

فقه
دروس

كتاب الفتح



جلد ششم

آیت‌الله العظمی سید موسی شعبیر زنجانی محدث



مکتب فاطمیہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ



كتاب نکاح

(جلد ششم)

آیت الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی بَلَّهُ



ناشر: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ
نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۲
شمارگان: ۵۰۰ نسخه

همه حقوق این اثر، برای مرکز فقهی امام محمد باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ محفوظ است.

نشانی مرکز: قم، خیابان معلم، کوچه ۲۱، فرعی ۴، بن بست ۱، پلاک ۵۷
تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۳۷۱۹-۳۷۷۴۲۸۶۹

کد پستی: ۳۱۷۱۵۷۹۹۳۱۸

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

تماس با انتشارات: ۰۹۳۰۱۷۸۲۰۹

پیام رسان ایتا: @zanjanibooks

نماينده فروش (فروشگاه کتاب ما): ۰۲۵-۳۷۸۴۲۴۴۳



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

مدیر مرکز: میثم جواہری | مدیر اجرایی: هادی سلیمان و مصطفی غیبی | ناظر علمی: میثم جواہری
مدیر تدوین و محقق: هادی سلیمان | مسئول فتقی نشر: هاشم زیرک | صفحه‌آرا: علی رضایی نیا

فهرست اجمالی

بخش هفتم: مباحث حرمت ابدی و حرمت جمعی

- فصل ۱: ازدواج در عده
- ۱۱ ازدواج در عده غیر و احکام آن
- ۱۲ حرمت و بطلان ازدواج در عده غیر و ادله آن
- ۱۳ حرمت ابدی ازدواج در عده و بررسی روایات
- ۱۴ فرع اول: کنایت علم یکی از روجین در حرمت ابد
- ۱۵ فرع دوم و سوم: اتحاد حکم عقد دائم و متعه وطنی در قبیل و ذیر
- ۱۶ فرع چهارم: عدم حرمت ابدی با ازدواج در ایام استبراء
- ۱۷ فرع پنجم: عدم حرمت ابدی باوطی کنیز معتنده در فرض ملکیت یا تحلیل
- ۱۸ فرع ششم: عدم حرمت ابدی باوطی به شبهه یا زنا در عده
- ۱۹ فرع هفتم: حکم عقد فاسد با معتنده
- ۲۰ فرع هشتم: عقد ولی و وکیل برای مؤلی عليه و موکل در عده زن
- ۲۱ فرع نهم: حکم ازدواج با معتنده در عده خود شخص
- ۲۲ فرع دهم: بررسی اشتراط «دخول در عده» در حرمت ابدی
- ۲۳ فرع پازدهم: حکم شک در معتنده بودن زن
- ۲۴ فرع دوازدهم: اخبار زن به وقوع عقد سابق در زمان عده
- ۲۵ فرع سیزدهم: حکم شک در دخول و شک در آگاهی زن
- ۲۶ فرع چهاردهم: حکم علم اجمالی به معتنده بودن یکی از زو زن
- ۲۷ فرع پانزدهم: حکم علم اجمالی به معتنده بودن زن در عده خود یا دیگری

۱۳۵	فصل ۲: ازدواج بازن شوهردار
۱۳۷	بررسی احکام ازدواج باذات البعل
۱۳۷	حرمت تکلیفی عقد باذات البعل
۱۴۰	بررسی حرمت ابد در ازدواج باذات البعل
۲۲۱	حکم تزویج آمه بدون اذن مولا
۲۲۲	حکم تزویج قبل از بلوغ خبر وفات شوهر
۲۴۷	فصل ۳: تداخل دوعده
۲۴۹	تداخل عده در رورود عده وطی به شبهه بر عده طلاق یا وفات
۲۴۹	اختصاص مقام به وطی به شبهه معنته 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 وطی معنته وطی ذات بعل
۲۵۷	بررسی قاعدة اولیه در مقام
۲۶۱	بررسی روایات
۲۶۸	بررسی جمع بین روایات
۲۸۵	بررسی مرجحات باب تعارض
۲۹۰	نظر مختار: عدم تداخل
۲۹۱	تداخل عده در وطی به شبهه زن شوهردار
۲۹۱	روایت اول: روایت اول زرارة
۲۹۱	روایت دوم: روایت دوم زرارة
۲۹۲	روایت سوم: مرسلة یونس
۲۹۲	روایت چهارم: مرسلة 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 خوئی: تقدیم عدّه دارای سبب مقدم
۲۹۶	کلام شهید ثانی و ابتناء آن بر قواعد تراجم
۲۹۷	اشکال بر کلام شهید ثانی
۲۹۸	نظر مختار
۳۰۲	فروع مسئلله تداخل
۳۰۲	فرع اول: بررسی حق رجوع در عدّه شبّه سابق بر عدّه طلاق رجعی
۳۰۹	فرع دوم: بررسی توارث در عدّه شبّه سابق بر عدّه رجعی
۳۱۰	بررسی تفصیلی روایات فرع اول و دوم
۳۲۶	تحقيق در مقام و نظر مختار در فرع اول و دوم
۳۲۷	فرع سوم: ازدواج در عدّه وطی به شبّه مقدم بر عدّه طلاق بان
۳۳۵	فرع چهارم: تداخل در فرض وطی به شبّه شوهر بعد از طلاق بان
۳۲۷	چهار فرع دیگر در مقام
۳۳۷	تعیین زمان شروع عدّه وطی به شبّه
۳۳۹	فصل ۴: ازدواج با زانی و زانیه
۳۴۱	حکم ازدواج با زانیه
۳۴۲	جهت اول: مفاد آیه «الَّذِي لَا يُنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً...»
۳۷۶	جهت دوم: بررسی نسخ آیه سوم سوره نور
۳۷۹	جهت سوم: بررسی روایات و جمع عرفی آن
۴۵۲	جهت چهارم: حکم مسئلله در فرض تعارض مستقر روایات
۴۶۱	بررسی لزوم استبراء زانیه
۴۶۱	اقوال فقهاء
۴۶۵	بررسی روایات
۴۸۱	نظر مختار: لزوم استبراء زانیه
۴۸۲	حکم زوجیت در فرض زنای زوجه

۴۸۲	کلام آقای خونی
۴۸۸	اشکال بر کلام آقای خونی
۴۹۰	کلام آقای حکیم؛ عدم فتوای اصحاب طبی 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 مسئلله
۵۰۵	نظر مختار؛ بقاء زوجیت بدون خیار زوجه
۵۰۹	فهرست تفصیلی

مباحث حرمت ابدی و حرمت جمی

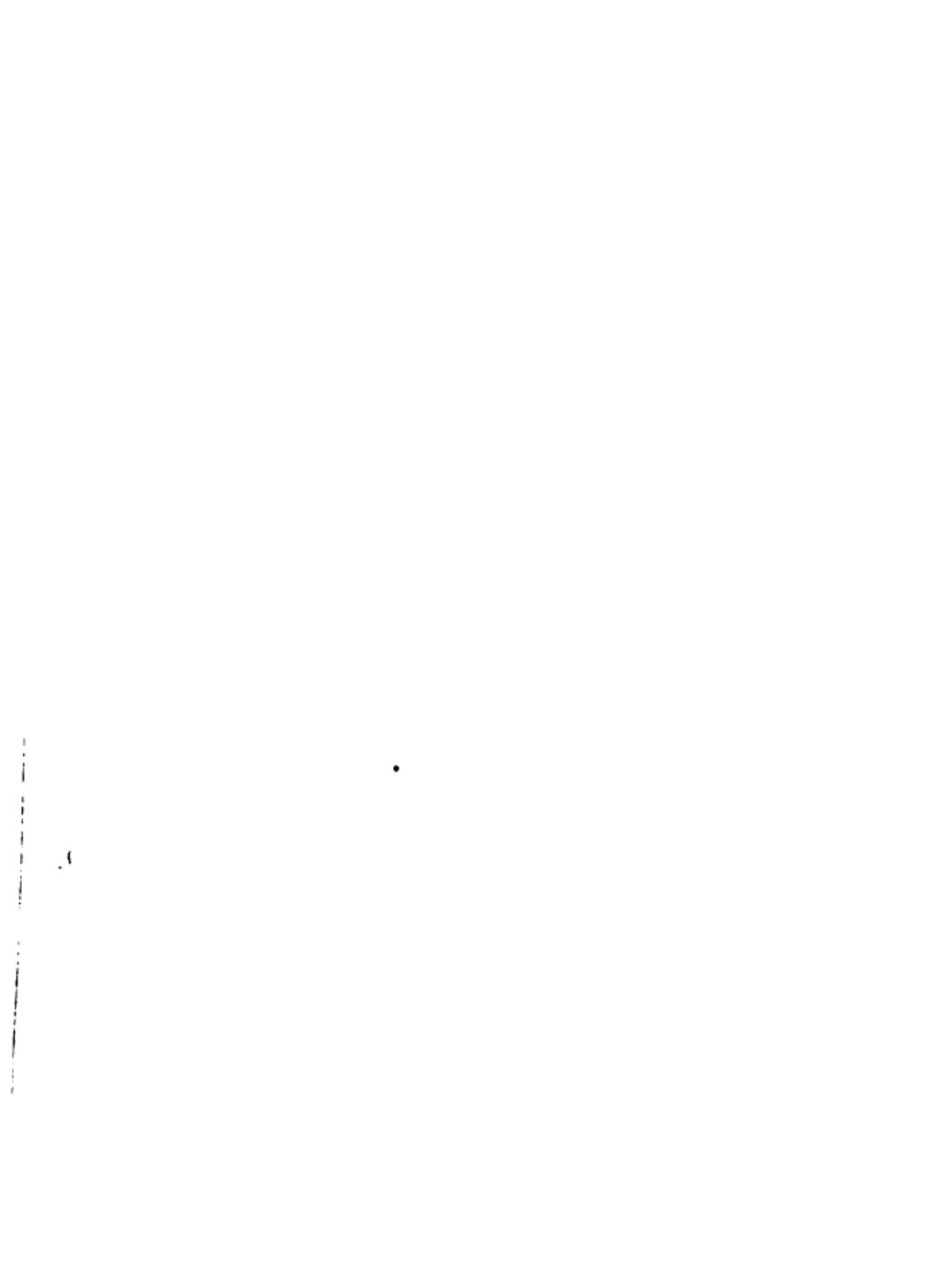
بخش هفتم

- | | |
|-----|---|
| ۳۸۸ | دلیل دوم: اجماع |
| ۳۸۸ | دلیل سوم: اخبار |
| ۳۸۸ | اخبار معارض نظر مشهور |
| ۳۹۴ | نظر مختار: اعتبار دخول و عدم اعتبار «ججر» در حرمت ریبه |
| ۳۹۵ | حرمت «بنت من کانت زوجة» و بررسی ادله آن |
| ۳۹۵ | دلیل اول: اجماع |
| ۳۹۷ | دلیل دوم (شمول دلیل حرمت ریبه نسبت به «ما انقضی عنہ المبدأ») و نقد آن |
| ۴۰۷ | دلیل سوم: شمول آیه ریبه 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 | اشارة اجمالی به اقوال وتوضیح کلام شیخ در مبسوط |
| ۴۱۷ | روایت اول: صحیحه محمد بن مسلم |
| ۴۲۷ | روایت دوم: روایت عبد الله بن سنان |
| ۴۲۷ | روایت سوم: صحیحه حلبی |
| ۴۲۹ | رفع تنازعی صحیحه حلبی و ابن سنان با روایت علی بن مهریار |
| ۴۲۹ | روایت چهارم: صحیحه غیاث بن ابراهیم |
| ۴۴۰ | نظر مختار: عدم حرمت ابدی «أم من کانت زوجة» |
| ۴۴۱ | بررسی حرمت جمع ریبه و مادر او |
| ۴۴۱ | کلام آقای خونی |
| ۴۴۳ | بررسی کلام آقای خونی |
| ۴۴۹ | نظر مختار: حرمت جمع بین ریبه و مادر او |
| ۴۵۱ | فهرست تفصیلی |

فصل ۵: زنا با زن شوهردار



فصل ۱: ازدواج در عَدَه



ازدواج در عدّة غير واحكام آن

«لا يجوز التزويج في عدة الغير دواماً أو متعدة، سواء كانت عدة الطلاق بائنه أو رجعية او عدّة الوفاة او عدّة وطى الشبهة، حرّة كانت المعتدّة او أمّة ولو تزوجها حرمٌ عليه ابداً...»^۱

حرمت وبطلان ازدواج در عدّة غير وادله آن

فقها برای اثبات حرمت ازدواج با معتدّه (زنی که در عدّه مرد دیگری است) به ادله مختلفی استدلال کرده‌اند که در ذیل بررسی می‌شود.^۲

دلیل اول: آیه شریفه «وَلَا تغِيْرُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجْلَهُ»

«وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ جُنْاحِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَثْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلَيْهِ اللَّهُ أَنْكَنَ سَذَّكُورَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤْمِنُوهُنَّ سِرِّاً إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَغْرُوفًا وَلَا تغِيْرُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجْلَهُ وَاغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَإِنْ خَدْرُوهُ وَاغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ حَلِيمٌ»^۳

دلیل اول، آیه شریفه فوق است. تمام مفترسین، معنای «حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجْلَهُ» را پایان عدّه دانسته‌اند.^۴ البته، آیه پیشین که با تعبیر «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّونَ مِنْكُمْ»^۵ آغاز می‌شود، نشان می‌دهد که منظور، عدّه وفات است. لذا معنای آیه چنین خواهد بود: «تا پایان مدتی که خداوند تعیین کرده است (چهار ماه و ده روز)، ازدواج جائز نیست.»

۱. العروة الوثقى، 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 شرife، تصمیم بر ازدواج منمنع 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 بالحاظ غیر اختیاری بودن عزم
تقریب اول این است که عزم به معنای اراده است و اراده از امور اختیاری نیست تامتعلق 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 دُر فرموده‌اند، عزم، مانند فعل، دارای افراد مختلفی است که بعضی از آن‌ها اختیاری و بعضی دیگر غیراختیاری هستند؛ لذا می‌توان عزم را متعلق امری با 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، قصدی او، اختیاری خواهد بود.^۱ حتی ممکن است مقدمات این قصد را بانذر نیز فراهم کند. بنده گاهی در مشهد، برای اینکه نماز جماعت کراهتی پیدا نکند، نذر می‌کنم تا ده روز بیرون نروم 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 الواقع آن

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

۱. برای نمونه: در الفوائد (حائزی)، ص ۳۳۷-۳۳۸.

اتمام عده، جایز است، هرچند بلا فاصله پس از مرگ شوهر، این تصمیم گرفته شود. علاوه بر اجماع، فقره ابتدایی آیه شریفه؛ یعنی «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَصْنَعْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ»^۱، این حکم را تأیید می کند و حتی تکلم با همسر متوفی و فراهم آوردن مقدمات ازدواج پس از عده نیز، جایز است.

از سوی دیگر، ظاهر اطلاق «لَا تَغْرِمُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَتَّلَقَ الْكِتَابُ أَجْلَهُ»، این است که گرفتن چنین تصمیمی در عده، حرام است هرچند بنا داشته باشد این ازدواج، پس از اتمام عده واقع شود. حال که نمی توان به چنین اطلاقی ملتزم شد و تقييد 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 عزم 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 می روند، 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 تقييد 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 راتمام بخوانید». ظاهر این تعبیر، قصدی است که مقصود رانیز 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، نمی تواند 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 دارد.

با این توضیح، تعبیر «در حال عده، تصمیم ازدواج بازن رانگرید» به این معنی خواهد بود که ازدواج نیز، مانند تصمیم، هنگام عده واقع نشود. پس نیازی به تقييد نیست تا خلاف ظاهر باشد؛ یعنی نمی توان گفت آیه شریفه اطلاقی دارد که

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

تقریب سوم: استعمال عزم در «ثبتت» بالحاظ 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 «ثبتت»؛ شاهد معنای دوم این است که به فرائض، «عزم» گویند؛ زیرا به معنی «أعمال ثبیث 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 (گره زدن) که فعلی از افعال است خواهد بود.

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

اشکال: استعمال عزم در معنای «ثبات» نه «ثبتت»

اما «عزم» به معنی «ثبتت» به کار نرفته است؛ بلکه به جز معنای تصمیم، برای آن معنای «ثبات» ذکر شده است. برای مثال، وقتی گفته می‌شود «فاذعزم الامر»^۲ یعنی «آن گاه که کار درست شود»، چنان‌که معنی جمله «ما الفلان عزيمة»^۳ نیز چنین است: «در کاری که تصمیمش را می‌گیرد، ثبات قدم ندارد».

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

۱. به علاوه می‌توان گفت نتیجه اشکال مذکور، تغیید متعلق نهی نیست بلکه احتمال تغیید اطلاق نیز وجود دارد.

۲. محمد بن علی، ۲۱.

۳. کتاب العین، ج ۱، ص ۳۶۳؛ تهذیب اللغة، ج ۲، ص ۹۰؛ المعحيط في اللغة، ج ۱، ص ۳۹۶.

تقریب چهارم (پیان مختار)

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 خردگوشت، اصالت ندارد همان‌طور که گاهی نهی از مقدمه نیز، جنبه طریقی دارد و تنها هشداری 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 پرهیزنند. مدلول التزامی این نهی، آن است که مردان نیز، نمی‌توانند 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 می‌کند. این بیان، مشکل دلالی استدلال به آیه رارفع می‌کند.

اشکال دوم: عدم شمول آیه نسبت به عده و طی به شبیه، فسخ و انفاسخ

شکال دوم در استدلال به آیه شریفه این است که آیه مزبور، اخص از مذعاست؛ زیرا پس از آیه وفات شوهر و در سیاق آیات طلاق وارد شده است^۱ و حداً کثربر حرمت نکاح در عده وفات و عده طلاق دلالت می‌کند اما شامل مواردی مانند ازدواج در عده وطی به شبھه، عده فسخ و انفساخ نمی‌شود.

١٠. البقرة، ٢٤١-٢٤٨: «وَالظَّلَّافُاتُ يَرْضَى بِأَنْسَيْهِنَّ ثَلَاثَةَ قَرْوَى ... • الظَّلَّالُ مَرْتَانُ فَإِنْسَالُ الْمَغْرُوبِ أَوْ شَرِيعَ يَا خَسَانٌ ... • فَإِنْ طَلَّهَا فَلَا تَجِدُهُمْ يَشْكُحُ رَوْجَأَغْرِيَّ ... • وَإِذَا طَلَّفُهُ النِّسَاءُ فَلَقَنَ أَجَهْنَمَ مَأْسِكُوهُمْ بِمَغْرُوبِهِ أَوْ ... • وَإِذَا طَلَّفُهُ النِّسَاءُ فَلَقَنَ أَجَهْنَمَ ... • وَالوَالِدَاتُ يَرْضَى بِأَلَادَهْنَ حَوْلَنَ كَالِمَنَ لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْغُرُوفَ أَوْ ... • وَإِذَا طَلَّفُهُ النِّسَاءُ فَلَقَنَ أَجَهْنَمَ ... • وَالوَالِدَاتُ يَرْضَى بِأَلَادَهْنَ حَوْلَنَ كَالِمَنَ لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْغُرُوفَ أَوْ ... • وَالَّذِينَ يَنْتَوْنَ مِنْكُهُ وَيَنْدَرُونَ أَرْوَاحًا ... • وَلَاجْنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُهُمْ بِهِ مِنْ خَطِيبَةِ النِّسَاءِ بَيْتَنَةَ الرَّضَاعَةِ ... • وَالَّذِينَ يَنْتَوْنَ مِنْكُهُ وَيَنْدَرُونَ أَرْوَاحًا ... • وَلَاجْنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُهُمْ بِهِ مِنْ خَطِيبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَسْتَنْثَنَتِ فِي أَنْفِسَكُنَّ عَلَيْهِ اللَّهُ أَكْبَرُ شَتَّكُورِيَّهُنْ وَلِكُنْ لَأَنْوَادَهُنْ سِرَا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَغْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا شَفَقَةَ الْتَّكَاجَ حَتَّى تَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجْلَهُ وَأَغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفِسَكُنَّ فَاخْتَرُوهُ وَأَغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَغْفُرُ خَلِيلَهُ ... • لَاجْنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّفُتِ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَسْتَوْهُنَّ أَوْ تَفَرَّضُوا لَهُنَّ فَرِيَضَةً ... • وَإِنْ طَلَّفُتُهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَسْتَوْهُنَّ ... • حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَوةِ الْوَتْكِيِّ وَقُومُوا إِلَيْهِ قَانِيَنِ ... • قَانِنْ خَفَقَتْ رِجَالًا أَوْ نِسَانًا ... • وَالَّذِينَ يَنْتَوْنَ مِنْكُهُ وَيَنْدَرُونَ أَرْوَاحًا وَصَيْةً لِأَرْوَاهِمَهُمْ مَنَاعًا إِلَى الْأَخْوَلِ غَيْرِ لِخَرَاجِهِ إِنْ خَرَجَنَ فَلَاجْنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَأْفَلُنَ فِي أَنْسَيْهِنَّ مِنْ مَغْرُوبِهِ غَرِبَ حَكِيمَهُ وَلِلظَّلَّافُاتِ مَنَاعَ بِالْمَغْرُوبِ وَهِيَ حَفَّا عَلَى الْمَتَقْبِنِ».

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 شرife استفاده نمی‌شود.^۱

دلیل دوم: آیات تریض (لزوم عده)

دلیل دوم برای اثبات حرمت تکلیفی و وضعی ازدواج در عده، آیات دال بر وجود تریض و نگه داشتن عده است.^۲ برداشت عرف متشربه 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.^۳

۱. این اشکال که در دلیل دوم (آیه تریض) نیز خواهد آمد، مبتنی بر این مسئله است که آیا نهی در معاملات، مقتضی فساد است یا نه؟ استدلال این ادعا را که نهی از معاملات ارشاد به فساد است با ملازم با فساد است، به صورت کلی نپذیرفته و موارد رامتفاقوت می‌داند. ایشان در بررسی حکم تکلیفی تزویج در حال احرام از مباحث آئی، این مطلب را تبیین کرده است.

۲. البقرة، ۲۲۸: «وَالْمُتَلَقَّبُ بِتَرْيَضٍ يَا نَفِيئُونَ ثَلَاثَةَ قُرُوهٍ وَلَا يَجِدُ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمُنَ مَا حَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْجَاهِمْ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْأَخِرِ وَبِمَوْلَانَهُمْ أَخْيَرَ بِرَبِّهِمْ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِضْلَالًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْغَنَوْفِ وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ ذَرْجَةٌ وَاللَّهُ غَرِيبُ حَكْيَمٌ»؛ البقرة، ۲۳۴: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذْرُونَ أَرْوَاجَهُمْ بَرِيَّةً تَرْيَضُ بِأَنَفِسِهِمْ أَرْتَعَةً أَشْهَرُهُ وَغَشْرًا فَإِذَا تَلَقَّنَ أَجْهَمَهُنَّ مَلَاجْنَاحَ عَلَيْكُمْ فَيَسْأَلُنَّ فِي أَنَفِسِهِمْ أَنَّهُنَّ مَنْ تَنَاهَوْنَ حَبْرِيْمَ».

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 تفربیق شده است و حرمت ابدی در آن بیان نشده است، مانند صحیحة 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 ترتیب حرمت ابدی بر ازدواج در عده است. مشهور فقهاء به حرمت ابدی در فرض

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

۱. مشهور قوی فقهاء، به کفایت علم یا دخول فتوا داده‌اند: المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۱؛ الانصار، ص ۶۴؛ النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۵۳؛ المهدی (ابن بیراج)، ج ۲، ص، ۱۸۳-۱۸۴؛ أجبوبة مسائل وسائل (ابن ادریس)، ص ۲۵۹؛ السرائر، ج ۲، ص ۵۲۵؛ اصیاح الشیعہ، ص ۳۹۹؛ کشف الرموز، ج ۲، ص ۱۴۲؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۵؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸؛ تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۵؛ تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۸؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۱؛ التفقیح الرابع، ج ۳، ص ۸۵؛ کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۳۷؛ المختصر من شرح المختصر، ص ۲۲۷؛ المهدی البائع، ج ۳، ص ۲۸۴-۲۸۵؛ غایة المرام، ج ۳، ص ۶۲؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۶۷؛ حاشیة الإرشاد، ج ۳، ص ۱۷۸-۱۷۹؛ الروضۃ البهیة (چاپ مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۷؛ مسالک الأئمہ، ج ۷، ص ۳۳۷؛ نهایة المرام، ج ۱، ص ۱۶۹؛ مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۳؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۴۴۹؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۱؛ ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۹؛ العناهل، ص ۵۴۳-۵۴۲؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۳۰؛ رسالتی فی التحریم من جهة المصاحبۃ، ص ۴۲۱؛ کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۱۵؛ العروة الوثقی (المحتنى)، ج ۵، ص ۵۰.

مرحوم کلینی صحیحه حلبی را که شاهد جمع برای کفایت علم یا دخول در ترتیب حرمت ابدی است نقل کرده (الكافی، ج، ۵، ص، ۴۲۶، ح، ۲) لذا بعید نیست فتوی ایشان نیز مطابق با مشهور باشد.

مرحوم این حمزه در الوسیلة (ص ۲۹۲) نیز ظاهراً بر خلاف مشهور فتوا داده است؛ زیراً ایشان گرچه ابتداء 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 يحرم نکاحه أبداً أو في حال دون حال. فالأول أربعون صنفًا الرضيع والمعقود عليها في العدة أو في حال الإحرام من الرجل وهو عالم بتحريميه دخل بها أولم يدخل وأم الزوجة وأمهها...) ولی در ادامه در بیان صنف دوم از محرمات سببی که مختص به محرمات غیر ابدی است، تعبیر «جاهلا بالحرم و لم يدخل بها» را بهکار برده است: «و الثاني عشر نسوة المعقود عليهما في حال الإحرام جاهلا بالتحريم ولم يدخل بها فإذا علم بذلك فرق بينهما فإذا خرج من الإحرام عقد عليهما إن شاء و المعقود عليهما في العدة كذلك و ذات الزوج فإنهن يحرمن على غير أزواجهن»؛ یعنی عدم حرمت ابدی را منوط به انتقامی دو قید علم و دخول دانسته است که ظاهرش این است که وجود هر یک از دو قید موجب حرمت ابدی است؛ لذا ظاهراً ایشان نیز حرمت ابدی در فرض دخول رانیز قبول داشته باشد.

بله مرحوم سلار، 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 دآل بر این حکم، به چهار دسته تقسیم می‌شوند.

طایفه اول: روایات دآل بر نفی حرمت ابدی مطلقاً (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 دارد. فقط روایت علی بن جعفر در این دسته قرار دارد:

عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي
بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن امرأة تزوجت قبل أن تنقضى
عذتها، قال يفرق بينها وبينه، ويكون خطاباً من الخطاب».١

بررسی سندی

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

المراسم، ص ۱۴۸: «و ان عقد على من هي في عدة لبعل له عليها رجعة. فعلى ضربين: ان دخل بها عالما بتحرير ذلك لم تحل له أبدا، و ان كان جاهلا بالتحرير، أو لم يدخل بها استائف العقد، و الأول باطل».

۱. قرب الاسناد، ص ۲۴۸، ح ۹۷۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۱۹.

۲. مسائل علی بن جعفر، ص ۱۲۸، ح ۱۰۷: «و سألته عن امرأة تزوجت قبل أن تنقضى عذتها قال يفرق بينها وبينه ويكون خطاباً من الخطاب».

۳. استاد^۴ درباره اعتبار این سند و اعتبار کلی کتاب‌های قرب الاسناد و مسائل علی بن جعفر در مباحثت قبل (ازدواج در عده یکی از زوچات اربعه، صورت ششم (عده وفات در فرض وفات زن)) به تفصیل مطالبی را بیان کرده است. چنان‌که در مباحثت قبل بیان شد اعتبار قرب الاسناد اعتباری فی الجمله 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 چراکه 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^۱ عن عبدالله بن بحر عن حرب عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها قال يفرق بينهما ولا تحمل له أبداً».^۲

بررسی سند

عبدالله بن بحر که از سوی رجالیون توثیق نشده، سند این روایت را دچار اشکال می‌کند. مرحوم آقای خوئی^۳ 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 رواییان این کتاب، ثقه و قابل اعتماد هستند.^۴

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. روای از ابن بحر حسین بن سعید است و صاحب وسائل به زعم تعلق کتاب نوادر به احمد بن محمد، روای از ابن بحر را احمد بن محمد دانسته است در حالی که در هیچ یک از اسناد روایی کافی و تهدییین و کتب مرحوم صدق، روای از ابن بحر، احمد بن محمد نبوده است.

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

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص ۱۶۷.

۴. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۴.

ابن ابراهیم دانست.

و ثانیاً، توثیق علی بن ابراهیم، مربوط به روات نیست بلکه منظور، اعتباربخشی به منابعی است که برای نقل این روایات، از آن‌ها استفاده کرده است. از این‌رو، 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. مراجعت به کتاب‌های دیگر که بخشی از روایات تفسیر اصلی علی بن ابراهیم را نقل کرده‌اند -مانند تأویل‌الآیات، نوشته یکی از شاگردان محقق کرکی^۱- به روشنی براین مطلب، گواهی می‌دهد.

با توجه به این اشکالات، قرار گرفتن یک راوی در اسناد این تفسیر، گواه وثاقت اونیست.^۲

روایت دوم: روایت عبدالله بن سنان

احمد بن محمد بن عیسیٰ فی نوادره عن التضر بن سوید عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله علیه السلام «فی الرجُل يتزوج المرأة المطلقة قبل أن تنقضى عدتها قال يفرق بينهما ولا تحل له أبداً ويكون لها^۳ صداقها بما استحلّ من فرجها أو نصفه إن لم يكن دخل بها».^۴

بررسی سندی

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

۱. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۳؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۲، ص ۳۵۴، رقم ۱۱۳۰.

۲. البته بالحاظ اکثار روایت حسین بن سعید از ابن بحر می‌توان او را توثیق کرد، گرچه ابن غضانی او را تضعیف کرده ولی تضعیف او از جهت غلو است (الجال لابن الغضانی، ج ۱، ص ۷۶، رقم ۱۱؛ عبد الله بن بحر کوفی، روی عن أبي بصیر والرجال، ضعیف مرتفع القول^۵).

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

۴. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۲۱.

داده است زیرا احمد بن محمد بن عیسیٰ -صاحب نوادر- نمی‌تواند نضر بن سوید را درک کرده باشد. لذا، این روایت، مرسل است.^۱

اما در پاسخ می‌توان گفت: حسین بن سعید، صاحب نوادر است و احمد بن محمد بن عیسیٰ که شاگرد اوست، تنها راوی این کتاب است^۲; زیرا بیشتر کسانی که در ابتدای اسناد این کتاب قرار دارند از جمله نضر بن سوید جزء اسناید حسین بن سعید هستند که در منابع دیگر، بسیار از آن‌ها نقل می‌کنند.^۳ این در حالی است که احمد بن محمد بن عیسیٰ به ندرت از این افراد نقل کرده و یا اصلاح نقل نکرده است.^۴ لذا سقطی در سند رخ نداده بلکه حسین بن سعید، واسطه بین راویان کتاب و احمد بن محمد بن عیسیٰ است.^۵

بررسی دلالی

اطلاق این روایت، شامل علم و عدم علم است، همچنان‌که متعرض دخول و عدم دخول نیز شده است؛ لذا، این روایت نیز به روشی بیان می‌کند 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 شباهه‌ای در کار بوده است.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۶۷.

۲. استاد^۶: مرحوم مجلسی هم در بحار الأنوار (ج ۱۰، ص ۴) رمز «بن»؛ یعنی «حسین» را برای این روایت در نظر گرفته است؛ ایشان بین حسین بن سعید و احمد بن محمد بن عیسیٰ مردد بوده است و در بیان کتب اصول و مأخذی که در بحار الأنوار از آن‌ها استفاده کرده از این کتاب چنین یاد کرده است: «... وأصل من أصول عمدة المحدثين الشيخ الشقة الحسين بن سعيد الأهوazi و كتاب الرهد و كتاب المؤمن له أيضاً ويظهر من بعض مواضع الكتاب الأول أنه كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عیسیٰ القمي و على التقدیرین في غایة الاعتبار» (بحار الأنوار ج ۱، ص ۱۶).

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

۴. در یک مورد از کافی شریف (الکافی، ج ۷، ص ۲۸۰، ح ۵) احمد بن محمد بن عیسیٰ از نظر بن سوید نقل مستقیم کرده که احتمالاً 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: الکافی (دارالحدیث)، ج ۱۴، ص ۵۶۴).

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

روایات دیگر نیز گواهی می‌دهد که چنین حکمی قابل قبول نیست و بطلانش جزء مسلمات 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:

روایت اول: صحیحه زراه، داود بن سرحان و آدمیم

عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ جميعاً عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُثَنَّى عَنْ زِرَّةَ بْنِ أَعْيَنٍ وَ دَاؤِدَ بْنَ سَرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَرُ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ بَكِيرٍ عَنْ أَدِيمِ بَيَاعِ الْهَرْوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَرُ أَنَّهُ قَالَ :

«الملاعنة إذا لعنها زوجها لم تحل له أبداً والذى يتزوج المرأة فى عذتها وهو يعلم لا تحل له أبداً والذى يطلق الطلاق الذى لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ثلث مرات وترتجح ثلث مرات لا تحل له أبداً

۱. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲:

ح ۷: و عن محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسِينِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْيَى عَنْ سَمَاعَةِ وَ أَبِنِ مَسْكَانٍ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: «سَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ تَرْجُحَ امْرَأَةٍ فِي عَذْتَهَا قَالَ فَقَالَ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا وَ إِنْ كَانَ دَخْلٌ بَهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحْلَمَ مِنْ فَرْجِهَا وَ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا فَلَا تَحْلَلُ لَهُ أَبْدًا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخْلٌ بَهَا فَلَا شَيْءٌ لَهَا مِنْ مَهْرِهِ».

ح ۸: و عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلَى بْنِ الْحَكْمَ عَنْ عَلَى بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَرِ أَنَّهُ قَالَ: «فِي رَجُلٍ نَكْحَ امْرَأَةٍ وَ هِيَ فِي عَذْتَهَا قَالَ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ تَقْضِي عَذْتَهَا فَإِنْ كَانَ دَخْلٌ بَهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحْلَمَ مِنْ فَرْجِهَا وَ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخْلٌ بَهَا فَلَا شَيْءٌ لَهَا مِنْ مَهْرِهِ».

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

ابن شهرآشوب فی المناقب، عن عمرو بن شعيب والأعشى وأبي الضحى والقاضي أبي يوسف وعن مسروق: أتني عمر بامرأة أنكحت في عذتها ففرق بينهما وجعل صداقها في بيت المال وقال لا أجيبر مهرا رد نكاحه وقال لا يجتمعان أبدا فبلغ (ذلك) عليا عليه السلام فقال إن كانوا جهولاً الشدة لها المهر بما استحمل من فرجها ويفرق بينهما فإذا انقضت عذتها فهو خاطب من الخطاب فخطب عمر الناس فقال ردوا الجهالات إلى السنة ورجع إلى قول علي عليه السلام (مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۶، ح ۱۷۷۷).

والمحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً^١

رواية دوم: صحيحه اسحاق بن عمار

على 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 عدتها لم تحل له أبداً فقال هذا إذا كان عالماً فإذا كان جاهلاً فارقها وتعتذر ثم يتزوجها نكاحاً جديداً»^٢

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

رواية سوم: صحيحه عبد الرحمن بن حجاج

أبو على الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي متن لاتحل له أبداً فقال لا أبداً إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين يعذر ^٣ بجهالته أن يعلم أن ذلك محروم عليه أم بجهالته أنها في عدة فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه و ذلك بأى لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الأخرى معدور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معدور في أن يتزوجها فقلت فإن كان أحدهما متعمداً والآخر يجهل فقال الذي

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٦، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٤٩ ح ١.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٨، ح ١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٣ ح ١٠.

٣. در تمهذیین از کافی با تعییر «اعذر» نقل کرده است: تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٠٦، ح ٣٢؛ الاستبصار، ج ٣، ص ١٨٦، ح ٣.

تمقدلا يحل له أن يرجع إلى صاحبه أبداً

بررسی سند

این روایت، صحیحه است و منظور از ابو ابراهیم، امام موسی بن جعفر^{علیه السلام} است. البته بعضی تصور کرده‌اند روایت، مضممه است؛ زیرا گمان کردۀ آنده که ابو ابراهیم، راوی است.^۱ اما این تصور، نادرست است. در کتاب کافی^۲ 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^۳ ولی در استبصران را تصحیح کرده است.^۴ البته حتی اگر ابی عبد‌الله^{علیه السلام} هم باشد باز هم معتبر است.^۵

بررسی دلالت روایت بر اصل برائت

این روایت به عنوان یکی از دلائل اصل برائت، مطرح شده است.^۶

کلام شیخ انصاری؛ نظرارت 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. الكافي، ج. ۵، ص. ۴۲۷، ح. ۳؛ وسائل الشيعة، ج. ۲۰، ص. ۴۵۰، ح. ۴.

۲. قائل به این مطلب، یافت نشد.

۳. الكافي، ج. ۵، ص. ۴۲۷، ح. ۳؛ الكافي (دارالحدیث)، ج. ۱۰، ص. ۸۳۹، ح. ۲.

۴. تهذیب الأحكام، ج. ۷، ص. ۳۰۶، ح. ۳۲.

۵. الاستبصران، 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 تنویر:

الواضحة في أصول الفقه، ص. ۱۹۳؛ الفصول الغروريّة، ص. ۴۳؛ فزاند الأصول، ج. ۲، ص. ۴۳؛ درر الغواند (حائزی)، ص. ۴۴۶؛ قوانین الأصول، ج. ۳، ص. ۱۰۶.

ازدواج در عده، از این روایت برداشت نمی‌شود.^۱

کلام آقای خمینی: عدم تناسب «بأی الجهاـلـتـینـ اـعـذـرـ» با حـكـمـ وـضـعـیـ

مرحوم آقای خمینی در اشکال به شیخ انصاری فرموده است: تعبیر «بأی الجهاـلـتـینـ اـعـذـرـ» و به کارگیری صیغه تفضیل در ماده عذر، خود قرینه‌ای است که منظور، مذور 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 بی معنی 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.^۲

اشکال بر کلام آقای خمینی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: تعبیر «يـعـذـرـ» به جـاـيـ «اعـذـرـ» در كـافـيـ

اولاً، اشکال ایشان، بر اساس نقل کافی در غیر تهذیبین، نادرست است؛ زیرا در این کتاب، تعبیر «بأی الجهاـلـتـینـ يـعـذـرـ»^۳ نقل شده است.^۴

اشکال دوم: فعل بودن «اعذر» نه افعل تفضیل

ثانیاً، در مورد تعبیر «بأی الجهاـلـتـینـ اـعـذـرـ» که در تهذیبین^۵ از کافی نقل شده است

۱. فراند الأصول، ج ۲، ص ۴۳.

۲. تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۸۲.

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

۴. استادیث^۶: البته در برخی از تغیرات 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 ۲، ص ۲۷۶؛ «إن كانت العبارة بصيغة العبارـةـ يـعـذـرـ» بصيغة المضارع المجهول، فمعناها: أنه بانياها هو مذور؟ وإن كانت العبارة بصيغة أفعل التفضيل فمقتضها... ويرد على الاستدلال بالرواية بناء على أن العبارة «اعذر»: أن الظاهر من الرواية...).

۵. تهذیب الأحكام، 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 - «اعذر» - باشد.
۲. فعل ماضی معلوم از باب افعال - «اعذر»^۱ - باشد.
۳. صیغه تفضیل - «اعذر» - باشد.

روشن است که هریک از احتمال اول و دوم، با کلمه «یغذّر» همخوانی دارد. اما احتمال سوم، صحیح نیست؛ زیرا از یک سو، همه ضمائر روایت، به عبد بر می‌گردد و از سوی دیگر، عبد باید عذر باشد تا کاربرد صیغه تفضیل - اعذر - در مورد او صحیح باشد، اما «اعذر» به معنی «عذرپذیر» است^۲ 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 معذر، صحیح است و تعبیر «اعذر» صحیح نیست.^۳

۱. تهذیب اللغة، ج ۲، ص ۱۸۴؛ المحيط في اللغة، ج ۱، ص ۴۵۹؛ الصاحح، ج ۲، ص ۷۳۸؛ معجم مقاييس اللغة، ج ۴، ص ۵۲۴؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۵۵.

۲. البته مراد استاد^۴ از «عذرپذیر» این نیست که تنها در فرضی که شخصی عذری آورده و عذر نیز عذرش را پذیرفته، عذر صدق می‌کند بلکه مراد این است که عذر، کسی است که طرف مقابلش را ملامت نکرده و در ظاهر، اوراداری عذر می‌داند.

كتاب العين، ج ۲، ص ۹۳: «عذرته عذراً ومعدراً، والعذر اسم، عذرته بما صنع عذراً ومعدراً و عذرته من فلان، أي: لمت فلاناً ولم ألمه» (معنای عبارت اخیر این است که فلانی را ملامت کردم اما آن شخص (مفهول «عذرته») را ملامت نکرم یعنی او را معذور دانستم)، المحيط في اللغة، ج ۱، ص ۴۵۹: «و عذرته من فلان، أي لمت فلاناً ولم ألمه»؛ معجم مقاييس اللغة، ج ۴، ص ۵۲۴: «و تقول: اعتذر يعتذر اعتذاراً و عذرة من ذنبه فعذرته»؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۵۵: «عذرته: قيلت عذرته»؛ المصباح المنير، ج ۲، ص ۳۹۸: «عذرته: فيما صنع (عذراً) من باب ضرب رفعت عنه اللوم فهو (معذور) أي غير ملوم والاسم (العذر)»؛ مجمع البحرين، ج ۳، ص ۳۹۹: «عذرته: رفعت عنه اللوم، والاسم العذر».

۳. بسیاری از بزرگان به این نکته که «اعذر» در فرض افعال تفضیل به معنای «معذورت» نیست توجه نکرده‌اند و حتی احتمالات دیگر در بیان این کلمه را مطرح نکرده‌اند. البته برخی بدنون توجه به این نکته، با قبول احتمال افعال تفضیل، تنها به ذکر برخی احتمالات دیگر پرداخته‌اند (در الفوائد (آخوند)، ص ۱۹۹: «لا يخفى أنه مبني على كون الكلمة «اعذر» أفعال التفصيل. وأنا إذا كان فعل ماضي من باب الأفعال بمعنى «صار ذاتاً عذراً» فلا مجال لتوهم الاحتجاج بها على الرواية فيما نحن فيه أصلاً...»).

اشکال سوم: وجود مراتب در حرمت ابدی بالحاظ مراتب ادله رفع عقوبت ثالثاً، حرمت ابد، عقوبته 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 عقوبته در چنین جاهلی، مناسب‌تر از دیگری است و به تعبیر دیگر، دلیل رفع عقوبته 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 آنجاکه 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.^۱

بررسی تفصیل بین جهل به حکم و جهل به موضوع
مطلوب 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^۲ آمده است برگرفته از مباحث اصولی ایشان در بحث برائت است.

اشکال شیخ انصاری: نامفهوم بودن تعلیل بالاحاظ تفصیل بین جهل به حکم و موضوع مرحوم شیخ انصاری، این تعلیل را نامفهوم می داند؛ زیرا جهل، بردو قسم است: مرکب و بسیط.

اگر جهل، به معنای جهل مرکب و غفلت باشد، هیچ یک از جاهل به حکم و جاهل به موضوع، قادر بر احتیاط خواهد داشت، و در مقابل، اگر منظور از جهل، جهل بسیط و شک باشد، هر دو شخص، قادر بر احتیاط خواهد بود.^۱ ایشان پس از طرح این اشکال، بی آنکه آن را حل کند، به جمله «فتید بر فيه و فی دفعه»^۲ اکتفا می کند.

برای دفع این اشکال، پاسخ هایی 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 غایة ما يمكن ان يقال في دفعه، هو ان إرادة الغفلة في أحد الموضعين، والشك في الآخر لا يوجب التفكيك في الجهة بحسب المعنى فيهما، فإنه من العجائز، بل المتعين في استعماله في كلام الموضعين في المعنى العام الشامل للغفلة والشك، لكن لما كان الغالب في الجهل بالحكم هو الغفلة إذ معوض عن هذا الحكم بين المسلمين قلما يتفق مع الالتفات إليه الشك فيه، بخلاف الجهل بكونها في العدة، فإنه يتحقق غالبا مع الالتفات لكثرة أسبابه، إذا المتعارف بحيث قل ان يتخلّف التفتيش من حال المرأة التي

۱. استناداً در مباحث اصولی خود (برانت) بتایبینی دیگر، کلام شیخ راجین مطرح کرده است: «اگر جهالت به سبب غفلت و یا جهل مرکب باشد، چنین شخصی اگرچه مذکور است اما از موضوع بحث خارج خواهد بود؛ چون چنین شخصی قادر 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 جهله به اجماع طرفین - طرفداران برانت و طرفداران احتیاط - چنین شخصی عذر ندارد، لذا این روایت نمی تواند دلیلی بر برانت باشد».

۲. فراند الأصول، ج ۲، ص ۴۵.

يريد أن يزوجها، ومعه من المستحيل عادة ان لا يصادف مما يورث التفاتاته إلى أنها في العدة أم لا، كما لا يخفى، خص الإمام عليه السلام الجاهل بالتحريم بالأعذرية معللاً بكونه غير قادر على الاحتياط، نظراً إلى أن الغالب فيه الغفلة، بخلاف الجاهل بالعدة من دون اعتناء منه عليه السلام بما يتحقق نادراً في الموضعين إلا تفكيك بحسب المعنى بين الموضعين، فافهم».١

اصل این کلام از مرحوم میرزا شیرازی 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 می شود و علت امکان احتیاط در جهل به موضوع و عدم امکان احتیاط در جهل به حکم روشن می شود.

اشکال اول: عدم انحصار «جهل به حکم» در «غفلت»
 اما اولاً، ضروری خواندن حکم عده، صحیح نیست؛ بلکه چنان که مرحوم شیخ در رسائل^۲ 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 روشی نبوده بلکه معربه آراء است. بنابراین، در موارد التفاتات نیز، جهل به حکم به نحو شکت قابل تصویر است و چنین جهله، 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 عموماً افراد از حال زن تحقیق می کنند، ولی در همین فرض، چنانچه شخص بخواهد قبل از معلوم شدن وضعیت زن، با او با التفاتات ازدواج کند، این هم نادر است؛ چون تحقیق، مقدمه علم است و عادتاً اشخاص تازمانی که علم پیدا نکنند، اقدام به ازدواج نمی کنند، لذا، حتی اگر جهل به موضوع را حمل بر جهل بسیط کنیم، گرچه چنین جهله شایع است، اما اقدام به ازدواج با وجود این جهل، نادر

۱. در الفوائد (آخوند)، ص ۲۰۱.

۲. فوائد الأصول، ج ۲، ص ۴۵.

است. لذا جهل بسيط هم در جهل به حکم و هم در جهل به موضوع نادر است.^۱

پاسخ دوم: تفصیل بین «غفلت» از اصل حکم و «شک» در غیر آن

بادقت در پاسخ اول و با توجه به کلامی از مرحوم آقای اراکی به نقل از مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب النکاح، روشن می‌شود که مراد مرحوم میرزا زی شیرازی که ظاهراً کلام مرحوم آخوند و مرحوم همدانی^۲ در حاشیه رسائل نیز برگرفته از آن است، مطلب دیگری است که مرحوم آقا سید اسماعیل صدر هم آن را بسیار پسندیده است.^۳

بیان دقیق از کلام میرزا زی شیرازی چنین است:

کسی که جاهل به اصل حکم (اصل تشریع عده) است، جهله از روی عدم التفات است؛ زیرا اصل حکم، از بدبیهیات است و در موارد نادری پیش می‌آید 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 می‌داند - به عبارتی علم به کباردار و لولی در تطبیق این کبرا جاهل است؛ یعنی نمی‌داند زن در عده است - جهله از روی التفات است و قدرت بر احتیاط دارد. جهل به صغرا ممکن است شبیه موضوعیه یا حکمیه باشد و لزوماً شبیه موضوعیه نیست؛ زیرا ممکن است با وجود علم به اصل حکم، حدود عده را نداند و در نتیجه ندانند که زن در عده است.^۴

۱. در الفوائد (حائزی)، ص ۴۴۸.

این اشکال در تقریرات مرحوم آشتینانی (ص ۱۵۹) نیز، مطرح شده است:

و فیه أَنْ يَوضُّحُ هَذَا الْحُكْمُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ كَمَا يُوجِبُ عَدَمُ الشُّكُّ مَعَ الْالْتِفَاتِ إِلَى كَوْنِ الْمَرْأَةِ فِي الْعَدَةِ أَمْ لَا تُوجِبُ الْفَحْصُ وَالتَّفْتِيشُ غَالِبًا عَنْ حَالَهَا وَمَعَ قَلْمَاءِ يَقْنَعُ أَنْ يَقْنَعَ الشُّكُّ بِحَالَهُ، وَ حِينَئِذٍ فَيَكُونُ التَّعْرُضُ لِحُكْمِ الشَّاكِ فِي الْعَدَةِ كَالْتَعْرُضُ لِحُكْمِ الشَّاكِ فِي الْحُكْمِ تَعْرُضاً لِلْفَرْدِ النَّادِرِ، وَ هَذَا يَنْافِي مَا فَعَلَ عَلَيْهِ الْمُجِيبُ دُفْعَ الْأَشْكَالِ مِنْ كَوْنِ الْأَمَامِ^۵ بِصَدَدِ بَيَانِ حُكْمِ مَا هُوَ الْغَالِبُ.

۲. حاشیة فراند الأصول (الفوائد الرضوية)، ص ۱۵۹.

۳. ر.ک: کتاب النکاح (اراکی)، ص ۱۷۱.

۴. کتاب النکاح (اراکی)، ص ۱۷۱.

در تقریرات مرحوم آشتینانی (کتاب النکاح (حائزی)، ص ۱۵۸): «إِذَا مَوْضُوحٌ هَذَا الْحُكْمُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بِحِيثِيْدَعْوَيْتُمُ الدِّينَ قَلْمَاءِ يَقْنَعُ مَعَ الْالْتِفَاتِ إِلَيْهِ الشُّكُّ فِيهِ بِخَالَفِ الْجَهْلِ بِالْمَوْضِعِ...».

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 معتمده 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 قرعه، علاوه اینکه تفسیر قرعه به طهر یا حیض نیز از موارد اختلاف است^۱، لذا تعبیر «بجهالته أنها في العدة» با شبهه حکمیه سازگار است همچنانکه مرحوم شیخ نیز در رسائل به این مطلب اشاره کرده است.^۲

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.^۳

و همچنین در تقریرات درس مرحوم میرزا شیرازی (تقریرات آیة الله المجدد الشیرازی، ج ۴، ص ۴۶) و حاشیه مرحوم آخوند بر رسائل (درر الغواند (آخوند)، ص ۲۰۱) این نکته که مراد از جهل به حکم در بیان مرحوم میرزا 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 فراند الأصول (الغواند الرضویة)، ص ۱۵۹: «و ينبع الإشكال: بأن المقصود بالجحالة، هو مطلق الجهل الشامل للمتردّد والغافل، فالمراد بالجاهل مقابل العالم، غالباً كان أم متردداً، ولكن الجاهل بحرمة تزويج المرأة بعد وفاة زوجها، ما دامت في العدة، لا يكاد يوجد له مصداق في الخارج، لأن على تقدير غفلته عن أصل شرعية العدة و حكمها الذي هو حرمة التزويج، وإن فخرمة تزويج المعتدة من الضروريات التي لا تكاد تختفي على من التفت إليها، أو إلى موضوعها، أعني مشروعية العدة في الجملة، كي يبقى متزدداً في ذلك!...».

۱. برای نمونه: المبسوط (سرخسی)، ج ۱۳، عص ۱؛ الحاوی الكبير، ج ۱۱، ص ۳۷۱ - ۳۷۳؛ المجموع شرح المهدب، ج ۱۸، ص ۱۳۳ - ۱۳۵.
۲. فراند الأصول، ج ۲، ص ۴۵.

۳. در تقریرات مرحوم آقای اراکی از درس مرحوم حاج شیخ، اشکال به بیان میرزا 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، مذکور نیست؛ زیرا در جهل به موضوع، استصحاب بقاء عده وجود دارد و در جهل به خصوصیات حکم، قبل فحص، مجرای برانت نیست و بعد از فحص نیز با اینکه طبق نظر مختار، مجرای استصحاب موضوعی (بقاء عده) نیست - گرچه شیخ انصاری

پاسخ سوم و بررسی آن

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم، راه حل دیگری را ارائه کرده که به دوشیوه، 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 می‌شود 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 نمی‌تواند کار انجام شده را جبران کند واقعیتی که اتفاق افتاده است را تغییر دهد (الشیء لا ينقلب عما هو عليه). اما کسی که نسبت به حرمت وضعی ناآگاه بوده، یعنی نمی‌دانست ازدواج در عده، حرمت ابدی را به دنبال دارد، توانایی احتیاط دارد؛ زیرا پس از اطلاع از حکم، می‌تواند 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.^۱

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 «بعجهالته انها فی عده» این است که شخص نمی‌داند زن، در حال سپری کردن مدت عده است. لذا برداشت معنایی که ایشان مطرح کرده (جهل به ترتیب حرمت ابد بر این ازدواج)، صحیح نیست.

جاری می‌داند و به همین دلیل استصحاب عدم غروب رادر شبهه حکمیه بین استئثار قرص و ذهاب حمره مشرقیه جاری دانسته است - اما می‌توان استصحاب حکمی (حرمت ازدواج) را جاری کرد. در هر حال شخص، معذور نیست (كتاب النكاح (اراکی)، ص ۱۷۵). البته طبق نظر مختار استاد الله استصحاب در شباهات حکمیه جاری نیست.

۱. در الفوائد (حائزی)، ص ۴۴۹

• ثانیاً، در روایت، هر دو نوع از جهالت، منشأ معدوریت شخص، شمرده شده است، در حالی که جهل به حکم وضعی منشأ عذر نمی شود؛ زیرا جریان حکم وضعی -مانند حرمت ابد- وابسته به علم نیست تا جایی که بسیاری از بزرگان^۱، وابستگی حکم به علم به آن رامحال دانسته اند.

تقریب دوم: نظارت سؤال سائل به متعلق جهل (نفس حکم تکلیفی وضعی) ممکن است به عنوان تقریبی دیگر^۲ از کلام ایشان گفته شود که شاید مراد ایشان این است که تعبیر «بأی الْجَهَالَتَيْنِ اعْذُرْ» بدان معنی نیست که کدامیک از این جهالت‌ها منشأ عذر است بلکه سائل به متعلق دو جهالت، نظر داشته و سؤال از این بوده است که شارع نسبت به کدامیک از این دو حکم که متعلق جهالت است -حرمت تکلیفی و حرمت وضعی- شخص را معدور قرار داده است. آیا شخص از ناحیه حکم تکلیفی معدور است تا عاقاب ثابت نشود یا از ناحیه حکم وضعی معدور است تا حرمت ابدی ثابت نشود؟ امام علیهم السلام^{علیهم السلام} نیز در جواب می‌فرمایند از هر دو ناحیه معدور است.

اشکال: بی‌معنا بودن سؤال مجدد از حکم وضعی (حرمت ابد)
معدور بودن از ناحیه حکم وضعی در قسمت ابتدایی روایت بیان شده بود^۳ و حضرت در آنجا حرمت ابد را نفی فرمودند، لذا سؤال مجدد در این رابطه، بی‌معناست.

پاسخ چهارم (مخترار) 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^۴، دو جنبه برای قطع ذکر کرده است: منجزیت

۱. برای نمونه: بحر الفوائد (چاپ مؤسسه تاریخ عربی)، ج. ۶، ص. ۱۶۹؛ کفایة 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 حائزی است و استاد^{علیهم السلام} فقط به عنوان احتمالی دیگر از مراد ایشان مطرح کرده است.

۳. «إِذَا كَانَ بِجَهَالَةٍ فَلَا يَرْجُحُهَا بَعْدَ مَا تَنْفَضِي عَذْنَاهَا».

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

و معدربیت. 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 معیّریت 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 مُعَذَّر است که از روی قصور باشد و چنانچه از روی تقصیر باشد عذرآور نیست.

• مقدمه دوم: مرحوم شیخ در رسائل^۱ 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 امثال 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 لَاتَّوْلِدُنَا
ان نسینا او اخطانا»^۲ نیز دچار همین اشکال می‌شود؛ زیرا آیه گزارش می‌دهد که مؤمنان از خداوند درخواست می‌کنند که آنها را در صورت خطای 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 خطاهای و نسیان‌ها، ترک تحفظ است؛ زیرا اهمیت دادن به یک مطلب، سبب فراموش نکردن آن

۱. فراند الأصول، ج ۲، ص ۳۰.

۲. البقرة، ۲۸۶.

می شود و از سوی دیگر همان‌گونه که در کفایه و کتاب‌های دیگر^۱ 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. فقهاء در مورد چنین شخصی این‌گونه تعبیر می‌کنند: «یعقوب بالنهی 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 فروید آمدن، قدرت بر حفظ نفس ندارد. این بیان، چراً بی‌استحقاق مؤاخذه بر خطأ و نسیان را روشن می‌کند. بدین ترتیب، ارفاق کردن نسبت به ناسی و خاطئ ورفع 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 با معنده ازدواج کرده باشد. چنین غفلتی به طور معمول، از روی تقصیر و ترک تحفظ رخ می‌دهد.

۱. استناد^۲: لذا گاهی به شخصی که عذر می‌آورد که فلاں کار را فراموش کرد، 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 (جاب آل البيت)، ص ۱۶۸؛ نهاية الأحكار، ج ۲، ص ۴۵۰؛ حقائق الأصول، ج ۱، ص ۳۹۰.

لذا، شارع مقدس هم جاهم قاصر و هم جاهم مقصراً معذور شمرده است ولی امام علیه السلام تفاوت این دو را بادآور شده‌اند. تفاوت این است که جاهم مقصراً چون می‌تواند تحفظ کند تا برایش جهل و غفلتی حاصل نشود، قدرت با واسطه بر احتیاط دارد؛ اما جاهم قاصری که نسبت به اصل حکم، ناآگاه است، از قدرت با واسطه بر احتیاط نیز محروم است.^۱

وجه دوم: تفصیل این «جهل عذری در شبیه حکمیه» و «جهل مبتنی بر اخبار زن در شبیه موضوعیه» وجه دوم که شاید از وجه اول بهتر باشد^۲ 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 شبیه یعنی حکمیه و موضوعیه را بررسی کرد.

در موارد شبیه 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 میرزا 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 با موضوع حکم وجود 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، اصلاحیه عبد الرحمن متعرض فرد نادر شده است و آنچه اشکال دارد حمل مطلق بر فرد نادر است نه بیان حکم فرد نادر.

۲. وجودی 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 معتبر است اما بعید است.

دوم: در روایت، بین «جهل به حرمت» و «جهل به معتده بودن» تفصیل داده شده که در وجه اول معنکس نشده است؛ زیرا در وجه اول، کسی که غافل از خصوصیات حکم است، مصدق «ام بجهالتها» فی عذّة دانسته شده است، در حالی که اظهیر در «جهل به معتده بودن»، شبیه 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 جهله که عذری است می‌شود.

به حساب می‌آیند.

لذا جهل در مورد هر دو گروه ذکر شده، جهل قصوری است و تنها اکسانی مقصص به حساب می‌آیند که بدون انجام تحقیق لازم، دچار اشتباه در فهم حکم شده‌اند. در موارد شبهه موضوعیه قاعدة «هنّ مصدّقات علی ارحامهنّ»^۱ بین فقهاء، مشهور شده است. طبق این قاعدة در این مسئلله، تحقیق و تفحص لازم نیست. لذا، همین مقدار که زن ادعای کند که شوهر ندارد و در عده 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 عده وفات

- دسته دوم: روایات مربوط به مطلق عده

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

مسالک الأفهام، ج ۹، ص ۱۹۴: «لأن النساء مؤمنات في أرحامهن»؛ الأنوار اللوامع، ج ۱۰، قسم ۱، ص ۲۵: «لأن النساء مؤمنات في أرحامهن»؛ عوائد الأيام، ص ۴۸۸: «... و كون النساء مصدّقات في أنفسهن»؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۲۵۳: «لأنها مصدّقة على نفسها»؛ رک: وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۳۶: «باب ۱۰ باب تصديق المرأة في نفي الزوج والعدة و نحوهما و عدم وجوب التفتيش و التزوّل ولا منها».

استاد علیه السلام در مورد حجت قول زن در مباحث آئی (مسئله پنجم)، مطالعی رایان خواهد کرد.

۱. روایات مشابه دو روایتی که استاد ^ر بیان کرده وجود دارد که بیش از دو روایت حلیمی و محمد بن مسلم، نکته ای تأثیرگذار ندارد:
الف. روایت علی بن جعفر در قرب الانساد، (ص ۲۴۹، ح ۹۸۶) وسائل الشیعة، (ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۲۰) از امام کاظم ^ع:

«سألته عن امرأة توفى زوجها وهي حامل، فوضعت وتزوجت قبل أن تمضي أربعة أشهر وعشراً، ما حالها؟ قال: لو كان دخل بها زوجها فرق بينهما، فاعتنت ما بقي عليهما من زوجها (الأول)، ثم اعتنت عدة أخرى من الزوج الآخر، ثم لا تحلل له أبداً. وإن تزوجت غيره ولم يكن دخل بها، فرق بينهما فاعتنت ما بقي عليهما من المتوفى عنها، وهو خاطب من الخطاب». این روایت در مسائل علی بن جعفر نیز نقل شده است (مسائل علی بن جعفر، ص ۱۰۹).

ب. دعائم الإسلام، ح ۲، ص ۲۳۶، ح ۸۹۲: و عن علی ^ع «أنه قضى في امرأة توفى زوجها وهي حبلى و تزوجت قبل أن تمضي الأربعة الأشهر والعشرة قال يفرق بينهما ولا يخطبها حتى يتقضى آخر الأجلين» قال جعفر بن محمد ^ع «هذا إذا لم يكن دخل بها فأنا إذا تزوج الرجل المرأة في عدتها و كان قد دخل بها فرق بينهما ولم تحلل له أبداً ولها صداقها بما استحمل من فرجها فإن لم يكن دخل بها فرق بينهما فإذا انقضت عدتها تزوجها إن شاء وشاءت هذا إذا كانا عالمين بأن ذلك لا يحل فإن جهلا بذلك و كان قد دخل بها فرق بينهما حتى تقضى عدتها ثم يتزوجها إن شاءت و شاء قبل له فإن كان أحدهما متعدداً ذلك و الآخر جهله قال الذي تتعنده لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه وقد يعذر الناس في الجهة بما هو أعظم من هذا».

البته استاد ^ر در این مسئلله به مناسبت، روایت دعائم رادر دو مورد مطرح کرده است: یکی در بحث «جانشینی امارات و اصول به جای تقطع موضوعی طریقی (بررسی مناقشه در واستگی مسئلله حرمت ابد به بحث اصولی فوق)» و دیگری در بحث «شمول اطلاق برخی روایات مقام نسبت به ازدواج با خواهرزن (اشکال بر کلام مرحوم آفای خونی)».

در هر حال، اصل روایت قضایت امیر المؤمنین علی ^ع در تهذیب وسائل نقل شده است:
عنه (محمد بن احمد بن پیغمبر) عن أبي جعفر (احمد بن محمد بن خالد) عن أبيه عن عبد الله بن الفضل الهاشمي عن بعض مشیخته قال قال أبو عبد الله ^ع: «قضى امير المؤمنین ^ع في امرأة توفى زوجها وهي حبلى فولدت قبل أن يمضي أربعة أشهر وعشراً و تزوجت قبل أن تكمل الأربعة الأشهر و العشر فقضى أن يطلقها ثم لا يخطبها حتى يمضي آخر الأجلين فإن شاء موالي المرأة أن ينكحوها وإن شاءوا وأمسكواها و ردوا عليه ماله» (تهذیب الأحكام، ح ۷، ص ۴۷۴، ح ۱۱۱؛ وسائل الشیعة، ح ۲۰، ص ۴۵۵، ح ۱۶). البته این نقل، دال بر عدم حرمت ابدی است. روایت دیگری نیز وجود دارد که دال بر عدم حرمت ابدی است: الكافي، ح ۶، ص ۱۱۴، ح ۵: علی بن ابراهیم عن أبيه و عده من أصحابنا عن سهل بن زید عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حمید عن محمد بن قیس عن أبي جعفر ^ع قال: «قضى امير المؤمنین ^ع في امرأة توفى عنها زوجها وهي حبلى فولدت قبل أن تقضى أربعة أشهر و عشر

روایت اول: صحیحه حلبی

علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سأله عن المرأة الحبلی يموت زوجها فتضيع وتزوج قبل أن تمضی لها أربعة أشهر وعشراً فقال إن كان دخل بها فرق بينهما ثم تحل لها أبداً واعتذرت بما بقى عليها من الأول واستقبلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما واعتذرت بما بقى عليها من الأول وهو خاطب من الخطاب»^١

بررسی دلایلی

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، بعد الاجلین است. امام عليه السلام نیز در ترتیب حرمت ابدی، بین دخول و عدم دخول تفصیل داده‌اند.

روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم

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

«قلت له المرأة الحبلی يتوفى عنها زوجها فتضيع وتزوج قبل أن تعتذر أربعة أشهر وعشراً فقال إن كان الذي تزوجها دخل بها فرق بينهما و لم تحل له أبداً واعتذرت بما بقى عليها من عدة الأول واستقبلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما و

فزووجت فقضى أن يخلّي عنها ثم لا يخطبها حتى ينقضي آخر الأجلين فإن شاء أولياء المرأة أنكحوها وإن شاء وأمسكوها فإن أسكوها رذوا عليه ماله» (وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ٢٤٠ ح ٣).

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٧ ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥١ ح ٦.

أَنْتَ مَا بَقِيَ مِنْ عَذْتَهَا وَهُوَ خَاطِبُ الْخَطَابِ^١

این روایت نیز، همچون روایت حلبی، حرمت ابدی را به صورت دخول اختصاص داده است. این روایت در نوادر حسین بن سعید^٢ از امام صادق علیه السلام نقل شده است در حالی که مرحوم کلینی این روایت را به ابی جعفر علیه السلام نسبت داده است. همین روایت در تهذیب^٣ و استبصار^٤ 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 نوشته‌اند و در استنساخ‌های بعدی در متنه وارد شده است.

دسته دوم: روایات مطلق عده

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

روایت اول: موئیه سماعه و سلیمان بن خالد

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و محمد بن الحسین عن عثمان بن عیسی عن سماعه و ابن مسکان عن سلیمان بن خالد^٥ قال:

«سأله عن رجل تزوج امرأة في عذتها قال يفرق بينهما وإن كان دخل بها المهر بما استحل من فرجها و يفرق بينهما فلا تحل

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٧، ح ٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٠، ح ٢.

٢. النوادر (اشعری)، ص ١٠٩، ح ٢٦٩؛ صفوان عن ابن مسکان عن محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله علیه السلام المرأة يتوفى عنها زوجها فتضيع وتتزوج قبل أن تبلغ أربعة أشهر وعشرا قال إن كان الذي تزوجها دخل بها لم تحل له واعتذر ما باقي عليها من الأولي وعدة أخرى من الأخير وإن لم يكن دخل بها ففرق بينهما وأنقت ما باقي من عذتها وهو خاطب من الخطاب».

تعبر «إن كان الذي تزوجها دخل بها لم تحل له» در نقل نوادر بآن نقل کافی متفاوت است زیرا در نقل کافی چنین آمده است: «إن كان الذي تزوجها دخل بها فرق بينهما ولم تحل له أبداً» یعنی در جزای شرط طبق نقل نوادر فقط حرمت ابدی آمده است برخلاف نقل کافی که هم تفرق و هم حرمت ابدی آمده است. در فرع هفتم از این مبحث (حكم عقد فاسد با معنته) از این اختلاف نقل استفاده خواهد شد.

٣. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٥٧، ح ٢٥.

٤. الاستبصار، ج ٣، ص ١٨٧، ح ١.

٥. در این سند، عطف دو طبقه (ابن مسکان عن سلیمان) به یک طبقه (سماعه) صورت گرفته‌لذا راوی مباشر از امام علیه السلام، سلیمان و سماعه هستند؛ پس این روایت نیز در زمرة روایات مضمورة فراوانی است

له أبداً وإن لم يكن دخل بها فلاشيء لها من مهرها»^١

امام علی^ع ابتدأ فرمودند: «يفرق بينهما»؛ يعني عقد، باطل است ولی این به معنای حرمت ابدی نیست؛ لذا در ادامه فرمودند در فرض دخول، حرمت ابدی هم مترب است.

روایت دوم: موئمه محمد بن مسلم

أحمد بن محمد العاصمي عن على بن الحسن بن فضال عن على بن أسباط عن عمّه يعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع^ع: قال:

«سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها قال إن كان دخل بها فرق بينهما ولم يحل له أبداً وأنت عدتها من الأول وعدة أخرى من الآخر وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما وأنت عدتها من الأول و كان خاطباً من الخطاب»^٢

که در روایات سمعاء وجود دارد (الکافی (دارالحدیث)، ج ۱۰، ص ۸۴۲: توضیح الأسناد المشکلة، ج ۲، ص ۸۲-۸۳). استاد^د در بحث تصنیف مهر زنی که شوهرش وفات کرده روایتی از تهذیب رانقل کرده که همین عطف نیز در آن سند رخ داده و به آنچه بیان شد تصویر فرموده است. روایت مذکور چنین است:

تهذیب الأحكام، ج ۸، ص ۱۴۵، ح ۱۰۱: سعد بن عبد الله عن إبراهيم بن مهريار عن علي أخيه عن عثمان بن عيسى عن سمعاء و ابن مسكان عن سليمان بن خالد قال: «سألته عن المتفق عنها زوجها ولم يدخل بها فقال إن كان فرض لها مهر فلها مهرها و عليها العدة و لها الميراث و عدتها أربعة أشهر و عشرة أيام لم يكن قد فرض لها مهرًا فليس لها مهر و لها الميراث و عليها العدة».

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٧، ح ٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ح ٤٥٢، ح ٧.
 ٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٨، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٢، ح ٩.
- استاد^د صحیحة ابی بصیر و همچنین روایت علی بن بشیر نبال را در این مقام مطرح نکرده است؛ زیرا در این دور واپسی فقط امر به تغیر شده ولی حکم به حرمت ابد نشده است:
- محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن علي بن أبي بصير عن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله ع^ع أنه قال: «في رجل نكح امرأة وهي في عدتها قال يفرق بينهما ثم تقضي عدتها فإن كان دخل بها فلها المهر بما استحق من فرجها ويفرق بينهما وإن لم يكن دخل بها فلاشيء لها قال وسألته عن الذي يطلق ثم يراجع ثم يطلق ثم يرجع إلى زوجها الأول فيطلقها ثالث مرات على السنة فتنكح زوجاً غيره آخر فيطلقها على السنة ثم ترجع إلى زوجها الأول فيطلقها ثالث مرات على السنة ثم تنكح فتلاك التي لا تحلل له أبداً والملاعنة لا تحلل له أبداً». (الکافی، ج ٤٢٨، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٢، ح ٨)

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 مترب 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 طایفة سوم و چهارم فرموده است:

«وأما بالنسبة إلى الجمع بين إحدى الطائفتين إلى الأخرى، فالجمع العرفي يقتضى كون سبب الحرمة الأبدية كل من العلم والدخول، نظير الجمع بين القضايا الشرطية حيث يتعدد الشرط ويتحدد الجزاء غاية الأمر في الفرق أن المفهوم هنا مصريح به، فيحمل على كونه لعدم المقتضى.»^۱

توضیح کلام آقای حکیم

برای توضیح بیشتر کلام ایشان، به این مثال توجه کنید: در برآر و جوب 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 يحيى عن العباس والهيثم عن الحسن بن محبوب عن ابن رئاب عن علي بن بشير النبال قال: «سألت أبي عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة في عذتها ولم يعلم وكانت هي قد علمت أنه بقي من عذتها وأنه قذفها بعد علمه بذلك فقال إن كانت علمت أن الذي صنعت محزم عليها فقدمت على ذلك فإن عليها الحد حد الزاني ولا أرى على زوجها حين قذفها شيئا وإن فعلت ذلك بجهالة منها ثم قذفها بالزنى ضرب قاذفها الحد وفرق بينهما وتعتذر ما بقي من عذتها الأولى وتعتذر بعد ذلك عذة كاملة» (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۹، ح ۴۲؛ وسائل الشيعة، ج ۴۵، ص ۱۸).

۱. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۱۷.

خدمت و عدم خدمت، این‌گونه تفصیل می‌دهد: «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 «عالیم غیر خدمتگزار» ناسازگار خواهند بود؛ زیرا دسته اول، علم را سبب احترام به او می‌شمارد، در حالی که دسته دوم، عدم خدمت را سبب حرمت اکرام چنین شخصی می‌داند. 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 دور روایت فرضی، با یکدیگر در تعارض اند ولی این تعارض، ناشی از آن است که هر دو قطعه بیان‌گر حکم الزامی است. حال اگر یک قطعه از دو روایت، حکم الزامی و قطعه دیگر، حکم ترخیصی را بیان کند تعارضی پیش نمی‌آید. 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 نمی‌دهد؛ زیرا طایفه دوم، اکرام «جاهل خادم» را به سبب خدمت، واجب می‌داند در حالی که طایفه اول، اکرام او را واجب نمی‌شمارد؛ زیرا فاقد علم است و بین این دو منافاتی نیست. اکرام «عالیم 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 وジョブ 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 معتمده از روی علم ازدواج کرده و هنوز دخول صورت نگرفته» متعارض نمی‌شوند؛ زیرا طایفه سوم می‌گوید: «چون این ازدواج با علم صورت گرفته، مقتضی حرمت ابدی است» و طایفه چهارم می‌گوید: «چون هنوز دخول نشده است، مقتضی حرمت ابدی نیست» و بین اقتضاء و لا اقتضاء، منافاتی نیست.

همچنین در مورد «مردی که با معتهده 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 ولا مقتضی، مقتضی کار خود را می‌کند و درنتیجه هر یک از علم و دخول به تهایی 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 یا منطقی 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 تناقضی دارند؛ زیرا هر دو مقتضی مطلبی هستند که با دیگری ناسازگار است. لذا، قواعد باب تراحم اجرامی شود و به همین دلیل، هر کدام که اهم بود مقدم می‌شود. حال اگر، یکی از دو حکم، ترخیصی باشد جای رجوع به باب تراحم نیست؛ زیرا بین مقتضی ولا مقتضی تناقضی در کار نیست و مقتضی، تأثیر خود را می‌گذارد.

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

توضیح مطلب: در مورد ازدواج با معتهده 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 عده 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 البدوي من المتعارضين حيث يدل القسم الأول على عدم الحرمة مع الجهل مطلقاً سواء أدخل بها أم لم يدخل، في حين يدل القسم الثاني على ثبوتها مع الدخول مطلقاً من غير تقدير بصورة العلم إلا أنه قد تقدم منها في مبحث المفاهيم من المباحث الأساسية أن في هذه الموارد لابد من رفع التعارض، إنما بتقييد منطوق كل منها بمنطوق الآخر، أو تقييد مفهوم كل منها بمنطوق الآخر.

و حيث أن الأول وإن احتمله بعضهم لا مبرر له، إذ لا تعارض بين المنطوقين بالمرة كي يقيدا بما ذكر، وإنما المعارضة نشأت من المفاهيم و دلالتهما على الحصر فلا ينسجم كل منها مع منطوق الآخر. فيتعين القول بالثانية، فيقييد ما دل على عدم البأس في حالة الجهل بصورة عدم الدخول، وما دل على الجواز في حالة عدم الدخول بصورة الجهل وعدم العلم.»

کلام ایشان متشکل از دو مقدمه است:

مقدمه اول: تعارض منطق ها با مفهوم های بین طایفه سوم و چهارم

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

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

مقدمه دوم: تقييد مفهوم طایفه سوم و چهارم با منطق دیگری

مقدمه دوم این است که منافات بین منطق 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 شرطی، جمع عرفی بین آنها اقتضا می کند که این مفهوم بالجمله را با منطق دیگری تقييد بزنیم. اما تقييد منطق یکی به منطق دیگری وجه عرفی ندارد؛ زیرا بین منطق ها چنان که در مقدمه اول بيان شد تعارضی نیست.

نتیجه: اعتبار علم یادخول در حرمت ابدی

با توجه به این دو مقدمه، منافات بین منطق طایفه سوم و مفهوم طایفه چهارم و منافات بین منطق طایفه چهارم و مفهوم طایفه سوم حل می شود.

اشکال بر کلام آقای خوئی

اما حداقل دواشکال به این تقریب وارد است:

اشکال اول: دلالت منطق عمدۀ روایات بر عدم حرمت ابدی در فرض جهل یا عدم دخول اوّلًا باید در نظر داشت که در عمدۀ روایات طایفۀ سوم و چهارم برای بیان عدم حرمت در فرض جهل یا عدم دخول به مفهوم اكتفاء نشده است، بلکه از منطق استفاده شده است.^۲

اشکال دوم: امکان تقييد منطق یک طایفه با مفهوم ديگری

ثانیاً، حتی اگر دلالت روایات مذکور بر عدم حرمت ابدی در فرض جهل یا عدم دخول، به مفهوم بود نه منطق، باز هم راه حل تناقضی منحصر به تقييد مفهوم یک طایفه به منطق دیگری نبود بلکه از آنجاکه دلالت مفهومی هم مانند دلالت منطقی از جمله ظهورات است، می‌توان با مفهوم یک طایفه، منطق طایفه دیگر را تقييد زد و در نتیجه مجموع علم و دخول در ترتیب حرمت ابدی معتبر خواهد بود.

اشکال سوم: عدم تناقض و مفهوم دو طایفه بالحاظ 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، طایفۀ سوم که حرمت ابدی را در صورت نبود علم، نفی می‌کند به این معنی است که حرمتی که از ناحیه علم حاصل می‌شود، در صورت جهل وجود ندارد. طبیعی است که این معنی، با ثبوت حرمت ابدی از ناحیه دخول منافاتی نخواهد داشت. همچنین

۱. استاد^۱ در مبحث آنی از عقد صبی، علاوه بر آنچه در متن بر کلام مرحوم آقای خوئی بیان فرموده، اشکال دیگری را نیز مطرح کرده است؛ ایشان فرموده است: مفهوم امر مستقلی نیست، بلکه جزء لازم منطق است، لذا تصرف در مفهوم بدون تصرف در منطق جمله، ممکن نیست. لذا ایشان در آن مباحث، دو بیان دیگر را برای تقييد مفهوم یکی با منطق 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 تقریبات درس آیت الله شیری زنجانی)، مباحث عقد صبی، زمان رفع حجر صبی).

۲. تنها صحیحه زواره (روایت اول از طایفۀ 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 اذواج در عده سؤال شده است و در چنین حالتی مناسب است امام علیه السلام^{علیه السلام}، مطابق سؤال، صورت‌های مختلف مسئله را پاسخ دهنده؛ 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 می‌کردد 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 کده‌اند.

با توجه به این نکته، اطلاق هر دو طایفه، سبب می‌شود که با یکدیگر ناسازگار شوند. از این 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 آفای خوئی، جمع دوم به این نحو خواهد بود که منظوق هر طایفه مقید شود و مجموع علم و دخول در ترتیب حرمت ابد معتبر باشد.

بررسی روایات شاهد جمع

حال که نمی‌توان هیچ یک از دو جمع فوق را بردیگری ترجیح داد^۱ باید در پی

۱. استاد علیه السلام^{علیه السلام} در مباحث عقد صبی از مباحث آنی، در تعارض منظوق و مفهوم دو قضیه شرطیه، مطالبی را بیان کرده است ولی چون آن مباحث مبنی بر «تعارض منظوق یک قضیه با مفهوم دیگری» و

شاهدی از روایات برای ترجیح یکی از وجوه جمیع بود.

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

روایات شاهد جمیع اول (کفایت علم یا دخول)

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

روایت اول: صحیحة حلی

علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمیر عن حماد عن الحلبی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا تزوج الرجل المرأة في عدتها ودخل بها لم تحل له أبداً عالماً كان أو جاهلاً وإن لم يدخل بها حللت للجاهل ولم تحل للآخر».^۱

این روایت با نقلی مشابه که در فقه رضوی^۲ آمده، تأیید می‌شود.

روایت دوم: صحیحة عبد الله بن سنان

أحمد بن محمد بن عیسیٰ فی نوادره عن التضر بن سوید عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام :

«فی التجل يتزوج المرأة المطلقة قبل أن تنقضى عدتها قال يفرق بينهما ولا تحل له أبداً ويكون لها^۳ صداقها بما استحل من فرجها أو

«مباحث مفهوم شرط» است، در مقام، که تعارض بین دو منطق است، جاری نیست؛ زیرا چنان‌که در اشکال اول بر کلام مرحوم آقای خوئی بیان شد، نفی حرمت ابد در فرض جهل (طایفة سوم)، یا نفی حرمت ابد در فرض عدم دخول (طایفة چهارم)، هر دو، مدلول منطقی 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 الشیعہ، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۳.

۲. فقه الرضا عليه السلام، ص ۲۴۳: «من خطب امرأة في عدة للتزوج 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 عدة رجوعی مؤید است.

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

نصفه إن لم يكن دخل بها^۱

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

روایت سوم: صحیحة حمران

الحسن بن محبوب عن علی بن رثاب عن حمران قال:

«سأله أبا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها بجهالة منها
بذلك قال فقال لأرئ عليها شيئاً ويفرق بينها وبين الذي تزوجت
بها ولا تحلل له أبداً قلت فإن كانت قد عرفت أن ذلك محرم عليها
ثم تقدمت على ذلك فقال إن كانت تزوجته في عدّة لزوجها الذي
طلّقها عليها فيها الرجعة فإتى أرى أنّ عليها التّرجم وإن كانت تزوجت
في عدّة ليس لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة فإتى أرى عليها
حد الرّأني ويفرق بينها وبين الذي تزوجها ولا تحلل له أبداً»^۲

در این حدیث، در فرض دخول وجهالت، 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 جاہل است ولی مرد عالم است، بعيد است؛ زیرا به طور متعارف، جهل زن به عده، با جهل مرد، همراه است.

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

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۲۱.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۱۶۶، ح ۴۸۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۵۵، ح ۷.

روايات شاهد جمع دوم (اعتبار مجموع علم ودخول)

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

صحیحه عبد الله بن سنان

عن الحسن بن محبوب عن ابن سنان عن أبي عبد الله علیه السلام :
 «فِي الرَّجُلِ يَتَزَوْجُ الْمَرْأَةَ قَبْلَ أَنْ تَنْفَضِي عَدْتَهَا قَالَ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا شَمَّ لَا تَحْلِلُ لَهُ أَبْدًا إِنْ كَانَ فَعْلُ ذَلِكَ بَعْلَمَ ثُمَّ وَاقْعَهَا وَلِيُسَ الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ فِي هَذَا سَوَاءٌ فِي الْإِثْمِ قَالَ وَيَكُونُ لَهَا صَدَاقَهَا إِنْ كَانَ وَاقْعَهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَاقْعَهَا فَلَا شَيْءٌ عَلَيْهِ لَهَا»^۲

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 سلا، مطابق مفاد این روایت فتوا داده است. البته ایشان، رجعی بودن عقد را نیز به عنوان شرطی دیگر برای حرمت ابد ذکر کرده است.^۳ ولی این قید، علاوه بر آنکه مورد موافقت هیچ فقیه دیگری قرار نگرفته است، مدرک معتبری ندارد.

ترجیح روایات شاهد جمع اول بالحاظ شهرت روایی و فتاوی
 با در نظر گرفتن مرجحات بین روایت ابن سنان و باقی روایات، صحیحه ابن سنان نمی‌تواند با صحیحه حلبي و روایات دآل 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 ۱۷۰۷۴) و جامع أحاديث الشيعة (ج ۲۰، ص ۴۴۵، ح ۲۱، و ج ۲۲، 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. النواذر (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 فقهانیز پذیرفته‌اند که هر یک از علم و دخول، برای تحقق حرمت ابدی کافی است. به تعبیر دیگر، هیچ فقیهی به روایت این سنان عمل نکرده است؛ زیرا مشهور قریب به اجماع، کفايت یکی از این دوراً قبول کردند و چنان‌که بیان شد، فتوای مرحوم سلازنیز، مطابق مفاد این روایت نیست.

نظر مختار

نظر مختار را در ضمن دو مطلب می‌توان بیان کرد.

مطلوب اول: کفايت علم یا دخول در حرمت ابدی

مطلوب اول این است که بالحاظ امور فوق، هر یک از علم یا دخول، به تنها‌یی برای حرمت ابدی کافی است و مفاد صحیحه حلبی و فتوای مشهور، جمع صحیح روایات شمرده می‌شود.

مطلوب دوم: حرمت ابدی به معنای حرمت همه تمتعات

مطلوب 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 عَلَيْكُمُ الْمُنْبَتَةُ**^۱» به معنی حرمت اكل و حرمت شترنج به معنی حرمت بازی با آن است همچنان‌که آیه «**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمُهَاجَنَّ**^۲» حرمت ازدواج و هر تمتع جنسی را بیان می‌کند.

باتوجه به این مقدمه، منظور از حرمت در «المرأة لاتحل له ابداً» این است

۱. المائدۃ، ۳.

۲. النساء، ۲۳.

که ازدواج در عده سبب حرمت ازدواج و تمامی استمتعات 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 استمتعات از مادر، قبل از 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 پیدانمی‌کند. پس از روشن شدن حکم تکلیفی و وضعی در ازدواج با معنده، فروعی در این باره مطرح شده که باید بررسی شود.

فرع اول: کفایت علم یکی از زوجین در حرمت ابد

مرحوم سید پس از بیان حرمت ازدواج در عده می‌فرماید: «لو تزوجها حرمت عليه أبداً إذا كانا عالمين بالحكم والموضع أو كان أحدهما عالماً بهما مطلقاً، سواء دخل بها أو لا»

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 می شود که پس از آنکه روایات، عقد را در حق عالم، باطل دانسته، چنین عقدی در حق طرف جاهل نیز باطل باشد.^۱

عدم دلالت ذیل صحیحة عبد الرحمن بن نفی قاعده ملازمه با دو بیان

ممکن است گفته شود که قسمت پایانی صحیحة 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 متعتمداً والآخر يجهل فقل الآذى تعتمد 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 فقهاء^۲ چنین تفکیکی را بر حکم تکلیفی ظاهری حمل کرده اند؛ زیرا اختلاف اشخاص در حکم ظاهری، مانعی ندارد؛ معنای این تفکیک آن است که جاهل می تواند نگاه شهوانی کرده و متمعن 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 جهله مرد حکم به حرمت ابدی می شود با اینکه در روایات فقط در فرض علم مرد چنین حکمی وارد شده است. پاسخ این است که در صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج صورت علم یکی از طرفین در سؤال راوی آمده بود: «فقلت فإن كان أحدهما متعتمداً والآخر يجهل فقل الآذى تعتمد لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه أبداً» وامام ^{علیه السلام} نیز این فهم راوی را تقریر و چنین تصریح فرمودند: «الذی تعتمد 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 متعمد، حق رجوع نداشته باشد، تلازم عرفی اقتضا می‌کند که عقد، برای طرف دیگر نیز جایز نباشد؛ لذا، بیان حکم یک طرف در روایت، کافی است تا عرف، حکم طرف دیگر را از راه ملازمه بهمدم.

البته ممکن است این سوال مطرح شود که اگر منظور، ثبوت حرمت واقعی برای هر دو است، چرا امام علیؑ 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 علیؑ با تعبیر «الذی تعمَّد لا يحلَّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً» نشان دادند که علم یکی از زوجین (الذی تَعَمَّدَ)، سببِ حرمت رجوع هر دو نفر شده است، لذا عدم ذکر «غیر متعمد» 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 دیر

مرحوم سید در ادامه فرموده است: «و لا فرق في التزويج بين الدوام والمتعة، كما لا فرق في الدخول بين القبل والدبر.»^۱

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

۱. العروة الوثقى، 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 نکلیفی و حرمت ابدی نیز شامل متعه شود محل تأمل است؛ زیرا ظهور تزویج با در دائم است و یا شامل آن نیست به متعه محل تردید است، همان‌طور که استاد^۳ در موارد متعدد شامل تزویج را نسبت به متعه کوتاه مدت ماقشه 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 می فرماید:

«ولایحق بالعدة ايام استبراء الامة، فلا يوجب التزويج فيها حرمة ابدية ولو مع العلم والدخول، بل لا يبعد جواز تزويجها فيها وإن حرم الوطى قبل انقضائها، فإن المحرم هو الوطى دون سائر الاستمتاعات»^۱

در توضیح عبارت ایشان می توان گفت: اگر کسی کنیزی موظونه را بخرد یا عقد کند، برای جواز وطی، باید مدتی صبر کند. به این مدت، ایام استبراء امه گفته می شود.^۲ حال، به تناسب حکم حرمت ابد در ازدواج با معنده این سؤال مطرح می شود که اگر کسی در مدت استبراء، با علم به حکم و موضوع، کنیز را عقد کرده یا بخرد و با او هم بستر شود، آیا همان حرمت ابدی ثابت است؟

چنان که 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؛ لذا، بعيد نیست اصل ازدواج با کنیز در مدت استبراء جایز باشد هرچند آمیزش با او جایز نیست.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۷.

۲. وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۲۵۷ - ۲۵۸، باب «باب أن من اشتري أمة وجب عليه استبراؤها بمحضه وإن كانت لاتحبض وهي في سن من تحبض فبخمسة وأربعين يوماً وكذا يجب الاستبراء على من أراد بيعها».

ح ۱: محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبني عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل اشتري جارية لم يكن صاحبها يطأوها يستبرئ رحمها قال نعم. قلت جارية لم تحضن كيف يصنع بها قال أمرها شديد غير أنه إن أنهاها فلا ينزل عليها حتى يستبين له إن كان بها جبل قلت وفي كم يستبين له قال في خمس وأربعين ليلة».

ح ۲: وعن علي عن أبيه عن ابن أبي عمر عن حفص بن البخاري عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال وقال: «في رجل بيع الأمة من رجل قال عليه أن يستبرئ من قبل أن يبيع».

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 فيها هو الوطى دونسائر الاستمتاعات». ظاهر این عبارت، آن است که اگر همه استمتاعات حرام باشد، ازدواج نیز حرام است^۱، درحالی که چنین ملازمه‌ای صحیح نیست. حتی اگر همه استمتاعات -مثلًا به سبب عناوین عرضی- 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 مترقب است.

فرع پنجم: عدم حرمت ابدی با وطی کنیز معتقد در فرض ملکیت یا تحلیل مرحوم سید در ادامه می‌فرماید:

«وكذا لا يلحق بالتزويج الوطى بالملك أو التحليل، فلو كانت مزوجة فمات زوجها أو طلقها وإن كان لا يجوز لمالكها وظفها ولا الاستمتاع بها في أيام عدتها ولا تحليلها للغير، لكن لو وطّتها أو حلّ لها للغير فوطأها لم تحرم أبداً عليه أو على ذلك الغير ولو مع العلم بالحكم والموضوع».^۲

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 مالک 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 هرچند نزدیکی با کنیز، در این مدت، حرام است ولی سبب حرمت ابدی نیست؛ زیرا این کار مصدق «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 الثقیل، ج ۲، ص ۸۱۷.

اشکال آقای خوئی بر صاحب عروه

مرحوم سید در این فرع، فرمود «فلو کانت مزوجة فمات زوجه او طلقها...» طلاق در این عبارت، مطلق است و شامل عده رجعی و بائن می شود. مرحوم آقای خوئی در اشکال براین کلام می فرماید: عدم ترتیب 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 می کند، حقیقتاً یا حکماً ذات بعل محسوب می شود. از آنجا که مشهور، از جمله مرحوم سید، زنای با ذات بعل را سبب حرمت ابدی می دانند، عدم الحق به حکم ازدواج در عده در این صورت نادرست است.^۱

این اشکال بر اساس مبنای مشهور (حرمت زنای با ذات بعل) صحیح است.

فرع ششم: عدم حرمت ابدی باوطی به شبهه یا زنا در عده

مسئله ۱: «لا يلحق بالتزويع في العدة وطى المعتدة شبهة من غير عقد بل ولا زنا، الا اذا كانت العدة رجعية كما سيأتي.»^۲

وطی به شبهه بدون ازدواج و همچنین زنا هیچ یک مصداق «ازدواج در عده» نیست؛ لذا حرمت ابد مترتب نخواهد بود، مگر زنا با معتده رجعیه 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 معتبره

مسئله ۱: «لا يلحق بالتزويع في العدة ... وكذا اذا كان بعد فاسد لعدم تمامية اركانه، واما اذا كان بعد قدر تمام الاركان وكان فساده لتعيد شرعاً كما اذا تزوج اخت زوجته في عدتها او امهها او بنته او نحو ذلك مما يصدق عليه التزويع وان كان فاسداً شرعاً ففي كونه للتزويع الصحيح الامن 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 کونه في العدة، اشكال، والاحوط الالحاق في التحریم الابدى، فيوجب الحرمة مع العلم مطلقاً و مع الدخول في صورة الجهل».١

عقد فاسد به دو گونه قابل تصور است:

- اول: عقدی که حتی با صرف نظر از معتبره بودن زن، دارای ارکان و شرایط عرفی عقد صحیح نیست و در نگاه عرفی، ازدواج به حساب نیاید. چنین عقدی به طور طبیعی، مشمول ادلہ 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 ازنگاه عرف، ازدواج به حساب می آید ولی شارع به سبب نکته‌ای -غیر از نکته ازدواج در عده- آن را فاسد دانسته است. مانند آنکه مردی با خواهر همسر خویش که در عده است ازدواج کند. آیا عقد نوع دوم، سبب حرمت ابدی است؟

دو اشكال بر مرحوم سید

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

اشکال اول: ناسازگاری احتیاط مرحوم سید با فتوای ایشان در «عقد در احرام» او لاآ، کلام ایشان با آنچه در باب احرام فرموده است، ناسازگار است. ایشان در اینجا احتیاط کرده است؛ زیرا بین تمسمک به اطلاق و انصراف ادلہ به ازدواج صحیح شرعی -با صرف نظر از در عده بودن- دچار تردید شده است، در حالی که ایشان درباره ترتیب حرمت ابدی بر عقد در حال احرام فرموده است: چنانچه عقد، در اثر عاملی غیر از احرام، باطل باشد به اطلاق ادلہ تمسمک می شود و حرمت ابدی ثابت می شود.^۲ این تفاوت فتوا در حالی است که تفاوتی بین مفاد ادلہ ازدواج در احرام و ادلہ ازدواج در عده وجود ندارد و در هیچ یک از آن دو، خصوصیتی یافت نمی شود.

۱. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨١٧.

۲. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨٢٧، مسألة ٣.

البته در باب ازدواج در عده، روایت ضعیف السندي وجود دارد:
الصفّار عن محمد بن السندي عن علي بن الحكم عن معاویة بن میسرة عن الحكم بن عتبة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن محرم تزوج امرأة في عدتها قال يفرق بينهما ولا تحمل له أبداً»
 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 مثال هایی بیان کرده است: «کما اذا تزوج اخت زوجته فى عدتها أو امهها او بناتها او نحو ذلك مما يصدق عليه التزويج و ان كان فاسدا شرعاً»
 ولی - همان طور که مرحوم آقای حکیم^۱ و دیگران^۲ تذکر داده اند- مثال ام الزوجة، و بنت الزوجة (در فرض مدخلوله بودن مادرش)، مصدق 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 مدخلوله نبودن مادرش، می تواند 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^۳، درحالی که طبق مبنای ایشان، باید ریبه رانیز، خارج از موضوع و نادرست بداند.

توضیح مطلب: مشهور معتقد‌نند بنت الزوجة تنها در صورتی حرام ابدی است که مادرش مدخلوله باشد، لذا اگر مادر دختر، غیر مدخلوله 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 الأحكام، ج ۷، ص ۴۷۱، ح ۹۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۴، ح ۱۵.

۲. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۲۲.

۳. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۲۱.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۷۳.

خوئی معتقد است در این صورت، عقد دختر صحیح و عقد مادر باطل می‌شود.^۱ طبق این مبنای عقد دختر در عده، عقد فاسد نیست بلکه عقد صحیح لولا العده است؛ لذا مصدق بحث جاری نخواهد بود.

توجیه اشکال دوم

شاید در توجیه کلام مرحوم سید بتوان گفت این مثال‌ها 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 مصدق از این کلی است که مربوط به مقام است. البته این توجیه، خلاف ظاهر است.

تفصیل صاحب جواهر در عقد فاسد لولا العدة

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، اثیری 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.^۲

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

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

۱. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۶۴۴؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۳، ص ۲۸۴.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۵۱: «وفيه أن لفظ التزويج والنكاح للأعم، مع أنك قد سمعت خبر الحكم المتشتمل على التزويج في العدة، وهو فاسد معقطع النظر عن الإحرام، نعم قد يقال: إن المنساق من نصوص المقام وفتواه العقد الصحيح في نفسه خصوصاً خبر ابن قيس، فلا عبرة بالفالس كنكاح الشغار، بل ولا بالفالس لفقد شرط من شرائط الصحة، كالمريبة ونحوها، بخلاف ما كان فساده بالعدة والبعيل ونحوهما 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 محروم و عقد معنته قائل نیست؛ زیرا امر را دائز 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^۱ در ازدواج محرم بازن معتمد و وجود دارد که حکم به حرمت ابدی می‌کند ولی این روایت در مورد خاصی است که نمی‌توان از آن تعدی کرد.^۲

بررسی کلام آقای حکیم

حال، کلام مرحوم آقای حکیم، بررسی می‌شود.

تقریب استدلال برای اثبات اعتبار صحت عقد لولا العدة

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

طبق بسیاری از روایات مسئله، دو صورت وجود دارد که طبق یک صورت، حرمت ابد مترب است و صورت مقابل، صورتی است که حرمت ابد مترب نیست و فقط عقد باطل است و پس از انقضای 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. تعابیر روایات در مورد صورت دوم مختلف است. برای نمونه در صحیحة حلبی، تعابیر «هو خاطب من الخطاب» به کاررفته است: «... وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما و اعتدت بما بقي عليها من الأول وهو خاطب من الخطاب»^۳

و در صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج، تعابیر «فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها» آمده است: «... أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها...»^۴

۱. الصفار عن محمد بن السندي عن علي بن الحكم عن معاوية بن ميسرة عن الحكم بن عتبة قال: «سألت أبي جعفر ع عليهما السلام عن محروم تزوج امرأة في عدتها قال يفزع بينهما ولا تحل له أبدا». (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۷۱).

