند به صاحب فراش ملحق می‌شود و شرعاً اشتباهی در نسب به وجود نمی‌آید، لازم نیست که قبل از ازدواج، استبراء صورت گیرد؛ در نتیجه، باید روایات، بر استحباب حمل شود. در موقفه سماعه نیز شاید «لاینبغي» موجب شود که این روایت توسط عده‌ای بر استحباب حمل شود، نه اینکه اصحاب از آن اعراض کرده باشند.

همچنین ممکن است دلیل عمل نکردن مشهور به این روایات، این باشد که از یک سو، اطلاعات فراوانی به جواز نکاح زانیه حکم کرده و با اینکه در مقام بیان بوده

۱. برای نمونه، چنان‌که در اقوال فقها بیان شد، مرحوم شیخ مفید و مرحوم ابوالصلاح حلبی، اصل جواز نکاح را منوط به استبراء ندانسته‌اند؛ ولی جواز وطی را منوط به آن دانسته‌اند. لسان این عده از فقها این نیست که عدم لزوم استبراء، امری مفروغ عنه بوده است؛ چنان‌که برخی دیگر نیز در فرض حامل بودن زن، به لزوم استبراء حکم کرده‌اند.

۲. برای نمونه: روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۰۶؛ جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۶۴.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۴.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۷۳، ح ۲ و ۳ و ۴ و ۷.

هیچ‌گونه اشاره‌ای به لزوم استبراء قبل از ازدواج نکرده و از سوی دیگر، در مقابل این اطلاقات فراوان، در تعداد بسیار محدودی - مثل یک یا دو روایت - به لزوم استبراء قبل از ازدواج حکم شده و نمی‌توان با این تعداد اندک از روایات لزوم استبراء، از اطلاقات دست برداشت؛ بلکه باید در ظاهر این روایات اندک، تصرف شود؛ زیرا همچنان‌که در جمع روایات نکاح زانیه، به تفصیل از مرحوم حاج شیخ<sup>۱</sup> نقل شد، حمل مطلق بر مقتید در جایی است که دلیل مطلق، صریح در اطلاق نباشد؛ زیرا در چنین صورتی مطلق، حکم نص را پیدا می‌کند و نمی‌توان از آن دست برداشت و حمل بر مقتید کرد؛ بنابراین، اگر دلیل مقابل نیز صریح و نص باشد، باید قواعد باب تعارض اعمال شود و اگر ظاهر باشد، باید در آن تصرف شود.

### کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی در مقام، دو تفصیل قائل شده است.

#### مطلب اول: عدم لزوم استبراء در ازدواج غیرزانی با زانیه

تفصیل اول، تفصیل بین ازدواج با خود زانی و ازدواج با غیر این زانی است؛ ایشان فرموده است که اگر غیرزانی بخواهد با زانیه ازدواج کند، نیازی به استبراء نیست؛ زیرا استبراء، مقدمه‌ای برای مشته نشدن نسب بچه است و این اشتباه در این فرض به وجود نمی‌آید؛ زیرا به موجب «الولد للفراش وللعاهر الحجر»<sup>۲</sup> حرمتی برای ماء زانی وجود ندارد و به همین دلیل است که همه متفق هستند که در فرض زانی زوجه، استبراء او بر زوج واجب نیست؛ همچنان‌که در روایت عتاد بن صهیب<sup>۳</sup> نیز به آن تصریح شده است.<sup>۴</sup>

۱. تقریرات النکاح، ۱۶۴-۱۶۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۷۳، ح ۲ و ۳ و ۴ و ۷.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۳۱، ح ۲۰: روی محمّد بن علی بن محبوب عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عتاد بن صهیب عن جعفر بن محمد علیه السلام قال: «لا بأس أن یمسک الرجل امرأته إن رآها تزنی إذا كانت تزنی وإن لم یقم علیها الحد فلیس علیه من إثمها شیء»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۶، ح ۱.

۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۴.

### مطلب دوم: عدم لزوم استبراء در ازدواج با حامل

تفصیل دوم ایشان، تفصیل بین ازدواج با حامل و غیرحامل است؛ ایشان در فرضی که زانیه، حامل است نیز فرموده است: استبراء در این فرض به طور قطع لازم نیست؛ حتی اگر خود زانی بخواهد با زنی که با او زنا کرده ازدواج کند؛ زیرا استبراء، از باب مقدمه و برای جلوگیری از اشتباه نسب است و در این فرض، نَسَب مشخص است که از زناى سابق است.<sup>۱</sup> این استدلال، در کلام صاحب حدائق<sup>۲</sup> نیز وجود دارد.

### اشکالات کلام آقای خوئی

اما کلام ایشان به دلایل زیر قابل مناقشه است.

#### اشکال اول: تردید در شمول «الولد للفراش» نسبت به مقام

ممکن است اشکال شود که شمول روایت «الولد للفراش» نسبت به فرض مورد بحث محرز نیست؛ زیرا دو شبهه در این باره وجود دارد:

• اولاً، قدر متیقن و مسلم از روایت «الولد للفراش و للعاهر الحجر»، فرضی است که زن دارای فراش زنا کند که در این صورت، فرزند حتی در صورت عدم استبراء، ملحق به فراش است؛ آقای خوئی نیز برای نقض لزوم استبراء، این فرض را ذکر کرده و فرموده است: «لم يتوقف أحد من الأصحاب في عدم لزوم الاستبراء على الزوج فيما إذا زنت زوجته، على ما ورد التصريح به في معتبرة عتباد بن صهيب أيضاً».

اما معلوم نیست روایت شامل فرضی شود که زن ابتدا زنا و سپس ازدواج کرده است و زمان انعقاد نطفه نیز مشخص نیست؛ فرض مورد بحث نیز از این قسم است که زن زنا کرده و سپس قصد ازدواج کند؛ در حالی که معلوم نیست باردار است یا خیر.

• ثانیاً، مکلف با عروض برخی حالات، حکم خاصی پیدا می‌کند؛ نسبت به بعضی از این حالات مانند سفر، مکلف اختیاراً می‌تواند خود را تحت

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۵.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۰۵.

آن عنوان درآورد و مصلحتی از او فوت نمی‌شود؛ یعنی نماز تمام برای حاضر و نماز شکسته برای مسافر، هر دو دارای مصلحت تأمه است؛ ولی گاهی حکم، برای حالت اضطرار جعل می‌شود، مانند صحت نماز با تیمم برای فاقدالماء یا ادا بودن نمازی که یک رکعت از آن در وقت واقع شود؛ در این گونه موارد، اگرچه مصلحت اصلی، فوت شده، ولی چنین عملی از مضطر به لحاظ مصلحت دیگر پذیرفته است. حال این مسئله مطرح می‌شود که اگر کسی خود را اختیاراً فاقدالماء کرد یا نماز را عمداً تأخیر انداخت تا تنها یک رکعت آن را درک کند، آیا اطلاقات ادله تیمم و دلیل «من أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة» شامل او می‌شود یا خیر؛ یا مثلاً در باب روزه ماه مبارک رمضان که بقاء عمدی بر جنابت، موجب بطلان روزه است، اگر کسی آب داشته باشد و آب را عمداً بریزد و غسل نکند و در آخر وقت تیمم کرده و روزه بگیرد آیا ادله‌ای که می‌گوید: تیمم به منزله غسل است، شامل این فرض که انسان اختیاراً خودش را تحت این عنوان اضطراری قرار داده، می‌شود؟ این مسئله، محل اختلاف است؛ مرحوم آقای بروجردی در مسئله تعدد بقاء بر جنابت فرموده است: احتیاطاً تیمم کند و روزه بگیرد؛ ولی به آن اکتفا نکند و قضای آن را نیز به جا آورد.<sup>۱</sup>

شبهه این مطلب، در مقام نیز ممکن است مطرح شود؛ زیرا گرچه شارع بر اساس «الولد للفراش» ولد مشتبّه را ملحق به پدر شرعی می‌کند، ولی این حکمی اضطراری است؛ انسان می‌فهمد که اگر واقعاً نطفه، نطفه دیگری باشد، ولی ملحق به شخص دیگر شده باشد، به حکم اضطرار ملحق شده و معلوم نیست اطلاق این دلیل شامل کسی شود که عمداً بدون استبراء رحم از زنا، اقدام به ازدواج کرده است.

با توجه به این دو شبهه، مشخص می‌شود که با روایت «الولد للفراش» نمی‌توان مشکل مشتبّه بودن چنین فرزندی را حل کرد؛ بنابراین، وجهی برای دست برداشتن

۱. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۲۱۷-۲۱۸، باب أن من صلى ركعة ثم خرج الوقت أنتم صلاته أداء و حکم حصول الحيض في أول الوقت و آخره.

۲. العروة الوثقى (المحتمى)، ج ۳، ص ۵۶۴-۵۶۵.



حضرت در جواب فرموده‌اند: «الولد للفراش و للعاهر الحجر» که معنای آن این است که گرچه حدوث و زمان انعقاد نطفه مشکوک است و علت این مشکوک شدن نیز به دلیل سوء اختیار و عمل نکردن به وجوب استبراء است، اما مهم نیست و بچه به کسی ملحق می‌شود که در زمان ظهور حمل، فراش زن است که در مورد روایت، شخص سوم است؛ بنابراین، فرزند به او ملحق می‌شود.

توجه شود که این مطلب از باب تزاحم دو حکم ظاهری و تقدیم یک حکم بر دیگری نیست؛ زیرا اصلاً نسبت به افراد سابق، حکمی وجود ندارد که با حکم مرتبط به فراش بالفعل، مزاحمت کند و جانب فراش بالفعل مقدم شود؛ بنابراین، به موجب «الولد للفراش» اگر کسی بدون استبراء، با زانیه ازدواج کند و حملی در او ظاهر شود، ملحق به او می‌شود.

اگر زن، زناکار نباشد و وطی شود و سپس با شخص دیگری ازدواج کند و نزد او حملش ظاهر شود، بچه به کسی که بالفعل فراش اوست ملحق می‌شود؛ حتی اگر احتمال اینکه برای قبلی باشد وجود داشته باشد<sup>۱</sup> و به طریق اولی در فرضی که زن، زناکار است و ابتدا زنا و سپس با مرد دیگری ازدواج کرده و نزد او حمل ظاهر شده، بچه به فراش بالفعل و نه فرد قبلی ملحق می‌شود.

با توجه به مطالب بالا، مشخص شد که هیچ‌یک از دو شبهه نسبت به استدلال به دلیل «الولد للفراش» برای تعیین نسب حمل در فرض مورد بحث مرحوم آقای خوئی وارد نیست؛ زیرا:

• اولاً، این روایت مختص به خصوص فرضی نیست که آمیزش غیرمشروع

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۸۳، ح ۱۱: یاسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن رواه عن وزارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل إذا طلق امرأته ثم تكثت وقد اعتدت و وضعت لخمسة أشهر فهو للأول وإن كان ولد أنقص من ستة أشهر فلاه و لأبيه الأول وإن ولدت لسنة أشهر فهو للأخير.»

و ح ۱۲: یاسناده عن علي بن الحسن عن جعفر بن محمد بن حكيم عن جميل عن أبي العباس قال قال: «إذا جاءت بولد لسنة أشهر فهو للأخير وإن كان لأقل من ستة أشهر فهو للأول.»

و ح ۱۳: یاسناده عن أحمد بن محمد عن علي بن حديد عن جميل بن صالح عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام: «في المرأة تزوج في عدتها قال يفرق بينهما و تعتد عدة واحدة منهما جميعاً فإن جاءت بولد لسنة أشهر أو أكثر فهو للأخير وإن جاءت بولد لأقل من ستة أشهر فهو للأول.»

در زمان وجود فراش انجام شده است؛ زیرا در مورد روایت حسن صیقل، آمیزش‌هایی که با این زن، قبل از فروخته شدن به نفر سوم انجام شده، غیرشرعی و در زمان نبود فراش بوده است؛ یعنی قبل از اینکه نفر سوم، فراش این زن باشد و حمل نزد او ظاهر شود آمیزش‌های غیرشرعی صورت گرفته و حضرت در این فرض نیز ولد را ملحق به فراش بالفعل کرده‌اند.

• ثانیاً، این روایت شامل فرضی که اشتباه نطفه با سوء اختیار صورت گرفته نیز می‌شود؛ زیرا دلیل اشتباه نطفه در مورد روایت حسن صیقل این بوده که برخلاف دستور شرعی، قبل از استبراء، اقدام به آمیزش شده؛ ولی امام علیه السلام در این فرض نیز ولد را به فراش بالفعل ملحق کرده‌اند.

مطلب دیگر درباره روایت حسن صیقل این است که فقره «اللعاهر الحجر» دلالتی بر زانی بودن نفرات اول و دوم در مورد روایت نمی‌کند؛ گرچه خلاف شرع انجام داده‌اند؛ همچنان‌که آمیزش با زن در حال حیض یا در احرام، موجب زانی بودن شوهر نیست؛ اما وجه ذکر این فقره در کلام امام علیه السلام، ممکن است یکی از دو وجه ذیل باشد:

• وجه اول این است که این روایت، کلام پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله است<sup>۱</sup> و امام علیه السلام قصد استشهاده به فقره اول آن را داشته‌اند؛ اما به دلیل کوتاه بودن، تمام کلام جدشان را نقل کرده‌اند.

• وجه دوم این است که کنیزها در معرض زنا بوده‌اند؛ زیرا مو و صورت آنها باز بوده<sup>۲</sup> و نسبت به زنان آزاد از حفاظت کمتری برخوردار بوده‌اند؛ بنابراین، محتمل است که قبل از اینکه شخص اول، این کنیز را بخرد مورد زنا واقع شده باشد؛ در نتیجه، احتمال اینکه حمل از نطفه زانی باشد وجود دارد و امام علیه السلام با ذکر این فقره، خواسته‌اند بفرمایند که حتی اگر چنین احتمالی

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۹۲-۴۹۱، ح ۳: أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و حميد بن زياد عن ابن سماعة جميعاً عن صفوان عن سعيد الأخرج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجلين وقعا على جارية في طهر واحد لمن يكون الولد قال للذي عنده لقول رسول الله صلی الله علیه و آله الولد للفراش وللعاهر الحجر»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۷۴، ح ۴.

۲. رک. مباحث آیه غُض، بررسی قرآن اختصاص «مؤمنات» در آیه شریفه، به حرانر.



نیز وجود داشته باشد، باز هم ولد ملحق به فراش بالفعل می‌شود.

### اشکال دوم: تشریح استبراء به نکتهٔ اختلاط میاه نه اشتباه نسب

اشکال دوم کلام آقای خوئی این است که دلیلی وجود ندارد که علت تشریح وجوب استبراء، رفع اشتباه نطفه و حفظ نسب باشد تا به موجب آن گفته شود که قانون «الولد للفراش» اشتباه را دفع کرده و در نتیجه، استبراء لازم نیست؛ زیرا در روایات فراوان، از آمیزش با کنیزی که در حال حامله بودن به دیگری منتقل شده نهی شده است؛<sup>۱</sup> با اینکه نسب حمل، به دلیل حامله بودن کنیز قبل از انتقال، مشخص است و شبهه‌ای وجود ندارد و بچه هم ملحق به مالک دوم نمی‌شود؛ زیرا کنیز در هنگام انتقال از غیر نطفهٔ او حامله بوده است. در بسیاری از استدالات فقها نیز از دو تعبیر جدای از هم، یعنی «اختلاط میاه» و «اشتباه نسب»، استفاده می‌شود؛<sup>۲</sup> شاهد بر این مطلب آن است که در این روایات، لفظ «استبراء» و نه «استظهار» به کار رفته است؛ استبراء به معنای این نیست که شما کاری انجام دهید که معلوم شود آیا این شخص حامله است یا خیر؛ بلکه معنای آن، خالی نمودن رحم زن از نطفهٔ غیر است؛ همچنان‌که امام علیه السلام در روایت تحف العقول فرموده است: «حتی یستبرئها من نطفته و نطفهٔ غیره»<sup>۳</sup>؛ بنابراین، گویا شارع مقدس نمی‌خواهد نطفه‌ها با هم مخلوط شود و بچه از نطفهٔ دیگری نیز ارتزاق کند.

مرحوم آقای خوئی فرموده بود که اگر غیرزانی بخواهد با زانیه ازدواج کند، نیازی به استبراء نیست؛ زیرا طبق «الولد للفراش و للعاهر الحجر»<sup>۴</sup> حرمتی برای ماء زانی وجود ندارد و از این رو، اشتباهی در نسب رخ نمی‌دهد، پس استبراء لازم نیست. با توجه به آنچه در دلیل تشریح استبراء رحم بیان شد، این مطلب ناتمام است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۷۶-۴۷۴، باب الأمة یشتريها الرجل و هي حبلی؛ وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۶۲-۲۶۳، باب حکم وطء الأمة التي تشتري و هي حامل؛ و ج ۲۱، ص ۸۷-۸۸، باب أن من اشتری جاریة حاملاً جاز له الاستمتاع منها بما دون الفرج علی کراهیة.

۲. مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۲۶۳؛ مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۳۴۴؛ روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۰۶. ایضاً رک: جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۴۵.

۳. تحف العقول، ص ۴۵۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۶۵، ح ۲.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۷۳، ح ۲ و ۳ و ۴ و ۷.

همچنین این حکم، مسلم است که آمیزش شوهر با زنش که وطی به شبهه شده است، برای مدتی جایز نیست؛ در حالی که در این فرض نیز اگر شوهر خلاف شرع کند و آمیزش صورت گیرد و زن، حامله شود، بچه از باب «الولد للفراش» به او ملحق می‌شود؛ بنابراین، مانند ازدواج با زانیه مشکلی از جهت حفظ نسب وجود ندارد؛ اما با این وجود، شارع از آمیزش نهی کرده است؛ بنابراین، با تمسک به «الولد للفراش» نمی‌توان وجوب استبراء را نفی کرد.<sup>۱</sup>

### اشکال سوم: عدم دلالت «الولد للفراش» بر جواز تکلیفی

اشکال دیگر به این استدلال آن است که اگر شارع حکمی را برای مضطر - هرچند مکلف اختیاراً خود را مضطر کرده باشد - از باب اضطرار جعل کند، این دلیل نمی‌شود که او کار حرامی نکرده است؛ از این رو، حتی کسانی که اتصالات دلیل «من أدرك ركعة» و دلیل تیمم را شامل کسی دانسته‌اند که اختیاراً نماز را تأخیر انداخته و یا خود را فاقد الماء کرده‌است و در نتیجه، وظیفه او را خواندن نماز اداء و یا با تیمم دانسته‌اند، تأخیر نماز<sup>۲</sup> یا ریختن آب وضو و غسل<sup>۳</sup> را تجویز نمی‌کنند و

۱. استاد<sup>۴</sup>: لزوم عده در دو جا مطرح شده است؛ یکی در مسئله ازدواج با زنی که شوهر ندارد و در عده است که در این فرض ازدواج با او جایز نیست و دیگر در فرضی که زن شوهر دارد، ولی مثلاً وطی به شبهه شده است؛ در این فرض نیز زن باید عده نگه دارد و آمیزش او جایز نیست؛ اما اینکه سایر استتماعات جایز است یا خیر، مورد اختلاف است.

۲. اشکال دیگر به آقای خونی این است که ایشان علت استبراء را اشتباه در نسب دانست و به جهت عدم احترام ماء زنا و «الولد للفراش»، «امر به لزوم استبراء در ازدواج غیر زانی با زانیه» را بر استحباب حمل کرد؛ ولی به لزوم استبراء در ازدواج زانی با زانیه در فرض عدم حمل حکم کرد؛ در حالی که در همین فرض عدم حمل نیز مقتضای عدم احترام ماء زانی و «الولد للفراش» این است که فرزند شرعی زانی باشد. نه فرزند حرام او؛ به عبارت دیگر، مقتضای استدلال ایشان این است که در این فرض نیز روایات را بر استحباب حمل کند.

۳. کشف الغطاء، ج ۳، ص ۱۱۸؛ جواهر الکلام، ج ۷، ص ۱۶۰.

۴. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۷۱، م ۱۳: «مسألة لا يجوز إراقة الماء الكافي للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماء آخر و لو كان على وضوء لا يجوز له إبطاله إذا علم بعدم وجود الماء بل الأحوط عدم الإراقة و عدم الإبطال قبل الوقت أيضاً مع العلم بعدم وجدانه بعد الوقت و لو عصى فأراق أو أبطل يصح تیممه و صلاته و إن كان الأحوط القضاء»؛ ر.ک: العروة الوثقی (المحشی)، ج ۲، ص ۱۶۸. همچنین اگر فاقد الماء نباشد، ولی عمدتاً نماز را به تأخیر بیندازد تا وقت به قدری ضیق شود که به جای

آن را حرام می‌دانند و به همین جهت، در مقام نیز قائل به حرمت خواهند بود؛ یعنی از آنجا که مشتبه شدن نطفهٔ فرزند، ثبوتاً مَبْغُوضِ شارع است، هر چند اثباتاً تکلیف شخص به دلیل روایت «الولد للفراش» مشخص باشد، ولی این دلیل نمی‌شود که شخص، مجاز باشد که عمدأ و با اختیار، بدون استبراء، اقدام به ازدواج کند و سبب اشتباه نطفه گردد؛ بنابراین، وجود این روایت، منافاتی با حرمت ازدواج قبل از استبراء ندارد و موجب رفع ید از ظهور روایات معتبری که دلالت بر لزوم استبراء دارند نمی‌شود.