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

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

۴. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۳؛ وسائل الشيعة، 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، 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 وجود آن است که بین موضوع این روایات با سایر روایات تفاوتی وجود ندارد. از سوی دیگر، هرچند استعمال -برخلاف نظر مرحوم سید مرتضی^۱- اعم از حقیقت است؛ ولی استعمالی بدون عنایت -چنان که مرحوم آخوند^۲ نیز فرموده است- دلیل بر حقیقت است. به همین دلیل است که کسی بدون قرینه، لفظ حیوان را در انسان استعمال نمی‌کند، جامع را در صنف استعمال نمی‌کند؛ مثلاً انسان را در مرد به کار نمی‌برد. حال، از آنجاکه در این روایات، احساس هیچ‌گونه تجویز و عنایتی نمی‌شود، معلوم می‌شود استعمال در آن‌ها، استعمال مجازی نیست بلکه معنای حقیقی و مبتادر به ذهن از این‌گونه روایات، عقد صحیح لولا العده است. این خود نشان می‌دهد که سایر روایات نیز باید به همین معنای خاص تفسیر شود.

تثیت اشکال بر اشتراط صحت عقد لولا العدة

اما این پاسخ، ناتمام است. برای توضیح مطلب به مثال ذیل توجه شود:

دو جمله «من کان هاشمیاً وجب اکرامه» و «من کان عالمًا وجب اکرامه»، به وجود آنی

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: «إن ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظة في شيء دلالة على أنها حقيقة فيه إلا أن ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر». البهجهان که استاد^۳ در برخی 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 بداند.

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

عرفی، مجمع عنوانین (عالیم هاشمی) را شامل می‌گردد و شمول این دلیل نسبت به مجمع، به اطلاق لنظیر دو دلیل مستند است نه به اولویت، چون اگر به اولویت مربوط بود، ممکن بود چنین مناقشه شود که گاهی دوشیء به تنهایی حکمی دارند، ولی اجتماع آن دو، آن حکم راندارد. 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»، «فإذا زال علمه فلا يجب اكرامه» 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 رانفی می‌کند؛ لذا، با باقی ماندن وジョب اکرام از جهات دیگر، منافاتی ندارد.

حکمت ذکر جمله دوم هم این است که گاه گمان می‌رود حدوث عالیم بودن منشأ وジョب اکرام دائمی می‌گردد. جمله دوم، تصریح به این نکته است که حدوث وبقاء وジョب اکرام وابسته به حدوث وبقاء عالیم بودن است.

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

در مقام نیز، معنای روایاتی که مطرح شد (مانند صحیحة حلبي و صحیحة 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^۱، هر نوع عقدی را شامل است. البته برای صدق عنوان «عقد»، باید ارکان عرفی عقد موجود باشد ولی سایر شرایط شرعاً 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 الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۹؛ و ص ۴۵۳، ح ۱۰.

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

اما مرحوم آقای خوئی^۱ مانند صاحب جواهر^۲، بین عقدی که باقطع نظر از عده، حرمت ابد در پی داشته باشد (مانند ازدواج در حال احرام) و مواردی که باقطع 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 متععدد، چنین مفادی بیان شده است: «أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ فِي عَذْتَهَا، فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَلَا تَحْلِلُ لَهُ أَبَدًا».

در این تعبیر، تفرق بر ازدواج مترب شده است. ظاهر این تعبیر آن است که ازدواج در عده به تنهایی سبب تفرق (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 معتمده‌ای باعلم 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 الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۷۴.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۵۱.

حرمت ابدی نمی‌شود.

در هر حال، چنین عقدی بی‌تردید، باطل است؛ زیرا هر یک 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 تالي او،^۱ تنها معنای جمله شرطیه، تحقق تالي در فرض تحقق مقدم است هرچند مقدم، فقط جزئی از سبب باشد. پس مفاد جمله شرطیه، ملازمه بین مقدم و تالي است. سببیت کامل^۲ یا ناقص^۳ مقدم برای تتحقق تالي، سببیت تالي برای مقدم^۴ و یا سببیت علتی دیگر برای مقدم و تالي، کیفیت ارتباط مقدم و تالي است که از قرائین دیگری مانند تناسب حکم و موضوع فهمیده می‌شود. لذا برای آنکه وجوب احترام عالم هاشمی از دو جمله «من کان عالماً يجب اكرامه» و «من کان هاشمياً يجب اكرامه» 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 راندارد، مثلًا 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، قهرآئمی توان با قیاس اولویت شمول حکم را نسبت به صورت اجتماع دو شیء که صورت نادری است اثبات کرد. لذا مستند شمول حکم نسبت به مجتمع

۱. استاد^۱: برای مثال: «هر گاه خورشید طلوع کند روز می‌شود»؛ در این مثال، مقدم، علت تالي است.

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

۳. استاد^۳: برای مثال: «هر گاه روز شود خورشید طلوع کرده است»؛ در این مثال، تالي علت مقدم است.

دو عنوان، اطلاق لفظی دلیل خواهد بود نه اولویت.

الیته گاهی به لحاظ تناسب حکم و موضوع، دوشیء به تنها یی حکمی دارند و اجتماع آن دونیز، همان حکم را دارد.

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

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

ثانیاً، اگر پذیریم که جمله شرطیه بر سببیت مستقل و انحصری مقدم برای تالی دلالت دارد و در نتیجه اطلاق روایات مزبور، ازدواج با خواهرزن را در بینگیرد، ولی مفهوم مخالف ندارد ولذا عدم حرمت ابدی این ازدواج را ثابت نمی‌کند بلکه تنها سکوت این روایات را نسبت به این مورد، می‌رساند. اما برخی روایات دیگر، «فرق بینهما» را جزء قرار نداده است. مفاد این روایات چنین است: «اذا تزوج الرجل المرأة في 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 معتدہ زن و مانند آن را شامل می‌شود. این روایات دسته دوم عبارتند از:

۱. عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جمیعاً عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المشتى عن زارة بن أعين و داود بن سرحان عن أبي عبد الله علیه السلام و عبد الله بن بكير عن أديم بیاع الھروی عن أبي عبد الله علیه السلام أنه قال:

«الملائنة إذا لاعنها زوجها لم تحل له أبداً والذى يتزوج المرأة فى عدتها وهو يعلم لا تحل له أبداً والذى يطلق الطلاق الذى لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ثلاث مرات و تزوج ثلاث مرات لا تحل له أبداً والمحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً»^۱

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۹، ح ۱.

٢. 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 عدتها لم تحل له أبداً فقال هذا إذا كان عالماً فإذا كان جاهلاً فارقها وتعتذر ثم يتزوجها نكاحاً جديداً»

٣- أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعيل عن الفضل
بن شاذان جميا عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم قال:

«سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبدا فقال لا أاما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما انقضى عدتها وقد يعذر الناس في الجهة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين يعذر بجهالته أن يعلم أن ذلك محزن عليه أم بجهالته أنها في عددة فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهة بأن الله حرّم ذلك عليه وذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها فقلت فإن كان أحدهما معتقدا والآخر يجهل فقال الذي يعمد لا يحل له أن يرجم إلى صاحبه أبدا»

٤٠. عن علي عليه السلام «أنه قضى في امرأة توفى زوجها وهي حبلٍ وتزوجت قبل أن تمضى الأربعه الأشهر والعشرة قال يفرق بينهما ولا يخطبها حتى ينقضى آخر الأجلين» قال جعفر بن محمد عليهما السلام :

«هذا إذا لم يكن دخل بها فأما إذا تزوج الرجل المرأة في عدتها وكان قد دخل بها فرق بينهما ولم تحل له أبدا ولها صداقها بما استحصل من فرجها فإن لم يكن دخل بها فرق بينهما فإذا انقضت عدتها تزوجها إن شاء وشاءت هذا إذا كانا عالمين بأن ذلك لا يحل فإن

^{١٠} الكافي، ج ٥، ص ٤٢٨، ح ١٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٣، ح ١٠.

^۲. در تهدیبین از کافی با تعبیر «اعذر» نقل کرده است؛ *تهدیب الأحكام*، ج ۷، ص ۳۰۶، ح ۳۲؛ *الاستبصار*، ج ۳، ص ۱۸۶، ح ۲.

^{٤٠} الكافي، ج ٥، ص ٤٢٧، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٠، ح ٤.

جهل بذلك وكان قد دخل بها فرق بينهما حتى تنقضى عدتها ثم يتزوجها إن شاءت وشاء قيل له فإن كان أحدهما تعمد ذلك والأخر جهله قال الذى تعمده لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه وقد يذر الناس فى الجهة بما هو أعظم من هذا!»^١

در تعبير اخير اين روایت نیز جزای شرط، فقط حرمت ابدی است و «فرق بينهما» نیامده است (الذى تعمده لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه). تعبير اخير در روایت قبل از اين روایت نیز همین مفاد است.

٥. على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبى عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا تزوج الرجل المرأة في عدتها ودخل بها لم تحل له أبداً عالمًا
كان أو جاهلاً وإن لم يدخل بها حلت للجامل ولم تحل للأخر».٢

٦. صفوان عن ابن مسakan عن محمد بن مسلم قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام المرأة يتوفى عنها زوجها فتضيع وتتزوج قبل أن تبلغ أربعة أشهر وعشراً قال إن كان الذى تزوجها دخل بها لم تحل له واعتدى ما بقى عليها من الأولى وعدة أخرى من الأخير وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما وأنتم ما بقى من عدتها وهو خاطب من الخطاب».٣

لذا بالحاظ اطلاق اين روایات نسبت به خواهرزن، تفصیل مرحوم آقای خوئی نادرست خواهد بود.^٤ البته باقطع نظر از اشکال اول بر کلام مرحوم آقای خوئی،

١. دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢٣٦، ح ٨٩٢.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٦، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٠، ح ٣.

٣. النوادر (اشعرى)، ص ١٠٩، ح ٢٦٩.

طبق نقل کافی این روایت شاهد بر مدعى نخواهد بود؛ زیرا در نقل کافی، تفریق نیز در جزای شرط آمده است. نقل کافی چنین است: «إن كان الذي تزوجها دخل بها فرق بينهما ولم تحل له أبداً» (الكافی، ج ٥، ص ٤٢٧ ح ٤٢٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٠، ح ٢).

٤. ممکن است گفته شود بالحاظ تعابیری مثل «نم بتزوجها نکاحاً جديداً»، «فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها»، «نم بتزوجها إن شاءت»، «حلت للجامل» و «و هو خاطب من الخطاب» این روایات، شامل

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

نظر مختار: کفایت صحت عرفی عقد در ترتیب 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 خوئی که در عقدهای صحیح عرفی که شرعاً در غیر عده هم فاسد است، قائل به تفصیل شده‌اند.
 لذا بالحاظ اطلاق روایات مسئله، صحت عرفی عقد برای ترتیب حرمت ابدی کافی است.^۱

فرع هشتم: عقد ولی و وکیل برای مولیٰ عليه و موکل در عده زن
مسئله ۲: «اذا زوجه الولي في عده الغير مع علمه بالحكم والموضوع أو زوجه الوكيل في التزويج بدون تعين الزوجة كذلك لا يوجب الحرمة الأبدية لأن المناط علم الزوج لا وليه أو وكيله نعم لو كان وكيلاً في تزويج امرأة معينة وهي في العدة فالظاهر كونه كمبادرته بنفسه لكن المدار علم الموكل لا الوكيل»^۲

این مسئله به دو بخش تقسیم می‌شود: عقد ولی 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 ولی
 مرحوم سید در عقد ولی فرموده است که حتی اگر ولی، علم به موضوع (معتدله

خواه رزن نیستند. به نظر من رسد استاد^۳ در مقام اشکال به مرحوم آقای خوئی باشد که به تعبیر «فرق بينهما» 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^۴ این است که موضوع حرمت ابدی، مطلق عقد عرفی نیست بلکه به عقد صحیح شرعی لولا العدة انصراف دارد.
 ۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۸.

بودن زن) و حکم (حرمت ازدواج با معتقد) را داشته باشد چنین عقدی موجب حرمت ابدی نخواهد بود؛ زیرا ملاک، علم موأیی 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^۱ و مرحوم آقای گلپایگانی^۲ است که فرموده‌اند: ادله ولایت، شامل موارد بطلان عقد از جمله عقد در عده نمی‌شود ولذا 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، همان‌گونه که در عقد بی‌واسطه نیز، شخص چنین ولایتی برخویش ندارد اما با این حال، عدم چنین ولایتی از نظر شرعی، مانع حصول حرمت ابدی نمی‌شود.

دلیل دوم: عدم صدق «مُتزوج 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 متزوج امرأة فی عدتها) محقق شود. در عقد ولی، «موأیی علیه» هیچ دخالتی -بی‌واسطه یا از راه تسبیب- در عقد نداشته و عنوان «من تَرْزَّق» 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 مترب است که شخص، بی‌واسطه یا از راه تسبیب، اقدام به ازدواج کند. لذا

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۷۶.

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

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

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

نظر مختار: عدم حرمت ابدی در تزویج ولی حتی در فرض دخول بالحافظ دلیل اخیر می‌توان گفت؛ در فرض تزویج ولی، حرمت ابدی مترب نخواهد بود، حتی در صورت عدم اعتبار علم -مانند جایی که دخول واقع شده باشد- نیز حرمت ابدی ثابت نمی‌شود؛ زیرا عنوان «متزوج» بر «مولیٰ 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 أن مراده ^{هي} من التفصيل بين تعين المرأة وعدم تعينها، إنما هو الفرق بين كون متعلق الوكالة تزويج امرأة ذات عدة، وبين كون متعلقها تزويج امرأة مطلقاً، ومن دون التقيد بكونها ذات عدة، وإن كان الوكيل يختار ذلك في الخارج، فيحكم في الثاني بعدم ثبوت الحرمة الأبدية، لأن ظاهر التوكيل أنه توكيل في عقد زواج صحيح، ومن هنا فلاتكون الوكالة شاملة لتزويجه امرأة في العدة، بل يكون ذلك العقد عقداً فضولياً فلا يوجب ثبوت الحرمة الأبدية، وهذا بخلاف الأول حيث ثبت الحرمة الأبدية، نظراً لشمول الوكالة بذلك العقد، حتى ولو انضمت إليها وكالة بتزويج امرأة خلية، فالعبرة إنما هي بصدق التزوج بامرأة في عدتها وعدمه، وهذا هو

ما يعنيه المصنف ^١ من التعبير بالإطلاق والتعيين، حيث لا تكون الوكالة على الأول شاملة لذات العدة، فلا يصدق التزويج في العدة مع علم الزوج بخلاف الثاني، فإنه بعد شمول الوكالة لها يصدق التزوج بالمرأة في عدتها، وبذلك تثبت الحرمة الأبدية».

دو اشكال 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 برابر موکل انجام داد» برداشت می شود که وکیل، این کار را براساس 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 المناط علم الزوج، لا ولیه او وکیله»؛ 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.

١. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ١٧٥.

٢. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨١٨.

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 (توكیل) آمده،^۱ 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 فقهاء هر کاری را که در تحقق عقد، دخالت دارد، بر مُحرِّم، حرام دانسته‌اند. یکی از این کارها، وکالت دادن مُحرِّم برای عقد است هرچند مورد وکالت، اجرای عقد در زمان احلال وی باشد.

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

اشکال: عدم التزام فقهاء به حرمت توكیل در زمان عده

هرچند ممکن است عده‌ای بر اساس روایات نهی از شهادت بر عقد،^۲ چنین ادعایی را در مورد احرام پذیرنده ولی کسی انشاء وکالت در زمان عده را حرام ندانسته است چه رسد به اینکه بخواهد آن را منشأً 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: «و لَا

۱. «...نعم لو كان وكيلًا في تزويج امرأة معينة وهي في العدة فالظاهر كونه كمبادرته بنفسه لكن المدار علم الموكيل لا الوكيل».

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

۳. وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۲۷، ح ۵: عنه عن عثمان بن عيسى عن ابن أبي شجرة عفن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام: «في المحرم يشهد على نكاح محللين قال لا يشهد»؛ و ص ۴۲۸، ح ۷: ياسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «المحرم لا ينكح ولا يشهد فإن نكح فنكاحه باطل».

جُنَاحٌ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خَطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَنَتْهُ فِي أَنْفُسِكُمْ»^۱ 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 العدة» برای مورد وکالت احتمال دوم این است که «و هی فی العدة» ظرف مورد وکالت باشد.

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

اشتراك و تمایز احتمال دوم و سوم

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

اما در احتمال سوم، موکل به طور صريح، بيان می‌کند که اين زن که در مدت عده قرار دارد به عقد او درآيد. طبیعی است که در این صورت، جهل او به عده، بی معناست.

وجه 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 صوری که در عقد بی‌واسطه متصور 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 درفرض عدم علم و عدم دخول، حرمت ابد نخواهد بود.

طبق احتمال دوم، مرحوم سید، بین توکيل نسبت به تزویج زن معین و توکيل 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 معدنوریت عاقد در این عمل باشد - چنان‌که خواهد آمد - تصویر مسئله بسیار آسان‌تر و شایع‌تر می‌گردد؛ زیرا گاهی موکل به وکیل، وکالت می‌دهد که یکی از چند زن را به عقد او درآورد در حالی که می‌داند یکی از زنان در عده است. حال اگر وکیل، معتمده واقعی را به عقد او درآورد 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 معتمده را - باقید معتمده بودن - به عقد من دریابور»، 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 می‌گوید: «زني را به عقد من درآور هرچند در عده باشد»، چنانچه وکیل، معتمده را به عقد او درآورد، علم وکیل به معتمده بودن سبب حرمت ابد نمی‌شود.^۱

بررسی حکم عقد وکیل و بیان نظر مختار

حال، حکم مسئله عقد وکیل بررسی می‌شود.

اشکال آفای خوئی به حرمت ابدی در توکیل ازدواج با زن معین مرحوم آفای خوئی، در اشکال به تفصیل مرحوم سید در توکیل فرموده است: وکالت معین نیز مانند وکالت کلی، سبب حرمت ابدی نمی‌شود؛ زیرا همان گونه که موکل، مجاز به چنین ازدواجی نیست و کیلش 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 نمی‌کند. به عبارت دیگر، موضوع ادلہ حرمت ابد؛ یعنی «متزوج»، تنها بر کسی صادق است که یا خودش بی‌واسطه ازدواج کرده باشد و یا با عقد صحیحی که به او انتساب پیدا می‌کند، همسری اختیار کرده باشد.^۲

۱. استاد^۱: البته در ممین مورد نیز اگر هم زمان با عقد وکیل، موکل عالم شود و یا دخول صورت گیرد، حرمت ابدی حاصل می‌شود.

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

پاسخ اشکال آقای خوئی

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

- گاهی فعل، به خودی خود، تأثیری ندارد بلکه نتیجه آن فعل است که در ترتیب 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 خواهرزن ازدواج کند.

اما آنچه در ازدواج در عده موضوعیت دارد، زوجیت نیست بلکه خود عقد ازدواج است که در ثبوت حرمت ابدی مؤثراً 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 معتمده را به ازدواج او درآورد

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 رانیز، مشمول موضوع این حکم می‌داند.
- مثال دوم: وجوب نماز کامل، با خواندن یک نماز چهار رکعتی بر مسافر 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 و 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 مترب خواهد شد.

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

فرع نهم: حکم ازدواج با معتده در عده خود شخص

مسئله ۳: «لا إشكال في جواز تزويج من في العدة لنفسه سواء كانت عدة الطلاق أو الوطى شبهه أو عدة المتعة أو الفسخ بأحد الموجبات أو المجوزات له والعقد صحيح إلا في العدة الرجعية فإن التزويج فيها باطل لكنها بمنزلة الزوجة والإلافي الطلاق الثالث الذي يحتاج إلى المحلل فإنه أيضا باطل بل حرام ولكن مع ذلك لا يوجب الحرمة الأبدية وإلافي عدة الطلاق التاسع في الصورة التي تحرم أبدا وإلافي العدة لوطنه زوجة الغير شبهه لكن لامن حيث كونها في العدة بل لكنها ذات بعل وكذا في العدة لوطنه في 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^۲ در عقد وکیل منافقانی با کلام مرحوم سید خواهد داشت و از این جهت اشکالی به صاحب عروه وارد نیست.

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

تداخل العدتين فإن عدة وطء الشبهة حينئذ مقدمة على العدة السابقة التي هي عدة الطلاق أو نحوه لمكان العمل وبعد وضعه تأتي بعده العدة السابقة فلا يجوز له تزويجها في هذه العدة أعني عدة وطء الشبهة وإن كانت لنفسه فلو تزوجها فيها عالماً أو جاهلاً بطل ولكن في إيجابه التحرير الأبدى إشكال^١
دراین مسئله دو مطلب بررسی می شود:

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

مطلوب اول: جواز ازدواج مرد در عده مربوط به خودش و ادلہ آن
در مطلب اول، ابتداء ادلہ جواز بررسی می شود و سپس توضیحی درباره عبارت مرحوم سید بیان می شود.

استدلال آقای حکیم به حکمت تشريع عده (احترام مرد سابق)
مرحوم آقای حکیم برای استدلال بر جواز فرموده است: «أن العدة إنما شرعت للمنع عن التزويج من غير ذي العدة احتراماً لذى العدة، فلاتمنع من تزويجه».^٢

استدلال آقای خوئی به اجماع و روایات
مرحوم آقای خوئی نیز فقط چنین فرموده است: «بخلاف فيه بين الأصحاب، وقد دلت على بعض مواردها نصوص خاصة».^٣
روایاتی که مرحوم آقای خوئی اشاره کرده، روایات صریحی است که در متعه وارد شده، علاوه اینکه در عقد دائم نیز روایاتی -گرچه غیر معتبر- وجود دارد.

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨١٨.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ١٢٥.

٣. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ١٧٧.

٤. وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٥٤، باب ٢٣ (باب أن المرأة المتمتع بها مع الدخول لا يجوز لها أن تتزوج بغير الزوج إلا بعد العدة ويجوز أن تتزوج به فيها).

تأیید نظر آقای حکیم و آقای خوئی

در هر حال هم مسئله اجتماعی 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 تعییر «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 رافسخ 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 الكفر والرضاع و نحوهما»^۱

ولی مرحوم آقای خوئی دو اشکال براین 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 را در پی دارد، محرومیت و حرمت ابدی خواهد بود.^۲ برای مثال، اگر شخصی همسر شیرخواری داشته باشد که با شیر خوردن، یکی از محارم رضاعی او شود، پس از محرومیت، ازدواج منفسخ می‌گردد و زن بر شوهرش حرام ابدی می‌شود. لذا امکان ازدواج مجدد بازنی که با رضاع محروم شده نیست.^۳

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 مریبوط به خود شخص، مانع ندارد.

۲. مستمسک العروة الونقی، ج ۱، 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 خوئی در مورد کفر نیز اشکال کرده و می‌فرماید: «کذا کفر، بناء علی ما اختارتہ المشهور من عدم ارتقاء الزوجية به فی أثناء العدة، فإنه لا مجال للقول بجواز تزوجه منها بعد إسلامه فی العدة، لأنها زوجة له. نعم، لا يأس بالقول به بناء علی ما اخترتناه من انقطاع العلة الزوجية وارتفاعها بمجرد الارتداد».

اما این اشکال دوم به مرحوم آقای حکیم وارد نیست؛ زیرا مشهور نیز معتقدند اگر زوج، مرتد فطري شود^۱ به محض ارتداد، عقد منفسخ می‌شود^۲ 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 دیگر را با شرائط معتبر در رضاع شیر دهد، این دو زوجه، خواهر رضاعی یکدیگر خواهند شد و در این صورت ممکن است گفته شود یا عقد هر دو منفسخ می‌شود یا مرد مختبر است که زوجه خود را انتخاب کند. اینکه صورت اخیر، افساخ باشد نه فسخ، روشن نیست اما اگر صورت اول (انفساخ هر دو عقد) را پذیریم می‌توان گفت: بعد از انفساخ، مرد دیگر لازم نیست برای ازدواج با یکی از این دو خواهر رضاعی صیر 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 ۲۲۰؛ نزهة النظر، ص ۱۰۴؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۸۹؛ تحریر الأحكام، ج ۴، ص ۱۸۳؛ تلخيص المرام، ص ۲۹۰؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۴۵؛ أبصاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۰۳؛ اللمعة الدمشقية، ص ۲۶۴؛ التنتيق الرابع، ج ۴، ص ۱۳۸؛ المهدب الرابع، ج ۴، ص ۳۴۲؛ حاشية الإرشاد، ج ۳، ص ۱۶۸؛ مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۲۸۸؛ الروضة البهية (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۲۲؛ نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۹۴؛ كفاية الأحكام، ج ۲، ص ۱۵۱؛ كشف اللثام، ج ۹، ص ۳۵۸؛ العدات الناضرة، ج ۲۴، ص ۲۸؛ كشف الغطاء، ج ۴، ص ۴۱۹؛ رياض المسائل، ج ۱۴، ص ۲۲۷؛ آنوار الفقاهة، ص ۱۲۱؛ 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 نظری یا ملی بودن زوج یا زوجه و همچنین تأثیر ارتداد زوجه و چگونگی افساخ عقد در مباحث آینده (اسباب تحريم در نکاح، کفر)، در ذیل عبارت شرائع («ولو ارتدا أحد الزوجين قبل الدخول وقع الفسخ في الحال ... ولو وقع بعد الدخول وقف الفسخ على انقضاء العدة من أيهما كان ... وإن كان الزوج ولد على الفطرة فارتدا انفسخ النكاح في الحال ولو كان بعد الدخول لأنه لا يقبل عوده»، شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۲۸) بیان خواهد شد.

در هر حال، مرحوم آقای حکیم در تعبیر «مثل الكفر والرضاع و نحوهما» 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.^۲ البته این مثال اشکال دارد؛ زیرا پس از انقضای عده انفساخ رخ می‌دهد.^۳

توجیه صیغه جمع در عبارت «الفسخ بأحد الموجبات»

باتوجه به مطاب فرق، 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 (او الفسخ بأحد الموجبات)، مگر گفته شود که مسیحی و یهودی شدن با مجوسي شدن تفاوت دارد؛ زیرا اهل کتاب بودن مسیحی و یهودی روش است برخلاف مجوسي که مورد اختلاف است. همین نکته می‌تواند سبب تعدد موارد انفساخ باشد.

۱. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۲۵.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۲۸.

۳. می‌توان نمونه‌هایی را بیان کرد:

الف. تغییر آیین کتابیه به وثیت:

اگر زوج، مسلمان و زوجه کتابیه باشد، چنانچه زوجه به مثل وثیت (که اسلام آن را به رسیت نشانخته است) روآورد، طبق نظر استاده^۴ به مجرد چنین تغییر آیینی بر اساس آیه «وَلَا تُنْكِحُوا بِعِصْمِ الْكَوافِرِ» (المتحنّة، ۱۰)، عقد منفسخ می‌شود گرچه بعد از دخول بوده باشد.

همچنین برخی فقهاء مانند محقق حلی در مورد زنی که مرد او ذمی است چنین فرموده است: «ولو انتقلت زوجة الذمي إلى غير دينها من ملل الكفر وقع الفسخ في الحال ولو عادت إلى دينها وهو بناء على أنه لا يقبل منها إلإ الإسلام». (شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۲۸).

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

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

در هر حال موجبات انفساخ طبق مبانی مختلف، متعدد است ولذا تعبیر «الفسخ بأحد الموجبات» که موارد انفساخ، متعدد محسوب شده، بی وجه نیست و محتمل است که مرحوم سید خواسته به صورت کلی بحث رامطرح کند گرچه طبق نظر خودش موجبات انفساخ یک مورد بیشتر باشد.

مطلوب دوم: استثنایات جواز ازدواج

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

استثنای اول (عده طلاق رجعی) و بررسی آن

«الافى العدة الرجعية فإن التزويج فيها باطل لكونها بمنزلة الزوجة ...»^۱
اولین استثناء، عقد در عده رجعیه است. معنده رجعیه همانند همسر شخص به حساب می آید ولذا عقد جدید در این صورت بی معناست.

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 تشبيه مربوط به تمامی احکام زوجیت نیست بلکه تنها برخی از احکام زوجه را داراست؛ لذا چنین تشبيهی اقتضاء نمی کند که ازدواج با او باطل باشد.^۲

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 می گوید، رجوع به حساب می آید^۳ 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 نمی تواند با همسر خود دوباره ازدواج کند.^۴

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 الونقی، ج ۲، ص ۸۱۸.

۲. مستمسک العروة الونقی، ج ۱۴، ص ۱۲۵.

۳. استاد^۵: بنابراین اگر مرد شروع به گفتن «انکححت» 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 الخونی، ج ۳۲، ص ۱۷۸.

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

استثنای دوم (عده طلاق سوم) و پرسی آن

«... والإفى الطلاق الثالث الذى يحتاج إلى المحلل فإنه أيضاً باطل بل حرام ولكن مع ذلك لا يوجب الحرمة الأبدية...»^۱

استثنای دوم، عقد در عده طلاق سوم است؛ زیراً مرد برای رجوع، پس از طلاق سوم، به محلل نیاز دارد. 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 محلل 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 على ما يدل على هذه الحرمة، إذ المذكور في الكتاب والسنة: أن المطلقة ثلاثاً لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره، وذلك إنما يدل على بطلان العقد وعدم ترتيب أثر عليه، لا حرمة العقد تكليفاً»^۲

نظر آقای خوئی: ظهور «لاتحل» در حرمت تکلیفی

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

«القوله تعالى ﴿فَإِنْ طَلَّقُهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ تَنْكِحُ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ﴾

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۸.

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

ظلّقها فلأجُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَرَاجِعُوا»؛ فإنَّ ظاهر التعبير بـ«فلاتحل» هو حرمة الفعل تكليفاً مضافاً إلى البطلان، وإنَّ مجرد البطلان وضعما لا يعبر عنه بهذا التعبير. كما يشهد له عدم صدقه في الزواج المطلق وزواج المتعة من دون ذكر الأجل، إلى غيرهما من الموارد التي يكون الزواج فيها باطلًا فإنه لا مجال فيها للتعبير بـ«فلاتحل» وإنما يعبر عنها بـ«لاتصح» خاصة، وليس ذلك إلا لكون مفاد هذا التعبير كقوله تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَائِكُمْ» هو حرمة الفعل لا البطلان خاصة، بل يمكن أن يقال إنَّ البطلان في المقام متربٍ على الحرمة التكليفية، بحيث تكون الحرمة هي السبب في البطلان.

والحاصل أنَّ العرف لا يرى فرقاً بين التعبير بكلمة «حرمت» و التعبير بكلمة «فلاتحل» بل يرى كلامهما لازماً للآخر، فعدم الحلية لازم للحرمة، كما أنَّ الحرمة لازمة لعدم الحل.^۱

اشكال برآفای خوئی: ظهور «لاتحل» در حرمت تمتّعات
 اما كلام ايشان قابل مناقشة است؛ زیرا در کیفیت تفسیر عباراتی چون «ایحل» و «حرمت»، توجه به متعلق آن ها تأثیرگذار است. اگر متعلق حرمت و عدم حلیت، خود زن باشد حرمت متناسب با آن، ممنوعیت تمنع و بهره جنسی از آن است، همچنان که در آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَائِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَعْوَانِكُمْ وَعَمَائِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ...» این چنین است.

ولی اگر متعلق عدم حلیت، عقد باشد، ممکن است گفته شود انشاء عقد، حرام تکلیفی است و اشكال مرحوم آفای خوئی قابل پذیرش است.^۲

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

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

۲. النساء، ۲۲.

۳. البته در فرضی نیز که خود عقد متعلق حرمت است این احتمال وجود دارد که مراد از حرمت عقد، حرمت تکلیفی آثار مترب 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 بالاحاظ تعبیر «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهَا أَنْ يَرْاجِعَا»^۱ با این حال می‌توان گفت: رجوع در تعبیر «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهَا أَنْ يَرْاجِعَا»^۱ 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 محلل در کار نباشد، رجوع؛ یعنی عقد این دونفر، مصدق اگناه خواهد بود.

استثنای سوم (عده طلاق نهم) و بررسی آن

«... وإلا في عدة الطلاق التاسع في الصورة التي تحرم أبداً»^۲

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 عدی 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 بارتکرار شود سبب حرمت ابدی زوجین بر یکدیگر می‌شود.

گونه دوم، طلاق غیر عدی 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 هم بستر شود. مشهور فقهاء معتقدند تکرار نه باره چنین طلاقی، موجب حرمت ابدی نمی‌شود بلکه تها، پس از هر سه طلاق، محلل باید واسطه شود. البته مرحوم آقای خوئی برخلاف مشهور اعتقاد دارند که از این نظر، تفاوتی بین طلاق عدی و غیر عدی وجود ندارد.^۳

۱. البقرة، ۲۲۰.

۲. العروة الونقى، ج ۲، ص ۸۱۸.

۳. منهاج الصالحين (خوئى)، ج ۲، ص ۲۹۶.

از اینکه مرحوم سید، پس از ذکر طلاق نهم، قيد «فى الصورة التى تحرم ابداً» را اضافه کرده، فهمیده می شود که ایشان همه صور طلاق نهم را موجب حرمت ابدی نمی داند لذا با نظر مشهور موافق است. در نتیجه، طلاق نهمی که ازنوع غیر عدی باشد در ضمن «مستثنی منه» باقی می ماند، پس بهتر این بود که مرحوم سید، کلمه «الثالث» را در استثنای دوم نمی آورد، و فقط به همان قيد «الذى يحتاج الى المحلل» اکتفا می کرد تا با این قيد، طلاق نهمی که ازنوع غیر عدی باشد نیز، در ضمن استثنای دوم، ذکر می شد؛ زیرا با وجود قيد «الثالث» طلاق نهمی که غیر عدی است، داخل در استثناء دوم نخواهد بود.

استثنای چهارم (عده وطی به شباهه همسر غیر) و بررسی آن «و لأنّي العدة لوطنه زوجة الغير شبهة، لكن لا من حيث كونها في العدة، بل لكونها ذات بعـل و كذا في العدة لوطنه في العدة شبهة اذا حملت منه بناء على عدم تداخل العدتين»^۱

استثنای چهارم، عقد در عده وطی به شباهه زوجه غیر است. اگر مردی با همسر شخص دیگر، از روی شباهه آمیزش کند، در عده‌ای که زن به سبب همین وطی به شباهه نگه می دارد نمی تواند با او ازدواج کند. البته این حکم نه به سبب معتمده بودن زن، بلکه به سبب شوهردار بودن اوست و طبیعی است که ازدواج با زن شوهردار، جائز نیست.

به نظر می رسد 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 مواری که با صرف نظر از عده و به سبب عناوین دیگر، مانع ازدواج است خارج از حیطه این بحث است.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۸.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۸.

اگر بنا بود که موضوع، آن چنان کلی باشد که تمام موارد ممتویت ازدواج رادر 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 مدخله 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 مدخله 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 معتمد با فرض حامله شدن) و بررسی آن «إلا في العدة لوطنه زوجة الغير شبهاً لكن لا من حيث كونها في العدة بل لكونها ذات بعل وكذا في العدة لوطنه في العدة شبهاً 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 أعني عدة وطء الشبهة وإن كانت لنفسه فلو تزوجها فيها عالماً أو جاهلاً بطل ولكن في إيجابه التحرير الأبدى إشكال»^۱ استثنای پنجم این است که اگر کسی زن معتمد را از روی شبهه وطی کند و آن زن باردار شود، بر اساس مبنای عدم تداخل عدتين، این مسئله از مصاديق بحث جاری است و واطی نمی‌تواند در عده خودش با آن زن ازدواج کند.^۲

خارج از بحث بودن مسئله طبق مبنای تداخل عدتين
در این بحث دو مبنای وجود دارد: تداخل و عدم تداخل عدتين.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۸.

۲. نکته ذکر بارداری، این است که در مبنای عدم تداخل دو عده باید عده اسبق لحظه شود مگر موجب شود که موضوع عده لاحق متفق 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 سبب اسبق بوده است و اشکالی در ازدواج واطی به شبهه در عده خودش وجود نخواهد داشت.

اما طبق مبنای مشهور^۱ که عدم تداخل است، اگر کسی زن معنده 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^۲ 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 بعد 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 درین نباشد و فقط عده واطی در کار 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 وطی به شبهه، بلا فاصله با شروع باقیمانده عده شوهر، ازدواج باطل باشد.

اگر زن شوهرداری وطی به شبهه شود و سپس طلاق داده شود در فرضی که برای شوهر عده لازم باشد نیز مانند مثال فوق، ازدواج در عده وطی 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 وطی به شبهه، آیا در صورت چنین

۱. ر.ک: مسئلۀ ۱۲.

۲. ر.ک: مسئلۀ ۱۲.

ازدواجی، حرمت ابدی حاصل خواهد شد؟

وجه نفی حرمت ابدی: عدم صدق «عده غیر»

مرحوم سید چارتر دید شده و چنین فرموده است: «فلو تزوجها عالم‌ما او جا هلا بطل ولکن فی ایجابه التحریم الابدی اشکال». ولی اندکی بعد، در مسئله‌ای مشابه، 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.^۱

نظر مختار: حرمت ابد بالحاظ 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 براینکه 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.^۲

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

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

۳. تمسک به روایات حرمت ابد در این مقام، از صغیریات بحث سایت اجمال مخصوص منفصل به عام نیست؛ زیرا اجمالی نسبت به مفاد اجماع وجود ندارد بلکه آنچه مجمعین -با فرض وجود چنین اجتماعی- بر آن متفق‌اند 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. تفاهمنی 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 تفاهمنی عرفی از این قانون، در مورد ازدواج شخص در عده‌ای که فقط مربوط به خود است، منع 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 تفاهمنی عرفی مذکور دیگر وجود ندارد و اطلاقات حرمت ابدی شامل آن خواهد بود.^۱

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

مسئله ۴: «هل يعتبر في الدخول الذي هو شرط في الحرمة الابدية في صورة الجهل أن يكون في العدة، او يكفي كون التزويج في العدة مع الدخول بعد انقضائها قولان الا هو الثاني بل لا يخلو عن قوة، لاطلاق الاخبار، بعد منع الانصراف الى الدخول في العدة؟»

۱. مرحوم آقای خوئی 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:

«والحاصل أن الموضوع للحرمة الابدية إنما هو التزوج من امرأة دخلت في العدة ولم تخراج منها، وهو متتحقق في المقام، وما يدل على ما ذكرناه عبارة إسحاق بن عمار، قال: سالت أبي إبراهيم عليه السلام عن الآية يومت سيدها، قال: «تعتذر عدة المتوفى عنها زوجها». قلت: فإن رجال تزوجها قبل أن تنتهي عدتها؟ قال: فقال: «يغارقها ثم يتزوجهها نكاها جديداً بعد انقضاء عدتها»، الحديث.

فإنها واضحـة الدلالة على أنـ الموضوعـ الحكمـ إنـماـ هوـ التزـوجـ منـهاـ قبلـ انـقضاءـ عـدـتهاـ، وـحيـثـ أـنهـ صـادـقـ فـيـ المـقـامـ فـلاـ بـدـ مـنـ القـولـ بـشـبـوـتهاـ» (موسوعـةـ الإمامـ الخـوـئـيـ، جـ ۳۲ـ، صـ ۱۸۰ـ).

اما این استدلال ایشان با اشکالات متعددی مواجه است و استناده در مباحثت آنی (ازدواج با ذات البعل)، آن را بررسی خواهد کرد؛ زیرا مرحوم آقای خوئی 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 (موسوعـةـ الإمامـ الخـوـئـيـ، جـ ۳۲ـ، صـ ۱۹۴ـ).

۱. العروة الوثقى، 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 صحیحه حلبی^۱ 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 ثابت 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 امراء» روایت اجمال پیدامی کند؛ لذا این مورد از موارد شببه حکمیه خواهد بود و باید به عمومات و قواعد مراجعه کرد. درنهایت 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^۲ 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 حلیت 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: «اذا جاءك زيد و اكرمه يوم الجمعة فاخليع عليه»
- جمله دوم: «اذا جاءك زيد يوم الجمعة و اكرمه فاخليع عليه»
- جمله سوم: «اذا جاء يوم الجمعة و جاء زيد و اكرمه فاخليع عليه».

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

۱. الكافي، ج ۵، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۴۲۶، ح ۲۰؛ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا تزوج الرجل المرأة في عدتها و دخل بها لم تحل له أبداً عالمات أو جاهلاً وإن لم يدخل بها حلت للجاهل ولم تحل للآخر».

۲. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۲۷.

نهاده در محل قرارگرفتن قید «یوم الجمعة» است. در هر سه جمله این احتمال وجود دارد که مجیء زید و اکرام او، هردو در روز جمعه واقع شده باشد، ولی در یقینی بودن مشکوک بودن کیفیت تقدیم، تفاوت دارند.

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

در صحیحه حلبی نیز، احتمال تقدیم «دخل بها» به «فی عدتها» وجود دارد در نتیجه روایت مجمل می‌شود. 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 قربینت» از اطلاق
مرحوم آقای خوئی در اشکال به مرحوم آقای حکیم فرموده است:**

«و دعوى عدم إمكان التمسك بالإطلاق، لاقتان المطلق بما يصلح
للقربينية من جهة المناسبات الكلامية.

غير مسموعة، وذلك لأنَّ الذي يوجب إجمال الدليل هو ما كان بحسب الفهم العرفى صالح للقربينية فلا يكفى فيه مجرد الاحتمال.
ومن هنا ف مجرد احتمال كون قوله ﴿فِي عَدْتَهَا﴾ صالح للقربينية
لا يكفى في رفع اليد عن إطلاق قوله: «و دخل بها».

ومما يؤيد الإطلاق في المقام ملاحظة أنَّ العقد لو كان واقعاً في
الجزء الأخير من العدة مع علم الزوج بذلك، كان ذلك موجباً لثبوت
الحرمة الأبدية بلا كلام. فإنَّ من الواضح أنَّ هذا الموضوع بعينه هو
الموضوع للحرمة في حال الجهل، لكنَّ بإضافة الدخول إليه بدلامن
العلم. وحيث أنَّ من الواضح أيضاً أنَّ الدخول في الفرض إنما يكون
بعد انقضاء العدة قهراً، كشف ذلك عن عدم وجود خصوصية لكون
الدخول في أثناء العدة، بل الحكم ثابت سواء دخل بها في أثناءها

ام دخل بها بعد انقضائها».۱

اشکال برکلام آقای خوئی
اما کلام مرحوم آقای خوئی ناتمام است؛ زیرا:

اشکال اول: احتمال عطف «دخل بها» به «تزوج فی عدتها»
اولاً بحث در چگونگی عطف جمله «دخل بها» بر قبل است. اگر معطوف عليه
تنهای «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 عليه، مجموع قید و مقید باشد،
جمله «دخل بها» به جای کل جملة «تزوج فی عدتها» قرار گرفته است و درنتیجه
«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 اصلية عدم
التقدیر نیز کمکی به حل اجمال نمی‌کند؛ زیرا اگر احتمال اول صحیح باشد، خود
عططف، تقدیر را به همراه دارد و نیازی به تقدیر نیست.

اشکال دوم

ثانیاً، تأییدی که ایشان برای مطلق بودن روایات دسته دوم (مانند صحیحة حلبی)
ذکر کرده، نادرست است؛ زیرا اگر در حدیث، تنهای 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 برخلاف گفته ایشان از نکته بدليت دخول و علم، نتيجه
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 بدليت دخول نسبت به علم، تأیید لزوم وقوع دخول در عده نباشد، حداقل،
تأییدی بر اطلاق دخول نیست.

سامح در تعبیر «ما يصلح للقرینية توجب الاجمال»

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

که «مایصلح للقرينية» منشأ اجمال دلیل می‌شود.^۱

اما این تعبیر از جهت استعمال کلمه «قرينة» خالی از مسامحه نیست؛ زیرا قرينه، دلیل اثباتی بوده و منشأ ظهور می‌گردد؛ لذا احتمال وجود قرينه، باقطع پیدا کردن به اجمال دلیل، سازگار نیست، به این دلیل که لازمه احتمال وجود قرينه، احتمال ظهور کلام است ولازمه قطع به اجمال دلیل، عدم احتمال ظهور خواهد بود و این دو با هم متناقض‌اند. 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، يوجب الإجمال وعدم الاطلاق»^۲

تقرب دوم: تمسک به مناسبات حکم و موضوع بالحاظ شواهد روایی

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

۱. این تعبیر در قدماء برای اجمال آیات و روایات استعمال نشده بلکه در متاخرین پس از شیخ انصاری راجح شده است.

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

مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۲۷: «إلا أن يمنع إطلاقه، لاقتران المطلق بما يصلح للقرينية من جهة المناسبات الكلافية»

موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۸۱-۱۸۲: «و ذلك لأن الذي يوجب إجمال الدليل هو ما كان بحسب الفهم العرفی صالح للقرينية فلا يکفى فيه مجرد الاحتمال».

در نمونه‌های ذیل از کتب فقهی نیز این تعبیر به کار رفته است گرچه موارد بسیار بیشتری وجود دارد: کتاب الرکا (اشتباهی)، ج ۱، ص ۲۴؛ مصباح الفقیہ، ج ۳، ص ۷۶؛ محاضرات فی فقہ الإمامیة (کتاب الخمس)، ص ۱۳۲.

در کتب اصولی نیز این نمونه‌ها و مشابهاتش فراوان است: تقریرات آیة الله المجدد الشیرازی، ج ۱، ص ۱۶۱؛ بحر الغواند (جایب مؤنسة تاريخ عربی)، ج ۴، ص ۱۶۱؛ محاجة العلماء، ج ۱، ص ۷۳؛ ننانج الأفکار، ج ۲۸، ص ۲۱۰؛ نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۲۸۲؛ منتهی الأصول، ج ۱، ص ۴۶۶؛ أصول الفقه (اراکی)، ص ۵۵۴؛ مصباح الأصول (جایب مؤنسة احیاء آثار سید خوئی)، ج ۱، ص ۴۶۶؛ تهذیب الأصول، ج ۴، ص ۴۶۷؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۲۵۳؛ منتفع الأصول، ج ۴، ص ۴۶.

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

بادقت در روایات روشن می‌شود که متبار از این گونه تعبیرات - حتی اگر از جهت لفظی، دخول، مقید به «فی عدتها» نباشد - آن است که دخول در زمان عده صورت گرفته است. در این گونه 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 «دخل» 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!

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

صحیحه حمران

الحسن بن محبوب عن علی بن رثاب عن حمران قال:

«سأّلت أبا جعفر^{عليه السلام} عن امرأة تزوجت في عذتها بجهالة منها بذلك قال فقال لأرئ عليها شيئاً ويفرق بينها وبين الذي تزوج بها ولا تحلل له أبداً قلت فإن كانت قد عرفت أن ذلك محترم عليها ثم تقدّمت على ذلك فقال إن كانت تزوجته في عدّة لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة فإتى أرى أن عليها الرجم وإن كانت تزوجت في عدّة ليس لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة فإتى أرى عليها حد الزاني ويفرق بينها وبين الذي تزوجها ولا تحلل له أبداً»

در این روایت، سه صورت فرض شده است:

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

با آنکه در صورت دوم، بر اساس ظاهر ابتدایی، وقوع دخول در زمان عدّه فرض نشده بود، ولی امام^{عليه السلام} حکم به رجم زن کردند. از آنجاکه دخول در خارج از عدّه رجعیه، زنای محسنه محسوب نمی شود و محکوم به رجم نیست، معلوم می شود که امام^{عليه السلام} ازدواج با زن معتدہ بی شوهر را با دخول در زمان عدّه مساوی دانسته‌اند.

ثانیاً، این جمله در مقام تبیح عمل مرد صورت گرفته و تحقق دخول در زمان شوهر داشتن زن با این تبیح 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 ثیراً، زمان عدّه 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 مستله، اصل تتحقق عقد در حال جهل صورت گرفته، در نظر عرف اثر خاصی برای آن دیده نمی شود و این دخول در حال عدّه است که منشأ حرمت ابد تلقی می‌گردد، در این فضای، قید «في عذتها» در نزد عرف بر سر «دخل بها» هم آید. روایات چندی که در متن در ادامه امده است شاهد بر این مدعاست.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۷، ح ۱۶۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۵، ح ۷.

لذا فرض مسئله، دخول در حال عده است.

ظاهرا 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.

صحیحة حلبی

علی بن إبراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله علیه السلام قال:

«سألته عن المرأة الحلبى يموت زوجها فتضيع وتزوج قبل أن تمضي لها أربعة أشهر وعشرا فقال إن كان دخل بها فرق بينهما ثم لم تحل له أبداً واعتدى بما بقى عليها من الأول واستقبلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما واعتدى بما بقى عليها من الأول وهو خاطب من الخطاب»

ظهور روایت در این است که دخول در همان حال عده صورت گرفته است؛ زیرا امام علیه السلام می فرمایند: «و اعتدى بما بقى عليها من الأول» و نمی فرمایند «و اعتدى ان بقى 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 علیه السلام ازدواج در عده را مساوی با دخول در عده فرض کرده‌اند.

اشکال: تناقض صحیحة حمران 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 متربه همچون حرمت ابد در صورت جهل، ثبوت حد رجم و حد زنای غیر محسنه، معلوم می‌گردد که دخول، مفروض گفته شده و این امر به جهت «جزی على الغالب» است.

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

۳. توضیح بیشتر: این روایت می‌تواند تأییدی را که مرحوم آقای خوئی برای رد کلام مرحوم آقای حکیم بیان کرده بود مورد خذش 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 می‌آید لذا این روایت آن را شامل نخواهد شد لذا از این جهت نیز می‌توان در این تأیید تأقل کرد.

خالد ناسازگار است. روایت مذکور چنین است:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و محمد بن الحسین عن عثمان بن عیسی عن سماعة و ابن مسکان عن سلیمان بن خالد قال: «سألته عن رجل ترتج امرأة في عذتها قال يفرز بينهما وإن كان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها ويفرز بينهما فلاتحل له أبدا وإن لم يكن دخل بها فلا شيء لها من مهرها»^۱

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

پاسخ اشکال

اینکه حکم مهربه در مقام ثبوت، اختصاص به صورت دخول در حال عده 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 عده باشد بی‌آنکه مفهومی داشته باشد که سبب اختصاص حکم به این صورت شود. به عبارت دیگر ممکن است این روایت نسبت به فرض دخول پس از عده ساخت باشد، همان‌گونه که اگر به طور صریح، از حکم دخول در حال عده سؤال می‌شد نیز، دلالت بر انحصر نمی‌کرد.

نظر مختار: عدم حرمت ابدی در دخول پس از عده

باتوجه به مطالب فوق، دلیلی بر حرمت ابد در صورت دخول پس عده وجود ندارد و مقتضای برائت، عدم حرمت ابدی است.

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

فرع یازدهم: حکم شک در معتبره بودن زن

مسئله ۵: «لو شک فی انها فی العدہ ام لا مع عدم العلم سابقاً جاز التزویج خصوصاً اذا اخبرت بالعدم، وكذا اذا علم كونها في العدہ سابقاً وشك في بقائتها اذا اخبرت بالانقضاء، واما مع عدم اخبارها بالانقضاء فمقتضى استصحاب بقائتها عدم جواز تزویجها، وهل تحرم ابداً اذا تزوجها مع ذلك؟ الظاهر ذلك».»

تبیین مسئله

موضوع این مسئله - هرچند تذکر داده نشده است - خصوص شبهه موضوعیه است؛ زیرا در شباهات حکمیه، اخبار زن اعتباری ندارد و باید به ادله مراجعه شود. در شباهه موضوعیه، اگر زن خبر دهد و ادعای کند که در حال عده نیست گزارش او از نظر شرعی، معتبر است؛ زیرا چنان‌که 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 معتبره بودن در حالت سابقه محرز نباشد بلکه صرفاً شک 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 هیچ‌یک روش نیست^۱ - یا حالت سابقه، عدم عده باشد؛ در این صورت ازدواج جایز است؛ مستند این جواز، استصحاب عدم عده یا استصحاب جواز ازدواج یا اصل براثت است.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۹.

۲. همیشه انقضاء عده، متأخر 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 (مثلًاً ازدواجی کرده و نزدیکی صورت نگرفته و لذا بعد طلاق معتبره نشده است یا مثلاً ازدواجی کرده و بعد از نزدیکی و طلاقی، 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 یا یکی از آن‌ها مربوط به وطی به شباهه باشد نه عده زویست.

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 و جدانی 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 معتمده نیست.
- صورت دوم: اماره‌ای دلالت می‌کند که زن، معتمده نیست؛ مانند اینکه خود زن از معتمده 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 معتمده 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 صغیرای اصل و امارات بحث کرد؛ یعنی بررسی کرد که اصول در چه شرایطی جاری می‌شود؛ اگر اصل یا اماره دال بر معتمده 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 صغراهم محقق باشد؛ یعنی اصل یا اماره دال بر معتمده 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 کند تا حرمت ابدی ثابت شود؟ البته این شک در صورتی است که در مدت عده، دخول نشده باشد و گرنه 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.^۱

مطلوب اول: بررسی حقیقت قطع موضوعی طریقی در نظر شیخ انصاری

مطلوب دوم: اختلاف در جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی طریقی

مطلوب سوم: تحقیق در مسئله

مطلوب چهارم: بررسی مناقشه در واپستگی مسئله حرمت ابد به بحث اصولی فوق

مطلوب اول: بررسی حقیقت قطع موضوعی طریقی در نظر شیخ انصاری
مرحوم شیخ^۲ 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^۳ که ظاهراً بیان

۱. تفصیل بیشتر در مباحث صوم استداد^۴ (تعهد بقاء بر جنابت، ذیل مسئله ۵۹ عروه) آمده است و در این مقام به بیان مختصر اکتفا می‌شود.

۲. فراند الأصول، ج ۱، ص ۳۴.

۳. بحر الغواند (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 هرچند هیچ نوع دخالت ثبوتی ندارد. برای مثال، در جمله «ادخل السوق و اشتهر اللحم» داخل شدن در بازار، نقشی در مقصود اصلی یعنی خرید گوشت ندارد و تنها جنبه طریقی دارد.

مرحوم آقای بروجردی^۱ نیز در تأیید تفسیر مرحوم آشتیانی، شواهدی از کلام مرحوم شیخ ذکر می‌کند.^۲

نظر مرحوم همدانی و حاج شیخ عبدالکریم حائری

اما مرحوم حاج آقارضا همدانی^۳ و مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری^۴ در تفسیر قطع موضوعی طریقی فرموده‌اند: مقصود این نیست که حکم روی واقع رفته باشد بلکه واقع به تنها یکی 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 وغیره نیز همین حکم را خواهد داشت. پس اگر واقع، بی‌آنکه طریقی در کار باشد، ثابت باشد منتج 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، برخلاف سایر نفایسیر که دو گونه تعلق ثبوتی، یکی به نحو قطع طریقی و دیگری به نحو قطع موضوعی طریقی، ادعاه شده است.

۳. حاشیة فراند الأصول (الفوانيد الرضوية)، ص ۳۲-۳۴.

۴. در الفوانيد (حائری)، ص ۳۰-۳۱.

نظر مرحوم آخوند و آقای نایینی

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

مطلوب 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^۳ و در این مقام به صورت مختصر فقط به نظر مرحوم شیخ و مرحوم آخوند اشاره می‌شود.

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

حال در بحث جاری دو حکم وجود دارد: حرمت ازدواج با معتدله 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. کفایه الأصول (باب آل البيت)، ص ۲۶۳.

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

البته در هر دو تغیر 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 یانه، مطلبی دیگر است که استاد^۶ 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 الامارات والأصول المحرزة مقام القطع وجوهاً بل أقوالاً (الأول) قيامها مقام القطع الطریقی المحسن دون غيره من الأقسام مطلقاً (الثانی) قيامها مقام القطع بأقسامها (الثالث) قيامها مقام القطع الطریقی المحسن أو المأخوذ في الموضوع على وجه الطریقية».

۴. فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۳-۳۴.

۵. کفایه الأصول (باب 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 نمی‌آید.^۱

مطلوب سوم: تحقیق در مسئله بالحاظ محتملات نحوه اخذ علم در موضوع جهت بررسی این مسئله می‌توان گفت: با توجه به کلام مرحوم آقای نائینی^۲، 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 می‌کند و آن را عین واقع می‌پندارد. از این‌رو، شخص پرهیزکار با مایعی که آب می‌پندارد وضو می‌گیرد و چنانچه یقین کند که شراب است از نوشیدن آن پرهیز می‌کند برخلاف شارب‌الخمر که آن را می‌آشامد.

- جهت چهارم: قطع، حکم الزامی را منجز می‌کند به این معنا که اگر مکلف به حکمی الزامی، یقین پیدا کرد این حکم به مرحله تنجز می‌رسد و مخالفت با آن، منشأ استحقاق عقوبت می‌شود. در این مرحله عقل حکم می‌کند که مولا می‌تواند این عبد را مجازات کند بی‌آنکه 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 معدوم است هرچند واقعاً مرتکب حرام شده باشد و عقل، مجازات چنین کسی را قبیح می‌داند. البته اگر در مقدمات تحصیل قطع، کوتاهی

۱. طبق تفسیر دوم در قطع موضوعی طریقی، چنان‌که گذشت، علم ثبوت‌دادخیل در حکم است اما صرفاً به عنوان یکی از طرق رسیدن به واقع لحاظ شده است و جهت کشف تمام نیز در آن ملحوظ نیست. اگر کسی در مقام که بحث از حرمت ابدی است علم را بر اساس این تفسیر دادخیل در حکم بداند و از سویی امارات یا استصحاب را طریق به واقع بداند می‌توان 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 می‌شود:

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 نمی‌توانند 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 تمام آن ملاحظه می‌شود و گاهی، تنها به عنوان یک نمونه از بین کاشف‌های مختلف، در موضوع لحاظ می‌شود.

در صورت اول، بین مرحوم آخوند و مرحوم آقای نائینی اختلافی وجود دارد که آیا امارات می‌توانند جانشین چنین علمی شوند.

از نظر مرحوم نائینی در این صورت، از آنجاکه دلیل اعتبار امارات، کاشفیت امراه را تکمیل کرده است و آن را کاشف تمام قرار داده است، جانشین علم می‌شود؛ زیرا امراه با تعبد شارع، فردی حقیقی برای علم گشته است.^۱

ولی مرحوم آخوند این جانشینی را پذیرفته و آن را جمع بین لحاظین دانسته است.^۲ 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.^۳

۱. آجود التقریرات، ج ۲، ص ۹.

۲. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، 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^۴ این باشد که چنانچه مثلاً گفته شود: «اگر قطع (کاشف

در هر حال، چنین اختلافی به اصول عملیه سرا برای نکرده است؛ زیرا اصول، به هیچ وجه شک انسان را حتی به صورت تعبدی بر طرف نمی کند، 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^۱ قرار گرفته است.^۲ البته هیچ یک 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 شایع 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 آلى داشته است؛ لذا مهم این است که دلیل تنزیل (الاماره کالقطع)، اماره را نازل منزله قطع موضوعی قرار داده باشد و با این تنزیل، مصدقاق خطاب فوق را بیجاد کرده باشد گرچه با این تعبد و تنزیل باز هم مصدقاق وجودی موضوع محقق نشده باشد.

۱. در الفواند (حائزی)، ص ۳۲۱؛ أجود التقریرات، ج ۲، ص ۹-۸؛ 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- اصلاً مشکلی نداشت.

کفاية الأصول (چاپ آل البيت) ص ۲۶۴: «ولا يخفى أنه لو لا ذلك لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على إلغاء احتمال خلاله مقام القطع ب تمام أقسامه ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه أو قيده وبه قوله».

۲. در جانشینی اماره به جای قطع طریقی محض، لحاظ نسبت به اماره لحاظ آلى است؛ یعنی مؤذای اماره ملاحظه است و نسبت به قطع نیز لحاظ آلى است و احکام واقع برای مؤذای اماره جعل می شود. به عبارت دیگر اماره باللحاظ واقع نمایی آن به جای قطع باللحاظ واقع نمایی آن قرار گیرد.

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 آلى) و از سوی دیگر چون قطع، قطع موضوعی است اماره در «الاماره کالقطع» به نحو استقلالی لحاظ شده است و این جمع بین لحاظین است؛ یعنی با قطع، به طور آلى و طریق در نظر گرفته شده و مقصود، تنزیل مظنون به منزله مقطوع است، یعنی احکام مقطوع را بر مظنون مترب کنید یا به نحو استقلالی فرض شده و مقصود، تنزیل احکام خود قطع بر ظن است. حال اگر قطع ماخوذ 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 فایع از تنزیلی که ممکن است گفته شود در دلیل حجت اماره رخ داده، تنزیل دیگری رخ نداده بلکه مصدقاق وجودی کاشف معتبر از نظر شایع محقق شده است برخلاف فرضی که قطع موضوعی طریقی به عنوان کاشف

اصول عملی تنزیلی یا غیر تنزیلی از چنین امکانی برخوردار نیست؛ زیرا هیچ‌گونه کاشفیتی در آن‌ها وجود ندارد.

لذا طبق این احتمال، در هر صورت، استصحاب جانشین علم نمی‌شود.^۱

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 می‌شود، در موضوع دلیل اخذ شده باشد؛ لذا امارات و همچنین اصول تنزیلیه جانشین چنین قطعی می‌شوند؛ 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 معتهده بودن زن کند به این معنی خواهد بود که در هر حالتی که مکلف موظف است زن را معتهده به حساب آورد حرمت ابدی حاصل است. از سوی دیگر، در مورد امارات و اصول تنزیلیه، وظیفه تعبدی این است که زن، معتهده به حساب آید لذا ازدواج با او منشأ حرمت ابدی است.

البته اصول غیر تنزیلیه؛ مانند اصالة الاحتیاط نمی‌تواند 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، معتهده به حساب آید. برای مثال، وقتی علم اجمالی داریم که یکی از دو انانه خمر است هر چند لازم است از هر دو اجتناب شود، ولی شارع نمی‌خواهد که هم ظرف «الف»، هم ظرف «ب» را خمر بدانیم تا در نتیجه تماس دستِ تربه یکی از آنها سبب نجاست باشد. معنای احتیاط در این مثال این است که در صورت آشامیدن هر یک از دو ظرف، شارع می‌تواند شخص را مجازات کند.

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

۱. البته اگر کاشفیت فی الجمله ملحوظ باشد ممکن است گفته شود استصحاب، قائم مقام قطع

می‌شود، چنان‌که مرحوم حاج شیخ عبد‌الکریم حائزی فرموده است.

در الفوائد (حائزی)، ص ۳۳۱: «و على الثاني فقيام الامارات المعتبرة وكذا مثل الاستصحاب لكنه ناظرا إلى الواقع في الجملة مقامه مملاً مانع منه، لأنه فيما يكون القطع على هذا المعنى تمام الموضوع ففي صورة قيام أحدى الامارات أو الاستصحاب يتحقق مصدق 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.^۱

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 شوند؛ زیرا اصالة الاحتیاط نیز منجز واقع است. طبق این احتمال، کسی که مثلاً علم اجمالی دارد یکی از دوزن در عده غیر هستند و حالت سابقه‌ای نیز در کار نیست، حق ندارد با هیچ یک ازدواج کند. حال، اگر با یکی ازدواج کرد، علاوه بر بطلان عقد و حرمت مباشرت، اگر واقعاً آن زن، معتمد باشد، حرمت ابدی را در پی خواهد داشت.

احتمال پنجم: اخذ علم به لحاظ معذربت

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

مطلوب چهارم: بررسی مناقشه در وابستگی مسئله حرمت ابد به بحث اصولی فوق ممکن است ادعا شود که این بحث هیچ گونه 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 رافع 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 منع 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 مترب خواهد شد.

ولی حق آن است که موضوع حرمت ابدی تنها «علم به حرمت ازدواج» نیست و این عنوان هرچند در روایت دعائم آمده، لکن قابل اعتماد نیست و بر اساس روایات معتبری^۱ که گذشت، برای حرمت ابدی علم به حرمت کافی نیست؛ بلکه باید «معتدله 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.

پیروزی 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.

١. دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢٣٦ ح: ٨٩٢؛ وعن علي عليه السلام: «أنه قضى في امرأة توفى زوجها وهي حبلى وتنزوجت قبل أن تمضي الأربع الأشهر والعشرة قال يفرق بينهما ولا يخطبها حتى ينقضي آخر الأجلين» قال عفري بن محمد عليهما السلام: «هذا إذا لم يكن دخل بها فاما إذا ترقد الرجل المرأة في عندها و كان قد دخل بها فرق بينهما ولم تحل له أبداً ولها صداقها بما استحصل من فرجها فإن لم يكن دخل بها فرق بينهما فإذا انقضت عندها تزوجها إن شاء وشاءت هذا إذا كانا عالمين بأن ذلك لا يحل فإن جهلاً ذلك وكان قد دخل بها فرق بينهما حتى تنقضي عندهما تزوجها إن شاءت وشاءت قبل له فإن كان أحدهما تعمد ذلك والأخر جهله قال الذي تعمده لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه وقد يغدر الناس في الجهة بما هو أعظم من هذا».

٢- برأى نموذج الكافي، ج ٥، ح ٤٢٨، ص ١٠: على بن إبراهيم عن أبيه عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لـأبي إبراهيم عليه السلام بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة في عدتها تحلى له أبداً فقال هذا إذا كان عالماً فإذا كان جاهلاً فارقها وتعذر ثم يتزوجهها نكاحاً جديداً» (وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٣، ح ٤٥٣).

مطلوب اول: ظهور «علم» در اعمّة از امارات عرفی و شرعی
 ظاهر «علم»، طبق کاربردهای متعارف آن، فراتر از علم حقیقی است و علم ادعائی عرفی رانیز 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 بیتنه و امارات صورت گرفته باشد؛ زیرا در این موارد احتمال خلاف به قدری است که در نزد عقلای شارع، به حساب نمی‌آید.

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

ممکن است گفته شود که همه امارات این گونه 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 بررسد 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 قوی تر 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 رانیز شامل شود.

مطلوب دوم: اراده منجز از استعمال «علم» در روایات حرمت ابد
 هرچند ظاهر ابتدایی علم در موضوع حکم با احتمال دوم (أخذ 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 روشی می‌سازد که مقصود از جهالت، همه مواردی است که

مکلف به سبب ندانستن معذور است:

- ۰ اول: جهالت به طور متعارف در موارد غفلت یا جهل مركب 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.
 - ۰ دوم: تعبیر «اذا كان بجهالة فليتزوجهها»^۱ که در صحیحه عبد الرحمن آمده است، به ضمیمه تناسبات حکم و موضوع، به این معناست که شخص، از جهت بی تقویی دست به ازدواج نزد، 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 مركب است و مکلف در موارد لزوم احتیاط یا استصحاب عده معذور نیست، همچنان که در صحیحه عبد الله بن سنان آمده است که «ليس العالم والجاهل في هذا سواء في الإثم»^۲ و مقصود از جاهل بی گناه، یا غافل است یا جاهل مركب، و شاک راشامل نمی شود.

لذا جهالت در این روایات، جهالتی است که عرف‌آuder به حساب می‌آید. 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 می‌شوند. پس اگر استصحاباً یا احتیاط نسبت به نگه داشتن عده جاری باشد، حرمت ابدی ثابت می‌شود.

نظر مختار: ثبوت حرمت ابدي يا استصحاب عده

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

^٤ الكافي، ج ٥، ص ٤٢٧، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٠، ح ٤.

^٢. النواذر (اشعرى)، ص ١١١، م ٢٧٣.

زن در عده نبوده است.

فرع دوازدهم: اخبار زن به وقوع عقد سابق در زمان عدّه

مسئله 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 ابداً»^۱
 مرحوم آقای نائینی^۲ و مرحوم آقای بروجردی^۳ در این مسئله توقف و احتیاط کرده‌اند. مرحوم آقای خوئی^۴ 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 بروجاهت شرعی و اعتبار کلام زن در این گونه 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.^۵ لذا فقط روایات مناسب مقام، بررسی می‌شود؛ یعنی روایاتی

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۹.

۲. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۲۵.

۳. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۲۴.

۴. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۲۴.

۵. روایات ذیل را می‌توان برای نمونه به عنوان روایاتی مطرح کرد که دلالت بر مدعای 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 شوهدار بودن قول زن موافق است، قولش مقبول است.
 وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۰۱، باب ۲۵ «باب أن المرأة مصونة في عدم الزوج وعدم العدة و نحو ذلك ولا يحب الفتنيش»:

ح: محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن عمر بن حنظلة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني تزوجت امرأة فسألت عنها فقيل فيها فقال وأنت لم سألت أيضاً ليس عليكم التفتيش».«

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

بررسی روایات دال بر حجیت قول زن

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

روایت اول: صحیحه زراوه

أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن جميل بن دراج عن زراوه قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «العدة والحيض إلى النساء». ^۲

روایت دوم: روايت مجمع البيان

الفضل بن الحسن الظبرسي في مجمع البيان عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى «ولا

مستدرك الوسائل، ج ١٤، ص ٤٥٨ - ٤٥٩، باب ٩ «باب تصديق المرأة في نفي الزوج والعدة ونحوهما : وعدم وجوب التفتیش والسؤال ولا منها»:

ح ١٧٢٨٣: عن جعفر بن محمد بن عبد الله الأشعري قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن تزويج المتعة وقلت أنها خلية من الزوج من غير شخص مع عدم حصول العلم بقولها بل وكذا إذا لم تدع ذلك ولكن هل تقدر على ذلك..

۱. ر.ک: مباحث استاده در مسائل آتی (العروة الوثقى، كتاب النكاح، فصل ۱۱ في مسائل متفرقة، الخامسة: إذا أدعى رجل زوجية امرأة فأنكرت وادعت زوجية امرأة أخرى ... السابعة يجوز تزويج امرأة تدعي أنها خلية من الزوج من غير شخص مع عدم حصول العلم بقولها بل وكذا إذا لم تدع ذلك ولكن دعت الرجل إلى تزويجها أو أحببت إذا دعت إليه بل الظاهر ذلك وإن علم كونها ذات بعل سابقاً وادع特 طلاقها أو موتها....).

۲. تهذیب الأحكام، ج ١، ص ٣٩٨، ح ٦٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٥٨، ح ٢.

در نقل دیگر همین حدیث چنین آمده است:
وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٥٨، ح ١: محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جمبل عن زراوة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «العدة والحيض للنساء إذا اذعنت صدقت».

يحل لَهُنَّ أَن يَكْتُنُنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْجَامِهِنَّ» قال: «قد فَرَضَ اللَّهُ إِلَى النِّسَاءِ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءً
الْحِيْضُ وَالظَّهُورُ وَالْحَمْلُ».١

رواية سوم: رواية دعائم الإسلام
دعائم الإسلام، عن أبي عبد الله علیه السلام أنه قال: «أقل الحيض ثلاثة أيام وأقل الظهر
عشر ليالٍ والعدة والحيض إلى النساء وإذا قلن صدقن إذا أتين بما يشبه وهذا
أقل ما يشبه».٢

این روایت دلالت دارد که گفتار زنان درباره عده و حیض در موارد اشتباه، تصدیق
می شود و کمترین مورد اشتباه هم، همین تردیدها درباره ایام حیض و عده است.

رواية چهارم: رواية أبان بن تغلب
عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي عن محمد بن
أسلم عن إبراهيم بن الفضل عن أبان بن تغلب قال:
«قلت لأبي عبد الله علیه السلام إني أكون في بعض الظرفات فأرأي المرأة
الحسناً ولا آمن أن تكون ذات بعل أو من العواهر قال ليس هذا
عليك إنما عليك أن تصدقها في نفسها».٣

در این روایت، هرچند ادعای زن مطابق با اصل بوده و استصحاب عدم ازدواج
اقضاها دارد که گفته او پذیرفته شود، ولی تعبیر «إنما عليك أن تصدقها في نفسها»
در ذیل روایت، به منزله تعلیل برای حکم مذبور است. معنای این جمله این است
که «تو وظیفه داری که گفته زن را درباره خودش پذیری». 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.^٤

١. وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ٢٢٢، ح ٢؛ مجمع البيان، ج ٢، ص ٥٧٤.

٢. مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص ٣٥٨، ح ١٨٤٩٧؛ دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢٩٦، ح ١١١٣.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٤٦٢، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٣٠، ذیل ح ١.

٤. برای نمونه محمد بن علی که همان ابو شمینه است، ضعیف است. (رجال النجاشی، ص ٣٢٢؛
رجال الكثئی، ص ٥٤٦).

روایت پنجم: صحیحه میسر بن عبد العزیز

عن الحسین بن سعید عن فضاله بن ابی‌یوب عن عمر بن ابیان الكلبی عن میسره قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام ألقى المرأة بالفلة الـتی لیس فیها أحد فأقول لها لك زوج فتقول لا فأتزوجها قال نعم هي المصدقة على نفسها». ^۱
البـتـه مـرـحـومـ کـلـیـنـی در جـای دـیـگـرـی اـزـ کـافـی هـمـیـن رـوـایـت رـاـزـ فـضـالـه وـ بـدـونـ آـنـکـه عـمـرـبـنـ اـبـیـانـ الـکـلـبـیـ وـاسـطـهـ شـوـدـ اـزـ مـیـسـرـ ـبدـونـ تـاءـ ـنقـلـ کـرـدـهـ است:

عدة من أصحابنا عن أـحمدـ بنـ مـحـمـدـ بنـ عـيـسـىـ عنـ الحـسـینـ بنـ سـعـیدـ عنـ فـضـالـهـ عنـ مـیـسـرـ قال: «قلـتـ لأـبـیـ عبدـ اللهـ عـلـیـهـ السـلامـ أـلـقـىـ الـمرـأـةـ بـالـفـلـةـ الـتـیـ لـیـسـ فـیـهـ أـحـدـ فـأـقـولـ لـهـاـكـ زـوـجـ فـتـقـولـ لـاـ فـأـتـزـوـجـهـاـ قـالـ نـعـمـ هـيـ الـمـصـدـقـةـ عـلـىـ نـفـسـهـاـ». ^۲

بررسی سند

سند این روایت بر اساس هر دو نقل صحیح است؛ زیرا عمر بن ابیان کلبی توثیق شده است^۳ و میسر که همان میسر بن عبد العزیز می باشد نیز ثقه است.^۴ البـتـهـ بهـ اـحـتمـالـ قـوـیـ درـسـنـدـیـ کـهـ نـامـ «عـمـرـبـنـ اـبـیـانـ»ـ وـجـودـ نـدارـدـ درـ وـاقـعـ نـامـ اـینـ رـاوـیـ سـقطـ شـدـهـ است؛ زیرا عـادـتـاـ بـایـدـ مـیـانـ فـضـالـهـ بـنـ اـبـیـوبـ وـ مـیـسـرـ کـهـ درـ زـمـانـ اـمـامـ صـادـقـ عـلـیـهـ السـلامـ فـوتـ کـرـدـهـ است^۵، وـاسـطـهـاـیـ وجودـ دـاشـتـهـ باـشـدـ.^۶

۱. الكافـیـ، جـ ۵ـ، صـ ۳۹۲ـ، حـ ۴ـ؛ وـسـائلـ الشـیـعـةـ، جـ ۲۱ـ، صـ ۳۰ـ، حـ ۱ـ.

۲. الكافـیـ، جـ ۵ـ، صـ ۴۶۲ـ، حـ ۲ـ؛ وـسـائلـ الشـیـعـةـ، جـ ۲۰ـ، صـ ۳۰۱ـ، حـ ۲ـ.

۳. رجالـ النـجـاشـیـ، صـ ۲۸۵ـ، رقمـ ۷۵۹ـ.

۴. رجالـ الـکـثـنـیـ، صـ ۲۴۴ـ، رقمـ ۴۲۶ـ.

همچنین روایات متعدد در مدد او در رجال کثی نقل شده (رجال الکثی، ص ۲۴۲-۲۴۴) و صفوان نیاز از وی روایت کرده (الکافـیـ، جـ ۲ـ، صـ ۴۶۶ـ، حـ ۳ـ) و طبق نظر استاد^۷ مروی عنہ صفوان ثقه است.

۵. رجالـ الطـوـسـیـ، صـ ۳۶۹ـ، رقمـ ۵۹۷ـ.

۶. در هیچ یک از اسناد، فضاله بدون واسطه از امام صادق علیه السلام نقل نکرده مگر در روایتی که در علل الشرائع نقل شده است:

عللـ الشـرـائـعـ، جـ ۲ـ، صـ ۴۵۳ـ، حـ ۵ـ؛ وبـهـ الـإـسـنـادـ عـنـ الحـسـینـ بنـ سـعـیدـ عـنـ مـحـمـدـ بنـ أـبـیـ عـمـیرـ وـ فـضـالـهـ قال: «قلـتـ لأـبـیـ عبدـ اللهـ عـلـیـهـ السـلامـ شـجـرـةـ أـصـلـهـاـ فـیـ الـحـرـمـ وـ فـرـعـهـاـ فـیـ الـحـلـ فـقـالـ حـرـمـ فـرـعـهـاـ الـمـکـانـ أـصـلـهـاـ». اـمـاـ درـ اـینـ سـنـدـ ظـاهـراـ مـعاـوـيـةـ بـنـ عـمـارـ سـقطـ شـدـهـ استـ؛ زـیرـاـ:

اـوـلـاـ اـبـیـ اـبـیـ عـمـیرـ کـهـ مـعـطـوفـ عـلـیـهـ فـضـالـهـ درـ اـینـ سـنـدـ استـ، رـاوـیـ اـزـ اـمـامـ صـادـقـ عـلـیـهـ السـلامـ نـیـستـ.

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 تعیلی «هی المصدقة على نفسها»

۱. عموم تعیلی 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 علی^ع 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^۱ ذکر شده است.

ثانیاً، عین الفاظ روایت فوق، از معاویه بن عمار که مروی عنہ فضاله و ابن ابی عمر است، در سه سند دیگر نقل شده است، خصوصاً که در سند اول (کافی) و در سند دوم (فقیه) شخص ابن ابی عمير از معاویه عین الفاظ روایت علل الشرائع را نقل کرده است:

الکافی، ج ۴، ص ۲۳۱، ح ۲۳۱: علی بن ابراهیم عن أبيه و محمد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمر عن معاویة بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله علیه 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».

كتاب من لا بحضره الفقيه، ج ۲، ص ۲۵۴، ح ۲۳۴۱: روی عن معاویة بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله علیه 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».

نهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۷۹، ح ۲۳۴: روی موسی بن القاسم عن صفوان بن يحيی عن معاویة بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله علیه 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 الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۸۳.

استدلال آقای حکیم به حجت قول ذی الید

مرحوم آقای حکیم^۱ علاوه بر روایات، بیانی کلی برای اثبات اعتبار کلام زن در این امور بیان کرده است. ایشان مدعی است که وقتی سیره عقلاً 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 این گونه مثال می‌زند که اگر کسی از پاک بودن لباس یا ظرف خود، خبر دهد ادعای او پذیرفته می‌شود، تا چه رسید 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 مالکِ زمین ادعا کند که زمین او ۷۰۰ متر است، عقلاً ادعای او را بدون تحقیق -با صرف نظر از عادل یا ناقه بودن او- معتبر نمی‌دانند و به گفته مالک اعتمانی کنند.

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 عبدالمجيد

علی بن ابراهیم عن أبيه و علی بن محمد القاسانی عن القاسم بن محمد عن سلیمان

بن داود عن عیسیٰ بن یونس عن الأوزاعی عن الزهرا عن علی بن الحسین عليه السلام:

«فی رجل اذعی علی امرأة أنه تزوجها بولی و شهود وأنكرت المرأة

ذلك فأقامت أخت هذه المرأة على هذا الرجل البينة أنه قد تزوجها

بولی و شهود ولم يوقتا وقتا فكتب أن البينة بينة الرجل ولا تقبل

بينة المرأة لأن الزوج قد استحق بعض هذه المرأة وتريد أختها فساد

النكاح ولا تصدق ولا تقبل بينتها إلا بوقت قبل وقتها أو بدخول بها»^۱

محمد بن الحسن الصفار عن علی بن محمد عن القاسم بن محمد عن سلیمان بن

داود عن عبد الوهاب بن عبد الحميد^۲ التلقنی عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول:

«فی رجل اذعی علی امرأة أنه تزوجها بولی و شهود وأنكرت المرأة

ذلك فأقامت أخت هذه المرأة على هذا الرجل البينة أنه تزوجها

بولی و شهود ولم يوقتا وقتا إن البينة بينة الزوج ولا تقبل بينة المرأة

لأن الزوج قد استحق بعض هذه المرأة وتريد أختها فساد النكاح

فلا تصدق ولا تقبل بينتها إلا بوقت قبل وقتها أو دخول بها»^۳

بررسی سندي

سنند هیچ یک از دو روایت فوق، معتبر نیست^۴; لذا این روایت تنها برای تأیید

۱. الكافی، ج ۵، ص ۵۶۲، ح ۲۶؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۲۹۹، باب ۲۲ «باب حکم من اذعی زوجیة امرأة وأقام بينة فأنكرت واذعنت أختها زوجيتها وأقامت البينة»، ح ۱.

۲. از رجوع به ترجمه اور کتب عامه و خاصه استفاده می شود که عبدالمجيد صحیح است نه عبد الحمید؛ برای نمونه در رجال شیخ طوسی و رجال برقوی به همین تعبیر آمده است (رجال الطوسی، ص ۲۴۲، رقم ۲۲۵ و ص ۲۶۶، رقم ۷۲۱؛ کتاب الطبقات (برقوی)، ص ۲۵).

۳. تهذیب الأحكام، ج ۶، ص ۲۳۶، ح ۱۲؛ و ص ۲۱، ح ۱۲؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۷، ص ۲۵۴، ح ۱۳.

۴. استاد عليه السلام در مباحث آئی (عروة، کتاب النکاح، فصل ۱۱ (فی مسائل منفرقة، الخامسة) درباره سنند

مناسب است.

بررسی دلالت

از این روایت برداشت می‌شود که دخول و عدم دخول، در پذیرش یا عدم پذیرش بینه دوم دخالت دارد. بر اساس این روایت، بینه متقدم، مقدم است مگر آنکه بر اساس بینه دوم، دخول صورت گرفته باشد که در این صورت بینه 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 دوازدواج، از بینه برخوردارند و زمانی نیز برای هیچ یک مشخص نشده است، لذا بینه‌ها با هم تکاذب و تعارض دارند؛ زیرا امکان همسری دو خواهر در یک زمان وجود ندارد.

امام علی^ع فرموده‌اند که بینه مرد پذیرفته می‌شود؛ زیرا وی با اقامه بینه، نسبت به بعض زن استحقاق می‌یابد و بینه خواهر زوجه، که می‌خواهد ازدواج را باطل کند پذیرفته نمی‌شود مگر آنکه بینه او مربوط به ازدواج در زمانی پیش از زمان بینه مرد باشد و یا بینه بر دخول باشد.

این روایت دلالت می‌کند که با تحقق دخول نسبت به یک طرف، بینه طرف دیگر پذیرفته نمی‌شود و اگر دخول صورت نگرفته باشد، بینه پیشین پذیرفته می‌شود.

**روایت سوم: صحیحة ابی بصیر
ابن محبوب^ع عن هشام بن سالم عن ابی بصیر قال:**

«سألت أبا جعفر^ع عن رجل تزوج امرأة فقالت أنا حبلٌ وأنا
أختك من الرضاعة وأنا على غير عدة قال فقل إن كان دخل بها

این روایت مطالبی را به تفصیل بیان کرده است.

۱. در مباحث آنی (عروه، کتاب النکاح، فصل ۱۱ (فى مسائل متفرقة، الخامسة)) استاد^د به طور مفصل، مطابق یا مخالف قاعده بودن صدر و ذیل این روایت را مورد بررسی قرار داده و محتملات آن و همچنین سیر تحولات مسئله از زمان قدماء تاکنون را مطرح کرده است.

۲. این سند متعلق بر سند قبل در کافی (حدیث نوزدهم) است؛ لذا سند روایت بحث جاری که حدیث بیستم است، چنین است: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابی محبوب ...» و روش است که مراد از ابی محبوب، «الحسن بن محبوب» است.

و واقعها فلا يصدقها وإن كان لم يدخل بها ولم ي الواقعها فليخبر و
ليسأل إذا لم يكن عرفها قبل ذلك.^۱

تعبير «انا على غير عدّة» يعني شرائط ازدواج در من فراهم نیست و آماده ازدواج نیست. عدّة به ضم عین است یعنی من آمادگی برای ازدواج نداشت. اما اگر به کسر عین بخوانیم، «انا على غير عدّة» به معنای این است که من عدّه تمام نشده است، ولی معنای بسیار بعيدی است؛ زیرا در این صورت، کلمه «غير» بی معنی خواهد بود. مرحوم آقای خوئی^۲ و مرحوم آقای گلایگانی^۳، به این روایت برای اثبات عدم حجیت قول زن نسبت به زمان سابق استدلال کرده‌اند.^۴

این روایت در فقه و تهذیب، با سندي دیگر به حسن بن محبوب می‌رسد و متن آن نیز مشابه نقل کافی است:

كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۷۰، ح ۴۶۴: وروى الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي بصير قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فقال له أنا جبلي أو أنا أختك من الرضاعة أو على غير عدّة فقال إن كان دخل بها واقعها فلا يصدقها وإن كان لم يدخل بها ولم ي الواقعها فليحيط و ليسأل إذا لم يكن عرفها قبل ذلك»؛ طريق مرحوم صدوق به حسن بن محبوب در مشیخه فقهی، طریق صحیحی است. (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۵۳: «و ما كان فيه عن الحسن بن محبوب فقد رویته عن محمد بن موسی بن المتوكل عليه السلام عن عبد الله بن جعفر الحميري؛ و سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد ابن عيسى، عن الحسن بن محبوب»)

تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۳۳، ح ۴۳۳: محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي بصير قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فقال أنا جبلي وأنا أختك من الرضاعة وأنا على غير عدّة قال فقال إن كان دخل بها واقعها لم يصدقها وإن كان لم يدخل بها ولم ي الواقعها فليحيط و ليسأل إذا لم يكن عرفها قبل ذلك»؛ طريق شیخ طوسی به محمد بن علي بن محبوب نیز صحیح است (تهذیب الأحكام، المشیخة، ص ۷۲: «و ما ذکرته في هذا الكتاب عن محمد بن علي بن محبوب فقد اخبرني به الحسين بن عبد الله عن احمد بن محمد بن يحيى المطار عن ابيه محمد بن يحيى عن محمد بن علي بن محبوب») لذا طبق همه استناد، این روایت، صحیحه است.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۶۱، ح ۲۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۹۶، باب ۱۸ (باب حكم دعوى المرأة بعد العقد أنها جبلي أو أخت الزوج أو في عدّة)، ح .

۲. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۲۴.

۳. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۲۵-۵۲۴.

۴. استاد دیاره مفاد این صحیحه و سایر روایات مربوط به تصدیق قول زن در مباحث آنی، مطالعی

بررسی مطالب آقای خوئی

مطلوب اول: ظهور صحیحه زراره در حجیت قول زن نسبت به حال فعلی

مرحوم آقای خوئی از روایات تصدیق کلام زن درباره عدہ و حیض -مانند صحیحه زراره- تهال لزوم تصدیق گفتار وی نسبت به حالت فعلی را برداشت کرده و فرموده است: «فیان الظاهر من قوله ﷺ: «العَدَةُ وَ الْحِيْضُ لِلنِّسَاءِ إِذَا أَدْعَتْ صَدْقَتْ» کونهما لهن بلحاظ الحالة الفعلية ...»^۱

اشکال مطلب اول

اما می توان گفت: اطلاق روایاتی که زنان را مصدقات برخویش شمرده است باید اخذ شود؛ همچنان که ادله‌ای مانند «صدق العادل» نیز هر دو گونه اخبار از گذشته و حال را شامل می‌شود و نمی‌توان از آن برداشت کرد که کلام زنان، تنها نسبت به حالت فعلی آنها پذیرفته می‌شود.

مطلوب دوم: استشهاد به کلام فقهاء

سپس ایشان برای این استظهار از صحیحه زراره 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 بصحنته عملاً بأصله الصحة. وعلى هذا فلاإثر لأخبارها في المقام حيث لا يشمله الدليل، فيحكم بصححة العقد لامحاله»^۲

اشکال مطلب دوم

اما شاهدی که ایشان از کلام فقهاء ذکر کرده نیز قابل مناقشه است؛ در مواردی که عملی انجام نشده اگر زن نسبت به گذشته خبری دهد، در کلام فقهاء مطلوبی نیست که دلالت کند قول او معتبر نیست. برای مثال، اگر زنی پیش از آنکه عقد یادخوی

را به تفصیل مطرح خواهد کرد. (العروة الوثقی، کتاب النکاح، فصل ۱۱ (فی مسائل متفرقة): «الثانية إذا ادعت امرأة أنها خلية فزوجها 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: «شوه ر سابق من در تاریخ معینی از دنیا رفته یا از من جدا شده است و من نمی‌دانم که اکنون در عده هستم یا از آن خارج شده‌ام»، در کلام فقهاء 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 متبوع 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 معتقد 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 نمی‌شود. شاید مستند این تفصیل فقهاء همین صحیحه ابی بصیر باشد که ادعای زن نسبت به پیش از عقد را غیر قابل پذیرش می‌شمارد. لذا، چنین نیست که فقهاء قول زن درباره وضعیت گذشته را به طور مطلق، مردود بدانند بلکه اعتبار آن را تنها در صورت پیش گفته، منکر شده‌اند.

مطلوب سوم: ظهور صحیحه ابی بصیر در عدم حجیت قول زن نسبت به گذشته مرحوم آقای خوئی درباره دلالت صحیحه ابی بصیر چنین فرموده است:

«إنها (صحیحه ابی بصیر) بتفصیلها بین الدخول وعدمه حيث يجب الاختبار والسؤال في الثاني دون الأول، دلت على صحة العقد وعدم تصديقها في دعواها على كلا التقديرين، فتكون مقيدة لإطلاق صحیحه وزارة لوتهم فتدل على اختصاص قبول قولها بما إذا كان الإخبار عن الحالة الفعلية، وأما إذا كان الإخبار عن الحالة السابقة فلا يسمع قولها».١

اشکال مطلب سوم

اما با توجه به آنچه در اشکال بر استشهاد ایشان به فتاوی فقهاء (اشکال مطلب دوم)

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۸۵-۱۸۶

بيان شد، اين روایت بین دخول و عدم دخول تفصیل قائل شده است و چنین نیست که در فرض عدم دخول، منکر تصدیق قول زن باشد.^۱

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 معتمد بودن پذیرفته نمی شود.^۲ ولی در فرض عدم دخول چنین نیست.

فرع سیزدهم: حکم شک در دخول و شک در آگاهی زن

مسئله ۶: «اذا علم ان التزوج كان فى العدة مع الجهل بها حكما او موضوعا، ولكن شك فى انه دخل بها حتى تحرم ابدا ولا يبني على عدم الدخول، وكذا اذا علم بعدم الدخول بها وشك فى أنها كانت عالمه او جاهلا فانها يبني على عدم علمها فلا يحكم بالحرمة الابدية»^۳

این مسئله، به بحث چندانی نیاز ندارد؛ زیرا در صورتی که دخول مشکوک باشد، بنابر عدم وقوع آن گذارده می شود، همچنین اگر عالم بودن زن، مشکوک باشد بنابر عدم علم وی گذاشته می شود، مگر آنکه حالت سابقه اش علم باشد.

فرع چهاردهم: حکم علم اجمالی به معتمد بودن یکی از دوزن

مسئله ۷: «اذا علم اجمالا بكون احدى الامرتين المعينتين فى العدة ولم يعلمها

۱. به نظر من رسید که طبق صحیحه ابی بصیر در فرض عدم دخول، مجاز به استمناع از زن نیست بلکه باید فحص صورت گیرد و اصاله الحال در این فرض الغاء شده است. در مورد قید اخیر (إذا لم يكن عرفها قبل ذلك) در صحیحه ابی بصیر استاده در مباحث آتی (العروة الوثقى، کتاب النکاح فصل ۱۱) مسائل متفقه؛ «الثانية إذا ادعت امرأة أنها خلية فتزوجها رجل ثم ادعت بعد ذلك كونها ذات بعل....») دواهتمال رام طرح کرده است که خواهد آمد.

۲. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۲۴.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۹.

بعينها، وجب عليه ترك تزويجهما، ولو تزوج احداهما بطل ولكن لا يوجب الحرمة الابدية، لعدم احراز كون هذا التزويج في العدة، نعم لو تزوجهما معا حرمتا عليه في الظاهر، عملا بالعلم الاجمالي^۱

مرحوم سيد دراين مسئلته تبنا يکي از صور علم اجمالي رامطرح کرده است. مراد سيد از اين صورت علم اجمالي، فقط صورتی است که اگر علم اجمالي نبود مانعی از اذدواج نبود؛ زیرا سیاق کلام ايشان نشان می دهد که در مقام بيان اثر علم اجمالي است؛ لهذا اگر به جهت جريان استصحاب در عده در يکي از دوزن یا هر دوزن، آثار عده بار شود خارج از فرض مرحوم سيد است. توضیح این مطلب در بررسی صور مسئلله در ذیل خواهد آمد.

حكم برخی صور علم اجمالي به اعتقاد فعلی يکي از دوزن

لذا علاوه بر آنچه مراد مرحوم سيد است، حكم برخی از صور مسئلله بيان می شود:

صورت اول: معتقد بودن يکي از دوزن در سابق و شك در بقاء آن صورت اول اين است که به طور اجمالي بدانيم يکي از دوزن، در دوران عده است ولی يکي از آن ها به خلاف ديگري سابقه عده داشته باشد، علم اجمالي به علم تفصيلي نسبت به مستصحب العدة وشك بدوى در ديگري منحل می شود؛^۲ لهذا اين صورت، مراد مرحوم سيد نیست.

صورت دوم: معتقد بودن هر دو در سابق و احتمال انقضاء عده يکي

صورت دوم اين است که هر دو، پيش تر در عده بوده اند و اکنون يقين داريم که يکي از آن دو هنوز در عده به سر می برد ولی محتمل است که ديگري از عده خارج شده باشد، در اين صورت، استصحاب بقاء عده نسبت به هر دو جاري می شود؛ اين صورت نيز مراد مرحوم سيد نیست زيراييشان به جهت علم اجمالي حكم به حرمت اذدواج کرده است.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۰.

۲. مراد اين است که انحلال حكمی رخ می دهد.

صورت سوم: معتقد بودن هر دو در سابق و انقضاء عده يکي صورت سوم اين است که هر دو، پيش تر در عده بوده اند؛ و اکنون يقين داريم که يکي از آن دو قطعاً از عده خارج شده و ديگري هنوز معتقد است.

بررسی اجمالی جریان استصحاب عده

حکم این فرض از مسئله، میان فقهاء 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 راجاري نمی دانند و در

۱. چنان که استاد^۱ در برخی مباحث (كتاب البيع، بررسی دلیل استصحاب در اثبات لزوم معاطة) بیان فرموده است، شیخ انصاری مخالفت قطعیه علمیه را مانع از جریان اصل در اطراف علم اجمالی نمی داند به شرط اینکه مستلزم مخالفت قطعیه عملیه یاتناض صدر و ذیل در دلیل اصل (متلاالاتنقض) نشود و بر همین اساس، مرحوم شیخ در اوآخر بحث استصحاب فرموده است که اگر شخصی محدث، با مانع مردد بین بول و آب وضو بگیرد، هر دو استصحاب بقاء حدث و طهارت جاری است؛ در این مثال، جریان هر دو استصحاب، مستلزم مخالفت قطعیه علمیه است ولی نه موجب مخالفت قطعیه عملیه است و نه مستلزم تناقض صدر و ذیل در دلیل اصل است.

برخلاف علم اجمالی به طهارت يکي از اثنانی که قبل از نجس بوده اند و جریان اصل در اطراف شبهه، مستلزم تناقض صدر و ذیل در دلیل اصل است. فرائد الأصول، ج ۳، ص ۴۰-۴۹: «الثانية ... لأن قوله: لا تنتقض اليقين بالشك و لكن تنتقضه بيقين مثله» بدأ على حرمة النقض بالشك و وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبيين، فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك؛ لأنه مستلزم لطرح الحكم بنتقض اليقين بعنته».

فرائد الأصول، ج ۳، ص ۴۱۳: «وأما الصورة الثالثة وهي ما يعمل فيه بالاستصحابين. فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبيين فيه مؤثر شيئاً، فمخالفته لا توجب مخالفته عملية لحكم شرعني، كما لو توپضاً أشتبها بمانع مردد بين البول والماء، فإنه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحاباً لهما. وليس العلم الإجمالي برواية أحدهما مانعاً من ذلك، إذ الواحد المردّد بين الحدث وطهارة اليد لا يترتب عليه حكم شرعني حتى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين، ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء و عدم غسل الأعضاء مخالفته عملية لحكم شرعني أيضاً. نعم، ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمة، وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجية الفتن، عند التكلم في حجية العلم».

لذا اینکه مرحوم نایینی کمان کرده مرحوم شیخ، متناقض و مضطرب سخن گفته است، صحیح نیست: فرائد الأصول، ج ۴، ص ۶۹۸: «والإتصاف: أن كلام الشيخ ^۲ في المقام وفي مبحث الاشتغال عند البحث عن الشبهة المحصورة وفي مبحث القطع عند البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية، لا يخلو عن اضطراب، فإنه ثانية: يحروم حول المخالفة العملية، وأخرى: يحروم حول قصور الأدلة و عدم شمولها

لأطراف العلم الإجمالي، فراجع وتأمل جيداً.

كُرّج مرحوم نابيني ابن ادعا را در دوره بعدى درس خود تکرار نکرده است. (أجود التقريرات، ج ٢، ص ٤٩٩: «و العجب من العلامة الأنصاري ^{هذا} حيث لم يعتمد في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم بما ذكرناه من عدم انف哈اظ الحكم الظاهري وجود المانع في عالم الشبوت بل تمسك بالمانع الإيجابي»)

مرحوم نابيني در اجرای اصول در معلوم بالاجمال قائل به تفصیل است ولی آنچه در مقام محل کلام است اجرای استصحاب در اطراف معلوم بالاجمال است که مرحوم نابینی مطلقاً با آن مخالف است و اجرای اصل تنزیلی را مناقض با علم اجمالی می داند.

أجود التقريرات، ج ٢، ص ٥٠-٥٢: «و أما صحة جعل الحكم الظاهري في مورد العلم الإجمالي مع عدم التصرف في الواقع أصلاً فالحق عدتها في الأصول التنزيلية مطلقاً وفي غيرها إذا لم من جريان الأصول المخالفة العملية فالمحذور في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي أحد أمرين على سبيل منع الخلو أحدهما لزوم التناقض من جريانه وهذا لا يتحقق إلا في موارد الأصول التنزيلية (نابينهما) لزوم المخالفة القطعية وهذا لا يتحقق إلا في موارد العلم بثبوت التكليف لأن فيه ... وبهذا يظهر أن المانع ليس منحصراً بقصور أدلة الأصول عن شمولها لأطراف العلم الإجمالي بحسب مقام الإثبات والدلالة نظراً إلى أن العلم بمخالفة أحد الأصولين للواقع يكون مانعاً عن شمول دليل الأصل لمورديها نظير قصور الدليل اللقطي كالعموم عن الشمول مع العلم بالشخصين في الجملة بل مناقضة مؤدي الأصول للحكم المعلوم في البين في مقام التشريع نفسها مانعة عن جريان الأصل في الطرفين مع قطع النظر عن مقام الدلالة والإثبات»

أجود التقريرات، ج ٢، ص ٤٩٩-٥٠٠: «فنقول أن التعارض بين الأصولين إما أن يكون من جهة العلم بالحكم المخالف لهما أو من جهة أخرى (وعلى الأول) فاما ان يلزم مخالفة عملية للتکلیف المعلوم في البین من جریان الأصولين أو لا هنالک أقسام (القسم الأول) ما إذا لم من جریان الأصولين مخالفة عملية للتکلیف المعلوم في البین ولا ریب في سقوط الأصولين حينئذ سواء كان الأصولان تنزیلین او لا وقد بیننا ذلك في بحث العلم الإجمالي مفصلاً (و القسم الثاني) ما إذا لم يلزم من جریان الأصولين مخالفة عملية للتکلیف المعلوم كما إذا علم بطهارة أحد الإثباتين المعلوم نجاستهما سابقاً وكما إذا علم بروجية أحد الأمرين من غير تعیین فإنه لا يلزم من جریان استصحاب التجasse في الإثباتين ومن الرجوع إلى الاحتیاط في كل من المرأتین مخالفة للتکلیف المعلوم أصلوا والحق في هذا القسم التفصیل بين الأصول التنزیلية وغيرها وذلك لما بیناه في بحث العلم الإجمالي من ان الأصول التنزیلية من جهة كونهما محربة للواقع بمربنة ولذا تقوم مقام القطع الطریقی لاتكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة فيها في أطراف العلم الإجمالي وهذا يخالف الأصل الغیر التنزیلی فإنه حيث ليس فيه نظر إلى الواقع أصلاً بل هو حکم على الشک بما هو فلامانع من جریانه في كل من أطراف العلم الإجمالي وقد ذكرنا توضیح ذلك في بحث العلم الإجمالي فراجع ... (و العجب) من العلامة الأنصاري ^{هذا} حيث لم يعتمد في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم بما ذكرناه من عدم انفہاظ الحكم الظاهري وجود المانع في عالم الشبوت بل تمسك بالمانع الإيجابي وقصور أدلة الاستصحاب عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي من

مقابل بعضی از بزرگان مانند مرحوم آقای سید ابوالحسن اصفهانی^۱، مرحوم آقای خوئی^۲ و مرحوم آقای گلپایگانی^۳ دو استصحاب راجاری دانسته‌اند؛ زیرا جریان آن، موجب مخالفت قطعیه عملیه نمی‌شود. لذا، مرد نباید با هیچ‌یک از آن دوازدواج کند. هرچند نظر مرحوم شیخ، صحیح به نظر مرسی رسد ولی در این مقام، مجالی برای بحث تفصیلی در این زمینه وجود ندارد.^۴

در صورت جریان استصحاب، این مسئله نیز از مورد کلام سید خارج می‌شود.

صورت چهارم: بود حالت سابقه

صورت چهارم این است که علم اجمالی به معنده بودن یکی از دوزن داریم و حالت سابقه‌ای در کار نباشد تا بحث جریان استصحاب مطرح شود. به بیان دیگر

جهة ان الشك في قوله ﷺ (الانتقض اليقين بالشك) و ان كان شاما لا للشك البدوي والمقرر بالعلم الإجمالي الا ان قوله ﷺ (ولكن تفضله يقين آخر) يشمل اليقين الإجمالي فيكون دليل الاستصحاب بذلك مجملًا من حيث الشمول لأطراف العلم الإجمالي؛ فإنه إذا فرض عدم المانع من جعل الأصل التنزيلي في تمام الأطراف فلامانع من الشمول من جهة الأدلة إذ اليقين الناقض يمتنع المقابلة لابد و ان يكون متعلقاً بخلاف متعلقاً به اليقين السابق (ومن الواضح) ان اليقين السابق في مثل الإباءين إنما كان متعلقاً بتجاهسة كل واحد من الإباءين بخصوصه فلا بد و ان يكون الناقض هو اليقين بظهوره وأما اليقين الإجمالي فليس متعلقاً بظهوره 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 يسرى إلى الآخر».

لذا ایشان برخلاف شیخ انصاری که قائل به مانع اثباتی است، تنها مانع رامانع ثبوتی می‌داند.

۱. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۲۵: «بل يوجبه أيضاً في الظاهر إذا كانتا معتبرتين وعلم إجمالاً بخروج أحدهما من العدة. (الأصفهانی)».

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۸۶: «وأما إذا كان الشك في البقاء، كما لو علم إجمالاً بانقضاء عدة إحداهما بعد العلم بكونهما معاً في العدة، ثم شك في كونها هي المعقودة أم غيرها، ...»
البته این مطلب در تعليقۀ ایشان بر عروة نیامده است اما در هر حال مبنای ایشان در اصول این است که در معلوم بالأجمال، انتقاء جریان اصول وجود دارد مگر موجب ترجیح در مخالفت قطعیه عملیه شود. (برای نمونه: مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خوئی)، ج ۱، ص ۴۰۶: «لكن الصحيح انه لامانع من جریان الأصول في الأطراف إذا لم يستلزم المخلافة العلمية، بل افرق بين التنزيلية وغيرها»).

۳. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۲۵.

۴. استاده در مباحث ازدواج در احرام، ذیل مسئلۀ چهارم عروه نظر مرحوم شیخ را نبذریفته و با نظر مرحوم آقای سید ابوالحسن اصفهانی و مرحوم آقای خوئی موافقت کرده است.

فرض مسئله جایی است 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 دوزن 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 اکه زن در عده است و از طرف دیگر مفاد استصحاب، عدم حرمت ابدی است، پس حکم ظاهري در اين صورت، حلیت است.

البته اگر سپس معلوم شود که همان زنی که با اوی 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. امامات زمانی که معلوم نشود که ازدواج در زمان عده رخ داده است، مفاد اصل عملی، عدم حرمت ابدی خواهد بود.

مرحوم آقای حکیم نمونه‌ای فقهی که به این مسئله شباهت دارد را چنین بیان کرده است:

«المقام نظير ما لو توضأ بأحد الإناثين المعلوم نجاسة أحدهما، فإنه
 يبني فيه على عدم ترتيب الأثر، عملاً باستصحاب الحدث، ولا يبني
 على نجاسة أعضاء الوضوء، لعدم إحراب نجاسة الماء، إلا إذا كانت
 الحالة السابقة نجاسة الإناثين معاً، بناءً على صحة استصحاب
 النجاسة، لعدم منافاته للعلم الإجمالي بظهوره أحدهما عملاً. وهنا
 أيضاً لا يبني على الحرمة الأبدية، لعدم إحراب كون العقد في العدة،
 إلا إذا كانت الحال السابقة في المرأتين معاً أنهما في العدة، وعلم
 خروج إحداهما عنها وبقاء الأخرى فيها، فإن التحقيق جواز جريان
 الاستصحاب فيهما معاً مالم ينافي العلم عملاً».^۱

فرع پانزدهم؛ حکم علم اجمالي به معتبره بودن زن در عده خود یا دیگری

مسئله ۸: «اذا علم ان هذه المرأة المعينة فى العده لكن لا يدرى انها فى عدّة نفسه او فى عدّة الغير جاز له تزويجها الاصالحة عدم كونها فى عدّة الغير، فحاله حال الشك البدوى.»^۱

در این فرض، ازدواج با زن جایز است، زیرا شبهه در عده غیر بودن، مقرر به علم اجمالي نیست بلکه شباهی بدوى است؛ زیرا اینکه در عده خودش باشد اثربن دارد.^۲

۱. العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۲۰.

۲. ممکن است گفته شود که اگر عده مربوط به خودش، از نوع رجعی باشد، واجب نفقه بر عهده مرد خواهد بود لذا علم اجمالي منجر خواهد بود؛ زیرا با نفقه زن بر مرد واجب است یا ازدواج با او حرام است. اما طبق مبنای استاد^۳ در مواردی که یکی از اطراف شباه حکم تحریمی و طرف دیگر حکم وجوبی باشد، علم اجمالي منجر نیست.



فصل ۲: ازدواج با زن شوهردار

A



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

مسئله ۹: «يلحق بالتزويج في العدة في إيجاب الحرمة الأبدية تزويع 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...»^۱

ادلهای برای اثبات حرمت تکلیفی عقد با ذات البعل ممکن است بیان شود:

دلیل اول: اولویت مقام نسبت به حرمت خواستگاری از معنده رجعیه

دلیل اول دلیلی است که صاحب مدارک در نهایة المرام مطرح کرده و صاحب حدائق^۲ و صاحب ریاض^۳ هم از او تبعیت کرده‌اند.

مرحوم صاحب مدارک در توضیح عبارت مرحوم محقق در نافع (لایحل العقد على ذات البعل)^۴ فرموده است: «اما أنه لا يحل العقد على ذات البعل، فلا ريب فيه، لما سيجيء من تحريم التعرض بالخطبة في العدة الرجعية، فتحريم العقد على ذات البعل أولى».^۵ البته ایشان برایین دلیل اشکال می‌کند و آن را مصدق قیاس می‌داند.^۶

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۰-۸۲۱ م.^۹

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۷۷.

۳. رياض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۵.

۴. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۵. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۶۷.

۶. نهاية 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 آنی خواهد آمد - در حرمت تکلیفی هم جاری است.

دلیل دوم و سوم: اجماع و آیه تحریم مخصوصات

مرحوم صاحب ریاض علاوه بر اولویت، به اجماع و آیه «خَرْمَتْ عَلَيْكُنَّ أَمْهَانَكُنَّ وَ الْمُخْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ»^۱ نیز استناد کرده است. مراد از مخصوصات در بعضی از آیات قرآن، عفیفات، در مقابل فاجرات است^۲، اما در آیه فوق، مراد از «مخصوصات»، مزوجات است؛ یعنی زنانی که به وسیله ازدواج در حصن شوهر قرار گرفته‌اند، و این تفسیری است که در روایات نیز آمده است.^۳ پس این آیه هم حرمت ازدواج با ذات البعل را ثبات می‌کند.^۴

پاسخ دلیل دوم: عدم اجماع در حرمت تکلیفی

اما دلیل اجماع ناتمام است؛ زیرا آنچه اجتماعی 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 يَرْمُونَ النِّسَاءَ ثُمَّ لَا يَأْتُوْ بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَأَخْلِدُوهُنَّ تَمَابِينَ جَلَدَةٌ وَلَا تَقْبِلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبْتَأْذُوْنَكُنَّ هُنَّ الْفَاسِقُونَ»؛ النور، ۲۲: «إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ النِّسَاءَ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَمْ يَأْتُوْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُنَّ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

گاهی هم مراد از «مخصوص» در قرآن، خود است:
النساء، ۲۵: «وَمَنْ لَمْ يَشْفِعْ إِنْ كَرِهْ طَوْلًا إِنْ يَنْكِحَ النِّسَاءَ الْمُؤْمِنَاتِ قَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانَكُنَّ مِنْ فَتَاهَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَعْلَمُ إِنْ يَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُهُنَّ أَجْوَهُنَّ بِالنَّغْرِيفِ مُخْصَنَاتٍ غَيْرَ مَسَاخِبٍ وَلَا مُشَدِّنَاتٍ أَغْلَانٌ إِذَا أَخْسِنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ تَعَلَّمُهُنَّ بِضُفْ مَا عَلَى النِّسَاءَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَذَابَ مِنْكُنَّ وَأَنْ تَضِيرُوا أَخْرَى لَكُنَّ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ».

البته در آیه فوق، مراد از دعواه «مخصوصات» و «أخضرن»، حروف بدن نیست؛ بلکه مربوط به همان معنای عفت است.

۳. تفسیر العیناشی، ج ۱، ص ۸۰-۸۴، ح ۲۲۳؛ کتاب من لا يحضره القيبة، ج ۳، ص ۴۳۷، ح ۴۵۱۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۱۵۱-۱۵۲، ح ۹-۱۲؛ برای نمونه: «سئل الصادق ع ع عن قول الله ع ع: «وَالْمُخْصَنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ» قال: هن ذوات الأزواج».

۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۵.

معنون نیست و ظاهراً قبل از مرحوم محقق^۱، کسی متعرض آن نشده است.

پاسخ دلیل سوم

پاسخ اول: احتمال حرمت وضعی در آیه و اما آیه «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ» هم دلالتی بر مذکون ندارد؛ زیرا ممکن است گفته شود که حرمت بر دو قسم است: حرمت تکلیفی و وضعی، و شاید مراد از حرمت در آیه شریقه، حرمت وضعی باشد.

بررسی پاسخ اول

ممکن است در پاسخ گفته شود که: حرمت عمل در لغت به معنای بطلان نیست؛ بلکه به معنای مبغوضیت 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: «حرمت عليکم العقد على المحسنات»؛ بلکه متعلق حرمت، خود محسنات است.
 اما با این حال، پاسخ اول قابل مناقشه است که در پاسخ دوم تبیین خواهد شد.

پاسخ دوم: ظهور حرمت «ذات محسنات» در حرمت تمتع

پاسخ دوم این است که چون متعلق حرمت، خود محسنات 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 مقدّر، فعل عاتی همچون «کل فعل یربط بالمحسنات من العقد والخطبة والتمنع و...» باشد؛ بلکه ظاهر و لااقل قدر متین از آیه، تقدیر «التمتع» و مانند آن است.

ولی ما قائل به لزوم تقدیر فعل نیستیم؛ چون حرمت در لغت و لسان احادیث به معنای یکی از احکام خمسه نیست که متعلق آن الزاماً، فعلی از افعال باشد؛ بلکه حرمت به معنای محرومیت است. حرمت با این مفهوم، هم می‌تواند به افعال تعلق گیرد و هم می‌تواند به موضوعات خارجی و اشیاء تعلق گیرد؛ البته در هر مورد به

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 بهره گیری جنسی ازاو، محروم بودن از خانه، به معنای عدم جواز سکنی خانه است و همین طور است در سایر موارد تعلق حرمت به اشیاء؛ لذا دلیل نداریم که اطلاق حرمت محسنات به اعتبار حرمت عقد بر آنها باشد؛ بلکه تنها حرمت تمتع از آنها به تفاهمنامه از آیه استفاده می‌شود.^۱

بررسی حرمت ابد در ازدواج با ذات البعل

مسئله ۹: «یلحق بالتزويج في العدة في إيجاب الحرمة الأبدية تزويع ذات البعل فلو تزوجها مع العلم بأنها ذات بعل حرمت عليه أبداً مطلقاً سواء دخل بها أم لا ولو تزوجها مع الجهل لم تحرم إلا مع الدخول بها من غير فرق بين كونها حرة أو أمة مزوجة وبين الدوام والمتعة في العقد السابق واللاحق...»^۲

فوائد نقل اقوال فقهاء

ابتدا در این مسئله، اقوال فقهاء نقل می‌شود. با وجود ندرت موارد اجتماعی که کافش از قول معصوم است، اما فوائیدی بر نقل اقوال متربّ است:

• فایده اول: نقل اقوال علماء در چگونگی حمل روایات و نحوه جمع عرفی بین آنها مؤثر است. از لایه‌لای کلمات علماء، وجوهی برای حل تعارض روایات به دست می‌آید.

• فایده دوم: یکی از مرجحات باب تعارض، طبق مبنای تعددی از مرجحات منصوصه، شهرت فتوای است و بر این اساس دانستن شهرت فتوای،

۱. توضیح بیشتر: استثناء ذیل آیه مؤید آن است که حرمت محسنات به اعتبار حرمت عقد نیست؛ بلکه به اعتبار حرمت تمتع است؛ زیرا پس از «المحسنات من النساء» آمده است: «أَلَا مَالِكُ أَيْمَانَكُ». این استثناء صرف نظر از اختلافاتی که در معنای آن دیده می‌شود، ناظر به کثیران انسان است و چون عقد بستن بر کنیز خود صحیح نیست، پس استثناء تنها در برآ رجواز استمناع از کثیران است. اختصاص استثناء به مسئله تمتعات، تأیید می‌کند که مستثنی منه هم به همین امر اختصاص داشته و عمومیت ندارد.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۱-۸۲۰ م.

می‌تواند منشأ ترجیح یا عدم ترجیح روایت موافق با آن به شمار آید.
 • فایده سوم: اگر کسی مقدمات انسداد را تمام دانسته، قائل به حجتیت 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 قدماء

در بررسی اقوال قدماء دو مطلب بیان می‌شود:

مطلوب اول: مطرح نشدن مسئله در عبارات مشهور قدماء

مطلوب اول این است که مرحوم محقق در نافع^۱ 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^۲: ولی در قواعد که پس از تحریر نگاشته شده^۳، در مسئله تردید کرده^۴ و در تبصره، ارشاد و

۱. البته طبق نظر استاد^۵، مقبول عمر بن حنظله، که در آن شهرت به عنوان مرجع آمده است، اولًاً مربوط به فرض مخاصمه است و ثانیاً، مراذ شهرت در آن، مقطع الصدور بودن است. به ممکن است در برخی موارد، از شهرت قوی فتوایی در بین قدماء استفاده شود که روایتی مقطع الصدور بوده است.

۲. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۳. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۶۶۹.

۴. علامه حلی در آخر مباحث نکاح از کتاب تحریر (تحریر الأحكام، ج ۴، ص ۴۶) فرموده است: «تم الجزء الثاني من كتاب تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية بحمد الله تعالى و منه على يد مصنفه حسن بن يوسف بن مطهر في شهر جمادى الآخر سنة إحدى و سبعين و سثمانة». لذا تأليف 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 عازمه بوده است:

قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۷۱۴: «إني قد لخصت لك في هذا الكتاب لب فتاوى الأحكام، و بتنـت لك فيه قواعد شرائع الإسلام باللغاظ مختصرة و عبارات محزرة، وأوضحت لك فيه نهج الرشاد و طريق السداد، وذلك بعد أن بلغت من العمر الخمسين و دخلت في عشر السنين». و چون ولدت علامه سال ۶۴۸ قمری بوده (خلاصة الأقوال، ص ۴۸: «المولد: تاسع عشر شهر رمضان سنة ثمان و أربعين و سثمانة»)، لذا حدود سال ۶۹۷ قمری تاریخ نگارش قواعد بوده است.

۵. قواعد الأحكام، 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 قدماء، محزمات ابد راشمارش کرده‌اند و با اینکه تزویج معتدہ وزنای به ذات بعل و ایقاب غلام را زایین زمرة شمرده‌اند، ولی از تزویج به ذات بعل نام نبرده‌اند. آن دوازده فقیه عبارت‌انداز: مرحوم شیخ مفید در مقنعه^۱، مرحوم سید مرتضی در انتصار^۲ و موصليات ثالثه^۳، مرحوم شیخ طوسی در نهایه^۴، تهذیب^۵ و استصار^۶، این براج در مهدب^۷، ابوالصلاح حلبی در کافی^۸، این حمزه در وسیله^۹، قطب رواندی در فقه القرآن^{۱۰}، این زهره در غیبه^{۱۱}، این ادريس در سرائر^{۱۲}، کیدری در اصحاب^{۱۳}، مهدب الدین نیلی در نزهه الناظر^{۱۴}، یحیی بن سعید در جامع^{۱۵}، و نیز محقق در شرایع^{۱۶}.

۱. خلاصة الأقوال، ص ۴۵: «كتاب مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ذكرنا فيه خلاف علمائنا خاصة وحججة كل شخص، والترجيح لمانصيري له».
۲. المقنعة (شيخ مفید)، ص ۵۰۱-۵۰۲.
۳. الانصار، ص ۲۶۲-۲۶۷.
۴. رسائل الشريف المرتضي، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۲.
۵. الهاية (شيخ طوسی)، ص ۴۵۲-۴۵۳.
۶. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۵-۳۱۲.
۷. الاستصار، ج ۳، ص ۱۵۵-۱۹۲: «أبواب ما أحلى الله العقد عليهن و حرم».
۸. المهدب (ابن براج)، ج ۲، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.
۹. الكافي في الفتن، ص ۲۸۶.
۱۰. الوسيلة، ص ۲۹۲-۲۹۳.
۱۱. فقه القرآن (رواندی)، ج ۲، ص ۹۲-۹۳.
۱۲. غنية النزوع، ص ۳۳۶-۳۳۸.
۱۳. السرائر، ج ۲، ص ۵۲۵.
۱۴. إاصباح الشيعة، ص ۳۹۸.
۱۵. نزهه الناظر، ص ۹۲.
۱۶. الجامع للمرانی، ص ۴۲۷-۴۲۸.
۱۷. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶.

بدین جهت در حدائق آمده که ظاهر اکثر، عدم تحریم ابد است.^۱ این امر در جواهر مورد انکار قرار گرفته است.^۲

از سوی دیگر در خلاف و انتصار که به اختلاف عame و خاصه ناظر است، این مسئله مطرح نشده^۳؛ لذا عame نیز قائل به حرمت ابد نیستند.

مطلوب دوم: استفاده فتوای برخی قدامه در مقام

به هر حال، هرچند 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 «التكلیف» شلمگانی است^۴، این کتاب از کتب فقهی خواهد بود و بعید هم نیست. در فقه الرضا آمده است: «و من تزوج امرأة لها زوج دخل بها أولم يدخل

۱. الحدائق الناصرة، ج ۲۳، ص ۵۷۸.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۲۵.

۳. در منابع عame مانند مبسوط سرخسی، المجموع (شرح المذهب)، مغنى ابن قدامه نیز این فرع مطرح نشده است. اما در المحتل بالآثار (ج ۹، ص ۷۲) این مطلب مطرح شده است:

«وقالوا: من تزوج امرأة لا زوج لها فدخل بها فوطنه، ثم ظهر بها حمل من زنى أو من غصب كان بها قبل نكاحه، فإنها لا تحل له أبداً، ما ندرى لماذا؟

وقالوا: من تزوج امرأة أعتقدت قبل أن تتم حبسته بعد عتقها فدخل بها حرمته عليه في الأبد؛ فلنجو هذا اللجاج الفاسد.

ثم لم يلبثوا أن قالوا: من تزوج امرأة لها زوج قائم حتى حاضر أو غائب بظنان أنه قد مات أو يوفقان بمحاجته، فدخل بها فوطنه، أنها لا تحرم عليه في الأبد، بل له أن يتزوجها إن طلقها الزوج أو مات. و هذا هو المستعجل قبل الوقت بلاشك».

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 عame که قائل به حرمت ابدی باشد ظاهراً وجود ندارد.

۴. تحفة أهل الهمم، ج ۱، ص ۱۱۸؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۱۰، ص ۲۱۹، رقم ۶۳۳.

بها آوزنی بهالم محل حل له آبدان». و از آنجاکه فتاوی مرحوم شیخ صدوq و پدرش در بسیار از مسائل با این کتاب متعدد است، محتمل است که ایشان نیز همین فتاوا 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 محترمات ابديه اختصاص دارد^۱ و در آن، روایات اقسام مختلف محترمات ابديه را بیان کرده، مرفوعة احمد بن محمد^۲ 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 ابدي می‌داند؛ زینا معارضی، برای آن ذکر نمی‌کند.

مرحوم کلینی در بابی دیگر در کتاب **الطلاق**^۲ و نیز مرحوم صدوق در فقیه^۳، موثقہ زراکه از آن حرمت ابد در 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 صحیحة 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

سد مرتضی در موصليات ثالثه می فرماید:

و من تزوج امرأة في عدة ملك زوجها عليها فيها الرجعة، فرق

١. فقه الرضا (عليه السلام)، ص ٢٤٣

^٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٦، «باب المرأة التي تحرم على الرجل فلاتحل له أبداً».

٢٠. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٩، ح ١١: عَدَةٌ مِّن أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ رَفِعَهُ «أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَرَوْجُ الْمَرْأَةَ وَعَلِمَ أَنَّ لَهَا زَوْجًا فَرِزْقٌ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَحْلِ لَهُ أَيْدِيًا».

عبد الكريمه في حدثه: «وليس للأخر أن يتزوجها أبداً».

بينهما ولم تحل له أبدا، وإن كان دخل بها جاهلا. والحججة في ذلك: الإجماع الفرقـة المـحـقـة، و طـرـيقـة الـاحـتـيـاطـ أيـضاً.^١

و در مسئله بعدی چنین فرموده است:

«وكذلك من عقد على امرأة في عدة من غير دخول بها، فرق بينهما ولم تحل له أبدا، وأصحابنا يشترطون في ذلك وهو يعلم أنها في عدة، والحججة في ذلك: الإجماع وطريقـة الـاحـتـيـاطـ».^٢

از مجموع این دو کلام بر می آید که عقد با عالم به معتده بودن، هر چند باشند حرمـتـ ابدـ مـیـ آورـدـ؛ اما عـقدـ باـ جـهـلـ، بهـ هـمـراهـ دـخـولـ تـنـهـاـ درـ مـعـتـدـهـ رـجـعـيـهـ حـرـمـتـ اـبـدـ مـیـ آورـدـ. اـزـ تـخـصـيـصـ اـيـنـ حـكـمـ بـهـ مـعـتـدـهـ رـجـعـيـهـ کـهـ يـاـ زـوـجـهـ يـادـرـ حـكـمـ زـوـجـهـ استـ، عـرـفـاـ فـهـمـيـدـهـ مـیـ شـوـدـ کـهـ درـ زـوـجـهـ نـیـزـ اـيـنـ حـكـمـ ثـابـتـ بـوـدـهـ وـ تـزوـيـجـ مـرـوـجـهـ بـهـ هـمـراهـ دـخـولـ، حـرمـتـ اـبـدـ مـیـ آورـدـ، هـرـچـندـ دـخـولـ اـزـ سـرـ جـهـلـ صـورـتـ گـرفـتهـ، درـ نـتـيـجهـ زـيـانـ بـهـ ذاتـ بـعـلـ صـدـقـ نـكـنـدـ. درـ هـرـ حـالـ، حـرمـتـ اـبـدـ بـهـ مـجـرـدـ تـزوـيـجـ عـالـمـانـهـ ذاتـ بـعـلـ قـبـلـ اـزـ دـخـولـ، اـزـ عـبـارـتـ مرـحـومـ سـيدـ مـرـتضـيـ استـفـادـهـ نـمـیـ شـوـدـ، مـگـرـ بـداـنيـمـ کـهـ اـيـشـانـ بـهـ مـلـازـمـ بـيـنـ حـرمـتـ اـبـدـ درـ صـورـتـ عـلـمـ، حـكـمـ تـزوـيـجـ ذاتـ بـعـلـ قـائـلـ استـ کـهـ قـهـرـاـ اـزـ اـثـيـاتـ حـرمـتـ اـبـدـ درـ مـعـتـدـهـ درـ صـورـتـ عـلـمـ، حـكـمـ تـزوـيـجـ ذاتـ بـعـلـ هـمـ استـفـادـهـ مـیـ شـوـدـ؛ ولـیـ دـلـیـلـ نـدارـیـمـ کـهـ اـيـشـانـ بـهـ مـلـازـمـهـ قـائـلـ باـشـدـ، وـ اـصـلـ مـلـازـمـهـ هـمـ محلـ اـشـکـالـ استـ.

مراـسـمـ مـرـحـومـ سـلـارـ

مرـحـومـ سـلـارـ درـ مـراـسـمـ مـیـ گـوـیدـ:

«وـ منهاـ: أـنـ تكونـ المـرـأـةـ لـمـ يـزـنـ بـهـ النـاكـحـ وـ هيـ ذاتـ بـعـلـ، أـوـ فيـ عـدـةـ، فـيـانـ زـنـىـ بـهـاـ وـ هيـ ذاتـ بـعـلـ لـمـ تـحلـ لـهـ أـبـداـ. وـ انـ عـقدـ عـلـىـ منـ هـىـ فـيـ عـدـةـ لـبـعـلـ لـهـ عـلـيـهـاـ فـيـهـاـ رـجـعـةـ. فـعـلـيـ ضـرـبـيـنـ: إـنـ دـخـلـ بـهـ عـالـمـ بـتـحرـيمـ ذـلـكـ لـمـ تـحلـ لـهـ أـبـداـ، وـ انـ كـانـ جـاهـلـاـ بـالـتـحرـيمـ، أـوـ لـمـ يـدـخـلـ

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٣١، مسألة ٣٩.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٣٢، مسألة ٤٠.

بها استأنف العقد.^۱

از اینکه ایشان، حرمت ابد را در تزویج معتبره به عده رجعيه اختصاص داده و عده بائن را از این حکم خارج می‌سازد، با اینکه این قید در هیچ‌یک از روایات باب تزویج معتبره نیست، استفاده می‌شود که ایشان برای معتبره در این مسئله موضوعیت قائل نیست؛ بلکه معتبره رجعيه را که زوجه یا به حکم زوجه است، موضوع حرمت ابد می‌داند؛ یعنی حرمت ابد را از شئون زوجیت می‌داند که برای معتبره رجعيه هم ثابت شده است^۲؛ 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 رازنای با ذات بعل می‌داند و تزویج ذات بعل، بلکه تزویج معتبره را به تنهایی برای حرمت ابد کافی نمی‌داند.

شيخ طوسی در تهدیین

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 صحیحة عبدالرحمن بن الحجاج (که از آن دو، عدم حرمت ابد در تزویج ذات بعل حتی در فرض دخول استفاده می‌شود) می‌فرماید:

«والوجه في الخبرين عندي أنه إنما كان يجوز له أن يتزوجها إذا لم تعمد المرأة التزويج مع علمها بأن زوجها باق على ما كان عليه بل يكون قد غاب عنها فنعي إليها أو بلغها عنه طلاق لأنها لو تعمدت ذلك كانت زانية وإذا كانت زانية لم يجز له العقد عليها أبدا لأن من زنى بذات بعل لم تحل له ابدا، على ما أبىته في كتابنا الكبير»^۳

۱. المراسم، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۲. شاید ایشان هم معتبره بودن و هم رجعی بودن را ملاک دانسته است. مؤید این مدعای آن است که ایشان زنای 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^۴ در عبارت سید مرتضی وارد است؛ زیرا ایشان نیز در مسئله ۲۶ از همان مبحث زنای با ذات بعل را مطرح کرده و متعرض ازدواج با ذات بعل نشده است.

۳. الاستبصار، ۳، ص ۱۸۹.

ایشان پس از نقل روایت زرارة^۱ و ابن بکیر^۲، در مقام رفع منافات بین آن دو، و بین دو صحیحه گذشته، برمی آید و می گوید:

و الوجه في هذين الخبرين أن نحملهما على من علم أن لها زوجا
باقياً وأقدم مع ذلك على التزويج فإنه لا تحل له أبداً وهو الذي
قلناه فيما نقدم من آن من زنى بذات بعل لم تحل له أبداً ومن هذا
حكم فهو زان والحكم فيه ما قدمناه.^۳

از ملاحظه 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 مجرّد 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 هي ذات بعل لم يحل له العقد عليها»^۴، و سپس به جهت استشهاد برای آن، مرفوعه احمد بن محمد^۵ و ادیم بن الحارث^۶ را ذکر می کند که در آنها سخنی از دخول به میان نیامده؛ بلکه گفته

۱. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۵: فأقاًما رواه على بن الحسن بن فضال عن على بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «إذا نهى رجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتذر ثم تزوجت فجاء زوجها فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها الأول أو لم يدخل بها أو لم يلتجئ إليها أبداً ولها المهر بما استحصل من فرجها».

۲. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۶: عنه عن محمد بن خالد الأضم عن عبد الله بن بکیر عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «إذا نهى رجل إلى أهله وأخبروها أنه قد طلقها فاعتذر ثم تزوجت فجاء زوجها بعد فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها الأول أو لم يدخل بها أو لم يلتجئ إليها أبداً ولها المهر من الآخر بما استحصل من فرجها».

۳. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۰.

۴. تهذیب الأحكام، ح ۷، ص ۳۰۵.

۵. تهذیب الأحكام، ح ۷، ص ۳۰۵، ح ۲۸: روى محمد بن يعقوب عن عذة من أصحابنا عن أحمد بن محمد رفمه «أن الرجل إذا تزوج المرأة و علم أن لها زوجا فرق بينهما ولم تحل له أبداً».

۶. تهذیب الأحكام، ح ۷، ص ۳۰۵، ح ۲۹: أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن عبد الله بن بکیر عن ادیم بن الحارث قال: قال أبو عبد الله عليهما السلام: «التي تزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتزاوجان أبداً».

شده که: اگر کسی عالم‌آذات بعل را تزویج کند، حرمت ابد می‌آورد. از استشهاد به این دورایت 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 می‌داند؛ پس از عبارت تهذیب هم، همانند عبارت‌های است بصاراستفاده می‌گردد که مجرد عقد بدون دخول عالمانه منشأ حرمت ابد نمی‌شود.

البته در عبارتی از است بصار، خلاف این برداشت، فهمیده می‌شود. ایشان در است بصار می‌گوید: اگر کسی در عده تزویج کند و دخول هم صورت گیرد، دو عده لازم است، و چند روایت دال بر آن را نقل می‌کند. سپس روایاتی را که موهم خلاف این نظر هستند آورده، می‌گوید:

«فليست هذه الأخبار منافية لما قدمنا من الأخبار لأنّه ليس في ظاهر هذه الأخبار أنّ الثانية كان دخل بها ونحن إنما أوجبنا العدة الثانية إذا كان قد دخل بها فأمّا إذا لم يدخل فتجزىءها عدة واحدة ولا تناافي بين الأخبار».١

در میان این اخبار که مرحوم شیخ طوسی آنها را بر صورت عدم دخول حمل می‌کند، موئّة زراه^۲ دیده می‌شود که تحریم ابد را هم در تزویج با ذات بعل ثابت کرده است؛ بنابراین، کلام مرحوم شیخ بافتوا 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 موئّة زراه بر کراحت 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 موئّة زراه بافتوا خود غفلت کرده است.

به هر حال، غرض ما بیان فتوای مرحوم شیخ در مسئله است، نه حل ناسازگاری عبارات وی. در مجموع، از عبارات تهذیب و است بصاراستفاده می‌شود که ایشان

۱. الاست بصار ج ۳، ص ۱۸۸.

۲. الاست بصار ج ۳، ص ۱۸۸، ح ۳: ابن أبي عمر عن ابن بکیر عن زراة عن أبي جعفر علیه السلام «في امرأة فقدت زوجها أو نعمي إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلّقها قال: تعتدّ منها جميعاً ثلاثة أشهر عدة واحدة وليس للأخير أن يتزوجها أبداً».

همچون مرحوم سلار در مراسم، نفس تزویج به ذات بعل و لوباعلم را منشأ حرمت ابد نمی داند؛ بلکه زنای به ذات بعل را موضوع حرمت ابد می انگارد.

مطلوب سوم: خلاصه اقوال قدماء در چهار قول

باتوجه 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 تهدیبین استفاده می شود.

- قول دوم: ازدواج با ذات بعل مطلقاً حرمت ابد می آورد. این نظر از صاحب فقه رضوی (که بعيد نیست شلمغانی باشد) است، و بعيد نیست که فتوای مرحوم شیخ صدق و پدر وی نیز چنین باشد.

- قول سوم: ازدواج با ذات بعل به شرط علم یا دخول، حرمت ابد می آورد. این قول ظاهر کلام مرحوم کلینی است.

- قول چهارم: ازدواج با ذات بعل در صورت دخول گرچه از روی جهل، حرمت ابد می آورد. این قول از موصليات ثالثه مرحوم سید مرتضى استفاده می شود و محتمل است که فتوای مرحوم شیخ صدق هم بر طبق آن باشد. در هر حال چنان‌که بیان شد، حکم صورت علم بدون دخول از عبارت موصليات استفاده نمی شود.

۱. چنان‌که گذشت از نقل روایت زرارة در فقیه ممکن است استفاده شود که مرحوم صدق در فرض دخول، تزویج با ذات بعل را موجب حرمت ابد می داند؛ اما روشن نیست که آیا فقط این قسم را حرام ابد می داند یا فراتر از این قسم را نیز حرام ابد می داند؛ زیرا این روایت در باب طلاق مفقود در فقیه آمده است. علاوه‌اینکه چنان‌که استاد^۱ نیز فرموده است مفهوم ندارد؛ لذا استاد^۲ به صورت جزئی قول چهارم را به او نسبت نداده است. (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۷، ح ۴۸۸۵) و روی احمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن عبد الكرييم بن عمرو الخثعمي عن زرارة عن أبي جعفر^{علیه السلام} و موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «إِذَا تَعَزَّزَ الْزَّجْلُ إِلَى أَهْلِهِ أَوْ خَتَرَوْهَا أَهْلَهُ طَلَقَهَا فَاعْتَدَتْ ثُمَّ تَزَوَّجَتْ فَجَاءَ زوجها بعده فَانَّ الْأُولَى أَحَقُّ بِهَا مِنْ هَذَا الْآخَرِ دَخَلَ بِهَا الْآخَرُ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ وَلَهَا مِنَ الْآخَرِ الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحْلَلَ مِنْ فِرْجَهَا» وَ زَادَ عبد الكرييم في حدیثه: «وَ لَيْسَ لِلْآخَرِ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا أَيْدًا».

عدم شهرت فنوا به حرمت ابدی در متأخرین

از زمان مرحوم ابن فهد حلی^۱ به بعد می‌توان گفت که قاتلین به تحریم ابدی بیشتر از قاتلین به عدم تحریم هستند؛ البته تفاوت به حدی نیست که بتوان شهرت بین متأخرین را ادعا کرد.

قاتلین به عدم حرمت ابدی

طرح صریح این مستله در کتب فقهی مسلم و شناخته شده برای نخستین بار در نافع محقق حلی است که به عدم حرمت ابد فنوا داده^۲، و جمعی از فقهاء هم با ایشان موافقت کرده‌اند، از جمله، مرحوم فخر المحققین در ایضاح^۳، فاضل مقداد در تنقیح^۴. فاضل هندی در کشف اللثام^۵ نیز متمایل به عدم حرمت ابدی است.

صاحب مدارک در نهایة المرام با عنایت به اصل اولیه، نخست عدم حرمت ابد را قائل شده، و سپس اولویت حرمت در ذات بعل نسبت به حرمت در معتدله را به عنوان وجهی برای قول به حرمت در ذات بعل ذکر کرده است؛ ولی آن را قیاس می‌داند.^۶ سپس می‌گوید:

«هذا كله مع عدم الدخول. أتا مع الدخول فإن كان عالما بالتحريم

فهو زان محض، وسيجيء أن الزنا بذات البعل يقتضى تحريمهما
مؤبداً، وإن كان جاهلا، قيل: تحرم كالمعتدلة، بل هذه أولى بالتحريم
لشدة العلاقة، ويتجه عليه ما سبق (من أنه قياس)، نعم يمكن
الاستدلال عليه بموقنة زارة... و موقنة أديم بن الحزّ... و قيل: لا تحرم
بذلك تمسكاً بمقتضى الأصل واستضعاف الدليل التحرير والمسألة

محل تردد».^۷

۱. المهدب البارع، ج ۳، ص ۲۸۳.

۲. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۳. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶۹.

۴. التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۸۵.

۵. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۳.

۶. نهایة المرام، ج ۱، ص ۱۶۷.

۷. نهایة المرام، ج ۱، ص ۱۶۷.

ممکن است تردید در این ذیل راکسی 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^۱، صاحب حدائق^۲، صاحب ریاض^۳، صاحب جواهر^۴ و نیز مرحوم آقای حکیم^۵ و مرحوم آقای خوئی^۶، حکم ازدواج با ذات بعل را همچون ازدواج با معتمدہ دانسته و آن را به شرط دخول یا علم، منشاً حرمت ابد دانسته‌اند. شهید ثانی نیز در روضه^۷ و مسالک^۸ به همین نظر متمایل است. البته وجه کلام این فقهاء، مختلف است که بیان خواهد شد.^۹

متعددین در حرمت ابدی

برخی از فقهاء دیگر همچون مرحوم سبزواری در کفایه^{۱۰} و صیمری در غایة المرام^{۱۱} در مسئله تردید کرده‌اند. مرحوم علامه حلی نیز در قواعد^{۱۲}، 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 معتمدہ، که در آنجا

۱. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۲۳.
۲. الحدائق الناصرة، ج ۲۳، ص ۵۸۰.
۳. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۶-۲۲۵.
۴. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۳۴.
۵. مستنسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۳۰-۱۳۳.
۶. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹۰-۱۹۱.
۷. الروضة الهمیة (چاب مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۰۸.
۸. مسالک الأئمہ، ج ۷، ص ۳۲۸.
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 ۳۱).
۱۰. کفایة الأحكام، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲.
۱۱. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴.
۱۲. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۱.

فتوا به حرمت ابد داده، گویا حرمت ابد را تقویت کرده، سپس در مورد روایت عبد الرحمن بن الحجاج که دآل بر عدم حرمت ابد است، به صحیحه تعییر می‌کند و درباره روایت زراره که دآل بر حرمت ابد است این می‌گوید: «و فی طریقها ابن بکیر» که به موئنه بودن روایت و عدم صلاحیت تعارض آن با روایت صحیحه، اشاره دارد.^۱

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.

مطلوب 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^۲ به دلیل قطعی گرفتن اتفاق بر حرمت ابدی در زنای به ذات بعل، ادعای اجماع بر حرمت ابد در مقام کرده‌اند.^۳

۱. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۹.

۲. الحدائق الناصرة، ج ۲۲، ص ۵۷۹؛ رياض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۷؛ الروضة البهية (با حاشية سلطان العلماء)، ج ۲، ص ۹۱.

۳. توضیح بیشتر: از این تعلیل برمی‌آید که باید در هنگام دخول، علم وجود داشته باشد و گرنه اگر در هنگام عقد علم به حرمت باشد و در هنگام دخول، غفلت عارض گردد، زنا صدق نمی‌کند؛ همین طور اگر در هنگام عقد جاہل باشد و در هنگام دخول، عالم شود، زنا صدق می‌کند.

ولی این تعلیل ناتمام است؛ زیرا:

۰ اولاً، اصل اینکه زنای با ذات البعل از محظمات ابدی باشد، طبق نظر مختار ناتمام است و اجماع یا دلیل دیگری در بین نیست که این کرای کلی را اثبات کند.

۰ ثانیاً، بر فرض قبول این کبری، صغیرای استدلال هم محل بحث است؛ زیرا در بعضی فروض، نمی‌توان استدلال را پذیرفت، مثلاً اگر کسی اشتباهآ 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.

مطلوب دوم: عدم اجماع بر تنفی 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 و مرحوم محقق کرکی این حکم را مسلم دانسته است^۱؛ ولی این ادعای 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: «لو عمل بالأخبار الواردة بالتحريم هنا أمكن الحكم بالتحريم مطلقاً، مع الجهل والعلم، ومع الدخول وبدونه، لإطلاقها». ^۲ البته - چنان‌که در بررسی اقوال قدماء بیان شد - در فقه رضوی این مسئله مطرح

۱. الحدائق الناصرة، ج ۲۲، ص ۵۸۰؛ رياض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۵.

۲. جامع المقادير، ج ۱۲، ص ۳۱۲...؛... لكن ينبعى استثناء ما إذا تزوج ذات البعل جاهلاً ولم يدخل، فإنَّ المتجه هنا عدم التحرير بغير الشكال».

استاد ^{للهم}: 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 الحق ذات البعل به معنده محل تردید است. این معنایش این است که شاید نتوان گفت تمام احکام معنده 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. كشف 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 فتاوای مرحوم شیخ صدوق و پدرش علی ابن بابویه، نوعاً مطابق فقه رضوی است، شاید ایشان هم قائل به حرمت ابد باشد. در هر حال، اجماع در مسئله ثابت نیست و باید ادله مسئله بررسی شود.

ادله حرمت ابد در تزویج ذات بعل و بررسی آن

فقهای ما به دو روش، بر حرمت ابد در تزویج ذات بعل استدلال کرده‌اند:

برخی از باب الحق ذات بعل به معتده، حکم حرمت را نتیجه گرفته‌اند؛ یعنی چون طبق روایات، تزویج معتده حرمت ابد می‌آورد، حرمت ابد رادر 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^۱ -چنان‌که گفتیم- استفاده می‌شود که ایشان مقتضای روایات را عدم حرمت ابد می‌داند؛ زیرا روایات نافیه حرمت ابد را صحیحه دانسته در حالی که در سند روایات مثبته، اشاره به فطحی بودن ابن 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 تحریر ابد تمام نمی‌داند و از راه الحق، حکم مسئله را استفاده می‌کند.^۲ از ظاهر کلام مرحوم سید یزدی که تعییر «یلحق» به کار برده^۳، استفاده می‌شود که ایشان هم از جهت نصوص خاصه نمی‌خواهد حکم مسئله را استفاده کند.

گروه دیگری از فقهاء^۴، از روایات خاصه، حرمت ابد را ثابت دانسته‌اند. گروه سومی از فقهاء، همچون صاحب ریاضن^۵، هر دوره را تمام دانسته‌اند. در هر حال،

۱. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۹.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۱.

۳. العروة الوثقى، 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 معنته
الحاق ذات البعل به معنته را می‌توان به دو تقریب بیان کرد:

تقریب اول: اقوابون ملاک مواخذه در ذات البعل نسبت به معنته

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 بلا فاصله بعد از جدایی از شوهر (به مرگ یا طلاق خلع که بائن است) به شوهر کردن اقدام نکند؛ پس در خود زمان زوجیت، بالاولویه این حکم باید ثابت باشد؛ چون سبب تحریم در این زمان آکد است و مواخذه به طریق اولی باید ثابت باشد. مواخذه‌ای بودن حکم حرمت ابد را از فرق گذاشتن بین عالم و جاہل در این حکم می‌توان استفاده کرد.

اشکال اول: عدم لزوم مواخذه دنیوی در گناه اکبر
در جواهر، دلیل اولویت فقط با «کماتری»^۱ پاسخ داده شده و دیگر بیان روشی برای توضیح آن نیامده است.

تقریب اشکال ممکن است چنین باشد:

مواخذه‌های دنیوی، نوعی تطهیر مرتكب 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 راثابت کرده؛ ولی در تکرار این گناه، گفته شده: «وَمَنْ غَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ»^۲؛ لذا در مقام، از ثبوت مواخذه (حمرت

صاحب جواهر نیز به هر دو راه تمسک کرده گرچه تقریب ایشان - چنان‌که در سطور آنی خواهد آمد - با صاحب ریاض متفاوت است:

جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۳۴: «والأولى الاستدلال عليه بأنه من ذات العدة الرجعية قطعا... وبالنصوص».

۱. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۳۴.

۲. المائدۃ، ۹۵؛ الکافی، ج ۴، ص ۳۹۴، ح ۲؛ علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبی عن أبي عبد الله علیه السلام «فی محروم أصاب صدقا قال: عليه الكفارة قلت: فإن أصاب آخر قال: إذا

ابد) در تزویج معتقد که گناه کمتری دارد، نمی‌توان ثبوت این مذاخره را در تزویج ذات بعل که گناه بالاتری دارد از راه اولویت ثابت کرد.

دعا / دعای / دعای

پاسخ اشکال اول: لزوم کیفر دنیوی در گناه اکبر اجتماعی

ولی این اشکال در مقام، تمام نیست؛ چون کیفرهای احکام بردو 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 حد زنا که جنبه اجتماعی دارد این اشکال صحیح نیست. جنبه اجتماعی داشتن حد زنا از تعابیری همچون «وَلَيُشَهِّدُ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»^۱، نیز استفاده می‌گردد؛ یعنی این حد باید در ملاکروهی از مردم (ونه در خفا) اجرا گردد. مسئله حرمت ابد در تزویج معتقد 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 معتقد 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 تقدیم شرعی دین بر وصیت، در آیه شرife، وصیت مقدم شده است: «مَنْ بَغَدَ وَصِيَّةً يَوْصِي بِهَا أُوْلَئِينَ»^۲.

در تکمیل این سؤال می‌توان گفت: از روایات استفاده می‌شود در تقدیم و تأخیر در آیات، عنایاتی نهفته است، مثلاً در صحیحة معاویه بن عممار در مورد سعی، امام صادق علیه السلام فرموده است: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ يَعَلَّمُهُ حِينَ فَرَغَ مِنْ طَوَافِهِ وَرَكَعَتِيهِ قَالَ: ابْدُءْ وَا

۱. أصحاب آخر فلیس علیه کفاره و هو ممن قال الله عزوجل: «وَمَنْ عَادَ فَإِنَّهُمْ لَهُ مُنْهَى».

۲. النور، ۲.

.۱۱. النساء، ۲.

بما بدأ الله به من إثيان الصفا إن الله يكمل يقول: «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَانِ اللَّهِ».^۱ گویا إشعاری در تقدیم و تأخیر نهفته است.

مرحوم آقای بروجردی در پاسخ فرمود: دین، ضامن اجرا دارد؛ چون طلبکار طبق معمول، دین خود را از ورثه بدھکار مطالبہ می کند؛ ولی وصیت، خواسته موصی است که از دنیا رفته. اگر اهتمام خاصی در این باره اعمال نشود، بسیاری از وصایا زمین می ماند.

در مقام نیز، معتدہ 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 معتدہ صورت نگیرد، بسیاری از اوقات ازدواج در این حال تحقق می یابد؛ ولی زن شوهردار، مانع طبیعی دارد و خود شوهر جلوی تتحقق این معصیت را می گیرد؛ لذا نمی توان از ثبوت کیفر در باب معتدہ، ثبوت کیفر را در باب تزویج ذات بعل نتیجه گرفت. بله، اگر تزویج زن شوهردار به همان شیوه تزویج معتدہ 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 تامةً جعل حرمت ابد باشد؛ بلکه ممکن است جزء علت بوده و جزء دیگر علت، شیوع تتحقق ازدواج در فرض عدم جعل حرمت ابد باشد. مجرد احتمال تأثیر شیوع در این حکم، مانع تمامیت استدلال به اولویت می گردد.

تقریب دوم: عدم فرق بین معتدہ رجعیه و ذات البعل

تقریب دیگری برای الحق ذات بعل به معتدہ وجود دارد. صاحب جواهر^۲ به گونه ای بر حرمت ابد استدلال کرده است که در یاد نداریم فرد دیگری چنین گفته باشد. کلام ایشان دو مقدمه دارد:

• مقدمة اول: روایاتی که درباره حکم معتدہ آمده است، شامل معتدہ رجعیه

۱. البقرة، ۱۵۸.

۲. وسائل الشيعة، ج ۱۳، ص ۴۸۳، ح ۷: عن على عن أبيه عن ابن أبي عمير وعن محمد بن الفضل عن صفوان و ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله علیه السلام....

۳. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۳۴.

هم می شود، بعضی به اطلاق^۱ و بعضی به تصریح^۲.

* مقدمه دوم: طبق روایات، معتقد رجعیه زوجه است^۳ و از این روایت، اتحاد حکم معتقد رجعیه با زن شوهردار استفاده می شود؛ لذا ازدواج با زن شوهردار هم موجب حرمت ابد می شود.

اشکال: تنزیل معتقد رجعیه به منزله زوجه نه بر عکس

در تقریرات در مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری^۴ به استدلال مرحوم صاحب جواهر اشکال شده و آمده است: این استدلال در صورتی صحیح است که «المعتقد الرجعیة زوجة» به معنای «المعتقد الرجعیة و الزوجة سیان فی الحكم» باشد، که در نتیجه هر جا حکم یکی رانمی دانستیم، حکم دیگری را جاری می کردیم؛ لکن تعبیر در مقام، مثل عبارت «الظواوف بالبيت صلاة»^۵ است که طواف را به منزله نماز قرار داده و معلوم است که تنزیل بالتر از مصدقاق حقیقی بودن یک شیء برای یک طبیعت نیست. وقتی گفته شود: «زید انسان» یعنی زید مصدقاق حقیقی انسان است و هر حکمی که طبیعت انسان دارد، زید هم دارد نه بر عکس. درمثال طواف نیز هر حکمی که نماز دارد، طواف هم دارد دون العکس. در اینجا هم هر حکمی که زوجه دارد برای معتقد رجعیه ثابت است.

۱. مانند موقعة ادیم بن الحضر (وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱).

۲. مانند روایت حمران (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۵۵، ح ۱۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۶۶؛ وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۴۸۷) عن امرأة تزوجت في عذرها الحسن بن محبوب عن علي بن زتاب عن حمران قال: «سألت أبي جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت في عذرها بجهالة منها بذلك قال فقال: لا أرى عليها شيئاً ويفرق بينها وبين الذي تزوج بها ولا تحلل له أبداً قلت: فإن كانت قد عرفت أن ذلك محزن عليها ثم تقدمت على ذلك فقال: إن كانت تزوجته في عذرة لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة فإني أرى أن عليها الرجم وإن كانت تزوجت في عذرة ليس لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة فإني أرى عليها حد الزاني ويفرق بينها وبين الذي تزوجها ولا تحلل له أبداً».

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۱۳۵، ح ۶؛ و عن الحسین بن محمد عن علی بن محمد عن بعض أصحابه عن أبيه عن محمد بن مسلم قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل طلق امرأة واحدة ثم راجحها قبل أن تنتهي عذرها ولم يشهد على رجعتها قال: هي امرأة مالم تنقض العذرة...».

۴. کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۵. عوالي الالکی، ج ۱، ص ۲۱۴، ح ۷۰؛ وج ۲، ص ۱۶۷.

توجيه استدلال جواهر طبق مبنای أصالة التخصص

اما می توان کلام مرحوم صاحب جواهر را طبق برخی مبانی اصولی تمام دانست.

مطلوب اول: تبیین مبنای أصالة التخصص در نظر شیخ انصاری

اختلافی بین مرحوم شیخ انصاری^۱ و مرحوم آخوند^۲ مطرح است که آیا عکس نقیض قضایا جزء مدلل عبارات است یا خیر؟

برای توضیح مطلب، به موارد ذیل توجه شود:

• مورد اول: اگر زید عالم است ولی نمی دانیم وجوه اکرام دارد یا خیر، به عموم «کل عالم یجب اکرامه» تمسک می کنیم.

• مورد دوم: اگر بعد از اکرم العلماء، لاتکرم زیداً هم گفته شده، اگر دونفر به نام زید هستند: یکی عالم و دیگری غیر عالم، و نمی دانیم لاتکرم زیداً به کدام یک از آن دو نفر ناظر است، در این مورد نیز برای حفظ أصالة العموم در اکرم العلماء، حکم به وجوه احترام زید عالم می شود.

این دو مورد جایی است که در اراده جدی از «کل 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 بدآنیم این زیدی که اینجا نشسته، واجب الاحترام نیست؛ ولی نمی دانیم این زید عالم است و عموم «کل عالم یجب اکرامه» تخصیص خورده، یا او جاهل است و تخصصاً وجوه 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» می فرماید: حکم می کنیم این زید عالم نیست و در احکام دیگر نیز حکم جاهل را برابر بار می کنیم، به این بیان که «کل عالم یجب اکرامه» دلالت می کند براینکه «کل مال م یجب اکرامه فلیس عالم» و می دانیم «زید لا یجب اکرامه» فزید لیس عالم. در مقابل، مرحوم آخوند می فرماید: به حسب منطقی اصل قضایا و عکس نقیض آن متلازم در صدق هستند؛ ولی لازمه این متلازم منطقی این نیست که لفظی که بر اصل قضیه دلالت کند، بر

۱. مطابخ الأنظار ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۲. کفاية الأصول (جایب آل البيت)، 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 عقلائی در کار نیست. بنابراین واجب الاحترام نبودن زید کاشف از عالم نبودن او نیست.

مطلوب دوم: تطبیق مبنای شیخ انصاری بر مقام

طبق مبنای مرحوم شیخ انصاری که «دلالت قضایا بر عکس نقیض خود» است و ظاهراً صاحب جواهر^۱ و عدهٔ فراوان دیگری^۲ نیز با آن موافق هستند، می‌توان به

۱. برای نمونه صاحب جواهر برای اثبات اینکه معاطات، بیع نیست به نفی احکام بیع مثل خبرات در معاطات تمسک کرده و نتیجه گرفته که معاطات بیع نیست، نه اینکه بیع است و تخصیصی رخداده است:

جواهر الكلام، ج ۲۲، ص ۲۴۱-۲۴۲: «ولمکان القطع بملحوظة النض والفتوى بكون البيع من حيث كونه بيعاً بالنسبة إلى اللزوم وعدم شيناً واحداً، ولذا أطلق عليهما «البيعان بالخيار حتى يفترقاً»، ومن أقال نادماً بيعته أقال الله عثرته». و«من اشتري حيواناً كان بالخيار إلى ثلاثة أيام». وغير ذلك مقالاً يتم في بيع المعاطاة المفروض كونه جائزًا بالذات، لا يتكلّف 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:
التنقیح الرابع، ج ۱، ص ۴۵۹.

در میان شارحین مکاسب نیز افراد متعددی تمسک به عکس نقیض را رجت کرده‌اند؛ زیرا تنها از جهات دیگر مانند نبود صغراً در فرعی خاص با وجود معارض و امثال آن مناقشه کرده‌اند: الف. در بحث جواز انتفاع از نجس العین مرحوم شیخ انصاری (كتاب المکاسب، ج ۱، ص ۹۹) درباره تمسک به ادلهٔ حرمت بیع نجس چنین فرموده است: «و ما دلیل من الإجماع والأخبار على حرمة بيع نجس العین قد يذعن اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعدن به، أو يمنع استلزمـه لحرمة الانتفاع؛ بناء على أن نجاسة العین مانع مستقل عن جواز البيع من غير حاجة إلى ارجاعها إلى عدم المفعـة المـحلـة».

مرحوم شهیدی در بارهٔ تعبیر «أو يمنع استلزمـه لحرمة الـانتفاع» می‌گوید:

هداية الطالب، ج ۱، ص ۳۰: «و فيه أنه يمكن إثبات الإسلام مع البناء على مانعية التجاـسة بالاستقلال بما يستلزمـه قوله عليهما السلام في رواية التحفـ: «و كل شيء يـكون فيه وجـه وجـوه الصـلاح ... حـلال بـيعه» بـطـور عـکـس التـقـيـضـ الـلاـئـمـ الضـدقـ لهـ منـ آنـ كـلـمـاـ يـحـلـ بـيعـهـ لـاـيـكـونـ فـيـ وجـهـ وجـوهـ الصـلاحـ ... مـرـادـ مـنـ الـانتـفاعـ وـ مـنـ الـعـلـمـ أـنـ لـاـيـكـونـ الشـيءـ كـذـلـكـ إـلـاـمـ حـرـمةـ الـانتـفاعـ بـهـ مـطـلـقاـ إـلـاـ آنـ يـنـاقـشـ فـيـ ذـلـكـ لـضـعـفـ الـرواـيـةـ الدـالـةـ عـلـىـ الأـصـلـ مـعـ دـعـمـ الجـاـيرـ لـهـ لـمـ يـأـتـيـ مـنـ الـمـنـاقـشـةـ فـيـ دـعـوـيـ الإـجـمـاعـ عـلـىـ حـرـمةـ الـانتـفاعـ بـالـنجـسـ».

«المعتدة الرجعية زوجة» تمسك كرده واثبات كرد كه احكام ثابت در معتبرده، در مورد ذات البعل نيز جاري است وازدواج با ذات البعل هم در صورت علم يادخول، حرمت ابدی می آورد.

توضیح مطلب:

معنای «المعتدة الرجعية زوجة» این است که «کل حکم الزامی أو ترخیصی ثبت للزوجة فهو ثابت للمعتدة الرجعية». عکس نقیض این قضیه این است که «کل حکم الزامی أو ترخیصی لم يثبت للمعتدة فهو ليس ثابت للزوجة». یکی از این احکام ترخیصی که در مورد معتبرده رجعیه وجود ندارد، جواز ازدواج در فرض علم يا دخول است؛ لذا حرمت ابدی در مورد ذات البعل نيز ثابت است.

ب. در بررسی حکم معاوضه اعیان منتجسه‌ای که قابل تطهیر نیستند، مرحوم شیخ برای اثبات حرمت این معاوضه چنین فرموده است:

كتاب المكاسب (شيخ انصارى)، ج ۱، ص ۴۳: «أَنَّا التمسك بعموم قوله ﷺ في رواية تحف العقول: «أُوْشِيءَ مِنْ وُجُوهِ النِّجْسِ» ففيه نظر: لأنَّ الظاهر منْ «وُجُوهِ النِّجْسِ» العنوانات النِّجْسَة؛ لأنَّ ظاهر «الوجه» هو العنوان. نعم، يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليق المذكور بعد ذلك و هو قوله ﷺ: «لأنَّ ذلك كله محزن أكله و شربه ولبسه ...»

مرحوم ابروانی در این مقام چنین گوید:

حاشیة المكاسب (ابروانی)، ج ۱، ص ۶: «لَا يَأْسَ بِالثَّمَسْكِ بِقَوْلِهِ ﷺ: «وَكُلْ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الصَّالِحُ مِنْ جِهَةِ الْجَهَاتِ» بِقَاعِدَةِ عَكْسِ التَّقْيِضِ إِنْ سَلَمْتُ عَنْ مَعْرِضَةِ الْفَقْرَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ». ج. مرحوم لاڈی در التعليقة على المكاسب (ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹) چنین گوید: «ومن جملة ما مستشهد به الجوادر أيضاً على عدم كون المعاطة بيعاً: هو استشهاده بطلاق قوله ﷺ: «البيعان بالخيار مالم يفترقاً»... إلى غير ذلك متالاً ينتمي في بيع المعاطة المفروض كونه جائزًا بالذات إلا بتخلف مستتحق بممكن القطع بفساده. انتهى. و طريق الاستدلال بها على عدم كون المعاطة بيعاً هو افتضاء إطلاقيها: أن يكون كليًّا بيع قابلًا للخيار والإقالة - وهو بقاعدة عكس التقىض - يستلزم لقوله: «كُلْ مَا لَيْسَ بِقَابِلٍ

كالمعاطة لَيْسَ بِبَعِيْعٍ»

وفي: أولاً: أن مقتضى الإطلاقات المذكورة لاتفاق ما تقدم من الشهرة، بل الاتفاق على كون المعاطة بيعاً عرفاً، حتى على القول بفسادها كالعذمة. و ثانياً: منع عدم قابلية المعاطة للخيار والإقالة وغيرهما معاً ذكر موجودة من زمن المعاطة، لأنَّ ثُرْتها يظهر بعد اللزوم، وعلى هذا فيصبح إسقاطه و المصالحة عليه قبل اللزوم، كما سيأتي عند تعزض الملزمات». ظاهراً إثبات كبرى عكس تقىض رايديرفه و مناقشات دېگر بر استدلال وارد كرده است.

اشکال جواهر بر حدائق: عدم تصریح فقهای سلف به حرمت ابد به دلیل وضوح مطلب مرحوم صاحب جواهر^۱ پس از استدلالش، چنین فرموده است: علمای سابق که به حرمت ابد تصریح نکرده‌اند، علت‌ش این بوده که اتحاد حکم ذات البعل و معنته را واضح می‌دانسته‌اند.

سپس ایشان به مرحوم صاحب حدائق^۲ - که مدعی است ظاهر عبارت اکثر علماء 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:

- اولًا، مرحوم سبزواری^۳، صیمری^۴ و علامه حلی در قواعد^۵ در حرمت ابدی تردید کرده‌اند؛ بلکه مرحوم محقق در النافع^۶ و فخر المحققین^۷ و فاضل مقداد^۸ فتوا به نفی حرمت ابدی داده‌اند. کاشف اللثام^۹ 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 زنای با معنته اکتفا نکرده‌اند و فقهاء، زنای با ذات البعل را مستقلًا مطرح کرده‌اند؟

۱. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۲۵.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۷۸.

۳. کفاية الأحكام، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۴. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴.

۵. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۱.

۶. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۷. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶۹.

۸. التنقیب الراهن، 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، عدمة قدماء در ضمن محترمات نکاح، اسمی از این نوع نبرده‌اند؟! به هر حال، دلیل عدمة قائلین به حرمت ابد، همان روایات است.

دلیل دوم: روایات

دلیل دوم حرمت ابدی در ازدواج با ذات البعل، روایات است.

وجه ادعای علامه حلی بر عدم وجود نص

برخی^۱ تعجب کرده‌اند که چطور علامه در قواعد می‌فرماید: تنصیصی در مسئله نداریم^۲ خصوصاً که قبل از تحریر^۳ روایت مسئله را ذکر کرده است. عجیب‌تر آن که اشخاصی مانند مرحوم سید در عروه، حکم ازدواج با ذات البعل را به ازدواج با معتمدۀ ملحق کرده‌اند و از باب الحاق خواسته‌اند حکم مسئله را روشن کنند؛ 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 اول: عدم تنصیص در عبارات فقهاء نه اخبار

اولاً، شاید مراد علامه این باشد که در کلمات فقهاء به این مطلب تنصیص نشده است، همان طور که در تحریر می‌فرماید^۴: اصحاب، حکم ذات البعل را ذکر نکرده‌اند؛ ولی از باب ازدواج با معتمدۀ به ضمیمه اولویت، حکم مسئله روشن می‌شود.

وجه دوم: عدم نص قابل اعتماد

ثانیاً، شاید «عدم التنصیص» یعنی نص 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 الأحكام، ج ۳، ص ۳۱.

۳. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۹.

۴. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۰، م ۹.

۵. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۹.

ایشان دلالت نصوص را مخدوش دانسته است.^۱

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 ادیم بن حرز

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسْنِ بْنِ عَلَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكْرٍ عَنْ أَدِيمِ بْنِ الْحَرَّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْفَضْلَ: «الَّتِي تَنْزَرِجُ وَلَهَا زَوْجٌ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ لَا يَتَعَاوَدُانْ أَبْدَا».

بررسی سند: موققه بودن روایت به سبب این بکیر

عبدالله بن بکیر فطحی است؛ لذا روایت، موثقۀ است، علاوه بر اینکه حسن بن علی بن فضال هم بنا بر قولی غیر امامی است^۲؛ البته شاید حسن بن علی در این سند، حسن بن علی و شاء باشد که امامی است.^۳

۱. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۲.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۵، ح ۲۹؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱.

۳. فهرست الطوسي، ص ۳۰۴، رقم ۴۶۴.

۴. در رجال کشی چنین آمده است:

رجال الكثني، 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 يعني الحسن بن علی و عفار الساباطي و علی بن أسباط و بنو الحسن بن علی بن فضال علی وأخواه و يونس بن يعقوب و معاوية بن حکیم وعد عدّة من أجلة العلماء».

در مقابل مرحوم نجاشی چنین فرموده است:
رجال النجاشی، ص ۳۶: «قال أبو عمرو الكثني: كان الحسن بن علی فطحیا يقول ياما مدة عبد الله بن جعفر فرجع».

۵. البته این احتمال که مراد از حسن بن علی در این سند، شاء باشد ضعیف است؛ زیرا:
اولاً، ابن فضال، روی کتاب ابن بکیر است و شاء به عنوان روای او ذکر نشده است، (فهرست الطوسي، ص ۳۰۴، رقم ۴۶۴).

ثانیاً، در هیچ سندی با تصریح به نام شاء از ابن بکیر روایتی نقل نشده است. تنها در یک روایت، با نام شاء ولی با واسطه ابن فضال از ابن بکیر روایتی نقل شده است (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۷۷).

بررسی دلایل

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: موقنه زراره

ابن أبي عمیر^۱ عن ابن بکیر عن زراة عن أبي جعفر علیه السلام «فی امرأة فقدت زوجها أو نعی إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلّقها قال: تعتذّ منها جميعاً ثلاثة أشهر عذّة واحدة وليس للأخیر أن يتزوجها أبداً».^۲

بررسی سند: موقنه بودن روایت به سبب ابن بکیر
این روایت هم از جهت ابن بکیر موقنه 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 متعرض جهل و علم، دخول و عدم دخول نشده است، منافقاتی ندارد؛ یعنی مفهومی ندارد که سه مورد دیگر مستفاد از عموم روایت ادیم را نفی کند؛ بلکه فقط متعرض یک مورد (جهل همراه دخول) است و نسبت به بقیه موارد ساكت است.^۳

ح ۴۳). این در حالی است که در سند دهه روایت، ابن فضال - با تصریح به نامش - از ابن بکیر روایت نقل کرده است.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۱۰، المشیخه، ص ۷۹: «وَمَا ذُكِرَتْهُ عَنْ أَبِي عَمِيرٍ فَقَدْ رُوِيَتْ بِهِذَا الْإِسْنَادِ عَنْ أَبِي القَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَلَوِيِّ الْمُوسَوِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَبْنَاحَمْدِ بْنِ نَهْيَكِ عَنْ أَبِي عَمِيرٍ».

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲.

۳. در مورد تعییر «تعتذّ منها جميعاً ثلاثة أشهر عذّة واحدة» در مسائل بعدی استادیه به تفصیل، مطالعی رادر ذیل مسئلله دوازدهم بیان خواهد کرد (العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۱، م ۱۲).

رواية سوم: صحيحه زراة

وعنه عن على بن الحكم عن موسى بن بكر عن زراة عن أبي جعفر عليه السلام قال:
 «إذ انعى الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتذرت ثم تزوجت
 فجاء زوجها الأول فإن الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أو
 لم يدخل بها وليس للآخر أن يتزوجها أبدا ولها المهر بما استحل
 من فرجها».

بررسی سندی

در ذیل، سند این روایت، به تفصیل بررسی می شود.

طرق هشت گانه روایت

این روایت با استناد متعدد در کافی^۱، تهذیب^۲ و استبصار^۳ آمده و در مجموع با هشت طریق نقل شده، که شش طریق در کافی و دو طریق در تهذیب و استبصار آمده است.^۴ همه طرق، به زراه منتهی شده؛ ولی ناقلين از زراه، سه نفراند:

۱. موسی بن بکر، که پنج طریق به او می رسد.
۲. عبدالکریم بن عمرو خثعی، که دو طریق به او می رسد.
۳. عبدالله بن بکیر، که فقط یک طریق به او می رسد.

لذا طرق هشت گانه این خبر چنین است:

۱. على بن الحسن بن فضال عن على بن الحكم عن موسى بن بكر عن زراة.
۲. محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن على بن الحكم عن موسى بن بكر عن زراة.
۳. ابوالعباس الرزا (محمد بن جعفر) عن ایوب بن نوح عن صفوان عن موسی بن بکر عن زراة.
۴. ابوعلى الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن موسی بن بکر عن زراة.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۶.

۲. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۹، ح ۱.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹.

۴. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۵.

۵. استاد عليه السلام نقل فقیه را بتدابع لحافظ نکرده و در ادامه به این مطلب اشاره خواهد کرد. ایشان در مقایسه نقل‌ها، نقل فقیه را نیز لحافظ کرده است.

٥. محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان عن موسى بن بكر عن زارة.
اين پنج طریق که اولی از تهذیبین^۱ و باقی از کافی^۲ است، به موسی بن بکر می‌رسد؛
البته در دو طریق، علی بن حکم و درسه طریق، صفوان از موسی نقل کرده است.
٦. عَدَةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ زِرَادَةٍ.
٧. عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ زِرَادَةٍ.
٨. عَلَى دُوَّ طَرِيقَ كَهْ بَهْ عَبْدِ الْكَرِيمِ مِيْ رَسَدْ، دَرْ كَافِي^۳ نَقْلَ شَدَهْ وَ فَقِيْهْ چَنِینْ نَقْلَ
کَرَدَهْ اَسْتَ: روی احمد بن محمد بن أبي نصر البزنطی عن عبدالکریم بن عمرو
الخثعمی عن زراوه^۴.
٩. وَ عَنْهُ عَلَى بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْأَصْمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
بَكِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ^۵.

١. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٤٨٨، ح ١٦٩: عنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زراوه عن أبي
جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله ...»
٢. الاستبصار، ج ٣، ص ١٩٠، ح ٥: فأما ما رواه علی بن الحسن بن فضال عن علی بن الحکم عن موسی بن
بکر عن زراوه عن أبي جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى رجل إلى أهله ...».
٣. الكافی، ج ٦، ص ١٤٩، ح ١: محمد بن أبي حمید عن أحمدر بن محمد عن علی بن الحکم عن موسی بن
بکر عن زراوه عن أبي جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو ...»
٤. أبو العباس الریاز محمد بن جعفر عن أبیوب بن نوح و أبیو على الأشعري عن محمد بن عبد الجبار
و محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان جمیعاً عن صفوان عن موسی بن بکر عن زراوه عن أبي
جعفر علیه السلام مثله.
٥. الكافی، ج ٦، ص ١٥٠، ح ٥: عَدَةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا
عَنْ أَبِيهِ نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ زِرَادَةٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ^۶ قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله ...».
٦. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٤٧-٥٨٥، ح ٤٨٨٥: روی احمد بن محمد بن أبي نصر
البزنطی عن عبدالکریم بن عمرو الخثعمی عن زراوه عن أبي جعفر علیه السلام و موسی بن بکر عن زراوه عن
أبی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو ختروها ...»
٧. طریق مرحوم صدوق به بزنطی چنین است: «و ما كان فيه عن احمد بن محمد بن أبي نصر البزنطی فقد
رویته عن أبي؛ و محمد بن الحسن علیه السلام عن سعد بن عبد الله؛ و الحميری جمیعاً عن احمد بن محمد بن
عیسی، عن احمد بن محمد بن أبي نصر البزنطی. و رویته عن أبي؛ و محمد بن علي ماجبلوی علیه السلام عن علي
بن ابراهیم، عن أبيه، عن احمد بن محمد بن أبي نصر البزنطی.» (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٣١).
٨. لذا طریق این روایت پیش از طرق مذکور در متن است.
٩. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٤٨٩، ح ١٧٠: عنه عن محمد بن خالد الأصم عن عبد الله بن بکیر عن أبي

این طریق را شیخ در تهذیبین به این صورت آورد؛ ولی چون به حسب معمول، روایات عبد‌الله بن بکیر به وسیله عمویش، زاره از ابی جعفر^{علیهم السلام} است، و خیلی روشن نیست که او امام باقر^{علیهم السلام} را درک کرده باشد، و متن حدیث عین همان متنی است که به طرق دیگر نقل شده؛ لذا به ظن بسیار قوی، زاره از سند افتاده است.^۱

نقصی در نقل جامع الاحادیث و سهوی در فقیه

در جامع الاحادیث از فقیه تنها بایک سند از فقیه (بنزنطی از عبدالکریم از زاره) روایت را نقل کرده و سپس از فقیه چنین نقل کرده است: «و زاد عبدالکریم فی حدیثه: «ولیس للأخر أَن يتزوجها أبداً».

باتوجه 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 زاره نقل می‌کند، و این اضافی (ولیس للأخر أَن يتزوجها أبداً) در یکی از نقل هاست؛ لذا تعبیر «و زاد عبدالکریم فی حدیثه: «ولیس للأخر أَن يتزوجها أبداً» از این جهت اشکالی

جعفر^{علیهم السلام} قال: «إِذَا نَعِيَ رَجُلٌ إِلَى أَهْلِهِ أَوْ أَخْبَرُوهَا...»؛ الاستبصار، ج. ۳، ص. ۱۹۰، ح. ۶؛ عنه عن محمد بن خالد الأصم عن عبد الله بن بکیر عن أبي جعفر^{علیهم السلام} قال: «إِذَا نَعِيَ رَجُلٌ إِلَى أَهْلِهِ وَأَخْبَرُوهَا...».

۱. غیر از روایت مورد بحث تنها یک روایت در مجامع روایی وجود دارد که این بکیر بی واسطه از امام باقر^{علیهم السلام} روایتی نقل کرده باشد؛ علاوه اینکه نجاشی و شیخ طوسی هر دو را از اصحاب الصادق^{علیهم السلام} شردہ‌اند (رجال النجاشی، ص ۲۲۲، رقم ۵۸۱؛ رجال الطوسی، ص ۲۳۰، رقم ۲).

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن این فضال عن این بکیر قال قلت لأَبِي جعفر^{علیهم السلام} «فِي قول رسول الله تَعَالَى: إِذَا نَزَّلَ الرَّجُلُ فَارِقَةً رُوحَ الإِيمَانِ قَالَ: هُوَ قَوْلُهُ: {وَأَيْنَهُ مِنْ زَوْجِ مَثْنَةِ ذَالِكَ الَّذِي يَفَارِقُهُ}» (الکافی، ج. ۲، ص ۲۸۱، ح ۱۱).

۲. مؤید این مطلب آن است که مشابه این مفاد در روایتی از زاره به نقل از این بکیر در تهذیب نقل شده است، (تهذیب الأحكام، ج. ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷؛ این ابی عمری عن این بکیر عن زاره عن ابی جعفر^{علیهم السلام}) «فِي امرأة نفدت زوجها أو نعى إليها فنزلت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلبتها قائلة: تعتذر منها جميعا ثلاثة أشهر عدة واحدة وليس للأخر أَن يتزوجها أبداً».

۳. جامع احادیث الشیعه، ج. ۲۰، ص ۴۴۲، ذیل ح. ۳.

۴. کتاب من لا يحضره الفقيه، 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 ومرحوم شیخ آورده‌اند، این زیاده در نقل موسی بن بکراست، نه عبدالکریم.^۱ 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: صحیحه 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 از سه نفری است که طبق نظر مختار، اگر از شخصی بلاواسطه نقل روایت کنند، شخص مذکور، ثقة على الاطلاق است، لذا روایت فوق، صحیحه است نه موقنه. علاوه اینکه ما معتقدیم علی بن الحکم^۲ قبل از دوران وقف از موسی بن بکر روایت نقل کرده است.^۳

۱. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۹، ح ۱: محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلَى بْنِ الْحَكْمَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زِيَارَةِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ عَلَيْهِ الْكَاظِمِيَّةِ قَالَ: «إِذَا نَعِيَ الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ أَوْ خَبَرُوهُ أَنَّهُ طَلَقَهَا فَاعْتَدَتْ ثُمَّ تَزَوَّجَتْ فَجَاءَ زَوْجُهَا بَعْدَ فَيْانِ الْأَوَّلِ أَحَقُّ بَهَا مِنْ هَذَا الْآخِرِ دَخْلُ بَهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بَهَا وَلَهَا مِنَ الْآخِرِ الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحْلَمَ مِنْ فَرْجِهَا قَالَ: وَلَيْسَ لِلْآخِرَ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا أَبْدًا»؛ تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹؛ عنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زیارة عن أبي جعفر علیه السلام قال: «إِذَا نَعِيَ الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ أَوْ خَبَرُوهُ أَنَّهُ قَدْ طَلَقَهَا فَاعْتَدَتْ ثُمَّ تَزَوَّجَتْ فَجَاءَ زَوْجُهَا الْأَوَّلِ أَحَقُّ بَهَا مِنْ هَذَا الْآخِرِ دَخْلُ بَهَا الْأَوَّلِ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بَهَا وَلَيْسَ لِلْآخِرَ أَنْ يَتَزَوَّجَ بَهَا أَبْدًا وَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحْلَمَ مِنْ فَرْجِهَا»؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۵؛ فاما ما رواه علی بن الحسن بن فضال عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زیارة عن أبي جعفر علیه السلام قال: «إِذَا نَعِيَ رَجُلٌ إِلَى أَهْلِهِ ...».

۲. باید توجه شود که استاد^۴ 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. باتوجه به مشایخ علی بن الحکم می‌توان دریافت که او قبل از وقف را درک کرده است. این مشایخ عبارت اند از: الحسین بن أبي العلاء الخفاف، علاء بن رزین، معاویة بن وهب البجلي، هشام بن سالم، عبد الله بن يحيى الكاهلي.

۳. علاوه اینکه سند ششم و هفتم نیز صحیحه است:
سند ششم: عدّة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن أبي نصر عن عبدالکریم عن زیارة.

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^۱) عن زرارة عن أبي جعفر علیه السلام قال:

«إِذَا نَعِيَ الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ أَوْ خَبَرُوهَا» أَنَّهُ قَدْ طَلَّقَهَا فَاعْتَدَتْ ثُمَّ تَزَوَّجَتْ فَجَاءَ زَوْجَهَا الْأُولُّ قَالَ الْأُولُّ أَحَقُّ بِهَا مِنْ هَذَا الْآخِرِ دَخْلُ بِهَا الْأُولُّ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا وَلَهَا مِنَ الْآخِرِ الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحْلَمْ فِرْجَهَا (وليس للآخر أن يتزوجهما أبداً)».

سنده هفتم: علی بن ابراهیم عن ابی نصر عن عبدالکریم عن زرارة.

۱. در تهذیبین از طریق عبدالکریم این روایت نقل نشد؛ 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 روش است نقل تهذیب و استبصار حتی با سند یکسان نیز در برخی موارد، مختلف است.

۲. استاد^۲: در تهذیب، نقل عبدالله بن بکیر، و همچنین در استبصار، «رجل» آمده است.

۳. استاد^۲: در تهذیب و استبصار، «أخبروها» آمده است.

۴. استاد^۲: «الاول» در نقل استبصار و فقه و نقل عبدالله بن بکیر در تهذیب و نقل موسی بن بکر در کافی موجود نیست. در فقه و نقل عبدالله بن بکیر در تهذیبین و نقل موسی بن بکر در کافی پس از «الاول» تعبیر «بعد» آمده است.

۵. در سایر نقل‌ها، «فیان الاول» آمده است.

۶. استاد^۲: «الآخر» در نقل موسی بن بکر در تهذیب.

۷. استاد^۲: «الاول» در نقل موسی بن بکر و عبد الله بن بکیر در تهذیب و نقل عبدالله بن بکر در استبصار آمده است، ولی در فقه «الآخر» آمده است.

۸. استاد^۲: عبارت «من الآخر» در نقل موسی بن بکر در تهذیبین موجود نیست و در نقل عبدالله بن بکیر در تهذیبین «لها المهر من الآخر» آمده است و در نقل موسی بن بکر در کافی «لهم من الآخر المهر» آمده است.

۹. استاد^۲: جملة اخیر (ولیس للآخر...) در نقل عبدالکریم در کافی و در نقل موسی بن بکر از فقهی موجود نیست. در فقه آمده: «و زاد عبد الكريـم في حدـيـه: «ولـيـس للـآخـر أـن ...»؛ لـذا نـقل مـوسـي بن

بعضی از اختلافات در نقل فوق، در کیفیت استنباط مسئله دخالت دارد، مثل عبارت «دخل بها أو لم يدخل بها» که در کافی و استبصار آمده، و در تهذیب کلمه «الاول» و در فقیه «الآخر» را اضافه دارد.^۱

بررسی نقل اجتهادی فقیه (دخل بها الآخر أو لم يدخل)

چون در روایات نقل به معنا را اجازه داده‌اند^۲ 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،^۳ 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.^۴ 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 هیچ‌کدام از نقل‌های متعدد، این کلمه نیست.

بکار این قید راندارد.

در نقل موسی بن بکر از کافی با فاصل شدن «قال» چنین آمده است: «قال: وليس للآخر ...»؛ ولی در تهذیبین این جمله مقدم نقل شده است: «ليس للآخر (در نقل موسی بن بکر «للآخر») أن يتزوجها أبدا ولها المهر بما استحلل من فرجها».

۱. استاد^۵: در نقل روایت در جامع الاحادیث اشتباهاتی رخ داده که با مقابله با کتب اربعه روشن می‌شود.
۲. وسائل الشیعیة، ج ۲۷، ص ۸۰، ح ۴؛ و عن محمد بن محمد بن الحسین عن ابی ابی عمر عن ابی ذئب عن محمد بن مسلم قال: «قلت لأبی عبد الله عليهما السلام أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص قال: إن كنت تزيد معانیه فلا بأس»، و ح ۱۰: و عنه عن محمد بن الحسین عن ابی سنان عن داود بن فرد قال: «قلت لأبی عبد الله عليهما السلام أبی أسمع الكلمة منك فأزيد ان أزویه كما سمعته منك فلا بیجي»، قال: فنعمت ذلك قلت: لا قال: تزيد المعانی قلت: نعم قال: فلا بأس».

۳. استاد^۶: 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 لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۴۷، ح ۴۸۸۵؛ روی احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی عن عبد الكریم بن عمرو الخثعمی عن زیارت ابی جعفر^{علیہ السلام} و موسی بن بکر عن زیارت ابی جعفر^{علیہ السلام} قال: «إذا نهى الرجل إلى أهله أو خبروها أنه طلقها فاعتذرت ثم تزوجت فجاء زوجها بعد فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها الآخر أو لم يدخل و لها من الآخر المهر بما استحلل من فرجها»، و زاد عبد الكریم فی حدیثه: «وليس للآخر أن يتزوجها أبدا».

ممکن است ایشان از عبارت «خبروها آنه طلقها فاعتدت» استفاده کرده که فرض روایت، صورتی است که زن از طرف شوهر اول مدخله بوده؛ زیرا مطلقه در صورتی که مدخله نباشد، عده ندارد.
بنابراین، مراد از جمله «دخل بها أولم 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:

مطلوب اول: دلالت «بما استحلَّ من فرجها» بر دخول مرد اول
اولاً، در ذیل روایت چنین آمده است: «ولها من الاخير المهر بما استحلَّ من فرجها»؛
لذا فرض دخول شوهر دوم شده، و عبارت به صورت «إن استحلَّ من فرجها» نیست
تا دو صورت دخول و عدم دخول برای شوهر اخیر صحیح باشد.

مطلوب دوم: صحت تعبیر «أولم يدخل بها» بالحاظ فرض وفات شوهر
ثانیاً، عبارت «إذا نعى الرجل إلى أهله أو خبروها آنه طلقها فاعتدت»، شاهد دخول
شوهر اول نیست؛ زیرا دو فرض در سؤال مطرح شده است، در فرض وفات شوهر،
حتی غیر مدخله هم عده دارد؛ لذا «دخل بها اولم يدخل بها» یعنی در هر دو
فرض مندرج در سؤال، حکم همین است.

البته در نقل مرحوم کلینی^۱ -با اینکه از طرق متعدد نقل شده است- کلمة
«الاول» نیست و احتمالاً در اصل روایت هم این کلمه نبوده، و در تهذیبین^۲ برای

۱. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۹، ح ۱: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زارة عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «...الأول أحق بها من الآخر دخل بها اولم يدخل بها ولها من الآخر المهر بما استحلَّ من فرجها».

أبو العباس الزجاج محمد بن جعفر عن أيوب بن نوح وأبو على الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن صفوان عن موسى بن بكر عن زارة عن أبي جعفر عليهما السلام مثله.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹: عنه عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زارة عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «...فإن الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أولم يدخل بها وليس للأخير أن يتزوج بها أبداً ولها المهر بما استحلَّ من فرجها»؛ تهذیب الأحكام، 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

مطلوب اول: دلالت روایت بر حرمت ابدی در فرض دخول و جهل زن در هر حال، جمله «ولیس للآخر أن يتزوجها أبداً» محل استدلال در روایت است. با اینکه این عبارت در نقل عبدالکریم در کافی^۱ و در یکی از نقل‌های فقیه^۲ 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 متین‌ان از آن، فرض جهل زوجه است؛ چون به او خبر داده‌اند که شوهرش مرده یا اورا طلاق داده است، و به قرینه «بما استحلَّ 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.

مطلوب دوم: عدم اطلاق دو روایت زراه 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 بکیر عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: ... فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها الأول أو لم يدخل بها و ليس للآخر أن يتزوجها أبداً و لها المهر من الآخر بما استحلَّ من فرجها». الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۰، ح ۶: عنه عن محمد بن خالد الأصم عن عبد الله بن بکیر عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: ... فإن الأول أحق بها من هذا الآخر دخل بها الأول أو لم يدخل بها و ليس للآخر أن يتزوجها أبداً و لها المهر من الآخر بما استحلَّ من فرجها».

۱. الكافي، ج ۶، ص ۱۵۰، ح ۵: عَدَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ أَبِنِ أَبِي نُصَرِّ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ زِرَادَةِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ^{علیه السلام} قَالَ: إِذَا نَعَى الرَّجُلَ إِلَى أَهْلِهِ أَوْ خَبَرُوهُ أَنَّهُ قَدْ طَلَّقَهَا فَاعْتَدَتْ ثُمَّ تَزَوَّجَتْ فَجَاءَ رَوْجَهَا الْأُولُّ قَالَ: الْأُولُّ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الْآخَرِ دَخَلَ بِهَا الْأُولُّ أَحَقُّ بِهَا وَلَهَا مِنَ الْآخَرِ الْمَهْرُ بِمَا استحلَّ مِنْ فرجَهَا».

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۴۷، ح ۴۸۸۵: روی احمد بن محمد بن أبي نصر البزنطی عن عبدالکریم بن عمرو الخثعمی عن زراه عن أبي جعفر^{علیه السلام} و موسی بن بکر عن زراه عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «إِذَا نَعَى الرَّجُلَ إِلَى أَهْلِهِ أَوْ خَبَرُوهُ أَنَّهُ طَلَّقَهَا فَاعْتَدَتْ ثُمَّ تَزَوَّجَتْ فَجَاءَ رَوْجَهَا بَعْدَ فَانِ الْأُولُ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الْآخَرِ دَخَلَ بِهَا الْآخَرُ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ وَلَهَا مِنَ الْآخَرِ الْمَهْرُ بِمَا استحلَّ مِنْ فرجَهَا» و زاد عبد^{کریم} فی حدیثه: «ولیس للآخر أن يتزوجها أبداً».

نظر اول: اطلاق روایتین نسبت به فرض علم مرد

مرحوم آقای خوئی، دو روایت زراه (مؤنّقة و صحیحة زراه) را شامل فرض علم مرد هم دانسته و فرموده است: «و قد دلنا على ثبوت الحرمة الابدية في هذا الفرض - وهو الدخول - مطلقاً، من غير تفصيل بين صورة علم الزوج بالحال و صورة جهله به». ^۱

نظر دوم: اختصاص دو روایت زراه به فرض جهل مرد

در مقابل، مرحوم شیخ انصاری دو روایت زراه را مختص به صورت جهل می‌داند و چنین فرموده است:

«ويدل على التحرير مع الدخول - مسافا إلى المؤنقة المذكورة -
مؤنقة زراة: «في المرأة فقدت زوجها أو نعى إليها، فتزوجت، ثم قدم
زوجها بعد ذلك، ثم طلقها زوجها [أو مات عنها] قال: تعتدّ منها
جميعاً ثلاثة أشهر عَدَّة واحدة وليس للأخر أن يتزوجهَا أبداً»،
ونحوها خبر آخر. ولا يعارضها الصحيح الآتي بالعموم من وجه،
لظهورها في صورة الجهل». ^۲

مرحوم آقای حکیم نیز می‌فرماید: «أن المؤنّقين كما يختصان بصورة الدخول
يختصان بصورة الجهل». ^۳ مراد ایشان از «المؤنّقين» همان دو روایت زراه است.
ولی هیچ کدام از این دو فقیه، بیانی ندارند.

موافقت با نظر دوم به دلیل تناقض امر به اعتداد وزنای 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 شبّه بود، عَدَّه دارد؛ چون معیار، احترام شوهر و احترام ماء است؛ اما در صورتی که شبّه از ناحیه زن، و مرد، زانی باشد، طبق تحقیق عَدَّه ندارد.^۴ لذا اگر روایت دوم (مؤنّقة زراه) بر صورت علم زوج حمل شود، با تعبیر «تعتَدّ منها جميعاً» منافات

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۸۹.

۲. كتاب النكاح (شيخ انصاری)، ص ۴۱۸.

۳. مستمسک العروة الونقی، ج ۱۴، ص ۱۳۲.

۴. مستند این مطلب یافت نشد.

دارد؛ چون زوج با علم به حال، زانی است^۱ و عده ندارد. البته در روایت سوم (صحیحه زراره)، هرچند تعبیر «تعتد منهما جمیعاً» وجود ندارد، ولی مورد آن صورت جهل مرد است و لاقل فرد ظاهر و متعارف‌ش این صورت است؛ زیرا می‌فرماید: «فإِنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ بِهَا مِنْ هَذَا الْآخِرِ» و اگر مرد دوم با علم به تحریم، ازدواج و دخول کرده باشد، زانی بوده و دیگر توهمن این نبود که دومی حقی داشته باشد تا گفته شود: شوهر او لش «أَحَقُّ» است.

روایت چهارم: فقه رضوی

فقه رضوی: «من تزوج إمرأة لها زوج دخل بها أو لم يدخل بها أو زنى بها لم تحل له أبداً». اعتبار این کتاب محل خلاف است. عده‌ای در مورد آن توقف کرده، بعضی به روایات آن عمل می‌کنند.^۲

بررسی دلالت

ضمیر مستتر در «دخل بها» ممکن است به شوهر اول برگردید یا به مرد دوم. در مورد «زنی بها» نیز دو احتمال است:

۱- «زنی بها» ظاهراً عطف به «تزوج» است؛ یعنی حدیث دو صورت رایان کرده است، یکی با عقد، دخول - دخول شوهر اول یا دوم - صورت گرفته باشد یا خیر، و دوم بدون عقد، زنا صورت گفته باشد.

۱. البته ممکن است گفته شود مجرد علم مرد برای تحقق زنا کافی نیست؛ زیرا ممکن است در هنگام جماع، غافل باشد؛ اما با سخ 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 علیه السلام، ص ۲۴۳.

۳. طبق نظر استاد علیه السلام این کتاب، کتابی روایی نیست؛ بلکه کتاب فتاوی‌ی بکی از قدماء است که از تعبیر به کار رفته در این کتاب استفاده می‌شود. شاهد این امر این است که صدوقین با اینکه در بسیاری از موارد فتاوی‌ایشان منطبق با این کتاب است، نامی از آن نبرده و به آن استناد نکرده‌اند. در هر حال، برخی این کتاب را روایت می‌دانند یا بدان متمایل شده‌اند؛ مانند: علامه مجلسی (بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۱)؛ سید نعمت الله جزائری (کشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج ۳، ص ۲۰)؛ محمد بن حرانی (الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۲۵)؛ وحید بهبهانی (حاشیة الواقي، ص ۱۹۰)؛ صاحب ریاض (ریاض المسائل، ج ۵، ص ۳)؛ (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 زوج دیگری دارد، عقد کرده است؛ ولی این احتمال بعيد است.

از این روایت استفاده می شود که تزویج ذات بعل مطلقاً با علم یا جهل، دخول یا عدم دخول، حرمت ابد می آورد.

روایت پنجم: مرفوعة احمد بن محمد
 عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ رَفِعَهُ «أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ وَعْلَمَ أَنَّ لَهَا زَوْجًا فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَحْلِ لَهُ أَبْدًا»^۱

بررسی دلالت (حرمت ابدی ازدواج با ذات البعل در فرض علم مرد) ظاهراً واو در عبارت «وعلم أن لها زوجاً»، واو حالیه است^۲؛ یعنی همان وقتی که تزویج رخ داده اگر مرد، عالم به شوهردار بودن زن بوده، حرمت ابدی مترب است. قهرآ 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 می کنند، مثل مرحوم آقای نائینی^۳، این روایت از روایات معتبر مسئله است.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۹، ح ۱۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۹، ح ۱۰.

۲. استاد^۴ البته ممکن است «او» حالیه نباشد بلکه عاطفه باشد؛ لذا معنای روایت این باشد که اگر بعد تزویج بفهمد زن شوهردار است، حرمت ابدی می آورد، 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 تعیر شود: «و هو يعلم ...» و معمولاً چنین واوی واو عاطفه است، بعيد نیست مراد استاد^۴ 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 التقريرات، ج ۲، ص ۲۸۴.

روايات معارض

در مقابل، روایاتی دآل بر عدم حرمت ابدی است.

روايت اول: صحیحه 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 فطلّقها الأول أو مات عنها ثم علم الأخير أيراجعها» قال: لا حتى تنقضى عذتها.^۱ در سند این روایت اگرچه محمد بن عیسی قرار دارد، اما طبق تحقیق او ثقه است ولذا این روایت، صحیحه است.^۲

روايت دوم: صحیحه 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 زوجاً غائباً فتركتها ثم إن الزوج قد فطّلها أو مات عنها أبتزّرّجها بعد هذا الذي كان تزوجها ولم يعلم أن لها زوجاً فقال: ما أحبّ له أن يتزوجها حتى تنكح زوجاً غيره.^۳

در این روایت در فرض دخول، حکم به عدم حرمت ابد شده است؛ البته صحیحه اول عبد الرحمن نیز در فرض دخول است که بیان آن خواهد آمد^۴؛ ولی در هر حال در صحیحه دوم، تصریح به دخول شده است.

بررسی تعارض صحیحه اول عبد الرحمن بن الحجاج با دو روایت زاره در مقابل دو روایت زاره، دو روایت عبد الرحمن بن حجاج قرار دارد. ابتدا به بررسی

۱. استاد^۱: در بعضی نسخه ها «أبتزوجها» آمده است.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۷۷، ح ۱۲۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳.

۳. طبق نظر مختار استاد^۲ محمد بن عیسی ثقه است، (رجال النجاشی، ص ۳۲۴، رقم ۸۹۶) و بسیاری از اجلاء نیز در احکام الزامی از اکثار روایت کرده اند مانند احمد بن محمد بن عیسی، محمد بن جعفر الریاز، سعد بن عبد الله و صفار.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۳، ح ۱۵۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۴.

۵. ر.ک: وجه دوم از وجوده اثبات تعارض مستقرز بین روایات زاره و عبد الرحمن.

تعارض صحیحه اول عبد الرحمن پرداخته می شود:

ووجه اثبات تعارض مستقر بین روایات زاره و صحیحه اول عبد الرحمن
دو وجه برای اثبات تعارض مستقر بین صحیحه اول عبد الرحمن و روایات زاره
ممکن است مطرح شود:

وجه اول: اطلاق روایات زاره نسبت به جهل مردواطلاق روایت عبد الرحمن نسبت به عدم دخول
وجه اول، وجهی است که مرحوم آقای خوئی مطرح کرده است. ایشان فرموده است: زیرا
رابطه بین این دو دسته از روایات، به نحو عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا
در روایات زاره، اگرچه فرض دخول شده است؛ اما از جهت علم و جهل زوج دوم،
مطلق است، برخلاف روایت عبد الرحمن بن الحجاج که جهل مرد فرض شده
است؛ اما از جهت دخول و عدم آن مطلق است.^۱

مورد افتراق صحیحه عبد الرحمن بن حجاج، تزویج جاهلانه با عدم دخول، و
مورد افتراق روایات زاره، تزویج عالمانه با دخول، و مورد اجتماع، تزویج جاهلانه با
دخول است و در مورد اجتماع با هم تعارض می کنند.