### بررسی اطلاقات لزوم عده و اشکالات آن

مرحوم آقای حکیم، بعد از ذکر روایت اسحاق بن جریر و روایت تحف العقول فرموده است:

«وفي المسالك عن التحريم: لزوم العدة على الزانية مع عدم الحمل، ثم قال: "ولا بأس به حذرا من اختلاط المياه وتشويش الأنساب"، واختاره في الوسائل، والحدائق، للروایتين المذكورتين، المعتضدتين بعموم ما دلّ على لزوم العدة بالدخول وقولهم بأنه: «العدة من الماء».<sup>۱</sup>

مراد ایشان از اطلاقات لزوم عده در فرض دخول، روایات با مفاد «إذا أدخله فقد وجبت العدة والغسل والمهر»<sup>۲</sup> و مشابهاً آن است.

وضو، تیمم واجب شود، عصیان کرده است:

العروة الوثقى، ج ۱، ص ۴۸۰، م ۲۶: «مسألة إذا كان واجدا للماء وأخر الصلاة عمدا إلى أن ضاق الوقت عصي ولكن يجب عليه التيمم والصلاة ولا يلزم القضاء وإن كان الأحوط احتياطاً شديداً»؛ ر.ک: العروة الوثقى (المحشى)، ج ۲، ص ۱۸۴.

۱. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۵۵-۱۵۴.

۲. برای نمونه: الکافی، ج ۶، ص ۱۰۹، ح ۶: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله أبي وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأة فأدخلت عليه فلم يمتنها ولم يصل إليها حتى طلقها هل عليها عدة منه فقال إنما العدة من الماء قيل له فإن كان واقعها في الفرج ولم ينزل فقال إذا أدخله وجب الغسل والمهر والعدة»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۱۹، ح ۱.

### اشکال اول: عدم شمول اطلاقات نسبت به صاحب ماء

ایشان پس از رد اشکالات صاحب جواهر بر این استدلال، اشکال دیگری را بر اطلاقات لزوم عده مطرح کرده و چنین فرموده است: «و كان الأولى الإشكال على العمومات بأنها واردة في العدة لغير صاحب الماء، وقد تقدم أنه يجوز التزويج في عدة نفسه.»<sup>۱</sup>

در توضیح کلام ایشان می توان گفت: عده طلاق یا وفات و مانند آن به لحاظ احترام اشخاص دیگر قرار داده شده است؛ اما عده نگه داشتن زن، برای احترام به شخصی که خودش قبلاً با این زن زنا کرده و الآن قصد ازدواج با او را دارد معنا ندارد.

### پاسخ: ناتمامی اشکال نسبت به غیر صاحب ماء

واضح است که جواب ایشان حتی در فرض تمامیت، اخص از مدعا است و لزوم استبراء را تنها در فرضی نفی می کند که خود شخص زانی، قصد ازدواج با زانیه را داشته باشد؛ ولی اگر شخصی غیر از زانی بخواهد با او ازدواج کند، این جواب، نافی لزوم استبراء نیست؛ بنابراین، شاید کسی با تمسک به این اطلاقات، به لزوم استبراء در این فرض حکم کند.

### اشکال دوم: احتمال نظارت روایات به اختلاف امامیه با عامه در اعتبار انزال

اشکال صحیح این است که اطلاقاتی با مفاد «إذا أدخله فقد وجبت العدة والغسل والمهر والرجم» و «العدة من الماء»<sup>۲</sup>، مسلماً دارای صدر بوده و تقطیع شده اند و این گونه نبوده که مثلاً حضرت، ابتداءً فرموده باشند «العدة من الماء».

از سوی دیگر، یکی از مسائل مورد اختلاف بین امامیه و بعضی از عامه این است که آیا مجرد دخول، موجب غسل می شود یا علاوه بر آن، «انزال» نیز باید صورت

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵۵.

۲. الکافی، ج ۶، ص ۸۴، ح ۷: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن العلاء بن رزین عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «العدة من الماء»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۷۵، ح ۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۰۹، ح ۶: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علي بن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله أبي وأنا حاضر عن رجل تزوّج امرأة فأدخلت عليه فلم يمضها ولم يصل إليها حتى طلقها هل عليها عدة منه فقال إنما العدة من الماء قيل له فإن كان واقعها في الفرج ولم ينزل فقال إذا أدخله وجب الغسل والمهر والعدة»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۱۹، ح ۱.

بگیرد؛ طبق روایات، مجرد ادخال برای وجوب غسل و عده کافی است. محتمل است که این روایات، تنها ناظر به این مسئله خلاقی باشد؛ یعنی مفاد «إذا أدخله فقد وجبت العدة والغسل والمهر والرجم» در مقابل قول عامه وارد شده باشد؛ ولی «العدة من الماء» از باب تقیه و موافق قول عامه وارد شده باشد؛ از این رو، اطلاقی نداریم که هر ادخال و هر انزالی موجب عده، غسل، مهر و رجم است؛ زیرا در مقام بیان این جهت نیست، مسلم است که زانیه مهر ندارد و لزوم رجم نیز متوقف بر امور دیگری است و با هر دخولی واجب نمی شود؛ یکی از شروط آن این است که دخول، گناه باشد، ولی در روایت، گناه بودن دخول فرض نشده است؛ بنابراین، مفاد روایت این است که در مواردی که غسل، عده، مهر و رجم ثابت است، مستای دخول کفایت می کند و نیازی به تحقق انزال نیست؛ اما در مورد اینکه در چه مواردی این امور ثابت هستند و چه شرایط دیگری غیر از دخول در ثبوت آنها دخیل است، باید به ادله دیگر رجوع شود.

### نظر مختار: لزوم استبراء زانیه

در هر حال، با توجه به آنچه در اشکالات بر کلام مرحوم آقای خوئی بیان شد، وجهی برای دست برداشتن از ظاهر ادله در لزوم استبراء قبل از ازدواج با زانیه نیست و در نتیجه، استبراء زانیه اعم از حامله و غیر آن، قبل از ازدواج لازم است و استبراء حامله به وضع حمل و استبراء غیرحامله به رؤیت حیض است.<sup>۲</sup>

۱. الخلاف، ج ۱، ص ۱۲۴.

۲. گرچه در روایات لزوم استبراء زانیه، موثق سماعه شامل غیرزانی است، ولی فرض آن، آمیزش با کنیز است، نه ازدواج؛ اما می توان گفت: الغاء خصوصیت از مورد سایر روایات این مسئله، یعنی ازدواج زانی با مزنی بها، به ازدواج غیرزانی با زانیه ممکن است؛ زیرا به نگاه عرف، دلیل لزوم استبراء، عدم استبراء رحم از ماء الفجور است که در ازدواج غیرزانی با زانیه نیز وجود دارد.

نکته دیگر آن است که بر اساس روایت حسن بن ظریف که در قسم پنجم از اخبار باب متعه بیان شد و همچنین روایت اسحاق بن جریر که در قسم ششم مطرح شد، ممکن است گفته شود که استبراء در عقد موقت با زانیه لازم نیست.

## حکم زوجیت در فرض زناى زوجه

مسألة ۱۸: «لا تحرم الزوجة على زوجها بزناها وإن كانت مضرة على ذلك ولا يجب عليه أن يطلقها»<sup>۱</sup>

فتوای مرحوم سید این است که زن اگر زنا کند زوجیت منفسخ نمی شود؛ همچنین بر مرد لازم نیست که زن را طلاق دهد؛ حتی اگر زن اصرار بر زنا داشته باشد؛ اما عده ای در فرض اصرار، قائل به حرمت شده اند.<sup>۲</sup>

مقتضای قواعد اولیه، عدم حرمت است؛ ولی روایاتی نسبت به برخی از فروض وارد شده که با استناد به آنها حکم به حرمت شده است.

### کلام آقای خوئی

#### مطلب اول: ادله بقاء زوجیت

مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup> برای اثبات عدم بطلان ازدواج، به چند دلیل استدلال کرده است.

دلیل اول و دوم: آیه حل و روایات «إِنَّ الْحَرَامَ لَا يَحْرَمُ الْحَلَالَ»

دلیل اول و دوم ایشان، آیه حل و روایاتی متعدد با مفاد «إِنَّ الْحَرَامَ لَا يَحْرَمُ الْحَلَالَ»<sup>۴</sup>

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۴.

۲. ظاهراً مراد از اصرار، تکرار خارجی این عمل شنیع نیست؛ بلکه قصد تکرار آن است.

۳. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۴؛ المراسم، ص ۱۴۹.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۶.

۵. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۳۰-۳۲۶، باب القول في الزجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في نكاحها أو يفجر بأقمارها أو ابتنتها قبل أن ينكحها أو بعد ذلك والمرأة تفجر وهي في حبال زوجها هل يحرمها ذلك عليه أم لا، ح ۸ و ۹ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۶ و ۱۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۷-۴۲۳، باب أن من زنى بامرأة حرمت عليه بنتها وأقمارها وإن كان منه ما دون الجماع لم تحرم، ح ۶ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲.

است؛ به این بیان که این زن قبلاً حلال بوده و زنا که عملی حرام است، حلال را حرام نمی‌کند.

### دلیل سوم: روایت عتاد بن صهیب

دلیل سوم ایشان، روایت عتاد بن صهیب است:

روی محمد بن علی بن محبوب عن أحمد بن محمد بن محمد عن ابن محبوب عن عتاد بن صهیب عن جعفر بن محمد علیه السلام قال: «لا بأس أن يمسك الرجل امرأته إن رآها تزني إذا كانت تزني وإن لم يقم عليها الحد فليس عليه من إثمها شيء»<sup>۱</sup>

### ردّ معارضهٔ مرسلهٔ یونس با روایت عتاد

ایشان در ادامه، مرسلهٔ یونس را به عنوان معارض آورده است:<sup>۲</sup>

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد<sup>۳</sup> عن محمد بن عیسی عن یونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة متعة أتأما معلومة فتجثيه في بعض أيامها فتقول إني قد بغيت قبل مجيئي إليك بساعة أو بيوم هل له أن يطأها وقد أقرت له ببغيها قال لا ينبغي له أن يطأها»<sup>۴</sup>

سپس در ردّ معارضه فرموده است:

«إلا أنَّ هذه الرواية مرسلة فلا تصلح لمعارضة ما تقدّم من الصحاح؛ على أنه لو تمّ سندها فلا بدّ من حملها على الكراهة؛ نظراً لصراحة صحيحة عتاد في الجواز في حين أنّ كلمة "لا ينبغي" الواردة في

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۳۱، ح ۲۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۳۶، ح ۱.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۶؛ نعم، إنها معارضة برواية أحمد بن محمد بن عیسی، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله علیه السلام «...».

البته روایت فوق، در حقیقت، مرسلهٔ یونس است، نه مرسلهٔ احمد بن محمد.

۳. در بسیاری از نسخ کافی و همچنین در وافی مطبوع، به جای احمد بن محمد، «محمد بن احمد» آمده است (ر.ک: الکافی (دار الحدیث)، ج ۱۱، ص ۵۳).

۴. الکافی، ج ۵، ص ۴۶۵، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۷۴، ح ۱.

هذه الرواية لا تعد كونها ظاهرة في الحرمة ومن الواضح أنَّ مقتضى الصناعة عند تعارض النص والظاهر، هو رفع اليد عن الثاني وحمله على بعض المحامل الذي هو الكراهة في مقام النهي.<sup>۱</sup>

### مطلب دوم: عدم وجوب طلاق

مرحوم آقای خوئی برای اثبات جواز امساک و واجب نبودن طلاق نیز به صحیحۀ عباد استدلال کرده است<sup>۲</sup> که استدلال صحیحی است.

### مطلب سوم: بقاء ازدواج در فرض زنا بعد عقد و قبل از دخول

ایشان در ادامه فرموده است: دو روایت معتبر فضل و سکونی، در فرضی که زن بعد از عقد و قبل از دخول، زنا کند، وارد شده که مشتمل بر عبارت «یفرق بينهما» است؛ معنای این عبارت، یا انفساخ و بطلان قهری است - که ظاهرش همین است - و یا وجوب طلاق است که برخی احتمال آن را داده اند؛ اما طبق هر دو معنا، مفاد این دو روایت، لزوم تفريق بين زن و شوهر در این فرض است.<sup>۳</sup>

### روایات دسته اول (بطلان ازدواج)

#### روایت اول: صحیحۀ فضل بن یونس

الحسن بن محبوب عن الفضل بن یونس قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فلم يدخل بها فزنت قال يفرق بينهما و تحدّد الحدّ لا صداق لها.»<sup>۴</sup>

#### روایت دوم: موثقه سکونی

علي بن إبراهيم عن أبيه عن التوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال أمير

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۶.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۶.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۷-۲۲۶.

۴. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۹۰، ح ۱۷۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۱۸، ح ۲.



المؤمنين عليه السلام: «في المرأة إذا زنت قبل أن يدخل بها الرجل يفرق بينهما ولا صداق لها لأنَّ الحدث كان من قبلها.»<sup>۱</sup>

با توجه به اینکه مورد این دو معتبره، خاص است و در خصوص فرض «زناى بعد از عقد و قبل از دخول»، به وجوب تفریق حکم کرده‌اند و صحیحه عباد به طور مطلق به جواز امساک حکم کرده، قاعده اقتضا می‌کند که صحیحه با این دو روایت تقیید زده شود.

### روایات دسته دوم (بقاء ازدواج)

اما مرحوم آقای خوئی فرموده است که این دو روایت با دو روایت دیگر تعارض دارند و در نتیجه، از حجّیت ساقط می‌شوند.<sup>۲</sup> این دو روایت، صحیحه حلبی و روایت عبدالرحمن (یا معاویه بن وهب)<sup>۳</sup> است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۶۶، ح ۴۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۱۸، ح ۳.  
این روایت، علاوه بر سند کافی با اسناد مختلف از سکونی روایت شده است:  
علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۲، ح ۱: «أبي عليه السلام قال حدثنا أحمد بن إدريس عن عبد الله بن محمد بن عيسى عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام». کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۵۳: «و في رواية إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال قال علي عليه السلام» (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۵۹: «و ما كان فيه عن إسماعيل بن مسلم السكوني الكوفي فقد رويته عن أبي و محمد بن الحسن عليهما السلام عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن الحسين بن يزيد النوفلي، عن إسماعيل بن مسلم السكوني»).  
تهذيب الأحكام، ج ۱۰، ص ۳۶، ح ۱۲۶: «أحمد بن محمد عن البرقي عن عبد الله بن المغيرة عن الشكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام».  
و ج ۷، ص ۴۷۳، ح ۱۰۵: «محمد بن أحمد بن يحيى عن بنان عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن الشكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام».

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۷.

۳. مرحوم آقای خوئی، روایت عبدالرحمن را به دلیل وجود قاسم در سند آن، غیرمعتبر دانسته است؛ زیرا در نظر ایشان، قاسم مردّد بین ثقه و غیرثقه است؛ از این رو، ایشان روایت معاویه بن وهب را نیز که مشابه بخش اول روایت عبدالرحمن است، مطرح کرده است:

محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فعلم بعد ما تزوجها أنها كانت زنت قال إن شاء زوجها أن يأخذ الصداق من الذي زوجها و لها الصداق بما استحل من فرجها و إن شاء تركها» (الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵، ح ۴).  
طبق مختار استاد عليه السلام، روایت عبدالرحمن، صحیحه است؛ اما از آنجا که در این مقام، بحث سندی

### روایت اول: صحیحہ حلبی

علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن ابی عمیر عن حمّاد بن عثمان عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«عن المرأة تلد من الزنا ولا يعلم بذلك أحد إلا وليتها يصلح له أن يزوجه ويسكت على ذلك إذا كان قد رأى منها توبة أو معروفًا فقال إن لم يذكر ذلك لزوجهائهم علم بعد ذلك فشاء أن يأخذ صداقها من وليتها بما دلّس عليه كان له ذلك على وليتها وكان الصّدّاق الذي أخذت لها لا سبيل عليها فيه بما استحلّ من فرجها وإن شاء زوجها أن يمسكها فلا بأس»<sup>۱</sup>

### روایت دوم: روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله

الحسين بن سعيد عن القاسم عن أبان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة فعلم بعد ما تزوّجها أنّها قد كانت زنت قال إن شاء زوجها أخذ الصّدّاق ممّن زوّجها ولها الصّدّاق بما استحلّ من فرجها وإن شاء تركها قال وترد المرأة من العفل والبرص والجذام والجنون فأما ما سوى ذلك فلا»<sup>۲</sup>

این دو روایت دلالت می‌کنند که اگر شخص بعد از ازدواج متوجه شد که این زن، قبل از ازدواج زنا کرده است، می‌تواند او را نگه دارد؛ اما نسبت به استرداد تمام مهر در فرض مباشرت، یا نصف آن در فرض عدم مباشرت، باید به ولی زن که او را تدلیس کرده مراجعه کند که این قسمت، مرتبط با مقام نیست.

### تبیین تعارض روایات دسته اول و دوم

در ابتدا به نظر می‌رسد که تعارضی در بین نباشد؛ زیرا موضوع این دو روایت با موضوع دو روایت قبل فرق دارد؛ یکی مربوط به زنا بعد از عقد و دیگری مربوط

اهمیتی ندارد، ایشان نیز آن را مطرح نکرده است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۰۹-۴۰۸، ح ۱۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۱۸-۲۱۷، ح ۱.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۲۵، ح ۱۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۱۹، ح ۴.

به زناى قبل از عقد است؛ ولی مرحوم آقای خوئى برای اثبات تعارض، تقریبی ذکر کرده<sup>۱</sup> که توضیح آن چنین است: اگر زنا صلاحیت رافعیت عقد را پس از وقوعش داشته باشد، یعنی بقاء بتواند عقد را به هم بزند، به طریق اولی می تواند حدوداً نیز مانع تحقق آن باشد؛ رافع، دافع نیز هست، هرچند عکس این مطلب صحیح نیست؛ یعنی ممکن است اموری دافع عقد باشند و مانع از تحقق آن شوند، اما رافع نباشند و در نتیجه، اگر بعد از وقوع عقد محقق شوند مانع بقاء آن نشوند؛ مثلاً برخی از محرمات مصاهرت<sup>۲</sup>، مانند زنا و لواط اگر بعد از حصول عقد رخ دهد، مانع بقای عقد نمی شوند و یا در باب کفر، برخی موارد وجود دارد که ابتداء مانع ازدواج است، اما بقاء مانعی به وجود نمی آورد.<sup>۳</sup>

با توجه به این مطلب، معتبره فضل بن یونس و معتبره سکونی که زناى بعد از عقد را رافع دانسته اند، به طریق اولی دافعیت و مانعیت آن را نیز اثبات می کنند؛ به عبارت دیگر، مفاد این دو روایت آن است که زناى بعد از عقد، رافع و به طریق اولی قبل از عقد، دافع و مانع انعقاد آن است و از سوی دیگر، مفاد صحیحۃ حلبی و روایت عبد الرحمن بن ابی عبدالله این است که زناى قبل از عقد، دافع و مانع انعقاد عقد نیست.

### نتیجه: بقاء ازدواج به دلیل عمومات حل

بنابراین، این چهار روایت با هم تعارض می کنند و مرجع بعد از تساقط، عمومات حل است.<sup>۴</sup>

در توضیح کلام مرحوم آقای خوئى در فرض تعارض روایات، بیان شد که یکی از عمومات از نظر آقای خوئى که در ابتدای این بحث نیز ذکر کرده آیه شریفه ﴿وَأَجَلَ لَكَرْمًا وَرَأَةً ذَلِكُمْ﴾<sup>۵</sup> است.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۷.

۲. مانند ازدواج با زن شوهردار.

۳. مانند ارتداد ملای زوجه.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۸.

۵. النساء، ۲۴.

## اشکال بر کلام آقای خوئی

اما کلام ایشان، از جهاتی قابل مناقشه است.