اشکال: اختصاص روایات زاره به «دخل از روی جهل»
اما چنان که بیان شد^۲، روایت زاره فقط در مورد دخول از روی جهل است؛ پس
صحیحه اول عبد الرحمن اعم است و نسبت دو روایت، «عموم و خصوص مطلق»
است نه «من وجه».

وجه دوم

وجه دوم، در ضمن دو مطلب، بیان می شود.

مطلوب اول: غیر عرفی بودن تخصیص روایت عبد الرحمن با صحیحه زاره
مطلوب اول این است که تخصیص روایت عبد الرحمن با روایات زاره غیر عرفی است.
توضیح مطلب: وقتی روایات زاره، مختص به صورت دخول از روی جهل باشد،

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹۰.

۲. ر.ک: بررسی دلایل روایت سوم (صحیحه زاره)، مطلب دوم.

ممکن است گفته شود که مخصوص روایت عبدالرحمن بن الحجاج که از حیث دخول و عدم دخول مطلق است، می باشد، لذا حلیت تزویج فقط در صورتی است که زوج جاهله با ذات بعل ازدواج کرده و وقایع نکرده باشد و در بقیه صور، محکوم به حرمت ابد می شود. نتیجه این جمع این است که تزویج ذات بعل، همانند تزویج معتمد است و یکسانی این دوازه روایات (ونه از اولویت) استفاده می گردد. اما چنین جمعی قابل خدشه است؛^۱ 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 اول عبدالرحمن بن الحجاج با روایات زراره، این است که روایت عبدالرحمن بن الحجاج مختص به تزویج جاهله بدون وقایع باشد که فرد نادر است؛ زیرا فرض روایت عبدالرحمن بن الحجاج، ذات بعلی است که از ناحیه زوج اول مدخله باشد؛ چون می فرماید در صورتی که زوج اول او را طلاق دهد یا بمیرد، زوج دوم بعد از عده می تواند با این زن ازدواج کند، و روشن است طلاقی عده دارد که زن از ناحیه زوج مدخله شده، و وقایعی صورت گرفته باشد. با توجه به موضوع روایت، این فرض که زنی مدخله (که باکره نیست) با کسی ازدواج کند و هیچ گونه وقایعی تا زمان طلاق یا فوت زوج اول حاصل نشود، فرضی بسیار نادر است. بلی اگر باکره باشد، ممکن است فاصله ای بین عقد ازدواج و وقایع 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.

مطلوب دوم: انصراف روایت اول 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 علیهم السلام به نحو مطلق سؤال کرده و در هنگام جواب، حضرت بر طبق صورت دخول جواب داده اند؛ یعنی موضوع را

۱. استناد شده: این اشکال به ذهن رسیده بود و سپس در کلام مرحوم حاج شیخ هم ملاحظه شد، ارج. کتاب النکاح (حائزی)، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ کتاب النکاح (اراکی)، ص ۱۷۸-۱۸۰؛ البته ما با تفصیل پیشتری این اشکال را مطرح می کنیم.

مقید فرض کرده‌اند؛ لذا اصلاً معلوم نیست که صحیحه عبد‌الرحمٰن 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: صحیحه اول زارة

و عنہ عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زراة عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتذرت ثم تزوجت فجاء زوجها الأول فإن الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أولم يدخل بها وليس للآخر أن يتزوجها أبدا ولها المهر بما استحل من فرجها.»

در ذیل روایت امام علیه السلام مفروض گرفته‌اند که زوج ثانی با ذات بعل، وقوع 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: صحیحه دوم زارة

ویاستناده عن ابن أبی عمیر عن ابن بکر عن زراة عن أبی جعفر علیه السلام «فی امرأة فقد زوجهما أونعی إليها فتزوجت ثم قدم زوجهما بعد ذلك فطلّقها قال: تعذرّ منها جمیعاً ثلاثة أشهر.»

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 برفرض دخول جواب می‌دهند.

شاهد سوم: صحیحه أبی بصیر

و عنہ عن أبيه وعن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جمیعاً عن ابن أبی عمیر عن إبراهیم بن عبد الحمید عن أبی بصیر و غيره عن أبی عبد الله علیه السلام «أنه قال في شاهدين شهدا على امرأة بأن زوجها طلقها أو مات عنها فتزوجت ثم جاء

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۶.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲.

زوجها قال: يضر بان الحدّ ويضمنان الصداق للزوج بما غراه ثمّ تعتدّ وترجع إلى زوجها الأول.^١

در این روایت با اینکه تزویج با زوج دوم در کلام سائل، مطلق واعم از دخول و عدم دخول است، اما امام علی^ع می فرمایند که عده نگه دارد؛ یعنی از کلام سائل، صورت دخول استفاده شده است.

شاهد چهارم: صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج

ویاسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله^ع عن رجل متزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطلاقها الأول أو مات عنها ثم علم الأخير أيراجعها قال: لا حتى تنقضى عدتها». امام علی^ع می فرمایند که حق رجوع ندارد مگر زن عده نگه دارد؛ لذا فرض می کنند که حتماً دخول واقع شده است.

شاهد پنجم: مرسله جميل

ویاسناده عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حديد عن جميل عن بعض أصحابه عن أحد همایة^ع «في المرأة ترث في عدتها قال: يفرق بينهما وتعتد عدّة واحدة منها...»^٢

امام علی^ع می فرمایند: از هر دو یک عده نگه دارد؛ پس بر طبق صورت دخول جواب می دهند، در حالی که سؤال، مطلق است.

شاهد ششم: صحیحه سوم زراره

ویاسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن جميل عن زارة عن أبي جعفر^ع «في امرأة ترثت قبل أن تنقضى عدتها قال: يفرق بينهما وتعتد عدّة واحدة منها جميعاً».^٣

١. الكافي، ج ٦، ص ١٥٠، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ٢٥٣، ح ٥.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٧٧، ح ١٢٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٤٦، ح ٣.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٠٩، ح ٤١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٤، ح ١٤.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٠٨، ح ٣٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٣، ح ١١.

ابن روايت نيز مانند روايت قبل است.^١

شاهد هفتم: روايت أبي العباس

سعد عن محمد بن عيسى عن صفوان عن جميل عن ابن بكر أو عن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام «في المرأة تزوج في عدتها قال: يفرق بينهما وتعتذر عدّة واحدة منهما جمیعاً».^٢

شاهد هشتم: صحيحه حمران

الحسن بن محبوب عن علي بن زتاب عن حمران قال:

«سألت أبي جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدتها بجهالة منها بذلك قال: لا أرى عليها شيئاً ويفرق بينها وبين الذي تزوج بها ولا تحلل له أبداً قلت: فإن كانت قد عرفت أن ذلك محروم عليها ثم تقدمت على ذلك فقال: إن كانت تزوجته في عدّة لزوجها الذي طلقها عليها في الترجمة فإني أرى أن عليها الترميم وإن كانت تزوجت في عدّة ليس لزوجها الذي طلقها عليها فيها الترجمة فإني أرى عليها حد الزاني ويفرق بينها وبين الذي تزوجها ولا تحلل له أبداً».

باينکه در سؤال، فرض دخول نشده است، اما امام عليه السلام می فرمایند: این زن باید رجم شود، در حالی که اگر تزويج بدون دخول باشد، حد زده نمی شود.

راه حل بعد از تعارض مستقرت بين روایات زراره و صحیحه اول عبد الرحمن البته چنان که در بیان نظر مختار خواهد آمد، بين روایات زراره و عبد الرحمن، جمع عرفی وجود دارد؛ اما اگر کسی تعارض روایت زراره با صحیحه اول عبد الرحمن بن

١. به دلیل مشابهت متن این صحیحه با روایات أبي العباس و مرسلة جميل صحیحه سوم زراره را در اینجا آورده‌یم، نه همراه صحیحه اول و دوم زراره.

٢. تهذیب الأحكام، ج ٨، ص ١٦٨، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ٢٥٣، ح ٦؛ در نقل وسائل الشيعة به جای «تزوج»، «تزوج» آمده است.

٣. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٤٨٧، ح ١٦٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٥، ح ١٧.

الحجاج را تعارضی مستقر بداند، دو راه حل ممکن است مطرح شود:

- راه اول: رجوع به عام فوقانی.
- راه دوم: رجوع به مرجحات.

راه اول: رجوع به عام فوقانی (موثقة أديم)

راه اول، راه حل ارائه شده از سوی مرحوم حاج شیخ عبدالکریم است که رجوع به عام فوقانی (موثقة أديم) است. مرحوم آقای خوئی^۱ نیز راهی مشابه ایشان را طی کرده است.

کلام حاج شیخ: رجوع به عام فوقانی (موثقة أديم)

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری با تقسیم روایات به سه دسته می فرماید:

- دسته اول، موثقہ أديم بن الحزّ است که در مطلق تزویج ذات بعل به حرمت ابد حکم کرده است.
- دسته دوم، مرفوعة احمد بن محمد^۲ و صحیحه عبدالرحمٰن بن الحجاج^۳ است که مفاد آنها در مطلق جاهل، حکم به عدم حرمت ابد کرده است.

۱. مطالب این بخش، در مورد تعارض صحیحه دوم عبد الرحمن با روایات زراره عیناً جاری است.

۲. طبق تعریر 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 از که کرده است، در حالی که مرحوم آقای خوئی، جمع عرفی را نپذیرفته است؛ اما هر دو این ادعا مشترک اند که نتیجه رجوع به عام فوقانی، اتحاد حکم ذات البعل و معنه است. تفصیل بیشتر در ادامه خواهد آمد.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱: محمد بن الحسن یاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن عبد الله بن بکیر عن أديم بن الحز قال: قال أبو عبد الله علی: «الَّتِي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان أبداً».

۴. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۹، ح ۱۱: عذة من أصحابنا عن أحمد بن محمد رفعه «أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تزوجَ الْمَرْأَةَ وَعْلَمَ أَنَّ لَهَا زَوْجًا فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَحْلِ لَهُ أَبْدًا».

۵. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳: یاسناده عن أحمد بن محمد عن محمد بن عیسی عن ابن أبي عمریر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله علی عن رجل تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطلّقها الأول أو مات عنها ثم علم الأخير أيراجعها قال: لا حتى تنقضى عذرتها».

۶. استادیه^۴: دلالت صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج بر عدم حرمت ابد، منطوقی است نه مفهومی،

• دسته سوم، روایت زرارة^۱ است که در مورد تزویج جاہل که با دخول همراه است، حکم به حرمت ابد کرده است.

ایشان ابتدا با دسته سوم، دسته دوم را تقيید زده و با دسته دوم، دسته اول را تقيید زده است؛ اما سپس فرموده است: نسبت دسته دوم و سوم هرچند بر حسب ظاهر بدوي، عموم و خصوص مطلق است، ولی با توجه به اينکه فرض دخول، فرد ظاهر دسته دوم است و آن را نمی توان به فرض عدم دخول حمل کرد، در نتيجه اين دو دسته روایت در «دخول از روی جهل» متعارض بوده^۲ و باید در اين 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 عبد الکریم با توجه به اينکه فرض «جهل بدون دخول» نمی تواند 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 حل خواهد بود. لذا ايشان نتيجه گرفته حکم ذات البعل با معتمد متحد است؛ زیرا در ذات بعل نیز به مانند معتمد تنهای در فرض «جهل بدون دخول» حرمت ابدی منتفی است و در سایر صور حکم به حرمت ابدی می شود.^۳

۱. به خلاف مرفوعة احمد بن محمد، این امر، چنان که خواهد آمد در نتيجه بحث می تواند اثر بگذارد.
۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲: یاسناده عن این ابی عمير عن این ابی عمير عن زرارة عن ابی جعفر^{علیه السلام} فی امرا قد زوجها او نعی ایلها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلّقها قال: تعتد منها جمیعا ثلاثة شهر عذّة واحدة وليس للأخر أن يتزوجها أبداً؛ وص ۴۷، ح ۶، و عنه عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة عن ابی جعفر^{علیه السلام} قال: إذا نعى الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتذر ثم تزوجت فجاء زوجها الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أولم يدخل بها وليس للأخر أن يتزوجها أبداً ولها المهر بما استحمل من فرجها.

۳. البته طبق تقریرات مرحوم آشتینانی، مرحوم حاج شیخ عبد الکریم اظهار نکرده که بین دسته دوم و سوم تعارض مستقر است (كتاب النکاح (حائزی)، ص ۱۶۳-۱۶۴)؛ ولی طبق تقریرات مرحوم آفای اراکی تعارض را مستقر دانسته است (كتاب النکاح (اراکی)، ص ۱۷۸-۱۸۰).

۴. كتاب النکاح (حائزی)، ص ۱۶۳-۱۶۴.
طبق تقریرات مرحوم آفای اراکی، روایات به چهار دسته تقسیم شده و مرفوعة احمد در دسته مستقلی دیده شده است (كتاب النکاح (اراکی)، ص ۱۷۸-۱۸۰).

اما کلام مرحوم حاج شیخ قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: ناسازگاری کلام آقای حائزی با مبنای ایشان (تغییر در متعارضین) اولاً، رجوع به عام فوقانی با مبنای ایشان^۱ که همچون مرحوم آخوند^۲ قائل به تغییر است سازگار نیست. نتیجه این تغییر آن است که در صورت اخذ به اطلاق صحیحه اول عبد الرحمن بن الحجاج^۳، تزویج جاهله‌هه حتی با فرض وقوع، موجب حرمت ابد نمی‌شود.

طبق مبنای دیگر در متعارضین نیز باید رجوع به مرجحات شود که بحث آن در راه حل 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 تغییر یا رجوع به مرجحات را نپذیریم، نتیجه گیری ایشان که الحق ذات بعل به معتمد است ناتمام است؛ زیرا حتی در فرض «جهل بدون دخول» نیز باید به عام فوقانی یعنی موقتهً ادیم رجوع کرد نه عمومات حل؛ لذا در این فرض نیز، حرمت ابدی ثابت می‌شود، در حالی که در چنین فرضی، در معتمد حرمت ابدی منتفی است و دلیلی بر اتحاد احکام این دو (معتمد و ذات البعل) وجود ندارد.

بررسی اشکال دوم

اشکال فوق مبتنی بر معتبر ندانستن مرفوعه احمد است که در دسته دوم روایات در کنار روایت عبد الرحمن قرار داشت؛ یعنی اگر در دسته دوم، تنها روایات عبد الرحمن را معتبر بدانیم، از آنجا که روایات عبد الرحمن در فرد ظاهر خود (جهل همراه با دخول) با روایات زرده تعارض می‌کند، دیگر در فرد غیر ظاهر (جهل بدون دخول) هم نمی‌توان به آن تمسک کرد؛ زیرا در صورتی دلیل حجتی خبر، روایتی را

۱. در الفواند (حائزی)، ص ۶۶۰ و ۶۶۲.

۲. کفایة الأصول (چاب آل البيت)، ص ۴۴۵.

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳؛ و یا سناه عن أحمد بن 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 فطلقاها الأول أو مات عنها - ثم علم الأخير أيراجعها قال: لا حتى تنقضي عذتها».

شامل می شود که بتوان آن را به گونه ای 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 می افتد؛ لذا حتی در فرض «جهل بدون دخول» که فرد غیر ظاهر دسته دوم (روايات عبد الرحمن) است، با اینکه معارضی ندارد، نمی توان به دسته دوم تمسک کرد، قهراً باید با اطلاق دسته اول (موثقة أديم)، به حرمت ابد در این فرض حکم کرده و حکم مطلق به حرمت ابد در تزویج ذات بعل را پذیرفت. اما اگر علاوه بر روايات عبد الرحمن، مرفوعة احمد رانیز در دسته دوم معتبر بدانیم، دیگر اشکال دوم بر کلام مرحوم حاج شیخ وارد نمی شود و ظاهراً وجه کلام مرحوم حاج شیخ همین امر است.

توضیح مطلب:
مرفووعة احمد چنین است:

عَذَّةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ رَفِعَهُ «أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَرَقَّ
الْمَرْأَةَ وَعْلَمَ أَنَّ لَهَا زَوْجًا فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَحَلْ لَهُ أَبْدًا».

تفاوت روايات عبد الرحمن با مرفوعة احمد این است که روايات عبد الرحمن با منطقش دلالت بر نفی حرمت ابدی در فرض جهل دارد؛ ولی مرفوعة احمد با مفهومش چنین دلالتی دارد. بالحاظ این نکته دیگر نمی توان گفت تعارض مفهوم مرفوعة احمد با روايات زراره در فرض «جهل همراه دخول» موجب می شود که مرفوعه در «جهل بدون دخول» نیز فاقد اعتبار شود. در مرفوعة احمد، فرد ظاهر روایت فرض «جهل همراه با دخول» نیست؛ زیرا موضوع روایت، فرض علم است؛ لذا تنها برای اینکه قید «علم أَنَّ لَهَا زَوْجًا» لغو نباشد، باید در فرض جهل -ولو فی الجمله- حرمت ابدی نفی شود و برای فرار از محدودیت لغویت همین کافی است که در فرض «جهل بدون دخول» حرمت ابدی نفی شود، اگرچه فرد نادر باشد. حال با پذیرش مفهوم برای مرفوعة احمد می توان موثقة ادیم را تقيید زد و حرمت ابدی در فرض «جهل بدون دخول» را نفی کرد.

در ذیل، به تفصیل بر اساس اینکه مرفوعة احمد به چه نحو، دارای مفهوم باشد

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۹، ح ۱۱؛ وسائل الشیعه، 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 بعل به معنده ملحق می‌شود.

۱. ممکن است گفته شود: آنچه در منطق مرفوعه احمد بن محمد بر علم مترب 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 سبیش باشد.

اگر منطق مرفوعه احمد بن محمد هم ذاتاً به حرمت ابد به مجرد عقد ناظر نباشد، می‌توان برای حل تعارض مرفوعه با دسته سوم، این راه حل (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 مادر 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، تقيید حرمت ابد به فرض علم در این مرفوعه، لغو است)، همین مفهوم فی الجمله کافی است که دسته اول روایات (موثقة أديم بن الحر) که به طور مطلق حکم به حرمت ابد کرده، مقید گردد؛ زیرا قادر مسلم مفهوم فی الجمله در مرفوعه احمد بن محمد، عدم حرمت ابد در «جهل بدون دخول» است، و در این فرض، روایات زواره نیز حکم به حرمت ابد نکرده؛ لذا تعارضی در این فرض نیست. پس دیگر نمی‌توان به عام فوق (موثقة أديم) 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، برفرض از اعتبار افتادن

جمله بر مفهوم فی الجمله 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 مناطق حکم در صورت شرط است، و مفهوم فی الجمله 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 مرفوعة احمد به دلیل تعارض با روایات زرارة از حجیت ساقط شد یا به لحاظ جمع عرفی پذیرفته نشد، مفهوم فی الجمله مرفوعة احمد اعتبارش مخدوش نمی شود.

در هر حال، مطالب فوق، مبتنی بر پذیرش مرفوعة احمد بن محمد است و مثلاً اگر کسی همچون مرحوم آقای نائینی^۱ و اخباریون، روایات کافی را معتبر بداند، قهرأ این روایت معتبر شده و مجال این مطالب پدید می‌آید؛ ولی این مبنانات تمام است.

نظر مختار: تعارض موئقة أدیم با روایات دیگر

در هر حال، به نظر می‌رسد که موئقة أدیم خود طرف معارضه است، نه عام فوقانی.

توضیح مطلب:

علماء، موئقة أدیم را نسبت به عالم و جاهل مطلق دانسته‌اند، ولی با مراجعته به پاره‌ای از امثاله مشابه، می‌توان فهمید که این مطلب صحیح نیست؛ مثلاً وقتی گفته شود: «اگر شخصی با اینکه پول داشته گدایی 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 ازشی به او رسیده و از آن بی خبر 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 «الشی تترزق و لها زوج» در موئقة أدیم، خصوص صورت علم زن است، و از این جمله استفاده

مفهوم مرفوعه، دلیل حجیت سند از اعتبار نمی‌افتد؛ زیرا داشتن مفهوم، لازمه لاینک جمله شرطیه نیست و با فرض عدم مفهوم هم منطقه جمله قابل اخذ است. البته لزوم مسئله لغونبودن قید علم در این مرفوعه، مطلبی دیگر است که در متن بدان اشاره شده است.

۱. رسالة في قاعدة نفي 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 تخلّف نکند. 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 مثالها از مفاد دلیل بیرون نباشد.

- ثانیاً، محرومیت رضاعی به جهت کیفر و مؤاخذه نیست، بلکه به مناط یک نوع قرابیت و نزدیکی است؛ ولی در مثال تزویج ذات بعل و اشباء 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 متیقّن 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 تعییری 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 «لاتکرم 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، مخصوص 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، «أَكْرَمُ النَّحْوِيِّينَ» باشد، آیا باز می‌توان این دلیل را از دایرة تعارض خارج دانست و آن را مرجع پس از تعارض دو دلیل اول قرارداد؟

پاسخ سؤال منفی است؛ زیرا وجهی ندارد که نخست، دلیل اول با دلیل دوم تعارض کنند و دلیل سوم از تعارض آسوده باشد، بلکه دلیل سوم هم در عرض دلیل اول با دلیل دوم تعارض می‌کند. بدین ترتیب در مورد عالم فقیر نحوی (مجموع عنوانین دلیل دوم و سوم)، «الاتکرم الفقراء من العلماء» دو تعارض دارد، یک تعارض بالتباین که دلیل اول است، و یک تعارض عام و خاص من وجه که دلیل سوم است؛ ولی در عالم فقیر غیر نحوی دلیل سوم ساكت است ولی باز دلیل دوم با دلیل اول تعارض دارد، بنابراین، حکم عالم فقیر (خواه نحوی باشد یا نباشد) از این ادلہ استفاده نمی‌گردد، و باید به عام فوقانی مراجعه شود و «أَكْرَمُ النَّحْوِيِّينَ» عام فوقانی نیست.

حال بالحظاظ مقدمه فوق، می‌توان چنین گفت:

اگر روایت ادیم بن الحرج مخصوص صورت علم زن نباشد و اطلاق داشته باشد، قهرآ نسبت این روایت -که حکم به حرمت ابد می‌کند- با صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج^۱ -که در صورت جهل مرد و دخول، حکم به عدم حرمت ابد نمود- عموم و خصوص مطلق بوده و پس از تعارض این صحیحه با روایات زراره -که حکم به حرمت ابد در صورت جهل مرد و دخول می‌کرد- به موثقه ادیم مراجعه

۱. وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۴۴۶، ح ۳: ويأسناده عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ عَيْسَى عَنْ أَبِيهِ عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَاجِ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْأَنْعَامُ عَنْ رَجُلٍ تَرَجَّحَ امْرَأَةٌ وَلَهَا زَوْجٌ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَطَلَّقَهَا الْأُولُّ أَوْ مَا تَعْنَاهُ ثُمَّ أَخْبَرَهُ أَبِيهِ عَمِيرٍ بِرَاجِعِهِ قَالَ: لَا حَثَنَ تَنْفَضِي عَذْنَهَا».

می شود که از آن حرمت ابد به طور مطلق بدون هیچ شرطی نتیجه گرفته می شود (حتی در فرض جهل بدون دخول).

ولی با توجه به اینکه موثقۀ ادیم به عقیدۀ مانها 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 اجتماعی موثقۀ ادیم و صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج^۱ بوده، صورت علم هر دو (زن و مرد) ماده افتراق موثقۀ ادیم 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.

نتیجه 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 «أَجِلٌ لَكُنَّ مَا وَرَاءَ ذِلِكَنَّ»^۲ مراجعه و تفی حرمت ابدی کرد؛ پس حرمت ابد، اختصاص به صورت علم هر دو (ماده افتراق موثقۀ ادیم) دارد، و در این فرض، دخول و عدم دخول تأثیری ندارد؛ چون موثقۀ ادیم از این جهت، مطلق است.

و اگر در موثقۀ ادیم بن الحرج، انصراف به فرض علم زن پذیرفته نشود، و از باب اجمال دلیل، قدر متیقّن آن، صورت علم زن باشد، باز حکم مسئله همین است؛ چون با توجه به اجمال دلیل و عدم حجیبت آن، نمی توان آن را مرجع پس از تعارض دو خاص دانست و تخصیص کتاب ثابت نیست؛ لذا موافقت دستۀ دوم (روایات دال بر عدم حرمت ابد) با عام کتابی «أَجِلٌ لَكُنَّ مَا وَرَاءَ ذِلِكَنَّ» می تواند به عنوان مرجع این دسته باشد، و یا اگر کسی به مرجع بودن^۳ کتاب قائل باشد، پس از

۱. البته فرد ظاهر صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج، صورت دخول بوده که به جهت آسان شدن مقابسه فعل‌آذار در این قید در محل کلام خودداری شده است.

۲. النساء، ۲۴.

۳. استاد^۴: البته ما قائل به مرجحیت کتاب هستیم.

۴. نمره اینکه کتاب یا هر امر دیگری مرجع باشد یا مرجح، این است که اگر هر امری، مرجح اماده باشد مثبتات این اماده معتبر است؛ ولی اگر مرجع باشد، مثبتات اماده معتبر نیست و فقط طبق مفاد مرجع عمل می شود و گاهی مفاد مرجع، مثبتات اماده مورد نظر را ثابت نمی کند. 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 «أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَأَتُمْ ذَلِكُمْ» طبق نظر مختار شامل موارد حرمت
ابدی نیست^۱، به علاوه تمام این مطالب با فرض معارض بودن دسته دوم و سوم
روایات و نبود جمع عرفی برای آنها است.

راه دوم: ترجیح صحیحه عبد الرحمن بر روایات زرارة بالحاظ مرجحات
راه دوم بعد از تعارض مستقر بین صحیحه اول عبد الرحمن^۲ و روایات زرارة، این
است که مرجحات بین این دو دسته بررسی شود.^۳

الف. ترجیح صحیحه عبد الرحمن با صفات روایان

مرجحی که به عنوان مرجح اول ممکن است مطرح شود، صفات راوی است که
اولین مرجح در مقبوله عمر بن حنظله^۴ است.

ممکن است گفته شود که روایت عبد الرحمن بن الحجاج، صحیحه است و
بر روایت زرارة که موافق است مقدم است. موسی بن بکر یا عبدالکریم بن عمر
الخثعمی که راوی از زرارة هستند، واقعی اند و نیز عبدالله بن بکیر که در یکی از طرق
دیگر این روایت واقع شده است و گفته شد که به احتمال زیاد بین او و ابو جعفر علیه السلام،

روایت عبد الرحمن بعد از تعارض با روایات زرارة، در تمام مدلول ساقط می شود، در فرض مرجع بودن
کتاب، حرمت ابدی نفی می شود و اگر کتاب، مرجح هم باشد، باز طبق مفاد صحیحه عبد الرحمن،
حرمت ابدی نفی می شود؛ لذا ثمره ای در مرجع یا مرجح بودن کتاب در مقام وجود ندارد.

۱. ر.ک: ازدواج در حال احرام، بررسی مرجحات روایات باب.

۲. چنان که قبلاً بیان شد، مطالبی که در مرجحات صحیحه اول عبد الرحمن مطرح است، عیناً در
صحیحه دوم عبد الرحمن نیز مطرح است.

۳. توضیح بیشتر: بحث ترجیح بر مبنای قول به تخبر هم قابل طرح است؛ زیرا ترجیح به هر حال
استحباب دارد؛ ولی بر مبنای لزوم ترجیح، طرح این بحث الزامی است.

۴. الكافي، ج ۱، ص ۶۷: محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن عن محمد بن عيسى عن صفوان بن
يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجالين من أصحابنا
بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكموا إلى السلطان وإلى القضاة أيجعل ذلك قال: من تحاكم إليهم
في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الظاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا وإن كان حقاً ثابتالآن أنه
بحكم الظاغوت ... قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأقنهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما و...».

زراوه واسطه است، فطحی است؛ لذا طبق تمام طرق، این روایت، موثقه است.

اشکال اول: صحیحه بودن روایت زراوه

اما اشکال اول این است که حتی اگر صفات راوی مرجع باشد^۱، در بررسی سندي روایت دوم زراوه بیان شد که این روایت طبق نظر مختار، صحیحه است.

اشکال دوم: قطعی الصدور بودن روایت زراوه به دلیل تعدد طرق

اشکال دومی نیز ممکن است مطرح شود و گفته شود: به سبب اینکه در روایت زراوه، راویان متعددی^۲ از زراوه نقل خبر کرده‌اند، به صدور روایت زراوه اطمینان است، و ترجیح به اوصاف راوی در جایی است که صدور خبر، قطعی نباشد؛ زیرا این مرجع، از مرجحات صدوری است و در مقام که صدور خبر زراوه قطعی است، واقعی یا فطحی بودن راویان از زراوه، اشکالی ایجاد نمی‌کند.

پاسخ اشکال دوم: مانعیت اختلاف در متن از اطمینان به صدور البته با وجود اینکه اصل این مبنای صحیح است، ولی با توجه به اختلاف بین متن نقل‌ها^۳، مشکل است به صدور روایت اطمینان حاصل گردد.

ب. ترجیح روایت جواز (عبدالرحمن) با موافقت کتاب

موافقت با کتاب، مرجع دیگری است که سبب ترجیح خبر جواز می‌گردد؛ چون با عموم «أَيْلَ لَكُمْ مَا وَرَأَتِ ذِكْرُ»^۴ موافق است.

۱. طبق نظر استاد^۵ صفات راوی مرجع نیست؛ زیرا تنها روایت معتبری که این مرجع را مطرح کرده، روایت عمر بن حنظله است که مختص مخاصمه است. از سوی دیگر، تعدد از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه صحیح نیست؛ لذا ایشان در مقام، طبق مبنای معروف که صفات راوی، از مرجحات است، مثله رامطرح و در ادامه تنها اشکال صغروی کرده است.

۲. ناقلين از زراوه، سه نفرند: ۱. موسى بن بکر، که پنج طریق به او رسید. ۲. عبدالکریم بن عمرو ختمی، که دو طریق به او رسید. ۳. عبدالله بن بکیر، که فقط یک طریق به او رسید.

۳. با توجه به اینکه فقره دال بر حرمت ابدی (لیس للآخر أن يتزوجها أبدا) در نقل عبد الکریم نیست (بیان شد که وجود این فقره در نقل فقهی از عبدالکریم دچار اشکال است)، لذا فقط در دونقل موسی بن بکر و عبد الله بن بکیر، این فقره وجود دارد و این مقدار، اطمینان به صدور ایجاد نمی‌کند.

اشکال: لزوم تخصیص آیه به موقنه ادیم

اما با عنایت به تخصیص کتاب با دسته اول از روایات یعنی موقنه ادیم بن الحرس، مسئله تزویج با ذات بعل را نمی‌توان از کتاب استفاده کرد. در نتیجه موافقت دسته دوم با کتاب، تنها موافقت با ظاهر بدوى کتاب است که از حجیت برخوردار نیست، و به طور کلی، خواه کتاب مرجح یکی از دو روایت باشد یا بعد از ساقط دو روایت متعارض، کتاب مرجع باشد، اگر عام کتاب به وسیله دلیلی تخصیص خورده باشد، باید عام تخصیص خورده را ملاک قرارداد نه عام قبل از تخصیص؛ پس اگر موقنه ادیم که مخصوص کتاب است، خود در دایرۀ معارض روایات قرار نگیرد، دیگر نمی‌توان روایات دسته دوم را با عنایت به موافقت با کتاب ترجیح داد. البته چنان‌که بیان شد، طبق نظر مختار، موقنه ادیم، خودش طرف معارض است.

ج. ترجیح صحیحه عبد الرحمن با شهرت

شهرت هم مرجح روایت عبد الرحمن است. البته مخالفت با عame، مرجح روایات زراوه (تحریم ابد) است؛ چون عame قائل به عدم حرمت ابد هستند، ولی اگر طبق روایت عمر بن حنظله، ترجیح به مخالفت عame پس از ترجیح به شهرت و موافقت کتاب قرار گیرد، روایات عبد الرحمن به دلیل موافقت با شهرت مقدم می‌شود؟ لذا

۱. سائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶ ح.

۲. چنان‌که استاد^۱ در بررسی اقوال قدماء فرموده است، در خلاف و انتصارکه به اختلاف عame و خاصه ناظر است، مسئله حرمت ابد مطرح نشده؛ لذا عame نیز قائل به حرمت ابد نیستند.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۶۸: ... قلت: فان كان الخبران عنکما مشهورین قد رواهما الثقات عنکم قال: ينظر فما وافق حکمه حکم الكتاب والشیة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حکمه حکم الكتاب والشیة وافق العامة ...».

۴. درباره موافقت با مشهور به عنوان یکی از مرجحات، چند مطلب در این مقام، قابل بیان است:

مطلوب 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 سلأدر در مراسم و شیخ طوسی در تهدیبین قائل‌اند، طبق باقی اقوال، در فرض دخول، حرمت ابدی مترب است؛ لذا ممکن است گفته شود که شهرت قدماء بر عدم حرمت ابد وجود ندارد. اما این اشکال ناتمام است؛ زیرا چنان‌که استاد^۱ 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.

تزویج جاهلانه ذات بعل هرچند با دخول همراه باشد، منشأ حرمت ابد نمی‌گردد.

بررسی وجود حل تعارض صحیحه دوم عبدالرحمن با درروایت زراره روایت دیگری در مسئله وجود دارد که بسیاری از علماء آن را در بحث خود مطرح نکرده‌اند که همان صحیحه دوم عبدالرحمن است:

عنه (الحسن بن محبوب) عن عبد الرحمن قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

مطلوب دوم: با فرض قبول مقدم داشتن روایت موافق مشهور که مستند آن روایت عمر بن حنظله است، مراد از مشهور در این روایت چیست؟ استناد مراد از مشهور در مقوله راقطی الصدور بودن می‌داند؛ زیرا در مقوله چنین آمده است: «قال: فقل: ينظر إلى ما كان من روايتم عنا في ذلك الذي حكم بما المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمتنا 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 فتوانیست: زیرا معنا ندارد در یک مسئلله اجماع بر دو فتوای متضاد توسط راوی فرض شود (فقلت: فإن كان الخبران عن كما شهورين قد رواهما الثقات عنك)؛ لذا در مقام صحیحه عبد الرحمن دارای این مرجع نیست؛ بلکه ممکن است ادعا شود که روایت زراره قطعی الصدور است، البته چنان‌که گذشت، استناد در اطمینان به صدور روایت زراره مناقشه کرد.

مطلوب سوم: طبق نظر استناد مراد مقوله 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 مرفوعة زراره دال بر اعتبار شهرت است؛ ولی سندش بی‌اعتبار است، (علوی الالائی، ج ۴، ص ۱۳۲، ح ۲۲۹؛ و روی العلامة قدس نفسه مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: «سألت البافر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتني عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ التادر...». علاوه اینکه بعد نیست که مفاد روایت زراره نیز شهرت به معنای قطعی الصدور باشد.

۱. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری (طبق تقریرات مرحوم آقای اراکی) و مرحوم آقای حکیم و آقای خوئی این روایت را مطرح کرده‌اند (كتاب النکاح (اراکی)، ص ۱۷۹؛ مستمسک العروة الوثقی، ح ۱۴، ص ۱۳۲؛ موسوعة الإمام الخوئی، ح ۳۲، ص ۱۹۰؛ اما بسیاری این روایت را مطرح نکرده‌اند. برای نمونه: تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۹؛ الحدائق الناضرة، ح ۲۲، ص ۵۷۸-۵۸۲؛ کشف الثلام، ح ۷، ص ۱۸۳؛ ریاض المسائل، ح ۱۱، ص ۲۲۶؛ جواهر الكلام، ح ۹، ص ۴۳۵؛ رسالة في التحریم من جهة المعاشرة، ص ۴۲۲؛ كتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۱۸).

حتی برخی فقهاء صحیحه اول عبد الرحمن را نیز مطرح نکرده و در نتیجه توجهی به تعارض آن با روایات زراره نکرده‌اند. برای نمونه: المهدی الباعر، ح ۳، ص ۲۸۵؛ مسائل الأفهام، ح ۷، ص ۳۲۷؛ غالیة العرام، ح ۳، ص ۶۴. صاحب حدائق نیز که فقط صحیحه اول عبد الرحمن را نقل کرده در بحث زنای با ذات البعل آورده است، نه ازدواج با ذات البعل (الحدائق الناضرة، ح ۲۲، ص ۵۷۸-۵۸۲).

عن رجل تزوج امرأة ثم استبان له بعد ما دخل بها أن لها زوجاً غائباً فتركها ثم إن الزوج قدم فطلّقها أو مات عنها أبتزوجها بعد هذا الذي كان تزوجها ولم يعلم أن لها زوجاً فقال: ما أحبت له أن يتزوجها حتى تنكح زوجاً غيره.^١

در این روایت در فرض دخول، حکم به عدم حرمت ابد شده، حال چگونه می‌توان آن را با روایات زاره^۲ که در همین فرض، دال بر حرمت ابد است، جمع کرد؟
دو وجه برای حل 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: لعل الدخول هنا بمعنى الخلوة لما تقدم [أى للروايات المعارضة].»^۳ آقای حکیم هم می‌فرماید: «ولعل المراد من الدخول فيه الخلوة بها، كما في الوسائل، وإن كان بعيداً، فإنه أولى من التصرف في النصوص السابقة.»^۴ 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 بالحاظ استعمالات
ولی با مراجعته به معجم المفهوس کتب اربعه روشن می‌شود که حدود ۲۵۰ مورد،

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۳، ح ۱۵۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۴.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۰۸، ح ۳۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲: ابن أبي عمير عن ابن بکر عن زارة عن أبي جعفر عليهما السلام: «في امرة فقدت زوجها أو نعمى إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلّقها قال: تعتذر منها جميعاً ثلاثة أشهر عندة واحدة وليس للأخر أن يتزوجها أبداً». تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۶: عنه عن على بن الحكم عن موسى بن بکر عن زارة عن أبي جعفر عليهما السلام: «إذا نعمى الرجل إلى أهله أو أخبروهما أنه قد طلقها فاعتذر ثم تزوجت فجاء زوجها الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أو لم يدخل بها وليس للأخر أن يتزوجها أبداً ولها المهر بما استحصل من فرجها».

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، در ذيل ح ۴.

۴. مستعملک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۳۲.

تعبیر «دخل بها» و اشبه آن به کار رفته، و در تمام این موارد، مراد از این ترکیب، وقایع است، مگر در یک روایت^۱ که محتمل است به معنای خلوت باشد و به قرینه سایر روایات، ممکن است به همان معنای وقایع باشد:

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابی بصیر قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل تزوج امرأة فقال: أنا حبلٌ وأنا أختك من الرضاعِ وأنا على غير عدة قال: إن كان دخلٌ بها واقعها فلا يصدقها وإن كان لم يدخل بها ولم ي الواقعها فليختر». ^۲

در این روایت ممکن است به قرینه عطف «واقعها»، معنای «دخل بها» مغایر با وقایع باشد؛ ولی ممکن است عطف تفسیر باشد.

در قرآن کریم نیز در آیه شریفة «وَرَبَّنِيَكُمُ الْأَلَقَ دَخَلْتُهُ يَهُنَّ، فَإِنَّ لَهُ تَكُونُوا دَخَلْتُهُ يَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ»^۳، مراد از «دَخَلْتُهُ يَهُنَّ»، موقعه است. در تمام استعمالات فقهاء^۴ هم این کلمه به معنای وقایع است؛ لذا حمل آن بر خلوت، حمل عرفی نیست.^۵

۱. در روایت ذیل نیز به معنای جماعت نیست و البته حتی محتمل هم نیست که به معنای جماعت باشد: الكافي، ج ۵، ح ۴۱، ح ۷: عَذْلَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَمُحَمَّدٌ بْنِ یَحْيَیٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ الْحَسْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلَى بْنِ زَيْنٍ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرَ علیه السلام يَقُولُ: إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ الشَّيْبَ الَّتِي قَدْ تَزَوَّجَتْ زَوْجًا غَيْرَهُ فَرَعِمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَقْرِبْهَا مِنْذَ دَخَلَهَا وَقَولَ فِي ذَلِكَ قَوْلُ الرَّجُلِ وَعَلَيْهِ أَنْ يَحْلِفْ بِاللَّهِ أَنْ لَقَدْ جَامَعَهُ الْأَنْهَا الْمَذَعِيَّةَ قَالَ: فَإِنْ تَزَوَّجَهَا وَهِيَ بَكْرٌ فَرَعِمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَصُلْ إِلَيْهَا سَنَةٌ فَإِنْ وَصَلَ إِلَيْهَا وَإِلَّا فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَأَعْطَيْتَ نَصْفَ الصَّدَاقِ وَلَا عَدْدَ عَلَيْهَا».

۲. الكافي، ج ۵، ح ۵۶۱، ح ۲۰؛ تهذيب الأحكام، ج ۷، ح ۴۳۳، ح ۳۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۹۶، ح ۱.

۳. النساء، ۲۳.

۴. با مراجعته به کتب فقهی کامل‌اوضاع است که تعابیری مانند «دخل بها»، «يدخل بها» و مشابهات آن، در وقایع 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 سوال درج کند. قیدی در سوال درج می‌گردد که لاقل اختلال دخالت آن در حکم مستنه برود.

وجه دوم: حمل صحیحه عبد الرحمن بر ترک همیشگی زوجه

وجه دوم حل تعارض، وجهی از مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین^۱ و صاحب وسائل^۲ است که معنای دومی برای این صحیحه ذکر کرده و فرموده‌اند که مراد از «ما أحبت له أن يتزوجها حتى تنكح زوجاً غيره» در صحیحه دوم عبد الرحمن این است که «زوجه را رهان کن تا با دیگری ازدواج کند و تو نیز هیچ‌گاه حق ازدواج با اورا 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.

مطلوب اول: عدم ظهور «ما أحبت» در حرمت

ایشان فرموده است:

«إِنَّهُ لَا تَعْارِضُ بَيْنَهُمَا بِالْمَرْءَةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ تَوْهِمَ الْمُعَارِضَةِ إِنَّمَا يَنْشأُ مِنْ

إِحْدَى جَهَتَيْنِ:

الأولى: قوله ﷺ: «ما أحب» بدعوى ظهوره في الكراهة وهي تستلزم الجواز، ف تكون الرواية دالة عليه. وفيه: ما متّ غير مرّة من أنه لا ظهور له في الكراهة الاصطلاحية، بل إنّما يستعمل فيما هو أعمّ منها و من الحرمة، ومعه فلا يبقى لها ظهور في الجواز.^۳

ایشان در موادر دیگر برای اثبات مدعای خود فرموده است: در آیه شریفه «لَا يَحِبُ اللَّهُ الْجَهَرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ»^۴، مراد از «لا يَحِبُ» حرمت است^۵، پس روایت مذکور، صلاحیت معارضه با ادله دیگر را ندارد.

۱. روضة المتقين، ج ۹، ص ۲۱۹.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ذیل ح ۴.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹۱.

۴. النساء، ۱۴۸.

۵. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۷، ص ۲۰۹.

مطلوب دوم: ظهور «حتی تئکح زوجاً غيره» در تعليل نه غایت سپس ايشان فرموده است:

«الثانية: قوله ﷺ: «حتى تنكح زوجاً غيره» بدعوى ظهوره فى جواز التزوج منها بعد ذلك. وفيه: أنه واضح الاندفاع، وذلك لأن كلمة «حتى» فيها ليست للتحديد جزماً، إذ كيف يمكن أن يكون تزوجهها من الغير مجوزاً لتزوجه منها، بل ذلك إنما يوجب عظم حالها وشدة أمرها به حيث تصبح به ذات بعل، إذ لم يذكر فيها كون تزوجه منها ثانياً بعد طلاق الزوج الجديد لها وانقضاء عدتها منه. وإنما هذه الكلمة حتى فيها مستعملة للغاية، وبذلك فيكون معنى الرواية: أنه لا يتزوجها كي يتزوجها غيره. فنكون الغاية من ترك تزوجه منها هي عدم جعلها معطلة، بل فتح الباب لغيره كي يتزوج منها.»

توضیح مطلب دوم ایشان چنین است:

اگر ادعای استفاده عدم حرمت ابدی، ناشی از مفهوم غایت در «حتی تئکح زوجاً غيره» 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: «حتی» 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 یطلقاً و ينقضى عدتها» پس از «حتی تئکح زوجاً غيره» نیامده، معلوم می‌گردد «حتی» برای غایت نیست؛ بلکه برای تعليل است، یعنی این شخص زن را نگیرد، تراه 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 أحبت» در عدم حرمت الكلمة «لأحبت»، «لايحبت» و مشابهاتش، ظهور بسیار قوی در عدم حرمت دارد و اکثر

علماء قدیماً و جدیداً از کلمه «لأحبت» معنای کراحت فهمیده‌اند و این منافات ندارد که کلمه «لأحبت» گاهی در مورد تحریم اطلاق شود.

توضیح مطلب:

گاهی لفظ از نظر وضع، مفهوم عامی دارد اما در مواردی که تطبیق می‌شود، قرائتی است که آن را به قسم خاصی منحصر می‌کند. اگر بگویند منزل زید از حرم مطهر حضرت موصومه 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 بعثت و وادار به کاری کند، اگر بگوید: «من دوست دارم که شما این کار را انجام دهید»، این تعبیر، مشترک معنوی بین وجود 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 کراحت نیز همین طور است، در مقام جراحت گناه که حرام است، تعبیر جامع «لأحبت» به کار نمی‌رود؛ لذا اگر در مقام جر «لأحبت» تعبیر شود، قرینه بر کراحت 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 ۲۰۰؛ وج ۳، ص ۱۳۷ و ۱۸۹؛ تهذیب الأحكام، ج ۲، ص ۵۱؛ وج ۵، ص ۴۲۹؛

وج ۷، ص ۲۴۳؛ کشف الرموز، ج ۲، ص ۴۰۸؛ المعتبر، ج ۱، ص ۱۶۹؛ تذكرة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۰۳؛

مخالف الشيعة، ج ۷، ص ۲۷۵؛ غایة المراد، ج ۳، ص ۹ و ص ۱۰؛ التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۱۷۲؛

جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۵ و ۴۸۶؛ مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۳۵؛ الروضة البهية (با حاشیة سلطان

العلماء)، ج ۲، ص ۱۰۲.

البته بعيد نیست که گفته شود در برخی موارد، تعبیر «ما أحبت» و «لأحبت» 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:

الخلاف، ج ۱، ص ۵۱۲؛ تذكرة الفقهاء، ج ۷، ص ۲۹۳؛ وج ۱۰، ص ۳۳۸؛ منتهی المطلب، ج ۳، ص ۱۳۰؛

وج ۴، ص ۲۱۱؛ ابیضاح 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 **(حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا 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 معناش این است که بعد از طلاق و انقضاء عده می‌تواند او را تزویج کند.

شاهد مطلب آن است که در اکثر روایاتی^۱ که در مورد محلل وارد شده، طلاق دادن محلل و سپری شدن عده، مطرح نشده است؛ زیرا حرمت ازدواج با زنی که در حالت زوجیت شخص دیگر یا در عده اوت، واضح است و نیازی به بیان نبوده است.

اشکال دوم: عدم صلاحیت **(حَتَّىٰ تَنْكِحَ ...)** 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 محترمات برای این منظور جعل شده‌اند که راه برای دیگران باز شود؟ مثلاً اگر شخص، خواهرش رانمی‌تواند بگیرد و حرام ابدی است، آیا علت‌ش این است که راه برای تزویج دیگران باز شود؟ قطعاً چنین نیست.

۱. الكافی، ج. ۵، ص. ۴۲۵: «باب تحلیل المطلقة لزوجها و ما بهدم الفلاق الأول»؛ الكافی، ج. ۶، ص. ۷۵: «باب الـتـی لـاتـحـل لـزـوـجـهـا حـتـیـ تـنـكـحـ زـوـجـاـ غـيـرـهـ»؛ وسائل الشیعه، ج. ۲، ص. ۵۲۹، باب ۱۱: «باب أنـحرـةـ إـذـاـ طـلـقـتـ نـلـاثـاـ حـرـمـتـ عـلـىـ الـمـطـلـقـ حـتـیـ تـنـكـحـ زـوـجـاـ غـيـرـهـ بـأـنـ نوعـ كـانـ الفـلـاقـ وـأـنـ الـمـطـلـقـ تـعـالـلـعـدـةـ حـرـمـ عـلـىـ الـمـطـلـقـ مـؤـنـداـ دونـ الـمـطـلـقـةـ لـلـسـنـةـ».

نظر مختار در جمع دو روایت عبدالرحمن بن الحجاج با در روایت زرارة به نظر ما بین دو روایت زرارة^۱ و دو صحیحه عبدالرحمن^۲ به دوشکل می‌توان جمع کرد. از میان این دو جمع، البته اولی روشن تر و بی‌دغدغه‌تر است. اگر هیچ‌کدام از این دو جمع را نیز نپذیریم، باید با روایات، معامله متعارضین کنیم، چنان‌که حکم آن گذشت.

جمع اول: اختصاص روایات زرارة 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 يعلم»^۳ که بسیار در مورد غافل و جاهل مرکب به کار می‌رود^۴; لذا طبق این معنا، مرد هنگام

۱. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲: یاسناده عن ابن أبي عمری عن ابن بکیر عن زرارة عن أبي جعفر علیه السلام فی امرأة فقد زوجها أونعى إلها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعذّت منها جميعاً ثلاثة أشهر عذّة واحدة وليس للأخر أن يتزوجها أبداً»؛ وص ۴۴۷، ح ۶: وعنه عن على بن الحكم عن موسى بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر علیه السلام قال: إذا نعى الرجل إلى أهله أو أخوه رواه 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 استحصل من فرجها».

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳: یاسناده عن أحمد بن محمد عن محمد بن عيسى عن ابن أبي عمری عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبي عبد الله علیه السلام عن رجل تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الأخبار أيراجعها قال: لا حتى تقصي عذرها»؛ وص ۴۴۷، ح ۴: یاسناده عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمن قال: سألت أبي عبد الله علیه السلام عن رجل تزوج امرأة ثم استبان له بعد ما دخل بها أن لها زوجاً غائباً فتركها ثم إن الزوج قدم فطلقها أو مات عنها أين يتزوجها بعد هذا الذي كان تزوجها ولم يعلم أن لها زوجاً قال: ما أحب له أن يتزوجها حتى تنكح زوجاً غيره».

۳. استادلة: موضع روایت دیگر عبدالرحمن هم مردی است که ازدواج کرده و سپس فهمیده که زن شوهر داشته است؛ یعنی هنگام ازدواج نمی‌دانسته است (نم استبان له لم يعلم أن لها زوجاً).

۴. نمونه‌ای از موارد فراوان استعمال «و هو لا يعلم» در غفلت یا جهل مرکب عبارت اند از: الكافي، ج ۱، ص ۳۲۳، ح ۶؛ وج ۱، ص ۶۶۳؛ وج ۳، ص ۳۸۷؛ وج ۱۰، ص ۴۳۷؛ وج ۴، ص ۸۵؛ وج ۹، ص ۴۷؛ وج ۲۲۶، ح ۲۰؛ وص ۴۷، ح ۹؛ وص ۲۲۱، ح ۹؛ وص ۲۱۵، ح ۵؛ وص ۲۴۱، ح ۸. مشابه این تعبیر، تعبیر «لا يعلم» (بدون و هو) و مشابهات آن است که یا ظهوری مشابه «و هو لا يعلم» دارد، یا حداقل مجمل است و قادر متین‌آن، فرض غفلت یا جهل مرکب است؛ لذا استادلة در شمول فقره «مما لا يعلمون» در حدیث رفع نسبت به شک بسط تردید دارد. مرحوم محقق همدانی نیز این اشکال رامطرح کرده، گرچه در مدخل بودن این اشکال نسبت به اطلاق حدیث رفع مناقشه کرده است. (حاشیة فزاند الأصول (الفوانيد الرضوية) ج ۲، ص ۳۲).

استادلة در تبیین کلام خویش در مباحث اصول خود چنین فرموده است: «كلمة «يعلمون» تقيض «لا يعلمون»»

ازدواج از شوهر داشتن زن غافل بوده یا خیال می‌کرده زن شوهر ندارد. در چنین شرایطی ازدواج، حرمت ابد نمی‌آورد، بلکه می‌توان گفت که «هو لا يعلم» از موارد شک و جهل بسیط منصرف است و اگر ادعای انصراف هم پذیرفته نشود، شمولش نسبت به شاک بسیار ضعیف است. اما موضوع دو روایت زراوه، موردي 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، ولکن 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. بعيد 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 ازاو 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 آوردند، متعارفأً زودتر اطمینان پیدا می‌کند و توجه نمی‌کند که منبع خبر قابل اعتماد است یا نه، همچنان که در روایت زراوه نیز موقق بودن مخبر فرض شده است، برخلاف مردها که نوع آنها به صرف خبر طلاق یا وفات شوهر زن، مطمئن نمی‌شوند که زن بی‌مانع است و در چنین شرایطی بر ایشان روشن است که حق ازدواج ندارند. خلاصه چون متعارفأً برای مردها به صرف اینکه کسی خبر فوت یا طلاق زنی را بیاورد، اطمینان به آن پیدا نمی‌شود، بنابراین متعارف موارد روایت زراوه، 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 زراوه این است که اگر دخول صورت گرفته

و به معنای یقین داشتن است، لکن در بعض موارد بین این دو نقیض، حد وسط وجود دارد؛ مثلاً در صورتی که مورد شک، شک بسیط باشد، هم از «لا يعلمون» خارج است و هم از «يعلمون»؛ مثلاً گاهی از فردی سوال می‌شود: «چرا در جلسه شرکت نکردی؟» او در جواب می‌گوید: «نمی‌دانستم که جلسه‌ای وجود دارد»، شخص شاک چنین جمله‌ای نمی‌گوید، بلکه این جمله را کسی می‌گوید که یا علم به خلاف داشته و جاہل مرکب بوده و یا اساس غفلت داشته است.

باشد، موجب حرمت ابدی می‌شود. بنابراین موضوع روایت زاره به حسب متعارف، مردی است که نسبت به خلیه بودن زن شک دارد و بدون حاجت شرعی ازدواج کرده است. البته طبق روایت زاره، این مرد زانی نیست والاحکم به لزوم عده نمی‌شد (تعتَّدْ منهاً جمِيعاً ثلَاثةً أَشْهَرَ عَدَّةً وَاحِدَةً)؛ 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 زاره 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^۱ می‌تواند به سخن زن اعتماد کند؛ لذا مرد بر خلاف وظيفة ظاهري اش رفتار نکرده است.

پاسخ: اختصاص جواز تصدیق زن به معلوم المدرک نبودن ادعای زن اما چنین نیست؛ زیرا در صورتی شوهر می‌تواند به قول زن اعتماد کند که مدرک قول زن نزد مرد روشن نباشد، همان‌طور که روایات دال بر جواز اعتماد به قول زن، مربوط به فرضی است که مدرک قول زن برای مرد روشن نیست.^۲

۱. الكافي، ج، ۵، ص ۴۶۲: «باب أنها مصدقة على نفسها».

ح ۱: عَذَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلَى عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِيَّ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ: «قَلَّتْ لِأَبِيِّ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ»: إِنِّي أَكُونُ فِي بَعْضِ الظُّرُفَاتِ فَأُرِيَ الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ وَلَا أَمِنُ أَنْ تَكُونُ ذَاتٌ بَعْدَ أَوْنَانِ الْعَوَاهِرِ قَالَ: لِيَسْ هَذَا عَلَيْكَ إِنْمَا عَلَيْكَ أَنْ تَصْدِقَهَا فِي نَفْسِهَا».
ح ۲: عَذَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ الْحَسِينِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَّالَةَ عَنْ مِيسَرٍ قَالَ: «قَلَّتْ لِأَبِيِّ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ»: أَلْقَى الْمَرْأَةُ بِالْفَلَّةِ الْأَنْثِي لِيَسْ فِيهَا أَحَدٌ فَاقُولُ لَهَا: هَلْ لَكَ زَوْجٌ فَتَقولُ: لَا فَأَنْزُجُهَا قَالَ: نَعَمْ هِيَ الْمَصْدَقَةُ عَلَيْهِ نَفْسِهَا».

۲. الكافي، ج، ۵، ص ۴۶۲: «باب أنها مصدقة على نفسها».

ح ۱: عَذَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلَى عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِيَّ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ: «قَلَّتْ لِأَبِيِّ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ»: إِنِّي أَكُونُ فِي بَعْضِ الظُّرُفَاتِ فَأُرِيَ الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ وَلَا أَمِنُ أَنْ تَكُونُ ذَاتٌ بَعْدَ أَوْنَانِ الْعَوَاهِرِ قَالَ: لِيَسْ هَذَا عَلَيْكَ إِنْمَا عَلَيْكَ أَنْ تَصْدِقَهَا فِي نَفْسِهَا».
ح ۲: عَذَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ الْحَسِينِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَّالَةَ عَنْ مِيسَرٍ قَالَ: «قَلَّتْ لِأَبِيِّ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ»: أَلْقَى الْمَرْأَةُ بِالْفَلَّةِ الْأَنْثِي لِيَسْ فِيهَا أَحَدٌ فَاقُولُ لَهَا: هَلْ لَكَ زَوْجٌ فَتَقولُ: لَا فَأَنْزُجُهَا

صور حرمت ابدی طبق جمع اول

طبق این جمع، فرد ظاهر یا منصرف الیه موضوع هر دو روایت عبدالرحمٰن، مردی است که نسبت به شوهر داشتن زن، غافل یا جاہل مرکب باشد. در این صورت، ازدواج موجب حرمت ابدی نمی‌شود و شاکت، فرد نادر یا منصرف عنہ 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 اجنبي 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 موقّةً ادیم^۱ 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 موقّةً ادیم حرام ابدی می‌شوند و در هر دو حالت اگر دخول هم شده باشد، از موقّةً زراره نیز حرمت ابدی استفاده می‌شود، حالت دوم (جهل بدون حجت شرعی) بالمنطق و حالت اول (علم) بالاولوية.

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 جاہل 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 الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱: محمد بن الحسن پاسناده عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَسَنٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكْرٍ عَنْ أَدِيمَ بْنِ الْحَزَّارِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يَأْتِيَكُمْ: «الَّتِي تَنْرُجُ وَلَهَا زَوْجٌ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ لَا يَتَعَاوَدُانَ أَبَدًا».

و این فرض مشمول موقّةً ادیم نمی‌شود، اما اگر دخول صورت گیرد طبق روایات زراره 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 مترب شود، در فرض علم مرد به شوهردار بودن زن نیز حرمت ابد مترب می‌شود.

صور عدم حرمت ابد در جمع اول

در دو صورت زیر، این دو نفر به یکدیگر حرام ابدی نمی‌شوند:

صورت اول: غفلت یا جهل مرکب مرد نسبت به شوهر داشتن زن

صورت اول، صورتی است که مرد نسبت به شوهر داشتن زن غافل یا جاهل مرکب باشد که طبق صحیحه عبدالرحمن حرام ابدی نمی‌شوند، حتی اگر دخول شده باشد^۱ و فرقی نمی‌کند که زن از خلیه بودن خود مطلع باشد یا خیر. در چنین صورتی جای تمسک به موقّةً ادیم نیست؛ زیرا صحیحه عبدالرحمن مخصوص صورت دخول است و موقّةً ادیم راتخصیص می‌زند و جای تمسک به روایت زراره هم نیست؛ زیرا این روایت نیز شامل فرض جهل مرکب 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 موقّةً ادیم شامل آن می‌شود (زیرا موضوع زن غیر معذور است) و نه موقّةً زراره (زیرا موردش صورت دخول است).

بلی، اگر دخول رخ دهد، همان صورت دوم از صور حرام ابدی است.

خلاصه حکم صور مسئله طبق جمع اول

خلاصه حکم صور بر اساس جمع اول 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 اول حرام ابدی)، و اگر فقط مرد بدون عذر شرعی اقدام کرده،

۱. استاد ^{الله}: البته مورد بکی از دو صحیحه عبدالرحمن، صورت دخول است و حکم صورت عدم دخول نیز بالا لوبه 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 حرمت ابدی) یا مرد معذور بوده (صورت اول عدم حرمت ابدی) حرام ابدی نمی‌شوند.^۱ پس حکم ازدواج با ذات البعل مانند ازدواج با معتدّه نیست.

جمع دوم: اختصاص روایات زاره به جهل زوجین و صحیحه عبد الرحمن به جهل مرد عالم زن
 جمع دوم جمعی است که ابتداء خیلی مستبعد به نظر می‌رسد. در این جمع گفته می‌شود: مورد هر دو خبر زاره، زن و مرد اجنبی است که هر دو جاهل هستند و مرد بدون حقّت 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 مترب نیست، هرچند 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 آنجاکه قید عدم علم مختص به شوهر ذکر شده، ممکن است گفته شود که زن علم داشته و جهل، مختص به شوهر بوده است، و برخلاف روایات زاره 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 ولاقل فرد ظاهر آن، فرض علم زن است.

وجه بعد 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 فتاوی استاد^۲ (رساله توضیح المسائل، ص ۳۹۰-۳۸۹) چنین آمده است: «۲۴۱۱- 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 اطمینان بخش - 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 اجنبي هردو می دانستند که زن در حبالة زوجیت شوهر اول است، که طبق موثقۀ ادبی حرام ابدی می شوند، خواه دخول صورت گرفته باشد یا خیر، و در این جهت موثقۀ ادبی معارضی هم ندارد.
- صورت سوم صورتی است که زن و مرد اجنبي هردو جاهل بوده و ازدواج کرده و دخول نیز صورت گرفته باشد، که طبق موثقۀ زراره موجب حرمت ابدی می شود.
- صورت چهارم مانند صورت سوم است ولی دخول صورت نگرفته است، که موجب حرمت ابدی نمی شود؛ چون دلیلی بر حرمت ابدی نداریم و طبق عمومات حل، حکم به حلیت می شود.
- صورت پنجم و ششم صورتی است که تنها مرد جاهل بوده ولی زن می دانسته که شوهر دارد که طبق صحیحۀ عبدالرحمن حرام ابدی نمی شوند، خواه دخول صورت گرفته باشد (منظوق صحیحۀ عبدالرحمن) و خواه بدون دخول باشد (مفهوم اولویت صحیحه).

۳. هنگام عقد، هر دو بدانند که این زن سابقاً شوهر داشته و الان 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؛ هرچند 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 ثابت شده باشد.

۶. هنگام عقد، فقط مرد بداند که این زن قبلاشوهر 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 با نداشتن او بی خبر است، بگوید که شوهر ندارد، در صورتی که مرد احتمال بدهد که این زن از اموری اطلاع دارد که آن مرد از آن‌ها بی اطلاع 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 هرچند باطل است؛ لیکن باعث حرمت ابدی نمی‌شود.*

• صورت هفتم و هشتم صورتی است که تنها زن جاهم باشد و مرد در حالی که می دانسته زن شوهر دارد اقدام کرده، در این صورت نیز حرام ابدی نمی شوند؛ زیرا فرض موقنه ادیم، علم زن و فرض روایت زاره، جهل مرد است و هیچ کدام این صورت را شامل نمی شود، خواه دخول صورت گرفته باشد یا خیر.

البته ممکن است گفته شود در صورت سوم که مرد جاهم بود و دخول هم کرده بود حرمت ابدی جاری شد، اما در صورت هفتم که مرد عالم بود و دخول هم کرده حرمت ابدی منتفي شد و این وجهی ندارد. امامی توان گفت: استبعادی ندارد که در صورت هفتم که مرد، زانی است حرمت ابدی منتفي باشد؛ زیرا در صورت پنجم نیز که زن، زانی است طبق روایات عبد الرحمن، حرمت ابدی منتفي بود. در نتیجه در فرضی که هر دو جاهم باشند و دخول صورت گیرد (صورت سوم) حرمت ابدی ثابت است؛ اما در فرضی که یکی جاهم است و دیگری آگاه وزناکار، حرمت ابدی منتفي باشد و نتوان با اولویت حرمت ابدی راثابت کرد.

صورت هشتم: حرمت ابدی جمع دوم

بنابراین از صور هشتگانه، سه صورت موجب حرمت ابدی نمی شود:

- 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 معنده بسیار متفاوت است.

اشکال: اولویت صورت علم زن به تهایی نسبت به صورت جهل زن و مرد ممکن است اشکال شود که طبق این جمع در فرض علم زن (با جهل اجنبي نسبت به خلیه بودن زن)، حتی اگر دخول شده باشد (صورت پنجم از صور هشتگانه) حرمت ابدی منتفي شد؛ اما در فرض جهل زن (با جهل اجنبي) 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 جاهم 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، برخلاف صورت سوم.

توضیح مطلب: بسیار کم اتفاق می‌افتد که زن شوهرداری که می‌داند شوهرش زنده است و هنوز او را طلاق نداده، برود و مرد اجنبي 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!

اما اینکه زنی در اثر تسامع، تا خبر فوت یا طلاق شوهرش را دادند، به گفته مُخبر -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 مفسدة اجتماعی شود و پس از این، دقت بیشتری در امر ازدواج صورت گیرد.

مقایسه شرائط حرمت ابد در ذات بعل و معتمدۀ طبق مبانی مختلف حال بالحاظ مبانی مختلف در مقام، فرق شرائط حرمت ابد در ذات بعل و معتمدۀ در ذیل بررسی می‌شود:

صور مسئله چنین است که طرفین یا هر دو عالم اند یا هر دو جاهم، همچنین ممکن است مرد عالم باشد وزن جاهم یا به عکس، و در هر چهار صورت یا دخول شده یا نشده است. در معتمدۀ نیز همین هشت صورت وجود دارد.
بيان شد که در معتمدۀ فقط یک صورت -که هر دو جاهم باشند و دخول نشده باشد- حرمت ابد ندارد؛ ولی هفت صورت دیگر حرمت ابد دارد.

مبنای اول (الحاق ذات البعل به معتمدۀ)

اگر کسی قائل به مبنای الحاق باشد، در ذات بعل نیز باید همین هفت صورت را حرام ابد بداند، مثل مرحوم سید^۱ و مرحوم محقق کرکی^۲ که گویا روایات راتمام

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 الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۰.

۳. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۱: «السابعة: لو تزوج بذات بعل ودخل بها عالما بالحال حرمت مؤبداً لأنَّه زان، والزنابذات البعل يقتضي التحرير المؤبد. وكذا لو دخل جاهم على أقرب الوجهين، لأنَّ علاقة

ندانسته و از ظاهر آنها صرف نظر کرده‌اند؛ ولی الحاق راتمام دانسته‌اند، در حالی که ادلهُ الحاق تمام نیست.

مبنای دوم (تعارض اخبار و رجوع به خیر ادیم)

مبنای دوم، رجوع به عامت فوکانی (موتفقه ادیم) بود.

مرحوم کاشف اللثام می‌فرماید: اگر به روایات اخذ شود، طبق بعضی مبانی باید در تمام هشت صورت به حرمت ابد حکم کرد.^۱

علت این امر آن است که روایات خاص با تعارض ساقط می‌شود و با تمسک به موتفقه ادیم ناگزیر از قول به حرمت ابد خواهیم بود. لذا طبق این مبانی برخلاف مبنای اول، حتی در فرض عدم دخول همراه با جهل طرفین نیز حرمت ابد مترب است.

مبنای سوم (جمع اول اخبار)

اگر بر اساس مبنای جمع عرفی اول بین اخبار باب در مقام مقایسه بین ذات بعل و معتمد برآییم، نتیجه با دو مبنای قبل کاملاً متفاوت است. جمع اول این بود که دو صحیحه عبدالرحمن که نفی حرمت ابد کرده بر صورتی حمل شود که مرد، جاهل مرکب یا غافل باشد و دو موتفقه زراره که حکم به حرمت ابدی کرده، بر صورتی حمل شود که مرد حجت شرعی نداشته باشد.

طبق جمع اول از هشت صورت، سه صورت (صورت اول، دوم و هفتم) حرمت

الروجية أقوى من علاقة الاعتداد، فثبت التحرير مع الروجية بطريق أولی ... وبحتم عدم التحرير، وعدم التخصيص عليه، فيتمكن بأصالة الحال، والقياس باطل، والمعتمد الأول ولا يقياس بل الحكم من باب النسبة كما أشار إليه المصنف هنا ... ولو تزوج بذات البعل ولم يدخل، فإن كان جاهلاً فلا تحرير، لأنفقاء المقتضى والتمسك بالأصل»^۲

ممکن است گفته شود که از عبارت اخیر محقق کرکی (فإن كان جاهلاً فلا تحرير) استفاده می‌شود که حتی در فرض «جهل مرد و علم زن (بدون دخول)» نیز حرمت ابدی مترب نمی‌شود؛ اما این مطلب، صحیح نیست؛ زیرا از تعبیر «لأن علاقة الروجية أقوى من علاقة الاعتداد» استفاده می‌شود که این فرض رانیز مشمول حرمت ابدی می‌داند.

۱. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۳.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۱: محمد بن الحسن یاستاده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن عبد الله بن بكير عن أديم بن الحز قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التي تزوج وله ازوج بفارق بينهما ثم لا يتعارفان أبداً».

ابد دارد و در باقی صور تفصیل وجود دارد:

• صورت اقل و دوم (علم هردو، با فرض دخول یا عدم دخول): در این صورت بلاشک حرمت ابد است و مستند آن مؤثثه ادیم است که در این فرض معارضی ندارد؛ زیرا مورد دو حدیث عبدالرحمٰن^۱ صورت جهل مرگب یا غفلت زوج است.

• صورت سوم (جهل هردو با فرض دخول): موضوع روایت زاره^۲ مرد عالم و زانی نیست (وگرنه عبارت «لها المهر» و «تعتَّدُ منها» = از هردو عده نگه دارد) صحیح نبود؛ چون زانی مهر و عَذَّه ندارد؛ ولی چون بر خلاف قانون اعتماد کرده، موجب حرمت می‌شود. پس مورد روایت زاره جاهم است، ولی جاهمی که برخلاف وظیفه عمل کرده و کأنَّ مرد با چنین شکَّی حکم عالم را دارد.

لذا طبق روایات زاره اگر مرد جاهم حق نداشته به قول زن اعتماد کند^۳ و طبق قانون شرع عمل نکرده -در فرض دخول-^۴ حرمت ابد دارد. در متعارف این موارد نیز مرد شاک است و قول زن چون معلوم المدرک است حجت نیست؛ لذا شارع اجازه ازدواج به اونمی دهد و این جهل ملحق به علم است، بر خلاف زن، که وقتی به او

۱. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳؛ یاسناده عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ عَسَى عَنْ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَبَّاجِ قَالَ: «سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجُهُ امْرَأَةٌ وَلَهَا زَوْجٌ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَطْلَقَهَا الْأُولُى أَوْ مَاتَ عَنْهَا ثُمَّ عَلِمَ الْأَخْيَرُ أَبْرَاجَهَا قَالَ: لَا حَتَّى تَنْقُضِي عَذَّهَا»؛ وَص ۴۴۷ ح ۴؛ یاسناده عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمن قال: «سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجُهُ امْرَأَةٌ وَلَهَا زَوْجٌ فَطْلَقَهَا الْأُولُى قَدْ فَطَلَقَهَا أَوْ مَاتَ عَنْهَا أَبْرَاجَهَا بَعْدَ هَذَا الَّذِي كَانَ تَزَوَّجُهَا وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ لَهَا زَوْجًا قَالَ: مَا أَحْبَطْ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا حَتَّى تَنْكِحْ زَوْجًا غَيْرَهُ».

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲؛ یاسناده عن ابن أبي عمير عن ابن بکر عن زارة عن أبي جعفر ع ^۵ فی امرأة فقد زوجها أو نعى إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقتها قال: تعنت منها جميعاً ثلاثة أشهر عذة واحدة وليس للأخر أن يتزوجهما أبداً؛ وَص ۴۴۷ ح ۶: وَعَنْ أَبِي بَكْرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ مُوسَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: إِذَا نَعَى الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ أَوْ أَخْبَرُوهُ أَنَّهُ قد طلقها فاعتنت ثم تزوجت فجاء زوجها الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أولم يدخل بها و ليس للأخر أن يتزوجهما أبداً و لها المهر بما استحمل من فرجها.

۳. استاد^۶: چون معلوم المدرک بوده و مدرکش از نظر مرد قابل اعتماد نبوده است.

۴. استاد^۷: گفته شد: مؤثثه موسی بن بکر عن زاره مخصوص فرض دخول است؛ زیرا فرموده: باید مهر بپرداز «بما استحمل من فرجها»، و مؤثثه ابن بکر عن زاره هم مخصوص فرض دخول است؛ چون اگر دخول نباشد عَذَّه ندارد و حال آن که در روایت فرموده: «تعتَّدُ منها».

خبر مرگ شوهر یا طلاق رامی دهنده، نوعاً مطمئن می‌شود.

- صورت چهارم (جهل هردو بدون دخول): در این فرض، دلیلی بر حرمت ابد وجود ندارد، مگر اینکه هردو بدون حجت شرعی اقدام به ازدواج کرده باشند که مشمول موقته‌ایم خواهد 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 صحیحه عبدالرحمن، زن حرام ابدی نیست؛ ولی اگر مرد شاکت بود و بدون حجت شرعی اقدام به ازدواج کرده بود، موقته‌ایم بن الحز حکم به حرمت ابدی می‌کند و معارضی هم ندارد. البته چنان که در تبیین جمع دوم گذشت، نمی‌توان از طریق اولویت از حرمت ابدی ناشی از جهل هردو همراه با دخول، حرمت ابدی در صورت پنجم را ثابت کرد.
 - صورت هفتم (علم مرد و جهل زن با فرض دخول): در مورد جاهل مقصسر که طریق شرعی ندارد، از روایت زواره استفاده حرمت می‌شود؛ لذا درباره مرد عالم نیز بالاولویه باید حکم به حرمت کرد.
 - صورت هشتم (علم مرد و جهل زن بدون دخول): در این فرض، دلیل بر حرمت ابدی وجود ندارد؛ زیرا موقته‌ایم مختص به فرض علم (حجت) زن است، روایات زواره نیز مختص به فرض دخول است و صحیحه عبدالرحمن نیز مربوط به فرض غفلت یا جهل مرکب مرد است. بله اگر جهل زن از نوع شکت بسیط باشد و حجتی برای ازدواج نداشته باشد، مشمول موقته‌ایم است و حرمت ابدی مترب می‌شود.
- 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.

مبانی چهارم (جمع دوم اخبار)

طبق دو مبنی جمعی که مطرح شد، دائرة حرمت ابدی ضيق تراست. 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 مترب می‌شود؛ چون در فرض علم طرفین، موقته‌ایم

معارض ندارد و در صورت جهل هر دو با دخول، مستند حرمت، روایت زاره 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 مترب نخواهد بود:

- صورت چهارم (جهل هر دو بدون دخول): چنین فرضی خارج از مفاد صحیحه عبدالرحمن است؛ زیرا این روایت بیش از شامل 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 می‌توان گفت دلیلی بر حرمت ابدی نیز وجود ندارد و روایات زاره و موثقه ادیم نیز در مورد صورت چهارم جاری نیست؛ زیرا مورد روایات زاره، فرض دخول بود و مورد موثقه ادیم 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 نمی‌آید؛ چون فرد ظاهر و قدر متیقّن از روایت عبدالرحمن، همین فرض است، و منافات با موثقه ادیم نیز ندارد؛ زیرا با توجه به مفاد صحیحه عبدالرحمن در جمیع دوام، موثقه ادیم شامل صورتی که مرد جاهل است نخواهد بود، گرچه زن عالم باشد.

ممکن است استبعاد شود که چگونه در زانیه حرمت ابد نیاورد 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 نمی‌آورد، به این بیان که هیچ کدام از روایات شامل آن نمی‌شود؛ زیرا مورد موثقه ادیم علم زن است، مورد روایت عبدالرحمن و موثقه زاره نیز جهل مرد است؛ پس صورت علم مرد را شامل نمی‌شود، و بنابر اینکه اولویت پذیرفته نشود، نمی‌توان به صورت علم مرد تعدی کرد.

- صورت هشتم (علم مرد و جهل زن بدون دخول): در این صورت نیز موثقه ادیم جاری نیست؛ زیرا مورد آن علم زن است. روایات زاره نیز جاری نیست؛ زیرا مورد آن فرض جهل مرد همراه با دخول است، خصوصاً که در صورت هشتم، دخول نشده است. البته صحیحه عبدالرحمن نیز جاری نیست تا با آن نفی حرمت ابدی شود؛

خلاصه: از نظر روايات، 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 معتمد شود؛ لذا با اولویت مسئله را ملحق دانسته‌اند؛ ولی این وجهه 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 (اگر مرد حجت نداشته باشد)	حرمت ابدی (اگر مرد حجت نداشته باشد)	حرمت ابدی	حرمت ابدی
عدم حرمت ابدی	حرمت ابدی (اگر هیچ یک حجت نداشته باشند)	حرمت ابدی	عدم حرمت ابدی
عدم حرمت ابدی	حرمت ابدی (اگر مرد حجت نداشته باشد)	حرمت ابدی	حرمت ابدی

عدم حرمت ابدی	حرمت ابدی (اگر مرد حجت نداشته باشد)	حرمت ابدی	حرمت ابدی	صورت ششم: جهل مرد و علم زن بدون دخول
عدم حرمت ابدی	حرمت ابدی	حرمت ابدی	حرمت ابدی	صورت هفتم: علم مرد و جهل زن همراه دخول
عدم حرمت ابدی	حرمت ابدی (اگر زن حجت نداشته باشد)	حرمت ابدی	حرمت ابدی	صورت هشتم: علم مرد و جهل زن بدون دخول

عدم فرق در حرمت ابدی بین حرمه و امه، دائمه و منقطعه

مرحوم سید در ادامه مسئله ۹ فرموده است:

«يلحق بالتزويج فى العدة فى إيجاب الحرمة الأبدية تزويج ذات البعل فلو تزوجها مع العلم بأنها ذات بعل حرمت عليه أبدا مطلقا سواء دخل بها مألام أو لوط تزوجها مع الجهل لم تحرم إلا مع الدخول بها من غير فرق بين كونها حرمة أو أمة متزوجة وبين الدوام والمتعة فى العقد السابق واللاحق ...»^۱

تمسک مرحوم آقایان حکیم و خوئی به اطلاق اخبار مرحوم آقای خوئی^۲ و آقای حکیم^۳ فرموده‌اند که مقتضای اطلاقات این است که بین اقسام مختلف فرقی نباشد.

اشکال: عدم اطلاق روایات زرارة و عبدالرحمٰن نسبت به عقد موقت در عقد اول به نظر می‌رسد استفاده اطلاق از روایات، به نحوی که شامل صورت انقطاع عقد

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۱-۸۲۰، م ۹.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹.

۳. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۳۳.

اول بشود مشکل است. پنج روایت قابل استناد بود، دو روایت زاره و دو روایت عبدالرحمن و یکی موثقه‌ای دیم. غیر از روایت ادیم 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 زاره: «فی امرأة فقد زوجها أونعى إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلّقها». طلاق که در مورد شوهر اول فرض شده مخصوص عقد دائم است؛ بلی ممکن است ازدواج دوم (فَتَرَوْجِثُ) اعم باشد و شامل متعه هم باشد.

۲. صحیحه زاره: «إذا نعى الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلّقها». 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 تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطلّقها الأول أو مات عنها...»^۱

۴. صحیحه دوم عبدالرحمن: «ثم إن الزوج قدم فطلّقها أو مات عنها...»^۲
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 الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۶.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳.

۴. وسائل الشیعه، 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 موقع بودن عقد اول اما در روایت ادیم بن حزرنین تعبیری آمده است: «الَّتِي تُنْزَعُ وَلَهَا زَوْجٌ»^۱ که اطلاق «لهَا زَوْجٌ» شامل عقد انقطاعی نیز می‌شود؛ لذا با در 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، عالمابا 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 این گونه شرایط نیست، بعضی در عقد دائم اجازه پدر را شرط می‌دانند به خلاف متعه و بعضی به عکس.^۲

عدم انطباق مبنای سرایت اجمال مخصوص منفصل به عام در مقام ممکن است توهمند شود که مقام از قبیل مبحث سرایت اجمال مخصوص منفصل به عام است که محل اختلاف است.

توضیح مطلب: اگر دلیل عام و مخصوص منفصلی مرد بین اقل و اکثر بود، مثلاً دو خطاب «اکرم العلماء» و «لاتکرم الفساق منهم» وارد شده و مفهوم فاسق

۱. در صحیحه زواره چنین تعبیر شده بود: «إِذَا ثَغَرَتِ الْزَوْجَةُ إِلَى أَهْلِهِ...»؛ ولی در صدق اهل بین زوجه موقع طولانی مدت و کوتاه مدت می‌توان تفاوت قائل شد و حدائق محل اشکال است؛ لذا استاد دینی به صورت جزئی و در همه موارد متعه کوتاه مدت چنین ادعایی نکرده که فرقی بین بلند مدت و کوتاه مدت در صدق «اهل» نیست.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۴۶: محمد بن الحسن یاسناشه عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن عبد الله بن بکیر عن ادیم بن الحزقال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «الَّتِي تُنْزَعُ وَلَهَا زَوْجٌ» بینهمانم لا یتعاودان أبداً.

۳. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۲۰.

به دلیل اینکه نمی‌دانیم مرتكب 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، همان‌طور 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 اعمال 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 ادیم در عقد موقت، مبتنی بر قبول مبنای معروف است که اعمال مخصوص منفصل به عام سرایت نمی‌کند.

اما حق این است که تمسک به روایت ادیم مبتنی بر قبول این مبنای معروف در اصول نیست؛ زیرا این اختلاف مینا فقط در اعمال 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 مبانی به عموم تمسک می‌شود.^۱ لذا اگر عقد اول، عقد موقت باشد -که روایت عبدالرحمن شامل آن نیست- باید به عموم روایت ادیم تمسک کرد، و در نتیجه حکم دائم و متعه متفاوت است.

بيان مختار در تمسک به عام (موثقة ادیم) در اکثر حال، نظر مختار در مقام، در ذیل تبیین می‌شود.

کاشفتیت روایت عبدالرحمن از قید علم در موثقة ادیم

به نظر می‌رسد فرقی بین عقد دائم و موقت در مقام وجود ندارد؛ زیرا امر دائم مدار این است که در موثقة ادیم را او از قید علم مرد غفلت کرده باشد، یا اینکه از قید علم مرد در ازدواج دائم غفلت کرده باشد؛ اما از آنجاکه غفلت به صورت دوم، امری غیر متعارف است، نمی‌توان موثقة ادیم را برفرض ازدواج موقت حمل کرد.

شاید گفته شود: اگر غفلت به صورت دوم رخ داده باشد، موثقة ادیم تخصیص کمتری می‌خورد؛ لذا غفلت به نحو دوم ترجیح دارد. اما این مطلب، صحیح

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، 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: «أَكْرَمُ الْعَالَمِ» و با قرینه‌ای دانسته شد که قیدی وجود دارد؛ اما امر دائم است بین اینکه راوی به دلیلی - مثلًا 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 بعیدتر 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. مثلًا 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 نداشت) 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 نداشت) زن و مرد» و خصوصیت دوم، «مؤقت بودن عقد اول حتی در فرض جهل مرد اجنبی»^۱، و راوی از هر دو خصوصیت، آن هم با چنین طول و تفصیلی

۱. استاد ^د به صورت مجموعی این دو خصوصیت را چنین نفرموده است: «علم مرد و زن در عقد دائم» و الاشكال می‌شد که قید علم که قیدی متعارف است و قید ازدواج دائم نیز با الحافظ اینکه متعارف ازدواج‌ها دائمی است، غفلت از ذکر آن کاملاً متعارف است. دلیل اینکه چنین تعییری را ایشان مطرح نکرده، این است که مدعاین بوده که طبق مونفه ادیم در فرض مؤقت بودن عقد اول، حتی در فرض جهل مرد نیز حرمت ابدی مترب 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 منطق مونفه ادیم این می‌شود که در فرض چنین قیدی حرمت ابدی جاری است و مفهومش این است که اگر ازدواج سابق، عقد مؤقت بوده باشد، فی الجمله حرمت ابدی مترب است اما اینکه به صورت مطلق حتی در فرض جهل هم حرمت ابدی مترب 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 مؤقت» غفلت کرده است. در نتیجه استاد ^د با نفی احتمال چنین غفلت بزرگی، حکم به عدم فرق بین عقد دائم و مؤقت 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 تنها یی 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.^۱

عدم فرق بین متعه و دائم در اعتبار علم در موئیله ادیم طبق نظر مختار، عام و خاص، از قبیل مقتضی و مانع نیست (جز در برخی موارد که بالحاظ 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 ادیم، تعبیر «التي تتزوج لها زوج» مقيّد 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.

حكم تزویج أمه بدون اذن مولا

مسألة ۹: ...أما تزویج أمة الغير بدون إذنه مع عدم كونها مزوّجة فلا يوجب الحرمة الأبدية وإن كان مع الدخول والعلم.^۲

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 موئیله ادیم مطلقاً در ازدواج با ذات بعل حرمت ابدی مترب است، مگر مانع احراز شود و تنها طبق صحیحه عبد الرحمن آنچه به عنوان مانع محوز شده فرض جهله 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 الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۰-۸۲۱، م ۹.

عدم حرمت ابدی به دلیل عدم دلیل

وجه این بخش از مسئله، روشن است؛ زیرا عناوین محترمہ چون تزویج معتقد و تزویج ذات بعل - برفرض حرمت ابد در آن - هیچ یک در این فرض وجود ندارد و اولویتی هم ثابت نیست.

حکم تزویج، قبل از بلوغ خبروفات شوهر

مسئله ۱۰: «إذا تزوج امرأة عليها عدّة ولم تشغّل فيها كما إذا مات زوجها ولم يبلغها الخبر فإنّ عدّتها من حين بلوغ الخبر فهل يوجب الحرمة البدية أم لا قولان أحدهما الأول بل لا يخلو عن قرّة.»^۱

این مسئله چندان قدیمی نیست و برای نخستین بار در قواعد مرحوم علامه مطرح شده است.^۲

دو مطلب در این مقام بررسی خواهد شد:

- مطلب اول: آیا چنین ازدواجی باطل است؟
- مطلب دوم: آیا این ازدواج حرمت ابد می‌آورد؟

مطلوب اول: بطلان عقد به دلیل عدم انقضاء عدّه

در مطلب اول، می‌توان گفت که: مطمئناً ازدواج باطل است؛ زیرا متفاهم عرفی از اینکه زن بعد از رسیدن خبروفات شوهر، باید عدّه نگاه دارد، این است که در زمان عدّه، ازدواج باطل است، و همچنین اگر بین وفات شوهر سابق و رسیدن خبروفات 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 عدّه می‌فهمد که تا زمانی که عدّه سپری نشود، ازدواج باطل است.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۱.

۲. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۲.

مطلب دوم: بررسی حرمت ابدی

اقوال فقهاء

در برایه مطلب دوم، از زمان طرح مسئله در قواعد مرحوم علامه تازمان صاحب جواهر،^۱ صاحب ریاض^۲ به حرمت ابد فتوا داده است؛ البته کلام مرحوم سید عمید الدین در کنتر الفوائد مبهم است^۳ و صاحب حدائق نیز هرچند تمایل به عدم تحريم دارد، ولی در مسئله تردید دارد.^۴ ولی فقهای دیگری که مسئله را مطرح کرده‌اند، همگی حرمت ابد را نفی کرده‌اند، مانند مرحوم فخر المحققین^۵، محقق کرکی^۶، شهید ثانی در شرح لمعه^۷ و مسالک^۸، صاحب مدارک^۹، مرحوم سبزواری^{۱۰}، مرحوم شیخ علی (نوه شهید ثانی) در حاشیه شرح لمعه^{۱۱}، کاشف اللثام^{۱۲} و صاحب جواهر^{۱۳}.

وجه عدم حرمت اید: معتقد و شوهردار نیودن زن

وجه عدم حرمت اید در مسئله روشن است؛ زیرا موضوع حرمت اید پا تزویج ذات

١. جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٤٣٦.
 ٢. رياض المسائل، ج ١١، ص ٢٣٣.
 ٣. كنز الفوائد، ج ٢، ص ٣٦.
 ٤. الحدائق الناضرة، ج ٢٣، ص ٥٩١ - ٥٩٢.
 ٥. اياض الفوائد، ج ٣، ص ٧٦.
 ٦. جامع المقادير، ج ١٢، ص ٣١٣.
 ٧. الروضة البهية (چاپ مجمع الفکر)، ج ٣، ص ٢٠٨.
 ٨. مسالك الأفهام، ج ٧، ص ٣٣٧.
 ٩. نهاية المرام، ج ١، ص ١٧٦.
 ١٠. كتابة الأحكام، ج ٢، ص ١٤١.
 ١١. محروم شيخ على در حاشية شرح لمعه (منشورات المكتبة الإسلامية) چنین فرموده است: «فالعقد حينئذ بين الوفاة والعدة فيأتي فيه الوجهان للإتيان في العقد في مدة الاستبراء ففع العقد فقط يترتب عليه حكم أم لا و مع الدخول كذلك والأقوى عدم التحرير لأن المقتضى له وقع ذلك في العدة ولا عدة و حينئذ لارق بين كون المدة المتخللة بين الوفاة والعدة بقدر العدة أم أنقص أم أزيد وكذا لا فرق بين وقع العقد أو الدخول في المدة الرابطة عنها أم لا لما ذكره وهو واضح».
 ١٢. كشف اللثام، ج ٧، ص ١٨٤.
 ١٣. جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٤٣٦.

بعل است یا تزویج معتدله، و در محل بحث، هیچ یک از این دو عنوان صادق نیست؛ پس وجهی برای حرمت ابدی وجود ندارد. با توجه به اصلال الحل که از آیه شریفه «وَأَجِلَّ لَكُنَّ مَا وَرَأَةً ذَلِكُنَّ»^۱ یا غیر آن استفاده می‌شود، حرمت ابد نفی می‌شود. مرحوم علامه حلی در قواعد می‌گوید: «ولو تزوج بعد الوفاة المجهولة قبل العدة فالأقرب عدم التحرير المؤبد، ويحتمله وإن زادت المدة عن العدة.»^۲

وجوه استدلال بر حرمت ابد و ببررسی آن
اما برای حرمت ابد، چهار وجه معکن است بیان شود:

وجه اول: اولویت زمان متصل به زوجیت نسبت به بعد بلوغ خبر
وجه اول، اولویت است که در ایضاح^۳، کنز الفوانی^۴، جامع المقاصد^۵ و کتب بعدی^۶
مطرح شده است.^۷

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 می‌توان حکم کرد که احکام عده بار می‌شود که یکی از آنها حرمت ابد است. صاحب ریاض که این استدلال را در باب تزویج ذات بعل تمام می‌داند، در اینجا هم حکم به حرمت ابد کرده است.^۸ ظاهر کلام مرحوم سید هم که در مسئله تزویج ذات بعل با کلمه

۱. النساء، ۲۴.

۲. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۲.

۳. ایضاح الفوانی، ج ۳، ص ۷۰.

۴. کنز الفوانی، ج ۲، ص ۳۶۱.

۵. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۳.

۶. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۷۶؛ 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 کرده‌اند و تنها برخی محدود مانند صاحب ریاض این وجه را پذیرفته‌اند.

۸. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۳.

«يلحق»^۱ مسئله را عنوان کرده بود، تمسک به دلیل اولویت بود و در مقام نیز که ایشان فتوا به حرمت ابد داده شاید بر مبنای اولویت باشد.

اشکال: عدم احراز علت تامه بودن زوجیت

اما این وجه قابل مناقشه است؛ زیرا این مسئله که شانع در ترتیب احکام عده، زوجیت را لاحاظ کرده مسلم است؛ ولی صرف دخالت زوجیت در این حکم، برای الحق مسئله مورد بحث کفایت نمی‌کند؛ زیرا اگر زوجیت سابق، علت تامه حرمت ابد می‌بود، قهراً با اولویت، حرمت ابد در تزوییج ذات بعل و نیز در مسئله مورد بحث ثابت می‌شد؛ ولی علت تامه بودن زوجیت روش نیست.

در توضیح این مناقشه، ذکر یک مثال مفید است. در برخی روایات، اذن امام علی[ؑ] به افتاء آبان بن تغلب^۲ و ارجاع به او وارد شده است، قطعاً در این ارجاع، عالم بودن آبان دخالت دارد؛ ولی آیا به مجرد این امر می‌توان گفت که کسی که از آبان 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.^۳ ایشان با اصل فتاوی سید موافق است؛ ولی دلیل اولویت را ناتمام دانسته و به دو وجه دیگر تمسک کرده که وجه اول ایشان چنین است:

«الوجه الأول: دعوى كونها معتمدة بالفعل، و ذلك بتقرير وجوب

۱. العروة الونقى، ج ۲، ص ۸۲۰، م ۹.

۲. العروة الونقى، ج ۲، ص ۸۲۱، م ۱۰.

۳. رجال النجاشي، ص ۱۰: قال له أبو جعفر[ؑ]: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإنني أحبت أن يرى في شيئاً مثلك».»

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹۴.

العدة على كل امرأة يموت عنها زوجها من حين وفاته، فيجب عليها من ذلك الحين الاعتداد والتربيص بنفسها، غاية الأمر أن مبدأ التربيص بحسب النصوص إنما هو من حين بلوغها نبأ وفاته، وعلى هذا تكون من حين الوفاة محكومة بحرمة التزوج منها حتى تعدد الأيام المعلومة. وبعبارة أخرى: إن التربيص واجب على المرأة من حين موت زوجها فهى ذات عدة من تلك اللحظة، إلا أن مبدأ الأربعة أشهر وعشرة أيام إنما يكون من حين بلوغها الخبر. ومن هنا يحكم بشبوع الحرمة الأبدية فيما إذا تزوجها رجل، وهوعلم أو لا يعلم ولكن قد دخل بها، وذلك لكونها معتدة حقيقة.^۱

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 تربیص، بعد از بلوغ خبر است، در حالی که موضوع حرمت ابد، معتده بودن زن است و تربیص در آن دخالتی ندارد. البته اگر شارع مقدس زمان تربيص را بعد از بلوغ خبر قرار نداده بود، مبدأ تربيص هم هنگام وفات زوج بود؛ ولی شارع بر خلاف ظاهر اولیه قرآن^۲، مبدأ «تربيص» 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 «بعباره اخري» این دلیل را تقریب کرده، فرموده است: از هنگام مرگ زوج، تربیص^۳ آغاز می شود؛ ولی مبدأ چهار ماه و ده روز، از هنگام بلوغ

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹۴.

۲. البقرة، ۲۳۴: «وَاللَّذِينَ يَتَوَلَّنَ مِنْكُنَهٖ وَيَذْرُونَ أَرْوَاحَ أَبَرَّيَضَنَ بِأَنْفُسِهِنَ أَرْبَعَةَ أَشْهِرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغُنَ أَجَلَهُنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُنَ فِيمَا فَعَلُنَ فِي أَنْفُسِهِنَ بِالْمَغْرُوفِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ بِمَا تَفْعَلُونَ خَيْرٌ».

۳. توضیح بیشتر: در تقریرات درس مرحوم آقای خوئی جان که در متن آمده است، کلمه «تربيص» 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 نکته‌ای است که استاد^۴ 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 روشی دارد؛ زیرا طبق روایات بسیار، مبدأ «اعتداد»، بلوغ خبر وفات شوهر است.

تقریب دوم: صدق «در عَدَه بُودَن» 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 عَدَه دادن؛ مانند ازدواج نکردن، تزیین نکردن و احکام عَدَه را بار کردن، مسئله دیگر، «دخول در عَدَه» است. این دو مسئله با هم متفاوت‌اند. اگر زنی بین وفات واقعی شوهر و زمان رسیدن خبر فوت او ازدواج کند، در این بازه زمانی، «در عَدَه بُودَن» صدق می‌کند؛ ولی «اعتداد» صدق نمی‌کند. مرحوم آقای خوئی طبق این تقریب می‌فرماید: با مرگ شوهر، بر طبق ادله اولیه، زن داخل در عَدَه می‌شود؛ ولی چون از مرگ شوهر با خبر نیست، قهراً «اعتداد» صدق نمی‌کند، ولی حرمت ابد بر «در عَدَه بُودَن» بار شده، نه بر «معتَدَه بُودَن».

اما این تقریب هم دو اشکال دارد:

اشکال اول: اتفاق فناواروایات عَدَه وفات بر چهار ماه و ده روز بودن عَدَه وفات

اشکال اول این است که طبق این تقریب، ممکن است عَدَه 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 عَدَه زن باشد که این امر برخلاف فتوای اصحاب^۱ و تمام روایات فراوانی^۲ است که درباره عَدَه وفات آمده است.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۲۲۸، باب ۲۸: «باب أَنَّه يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ أَنْ تَعْتَدَ عَدَه الْوَفَاءِ مِنْ يَوْمِ بَلَغَهَا الْخَبْرُ وَلَوْ كَانَ بَعْدَ مَوْتِهِ بِسْتِينِ». [\[بصیر\]](#)

۲. احدی از فقهاء در مثال فوق فتوا نداده که عَدَه وفات، بیست سال و چهار ماه و ده روز است؛ بلکه همه فقهاء به نحو مطلق فرموده‌اند که: عَدَه وفات، چهار ماه و ده روز است.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۲۲۵، باب ۳۰: «باب أَنَّ عَدَه الْوَفَاءِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرَةُ أَيَّامٍ»؛ 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 می‌رسد منصرف بداند؛ اما چهار
روایت وجود دارد که دلالت دارد در عده بودن زن از هنگام بلوغ خبر آغاز می‌شود.
این روایات، عبارتند از:

روایت اول: صحیحه اول زراره

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن
زارا عن أبي جعفر ع قال: «إن مات عنها زوجها يعني وهو غائب فقامت البينة
على موته فعدتها من يوم يأتيها الخبر أربعة أشهر و عشرة أيام عليها أن تحد عليه في
الموت أربعة أشهر و عشرة فتمسك عن الكحل والظيب والأصباغ».١

روایت دوم: صحیحه دوم زراره

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن
زارا عن أبي جعفر ع قال: «عَدَّةُ الْمُتَوَفِّيِّ عَنْهَا زَوْجُهَا أَكْثَرُ الْأَجْلِينَ لَأَنَّ عَلَيْهَا أَنْ
تَحْدَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرَ وَعَشْرًا وَلَيْسَ عَلَيْهَا فِي الظَّلَاقِ أَنْ تَحْدَّ».٢

این روایت اشاره می‌کند که به مجرد تمام شدن چهار ماه و ده روز از زمان فوت
شوهر، عده زن پایان نمی‌پذیرد؛ بلکه باید از زمان بلوغ خبر، حداد زن شروع شود که
پس از گذاشتن چهار ماه و ده روز از آن زمان، عده تمام می‌شود.