### اشکال اول: عدم دلالت روایت عتباد بر جواز وطی

اشکال اول این است که صحیحۀ عتباد، دلالتی بر جواز وطی زوجه ندارد؛ مفاد روایت، تنها این است که نگهداری زن اشکال ندارد؛ به این معنا که عقد منفسخ نمی‌شود و طلاق نیز لازم نیست؛ اما نسبت به جواز وطی، در روایت بیانی وجود ندارد؛ بنابراین، ممکن است خصوص وطی حرام باشد؛ همان‌طور که در مسئله افضاء زوجه صغیره، طبق برخی از آراء، با وجود اینکه عقد منفسخ نمی‌شود، امساک زوجه جایز است و بسیاری از احکام زوجیت باقی می‌ماند؛ اما مباشرت با زوجه جایز نیست.<sup>۱</sup>

با توجه به این اشکال، مرسلۀ یونس اصلاً تعارضی با صحیحۀ عتباد ندارد؛ زیرا موضوع دو روایت فرق دارد. صحیحۀ عتباد تنها به جواز امساک حکم کرده و بیانی نسبت به حکم وطی ندارد؛ ولی سؤال در مرسله، درباره جواز وطی است که امام علیه السلام با «لاینبغي» که طبق نظر مرحوم آقای خوئی و نظر مختار، ظهور در حرمت دارد، ولی نسبت به امساک دلالتی ندارد، پاسخ داده‌اند.

### اشکال دوم: عدم تعارض روایات

اشکال دوم این است که اولویتی که مرحوم آقای خوئی در این بحث ادعا کرده، تمام نیست؛ زنا بعد از عقد و قبل از دخول، یک خصوصیتی دارد که به لحاظ آن خصوصیت، به لزوم تفریق حکم شده است؛ زیرا زنا در چنین حالتی کاشف از شدت انحراف شخص است و در این جهت فرق نمی‌کند که زناکار، زن یا مرد

۱. مرحوم آقای خوئی - چنان‌که در مطلب اول از کلام ایشان بیان شد - به ردّ معارضۀ مرسلۀ یونس و صحیحۀ عتباد پرداخت. چنانچه گذشت، مفاد مرسله، حرمت وطی بود؛ بنابراین، برداشت ایشان از صحیحۀ عتباد، جواز وطی بوده است.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۵؛ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۲-۸۱۱.

باشد؛ بنابراین، در برخی روایات، درباره زناى شوهر قبل از دخول بر زن نیز به تفریق و مجازات حکم شده است.<sup>۱</sup> به هر حال، اگر برای این چنین انحراف بزرگی که مثلاً شخص در شب زفاف خودش اقدام به زنا کند مجازاتی مثل تبعید و تفریق بین زوجین گذاشته شود، نمی توان این مجازات را به زناى قبل از عقد سرایت داد و به تبعید و لزوم تفریق حکم کرد؛ بلکه، اگر بعد از عقد و بعد از دخول، زنایی صورت بگیرد و حکم کنند که این زنا عقد را به هم می زند، ممکن است کسی ادعا کند که بالاولویه استفاده می شود که زناى قبل از عقد هم دافع و مانع عقد است؛ البته حتی در این مورد نیز اولویت چندان روشن نیست؛ زیرا اگر شخصی که ازدواج کرده است و می تواند از همسرش متمتع شود زنا کند، بسیاری از اوقات زناى او زناى محصنه است و ممکن است زناى محصنه (یا زنایی که از نظر قبح نزدیک به زناى محصنه است) عقد را باطل کند، ولی زناى قبل عقد، مانع تحقق ازدواج نشود. در هر حال، مفهوم روایت معتبره سکونی این است که اگر زنا بعد از دخول باشد، عقد منفسخ نمی شود.

نتیجه این است که تعارضی بین روایات وجود ندارد.

۱. برای نمونه:

کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۴۵۱: روی علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال: «سألته عن رجل تزوج بامرأة فلم يدخل بها فزني ما عليه؟ قال يجلد الحدّ و يحلق رأسه و يفرق بينه و بين أهله و ينفي سنة»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۳۶، ح ۲.

کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۴۵۲: روی طلحة بن زید عن جعفر بن محمد عن أبيه علیه السلام قال قرأت في كتاب علي عليه السلام: «أن الرجل إذا تزوج المرأة فزني قبل أن يدخل بها لم تحل له لآه زان و يفرق بينهما و يعطيهما نصف المهر»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۳۷، ح ۳.

استاد علیه السلام درباره زناى شوهر قبل از دخول و پس از عقد، به تفصیل مطالبی را بیان خواهد کرد. ایشان روایات معارض این روایات را نیز بررسی کرده و در نهایت حکم به تفریق را استحبابی دانسته و حق فسخی برای زوجه قائل نشده است. ایشان همچنین محتمل دانسته که مراد از تفریق، تفریق یک ساله در زمان تبعید باشد؛ البته تبعید، حکم استحبابی نیست؛ ولی زن نیز حق فسخ ندارد.

در هر حال، حتی حکم استحبابی به تفریق نیز نشان می دهد که خصوصیتی در زناى پس از عقد و قبل از دخول وجود دارد و همین، مانع اولویت قطعی در مقام خواهد بود.

### کلام آقای حکیم: عدم فتوای اصحاب طبق روایات فضل و سکونی

در مورد روایت فضل بن یونس و سکونی که مرحوم آقای خویی آنها را ذاتاً حجت دانسته بود، مرحوم آقای حکیم فرموده است: به این دو روایت نمی توان عمل کرد؛ زیرا احدی به این اخبار عمل نکرده است.<sup>۱</sup>

### اشکال: فتوای شیخ صدوق و ابن جنید طبق روایات فضل و سکونی

اما این ادعای مرحوم آقای حکیم تمام نیست.

مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین فرموده است: «أكثر الأصحاب لم يعملوا بهذه الأخبار».<sup>۲</sup>

در بین قدما، مرحوم صدوق در مقنع به تفریق فتوا داده و فرموده است: «إذا زنت المرأة قبل دخول الرجل بها فترق بينهما ولا صداق لها؛ لأنَّ الحدث من قبلها».<sup>۳</sup> از فقیه نیز که کتاب فتوایی اوست این مطلب استفاده می شود؛ مرحوم صدوق، در این کتاب، بابی را با عنوان «ما أحلَّ الله ﷻ من النكاح وما حرَّم منه»<sup>۴</sup> منعقد کرده و روایات مختلف را ذکر کرده و روایات لزوم تفریق بین زوجین را در فرضی که یک طرف، بعد از عقد و قبل از دخول زنا کند، نقل کرده که ظاهراً این است که بر طبق آن فتوا داده است.<sup>۵</sup>

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵۷.

۲. روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۶۱.

۳. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۲۶.

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۰۵.

۵. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۶.

ح ۴۴۵۱: و روی علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر ﷺ قال: «سألته عن رجل تزوج بامرأة فلم يدخل بها فزني ما عليه قال يجلد الحد و يحلق رأسه و يفزق بينه و بين أهله و ينفي سنة».

و ح ۴۴۵۲: و روی طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبيه ﷺ قال قرأت في كتاب علي ﷺ: «أنَّ الرجل إذا تزوج المرأة فزني قبل أن يدخل بها لم تحلَّ له لأنَّه زان و يفزق بينهما و يعطيهما نصف المهر».

و ح ۴۴۵۳: و في رواية إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه ﷺ قال قال علي ﷺ: «في المرأة إذا زنت قبل أن يدخل بها زوجها قال يفزق بينهما و لا صداق لها لأنَّ الحدث من قبلها».

ح ۴۴۵۴: و في رواية الحسن بن محبوب عن الفضل بن یونس قال: «سألت أبا الحسن موسی ﷺ عن

معمولاً فتوای مرحوم صدوق با نظر پدرش و صاحب فقه رضوی - با قطع نظر از اینکه مؤلف آن چه کسی است - موافق است؛ بنابراین، بعید نیست که فقط مرحوم صدوق چنین فتوایی نداشته باشد.

ظاهراً مرحوم ابن جنید نیز قائل به تفریق بوده است؛ زیرا گرچه کتاب ایشان در دست ما نیست، ولی علامه در مختلف فرموده است: «قال ابن الجنید: الزنا قبل العقد و بعده یردّ به النکاح فلو زنت المرأة قبل دخول الرجل بها فترق بينهما. و كذلك إن کان الزانی رجلاً فلم ترض المرأة، فترق بينهما.»<sup>۱</sup>

### بررسی روایت سکونی و فضل بن یونس

از آنجا که تنها مفاد روایت سکونی و فضل بن یونس می‌تواند مستند فتوای مرحوم صدوق باشد و در کلام مرحوم آقای خوئی نیز مطرح شد به بررسی سندی و دلالی این دو پرداخته می‌شود.

#### بررسی سندی

روایت سکونی موثق است. شهید ثانی و شاید بعضی دیگر سند روایت را ضعیف دانسته و آن را رد کرده‌اند.<sup>۲</sup> تضعیف این روایت یا به جهت موثق نبودن خود سکونی است و یا به جهت موثق نبودن نوفلی است. ولی هر دو راه ناتمام است؛ زیرا گرچه سکونی از عامه است<sup>۳</sup> و توثیق صریحی ندارد، لکن شیخ طوسی در «عدة» فرموده

---

رجل تزوّج امرأة فلم یدخل بها فزنت قال یفرق بینهما و تحدّ الحدّ ولا صداق لها».

۱. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۲۱۵.

۲. مسالک الأفهام، ج ۸، ص ۱۲۱.

۳. محقق: درباره مذهب سکونی اختلاف نظر وجود دارد. شیخ طوسی (العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۹)، ابن داود (کتاب الرجال، ص ۴۲۶، رقم ۵۳) و علامه حلی (خلاصة الأقوال، ص ۱۹۹، رقم ۳) وی را عامی دانسته‌اند. ولی ممکن است به چند دلیل وی امامیه دانسته شود:

۱. عدم تعرض نجاشی به فساد مذهب وی؛ نجاشی (رجال النجاشی، ص ۲۱۱) چنین فرموده است: «الجزء الثاني من کتاب فهرست أسماء مصنفی الشيعة و ما أدركنا من مصنفاتهم و ذکر طرف من کناهم و ألقابهم و منازلهم و أنسابهم و ما قبل فی کل رجل منهم من مدح أو ذم»

طبق عبارت فوق ایشان وعده داده که آنچه در مدح و ذم اشخاص گفته شده بازگو کند لذا اگر سکونی عامی بود باید نجاشی بیان می‌کرد. اما پاسخ این است که وی آنچه وعده داده این است که اگر مدح یا ذمی درباره اشخاص گفته شده بیان کند و ممکن است در منابع موجود در نزد نجاشی مطلبی در این باره وجود نداشته است و این سبب غفلت نجاشی شده باشد بلکه چه بسا ممکن است به جهت تردید متعرض آن نشده باشد.

۲. برخی روایات منقول از وی دلالت بر امامی بودن وی دارد. مهمترین این روایات، روایت ذیل است: علي بن إبراهيم عن أبيه عن التوفلي عن الشكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل كيف أصنع إذا خرجت مع الجنازة أمشي أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالها فقال إن كان مخالفا فلا تمش أمامه فإن ملائكة العذاب يستقبلونه بألوان العذاب.»

در روایت فوق، سکونی مطلبی را از امام عليه السلام نقل کرده که موجب وهن مذهب عامه است و این نشان از امامی بودن وی دارد. اما این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا محتمل است برداشت سکونی از «مخالف» ناصبی باشد لذا اگر راوی این روایت شخصی باشد که چنین نیست و تنها محب ائمه علیهم السلام باشد، محذوری برای نقل این روایت ندارد. به علاوه، حتی اگر سکونی از تعبیر «مخالف» مطلق عامی بودن را فهمیده باشد باز هم نقل این روایت توسط وی ممکن است محذوری نداشته باشد زیرا در این روایت امام عليه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین حکمی را نقل نکرده‌اند و شاید سکونی این مطلب را به عنوان نظر اجتهادی امام عليه السلام نقل کرده است خصوصا که در این روایت، تعبیر «سئل» به کار رفته و محتمل است که سکونی راوی مباشر نبوده باشد. شاهد این مطلب آن است که همین روایت با همین تعابیر توسط علی بن ابی حمزه و ابی بصیر نیز نقل شده است:

المحاسن، ج ۲، ص ۳۱۷، ح ۳۸: عنه عن محمد بن علي عن وهب بن حفص عن علي بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام كيف أصنع إذا خرجت مع الجنازة أمشي أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالها قال إن كان مخالفا فلا تمش أمامها فإن ملائكة العذاب يستقبلونه بألوان العذاب»

تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۳۱۲، ح ۷۳: سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين عن وهيب بن حفص عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام كيف أصنع...»

روایت دیگری نیز وجود دارد که ممکن است دال بر امامی بودن سکونی پنداشته شود:

بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۵۸، ح ۷: حدّثنا عبد الله بن محمد عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن أبي زياد الشكوني عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «إنّا أهل بيت شجرة النّوّة و موضع الرّسالة و مختلف الملائكة و بيت الرّأفة و معدن العلم.»

ولی دلالت این روایت نیز ناتمام است؛ زیرا ممکن است شخصی ائمه علیهم السلام را مفترض الطاعة نداند ولی در عین حال آنها را عالمان دین و وارثان علم پیامبر صلی الله علیه و آله بداند.

۳. در برخی منابع عامه به شیعه بودن وی اشاره شده است:

لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۲۶: «و قرأت بخط ابن أبي طي: إسماعيل بن أبي زياد الشكوني يعرف بالشرقي أحد رجال الشيعة وثقات الرواة. ذكره الطوسي و له كتاب النوادر...» البته ظاهرا «الشرقي» مصحف «الشمعري» است.



است که اصحاب به روایات او - به شرط اینکه روایات وی بر خلاف روایات و فتاوی امامیه نباشد، چنانکه در فرض تعارض، مقتضای اخذ به اصدقه‌ها و اعدلهما نیز همین است - عمل کرده‌اند<sup>۱</sup> و این نشان از وثاقت وی نیز دارد. لذا روایات سکونی حجیت ذاتی دارد<sup>۲</sup> و در مقام، تنها از نظر حصول شرط مذکور جای بحث دارد، در حالی که شهید ثانی حجیت ذاتی روایت مذکور را انکار کرده است.

و نوفلی نیز اگر چه توثیق صریحی ندارد، ولی می‌توان گفت یا نوفلی در سند روایات منقول از سکونی موضوعیت داشته و برای مجرد مسند شدن روایت یا علو سند و مانند آن نیست که نشانه اعتماد به نوفلی است - خواه این روایات از کتاب سکونی نقل شده باشد خواه چنین نباشد و از کتاب نوفلی اخذ شده باشد - و یا نوفلی در سند روایات منقول از سکونی موضوعیت نداشته و به جهت امور مذکور نبوده که در این صورت، عدم اعتبار نوفلی ضرری به اعتبار روایات سکونی نمی‌زند؛ زیرا کتاب سکونی کتاب مشهوری در بین اصحاب بوده و انتساب کتاب به صاحب آن مسلم بوده و معمولاً به خود کتاب مراجعه می‌شده است. البته در این صورت، چه بسا ذکر نوفلی در سند به جهت این بودهروایت سکونی خالی از سند نباشد - خواه به جهت کم بودن واسطه، چنین سندی انتخاب شده خواه به جهت اینکه اجازه از طریق دیگر نداشتند و خواه اموری دیگر سبب این امر شده است - و در هر صورت اعتبار روایات سکونی به خودی خود اشکالی در نزد

اما این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا در کتب عامه درباره او گفته نشده که امامی است با اینکه حساسیت فراوانی در این باره در کتب عامه وجود دارد. تعبیر شیعه نیز امامی بودن وی را ثابت نمی‌کند زیرا تعبیر «شیعه» طبق برخی استعمالات آن در کتب عامه بر کسانی که قائل به تقدم امیر المؤمنین علیه السلام نیز بوده‌اند صادق است.

بنابراین، شواهد کافی برای امامی بودن وی وجود ندارد، و در مقابل، چنانکه بیان شد شهادت شیخ طوسی به عامی بودن وی وجود دارد علاوه بر اینکه در منابع عامه هیچ اشاره‌ای به امامی بودن وی نشده است و بخش قابل توجهی از روایت وی در نزد فقهای امامیه حمل بر تقیه شده است. همچنین وی قاضی موصل بوده (الکامل فی ضعف الرجال، ج ۱، ص ۵۱۰، رقم ۱۴۰؛ تهذیب الکمال، ج ۳، ص ۹۶) و این مؤید عامی بودن وی است.

۱. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۹.

۲. محقق: البته نظر اخیر استاد علیه السلام اختصاص حجیت تعبدی به خبر عادل است نه خبر ثقه.

اصحاب نداشته است.

به علاوه، این روایت به صورتی استثنائی و نادر، از سکونی به طریق دیگری غیر از طریق نوفلی روایت شده است:

محمد بن احمد بن یحیی عن بنان عن أبیه عن عبدالله بن المغيرة عن السکونی عن جعفر عن أبیه عن علی رضی الله عنه <sup>۱</sup>.

در این طریق محمد بن احمد بن یحیی توثیق شده است، محمد بن عیسی اشعری از رؤسای اشعریین و توثیق شده است، عبدالله بن المغیره هم که از اصحاب اجماع است، فقط بنان که اسم او عبدالله است و برادر احمد بن محمد بن عیسی اشعری است <sup>۲</sup>، توثیق صریحی ندارد لکن اولاً، اجلاء مهمی چون سعد بن عبدالله، محمد بن یحیی العطار، محمد بن الحسن الصفار و محمد بن علی بن محبوب که از معاریف رجال شیعه اند از او اخذ حدیث کرده اند و تضعیفی هم درباره او وارد نشده است و ثانیاً، قمی ها مثل ابن ولید و صدوق هم او را از روایات معتبر محمد بن احمد بن یحیی، استثناء نکرده اند <sup>۳</sup>، لذا نام او داخل مستثنی منه و روایات معتبر باقی می ماند و این نیز علامت مورد وثوق بودن او است، پس این طریق بر فرض ضعف طریق اول، مورد خدشه نیست. البته مرحوم آقای خوئی که قدماء را قائل به اصاله العداله می داند و لذا تا به «ثقه» تصریح نکنند اعتبار راوی، ثابت نمی شود، ممکن است در این سند تأمل داشته باشد. <sup>۴</sup>

۱. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۷، ص ۲۱۵.

تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ۷؛ ص ۴۷۳؛ ح ۱۰۵: محمد بن أحمد بن یحیی عن بنان عن أبیه عن عبد الله بن المغيرة عن السکونی عن جعفر عن أبیه عن علی رضی الله عنه: «في المرأة إذا زنت قبل أن يدخل بها قال يفرق بينهما ولا صداق لها لأن الحدث كان من قبلها».

محقق: این روایت در سندی مشابه، در علل الشرائع آمده است:

علل الشرائع، ج ۲؛ ص ۵۰۲، باب ۲۶۵ «باب العلة التي من أجلها إذا زنت المرأة قبل دخول الزوج بها فرق بينهما ولم يكن لها صداق»، ح ۱: أبي رحمه الله قال حدثنا أحمد بن إدريس عن عبد الله بن محمد بن عیسی عن أبیه عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمد عن محمد بن أبیه عن علی رضی الله عنه: «في المرأة إذا زنت قبل أن يدخل بها قال يفرق بينهما ولا صداق لها لأن الحدث كان من قبلها».

۲. رجال الکشي، ص ۵۱۲.

۳. رجال النجاشي، ص ۳۴۸، رقم ۹۳۹.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۷۰.

و ثالثاً، بر فرض که به طور کلی روایت محل بحث به جهت وجود سکونی در سند، غیر قابل استناد باشد، ولی روایت دیگری با همین مفاد وجود دارد که مشکل سندی ندارد که آن روایت از فضل بن یونس است، البته شهید ثانی آن را در مسالک نقل نکرده و تنها فرموده است یک روایت ضعیف السند در این باره وجود دارد - بدون اینکه حتی آن را نقل و وجه ضعف سندش را بیان نکند - و ظاهراً مراد ایشان همان روایت سکونی است، به هر حال روایت فضل چنین است:

الحسن بن محبوب عن الفضل بن یونس قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فلم يدخل بها فزنت قال يفرق بينهما وتحدّ الحدّ و لا صداق لهما.»<sup>۱</sup>

این روایت را صدوق در فقیه<sup>۲</sup> و شیخ در تهذیب<sup>۳</sup> نقل نموده‌اند و طریق آنها هم به کتاب حسن بن محبوب طریق صحیحی است<sup>۴</sup>، ابن محبوب نیز از ثقات

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۹۰، ح ۱۷۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۱۸، ح ۲.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۴۵۴.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۹۰، ح ۱۷۷.

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۵۳: «و ما کان فیہ عن الحسن بن محبوب فقد رویته عن محمد بن موسی بن المتوکل - رضی الله عنه - عن عبد الله بن جعفر الحمیری؛ و سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد ابن عیسی، عن الحسن بن محبوب؛ تهذیب الأحکام، المشیخة، ص ۵۶ - ۶۳: «و ما ذکرته عن الحسن بن محبوب ما اخذته من کتبه و مصنفاته. فقد اخبرني بها احمد بن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير القرشي عن احمد بن الحسين ابن عبد الملك الأزدی عن الحسن بن محبوب، و اخبرني به أيضا الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون عن ابي الحسن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه محمد بن الحسن بن الوليد و اخبرني به أيضا ابو الحسن بن ابي جید عن محمد بن الحسن ابن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد و معاوية بن حکيم و الهيثم بن ابي مسروق عن الحسن بن محبوب؛ تهذیب الأحکام، المشیخة، ص: ۵۲ - ۵۴: «و من جملة ما ذکرته عن الحسن بن محبوب ما رویته بهذه الاسانید عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن محبوب.»

محقق: مراد شیخ طوسی از «بهذه الاسانید» سند ایشان به علی بن ابراهیم است از طریق کلینی است و طریق ایشان به مرحوم کلینی نیز چنین است:

تهذیب الأحکام، المشیخة، ص ۵ - ۸: «فما ذكرناه في هذا الكتاب عن محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله فقد اخبرنا به الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رحمه الله عن ابي القاسم جعفر ابن محمد بن قولويه رحمه الله عن محمد بن يعقوب رحمه الله.»

است. البته بسیاری از کتب در مورد روایت فضل بن یونس «موثق» تعبیر می‌کنند نه صحیحه و از طرفی تنها شخصی که در سند موجب می‌شود روایت موثق گردد - نه صحیحه - فضل بن یونس است. با اینکه نجاشی در ترجمه وی فرموده است: «ثقة»<sup>۱</sup> و مطلبی درباره فساد مذهب او مطرح نکرده، ولی شیخ طوسی درباره وی «واقفی» تعبیر کرده است.<sup>۲</sup> لذا می‌توان گفت علت تعبیر موثق از سوی برخی به سبب جمع بین کلام نجاشی و شیخ طوسی بوده است؛ یعنی فضل بن یونس، شخص صادق غیر امامی است. ولی به نظر می‌رسد در این قبیل موارد که کم هم نیست به درستی معلوم نیست که روایت صحیحه است یا موثق؛ زیرا نجاشی در اول کتاب خود ملتزم شده است که فساد مذهب راویان مطرح شده را متذکر شود پس اگر به فساد مذهب اشاره‌ای نکند، معلوم می‌شود فساد مذهب نداشته است و از سوی دیگر، وقتی تعبیر «ثقة» به طور مطلق و بدون قید، هر گاه در کلمات رجالیون آمده باشد بدین معناست که در تمام جهاتی که در اعتبار خبر دخالت دارد مورد وثوق و اطمینان است که یکی از آن جهات، مذهب شخص می‌باشد، لذا ظاهر کلام نجاشی، امامی مذهب بودن فضل است. البته شیخ طوسی در رجال خود، فضل و عده زیادی را که نجاشی فقط درباره آنها «ثقة» تعبیر کرده، «واقفی» معرفی کرده و چون شیخ طوسی رئیس طائفه بوده طبعاً مورد عنایت نجاشی بوده و نجاشی هم شیخ طوسی را ترجمه کرده و کتب وی را معرفی کرده و کتاب خود را قطعاً بعد از فهرست شیخ - که اشاراتی هم دارد - و لذا طبعاً نجاشی کتاب خود را بعد از کتب شیخ نوشته و ناظر به مطالب شیخ طوسی است.<sup>۳</sup>

و به علاوه اگر این مطلب هم پذیرفته نشود، بعید است آنچه را شیخ با آن برخورد کرده، نجاشی آنها را ندیده باشد<sup>۴</sup> و چنین هم نیست که شیخ در پیدا کردن

۱. رجال النجاشی، ص ۳۰۹، رقم ۸۴۴.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۴۲، رقم ۲.

۳. محقق: آغاز تالیف رجال نجاشی بعد از تألیف فهرست شیخ بوده ولی دلیلی وجود ندارد که رجال نجاشی ناظر به غیر از باب الف از فهرست بوده باشد؛ رک: مقالة «التعليقات الحسينية على الحواشي الحسينية (القسم الأول)»، ص ۴۵ - ۴۹.

۴. محقق: ممکن است گفته شود بعید است که نجاشی دسترسی به منابع شیخ طوسی داشته و در

واقفی‌ها تخصص داشته است. بسیاری از واقفه به مرور زمان - بعضی از آنها بعد از ولادت حضرت جواد علیه السلام و بعضی دیگر در زمان حضرت رضا علیه السلام بر اثر مناظراتی که حضرت با آنها داشتند - از وقف دست کشیدند و روایات سابق خود را نیز ابطال نکردند لذا این احتمال بعید نیست که شیخ به اعتبار سابقه آنها تعبیر به واقفی کرده ولی نجاشی چون مطلع از عدول آنها از وقف و مستبصر شدن آنها گشته است به اعتبار عاقبت امرشان تعبیر به «فقه» نموده است، ولی شیخ اطلاع به مستبصر شدن آنها پیدا نکرده است. چون حقیقت این است که شیخ طوسی، ریاست طایفه امامیه به عهده‌اش بوده و مشغله‌های فراوانی داشته و در علوم مختلف مثل فقه، کلام و ... اهل فن بوده و فرصت اینکه به وضعیت تک تک راویان بپردازد نداشته و کتابش را هم در مدت کوتاهی نوشته است. ولی نجاشی چنین نبوده و فراغت بیشتری داشته است و تقریباً متضلع نسبت به این فن بوده است. اگر به این مطلب اطمینان حاصل نشود چون روشن نیست که این روایت موثق است یا صحیح، بهتر است معتبره تعبیر شود.

### بررسی تعارض با روایات با مفاد «الحرام لایحرم الحلال»

اما از نظر دلالت، این دو روایت با اشکال مواجه است؛ زیرا این روایات ظهور در دلالت بر انفساخ دارند نه خیار فسخ، لذا با روایات با مفاد «الحرام لایحرم الحلال»<sup>۱</sup> تعارض دارند؛ زیرا مفاد دسته دوم این است که اگر به واسطه عقدی زنی بر شخص حلال شده باشد، آن زن با انجام حرامی مثل زنا یا دختر یا مادر او حرام نمی‌شود، گرچه لواط با برادر زن استثناء است و در مباحث آتی<sup>۲</sup> خواهد آمد که موجب حرام

عین حال هیچ اشاره‌ای به واقفی بودن این اشخاص نکرده باشد ولی پاسخ این است که بعید نیست نجاشی به دلیل تضلع بیشتر در علم رجال بطلان ادعای واقفی بودن این افراد در نزد وی چنان روشن بوده که نیازی به اشاره ندیده است.

۱. برای نمونه: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۲۰، ح ۳؛ و ص ۴۲۵، ح ۶؛ و ص ۴۲۶، ح ۱۰ و ۱۱؛ و ص ۴۲۸، ح ۱ و ۲؛ و ص ۴۲۹، ح ۴؛ و ص ۴۲۹، ح ۵؛ و ص ۴۳۱، ح ۳ و ۴.

محقق: استاد علیه السلام بحث تفصیلی درباره مفاد این روایات را در مباحث آتی، ذیل مسئله ۲۸ عروه (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۳۱ و ۸۳۲) بخش اسباب حرمت ابدی، مبحث زنا یا بعد از عقد، مطرح کرده است.

۲. رجوع کنید به بخش اسباب حرمت ابدی، ذیل مسئله ۲۱ عروه (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۵-۸۲۶).

شدن زن بر لواط کننده می‌شود.

در مقام هم که طبق فرض، زن به واسطه عقد بر او حلال شده است، اگر زنا کردن او پس از عقد قبل از دخول موجب انفساخ عقد بشود، حرامی می‌شود که حلالی را حرام نموده است و لذا روایت سکونی و فضل بن یونس با روایات مذکور تعارض می‌کنند. دوا راه حل برای این مشکل می‌توان ارائه داد:

۱. روایت سکونی و فضل مختص روایات دسته دوم باشد و محل بحث نیز مانند لواط با برادر زن استثنا باشد.

۲. «یفرق بینهما» را خطاب به مردم دانسته و حمل بر مستحب مؤکد شود و چنین معنا شود که «مردم آنها را سفارش به طلاق و جدایی نکنند».

### نظر مختار: بقاء زوجیت بدون خیار زوج

می‌توان گفت از آنجا که شهرت بسیار قوی بر عدم انفساخ است در مقام جمع بین روایات فوق، راه جمع دوم مقدم است.<sup>۱</sup> البته در هر حال - چه انفساخ چه طلاق - طبق روایات سکونی و فضل، مهری به زن تعلق نمی‌گیرد (لا صداق لها).

۱. محقق: به نظر می‌رسد ترجیح حمل بر استحباب از سوی استاد رحمته الله، به جهت فتوای مشهور قریب به اتفاق فقها هر چند به نکته انسداد باشد و الا راه جمع سومی نیز وجود دارد؛ یعنی ممکن است در جمع بین ادله از ظهور ذاتی «یفرق» در انفساخ رفع ید کرد و آن را حمل بر حق فسخ کرد و به خودی خود، حمل «یفرق» بر استحباب مؤکد بر چنین حملی ظاهراً ترجیح ندارد.

## حکم زوجیت در فرض زناى زوج

حال اگر بعد از ازدواج، زوج -نه زوجه- زنا کند چه حکمی دارد؟ این مسئله، فرع مستقلى است و باید به طور جداگانه بحث شود، ولی در بسیاری از کتب با دیگر فروع مسئله خیار فسخ در زنا، به صورت آمیخته و ممزوج بحث شده است. روایات در این باره مختلف است. از بعضی از روایات، ثبوت خیار برای زن، و از بعضی دیگر، نفی آن استفاده می شود. کلمات مرحوم صدوق مختلف است. در علل الشرائع بر خلاف فقیه و مقنع زناى مرد بعد از عقد و قبل از دخول را موجب انفساخ ندانسته است.<sup>۱</sup> ولی ابن جنید بین زناى مرد و زناى زن و همچنین بین زناى قبل از عقد و بعد از عقد فرقی قائل نشده است و البته در هر دو حالت به جای انفساخ قائل به حق فسخ شده است..

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۴۵۲: روی طلحة بن زید عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام أن الرجل إذا تزوج المرأة فزنى قبل أن يدخل بها لم تحل له لأنه زان و يفرق بينهما و يعطيها نصف المهر.»

المقنع، ص ۳۲۶: «إذا تزوج الرجل المرأة فزنى قبل أن يدخل بها، لم تحل له لأنه زان، و يفرق بينهما.» علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۱، باب ۲۶۴، باب العلة التي من أجلها إذا زنى الرجل قبل الدخول بأهله فرق بينهما، ح ۱: أبي رحمه الله قال حدثنا محمد بن يحيى و أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد بن يحيى الخزاز عن طلحة بن زید عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام أن الرجل إذا تزوج المرأة فزنى قبل أن يدخل بها لم تحل له لأنه زان و يفرق بينهما و يعطيها نصف الصداق.» قال مؤلف هذا الكتاب جاء هذا الحديث هكذا فأوردته لما فيه من العلة و الذي أفني به و أعتمد عليه في هذا المعنى ما حدثني به محمد بن الحسن رحمه الله عن محمد بن الحسن الصغار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير و فضالة بن أيوب عن رفاعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزني قبل أن يدخل بأهله أ يرحم قال لا قلت يفرق بينهما إذا زنى قبل أن يدخل بها قال لا و زاد فيه ابن أبي عمير: «ولا يحصن بالأمه.»

### مقایسه فتوای مشهور با فتوای ابن جنید و شیخ صدوق

در میان فقهاء شهرت بسیار قوی این است که خیار و انفساخی نیست، و فقط شیخ صدوق -البته در فقیه و مقنع نه علل الشرائع<sup>۱</sup>- و ابن جنید<sup>۲</sup> که فتاوای شاذ فراوان دارد، با فتوای مشهور مخالفند. لازم به ذکر است که فتوای ابن جنید این است که زوجین هر کدام در فرض زنا دیگری، به صورت مطلق -یعنی چه این زنا قبل از عقد واقع شده است و چه بعد از عقد، و حتی بعد از دخول- خیار فسخ دارند البته این، بر خلاف مفاد صریح روایت ابی بصیر است که می‌گوید در زنا مرد بعد از مباشرت، حق فسخی برای زن نیست. این روایت دارای دو طریق است: کافئ: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد و علي بن إبراهيم عن أبيه جميعا عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في العبد يتزوج الحرة ثم يعتق فيصيب فاحشة قال فقال لا رجم عليه حتى يواقع الحرة بعد ما يعتق قلت فللحرة عليه خيار إذا أعتق قال لا [قد] رضيت به و هو مملوك فهو على نكاحه الأول.»<sup>۳</sup>

تهذیب: أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن رثاب عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «في العبد يتزوج الحرة ثم يعتق فيصيب فاحشة قال فقال لا رجم عليه حتى يواقع الحرة بعد ما يعتق قلت فللحرة عليه خيار إذا أعتق قال لا رضيت به و هو مملوك فهو على نكاحه الأول.»<sup>۴</sup>

در روایت فوق، عبدی در حال رقیّت با حره‌ای ازدواج کرده و بعد از عتق در حال حرّیت مرتکب فاحشه شده، امام عليه السلام می‌فرمایند که حق خیار برای زن نیست و تعلیلی هم ذکر فرموده‌اند (رضیت به و هو مملوك فهو على نكاحه الأول). نکته دیگر اینکه چون در زمان حرّیت با زوجه مباشرت نداشته زنا او رجم ندارد مانند حری که از ابتدا حرّ بوده ولی با زوجه‌اش مباشرت نداشته که در آنجا نیز رجم جاری نیست.

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۴۵۲؛ المقنع، ص ۳۲۶؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۱، باب ۲۶۴، ح ۱.

۲. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۷، ص ۲۱۵.

۳. الکافی، ج ۷، ص ۱۷۹، ح ۹.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۶، ح ۴۰.



### نسبت ناصواب کاشف اللثام و صاحب ریاض به شیخ صدوق

در هر حال، کاشف اللثام، شیخ صدوق و ابن جنید را در کنار هم ذکر کرده و فرموده است که هر دو یک مطلب را قائلند.<sup>۱</sup> ولی این کلام صحیح نیست و نمی‌توان نظر صدوق و ابن جنید را یکی دانست، زیرا چنان‌که در سطور سابق بیان شد، با اینکه شیخ صدوق در مقنع در مورد زناى مرد قائل به تفریق شده، ولی در علل الشرائع منکر شده است. به علاوه فتوای ایشان در مقنع نیز مختص به فرض قبل از دخول است گرچه فرقی بین مرد و زن قائل نشده است.

البته صاحب ریاض می‌فرماید که اطلاق کلام شیخ صدوق این است که بعد از دخول نیز زن خیار فسخ دارد و این بر خلاف مفاد بعضی از روایات است.<sup>۲</sup> ولی به نظر می‌رسد در ریاض بین فتوای ابن جنید و فتوای شیخ صدوق خلط شده است، چون کلام شیخ صدوق اطلاق ندارد و تنها در زناى قبل از دخول - نه بعد از دخول - اثبات لزوم تفریق کرده است.

### روایات مسئله

در ذیل، روایات مسئله و جمع عرفی بین آنها بررسی می‌شود.

#### دسته اول: روایات تفریق

روایت لزوم تفریق بین زوجین، سه روایت است که در جامع الاحادیث، یکی از آنها در کتاب النکاح (روایت طلحه)، و دو روایت دیگر (روایت علی بن جعفر و حنان) در کتاب الحدود نقل شده است که البته یکی از این دو (روایت علی بن جعفر) از نظر سند ناقص نقل شده که توضیح آن در ادامه خواهد آمد.

#### روایت طلحه بن زید

روی طلحه بن زید عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام

۱. کشف اللثام، ج ۷، ص ۳۷۲.

۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۴۶۱.

أن الرجل إذا تزوج المرأة فزنى قبل أن يدخل بها لم تحل له لأنه زان ويفرق بينهما و يعطيها نصف الصداق.<sup>۱</sup>

این روایت از نظر سند محل اشکال است و ظاهر آن در انفساخ عقد - نه حق فسخ - است.

### صحیحہ علی بن جعفر

عنه عن بنان بن محمد عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل تزوج امرأة ولم يدخل بها فزنى ما عليه قال يجلد الحد ويحلق رأسه ويفرق بينه وبين أهله وينفى سنة.»<sup>۲</sup>

ظاهر «اهله» در این روایت زوجه است و به نظر می‌رسد که اشکالی در سند این روایت نیز وجود ندارد؛ زیرا بنان - چنان‌که در بررسی روایت سکونی از روایت زناى زوجه بیان شد - ثقة است.

این روایت در جامع الاحادیث از نظر سند ناقص نقل شده و احتیاج به تکمیل دارد؛ زیرا مرحوم صدوق در فقیه<sup>۳</sup>، این روایت را به طریق خودش به علی بن جعفر نقل کرده است و طریق ایشان به کتاب علی بن جعفر به طرق متعدده صحیح

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۹۰، ح ۱۷۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۳۷، ذیل ح ۳.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۳۶، ح ۱۲۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۷۸، ح ۸.

محقق: البته این روایت در قرب الإسناد (ص ۲۴۷، ح ۹۷۵) نیز نقل شده است: «سألته عن رجل تزوج بامرأة ولم يدخل بها، ثم زنى، ما عليه؟ قال يجلد الحد، ويحلق رأسه، وينفى سنة.» که فقره «و يفرق بينه وبين أهله» در آن نیامده است، ولی به نظر می‌رسد نسخه تهذیب صحیح باشد زیرا چنان‌که استاد علیه السلام در ادامه فرموده است این روایت در فقیه نیز با همین فقره نقل شده و استاد علیه السلام با اینکه کتاب قرب الاسناد را ذاتاً معتبر می‌داند ولی اعتبار آن را در تراز اعتبار نسخ معتبر تهذیب و فقیه نمی‌داند. کتاب قرب الاسناد کتابی است که از طریق ابن ادریس، نسخه آن به دست ما رسیده و ایشان - به شهادت مرحوم مجلسی (بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۶) - درباره آن چنین فرموده است: «الأصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح وكلام مضطرب فصورته على ما وجدته خوفا من التغيير والتبديل فالناظر فيه يمهّد العذر فقد بينت عذري فيه.»

۳. کتاب من لا يحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۴۵۱؛ روی علی بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل تزوج بامرأة فلم يدخل بها فزنى ما عليه قال يجلد الحد ويحلق رأسه ويفرق بينه وبين أهله وينفى سنة.»

است<sup>۱</sup> و هیچ شبهه‌ای از آن ناحیه نیست، و طبعاً باید در جامع الاحادیث به سند فقیه اشاره می‌شد در حالی که اشاره نشده است.<sup>۲</sup>

### معتبره خَنان

محمد بن علی بن محبوب عن أحمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن حنان قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا أسمع عن البكر يفجر وقد تزوج ففجر قبل أن يدخل بأهله قال يضرب مائة ويجز شعره وينقى من المصر حولاً ويفرق بينه وبين أهله.»<sup>۳</sup>

مراد از احمد که راوی از ابن محبوب است، احمد بن محمد بن محمد بن عیسی است که شیخ اوست. و مراد از خَنان مطلق، خَنان بن سَدِير<sup>۴</sup> است که در فهرست شیخ طوسی درباره او «ثقة» گفته شده<sup>۵</sup>، و در معجم الرجال مرحوم آقای خوئی به نقل

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۲ - ۴۲۳.

۲. محقق: با اینکه روایات علی بن جعفر و حنان روایت باب نکاح نیز محسوب می‌شود صاحب وسائل فقط روایت علی بن جعفر را در باب نکاح ذکر کرده (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۷۸) و در جامع الاحادیث در باب نکاح هیچ‌یک مطرح نشده است.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۳۶، ح ۱۲۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۷۷، ح ۷.

۴. الإكمال فی رفع الإتياب، ج ۲، ص ۲۱۷ - ۲۱۸: «و أما حنان بفتح الحاء و النون التي تليها مفتوحة مخففة فهو حنان بن عبد الله بن خارجة شامي، حدث عن عبد الله بن عمرو، روى عنه العلاء بن عبد الله بن رافع و حنان الأسدي بصري، يقال ذي الحجة صاحب الرقيق من بني أسد بن شريك، بضم الشين، روى عن أبي عثمان النهدي، روى عنه حجاج الصواف، وهو عم مسدد بن مسرهد، له حديث واحد، وحنان بن أبي معاوية القمي، من شيوخ الشيعة، ذكره ابن فضال و حنان بن سدير بن حكيم بن صهيب الصيرفي الكوفي، يروي عن حسن بن حسن و عمرو بن قيس العلاتي و أمي بن ربيعة الصيرفي و أبيه سدير بن حكيم، روى عنه محمد بن الجعيد الحجام و عباد بن يعقوب و محمد بن ثواب الهباري، وهو من شيوخ الشيعة أيضاً.»