روایت سوم: صحیحه أبي الصبح الکنانی

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل عن محمد بن
الفضیل عن أبي الصبح الکنانی عن أبي عبد الله ع قال: «الَّتِي يَمُوتُ عَنْهَا زَوْجُهَا
وَهُوَ غَابٌ فَعَدَّتْهَا مِنْ يَوْمِ يَلْغُهَا إِنْ قَامَتِ الْبَيْنَةُ أَوْ لَمْ تَقُمْ».٣

باب ۳۱: «باب أن عددة الحامل من الوفاة أبعد الأجلين من الوضع وأربعة أشهر وعشرين».

١. الكافی، ج ٦، ص ١١٢، ح ٦؛ وسائل الشیعہ، ج ٢٢، ص ٢٢٣، ح ١.

٢. الكافی، ج ٦، ص ١١٤، ح ٤؛ وسائل الشیعہ، ج ٢٢، ص ٢١٧، ح ٣؛ وص ٢٤٠، ح ٤.

٣. الكافی، ج ٦، ص ١١٢، ح ٢؛ وسائل الشیعہ، ج ٢٢، ص ٢٢٩، ح ٢.

روایت چهارم: روایت دعائم

عن أمير المؤمنين عليه السلام وأبي عبدالله وأبي جعفر عليهم السلام أنهم قالوا: «عدة المغيبة تأتيها وفاة زوجها من يوم يأتيها خبره». ^١

وجه سوم: شمول «عدم انقضاء عدّه» نسبت به فرض عدم شروع عدّه وجه سوم حرمت ابدی، وجه دوم در کلام مرحوم آقای خوئی است. ایشان فرموده است:

«الوجه الثاني: أن الموضع للحرمة الأبدية في النصوص ليس هو التزوج من المعتدة، بل الموضع فيها ما هو أوسع من ذلك، وهو التزوج منها قبل انقضاء عدتها على ما دلت عليه معتبرة إسحاق بن عمار، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الأمة يموت سيدها، قال: «تعتّد عدّة المتوفى عنها زوجها». قلت: فإن رجال تزوجها قبل أن تنقضى عدتها؟ قال: فقال: ... فإنهاتدلّ على كون التزوّيج قبل انقضاء عدّة المرأة موجباً للحرمة الأبدية إذا كان ذلك عن علم، ومن الواضح أن التزوج قبل انقضاء العدة أعمّ من التزوج منها بعد شروعها في العدة أو قبل ذلك. وبهذا فيشمل النص المقام، ومتضاه ثبوت الحرمة الأبدية، كما هو واضح». ^٢

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: تعتّد عدّة المتوفى عنها زوجها قلت: فإن رجال تزوجها قبل أن تنقضى عدتها قال: فقال: يفارقها ثم يتزوجها نكاحاً جديداً بعد

١. مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص ٣٥٩، باب ٢٤، ح ١؛ دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢٨٧، ح ١٠٧٩.

٢. استاد عليه السلام: مرحوم آقای خوئی از روایت به عنوان معتبره یاد کرده است، از آن جهت که اسحاق بن عمار را فطحی می داند (معجم رجال الحديث، ج ٣، ص ٢٢٣)؛ ولی ما اسحاق بن عمار را امامی نقه دانسته و در نتیجه روایت صحیحه است (كتاب حجّ (تغیرات درس آیت الله شبیری زنجانی)، محرمات احرام، حکم ذبیحۃ محروم، روایات مستله، طایفة اولی؛ كتاب صوم (تغیرات درس آیت الله شبیری زنجانی)، بررسی مفطیریت ارتقا مدار آب، روایت اسحاق بن عمار).

٣. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ١٩٤.

انقضاء عدتها. قلت: فأين ما بلغنا عن أبيك في التجل إذا تزوج المرأة في عدتها لم تحل له أبدا قال: هذا جاهل.^۱

از این روایت استفاده می‌شود که اگر مردی عالم‌اً قبل از انقضاء عده با زنی ازدواج کند، حرمت ابد مترب 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.^۲

اشکال‌های وجه سوم
این وجه نیز با اشکالات متعددی مواجه است.

اشکال اول: ظهور «قبل أن تقضى عدتها» 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 نتراسیده، 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 نتراسیده 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 اصلًا 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 الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۵۱، ح ۵.

۲. چنان‌که در مباحث سابق (ازدواج با معتده) گذشت، مرحوم آقای خوبی از روایت اصحاب در فرعی از ازدواج با معتده (العروة الوثقى، 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 مباحثت جاری نیست.

شروع ماه رمضان هم کراحت دارد؟ یا اینکه روایت تنها به صورت مسافت 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 بالمقابله صورتی را متعرض 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 قرائتی وجود دارد که مراد روایت، زمان بعد از شروع عده است؛ زیرا طبق روایت، مالک این امه فوت کرده و قبل از انقضای عده اش، کسی با ازدواج کرده، ظاهر این جمله باقطع نظر از کلمه انقضای، 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 آن تنقضی عدّتها» در خصوص مورد روایت، این است که عده شروع شده ولی هنوز تمام نشده است.^۱

۱. البته ممکن است گفته شود که: در روایت اسحاق، محتملاتی مطرح است که طبق آن، کنیز مطلع 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 باشند و کنیز را شوهر دهنده و مرد دوم هم خیال کرده که مالک این کنیز همین ورثه هستند و مالک قبلى که از دنیا رفته باشد در کار نیست، و یا مطمئن شده که مولا سایق 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 روایی درج نشده باشد. ثانیاً بسیار بعید است که مولا ژلود 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 راوى، 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 مطبق 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 عرفآً عذر نیست. انسان هرچند نسبت به موضوع
 مرگ شوهر شاک است؛ ولی همه مسلمین بلکه شاید همه مردم جهان
 می‌دانند زن شوهردار حق ازدواج ندارد و بلکه اگر شک در شوهر داشتن
 یا مالک داشتن هم داشته باشد، نمی‌تواند ازدواج کند، و به بیانی دیگر،
 نمی‌تواند در مرگ شوهر شک دارد، می‌داند که حق ازدواج ندارد؛ پس ازدواج
 او، ازدواج جاهلانه نیست!

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 نمی‌توان گفت ورثه مطلع
 بوده‌اند تا اگفته شود حتماً کنیز هم از وفات مولا مطلع می‌شد. البته در این احتمال نیز فرض این است
 که واقعاً مالک قبلی از دنیا رفته است.

اما این احتمال نیز مردود است؛ زیرا اولأً بعید است که چنین خصوصیتی منظور بوده باشد و در سؤال
 راوى درج نشده باشد. ثانیاً حمل روایت بر چنین فرضی سیار غیر عرفی است؛ زیرا چنین فرضی غیر
 متعارف است که همه ورثه تابی کنند و کنیز را مجبور به چنین کاری کنند و مرد دوم هم بی‌اطلاع از
 وضعیت کنیز باشد و خیال کند این کنیز، مملوک ورثه است. طبیعی است که اگر کسی برای ازدواج با
 کنیزی اقدام کند، تلاش می‌کند تا بداند مالک این کنیز کیست و عرفآً بعید است مطلع نشود که مالک
 این کنیز شخصی غائب است.

در هر دو احتمال، مبعد دیگری نیز وجود دارد و آن غیبت قابل توجه مولای کنیز است که شکل گیری
 دواختمال فوق مبنی بر این فرض است.

۱. مراد امام کاظم علیه السلام از جهل مرد، جهله است که عذر محسوب شود، نه جهله 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 عدّه - مثلًا 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^۱ و این فرعی است که متعارف افراد از آن بی‌اطلاع هستند، امر واضحی نبوده و در بین فقهاء هم اختلاف نظر وجود دارد؛ لذا متعارف

باشد. مناسبات حکم و موضوع می‌فهماند که تعبیر «هذا جاهل» از جهت جهله است که عرفاً عذر حساب شود. اما جزاً 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 ازیک امر کلی باشد ولی امام آن را برقی امر جزئی تطبیق دهد بدین اینکه آن امر جزئی، از مصادیق باز 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. قال: «تعتّد عدّة المتوفى عنها زوجها».

۲. در مورد این فرع فقهی اختلاف نظر در بین امامیه وجود دارد و تفصیل بین آن ولد و غیر آن یا بین مطلق کنیز و حرّه یا بین کنیز مذرّ و غیر آن در برخی فتاوای دیده می‌شود:

الخلاف، ج. ۵، ص. ۷۹-۸۰، مسألة ۲۵: «المذيرة إذا مات عنها سيدها، اعتدت أربعة أشهر و عشرة أيام، وإن اعتقها في حال حياته ثم مات عنها اعتدت ثلاثة أقراء، وبه قال عمرو بن العاص، وقال أبو حنيفة وأصحابه: أن المذيرة لا عدّة عليها بموجب سيدها ولا استبراء، وأنما الولد فإنها تعتّد ثلاثة أقراء، سواء مات عنها سيدها أو اعتقها في حال حياته، ولا تجب عليها عدّة الوفاة، وقال الشافعی: المذيرة وإن الولد والمعتقة في حال الحياة، إذا مات عنها سيدها استبرأت بقرء واحد. دليلنا: إجماع الفرق، وطريقة الاحتياط أيضاً تقتضيه.» (ر.ک: المبسوط، ج. ۵، ص. ۲۸۴-۲۸۵). جامع الخلاف والوفاق، ص ۵۰۶-۵۰۵).

نهذیب الأحكام، ج. ۸، ص ۱۵۵: «وإذا كانت تحت الرجل أمة يطളوها بملك اليدين فمات عنها أو اعتقها بعد وفاته وجب عليها عدّة الحرّة المتوفى عنها زوجها فإنّ اعتقها في حياته ثم مات عنها ولو بساعة كانت عدّتها عدّة الحرّة المطلقة ثلاثة قروء»؛ الوسيلة، ص ۳۲۸-۳۲۹: «وأما عدّة الوفاة... والأمة عدّتها إذا مات عنها سيدتها حاملًا فعدّتها أيضًا بعد الأجلين. وإن مات الزوج وقد طلقها وهي في عدّة له عليها رجعة لزمنها عدّة الوفاة و كذلك حكم الأمة إذا كانت عند سيدها و مات عنها أو زوجها من غيره و مات عنها وهي في عدّة له عليها فيها رجعة كانت عدّتها عدّة الحرّان. والمذيرة إذا مات عنها سيدها وقد وطّنها بملك اليدين أو اعتقها قبل وفاته فقدتها عدّة الحرّان وإن كانت حاملًا فعدّتها أيضًا بعد الأجلين وإن لم يطّلها فللاعنة عليها وإن لم يدّيرها فقدتها عدّة الإمام».

افراد، آنچه در مورد عده کنیز می‌دانستند 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^۱، یا عده طلاق بوده که نصف عده حزه است^۲ و یا برخی عده وفات در

در مختلف الشیعة (ج ۷، ص ۴۶۷) نیز چنین آمده است:

مسئله ۱۱۵: «قال أبو الصلاح: عدة أم الولد لوفاة سيدها أربعة أشهر و عشرة أيام و هو ظاهر كلام ابن حمزة. وقال ابن إدريس: لا عدة عليها من موت مولاها، لأنَّه لا دليل عليه من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا إجماع، والأصل براءة الذمة، وهذه ليست زوجة، بل باقية على الملك والمعبدوبة إلى حين وفاته. ولا بأس بقول ابن إدريس. احتجأ أبو الصلاح: بما رواه إسحاق بن عمار -في الموت- قال: سألت أبي إبراهيم عليه السلام عن الأمة يموت سيدها، قال: «تعتد عدة المتوفى عنها زوجها»، والجواب: العمل على ما إذا اعتقدها، للروايات».

مسئله ۱۱۶: «قال ابن حمزة: إن عدة الأمة إذا كانت عند سيدها و مات عنها، أو زوجها من غيره و مات عنها و هي في عدة له عليها رجمة، كان عدتها عدة الحرائر. فإن قصد بذلك أم الولد، فقد سبق حكمها، وإن قصد الإطلاق، فهو منعن»

در عده وفات شوهر کنیز نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی عده وفات او را مانند حزه و برخی نصف عده حزه می‌دانند، گرچه قول دوم را شیخ طوسی در خلاف به عامه نسبت داده است. برخی از امامیه نیز بین أم ولد و غير او تفصیل داده و درام ولد قائل به اتحاد با حزه هستند:
المقعن (شیخ صدق)، ص ۳۵۸؛ المراسم، ص ۱۶۵؛ المبسوط، ج ۵، ص ۲۸۵؛ المهدب (ابن بزاج)، ج ۲، ص ۳۱۵.

در هر حال در بحث جاری (عده وفات مولائی کنیز) در عامه نیز -باقطع نظر از برخی اختلافات در عده أم 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 می‌دهد که فضای حاکم بر جامعه مسلمین، میانی بر این نصوص بوده که حتی در عده وفات هم عده کنیز کمتر از عده حزه است؛ لذا بسیار عرفی خواهد بود که امام کاظم عليه السلام را لوی را طبیق بر جهل کند؛ اما کلام پدر خود را که موردهش 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 مولائی همان چهار ماه و ده روز را قائل هستند؛ اما در هر حال مطلب روشنی در نزد مردم و حتى در بین فقهاء نبوده است: المبسوط (سرخسی)، ج ۶، ص ۱۵۶؛ المعنی (ابن قدامة)، ج ۸، ص ۱۴۰، رقم ۶۳۶۴.

۱. الخلاف، ج ۵، ص ۸۱، مسئله ۲۹.

۲. در غیر حامل، متعارف زن‌ها از جمله کنیزها حیض می‌بینند، و عده طلاق این کنیزهای متعارف، نصف عده حزه است و شیخ طوسی مدعی شده همه علماء حتى عامه نیز همین فتوا را دارند: الخلاف، ج ۵، ص ۶۳؛ «الآمة إذا طلقت، ولم تكن حاملة عذتها فرقه ان. 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 عدّه وفات در حرّه می‌دانستند. پس متعارف است که خود کنیز و همچنین ورثهٔ مالک تصور کنند که پس از مدت استبراء، حق ازدواج جدید دارد و یا تصور کنند عدّه وفات در کنیز نصف عدّه وفات در حرّه است؛ لذا حضرت سؤال کلی را برابر این صورت متعارف حمل کرده و پاسخ داده‌اند.

باتوجه به اینکه احتمال اول (جهل مرد به موضوع) با تطبیق امام علیؑ بر فرض جهل مناسب ندارد؛ لذا در فرض سؤال، عدّه شروع شده است و مورد سؤال، قبل از شروع عدّه را شامل نمی‌شود.

اشکال چهارم: عام نبودن موضوع حکم حرمت ابدی در ذیل روایت اشکال چهارم این است که اگر تعبیر «قبل آن تنقضی عدّتها» که در روایت آمده است، مطلق هم باشد؛ یعنی از سه اشکال قبل صرف نظر شود و حتی شامل موردي شود که هنوز عدّه شروع نشده؛ اما مدعای مرحوم آقای خوئی را ثبات نمی‌کند؛ زیرا مدعای ایشان این است که ازدواج زنی که باید عدّه بگیرد ولی هنوز عدّه او شروع نشده، نیز موجب حرمت ابدی می‌شود، در حالی که امام کاظم علیؑ در این روایت فرموده‌اند که: ازدواج قبل از انقضاء عدّه - در مورد جاهل - موجب حرمت ابدی نمی‌شود و اگر نسبت به زمان قبل شروع عدّه و بعد شروع عدّه هم اطلاق داشته باشد، اساساً فقط برای ثبات جواز نکاح جدید - در مورد جاهل - مفید است، نه ثبات حرمت، و آنچه که در مورد شخص عالم از امام صادق علیؑ نقل می‌کند که «فَإِنْ مَا بَلَغَنِي أَيُّكَ فِي الرِّجْلِ إِذَا تَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ فِي عَدْتَهَا لِمَ تَحْلِلَ لَهُ أَبْدًا»، در مورد ازدواج در عدّه وفرض شروع در عدّه است؛ زیرا چنین تعبیر شده است: «فِي عَدْتَهَا». پس با روایت اسحاق بن عمار نمی‌توان حرمت ابدی را ثبات کرد؛ زیرا حرمت ابدی در ذیل روایت آمده و موضوعش نیز عام نیست؛ بلکه موضوعش «فِي عَدْتَهَا» است.

طوسی - همان عدّه حزه را قائل‌اند:

الخلاف، ج ۵، ص ۶۴، مسألة ۱۳: «إِذَا كَانَتِ الْأُمَّةُ مِنْ ذَوَاتِ الشَّهُورِ، فَعَدْتَهَا خَمْسَةٌ وَ أَرْبَعُونَ يَوْمًا. وَ لِلنَّافِعِ فِيهِ ثَلَاثَةُ أَفْوَالٍ: أَحَدُهَا: مِثْلُ مَا قَلَنَا. وَ الثَّانِي: أَنْ عَدْتَهَا شَهْرًا، فِي مُقَابَلَةِ حِيسَطِينِ. وَ الثَّالِثُ: - وَ هُوَ الصَّحِيفُ عَنْهُمْ - أَنْ عَدْتَهَا ثَلَاثَةً أَشْهُرًا، لَأَنَّ بِرَاءَ الرَّحْمَنَ لَا تَعْلَمُ بِأَقْلَمَ مِنْ ذَلِكَ».

در هر حال، فرض متعارف همان زنی است که حیض می‌بیند و حامل هم نیست، که عدّه طلاقش، نصف عدّه حزه است.

ممکن است اشکال شود که در روایت قرینه‌ای است که موضوع حرمت ابدی نیز مطلق است؛ یعنی فرض «قبل شروع عده» رانیز شامل می‌شود و همان طور که ازدواج قبل انقضای عده در مورد جاہل مطلقاً -چه قبل از شروع عده چه بعد از شروع عده- موجب حرمت ابدی نمی‌شود، در مورد عالم نیز مطلقاً حرمت ابدی مترب می‌شود؛ زیرا از اینکه راوی تخیل کرده بین پاسخ امام کاظم علیه السلام و کلام پدر مکرمانش تنافی است، معلوم می‌شود که موضوع کلام دو امام متفاوت 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 توهمندی کلام دو امام، دلیل آن نیست که موضوع کلام هر دو امام همام یکی باشد؛ زیرا اگر به فرض، «قبل آن تنقضی عذتها» 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 توهمندی 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 نگوییم آن تنافی که راوی در کلام دو امام ادعای 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 حد اکثر 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 عالم‌آزادواج کند موجب حرمت ابدی می‌شود، نگوییم موضوع کلام امام کاظم علیه السلام (قبل آن تنقضی عذتها) 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؟ خلاصه یا باید به قرینه عمومیت صدر روایت، از ظهور ذیل روایت رفع

۱. استاد علیه السلام: ممکن است ادعا شود که «اذا ترزو المرأة في عذتها» صریح است که قبل از شروع عده را شامل نمی‌شود؛ اما این ادعا تمام نیست؛ زیرا ممکن است معنای «فی عذتها» 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 نمی کند و تنها حرمت ابدی در فرض علم را ثابت می کند؛ لذا اخص از مدعی است. علاوه بر اینکه باید بپذیریم 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 فتاوی اصحاب، چنان که در ابتدای بحث ازدواج در عده گذشت، مخصوصاً صورتی است که دخول صورت نگرفته باشد و الا صورتی که دخول شده باشد، اگر جاهل هم بود، حرام ابدی می شد. پس یا راوی غفلت کرده و قید عدم دخول را ذکر نکرده، یا راویان بعدی غفلت کرده‌اند؛ زیرا همچنان که قبلًا بیان شد، سؤالات مطلق از ازدواج در روایات و کلمات اهل لسان، منصرف به صورت دخول است و یا لاقل 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 حجتیت نمی اندازد ولکن اعتبار آن را تضعیف می کند. در هر حال، این روایت اخص از مدعای اثبات می کند؛ زیرا فقط در فرض علم اثبات حرمت کرده است.

وجه چهارم: استصحاح 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.^۲

شروع شده باشد یا شروع نشده باشد. البته ظهور قوی دارد که خصوص صورت شروع عده را شامل می شود؛ ولی صریح نیست.

۱. در وجود اثبات تعارض مستقر بین روایات زارة و صحیحه اول عبد الرحمن از مباحث ازدواج با زن شوهردار نیز، شواهد روایی این مطلب بیان شد.

۲. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۴.

ممکن است کلام ایشان را چنین تقریب کرد که اگر ازدواج با ذات البعل مانند ازدواج با معنده 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.^۱

تقریب 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 تقریب کرد. ایشان در بحث اجزاء کفایه^۲ می‌فرماید: امارات، مانند قطع، مجری از حکم واقعی نیستند؛ زیرا امارات و طرق به سبب ادلّه حجیت، فقط در مقام اثبات تصرف می‌کنند و هیچ‌گونه تصرفی در حکم واقعی نمی‌کنند و چون حکم واقعی، «علی ما هو عليه» 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 مجری نیست؛ زیرا در مثل وجود نماز جمعه که در زمان حضور، واجب بوده و الان نیز با استصحاب ظاهرآ واجب است، اگر بعد از خواندن نماز جمعه، کشف خلاف شود، واجب واقعی باقی مانده است و نماز جمعه اقامه شده مجری 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 ادلّه تصرف می‌کند، و با جریان استصحاب، واقعاً موضوع حکم، محقق می‌شود.

مثلاً، در «الاصلاة الا بطهور»^۳، نماز مشروط به طهارت است. ظاهر طهارت، طهارت واقعی است؛ اما ادلّه استصحاب بر دلیل شرطیت، حکومت دارد و دلالت دارد طهارتی که در نماز شرط است، اعم از طهارت واقعی و ظاهراً است؛ یعنی اگر طهارت ظاهراً هم محقق شود شرط نماز واقعاً محقق شده و مجری

۱. در حقیقت طبق تقریب استاد^۴ از کلام کاشف اللثام، مراد از «الأنها في ظاهر الشرع زوجة»، زوجیت حکمی است نه زوجیت حقیقی؛ لذا موضوعاً زوجه نیست بلکه حکم زوجیت (حرمت ابدی متربّ) بر ازدواج با زوجة حقیقی (دیگری) بر آن متربّ است.

۲. کفایه الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۸۶.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۷۲، ح ۱.

است؛ یعنی وقتی «الاتنقض» در موضوع احکام شرعی جاری می‌شود، کاشف از توسعه است و شرط را اعم از وجود واقعی وجود ظاهري آن قرار می‌دهد ولذا با استصحاب طهارت، شرط نماز (طهارت اعم از واقعی و ظاهري) واقعاً محقق شده است و لو بعد از نماز کشف شود که طهارت واقعی نبوده است. همچنان که اگر نذر کنید تا زمانی که فرزندتان 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 واداء صدقه واجب است، هرچند بعد اکشف شود که او در قید حیات نبوده است؛ چون موضوع نذر، اعم از حیات واقعی و ظاهري 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^۱ و مرحوم صاحب ریاض^۲ باشد که برخلاف مشهور قائل شده‌اند که ازدواج با زنی که خبر فوت شوهرش نرسیده، موجب حرمت ابد است^۳؛ چون استصحاب حیات شوهر طبق مبنای مرحوم آخوند، سبب توسعه واقعی حیات می‌شود. لذا این ازدواج، مصدق 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 الونقی، ج ۲، ص ۸۲۱، م ۱۰.

۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۳.

۳. گرچه این دو فقیه به این تقریب استدلال نکرده‌اند. صاحب ریاض به اولویت تمسک کرده، و مرحوم سید نیر استدلالی را در عروه بیان نکرده است.

اشکال اول: عدم جریان استصحاب در مورد غفلت یا جهل مرکب نسبت به حالت سابقه اول، 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^۱ 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 دنیارفته و یا یقین دارد از دنیارفته در حالی که زنده است، سپس با این زن ازدواج کند، مدعای 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 تمسمک به ذیل روایت لانتقض یعنی «بل انقضه بیقین آخر» شک فعلی را در جریان استصحاب معترض دانسته، فرموده است: با توجه به اینکه شیخ انصاری به درستی با تمسمک به ذیل روایت لانتقض قائل است که شک، به مساوی الطرفین اختصاص ندارد و به سایر غیر بیقینیات یعنی ظنون تعدی می‌شود، باید ایشان به سایر غیر بیقینیات از جمله صورت غفلت نیز تعدی کند و در نتیجه شک تقدیری هم معترض باشد؛ یعنی اگر غافل هم بعد از التفات برایش شک حاصل شود، گرچه زمان خطاب، غافل بوده و شک او بالفعل نبوده اما مانع از مشمول خطاب لانتقض نسبت به او نیست.

استادی^۲ در مباحث اصول خود (مبحث استصحاب)، کلام مرحوم آقای داماد را ناتمام دانسته و مطالبی رایان کرده که ملخص آن چنین است:

آنچه ما از اوامر مولا دریافت می‌کنیم، موظف ساختن مکلف است چه غرض مولا حصول مأموربه، یا ناتمام حجت بر مکلف، یا هر دو باشد. اما اگر در مورد فردی، هیچ‌یک از حصول مأمور به و ناتمام حجت در کار نباشد، خطاب مولا شامل او نمی‌شود. از این رو مولا به عمومات و نه به خطاب شخصی، فرد ناتمام و عاجز را خطاب نمی‌کند برخلاف 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 ناتمام را بیدار کند لکن این فرض، مسئله دیگری است که خارج از بحث است. لذا هیئت امر شامل اشخاصی مانند ناتمام و غافل و... نمی‌شود، چنان‌که مشهور فقهاء نیز همین قول را اختیار کرده‌اند؛ پس اشکال مرحوم آقای داماد بر شیخ انصاری دفع می‌شود.

فرانز الأصول، ج ۳، ص ۲۵؛ المعاشرات (مباحث اصول 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 باشد 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 تزیلیه قائل شده است، قابل پذیرش نیست و نقض‌های بسیاری دارد که نمی‌توان به آن ملتزم شد.^۱ 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 ملاقي نجس اگر کشف خلاف هم بشود باز هم طبق این اثبات مع انفصال الشك وأما بعد زواله فينقلب الموضوع، فالملائق أيضا يحكم بطهراته ما دام الشك، وأما بعد زواله فيحكم بنجاست كـل من الملائق والملاقي.» (نهایة الأصول، ص ۱۴۳).

این پاسخ چنان‌که روشن است نمی‌تواند پاسخ این نقض محسوب شود؛ زیرا بعد از انکشاف، ملاقات دیگری صورت تأکفه شود: ملاقي نجس، منتجش شده است، مگر مراد ایشان این باشد که توسعه مذکور تنها در ادله شرطیت طهارت از خیث در نماز است و منفاتی ندارد که بعد از انکشاف، قائل به تنفس ملاقي (با فتحه) شویم. (ر.ک: تهدیب الأصول، ج ۱، ص ۲۷۶؛ تتفیق الأصول، ج ۱، ص ۲۰۱).

در هر حال، چنان‌که از کلام استاد^۲ در مقام و موضع دیگر (برای نمونه: مباحث شاق از کتاب النکاح و مباحث اصولی استاد^۲ در ادله استصحاب، روایت دوم زواره) استفاده می‌شود، استاد^۲ مثال‌های نقض را منحصراً 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 ظاهري از واقعی است، در این نمونه‌ها (استصحاب وجود مانع) کارساز نیست.

ممکن است در پاسخ به اشکالات نقضی استاد^۲ چنین گفته شود که: این موارد نقض، بالجماع فقهاء و ضرورت فقه از تحت ادله اصول خارج شده؛ لذا در باقی موارد که چنین اجتماعی وجود ندارد، ملتزم به همان توسعه می‌شویم.

اما این پاسخ ناتمام است؛ زیرا فنکیک بین موارد، عرفی نیست؛ یعنی عرف نمی‌پذیرد که ادله «لانقض» فقط شامل توسعه شرائط باشد نه توسعه موانع.

توضیح مطلب: مرحوم آخوند در تبیین حکومت استصحاب بر ادله شرط چنین فرموده است: «و التحقيق أن ما كان منه يجري في تتفیق ما هو موضوع التکلیف و تحقیق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرط أو شطره کفاءدة الطهارة أو الحلية بل و استصحابهما في وجه فوی و نحوها بالنسبة إلى كل ما اشتترط بالطهارة أو الحلية بجزي فإن دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط و مبينا للادلة الشرط وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية فانکشاف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتقاءه من حين ارتقاء الجهل وهذا بخلاف ما كان منها

چنین است:

۱. اگر کلام ایشان در باب توسعه شرطیت تمام باشد، در مواردی که استصحاب مانعیت جاری می‌شود نیز باید ملتزم به عدم اجزاء شد. مثلاً کسی که در اعضای وضویش مانعی بوده و نمی‌داند برطرف شده یا خیر، شب تاریک است و نماز جماعتی برپا شده، برای اینکه از فضیلت آن محروم نشود، رجاء وضوی می‌گیرد و نماز می‌خواند و بعد که به روشنائی می‌آید یقین می‌کند که در هنگام وضو مانع

بلسان آنکه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الأمارات فلا يجزى فإن دليل حجيته حيث كان بلسان أنه واحد لما هو شرط الواقع فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك بل كان لشرطه فاقداً. (كفاية الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۸۶).

واز سوبی در حکومت طبق مبنای مرحوم آخوند، لسان نظارت معتبر است (كفاية الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۴۲۹ و ۴۲۸)؛ 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، مجذد وجود اجماع یا ضرورت فقه در عدم توسعه نسبت به موانع باشد، در پاسخ می‌توان گفت: به دلیل اجماع فهمیده می‌شود 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 مجذد وجود نکته ثبوتی تسهیل، بدون وجود نکته اثباتی، برای این تفکیک صحیح نیست ولاقل مورد تردید است. علاوه اینکه استظهار از این دقت‌های خاص مدرسه‌ای حاصل شود، موضوع دلیل حجیت ظواهر نیست و در مقام، استظهار این تفکیک - با قطع نظر از انکار ظهور - استظهاری با دقت غیر عرفی است، خصوصاً که در استصحاب عدم تحقق شرط که یکی از تقضیه‌ای استاد^۳ بر مرحوم آخوند است (نقض دوم) و در ادامه مطالب استاد^۴ 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 تتحقق آن تفکیک دیگری صورت خواهد گرفت که غیر عرفی بودن این استظهار را تقویت می‌کند.

۱. استاد^۵: زمانی این تقضیه‌ها را با مرحوم آقای خمینی مطرح کرد: اما ایشان قبول نکرد و وجه قابل توجهی نیز بیان نکرد. سپس با مرحوم آقا شیخ منطقی حائزی مطرح کرد، ایشان فرمود که من هم همین تقضیه‌ها در ذهنم 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 عدم از وجود واقعی 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 وضعه دارد یا خیر، چنانچه برای درک نماز جماعت، رجاء نماز بخواند و سپس بادش باید که واقعاً وضعه 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 وضو بوده است و این خلاف اجماع است.

۳. نقض دیگر در مسئله موت وارثین با جهل به تقدیم و تأخیر 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 غرقی و مهدوم علیهم احکام خاصی دارد)، ولذا اینکه کدام یک وارث دیگری بوده، مشکوک است. در این مسئله معمولاً نظر فقهاء این است که در مورد مجھول التاریخ، استصحاب بقاء حیات تا زمان فوت دیگری جاری است و وارث بودن فردی که تاریخ وفاتش مجھول است ثابت می‌شود.^۱ حال در همین مسئله فرض کنید دو نفر شک کنند در تقدیم و تأخیر، یکی زمان فوت پدر را بداند و زمان فوت پسر را نداند و دیگری زمان فوت پسر را بداند و زمان فوت پدر را نداند، لازمه کلام مرحوم آخوند این است که در مقام ثبوت 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. کفاية الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۴۲۱؛ ر.ک: مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خوئی)، ج ۲، ص ۲۲۰.

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 طوف 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 یانه. در اینجا استصحاب اقتضاء می‌کند که تازمان نماز یا طوف، شخص همچنان محدث باشد (البته فرض کنید قاعدة 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 تزییل 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، هرچند 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، همان‌طور که خود استصحاب، مستلزم تناقض (واجب شرط بودن و فاقد شرط بودن) است.

اجزاء در مورد تبدل رأی مجتهد و عدول از تقليد

مرحوم آخوند که در مورد استصحاب موضوع قائل به اجزاء شده است، در مواردی مثل تبدل رأی مجتهد یا عدول از تقليد مجتهدی به مجتهد دیگر، اجزاء را نپذيرفته است؛ ولی به نظر می‌رسد در مورد استصحاب موضوع، توسعه واقعی در کار نیست

۱. کفاية الأصول (چاپ آل البيت)، ص: ۴۷۶. «فصل إذا أضمن حل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبہة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة ولو تم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها وأما الأعمال السابقة الواقعه على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد فلا بد من معاملة البطلان معها فيما ينبع دليل على صحة العمل فيما إذا اختلل فيه لعدم كماننهض في الصلاة وغيرها مثل لاتعاد و حدث الرفع بل الإجماع على الإجراء في العبادات على ما ادعى. وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم وقد أضمن حل واضح بداهة أنه لا حكم معه شرعاً غایته المعدودية في المخالفة عقلاؤ كذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه

وقول 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^۱ و هم می‌توان ادعای سیره عملیه کرد. همچنین اگر در چنین مواردی، اعاده یا قضاای 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 خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقة ... وأبناء على اعتبارها من باب السببية والموضعية فلا محاجس عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول عبادة كان أو معاملة وكون مؤذناً ما لم يض محل حكماً حقيقة وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجربي الاستصحاب أو البراءة التقليدة وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال وقد مز 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 ارانه داده شامل این فرض نیز می‌شود. توجه شود که مرحوم آخوند در تبدل رأی مجتهد، اگر اجتهاد اول بر اساس اصولی مانند استصحاب و برانت شرعی باشد، اعمال سابق را صحيح می‌داند؛ اما اگر مستند فتوای اول، قطع مجتهد یا اماره بوده، ایشان اعمال سابق را صحيح نمی‌داند، مگر دلیل خاصی وجود داشته باشد.

۱. البته این مسئله اجتماعی نیست (برای نمونه: بداعن الأفكار [محقق عراقي]، ص ۳۸؛ محاضرات في أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۰۸). مرحوم آقای نایبینی در عبادات، ادعای اجماع کرده و مرحوم آقای خوئی بر ایشان اشکال کرده است (أجود التغیريات، 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 نبایرخته (كيفية الأصول) (چاپ آل البیت)، 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 والتقليد (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 معذریت و منجزیت در حجیت، قائل به عدم اجزاء مطلقاً شده است (بحوث في الأصول، ج ۳، ص ۱۳).

A

فصل ٣: تداخل دو عده

.⁴

تداخل عدّه در ورود عدّه وطی به شبّه برعده طلاق یا وفات

مسئله ۱۲: «إذا اجتمع عدّه وطی الشبهة مع التزويج أو لامعه، و عدّه الطلاق أو الوفاة أو نحوهما، فهل تداخل العدّتان، أو يجب التعدد؟ قوله، المشهور على الثاني، وهو الأحوط. وإن كان الأول لا يخلو عن قوة حمله للأخبار الدالة على التعدد على التقى بشهادة خبر زارة و خبر يونس وعلى التعدد يقدّم ما تقدّم سببه إلا إذا كان أحد العدّتين بوضع الحمل فتقدّم وإن كان سببها متأخرًا العدم إمكان التأخير حينئذ...»^۱

مسئله تداخل در این مسئله عروه، ابتدا در فرضی است که دو عدّه مربوط به دو نفر باشد، والأگر هر دو عدّه مربوط به یک نفر باشد، قطعاً تداخل می‌کنند که در انتهای همین مسئله، مرحوم سید آن را مطرح کرده است.

اختصاص مقام به وطی به شبّهه معتدّه نه ذات البعل

در این مسئله، بحث تداخل عدّه در فرضی که معتدّه (نه زن شوهردار)، وطی به شبّهه شده، برسی می‌شود.^۲ در وطی معتدّه، عدّه وطی به شبّهه برعده طلاق یا

۱. گاهی وطی به شبّهه به جهت ازدواج باطلی بوده (مع التزويج) و گاهی هم در فرضی بوده که ازدواجی در کار نبوده و ا沃اطی، زن را زوجه خود پنداشته است (لامعه).

۲. مراد از «نحوهما» همان عدّه ناشی از فسخ اتفاقاً نکاح و عدّه متعه است.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۱.

۴. از آنجاکه در وطی به شبّهه نسبت به زن شوهردار، روایات متعارضی وجود ندارد و همه روایات معتبر، دال بر تداخل است، لذا استاده محل بحث را مختص به وطی به شبّهه نسبت به معتدّه دانسته است. البته برخی برگان به دلیل اینکه فرقی بین وطی معتدّه با زن شوهردار قائل نیستند، روایات مربوط به وطی زن شوهردار را نیز در زمرة روایات باب محسوب کرده‌اند. مرحوم سید نیز این دسته است؛ زیرا هم در این مسئله به موئّقة زرارة و مرسلة يونس که درباره وطی ذات بعل است تمسّک کرده، و هم در تکمله عروه (نکملة 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، عده طلاق یا وفات بر عده وطی به شباهه وارد می‌شود و شروع عده وطی به شباهه از نظر زمانی مقدم بر عده طلاق و وفات است.

ادعای اجماع بر عدم تداخل در ناصریات و خلاف

سید مرتضی در ناصریات برای اثبات عدم تداخل، چنین فرموده است:

إِذَا تزوجتُ الْمَرْأَةُ فِي عَدْتَهَا وَدَخَلَ بَهَا زَوْجُهَا الثَّانِي فَرْقٌ بَيْنَهُمَا، وَتَعْتَدُّ مِنَ الْأُولِيِّ، ثُمَّ مِنَ الثَّانِيِّ هَذَا صَحِيفَةٌ، وَذَهَبَ إِلَى مُثْلِهِ التَّافِعِي... وَقَالَ أَبُو حِينَفَةَ: تَتَدَخَّلُ الْعَدَّاتُ، ... دَلِيلًا عَلَى صَحَّةِ مَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ: أَنَّ الْعَدَّةَ حَقٌّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْوَزَيْنِ، فَلَامَ دَخْلَهُمَا، وَإِنَّمَالَ يَمْلِكُ الرُّوْجَ إِسْقَاطُ الْعَدَّةِ لِأَنَّ فِيهَا حَقَّاً لِلَّهِ تَعَالَى وَلَيْسَ بِحَقٍّ خَالصٌ لِلْأَدْمِيِّ.

وأيضاً فعلى ماقليناه إجماع الصحابة، لأنَّه روى: «أنَّ امرأة نكحت في العدة ففرق بينهما أمير المؤمنين عليه السلام» وقال: «أيما امرأة نكحت في عدتها فإن لم يدخل بها زوجها الذي تزوجها فإنها تعتد من الأول ولا عدة عليها للثاني، وكان خاطباً من الخطاب، وإن كان دخل بها فرق بينهما، وتأتي ببقية العدة عن الأول، ثم تأتي عن الثاني بثلاثة أقراء مستقبلة». وروى مثل ذلك عن عمر بن الخطاب، وإن لم يظهر خلاف لما فعل فصار إجماعاً^۱.

شيخ طوسی نیز در خلاف، با بیانی مشابه، اجماع امامیه بر عدم تداخل را ادعا کرده است.^۲

و چنان‌که در بررسی فرض دوم (وطی ذات بعل) خواهد آمد، از سابقین نیز برخی مانند شیخ طوسی به عدم فرق قائل‌اند؛ ولی استاد^۳ این دو مسئله تفکیک قائل شده است و در مبحث آنی، فرض زن شوهردار را نیز بررسی خواهد کرد.

۱. المسائل الناصریات، ص ۳۶۱ - ۳۶۲.

۲. الخلاف، ج ۵، ص ۷۵ - ۷۶.

فاضل مقداد در تدقیق نیز فرموده است: «وَأَمَّا الْاِكْتِفَاءُ بِوَاحِدَةٍ فَلَا عِلْمُ الْفَاعِلِ بِهِ». ^۱ شهید ثانی در مسالک فرموده است که اصحاب به تداخل قائل نیستند (وهم لا يقولون به).^۲

تبیین اشتباه در حدائق

صاحب حدائق درباره دیدگاه شهید ثانی در مسالک پیرامون اتحاد دو عدّه، چنین گفته است:

«طعن في المسالك في موقعة وزارة المتقدمة في الموضع الثاني
الدالة على مساواة النكاح للعدّة بأنها مع ضعف سندها تضمنت
الاكتفاء بعدّة واحدة وهم لا يقولون به، وكذا إطلاق كون العدّة ثلاثة
أشهر، لأنّ هذا أسهل».

سپس صاحب حدائق می فرماید:

«أقول: لا ريب في أنه وإن كان المشهور بينهم عدم تداخل عدّة
وطني الشبهة وعدّة النكاح الصحيح، بل تعتد لكلّ منها عدّة، و
ربما ظهر من كلام شيخنا المذكور في موضع آخر من الكتاب اتفاق
الأصحاب على ذلك لأنّ الظاهر من الأخبار خلافه، ومنها الخبر
المذكور».^۳

اما تعییر «وربما ظهر من کلام شیخنا المذکور فی موضع آخر من الكتاب اتفاق
الأصحاب علی ذلك» که دلالت دارد شهید ثانی در جای دیگری از مسالک ادعای

۱. التتفیج الرابع، ج ۳، ص ۸۴.

مرحوم محقق حلى در نافع (المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸) چنین فرموده است: «(السادسة) من تزوج
امرأة في عذتها جاهلاً فالعقد فاسد. ولو دخل حرمت أبداً ولحق به الولد ولها المهر بوطء الشبهة.
وتنتم العدة للأول وتستأنف أخرى للثانية، وقيل: تجزى عدّة واحدة. ولو كان عالماً حرمت بالعقد».
مرحوم فاضل مقداد در ذیل کلام ایشان تعییر مذکور در متن را فرموده؛ لذا فاضل مقداد این قول را اختیار
کرده است.

۲. مسالک الأفهامت، ج ۷، ص ۳۳۸.

۳. الحدائق الناصرة، ج ۲۳، ص ۵۸۶.

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 «تعتَد عَذَّة وَاحِدَة» منهاجاً جميعاً نقل می‌کند. یکی از این اشکالات، این است که مفاد این روایت، اتحاد عذَّة است که: «هُم لَا يَقُولُونْ بِهِ». سپس در مرآة العقول در باب بعد آمده است: «وَ الْمُشْهُور عدم تداخل عذَّة وَطَء الشَّبَهَة وَ النَّكَاح الصَّحِيحَ، وَ تَعْتَد لِكُلِّ مِنْهُمَا عَذَّة، بَلْ يَظْهُرُ مِنْ كَلَام الشَّهِيد الثَّانِي أَنَّهُمْ أَنْفَقُوا أَنْفَاقَ الْأَصْحَاب عَلَى ذَلِكِ.»^۱ 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 «وَهُم لَا يَقُولُونْ بِهِ» است و در صدد گزارش بخش جدیدی از کلام شهید ثانی نیست. از همین روست که ظاهر-ونه صریح-آن را اتفاق اصحاب دانسته است.^۲

بررسی انتساب تداخل به مرحوم صدقوق و ابن جنید در مقابل ادعای اجماع یا نفی خلاف، فتوای مخالف نیز نقل شده است.

مطلوب اول: تعیین مراد محقق حلی از قائلین به تداخل

در شرایع، پس از فتوا به عدم تداخل، چنین آمده است: «وَ قَبْلَهُ يَجْزِي عَذَّة

۱. تهذیب الأحكام، 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 موقق زراره و مرسل یونس آورده: «لَكُنَ الظَّاهِرُ مِنْ هَذَا الْخَبَرِ وَ الَّذِي بَعْدَهُ أَنْ تَعْتَدُ الْعَذَّة مِذَهَبَ الْعَائِدَة،» (مرآة العقول، ج ۲۱، ص ۲۵۱). در حدائق هم درباره این دو خبر می‌گوید: «وَ مِنْ هَذِينَ الْخَبَرِيْنَ يَظْهُرُ أَنْ تَعْتَدُ الْعَذَّة مِذَهَبَ الْعَائِدَة.» (الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۸۴). این همسانی، خود شاهدی است بر این ادعا که صاحب حدائق، به عبارت مرآة العقول نظر داشته است.

واحدة». اعلمای متاخر، همچون ابن فهد حلی^۱، کاشف اللثام^۲ و صاحب جواهر^۳، در معرفی صاحب «قیل» (قول مخالف)، مرحوم صدوق در مقنع^۴ و نیز ابن جنید^۵ را نام بردۀ آند^۶. 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^۷.

مطلوب 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 دور مسئله دیگری معتقد به تداخل هستند. توضیح مطلب: محور بحث کنونی، ازدواج با معتدہ 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 اوی همبستر شود، این جماع عدّه دارد. حال اگر شوهر زن در مدت عدّه شبهه، او را طلاق دهد یا بمیرد، بحث از تداخل دو عدّه یا محاسبه دو عدّه کامل به میان می‌آید. در این مسئله، برخلاف مقام، روایات^۸ بدون معارض

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۲۵.

۲. المهدب الباقي، ج ۳، ص ۲۸۵.

۳. کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۵۶.

۴. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۳۸.

۵. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۵۴.

۶. مختلف الشیعه، ج ۷، ص ۵۰۲.

۷. استاد^۹: در مهدب الباقي و کشف اللثام با عنوان «ابو على» از روی باد می‌کند، در مهدب الباقي نام کتاب صدوق ذکر نشده ولی در کتب دیگر به نام مقنع تصریح شده است.

۸. مختلف الشیعه، ج ۷، ص ۵۰۲.

۹. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷: ابن أبي عمر عن ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر علیه السلام «في امرأة فقدت زوجها أو نعي إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلّقها قال: تعذر منها جميعاً ثلاثة أشهر عدّه واحدة وليس للأخير أن يتزوجها أبداً».

الكافی، 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^۱، مرحوم صدوق در مقنع و کتاب من لایحضره الفقیه^۲ و نیز ابن جنید^۳.

ولی در مقام (ازدواج با معتدّه)، تازمان صاحب مدارک^۴، مخالف صریحی دیده نشده است. البته از عبارت صدوق در فقیه می‌توان اعتماد به تداخل را برداشت کرد؛ زیرا پس از نقل روایت تداخل، معارضی را نقل نکرده است^۵؛ اما با این همه، ایشان در کتاب مقنع، فتوا به عدم تداخل داده است^۶.

ح۱: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة نعي إليها زوجها فاعتذرت و تزوجت فجاء زوجها الأول ففارقاها و فارقاها الآخر كم تعذر للناس قال: ثلاثة قروء وإنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحملها للناس كلهم قال زرارة؛ وذلك أن أناسا قالوا: تعذر عذتين من كل واحد عذنة فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام قال: تعذر ثلاثة قروء فتحلل للتزحال». ح۲: علی بن ابراهیم عن أبيه عن اسماعیل بن مزار عن یونس عن بعض أصحابه «في امرأة نعي إليها زوجها فتزوجت ثم قدم زوجها الأول فطلّقها و طلقها الآخر قال: فقال ابراهیم التخumi: عليها أن تعذر عذتين فحملها زرارة إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: عليها عذنة واحدة».

۱. الكافي، ح، ۶، ص، ۱۵۰، «باب المرأة يبلغها نعي زوجها أو طلاقه فتنزوج فيجي»، زوجها الأول فيفارقانها جميعاً (مرحوم کلینی در ابن باب، تنها در روایت را نقل کرده که هر دو دال بر تداخل است).

ح۱: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة نعي إليها زوجها فاعتذرت و تزوجت فجاء زوجها الأول ففارقاها و فارقاها الآخر كم تعذر للناس قال: ثلاثة قروء وإنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحملها للناس كلهم قال زرارة؛ وذلك أن أناسا قالوا: تعذر عذتين من كل واحد عذنة فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام قال: تعذر ثلاثة قروء فتحلل للتزحال». ح۲: علی بن ابراهیم عن أبيه عن اسماعیل بن مزار عن یونس عن بعض أصحابه «في امرأة نعي إليها زوجها فتزوجت ثم قدم زوجها الأول فطلّقها و طلقها الآخر قال: فقال ابراهیم التخumi: عليها أن تعذر عذتين فحملها زرارة إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: عليها عذنة واحدة».

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ح، ۳، ص، ۵۸۴، ح، ۴۸۸۸؛ وروی موسی بن بکر عن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة نعي إليها زوجها فاعتذرت و تزوجت فجاء زوجها الأول ففارقاها و فارقاها الآخر كم تعذر للناس فقال: ثلاثة قروء وإنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحملها للناس كلهم».

۳. مختلف الشیعة، ح، ۷، ص، ۵۰۲-۵۰۳.

۴. نهاية العرام، ح، ۱، ص، ۱۷۷. (ر.ک: ملا الأحیا، ح، ۱۲، ص، ۱۳۳؛ مرآة العقول، ح، ۲۰، ص، ۱۸۷).

۵. کتاب من لایحضره الفقیه، ح، ۳، ص، ۴۷۶، ح، ۴۶۳۹؛ وفی روایة جمیل بن دلّاج «فی المرأة تزوج فی عذتها قال: يفرق بينهما و تعذر عذنة واحدة....».

۶. المقنع (شيخ 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 عدّه و طی شبّه (بدون ازدواج) و عدّه وفات، این روایت را نقل می‌کند:

«فی أختين أهديتا للأخرين فأدخلت امرأة هذا على هذا و امرأة هذا على هذا قال: لکلّ واحدة منهما الصداق بالغشيان وإن كان وليهما تعقد ذلك أغرم الصداق ولا يقرب واحد منها امرأته حتى تنقضى العدة فإذا انقضت العدة صارت كلّ امرأة منها إلى زوجها الأول بالنكاح الأول قيل له: فإن ماتتا قبل انقضاء العدة قال: يرجع الزوجان بنصف الصداق على ورثتهما فيرثانهما الرجلان قيل: فإن مات الزوجان وهما في العدة قال: ترثانهما ولهمانصف المهر و عليهما العدة بعد ما تفرغان من العدة الأولى تعتدان عدة المتوفى عنها زوجها».١

در مورد مسئله جاری یعنی ازدواج با معتده می‌گوید: «إذا تزوج الرجل امرأة في عدتها ولم يعلم ... فرق بينهما، وتعتَّد من عدتها الأولى، وتعتَّد بعد ذلك عدّة كاملة». لذا نظر ایشان در بحث جاری، عدم تداخل است.

اما در مورد ازدواج با زن شوهردار، همانند کتاب فقیهه و مانند مرحوم کلینی، تداخل را برگزیده است: «وإذا نهى إلى امرأة زوجها فاعتذرت وتزوجت، ثم قدم زوجها فطلّقها وطلّقها الأخير، فإنها تعتَّد عدّة واحدة ثلاثة قروء».٢

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: «وقال ابن الجنيد: إذا نهى إلى المرأة زوجها أو أخبرت بطلاقها فاعتذرت ثم تزوجت بعد العدة فجاء الأول وأنكر الطلاق ولم يقم به بيته فهو أحق بها... وإن مات الأول - وهي في عدّة من الثاني -

١. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٢٢، ح ٤٤٦٨؛ المقنع (شيخ صدوق)، ص ٣١٥ - ٣١٦.

٢. المقنع (شيخ صدوق)، ص ٣٢٨.

٣. المقنع (شيخ صدوق)، ص ٣٥٤.

ابتدأت عدّة الوفاة من الأول من يوم مات، فإذا انقضت استنتمت ما
كان ابتدأت به من العدّة من الثاني... وإن طلقها الزوج بعد دخول
الثاني فإنّ عدتها واحدة منها جميعاً.^۱

لذا در عدّة وفات، به عدم تداخل فتواه داده است؛ البته کيفيت 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 می شود، در حالی که به عقیده
ابن جنید، عدّه وفات، بلافاصله پس از مرگ، آغاز و پس از پایان آن، عدّه وطی به
شبّه تکمیل می شود. 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 معنده و وطی ذات بعل

شیخ طوسی^۲ و عدّه‌ای دیگر^۳ بین مسئله ازدواج با معنده 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.^۴
ولی چنین نسبتی به اصحاب صحیح نیست؛ زیرا بعضی از اصحاب بین این
دو مسئله فرق گذاشته‌اند^۵ 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.^۶ در مقابل، بعضی دیگر به فرق دو مسئله توجه کرده‌اند. الغاء خصوصیت

۱. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۳-۵۰۲.

۲. الخلاف، ج ۵، ص ۷۵.

۳. برای نمونه: السراون، ج ۲، ص ۷۴۸؛ مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۲.

۴. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۱.

۵. ر.ک: التتفییح الرائع، ج ۳، ص ۸۴.

۶. برای نمونه: مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۵۰۲؛ ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۳۶۱؛ المهدب البارع، ج ۳،

از وطی زن شوهردار و تعدی به وطی معتقد نیز در چنین مسائلی که جنبه تعبدی دارند، صحیح نیست.

بررسی قاعدة اولیه در مقام

قبل از بررسی روایات مسئلله، قاعدة اولیه در این بحث بررسی می‌شود؛ یعنی اگر روایات، متعارض بود و جمع عرفی نداشت و رجوع به عام فوکانی یا مرجح نیز ممکن نبود، مقتضای قاعدة اولیه چیست؟

قبل از مرحوم سید در تکمله عروه^۱ و مرحوم آقای حکیم^۲ و مرحوم آقای خوئی^۳، قریب به اتفاق فقهاء، اصل اولیه را عدم تداخل می‌دانستند^۴ ولی این بزرگان در مقام، اصل را تداخل دانسته‌اند.

دلیل قول به تداخل و نقد آن

مرحوم آقای خوئی مانند مرحوم سید^۵ و آقای حکیم، وجه تداخل را در قاعدة اولیه

۱. تکملة العروة، ج ۱، ص ۱۰۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۵۳۵.
۲. مستنسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۴۰.
۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۰.
۴. ر.ک: مختلف الشيعة، ج ۲، ص ۴۲۸؛ جواهر الكلام، ج ۳۳، ص ۲۸۳؛ كتاب المکاسب (شيخ انصاری)، ج ۵، ص ۹۳؛ مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۶۸.

۵. مرحوم سید بابیانی 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: «اختلقوافي 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 إنما هو فيما إذا أمكن كما إذا قال: إن جاءك زيد فأكيرمه، و قال أيضاً: إن سلم عليك زيد فأكيرمه، حيث يمكن تعدد الإكرام، وأنا إذا كان المستحب مقيداً بقيد لا يمكن تعدده معه فلا و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن كلام من الطلاق والوفاة موجب للعدة بعد تحقيقه بلا فصل و

چنین پیان کرده است:

وـالوجه في ذلك واضح، فإن النصوص المتضادـة قد دلت على لزوم الاعتداد من الطلاق والوفاة وـوطـء الشـبـهة والفسخ، كما دلت هاتـيك النصـوص على أن مبدأ العـدـة إنـما هو في غير الوفـاة من حين وـقـوع السـبـب، وأـقاـفيـها فـإنـما هو من حين بلوغـها الخبر، وـهـذا واضح ولا خـلـافـ فيهـ. وـعـلـى هـذـا فـلـو اجـتـمـع سـيـبـانـ للـعـدـةـ في زـمـانـ وـاحـدـ كـانـ القـولـ بـالـتـدـاـخـلـ مـقـاـلـاـبـدـ مـنـهـ، نـظـرـالـعـدـمـ قـابـلـيـةـ الرـمانـ الـواـحـدـ لـاجـتـمـاعـهـمـاـ فـيـهـ، فـيـانـ الزـمـانـ الـواـحـدـ لـاـ يـقـبـلـ إـلـاـعـدـةـ وـاحـدـةـ. وـمـنـ هـنـاـ فـحـيـثـ إـنـ جـعـلـ مـبـداـ إـحـدـيـ العـدـتـينـ وـزـمـانـهـاـ مـتأـخـراـعـاـ زـمـانـ الـأـخـرـ يـحـتـاجـ إـلـىـ الدـلـيلـ وـهـوـ مـفـقـودـ، فـلـامـنـاصـ مـنـ الـلـازـمـ بـالـتـدـاـخـلـ.

وليس هذا الذي ذكرناه في المقام منافيًا لما ذكرناه في المباحث الأساسية من كون التداخل على خلاف الأصل ومحاجة إلى الدليل، فإنه إنما هو في الموارد القابلة للتعدد، فلا يشمل مثل المقام حيث لا قابلية للزمان لوقوع العدتين فيه.^١

در تبیین بیشتر کلام ایشان می‌توان گفت: چنانچه بگویند: کسی که فلان کار را انجام دهد، عبا جایزه اوت و باز بگویند: اگر فلان کار دیگر را انجام دهد عبا جایزه اوت، متفاهم عرفی این است که اگر هر دو کار را انجام دهد دو عبا جایزه اوت. همچنین است اگر بگویند: چنانچه فلان جرم را مرتكب شوید، پک سال

لا يمكن إيجاد العذتلين في زمان واحد وإثبات أحديهما بعد الأخرى مناف لما هو المفروض من وجوديهما
بعده بالفصل فلا بد من التداخل».

ولی ایشان کلام تحقیقی خود در مقام را چنین مطرح کرده است:

نكمالة العروة، ج ١، ص ١٤٧: «التحقيق في المقام هو التداخل بمقتضى الأصل والقاعدة... والوجه فيه عدم اعتبار خصوصية في مقتضى كلٍّ منهما، بل المنطاق وجوده في الخارج بأي كيفية كانت وبأي تصدٍ كان، هذا يجعل المطلب يحسب الأصل والقاعدة».

طبق بیان تحقیقی اینسان، مستفاد از ادله ازوم عده، این است که عده هیچ قیدی ندارد و مجرد تحقق کافی است؛ لذا جند عده حتی اگر اسپاب و مسبیات آن هم متفاوت باشد، تداخل می‌کشند.

زندان مجازات آن است و اگر فلان جرم دیگر هم انجام شود، جزايش يك سال زندان است، متفاهم عرفی اين است که اگر هر دو جرم انجام شود، دوسال زندان دارد. ايشان معتقد است با اينکه مقتضای قضایای شرطیه -مانند مثال های فوق- عدم تداخل است، اما اين مختص جايی است که قابلیت تعدد و عدم تداخل باشد؛ لذا اگر بگويند: چنانچه نماز عشا را فراموش کردي، فردايش باید روزه بگيري، يك دليل دیگر هم گفت: اگر فلان کار را کردي، فردايش باید روزه بگيري، چنانچه هر دو شرط (فراموشی نماز عشا و انجام کار دوم) واقع شود و درنتیجه به مقتضای هر يك از دو دليل فردايش روزه لازم باشد، در فرضی که «فردا» يك روز بيشتر نیست، دیگر نمی توان قائل به عدم تداخل شد.

اما کلام ايشان قابل مناقشه است؛ زيرا اينکه مقتضای ادله اين است که مبدأ عده در غير از عده وفات -که از زمان وصول خبر وفات است^۱- از زمان حصول سبب باشد^۲؛ اما مبدأ عده وطی به شبهه در هیچ روایتی از روایات مربوط به عده وطی به شبهه -که همگی مورد مراجعه قرار گرفت- به صراحت ذکر نشده است و لزوم اتصال مبدأ عده وطی به شبهه به وطی به شبهه، نتيجه اطلاق^۳ روایات است.

۱. وسائل الشيعة، 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 يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن علي بن الحكيم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أحد همایره: «في الرجل يموت وتحته امرأة وهو غائب قال: تعتد من يوم يبلغها وفاته».

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۲۲۵، باب ۲۶: «باب أن المطلقة تعتد من يوم طلاقت لا من يوم يبلغها الخبر فإن لم تعلم متى طلاقت اعتدت من يوم علمت». برای نمونه، ح ۱: محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكيم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «إذا طلق الرجل وهو غائب فليشهد على ذلك فإذا مضى ثلاثة أيام من ذلك اليوم فقد انقضت عدتها».

وسائل الشيعة، 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 ياسناهه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكيم عن أبي أيوب الخوارز 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 نزوجت ولم تعتد...».

۳. مراد از اطلاق، اين است که شارع، فاصله ای بین شروع عده و سبب عده (وطی به شبهه) بیان

لذا اگر دو علت برای عده، در یک زمان حاصل شود - برای مثال وطی به شباهه و طلاق - بالحاظ اینکه در مقام، زن - مثلاً - در عده طلاق است، از مقتضای اطلاق در وطی به شباهه 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 شباهه نیز از اطلاق دلیل استفاده می‌شود. در نتیجه اگر وطی به شباهه زودتر از سایر سبب‌هارخ دهد و در مدت عده وطی به شباهه، علّتی 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 شباهه متوقف شده و پس از اتمام عده طلاق، تکمیل شود. چنان‌که گذشت، مشابه همین مطلب را بین جنید، در مورد ازدواج با زن شوهردار مطرح کرد. ایشان فرموده بود که: اگر در خلال عده وطی به شباهه، شوهر از دنیا برود، عده وطی به شباهه باید پس از اتمام عده وفات، تکمیل شود.

در هر حال، در مقام (وطی زن معتهده)، اصل اولیه، عدم تداخل است؛ اما آیا طبق روایات مسئله نیز، عدم تداخل ثابت می‌شود؟

نکره و فقط برای وطی به شباهه عده را لازم دانسته است. متفاهم عرفی از این سببیت بالحاظ عدم ذکر فاصله بین تحقق سبب و تحقق مسبب، شروع عده وطی به شباهه بدون فاصله از سبب آن است؛ برای نمونه:

وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۲۵۲، ح ۲: و عن محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْرُوصِ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْرُوصِ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ شَهِدَ عَلَى رَجُلٍ غَائِبٍ عَنْدَ أَمْرِهِ أَنْ طَلَقَهَا فَاعْتَدَتِ الْمَرْأَةُ وَتَرَوَّجَتْ ثُمَّ إِنَّ الزَّوْجَ الْغَافِبَ قَدْ فَرَعَ أَنَّهُ لَمْ يَطْلُقْهَا فَأَكَذَّبَ نَفْسَهُ أَحَدُ الشَّاهِدِينَ فَقَالَ: لَا سَبِيلٌ لِلْأَخِيرِ عَلَيْهَا وَلَا يُؤْخَذُ الصَّدَاقُ مِنَ الَّذِي شَهَدَ فِي رَبِّهِ عَلَى الْأَخِيرِ وَالْأُولَى مُلْكُهَا وَتَعْتَدُ مِنَ الْأَخِيرِ وَلَا يَقْرِبُهَا الْأُولَى حَتَّى تَنْقُضِي عَدْتَهَا»؛ وَص ۲۵۳، ح ۵: وَعَنْ أَبِيهِ أَبِيهِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعًا عَنْ أَبِيهِ عَمِيرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ عَنْ أَبِيهِ بَصِيرٍ وَغَيْرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «أَنَّهُ قَالَ فِي شَاهِدِينَ شَهِدَا عَلَى امْرَأَةٍ بَأْنَ زَوْجُهَا طَلَقَهَا مَاتَ عَنْهَا فَتَرَوَّجَتْ ثُمَّ جَاءَ زَوْجُهَا قَالَ: يَضْرِبُانِ الْحَدَّ وَيُضْعِنُانِ الصَّدَاقَ لِلزَّوْجِ بِمَا غَزَاهُ ثُمَّ تَعْتَدُ وَتَرْجِعُ إِلَى زَوْجِهَا الْأُولَى».

بررسی روایات

در مقام، سه دسته روایت وجود دارد.

بخش هفتم: ماده ۵۰: دو دلایل و دو عذر از آنها / فصل ۳: تداخل و عدم

دسته اول (روایات دال بر تداخل)

دسته اول، روایاتی است که دلالت بر تداخل در هر نوع عده‌ای می‌کند:

روایت اول: صحیحه زراره

أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسین بن سعید عن صفوان عن جمیل عن زرارة عن أبي جعفر^{علیه السلام}: «فی امرأة ترثجت قبل أن تنقضى عدتها قال: يفرق بينهما و تعتد عدة واحدة منهما جميعا».١

روایت دوم: صحیحه أبي العباس

سعد عن محمد بن عیسی عن صفوان عن جمیل عن ابن بکیر عن أبي العباس عن أبي عبد الله^{علیه السلام} «فی المرأة ترثج في عدتها قال: يفرق بينهما و تعتد عدة واحدة منهما جميعا».٢

١. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٠٨، ح ٣٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٣، ح ١١.

٢. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٠٨، ح ٣٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٣، ح ١٢.

در نقل دیگر در وسائل (ج ٢٢، ص ٢٥٣، ح ٦) أبي العباس با «أو» به ابن بکیر عطف شده؛ ولی در نقل ج ٢٠، که باب مسئله جاری است، حرف عطف وجود ندارد. چنان که در تهذیب، جلد هفتم که مسئله ازدواج با معنته مطرح شده، حرف عطفی نیامده است؛ ولی در جلد هشتم تهذیب (تهذیب الأحكام، ج ٨، ص ١٦٨، ح ٩)، کتاب الطلاق، باب ٧، «باب لحقوق الأولاد بالأباء و ثبوت الأنساب وأقل الحمل وأکثره»، این حرف عطف (أو)، آمده است. در جلد سوم الاستبصار (ج ٣، ص ١٨٨، ح ٤)، کتاب النکاح، «أبواب ما أحل الله العقد عليهن و حرم»، باب ١٢١، «باب أنه مني دخل بها الزوج الثاني لزمنها عدتها»، 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، موقنه است نه صحیحه. اما پاسخ این است که اولاً، آنچه استاد^{علیه السلام} بیان فرموده، میتواند بر مقابله با نسخه اصیخ تهذیب است که با تهذیبین مطبوع مغایر است. مرحوم مجلسی اول (روضۃ المتقین، ج ٨، ص ٥٢٤) نیز به وجود نسخه مشتمل بر عطف با او اشاره کرده است. تانياً، در سندی دیگر از تهذیب الأحكام (ج ٨، ص ١٦٧، ح ٧)، جمیل بی واسطه از أبي العباس ذیل همین روایت را نقل کرده است.

بررسی سند

مراد از أبي العباس، فضل بن عبد الملك القيباقي است که ثقه و امامی است^۱ ولی براساس چینشی که در وسائل آمده، روایت به دلیل وجود ابن بکیر در سنند، موقنه است؛ چراکه او فطحی مذهب است. امامی توان گفت: بعد نیست روایت صحیحه باشد؛ زیرا مقابله با نسخ، گواهی می دهد که ابن بکیر و أبي العباس هر دو بدون واسطه از امام علیه السلام نقل می کنند و «عن» اشتباه است و «واو» صحیح است؛ یعنی چنان نیست که ابن بکیر از أبي العباس نقل کند؛ بنابراین در این سنند، هر دو راوی بی واسطه از امام علیه السلام هستند.

رواية سوم: مرسلة جميل

أحمد بن محمد عن علي بن حميد عن جميل بن صالح عن بعض أصحابنا عن
أحد همایعه: «في المرأة تترزق في عذتها قال: يفرق بينهما وتعتذر عدّة واحدة
منهما فإن جاءت بولد لستة أشهر أو أكثر فهو للأخير وإن جاءت بولد لأقل من
ستة أشهر فهم الأول».

از آنجاکه مفاد روایات این دسته، تداخل، عده و طی شیوه یا عده قیلی است و

^١ رجال النجاشي، ص ٣٥٨، رقم ٨٤٣.

فراشته، هم فرمان این اعدا را مردوده دانست:

الف. راویان از رزیق کسانی مانند محمد بن خالد برقی و محمد بن خالد طیلسی هستند که در طبقه شاگردان جمیل هستند؛ لذا بعید است که جمیل که هم طبقه با رزیق است، از اونقل روایت کرده باشد.

ب. فضل، فردی سرشناس بوده است و بعید است در محیط کوفه، راویان کوفی بدون تصریح به اسم رزیق، ازویه أبو العباس تعبیر کنند. به علاوه نام فضل بن عبد الملک با عنایویں مختلف در تهذیب -اعم از ابواب نکاح و دیگر ابواب- در اسناد سابق به صورت متعدد آمده است؛ لذا به نظر می‌رسد چه از جهت شهرت، و چه از جهت انکاه به اسناد سابق، مراد از أبو العباس، همان فضل بن عبد الملک است.

در هر حال، اگر مراد از آبو العباس در روایت مورد بحث، رزیق باشد، باز هم طبق نظر مختار استاد^{۲۶۷} که مروی عنده جعفر بن بشیر را ثقة می‌داند، رزیق ثقة است؛ زبیرا در کافی شریف، جعفر بن بشیر از او وابست نقا کرده است (الکافی، ج ۸، ص ۲۱۷-۲۱۸، ح ۲۶۷-۲۶۸).

٢. تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ١٦٨، ح ٤١؛ وج ٧، ص ٣٠٩، ح ٤١؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٣٨٣، ح ١٣.

اشارة‌ای به نوع عده قبلى نشده است، نسبت به انواع عده، مطلق است. آقای خوئی می‌فرماید این روایت از نظر دلالت تمام است؛ ولی اشکال سندي دارد. غیر از جنبه ارسال روایت، بحث دیگری مطرح است که آقای خوئی^۱ بیان کرده و ما هم در جای دیگری^۲ با اندکی تفاوت مطرح کرده‌ایم. آن بحث این است که جمیل بن صالح که در سنند ذکر شده، نمی‌تواند درست باشد. این روایت در چند جانقل شده است. در استبصاريک جای تهذيب^۳ «عن جمیل عن بعض اصحابه» تعبير شده و در جای دیگری از تهذيب^۴ «عن جمیل بن صالح عن بعض اصحابه» تعبير شده و راوي از جمیل هم على بن حديد است. صدوق هم که این روایت را نقل کرده^۵، تعبير می‌کند: «وفي رواية جمیل بن دراج» سپس متن روایت را ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد با تبعی در استناد، می‌توان مطمئن شد که جمیل در این روایت، جمیل بن دراج است و کلمة «ابن صالح» زیادی است و نسخه صحیح، فقط «جمیل» داشته است.^۶ اما علت این زیادی، احتمالاً این است که کسانی که روایت را دیده‌اند، این طور 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، اشتباه‌آیین حاشیه وارد متن شده است. از طرف دیگر، ما هم در کتب اربعه و هم در کتاب‌های دیگر تبعی کردیم و برای نمونه یک مورد پیدا نکردیم که على بن حديد از جمیل بن صالح روایت کرده باشد. اما على بن حديد علاوه بر اینکه کتاب جمیل بن دراج را روایت کرده^۷، هفتاد و پنج روایت ازاو دارد که از کتب اربعه و غیر کتب اربعه این‌ها را جمع آوری کردیم.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹۶.

۲. ر.ک: کتاب حج، اعمال منی، ذبح، ذبل «ولو ضل الهدي فذبحه غير صاحبه لم يجز عنه» (شائع الإسلام، ج ۱، ص ۲۲۵).

۳. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۹، ح ۴۱.

۴. تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۱۶۸.

۵. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۴۷۰.

۶. استاددی^۸: ظاهرآ در کافی نیز، تنها کلمة «جمیل»، بدون هیچ اضافه‌ای آمده است.

۷. رجال النجاشی، ص ۱۲۷.

ضمناً از اینکه علی بن حیدر هیچ روایتی از جمیل بن صالح نقل نکرده، یک نتیجه دیگری هم گرفته می شود و آن اشتباهی است که ابن بطه در همین رابطه مرتکب شده است. نجاشی در شرح حال جمیل می گوید^۱: ابن بطه، علی بن حیدر را راوی کتاب جمیل بن صالح دانسته است. خود نجاشی در جایی تعبیر می کند که: «و فی فهرست ما رواه ابن بطه غلط کثیر». واضح است که همین مورد، یکی از اشتباهات ابن بطه است که جمیل بن صالح را با جمیل بن دراج خلط کرده است.

دسته دوم (روایات دال بر عدم تداخل)

دسته دوم، روایاتی است که بر عدم تداخل دلالت می کند و تفصیلی بین انواع عده قائل نشده است.^۲

روایت اول: موئّة محمد بن مسلم
 عن أحمد بن محمد العاصمي عن علی بن الحسن بن فضال عن علی بن أسباط
 عن عمه يعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال:
 «سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عذتها قال: إن كان دخل بها فرق
 بينهما ولم تحل له أبداً وأنتم عذتها من الأول وعذدة أخرى من
 الآخر وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما وأنتم عذتها من الأول و
 كان خطاباً من الخطاب».٣

بررسی سندي

هرچند مرحوم آقای خوئی این روایت را صحیحه شمرده است^٤ 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^{علیه السلام} وجود دارد که دال بر عدم تداخل است و استاد^{علیه السلام} در جمع هفتم روایات مطرح خواهد کرد؛ ولی سند معتبری ندارد (المسائل الناصریات، ص ۳۶۲؛ الخلاف، ج ۵، ص ۷۶).

۴. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲، ح ۹.

۵. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۰.

دلیل علی بن حسن بن فضال که فطحی است^۱، موقنه است نه صحیحه. البته علی بن اسپاط نیز چنین پیشینه‌ای دارد؛ ولی ظاهراً از فطحی بودن عدول کرده است.^۲ 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، بی‌آنکه نوع عده اول دخالتی در این حکم داشته باشد.

روایت دوم: روایت علی بن بشیر تبال روی محمد بن أحمد بن يحيى عن العباس والهيثم عن الحسن بن محبوب عن ابن رئاب عن علی بن بشیر التبال قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ترزق امرأة في عذتها ولم يعلم و كانت هي قد علمت أنه قد بقى من عذتها وأنه قذفها بعد علمه بذلك فقال: إن كانت علمت أن الذي صنعت يحرم عليها فقدمت على ذلك فإن عليها الحد حدا زانى ولا أرى على زوجها حين قذفها شيئا وإن فعلت ذلك بجهالة منها ثم قذفها بالزنى ضرب قاذفها الحد و فرق بينهما و تعتد ما بقى من عذتها الأولى و تعتد بعد ذلك عدة كاملة».^۳

بررسی سندی (عدم توثیق علی بن بشیر تبال) همان طور که مرحوم آقای خوئی نیز فرموده است، این تنها روایتی است که علی بن بشیر تبال از امام زین العابد نقل کرده است^۴، و این روایت را معتبره شمرده است.^۵

۱. رجال النجاشی، ص ۲۵۷-۲۵۸، رقم ۶۷۶.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۵۲، رقم ۶۶۳.

البته در رجال النجاشی خلاف این مدعای از عده‌ای نقل کرده است (رجال الكثني، ص، ۵۶۳).

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۹، ح ۴۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶، ح ۱۸.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۲۰۵، ح ۲۰۵؛ علی بن بشیر التبال: روی عن أبي عبد الله عليه السلام، و روی عنه ابن رئاب. التهذیب:الجزء ۷، باب فی من يحرم نكاحهن بالأسباب، الحديث ۱۲۸۴.

آدرس فوق از تهذیب، آدرس روایت مورد بحث ماست.

۵. موسوعة الإمام الخوئي: ج ۳۲، ص ۴۰۱.

اگر دلیل ایشان، توثیق نجاشی نسبت به محمد بن بشیر و برادرش علی است،^۱ کلام ایشان با دو اشکال مواجه است:

• اولاً، هرگاه راوی به طور مطلق به وثاقت توصیف شود و قرینه‌ای بر خلاف نباشد، می‌بایس 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 رثاب از علی بن بشیر نبال روایت می‌کند و این نشان می‌دهد علی بن بشیر نبال، هم طبقه زواره است، در حالی که علی بن بشیر در توثیق نجاشی در رتبه مشایخ احمد بن محمد بن خالد برقی است^۲ که در این صورت، حداقل با حسن بن محبوب هم طبقه است نه مقدم بر او.^۳ 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^۴ 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^۵ روایت از حسن بن محبوب نقل کرده است.

۴. رجال الکنّی، ص ۵۵۶، رقم ۱۰۵: «أجمع أصحابنا على تصحیح ما يصّح عن هؤلاء و تصدیقهم و أقوالهم بالفقه والعلم: و هم ستة نفر آخر دون السنة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله علیه السلام منهم يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى بناع الساپری و محمد بن أبي عمر و عبد الله بن المغيرة و الحسن بن محبوب وأحمد بن محمد بن أبي نصر و قال بعضهم مكان الحسن بن محبوب: هؤلاء يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى».

اینکه حسن بن محبوب در زمرة اصحاب اجماع است مورد تردید است؛ زیرا در نقل کنّی آمده است

این مبنی، نادرست است؛ لذا این روایت از نظر سند، با مشکل روپرور است.

روایت سوم: قضاوت امیر المؤمنین علیه السلام

روایت دیگری که در دسته دوم اخبار قرار دارد، روایتی در منابع عامه است که شیخ طوسی^۱ 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: صحیحه محمد بن مسلم

عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جمیعاً عن
أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الكري姆 عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه السلام
قال:

«المرأة الحبل بتوقي عنها زوجها فتضيع وتتزوج قبل أن تعتد أربعة
أشهر وعشراً فقل: إن كان الذي تزوجها دخل بها فرق بينهما ولم
تحل له أبداً واعتتدت بما بقى عليها من عدة الأول واستقبلت عدة
آخر من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما وأتمت
ما بقى من عدتها وهو خاطب من الخطاب.»^۲

که برخی به جای حسن بن محبوب، افراد دیگری را جزء اصحاب اجماع محسوب کرده‌اند؛ لذا با فرض قبول کبرای اصحاب اجماع، صغیرای آن نیز در مقام، قابل مناقشه است.

۱. الخلاف، ج ۵، ص ۷۶: روی سعید بن المیسیب، و سلیمان بن یسار: أن طليحة كانت تحت رشيد الشفقي، فطلّقها البيعة فنكحت في آخر عدتها، ففرق عمر بينهما و ضربها بالمخففة ضربات، وزوجهها، ثم قال: أتيما رجل تزوج امرأة في عدتها، فإن لم يكن دخل بها زوجها الذي تزوجها فرق بينهما، و ثانية ببيعة عدة الأول، ثم تستأنف عدة الثاني، ثم لا تحل له أبداً و عن علي علیه السلام، مثل ذلك، ولا مخالف لهم في الصحابة.^۳

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۵؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۵۰، ح ۲.

رواية دوم: صحيحة حلى

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبى عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن المرأة الحلبى يموت زوجها فتضيع وتزوج قبل أن تمضي لها أربعة أشهر وعشراً فقال: إن كان دخل بها فرق بينهما ثم لم تحل له أبداً واعتذت بما بقى عليها من الأول واستقبلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما واعتذت بما بقى عليها من الأول وهو خطاب من الخطاب.»^١

رواية سوم: رواية على 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 وهي حامل فوضعت وتزوجت قبل أن يمضى أربعة أشهر وعشراً ما حالها قال: إن كان دخل بها زوجها فرق بينهما فاعتذت بما بقى عليها من زوجه ثم اعتذت عدة أخرى من الزوج الآخر ثم لا تحل له أبداً وإن تزوجت من غيره ولم يكن دخل بها فرق بينهما فاعتذت بما بقى عليها من المتوفى عنها وهو خطاب من الخطاب.»^٢

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.

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٧، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥١-٤٥٢، ح .٦

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٦، ح ٢٠؛ قرب الإسناد، ص ٢٤٩، ح ٩٨٦

طلب اول: تحقق انقلاب نسبت بين دستة اول و دوم ايشان فرموده است:

«إذا عرفت ذلك كلّه فاعلم أنّ مقتضى القواعد و الصناعة أنة لا تعارض بين هذه الأخبار بالمرة، ومن هنا فلا وجه لحمل بعضها على التقيية.

والوجه في ذلك أنة النسبة بين الطائفة الأولى و الثالثة لما كانت هي الإطلاق والتقييد، حيث دلت الأولى على التداخل مطلقاً سواء أكانت عدّة وطء الشبهة مع عدّة الوفاة أم كانت مع غيرها، في حين دلت الثالثة على عدم التداخل في خصوص ما إذا اجتمعت عدّة وطء الشبهة مع عدّة الوفاة. فيقييد إطلاق الأولى بالثالثة، ونتيجة لذلك يتحصل أنّ المرأة الموطوة شبهة في أثناء العدّة يجب عليها الاعتداد منها جميعاً عدّة واحدة مالم تكن عدّتها الأولى عدّة وفاة، وإلا يجب عليها إتمام الأولى و الاعتداد ثانية لوطء الشبهة. ومن هنا فتتقلب النسبة بين الطائفة الأولى و الطائفة الثانية إلى الإطلاق والتقييد فيقييد إطلاق الثانية بالأولى، وينتتج من ذلك أنة الاعتداد ثانياً و عدم التداخل إنما هو في فرض كون العدّة الأولى عدّة وفاة.

والحاصل أنة الذي تقتضيه الأخبار هو التفصيل في المقام بين مجامعة عدّة وطء الشبهة لعدّة الوفاة فيلتزم فيه بعدم التداخل ولزوم استئناف عدّة جديدة للثانية بعد إتمام الأولى، وبين مجامعة لها العدّة غير الوفاة فيلتزم فيه بالتدخل وكفاية عدّة واحدة منها جميعاً».

تبين بحث انقلاب نسبت

برای روشن شدن نظریه انقلاب نسبت، به این مثال توجه کنید.
اگر دو خطاب «اکرم العلماء» و «لاتکرم زیداً» وجود داشته باشد و بدانیم زید عالم است، یا با قرینه‌ای متصل یا منفصل معلوم شود که منظور، زید عالم است

بی تردید عرف با تخصیص، بین دو دلیل جمع می‌کند و تعارض را برطرف می‌سازد. همچنین اگر ظاهر «لاتکرم زیداً» این بود که منظور، زید جاہل است، ولی دلیل منفصلی که بسان قرینه صارفه از ظهور کلام است، گواهی داد که منظور از آن، زید عالم است، باز هم «أکرم العلماء» تخصیص می‌خورد؛ چراکه 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 الفشاق من العلماء» روبرو 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!

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 حجۃ» است، و مخصوص منفصل هرچند 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: مخصوص منفصل هرچند ظهور تصوری 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 مبنای هم روشن است. استاد^{۲۶} بارها بر این مبنای تأکید کرده است که بین مخصوص منفصل و منفصل تفاوتی نیست و به هرحال، 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 مخصوص منفصل را هم به عام سراابت می‌دهد. گاهی که در متن ذکر شد، در حقیقت یک تقریب عرفی است که به جهت تنبیه وجودانی 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 قاعدة اولیه (تداخل) سپس ایشان مدعی شده که حتی اگر کبرای انقلاب نسبت نیز انکار شود، در نتیجه تغییری حاصل نمی شود. ایشان فرموده است:

وأثنا بناء على التنزيل وعدم تسليم هذه الكبri، فالحكم في المسألة لا يختلف عنه في فرض التسليم، وذلك لتساقط الطائفتين الأولى والثانية بالتعارض، ومعه فلابد من الرجوع إلى القاعدة فيما لانص فيه، وقد عرفت أن مقتضاها في المقام إنما هو التداخل.^١

شکال: 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 دلالی 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 مرسله جمیل (تداخل در غیر عدّه وفات) جمع دومی که می‌توان مطرح کرد، این است که مرسله جمیل بن دزاج که پیش‌تر در دسته 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 صدقو^۴ مشکل ساز نیست؛ علاوه‌ینکه کسانی که مرسلات اصحاب اجماع را معتبر می‌دانند، می‌توانند به این روایت اعتماد کنند؛ زیرا جمیل، یکی از اصحاب اجماع است.^۵

اپن روایت چنین بود:

أحمد بن محمد عن علي بن حميد عن جمبل بن صالح عن بعض أصحابنا عن أحد همatics «في المرأة تزوج في عذتها قال: يفرق بينهم وتعتذر عن واحدة منهم فما جاءت بولد لستة أشهر أو أكثر

١. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ٢٥٢.

٢. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٧٥، ح ٤٦٣٩.

٣٧٥، حال الكثرة، ص ٧٥.

فهو للأخير وإن جاءت بولد لأقل من ستة أشهر فهو للأول.^۱

ابتدا امام علیه السلام در مورد ازدواج در عدّه، حکم به جدایی و سپری شدن یک عدّه می‌کند. ظاهر اطلاق پاسخ امام، شامل ازدواجی که در آخرین زمان عدّه 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 بر می‌گیرد.

حال، با توجه به این دو اطلاق ممکن است گفته شود: موضوع این روایت، ازدواج در عدّه وفات را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا عدّه وفات ۴ ماه و ۱۰ روز است، حال آگر ازدواج، کمی قبل از ۴ ماه و ۱۰ روز واقع شده باشد و فرزندی پس از ۵ ماه و بیست روز به دنیا آمدne 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 عدّه خواهد بود که این مدت با حداقل مدت حمل سازگاری ندارد.^۲ لذا منظور از ازدواج در عدّه در این روایت، عدّه 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 عدّه وفات، مشمول این روایت نیست.

پس در بحث وطی به شبّه در عدّه، 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 عدّه وفات.
- روایات دال بر تداخل در غیر عدّه وفات.

۱. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۷۰، ح ۴۶۳۹؛ تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۱۶۸، ح ۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۳۸۳، ح ۱۳.

۲. چنان‌که در مباحث مربوط به احکام اولاد، مباحث الحال و لد خواهد آمد. استاد علیه السلام فرموده است حداقل حمل، یک سال است، گرچه به ندرت اتفاق می‌افتد، لذا آنچه در متن آمده بر اساس قبول مبنای ۹ ماه قابل تقریب است. استاد علیه السلام در مقام، باقطع 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.

مطلوب اول: بررسی محتملات وجه فاصله بین صدور عام و خاص
توضیح مطلب:

اگر دلیل عام یا مطلقی صادر شود و مخصوص یا مقیدی، پس از چند دهه یاقرن 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 برای 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 می‌افتد.

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 مخصوص، مکلف ظاهری به عام بوده‌اند و پس از کشف مخصوص، 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 مخصوص، باید به عام عمل کنند، در حالی که بر اساس نسخ

ظاهری، امام معصوم علیه السلام و شاید بعضی از اصحاب سر، از ابتدا باید طبق خاص عمل کنند، هرچند دیگر افراد پیش از آمدن مخصوص، طبق عام عمل می‌کنند.

اشکال: بعید بودن نسخ عمدهٔ احکام

این دو احتمال نیز بعید است؛ زیرا استدلال‌های ائمه علیهم السلام به گفتار پیامبر ﷺ و ائمه پیشین، نشان می‌دهد نسخی در بین نبوده و یا بسیار نادر بوده است. در غیر این صورت باید پذیریم که بسیاری از احکام اولیه که توسط پیامبر یا امامان پیشین بیان گردیده، مدتی بعد منسوخ شده‌است.^۱

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 همهٔ خصوصیات

احتمال چهارم این است که خاص متاخر، نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ یا امام علیه السلام در زمانی که خطاب عام پیشین را ذکر می‌فرموده‌اند، در مقام بیان همهٔ قیود و خصوصیات نبوده‌اند. 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 می‌کند تمامی موارد نجاسات مراد است، اما بعد از آن، مستثنیاتی را ذکر می‌کند، مثلاً می‌فرماید: خون کمر از درهم استثناست. معلوم می‌شود که ابتداء در مقام بیان خصوصیات مستثنه نبوده است. یا مثلاً کسی از شما می‌پرسد: می‌خواهیم تقليد کنیم، از چه کسی تقليد کنیم؟ جواب می‌دهید که: «از مجتهد تقليد کن». ظاهر ابتدایی این است که از هر مجتهدی با هر شرایطی می‌شود تقليد کرد؛ ولی اگر پس از آن بگوید: باید عادل، مرد، حز و اعلم باشد، می‌فهمیم که ابتداء در مقام بیان تمامی خصوصیات نبوده است.

۱. ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۷۲، ح ۲؛ و ح ۱۷، ص ۴۴۸، ح ۳؛ و ح ۴، ص ۴۴۹، ح ۴؛ و ح ۲۴، ص ۱۲۴، ح ۷؛ و ح ۲۷، ص ۲۶۵، ح ۶؛ و ح ۲۹۳، ص ۳.

۲. در شریعت اسلام چنین نسخی که احکام بسیاری را شامل شود، خلاف ارتکاز متشزعه است، و در نتیجه، چنین نسخی بسیار بعید است. اینکه ائمه علیهم السلام در موارد متعدد به کلام پیامبر ﷺ و ائمه پیشین استشهاد کرده‌اند، 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 مخصوص یا مقید 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 بربسیاری 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 داشت آویز قرار دهیم، در می‌باشیم که متکلم، در مقام بیان بوده است؛ زیرا مورد سؤال به گونه‌ای است که حکایت از مقام عمل می‌کند، به این معنی که مقصود راوى 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 پرسد: «آیا به غنمی که در اختیار داریم زکات تعلق می‌گیرد؟»، 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 اعمال گویی 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 علی[ؑ] در پاسخ به سؤال زاره در مورد ازدواج در عده، علی رغم 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 چندانی در مسئله ندارند؛ بلکه از تداخل مطلق یا عدم تداخل مطلق، جانب داری کرده‌اند.^۱ در چنین فضایی،

۱. درباره نظر عامه در بحث مرجحات (محالفت عامه)، استاد^۴ مطالبی را بیان خواهد کرد.

اگر زراره از امام جواب مطلق بشنود، حکم مسئله را مطابق نظریه عامه می‌فهمد.

احتمال پنجم: حذف قید عامه توسط راوی

احتمال پنجم این است که هرچند پیامبر ﷺ یا امام سابق در زمان صدور عam، در مقام بیان قیود و خصوصیات بوده‌اند، ولی راوی به سبب روشن بودن قید، آن را حذف کرده یا قرینهٔ حالیه‌ای در آن زمان واضح بوده و اونقل نکرده است.^۱ با به دست آمدن دلیل خاص، کشف می‌شود که روایت سابق دارای خصوصیات و قرائی بوده که توسط سائل حذف شده است، هرچند خود بر طبق آن خصوصیت عمل کرده است.

برای فهم بیشتر احتمال حذف قرینهٔ عامه‌ای که سبب می‌شود همهٔ افراد، معنای خاصی را از مطلق یا عام بفهمند، به این مثال توجه کنید:

کلمهٔ «امام» تا پنجاه سال پیش، تنها ظهور در امام معصوم داشت و معنای رهبر عادل از آن فهمیده نمی‌شد؛ زیرا قرینهٔ عامه‌ای در کار بوده است که این طور اقتضاء می‌کرده است؛ لذا برای به کارگیری آن نیازی به قید «معصوم» نبوده است. حال، ممکن است شخصی در این فضای، این لفظ را به کار برد و قید معصوم را با اعتماد بر همان قرینهٔ عامه حذف کند؛ زیرا نمی‌دانسته است که این کلمه، پس از

۱. استاد^۱: در صحیحة اسحاق بن عمار چنین آمده است:

علی بن ابراهیم عن أبيه عن صفوان عن اسحاق بن عمار قال: قلت لأبي ابراهیم عليه السلام «بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة في عذتها لم تحل له أبداً فقال: هذا إذا كان عالماً فإذا كان جاهلاً فرقها وتعذر ثم يتزوجهها نكاحاً جديداً.» (الكافي، ج، ۵، ص ۴۲۹، ح ۱۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۴۵۳، ح ۱۰).
أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: «سألت أبي ابراهیم عليه السلام عن الأمة يموت سيدها قال: تعذر عذة المتوفى عنها زوجها قلت: فإن رجالاً يتزوجهها قبل أن تنقضى عذتها قال: يفارقها ثم يتزوجهها نكاحاً جديداً بعد انقضاء عذتها قلت: فأين ما بلغنا عن أبيك في الرجل إذا تزوج المرأة في عذتها لم تحل له أبداً: قال هذا جاهل.» (الكافي، ج، ۶، ص ۱۷۱، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۴۵۱، ح ۵).

با اینکه در کلام نقل شده از امام صادق عليه السلام، قید «عالمه» ذکر نشده، امام عليه السلام آن را به عالم تفسیر کرده‌اند. معلوم می‌شود که روایان، خصوصیات کلام امام صادق عليه السلام را درست روایت نکرده‌اند. در مورد تزویج در حال عده نیز همگون تزویج در حال احرام، صورت علم، فرد نادری است؛ ولی امام عليه السلام روایت امام صادق عليه السلام را برآن حمل کرده‌اند.

پنجاه سال، مشترک شده و موجب اشتباه می‌گردد.

اشکال: نبود قرینه عامه در مقام

اما احتمال حذف قرینه حالیه عامه نیز دربحث 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 منتفي 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 جاتلقی کرده و دچار اشتباه شده است. ترجیح تحقیق اشتباه اول بر اشتباه دوم نیز دلیلی ندارد.

مطلوب 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 تعذر 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 برفرض 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 دونگه دارد. در مقابل، روایاتی که بیان گر لزوم دو عده است، مربوط به جایی است که دخول صورت گرفته باشد.^۱ برخی از فقهاء^۲ نیز این جمع را پسندیده‌اند.

اشکال بر جمع سوم

اشکالات متعددی بر این جمع، وارد است.

اشکال اول: ظهور «تعتَّدْ منها جمِيعاً عَدَّةً وَاحِدَةً» در دخول نفر دوم اشکال اول این است که تعبیر «تعتَّدْ منها جمِيعاً عَدَّةً وَاحِدَةً» در روایت، با فرض عدم دخول سازگار نیست؛ زیرا این تعبیر در جایی صحیح است که مقتضی عده در هر دو باشد تا تداخل دو عده معنا داشته باشد، در حالی که در فرض عدم دخول، اصلاً مقتضی برای عده نگه داشتن نسبت به ازدواج دوم (ازدواج به شباهه) وجود ندارد.^۳

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، شباهه 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 حل 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 الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۸.

۲. كشف الرموز، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ر.ك: كشف اللثام، ج ۸، ص ۱۵۷؛ أنوار الفقاهة (كتاب الطلاق)، ص ۶۷.

۳. مسالك الأئمَّة، ج ۷، ص ۳۴۰؛ مفاتيح الشرائع، ج ۲، ص ۳۵۴؛ مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۱۸۷؛ ملاذا الأخبار، ج ۱۲، ص ۱۳۳؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۵۳۵ (ر.ك: جواهر الكلام، 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 نیافتدند. 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 اطلاقات به فرض دخول
اما در هر حال، چنان‌که در مباحث سابق بیان شد^۱، 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 شبه پس از عده اول
جمع چهارم، راه حل مرحوم محقق حلّی است. شاگرد ایشان در کشف الرموز این وجه جمع را چنین بیان کرده است: «و خرج شیخنا و جها ثالثاً، وهو أله لوبقي عليها من العدة الأولى شيءٌ، ولو يوماً فرق بينها وبين الثانية، وتتمها (وتعتَدُ خ) للثانية، والاقتصر على عدة الثانية».^۲

توضیح این جمع، چنین است:
روایات تداخل مربوط به فرضی است که پس از پایان عده اول، شبه بر طرف شود و در مقابل، روایات عدم تداخل بر صورتی حمل می‌شود که پیش از تمام شدن عده اول، شبه بر طرف شود. برای مثال، در عده وفات‌یا در عده طلاق که به مدت سه قرعه 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 قرعه، شخص متوجه

۱. ر.ک: مباحث استادیه در بخش ازدواج در عده، بررسی اشتراط «دخول در عده» در حرمت ابدی، ذیل متنله 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 می شود، که در این صورت، باید عده اول تکمیل و عده دیگری آغاز شود؛ اما اگر پس از پایان سه قرعه، 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^۱، 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^۲ است. ایشان و همچنین مرحوم سبزواری^۳ که معمولاً از ایشان تبعیت می کند، روایات تداخل را بر مقدار واجب عده و روایات عدم تداخل را بر استحباب حمل کرده اند.

اشکال: عرفی نبودن حمل بر استحباب بالحاظ فقه عامه و تعدد روایات

این بیان نیز، به ویژه بالحاظ فقه عامه، عرفی نیست. در محیطی که اختلاف فقهای عامه در اصل وجوب بوده است نه در استحباب، نمی توان 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 تعییر «عده واحده» را بر وحدت در مقدار حمل کرده است؛ یعنی فقط مقدار هر دو عده یکی است نه اینکه تداخل کنند^۴.

۱. کشف الرموز، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۲. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۷۲.

۳. کفایة الأحكام، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ایضاً: ملا الأخبار، ج ۱۲، ص ۱۳۳.

۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۲.

مراد ایشان این است که عدّه طلاق و عدّه شبّه از جهت نوع، بایکدیگر تفاوتی ندارند و مدت زمان هر دو عدّه، سه قرعه است؛ اما با این وجود، این دو عدّه مستقل از یکدیگراند و پس از تمام شدن یک عدّه، عدّه دیگری شروع شود. برای مثال، تعبیر «الطواف بالبیت صلوة»^۱ بدین معنی است که سنّخ حکم نماز به طوف تعلق گرفته است و به تعبیر دیگر، نماز و طوف، وحدت نوعیه دارند؛ ولی این‌گونه نیست که این دو، وحدت شخصی داشته باشند و شخص حکم نماز به طوف 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 مذعّاً 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 تقييد روایات تداخل به عدّه طلاق بدون مقید

ثانیاً، ایشان بر اساس این توجیه، ناچار است که به تقييد روایات تداخل به خصوص عدّه طلاق نيز تن دهد؛ زیرا بین عدّه وفات و عدّه شبّه، اتحاد نوعی وجود ندارد، در حالی که روایات تداخل، مطلق‌اند و عدّه 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، وجود وحدت نوعی بین عدّه طلاق یا وفات و عدّه شبّه مطرح نبوده است. در نتیجه، حمل روایت بر مسئله‌ای که در زمان صدور، مطرح نبوده است، خود، خلاف ظاهر است.

۱. عالی الائمه، ج ۱، ص ۲۱۴، ح ۷۶: و قال عليه السلام: «الطواف بالبیت صلاة إلا أن الله أحل فيه المنطق».

اشکال چهارم: ظهور روایت در عدم فاصله بین رفع شبهه و عدّه شبهه
 رابعًا، ظاهر تعبیر «تعذّر منهما عدّة واحدة» این است که جدایی زن و مرد و نیز
 اعتداد زن، حالت منتظره ندارد و بلا فاصله از آخرین وطی یا از زمان رفع شبهه
 که بحث آن خواهد آمد^۱- آغاز می‌شود، در حالی که بر اساس راه حل ششم که
 نتیجه‌اش عدم تداخل است، بین رفع شبهه و عدّه شبهه فاصله می‌افتد؛ زیرا بر
 اساس عدم تداخل، ابتداء عدّه طلاق باید به پایان برسد.

جمع هفتم: اختصاص روایات معتبر عدم تداخل به عدّه 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 عدّه وفات است و یا به طور مطلق حکم به تداخل کرده
 است و در نتیجه، روایات عدّه وفات، اخص مطلق از روایات تداخل، خواهد بود
 و روایات عام را تخصیص می‌زند. برای اثبات این مدعای ابتدا باید روایات مطلق
 دال بر عدم تداخل، بررسی شود. این روایات، که دسته دوم از روایات مستله بود،
 مشتمل بر سه روایت بود که فقط روایت اول آن یعنی موثقہ محمد بن مسلم^۲ از نظر
 سندی معتبر بود. این موقّه به احتمال زیاد با صحيحة محمد بن مسلم^۳ که درباره

۱. مسئلله ۱۴ از همين بخش.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۲، ح ۹؛ عن أحمد بن محمد العاصمي عن على بن الحسن بن فضال عن علي بن أسباط عن عنته يعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها قال: إن كان دخل بها فرق بينهما ولم تحل له أبداً وأنفت عدتها من الأول وعده أخرى من الآخر وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما وأنفت عدتها من الأول وكان خطيباً من الخطيبين».