۵. فهرست الطوسي، ص ۱۶۴. و أما حنان بفتح الحاء و النون التي تليها مفتوحة مخففة فهو حنان بن عبد الله بن خارجة شامي، حدث عن عبد الله بن عمرو، روى عنه العلاء بن عبد الله بن رافع و حنان الأسدي بصري، يقال ذي الحجة صاحب الرقيق من بني أسد بن شريك، بضم الشين، روى عن أبي عثمان النهدي، روى عنه حجاج الصواف، وهو عم مسدد بن مسرهد، له حديث واحد، وحنان بن أبي معاوية القمي، من شيوخ الشيعة.

از فهرست شیخ، «ثقة رحمه الله» آمده است.<sup>۱</sup> درباره او «واقفی» هم گفته اند.<sup>۲</sup> شاید جمع بین این دو تعبیر این است که قبلاً واقفی بوده و بعد، از وقف برگشته است، در هر حال، این روایت معتبر است.

روایت حنان اصلاً در کتب مطرح نشده است.<sup>۳</sup> در این روایت تعبیر «بکر» برای مرد به کار رفته و مراد مردی است که برای اولین بار ازدواج می کند؛ به طور کلی «بکر» هم بر مرد و هم بر زن اطلاق می شود.

### دسته دوم: روایات عدم تفریق

حال دسته دوم روایات که دلالت بر عدم تفریق دارد بیان می شود:

#### صحیحة رفاعه

در فقیه روایتی چنین آمده است:

«سأل رفاعة بن موسى أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزني قبل أن يدخل بأهله أيرجم قال لا قلت هل يفرق بينهما إذا زنى قبل أن يدخل بها قال لا»<sup>۴</sup>

مرحوم صدوق در علل الشرائع به سند خودش به رفاعه همین روایت را نقل کرده که سند بسیار صحیح و معتبری است.<sup>۵</sup>

۱. معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۳۱۶.

محقق: استاد رحمته الله در مجلس درس نسبت به وجود «رحمه الله» تردید کرده و با مراجعه به نسخه مصححه استاد رحمته الله معلوم می شود که این تعبیر در رجال شیخ وجود نداشته است.

۲. رجال الطوسي، ص ۳۳۴، رقم ۵.

۳. محقق: ظاهراً مراد استاد رحمته الله این است که روایت حنان در باب نکاح از کتب فقهی مطرح نشده است نه اینکه حتی در باب حدود نیز مطرح نشده باشد. در تأیید این مطلب می توان گفت: این روایت در کتب فقهی زیر ذکر شده ولی در باب حدود: مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۳، ص ۷۵؛ كشف اللثام، ج ۱۰، ص ۴۴۲؛ ریاض المسائل، ج ۱۵، ص ۴۴۸ و ۴۸۵؛ جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۲۶.

البته روایت علی بن جعفر نیز تقریباً چنین است زیرا تنها صاحب حدائق این روایت را علاوه بر باب حدود در باب نکاح نیز آورده است (الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۴۹۶).

۴. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۰، ح ۵۰۴۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۳۶، ح ۱.

۵. محقق: تمام رجال این سند از اجلاء هستند.

محمد بن الحسن رحمه الله عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير وفضالة بن أيوب عن رفاعه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزني قبل أن يدخل بأهله أيرجم قال لا قلت يفرق بينهما إذا زنى قبل أن يدخل بها قال لا.»<sup>۱</sup>

ایشان فرموده است که به این روایت فتوا می‌دهد<sup>۲</sup>، لذا ایشان در این کتاب منکر خیار شده است.

### بررسی تعارض دسته اول با دسته دوم و روایات «الحرام لا یحرّم الحلال»

روایات دسته اول با روایات دسته دوم و همچنین با طائفه‌ای از روایات مفادش، این است که حرام، عقدی را که به صورت حلال منعقد شده، به هم نمی‌زند<sup>۳</sup> منافات دارد و معارض است. البته روایت طلحه از روایات دسته اول چون بیان شد که سندش ضعیف است در دائره تعارض داخل نیست.

برخی از آنجا که دلالت روایات دسته اول را حق فسخ دانسته‌اند بین این دسته و روایاتی که دلالت دارند اسباب خیار منحصر در چهار امر است نیز تعارض دیده‌اند. البته طبق نظر مختار معلوم نیست که مراد از روایات حاصره، آن معنائی باشد که آنها فهمیده‌اند زیرا این احتمال قوت دارد که این روایت در مقام بیان حصر عیوب مجوز فسخ است نه بیان تمام معجزات فسخ، بنابراین، روایات حاصره با روایات دسته اول، معارض نیست.

### نظر مختار: بقاء زوجیت بدون خیار زوجه

در هر حال، به نظر می‌رسد می‌توان مفاد دسته اول روایات را - که در بطلان ظهور دارد - بر استحباب مؤکد، حمل کرد و چنین گفت که مردم یا حاکم شرع به شوهر بگویند که زوجه را طلاق دهد البته نه امر الزامی بلکه امر استحبابی مؤکد. یعنی از

۱. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۲.

۲. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۲.

۳. محقق: در بحث سابق (زناى زن قبل از دخول) به آن اشاره شد.

آنجا که این زوجه زنی عقیقه نیست و دنبال فحشا است برای زندگی مناسب نیست. وجه جمع دیگری نیز وجود دارد که در روضة المتقین مطرح است. مجلسی اول فرموده است که می‌توان گفت مراد از تفریق این است که در مدت یک سال، بین او و اهلش جدائی می‌اندازند و او را از ملاقات زوجه منع می‌کنند، نه اینکه مراد از تفریق، انفساخ یا حق فسخ عقد باشد.<sup>۱</sup> نظیر این مطلب در باب حج نیز وجود دارد.<sup>۲</sup> البته این احتمال در روایت علی بن جعفر که چنین تعبیر شده: «یفرق بینة و بین أهله و ینفی سنة.» به روشنی روایت حنان که چنین تعبیر شده: «ینفی من المصر حولا و یفرق بینة و بین أهله» و تفریق، عطف تفسیر برای قبل می‌تواند باشد، نیست اما در هر حال محتمل است یعنی «سنة» می‌تواند قید برای تفریق نیز باشد. در نتیجه تفریق به معنای جدایی تکوینی یکساله.

در هر حال اینکه در حدائق، دسته اول روایات، بر تقیه حمل شده<sup>۳</sup> وجهی ندارد،

۱. روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۵۹.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۳۷۵، ح ۷: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل باشر امرأته و هما محرمان ما عليهما فقال إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدي جميعا و یفرق بينهما حتی یفرغا من المناسک و حتی یرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا و إن كانت المرأة لم تعن بشهوة و استكرهها صاحبها فليس عليها شيء.»

معاني الأخبار، ص ۲۹۴، باب معنی ما اشترط الله عز و جل علی الناس فی الحج و ما شرط لهم، ح ۱: حدثنا أبي رحمه الله قال حدثنا الحسين بن محمد بن عامر عن عبد الله بن عامر عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن عبد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في الحج إن الله اشترط على الناس شرطا و شرط لهم شرطا فمن وفى وفى الله له قلت ما الذي اشترط عليهم و ما الذي شرط لهم فقال أما الذي اشترط عليهم فإنه قال «فَمَنْ قَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا زَفَّتْ وَلَا فُسِقَتْ وَلَا جُنَّالَ فِي الْحَجِّ» و أما الذي شرط لهم قال «فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَتَيْنِ فَلَا إِثْرَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْرَ عَلَيْهِ لِمَنْ أَتَى» قال يرجع ولا ذنب له قلت أ رأيت من ابتلي بالجماع ما عليه قال عليه بدنة و إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما بدنتان يجرانهما و إن كان استكرهها و ليس بهوي منها فليس عليها شيء و يفرق بينهما حتى ينفر الناس و حتى يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا قلت أ رأيت إن أخذ في غير ذلك الطريق إلى أرض أخرى أ يجتمعان قال نعم قلت إن ابتلي بالفسوق فأعظم ذلك و لم يجعل له حدا قال يستغفر الله و يليي قلت أ رأيت إن ابتلي بالجدال قال فإذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهرقه دم شاة و على المخطئ دم يهرقه دم بقرة.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۴۹۸.

چون اکثریت بسیار قوی عامه حکم کرده‌اند که خیاری در کار نیست و فتاوی آنها بر خلاف این سه روایت است، و فقط نادری از آنها به ثبوت خیار قائل شده‌اند.<sup>۱</sup> لذا حکم مسئله همان فتوای مشهور است که در زنای زوج بعد از عقد و قبل از مباشرت با زوجه، زوجیت باقی است بدون اینکه حق فسخی برای زوجه باشد.

۱. برای نمونه: المغنی (ابن القدامة)، ج ۷، ص ۱۴۲.





## فهرست تفصیلی

فهرست اجمالی

۵

---

### بخش هفتم

---

### مباحث حرمت ابدی و حرمت جمعی

---

#### فصل ۱: ازدواج در عده

۱۱

ازدواج در عده غیر و احکام آن

۱۳

حرمت و بطلان ازدواج در عده غیر و ادله آن

۱۳

دلیل اول: آیه شریفه «وَلَا تَغْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ»

۱۳

اشکال اول: نهی آیه از عزم بر ازدواج، نه خود ازدواج

۱۴

بیان چهار تقریب در پاسخ اشکال اول

۱۴

تقریب اول: تعلق نهی به عقد بالحاظ غیر اختیاری بودن عزم

۱۴

اشکال: اختیاری بودن برخی موارد عزم

۱۴

تقریب دوم: ظهور نهی از عزم در نهی از متعلق قریب الوقوع آن

۱۴

اشکال: ظهور عرفی عزم در اتحاد زمان عزم و متعلق آن

۱۵

تقریب سوم: استعمال عزم در «تثبیت» بالحاظ عدم حرمت تصمیم بر ازدواج

۱۶

اشکال: استعمال عزم در معنای «ثبات» نه «تثبیت»

۱۶

تقریب چهارم (بیان مختار)

۱۷

- ۱۷ اشکال دوم: عدم شمول آیه نسبت به عده و طی به شبهه، فسخ و انفساخ
- ۱۸ اشکال سوم: عدم دلالت حرمت عقد بر بطلان آن
- ۱۸ دلیل دوم: آیات ترتیب (لزوم عده)
- ۱۸ اشکال: عدم دلالت حرمت عقد بر بطلان آن
- ۱۸ دلیل سوم: اجماع و روایات
- ۱۹ حرمت ابدی ازدواج در عده و بررسی روایات
- ۲۰ طایفه اول: روایات دال بر نفی حرمت ابدی مطلقاً (روایت علی بن جعفر)
- ۲۰ بررسی سندی
- ۲۱ بررسی دلالت
- ۲۱ طایفه دوم: روایات دال بر حرمت ابدی مطلقاً
- ۲۱ روایت اول: روایت محمد بن مسلم
- ۲۱ بررسی سند
- ۲۲ روایت دوم: روایت عبدالله بن سنان
- ۲۲ بررسی سندی
- ۲۳ بررسی دلالت
- ۲۴ طایفه سوم: تفصیل بین عالم و جاهل در حرمت ابدی
- ۲۴ روایت اول: صحیح زرارہ، داود بن سرحان و اُذیم
- ۲۵ روایت دوم: صحیح اسحاق بن عمار
- ۲۵ روایت سوم: صحیح عبدالرحمن بن حجاج
- ۲۶ بررسی سند
- ۲۶ بررسی دلالت روایت بر اصل برائت
- ۲۶ کلام شیخ انصاری: نظارت روایت به حکم وضعی
- ۲۷ کلام آقای خمینی: عدم تناسب «بأی الجهالتین اعذر» با حکم وضعی
- ۲۷ اشکال بر کلام آقای خمینی
- ۲۷ اشکال اول: تعبیر «یُعذَر» به جای «أعذَر» در کافی

- ۲۷ اشکال دوم: فعل بودن «اعذر» نه افعال تفصیل
- ۲۹ اشکال سوم: وجود مراتب در حرمت ابدی با لحاظ مراتب ادله رفع عقوبت
- ۲۹ نتیجه: عدم دلالت روایت بر اصل برائت
- ۲۹ بررسی تفصیل بین جهل به حکم و جهل به موضوع
- ۳۰ اشکال شیخ انصاری: نامفهوم بودن تعلیل با لحاظ تفصیل بین جهل به حکم و موضوع
- ۳۰ پاسخ اول: تفصیل بین غفلت از حکم و شک در موضوع
- ۳۱ اشکال اول: عدم انحصار «جهل به حکم» در «غفلت»
- ۳۱ اشکال دوم: نادر بودن اقدام به نکاح در جهل بسیط
- ۳۲ پاسخ دوم: تفصیل بین «غفلت» از اصل حکم و «شک» در غیر آن
- ۳۳ ورود «اشکال دوم پاسخ اول» بر پاسخ دوم
- ۳۴ پاسخ سوم و بررسی آن
- ۳۴ تقریب اول: تفصیل بین «غفلت» در حکم تکلیفی و وضعی
- ۳۴ دو اشکال بر تقریب اول
- ۳۵ تقریب دوم: نظارت سؤال سائل به متعلق جهل (نفس حکم تکلیفی و وضعی)
- ۳۵ اشکال: بی معنا بودن سؤال مجدد از حکم وضعی (حرمت ابد)
- ۳۵ پاسخ چهارم (مختار) با بیان دو وجه
- وجه اول: تفصیل بین غفلت قصوری (غفلت از اصل حکم عده) و غفلت تقصیری
- وجه دوم: تفصیل بین «جهل عذری در شبهه حکمیه» و «جهل مبتنی بر اخبار زن در شبهه موضوعیه»
- ۳۸
- ۳۹ طایفه چهارم: تفصیل بین دخول و عدم دخول در حرمت ابدی
- ۴۰ دسته اول: روایات عده وفات
- ۴۱ روایت اول: صحیحۃ حلبی
- ۴۱ بررسی دلالتی
- ۴۱ روایت دوم: صحیحۃ محمد بن مسلم
- ۴۲ دسته دوم: روایات مطلق عده
- ۴۲ روایت اول: موثقۃ سماعه و سلیمان بن خالد
- ۴۳ روایت دوم: موثقۃ محمد بن مسلم
- ۴۴ جمع اول طوائف اخبار: اشتراط علم یا دخول در حرمت ابدی

- ۴۴ استدلال آقای حکیم
- ۴۴ توضیح کلام آقای حکیم
- ۴۶ اشکال: خلط بین مقام ثبوت و اثبات
- ۴۷ استدلال آقای خوئی
- ۴۸ مقدمه اول: تعارض منطوق‌ها با مفهوم‌ها بین طایفه سوم و چهارم
- ۴۸ مقدمه دوم: تقیید مفهوم طایفه سوم و چهارم با منطوق دیگری
- ۴۸ نتیجه: اعتبار علم یا دخول در حرمت ابدی
- ۴۹ اشکال بر کلام آقای خوئی
- ۴۹ اشکال اول: دلالت منطوق عمده روایات بر عدم حرمت ابد در فرض جهل یا عدم دخول
- ۴۹ اشکال دوم: امکان تقیید منطوق یک طایفه با مفهوم دیگری
- ۴۹ اشکال سوم: عدم تنافی منطوق و مفهوم دو طایفه با لحاظ حیثی بودن مفهوم
- ۵۰ پاسخ اشکال سوم: ظهور اطلاقی مفهوم
- ۵۰ جمع دوم طوائف اخبار: اشتراط مجموع علم و دخول در حرمت ابدی
- ۵۰ بررسی روایات شاهد جمع
- ۵۱ روایات شاهد جمع اول (کفایت علم یا دخول)
- ۵۱ روایت اول: صحیحۀ حلبی
- ۵۱ روایت دوم: صحیحۀ عبد الله بن سنان
- ۵۲ روایت سوم: صحیحۀ حمزان
- ۵۳ روایات شاهد جمع برای جمع دوم (اعتبار مجموع علم و دخول)
- ۵۳ صحیحۀ عبد الله بن سنان
- ۵۳ ترجیح روایات شاهد جمع اول با لحاظ شهرت روایی و فتوایی
- ۵۴ نظر مختار
- ۵۴ مطلب اول: کفایت علم یا دخول در حرمت ابدی
- ۵۴ مطلب دوم: حرمت ابدی به معنای حرمت همه تمتعات
- ۵۵ فرع اول: کفایت علم یکی از زوجین در حرمت ابد
- ۵۵ مقتضای قاعده: ملازمه بین حرمت ابدی واقعی طرفین

- ۵۶ عدم دلالت ذیل صحیحہ عبد الرحمن بر نفی قاعده ملازمه با دو بیان
- ۵۶ بیان اول: دلالت روایت بر حکم ظاهری
- ۵۷ بیان دوم: دلالت روایت بر حکم واقعی با بیان علت حکم
- ۵۷ فرع دوم و سوم: اتحاد حکم عقد دائم و متعه/ و طی در قُبَل و دُبَر
- ۵۸ فرع چهارم: عدم حرمت ابدی با ازدواج در ایام استبراء
- ۵۹ اشتباهی در عبارت عروه
- ۵۹ فرع پنجم: عدم حرمت ابدی با و طی کنیز معتده در فرض ملکیت یا تحلیل
- ۶۰ اشکال آقای خوئی بر صاحب عروه
- ۶۰ فرع ششم: عدم حرمت ابدی با و طی به شبهه یا زنا در عده
- ۶۰ فرع هفتم: حکم عقد فاسد با معتده
- ۶۱ دو اشکال بر مرحوم سید
- ۶۱ اشکال اول: ناسازگاری احتیاط مرحوم سید با فتوای ایشان در «عقد در احرام»
- ۶۲ اشکال دوم: غلط بودن دو مثال صاحب عروه
- ۶۳ توجیه اشکال دوم
- ۶۳ تفصیل صاحب جواهر در عقد فاسد لولا العدة
- ۶۳ اشکال آقای حکیم بر جواهر: ظهور روایات در اعتبار عقد صحیح لولا العدة
- ۶۴ بررسی کلام آقای حکیم
- ۶۴ تقریب استدلال برای اثبات اعتبار صحت عقد لولا العدة
- ۶۵ اشکال: ظهور تزویج در معنای اعم در برخی روایات
- ۶۵ پاسخ اشکال
- ۶۵ تثبیت اشکال بر اشتراط صحت عقد لولا العدة
- ۶۷ کلام آقای خوئی: عدم حرمت ابد در مانند ازدواج با خواهرزن
- ۶۸ اشکال بر کلام آقای خوئی

- ۶۸ اشکال اول: دلالت جمله شرطیه بر مجرد ملازمه بین مقدم و تالی
- ۶۹ اشکال دوم: شمول اطلاق برخی روایات نسبت به ازدواج با خواهر زن
- ۷۲ نظر مختار: کفایت صحت عرفی عقد در ترتب حرمت ابدی
- ۷۲ فرع هشتم: عقد ولی و وکیل برای مولی علیه و موکل در عده زن
- ۷۲ تبیین کلام مرحوم سید در عقد ولی
- ۷۳ بررسی ادله عدم حرمت ابد در فرض عقد ولی
- ۷۳ دلیل اول: عدم ولایت ولی نسبت به عقد باطل
- ۷۳ اشکال: کفایت صدق ولایت عرفی در مقام
- ۷۳ دلیل دوم: عدم صدق «مُتَزَوِّج فی العدة» در فرض تزویج ولی
- ۷۴ نظر مختار: عدم حرمت ابدی در تزویج ولی حتی در فرض دخول
- ۷۴ تبیین کلام مرحوم سید در عقد وکیل
- ۷۴ تفسیر آقای خوئی از تفصیل مرحوم سید در عقد وکیل
- ۷۵ دو اشکال بر تفسیر آقای خوئی
- ۷۶ تفسیر صحیح از تفصیل مرحوم سید با بررسی احتمالات «و هی فی العدة»
- ۷۶ احتمال اول: ظرف بودن «و هی فی العدة» برای انشاء وکالت
- ۷۶ اشکال: عدم التزام فقها به حرمت توکیل در زمان عده
- ۷۷ احتمال دوم: ظرف بودن «و هی فی العدة» برای مورد وکالت
- ۷۷ احتمال سوم: تقیید مورد وکالت به معتده بودن زن
- ۷۷ اشتراک و تمایز احتمال دوم و سوم
- ۷۷ وجیه بودن تفصیل عروه طبق احتمال سوم نه احتمال دوم
- ۷۸ بررسی حکم عقد وکیل و بیان نظر مختار
- ۷۸ اشکال آقای خوئی به حرمت ابدی در توکیل ازدواج با زن معین
- ۷۹ پاسخ اشکال آقای خوئی
- ۸۰ عدم تأثیر مبنای صحیح و اعم در مقام
- ۸۱ نظر مختار: حرمت ابدی در برخی صور