۳. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۲: عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الكري姆 عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «المرأة الجليلي يتزوجي عنها زوجها فضض وتنزوج قبل أن تعتذ أربعة أشهر وعشراً فقال: إن كان الذي تزوجها دخل بها فرق بينهما ولم تحل له أبداً واعتذت بما يقع عليها من عدّه الأول واستقبلت عدّه أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما وأنفت ما يقع منها من عدّتها وهو خطيب من الخطيبين».

عدّه وفات است متحدد است؛ یعنی محمد بن مسلم در موقعه نیز، در مورد عدّه وفات سؤال کرده است و حضرت حکم به عدم تداخل کرده‌اند؛ ولی در زمان نقل، خصوصیات مورد را نقل نکرده و فقط عدّه را ذکر کرده است. شاهد این ادعا آن است که پاسخ امام علیؑ در هردو روایت، مشابه است.

هرچند پرسیدن دو سؤال از جانب محمدبن مسلم اشکالی ندارد؛ ولی خلاف مقتضای فهم عرفی است؛ زیرا دو فرض وجود دارد:

• فرض اول: سؤال اول درباره عدّه وفات بوده و سؤال دوم کلی بوده است که غیر عرفی است؛ زیرا باید سؤال دوم در مورد تقسیم عدّه 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 علیؑ سؤال کند و حضرت حکم به پرداخت زکات کنند، چنانچه سائل، در مورد غنم غیر سائمه شبهاهی دارد، باید از خصوص غنم غیر سائمه سؤال کند؛ زیرا حکم سائمه را پیش‌تر فهمیده است؛ لذا طرح سؤال دوم به شکل مطلق، نامأнос است.

مثال دوم: اگر لزوم احترام عالم عادل بیان شود و مخاطب، درباره عالم فاسق چهار 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 عدّه 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. بله اگر در همان سؤال اول، دوباره پرسد که آیا حتی در عدّه وفات هم چنین است، وجهی دارد؛ اما اینکه بعد از آن جلسه، حکم عدّه وفات را پرسد امری غیر عرفی است.^۱

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 صحیحه محمد بن مسلم با موافقه محمد بن مسلم متعدد است و در موافقه نیز در حقیقت، خصوص عده 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 معنته را با روایات ازدواج با زن شوهردار، معارض پنداشته و تصور کرده‌اند که این خصوصیات دخالتی در حکم ندارد. برای مثال، گاهی مسئله‌ای 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 باید فراموش کرد، چه بسا کسانی که این روایت را از محمد بن مسلم نقل کرده‌اند، خصوصیات و جزئیات را با همین توجیه پیش‌گفته، 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 وسیله اصل عقلائی 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.^۱ این نشان می‌دهد که شخص بر اساس

مسئله است و پس از پایان جلسه پرسش، متنبه می‌شود و در جلسه 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 ۳۹، ح ۱۲۱، أَحْمَدُ بْنُ عَلَيْهِ أَبِي طَالِبٍ الظَّبَرِسِيِّ فِي الْإِحْجَاجِ فِي جَوَابِ

فطرت خوبیش از دو کلامی که با هم تنافی دارند سؤال کرده است و حضرت نیز در پاسخ، به او اعتراضی نکرده‌اند.^۱

اشکال دوم

ثانیاً، اینکه محمد بن مسلم، در موقنه، 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 موقنه 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

باتوجه 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 مرجع مطرح است: اوصاف راوی، موافقت با کتاب و مخالفت با عاته.

مرجح اول: اوصاف راوی

چنانچه ترجیح به وسیله اوصاف راوی، معتبر باشد، ممکن است بر مقام، تطبیق شود؛ زیرا روایت زاره که حکم به تداخل می‌کند، صحیحه است و بر موقنه محمد

مکاہنة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميری إلى صاحب الزمان عليهما السلام إلى أن قال عليهما السلام: «في الجواب عن ذلك حدیثان أثنا أحدهما فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعلية التكبير وأما الآخر فإنه روی أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكثيراً جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك الشهد الأول يجري هذا المجرى وبأيضاً ما أخذت من باب التسلیم كان صواباً».

روایتی که در کلام سائل دو حدیث عام و خاص باشد یافت نشد.

۱. ر.ک: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۵؛ العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۹.

بن مسلم مقدم است. روایت علی بن بشیر نبیل نیز که در دسته دوم قرار دارد، ضعیف است.

اما تمسک به این مرتضیح، 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^۱ چنین ترجیحی را تنها در صورت تنازع بین دو طرف دعوی تأیید کرده است و چه بسانتوان از باب مخاصمه به دیگر ابواب، تعدی کرد. واز سوی دیگر گزارش شیخ طوسی که چنین تقدیمی را مورد تosalم اصحاب بر شمرده است^۲، 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.^۳

اشکال دوم

ثانیاً، همان طور که در اشکال دوم بر جمع هفتم روایات مطرح شد، روایات خاص در دسته سوم رانیز باید عام به حساب آورد؛ زیرا محمد بن مسلم به تناسب فضای زمان خویش که متأثر از عame 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.

مرجع دوم: موافقت کتاب

ممکن است ادعا شود که روایات تداخل، موافق با آیه «وَأَحِلَّ لَكُنَّ مَا وَرَاءَ ذَلِكُنَّ»^۴ است؛ زیرا مقتضای عموم آیه، تداخل و جواز ازدواج است.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰.

۲. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۱.

۳. استنادی در مبنای اخیرشان، روایات مؤثقة را صرفاً در فرض وثوق به صدور آن، حجت می‌داند.

۴. النساء، ۲۴.

اشکال: نظارت آیات به حرمت ابدی و حرمت جمعی

ولی تمسک به این مرجح هم تمام نیست؛ زیرا آیه شرife، در مورد حرام ابدی و حرام جمعی است و مواردی که به طور مؤقت 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. بالحظ این اشکال، روشن می‌شود که اگر مرجحی در مقام وجود نداشته باشد، آیه مذکور نمی‌تواند به عنوان عام فوقانی محسوب شود.

مرجح سوم: مخالفت با عاقمه

مرجح سوم، مخالفت با عاقمه است.

مخالفت روایات تداخل با نظر عاقمه

در مرآة العقول^۱ و نیز حدائق^۲ آمده است: روایات عدم تداخل باید بر تقبیه حمل شود؛ زیرا شواهد روایی نشان می‌دهد که نظر عاقمه، عدم تداخل است و امام نیز این نظر را در برخی روایات رد کرده‌اند. به علاوه، امر به اخذ مخالف عاقمه در روایات^۳ اقتضامی کند که روایات تداخل مقدم شود.

شاهد روایی ایشان روایت زراه و مرسلة یونس است:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر 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 التقبیه بلا إشكال».

در حدائق مطبوع، به اشتباه، مذهب عاقمه، تداخل دانسته شده که قطعاً مراد صاحب حدائق این نیست؛ زیرا به دو روایت زراه و یونس تمسک کرده که مذهب عاقمه را عدم تداخل دانسته است. به علاوه، در موارد دیگر از حدائق به این مطلب تصریح شده است:

الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۵۸۴-۵۸۵؛ وج ۲۵، ص ۴۵۹.

۳. عوالی الالکی، ج ۴، ص ۱۳۳، ح ۲۲۹؛ «خذ بما خالقهم»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ح ۳۱: «خذ بما خالف القوم».

زرارة قال:

«سألت أبا جعفر^{عليه السلام} عن امرأة نعي إليها زوجها فاعتذرت وتزوجت فجاء زوجها الأول ففارقها وفارقها الآخر كم تعنت للناس قال: ثلاثة قروء وإنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحلى للناس كلهم قال زرارة: وذلك أن أنسا قالوا: تعنت عذتين من كل واحد عذنة فأبى ذلك أبو جعفر^{عليه السلام} قال: تعنت ثلاثة قروء فتحل للزجال.»^۱

علی بن إبراهیم عن أبيه عن إسماعیل بن مزار عن یونس عن بعض أصحابه:

«في امرأة نعي إليها زوجها فتزوجت ثم قدم زوجها الأول فطلّقها و طلاقها الآخر قال: فقال إبراهيم النخعي: عليها أن تعنت عذتين فحملها زرارة إلى أبي جعفر^{عليه السلام} فقال: عليها عذنة واحدة.»^۲

در این دو روایت، حضرت تعدد عذنه 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 حنیفة
اولاً، حمل بر تقبیه در مواردی است که روایتی با فتوای مشهور از فقهای عامه یا با
فتوای فقیهی که امام^{عليه السلام} به او مبتلا بوده‌اند موافق باشد؛ لذا در بحث جاری نیز
اگر فتوای بین عامه در محیط مدینه مشهور باشد، حمل بر تقبیه بعيد نیست؛ اما
صرف فتوای ابراهیم نخعی که در قرن اول^م فتوای داده و مورد پسند عذنه‌ای دیگر
نیز واقع شده، نمی‌تواند نشان دهد که امام صادق^{عليه السلام} از ابراهیم تقبیه کرده است. به

۱. الكافي، ج ۶، ص ۱۵۰، ح ۱.

این روایت با کمی تفاوت در تهذیب نیز نقل شده است: تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۹، ح ۱۷۱؛ البته در فقیه نیز این روایت نقل شده ولی ذیل آن (قال زرارة ...) نیامده است (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۴۸، ح ۴۸۸۸).

۲. الكافي، ج ۶، ص ۱۵۱، ح ۲.

۳. برای نمونه: الطبقات الكبرى، ج ۶، ص ۲۹۱.

علاوه، روایات عدم تداخل، مخالف با عاقمه است؛ زیرا مالک بن انس، فقیه مدینه که امام علی در آن زندگی می‌کرده و از ناحیه دستگاه خلافت هم تأیید می‌شده و کتاب موطأ را به دستور منصور نوشته^۱ و همچنین ابوحنیفه فقیه کوفه که اکثر سؤال‌کنندگان از امام صادق علیهم السلام اهل آن بوده‌اند، هر دو تداخل را پذیرفته‌اند^۲؛ پس

۱. صاحب وسائل (ج ۲۲، ص ۲۵۴) نیز روایات تداخل را موافق با عاقمه و روایات عدم تداخل را مخالف با عاقمه شمرده است؛ اما استدلالی در این باره مطرح نکرده است.
۲. الإمام والسياسة، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۲.

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 مستله شده‌اند، چنین نسبتی به مالک مطرح نشده، بلکه روایت عدم تداخل به او نسبت داده شده است.

الشروح الكبير (عبدالرحمن ابن قدامة)، ج ۹، ص ۱۳۷-۱۳۸: «وقال أبو حنيفة: تتدخلان فتأنى بثلاثة قروء بعد مفارقة الثاني تكون عن بقية عدة الأول وعدة الثاني لأن القصد معرفة براءة الرحم وهذا تحصل به براءة الرحم منهما جميماً ولنا ما روى مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار أن طليحة كانت تحت رشيد الشفقي فطلقاها ونكحت في عدتها فضربها عرضاً وضرب زوجها ضربات بمحففة وفرق بينهما ثم قال: أيما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها يفرق بينهما ثم اعتنقت بقية عدتها من زوجها الأول ثم اعتنقت من الآخر ولا ينكرها أبداً ورؤى بسانده عن علي أنه قضى في التي يتزوج في عدتها في أنه يفرز بينهما ولها الصداق بما استحمل من فرجها وتكلمت ما أفسدت من عدة الأول وتعذر من الآخر وهذا قول أسيدين من الخلفاء لم يعرف لها في الصحابة مخالف ولاهما حفان مقصودان لأديبين فلم يتداخلا كالذيني واليمني وإن حبس يستحق الرجال على النساء فلم يجر ان تكون المرأة في حبس رجلين كالزوجة»؛ ايضاً المجموع شرح المهدى، ج ۱۸، ص ۱۵۲؛ المعنى (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 (زهیری) از سعید بن مسیب و سليمان بن یسار را در خلاف نقل کرده؛ اما نام مالک و ابن شهاب را مطرح نکرده است و تداخل را هم به ابو حنفه 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 جرم او به این انتساب است:

الخلاف، ج ۷۵، ص ۷۵: «ذهب مالک، وأبو حنفية وأصحابه إلى أنهما تتدخلان، وتعذر عدّة واحدة منها معاً ... وروى سعيد بن المسيب، وسليمان بن یسار: أن طليحة ... ففتح الباري (عقلاقی)، ج ۹، ص ۴۷۶: «ذهب الجمهور إلى أن من اجتمع علىها عدّتان أنها تعذر عدّتين وعن الحنفية ورواية عن مالك يكفي لها عدّة واحدة كقول الزهري والله أعلم». لذا فتاوى به تداخل رائمه توافد مالک نسبت داده در نتيجه تشخيص روایات مخالف عامه باشكال

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 یافته می شود؛ ولی از آنجاکه ایشان به مالک یا ابوحنیفه مبتلا نبوده‌اند، نمی‌توان به طور قطعی، 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^۱، معتقد به عدم تداخل بوده‌اند و تنها مرحوم صدقوق در کتاب فقیه به تداخل فتوا داده است. این شهرت، خود مؤیدی بر پذیرش عدم تداخل است.

اشکال دوم: اختصاص صحیحه 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 قدما نیز چنین فتوا داده‌اند؛ ولی محور بحث کنونی، ازدواج با معتده است.

نظر مختار: عدم تداخل

بنابراین، در فرض وطی در عده، نظریه عدم تداخل، صحیح است؛ البته روایات، مربوط به وطی همراه با ازدواج است؛ اما قاعدة اولیه، عدم تداخل است، پس در فرض عدم ازدواج نیز حکم، عدم تداخل است.

مواجه است و فقط طبق قاعدة اولیه که عدم تداخل است می‌توان نتیجه مندرج در متن را استفاده کرد.

۱. نهایة المرام، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲.

تمام مطالب

تمام مطالب

تمام مطالب

تمام مطالب

اما چنان‌که در ابتدای مباحث بیان شد، مسئله دیگری که مطرح است، وارد شدن عده طلاق یا عده وفات بر عده وطی به شبه است. این مسئله به دو صورت قابل تصور است:

۱. وطی به شبه با تزویج ذات بعل باشد؛ یعنی مردی با خیال بی‌شوهر بودن زن، با او ازدواج و نزدیکی کرده باشد.
 ۲. وطی به شبه بدون تزویج باشد.
- حال اگر در هر یک از این دو صورت که عده وطی به شبه لازم می‌شود، شوهر حقیقی، فوت کند یا زن را طلاق دهد، این دو عده بر عده وطی به شبه وارد می‌شوند.
- روایات مسئله عبارت‌اند از:

روایت اول: روایت اول زراده

ابن أبي عمیر عن ابن بکیر عن زراة عن أبي جعفر علیه السلام :

«في امرأة فقدت زوجها أو نعي إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقتها قال: تعتذّ منها جميعاً ثلاثة أشهر عدة واحدة وليس للأخير أن يتزوجها أبداً».

روایت دوم: روایت دوم زراده

عنه عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زراة عن أبي جعفر علیه السلام قال:

«سألته عن امرأة نعي إليها زوجها فاعتذرت و تزوجت فجاء زوجها

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷؛ وسائل الشيعة، 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 زارة: و ذلك أن أناسا قالوا: تعتد عدتين من كل واحدة عدة فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام: وقال تعتد ثلاثة قروء وتحل للرجال».

رواية سوم: مرسلاً يونس

علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن ميار عن يونس عن بعض أصحابه: «في امرأة نعي إليها زوجها فتزوجت ثم قدم زوجها الأول فطلقها طلقها الآخر قال: فقال إبراهيم التخعي: عليها أن تعتد عدتين فحملها زارة إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: عليها عدة واحدة»^١.

البته مورد هر سه روایت، وطی به شبھه بازدواج است که پس از آن شوهر واقعی، زن را طلاق داده است؛ اما می توان گفت: بالحاظ فقه حاکم بر زمان صدور روایات فوق که تفصیلی بین صور مسئله قائل نبوده اند، حکم طلاق با وفات شوهر متعدد است، و همچنین حکم وطی با ازدواج با وطی بدون ازدواج نیز متعدد است.

رواية Чهارم: مرسلاً جميل

محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد وعلي بن إبراهيم عن أبيه جمیعاً عن الحسن بن محبوب عن جميل بن صالح عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام: «في أختين أهديتا إلى أخوين في ليلة فأخذت امرأة هذا على هذا ودخلت امرأة هذا على هذا قال: لكل واحد منها الصداق بالغشيان وإن كان وليهما تعمد ذلك أغرم الصداق ولا يقرب واحد منها امرأته

١. الكافي، ج ٦، ص ١٥٠، ح ١؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٨٩، ح ١٧١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٤٨، ح ١٧؛ ووج ٢٢، ص ٢٥٤، ح ١.

در فقیه نیز این روایت نقل شده؛ ولی ذیل آن (قال زارة ...). نیامده است (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٤٨، ح ٤٨٨٨).

٢. الكافي، ج ٦، ص ١٥١، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ٢٥٤، ح ٢.

حتى تنقضي العدة فإذا انقضت العدة صارت كل واحدة منها إلى زوجها بالنكاح الأول قيل له: فإن ماتا قبل انقضاء العدة قال: فقال: يرجع الزوجان بنصف الصداق على ورثتهما ويرثانهما الرجالان قيل: فإن مات الرجالان وهما في العدة قال: ترثانهما ولهم نصف المهر المستحق وعليهما العدة بعد ما تفرغان من العدة الأولى تعتدان عدة المتوفى عنها زوجها».١

فتوا برخى قدماء در مقام

برخى بزرگان طبق مرسلة جميل فتوا داده‌اند. برای نمونه، این روایت راشیخ صدوق در مقنع و فقیه نقل کرده و فتوا داده است.² همچنین شیخ طوسی در نهایه³، و یحیی بن سعید⁴ بر طبق این روایت فتوا داده‌اند.⁵ افたء امثال شیخ دلیل بر اعتبار روایت نزد آنان، با وجود ارسال بوده است.

البته نظر مرحوم صدوق در مقنع⁶ و نیز ابن جنید⁷ و ظاهر کلینی در کافی⁸ و

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٠٧، ح ١١؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٢٢، ح ٤٤٦٩؛ وسائل الشيعة، ج ٤٠، ص ٥١٣، ح ٢.

٢. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٢٢، ح ٤٤٦٨؛ المقنع (شیخ صدوق)، ص ٣١٥-٣١٦.

٣. النهاية (شیخ طوسی)، ص ٤٨٨.

٤. الجامع للشرائع، ص ٤٦٣.

٥. البته در فقیه این روایت، مرسل نیست و جميل بیواسطه از امام صادق علیه السلام نقل کرده است؛ ولی به سبب نقل کافی که مرسل است، بعيد نیست که سقطی صورت گرفته باشد. محقق حلی در نکت النهاية (ج ٢، ص ٣٧٠) تصریح به ضعف این روایت و قابل اعتماد نبودن آن کرده است.

٦. المقنع (شیخ صدوق)، ص ٣٥٤.

٧. مختلف الشيعة، ج ٧، ص ٥٥٣-٥٥٢.

٨. الكافي، ج ٤، ص ١٥٠، «باب المرأة يبلغها نعي زوجها أو طلاقه فتترجح فجعي زوجها الأول فيفارقها جميعاً» (مرحوم کلینی در این باب، تنها در روایت رائق کرده که هر دو دال بر تداخل است).

٩. محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن موسى بن يكر عن زراة قال: «سأل أبا جعفر علیه السلام عن امرأة نعي إليها زوجها فاعتذرت وتزوجت فجاء زوجها الأول فيفارقها وفارقتها الآخر كم تعذر للناس قال: ثلاثة قروء، وإنما يستبرأ رحمها ثلاثة قروء تحلى للناس كلهم قال زراة: و ذلك أن

صدقوق در فقیه^۱، تداخل در فرض طلاق است. مرحوم ابن جنید^۲ در عدّه وفات، به عدم تداخل فتواده است؛ ولی چنان‌که گذشت^۳، کیفیت این عدم تداخل با روش مشهور متفاوت است.

نظر مختار: تداخل

به نظر می‌رسد با اینکه مورد روایت مرسله جمیل، دخول عدّه وفات بر عدّه وطی به شبّه 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، عدّه وفات و طلاق نیست؛ لذا در همه صور، حکم به عدم تداخل می‌شود و الامام علیه السلام به تداخل در صور دیگر تصریح می‌کردند.

بالحظ این نکته، اگر مرسله جمیل را معتبر بدانیم بین این روایت و روایات زاره تعارض است و باید در صورت فقد مرجع و نبود عام فوکانی، به قاعدة اولیه رجوع شود و نتیجه بستگی به مبنای اتخاذ شده در قاعدة اولیه دارد. البته چون این روایت معتبر نیست، لذا طبق روایات زاره، به طور مطلق حکم به تداخل می‌شود.

أنسا قالوا: تعتد عذتين من كلّ واحد عدّة فأبا ذلك أبو جعفر عليه السلام قال: تعتد ثلاثة قروء فتحل للزجال.^۱
ح ۲: على بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مزار عن يونس عن بعض أصحابه «في امرأة نعي إليها زوجها فتزوجت ثم قدم زوجها الأول فطلّتها و طلقها الآخر قال: فقال إبراهيم التخعي: عليها أن تعتد عذتين فحملها زارة إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: عليها عدّة واحدة».

۱. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۴۸، ح ۲۸۸۸؛ وروي موسى بن بكر عن زارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة نعي إليها زوجها فاعتذرت وتزوجت فجاء زوجها الأول ففارقها وفارقها الآخر كم تعتد للناس فقال: ثلاثة قروء وإنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحملها للناس كلهم».

۲. مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۵۰۳-۵۰۲.

۳. در بررسی انتساب تداخل به مرحوم صدقوق و ابن جنید، مطلب دیم (بطلان انتساب فخواری به تداخل به مرحوم صدقوق و ابن جنید) گفته شد: 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 این جنید، عدّه وفات، بالا فصله پس از مرگ، آغاز و پس از پایان آن، عدّه وطی به شبّه تکمیل می‌شود.

تقدیم عَدَهُ پیشین در صورت عدم تداخل دو عَدَه

مسئله ۱۲: «... و على التعدد يقدم ما تقدم سببه إلا إذا كان إحدى العدتين بوضع الحمل فتقدم وإن كان سببها متأخرًا بعد إمكان التأخير حينئذ». در صورت پذیرش عدم تداخل دو عَدَه، این پرسش مطرح است که کدام یک از دو عَدَه، مقدم بر دیگری است؟ مرحوم ابن جنید معتقد است که اگر اشتباها بازن شوهردار مباشرت شد و پس از آن شوهر از دنیا رفت، ابتدا باید عَدَه وفات مراعات شود و در مرحله بعد، عَدَه شبهه سپری شود؟ طبق این نظر، عَدَه‌ای که سبب آن دیرتر خ داده، مقدم شده است.

نظر آقای حکیم و آقای خوئی: تقدیم عَدَه دارای سبب مقدم مرحوم آقای حکیم برای تقدیم عَدَه‌ای که سبب مقدم است، به اصل تمسک کرده است^۱ که ظاهرًا منظور ایشان، استصحاب بقاء عَدَه اول است. مرحوم آقای خوئی در جایی که وفات، زودتر از وطی به شبهه رخ دهد، با استناد به صراحت روایات^۲، عَدَه وفات را مقدم بر عَدَه وطی به شبهه دانسته و در سایر مواردی که سبب یکی از دو عَدَه زودتر رخ دهد، فرموده است:

«أَمَا تقدیم غيرها مَا تقدم سببه، فهو وإن لم يرد فيه نص إلا أن الأمر فيه واضح، فإن رفع اليد عن السبب الأول والانتقال إلى الثاني

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۲.

۲. مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۵۶.

۳. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۴۱.

۴. این روایات، در دسته سوم روایات، بیان شد. برای نمونه: صحیحة محمد بن مسلم (الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰، ح ۲).

بحاج إلى الدليل وهو مفقود.^۱

ایشان، به حجیت استصحاب حکمی اعتقادی ندارد؛ لذا برای تأیید گفتار خویش به آن تمسک نمی‌کند؛ اما روش نیست که ایشان چگونه مدعای خویش را واضح فرض کرده است.

کلام شهید ثانی و ابتناء آن بر قواعد تنازع

شهید ثانی در این مقام، دو مورد را مطرح کرده است:

- مورد اول: طلاق پس از وطی به شبه واقع شود.

در این مورد، دو وجه، محتمل است:

وجه اول: عدّه طلاق از زمانی که طلاق رخ داده است، آغاز شود و پس از اتمام آن، باقی مانده عدّه وطی به شبه سپری شود.

وجه دوم: ابتدأ عدّه وطی به شبه به طور کامل سپری شود و سپس عدّه طلاق، از زمان پایان عدّه اول، شروع شود.

ایشان وجه دوم را پذیرفته است بی آنکه استدلالی بیاورد.^۲

- مورد دوم: وفات پس از وطی به شبه واقع شود.

در این مورد نیز همان دو وجه پیش‌گفته محتمل است؛ ولی ایشان هیچ یک را انتخاب نکرده است.^۳

در توضیح این دو وجه، بالحاظ کلام ایشان در فرض عدّه وفات^۴، می‌توان گفت: اگر وطی به شبه پس از طلاق یا وفات همسر رخ دهد، عدّه طلاق یا وفات، بدون شک بر عدّه وطی به شبه مقدم است؛ زیرا:

- اولاً، سبب عدّه 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 عدّه، قوی تراز سبب عدّه وطی 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 وطی به شبهه پیش از طلاق یا وفات، رخ دهد، دو دلیل پیشین مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند؛ از یک سو، سبب عدّه وطی به شبهه، اسبق العلل است، و از سوی دیگر، سبب عدّه طلاق یا وفات، قوی تراست. البته مرحوم شهیدثانی، در عدّه طلاق، پیشی گرفتن سبب یک عدّه را برقوت سبب عدّه دیگر، ترجیح داده است؛ زیرا سبب پیشین، زمینه‌ای برای سبب دیگر، هرچند قوی‌تر، باقی نمی‌گذارد.^۱ اگر این دو علّت، هم‌زمان پدید آیند، سبب قوی‌تر، مقدم می‌شود. لازمه کلام ایشان این است که مسئله یکی از موارد باب تراحم است. در هر حال، نکتهٔ فرقی بین عدّه طلاق و وفات وجود ندارد تا ایشان در عدّه وفات دچار تردید شود و وجهی را انتخاب نکند، اما در عدّه طلاق، چنین تردیدی نداشته باشد.

اشکال برکلام شهیدثانی

اما این کلام، از نظر بنایی و مبنایی، دچار خدشه است:

اشکال بنایی: ترجیح «سبب أقوى» بر «سبب مقدم زمانی»

اولًا، چنانچه مسئله را زیرمجموعه باب تراحم بدانیم، ترجیح سبب پیشین بر سبب قوی‌تر، نارواست؛ زیرا در باب تراحم، 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 رخدادن سبب قوی‌تر، سبب پیشین، ملاکی برای جلوگیری از تأثیر سبب قوی‌تر ندارد.

۱. استاد^۱: اگر فرض کنیم سمت عقرب و مار هر دو مؤثر برای مرگ هستند، اگر سمت عقرب مقدم باشد، تأثیر خود را می‌گذارد و جایی برای تأثیرگذاری سمت مار نمی‌ماند زلو اینکه أقوى باشد.

اشکال مبنایی: عدم ابتناء مقام بر قواعد تزاحم

ثانیاً، ویرگی باب تزاحم آن است که دو امر وجود دارد که هر دو دارای ملاک هستند؛ ولی مکلف نمی‌تواند هر دو امر را امتنال کرده و هر دو ملاک را تحصیل کند. برای مثال، نجات دادن دو غريق، هر یک دارای مصلحت است؛ اما مکلف قادر نیست هر دو رانجات دهد، در این صورت، اگر یکی از دو ملاک، مهم‌تر بود، ترجیح با آن است، و گرنه 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 پذیرد که ایجاد چنین حالتی که ملاک حتماً فوت خواهد شد در حال اختیار جایز نیست؛ لذا بر شوهر زنی که عده و طی به شباهه را سپری می‌کند، طلاق زن حرام است؛ زیرا در صورت طلاق، همسر ناگزیر از تفویت یکی از دو ملاک است چراکه به هر دو دسترسی ندارد، و چنانچه شوهر زن معتمد، مثلاً برادر زن 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 بهره گیرد؛ زیرا قصاص شوهر، موجب تزاحم بین عده وفات و عده وطی به شباهه 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

مطلوب اول: «اندرج 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 عده طلاق یا وفات سپری شود

و پس از آن عدّه وطی به شبّه ادامه یابد؛ زیرا مفاد وضعی روایات لزوم عدّه^۱ این است که عدّه طلاق از هنگام طلاق و عدّه وفات از هنگام بلوغ خبر آغاز می‌شود، و مفاد اطلاقی ادلّه عدّه وطی به شبّه این است که عدّه عبارت از سه ماه باشد طهر مستمر و متصل است؛ لذا بر اساس قاعدة اصولی پیش‌گفته، باید از ظهور اطلاقی دست برداشته و ظهور وضعی ترجیح داده شود. حتی اگر ظهور وضعی را مقدم بداریم، لکن چون استمرا و اتصال عدّه طلاق و وفات به اطلاق خواهد بود، لذا استمرا این دو عدّه با استمرا عدّه وطی به شبّه معارضه می‌کنند، اگرچه در اصل شروع این دو عدّه مقدم داشته شود.

ولی از آنجاکه این قاعدة، صحیح نیست و ظهور اطلاقی و وضعی با یکدیگر تفاوتی ندارند، سه احتمال وجود دارد:

- احتمال اول: پیش‌تر گفته شد که دو ظهور اطلاقی در مورد عدّه وطی به شبّه وجود دارد؛ اول اینکه عدّه وطی به شبّه باید پس از وطی، آغاز شود و دوم اینکه مجموع عدّه که سه ماه یا سه طهر است، باید به صورت متصل و مستمر سپری شود. محتمل است که از ظهور اطلاقی اول، چشم‌پوشی شده و ظهور عدّه طلاق یا وفات بر آن ترجیح داده شود؛ ولی در عین حال، ظهور اطلاقی دوم؛ یعنی اتصال مدت عدّه وطی به شبّه، به حال خود باقی بماند. لذا عدّه وطی به شبّه پس از اتمام عدّه وفات یا طلاق آغاز می‌شود و عدّه‌ای برای وطی به شبّه قبل از اتمام عدّه وفات یا طلاق ثابت نیست.

اما این احتمال، خلاف متفاهم عرفی است و اذهان عادی، چنین تصوری نمی‌کنند؛ زیرا با تحقق سبب عدّه وطی به شبّه، ذهن عرفی، منتظر نمی‌شود تا ببیند آیا در آینده طلاق یا وفاتی رخ می‌دهد یانه، تا درباره شروع عدّه وطی به شبّه

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۱۹۸، باب ۱۲: «باب أن عدّة المطلقة ثلاثة قروء إذا كانت مستقيمة الحيض»؛ و ص ۲۳، باب ۱۵: «باب أن المعتندة بالأقراء تخرج من العدّة إذا دخلت في الحيضة الثالثة إن تأخر الحيض الأول عن الطلاق ولو بسيراً»؛ و ص ۲۲۵، باب ۲۶: «باب أن المطلقة تعتنّد من يوم طلقت لا من يوم يبلغها الخبر فإن لم تعلم متى طلقت اعتنّدت من يوم علمت»؛ و ص ۲۲۸، باب ۲۸: «باب أنه يجب على الزوجة أن تعتنّد عدّة الوفاة من يوم يبلغها الخبر ولو كان بعد موته بسبعين».

قضاویت کند. هیچ یک از فقهانیز این نظر را پذیرفته‌اند. کسانی مانند مرحوم آقای حکیم که از راه استصحاب بقاء عده، عده اولی را ترجیح داده‌اند، قادر به دفع این احتمال نخواهند بود؛ زیرا استصحاب بقاء عده در این احتمال کارگشانیست و محتمل است که عده شروع نشده باشد.

• احتمال دوم: از ظهور اطلاقی دال بر اتصال سه طهر یا سه ماه، چشم‌پوشی شود و در نتیجه، عده وطی به شبه پس از اتمام عده طلاق یا وفات تکمیل شود.

• احتمال سوم: از ظهور وضعی ادلۀ عده طلاق و وفات در لزوم آغاز این دو عده پس از وقوع سبب، چشم‌پوشی شود و آن دو به طور کلی پس از اتمام عده وطی به شبه آغاز شوند.

مطلوب دوم: تقدیم عده با سبب پیشین

در فرضی که وطی به شبه پس از طلاق یا وفات باشد، گفته شد که: مفاد روایات متعدد، ترجیح عده پیشین است. در فرضی که وطی به شبه زودتر خدید (وطی زن شوهردار) نیز بعید نیست که عده پیشین مقدم باشد. مرسلة جمیل هم که فتوای مرحوم صدقوق در مقنع^۱ و فقیه^۲ است، دلالت می‌کند که عده وطی به شبه مقدم می‌شود و سپس عده وفات سپری می‌شود («وعلیهمما العدة بعد ما تفرغان من العدة الأولى تعتدان عدة المتوفى عنها زوجها».^۳)

فتوای شیخ در نهایه^۴ و یحیی بن سعید در جامع^۵ نیز طبق این روایت است. در نتیجه می‌توان گفت: در همه فروض -چه وطی معنده چه وطی زن شوهردار- عده با سبب مقدم، به صورت کامل مقدم داشته می‌شود و سپس عده دوم آغاز می‌شود.

۱. المقنع (شیخ صدقوق)، ص ۳۱۵-۳۱۶.

۲. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۴۶۸.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۰۷، ح ۱۱؛ کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۴۶۹؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۵۱۳، ح ۲.

۴. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۸۸.

۵. الجامع للشرائع، ص ۴۶۳.

مطلوب سوم: تقديم عدّة حمل برعّدة شبهه

طبق مبنای عدم تداخل و ترجیح عدّه پیشین و شروع عدّه دوم پس از تکمیل عدّه اول، اگر عدّه دوم به وضع حمل باشد، در هر صورت مقدم خواهد شد و از این قاعده مستثنა است؛ زیرا امکان تأخیر عدّه وضع حمل وجود ندارد.

لذا مرحوم سید فرموده است: «وعلى التعدد يقدم ما تقدم سببه إلا إذا كان إحدى العدّتين بوضع الحمل فقد تم وإن كان سببها متأخرالعدم إمكان التأخير حينئذ».١

فروع مسئلۀ تداخل

مسئۀ ۱۲: «... و على التعّد يقدّم ما تقدّم سببه ... ولو كان المتقدّمة عّدة و طء الشّبهة و المتأخرة عّدة الطلاق الرّجعى فهل يجوز الرّجوع قبل مجىء زمان عّدته و هل ترث الزوج إذا مات قبله في زمان عّدة و طء الشّبهة وجهان بل قولان لا يخلو الأول منهما من قوّة.»^۱

برخی فروع فقهی از دیرباز در کلام فقها رایج بوده که متفرع بر عدم تداخل است و حتی بسیاری از آن‌ها در کتاب مبسوط^۲ مطرح شده که نشان می‌دهد در کتب عاقه نیز مورد توجه بوده است. مرحوم سید یزدی نیز این فروع را مطرح کرده است.

فرع اول: بررسی حق رجوع در عّدة شبهه سابق بر عّدة طلاق رجعی

مسئۀ ۱۲: «... ولو كان المتقدّمة عّدة و طء الشّبهة و المتأخرة عّدة الطلاق الرّجعى فهل يجوز الرّجوع قبل مجىء زمان عّدته و هل ترث الزوج إذا مات قبله في زمان عّدة و طء الشّبهة وجهان بل قولان لا يخلو الأول منهما من قوّة.»^۳

فرع اول این است که اگر عّدة پیشین، مربوط به وطی شبهه و عّدة بعدی مربوط به طلاق رجعی باشد، بی‌تردید، شوهر مجاز است که در مدت عّدة طلاق رجعی، به همسر خویش رجوع کند و در نتیجه، زن مانند گذشت، همسر او خواهد بود. اما آیا مرد می‌تواند در فاصله بین طلاق و آغاز عّدة طلاق رجعی، به همسر خویش رجوع کند؟ در واقع، این مدت، زمان مربوط به عّدة وطی به شبهه است که طبق قاعده، بین طلاق و عّدة طلاق، واقع شده است.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۲.

۲. المبسوط، ج ۵، ص ۲۷۶.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۲.

قبل از بررسی این فرع، دو نکته باید توجه شود:

قطعی بودن حق رجوع طبق مبنای اختار (تداخل) در وطی ذات بعل
 اولاً، طرح این فرع، براساس مبنای تداخل دو عده، بی معناست؛ زیرا براساس این مبنای، چنانچه مردی با زن شوهردار، از سر جهل نزدیکی کند و سپس شوهر حقیقی، زن را طلاق دهد، عده طلاق بلا فاصله پس از طلاق آغاز می‌شود و نیازی به تکمیل عده وطی شبیه پس از انقضای عده طلاق نیست.

حرمت استمتع بعد از رجوع تا انقضاء عده شبیه

ثانیاً، اگر نظریه جواز رجوع در این بحث پذیرفته شود، زن به حالت سابق باز می‌گردد و همسر شخص است، هرچند به سبب عده وطی به شبیه، استمتع شوهر ازوی 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 استمتع، نتواند به هیچ نحوی از همسر خویش بهره جنسی ببرد مشکلی در بقاء زوجیت، پیش نمی‌آید.

بررسی اقوال و ادله فقهاء

حال، اقوال فقهاء در این فرع بررسی می‌شود.

نظر شهید ثانی: عدم حق رجوع بالحاظ عدم شروع عده رجعی
 شهید ثانی فرموده است که در مسئله، دو وجه وجود دارد که اقوی عدم جواز رجوع است^۱. دلیل عدم جواز این است که روایات، مدت عده طلاق را زمان جواز و تأثیر رجوع

۱. مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۲۶۵.

از عبارات محقق حلی و علامه حلی نیز عدم حق رجوع استفاده می‌شود:
 شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۵: «النافعة إذا نكحت في العدة الرجعية و حملت من الثاني اعتدلت من الثاني وأكملت عدة للأول بعد الوضع و كان للأول الرجوع في تلك العدة دون زمان الحمل.»؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۴۸: «وللرجوع الرجوع في العدة دون زمان الحمل». مرحوم شیخ حسن کاشف الغطاء نیز در ذمۃ این فقهاء است:

شمرده است و حال آنکه در مسئله جاری، زمان عدّه طلاق هنوز آغاز نشده است.

نظر شیخ طوسی: جواز رجوع با دو دلیل

در مقابل، مرحوم شیخ طوسی در مبسوط^۱ و بسیاری دیگر از فقهاء^۲، رجوع را جایز دانسته‌اند. مرحوم سید، مرحوم آقای حکیم^۳ و مرحوم آقای خوئی^۴ نیز همین نظر را دارند.

دلیل اول: دلالت روایات بر حق رجوع قبل از انقضای عدّه مطلقاً

استدلالی که در کلام این بزرگان ذکر شده، این است که بر اساس روایات بسیار، شوهر پیش از انقضای عدّه طلاق می‌تواند رجوع کند و در بحث جاری، هنوز عدّه طلاق پایان نیافته است؛ لذا با توجه به اطلاق این روایات، می‌توان حکم به جواز کرد هرچند هنوز عدّه طلاق آغاز نشده باشد.

دلیل دوم: تنظیر مقام به حق رجوع در زمان حیض از عدّه رجعی

استدلال دیگری نیز در کلام شیخ طوسی وجود دارد که در جواهر نیز آمده است^۵، 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 عدّه است، از آنجاکه عدّه طلاق، سه طهر است و حیض جزء عدّه نیست، ولی تردیدی نیست که رجوع در آن جایز است؛ زیرا هنوز عدّه تمام نشده است.^۶

تقریب دلیل دوم با دو بیان

استدلال ایشان را می‌توان به دو روش ابتدایی و دقیق بیان کرد.

^۱ انوار الفقاهة (كتاب الطلاق)، ص ۶۷: «والوجه خلافه».

^۲ ر.ک: جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۲۶۸.

^۳ ۱. المبسوط، ج ۵، ص ۲۷۱.

^۴ ۲. برای نمونه: الجامع للشرائع، ص ۴۷۵؛ المهدب الباع، ج ۳، ص ۲۸۴؛ کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۵۴؛ العروة الوثقى (المحنتى)، ج ۵، ص ۵۲۹.

^۵ ۳. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۴۲.

^۶ ۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۶.

^۷ ۵. جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۲۶۸.

^۸ ۶. 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 استماعات 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 ظهرها، بخشی از عده محسوب می‌شود و زن در آن زمان، معتقد شمرده می‌شود، همان طور که مشهور فقهاء، معیار قصد اقامت را ده روز می‌دانند نه ده شبانه روز؛ ولی با این حال، شب‌های میانی را بالتابع بخشی از اقامت می‌شمنند؛ زیرا ظاهر ادله، اتصال واستمرار مدت زمان اقامت است و ضروری است که شب‌های زیبرای تحقق اتصال - هرچند بالتابع - جزوی از مدت اقامت به حساب آیند. مفاد ادله عده نیز، اتصال زمان عده است؛ لذا زمان حیض نیز باید بالتابع، جزء عده به حساب آید، درحالی که عده وطی به شبهه در بحث جاری، نه به خودی خود و نه بالتابع، 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 آخرين لحظه طهر غير موقعه واقع شود و حیض، بلا فاصله پس از طلاق آغاز شود، حیض آغازین حتی بالتابع نیز جزء عده محسوب نمی‌شود؛ چرا که ملاک عده، سه طهر است، در حالی که بی تردید رجوع در مدت حیض آغازین جایز است. دلیلش این است که ملاک جواز رجوع، معتقد بودن زن نیست؛ بلکه عدم پایان عده است.^۱

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^۱ که برای این تقریب می‌توان ذکر کرد، این است که اگر مرد همسر خویش را به صورت غایبی 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، معتمد محسوب نشود.

عبارت شیخ طوسی چنین است:

«اذا طلق زوجته فقضيت بعض العدة ... فإذا تزوجت ودخل بها الزوج ... فالكلام ... في الرجعة إن كان الطلاق رجعيا ... وفيه أربع مسائل ... الثانية: «أن تأتي بالوليد لأكثر من أقصى مدة الحمل من وقت طلاق الأول وأكثر من سنتة أشهر من وقت وطى الثاني. فإن كان الطلاق بaina ... وإن كان الطلاق رجعيا قال قوم: ... لا يلحق به قال آخرون: يلحق به ... ومن قال: لا يلحق في الرجعة فإنه ينتفي عن الأول ويحق بالثاني، وتعتد عنه به ... وللزوج المطلق عليها الرجعة بعد الوضع، لأنها في عدة عن طلاقه. وهل يثبت له عليها رجعة في حال حملها على وجهين: أحدهما لا يثبت ... والثاني أنه يثبت له عليها الرجعة وهو مذهبنا، لأن الرجعة ثبتت بالطلاق فلم ينقطع حتى تنقضى العدة، وهذه مالم تضع الحمل وتكمل عدة الأول فعندها لم تنقض، فثبتت الرجعة عليها ولو الرجعة ما دامت حاملاً وبعد أن تضع مدة النفاس وإلى أن تنقضى عدتها بالقراء، وإذا قلنا: لا رجعة له عليها في حال الحمل ما دامت حاملاً

معتمد می‌گردد، همچنان‌که در باب قصد اقامه هم اگر کسی در شب وارد شود، از همان وقت ورود مسافر یا مقیم بروی صدق می‌کند، هرچند در قصد اقامه ملاک روز باشد، نه شب. در نتیجه شب متقدّم هم بالتابع داخل است. در مقام نیز، حیض آغازین بالتابع داخل در ایام عده است، هرچند میزان سه طهر باشد.

۱. توضیح بیشتر: در این مورد، استاد^۲ افزووده است که برخلاف مصدق اول - که تنها فرضی عقلی است نه واقعی - مصدق دوم، کاملاً امکان تحقق دارد. در جواهر الكلام (ج ۳۲، ص ۲۶۸) به اصل دو تقریب فوق اشاره شده است: «لا إشكال في جواز الرجوع بالمعطلة رجعياً في زمن الحيض الذي هو ليس من العدة، حتى لو فرض انتقال زمان صيغة الطلاق بالحيض، كما أوصأ إليه الشیخ فيما تسمع منه، وإن كان فيه ما فيه».

لا رجعة، فإذا وضعت ثبت له عليها الرجعة وإن كانت في مدة النافس لم تشرع في عدتها منه، لأن عدة الأول قد انقضت، فثبت له الرجعة، وإن لم تكن معتدة عنه في تلك الحالة كحالة الحيض في العدة.^۱

هرچند این تقریب از تقریب اول استوارتر است، ولی خالی از اشکال نیست. جواز رجوع در مدت حیضی که متصل به طلاق است - برخلاف جواز رجوع در حیضی که در وسط مدت حیض واقع شده است - چندان روشن نیست تا شاهد بر مذاع 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 معتقداند که مطلقه رجعیه، زوجة حقيقة نیست؛ بلکه تنها در برخی احکام، مانند زوجه است؛^۲ اما به

۱. توضیح بیشتر: کلام شیخ طوسی که در جواهربان اشاره شده و قطعه‌ای از آن نقل گردیده، در مسئله دیگری است که از آن در مسئلۀ مورد بحث ما مستفاده شده. در مفروض کلام شیخ، طلاق بروطی به شبهه مقدم است و وزن در عدۀ طلاق، از سر شبهه وطی شده؛ ولی چون باردار شده، عدۀ وطی شبهه بر تمهی عدۀ طلاق مقدم شده است، برخلاف مقام که وطی به شبهه در مورد زن شهودار واقع شده و در ایام عدۀ وطی شبهه، شهود زن را طلاق می‌دهد. نقل کاملتر کلام شیخ در روشن‌تر شدن بحث مفید است:

از عبارت «لأن الرجعة ثبتت بالطلاق» بر می‌آید که شیخ، عدم انقضاء عدۀ رابه طور مطلق (حتی در فرض عدم شروع عدۀ)، موضوع جواز رجوع نمی‌داند؛ بلکه پس از شروع عدۀ، زمان‌هایی را که فاصل می‌شود، مضطر نمی‌داند؛ چون هنوز عدۀ منقضی نشده است. البته این کلام از اشکالی که بیشتر بدان اشاره شده و پس از این هم ذکر خواهد شد - که ظهور عرفی عدم انقضاء عدۀ، این است که ازدواج در عدۀ واقع نشود - برگزارتر است؛ چون ظهور عرفی شمول عدم انقضاء عدۀ نسبت به قبل از آغاز عدۀ، بسیار ضعیف است؛ ولی در مورد زمانی که پس از آغاز عدۀ واقع است، ممکن است کسی مدعی شود که عدم انقضاء عدۀ 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؛ غيبة الزروع، ص ۳۷۳.

البته بسیاری از فقهاء با تعبیری مثل «بحکم الزوجة» (برای نمونه: شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۲۸؛ تذكرة الفقهاء، (چاپ قدیم)، ص ۶۳۶)، «بحکم الزوجات» (جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۳۱)، «فی حکم الزوجات» (برای نمونه: المبسوط، ج ۴، ص ۱۹۶؛ المهدی (ابن بزاج)، ج ۲، ص ۳۰۴)، «فی معنی

نظر مرحوم آقای خوئی، مطلقه رجعیه، واقعاً زوجه است.

ایشان می فرماید: 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 علقة زوجیت با طلاق صورت گرفته است، ولی اثر این انشاء می تواند از طلاق فاصله بگیرد، همچنان که شرط صحبت برخی معاملات همچون صرف و سلم، قبض است، هرچند در این معاملات با عقد، انشاء ملکیت شده، ولی ملکیت که اثر انشاء است پس از قبض حاصل می شود.^۱ نمونه دیگر این است که اگر مانند شیخ طوسی^۲، 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 بینومنت و جدایی بالفظ «هي طالق» و تحقق اثر آن که حصول جدایی است، فاصله افتاده است؛ لذا علقة زوجیت از بین نرفته است تا بازگشت آن نیاز به دلیل داشته باشد، بلکه هنوز همسر اوست و به وی می تواند 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 می جوید که «عدم انقضای عده» را موضوع جواز رجوع می شمرد.^۳

اشکال بر کلام آقای خوئی

اما کلام ایشان ناتمام است؛ زیرا اگر پذیریم که مطلقه رجعیه، واقعاً زوجه است، طلاق هرچند اثر فعلی ندارد ولی اثر شانی دارد؛ به این معنا که اگر رجوع رخ ندهد،

الروجات» (برای نمونه: المبسوط، ج ۶، ص ۲۴؛ المهدب (ابن بزال)، ج ۲، ص ۳۴۸) و مانند آن از مطلقه رجعیه یاد کرده‌اند و ممکن است گفته شود: این تعبیر دلالت بر عدم پذیرش زوجیت حقیقی دارد. گرچه برخی از همین فقهاء از مطلقه رجعیه گاهی تعبیر «زوجة» کرده‌اند (شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۱۹؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۶۹).

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۵-۲۰۶.

۲. الخلاف، ج ۳، ص ۲۲.

۳. مستمسک العرفة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۳؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۶.

پس از پایان عده، 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 شانی طلاق، تنها در صورتی است که در زمان عده طلاق صورت گیرد، یا اگر قبل از شروع عده 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 مدت عده واقع شود یا عدم انقضای عده 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 عده شبهه سابق بر عده رجعی

مسئله ۱۲: «... ولو كان المتقدمة عدة وطء الشبهة والمتأخرة عدة الطلاق الرجعي فهل ... ثرت الزوج إذا مات قبله في زمان عدة وطء الشبهة وجهان بل قولان لا يخلو الأول منها من قوّة.»^۱

از کلام فقهاء بر می‌آید که اثبات حکم ارث نیز مانند جواز رجوع در زمان عده وطی به شبهه، در گرو تمسک به روایات است. البته تمسک به روایات در این مسئله به دو گونه امکان پذیر است.

دلیل اول (غیر مستقیم): تلازم بین حق رجوع و توارث

۱. مستفاد از روایات، جواز رجوع در زمان عده 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 انقضای عده

۲. در برخی از روایات، معیار توارث، عدم انقضای عده شمرده شده است. ظاهراً مستند فقهاء برای اثبات توارث در زمان عده، همین استدلال است.

اشکال بر هر دو دلیل

هرچند برخی از روایات توارث، عدم پایان عده راملاک توارث قرار داده است، ولی

۱. العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۲۲.

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 زوی 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 شباهه، از موارد خاص و نادری است که از دائرة 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 گفته و در قسمت پایانی، معتقد 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 شباهه 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 انقضاض عدّه در جواز رجوع

در مورد دسته اول، مرحوم آقای حکیم ابتدا پنج روایت که معیار جواز رجوع را عدم انقضاض عدّه شمرده، بیان کرده و سپس به وجود روایاتی دیگر با همین مضمون اشاره می‌کند.^۱

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: صحیحه اول محمد بن مسلم

أبو على الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن جعفر أبو العباس الرزاز
عن أيوب بن نوح و على بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن صفوان بن يحيى عن ابن
مسكان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«طلاق السنة يطلقها تطليقة يعني على طهر من غير جماع بشهادة
شاهدین ثم يدعها حتى تمضي أقراؤها فإذا مضت أقراؤها فقد
باتت منه وهو خطاب من الخطاب إن شاءت نكحته وإن شاءت
فلا وإن أراد أن يراجعها أشهد على رجعتها قبل أن تمضي أقراؤها
فتكون عنده على التطليقة الماضية قال: وقال أبو بصير عن أبي
عبد الله عليه السلام: هو قول الله عز وجل «الطلاق متان فامساكٌ ينكرُونَ أو تُنْهَى
إِلَيْهِنَّ»، التطليقة الثانية التسریع بإحسان». ^۲

روایت دوم: صحیحه دوم محمد بن مسلم

محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء عن محمد
بن مسلم عن أحد هما عليهم السلام قال:

«سألته عن رجل طلق امرأته واحدة قال: هو أمثلك برجعتها مالم تنقض
العدّة قلت: فإن لم يشهد على رجعتها قال: فليشهد قلت: فإن غفل

۱. مستنسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۴۳.

۲. الكافي، ج ۶، ص ۶۴، «باب تفسير طلاق السنة والعدّة وما يوجب الطلاق»، ج ۱؛ وسائل الشيعة،
ج ۲۲، ص ۱۰۴، ح ۲.

عن ذلك قال: فليشهد حين يذكر وإنما جعل الشهود لمكان الميراث.^١

رواية سوم: رواية سوم محمد بن سلم

الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن بعض أصحابه عن أبان عن محمد بن سلم قال:

«سئل أبو جعفر^{عليه السلام} عن رجل طلق امرأته واحدة ثم راجعها قبل أن تنقضي عدتها ولم يشهد على رجعتها قال: هي امرأته مالم تنقض العدة...»^٢

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.

رواية Чهارم: موقفة عبدالله بن سنان

حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن محمد بن زياد عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله^{عليه السلام} قال: قال أمير المؤمنين^{عليه السلام}:

«إذا أراد الرجل الطلاق طلقها في قبل عدتها بغير جماع فإنه إذا طلقها واحدة ثم تركها حتى يخلو أجلها إن شاء أن يخطب مع الخطاب فعل فإن راجعها قبل أن يخلو أجلها أو بعده كانت عنده على تعليقة فإن طلقها الثانية أيضا فشأنه أن يخطبها مع الخطاب إن كان تركها حتى يخلو أجلها فإن شاء راجعها قبل أن ينقضي أجلها...»^٣

اشکال دلایلی

تعبير «طلقها في قبل عدتها بغير جماع» به قرینة روایات متعدد دیگر، به این معنی است که ظهری که شرط آغاز عدّه است، از قبل از شروع عدّه باید مراعات شود؛ لذا قبل از عدّه 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 عدّه صبر کند،

١. الكافي، ج.٦، ص.٧٣، ح.٥؛ وسائل الشيعة، ج.٢٢، ص.١٣٤، ح.١.

٢. الكافي، ج.٦، ص.٧٣، ح.٤؛ وسائل الشيعة، ج.٢٢، ص.١٣٥، ح.٦.

٣. الكافي، ج.٦، ص.٦٩، ح.٩؛ وسائل الشيعة، ج.٢٢، ص.١٠٦، ح.٧.

می تواند دوباره با او ازدواج کند. از تعبیر «حتی يخلو أجلها» یا «قبل آن ینقضی أجلها» بر می آید 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» می فهمد، اتصال عده به طلاق است و بسیاری از روایات دیگر که دارای تعبیرات کلی است، بر همین فرض اتصال که فرضی متعارف است حمل می شود؛ 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 شباهه، از شرائط غیر عادی و استثنایی به حساب می آید.

روایت پنجم: روایت ابن بکر (یا بکر بن اعین)
 علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن ابن أذينة عن ابن بکر و غيره عن
 أبي جعفر علیه السلام آنه قال:

«إِنَّ الظَّالِقَ الَّذِي أَمْرَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِهِ فِي كِتَابِهِ وَالَّذِي سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَخْلُى الرَّجُلُ عَنِ الْمَرْأَةِ إِذَا حَاضَتْ وَطَهَرَتْ مِنْ مَحِيطِهَا أَشْهَدَ رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ عَلَى تَطْلِيقِهِ وَهِيَ طَاهِرَةٌ مِّنْ غَيْرِ جَمَاعٍ وَهُوَ أَحَقُّ بِرَجْعَتِهَا مَا لَمْ تَنْقُضْ ثَلَاثَةُ قَرْوَهُ وَكُلُّ طَلاقٍ مَا خَلَاهُ ذَهَابًا طَالِلُ لِيْسَ بِطَلاقٍ.»^۳

اشکال دلایلی

اشکالی که به روایت قبل، وارد شد در این حدیث نیز، مطرح است؛ زیرا ظاهر این

۱. المحيط في اللغة، ج ۴، ص ۴۱۵: «خلافان: مضيء».

۲. از آنچاکه روایت ابن اذینه از ابن بکر جز در چند مورد، معهود نیست ولی روایت «ابن اذینه» از «بکر بن اعین» به طور فراوان در اسناد وجود دارد، لذا قویاً محتمل است که در سند روایت مورد بحث، «بکر بن اعین» صحیح باشد که در این صورت، روایت فوق، صحیح است.

۳. الكلافي، ج ۶، ص ۶۸، ح ۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۱۵۶، ح ۵.

روایت نیز این است که شوهر از زمان طلاق تاسه قره 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:

روايت ششم: صحيحه أبي ولاد
 محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي ولاد الحناظ عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن امرأة اذعت على زوجها أنه طلقها طلاق العدة طلاقا صحيحا يعني على ظهر من غير جماع وأشهد لها شهودا على ذلك ثم أنكر الزوج بعد ذلك فقال: إن كان إنكاره الطلاق قبل انقضاء العدة فإن إنكاره للطلاق رجعة لها وإن كان أنكر الطلاق بعد انقضاء العدة فإن على الإمام أن يفرق بينهما بعد شهادة الشهود بعد أن يستحلف أن إنكاره للطلاق بعد انقضاء العدة وهو خاطب من الخطاب».١

بر اساس این روایت، انکار طلاق قبل از انقضاء عده به خودی خود رجوع محسوب می شود. از این رو معیار، انقضاء عده است.

روايت هفتم: صحيحه حسن بن زياد
 أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى وعده من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد و علي بن إبراهيم عن أبيه جميعا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الكريم جميعا عن الحسن بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن طلاق السنة كيف يطلق الرجل امرأته فقال: يطلقها في طهر قبل عدتها من غير جماع بشهود فإن طلقها واحدة ثم تركها

1. الكافي، ج ٦، ص ٧٤، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١٣٦، ح ١.

جعفر بن محبوب عن ابن حميد: مادون امدادی و میراثی فصل: زندگانی

حتى يخلو أجلها فقد بانت منه وهو خاطب من الخطاب وإن راجعها فهي عنده على تطليقة ماضية وبقي تطليقتان فإن طلقها الثانية وتركها حتى يخلو أجلها فقد بانت منه وإن هوأشهد على رجعتها قبل أن يخلو أجلها فهي عنده على تطليقتين ماضيتين وبقيت واحدة فإن طلقها الثالثة فقد بانت منه ولا تحمل له حتى تنكح زوجا غيره وهي ترث وتورث ما كان له عليها رجعة من التطليقتين الأولتين.^١

اشکالی که در مورد روایت عبد الله بن سنان مطرح شد، در اینجا نیز وارد است.

روايت هشتم: روایت قرب الإسناد

عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عبد الله بن الحسن العلوى، عن جده على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الطلق ما حده وكيف ينبغي للزجل أن يطلق قال:
الستة أن يطلق عند الظهور واحدة ثم يدعها حتى تمضي عدتها فإن
بداله [أن يراجعها] قبل أن تبين أشهد على رجعتها وهي أمرأته وإن
تركها حتى تبين ...»^٢

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.

روايت نهم: روایت حسن بن صالح

محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن الحسن بن صالح قال:
«سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن رجل طلق أمرأته وهو غائب في
بلدة أخرى وأشهد على طلاقها رجلين ثم إنما راجعها قبل انقضاء
العدة ولم يشهد على الرجعة ثم إنما قدم عليها بعد انقضاء العدة

١. الكافي، ج ٤، ص ٦٧، ح ٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١٠٥، ح ٤.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١٢٤، ح ٢.

وقد تزوجت رجلاً فأرسل إليها أئمَّةً قد كنت راجعتك قبل انقضاء العدة ولم أشهد قال: فقال: لا سبيل له عليها لأنَّه قد أقرَّ بالطلاق واعنى الترجمة بغير بيضة فلا سبيل له عليها ولذلك ينبغي لمن طلق أن يشهد ولمن راجع أن يشهد على الترجمة كما أشهد على الطلاق وإن كان قد أدركها قبل أن تزوج كان خاطباً من الخطاب.^٤

رواية دهم: روایت دعائیم الإسلام

دعاهم الإسلام، عن أبي عبد الله علیه 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 فلابئتم عليه وإنما جعل الشهود في الرجعة لمكان الإنكار والسلطان والمواريث وأن يقال قد طلقها ولم يرجعها وإن راجعها ولم يشهد فليشهد إذا ذكر ذلك وإذا أشهد على رجعتها قبل أن تنقضي عدتها فهي امرأته علمت بذلك أو لم تعلم..»

مضمون این روایت مانند روایات محمد بن مسلم است؛ ولی مبتلا به اشکال سنتی 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: «ولم أقف عاجلاً على ما يدل على اعتبار كون الرجوع في العدة». ^٣

رواية اول: صحيحه يزيد الكناسي

الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال:

^٣ الكافي، ج ٦، ص ٨٠، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١٣٧-١٣٨، ح ٣.

٢. مستدرك الوسائل، ج ١٥، ص ٣٢٠، باب ١١، ح ٢؛ دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢٩٥، ح ١١٥٩.

^٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ١٤٣.

«الترث المختلعة والمختيرة والمبارة والمستأمرة في طلاقها هؤلاء لا يرثن من أزواجهن شيئاً في عذرتهن لأن العصمة قد انقطعت فيما بينهن وبين أزواجهن من ساعتهن فلا رجعة لأزواجهن ولا ميراث بينهم».١

تعارض بين صحيحه وروايات دستة أول

امام عليه السلام در این روایت پس از نام بردن از بعضی مصادیق طلاق بائن^۲، حکم کرده است که اگر شوهر در زمان عذرّه فوت کند، زن مطلقه، از او ارث نمی‌برد و در چنین مواردی، امکان رجوع نیز برای شوهر وجود ندارد؛ زیرا ارتباط آن دواز لحظه طلاق، قطع شده است. مفهوم این روایت آن است که در مورد دیگر زنان مطلقه، رجوع در عذرّه ممکن است؛ لذا موضوع رجوع، «در عذرّه بودن» است؛ چراکه اگر «عدم انقضاء عذرّه» به طور مطلق، موضوع برای جواز رجوع باشد، «در عذرّه 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 عامی موضوع حکم باشد، نمی‌توان ابتداء و بی‌آن‌که پرسشی درباره مورد، مطرح شده باشد، خاص را موضوع حکم قرار داد.^۳

البته اگر نسبت این دو موضوع، عموم و خصوص من وجهه بود، از اثبات حکم برای یکی از دو موضوع، نفی حکم از دیگری برداشت نمی‌شد؛ اما وقتی نسبت بین دو موضوع، عموم و خصوص مطلق است، از اثبات حکم برای موضوع خاص، نفی حکم از موضوع عام استفاده می‌شود.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۹، ص ۳۸۴، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۶، ص ۲۲۴، ح ۶.

۲. طلاق زنی که به شوهرش مایل نیست و مهر یا مال دیگر خود را به او می‌بخشد 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» می‌گویند. مراد از مختیره، زنی است که مختار شده تا از مرد جدا شود. البته مرحوم فیض فرموده است: تخییر در مذهب عامه است (الوافي، ج ۲۳، ص ۱۲۵۸). درباره مستأمرة در ملاة الأخبار (ج ۱۵، ص ۴۲۳) مرحوم مجلسی چنین فرموده است: «و لعل المراد بالاستئمار التخيير، فيكون مواقعاً لمذهب القائلين بأن التخيير في حكم الطلاق البائن، و يدل عليه أخبار آخر. أو المراد بالمستأمرة المطلقة بمعنى فاته بغير رضاها، و الثنائي أظهره».

۳. علتش این است که خاص، مفهوم فی الجمله دارد.

اشکال بر وجود تعارض

اما تعارض مذکور قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول

اولاً، بر خلاف ظاهر کلام بسیاری از علماء، 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 مصاديق «عدم انقضاء عده» با مصاديق «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 فيما بينهن وبين أزواجهن من ساعتهن». به عنوان علتی برای عدم ارث و عدم رجوع بیان شده است. مفاد این علت آن است که بقاء واستمرار رابطهٔ 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 تاءude منقضی نشده، ارتباط بین زن و شوهر از میان نرفته است؛ لذا اگر ظهور قید «في العده» را در انحصاری بودن و نفی موضوع بودن «عدم انقضاء العده» پذیریم، ظهور علت بر خلاف آن است و اگر ظهور علت مقدم بر ظهور معلل هم نباشد، لائق منشأ اجمال دليل و عدم صحبت تمسک به آن است. در نتیجه، این روایت نمی‌تواند به عنوان معارض

۱. توضیح بیشتر: مرحوم آقای حکیم روایت بزید را به عنوان شاهد بر اینکه قید «في العده» بودن در مقابل «بعد انقضاء العده» است، آورده و توضیحی در این مورد ذکر نکرده است (مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۴۲): «ولم أقف عاجلاً على ما يدلّ على اعتبار كون الرجوع في العدة ولو فرض أمكن حمله على إرادة نفي الرجوع بعد العدة جمعاً، ويقتضيه ما في صحيح علي بن رزاب عن بزید الكناسى عن أبي جعفر عليهما السلام (...).

گریانظر ایشان به تعلیل روایت بزید 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 معجم بودن علت، می‌توان «عدم انقضاء العده» را موضوع دانست.

برای روایات «اعتبار عدم انقضاء عدّه» تلقی گردد.

روايت دوم: روایت دعائم الإسلام
دعائم الإسلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:

«وللمطلقة نفقتها بالمعروف من سعة زوجها في عدتها فإذا حلّ
أجلها متعة بالمعروف حقاً على المتقيين والمطلقة لها السكنى و
التفقة ما دامت في عدتها حاملاً أو غير حامل ما دامت للزوج عليها
رجعة»^۱.

ظاهر این روایت این است که «مدادامت للزوج عليها رجعة» به عنوان تفسیر
«مدادامت في عدتها» ذکر شده است؛ لذا از این روایت استفاده می‌شود که ملاک
حق رجوع، «در عدّه بودن» است، نه اینکه عنوانی دیگر را ذکر کند.

دسته سوم: اعتبار «عدم انقضاء عدّه» در اثر مطلقة رجعيه

دسته سوم روایات، روایاتی است که «عدم انقضاء عدّه» را ملاک ارث در طلاق
رجعي دانسته است. مرحوم آقای حکیم^۲، چهار روایت را مطرح کرده است؛ البته دو
روایت دیگر وجود دارد که ایشان مطرح نکرده است.
در ذیل، شش روایت مذکور بررسی می‌شود:

روايت اول: صحيحه زراره
عنه^۳ عن صفوان عن ابن مسكان عن زراة عن أحد همما عليهم السلام قال: «المطلقة ترث و
توريث حتى ترى الدّم الثالث فإذا رأته فقد انقطع».^۴

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۲۲۰، باب ۵، ح ۱؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۱۰۸۹.

۲. مستمسك العروة الونقى، ج ۱۴، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۳. روایت معلق بر سند قبل است؛ لذا ضمیر به محمد بن عبد الجبار در سند قبل بازمی‌گردد. سند قبل چنین است: أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن إسحاق بن عمارة عن إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليهم السلام قال:

۴. الكافي، ج ۶، ص ۸۷، ح ۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۲۶۴ و ۲۶۵، ح ۱۳ و ۲۲۳، ح ۳.

اشکال دلالی

این روایت، مسئله جاری را که در آن عده وطی به شبه بعد از طلاق آغاز شده، شامل نمی شود؛ چون یا ظاهرش این است که زمان طلاق، مبدأ شروع سه دم است ولذا اختصاص به موارد متعارف پیدامی کند، و بالا قل، قدر متین آن چنین مواردی است ولذا نمی توان به اطلاق آن تمسمک کرد.

روایت دوم: موثقہ زرارہ

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بکیر عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يطلق المرأة فقال: ترثه ويرثها ما دام له عليها رجعة». ^۱

اشکال دلالی

ظاهر کلام آقای حکیم این است که روایت، بالماتابقه دلالت می کند بر اینکه ملاک توراث، «عدم انقضاء عده» است؛ ولی این مطلب تمام نیست؛ زیرا در این روایت، «جوز 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 می توان 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: موثقہ محمد بن قیس

عنه (علی بن الحسن بن فضال) عن عبد الرحمن بن أبي نجران و سندي بن محمد عن عاصم بن حميد الحناط عن محمد بن قیس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِيمَانِ امْرَأَةٍ طَلَقَتْ فَمَا تَرَثَتْ مِنْهَا زُوْجَهَا قَبْلَ أَنْ تَنْفَضِي عَدَّتْهَا فَإِنَّهَا تَرَثُهُ ثُمَّ تَعْتَدُ عَدَّةَ الْمُتَوَقَّى عَنْهَا زُوْجَهَا وَإِنْ تَوْقَيْتُ فِي عَدَّتْهَا وَرَثَهَا وَإِنْ قُتِلَتْ وَرَثَتْ مِنْ دِيْتَهَا وَإِنْ قُتِلَ وَرَثَتْ هِيَ مِنْ دِيْتَهِ مَالَمْ يَقْتَلْ

۱. الكافي، ج ۷، ص ۱۳۴، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۶، ص ۲۲۳، ح ۴.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴۳.

اشکال دلایل

مرحوم آقای حکیم در مورد این روایت می فرماید که صدر آن، ملاک «قبل الانقضاء» را اثبات می کند؛ اما ذیلش ملاک «فی العَدَةِ» را مطرح کرده است؛ ولی می توان بین این دو فقره این طور جمع کرد که مقصود از «فی عَدَتِهَا» در ذیل روایت، مقابل «بعد العَدَةِ» است، نه اینکه «در عَدَّه بُودَن» خصوصیت داشته باشد تا فرض جاری (وقوع موت، قبل از شروع عَدَة طلاق و در زمان عَدَه وطی به شبها) را شامل نشود.^۲ اما این بیان، صحیح نیست و راه حل تعارض صدر و ذیل امر دیگری است که توجه به آن موجب می شود تعارضی بین اخبار و همچنین تعارضی بین صدر و ذیل روایات دیده نشود.

توضیح اجمالی مطلب:

در همه روایات - اعم از روایات اirth و روایات حق رجوع - موارد متعارف به عنوان مقسم فرض شده است و چون در موارد متعارف، پس از طلاق، بلا فاصله عَدَه طلاق شروع می شود، لذا تعبیر «قبل الانقضاء» و «فی العَدَةِ» که در صدر و ذیل روایت وارد شده، مصدقًاً متعدد خواهد شد.

ولی آقای حکیم، مقسم را اعم از موارد متعارف و غیر متعارف گرفته و «فی العَدَةِ» را به معنای مقابله «بعد العَدَةِ» گرفته تا موارد غیر متعارف مثل مانحن 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 العَدَةِ» تصرف کنیم در حالی که می توان به عکس، ظهور دومی را حفظ و در ظهور اولی تصرف کنیم؟^۳

۱. تهذیب الأحكام، ج ۹، ص ۳۸۱، ح ۱۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۶، ص ۲۲۴، ح ۸.

۲. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۴۴.

۳. مرحوم آقای حکیم این جمع را که «فی العَدَةِ» در مقابل «بعد العَدَةِ» است، علاوه بر اینکه برای حل تعارض صدر و ذیل موقوفه محمد بن قيس مطرح کرده است، برای حل تعارض روایات نیز مطرح کرده است. اینسان در مقام جمع عرفی بین روایات دسته اول و دوم، مدعا شده که مقتضای جمع عرفی چنین

روایت چهارم: موقنه محمد بن مسلم

محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن عبد الله بن هلال^١ عن علاء بن زرين عن محمد بن مسلم قال:

«سألت أبا جعفر^{الله عليه السلام} عن رجل طلق امرأته نطلقة على طهر ثم توفي عنها زوجها وهي في عدتها قال: ترثه ثم تعد عدة المتوفى عنها زوجها وإن ماتت قبل انقضاء العدة منه ورثها ورثته». ^٢

اشکال دلایلی

البته مرحوم آقای حکیم این روایت را قطعی کرده و فقط ذیل آن را (و إن ماتت ...) که تعییر «قبل انقضاء العدة منه» در آن به کار رفته، نقل کرده^٣، در حالی که صدر آن در مورد وفات زوج، «فى عدتها» تعییر 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 بیش می‌آید. مگر گفته شود که تعییر «فى عدتها» در این روایت، در سؤال محمد

جمعی است، و سپس فرموده است که: صحیحة بزید کناسی (روایت اول از دسته دوم) نیز دل بر چنین جمعی است. چنان‌که در بررسی صحیحة بزید کناسی بیان شد، ممکن است این بدانست مرحوم آقای حکیم بالحاظ تعییل در صحیحة بزید کناسی بوده باشد.

همچنین ایشان در مقام جمع عرفی بین روایات دسته سوم و چهارم نیز به چنین جمعی تمکن کرده است و افوده است که: «مناسبت حکم» چنین اقضایی دارد. ظاهراً مراد ایشان از «مناسبت حکم» مفاد تعییل مذکور در صحیحة بزید کناسی است، به این معنا که حکم به جواز رجوع و توارث با «عدم اقضای عدہ» مناسب دارد، نه «در عدہ بودن». تعییل در صحیحة بزید کناسی نیز همین مفاد را دلالت دارد (... لأن العصمة قد انقطعت فيما بينهن و بين أزواجهن من ساعتهن فلا راجعة لأزواجهن ولا ميراث بينهم)، یعنی آنچه موجب حق رجوع و توارث است، استمرار علّه بین زوجین است. لذا کلام مرحوم آقای حکیم، از این جهت، شبیه بیانی است که استاد^٤ در نظر مختار خود بیان خواهد کرد، با این تفاوت که استاد^٤ همه روایات را ناظر به متعارف دانسته و از تعییل روایت کناسی نیز استفاده نکرده است.

۱. تمام روایان در این سند، غیر از عبد الله بن هلال، امامی ثقه هستند. در مورد عبد الله بن هلال می‌توان گفت: بالحاظ استناد فراوان روایی در کافی و تهذیب، نامش «محمد بن عبد الله بن هلال» است و ثقه است؛ زیرا «محمد بن الحسين ابن أبي الخطاب» که از اجلاء است، از او اکثار روایت کرده است.

۲. تهذیب الأحكام، ج ٨، ص ٨١، ح ١٩٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٢٢٤، ح ٥.

۳. مستمسک العروة الوثقى، ج ١٤، ص ١٤٤.

بن مسلم واردہ شده، نه در کلام امام علیؑ ولذا 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 انقضای العدة» و «فى عدتها» وجود ندارد و هر دو تعبیر، ناظر به فرض شروع عدۀ طلاق رجعی است.

روایت پنجم: روایت ساععه

فی روایة ساععه قال: «سألته عن رجل طلق امرأته ثم إتّه مات قبل أن تنقضى عدتها قال: تعتد عدّة المتوفى عنها زوجها ولها الميراث.»^۱

روایت ششم: مرسلة صدوق

قال الصادق علیه السلام: «إذا طلق الرجل امرأته، ثم مات عنها قبل أن تنقضى عدتها ورثته.»^۲

دسته چهارم: اعتبار «در عدّه بودن» در ارث مطلقه رجعیه

دسته چهارم، روایاتی است که ملاک ارث در مطلقه رجعیه را «در عدّه بودن» دانسته است.^۳

روایت اول: صحیحه یزید الکناسی

الحسن بن محبوب عن علي بن زياد عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر علیه السلام قال: «الاترث المختلعة والمختيرة والمبارة والمستأمرة في طلاقها هؤلاء»

۱. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۴۵، ح ۴۸۷۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۲۵۱، ح ۹ و ح ۲۶، ص ۲۲۵، ح ۱۱.

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۲۷: «وما كان فيه عن ساععه بن مهران فقد رویته عن أبي علیؑ عن علي بن ابراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى العامري، عن ساععه بن مهران».

۳. الهدایة (شيخ صدوق)، ص ۲۷۷.

۴. استادیله به روایات دسته چهارم نقطه اشاره کرده، بدون اینکه آن‌ها را مطرح کند؛ لذا روایات متن از استادیله 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 مناسبت دارد، چنان‌که روایات دیگری که در دسته‌های سابق توسط استادیله مطرح شده نیز به همین نحو است.

لابرثن من أزواجهن شيئاً في عدتها لأن العصمة قد انقطعت فيما
بينهن وبين أزواجهن من ساعتها فلارجعة لأزواجهن ولا ميراث
«بينهما».^١

اين روایت، در دسته دوم مطرح و بررسی شد.

روایت دوم: موقته محمد بن مسلم

عنه (علی بن الحسن بن فضال) عن علی بن أسباط عن علاء بن رزین القلاع عن
محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن رجل طلق امرأته واحدة ثم توفى عنها وهي في عدتها
قال: ترثه ثم تعتد عدة المتوفى عنها زوجها وإن ماتت ورثها فإن قتل
أو قتلت وهي في عدتها ورث كل واحد منها من دية صاحبه».٢

روایت سوم: صحیحة زرارة

روى الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:
«إذا طلق الرجل امرأته توارث ما كانت في العدة فإذا طلقها التطلقة
الثالثة فليس لها عليها الرجعة ولا ميراث بينهما».٣

تعارض ذاتي دستة اول با دوم و دستة 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 وتلاش کرده آن را حل کند. راه حل
ایشان هم در تعارض دسته سوم و چهارم^٤ و هم در تعارض دسته اول و دوم^٥، این

١. تهذیب الأحكام، ج ٩، ص ٣٨٤، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٢٢٤، ح ٦.

٢. تهذیب الأحكام، ج ٩، ص ٣٨١، ح ١٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٢٢٥، ح ٩.

٣. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٥٦٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٢٢٥، ح ١٠.

٤. مستمسك العروة الونقى، ج ١٤، ص ١٤٤.

٥. مستمسك العروة الونقى، ج ١٤، ص ١٤٣.

است که «فی العدة» بر معنایی مقابله «بعد العدة» حمل شود. در نتیجه، مراد از «فی العدة» همان «عدم انقضاء عده» است.

در اشکال دلالی بر موقعة محمد بن قيس، 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 - باقطع 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 دور روایت ذیل تمسک کرد:

• محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بکر عن زرارة قال: «سألت أبي جعفر عليه السلام عن الرجل يطلق المرأة فقال: ترثه ويرثها ما دام له عليها رجعة.»^۱

• دعائیم الإسلام، رویانا عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهم السلام أنھما قالا: «من طلق أمرأته للعدة أو للستة فهما يتوارثان ما كانت للرجل على المرأة رجعة فإذا بانت فلاميراث بينهما.»^۲

از اینکه ملاک ارث در این دور روایت، جواز رجوع قرار داده شده، ملازمه بین دو باب اثبات می شود.

۱. الكافي، ج ۷، ص ۱۳۴، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۶، ص ۲۲۳، ح ۴.
روایت بعدی در کافی شریف نیز دلالت بر ملازمه دارد:

علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا طلق الرجل وهو صحيح لا رجعة له عليه الـ ترثه ولم يرثها وقال: هو يرث ويورث ما لم تر الذم من الحبضة الثالثة إذا كان له عليها رجعة.» (الكافی، ج ۷، ص ۱۳۴، ح ۳).

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۹۸، باب ۸، ح ۱؛ دعائیم الإسلام، ج ۲، ص ۳۹۱، ح ۱۳۸۳.

تحقيق در مقام ونظر مختار در فرع اول و دوم

بـ / نـ / دـ

مطلوب 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 کلاناظر به موارد متعارف - یعنی مواردی که عده طلاق بانن بلافضلله بعد از طلاق شروع می شود - هستند.

برای روشن شدن این مطلب، کافی است به ابواب مختلف رجوع کنیم تا دهها 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. تعابیری که در این روایات وارد شده بدین صورت است:

إذا طلق امرأة فإنها اعتد من اليوم الذي طلقتها!، «تعتد المطلقة من اليوم الذي تطلق فيه»، «فإذا مضى ثلاثة أقراء من ذلك اليوم فقد انقضت عدتها»، «إذا طلق الرجل امرأة وهو غائب فقامت البينة على ذلك فعدتها من يوم طلاق»، «إذا قامت لها بينة أنها طلقت في يوم معلوم وشهر معلوم فلتعد من يوم طلقت»، «إن أقامت لها بينة عدل أنها طلقت في يوم معلوم وتيقنت فلتعد من يوم طلقت»، «إن علمت اليوم الذي طلقتها فيه اعتدت منه»^۱، «فقمت لها البينة أنه طلقتها في شهر كذا وكذا اعتدت من اليوم الذي كان من زوجها فيه الطلاق».^۲

۱. تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۱۶۱، ح ۱۵۹؛ وسائل الشيعة، 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. الكافي، ج ۶، ص ۱۱۱، ح ۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۲۲۵-۲۲۶، ح ۱.

۴. الكافي، ج ۶، ص ۱۱۱، ح ۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۲۲۷-۲۲۶، ح ۵.

۵. الكافي، ج ۶، ص ۱۱۱، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۲۲۶، ح ۴.

۶. الكافي، ج ۶، ص ۱۱۰، ح ۱؛ وسائل الشيعة، 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. الكافي، ج ۶، ص ۱۱۱، ح ۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۲۲۷، ح ۶.

لذا روایات، مبدأ عده را خود طلاق قرار داده اند و اصلًا ناظر به موارد غیر متعارف نیستند که عده وطی به شبّه هم علاوه بر عده طلاق در کار باشد؛ پس تعبیر «قبل الانقضاء» با تعبیر «في العدة» موردشان یکی خواهد شد و با هم تفاوتی نخواهند داشت و تعارضی وجود ندارد.

مطلوب دوم: ثبوت حق رجوع و ارث در عده شبّه مقدم شده

با توجه به اینکه این روایات ناظر به فرد متعارف است، نمی توان از آن، حکم فرض غیر متعارف در مورد حق رجوع و توارث را استفاده کرد.

ثبتوت 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 بینوونت کامل است، و بلاشکال اینکه بگوییم؛ با تحقق طلاق، بینوونت کامل حاصل شده و سپس با شروع عده، مجددًا ارتباط برقرار می شود، از تصوّرات عقلی محض است و عرف مساعد آن نیست. بر این اساس، همان طور که در زمان عده این ارتباط وجود دارد، در قبل از عده این ارتباط به نحو اقوى 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 می رود.

فرع سوم: ازدواج در عده وطی به شبّه مقدم بر عده طلاق باهن

مسئله ۱۲: «... ولو كانت المتأخرة عدة الطلاق البائن فهل يجوز تزويج المطلقة لها في زمان عده الوطى قبل مجيء زمان عده الطلاق وجهان لا يبعد الجواز بناه على أن الممنوع في عده وطه الشبهة وطه الزوج لها لاسائر الاستمتاعات بها كما هو الأظهر ولو قلنا بعدم جواز التزويج حينئذ للمطلقة فيحتمل كونه موجبا للحرمة الأبدية أيضا لصدق التزويج في عده الغير لكنه بعيد لأنصراف أخبار التحرير

المؤيد عن هذه الصورة.^۱

ذكر فرع سوم در عبارات فقهاء در فرض تقدّم عدّة طلاق بائن

این فرع در کلام فقهاء به شکل دیگری مطرح شده است؛ زیرا آنچه در عبارات سابقین آمده است، فرضی است که عدّة طلاق بائن مقدم باشد و سپس وطی به شبّه صورت گیرد. در چنین فرضی آیا در عدّة طلاق بائن، ازدواج شوهر جایز است؟ علامه باتمسک 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 مصنّف آمده، در کلام دیگران مربوط به فرض تقدّم عدّة طلاق بائن است و گویا سبق قلمی برای ایشان رخ داده و گرنه وجهی ندارد فرعی که در قواعد علامه^۲ و شروح آن همچون ايضاح فخر المحققین^۳ و کشف الثام^۴ و همچنین در غایة المرام صیمری^۵ و جواهر^۶، عنوان شده است، مطرح نشود و فرع دیگری عنوان شود.

نخست، فرع مذکور در کلام فقهاء و سپس فرع مذکور در کلام مصنّف، بررسی می‌شود.

بررسی ادله بطلان تجدید ازدواج در عدّة طلاق بائن در فرض تقدّم آن در فرعی که علامه در قواعد آورده، تجدید ازدواج در عدّة طلاق بائن، غیر مجاز دانسته شده، و به دو دلیل تمسک شده است. دلیل اول، اولویت، و دلیل دوم، حرمت استمناع است.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۲.

۲. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۱۴۹.

۳. ايضاح الغواند، ج ۳، ص ۳۶۴.

۴. كشف الثام، ج ۸، ص ۱۵۲.

۵. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴.

۶. جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۲۶۷.

عبارت علامه چنین است:

«هل للأول أن يتزوجها إن كان باننا في تتمة عدته؟ الأقرب المنع، لأن وطء الثاني يمنع من نكاحها بعد امتداد الزمان، فمع القرب أولى، ولأن التزويج يسقط عدته، فيثبت حكم عدّة الثاني، فيمتنع عليه الاستمتاع وكل نكاح لم يتعقبه حل الاستمتاع كان باطلًا.»^۱

دلیل اول: اولویت

در توضیح دلیل اولویت می‌توان گفت: مستفاد از ادله این است که عقد نکاح در عدّه وطی به شبهه مرد دیگر، صحیح نیست، و با توجه به اینکه با وجود فاصله زمانی بین تحقق وطی به شبهه و زمان شروع عدّه آن وطی به شبهه، ایجاد عقد در زمان عدّه وطی به شبهه را ابطال می‌کند، پس بالاولویة در فاصله زمانی کمتر، یعنی زمان تتمه عدّه طلاق که نزدیک‌تر به وطی به شبهه است، عقد نکاح باطل است.

اشکال: قطعی نبودن اولویت

اما این اولویت، ظنی است نه قطعی؛ لذا معتبر نیست.^۲

دلیل دوم: اعتبار جواز استمتاع در احداث عقد ازدواج

اما توضیح دلیل دوم علامه حلی که تمکن به حرمت استمتاع است، این است که اگر کسی زن داشت و سپس تکویناً یا تشریعاً توانست از وی تمیّز ببرد، موجب بطلان نکاح نیست، همانند اینکه در باب احرام، بالاحرام، استمتاعات از زوجه حرام می‌شود، ولی زوجیت باطل نمی‌شود، 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. هرجند حکمت و مقصد اصلی برای تشریع عدّه وطی به شبهه - همان‌طور که در بیان استناد^۳ می‌آید - استبراء رحم است و این حکمت بعد از زمان وطی به شبهه و قبل از شروع عدّه آن نیز وجود دارد، ولی مجرد وجود چنین حکمتی در مقام برای جعل حکم کافی نیست و نزدیک‌تر بودن زمان مورد بحث (اتناء تتمة عدّه طلاق بان) در مقایسه با زمان عدّه وطی به شبهه نسبت به زمان تحقق وطی به شبهه نیز، تنها ظن آور است و محتمل است شایع مقدس لاقل به جهت وجود موانعی چنین حکمی را جعل نکرده باشد.

این استدلال است که رجوع، استدامه نکاح سابق است، نه احداث نکاح جدید؛ لذا جایز است.^۱ در هر حال، در احداث زوجیت، امکان استمتاع معتبر است، و در مقام، این شرط وجود ندارد؛ زیرا اگر شوهر در عدّه طلاق، زن را تزویج کند، به مجرد عقد جدید، عدّه طلاق پایان می‌گیرد و عدّه وطی شبّه شروع می‌شود. در عدّه وطی به شبّه 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^۲ و شهید ثانی در مسالك^۳ استفاده می‌شود که مراد از «استمتاع» را فرد ظاهر تمنع یعنی «وطی» دانسته‌اند؛ البته شهید ثانی بر مشروط بودن صحّت عقد به تمکن از وطی اشکال کرده و چنین فرموده است: «و يضيق
بأنه لا يلزم من عدم تعقب الحل لعارض العدة بطلان العقد، كما يتفق ذلك في
العقد على الحائض والصغيرة التي لا يباح وطئها».^۴

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 نقص، این دو موضوع از تحت قاعده خارج شده است.^۵

تفسیر صاحب جواهر

برخی از علماء متاخر همچون صاحب جواهر^۶ به مسالک اشکال کرده‌اند که در

۱. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۱۵؛ جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۱۸۹.

۲. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴.

۳. مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۲۶۵-۲۶۴.

۴. مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۲۶۵-۲۶۴.

۵. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۴.

۶. جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۲۶۷.

کلام علامه، جواز استمتاع فى الجملة، شرط حدوث نكاح است، نه جواز وطى؛ لذا نقض به حائض وصغيره صحيح نىست؛ زира هرچند وطى آن دو جائز نىست، ولی سایر استمataعات از آنها جائز است، بر خلاف عده وطى به شبھه که به عقیده علامه در آن، هرگونه استمتاعی حرام است، در نتیجه باید نكاح 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 استمataعات در عده وطى شبھه.
- مقدمه دوم: مشروط بودن صحت عقد به حلیت فى الجملة استمataعات.

لذا هر دو مقدمه بررسی می شود:

بررسی مقدمه اول (حرمت جمیع استمataعات در عده شبھه)

دلیل آقای حکیم بر مقدمه اول

مرحوم آقای حکیم برای اثبات مقدمه اول می فرماید:

«الأقوى حرمة جمیع الاستمataعات بالموطوءة شبھه، وعدم جواز التزویج بها، لأنّه الظاهر من الأمر بالاعتداد ذلك، فإنّ الاعتداد من المفاهیم المجملة التي أوكل الشارع معرفتها الى بيانه في عده الطلاق. فكما أن المعتددة عده الطلاق لا يجوز لغير من له العدة العقد عليها، ولا الاستمتاع بها، كذلك المعتددة للوطء لا يجوز لغير الواطئ العقد عليها، ولا الاستمتاع بها».١

اشکال بر کلام آقای حکیم

ولی این کلام دارای اشکال روشنی است که آقای خوئی^۲ نیز متذکر شده است؛ زира قیاس عده طلاق با عده وطى به شبھه قیاس مع الفارق است. در باب مطلق عده (خواه عده طلاق باشد یا عده وفات) تزویج معتدده باطل است وزن و مرد نسبت

۱. مستمسک العروة الوثقى، 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 شباهه وطی شده، مراد از لزوم عده، این نیست که شوهر نمی‌تواند زوجه خود را تزویج کند؛ چون روشن است که زوجه را دوباره نمی‌توان تزویج کرد، پس مراد از اعتداد در باب وطی به شباهه معنایی نیست که در غیر این مورد همچون باب طلاق دیده می‌شود، بلکه مراد از اعتداد در وطی به شباهه، یا حرمت خصوص وقایع است یا حرمت مطلق استمتاع، و برای اثبات اینکه مراد، حرمت مطلق استمتاع است، باید دلیلی بیان شود.

از سوی دیگر با مراجعت به روایات عده در می‌یابیم که مقصود اصلی از عده، استبراء رحم است، مثلاً بین دخول و عدم دخول، در عده داشتن و نداشتن فرق گذاشته شده است. در صحیحه زیاره آمده است: «إِنَّمَا يُسْتَبَرُ رَحْمَهَا بِثَلَاثَةِ قُرُوهٍ وَتَحْلَلُ لِلنَّاسِ كُلُّهُمْ».^۱ این گونه تعابیر هرچند حکمت جعل است نه علت جعل، ولی استفاده می‌شود که غرض اصلی از اعتداد، استبراء رحم است، واستبراء رحم با اجتناب از وطی حاصل می‌شود، نه با خودداری از سایر استمتاعات همچون نظر شهوی یا تقبیل وغیره.

از سوی دیگر دلیلی نداریم که شوهر در زمان وطی به شباهه از جمیع استمتاعات منوع است؛ پس مقدمه اول علامه حلی ناتمام است.

بررسی مقدمه دوم (توقف صحت عقد بر حیث استمتاع فی الجمله) مقدمه دوم -طبق تفسیر صاحب جواهر- این بود که یکی از شرایط احداث نکاح، آن است که بلا فاصله پس از نکاح، جواز استمتاع -ولو به غیر نزدیکی- وجود داشته باشد. برخی از فقهاء همچون صاحب جواهر^۲ و صاحب عروه^۳، مقدمه دوم را پذیرفته‌اند، ولی مقدمه اول را پذیرفته‌اند.

در هر حال، مقدمه دوم هم ناتمام است؛ زیرا دلیلی نداریم که صحت نکاح، مشروط به این است که بلا فاصله پس از عقد، فی الجمله استمتاع جایز باشد.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۸، ح ۷.

۲. جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۲۶۷.

۳. العروة الونقى، ج ۲، ص ۸۲۲.

البته اگر مرد، در تمام مدت نکاح از زن محروم باشد، ممکن است گفته شود که ازدواج، دیگر عقدی عقلائی نیست و باطل است^۱، 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 صحبت 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 مستله راعکس فرض فقهاء لحاظ کرده است؛ یعنی عده وطی به شبهه رامقدم بر عده طلاق بائن قرار داده است. برخلاف 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.

مطلوب اول: بررسی جواز ازدواج

در فرع مذکور در کلام فقهاء، صحت ازدواج روشن است؛ چون ازدواج مطلق با زوجه 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 ^{الله}: البته اصل این مطلب هم معلوم نیست؛ چون اثر مطلوب ازدواج فقط جواز استمتاع نیست، بلکه آثار دیگری همچون محرومیت می‌تواند بر ازدواج مترتب شود که مصخر عقلائی ازدواج است.

این است که عده وطی به شبهه، مقدم است و در این زمان، شوهر سابق می خواهد ازدواج کند. در این زمان، زن، «معتده من الغیر» است، و در سابق، مرحوم مصنف خود فرموده بود که: تزویج معتده هرچند عده 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.^۱

مرحوم سید، صحت نکاح را مبتنی بر حیث استمتعان 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 استمتعان، حرام باشد یا خصوص نزدیکی، در هر حال، زن، معتده من الغیر است، و طبق اطلاقات روایات حرمت ازدواج در عده، تزویج معتده من الغیر باطل است.

به نظر می رسد 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 هرچند زن در اینجا معتده من الغیر است، ولی در این عده، نکاح زن بقاء صحیح بود، اکنون نیز که مرد می خواهد احداث نکاح کند، ادلہ 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 عده شبهه صحیح نیست.

مطلوب 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 حينئذ للمطلق فيحتمل كونه موجبا للحرمة الأبدية أيضا لصدق التزویج في عدة الغير لكنه بعيد

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۶-۸۱۷.

۲. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۳؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۷.

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 الوثقى، 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:

الكافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۴۴۹، ح ۱.

عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المتنى عن زارة بن أعين و داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليهما السلام و عبد الله بن بكر عن أبي ديم بيع الهروي عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «الملاعنة إذا لعنها زوجها لم تحل له أبداً و الذي يتزوج المرأة في عذتها وهو يعلم لا تحل له أبداً و الذي يطلق الطلق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ثلاثة مرات وتزوج ثالث مرات لا تحل له أبداً و المحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً».

الكافی، ج ۵، ص ۴۲۸، ح ۱۰؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۴۵۳، ح ۱۰.

على بن إبراهيم عن أبيه عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: «قتل لأبي إبراهيم عليهما السلام: بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة في عذتها لم تحل له أبداً فقال: هذا إذا كان عالماً فإذا كان جاهلاً فارقهها وتعتذر ثم يتزوجها نكاحاً جديداً».

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۲.

تداخل، مطابق قاعده است^۱ 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.^۲

اشکال بر کلام آقای خوئی

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 تفاهمن عرفی در این‌گونه مسائل چنین حکم می‌کند.

در توضیح این امر، تذکر این مثال مفید است که اگر شوهر در زمان شببه به طور مکرر بازن نزدیکی کند، آیا برای هر نزدیکی باید یک عدّه نگاه داشت، یا اینکه برای تمام آن‌ها یک عدّه کافی است؟ قطعاً احتمال دوم صحیح است. در عدّه طلاق و عدّه شببه هم یا عدّه به جهت برائت رحم است که قهراً بایک عدّه 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 شببه واقع شده، و این امر همانند وطی‌های جایز متعدد است که در زمان شببه واقع شده باشد که یک عدّه برای همه کافی است.

بنابراین «عدّه»‌های مربوط به یک نفر قطعاً تداخل می‌کند و یک عدّه کافی است.

۱. استاد^{۲۰۰-۱۹۹}: مرحوم آقای خوئی همچون مرحوم مصنف، اصل را تداخل می‌داند (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۰-۱۹۹)؛ ولی ما این مطلب را پذیرفیم.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۰۸.



چهار فرع دیگر در مقام

مسئله ۱۳: «لایشکال فی ثبوت مهر المثل فی الوطی بالشبهة المجردة عن التزویج إذا كانت الموطّوه مشتبهه وإن كان الواطئ عالما وأثنا إذا كان بالتزویج ففي ثبوت المستنى أو مهر المثل قولان أقواهما الثاني وإذا كان التزویج مجردا عن الوطی فلا مهر أصلًا».

تعیین زمان شروع عدّه وطی به شبهه

مسئله ۱۴: «مبدء العدّة في وطء الشبهة المجردة عن التزویج حين الفراغ من الوطی وأثنا إذا كان مع التزویج فهل هو كذلك أو من حين تبین الحال وجهان والأحوط الثاني بل لعله الظاهر من الأخبار».

مطلوبی که مناسب است مطرح شود، این است که آیا در عدّه وطی به شبهه، اعتداد از زمان وطی حساب می شود یا از زمان رفع شبهه؟

شهید در مسالک این مسئله را مطرح کرده و دو وجه برای آن بیان فرموده است؛^۱ ولی هیچ تقریبی و توضیحی ارائه نکرده است. آنچه به ذهن می رسد، این است که عدّه وطی به شبهه همانند عدّه طلاق می باشد.

مبدأ عدّه طلاق از وقت ایقاع طلاق است و این مورد تصریح روایات^۲ است، چه

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۳.

استاد^۳ مسئله ۱۳ تا ۱۶ را مطرح نکرده است. البته ایشان در مورد مسئله ۱۴ قبلاً به اختصار مطالبی را بیان کرده که در اینجا آورده شده است.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۳.

۳. مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۲۶۵.

۴. برای نمونه: وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۱۹۸، باب ۱۲: «باب أن عدّة المطلقة ثلاثة فروع إذا كانت مستقيمة الحیض».

مطلوبه 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 انقضاض 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 ١٥: «إذا كانت المطلوبة بالشبهة عالمة بأن كان الاشتباه من طرف الواطئ فقط فلامهر لها إذا كانت حرّة فإذا لمهر لبعي ولو كانت أمة ففي كون الحكم كذلك أو يثبت المهر لأنّه حق السيد وجهان لا يخلو الأول منهما من قوة.»^١

مسألة ١٦: «لا يتعدد المهر بتعدد الوطى مع استمرار الاشتباه نعم لو كان مع تعدد الاشتباه تعدد». ^٢

١. العروة الوقى، ج ٢، ص ٨٢٣.

٢. العروة الوقى، ج ٢، ص ٨٢٣.