- ۸۱ فرع نهم: حکم ازدواج با معتده در عده خود شخص
- ۸۲ مطلب اول: جواز ازدواج مرد در عده مربوط به خودش و ادله آن
- ۸۲ استدلال آقای حکیم به حکمت تشریع عده (احترام مرد سابق)
- ۸۲ استدلال آقای خوئی به اجماع و روایات
- ۸۳ تأیید نظر آقای حکیم و آقای خوئی
- ۸۳ تبیین «الفسخ بأحد الموجبات أو المجوزات له» در عروه
- ۸۳ نمونه‌های انفساخ و بررسی کلام آقای حکیم و آقای خوئی
- ۸۵ توجیه صیغه جمع در عبارت «الفسخ بأحد الموجبات»
- ۸۶ مطلب دوم: استثنائات جواز ازدواج
- ۸۶ استثنای اول (عده طلاق رجعی) و بررسی آن
- ۸۶ اشکال آقای حکیم: زوجه حقیقی نبودن مطلقه رجعی
- ۸۶ پاسخ آقای خوئی: تحقق زوجیت به مجرد مطالبه زوجیت توسط مرد
- ۸۶ دفاع از آقای حکیم
- ۸۷ استثنای دوم (عده طلاق سوم) و بررسی آن
- ۸۷ نظر مرحوم سید: حرمت تکلیفی و بطلان عقد
- ۸۷ نظر آقای حکیم: عدم دلیل بر حرمت تکلیفی
- ۸۷ نظر آقای خوئی: ظهور «لا تحل» در حرمت تکلیفی
- ۸۸ اشکال بر آقای خوئی: ظهور «لا تحل» در حرمت تمتعات
- ۸۹ نظر مختار: ظهور آیه در حرمت تکلیفی بالحاظ تعبیر «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا»
- ۸۹ استثنای سوم (عده طلاق نهم) و بررسی آن
- ۸۹ توضیحی در مورد عبارت عروه در استثناء دوم و سوم
- ۹۰ استثنای چهارم (عده وطی به شبهه همسر غیر) و بررسی آن
- ۹۰ اشکال اول
- ۹۱ اشکال دوم
- ۹۱ استثنای پنجم (عده وطی به شبهه معتده با فرض حامله شدن) و بررسی آن
- ۹۱ خارج از بحث بودن مسئله طبق مبنای تداخل عدتین

- ۹۲ بررسی حرمت ابدی
- ۹۳ وجه نفی حرمت ابد: عدم صدق «عده غیر»
- ۹۳ نظر مختار: حرمت ابد با لحاظ موضوع نبودن «عده غیر» در روایات
- ۹۴ فرع دهم: بررسی اشتراط «دخول در عده» در حرمت ابدی
- ۹۵ اثبات اشتراط دخول در حال عده با دو تقریب
- ۹۵ تقریب اول: اجمال روایات و رجوع به اصل اولیه (حلیت)
- ۹۵ کلام آقای حکیم: احتمال رجوع «فی عدتها» به «دخل بها»
- ۹۶ کلام آقای خوئی: مانع نشدن «احتمال قرینیت» از اطلاق
- ۹۷ اشکال بر کلام آقای خوئی
- ۹۷ اشکال اول: احتمال عطف «دخل بها» به «تزوُّج» نه «تزوُّج فی عدتها»
- ۹۷ اشکال دوم
- ۹۷ تسامح در تعبیر «ما یصلح للقرینة توجب الاجمال»
- ۹۸ تقریب دوم: تمسک به مناسبات حکم و موضوع با لحاظ شواهد روایی
- ۱۰۰ صحیحہ حمران
- ۱۰۱ صحیحہ حلبی
- ۱۰۱ اشکال: تنافی صحیحہ حمران و حلبی با روایت سماعه و سلیمان بن خالد
- ۱۰۲ پاسخ اشکال
- ۱۰۲ نظر مختار: عدم حرمت ابدی در دخول پس از عده
- ۱۰۳ فرع یازدهم: حکم شک در معتده بودن زن
- ۱۰۳ تبیین مسئله
- ۱۰۴ بررسی حرمت ابدی
- ۱۰۴ صور مسئله
- ۱۰۵ بررسی قیام امارات و اصول به جای قطع موضوعی و تطبیق بر مقام
- ۱۰۵ مطلب اول: بررسی حقیقت قطع موضوعی طریقی در نظر شیخ انصاری
- ۱۰۵ نظر مرحوم آشتیانی و آقای بروجردی



- ۱۰۶ نظر مرحوم همدانی و حاج شیخ عبد‌الکریم حائری
- ۱۰۷ نظر مرحوم آخوند و آقای نایینی
- ۱۰۷ مطلب دوم: اختلاف در جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی طریقی
- ۱۰۸ مطلب سوم: تحقیق در مسئله با لحاظ احتمالات نحوه اخذ علم در موضوع
- ۱۰۹ احتمال اول: اخذ علم در موضوع به عنوان یک صفت نفسانی
- ۱۰۹ احتمال دوم: اخذ علم در موضوع به عنوان کاشف
- ۱۱۱ احتمال سوم: اخذ علم در موضوع به عنوان مقتضای جری عملی
- ۱۱۲ احتمال چهارم: اخذ علم به لحاظ منجزیت
- ۱۱۲ احتمال پنجم: اخذ علم به لحاظ معذرت
- ۱۱۲ مطلب چهارم: بررسی مناقشه در وابستگی مسئله حرمت ابد به بحث اصولی فوق
- ۱۱۳ بررسی کیفیت اخذ علم در روایات حرمت ابد
- ۱۱۴ مطلب اول: ظهور «علم» در اعم از امارات عرفی و شرعی
- ۱۱۴ مطلب دوم: اراده منجز از استعمال «علم» در روایات حرمت ابد
- ۱۱۵ نظر مختار: ثبوت حرمت ابدی با استصحاب عده
- ۱۱۶ فرع دوازدهم: اخبار زن به وقوع عقد سابق در زمان عده
- ۱۱۶ عدم مناسبت همه روایات تصدیق قول زن با مقام
- ۱۱۷ بررسی روایات دال بر حجیت قول زن
- ۱۱۷ روایت اول: صحیحۀ زرارہ
- ۱۱۷ روایت دوم: روایت مجمع البیان
- ۱۱۸ روایت سوم: روایت دعائم الاسلام
- ۱۱۸ روایت چهارم: روایت ابان بن تغلب
- ۱۱۹ روایت پنجم: صحیحۀ میسر بن عبد‌العزیز
- ۱۱۹ بررسی سند
- ۱۲۰ دلالت روایت بر حجیت قول زن در مورد عده با دو بیان
- ۱۲۰ بیان اول: عموم تعلیل «هی المصدقة علی نفسها»
- ۱۲۰ بیان دوم: ظهور سؤال راوی در مطلق مانع ازدواج

- ۱۲۱ استدلال آقای حکیم به حجیت قول ذی الید
- ۱۲۱ اشکال بر کلام آقای حکیم
- ۱۲۱ اشکال اول
- ۱۲۱ اشکال دوم
- ۱۲۲ بررسی روایات عدم حجیت قول زن نسبت به گذشته
- ۱۲۲ روایت اول و دوم: روایت زهری و عبد الوهّاب بن عبد المجید
- ۱۲۲ بررسی سندی
- ۱۲۳ بررسی دلالت
- ۱۲۳ روایت سوم: صحیحۀ ابی بصیر
- ۱۲۵ بررسی مطالب آقای خوئی
- ۱۲۵ مطلب اول: ظهور صحیحۀ زراره در حجیت قول زن نسبت به حال فعلی
- ۱۲۵ اشکال مطلب اول
- ۱۲۵ مطلب دوم: استشهد به کلام فقها
- ۱۲۵ اشکال مطلب دوم
- ۱۲۶ مطلب سوم: ظهور صحیحۀ ابی بصیر در عدم حجیت قول زن نسبت به گذشته
- ۱۲۶ اشکال مطلب سوم
- ۱۲۷ نظر مختار: حجیت قول زن نسبت به گذشته در فرض عدم دخول
- ۱۲۷ فرع سیزدهم: حکم شک در دخول و شک در آگاهی زن
- ۱۲۷ فرع چهاردهم: حکم علم اجمالی به معتده بودن یکی از دو زن
- ۱۲۸ حکم برخی صور علم اجمالی به اعتداد فعلی یکی از دو زن
- ۱۲۸ صورت اول: معتده بودن یکی از دو زن در سابق و شک در بقاء آن
- ۱۲۸ صورت دوم: معتده بودن هر دو در سابق و احتمال انقضاء عده یکی
- ۱۲۹ صورت سوم: معتده بودن هر دو در سابق و انقضاء عده یکی
- ۱۲۹ بررسی اجمالی جریان استصحاب عده
- ۱۳۱ صورت چهارم: نبود حالت سابقه

|     |                                                                   |
|-----|-------------------------------------------------------------------|
| ۱۳۳ | فروع پانزدهم: حکم علم اجمالی به معتده بودن زن در عده خود یا دیگری |
| ۱۳۵ | <b>فصل ۲: ازدواج با زن شوهردار</b>                                |
| ۱۳۷ | بررسی احکام ازدواج با ذات البعل                                   |
| ۱۳۷ | حرمت تکلیفی عقد با ذات البعل                                      |
| ۱۳۷ | دلیل اول: اولویت مقام نسبت به حرمت خواستگاری از معتده رجعیه       |
| ۱۳۸ | پاسخ دلیل اول: جریان «اشکال مختار در حرمت ابدی» در مقام           |
| ۱۳۸ | دلیل دوم و سوم: اجماع و آیه تحریم محصنات                          |
| ۱۳۸ | پاسخ دلیل دوم: عدم اجماع در حرمت تکلیفی                           |
| ۱۳۹ | پاسخ دلیل سوم                                                     |
| ۱۳۹ | پاسخ اول: احتمال حرمت وضعی در آیه                                 |
| ۱۳۹ | بررسی پاسخ اول                                                    |
| ۱۳۹ | پاسخ دوم: ظهور حرمت «ذات محصنات» در حرمت تمتع                     |
| ۱۴۰ | بررسی حرمت ابد در ازدواج با ذات البعل                             |
| ۱۴۰ | فوائد نقل اقوال فقهاء                                             |
| ۱۴۱ | بررسی اقوال قدماء                                                 |
| ۱۴۱ | مطلب اول: مطرح نشدن مسئله در عبارات مشهور قدماء                   |
| ۱۴۳ | مطلب دوم: استفاده فتوای برخی قدماء در مقام                        |
| ۱۴۳ | فقه رضوی                                                          |
| ۱۴۴ | مرحوم کلینی در کافی و صدوق در فقیه                                |
| ۱۴۴ | سید مرتضی در موصلیات                                              |
| ۱۴۵ | مراسم مرحوم سآلار                                                 |
| ۱۴۶ | شیخ طوسی در تهذیبین                                               |

- مطلب سوم: خلاصه اقوال قدماء در چهار قول ۱۴۹
- عدم شهرت فتوا به حرمت ابدی در متأخرین ۱۵۰
- قائلین به عدم حرمت ابدی ۱۵۰
- قائلین به حرمت ابدی ۱۵۱
- مترددین در حرمت ابدی ۱۵۱
- صور چهارگانه مسئله از جهت علم و دخول ۱۵۲
- مطلب اول: ناتمامی استدلال به اجماع بر حرمت ابدی صورت اول (علم و دخول) ۱۵۲
- مطلب دوم: عدم اجماع بر نفی حرمت ابدی در صورت دوم (جهل و عدم دخول) ۱۵۳
- ادله حرمت ابد در تزویج ذات بعل و بررسی آن ۱۵۴
- دلیل اول: الحاق ذات البعل به معتده ۱۵۵
- تقریب اول: اقوا بودن ملاک مواخذة در ذات البعل نسبت به معتده ۱۵۵
- اشکال اول: عدم لزوم مواخذة دنیوی در گناه اکبر ۱۵۵
- پاسخ اشکال اول: لزوم کیفر دنیوی در گناه اکبر اجتماعی ۱۵۶
- اشکال دوم: احتمال دخالت شیوع ازدواج با معتده در حکم به حرمت ابدی ۱۵۶
- تقریب دوم: عدم فرق بین معتده رجعی و ذات البعل ۱۵۷
- اشکال: تنزیل معتده رجعی به منزله زوجه نه برعکس ۱۵۸
- توجیه استدلال جواهر طبق مبنای أصالة التخصّص ۱۵۹
- مطلب اول: تبیین مبنای أصالة التخصّص در نظر شیخ انصاری ۱۵۹
- مطلب دوم: تطبیق مبنای شیخ انصاری بر مقام ۱۶۰
- اشکال جواهر بر حدائق: عدم تصریح فقهای سلف به حرمت ابد به دلیل وضوح مطلب ۱۶۲
- پاسخ به صاحب جواهر ۱۶۲
- دلیل دوم: روایات ۱۶۳
- وجه ادعای علامه حلی بر عدم وجود نصّ ۱۶۳
- وجه اول: عدم تنصیص در عبارات فقهاء نه اخبار ۱۶۳
- وجه دوم: عدم نصّ قابل اعتماد ۱۶۳
- روایت اول: موثقة اَدیم بن حرّ ۱۶۴

- ۱۶۴ بررسی سند: موثق بودن روایت به سبب ابن بکیر
- ۱۶۵ بررسی دلالتی
- ۱۶۵ روایت دوم: موثق زراره
- ۱۶۵ بررسی سند: موثق بودن روایت به سبب ابن بکیر
- ۱۶۵ بررسی دلالت: اختصاص روایت به فرض دخول همراه جهل
- ۱۶۶ روایت سوم: صحیح زراره
- ۱۶۶ بررسی سندی
- ۱۶۶ طرق هشت‌گانه روایت
- ۱۶۸ نقصی در نقل جامع الاحادیث و سهوی در فقیه
- ۱۶۹ نظر مختار: صحیح بودن روایت
- ۱۷۰ مقایسه نقل‌های مختلف روایت
- ۱۷۱ بررسی نقل اجتهادی فقیه (دخل بها الآخر أولم یدخل)
- ۱۷۲ مناقشه در نقل فقیه
- ۱۷۲ مطلب اول: دلالت «بما استحل من فرجها» بر دخول مرد اول
- ۱۷۲ مطلب دوم: صحت تعبیر «أولم یدخل بها» بالحاظ فرض وفات شوهر
- ۱۷۳ بررسی دلالت
- ۱۷۳ مطلب اول: دلالت روایت بر حرمت ابدی در فرض دخول و جهل زن
- ۱۷۳ مطلب دوم: عدم اطلاق دو روایت زراره نسبت به علم مرد
- ۱۷۴ نظر اول: اطلاق روایتین نسبت به فرض علم مرد
- ۱۷۴ نظر دوم: اختصاص دو روایت زراره به فرض جهل مرد
- ۱۷۴ موافقت با نظر دوم به دلیل تنافی امر به اعتداد و زناى مرد
- ۱۷۵ روایت چهارم: فقه رضوی
- ۱۷۵ بررسی دلالت
- ۱۷۶ روایت پنجم: مرفوعه احمد بن محمد
- ۱۷۶ بررسی دلالت (حرمت ابدی ازدواج با ذات البعل در فرض علم مرد)
- ۱۷۷ روایات معارض
- ۱۷۷ روایت اول: صحیح اول عبد الرحمن
- ۱۷۷ روایت دوم: صحیح دوم عبد الرحمن

- ۱۷۷ بررسی تعارض صحیحۀ اوّل عبد الرحمن بن الحجاج با دو روایت زرارہ
- ۱۷۸ وجوہ اثبات تعارض مستقرّ بین روایات زرارہ و صحیحۀ اوّل عبد الرحمن
- وجه اوّل: اطلاق روایات زرارہ نسبت به جهل مرد و اطلاق روایت عبد الرحمن نسبت به
- ۱۷۸ عدم دخول
- ۱۷۸ اشکال: اختصاص روایات زرارہ به «دخول از روی جهل»
- ۱۷۸ وجه دوم
- مطلب اوّل: غیر عرفی بودن تخصیص روایت عبد الرحمن با صحیحۀ زرارہ ۱۷۸
- مطلب دوم: انصراف روایت اوّل عبد الرحمن به فرض دخول با ذکر شواهد روایی ۱۷۹
- ۱۸۰ شاهد اوّل: صحیحۀ اوّل زرارہ
- ۱۸۰ شاهد دوم: صحیحۀ دوم زرارہ
- ۱۸۰ شاهد سوم: صحیحۀ ابی بصیر
- ۱۸۱ شاهد چهارم: صحیحۀ عبد الرحمن بن الحجاج
- ۱۸۱ شاهد پنجم: مرسلۀ جمیل
- ۱۸۱ شاهد ششم: صحیحۀ سوم زرارہ
- ۱۸۲ شاهد هفتم: روایت ابی العباس
- ۱۸۲ شاهد هشتم: صحیحۀ حرمان
- ۱۸۲ راه حلّ بعد از تعارض مستقرّ بین روایات زرارہ و صحیحۀ اوّل عبد الرحمن
- ۱۸۳ راه اوّل: رجوع به عام فوقانی (موثّقہ اَدیم)
- ۱۸۳ کلام حاج شیخ: رجوع به عام فوقانی (موثّقہ اَدیم)
- ۱۸۵ اشکال اوّل: ناسازگاری کلام آقای حائری با مبنای ایشان (تخیر در متعارضین)
- ۱۸۵ اشکال دوم: دلالت عام فوقانی بر حرمت ابدی در جهل بدون دخول
- ۱۸۵ بررسی اشکال دوم
- ۱۸۸ نظر مختار: تعارض موثّقہ اَدیم با روایات دیگر
- ۱۹۲ راه دوم: ترجیح صحیحۀ عبد الرحمن بر روایات زرارہ با لحاظ مرجّحات
- ۱۹۲ الف. ترجیح صحیحۀ عبد الرحمن با صفات راویان
- ۱۹۳ اشکال اوّل: صحیحہ بودن روایت زرارہ
- ۱۹۳ اشکال دوم: قطعی الصدور بودن روایت زرارہ به دلیل تعدد طرق
- ۱۹۳ پاسخ اشکال دوم: مانعیت اختلاف در متن از اطمینان به صدور
- ۱۹۳ ب. ترجیح روایت جواز (عبد الرحمن) با موافقت کتاب

- اشکال: لزوم تخصیص آیه به مؤنثه اَدِم  
 ۱۹۴ ج. ترجیح صحیحۀ عبد الرحمن با شهرت  
 ۱۹۴ بررسی وجوه حلّ تعارض صحیحۀ دوم عبد الرحمن با دو روایت زراره  
 ۱۹۵ وجه اوّل: دخول به معنای خلوت نه جماع  
 ۱۹۶ اشکال: ظهور دخول در جماع با لحاظ استعمالات  
 ۱۹۶ وجه دوم: حمل صحیحۀ عبد الرحمن بر ترک همیشگی زوجه  
 ۱۹۸ دلیل آقای خوئی بر تقویت توجیه دوم  
 ۱۹۸ مطلب اوّل: عدم ظهور «ما أحبّ» در حرمت  
 ۱۹۸ مطلب دوم: ظهور «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» در تعلیل نه غایت  
 ۱۹۹ اشکال بر کلام آقای خوئی  
 ۱۹۹ اشکال مطلب اوّل: ظهور «ما أحبّ» در عدم حرمت  
 ۲۰۱ اشکال مطلب دوم  
 ۲۰۱ اشکال اوّل: عدم دلالت «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» بر جواز ازدواج پس از تحقق غایت  
 ۲۰۱ اشکال دوم: عدم صلاحیت «حَتَّى تَنْكِحَ...» برای تعلیل حرمت  
 ۲۰۲ نظر مختار در جمع دو روایت عبد الرحمن بن الحجاج با دو روایت زراره  
 جمع اوّل: اختصاص روایات زراره به مرد فاقد حِجَّت و صحیحۀ عبد الرحمن به غفلت یا  
 ۲۰۲ جهل مرکّب مرد  
 ۲۰۴ اشکال: جواز تصدیق مرد به صرف ادعای زن  
 ۲۰۴ پاسخ: اختصاص جواز تصدیق زن به معلوم المدرک نبودن ادعای زن  
 ۲۰۵ صور حرمت ابدی طبق جمع اوّل  
 ۲۰۵ صورت اوّل: ازدواج بدون عذر شرعی برای هیچ یک از زوجین  
 ۲۰۵ صورت دوم: ازدواج بدون عذر شرعی برای زوج همراه با دخول  
 ۲۰۶ صور عدم حرمت ابد در جمع اوّل  
 ۲۰۶ صورت اوّل: غفلت یا جهل مرکّب مرد نسبت به شوهر داشتن زن  
 ۲۰۶ صورت دوم: اختصاص عذر به زوجه بدون دخول  
 ۲۰۶ خلاصه حکم صور مسئله طبق جمع اوّل  
 جمع دوم: اختصاص روایات زراره به جهل زوجین و صحیحۀ عبد الرحمن به جهل مرد  
 ۲۰۷ و علم زن