فصل ٤: ازدواج با زانی و زانیه

حكم ازدواج با زانیه

مسألة ١٧: «لابأس بتزويج المرأة الزانية غير ذات البعل للزانى وغيرة والأحوط الأولى أن يكون بعد استبراء رحمها بحيبة من مائه أو ماء غيره إن لم تكن حاملا وأما الحامل فلا حاجة فيها إلى الاستبراء بل يجوز تزويجها ووطئها بالفضل نعم الأحوط ترك تزويج المشهور بالزناء إلا بعد ظهور توبتها بل الأحوط ذلك بالنسبة إلى الزانى بها وأحوط من ذلك ترك تزويج الزانية مطلقا إلا بعد توبتها ويظهر ذلك بدعائهما إلى الفجور فإن أبى ظهرت توبتها»^١.

مسئله ازدواج با زانی و زانیه از قدیم^٢ مورد بحث فقهاء بوده است.
در این مسئله، در چند جهت باید بحث شود.

- جهت اول: مفاد آیه سوم سوره نور «الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالرَّانِي لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانِي أَوْ مُشْرِكُ وَحَرَمَ 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.

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨٢٣-٨٢٤.

٢. برای نمونه: المقنع (للشيخ الصدوق)، ص ٣٥٦؛ التبيان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٤٥٧.

جهت اول: مفاد آیه «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيًّا...»

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 منزلة بین المنزلتين است.^۱ طبق این اصل، مرتکبین گناهان کبیره از دایرة ایمان و کفر خارج و دریک حالت بزرخی بین این دو هستند.

تقریب دلالت آیه بر «منزلة بین المنزلتين»

ممکن است ادعا شود که طبق فقره ابتدایی آیه، زانی می تواند با زانیه و مشرك ازدواج کند اما با توجه به فقره «خَرِمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۲ این کار، بر مؤمنین حرام است که مستفاد از آن این است که مؤمنین، دسته سومی غیر از زانی و مشرك هستند و از سوی دیگر مشرك و کافر مساوق هم هستند و هر کافری نیز مشرك است، همچنان که برشی^۳ این نظر را دارند. در نتیجه زانی، نه مؤمن و نه کافر است؛ لذا با ملاحظه صدر و ذیل و تساوی عنوان مشرك و کافر در لسان قرآن، آیه شریفه دلالت بر اصل منزلة بین المنزلتين و خروج زانی از دایرة ایمان و کفر دارد.

اما این کلام قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: ابتناء ادعای فوق بر اراده «عقد» از «نكاح»

اولاً، طبق بعضی از تفاسیر، نکاح در آیه شریفه به معنای عقد نکاح نیست بلکه به معنای وطی و وقایع است.^۴ طبق این احتمال، آیه دلالتی بر اصل مورد نظر معتزله ندارد؛ زیرا بر اساس آن ممکن است «الْمُؤْمِنِينَ» در ذیل آیه، در مقابل کفار و به

۱. الفرق بين الفرق، ص ۹۳-۹۴؛ الملل والنحل (شهرستانی)، ج ۱، ص ۵۶-۵۸؛ ايضاً: الملل والنحل (بغدادی)، ص .۸۳

۲. التور، ۳

۳. الانصار، ص ۸۹-۸۸؛ الخلاق، ج ۴، ص ۳۱۲؛ فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۶۵؛ مناهج الأخبار في شرح الاستبصار، ج ۱، ص ۲۲۷.

۴. برای نمونه: الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۲، ص ۱۶۸.

معنای غیر کفار به کار رفته و مفاد آن این باشد که زانی و زانیه با اشخاص هم سخن خود مجامعت می‌کنند، ولی این مجامعت بر مؤمنین اعم از زانی یا عفیف، حرام است؛ لذا طبق این تفسیر، زانی قسم ثالثی نیست.^۱

اشکال دوم: عدم تساوی عنوان مشرك و کافر

ثانیاً، تمام مدعای معترزله با این استدلال، ثابت نمی‌شود؛ زیرا معترزله علاوه بر اینکه زانی را خارج از مؤمنین می‌دانند، او را خارج از کفار نیز می‌دانند، در حالی که این استدلال، خروج زانی از زمرة کفار را ثابت نمی‌کند.

توضیح مطلب: در استدلال به آیه بر مدعای معترزله بیان شد، برخی معتقدند که همه کفار، مشرك هستند و عنوان «مشرك» شامل همه افراد غیر مسلمان حتی اهل کتاب است. در برخی از کتب فقهی به استناد برخی از آیات قرآن^۲ که به اهل

۱. در تبیین این اشکال می‌توان گفت:

استفاده مبنای معترزله از آیه مذکور -با فرض تشریعی بودن ذیل آیه- میتنی بر قول دو مقدمه است:
مقدمه اول: تشریعی بودن صدر آیه؛ زیرا اگر مراد از صدر آیه تنها اخبار باشد، معنای آیه -چه نکاح به معنای ازدواج یا وقایع باشد- چنین خواهد شد:

«زانی و زانیه با اشخاص هم سخن خود ازدواج (یا وقایع) می‌کنند ولی این ازدواج (یا وقایع) بر مؤمنین اعم از زانی یا عفیف، حرام است.»

بنابراین اخباری بودن صدر، این امکان را به وجود می‌آورد که مراد از «مؤمنین» در ذیل آیه، اعم باشد و مبنای معترزله 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 نبود، محل اختلاف است؛ برخی مانند طبری (تفسیر الطبری، ج ۱۸، ص ۵۹) چنان که در بررسی تشریعی بودن مفاد صدر آیه خواهد آمد، صدر آیه را خبری و نکاح را به معنای وقایع دانسته‌اند. البته چنان‌که بیان شد تفسیر نکاح به وقایع یا عقد، تأثیری در مقام ندارد.

گرچه برداشت امثال طبری، از ظرف استاد^۳ تمام نیست، اما احتمال آن کافی است تا مبنای معترزله از آیه به نحو یقینی استفاده نشود و در نتیجه نتوان در مسئلله عقیدتی به آن استناد کرد.

اینکه استاد^۳ در اشکال بر استفاده مبنای معترزله از آیه، فقط وجود تفسیر نکاح به وقایع را مطرح کرده است، ظاهراً به این جهت است که این تفسیر یکی از مصاديق بارز خسرو بودن صدر آیه است و برخی مانند طبری نیز به آن قائل شده‌اند، نه اینکه وقایع در مقام، خصوصیتی دارد.

۲. التوبه، ۳۱-۳۰: «وَقَاتَلَ الْيَهُودُ عَزِيزًا إِنَّ اللَّهَ وَقَاتَلَ الظَّارِئِ التَّسَيِّعَ إِنَّ اللَّهَ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِنَّ وَقَوْلُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ قَاتَلُهُمُ اللَّهُ أَنْ يُؤْفِكُونَ • اتَّخَذُوا أَخْتَارَهُنَّ وَرُعِيَّا نَهْرَأْتَابَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْتَّسِيعَ إِنَّ

کتاب نسبت شرک داده شده، اهل کتاب نیز داخل در عنوان «مشرك» و مشمول ادله‌ای مانند «إِنَّا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»^۱ دانسته شده است، اما طبق تحقیق، «مشرك»، در لسان قرآن بر هر کافری اطلاق نمی‌شود؛ مثلاً در قرآن اهل کتاب را در مقابل مشرکین قرار داده است.^۲ ممکن است الفاظ «شرک» یا «يشرك» در باره اهل کتاب نیز به کار رفته باشد اما این ارتباطی بالفظ «مشرك» ندارد و این لفظ بر آن‌ها اطلاق نشده است؛ لذا «مشرك» مساوی «کافر» نیست و مدلول آیه - باقطع نظر از اشکالات دیگر - این است که زانی، مؤمن و مشرك نیست ولی دلالت ندارد که داخل در کفار یا خارج از آن است؛ لذا ثابت نمی‌شود که زانی در برخی 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 أَفَلَحُ الْمُؤْمِنُونَ • الَّذِينَ هُنَّ فِي صَلَاتِهِ خَائِشُونَ • ...»*
- ب. «إِنَّا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجْلَثُ قَلُوبُهُمْ ...»*

چنین اوصافی حتی از نظر معزله 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».

مُتَزِّيَّةٌ وَمَا أَمْرُوا إِلَّا يَقْبَذُوا إِلَيْهَا وَاجِدًا لِلَّهِ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يَشْكُونَ).

٢٨ . التوبية

٢٠. الخلاف، ج ٤، ص ٣١٢؛ أجوبة مسائل و رسائل (ابن ادریس)، ص ٢٤٦-٢٤٧؛ مختلف الشیعه، ج ٧، ص ٩٣-٩٤؛ ایضاً المقالات، ج ٣، ص ٢٢.

٣- استاد **الله**: در سوره بقره آیه ۱۰۵ «**مَا يَوْمَ الْيَمِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا** **الشَّرِيكِينَ أَنْ يَتَّبَعُوا مِنْ خِيمَةٍ** **مِنْ رَيْكَنَه ...**» مشک در مقابل اهل کتاب فرقه است. در سوره بسی آیه ۱ «**لَئِنْ كُنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالشَّرِيكِينَ مُنْفَعِكِينَ حَتَّىٰ تَأْتِيهِمُ الْبِيْتَه**» و در آیه ۶ «**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالشَّرِيكِينَ** فی **قَارَبَهُمْ**» کفار به دو گروه تقسیم شده اند: ۱- اهل کتاب، ۲- مشرکین؛ بنابراین کافر اعم از مشرک است.

٤. المؤمنون، ١-٩

٥. الانفال، ٢.

«المُؤْمِنِينَ» در این آیه نیز مانند «المُؤْمِنِينَ» در موارد دیگر است، لذا با فرض پذیرش تقسیم افراد در آیه به سه قسم و خروج زانی از عنوان «المُؤْمِنِينَ»، معنای آیه، سلب مطلق ایمان از زانی نیست، بلکه مراد از آن این است که شان مؤمن و مقتضای ایمان او این است که مرتکب چنین عملی نشود.

در روایات نیز تعبیری شبیه این تعبیر وارد شده است، مانند روایت شریف، «من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم».^۱

امثال این تعبیر بسیار زیاد است و معنای آن این است که به مقتضای اسلام، مسلمان باید این کارها را انجام دهد. این چنین استدلال هایی بسیار طبیعی، متعارف و شایع است، بنابراین از کسی که واجد این اوصاف نباشد به یک معنی می توان 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 براین مطلب دلالت دارد؛ مانند روایت عبد العزیز:

عن أبي عبد الله عليه السلام : «يا عبد العزيز إن الإيمان عشر درجات بمنزلة التسلّم يصعد منه مرقة بعد مرقة فلا يقولن صاحب الاثنين لصاحب الواحد لست على شيء حتى ينتهي إلى العاشر فلا تسقط من هو دونك فيسقطك من هو فوقك ...»^۲

بررسی مفاد اصولی آیه

اما از جهت مباحث علم اصول ممکن است از این آیه استفاده شود و گفته شود که فقره «خَرَمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۳ دلالت بر عدم تکلیف کفار به فروع دارد؛ زیرا در این فقره حرمت واجتناب، تنها وظیفه مؤمنین قرار داده شده است.

۱. الكافي، ج ۲، ص ۱۶۳، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۱۶، ص ۳۳۶، ح ۲: «عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن التوفى عن الشكونى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله عليه السلام ...».

۲. الكافي، ج ۲، ص ۴۴ - ۴۵، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۱۶، ص ۱۶۲، ح ۵: «محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن بعض أصحابه عن الحسن بن علي بن أبي عثمان عن محمد بن عثمان عن محمد بن حماد الخراز عن عبد العزير القراطيسى قال قال لى أبو عبد الله عليه السلام ...».

۳. التور، ۳.

امکان طرح چنین ادعایی در فقره «وَلِيَشَهَدُ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» 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^۱، این بحث مطرح است که آیا کفار مکلف به فروع هستند و یا اینکه تنها مکلف به اصول‌اند؟^۲

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 نمی‌دانند، 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 پذیری. در مقابل، برخی معتقدند ثبوتاً کفار، صلاحیت تکلیف به فروع را دارند و در نتیجه در مقام اثبات خطاباتی 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 خطاباتی مانند «یا ایها المؤمنون» وارد شده و مجرد امکان ثبوتاً 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 می‌دانند.^۳

۱. التور، ۲.

۲. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۷۵ (ر.ك: رسائل الشريف المرتضى، ج ۲، ص ۳۱۹)؛ معاجل الأصول، ص ۱۱۵-۱۱۴؛ مبادي الوصول إلى علم الأصول، ص ۱۱۴ - ۱۱۵ (ر.ك: العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۱).^۴

۳. استاد^۵ 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 برداخته 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 في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۵۷۱

بررسی مفاد فقهی آیه

عمله 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 مشارکیه «ذلک» در فقره دوم آن، «عقد نکاح» و مستفاد از آیه، انشاء تحریم نه اخبار باشد و همچنین برفرض دلالت آیه بر حرمت ازدواج با زانیه و زانیه، باید این حکم نسخ نشده باشد؛ لذا ابتدا فقره «الرَّأْنِ لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشَرِّكَةً وَالرَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشَرِّكٍ»، سپس فقره «وَحُرِمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۱ و در نهایت مسئله نسخ یا عدم نسخ آن بررسی می‌شود.

معنای «نکاح» در آیه

لفظ نکاح، مشترک بین عقد و وقوع است؛ از این رو همچنان که خواهد آمد، برخی در این آیه آن را به معنای عقد و برخی به معنای وقوع^۲ دانسته‌اند؛ اما ظاهراً این لفظ در آیه به معنای «عقد» است. زمخشری در کشاف^۳، زجاج^۴، شیع

مبادی الوصول إلى علم الأصول، ص: ۱۱۴؛ تمہید القواعد الأصولیة، ص: ۷۶؛ تعلیقۀ علی معالم الأصول، ج: ۳، ص: ۵۲۰-۵۳۱؛ هدایة المسترشدین، ج: ۲، ص: ۷۶۹؛ ر.ک: الخلاف، ج: ۲، ص: ۲۲۵؛ الاقتصاد الهادی، ص: ۶۸.

البته شاید از عبارات برخی فقهاء استفاده شود تکلیف کفار به فرعی که ادله آن فروع، عام است اختصاص ندارد بلکه در همه احکام - حتی اگر ادله خاص آن احکام، عام نباشد - آنها نیز مکلفند (ر.ک: زبدۃ البیان، ص: ۱۹۹؛ حاشیة الواقی، ص: ۱۰۹؛ مصایب الظلام، ج: ۱، ص: ۸۲؛ جواهر الكلم، ج: ۲۱، ص: ۳۱۷؛ و ج: ۳۲۳، ص: ۳۲۹). اما با بررسی پیشینه این بحث در کلمات قدماء فهمیده می‌شود که محل کلام جایی است که دلیل عام در فرعی 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. التور، ۳.

۲. التور، ۳.

۳. تفسیر الطبری، ج: ۱۸، ص: ۵۹؛ احکام القرآن (جصاص)، ج: ۵، ص: ۱۰۸؛ موسوعة الإمام الخوئی، ج: ۳۲، ص: ۲۱۸.

۴. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج: ۳، ص: ۲۱۲-۲۱۱.

۵. معانی القرآن (زجاج)، ج: ۴، ص: ۲۹.

طوسی^۱ و صاحب جواهر نیز معنای «عقد» را پذیرفته‌اند هرچند صاحب جواهر معنای «واقع» را نیز مطرح کرده و در صدد پاسخ به برخی از اشکالات آن برآمده است.^۲ طبری «نکاح» را به معنای «واقع» دانسته است اما شیخ طوسی در تبیان فرموده است: «وقيل النكاح -هاهنا- المراد به الجماع، والمعنى الاشتراك في الزنا، يعني انهما جمیعاً يكونان زانین، ذكر ذلك ابن عباس. وقد ضعف الطبری ذلك، وقال: لفائدة في ذلك». ^۳

نسبت این کلام به طبری صحیح نیست؛ زجاج و طبری هر دو معاصر هستند و متحمل 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 عقب‌تر است.^۴ طبری مفسر معروفی است، زجاج

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۵۷.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۲-۴۴۳.

۳. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۵۷.

۴. طبق گزارشی 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: «أخبرنا أبو طالب عمر بن إبراهيم الفقيه قال: قال لنا عيسى بن حامد بن بشر القاضي: مات محمد بن جرير الطبرى يوم السبت بالعشرين، ودفن يوم الأحد بالغداة فى داره الأربع بقين من شوال سنة عشر وثلاثمائة. فرأى على الحسن بن أبي بكر، عن أحمد بن كامل القاضى قال: توفي أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى فى وقت المفتر من عشبة الأحد ليومين بقى من شوال سنة عشر وثلاثمائة ... وأخبرنى أن مولده فى آخر سنة أربع أو أول سنة خمس وعشرين ومائتين»؛ معجم الأدباء، ج ۶، ص ۲۴۴: «وكتب قد سمعت منه صدرامن كتبه فأخذه على علی جھه و قال: لاتنسها إلى أنا حي، فما أقربات بها أحدا حتى مات فهي في شوال سنة عشر وثلاثمائة. و قال أبو الحسين الجبي: ما فرقا عليه به إلا اثنان وأنت ثالثهم، ولا فرقا عليه أحدا إلى أن مات سنة ثماني وثلاثمائة».

اما سال وفات زجاج در تاریخ بغداد و در انساب سمعانی، ۳۱۰ و ۳۱۶ و ۳۱۱ نیز به عنوان قتل مطرح شده است: تاریخ بغداد، وفیات الأئمّة، سال ۳۱۰ قمری است و ۳۱۱ و ۳۱۶ نیز به عنوان قتل مطرح شده است: تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۹۰: «بلغني عن محمد بن العباس بن القراء قال: حدثني أبو الفتح عبد الله بن أحمد التحوي. قال: توفي أبو اسحاق ابراهيم بن الترى الزجاج التحوى في جمادى الآخرة سنة إحدى عشرة للتحوى. قال غيره: مات يوم الجمعة لإحدى عشرة ليلة بقيت من الشهر»؛ الأنساب (سمعانی)، ج ۶، ص ۲۷۴: «مات الزجاج ببغداد في جمادى الآخرة سنة إحدى عشرة وثلاثمائة»؛ وفیات الأئمّة وآباء أبناء الزمان، ج ۱، ص ۵۰: «توفي يوم الجمعة تاسع عشر جمادى الآخرة سنة عشر - و قبل: 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 ادلّه زجاج بر اراده معنای «عقد» از «نکاح»
زجاج دو دلیل برای اثبات معنای «عقد» و رد معنای «واقع» برای لفظ «نکاح» در آیه ذکر کرده است.

زمخشري نیز در رد معنای «واقع» به آن دو دلیل استدلال کرده که البته از زجاج اخذ کرده ولی به شکل ناقص تبیین کرده است^۱ برخلاف فخر رازی که با نقل ادلّه او، تفسیری کامل که خواهد آمد، برای آن ذکر کرده است.^۲

دلیل اول: عدم استعمال «نکاح» در قرآن در معنای «واقع»
دلیل اول زجاج این است که کلمه «نکاح» در قرآن تنها در معنای «عقد» استعمال شده است و در هیچ جا به معنای «واقع» به کار نرفته است.^۳
مرحوم ابن ادریس نیز در سرایر فرموده است: این مطلب مورد اتفاق است که این لفظ در شرع، حقیقت در «عقد» است.^۴

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 «واقع» به کار رفته باشد^۵ وجود دارد، ولی خلاف ظاهر است.

عشرة، و قيل: سنة ست عشرة - و ثلثمائة، ببغداد - رحمة الله عليه - و قد أناف على ثمانيين سنة».

۱. الكشاف عن حقائق غواضن التنزيل، ج ۳، ص ۲۱۲.

۲. مفاتيح الغيب، ج ۲۳، ص ۳۱۹.

۳. معانی القرآن (زجاج)، ج ۴، ص ۲۹.

۴. السراج، ج ۲، ص ۵۲۴.

۵. برای نموده ممکن است در آیات ذیل، احتمال معنای «واقع» مطرح شود، چنان‌که عده‌ای نیز قائل شده‌اند:

الساء، ۶: «وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آتَشُرْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوهُ إِلَيْهِمْ أُنْوَاهَهُ وَ لَا تَأْكُلُوهُا إِسْرَافاً وَبَدِلُوا أَنَّ يَكْتُرُوا وَمَنْ كَانَ غَيْرَ مُقْتَرِنًا فَلَا يَبْتَغِفُ وَمَنْ كَانَ قَمِرًا فَلَا يَأْكُلُ بِالْمَغْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمُ إِلَيْهِمْ أُنْوَاهَهُ فَأَشْهُدُوا

اشکال: استعمال «نکاح» در وقایع در «حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ»

قرطبی این دلیل زجاج را نقل کرده و در رد آن گفته است: ادعای ایشان در عدم استعمال لفظ «نکاح» به معنای «وقایع» در قرآن صحیح نیست. مراد از این لفظ در آیه «حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» «وقایع» است؛ زیرا از طریق سنت ثابت شده که برای حلیت دوباره پس از طلاق سوم، باید کسی غیر از زوج با او ازدواج وقایع کند و عقد ازدواج به تهایی کافی نیست.^۱

پاسخ: استعمال «نکاح» در «عقد» بالحاظ «تنکح»

اما این اشکال قرطبی بسیار ضعیف است؛ زیرا فاعل «تنکح» زن است و اگر مراد از «نکاح» وطی باشد، معنای آن این است که زن، «واطنه» و مرد، «موظوه» 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 وقایع در باب محلل ندارد، زیرا نوع افراد که اقدام به عقد ازدواج می‌کنند، به غرض تحقق وقایع این کار را انجام می‌دهند، در نتیجه غالباً به همراه عقد، وقایع نیز محقق می‌شود، و عرف، بسیاری از قبودی را که غالباً با یک امری محقق می‌شود، در خطاب ذکر نمی‌کند، لذا اگرچه آیه از حیث تحقق وقایع یا عدم آن مطلق است اما قابل تقيید به چنین قید غالبه است و در نتیجه بین اراده عقد از لفظ «نکاح» در آیه و بین عدم کفايت مجرد عقد و لزوم تتحقق وقایع بعد از آن منافاتی وجود ندارد، گرچه اگر از طریق سنت چنین قیدی ثابت نبود، اطلاق آیه محکم بود.

علیهِ وَكَفَى بِاللّٰهِ حَسِيباً (التبيان في تفسير القرآن، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ و قوله: «حَتَّى إِذَا بَلَغُوا الْيَكْعَبَ» معناه: حتى يبلغوا الحد الذي يقدرون على مجامعة النساء وبنزل، وليس المراد الاحتلام، لأن في الناس من لا يحتلام، أو يتأخر الاحتلام، وهو قول أكثر المفسرين: مجاهد، والسدوي، وأبي عباس، وأبن زيد).^۱ النور، ۶: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَتَبَوَّنُ يَكَاهًا فَلَئِسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَتَسَعَنْ ثَيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزَرِيزَةٍ وَأَنْ يَسْتَقِفَنَ خَيْرَهُنَّ وَاللّٰهُ سَمِيعٌ عَلَيْهِمْ» (التبيان في تفسير القرآن، ج ۷، ص ۴۶۱؛ قبل: هن اللاتي ارتفع حيسهن، وقعدن على ذلك، اللاتي لا يطعنن في النكاح أي لا يطعن في جماعهن لكبرهن).^۲

۱. البقرة، ۲۲۰.

۲. الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۶۸-۱۶۷.

دلیل دوم: لزوم خلاف واقع بالغوبیت طبق معنای «واقع»

دلیل دوم زجاج این است که بنا بر اراده «واقع» از لفظ «نکاح» در آیه، معنای آن این است که «زانی وقایع نمی‌کند مگر با زانیه» که بر اساس آن، مفاد آیه یا خلاف واقع یا الغوبی فائدہ خواهد بود؛ زیرا اگر مراد این است که مرد آلوده به زنانها زن‌های آلوده به زنا راوطی می‌کند، این خلاف واقع است؛ زیرا مردان زناکار با زن‌های عفیفه نیز ازدواج و آن‌ها راوطی می‌کنند^۱ و اگر مراد این است که مرد آلوده به زنا در حین ارتکاب عمل زنا می‌شوند، این مطلبی لغو و بدون فائدہ 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.^۲

در روایتی از امام صادق علیه السلام به این نکته التفات داده شده است:

موسى بن القاسم عن محمد عن زكريا المؤمن عن عبد الرحمن بن عتبة عن عبدالله بن سليمان الصيرفي قال: «قال أبو عبد الله علیه السلام لسفیان التوری ما تقول في قول الله عزوجلی ﴿فَنَّمَتَّعْ بِالْعُمَرَةِ إِلَى الْحَجَّ فَمَا اشْتَيَرَ مِنَ الْهَنْدِيِّ فَقَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجَّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعَتْنَ تِلْكَ عَشَرَةً كَامِلَةً﴾ أي شيء يعني بکاملة قال سبعة و ثلاثة قال وبختل ذاتی ذی حجا إن سبعة و ثلاثة عشرة قال فأی شيء هو أصلحك الله قال أصلحك الله قال انظر قال لا علم لي فأی شيء هو أصلحك الله قال الكامل کمالا کمال الأضحیة سواء أتيت بها أو أتيت بالأضحیة تمامها کمال الأضحیة.^۳

۱. البه خلاف واقع بودن در کلام زجاج مطرح نشد و فخر رازی در تکمیل تقریب وی آن را آورده است؛ لذا استاد علی جهت تقریب تام، چنین مطلبی را بیان کرده است. کلام فخر رازی چنین است: مفاتیح الغیب، ج ۲۲، ص ۳۱۹: ...لأنما لو قلنا المراد أن الزانی لا يطأ إلا الزانیة فالإشكال عاند، لأنما زانی قد يطأ العفیفة حين يتزوج بها ولو قلنا المراد أن الزانی لا يطأ إلا الزانیة حين يكون وطهه زنها فهذا الكلام لا فائدة فيه.

۲. معانی القرآن (زجاج)، ج ۴، ص ۳۰.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۴۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۸۱، ح ۹.

طبق این نقل، امام علیه السلام از سفیان درباره تفسیر عامله از عبارت «کاملة» 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 رد 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 رد دلیل دوم زجاج، دو اشکال مطرح شود؛ زیرا:

اشکال اول: دلالت آیه بر مشرك یا زناکار بودن مرتكب زنا

اوّلاً، مراد از آیه بنا بر اراده «واقع» از لفظ «نکاح» این است که شخصی که مرتكب زنا می‌شود، طرف مقابلش یا مشرك، یا زناکار است؛ زیرا یا با اعتقاد به حیلیت مرتكب چنین عملی می‌شود که در این صورت مشرك است، یا با اعتقاد به حرمت این کار رامی‌کند 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، امارة بر مشرك بودن است.

این معنا در جواهر به عنوان یک احتمال ذکر شده^۱ و قبل از ایشان نیز چنین مطلبی درباره مفاد آیه گفته شده است.^۲

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 راتنها 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.

بالحظ این نکته، در فرضی که مقتضی برای تتحقق زنا از جانب مرد یا زن است؛ یعنی مرد یا زن دعوت به این عمل کرده و نقش دیگری در تتحقق این عمل تنها در

۱. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳.

۲. تفسیر الطبری، ج ۱۸، ص ۵۹؛ احکام القرآن (این عربی)، ج ۱، ص ۴۰۳.

حد شرط یا عدم مانع است، مثلاً فقط تبعیت کرده است، ابتداء ممکن است اذاعاً شود که این فعل مانند ضرب تنها به همان کسی نسبت داده می‌شود که اساس و مقتضی تحقق فعل از جانب او بوده است و در نتیجه تنها او زانی بوده و احکام ثابت برای زناکار مانند «الرَّازِيَةُ وَالرَّازِيَ فَأَخْلَدُوا كُلَّاً وَاجِدٌ مِنْهُمَا مِائَةً جَلَدَةً»^۱ نیز تنها متوجه اوست اما خداوند متعال طبق این آیه فرموده است: این عمل به هردو طرف نسبت داده می‌شود و احکام، متوجه هر دو طرف است؛ بنابراین برخلاف ضرب، زنا همواره به هر دو طرف نسبت داده می‌شود و احکام نیز متوجه هر دو است. پس چنین مطلبی، توضیح واضحات 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 اذاعاً شود آیه در مقام بیان این مطلب است که فرد دعوت شونده به زنا نیز زناکار حساب می‌شود؛ 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.^۲

• ثانیاً، وجهی ندارد که از ظهور قوی نکاح در ازدواج رفع ید شود و معنای وقوع 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. سور. ۲.

۲. با توجه به این پاسخ، هر دو اشکال اول و دوم، پاسخ داده می‌شود؛ 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^۳ چنین ملازمه‌ای 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 زنای یک طرف و طرف مقابل، گفته شد که آیه شریفه در مقام بیان این نکته است که زنا منتبث به هر دو طرف است، در حالی که با پاسخی که بیان شد، روشن شد که ملازمه‌ای وجود ندارد تا گفته شود آیه در مقام بیان انتساب زنا به هر دو طرف است.

وجود داشته باشد^۱، 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 «الزَّانِ لَا يُنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشَرِّكَةً وَ الزَّانِيَةُ لَا يُنْكِحُهَا إِلَّا زَانِيًّا أَوْ مُشَرِّكَةً»^۲ در مقام تشریع و انشاء تحریم است، یا در صدد اخبار از یک امر تکوینی است؟ برخی مانند زمخشri در کشاف^۳، صاحب جواهر^۴ و مرحوم آقای خوئی^۵ 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 وزانیه مسلمان با مشرک جایز خواهد بود در حالی که اجماعاً مسلم با مشرکه و مسلمه 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^۶ 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 - باقطع نظر از اشکالاتی که خواهد آمد - پذیرفت. تفصیل مطلب در بحث آتی (مفاد فقره اول از جهت انشاء یا اخبار) خواهد آمد.

۲. التور، ۲.

۳. الكشاف عن حقائق غواصن التنزيل، ج ۳، ص ۲۱۱.

۴. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۲.

۵. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۱۸.

فرقی بین زناکار بودن و نبودن مسلمان نیست.^۲

این اشکال از قدیم درباره این آیه مطرح بوده و برخی با استناد به آن، لفظ «نكاح» در آن را به معنای «واقع» دانسته‌اند؛ طبری و جصاص که معاصر هم بوده‌اند، این اشکال را مطرح کرده‌اند.^۳

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 براساس آن به مقتضای مفاد آیه، ازدواج زانی و زانیه مسلمان با مشرك و مشركه جایز شمرده شده که برخلاف اجماع است؛ اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا این دو لفظ در آیه مقید به مسلمان نشده و در نتیجه شامل زانی و زانیه مسلمان و مشرك است و آیه تنها در مقام بیان این است که در ازدواج زن و مرد مسلمان برخلاف ازدواج زن و مرد مشرك، عفيف نبودن یک طرف مانع از ازدواج است، اما نسبت به بقیه شرایط و موانع ازدواج مانند نحوه اجرای صیغه، نوع مهر، محروم نبودن طرف ازدواج، در احرام نبودن او ساكت است و در صدد الغاء آنها نیست. در نتیجه بالحاظ اجماع بر لزوم تکافر زوجین، زانی و زانیه مسلمان نمی‌توانند با شخص عفيف مشرك ازدواج کنند، اما زانی مشرك می‌تواند با عفيفه مشركه ازدواج کند و زانیه مشركه نیز می‌تواند با مرد عفيف مشرك ازدواج کند.

پاسخ دوم: احتمال نسخ فقره ازدواج با «مشرك» و «مشركه» ثانیاً، برخی معتقدند ازدواج مسلمان با مشرك و مشركه، در صدر اسلام جایز بوده ولی نسخ شده است^۴؛ لذا حتی اگر پذيريم که خصوص زانی و زانیه مسلمان از لفظ «الزانی» و «الزانیة» اراده شده است، باز هم اشکالی بر تشریعي بودن آیه وارد

۱. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۱؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۱۸؛ جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ج ۴، ص ۲۱۵-۲۱۴.

۲. تفسير الطبرى، ج ۱۸، ص ۵۰۹؛ أحكام القرآن (جصاص)، ج ۵، ص ۱۰۸.

۳. أحكام القرآن (جصاص)، ج ۵، ص ۱۰۸؛ روح المعاني في تفسير القرآن، ج ۹، ص ۲۸۵-۲۸۶.

نیست؛ زیرا می‌توان گفت که آیه مورد بحث با آیه «وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنْ وَلَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَا تُنْكِحُ مُؤْمِنَ خَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكٍ وَلَا أَغْبَجَكُنَّ أُولَئِنَّكَ يَذْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمُقْفَرَةِ بِإِذْنِهِ»^۱ و امثال آن^۲- به ضمیمه اجماع بر عدم فرق بین مسلمان زناکار و مسلمان عفیف- در مورد خصوص جواز ازدواج زانی مسلمان با مشرک و زانیه مسلمان با مشرک، نسخ شده است اما دلیلی بر نسخ قسمت دیگر آیه؛ یعنی منوعیت ازدواج مسلمان زناکار با مسلمان عفیف 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 عفیف نیست.

کلام آقای طباطبایی: اباء آیه سوره بقره از تخصیص

مرحوم آقای طباطبایی بدون ضمیمه کردن اجماع به آیه سوره بقره، درباره ناسختیت آن فرموده است: اگرچه آیه سوره نور، خاص و آیه «وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنْ وَلَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا أَغْبَجَكُنَّ أُولَئِنَّكَ يَذْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمُقْفَرَةِ بِإِذْنِهِ...»^۳ عام است و عام، ناسخ خاص نیست، اما با این حال این آیه سوره بقره ناسخ آن است؛ زیرا اباء از تخصیص دارد.^۴

اشکال بر کلام آقای طباطبائی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا اگر عملی، عقلابه 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 منوعیت آن شده می‌توان ادعای 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 از سوره ممتحنه: «وَلَا تُنْكِحُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ».

۳. البقرة، ۲۲۱.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۸۰-۸۱.

مراد از آن، نهی انسان‌های متعارف و معمولی که آگوذه 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 عفیفه

اشکال دوم بر انشائی و تشریعی بودن آیه سوره نور، این است که با فرض دلالت آیه بر تشریع، زانی نمی‌تواند با عفیفه ازدواج کند در حالی که طبق فتاوی، جواز ازدواج زانی با عفیفه محل نزاع نیست و کسی قائل به عدم جواز نشده است.^۱

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.^۲

پاسخ اشکال دوم و سوم: وجود قول به عدم جواز ازدواج زانی با عفیفه و جواز ازدواج او با زانیه

پاسخ اشکال دوم و سوم این است که مرحوم صدوق در مقعن فرموده است:

«ولا تزوج الزانية ولا تزوج الزانى حتى تعرف منهما التوبية، فإن الله

يقول: (الرَّانِي لَا يُنِكِحُ إِلَّا زانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةُ لَا يُنِكِحُهَا إِلَّا زَانِي أَوْ مُشْرِكَةً

وَ حَرَمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ).^۳

از استدلال ایشان به این آیه استفاده می‌شود که ازدواج زانی با عفیفه 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: «وإذا تزوج الرجل المرأة فزنى قبل أن يدخل بها، لم تحل له لأنه زان، ويفرق بينهما، ويعطيها نصف الصداق». ^۴

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۱-۴۴۲.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۱۹؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۱.

۳. النور، ۳.

۴. المقعن (شيخ صدوق)، ص ۳۰۶.

۵. المقعن (شيخ صدوق)، ص ۳۲۶.

این عبارت صریح در این است که از نظر مرحوم صدوق، ازدواج زانی با عفیفه جایز نیست زیرا در فرضی که شوهر زنی که عفیفه است زنا کند، ازدواج را باطل دانسته و در بیان دلیل آن فرموده است: «الآن زان».

باتوجه به دیدگاه مرحوم صدوق در این دو مسئله مشخص می‌شود که اجماع بر جواز ازدواج زانی با عفیفه 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 زمخشri مفاد فقره «الْزَانِ لَا ينْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الرَّازِيَةُ لَا ينكِحُهَا إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ حُمَرَةً ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۱ را اخبار از یک امر تکوینی دانسته که عبارت است از اینکه شخص زانی رغبتی به ازدواج با زن‌های صالح ندارد بلکه رغبت و تمایلش به ازدواج با زن‌های 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 مشرك بودن، از نظر انحطاط شبیه به او هستند.^۲

این نکته نیز شایان ذکر است که صاحب جواهر بعد از حمل آیه بر اخبار فرموده است: این آیه شبیه آیه «الْخَيْثَاتُ لِلْخَيْثَيْنِ وَ الْخَيْثَيْنُ لِلْخَيْثَاتِ وَ الظَّبَابُاتُ لِلظَّبَابِيَّنِ وَ الظَّبَابِيَّنُ لِلظَّبَابَاتِ»^۳ است، خصوصاً که در روایت وارد شده که مراد از «خبث» زنا و مراد از خبیث «زانی» است.^۴

۱. النور، ۳.

۲. الكشاف عن حقائق غواضن التنزيل، ج ۳، ص ۲۱؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۶؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۲.

۳. النور، ۲۶.

۴. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۶؛ «إنما يراد بها الإخبار على قياس قوله تعالى: «الْخَيْثَاتُ لِلْخَيْثَيْنِ وَ الظَّبَابُاتُ لِلظَّبَابِيَّنِ» خصوصاً ما ورد أن الخبيث هو الزنا الخبيث هو الزانى ...»

روایت مورد نظر صاحب جواهر روایتی مرسلاً در مجمع البيان است: مجمع البيان، ج ۷، ص ۲۱۳: «قال سبحانه «الْخَيْثَاتُ لِلْخَيْثَيْنِ وَ الْخَيْثَيْنُ لِلْخَيْثَاتِ» قبل في معناه أقوال (أحددها) ... (والثاني) ...»

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 کشاف، قرائت لا ینکخ مجزو ممکن است نیز وجود دارد، ولی این قرائت نادر است؛ قرائت متعارف «لا ینکخ» به رفع است.

اشکال بر کلام صاحب جواهر

اما کلام صاحب جواهر قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: عدم دلیل بر حمل آپه بر اخبار

اڑا، 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، پر اخبار یا مفاد روایات

ثانیاً، حمل آیه بر اخبار، مخالف با روایات است. روایات، آیه را در مقام بیان حکم تشریعی دانسته است.^۲

كُرچه مرحوم آقای خوئی فرموده است: «ما ورد من النصوص فى تفسير الآية الكريمة بالتزوج بالفواجر لابد من رد علمه إلى أهله، فإنه غير قابل للتصديق على ما عرفت.»^۳

(و الثالث) الخبيثات من النساء للخبيثين من الرجال والخبيثون من الرجال للخبيثات من النساء و الطبيبات من النساء للطبيبين من الرجال والطبيبن من الرجال للطبيبات من النساء عن أبي مسلم و الجباني وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا هي مثل قوله «الرَّأْيُ لَا يَتَكَبَّرُ إِلَّا زَانَةٌ أَوْ مُشَرِّكَةٌ» الآية أن أناسا هموا أن يتزوجوا منهن فنهاهم الله عن ذلك وكروه ذلك لهم.

^١ الكشاف عن حفائق غواصي التنزيل، ج ٣، ص ٢١٣.

٢- براي نمونه: الكافي، ج ٥، ص ٣٥٤، ح ١: عادة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن داود بن سرحان عن زبارة قال: «سألت أبي عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿الَّذِي لَا يَنْكِحُهُ إِلَّا زَانِيَةُ أَوْ مُشْرِكَةُ﴾ قال هن نساء مشهورات بالزنا و رجال مشهورون بالزنا شهروا و عرفوا به و النساء اليوم بذلك المنزل فمن أقيم عليه حد الزنا أو مثمن بالزنال يتبين لأحد أن ينأى به حتى يعرف منه التوبة».

رك: الكافي، ج ٥، ص ٣٥٤-٣٥٥، باب الزائري والزائري؛ ج ٥، ص ٤٥٤، «باب أنه لا يجوز الشماع إلا بالعلفية»؛ ج ٣٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٨-٤٤٠، «باب كراهة تزويج الزانية والزائري إذا كانا مشهورين». بالتالي بعد الشماع.

٢١٩ ص، ج ٣٢، موسوعة الإمام الخوئي

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 مشرك
 ثالثاً، این ادعاه که افراد آلوده به زنا دائماً یا غالباً تمایل به ازدواج با زن‌های زناکار یا مشرك دارند و رغبته به ازدواج با زن‌های 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 می‌خواهند با زنی ازدواج کنند که تنها در اختیار خودشان باشد، نمی‌خواهند زنشان به گونه‌ای باشد که هر روز با او مشکلی داشته باشند. در بسیاری از موارد، زیبایی چهره موجب می‌شود 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 می‌شود، 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 نمی‌شوند و از این رو غالباً انسان‌های آلوده با افراد زناکار و مشرك که از حیث انحطاط شبیه به آن‌ها هستند ازدواج می‌کنند، پس غالباً چنین ازدواجی صورت نمی‌گیرد.

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، مقید نیست تا ادعاه شود غالب افراد صالح و عفیف با چنین افرادی ازدواج نمی‌کنند؛ از این رو شاید بتوان ادعاه کرد که نوعاً افراد آلوده با افراد صالح ازدواج می‌کنند زیرا آن افراد علم به آلودگی آن‌ها ندارند و به همین دلیل از جانب آن‌ها امتناعی نیز صورت نمی‌گیرد.

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 فائدہ‌ای برای بیان این غلبه وجود ندارد تا اذاع 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.^۱

اشکال پنجم: عدم تمامیت تشییه مقام به آیه «الْخَيْبَاتُ لِلْخَيْبَيْنَ وَ...» اشکال پنجم این است که تشییه آیه مورد بحث به آیه «الْخَيْبَاتُ لِلْخَيْبَيْنَ وَالْخَيْبُونَ لِلْخَيْبَاتِ وَالظَّبَابَاتِ لِلظَّبَابَيْنَ وَالظَّبَابَيْنَ لِلظَّبَابَاتِ»^۲ 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 تشییه آیه مورد بحث به آیه مذکور، تمام نیست.

معنایی دیگر مبنی 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 جد 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 «خَرَمَةٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» تشریع حرمت نباشد؛ زیرا در این صورت همچنان که استاد^۳ در بحث مفاد فقره «خَرَمَةٌ 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 متعایل به ازدواج با افراد آلوده و یا مشرك 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 عمدۀ این است که به هر صورت این اشکال به صاحب جواهر وارد است زیرا ایشان فقره دوم «خَرَمَةٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» را نیز به معنای اخبار از امتناع تکوینی دانسته و از این رو این مناقشه به ایشان وارد است که چه فائدۀ ای برای بیان اخبار از این امور تکوینی مترتب است تا قرآن برای بیان آن نازل شود.

۲. النور، ۲۶.

آن قدر قبیح است که گویی مسانع 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 قبیح عمل انسان زناکار به حدی است که او فقط مسانع با انسان زناکار و مشرک است؛ در بعضی از روایات^۱ نیز اشاره به سلب ایمان از شخص زانی در هنگام ارتکاب این عمل شده است.

مراد از زانی و زانیه

بحث دیگر درآیه این است که که موضوع حرمت، مطلق افراد زناکار است و یا گروه خاصی از آن‌ها مراد است؟ آیه باقطع نظر از سنت و ادله دیگر اطلاق دارد و شامل هر زناکاری است، اعم از اینکه حد خورده و یا حد نخورده، توبه‌اش ظاهر شده یا نشده باشد. اما این اطلاق قابل تقييد به قيود ديگري مانند عدم ظهور توبه است.

نظر آقای طباطبائي و برسى آن

مرحوم آقای طباطبائي درباره موضوع حرمت مستفاد از آیه، دو مطلب را اذاعکرده که تمام نیست.

مطلوب اول: استفاده قيد «حد خورده» و عدم ظهور توبه از خود آیه ایشان فرموده است؛ تقید زانی و زانیه به کسی که بر او اجرای حد شده، ولی توبه او ظاهر نشده، باقطع نظر از سنت، از خود آیه نیز استفاده می‌شود.^۲ ایشان برای اثبات مدعای خود به دو دليل استناد کرده است.

دليل اول: قرينه سياق

دليل اول اين است که حكم تحريم مستفاد از اين آيه بعد از آيه امر به اجرای حد قرار گرفته است، لذا به قرينه سياق، مراد از «الزانی» و «الزانیة» درآیه مورد بحث، کسی است که بر او اجرای حد شده است.

۱. وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۳۴، ح ۱۴.

۲. الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۵، ص ۸۰.

اشکال: دلالت سیاق بروحدت موضوع وجوب حد و تحریم

اما سیاق نه تنها اقتضانی کند 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 اقتضانی کند 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 مترب بر اجرای حکم اول است بلکه به مقتضای سیاق، موضوع حکم دوم، عین موضوع حکم اول است؛ مثلاً اگر شارع ابتدا بفرماید: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُو أَيْدِيهِمَا»^۱ و سپس بفرماید: «السارق و السارقة ضامنان»، 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 از دیدگاه برخی، اگر معرفه به الف ولام 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 الْغُشْرِيشَ إِنَّ مَعَ الْغُشْرِيشَ»^۲ 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.^۳

۱. المائدۃ، ۲۸.

۲. الشرج، ۵ و ۶.

۳. تمہید القواعد الأصولیة و العربیة، ص ۳۴۹: ابن الصحیدین فی علم الأصول، ج ۲، ص ۷۱۹-۷۲۰.
البته برخی مانند مرحوم سید مرتضی منکر این مطلب هستند:
الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۲۷: وَالذِّي يَحْكُمُ عَنْ أَبْنَاءِ عَبَّاسٍ[ؑ] فِي قُولَهُ تَعَالَى: «فَإِنَّ 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.

باتوجه به این مطلب، مراد از «الزانی» و «الزانیة» در آیه مورد بحث، مطلق زانی و زانیه‌ای است که در آیه قبل، موضوع برای اجرای حد قرار گرفته است نه خصوص زناکاری که حد بر او اجرا شده است زیرا این دولفظ 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 بعيد است که «الزانی» و «الزانیة» را به کسی اطلاق کند که مرتكب زنا شده امامتوبه نصوح کرده و توبه او ظاهر شده است، لذا مراد، زناکاری نیست که توبه او ظاهر شده است.^۱

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؛
 مثلًا مادر مزنی‌بها بر زانی حرام است یا بنا بر نظر حسن بصری^۲ 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

الضرئيْنَ)، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرٌ، وَإِنَّهُ قَالَ: لَا يَغْلِبُ عَسْرٌ يُسْرِينَ، مِنْ حِيثُ حَمْلِ الْعُسْرِ الْعَزْفُ عَلَى أَنَّ الْثَّانِي هُوَ الْأَوَّلُ، وَالْيُسْرُ الْمَنْكَرُ عَلَى التَّغْيِيرِ، فَمَمَّا يَرِيْدُ بَابِنْ عَبَّاسَ عَنْهُ عَنْهُ، لِمَوْضِعِهِ مِنَ الْفَصَاحَةِ وَالْعِلْمِ بِالْعَرَبِيَّةِ.

وَالْمَرَادُ بِالْأَيْنِ أَنَّ مَعَ جِنْسِ الْعُسْرِ جِنْسَ الْيُسْرِ، وَإِنَّ عَزْفَ أَحَدِهِمَا وَنَكْرَ الْآخَرِ وَلَا فَقْدَ بَيْنِ ذَلِكَ وَبَيْنَ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ الْيُسْرٌ، وَيَكْرَرُ، أَوْ يَقُولَ: إِنَّ مَعَ عَسْرٍ يُسْرٌ، وَيَكْرَرُ، لِأَنَّ الْمَنْكَرَ يَدْلُلُ عَلَى الْجِنْسِ الْعَزْفِيِّ، كَمَا يَقُولُ الْقَاتِلُ: مَعْ خَيْرٍ شَرٌّ، وَيَقُولُ تَارِةً أُخْرِيًّا: إِنَّ مَعَ الْخَيْرِ الشَّرُّ، وَأَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَبْيَّنَ أَنَّ الْعُسْرَ وَالْيُسْرَ لَا يَفْتَرِقُانَ».

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، برکسی که زنا کرده و توبه کرده با ادب قرآن تنافی ندارد.

مطلوب دوم: تقييد زناکار در روایات به حذف 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 اينکه حد بر او جاري شده باشد و توبه اش نيز ظاهر نشده باشد.^۱

اشکال بر مطلب دوم: بود روایت دال بر تقييد به حذف خورده اما اين مطلب نيز صحيح نيست؛ قيد محدود بودن زانی و زانیه، تنها از جانب برخی از عame ذكر شده است^۲، اما در ميان اماميه از قديم تاكنون کسي قائل به آن نشده است و تمام روایات نيز بر خلاف آن است حتی يك روایت در لزوم محدود بودن زناکار برای ترتيب حرمت وجود ندارد^۳ بله در چاپ اول جامع الاحاديث چنین

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۷۹-۸۰.

۲. این قول در تفاسير متعدد عame به حسن بصري نسبت داده شده است؛ برای نمونه: احکام القرآن، ج ۳، ص ۱۳۳؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ المحذر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ۴، ص ۱۶۳؛ الذر المنشور، ج ۵، ص ۲۰.

در برخی تفاسير علاوه بر حسن بصري به ابراهيم نخعي نيز چنین نسبتی داده شده است (الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۶۹) و در روایات عame نيز يك روایت از ابي هريرة چنین نقل شده است: آخر أبو داود و ابن المنذر و ابن عدي و ابن أبي حاتم و ابن مردویه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «لا ينكح الزانی المحدود الا مثله». (الذر المنشور، ج ۵، ص ۲۰).

بسیاری از عame در صدور چنین روایتی تردید کرده و ان را نامعتبر دانسته‌اند (احکام القرآن، ج ۳، ص ۱۳۳؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۶۹؛ المحذر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ۴، ص ۱۶۳).

۳. رک: الكافي، ج ۵، ص ۳۵۴-۳۵۵، «باب الزانی والزانیة»؛ ج ۵، ص ۴۵۴، «باب أنه لا يجوز الشتم إلا بالحقيقة»، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۴۳۶-۴۳۷، «باب أن من زنى بأمرأة لم تحرم عليه وجاز له توبيحها بعد العذة من الزنا و حكم من زنى بذات فعل أو ذات عذة هل تحرم عليه مؤبدا أم لا»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۶-۴۳۸، «باب عدم تحريم توبيح الزانیة وإن أصرت ابتداء و لاستدامة و وجوب منها من الزنا بقدر الإمكان»؛ و ج ۲۰، ص ۴۳۸-۴۴۰، «باب كراهة توبيح الزانیة والزانی؛ إذا كانا مشهورين

نقل شده است: «من شهر بالزنا واقيم عليه الحد»، طبق اين روایت، علاوه بر مشهور بودن، محدود بودن نيز به عنوان يك قيد ذكر شده است. اما اين نقل، صحیح نیست؛ زيرا:

• اولاً، اين روایت، مرسل است.

• ثانياً، «واو» غلط است؛ لفظ صحیح «أو» است که طبق آن این روایت با صحیحة محمد بن مسلم در کتاب های حدیثی دیگر مطابقت می کند، شیخ مفید در رساله المتعة^۱ و همه کسانی که از او نقل کرده اند این روایت را با «أو» نقل کرده اند.^۲ در چاپ اول جامع الاحادیث، این روایت از مستدرک چاپ جدید، نقل شده در حالی که در آن چاپ با «أو» نقل شده است.^۳ این روایت در بحار نیز با «أو» است.^۴ در چاپ جدید جامع الاحادیث نیز «واو» را تبدیل به «أو» کرده اند^۵ که معلوم می شود که ثبت

بالزناء بعد الثوبة».

۱. جامع احادیث الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۷۷، ح ۱۵۷۴ (۳): الشیخ المفید فی رساله المتعة عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام قال: «من شهر بالزنا وأقیم عليه حد فلاتزوجه».

۲. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۵؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۳۹: الحسین بن محمد عن علی بن محمد عن الحسن بن علی عن ابیان بن عثمان عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر عليه السلام «فی قوله ﷺ (الرَّأْيُ لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشَرِّكَةً) قَالَ هُمْ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ كَانُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه مشهورين بالزناء فنهی الله عز وجله عن أولئك الرجال والنساء والناس اليوم على تلك المنزلة من شهر شبنا من ذلك أو أقیم عليه الحد فلام تزوجه حتى تعرف توبيته».

۳. المتعة (شیخ مفید)، ص ۱۳؛ وعن محمد بن مسلم عن ابی جعفر محمد بن علي عليه السلام قال: «من شهر بالزناء وأقیم عليه حد فلاتزوجه».

۴. مانند صاحب کتاب خلاصه الإیجاز فی المتعة که محقق کرکی یاشهید اول است. این کتاب، خلاصه رساله متعه شیخ مفید است. مرحوم نوری در مستدرک و مرحوم مجلسی در بحار نیز چنین نقل کرده اند. (خلاصه 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 ابی جعفر محمد بن علي عليه السلام قال: «من شهر بالزناء وأقیم عليه حد فلاتزوجه».

۶. بحار الأنوار ج ۱۰۰، ص ۳۰۹؛ وعن محمد بن مسلم عن ابی جعفر محمد بن علي؟ هماع؟ قال: «من شهر بالزناء وأقیم عليه حد فلاتزوجه».

۷. جامع احادیث الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۷۷، ح ۱۵۷۴ (۳): الشیخ المفید فی رساله المتعة عن محمد

این روایت با «واو» در چاپ اول این کتاب، غلط چاپی است.

مفاد «حُمَّ» در فقره دوم

بحث دیگر درباره مفاد فقره «وَحُمَّ ذلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۱ است که بر خلاف مرحوم آقای خوئی، صاحب جواهر آن را برسی کرده است.

مفاد این فقره باید از جهات مختلفی بررسی شود:

- اولاً، مراد از تحریم در این فقره، اخبار یا انشاء است؟ در صورت انشائی

- بودن، نهی تحریمی یا تنزيهی است؟

- ثانیاً، مشاہله در «ذلک» چیست؟

- ثالثاً، مراد از «الْمُؤْمِنِينَ» چه کسانی هستند؟

لذا این مطالب به ترتیب بررسی خواهد شد.

بررسی ادله صاحب جواهر برای حمل فقره دوم بر اخبار صاحب جواهر بعد از حمل فقره اول بر اخبار از امر تکوینی، مراد از تحریم در فقره «وَحُمَّ ذلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۲ را نیز نهی ندانسته است. ایشان برای اثبات مختار خود ادله‌ای را بیان کرده است.

دلیل اول: عدم تناسب نهی تحریمی با اخبار در صدر آیه

دلیل اول ایشان این است که بعد از حمل صدر آیه بر اخبار از امر تکوینی، تناسب افتضامی کند که مراد از تحریم در «وَحُمَّ ذلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۳ که در ذیل آمده، اخبار از حال مؤمنین و امتناع آنها از آنچه مشرکین و فساق مؤمنین انجام می‌دهند باشد؛ افراد زناکار با کسانی که با آنها سنتیت یا شبه سنتیت دارند ازدواج می‌کنند اما مؤمنان عفیف از ازدواج با غیر هم سنتی خود، امتناع می‌کنند. تناسب روشنی بین اخبار از احوال فساق و نهی مؤمنین وجود ندارد که موجب جمع بین آنها در آیه

بن مسلم عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام قال: «من شهر بالزنا وأقيم عليه حد فلاتوجه».

۱. التور، ۳.

۲. التور، ۳.

۳. التور، 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.^۱

تبیین کلام صاحب جواهر

در تبیین مراد صاحب جواهر از حرمت تکوینی در آیه می‌توان گفت: لفظ «خَرْمَة» و مشابهات آن در قرآن برای معنای حرام تکوینی نیز استعمال شده است؛ خداوند متعال درباره حضرت موسی (علی نبیتنا و آله و علیه السلام) فرموده است: «وَخَرَّمَنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلٍ»^۲؛ مراد از منوعیت در این آیه آن نیست که خداوند متعال به عنوان قانون شرعی، ایشان را از شیر خوردن از زن‌های 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^۳؛ بنابراین مراد از «خَرْمَة» در آیه مورد بحث این است که مؤمنان عفیف با افراد زناکار و مشرک ازدواج نمی‌کنند و از این کار محروم هستند.

اشکالات دلیل اول

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: تشریعی 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 الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۲.

۲. القصص، ۱۲.

۳. توضیح کلام استاد^۴: در آیه «لَمْ تُخَرِّمْ مَا أَخْلَقَ اللَّهُ» (التحريم، ۱) نیز طبق نظر برخی، تحریم حلال به معنای امتناع تکوینی است. (مفاتیح الغیب، ج ۳۰، ص ۵۶۹).

اشکال دوم: تناسب نهی ذیل 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 اوپاش 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^۱ به کار رفته خصوصاً در باب ازدواج، معمولاً به معنای قانون و حکم شرعی است.

اشکال چهارم: تشریعی بودن آیه بالحاظ شأن نزول رابعاً، با توجه به شأن نزولی که برای آیه نقل شده، آیه در مقام تشریع و نه اخبار از امر تکوینی است.^۲ 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، ۱۶: **(فَيُظْلِمُ إِنَّ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمَنَا عَلَيْهِمْ طَبِيعَاتٍ أَحَلَّتْ لَهُنَّا وَبِسَيِّهِنَّا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا)**
الاعام، ۱۴۶: **(وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمَنَا كُلَّ ذِي الْفِرْدَوْسِ مِنَ الْغَيْرِ حَرَّمَنَا عَلَيْهِمْ شَحْوَهُمَا إِلَّا مَا حَلَّتْ**

ظَهَرُهُمَا أَوِ الْخَوَابُ أَوْ مَا حَلَّتْ يَعْظِلُهُمْ جَزِيَّتَهَا بِتَقْيِيمِهِ وَإِنَّا لَصادِقُونَ)
الاعام، ۱۴۸: **(سَتُقْتَلُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا إِلَهَةَ الَّذِينَ مَا أَشْرَكُنَا وَلَا أَبْأَنُوا وَلَا حَرَّمَنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَلِكَ الَّذِينَ مِنْ**
قَبْلِيهِمْ خَذَلُوا بَأْسًا فَلَمْ يَعْتَدُوكُمْ مِنْ عَلَيْهِ تَشْرِيجُهُ لَئِنْ تَتَبَيَّنُوا إِلَيْكُمْ وَلَئِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ)

النحل، ۳۵: **(وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا إِلَهَةَ النَّاسِ مَا عَبَدْنَا مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا أَبْأَنُوا وَلَا حَرَّمَنَا مِنْ شَيْءٍ**
كَذَلِكَ تَقْتَلُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهُنَّ عَلَى الرُّسْلِ إِلَّا بِلِلَّاحِ الشَّيْنِ)

القصص، ۱۱۸: **(وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمَنَا مَا قَسَطَنَا عَلَيْكُمْ مِنْ كُلِّ وَمَا تَلَقَّنَاهُنَّا لَكُمْ كَانُوا أَنفَسَهُمْ بَلَّهُمُونَ)**
الاعراف، ۱۵۷: **(الَّذِينَ تَبَيَّنُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُعْمَى الَّذِي تَجِدُونَهُ مُكْثُورًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ**
بِالْقُرْبَوْرِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الشَّنَكِرِ وَيُحَلِّهُمُ الشَّلَبِيَّاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْحَبَابَاتِ وَيَعْصَمُهُمْ إِضْرَافَهُ وَالْأَكْلَالِ الَّتِي
كَانَتْ عَلَيْهِمْ قَالَ الَّذِينَ آتَيْوْهُمْ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَأَتَيْغَارُوا الشَّوَّرَ الَّذِي أَتَوْلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُنَّ الْمُفْلِخُونَ)

۲. المائدہ، ۲۳: **(شَرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَنْهَاكُمْ وَبَنَاكُمْ وَأَخْوَاكُمْ ... وَأَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَّفَ إِنَّ اللَّهَ**
كَانَ غَفُورًا حَمِيًّا)

۳. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۴، باب المائی فی الزایدة، ح ۲، ۱ و ۳.

که حمل آیه بر اخبار، مخالف با مفاد روایات است و بالحاظ روایات، آیه در مقام تشریع است.^۱

اشکال پنجم: نامأنوس بودن کاربرد محرومیت تکوینی در امور قبیح خامساً، واضح نیست که - باقطع نظر از اشکالات دیگر - اصلاً توان حرمت در آیه را به حرمت تکوینی معنا کرد؛ گاهی متعلق حرمت کار خوبی است و هیچ‌گونه قبھی ندارد، در این صورت می‌توان حرمت را به حرمت تکوینی و محرومیت از آن

۱. طبق آنچه در منابع عامه (برای نمونه: الدز المنشور، 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 اذدواج 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 باقطع نظر از اسناد روایات، از مجموع آن‌ها اطمینان به چنین شأن نزولی حاصل می‌شود:

الكافی، ج ۵، ص ۳۵۴، ح ۱: عَدَةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي نُصَرِّ عَنْ دَادِ بْنِ سَرْحَانَ عَنْ زِرَارةَ قَالَ: «سَأَلَتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» قَالَ هُنَّ نَسَاءٌ مُشَهُورَاتٍ بِالْزِنَى وَرِجَالٌ مُشَهُورُونَ بِالْزِنَى شَهَرُوا وَعَرَفُوا بِهِ وَالنَّاسُ الْيَوْمَ بِذَلِكَ الْمَنْزِلَةِ فَمَنْ أَقِيمَ عَلَيْهِ حَدُّ الْزِنَى أَوْ مَتَّهُمْ بِالْزِنَى لَمْ يَنْكِحْ أَلَّا يَنْكِحَهُ حَتَّى يَعْرِفَ مِنْهُ التَّوْبَةُ»؛ وَ ح ۲: مَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّبَّاحِ الْكَنَانِيِّ قَالَ: «سَأَلَتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» فَقَالَ كُنْ نَسَاءٌ مُشَهُورَاتٍ بِالْزِنَى وَرِجَالٌ مُشَهُورُونَ بِالْزِنَى قَدْ عَرَفُوا بِذَلِكَ الْمَنْزِلَةِ فَمَنْ أَقِيمَ عَلَيْهِ حَدُّ الْزِنَى أَوْ شَهَرَ بِهِ لَمْ يَنْكِحْ أَلَّا يَنْكِحَهُ حَتَّى يَعْرِفَ مِنْهُ التَّوْبَةُ»؛ وَ ح ۳: الْحَسِينُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مَعْلُوِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحَسِينِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبَيِّ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» قَالَ هُنَّ رِجَالٌ وَنَسَاءٌ كَانُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُشَهُورُونَ بِالْزِنَى فَنَهَى اللَّهُ عَنْ أَوْلَانِكَ الرِّجَالِ وَالنَّسَاءِ الْيَوْمَ عَلَى تِلْكَ الْمَنْزِلَةِ مِنْ شَهْرِ شِبَّانَ مِنْ ذَلِكَ أَوْ أَقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ فَلَا تَرْجُوهُ حَتَّى تَعْرِفَ تَوْبَتِهِ».

النواود (اشعری)، ص ۱۳۴، ح ۲۴۶: ابی عمر عن حناد عن الحلبی عن ابی عبد الله علیه السلام «أَنَّهُ سُنَّلَ عَنِ الرِّجُلِ يَشْتَرِي الْجَارِيَةَ قَدْ فَجَرَتْ أَبْطُوْهَا قَالَ نَعَمْ إِنَّمَا كَانَ يَكْرَهُ التَّبَّنِيَّةَ نَسْوَةً مِّنْ أَهْلِ مَكَّةَ كَمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَعْلَمُ بِالْزِنَى فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْكَلَمُ لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» وَهِيَ الْمُؤْجَرَاتُ الْمُعْلَنَاتُ بِالْزِنَى مِنْهُنَّ حَنَّتَمَةُ وَالْبَابُ وَسَارَةُ الْأَنْقَى كَانَتْ بِمَكَّةَ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحْلَّ دَهَا يَوْمَ فَنَحَّ مَكَّةَ مِنْ أَحْلِ أَنْقَى كَانَتْ تَحْضُّ الْمُشْرِكِينَ عَلَى قَتْلِ التَّبَّنِيَّةِ وَكَانَتْ تَقُولُ لَأَحْدَاهُمْ كَانَ أَبُوكَ يَفْعَلُ كَذَا وَكَذَا وَيَفْعَلُ كَذَا وَكَذَا وَأَنَّتْ تَجْبِينَ عَنْ قَتْلِ مُحَمَّدٍ وَتَدْبِينَ لَهُ فَنَهَى اللَّهُ أَنْ يَنْكِحَ امْرَأَةً مُسْتَعْلِنَةً بِالْزِنَى أَوْ يَنْكِحَ رَجُلًا مُسْتَعْلِنَ بِالْزِنَى قَدْ عَرَفَ ذَلِكَ مِنْهُ حَتَّى يَعْرِفَ مِنْهُ التَّوْبَةُ».

آن اعمال رشت 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 «وَحَرَمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۱ این باشد که ما مؤمنان را از ازدواج با افراد زناکار و مشرك که کار ناشایست و قبیح است محروم کردیم.

دلیل دوم: اشاره «ذلک» به تمام فقرات سابق

دلیل دیگر صاحب جواهر این است که گرچه جمله «وَحَرَمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۲ متصل واقرب به جمله اخیر است اما انساب این است که «ذلک» اشاره به کل جملات سابق یعنی نکاح زانیه و نکاح زانی باشد و لفظ «المؤمنین» نیز مؤمنات را از باب تغليب 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 ذلیل آیه نمی‌تواند نهی باشد؛ زیرا طبق آن، علاوه بر حرمت ازدواج مردان عفیف با زانیه، ازدواج زنان عفیف 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 «حرمت» صحیح نیست مگر اینکه مراد از حرمت، معنایی مجازی باشد که اعم از کراحت است و یا اصلاحه معنای اخبار باشد؛ پس مراد از ذلیل، تحريم نیست.^۳

اشکالات دلیل دوم

اما این دلیل نیز قابل مناقشه است؛ زیرا:

- اولًاً، در نقد اشکالات حمل فقره اول آیه بر تشریع، بیان شد که محروم صدوق در مقنع قائل به حرمت ازدواج زانی با عفیفه شده است، لذا اجماع بر جواز ازدواج زانی با عفیفه وجود ندارد تامانع از اخذ به ظاهر آیه در تشریع و حرمت شود.

۱. التور، ۳.

۲. التور، ۳.

۳. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳-۴۴۲.

• ثانیاً، حمل تحریم در آیه بر کراحت و تنزیه بسیار بعید است؛ هیچ مورد مشابهی در قرآن پیدا نشد که تحریم در معنای کراحت و تنزیه استعمال شده باشد.

• ثالثاً، حمل تحریم بر کراحت با شأن نزول آیه سازگار نیست.^۱

دلیل سوم: تخصیص «حریم» به مؤمنین

دلیل سوم بر تحریمی نبودن فقره «وَحَرِمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۲ که صاحب جواهر به عنوان شاهد مطرح کرده، این است که در این فقره، حرمت، به مؤمنین اختصاص داده شده است؛ ایشان فرموده است:

«ويشهد لذلك تخصيص المؤمنين بالحكم، فإن الوجه فيه ظاهر على الاخبار بخلاف النهي، فإنه يعم المؤمنين وغيرهم من المشركين وفاسق المسلمين، لأن الكفار معاقبون بالفروع عندنا، فالتعيم يحيى ذلك أنسٌ». ^۳

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 محتملات مشاژلیه «ذلک»

اما در باره مراد از مشاژلیه در «ذلک»، چهار احتمال مطرح است:

احتمال اول: زنا

احتمال اول این است که مشاژلیه «ذلک»، زنا است. این احتمال در کلمات محقق کرکی در جامع المقاصد^۴ و برخی دیگر^۵ مطرح شده است.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۵-۳۵۴، باب الزانى والزانية، ح ۲۰۱ و ۲۰۳.

۲. النور، ۳.

۳. جواهر الكلام، 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 می شود.

احتمال دوم: ازدواج با زانیه

احتمال دیگر این است که «ذلک» اشاره دارد به ازدواج با زانیه که مستفاد از فقره «وَالرَّأْيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ»^۱ است. طبق این احتمال، مفاد آیه این است که تنها زانی یا مشرك با زانیه ازدواج می کند اما مردان مؤمن باید از این کار اجتناب کنند. دلیل برای این احتمال آن است که در آن لفظ «المؤمنين» به کار رفته که معنای آن مردان مؤمن است.

اشکال صاحب جواهر

در بحث از دیدگاه صاحب جواهر درباره مراد از تحریم در فقره «خَرَمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۲ بیان شد که ایشان در رد این احتمال فرموده است که گرچه جمله «وَخَرَمَ 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 «المؤمنين» مؤمنات را از باب تغليب شامل شود و اگر در جایی از نظر لفظی اشکالی وجود نداشته باشد، رعایت جانب معنا از نظر بلاغه مهم تر از مراعات جانب لفظ است.^۳

البته به نظر ماتمام عناوین مذکور مانند مؤمن و مؤمنین، مسلم و مسلمین که در قرآن کریم موضوع احکام قرار گرفته شمولش نسبت به زنان نه از باب تغليب و نه مجاز است بلکه مؤمن یعنی شخصی که ایمان دارد اعم از اینکه مرد باشد یا زن، همچنان که مُسلم در روایت «طلب العلم فريضة على كل مسلم»^۴ به معنای شخص مسلمان است و ترجمه کردن آن به مرد مسلمان صحیح نیست.

۱. التور، ۳.

۲. التور، ۳.

۳. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳-۴۴۲.

۴. الکافی، ج ۲۰، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۶، ح ۱۶: «أخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسن بن أبي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن أبيه عن أبي عبدالله عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ...».

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 عفیف 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 می‌کند 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.^۱

اشکال: مخالفت با فهم عرفی

اما این احتمال صحیح نیست؛ زیرا طبع عرفی این معنا را نمی‌فهمد و شاهدش این است که احدی از فرقیین 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 عفیف 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 «إِنَّا لِلنُّؤْمِنِينَ الَّذِينَ...»^۲ 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.

بخت هفتم: بیان در مقدمه و فصل از زانوی پستانی و زانوی پستانی

ومتعارف است، اما استعمال مفهوم مشکّکی 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، برخلاف «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 برخلاف مقتضای ایمانشان مرتكب این عمل رشت می‌شوند، خداوند متعال نیز حساب آن‌ها را از دیگر مؤمنین جدا کرده است.^۱

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 مشرك می‌کنند اما مؤمنین حتی زناکارهای آن‌ها، نباید مرتكب چنین خلاف شرعی شوند.

مطلوب دیگر این است که در بحث از مشاہلیه «ذلک» بیان شد که مراد از «المؤمنین» جنس؛ یعنی «انسان با ایمان» است و از این رو شامل زنان با ایمان نیز می‌شود و به توجیه شمول از باب تغليب که صاحب جواهر مطرح کرده بود^۲ 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 زناکاح، عقد است، نه وقایع.

- ثانیاً، آیه شریفه باقطع نظر از سنت و ادلّه دیگر، اطلاق دارد و زناکاری را که حد خورده و یا حدّ نخورده، توبه‌اش ظاهر شده یا نشده، شامل می‌شود،

۱. البته به نظر می‌رسد مراد استناد^۳ 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 الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۳-۴۴۲.

- اما این اطلاق قابل تقييد به قيود ديگري مانند عدم ظهور توبه است.
- ثالثاً، «ذلک» اشاره به ازدواج با زاني و ازدواج با زانيه است.
 - رابعاً، مراد از «المؤمنين»، جنس و به معنای «انسان با ايمان» است؛ لذا شامل زن هاي مؤمن نيز می شود اما شامل مردان و زنان زناكار نیست، گرچه مؤمن باشند.
 - خامساً، صدر و ذيل آيه في نفسه و همچنین باتوجه به شأن نزول و روایات، در مقام انشاء و تشریع تحريم است و در مقام اخبار از امر تکوینی و یا تشرعی کراحت نیست.
- باتوجه به مطالب پنج گانه فوق، مفاد فقهی آیه این است که ازدواج زانی با زانیه با رعایت شرایط دیگر جایز است اما مرد مؤمن عفیف نمی تواند با زانیه ازدواج کند و زن مؤمن عفیف نیز نمی تواند با زانی ازدواج کند.

جهت دوم: بررسی نسخ آیه سوم سوره نور

حال، پس از اينکه مفاد آیه روشن شد اين مسئله بررسی می شود که آيا آیه مورد بحث نسخ شده است یا نه؟^۱

برخی قائل به نسخ آیه مورد بحث شده اند. آيات ناسخی که ممکن است در اين مقام مطرح شوند عبارت اند از آيات ذيل:

- آیه اول: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَّامِي مِنْكُنَّهُ»

۱. النور، ۳۲.

در مفسران عامه، طبیر در تفسيرش از طرق مختلف از يحيى بن سعيد از سعيد بن مسيب، اين آيه را به عنوان ناسخ آیه مورد بحث نقل كرده است.

تفسير الطبری، ج ۱۸، ص ۵۹: «وقال آخرؤنون: نكاح أهل الزنى كان هذا حكم الله في كل زان و زانية، حتى نسخه بقوله: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَّامِي مِنْكُنَّهُ» ...»

تفسير ديگري نيز از عame اين قول را به سعيد بن مسيب نسبت داده اند و راوي از سعيد بن مسيب در همه آن ها، يحيى بن سعيد است (أحكام القرآن (ابن عربی)، ج ۳، ص ۱۳۳۱؛ أحكام القرآن (حضرات)، ج ۵، ص ۱۰۷؛ تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، ج ۶، ص ۱۰؛ تفسير القرآن العظيم (ابن حاتم)، ج ۸، ص ۲۵۲۴)

- آیه دوم: «فَإِنْكِحُوا مَا ظَابَ لَكُنَّا»
 - آیه سوم: «وَأُجْلِي لَكُنَّهُ مَا وَرَاهُ ذِلْكُنَّهُ»
 - آیه چهارم: «وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتَ حَتَّى يُؤْمِنْنَ وَلَا هُنَّ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكَاتٍ وَلَوْ أَنْجَبْتُنَّكُنَّهُ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدَنَ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَنْجَبْتُنَّكُنَّهُ أُولَئِنَّكَ يَذْغُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَذْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ...»

ممکن است گفته شود این آیات، دلالت بر جواز نکاح با زانی و زانیه دارد و در نتیجه ناسخ آیه مورد بحث است.

پرسنل ناسخ اول (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامِ مِنْ كُتُر) و دوم (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ)

اما می توان گفت: آیات «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامِيْنِ شَكْرًا»^۱ و «فَإِنْكِحُوا مَا ظَابَ لَكُمْ»^۲، در مقام الغاء شرایط نکاح نیستند، لذا حتی اگر عام نیز صلاحیت ناساختی را داشته باشد، این آیات عمومیتی ندارند تا مفاد آیه سوم سوره نور را که دال بر حرمت ازدواج زانی و زانیه با مؤمنان عفیف است، نسخ کنند.

بررسی ناسخ سوم (و اُحِلَّ لِكُنْدَ مَا وَرَاءَ ذِلِّكُنْدَ)

استدلال به آیه «وَأَحْلَلَ لَكُنْدَمًا وَرَاءَ ذِلِّكُنَّ» نیز به عنوان ناسخ صحیح نیست؛ زیرا

البته در تفسیر ابن ابی حاتم به نقل از قناده نیز از سعید بن مسیب، نقل نسخ آیه شده است. (تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، ج ۸، ص ۲۵۸۱) در تفاسیر امامه نیز برخی تفاسیر مانند التبيان فی تفسیر القرآن (ج ۷، ص ۴۰۸) این قول را به سعید بن مسیب نسبت داده‌اند.

این آیه در برخی تفاسیر عامه و خاصه به عنوان ناسخ مطرح شده و مانند آنها قبل، به سعید بن مسیب نسبت داده شده است (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۷۲؛ البحر المحيط فی التفسیر ج ۸، ص ۱۱).

٢٤. النساء

٢٢١- المقى

٣٢٣ - التدوين

٥- النساء

٤٢٣

این آیه عمومیت ندارد و در مقام بیان حکم مواردی نیست که از باب مجازات و عقوبیت حرام هستند، پس نمی‌توان گفت: «ازدواج با زناکار در این آیه به عنوان موارد حرام ذکر نشده ولذا 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 افشاء، لواط و اقسام زنا- خلاف قرآن یا مخصوص قرآن نیست. اینکه مرحوم آقای خوئی در چنین مواردی به عمومیت آیه «وَأَجْلِلُكُمْ مَا وَرَأْتُهُ»^۱ 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 ...»^۲ 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 عفیف- 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 ...»^۳ نسخ شده است اما این آیه ناسخ مفاد آیه مورد بحث، نسبت به جواز ازدواج زانی با زانیه و حرمت ازدواج مؤمنان عفیف با زانی و زانیه نیست.

نتیجه: عدم نسخ آیه سوم سوره نور

باتوجه 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 عفیف 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.^۱

روایات ابواب اصل نکاح

روایات مندرج در ابواب اصل نکاح به دوازده قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول: جواز نکاح زانی با مزنی بها

قسم اول، دلالت بر جواز نکاح با زانی یا مزنی بها دارد.^۲

روایت اول: صحیحه یا موئنه اسحاق بن حریر

روی احمد بن محمد بن عیسی عن اسحاق بن حریر عن أبي عبدالله علیه السلام قال:

«قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدوله في تزويجهما هل يحل له

ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضى عدتها باستبراء رحمها

من ماء الفجور فله أن يتزوجها».^۳

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 الله روایات مختلف مسئلته را بدون توجه به سند، دسته‌بندی و آدرس آنها را در برگاهی 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 به کار می‌بریم که تصحیح سند تنها بر طبق مبنای استاد ممکن باشد که مورد پذیرش برخی از علماء دیگر نیست. کلیه توضیحات سندی از تنظیم کننده است که مطابق مبانی استاد صورت گرفته است.

۲. گرچه در ابتداء 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 لاقل نهان ناظر به حکم ذاتی مسئلته باقطع نظر از جهات دیگری مثل تحفظ زنای محسنه است که تفصیل آن در مطالب آتی خواهد آمد.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۲۴، ح ۴.

اسحاق بن جریر عن أبي عبدالله ع قال: «قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدوله في تزوجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتبها حتى تنقضى عذتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها وإنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها».^۱

لذا متن روایت در این کتاب، مشتمل بر عبارت «إنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها» است.^۲

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 عبیر به موافقه کرده است^۳ در حالی که این مطلب درست نیست و همچنان که مرحوم آقای خوئی^۴ 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 آن ها در طبقه متقدم بر احمد بن محمد بن عیسی و در دریف مشایخ وی یا جلوتر هستند^۵ و هیچ یک از راویانی که در طبقه احمد بن محمد بن عیسی هستند، از اسحاق بن جریر نقل نمی کنند. براین

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

۲. جنان که خواهد آمد، نقل تهذیب در قسم دوم این روایات مندرج است.

۳. مستمسک العروة الونقی، ج ۱۴، ص ۱۵۴؛ فی مونق اسحاق بن جریر، عن أبي عبدالله ع قال: «قلت له الرجل يفجر بالمرأة...».

۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۰.

۵. توضیح بیشتر: راویان اسحاق بن جریر کسانی هستند همچون این محبوب (الحسن بن محبوب)، حماد بن عیسی، عثمان بن عیسی، علی بن الحکم، محمد بن زیاد (محمد بن ابی عبیر)، محمد بن سنان والبرقی (محمد بن خالد برقی) که همه آنها از مشایخ احمد بن محمد بن عیسی هستند، همچنین وهبی بن حفص از اسحاق بن جریر روایت می کنند که طبقه وی طبقه مشایخ احمد بن محمد بن عیسی با 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^۱ و در نقل کافی نیز، روایت مورد بحث توسط 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 معحبوب 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 المغارء^۲ عن الحلبی...»^۳

• «وابالاستاد عن ابی المغارء عن ابی بصیر...»^۴

«احمد بن محمد بن عیسی» در این دو روایت مستقیماً از ابوالمغارء روایت کرده، در حالی که او مستقیماً از ابی المغارء 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، ح ۴؛ ج ۶، ص ۳۷۷، ح ۱؛ ج ۶، ص ۴۳۳، ح ۱۴؛ ج ۶، ص ۵۲۰، ح ۳).

۲. استاد^۵: در تهذیب چاپ نجف، ابوالمغارزا آمده است ولی نسخه صحیح، ابوالمغارء (یا ابوالمغار) است؛ ر.ک: تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۸-۳۲۷، ح ۵ و ۶.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۵؛ احمد بن محمد بن عیسی عن ابی المعزی عن الحلبی قال قال أبو عبدالله^۶: «لاتزوج المرأة المعلنة بالزنبي ولا يزوج المعلن بالزنبي لأنك بعد أن يعرف منها التوبة».

۴. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۸-۳۲۷، ح ۶؛ بالإسناد عن ابی المعزی عن ابی بصیر قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة ثم أراد بعد أن يتزوجها فقال إذا ثابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف ثبوتها قال بدعوها إلى ما كانا عليه من الحرام فإن امتنعت واستغفرت ربها عرف ثبوتها».

قبل از بیان راه حل دوم به عنوان مقدمه، باید مطلبی درباره علت وقوع سقط در اسناد بیان شود.

علت عمدۀ وجود سقط در اسناد: عدم توجه به تعلیق در اسناد صاحب معالم در مقدمه منتقلی الجمان فرموده است: تعلیق در اسناد چه بسا منشأ سقط در سند می‌گردد.^۱

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 ۳۸۰^۲ سه روایت پشت سر هم (رقم ۴۲) دیده می‌شود که با «الحسن بن محبوب» یا «ابن محبوب» آغاز می‌شود^۳ با اینکه کلینی، حسن بن محبوب رادرک نکرده است؛ در فقیه و تهذیب واستبصار، 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 نظری «و ما کان فيه عن الحسن بن محبوب فقد رویته عن ...» بیان کرده‌اند^۴، 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: «عَدَةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِنِ مُحَبْبٍ عَنْ هَشَامِ بْنِ سَالِمٍ». مرحوم کلینی در روایات بعد به جای اینکه بگوید: «و بهذا الاسناد عن الحسن بن محبوب»، حسن بن محبوب را اول سند قرار داده و قسمت نخست سند تا ابن محبوب را حذف کرده است.

۱. منتقلی الجمان، ص ۴۲-۴۳.

۲. الكافی، ج ۵، ص ۳۷۹ - ۳۸۰، ح ۲ تا ۴.

۳. كتاب من لا يحضره القيبة، ج ۴، ص ۴۵۳؛ تهذیب الأحكام، ج ۱۰، المشیخة، ص ۵۶ و ۵۲ و ۷۳ و ۷۴ و ۷۵؛ الاستبصار ج ۴، المشیخة، ص ۳۱۶ و ۳۲۴ و ۳۲۵ و ۳۲۷.

۴. الكافی، ج ۵، ص ۳۷۹، ح ۱.

این کار در کافی و همچنین در کتب محدثین سابق بسیار اتفاق می‌افتد؛ است، بنابراین مؤلفان متاخر هنگامی که می‌خواهند از کافی یا کتاب دیگر حدیثی نقل کنند باید قسمت محدود را به سند اضافه کنند؛ ولی گاهی برخی از مؤلفان متاخر به دلیل عدم دقت، متوجه تعلیق سند به اعتماد سند قبل نشده و بدون اینکه قسمت ساقط شده را اضافه کنند، روایت را نقل کرده‌اند و تهانام مؤلف مصدر قبلی همچون محمد بن یعقوب کلینی را به آغاز سند معلق افروزه و مثلاً گفته‌اند: «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.^۱ این اشتباه کاملاً طبیعی و ناشی از غفلت از طبقه روات است و برای حل آن باید با فحص در اسناد مشابه، واسطه محدود را کشف کرد.

باتوجه به این مقدمه، در تبیین راه حل دوم می‌توان 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 احمد بن محمد بن عیسی مراجعه کرده و او روایتی را قبل‌آبه وسیله کسی از اسحاق بن جریر نقل کرده و سپس دورایت به وسیله همان شخص از ابی المغارء نقل کرده، ولی واسطه بین خود و اسحاق بن جریر و بین خود و ابی المغارء 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 روایت را در کتاب خود با اضافه کردن احمد بن محمد بن عیسی به اول آنها و بدون ذکر واسطه بین او و اسحاق بن جریر و ابی المغارء نقل کرده که باعث منقطع شدن

۱. توضیح بیشتر: به عنوان مثال روایات معلقی در کافی وجود دارد که در آغاز سند آن‌ها «احمد بن محمد» است و مرحوم شیخ آن‌ها را نقل کرده، ولی به تعلیق آن‌ها توجه نکرده است (معجم رجال الحديث، ج. ۲، ص. ۲۴۱-۲۴۳: «ثم إن الشیخ روی پاسناد، عن محمد بن یعقوب، عن احمد بن محمد، في عدة موارد. وفي جميع هذه الموارد: أحمد بن محمد في الكافي يبدأ به في الكلام وهو تعلیق 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. ۳۶۸-۳۷۰: «ثم إن الشیخ روی بسنده عن محمد بن یعقوب، عن سهل بن زیاد، في عدة موارد ...»).

استناد شده است؛ بنابراین برای تشخیص واسطه مذکوف در این استناد 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 بن عیسی و ابی المغرا هستند؛ این واسطه‌های مشترک تنها «علی بن الحکم» و «حسن بن محبوب» هستند^۱ که هر دو امامی، ثقة و جلیل القدر هستند.^۲ در نتیجه این روایات از این جهت اشکال سندي ندارند.

تردید بین صحیحه و موئنه بودن روایت

مطلوب دیگر درباره سند روایت مورد بحث این است که این روایت بنا بر نقل تهذیب، صحیحه یا موئنه است؛ وجه تردید این است که شیخ طوسی در کتاب

۱. توضیح بیشتر: حسن بن محبوب واسطه بین احمد بن عیسی و اسحاق بن جریر در طریق شیخ طوسی به اصل اسحاق بن جریر در فهرست است؛ (فهرست الطوسي، ص ۳۹، رقم ۵۳) و همچنین در دو روایت در *الكافی* (ج ۵، ص ۵۳۶) و *ح ۳*؛ (ج ۷، ص ۲۶۴) ح ۱) حسن بن محبوب واسطه بین این دو راوى واقع شده است. روایت دوم (*الكافی*، ج ۷، ص ۲۶۴) ح ۱) در علل الشرائع (ج ۲، ص ۵۳۸) و در *تهذیب الأحكام* (ج ۱۰، ص ۶۱، ح ۳) نیز وجود دارد با این تفاوت که در نقل علل، جریر تصحیف به حریز 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 بعد نیست که روایتی که به اعتماد آن در روایت مورد بحث ما تعلق رخ داده همین روایت اسحاق بن جریر باشد (*تهذیب الأحكام*، ج ۷، ص ۴۸۵)، ح ۱۵۷)، حسن بن محبوب در همین کتاب نکاح تهذیب (*تهذیب الأحكام*، ج ۷، ص ۳۷۴)، ح ۷۵) بین احمد بن محمد بن عیسی و ابی المغرا واسطه شده است که احتمال توسط این محبوب رادر 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 مرسد که حاشیه‌ای بوده که داخل متن نشده است؛ برخی از مطالعه‌کنندگان 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 واقعی در دو روایت بعدی و نه در این روایت افزوده شده است که آن هم به جهت ادرج نسخه بدل در متن و آن هم در غیر موضع صحیح است.

(ر.ک: *الوافي*، ج ۲۱، ص ۱۳۲، ح ۶؛ و *وص ۱۲۸*، ح ۵؛ و *وص ۱۳۹*، ح ۸).

۲. فهرست الطوسي، ص ۳۷۶، رقم ۲۶۳؛ فهرست الطوسي، ص ۱۲۲، رقم ۱۶۲.

الرجال در بخش اصحاب امام کاظم علیه السلام در مورد اسحاق بن جریر تعبیر واقعی را به کار برده است^۱، اگر این ادعا تمام باشد، روایت، موئمه است ولی صحت این ادعا مورد تردید است؛ زیرا بسیاری از افرادی که شیخ، آنها را واقعی دانسته، نجاشی اسمی از واقعی بودن آنها نیاورده است^۲ با اینکه نجاشی خودش گفته است هر نوع جرح و تعدیلی را که مربوط به مذهب یا وثاقت اشخاص، گفته شده، ذکر خواهم کرد.^۳ این احتمال وجود دارد که اینها افرادی بوده‌اند که در ابتدای امر واقعی بوده و بعد برگشته‌اند؛ زیرا مسئله وقف بعد از وفات حضرت موسی بن جعفر علیه السلام خیلی شیعی پیدا کرد تا اینکه با تلاش‌ها و احتجاجات حضرت رضا علیه السلام و نیز با تولد حضرت جواد علیه السلام که بهانه بی‌فرزند بودن امام رضا علیه السلام را از دست بسیاری گرفت^۴، بسیاری از واقعه از وقف دست برداشتند حتی کسی مثل بزنطی با آن جلالت قدرش، ابتدای جزء واقعه بود و حضرت رضا علیه السلام او را مجاب کرد؛ لذا محتمل است

۱. رجال الطوسي، ص ٣٣٢ رقم ٢٤.

۲. برای نمونه موارد ذیل را می‌توان بین فهرست نجاشی و رجال شیخ مقابسه کرد؛ عبدالله بن القاسم الحضرمي، القاسم بن محمد الجوهري، محمد بن بكر بن جناح، موسى بن بكر.

۳. رجال النجاشي، ص ٢١١.

۴. ر.ک: بحار الأنوار ج ٤٨، ص ٢٥٠، باب ١٠: «رد مذهب الواقفية والسبب الذي لأجله قيل بالوقف على موسى علیه السلام».

۵. عيون أخبار الرضا علیه السلام، ج ٢، ص ٢٠٩، ح ١٣: حدثنا حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب علیه السلام بقلم في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة قال أخرني علي بن إبراهيم بن هاشم فيما كتب إلي سنة سبع وثلاثمائة قال حدثني محمد بن عيسى بن عبيد عن عبد الرحمن بن أبي نجران وصفوان بن يحيى قال: «حدثنا الحسين بن قياماً و كان من رؤساء الواقفة فسألنا أن تستأذن له على الرضا علیه السلام فقلنا فلتـا صار بيني وديه قال له أنت إمام قال نعم قال أتي أنهـد الله أثـلـك لـست يـامـاـ قال فـنـكـتـ عـلـيـهـ في الأرض طـوـيـلـاـ منـكـ الرـأـسـ ثـمـ رـفـعـ رـأـسـ إـلـيـهـ فـقـالـ لهـ ماـ عـلـمـكـ أـثـلـكـ لـست يـامـاـ قالـ لهـ إـنـاـ قـدـ رـوـيـناـ عـنـ أـبـيـ عبدـ اللهـ عـلـيـهـ السـلامـ أـنـ الـإـمـامـ لاـ يـكونـ عـقـيمـاـ وـ أـنـ قـدـ بلـغـتـ السـنـ وـ لـيـسـ لـكـ ولـدـ قالـ فـنـكـسـ رـأـسـ أـطـولـ مـنـ المـرـةـ الـأـلـيـهـ ثـمـ رـفـعـ رـأـسـ إـلـيـهـ أـنـهـدـ اللهـ أـنـهـ لـاـ تـمـضـيـ الـأـيـامـ وـ الـلـيـالـيـ حـتـىـ يـرـقـنـيـ اللهـ وـ لـدـ مـتـيـ قالـ عبدـ الرحمنـ بنـ أبيـ نـجرـانـ فـعـدـدـناـ الشـهـرـ مـنـ الـوقـتـ الـذـيـ قالـ فـوـهـبـ اللهـ لـهـ أـبـيـ جـعـفـرـ عـلـيـهـ السـلامـ فـقـالـ مـالـكـ حـيـرـكـ اللهـ تـعـالـيـ فـوـقـفـ عـلـيـهـ بـعـدـ الذـعـورـهـ»؛ ر.ک: بحار الأنوار ج ٥٠، ص ٢٢، ح ١٢؛ ص ٢٣، ح ١٤؛ ص ٣٥، ح ٢٤.

۶. كتاب الغيبة (شيخ طوسي)، ص ٧١؛ بحار الأنوار ج ٤٩، ص ٤٨، ح ٤٨.

که اگر هم اسحاق بن جریر واقعی بوده این مسئله مربوط به اوائل امر بوده باشد و به همین دلیل نجاشی نسبت وقف به او نداده است.

روایت دوم: صحیحه عبیدالله بن علی الحلبی

علی بن إبراهیم عن أبيه عن محمد بن أبي عمیر عن حماد بن عثمان عن عبید الله بن علی الحلبی عن أبي عبد الله علیه السلام قال أیما رجل فجر بامرأة ثم بداله أن يتزوجها حلالا قال أوله سفاح و آخره نکاح و مثله مثل التخلة أصاب الرجل من ثمرها حراما ثم اشتراها بعد فكانت له حلالا.^۱

بررسی اختلاف نقل‌ها

این روایت در تهدیب نیز نقل شده که به این صورت است:

و عنہ (الحسین بن سعید) عن ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبی قال قال ابو عبد الله علیه السلام أیما رجل فجر بامرأة حراما ثم بداله أن يتزوجها حلالا قال أوله سفاح و آخره نکاح و مثله كمثل التخلة أصاب الرجل من ثمرها حراما ثم اشتراها بعد كانت له حلالا.^۲

در مقابله نسخه خود با برخی از نسخه‌های تهدیب مشخص شد که در بعضی از نسخه‌ها سقط قابل توجهی وجود دارد؛ از کلمه «ثم» در اول روایت «ثم بداله» 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 می‌گیرد و چشم ناسخ در هنگام قرائت نسخه از سطر بالا به سطر پایین منتقل می‌شود و سقط رخ می‌دهد.

این سقط با تصحیف و تحریف زائد به روضة المتقین مجلسی اول سرایت کرده است؛ ایشان در نقل روایت فرموده است:

روى الشیخ فی الصحیح عن الحلبی قال: قال أبو عبد الله علیه السلام : «أیما رجل فجر بامرأة حراما ثم اشتراها أو استبرأها بعد كانت له حلالا.»^۳

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۲؛ وسائل الشیعیة، ج ۲، ص ۴۲۴، ح ۳.

۲. تهدیب الأحكام؛ 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 رائق 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 الحمد به محمد و بالعکس، و نیز عمر به عثمان و بالعکس، چون «عثمان» با حذف الف، شباهت کتابت نون به از، حذف نقطه‌ها و دندانه، 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 می‌نوشند 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 متاخر، مراد از «خ» را نسخه (ونه 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 آنچاکه 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 مصحّفه 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 توهّم اینکه عبارت فرق، از متن ساقط شده آن را در متن داخل کرده که نتیجه آن راه یافتن زیادتی در نسخه کتاب است.

باتوجه به این مقدمه، به نظر می‌رسد که در برخی از نسخه‌های جای «استبرآها»، «استبرآها» 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 «او» بین آنها از سوی نسخ بی‌دققت 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 «او استبرآها» 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: «ولایتی لعنه ان پتروج بها بعد الفجر الا بعد ان یستبرء رحمها»^۱ 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 محسیان در حاشیه روایت در روضة المتقین گفته‌اند: «ما این حدیث را با این الفاظ در تهذیب نیافریم ولی روایتی به این معنا در تهذیب وجود دارد.»^۲ 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: موقفه هشام بن المثنی

الحسین بن سعید عن القاسم بن محمد عن عن هاشم بن المثنی قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً فدخل عليه رجل فسأله عن الرجل يأتى المرأة حراماً يتزوجها قال نعم وأقها وابنته». ^۳

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷.

۲. روضة المتقين، ج ۸، ص ۲۵۷، پاورقی شماره ۱.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷ - ۳۲۶، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۵، ح ۷.

صحت این روایت مبتنی بر تصحیح روایات قاسم بن محمد جوهری است که متهم به وقف می‌باشد.^۱

روایت چهارم: روایت زارة

وفی روایة موسى بن بکر عن زارة بن أعين عن أبي جعفر ع قال: «... قال لا بأس إذا زنى رجل بأمرأة أن يتزوج بها بعد وضرب مثل ذلك مثل رجل سرق من تمرة نخلة ثم اشتراها بعد».

اشکال سندی این روایت آن است که شیخ صدوق در مشیخه، طریق خود به موسی بن بکر را ذکر نکرده است.^۲

۱. رجال الطوسي، ص ۳۴۲، رقم ۱.

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۷، ح ۴۴۵۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۹، ح ۶.

۳. من کامل روایت فقیه چنین است:

فی روایة موسى بن بکر عن زارة بن أعين عن أبي جعفر ع قال: «سئل عن رجل كانت عنده امرأة فزني بأيتها أو بيتها أو بأختها فقال ما حرم حرام فقط حلالاً امرأته له حلال و قال لا بأس إذا زنى رجل بأمرأة أن يتزوج بها بعد وضرب مثل ذلك مثل رجل سرق من تمرة نخلة ثم اشتراها بعد ولا بأس أن يتزوجهها بعد أنها أو بيتها أو أختها وإن كانت تحته المرأة فتزوج أنها أو بيتها أو أختها فدخل بها ثم علم فارق الأخيرة والأولى امرأته ولم يقرب امرأته حتى يستبرئ رحم التي فارق وإن زنى رجل بأمرأة ابنه أو امرأة أبيه أو بجارية ابنه أو بجارية أبيه فإن ذلك لا يحرّمها على زوجها ولا تحرّم الجارية على سيدها وإنما يحرّم ذلك إذا كان ذلك منه بالجارية وهي حلال فلاتحل تلك الجارية أبداً لابنه ولا لأبيه وإذا تزوج رجل امرأة تزويجاً حلالاً فلاتحل تلك المرأة لأبيه ولابنه».

از سوی دیگر، فقره «إن زنى رجل بأمرأة ابنه أو امرأة أبيه أو بجارية ابنه أو بجارية أبيه فإن ذلك لا يحرّمها على زوجها ولا تحرّم الجارية على سيدها وإنما يحرّم ذلك إذا كان ذلك...»، مشابهش در کافی چنین آمد است:

الكافی، ج ۵، ص ۴۱۹، ح ۷: محمد بن يحيی عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن موسی بن بکر عن زارة قال قال أبو جعفر ع «إذا زنى رجل بأمرأة أبيه أو بجارية أبيه فإن ذلك لا يحرّمها على زوجها ولا تحرّم الجارية على سيدها إنما يحرّم ذلك منه إذا أتى الجارية وهي حلال فلاتحل تلك الجارية أبداً لابنه ولا لأبيه وإذا تزوج رجل امرأة تزويجاً حلالاً فلاتحل تلك المرأة لأبيه ولابنه».

ممکن است گفته شود که از مقایسه این دو روشن می‌شود چون روایت موسی بن بکر از زارة در کافی

رواية فرج: رواية قرب الاستناد

عبد الله بن الحسن العلوي، عن جده على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن رجل زنى بأمرأتين، أله أن يتزوج واحدة منها؟ قال: «نعم، لا يحرّم حلال حرام».

روايات ديگر این قسم، صحیحه منصور بن حازم^۱، مصححه ابی بصیر^۲، مرسلة
مقنم^۳ و مرسلة تحف العقول^۴ هستند.

به سندي معتبر نقل شده و مرحوم کلبيني بخشى از آن را نقل كرده، پس نقل فقیه نيز معتبر است. أما اين استدلال، صحيح نىست؛ زيرا ممکن است آنجه از نقل موسى بن بكر یا نسخه معتبر کتاب او برای مرحوم کلبيني در نقل کافي ثابت شده فقط همين فقره اخير باشد لذا اعتبار فقره مورد بحث (لا بأس إذا زنى رجل بأمرأة أن يتزوج بها بعد وضرب مثل ذلك مثل رجل سرق من تمرة نخلة ثم اشتراها بعد) ثابت نجاها دل شد.

١. قرب الأسناد، ص ٢٤٧، ح ٩٧٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٥، ح ٩.

٢٠. الكافي، ج ٥، ح ٤١٦، ص ٤١٦: أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليهما السلام: «في رجل كان بينه وبين امرأة فجور فهل يتزوج ابنتهما فقال إن كان من قبلة أو شبهاً فليتزوج ابنتهما وإن كان جماعاً فلا يتزوج ابنتهما وليتزوجهما هي إن شاء»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ح ٤٢٤، ص ٤٢٤.

الكافري، ج ٥، ص ٤١٦، ح ٧: الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن بعض أصحابه عن أبي بن عثمان بن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: سأله عن رجل كان بيته وبين امرأة فجور فقال إن كان قبلة أو شبهها فليتزوج ابنته إن شاء وإن كان جماعا فلا ينزعج ابنته وليرزقها؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٢٤، ح ٤.

٣- الكافي، ج ٥، ص ٣٥٦، ح ٣: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليهما السلام قال «سألته عن رجل فخر بأمرأة ثم بدا له أن يتزوجها فقال حلال أوله سفاح وآخره نكاح أوثق حرام وآخره حلال»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٣، ح ١.

٤. المقعن (شيخ صدقوق)، ص ٣٢٥: «لابأس أن يتزوج الرجل امرأة قد زنى بها فإن مثل ذلك مثل رجل سرق من تبرنخلة ثم أشتراها بعد».

٥٤٤: قال المؤمن ليحيى بن أكثم اطرح على أبي جعفر محمد بن الرضا
تحف العقول، ص: مسألة تقطعت فيها فسأل يا أبي جعفر ما تقول في رجل نكح امرأة على زناً يحل أن يتزوجها فقال يا بدعها
حتى يسترها من نطفتها ونطفة غيره إذ لا يؤمن منها أن تكون قد أحدثت مع غيره حدثاً كما أحدثت معه
ثم يتزوج بها إن أراد بذلك مثل نكحة أكل رجل منها حراماً ثم اشتراها فأكل منها حلالاً فانقطع بحشه.
از تعليل امام زين الروشن من شود که در متنه نیز چنین است. البته این روایت در جامع احادیث، نه در
ابواب اصل نکاح و نه در ابواب متعه، مطری شنده بلکه در ابواب نکاح عبید و اماء آمده است.

قسم دوم: جواز نکاح زانی با مزنن بها به شرط توبه زن
قسم دوم، دلالت بر جواز نکاح زانی با مزنن بها به شرط توبه زن دارد.

روایت اول: موئنه عمار ساپاطی

محمد بن سعید عن محمد بن أحمد عن أَحْمَدَ بْنَ الْحَسْنِ عَنْ عُمَرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدَّقِ بْنِ صَدْقَةِ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّ قَالَ: «سَأَلْتَهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحْلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً كَانَ يَفْجُرُ بَهَا فَقَالَ إِنَّ آتِنَسْ مِنْهَا رِشْدًا فَنَعَمْ وَإِلَّا فَلِيَرَادْتَهَا عَلَى الْحَرَامِ إِنَّ تَابَعَتْهُ فَهِيَ عَلَيْهِ حَرَامٌ وَإِنْ أَبْتَ فَلِيَتَزَوَّجَهَا».١

بررسی دلالت

موضوع سؤال در این روایت، ظاهرًا نکاح مرد با زنی است که خود او با وی زنا می کرده است نه اینکه «کان یفجر بها» به صیغه مجھول خوانده شود.^۲ 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: صحیحه ابی بصیر

أبو المغارء عن أبي بصير قال: «سأله عن رجل فجر بأمرأة ثم أراد بعد أن يتزوجهها فقال إذا تابت حل لها نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال يدعوها إلى ما كانا عليه من الحرام فإن امتنعت واستغفرت ربها عرف توبتها».٣

بررسی سند

اشکال سندی به این روایت و جواب از آن در بررسی سند روایت اسحاق بن جریر بیان شد.

١. الكافي، ج ٥، ص ٣٥٥ - ٣٥٦، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٣، ح ٢.

٢. اگر زنی زناکار بوده تعبیر عرفی آن این است که گفته شود: «سأله عن الرجل يحل له أن يتزوج امرأة زانية» یا «امرأة فاجرة»، نه اینکه گفته شود به او فجور می شده که موهم این است که خود زن فاجره نیوهد، بلکه دیگران به او فجور می کرده‌اند.

٣. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٢٨ - ٣٢٧؛ «و بالإسناد عن أبي المعزى عن أبي بصير قال ...»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٥، ح ٧.

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

محمد بن یحیی عن بعض أصحابنا عن عثمان بن عیسی عن إسحاق بن جریر
عن أبي عبدالله علیه السلام قال:

«قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثمة يبدوله في تزويجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا هوا جتنبها حتى تنقضى عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها وإنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها».^۱

این روایت همان روایت اسحاق بن جریر است که در قسم اول روایات، از تهدیب 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 أيضاً عن الصادق علیه السلام «في المرأة الفاجرة هل يحل تزويجها قال نعم إذا هوا جتنبها حتى تنقضى عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها».^۲

این روایت در رساله المتعة شیخ مفید وجود دارد؛ صاحب مستدرک آن را از این رساله نقل کرده^۳ و در جامع احادیث الشیعه نیز به نقل از مستدرک از رساله المتعة^۴ نقل شده است.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

۲. المتعة (شیخ مفید)، ص ۱۳، ح ۲۰: «عن الحسن أيضاً عن الصادق علیه السلام ...»؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۲، ح ۱۷۶۳ - ۷؛ وج ۱۵، ص ۳۷۲، ح ۳.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۲، ح ۱۷۶۳ - ۷؛ وج ۱۵، ص ۳۷۲، ح ۳.

۴. جامع احادیث الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۷۹، ح ۱۵۸۰ (۹).

تصحیف حسن به اسحاق

شیخ مفید این روایت را در رساله المتعة بعد از نقل روایتی از حسن بن جریر ذکر کرده که نامی ازا 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 المتعة 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 آن هاست 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 يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزوجها»^۱، در روایت اسحاق بن جریر طبق نقل کافی، موضوع سؤال، مردی است که خودش با زن زنا کرده ولی عبارت «المرأة الفاجرة» در روایت رساله المتعة، موضوع سؤال، مطلق زن فاجر است، لذا روایت کافی و رساله المتعة، دو روایت مختلف هستند و در این جهت فرق نمی کنند که راوی هر دو یکی باشد یا یکی نباشد.

اما این مناقشه تمام نیست؛ زیرا در «خلاصة الإيجاز» که تلخیص رساله المتعة شیخ مفید است، این روایت با عبارت «في الفاجر بالمرأة» نقل شده^۲ که طبق آن، موضوع روایت با موضوع روایت اسحاق بن جریر در کافی متحدد است.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۴: محمد بن یحیی عن بعض أصحابنا عن عثمان بن عیسی عن اسحاق بن جریر عن أبي عبدالله ع قال «قال له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنتقض عذرها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها وإنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها».

۲. خلاصة الإيجاز، ص ۵۴.

این روایت در این آدرس بالفقط «فی المرأة الفاجرة» ثبت شده اما مصخّح آن در پاورپوینت توضیح داده که در نسخه های این کتاب، عبارت «فی الفاجر بالمرأة» است و او آن را بر اساس نقل بحار الغیب 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.

صحیحه محمد بن مسلم

عنه (الحسین بن سعید) عن ابن أبي عمیر عن أبي أیوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر أو عن أبي عبدالله علیهم السلام قال: «لو أن رجلاً فجر بامرأة ثم تاب فتزوجه الم يكن عليه شيء من ذلك».^۱

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.^۲

روایات دیگر این قسم، روایت جعفریات^۳ و مرسله دعائیم^۴ است.

قسم چهارم: حرمت نکاح با زانی و زانیه قبل توبه

قسم چهارم، دلالت بر حرمت نکاح با زانی و زانیه قبل از توبه آنها دارد:

فقه الرضا علیهم السلام: «ولا يجوز مناکحة الزانی والزانیة حتى تظهر توبتهما».^۵

قسم پنجم: حرمت نکاح با افراد مشهور به زنا یا «حد خورده» قبل از توبه شان

قسم پنجم، دلالت بر حرمت نکاح زانی و زانیه‌ای دارد که مشهور به زنا یا محدود

هستند مگر توبه آنها معلوم شود.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۲؛ وسائل الشيعة، 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. الأشعريات، ص ۱۰۳: أخبرنا عبد الله أخربنا محمد حدثنا موسى قال حدثنا أبي عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن علي علیهم السلام «في الرجل يزني بالمرأة ثم يتوب الرجل فيزيد أن يتزوجها قال إذا تابا جميعاً فلا يأس أن يتزوجهما قليل له هذا الرجل قد تاب وعلم 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 تابت لا يأس أن يتزوجهما فإن أجبته إلى الفجور حرم نكاحها»؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۸۶، ح ۱۷۵۴۱).

۴. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۸۸۸؛ وعن علي علیهم السلام أنه قال: «في الرجل يزني بالمرأة ثم يزيد أن ينكحها نكاحاً صحيحاً قال فإن تاباً فلا يأس بذلك»؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۸۷، ح ۱۷۵۴۷).

۵. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیهم السلام، ص ۲۷۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۱، ح ۱۷۶۶۱).

رواية اول: صحيحه زارة

عدة 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 عز وجل «الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة» قال هنّ نساء مشهورات بالزنّا و رجال مشهورون بالزنّا شهروا و عرفوا به والناس اليوم بذلك المنزل فمن أقيم عليه حد الزنا أو متهم بالزنّا لم يتبغ لأحد أن يناكحه حتى يعرف منه التوبة».»

بررسی سند

سند این روایت، صحیح است؛ زیرا:

- اولاً، سهل بن زياد و طریق به او بنا بر تحقیق، صحیح است.
- ثانیاً، این روایت در فقهی از داود بن سرحان نقل شده^۱ و طریق شیخ صدوق به او در مشیخه کاملاً صحیح است.^۲
- ثالثاً، این روایت در نوادر حسین بن سعید که به اسم احمد بن محمد بن عیسی معرف شده، از احمد بن محمد بن ابی نصر از داود بن سرحان نقل شده است^۳ و اصل کتاب نیز به طرق معتبر^۴ رسیده است.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۴، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۶، ص ۴۲۹، ح ۲.

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۰۶، ح ۴۴۱۷؛ روی داود بن سرحان عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال «سألته عن قول الله عز وجل «الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك» قال هنّ نساء مشهورات بالزنّا و رجال مشهورون بالزنّا شهروا بالزنّا و عرفوا به والناس اليوم بذلك المنزل من أقيم عليه حد الزنا أو شهر بالزنّا لم يتبغ لأحد أن يناكحه حتى يعرف منه توبة».

۳. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۶۸.

۴. النوادر (اشعری)، ص ۳۴۲، ح ۳۴۱؛ أحمد بن محمد عن داود بن سرحان عن زرارة قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله «الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك» قال هنّ نساء مشهورات بالزنّا و رجال مشهورون بالزنّا شهروا به و عرفوا به والناس اليوم بذلك المنزل من أقيم عليه الحد بالزنّا و شهر به لابتباعه لأحد أن ينكحه حتى يعرف منه توبة».

۵. عمدة این کتاب از جمله مبحث نکاح آن با توجه به فرانسی 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؟» تالیف استاد سید محمد جواد شبیری رجوع شود. مقابله

بررسی متن

از جهت متن، این روایت به لفظ «شہر» در فقیه^۱ و تهذیب^۲ نقل شده است، اما در

نقل‌های تهذیب از کتاب حسین بن سعید با روایات نوادر موجود و توجه به مثابع حسین بن سعید و احمد بن محمد بن عیسی به اثبات این امر کمک می‌کند. آدرس‌های 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)
۲۰۹/۹۰	۲۱/۲۴۶/۷
۲۱۲/۹۱	۲۲/۲۴۶/۷
۲۱۹/۹۳	۲۶/۲۴۸/۷
۲۵۷/۸۹	۲/۲۴۹/۷
۱۹۱/۸۴	۵۶/۲۶۱/۷
۱۸۴/۸۲	۶۶/۲۶۴/۷
۱۹۲/۸۵	۸۳/۲۷۰/۷
۲۳۹/۹۹	۴/۲۷۳/۷
۳۱۷/۱۲۴	۱۷/۲۷۸/۷
۳۶۶/۱۲۱	۲۱/۲۷۹/۷
۳۱۲/۱۲۲	۴۸/۲۸۸/۷
۳۲۵/۱۳۰	۱۹/۳۰۲/۷
۳۳۰/۱۲۹	۲۳/۳۰۳/۷
۳۲۷/۱۲۸	۲۴/۳۰۴/۷

۱. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۰۶ - ۴۰۵، ح ۴۴۱۷: روی داود بن سرحان عن زرارة عن أبي عبدالله علیه السلام قال «سألته عن قول الله ﷺ «إِلَّا زَانِيَةُ أَوْ مُشَرِّكَةُ وَ إِلَّا زَانَ أَوْ مُشَرِّكٌ» قال هن نساء مشهورات بالزنى و رجال مشهورون بالزنى شهروا بالزنى و عرفوا به و الناس اليوم بتلك المنزلة من أقيم عليه حد الزنا أو شهر بالزنى لم يبنغ لأحد أن يناکحه حتى يعرف منه توبه».

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۰۶، ح ۳۴: و عنه عن عَدَةٍ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ دَاؤِدَ بْنِ سَرْحَانَ عَنْ زَرَارَةَ قَالَ «سَأَلْتَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «إِلَّا زَانِيَةُ أَوْ مُشَرِّكَةُ وَ إِلَّا زَانَ أَوْ مُشَرِّكٌ» قال هن نساء مشهورات بالزنى أو رجال مشهورون شهروا به و عرفوا به و الناس اليوم

- کافی به جای این عبارت، لفظ «مُتَهْمٌ» 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 بالفظ «شُهَرٌ» نقل کرده است.
 - ثانیاً، تناسب صدر و ذیل اقتضا می‌کند که در ذیل نیز فقط درباره مرتكب زنا بحث شود نه متهم به زنا؛ زیرا در صدر تنها بحث از مرتكب زنا است و بحث از اعم از مرتكب و متهم به آن نیست.
 - ثالثاً، عبارت «حتی یعرف منه التوبه» در ذیل، قرینه است که فرض مسئله در کلام امام علیؑ مرتكب زنا و نه متهم به آن است.

باتوجه به قرائی بالا، تعبیر «مُتَهْمٌ» غلط است و این احتمال وجود دارد که در اصل «مشتهر بالزنا» بوده، ولی به جهت شباهت به «مُتَهْمٌ» در کتابت، اشتباه ضبط شده است.

این نکته نیز شایان توجه است که در مقابله کافی با نسخ، ملاحظه شد که در نسخه‌ای^۱ لفظ «شُهَرٌ» ثبت شده، اما احتمال این وجود دارد که از باب تصحیح اجتهادی باشد نه تصحیح نسخه.

بررسی دلالت و تحقیق در معنای «لا ینبغی»

باتوجه 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 تفريع بر صدر، یکی از دو عنوان شهرت یا اقامه حد، موضوع قرارداده شده که معلوم می‌شود، شهرت ملاک است، گرچه این شهرت به اقامه حد حاصل شود. نکته دیگر درباره دلالت روایت این است که امام علیؑ در مقام بیان موضوع تحریم، تنها «مشهور به زنا» و «محذوف» را ذکر فرموده‌اند که مفهوم آن این است که ازدواج با زن‌های زناکار دیگر مانع ندارد. در بسیاری از مواقع، الفاظ مفهوم ندارند، اما گاهی مقام، قرینه بر ثبوت مفهوم است؛ برای نمونه اگر از امام علیؑ سؤال شود

بذلك المنزل فمن أقييم عليه حد الزنى أو شهر بالزنى لم يتبغ لأحد أن ينأى بهم حتى یعرف منه توبه».

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۴، ح ۱.

۲. ر.ک: الكافي (دار الحديث)، ج ۱۰، ص ۶۵۲.

که ماء معتصم چیست؟ و ایشان در پاسخ بفرمایند: «الماء اذا بلغ قدر كرلا ينجسه شيء» 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.^۱

این روایت از روایاتی است که عده‌ای با استناد به آن، ازدواج با زانی و زانیه اعم از مشهور و غیر مشهور به زنا را جایز دانسته اند. وجه استدلال آن‌ها به این روایت این است که در آن برای بیان حکم چنین ازدواجی عبارت «لم ينجع...» به کاررفته که به معنای سزاوار نبودن و متراوف با کراحت است.^۲

۱. الكافي، ج ۳، ص ۲، ح ۱: محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى وعلی بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى جمیعاً عن معاوية بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام يقول: «إذا كان الماء قدر كلام ينجسه شيء».

الكافی، ج ۳، ص ۷: محمد بن يحيى عن أحمـد بن مـحمدـ عن البرقـيـ عن ابن سـنـانـ عن إـسـمـاعـيلـ بن حـارـقـ قال: «سـأـلـتـ أـبـاـ عـبـدـ اللهـ عـلـيـهـ السـلامـ عـنـ المـاءـ الـذـيـ لـاـ يـنـجـسـهـ شـيـءـ قـالـ كـرـفـتـ وـمـاـ الـكـرـفـ ثـلـاثـةـ أـشـيـارـ». أشیاری فی ثلاثة أشیار.

۲. فواین الأصول، ج ۲، ص ۴۰۵: مبلغ النظر في حكم قاصد الأربعـةـ، ص ۴۰۶-۴۰۵: الحدائق الناضرةـ، ج ۲، ص ۲۳۵: صلاة المسافـرـ، ص ۲۲-۲۱: مستمسـكـ العـرـوةـ الـوثـقـيـ، ج ۹، ص ۲۱۳: موسـوعـةـ الإمامـ الخوئـيـ، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۰ و ۱۲۳.

۳. روضـةـ المـتـقـيـنـ، ج ۸، ص ۲۰۵: كـشـفـ اللـثـنـ، ج ۷، ص ۲۶۲.

شهید ثانی در مسالک الأئمـاـ، (ج ۷، ص ۴۲۵-۴۲۶) به صحیحـةـ ابـیـ الصـبـاحـ الـکـنـانـیـ کـهـ شـبـیـهـ روایـتـ زـرـارـهـ است تمسـکـ کـرـدـ وـ فـرمـودـهـ است: «... وـ عـلـیـ الـکـرـاهـةـ الصـحـیـحـةـ أـبـیـ الصـبـاحـ الـکـنـانـیـ وـ غـیرـهـ قال: «سـأـلـتـ أـبـاـ عـبـدـ اللهـ عـلـیـهـ السـلامـ عـنـ قولـ اللهـ عـلـیـهـ السـلامـ (الـذـانـ لـاـ يـنـجـسـهـ إـلـاـ زـانـيـةـ أـوـ مـشـرـكـةـ) فـقالـ: كـنـ نـسـوـةـ مـشـهـورـاتـ بـالـزـناـ، وـ رـجـالـ مـشـهـورـونـ بـالـزـناـ قـدـ عـرـفـاـ بـذـلـكـ، وـ النـاسـ الـبـيـوـمـ بـتـلـكـ الـمـنـزـلـةـ، فـمـنـ أـقـيمـ عـلـیـ حـدـ الزـناـ أـوـ شـهـرـهـ لـمـ يـنـجـعـ لأـحـدـ أـنـ يـنـاـكـحـهـ حـتـىـ يـعـرـفـ مـنـهـ التـوـبـةـ». «وـ لـاـ يـنـجـعـ ظـاهـرـ فـيـ الـکـرـاهـةـ».

وهـجـنـيـنـ مـفـاتـیـحـ الشـرـائـعـ، ج ۲، ص ۲۵۴: «المـشـهـورـ کـرـاهـةـ العـقـدـ عـلـیـ الـرـاـبـیـةـ قـبـلـ أـنـ تـوبـ، للـصـحـیـحـ: عـنـ قولـ اللهـ عـلـیـهـ السـلامـ (الـذـانـ لـاـ يـنـجـسـهـ إـلـاـ زـانـيـةـ أـوـ مـشـرـكـةـ) فـقالـ: نـسـوـةـ مـشـهـورـاتـ بـالـزـناـ، وـ رـجـالـ مـشـهـورـونـ بـالـزـناـ قـدـ عـرـفـاـ بـذـلـكـ، وـ النـاسـ الـبـيـوـمـ بـتـلـكـ الـمـنـزـلـةـ، فـمـنـ أـقـيمـ عـلـیـ حـدـ الزـناـ أـوـ شـهـرـهـ لـمـ يـنـجـعـ لأـحـدـ أـنـ يـنـاـكـحـهـ حـتـىـ تـعـرـفـ مـنـهـ التـوـبـةـ».

وريـاضـ الـمـسـائـلـ، ج ۱۱، ص ۱۹۱-۱۹۲: «خـلـافـاـ لـلـحـلـبـيـ، فـمـنـ مـنـعـ مـنـهـ مـطـلـقاـ لـظـاهـرـ (خـرـمـ ذـلـكـ عـلـىـ الـمـؤـمـنـيـنـ)».

با مراجعته 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 ادعاً 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 بالفظ «لا ینبغی» بیان شده است^۱، در جمله «سبحان من لا ینبغی التسبیح إلا له»، «لا ینبغی» به معنای «لا یجوز» است، در حدیث معروف استصحاب، جمله «فليس ینبغی لک أنتقض الیقین بالشك»^۲ به معنای تحريم است.

ورذ بالنسخ بقوله (وَأَنْكِحُوا الْأَيْلَانَ مِنْكُنَّهُ) تارة و بالحمل على الكراهة أخرى و هو أقوى للإجماع على عدم حرمة تزويج الزانية مع تحريمها في الآية فهو فرينة على إرادته تعالى منه الكراهة و وحدة السياق توجب جريانها في الزانية مع أن المستفاد من المعتبرة ورود الآية في المشهورات بالزناء لامطلق الزانية. ففي الصحيح: عن قول الله ﷺ (الرَّازِقُ لَا يَنْتَكِحُ إِلَّا زَانِيًّا أَوْ مُشْرِكًا) فقال: كُنْ نسوة مشهورات بالزناء و رجال مشهورون بالزناء قد عرفوا بذلك، والناس اليوم بتلك المنزلة، فمن أقيمت عليه حُدُّ زنا أو شهر به لم ینبغ لأحد أن ينماكه حتى يعرف منه النوبة و نحوه خبران آخران إلا أن في أحدهما بدل: (لِمْ ینبغِ الْأَنْتِزِجُوْهُ) ولذا قيل باختصاص التحريم بالمشهورات. و هو ضعيف؛ لشهادة هذه الأخبار بالكراهة من وجهين: لفظة: (لم ینبغ) الظاهرة فيها، والتصریح فيها باتحاد حكم الزانية و الزانية؛ مع أنه فيه الكراهة بالإجماع، فكذا فيها.

۱. برأى نموذج:

الكافی، ۴، ص ۳۱۹، ح ۲: «الإحرام من مواقیت خمسة وقفها رسول الله ﷺ لا ینبغی لحاج ولامعتمر ان یحرم قبلها ولا بعدها»؛ و ص ۳۲۸، ح ۱: «من ليس ثوبا لا ینبغی له لبسه و هو محروم فعل ذلك ناسيا أو سانيا أو جاهلا فلا شيء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم»؛ و ص ۳۵۵، ح ۱۰: «لا ینبغی للمحرم أن يأكل شيئا فيه زعفران ولا شيئا من الطيب»؛ و ص ۳۶۲، ح ۵: «لا ینبغی أن يتعدى [المحرم] قتلها [قتل القملة]»؛ و ص ۳۷۲، ح ۵: «لا ینبغی للزجل الحال أن يرزق محurma و هو عالم أنه لا يحل له»؛ و ح ۶، ص ۴۵۵، ح ۱۲: «لا ینبغی للمرأة أن تليس الحبر المحضر وهي محمرة وأنا في الحزو البرد فلا يأس».

نهذیب الأحكام، ح ۵، ص ۳۳۰، ح ۵: «ليس ینبغی للمحرم أن يتزوج ولا يزوج محلًا»؛ و ص ۳۶۹ - ۳۷۰، ح ۲۰۰: «من نتف إبطه ... أو ليس ثوبا لا ینبغی له لبسه أو أكله وهو محروم فعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء و من فعله متعمدا فعليه دم شاة».

۲. الكافی، ح ۳، ص ۴۶۷، ح ۶؛ وسائل الشیعہ، ح ۸، ص ۵۵، ح ۱.

۳. نهذیب الأحكام، ح ۱، ص ۴۲۲-۴۲۱، ح ۸؛ وسائل الشیعہ، ح ۳، ص ۴۶۶، ح ۱.

در بخش روایات برای اثبات تحریرم به عبارت «لاینبغی» استدلال شده است^۱ که از آن استفاده می‌شود که این کلمه به معنای خصوص تحریر است نه جامع بین تحریر 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 تمنع تبدیل کند این جمله آمده است: «لکن سقت الهدی ولا ينبع لسائق الهدی أن يحل حتى يبلغ الهدی محله»، این جمله در این مقام گفته شده که نه پیامبر و نه دیگران حق تحلّل قبل از رسیدن هدی به محلش را نداشته‌اند. با توجه به مطلب بالا، «لاینبغی»‌ها و عبارات شبیه به آن مانند «لم ينبع» و «ليس ينبعی» در روایات، ظاهر در حرمت است^۲ و باید حمل بر آن شود مگر در مواردی که

۱. الكافي، ج ۴، ص ۳۵۳، ح ۱: «لَا تَمْسِ شَبِينًا مِنَ الظَّيْبِ وَلَا مِنَ الذَّهَنِ فِي إِحْرَامِكَ وَأَنْقَ الظَّيْبَ فِي طَعَامِكَ وَأَمْسِكْ عَلَى أَنْفُكَ مِنَ الرَّائِحَةِ الظَّبِيبَةِ وَلَا تَمْسِكْ عَنْهُ مِنَ الرَّيحِ الْمُنْتَنَّةِ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَتَلَذَّذْ بِرِيحِ طَبِيبَةِ». ^۲

۲. الكافي، ج ۴، ص ۲۴۶، ح ۴: توضیح بیشتر: عبارت فوق قیاسی از نوع شکل اول است که جمله «سقت الهدی» صغیری و جمله «لاینبغی لسائق الهدی» کبرای آن است و از آن حرمت تحلّل برپیامبر نتیجه گرفته می‌شود. در نقل‌های دیگر حج پیامبر، به جای «لاینبغی» کلمات دیگری بدکار رفته که ظهور آنها در تحریر واضح‌تر است و مشخص می‌شود که این تعبیر با تعبیر «لاینبغی» به یک معنا بوده و همه به معنای تحریر است: کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۲۲۸۸، ح ۲۲۳۶: «لکن سقت الهدی و لیس لسائق الهدی آن يحل حتى يبلغ الهدی محله».

الكافی، ج ۴، ص ۲۴۹، ح ۶: «لم يكن يستطيع النبي ﷺ أن يحل من أجل الهدی الذي كان معه ابن الله ﷺ يقول ولا تطلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدی محله».
نهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۲۵، ح ۳: «ولکن سقت الهدی فلا يحل من ساق الهدی حتى يبلغ الهدی محله».

همچنین در روایتی چنین آمده است:

نهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۸۹، ح ۱۰۱: عن معاویة بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل لبى بالحج مفردًا ثم دخل مكة فطاف بالبيت و سعى بين الصفا والمروة قال فليحل ول يجعلها متعملاً لأن يكون ساق الهدی فلا يستطيع أن يحل حتى يبلغ الهدی محله».

۳. برای نمونه:

الكافی، ج ۵، ص ۳۵۸، ح ۷: عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر ^ع قال: «لَا ينبع نکاح أهل الكتاب قلت جعلت فداك وأین تحریرم قال قوله (ولا تنكحوا بضم الکوافر)».

دلیل یا قرینه‌ای برخلاف باشد.^۱

صاحب حدائق با اینکه در تحقیقات فقهی در درجه اول نیست و در کلمات اصحاب به خوبی غور نکرده است، ولی با روایات مأнос بوده و ذوق خوبی در فهم روایات دارد. ایشان نیز معتقد است «لاینبغی» در اکثر روایات به معنای حرمت است.^۲ در هر حال، مراد از «لم یتبغ» 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 عبارتی در قالب نفی، ولی به داعی انشاء است و در ذیل آن عبارت «وَحَرَمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۳ 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 کراحت کرد.

روایت دوم: صحیحة محمد بن مسلم

الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی عن ابیان بن عثمان عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام «فی قوله ﷺ ﴿الثَّانِي لَا يَنْتَكِحُ الْأَزْانِيَةُ أَوْ مُشَرِّكَةُ﴾ قال هم رجال و نساء كانوا على عهد رسول الله علیه السلام مشهورين بالرثنا فنهی الله عز وجل عن

الکافی، ج، ۵، ص ۵۱۲، ح ۶: قال قال رسول الله علیه السلام: «أوصانی جبرئیل علیه السلام بالمرأة حتى ظننت أنه لا يتبغى طلاقها إلا من فاحشة مبينة».

بحار الأنوار، ۱۷، ص ۴۰۸، ح ۳۴: «قال: إن الثبی علیه السلام ... فقال إنما لا يتبغى أن يسجد أحد ولو جاز ذلك لأمر المرأة أن تسجد لزوجها».

المحاسن، ج ۲، ص ۳۱۳ - ۳۱۴، ح ۱۳: الكافی، ج ۳، ص ۲۰۸ - ۲۰۹، ح ۷: «... فقال الناس إنه لا يتبغى لأحد أن ينزل في قبر ولده إذا لم يفعل رسول الله علیه السلام بابنه فقال رسول الله علیه السلام أيها الناس إنه ليس عليكم بحرام أن تنزلوا في قبور أولادكم ولكن لست أمن إذا حل أحدكم الكفن عن ولده أن يلعب به الشيطان فيدخله عن ذلك من الجزع ما يحيط بأجره».

۱. برای نمونه: الكافی، ج ۵، ص ۹۱، ح ۲: «لَا تَكُونَ دَوَارًا فِي الْأَسْوَاقِ وَلَا تَلِي دَقَانَ الْأَشْيَاءِ بِنَفْسِكَ فَإِنَّهَ لَا يَنْبَغِي لِلْمُرِءِ الْمُسْلِمِ ذَى الْحِسْبِ وَالَّذِينَ أَنْ يَلِي شَرَاءَ دَقَانَ الْأَشْيَاءِ بِنَفْسِهِ مَا خَلَّ تِلَانَةً أَشْيَاءَ فَإِنَّهَ يَنْبَغِي لِذَى الَّذِينَ وَالْحِسْبِ أَنْ يَلِيَهَا بِنَفْسِهِ الْعَقَارِ وَالْتَّرْقِيقِ وَالْإِلَلِ».

۲. البیهی صاحب حدائق ظهر «لاینبغی» در حرمت را قبول نکرده و هر دو معنای کراحت و حرمت را محتمل می‌داند و تعیین هر یک را با قرینه تعیین می‌کند. (برای نمونه: الحدائق الناصرة، ج ۲، ص ۱۴۴؛ وج ۳، ص ۲۷۳؛ وج ۴، ص ۱۵۳ و وج ۶، ص ۲۰۶ و وج ۳۱۶).

أولئك الرجال والنساء والناس اليوم على تلك المتنزلة من شهر شيئاً من ذلك أو
أقيم عليه الحد فلاتزوجوه حتى تعرف توبته.^١

بررسی سند

مرحوم نجاشی درباره معلی بن محمد گفته است: «مضطرب الحديث والمذهب وكتبه قريبة»، اما اشکال سندي به روایت از این جهت وارد نمی شود؛ زیرا بنا بر تحقیق این راوی ثقه است؛ زیرا:

«أَلَّا، مِرَادُ ازْ كِتَبِهِ قَرِيبَةَ، قَرِيبَةَ إِلَى الصَّوَابِ» 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 تحدث بوده دلیل بروثاقت اوست.

ثانیاً، کثرت روایات مرحوم کلینی از این راوی به واسطه حسین بن محمد بن عامر در مسائل تبعیدی و الزامی دلیل بر اعتماد او به این راوی و ثائق اوست.

عبارة «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 حدیثه وينکر»^٣ است که این غضائی درباره این راوی مطرح کرده و مجرد مطابقت نداشتن برخی روایات راوی با اصول، دلیل بر عدم وثائق او نیست.

در هر حال، مفاد این روایت همان مفاد روایت زراره است.

روایتی مشابه روایت فوق وجود دارد که مرسله است و قيد توبه نیز در آن وجود ندارد؛ عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام «قال: من شهر بالزناء أو أقيم عليه حد فلاتزوجه.^٤

١. الكافي، ج ٥، ص ٣٥٥، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٩، ح ٣.

در جامع أحاديث الشيعة (ج ٢٠، ص ٤٧٧، ح ١٥٧٣) به جای «الحسن بن علي عن أبيان بن عثمان» عبارت «الحسن بن علي عن أبيان بن عثمان» درج شده است.

٢. رجال النجاشي، ص ٤١٨.

٣. الرجال لابن الغضائري، ص ٩٦، رقم ٢٦.

٤. المتنعة (شيخ مغید)، ص ٣١، ح ١٣؛ مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٣٩٢، ح ١٧٦٤٢.

قسم ششم: حرمت نکاح با «معلن و معلنه به زنا»

قسم ششم، دلالت بر حرمت نکاح با زانی و زانیه‌ای دارد که اعلام به زنا می‌کند.

روایت اول: صحیحه حلبی

أحمد بن محمد بن عیسی عن أبي المعزی عن الحلبی قال قال أبو عبد الله علیه السلام لا تتزوج المرأة المعلنة بالزنی ولا يزوج المعلن بالزنی إلا بعد أن يعرف منها التوبة.^۱

بررسی سند

این روایت در فقیهه، استبصار و تهذیب^۲ 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 المغراة وجود دارد و همچنین به تفصیل بیان شد که ظاهر این است که واسطه محفوظ علی بن حکم یا ابن محبوب بوده و روایت صحیحه است، اما در صورتی که این مطلب پذیرفته نشود، صحبت روایت منوط به تصحیح روایات عثمان بن عیسی از ابی المغراة است که در مشیخه فقیه ذکر شده است.^۳

بررسی دلالت روایت

موضوع این روایت ازدواج با «معلن و معلنه بالزنی» است.

«معلنه» در این روایت به کسر لام، نه به فتح است؛ زیرا:

• اولاً، شیخ صدوق این روایت را با تعییر «مستعلنه» نقل کرده و مستعلنه

زنی است که چیزی را اعلام کرده است.

• ثانیاً، قرائت «معلنه» با فتح در این روایت اصلاً صحیح نیست؛ زیرا

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۵؛ وسائل الشیعیة، ج ۲۰، ص ۴۲۸، ح ۱.

۲. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۰۵، ح ۴۱۶؛ روی عن ابی المغراة عن الحلبی قال قال أبو عبد الله علیه السلام لا تتزوج المرأة المستعلنة بالزنی ولا يزوج الرجل المستعلن بالزنی إلا أن تعرف منها التوبة.

۳. الاستبصار، ج ۲، ص ۱۶۸، ح ۱؛ أحمد بن محمد بن عیسی عن ابی المغراة عن الحلبی قال قال أبو عبد الله علیه السلام لا تتزوج المرأة المعلنة بالزنی ولا تزوج الرجل المعلن بالزنی إلا أن يعرف منها التوبة.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۵.

۵. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۶۶ - ۴۶۷.

«اعلنہ کذا، اعلنہ الامر و اعلنہ بالامر» در لغت به معنای «اظهره له» است؛ اگر به خود زن فاحشہ اعلان شود که فاحشہ است، آن زن «معلنہ» است؛ زیرا فحشاء به او اعلان شده است ولی اگر کسی به مردم اعلان کند که این زن فاحشہ است مردم معلمَن یا معلنہ می شوند ولی خود زن معلنہ نیست بلکه تنها مورد اعلان است؛ زیرا فحشاء و زنای او برای مردم اعلان و اظهار شده است. در مواردی که زنی اشتهرار به زنا پیدا می کند زنای او به خود او اعلان و اظهار نمی شود بلکه برای دیگران اعلان می شود از این رو کسی که زنا را اعلان و اظهار می کند اعم از اینکه خود زن یا دیگران باشند «معلن» یا «معلنہ» بالکسر و دیگران که برای آنها اظهار شده «معلمَن» و «معلنہ» بالفتح و زنا مورد اعلان است.

کلام آقای خوئی: تفصیل بین «معلمَن» و «معلنہ» 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 المعلمَن للزناء. و ظاهر النهي وإن كان هو الحرجة إلا أنه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور في جانب الرجل للجزم بعدم الحرمة فيه، لكن ذلك لا يقتضي رفع اليد عن ظهور النهي في جانب المرأة فإنه لا يبرر له على الإطلاق. ومن هنا فلا بد من التفصيل والالتزام بالحرمة في التزوج بالمرأة المعلنة بالزنا والكرابة في التزوج من الرجل المعلمَن بالزنا.»^۱

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 توبه شان جایز نیست، فرموده

است: نسبت به ازدواج با زانیه قبل از توبه قائل به حرمت، اما نسبت به ازدواج با مرد زانی قبل از توبه، قائل به کراحت می شویم؛ زیرا اجماع داریم که ازدواج با مرد زانی مشروط به توبه او نیست.^۱ 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، مسلمًا اجماع وجود ندارد؛ مرحوم صدوق در مقنع فرموده است: «و لاتترق الزانیة ولا تترق الزانی حتى تعرف منها التوبۃ»؛ ظاهراً نسبت به مسئله دوم (ازدواج خود زانی با زانی که با او زنا کرده) نیز، جواز ازدواج، اجماعی نیست.^۲

رواایت دوم: صحیحة دیگر حلی

ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبی عن أبي عبد الله عليه السلام أَنَّهُ سُئلَ عَنِ الرِّجْلِ
 يَشْتَرِي الْجَارِيَةَ قَدْ فَجَرَتْ أَيْطُؤُهَا قَالَ نَعَمْ إِنَّمَا كَانَ يَكْرَهُ النَّبِيُّ صلوات الله عليه وسلم نَسْوَةً مِّنْ أَهْلِ
 مَكَّةَ كَمَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَعْلَمُ بِالْزَّنْبِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عز وجله إِلَيْهِ لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَهِيَ
 الْمُؤْجَرَاتُ الْمُعْلَنَاتُ بِالْزَّنْبِ مِنْهُنَّ حَنْتَمَةُ وَالزَّيَّابُ وَسَارَةُ الَّتِي كَانَتْ بِمَكَّةَ الَّتِي كَانَ
 رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه وسلم أَحَلَّ دَمَهَا يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهَا كَانَتْ تَحْضُرُ الْمُشْرِكِينَ عَلَى
 قَتْلِ النَّبِيِّ صلوات الله عليه وسلم وَكَانَتْ تَقُولُ لِأَهْدِهِمْ كَانَ أَبُوكَ يَفْعُلُ كَذَا وَكَذَا وَيَفْعُلُ كَذَا وَكَذَا
 وَأَنْتَ تَجْبِنُ عَنْ قَتْلِ مُحَمَّدٍ وَتَدِينُ لَهُ فَنَهَى اللَّهُ أَنْ يَنْكِحَ امْرَأً مُسْتَعْلِنَةً بِالْزَّنْبِ أَوْ

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۱۹.

۲. المقعن (شيخ صدوق)، ص ۳۰۶.

۳. برای نمونه، شیخ مفید در مقنعته قائل به حرمت ازدواج شده است مگر هر دو توبه کنند:
 المقعن (شيخ مفید)، ص ۵۰۴: «فَإِنْ فَجَرَتْ ذَنْبُهَا وَهِيَ غَيْرُ ذَنْبٍ بَعْدَ ثَمَانِينَ رَجُلًا مِّنْ ذَلِكَ وَأَرَادَ أَنْ يَنْكِحَهَا بَعْدَ صَحِيحٍ جَازَ لَهُ ذَلِكَ بَعْدَ أَنْ تَظَهُرَ مِنْهَا التُّوبَةُ أَيْضًا وَالْإِفْلَاجُ». شیخ طوسی نیز کلام شیخ مفید را چنین نقل کرده است: تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۶: «قال الشیخ: وَمَنْ فَجَرَ ذَنْبٍ وَهِيَ غَيْرُ ذَنْبٍ بَعْدَ ثَمَانِينَ رَجُلًا مِّنْ ذَلِكَ وَأَرَادَ أَنْ يَنْكِحَهَا بَعْدَ بَعْدَ صَحِيحٍ جَازَ لَهُ ذَلِكَ بَعْدَ أَنْ تَظَهُرَ مِنْهَا التُّوبَةُ». رک: الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۵۰۱: «وَبِالجملة فَإِنَّكَ إِذَا رَاجَعْتَ ...».

ينکح رجل مستعلن بالرثني قد عرف ذلك منه حتى يعرف منه التوبه.^١

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 مستعلن، قبل از توبه روشن است.

روایت سوم: موقنه حکم بن حکیم

حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن أحمد بن الحسن المیشمی عن أبان عن حکم بن حکیم عن أبي عبد الله علیه السلام : «فی قولہ ﷺ وَالرَّازِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانَ أَوْ مُشَرِّكٌ» قال إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الْجَهَرِ ثُمَّ قَالَ لَوْ أَنْ إِنْسَانًا زَانَ ثُمَّ تَابَ تَرَقَّجَ حِبْثَ شَاءَ.^٢

بررسی سند و دلالت

این روایت، از جهت سند، موقنه^٣ و از نظر دلالت، مانند دو صحیحة حلی است.

قسم هفتم: حرمت نکاح بازن مشهور به زنا

قسم هفتم، بر حرمت نکاح بازن مشهور به زنا دلالت می‌کند.

روایت تفسیر نعمانی

عن علی علیه السلام قال:

«وَأَمَّا مَا لَفْظَهُ خَصْوَصُ وَمَعْنَاهُ عُمُومُ فَقُولُهُ تَعَالَى إِلَى أَنْ قَالَ وَقُولُهُ سَبَحَانَهُ «الرَّازِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانَ أَوْ مُشَرِّكٌ وَالرَّازِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانَ أَوْ مُشَرِّكٌ وَحِرْمَةُ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» نَزَّلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي نِسَاءِ كُنْ بِمَكَّةَ مَعْرُوفَاتِ بَالرَّازِيَةِ سَارَةَ وَخَثِيمَةَ وَرِبَابَ حَرَمَ اللَّهِ نِكَاحَهُنَّ فَالْآيَةُ جَارِيَةُ فِي كُلِّ مَنْ كَانَ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلُهُنَّ». ^٤

١. النوادر (اشعری)، ص ١٣٤، ح ٣٤٦؛ مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٣٩٠، ح ١٧٠٥٨.

٢. الكافی، ج ٥، ص ٣٥٥، ح ٦؛ وسائل الشیعه، ج ٢٠، ص ٤٣٩، ح ٤.

٣. حمید (رجال النجاشی، ص ١٢٢، رقم ٣٣٩) و حسن بن محمد (رجال النجاشی، ص ٤٠، رقم ٨٤) واحمد بن حسن (رجال النجاشی، ص ٧٤، رقم ١٧٩) هر سه واقعی هستند.

٤. وسائل الشیعه، ج ٢٠، ص ٤٤٠، ح ٥؛ علی بن الحسین المرتضی فی رسالۃ المُحکم و المتشابه تقدلا من تفسیر النعمانی بایسناه الانی».

قسم هشتم: کراحت نکاح زن فاجر
 قسم هشتم، بر کراحت نکاح فاجره دلالت می‌کند؛ بنابراین، حتی در فرض عدم توبه زانیه نیز، نکاح او حرام نیست.

مرسلة دعائم

وعنه عليه السلام : «أَتَهُ سُئِلَ عَنِ الْمَرْأَةِ الْخَبِيثَةِ الْفَاجِرَةِ يَتَزَوَّجُهَا الرَّجُلُ قَالَ لَا يَنْبَغِي لِهِ ذَلِكَ وَأَهْلُ السِّترِ وَالْعَفَافِ خَيْرٌ لَهُ وَإِنْ كَانَتْ لَهُ أُمَّةٌ وَطَهَّا إِنْ شَاءَ وَلَمْ يَتَخَذْهَا أُمَّةً وَلَدٌ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ تَعَالَى تَحْيِيرًا وَنُنْفَطْكُمْ». ^۱

قسم نهم: جواز نکاح زن زناکار

قسم نهم، بر جواز ازدواج با زانیه دلالت دارد.

روایت اول: موتفه محمد بن مسلم

عنه (محمد بن علی بن محبوب) عن محمد بن الحسین عن عبد الله بن هلال عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة زلت وشردت أن يربطها إمام المسلمين بالزوج كما يربط البعير الشارد بالعقل». ^۲

بررسی سند

سند این روایت، دارای اشکالی است و آن اینکه به جای «عبد الله بن هلال»، باید «محمد بن عبد الله بن هلال» باشد که بنابر تحقیق، ثقه است.^۳

روایت دوم: روایت علی بن یقطین

عنه (محمد بن أحمد بن يحيى) عن سعدان عن علی بن یقطین قال: «قلت لأبي

۱. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۷۳۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۸۹، ح ۱۷۰۵۵.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۱۰، ص ۱۵۴، ح ۴۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص ۱۴۸، باب ۴۴، ح ۱. مرحوم فیض درباره این روایت فرموده است که روایت باید بر زن بی شوهر حمل شود و گرنه حکم اور جم بود (الوافي، ج ۱۵، ص ۵۵۲): «وَيَنْبَغِي أَنْ تَحْمِلِ الْمَرْأَةُ عَلَى غَيْرِ ذَاتِ الْبَعْلِ وَالْأَرْجَمَتِ وَرِبْطَهَا بِالرُّوْجِ كَنَّايةٌ عَنْ تَزْوِيجِهَا إِجْبَارًا».

۳. در مورد «عبد الله بن هلال» می‌توان گفت: بالحاظ استناد 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 اجلاء است، از او اکثرا روایت کرده است.

الحسن علیه السلام نساء أهل المدينة قال فواسق قلت فأتزوج منها قال نعم.^۱

بررسی سندها

«سعدان» ظاهراً ثقة است^۲؛ ولی واسطة بین «محمد بن احمد بن یحیی» و «سعدان» ساقط شده است.^۳

بررسی دلالت

اما از جهت دلالت می توان گفت: اکثر مردم مدینه، عame و تابع مالک بودند و به احتمال قوی، مراد از «فواستق» این است که زن های مدینه، انحراف در مذهب و عقیده دارند؛ نه اینکه همه آنها زنا کار 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 مزنی^۴ بها و زانیه نیست.

نکته دیگر این است که حتی اگر روایت، درباره ازدواج با زانیه باشد، مربوط به ازدواج زانی با مزنی^۵ بها نیست؛ زیرا موضوع مورد سؤال در آن، ازدواج علی بن یقطین با زنی که خود علی بن یقطین 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 حد خورده یا شناخته شده به زنا

قسم دهم، بر جواز نکاح با زانیه حد خورده یا شناخته شده به زنا^۶ دلالت دارد.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۵۳، ح ۱۶؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۲.

۲. اولاً بزرگانی (مانند عباس بن معروف، عبدالله بن صلت و احمد بن اسحاق) راوی کتاب او بوده اند که نشان از اعتماد به اوست (فهرست الطوسي، ص ۲۲۶) و ثانياً، صفوان (فهرست الطوسي، ص ۲۲۶) و ابن ابي عمیر (الكافي، ج ۱، ص ۱۷۸، ح ۲) که از کسانی هستند که «لا يرون ولا يرسلون إلا عن ثقة» از او روایت کرده اند.

۳. زیرا «محمد بن احمد بن یحیی» در اسناد، بایک یاد و واسطه از «سعدان بن مسلم» روایت نقل کنند.

۴. احتمال دیگر این است که مراد از فسق، بی بندوباری باشد؛ همچنان که ما امروزه در تعبیر عرفی می گوییم «آدم های فاسق و فاجر» و مرادمان کسانی است که رعایت عفت نمی کنند.

۵. موضوع روایت سعد بن عبدالله، «زانیه حد خورده» است، نه هر زانیه شناخته شده.

رواية سعد بن عبد الله

سعد بن عبد الله القمي الأشعري عن صاحب الزمان عليه السلام:

«ثم قلت أخبرني عن الفاحشة المبيتة التي إذا فعلت المرأة ذلك
يجوز بعلها أن يخرجها من بيته في أيام عذتها فقال عليه السلام تلك
الفاحشة التحق وليس بالزنا لأنها إذا زنت يقام عليها الحد وليس
لمن أراد تزويعها أن يمتنع من العقد عليها لأجل الحد الذي أقيم
عليها وأما إذا ساحت ففيجب عليها الرجم والرجم هو الخزي ومن
أمر الله تعالى برجمها فقد أخزاها ليس لأحد أن يقربها».»

قسم يازدهم: جواز نكاح فاجوه حتى در فرض عدم توبه

قسم يازدهم، بر جواز نكاح زانية، حتى در فرض عدم توبه، دلالت دارد.

رواية اول: موقعة زواجه

علي بن الحسن عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زيارة عن أبي جعفر عليه السلام
قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا الثنا عليها شيء في الفجور

١. الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٦٣.

البته روایت سعد، روایتی سپیار طولانی است که در کتاب کمال الدین و تمام النعمة (ج ٢، ص ٤٥٤، ح ٢١) نقل شده است:

حدثنا محمد بن علي بن حاتم التوفلي المعروف بالكرماني قال حدثنا أبو العباس أحمد بن عيسى الوشاء البغدادي قال حدثنا أحمد بن طاهر القمي قال حدثنا محمد بن سهل الشيباني قال حدثنا محمد بن مسحور عن سعد بن عبد الله القمي قال: «كنت أمراً لهجا بجمع الكتب المشتملة على غواص العلوم ... قلت فأخبرني عن الفاحشة المبيتة التي إذا أتت المرأة بها في عذتها حل للزوج أن يخرجها من بيته قال الفاحشة المبيتة هي التحق دون الزنا فإن المرأة إذا زنت وأقيم عليها الحد ليس لمن أرادها أن يمتنع بعد ذلك من التزوج بها لأجل الحد وإذا ساحت وجب عليها الرجم والرجم خزي ومن قد أمر الله برجمه فقد أخزاه ومن أخزاه فقد أبعده ومن أبعده فليس لأحد أن يقرره ...»

صاحب وسائل نیز آنچه را مرتبط به مقام است در وسائل (ج ٢٢، ص ٢٢١، ح ٤) نقل کرده است:
و في كتاب إكمال الدين يسند تقدّم في الإجازة في أحاديث ضمان الصانع إذا أفسد عن سعد بن عبد الله عن صاحب الزمان عليه السلام قال: «قلت له أخبرني عن الفاحشة المبيتة ...»
 ابن روایت، برخلاف روایت الاحتجاج، مُسند است: گرچه معتبر نیست و برخی روایان در سند،
ناشناخته هستند.

فقال لا بأس أن يتزوجها ويحسنها.^۱

بررسی متن

مرحوم آقای خوئی^۲ به تبع وسائل الشيعة (٢٠ جلدی)^۳ این روایت را با عبارت «فإذا النساء تبئ علىها في شيء من الفجور، أورده وصاحب جواهر نيز با عبارت «فإذا النساء در هیچ کدام از نسخ معتبر است بصار و تهذیب و همچنین حدائق و افی^۴ که آنها

۱. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٣١، ح ٢١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٦، ح ٢.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ٢٢١.

۳. وسائل الشيعة (چاپ اسلامیه)، ج ١٤، ص ٣٣٣، ح ٢؛ و یاستاده عن علی بن الحسن عن علی بن الحكم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا النساء عليها شيء من الفجور فقال لا بأس بأن يتزوجها ويحسنها». در وسائل الشيعة (٢٠ جلدی)، چاپ مؤسسه آیت‌الله^{علیه السلام} (ج ٢٠، ص ٤٣٧-٤٣٨، ح ٢) «النساء» ثبت شده است.

۴. جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٤٤١.

۵. الاستبصار، ج ٣، ص ١٦٨، ح ٤؛ فأما ما رواه علی بن الحسن عن علی بن الحكم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا النساء عليها شيء في الفجور فقال لا بأس أن يتزوجها ويحسنها».

۶. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٣١، ح ١٢؛ علی بن الحسن عن علی بن الحكم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا النساء عليها شيء في الفجور فقال لا بأس أن يتزوجها ويحسنها». استاد^{علیه السلام}: در برخی از مخطوطات تهذیب، «النساء» ذکر شده است.

۷. الحدائق الناضرة، ج ٢٢، ص ٤٩٤؛ في التهذیب عن زرارة عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا النساء عليها شيء من الفجور، فقال: لا بأس أن يتزوجها ويحسنها».

۸. الباقي، ج ٢١، ص ١٣٢، ح ٧.

در وافی چاپ کتابخانه امیرالمؤمنین^{علیه السلام}، به این شکل نقل شده است: «(التهذیب ٧: ٣٣١ رقم ١٣٦٣) علی بن الحسن، عن علی بن الحكم، عن موسی بن بکر، عن زرارة، عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة، فسأل عنها فإذا النساء عليها يبغى في الفجور، فقال: لا بأس بأن يتزوجها ويحسنها»». به نظر می‌رسد که لفظ «يبغى» در نسخه اصل وافی موجود نبوده و تصحیف «شيء» است که توسط ناسخین صورت گرفته است؛ زیرا: اولاً، وافی این روایت راز تهذیب نقل کرده؛ در حالی که هیچ کس آن راز تهذیب با این لفظ نقل نکرده است.

نیز از تهذیب نقل کرده‌اند، نقل نشده است.

در هر حال، به دو نکته باید توجه شود:

- اول، لفظ «ثناء» به ثاء مقدم والـف ممدوده نیست؛ بلکه این لفظ «ثـا» به نون مقدم والـف مقصوره است. «ثنـا» در ذکر خیر به کار می‌رود؛ اما «ثـا» به گفته برخی در ذکر شـر و به گفته برخی دیگر در اعم از خـیر و شـر استعمال می‌شود!
- ثانیاً، در عبارت «في شيء من الفجور»، «في زائد وبـه جـاي «من»، «في» است؛ بنابراین، نقل صحیح، «الثـنا عليهـا شيءـ في الفـجـور» است کـه عبارـت «شيـء من الفـجـور» در آن بـدل است و معنـای عـبارـت اـین است کـه درـبـارـه او مـطلـب شـرـی گـفـته شـد و آن مـطلـب درـبـارـه فـجـور بـود.

بررسی اقوال لغویان درباره «ثناء» و «ثـا»

- کتاب العین: «الثـنا: تعـدـك لـشيـء ثـنـي عـلـيـه بـحسـن أو قـبيـح»^۱ (این عـبارـت در تهـذـیـب الـلـغـة اـز اـبـن الـمـظـفـر نـقـل شـدـه^۲ و درـ المـحـیـط^۳ نـیـز آـمـدـه است).

ثانیاً، این لفظ یا از ماده «ثـغـو» و یا «ثـنـی» است کـه معنـای آـنها به هـیـچ وجـه با مـتن روایـت سازگـار نـدارـد؛ برـای نـمـونـه، در تـاج الـعروـس (جـ ۱۹، صـ ۲۵۰-۲۴۹) چـنـین آـمـدـه است:

«ثـغـو: وـ الثـغـاءـ بالـضـمـ: صـوتـ الغـنمـ، وـ الـظـباءـ وـ غـيرـهاـ عـنـدـ الـولـادـةـ وـ غـيرـهاـ. وـ فيـ الـصـحـاحـ: صـوتـ الشـاءـ وـ الـمعـروـ وـ ماـشـاكـلـهاـ. وـ الثـغـاءـ: الشـقـ فيـ مرـقةـ النـاغـيـةـ، لـلـشـاءـ. يـقالـ: مـاـ لـهـ شـاءـ وـ لـاـ بـعـيرـ؛ كـماـ فـيـ الـصـحـاحـ. هـكـذاـ فـيـ التـسـخـ الـمـوجـودـهـ وـ الصـوابـ كـماـ فـيـ التـكـمـلـهـ مـضـبـوـطاـ التـغـاءـ كـكتـابـهـ: الشـقـ فيـ مرـقةـ الشـاءـ، فـاعـوفـهـ. وـ ثـغــ، كـدـعـتـ: صـوتـ؛ وـ مـنـهـ حـدـيـثـ جـاـبـرـ: «عـدـتـ إـلـىـ عـنـزـ لـأـذـبـحـهـاـ فـنـتـ». وـ أـنـتـهـ فـمـاـ أـنـثـيـ وـ مـاـ أـرـغـيـ: أـيـ مـاـ أـعـطـيـ شـبـيـاـ لـاـشـةـ تـثـغــوـ وـ لـاـ بـعـيرـ بـرـغـوـ. وـ أـنـثـيـ شـاهـ: حـمـلـهـاـ عـلـىـ الثـغـاءـ؛ وـ أـرـغـيـ بـعـيرـهـ: حـمـلـهـ عـلـىـ الرـغـاءـ*. وـ مـاـ يـسـتـدـرـكـ عـلـيـهـ: يـقالـ: سـمـعـتـ نـاغـيـةـ الشـاءـ، أـيـ ثـغـاءـهاـ، اـسـمـ عـلـىـ فـاعـلـهـ، وـ كـذـلـكـ سـمـعـتـ رـاغـيـةـ الـإـلـ وـ صـاهـلـهـ الـخـيلـ وـ يـقـالـ: مـاـ لـهـ ثـاءـ وـ لـاـ رـاغـ، أـيـ مـاـ لـهـ شـاءـ وـ لـاـ بـعـيرـ. وـ مـاـ بـالـذـارـ نـاغـ وـ لـاـ رـاغـ، أـيـ أـحـدـ؛ كـمـاـ فـيـ الـصـحـاحـ. وـ الثـغــوـ: الـمـزـةـ مـنـ الثـغـاءـ».

- وايـضاـ، تـاجـ الـعروـسـ، جـ ۱۹، صـ ۲۴۹ [أـنـثـيـ أـيـ الثـغـاءـ: الـجـوعـ وـ اـفـقارـ الـحـيـ؛ نـقـلهـ اـبـنـ سـيـدـهـ فـيـ الـمـعـتـلـ بـالـيـاءـ].
۱. الحـدـائقـ النـاضـرةـ، جـ ۲۳، صـ ۴۹۴، پـاـورـقـیـ. ۲.
 ۲. کـتابـ العـینـ، جـ ۸، صـ ۲۴۴.
 ۳. تـهـذـیـبـ الـلـغـةـ، جـ ۱۵، صـ ۱۰۴.
 ۴. الـمـحـیـطـ فـيـ الـلـغـةـ، جـ ۱۰، صـ ۱۷۸.

«الثنا، مقصور: ما اخبرت عن رجل من سوء أو صالح، لا يشتئن منه فعل. تقول:
حسن الثنا، وقبع الثنا، وقد يقال: ثنا يتشوه...»^١

• جمهرة اللغة (ابن دريد م ٣٢١) :

«الثنا، يقال أثني عليه ثناء حسنا ثناء وثناء والاسم الثناء ولا يكون إلا في الخير إذا كان ممدودا، والثناء مقصور في الخير والشر من قولهم نثوت الحديث انثواه نثواه والاسم الثناء، والثنا مقصور وحكي سببويه الثناء ممدودا ولم يحكه غيره، وقال بعض أهل اللغة الثناء في الخير والشر قال أبو بكر يقال أثنت عليه إثناء والاسم الثناء لا يكون إلا في الخير، وهو الثبت، وربما استعمل في الشر زعموا والثنا يكون في الخير والشر، وكلاهما يصلح لهذا في موضع هذا وهذا يصلح في موضع هذه، والثناء لا يكون إلا في الذكر الجميل.»^٢

عبارة بالادر جمهرة اللغة، چاپ دارالعلم للملائين، به صورت ملخص وبا تحریف آمده است.^٣

• تهذیب اللغة (ازهري م ٣٧٠) : مشابه عبارت العین در تهذیب اللغة آمده است؛ علاوه اینکه چنین آمده است:

«أثني فلان على الله تعالى ثم على المخلوق، يثنى إثناء أو ثناء، يستعمل في القبيح من الذكر في المخلوقين وضدته، وروى أبو العباس عن ابن الأعرابي أنه قال: أثني إذا قال خيرا أو شرا، قال وأثني إذا اغتاب، قال وأثني الرجل إذا أتف من الشيء إثناء، قال ابن الأثيري: سمعت أبي العباس يقول: الثنا يكون للخير والشر ... وأنشد: فاضل كامل جميل نثاء ... قال شمر، يقال ما أقبح نثاء في الناس وما أحسن نثاء، وقال ذلك ابن الأعرابي ... وقال ابن

١. كتاب العين، ج ٨، ص ٢٤١.

٢. جمهرة اللغة (دار صادر)، ج ٣، ص ٢٢٥.

٣. جمهرة اللغة، ج ٢، ص ١٣٦.

٤. تهذیب اللغة، ج ١٥، ص ١٠٤.

الأعرابي: الثنائي: المغتاب.^١

- المحجيط (صاحب بن عتاد م ٢٨٥): «الثنا: ما أخبرت عن رجل من صالح فعاله و سوء عمله، ولا يشتق منه فعل؛ فإن كان فـ”ثنا عليه قولاً قبيحاً ينشو... و ثنائى القوم ثنائياً: في الكلام القبيح خاصة».٢
- معجم مقاييس اللغة (ابن فارس م ٣٩٥): «الثنا يقولون: أن يذكر الإنسان بغير جميل».٣
- مجمل اللغة (ابن فارس): «الثنا: الذكر القبيح».٤
- صحاح (جوهرى م حدود ٤٠٠): «وأثنى عليه خيراً، والاسم الثناء».٥
«الثنا مقصور مثل الثناء، إلا أنه في الخير والشر جميعاً، والثناء في الخير خاصة».٦
- أساس البلاغة (زمخشري م ٥٣٨): «نثوت الحديث ثناً: ذكرته ونشرته، وهو حسن الثناء وقبح الثناء».٧
- شمس العلوم (نشوان بن سعيد م ٥٧٣): «الثناء: الذكر بالخير والكلام الجميل... أثني عليه بالخير ولا يكون في الشر».٨
- نهاية (ابن اثير م ٦٠٦): «والثنائي الكلام يطلق على القبيح والحسن يقال: ما أبْحَثْ نَثَاءً وَمَا أَحْسَنْهُ».٩
أين عبارت در لسان العرب نيز وجود دارد.
- لسان العرب (ابن منظور م ٧١١): «و الثناء: ما تتصف به الإنسان من مدح أو ذمة، و

١. تهذيب اللغة، ج ١٥، ص ١٥٤-١٥٥.

٢. المحجيط 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 ٢٢٩٦.

٦. الصحاح، ج ٦، ص ٢٥٠١.

٧. أساس البلاغة، ص ٦١٨.

٨. شمس العلوم، ج ٢، ص ٨٩٥.

٩. نهاية (ابن اثير)، ج ٥، ص ١٦.

١٠. لسان العرب، ج ١٥، ص ٣٥٤.

شخص بعضهم به المدح ...^۱

عبارات دیگری در این ماده و در ماده نثار در لسان العرب آمده که برگرفته از مصادر گذشته، همچون تهذیب اللغة ازهربی است که با تصحیف نیز چاپ شده است.^۲

• در المصباح المنیر (۷۷۰) بحث مفصلی درباره عام بودن ثناء نسبت به خیر و شر آمده و تعمیم را از صاحب محکم، صاحب بارع، محمد بن القوطيه، السرسطی و ابن القطاع نقل کرده و انحصر معنای واژه را به خیر، رد کرده است.^۳

در ماده نثار نیز گفته است: «(الثنا) وزان الحصى إظهار القبيح والحسن».^۴

• قاموس (فیروزآبادی م ۸۱۷): «و الثناء، بالفتح، والتثنية: وصف بمدح أو ذم، أو خاص بالمدح.»^۵

• در تاج العروس که در شرح قاموس نوشته شده، آمده است:
 « وأشار للفرق بينه وبين الثناء بقوله: أو خاص بالمدح، أي والثنا خاص بالذم. قال ابن الأعرابي: يقال أثني إذا قال خيراً أو شرّاً، وأثني إذا اغتاب. و عموم الثناء في الخير والشر هو الذي جزم به كثيرون؛ واستدلوا بالحديث: «الخ».»^۶

در ماده «نثا» نیز چنین آمده است:

• قاموس: «الثنا: ما أخبرت به عن الرجل من حسن أو سوء».^۷

• تاج العروس: «قال ابن الأعرابي: أثني إذا قال خيراً أو شرّاً...». سپس عبارات ابن الانباری و جوهری را آورده و افزوده است: «قال شیخنا: وقد مال إلى هذا العموم جماعة و صوب أقوام أنه خاص بالسوء.»^۸

۱. لسان العرب، ج ۱۴، ص ۱۲۴.

۲. ر.ک: لسان العرب، ج ۱۴، ص ۱۲۴؛ وج ۱۵، ص ۳۵۳-۳۵۴.

۳. المصباح المنیر، ج ۸۵-۸۶، ۲.

۴. المصباح المنیر، ج ۵۹۳.

۵. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۳۲۳.

۶. تاج العروس، ج ۱۹، ص ۲۰۹.

۷. القاموس المحيط، ج ۴، ص ۴۵۲.

۸. تاج العروس، ج ۲۰، ص ۲۱۷.

نتیجه: صحبت 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.

مطلوب دیگر این است که کلمه «ثناء»، کلمه شناخته شده و معروفی است؛ برخلاف 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 غیرمانوس طبیعی نیست، می‌توان گفت نسخه صحیح در روایت زاره، «نثا» است.

بررسی دلالت

در مورد دلالت موقته زاره، 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 تقيید به توبه نیست ذکر کرده و فرموده است: تقييد جواز ازدواج در این روایت، به «تحقيق توبه قبل از ازدواج» واقعاً بعيد است؛ بهخصوص با ملاحظه عبارت «يتزوجها ويحسنها» 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 خانه اش بیاورد تا مورد تعزض واقع نشود و خطر از این ناحیه رفع شود!

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 مت و بوسیدن نیز از مصاديق آن است. بر اساس برخی از روایات واردۀ درباره مسائل دیگر نکاح، بین

مرتبه کامل و مراتب ناقص فجور، فرق است؛ برای نمونه، در روایت منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

الصفار عن معاوية بن حكيم عن علي بن الحسن بن ربات عن
منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة
أيتزوج ابنته؟ قال إن كان قبلة أو شبيهها فلا يأس وإن كان زنا فلا».

باتوجه به این مطلب، معلوم نیست که مراد از «شيء في الفجور» در مؤتقة زراره، 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 این‌رو، استدلال به روایت، برای اثبات جواز ازدواج با زن زناکار قبل از توبه تمام نیست؛! بته در صورت دلالت روایت بر جواز، اطلاق آن شامل مشهوره و غیر مشهوره می‌شود.

روایت دوم: صحیحه علی بن رئاب

علی بن رئاب عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «سألت أبي عبد الله عليهما السلام عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل المسلم؟ قال: نعم، وما يمنعه؟ إذا فعل فليיחصن بآية مخافة الولد». این روایت نیز نسبت به جواز ازدواج با فاجره اطلاق دارد و شامل مشهوره و غیر مشهوره می‌شود.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۷۲، ح ۹۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۶-۴۲۵، ح ۸.

۲. توضیح بیشتر: برخی از کلمات، از جهت ماذ، یک معنای عامی دارد، ولی هیئت خاص آن، حتی در فرض عدم ذکر قید خاص، موجب می‌شود که در نزد عرف، فرد خاصی از آن عام فهمیده شود؛ مثلاً کلمه «عالی» به کسی که مختصراً علمی داشته باشد اطلاق نمی‌شود؛ بلکه با بد مقدار قابل توجهی علم داشته باشد تا این وصف درباره اطلاق شود؛ با اینکه کلمه علم، از مراتب پایین علم و مقدار اندک آن صحبت سلب ندارد. در این فرض، اگر گفته شود: «لفلان شيء من العلم» با «علم شيئاً من العلم» همان معنای اصلی لغوی وضعی از کلمه علم اراده می‌شود و مفهوم زاندی از اطلاق کلمه استفاده نمی‌شود. تنوین «شيء» و خود کلمه شيء که متونگ در تنکیر است، چه بسا منشأگردد 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؛ هرچند در وصف «فاجرة»، اطلاق کلمه، مفهومی زائد بر اصل معنای کلی فجور، به جمله می‌دهد.

۳. قرب الإسناد، ص ۱۶۶، ح ۶۰۹؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۸، ح ۶.

روایات دیگر این قسم عبارت اند از: موقته عمار ساباطی^۱ و صحیحه زراره^۲. روایت زراره مضمره 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. مرسلة حلبی^۳ و روایت دعائی^۴ از این قسم هستند.

روایات جواز امساك و روایات طلاق زوجة زناکار

روایات دیگری نیز وجود دارد. از این روایات استفاده می شود که امساك زوجه ای که مرتکب زنا شده، جایز است.^۵ در مقابل، در دو روایت دیگر به طلاق امر شده

۱. التوادر (الشعری)، ص ۳۴۲، ح ۱۳۳: صفوان بن یحیی عن ابن مسکان قال حدثني عمار الساباطي قال: «سألت أبا عبد الله ع عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل فقال لي و ما يمنعه ولكن إذا فعل فليحصل بآبه»؛ مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۳۸۸، ح ۱۷۰۵۰.

۲. تهذیب الأحكام، ح ۷، ص ۲۵۳، ح ۱۵: روى محمد بن أحمد بن یحیی عن أحمدر بن محمد عن علي بن حذيف عن جميل عن زراة قال: «سأل عمار وأنا عنده عن الرجل يتزوج الفاجرة متنة قال لا يأس و إن كان التزويج الآخر فليحصل بآبه»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۱.

۳. التوادر (الشعری)، ص ۳۴۵، ح ۱۳۵: ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبی قال أخبرني من سمع أبا جعفر ع قال: «في المرأة الفاجرة التي قد عرف فجورها يتزوجها الرجل قال وما يمنعه ولكن إذا فعل فليحصل بآبه»؛ مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۳۸۸، ح ۱۷۰۵۲.

۴. دعائی الاسلام، ح ۲، ص ۲۰۰، ح ۷۲۴: عن جعفر بن محمد ع قال: «في قول الله عز وجله الرأى لا ينكح إلا زانية أو مشركة أو زانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك أو حرم ذلك على المؤمنين» قال نزلت في نساء مشركات مشهورات بالزناء كن في الجاهلية بمكمة مواجهات مستعنات بالزناء منهن حبيبة والزباب وسارة التي أحل رسول الله ع زناها يوم فتح مكة من أجل أنها كانت تحرض المشركين على قتال رسول الله ع فاما أن يتزوج الرجل امراة قد علم منها الفجور فليحصل بآبه فقد سأل رسول الله ع رجل فقال يا رسول الله ما ترى في امرأة عندي لازدة بدلا من فحال طلتها قال فإي أحبتها قال فما سكها إن شئت؟؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۱، ح ۱۷۰۵۹.

۵. برای نمونه: تهذیب الأحكام، ح ۷، ص ۳۳۱، ح ۲۰: روى محمد بن علي بن محبوب عن أحمدر بن محمد عن ابن محبوب عن عباد بن صهيب عن جعفر بن محمد ع قال: «لا يأس أن يمسك الرجل امرأة إن رأها زنني إذا كانت زنني وإن لم يقم عليها الحد فليس عليه من إنتمها شيء».

۶. وج ۱۰، ص ۶۰، ح ۱۰: عنه عن الحسين عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان قال: «سأل أبا عبد الله ع عن رجل رأى امرأة زنني أ يصلح له امساكها قال نعم إن شاء».

است.^۱ در هر حال، هیچ یک 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.^۲

مصححة عبدالله بن أبي يعفور

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير رفعه عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله ع قال: «سألته عن المرأة ولا أدرى ما حالها يتزوجها الرجل متعة؟ قال يتعرض لها فإن أجبته إلى الفجور فلا يفعل.»^۳

روایت مفضل بن عمر^۴ و حسن بن جریر^۵ [که ظاهراً اسحاق بن جریر است] نیز

۱. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۵۹-۶۰، ح ۹؛ أحمد بن محمد عن الحسين عن ابن أبي عمیر عن علي بن عطیه عن زیارة عن أبي عبد الله ع قال: « جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله إن امرأتي لاتدفع يد لأسن قال طلقها فقال يا رسول الله إني أحبتها قال فأمسكها.»

عواوی اللائی، ج ۱، ص ۱۶۹، ح ۱۹۰؛ وفي الحديث: «أنه جاء رجل إلى رسول الله ﷺ وقال إن امرأتي لا ترد يد لامس فقال ﷺ طلقها قال إني أخاف أن تتبعها نفسي قال فاستمعت بها.»

۲. البته این قسم مانند بسیاری از روایات دیگر، در فرض عدم توبه چنین دلالتی دارد.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۴۵۴، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۷، ح ۲.

۴. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۷۷، ح ۱۷۳۴۸؛ الحسين بن حمدان الحضيني في هدايته، وكتاب الآخر في المناقب، واللطف للثاني عن محمد بن إسماعيل وعلي بن عبد الله الحسينين عن أبي شعيب محمد بن نصیر عن عمر بن فرات عن محمد بن المفضل بن المفضل بن عمر عن الصادق ع في حديث طويل قال: «... فقل يا مفضل قال يا مولاي قد أمرتمنا أن لا نتمتع بيفته ولا مشهورة بفساد ولا مجنة وأن ندعو المتمتع بها إلى الفاحشة فإن أجبت فقد حرم الاستمتاع بها وأن نسأل أفارقة هي أم مشغولة بحمل أم بعدة فإن شغلت واحدة من الثلاث فلا تحل له.»

۵. المتعة (شيخ مفید)، ص ۱۲، ح ۲۹؛ عن الحسن بن جریر قال: «سألت أبا عبد الله ع في المرأة تزني عليها أبتعث بها قال أرأيت ذلك قلت لا ولكنها ترمي به قال نعم يتمتع بها على أثر تغادر وتطلق

در این قسم هستند.

قسم دوم: اشعار به حرمت متعه فاجره

قسم دوم، اشعار به حرمت متعه فاجره دارد.

صحیحه ابی مریم

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابان عن أبي مریم عن أبي جعفر علیه السلام : «أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمُتَعَةِ فَقَالَ إِنَّ الْمُتَعَةَ الْيَوْمَ لَيْسَ كَمَا كَانَتْ قَبْلَ الْيَوْمِ إِنَّهُ كَيْنَ يَوْمَذِي يُؤْمِنُ وَالْيَوْمَ لَا يُؤْمِنُ فَاسْأَلُوا عَنْهُنَّ». ^۱

قسم سوم: حرمت ازدواج با فاجره حتى متعه

قسم سوم، روایاتی است که بر حرمت ازدواج با زانیه دلالت دارد، حتی اگر به صورت متعه باشد.

روايت ابی ساره

عنه (محمد بن یحیی) عن احمد بن محمد عن العباس بن موسی عن إسحاق عن أبي سارة^۲ قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عنها يعني المتعة فقال لي حلال فلاتررق إلا عفيفه إن الله عز وجل يقول ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِنَّ حَافِظُونَ﴾ فلاتضع فرجك حيث لا تأمن على درهمك». ^۳

بروسی دلالت

این روایت به قرینه تعلیل در آن، شامل غیر متعه نیز می شود.^۴

بابک^۱: در مستدرک الوسائل (ج ۱۴، ص ۴۵۸، ح ۱۷۷۸۱) و جامع أحاديث الشيعة (ج ۲۱، ص ۳۳، ح ۱۱) به جای «الحسن بن حبیر» عبارت «الحسن بن حبیر» و به جای «تمتع» عبارت «يتمتع» درج شده است.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۵۳، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۳، ح ۱.

۲. به دلیل مجھول یوحنان «ابوساره»، اعتبار این روایت قابل اثبات نیست.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۴۵۳، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۴، ح ۲.

۴. در مورد دلالت این روایت، محتملاتی وجود دارد که استاد^۵ در مقام بیان آن نبوده است (ر.ک: مرآۃ العقول، ج ۲۰، ص ۲۳۵).

صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن اسماعیل قال:

«سأَلَ رَجُلٌ أَبَا الْحَسْنِ الرَّضَا^ع وَأَنَا أَسْمَعُ عَنْ رَجُلٍ يَتَرَقَّجُ امْرَأَةً مُتَعَةً وَيَشْرُطُ عَلَيْهَا أَنْ لَا يَطْلُبَ وَلَدَهَا فَتَأْتِيَ بَعْدَ ذَلِكَ بُولَدَ فَشَدَّدَ فِي إِنْكَارِ الْوَلَدِ وَقَالَ أَيْجَحْدَهُ إِعْظَامَ الدَّلْكِ فَقَالَ الرَّجُلُ فَإِنَّهُمْ هَا فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَتَرَقَّجَ إِلَّا مُؤْمِنَةً أَوْ مُسْلِمَةً فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ «الرَّازِي لَا يَنْتَكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالرَّازِيَةُ لَا يَنْتَكِحُهَا إِلَّا زَانِي أَوْ مُشْرِكًا وَحَرَمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ».^١»^٢

بررسی دلالت

همچنان که در بررسی دلالت صحیحه زراه بیان شد، تعبیر «لا ینبغی» 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 مشهورة معلنہ به زنا و غیر آن- حرام است؛ همچنان که باطل نیز می باشد؛ زیرا وقتی امام ع می فرمایند: «نباید با غیر عفیفه 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^٣ است. عبارت فقه الرضا^ع:

١. التور، ٣.

٢. الكافی، ج ٥، ص ٤٥٤، ح ٢، کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٦-٤٥٩؛ تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٢٦٩، ح ٨٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٦٩، ح ٢.

تفاووت هایی در نقل کافی و تهذیب و فقیه وجود دارد؛ برای نمونه، به جای عبارت «إِلَّا مُؤْمِنَةً أَوْ مُسْلِمَةً» که در کافی آمده، در فقیه مطبوع «إِلَّا مَأْمُونَةً» و در تهذیبین مطبوع، «إِلَّا مَأْمُونَةً» آمده است.

٣. الكافی، ج ٥، ص ٤٥٤، ح ٦؛ علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن محمد بن الفضیل قال: «سأَلَتْ أَبَا الْحَسْنِ الرَّضَا^ع عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَسَنَةِ الْفَاجِرَةِ هَلْ يَحُوزُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَمْتَعَنَّ مَنْهَا يَوْمًا أَوْ أَكْثَرَ فَقَالَ إِذَا كَانَتْ مُشَهُورَةً بِالْزِنَى فَلَا يَمْتَعَنَّ مَنْهَا وَلَا يَنْكِحُهَا»؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٢٨، ح ٤.

این روایت مربوط به این قسم نیست؛ بلکه مربوط به حرمت نکاح با مشهوره به زنا است؛ علاوه اینکه مختص به متنه است. عبارت فقه الرضا^ع زیر چنین است.

٤. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا^ع، ص ٢٣٢-٢٣٣؛ و روی: «لَا تَمْتَعَنَّ مَلْقَبَةً وَلَا مَشَهُورَةً بِالْفَجُورِ وَ

نیز در خصوص متّعه، همین دلالت را دارد.

قسم چهارم: حرمت متّعه زن معروف به زنا

قسم چهارم، روایاتی است که متّعه زن معروف به زنا را ممنوع دانسته است، گرچه معلن نباشد.

روايت محمد بن فيض

عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد البرقي عن داود بن إسحاق الحدائ عن محمد بن الفيض^١ قال:

«سألت أبي عبد الله عليه السلام عن المتّعة؛ فقال: نعم، إذا كانت عارفة. قلنا جعلنا فداك فإن لم تكن عارفة؟ قال فاعرض عليها وقل لها؛ فإن قبلت فتزوجها وإن أبى أن ترضى بقولك فدعها؛ وإياك والكافش والدواعي والبغايا وذوات الأزواج! قلت ما الكافش؟ قال اللوائي يكاشفن ويبوههن معلومة ويؤتئن قلت فالدواعي؟ قال اللوائي يدعين إلى أنفسهن وقد عرفن بالفساد. قلت فالبغايا؟ قال المعروفات بالزنا. قلت فذوات الأزواج؟ قال المطلقات على غير السنة.»^٢

قسم پنجم: جواز متّعه زن معروف به زنا

قسم پنجم، روایاتی است که بر جواز متّعه زن معروف به زنا دلالت دارد.

صحیحه حسن بن ظریف

الحسن بن ظریف قال:

«...وكتبت إلى أبي محمد وقد تركت الشّمّع منذ ثلاثين سنة و قد نشطت لذلك وكان في الحي امرأة وصفت لي بالجمال فمال قلبي إليها وكانت عاهرًا لا تمنع يده لامس فكرهتها ثم قلت قد قال شمع بالفاجرة فإليك تخرجها من حرام إلى حلال فكتبت إلى أبي

ادع المرأة قبل المتّعة إلى ما لا يحلّ فإن أجابت فلا تمنع بها».

١. «داود بن اسحاق» و «محمد بن فيض» هر دونا شاخته هستند.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٢، ح ٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٣٥، ح ١.

محمد أشاوره في المتعة وقلت أيجوز بعد هذه التسنين أن أتمتع
فكتب إيماتيحيى سنة وتميت بدعوة فلا بأس وإياك وجارتك
المعروفة بالعهر وإن حدثتك نفسك أن آبائي قالوا تمنع بالفاجرة
فإنك تخرجها من حرام إلى حلال فهذه امرأة معروفة بالهتك وهي
جارة وأخاف عليك استفاضة الخبر فيها فتركها ولم أتمتع بها و
تمتع بها شاذان بن سعد رجل من إخواننا وجيراننا فاشتهر بها حتى
علامه وصار إلى السلطان وأغنم بسببها مالا نفيساً وأعادني الله
من ذلك ببركة سيدی...^۱

بررسی سند و دلالت

این روایت از دلائل عبدالله بن جعفر حمیری^۲ نقل شده و از جهت سند مشکلی ندارد و صحیحه است. از جهت دلالت نیز از سؤال سائل («لامتنع ید لامس») و همچنین تصريح امام علیهم السلام در جواب، استفاده می شود که زن مورد نظر، مشهور به زنا بوده، اما با این حال تمنع با وی، فی نفسه مجاز دانسته شده و روایت آباء امام حسن عسکری علیهم السلام نیز بر این مورد تطبیق شده که معلوم می شود جواز نکاح با فاجره، شامل زن مشهور به زنا نیز است؛ امانهی حسن بن طریف از این کار از سوی امام علیهم السلام به جهت ارشاد به این است که چنین ازدواجی ممکن است مشکل ساز شود؛ زیرا این زن هتاك بوده و موضوع متعه را که در آن زمان امری منوع بوده، در هرجا نقل می کرده است؛ درنتیجه، این امکان وجود داشته که سلطان، مظللع 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 الغمة، ج ۲، ص ۴۲۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۴.

۲. توضیح بیشتر: هرچند در کشف الغمة، در نقل این روایت، نام مؤلف ذکر نشده است، ولی دلالت حمیری از مصادر کشف الغمة 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 الشیعه (ج ۸، ص ۲۳۷) نوشتۀ اکثر توقیعاتی که از ناحیۀ مقدّسه صادر شده به خط «عبدالله بن جعفر حمیری» است. از سوی دیگر، حمیری روایات زیادی را در کتاب هایش مانند قرب الإسناد از «حسن بن طریف 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 متنه مشهوره غیرمعلنه به زنا

قسم ششم، بر جواز متنه مشهوره غیرمعلنه به زنا دلالت می‌کند.

صحیحه یا موقنه اسحاق بن جریر

عنہ (الحسن بن محبوب) عن اسحاق بن جریر قال:

«قلت لأبي عبد الله علیه السلام إنَّ عندنا بالكوفة امرأة معروفة بالفجور أیحل أن أتزوجها متنة قال فقال رفعت راية قلت لا لورفعت راية أخذها السلطان قال فقال نعم تزوجها متنة قال ثم إله أصغرى إلى بعض مواليه فأسر إليه شيئاً قال فدخل قلبي من ذلك شيء قال فلقيت مولاً له فقلت له أي شيء قال لك أبو عبد الله علیه السلام قال فقال لي ليس هو شيئاً تكرهه فقلت فأخبرني به قال فقال إنما قال لي ولورفعت راية ما كان عليه في تزويجه شيء إنما يخرجها من حرام إلى حلال.»^۱

بررسی سند

صحیحه یا موقنه بودن این روایت، منوط به پذیرفتن یا نپذیرفتن نسبت وقفنی است که شیخ طوسی در کتاب رجال در بخش اصحاب الکاظم علیه السلام به «اسحاق بن جریر» داده است؛ همچنان‌که در بررسی سند روایت دیگر او بیان شد.^۲

کلام آقای خوئی: معتبر نبودن سند ذیل روایت

مرحوم آقای خوئی فرموده است: هرچند اصل روایت، معتبره است، اما ذیل آن قبل استناد نیست؛ زیرا اسحاق بن جریر خودش این ذیل را از امام علیه السلام شنیده؛ بلکه از

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۵، ح ۱۵۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۳.

۲. رجال الطوسي، ص ۳۲۲، رقم ۲۲.

۳. ر.ک: روایت اول از قسم اول از روایات ابواب اصل نکاح.

یکی از موالی حضرت شنیده است که وثاقتش محرز نیست.^۱

تبیین کلام آقای خوئی

در توضیح کلام آقای خوئی می‌توان گفت: کلام سری امام علیه السلام بر وثاقت آن شخص نامعلوم دلالت ندارد؛ زیرا ممکن است مثلاً امام علیه السلام به شخصی مطالبی را بفرمایند که مناسب نبوده علی‌م طرح شود.

همچنین سؤال کردن اسحاق بن جریر از او (بعض موالیه)، دلیل بر موقن بودنش در نزد او نیست؛ زیرا انسان وقتی کلام سری امام علیه السلام با کسی را می‌شنود، حتی‌اگر می‌شود که مبادا ایشان مطالبی مربوط به او فرموده باشند؛ از این‌رو، از آن شخص درباره مفاد آن، سؤال می‌کند، هرچند وثاقت وی برایش محرز نباشد.

بررسی دلالت

کلام آقای خوئی: تفصیل بین معلمته و غیرمعلمته 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 معلمته قبل از توبه جائز نیست.^۲

ممکن است کسی مشهور به امری باشد، اما متوجه‌ر به آن نباشد و علی‌م 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 پذیرد، اما متوجه‌ر به گرفتن رشوه نکند؛ بنابراین، بین مشهور بودن به یک کاری و معلم و متوجه‌ر بودن به آن، تلازمی وجود ندارد.

باتوجه به این مطلب، ایشان بعد از مناقشة سندي در روایت اسحاق بن جریر فرموده است: باقطع نظر از ذیل، اگر نگوییم صدر روایت ظاهر در تفصیل مورد نظر ما است، دست‌کم، مُشعر به آن است.^۳

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 رایه» در روایت، سؤال از معلم و متوجه بودن زن به زنا است و ظهور یا اشعار سؤال حضرت در این است که فرض معلم بودن، از نظر حکم بافرض غیر معلم بودن زن مشهور به زنا فرق دارد؛ در فرض اول، ازدواج، منمنع و در فرض دوم که زن فقط مشهور است، جایز می‌باشد.

اشکال: اجمال «رفعت رایه»

اما استظهار مرحوم آقای خوئی تمام نیست و روایت، دلیل یا شاهد بر تفصیل ایشان نیست؛ زیرا در «رفعت رایه» احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه مراد از سؤال در عبارت «رفعت رایه» این باشد که آیا زن به طور علنی برای متنه 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 معلم به فجور است و در روایات نیز همین معنا اراده شده است. در تعدادی روایات، تعبیر «لاتزوج المرأة المعلنة بالزناء» یا «لاتزوج المرأة المستعلنة بالزناء»^۱ آمده است؛ در روایتی در تفسیر آیه، تعبیر «إنما ذلك في الجهر»^۲ و در روایت نوادراز حلبی در تفسیر آیه، تعبیر «هي المؤجرات المعلنات بالزنى ... فنهى الله أن ينكح امرأة مستعلنة بالزنى»^۳ وارد شده است؛ با توجه به

۱. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۶۸، ح ۱: أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي المغرا عن الحلبى قال: «قال أبو عبد الله عليهما السلام لا تزوج المرأة المعلنة بالزناء ولا تزوج الرجل المعلم بالزناء إلا أن يعرف منها التوبة»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۸، ح ۱.

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۰۵، ح ۴۴۶: روى عن أبي المغرا عن الحلبى قال: «قال أبو عبد الله عليهما السلام لا تزوج المرأة المستعلنة بالزناء ولا يزوج الرجل المستعلن بالزناء إلا أن تعرف منها التوبة»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۸، ح ۱.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۵، ح ۶: حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن أحمد بن الحسن البشّي عن أبي حكيم بن حكيم عن أبي عبد الله عليهما السلام: «في قوله ﷺ ﴿وَالزَّانِي لَا يُنكِحُهُ إِلَّا زَانِ أوْ مُشْرِكٌ﴾ قال إنما ذلك في الجهر ثم قال لو أن إنساناً زنى ثم تاب تزوج حيث شاء»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۹-۴۳۹، ح ۲.

۴. النوادر (اشعری)، ص ۳۴۶، ح ۱۳۴: ابن أبي عمیر عن حناد عن الحلبی عن أبي عبد الله عليهما السلام: «أنه

روایات مفسر آیه، این حکم برای دوران ائمه علیهم السلام نیز می باشد.^۱

باتوجه به شواهد تاریخی، برخی علنى مبادرت به زنامی کرده‌اند و حتی مراکزی به شکل علنى برای این امر وجود داشته و حکومت‌ها و خلفا که خود نیز آلوهه به این امور بوده‌اند از آن جلوگیری نمی‌کرده‌اند؛ اما نسبت به متعه حساس بوده و با مرتكب آن برخورد می‌کرده‌اند؛ همچنان که روایت حسن به طریف نیز شاهد بر این مطلب است.^۲ وجه حساسیت حکومت‌ها نسبت به متعه این است که متعه را قبول نداده‌اند و آن را خلاف قانون می‌دانستند و از این‌رو، اقدام به آن، به معنای مبارزه با دستگاه خلافت، قبول نداشتن آنها و ترویج تشیع بود.

بالحاظ مطالب فوق ممکن است گفته شود یکی از امور محل ابتلا در زمان ائمه علیهم السلام این بوده که زن‌هایی به شکل علنى ابراز آمادگی برای زنامی کرده‌اند و حکومت‌ها نیز متعرض آن‌ها نمی‌شده‌اند اما موضوع حکومت در برابر متعه چنین نبوده است؛ بنابراین، کلام بین راوی و امام علیهم السلام ناظر به متعه است نه زنا؛ یعنی

سئل عن الرجل يشرى الجارية قد فجرت أبطؤها قال نعم إنما كان يكره النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه نسوة من أهل مكانة
كن في الجاهلية يعلن بالزنى فأنزل الله (إِنَّمَا لَا يَنْكِحُ الْأَرْبَابُ إِذَا مُشْكَّةً) وهي المؤحرات المعلمات
بالزنى منهن حنتمة والرباب وسارة التي كانت بمكنته التي كان رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أحل دمها يوم فتح مكة
من أجل أنها كانت تحضن المشركين على قتال النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه وكانت تقول لأحد them كان أبوك يفعل كذا و
كذا وي فعل كذا و كذا وانت تجين عن قتال محمد و تدين له فنهي الله أن ينكح امرأة مستعملة بالزنى او
ينكح رجل مستعمل بالزنى قد عرف ذلك منه حتى يعرف منه التوبة.

۱. الكافي، ج. ۵، ص. ۳۵۵-۳۵۴، باب الزاني والزانى، ح. ۲۱ و ۳؛ وسائل الشيعة، ج. ۲۰، ص. ۴۲۸، باب
كرامة تزويع الزانية والزانى إذا كانا مشهورين بالزنا إلا بعد التوبة، ح. ۲ و ۵.

۲. كشف الغمة، ج. ۲، ص. ۴۲۳؛ حديثي الحسن بن طريف قال: ... وكنت إلى أبي محمد وقد تركت
الشمع منذ ثلاثين سنة وقد نشطت لذلك وكان في الحي امرأة وصفت لي بالجمال فمال قلبي إليها
و كانت عاهرا لا تمنع يد لامس فكرهتها ثم قلت قد قال تمنع بالفاجرة فإنك تخرجها من حرام إلى
حلال فكتبت إلى أبي محمد أشاوره في المتعة و قلت أيجوز بعد هذه الشهرين أن أتعش فكتب إلينا
تحريم سنة و تمييز بدعة فلا يأس وإياك و جارت المعرفة بالعهر وإن حذثك نفسك أن آياتي قالوا
تمنع بالفاجرة فإنك تخرجها من حرام إلى حلال فهذه امرأة معروفة بالهتك وهي حارة وأخاف عليك
استفاضة الخبر فيها فتركتها ولم أتعش بها و تمنع بها شاذان بن سعد رجل من إخواننا و جيراننا فاشتهر
بهما حتى علامه و صار إلى السلطان وأغنم بسببيها مالا نفيسا و أعادني الله من ذلك ببركة سيدني؛
وسائل الشيعة، ج. ۲۱، ص. ۲۹، ح. ۴.

امام علیؑ با عبارت «رفعت رایه» 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.

باتوجه 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 علیؑ نیز مطلقاً به جواز حکم کرده‌اند و عبارت «رفعت رایه» و ذیل روایت نیز بطيی 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 علیؑ 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 علیؑ از معلن و متjaهر بودن زن به زنا بوده باشد و راوی نیز در جواب گفته باشد که در صورت معلن و متjaهر بودن به زنا حکومت برخورد می‌کند؛ پس وجود فی الجمله تجاهر به زنا و عدم ممانعت حکومت‌ها از آن، سبب نمی‌شود که عبارت «لو رفت رایه أخذها السلطان» قرینه باشد که مراد از عبارت «رفعت رایه» 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 حد اشعار است این است که شاید - همچنان که آقای خوئی نیز فرموده^۱ - ذکر

متعه در جواب، به جهت تطابق با سؤال سائل که از خصوص متعه پرسیده، باشد،
نه اینکه متعه در حکم واقعی، خصوصیتی داشته باشد.

قسم هفتم: اشعار به جواز متعه فاجره

قسم هفتم، اشعار به جواز متعه فاجره دارد.

صحیحه هشام بن الحكم

ابن أبي عمیر عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «ما تفعلها عندنا إلا الفواجر».

جمع بین روایات

جمع‌های متعددی برای روایات، ممکن است مطرح شود.

جمع اول: کراحت ازدواج با غیر عفیفه قبل از توبه

جمع اول این است که روایات مانعه، برنهی تزییه حمل و به «کراحت ازدواج با غیر عفیفه» 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 و گرنه نمی‌توان 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.

مطلوب اول: حمل روایات ناهیه بر کراحت

مطلوب اول ایشان، احتمال حمل روایات ناهیه بر کراحت است:
«ولایخفی أن هذه الأخبار وإن كانت مقيدة والقاعدة تقتضي حمل

۱. منظور، «متعه» است.

۲. النوادر (اشعری)، ص ۸۷، ح ۲۰؛ وسائل الشيعة، 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 استدلّ به المشهور من الأخبار المطلقة عليها، إلا أن تلك الأخبار لصراحتها في الإطلاق و ورودها مورد الحاجة وقت حضور العمل، يقع بينها وبين هذه، المعارضة؛ و حينئذ فلا بد إماماً من طرح هذه رأساً بمخالفتها للمشهور و موافقتها البعض العامة، أو حملها على الكراهة». «

مطلب دوم: عدم محذور در بيان نشدن حكم ترخيصى سپس ایشان در توضیح این حمل فرموده است:

«توضیح ذلك، هو أن العمومات والإطلاقات الواردة في مقام البيان تارة تكون متکفلة لحكم إلزامي وجوبى أو تحريمي و أخرى تكون متکفلة لحكم غير إلزامي؛ ففي القسم الأول، لو كان بعض الأفراد خارجاً واقعاً عن حكم العام أو المطلق و كان محكوماً 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 توقيت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة الملمتين»، وهذا بخلاف القسم الثاني فإنه لو كان بعض الأفراد خارجاً واقعاً عن حكم العام أو المطلق و كان محكوماً بحكم إلزامي لزم من الحكم بالإباحة على نحو العموم أو الإطلاق، المحذور المذكور كما هو واضح؛ وعلى هذا، فلو ورد عموم أو إطلاق متکفل لحكم غير إلزامي و كان وقت حضور العمل به يكشف كشفاً قطعياً عن أنه ليس لذاك العام أو المطلق فرد يكون محكوماً بحكم إلزامي وإلخاصة أو قييده بما يخرج معه

١. استاد^د: گویا بسیاری از بزرگان گذشته، بر همین اساس، چندان خود را ملزم نمی دانسته‌اند که اگر بر خلاف احتیاطات، فتوای آنها ترخیصی بود، حتماً آن را ذکر کنند. مرحوم آقای بروجردی در مقدمه تعلیفه‌اش بر عروه فرموده است: بنده در غير احتیاطات، هر جا با ماتن اختلاف نظر داشته‌ام حاشیه زده‌ام. حقیر نیز وقتی به مرحوم آقای گلپایگانی گفتمن: «پرادر فالان مسئلله که نظرخان جواز است، بر من عروه حاشیه نزدیکه؟» فرمود: «چون ماتن اختیاط کرده، نخواستم به آن دست بزنم؛ زیرا اگر مردم در هر صورت، اختیاط کنند بهتر است» و اضافه نمود که مرحوم حاج شیخ من فرمود: در تغییر احتیاطات و حکم به جواز زیاد اصرار نورزید و بگذراید 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، فلامجال للجمع بينهما بحمل العام والمطلق على الخاص أو المقيد؛ بل لابد من معاملة باب التعارض إن كانا نصين من سائر الجهات أيضاً كما نحن فيه حيث أن المطلقات نص في الإباحة والتخصيص والمقيدات نص في التحريم والمنع، وإلا يرفع اليد عن ظاهر كل بنص الآخر كما إذا كان المطلق