- ۲۰۸ توضیح صور هشت گانه جمع دوم
- ۲۰۹ صور سه گانه حرمت ابدی جمع دوم
- ۲۰۹ اشکال: اولویت صورت علم زن به تنهایی نسبت به صورت جهل زن و مرد
- ۲۰۹ پاسخ: کم بودن زمینه ازدواج زن عالم با مرد جاهل موجب عدم سختگیری شارع
- ۲۱۰ مقایسه شرائط حرمت ابد در ذات بعل و معتدّه طبق مبانی مختلف
- ۲۱۰ مبنای اول (الحاق ذات البعل به معتدّه)
- ۲۱۱ مبنای دوم (تعارض اخبار و رجوع به خبر اَدیم)
- ۲۱۱ مبنای سوم (جمع اول اخبار)
- ۲۱۳ مبنای چهارم (جمع دوم اخبار)
- ۲۱۵ جدول مقایسه
- ۲۱۶ عدم فرق در حرمت ابدی بین حَرّه و اُمّه، دائمه و منقطعه
- ۲۱۶ تمسک مرحوم آقایان حکیم و خوئی به اطلاق اخبار
- ۲۱۶ اشکال: عدم اطلاق روایات زراره و عبدالرحمن نسبت به عقد موقت در عقد اول
- ۲۱۸ بررسی شمول اطلاق روایت اَدیم نسبت به موقت بودن عقد اول
- ۲۱۸ عدم انطباق مبنای سرایت اجمال مخصّص منفصل به عام در مقام
- ۲۱۹ بیان مختار در تمسک به عام (موثقه اَدیم) در اکثر
- ۲۱۹ کاشفیت روایت عبدالرحمن از قید علم در موثقه اَدیم
- ۲۲۱ عدم فرق بین متعه و دائم در اعتبار علم در موثقه اَدیم
- ۲۲۱ حکم تزویج اُمّه بدون اذن مولا
- ۲۲۲ عدم حرمت ابدی به دلیل عدم دلیل
- ۲۲۲ حکم تزویج، قبل از بلوغ خبر وفات شوهر
- ۲۲۲ مطلب اول: بطلان عقد به دلیل عدم انقضاء عده
- ۲۲۳ مطلب دوم: بررسی حرمت ابدی
- ۲۲۳ اقوال فقهاء
- ۲۲۳ وجه عدم حرمت ابد: معتدّه و شوهر دار نبودن زن



- ۲۲۴ وجوه استدلال بر حرمت ابد و بررسی آن
- ۲۲۴ وجه اول: اولویت زمان متصل به زوجیت نسبت به بعد بلوغ خبر
- ۲۲۵ اشکال: عدم احراز علت تامه بودن زوجیت
- ۲۲۵ وجه دوم و بررسی آن
- ۲۲۶ تقریب اول: شروع اعتداد با وفات شوهر نه بلوغ خبر
- ۲۲۷ اشکال: شروع اعتداد با بلوغ خبر وفات طبق روایات کثیره
- ۲۲۷ تقریب دوم: صدق «در عده بودن» قبل از بلوغ خبر
- ۲۲۷ اشکال اول: اتفاق فتاوا و روایات عده وفات بر چهار ماه و ده روز بودن عده وفات
- ۲۲۸ اشکال دوم: ظهور برخی روایات در مبدأ بودن بلوغ خبر برای عده
- ۲۲۸ روایت اول: صحیحۀ اول زراره
- ۲۲۸ روایت دوم: صحیحۀ دوم زراره
- ۲۲۸ روایت سوم: صحیحۀ ابی الصنباح الكنانی
- ۲۲۹ روایت چهارم: روایت دعائم
- ۲۲۹ وجه سوم: شمول «عدم انقضاء عده» نسبت به فرض عدم شروع عده
- ۲۳۰ اشکال های وجه سوم
- ۲۳۰ اشکال اول: ظهور «قَبِلَ أَنْ تَنْقُضِيَ عِدَّتُهَا» در ورود به عده
- ۲۳۱ اشکال دوم: وجود قرینه بر شروع عده در موضوع روایت
- ۲۳۲ اشکال سوم: عدم تناسب «تطبیق مورد روایت بر فرض جهل» با «جهل به موضوع»
- ۲۳۵ اشکال چهارم: عام نبودن موضوع حکم حرمت ابدی در ذیل روایت
- ۲۳۶ اشکال پنجم: قوی تر نبودن ظهور صدر روایت نسبت به ذیل
- ۲۳۷ اشکال ششم: عدم اثبات حرمت ابدی در فرض جهل همراه دخول
- ۲۳۷ وجه چهارم: استصحاب زوجیت
- ۲۳۸ تقریب وجه چهارم با کلام مرحوم آخوند (توسعه موضوع با استصحاب موضوع)
- ۲۳۹ اشکال وجه چهارم
- ۲۴۰ اشکال اول: عدم جریان استصحاب در مورد غفلت یا جهل مرکب نسبت به حالت سابقه
- ۲۴۱ اشکال دوم: ورود نقض های متعدد به کلام مرحوم آخوند
- ۲۴۴ اجزاء در مورد تبدل رأی مجتهد و عدول از تقلید
- ۲۴۵ نظر مختار: عدم حرمت ابد

## فصل ۳: تداخل دو عده

۲۴۷

تداخل عده در ورود عده و طی به شبهه بر عده طلاق یا وفات

۲۴۹

اختصاص مقام به و طی به شبهه معتده نه ذات البعل

۲۴۹

ادعای اجماع بر عدم تداخل در ناصریات و خلاف

۲۵۰

تبیین اشتباه در حدائق

۲۵۱

بررسی انتساب تداخل به مرحوم صدوق و ابن جنید

۲۵۲

مطلب اول: تعیین مراد محقق حلی از قائلین به تداخل

۲۵۲

مطلب دوم: بطلان انتساب فتوای به تداخل به مرحوم صدوق و ابن جنید

۲۵۳

رد ادعای عدم فرق بین حکم و طی معتده و و طی ذات بعل

۲۵۶

بررسی قاعده اولیه در مقام

۲۵۷

دلیل قول به تداخل و نقد آن

۲۵۷

بررسی روایات

۲۶۱

دسته اول (روایات دال بر تداخل)

۲۶۱

روایت اول: صحیح زراره

۲۶۱

روایت دوم: صحیحه ابی العباس

۲۶۱

بررسی سند

۲۶۲

روایت سوم: مرسله جمیل

۲۶۲

دسته دوم (روایات دال بر عدم تداخل)

۲۶۴

روایت اول: موثق محمد بن مسلم

۲۶۴

بررسی سندی

۲۶۴

روایت دوم: روایت علی بن بشیر نبال

۲۶۵

بررسی سندی (عدم توثیق علی بن بشیر نبال)

۲۶۵

- ۲۶۷ روایت سوم: قضاوت امیر المؤمنین علیه السلام
- ۲۶۷ دسته سوم (عدم تداخل در عده وفات)
- ۲۶۷ روایت اول: صحیحۀ محمد بن مسلم
- ۲۶۸ روایت دوم: صحیحۀ حلبی
- ۲۶۸ روایت سوم: روایت علی بن جعفر
- ۲۶۸ بررسی جمع بین روایات
- ۲۶۸ جمع اول (انقلاب نسبت)
- ۲۶۹ مطلب اول: تحقق انقلاب نسبت بین دسته اول و دوم
- ۲۶۹ تبیین بحث انقلاب نسبت
- ۲۷۰ اشکال: عرفی نبودن انقلاب نسبت در مقام
- ۲۷۱ مطلب دوم: اثبات نتیجه انقلاب نسبت با قاعده اولیه (تداخل)
- ۲۷۱ اشکال: لزوم رجوع به مرجحات در فرض انکار انقلاب نسبت
- ۲۷۱ جمع دوم: تقیید روایات عدم تداخل با مرسلۀ جمیل (تداخل در غیر عده وفات)
- ۲۷۳ اشکال مشترک بر جمع اول و دوم
- ۲۷۳ مطلب اول: بررسی احتمالات وجه فاصله بین صدور عام و خاص
- ۲۷۳ احتمال اول: تکیه مولا بر خاص متأخر هنگام تفهیم عام
- ۲۷۳ اشکال: لزوم تاخیر بیان از وقت حاجت
- ۲۷۳ احتمال دوم و سوم: نسخ واقعی یا ظاهری عام توسط خاص
- ۲۷۴ اشکال: بعید بودن نسخ عمده احکام
- ۲۷۴ احتمال چهارم: در مقام بیان نبودن عام نسبت به همه خصوصیات
- ۲۷۵ اشکال: در مقام بیان بودن در روایات استثنائی
- ۲۷۶ احتمال پنجم: حذف قیود عامه توسط راوی
- ۲۷۷ اشکال: نبود قرینه عامه در مقام
- ۲۷۷ احتمال ششم: اشتباه راوی
- ۲۷۷ مطلب دوم: تعارض مستقر بین همه طوائف روایات در مقام



- ۲۷۷ جمع سوم: حمل روایات تداخل بر فرض عدم دخول نفر دوم
- ۲۷۸ اشکال بر جمع سوم
- ۲۷۸ اشکال اول: ظهور «تعمّد منهما جميعا عدّة واحدة» در دخول نفر دوم
- ۲۷۸ پاسخ اشکال اول
- ۲۷۹ اشکال دوم: انصراف اطلاقات به فرض دخول
- ۲۷۹ اشکال سوم: لزوم حمل مطلق بر فرد نادر
- ۲۷۹ جمع چهارم: اختصاص روایات تداخل به فرض ارتفاع شبهه پس از عدّة اول
- ۲۸۰ اشکال: تبرّعی بودن جمع چهارم
- ۲۸۰ جمع پنجم: حمل روایات عدم تداخل بر استحباب
- ۲۸۰ اشکال: عرفی نبودن حمل بر استحباب بالحاظ فقه عامه و تعدد روایات
- ۲۸۰ جمع ششم: حمل روایات تداخل بر وحدت نوعیه
- ۲۸۱ اشکال های جمع ششم
- ۲۸۱ اشکال اول: عدم خطوط وحدت نوعی به ذهن متعارف
- ۲۸۱ اشکال دوم: لزوم تقیید روایات تداخل به عدّة طلاق بدون مقیّد
- ۲۸۱ اشکال سوم: مطرح نبودن وحدت نوعی در زمان صدور روایات
- ۲۸۲ اشکال چهارم: ظهور روایت در عدم فاصله بین رفع شبهه و عدّة شبهه
- ۲۸۲ جمع هفتم: اختصاص روایات معتبر عدم تداخل به عدّة وفات
- ۲۸۴ اشکال بر جمع هفتم
- ۲۸۴ اشکال اول
- ۲۸۵ اشکال دوم
- ۲۸۵ نظر مختار: نبود جمع عرفی در مقام
- ۲۸۵ بررسی مرجّحات باب تعارض
- ۲۸۵ مرجّح اول: اوصاف راوی

|     |                                                          |
|-----|----------------------------------------------------------|
| ۲۸۶ | اشکال اول                                                |
| ۲۸۶ | اشکال دوم                                                |
| ۲۸۶ | مرجح دوم: موافقت کتاب                                    |
| ۲۸۷ | اشکال: نظارت آیات به حرمت ابدی و حرمت جمعی               |
| ۲۸۷ | مرجح سوم: مخالفت با عامه                                 |
| ۲۸۷ | مخالفت روایات تداخل با نظر عامه                          |
| ۲۸۸ | اشکالات ترجیح روایات تداخل به جهت مخالفت با عامه         |
| ۲۸۸ | اشکال اول: موافقت روایات تداخل با فتوای مالک و ابو حنیفه |
| ۲۹۰ | اشکال دوم: اختصاص صحیح زراره و مرسله یونس به زن شوهردار  |
| ۲۹۰ | نظر مختار: عدم تداخل                                     |
| ۲۹۱ | تداخل عده در وطنی به شبهه زن شوهردار                     |
| ۲۹۱ | روایت اول: روایت اول زراره                               |
| ۲۹۱ | روایت دوم: روایت دوم زراره                               |
| ۲۹۲ | روایت سوم: مرسله یونس                                    |
| ۲۹۲ | روایت چهارم: مرسله جمیل                                  |
| ۲۹۳ | فتوای برخی قدماء در مقام                                 |
| ۲۹۴ | نظر مختار: تداخل                                         |
| ۲۹۵ | تقدیم عده پیشین در صورت عدم تداخل دو عده                 |
| ۲۹۵ | نظر آقای حکیم و آقای خوئی: تقدیم عده دارای سبب مقدم      |
| ۲۹۶ | کلام شهید ثانی و ابتناء آن بر قواعد نزاحم                |

- ۲۹۷ اشکال بر کلام شهید ثانی
- ۲۹۷ اشکال بنائی: ترجیح «سبب اقوی» بر «سبب مقدم زمانی»
- ۲۹۸ اشکال مبنایی: عدم ابتناء مقام بر قواعد تراحم
- ۲۹۸ نظر مختار
- ۲۹۸ مطلب اول: «اندراج مقام در باب تعارض» و «عدم تقدیم ظهور وضعی بر اطلاقی»
- ۳۰۰ مطلب دوم: تقدیم عده با سبب پیشین
- ۳۰۱ مطلب سوم: تقدیم عده حمل بر عده شبهه
- ۳۰۲ فروع مسئله تداخل
- ۳۰۲ فرع اول: بررسی حق رجوع در عده شبهه سابق بر عده طلاق رجعی
- ۳۰۳ قطعی بودن حق رجوع طبق مبنای مختار (تداخل) در وطی ذات بعل
- ۳۰۳ حرمت استمتاع بعد از رجوع تا انقضاء عده شبهه
- ۳۰۳ بررسی اقوال و ادله فقهاء
- ۳۰۳ نظر شهید ثانی: عدم حق رجوع بالحفاظ عدم شروع عده رجعی
- ۳۰۴ نظر شیخ طوسی: جواز رجوع با دو دلیل
- ۳۰۴ دلیل اول: دلالت روایات بر حق رجوع قبل از انقضاء عده مطلقاً
- ۳۰۴ دلیل دوم: تنظیر مقام به حق رجوع در زمان حیض از عده رجعی
- ۳۰۴ تقریب دلیل دوم با دو بیان
- ۳۰۵ بیان اول و نقد آن
- ۳۰۵ بیان دوم و نقد آن
- ۳۰۷ کلام آقای خوئی: اختصاص محل نزاع به مبنای زوجیت تنزیلی مطلقه رجعیه
- ۳۰۸ اشکال بر کلام آقای خوئی
- ۳۰۹ فرع دوم: بررسی توارث در عده شبهه سابق بر عده رجعی
- ۳۰۹ دلیل اول (غیر مستقیم): تلازم بین حق رجوع و توارث

- ۳۰۹ دلیل دوم (مستقیم): ظهور روایات در توارث قبل از انقضاء عده
- ۳۰۹ اشکال بر هر دو دلیل
- ۳۱۰ پاسخ اجمالی به اشکال
- ۳۱۰ بررسی تفصیلی روایات فرع اول و دوم
- ۳۱۱ دسته اول: اعتبار عدم انقضاء عده در جواز رجوع
- ۳۱۱ روایت اول: صحیحۀ اول محمد بن مسلم
- ۳۱۱ روایت دوم: صحیحۀ دوم محمد بن مسلم
- ۳۱۲ روایت سوم: روایت سوم محمد بن مسلم
- ۳۱۲ روایت چهارم: موثقۀ عبد الله بن سنان
- ۳۱۲ اشکال دلالی
- ۳۱۳ روایت پنجم: روایت ابن بکیر (یا بکیر بن أعین)
- ۳۱۳ اشکال دلالی
- ۳۱۴ روایت ششم: صحیحۀ ابی ولاد
- ۳۱۴ روایت هفتم: صحیحۀ حسن بن زیاد
- ۳۱۵ روایت هشتم: روایت قرب الإسناد
- ۳۱۵ روایت نهم: روایت حسن بن صالح
- ۳۱۶ روایت دهم: روایت دعائم الإسلام
- ۳۱۶ دسته دوم: اعتبار «در عده بودن» در جواز رجوع
- ۳۱۶ روایت اول: صحیحۀ یزید الکناسی
- ۳۱۷ تعارض بین صحیحۀ و روایات دسته اول
- ۳۱۸ اشکال بر وجود تعارض
- ۳۱۸ اشکال اول
- ۳۱۸ اشکال دوم
- ۳۱۹ روایت دوم: روایت دعائم الاسلام
- ۳۱۹ دسته سوم: اعتبار «عدم انقضاء عده» در ارث مطلقۀ رجعیه

- روایت اول: صحیحہ زرارہ ۳۱۹
- اشکال دلالی ۳۲۰
- روایت دوم: موثقہ زرارہ ۳۲۰
- اشکال دلالی ۳۲۰
- روایت سوم: موثقہ محمد بن قیس ۳۲۰
- اشکال دلالی ۳۲۱
- روایت چهارم: موثقہ محمد بن مسلم ۳۲۲
- اشکال دلالی ۳۲۲
- روایت پنجم: روایت سماعه ۳۲۳
- روایت ششم: مرسله صدوق ۳۲۳
- دسته چهارم: اعتبار «در عده بودن» در ارث مطلقه رجعیه ۳۲۳
- روایت اول: صحیحہ یزید الکناسی ۳۲۳
- روایت دوم: موثقہ محمد بن مسلم ۳۲۴
- روایت سوم: صحیحہ زرارہ ۳۲۴
- تعارض ذاتی دسته اول با دوم و دسته سوم با چهارم ۳۲۴
- تعارض عرضی دسته اول و چهارم ۳۲۵
- تحقیق در مقام و نظر مختار در فرع اول و دوم ۳۲۶
- مطلب اول: نظارت همه روایات رجوع و توارث به فرض متعارف ۳۲۶
- مطلب دوم: ثبوت حق رجوع و ارث در عده شبهه مقدم شده ۳۲۷
- فرع سوم: ازدواج در عده وطی به شبهه متقدم بر عده طلاق بائن ۳۲۷
- ذکر فرع سوم در عبارات فقهاء در فرض تقدم عده طلاق بائن ۳۲۸
- بررسی ادله بطلان تجدید ازدواج در عده طلاق بائن در فرض تقدم آن ۳۲۸
- دلیل اول: اولویت ۳۲۹
- اشکال: قطعی نبودن اولویت ۳۲۹



- ۳۲۹ دلیل دوم: اعتبار جواز استمتاع در احداث عقد ازدواج
- ۳۳۰ تبیین دلیل دوم بالحاظ تفاسیر مختلف آن
- ۳۳۰ تفسیر مرحوم صیمری و شهید ثانی
- ۳۳۰ تفسیر صاحب جواهر
- ۳۳۱ بررسی دلیل دوم طبق تفسیر صاحب جواهر
- ۳۳۱ بررسی مقدمه اول (حرمت جمیع استمتاعات در عده شبهه)
- ۳۳۱ دلیل آقای حکیم بر مقدمه اول
- ۳۳۱ اشکال بر کلام آقای حکیم
- ۳۳۲ بررسی مقدمه دوم (توقف صحت عقد بر حلیت استمتاع فی الجملة)
- ۳۳۳ نتیجه: جواز ازدواج شوهر در عده طلاق بائن متقدم
- ۳۳۳ بررسی فرع مذکور در کلام مصنف
- ۳۳۳ مطلب اول: بررسی جواز ازدواج
- ۳۳۴ مطلب دوم: بررسی حرمت ابدی
- ۳۳۵ فرع چهارم: تداخل در فرض وطی به شبهه شوهر بعد از طلاق بائن
- ۳۳۵ بررسی وجه تداخل در مقام
- ۳۳۵ کلام آقای خوئی
- ۳۳۶ اشکال بر کلام آقای خوئی
- ۳۳۷ چهار فرع دیگر در مقام
- ۳۳۷ تعیین زمان شروع عده وطی به شبهه
- ۳۳۹ فصل ۴: ازدواج با زانی و زانیه
- ۳۴۱ حکم ازدواج با زانیه
- ۳۴۲ جهت اول: مفاد آیه (الرَّانِی لَا یُنْكِحُ إِلَّا زَانِیَةً...)

- ۳۴۲ بررسی مفاد کلامی آیه
- ۳۴۲ تقریب دلالت آیه بر «منزلة بین المنزلتین»
- ۳۴۲ اشکال اول: ابتناء ادعای فوق بر اراده «عقد» از «نکاح»
- ۳۴۳ اشکال دوم: عدم تساوق عنوان مشرک و کافر
- ۳۴۴ اشکال سوم: عدم دلالت آیه بر انتفاء مطلق ایمان از زانی
- ۳۴۵ بررسی مفاد اصولی آیه
- ۳۴۶ عدم دلالت آیه بر عدم تکلیف کفار به فروع
- ۳۴۷ بررسی مفاد فقهی آیه
- ۳۴۷ معنای «نکاح» در آیه
- ۳۴۹ بررسی ادله زجاج بر اراده معنای «عقد» از «نکاح»
- ۳۴۹ دلیل اول: عدم استعمال «نکاح» در قرآن در معنای «وقاع»
- ۳۵۰ اشکال: استعمال «نکاح» در وقاع در «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ»
- ۳۵۰ پاسخ: استعمال «نکاح» در «عقد» بالحاظ «تنکح»
- ۳۵۱ دلیل دوم: لزوم خلاف واقع یا لغویت طبق معنای «وقاع»
- ۳۵۲ اشکال اول: دلالت آیه بر مشرک یا زناکار بودن مرتکب زنا
- ۳۵۲ اشکال دوم: دلالت آیه بر ثبوت زنا و احکام آن برای هر دو طرف عمل
- ۳۵۳ پاسخ اشکال اول و دوم
- ۳۵۴ مفاد فقره اول آیه از جهت انشاء یا اخبار
- ۳۵۴ اشکالات انشائی بودن آیه
- ۳۵۴ اشکال اول: تالی فاسد (جواز ازدواج مسلمان با غیر مسلمان)
- ۳۵۵ پاسخ اول: عدم اطلاق آیه از حیث شرایط ازدواج
- ۳۵۵ پاسخ دوم: احتمال نسخ فقره ازدواج با «مشرک» و «مشرکه»
- ۳۵۶ کلام آقای طباطبائی: اباء آیه سورة بقره از تخصیص
- ۳۵۶ اشکال بر کلام آقای طباطبائی
- ۳۵۷ اشکال دوم: دلالت آیه بر عدم جواز ازدواج زانی با عقیقه
- ۳۵۷ اشکال سوم: عدم تفصیل بین زانی و غیر زانی در ازدواج با زانیه
- ۳۵۷ پاسخ اشکال دوم و سوم: وجود قول به عدم جواز ازدواج زانی با عقیقه و جواز ازدواج او با زانیه

- ۳۵۸ کلام صاحب جواهر: خبری بودن آیه
- ۳۵۹ اشکال بر کلام صاحب جواهر
- ۳۵۹ اشکال اول: عدم دلیل بر حمل آیه بر اخبار
- ۳۵۹ اشکال دوم: مخالفت حمل بر اخبار با مفاد روایات
- ۳۶۰ اشکال سوم: عدم غلبه رغبت زانی به ازدواج با زانیه یا مشرک
- ۳۶۰ پاسخ اشکال سوم با تقریبی دیگر از غلبه
- ۳۶۰ مناقشه در پاسخ
- ۳۶۰ اشکال چهارم: عدم فائده در خبری بودن آیه بر اساس غلبه
- ۳۶۱ اشکال پنجم: عدم تمامیت تشبیه مقام به آیه «الْحَبِیثَاتُ لِلْخَبِیْثِیْنَ وَ...»
- ۳۶۱ معنایی دیگر مبتنی بر خبری بودن فقره اول آیه
- ۳۶۲ مراد از زانی و زانیه
- ۳۶۲ نظر آقای طباطبائی و بررسی آن
- ۳۶۲ مطلب اول: استفاده قید «حد خورده» و عدم ظهور توبه از خود آیه
- ۳۶۲ دلیل اول: قرینیت سیاق
- ۳۶۳ اشکال: دلالت سیاق بر وحدت موضوع وجوب حد و تحریم
- ۳۶۴ دلیل دوم: منافات اراده مطلق زناکار با مقتضای ادب و دأب قرآن
- ۳۶۴ اشکال: عدم قبح اطلاق زناکار به زناکار نائب در فرض اشتراک احکام با غیر نائب
- ۳۶۵ مطلب دوم: تقیید زناکار در روایات به حد خورده و عدم ظهور توبه
- ۳۶۵ اشکال بر مطلب دوم: نبود روایت دال بر تقیید به حد خورده
- ۳۶۷ مفاد «حُرْم» در فقره دوم
- ۳۶۷ بررسی ادله صاحب جواهر برای حمل فقره دوم بر اخبار
- ۳۶۷ دلیل اول: عدم تناسب نهی تحریمی با اخبار در صدر آیه
- ۳۶۸ تبیین کلام صاحب جواهر
- ۳۶۸ اشکالات دلیل اول
- ۳۶۸ اشکال اول: تشریعی بودن صدر آیه
- ۳۶۹ اشکال دوم: تناسب نهی ذیل با اخبار در صدر
- ۳۶۹ اشکال سوم: غلبه استعمال حرمت در تشریع در قرآن
- ۳۶۹ اشکال چهارم: تشریعی بودن آیه با لحاظ شأن نزول

- ۳۷۰ اشکال پنجم: نامأنوس بودن کاربرد محرومیت تکوینی در امور قبیح
- ۳۷۱ دلیل دوم: اشاره «ذلک» به تمام فقرات سابق
- ۳۷۱ اشکالات دلیل دوم
- ۳۷۲ دلیل سوم: تخصیص «حُرِّمَ» به مؤمنین
- ۳۷۲ اشکال: عدم دلیل بر تکلیف کفار به همه فروع
- ۳۷۲ بررسی محتملات مشارالیه «ذلک»
- ۳۷۲ احتمال اول: زنا
- ۳۷۳ اشکال: عدم اختصاص حرمت زنا به مؤمنین
- ۳۷۳ احتمال دوم: ازدواج با زانیه
- ۳۷۳ اشکال صاحب جواهر
- ۳۷۴ احتمال سوم: ازدواج با زانی و زانیه
- ۳۷۴ احتمال چهارم: اعراض از افراد صالح
- ۳۷۴ اشکال: مخالفت با فهم عرفی
- ۳۷۴ مراد از «المؤمنین»
- ۳۷۵ نتیجه نهایی درباره مفاد فقهی آیه
- ۳۷۶ جهت دوم: بررسی نسخ آیه سوم سوره نور
- ۳۷۷ بررسی ناسخ اول (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ) و دوم (فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ)
- ۳۷۷ بررسی ناسخ سوم (وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ)
- ۳۷۸ بررسی ناسخ چهارم (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يَؤْمِنَ...)
- ۳۷۸ نتیجه: عدم نسخ آیه سوم سوره نور
- ۳۷۹ جهت سوم: بررسی روایات و جمع عرفی آن
- ۳۷۹ روایات ابواب اصل نکاح
- ۳۷۹ قسم اول: جواز نکاح زانی با مرتنی بها
- ۳۷۹ روایت اول: صحیحیه یا موثقہ اسحاق بن جریر
- ۳۸۰ حل نقل بی واسطه احمد بن محمد بن عیسی از اسحاق بن جریر
- ۳۸۱ راه حل اول: واسطه بودن عثمان بن عیسی

- ۳۸۱ راه حل دوم: واسطه بودن حسن بن محبوب یا علی بن حکم
- ۳۸۲ علت عمده وجود سقط در اسناد: عدم توجه به تعلیق در اسناد
- ۳۸۴ تردید بین صحیح‌ه و موثق‌ه بودن روایت
- ۳۸۶ روایت دوم: صحیح‌ه عبیدالله بن علی الحلّبی
- ۳۸۶ بررسی اختلاف نقل‌ها
- ۳۸۸ روایت سوم: موثق‌ه هشام بن المثنی
- ۳۸۹ بررسی سند
- ۳۸۹ روایت چهارم: روایت زراره
- ۳۸۹ بررسی سند
- ۳۹۰ روایت پنجم: روایت قرب الاسناد
- ۳۹۱ قسم دوم: جواز نکاح زانی با مرتنی‌بها به شرط توبه زن
- ۳۹۱ روایت اول: موثق‌ه عمار ساباطی
- ۳۹۱ بررسی دلالت
- ۳۹۱ روایت دوم: صحیح‌ه ابی بصیر
- ۳۹۱ بررسی سند
- ۳۹۲ بررسی دلالت
- ۳۹۲ روایت سوم: مرسله اسحاق بن جریر
- ۳۹۲ روایت چهارم: روایت حسن بن جریر
- ۳۹۳ تصحیف حسن به اسحاق
- ۳۹۳ اتحاد روایت حسن بن جریر و اسحاق بن جریر
- ۳۹۴ قسم سوم: جواز نکاح زانی با مرتنی‌بها به شرط توبه طرفین
- ۳۹۴ صحیح‌ه محمد بن مسلم
- ۳۹۴ بررسی دلالت
- ۳۹۴ قسم چهارم: حرمت نکاح با زانی و زانیه قبل توبه
- ۳۹۴ قسم پنجم: حرمت نکاح با افراد مشهور به زنا یا «حد خورده» قبل از توبه شان
- ۳۹۵ روایت اول: صحیح‌ه زراره
- ۳۹۵ بررسی سند
- ۳۹۶ بررسی متن

- ۳۹۷ بررسی دلالت و تحقیق در معنای «لاینبغی»
- ۴۰۱ روایت دوم: صحیحۀ محمد بن مسلم
- ۴۰۲ بررسی سند
- ۴۰۳ قسم ششم: حرمت نکاح با «معلن و معلنه به زنا»
- ۴۰۳ روایت اول: صحیحۀ حلبی
- ۴۰۳ بررسی سند
- ۴۰۳ بررسی دلالت روایت
- ۴۰۴ کلام آقای خونی: تفصیل بین «معلن» و «معلنه» به دلیل اجماع
- ۴۰۵ اشکال: وجود قائل به حرمت ازدواج با زانی
- ۴۰۵ روایت دوم: صحیحۀ دیگر حلبی
- ۴۰۶ بررسی سند و دلالت
- ۴۰۶ روایت سوم: موثقۀ حکم بن حکیم
- ۴۰۶ بررسی سند و دلالت
- ۴۰۶ قسم هفتم: حرمت نکاح با زن مشهور به زنا
- ۴۰۶ روایت تفسیر نعمانی
- ۴۰۷ قسم هشتم: کراهت نکاح زن فاجر
- ۴۰۷ مرسلۀ دعائم
- ۴۰۷ قسم نهم: جواز نکاح زن زناکار
- ۴۰۷ روایت اول: موثقۀ محمد بن مسلم
- ۴۰۷ بررسی سند
- ۴۰۷ روایت دوم: روایت علی بن یقطین
- ۴۰۸ بررسی سند
- ۴۰۸ بررسی دلالت
- ۴۰۸ قسم دهم: جواز نکاح با زانیۀ حد خورده یا شناخته شده به زنا
- ۴۰۹ روایت سعد بن عبدالله
- ۴۰۹ قسم یازدهم: جواز نکاح فاجره حتی در فرض عدم توبه
- ۴۰۹ روایت اول: موثقۀ زرارہ
- ۴۱۰ بررسی متن

- ۴۱۱ بررسی اقوال لغویان درباره «نثاء» و «نثا»
- ۴۱۵ نتیجه: صحت استعمال «نثا» در کار قبیح
- ۴۱۵ بررسی دلالت
- ۴۱۵ کلام آقای خونی: دلالت روایت بر جواز ازدواج با زانیه مطلقاً
- ۴۱۵ اشکال: عدم دلالت روایت بر جواز ازدواج با زانیه
- ۴۱۶ روایت دوم: صحیحۀ علی بن رثاب
- ۴۱۷ قسم دوازدهم: جواز نکاح با «زن مشهور به زنا» حتی در فرض عدم توبه
- ۴۱۷ روایات جواز امساک و روایات طلاق زوجه زناکار
- ۴۱۸ اقسام روایات ابواب متعه
- ۴۱۸ قسم اول: حرمت متعه فاجره
- ۴۱۸ مصححه عبدالله بن ابی یعفور
- ۴۱۹ قسم دوم: اشعار به حرمت متعه فاجره
- ۴۱۹ صحیحۀ ابی مریم
- ۴۱۹ قسم سوم: حرمت ازدواج با فاجره حتی متعه
- ۴۱۹ روایت ابی ساره
- ۴۱۹ بررسی دلالت
- ۴۲۰ صحیحۀ محمد بن اسماعیل بن بزیع
- ۴۲۰ بررسی دلالت
- ۴۲۱ قسم چهارم: حرمت متعه زن معروف به زنا
- ۴۲۱ روایت محمد بن فیض
- ۴۲۱ قسم پنجم: جواز متعه زن معروف به زنا
- ۴۲۱ صحیحۀ حسن بن ظریف
- ۴۲۲ بررسی سند و دلالت
- ۴۲۳ قسم ششم: جواز متعه مشهوره غیر معلنه به زنا
- ۴۲۳ صحیحۀ یا مؤثقه اسحاق بن جریر
- ۴۲۳ بررسی سند
- ۴۲۳ کلام آقای خونی: معتبر نبودن سند ذیل روایت

- ۴۲۴ تبیین کلام آقای خوئی
- ۴۲۴ بررسی دلالت
- ۴۲۴ کلام آقای خوئی: تفصیل بین معلنه و غیرمعلنه در زن مشهور به زنا
- ۴۲۵ اشکال: اجمال «رفعت رایة»
- ۴۲۸ قسم هفتم: اشعار به جواز متعه فاجره
- ۴۲۸ صحیحہ هشام بن الحکم
- ۴۲۸ جمع بین روایات
- ۴۲۸ جمع اول: کراهت ازدواج با غیرعقیقه قبل از توبه
- ۴۲۸ کلام حاج شیخ عبدالکریم حائری
- ۴۲۸ مطلب اول: حمل روایات ناهیه بر کراهت
- ۴۲۹ مطلب دوم: عدم محذور در بیان نشدن حکم ترخیصی
- ۴۳۰ اشکال بر کلام حاج شیخ
- ۴۳۰ اشکال اول: ناسازگاری تعابیر قرآن و روایات با کراهت
- ۴۳۱ اشکال دوم: اشکالات عدم بیان حکم ترخیصی
- ۴۳۳ جمع دوم: تفصیل بین مشهوره معلنه و غیر آن قبل از توبه
- ۴۳۳ کلام آقای خوئی
- ۴۳۴ تبیین کلام آقای خوئی
- ۴۳۵ اشکال بر کلام آقای خوئی
- ۴۳۵ اشکال اول: تعدد موضوع روایات
- ۴۳۷ اشکال دوم: عدم جریان انقلاب نسبت در مقام
- ۴۳۷ مطلب اول: فرق بین انقلاب نسبت و شاهد جمع
- ۴۳۸ مطلب دوم: تطبیق شاهد جمع بر مقام
- ۴۳۸ اشکال سوم: عدم ارتباط صحیحہ محمد بن مسلم با مقام
- ۴۴۰ اشکال چهارم: اشکال به ملاک جمع عرفی
- ۴۴۰ جمع سوم: تفصیل بین مشهوره و غیر مشهوره قبل توبه
- ۴۴۱ اشکالات جمع سوم
- ۴۴۲ جمع چهارم: حرمت نکاح زانی با مزنی بها و حرمت نکاح با معلنه



- ۴۴۵ اشکال: ظهور آیه و صحیحۀ ابن یزید در حرمت نکاح مطلق زانیه
- ۴۴۵ جمع پنجم: حرمت نکاح با زانی و زانیه
- ۴۴۶ بررسی جمع پنجم
- ۴۵۰ تفاوت حدود و تعزیرات با حرمت نکاح زناکار
- ۴۵۱ نظر مختار: حرمت نکاح با زانی و زانیه در فرض عدم اطمینان
- ۴۵۲ جهت چهارم: حکم مسئله در فرض تعارض مستقر روایات
- ۴۵۲ کلام آقای خوئی: لزوم رجوع به عمومات حلّ
- ۴۵۲ توضیح کلام آقای خوئی
- ۴۵۳ اشکال بر کلام آقای خوئی
- ۴۵۳ اشکال اوّل: وجود مرجّحات برای روایات مانعه
- ۴۵۴ اشکال دوم: عدم نظارت آیه حلّ بر موارد عقوبت
- ۴۵۴ کلام حاج شیخ: اسقاط روایات حرمت با لحاظ مخالفت مشهور و موافقت عامّه
- ۴۵۴ اشکال بر کلام حاج شیخ
- ۴۵۴ اشکال اوّل: فتوای مشهور قدما به حرمت
- ۴۵۷ اشکال دوم: مخالفت قول به تحریم با فتوای عامّه
- ۴۶۰ نتیجه: ترجیح روایات حرمت بر جواز در فرض تعارض مستقرّ
- ۴۶۱ بررسی لزوم استبراء زانیه
- ۴۶۱ اقوال فقها
- ۴۶۵ بررسی روایات
- ۴۶۵ روایت اوّل: روایت اسحاق بن جریر
- ۴۶۶ بررسی سند
- ۴۶۶ روایت دوم: مرسلۀ تحف العقول از امام جواد علیه السلام

- روایت سوم: موثقه سماعه ۴۶۶
- بررسی سند ۴۶۷
- بررسی دلالت ۴۶۷
- روایت چهارم: روایت حسن بن جریر ۴۶۸
- بررسی سند ۴۶۸
- روایت پنجم: روایت حلبی بنا بر نقل روضة المتقین ۴۶۸
- عدم اعراض مشهور از روایات مقام ۴۶۹
- کلام آقای خوئی ۴۷۱
- مطلب اول: عدم لزوم استبراء در ازدواج غیرزانی یا زانیه ۴۷۱
- مطلب دوم: عدم لزوم استبراء در ازدواج با حامل ۴۷۲
- اشکالات کلام آقای خوئی ۴۷۲
- اشکال اول: تردید در شمول «الولد للفراش» نسبت به مقام ۴۷۲
- پاسخ: اطلاق «الولد للفراش» در روایت حسن صیقل ۴۷۴
- اشکال دوم: تشریع استبراء به نکتۀ اختلاط میاه نه اشتباه نسب ۴۷۷
- اشکال سوم: عدم دلالت «الولد للفراش» بر جواز تکلیفی ۴۷۸
- بررسی اطلاقات لزوم عدّه و اشکالات آن ۴۷۹
- اشکال اول: عدم شمول اطلاقات نسبت به صاحب ماء ۴۸۰
- پاسخ: ناتمامی اشکال نسبت به غیر صاحب ماء ۴۸۰
- اشکال دوم: احتمال نظارت روایات به اختلاف امامیه با عامّه در اعتبار انزال ۴۸۰
- نظر مختار: لزوم استبراء زانیه ۴۸۱
- حکم زوجیت در فرض زنای زوجه ۴۸۲
- کلام آقای خوئی ۴۸۲
- مطلب اول: ادله بقاء زوجیت ۴۸۲

- ۴۸۲ دلیل اول و دوم: آیه حَلَّ و روایات «إِنَّ الْحَرَامَ لَا يَحْرَمُ الْحَلَالَ»  
 ۴۸۳ دلیل سوم: روایت عتباد بن صهیب  
 ۴۸۳ ردّ معارضه مرسله یونس با روایت عتباد  
 ۴۸۴ مطلب دوم: عدم وجوب طلاق  
 ۴۸۴ مطلب سوم: بقاء ازدواج در فرض زنای بعد عقد و قبل از دخول  
 ۴۸۴ روایات دسته اول (بطلان ازدواج)  
 ۴۸۴ روایت اول: صحیحه فضل بن یونس  
 ۴۸۴ روایت دوم: موثقه سکونی  
 ۴۸۵ روایات دسته دوم (بقاء ازدواج)  
 ۴۸۶ روایت اول: صحیحه حلبی  
 ۴۸۶ روایت دوم: روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله  
 ۴۸۶ تبیین تعارض روایات دسته اول و دوم  
 ۴۸۷ نتیجه: بقاء ازدواج به دلیل عمومات حَلَّ  
 ۴۸۸ اشکال بر کلام آقای خوئی  
 ۴۸۸ اشکال اول: عدم دلالت روایت عتباد بر جواز وطی  
 ۴۸۸ اشکال دوم: عدم تعارض روایات  
 ۴۹۰ کلام آقای حکیم: عدم فتوای اصحاب طبق روایات فضل و سکونی  
 ۴۹۰ اشکال: فتوای شیخ صدوق و ابن جنید طبق روایات فضل و سکونی  
 ۴۹۱ بررسی روایت سکونی و فضل بن یونس  
 ۴۹۱ بررسی سندی  
 ۴۹۷ بررسی تعارض با روایات با مفاد «الحرام لا یحرّم الحلال»  
 ۴۹۸ نظر مختار: بقاء زوجیت بدون خیار زوج  
 ۴۹۹ حکم زوجیت در فرض زنای زوج

- ۵۰۰ مقایسه فتوای مشهور با فتوای ابن جنید و شیخ صدوق
- ۵۰۱ نسبت ناصواب کاشف اللثام و صاحب ریاض به شیخ صدوق
- ۵۰۱ روایات مسئله
- ۵۰۱ دسته اول: روایات تفریق
- ۵۰۱ روایت طلحة بن زید
- ۵۰۲ صحیحہ علی بن جعفر
- ۵۰۳ معتبره حنّان
- ۵۰۴ دسته دوم: روایات عدم تفریق
- ۵۰۴ صحیحہ رفاعه
- ۵۰۵ بررسی تعارض دسته اول با دسته دوم و روایات «الحرام لا یحرم الحلال»
- ۵۰۵ نظر مختار: بقاء زوجیت بدون خیار زوجه

کتابنامه این مجموعه را علاوه بر مجلد دوازدهم، در صفحه اینترنتی زیر نیز می‌توانید مشاهده کنید:

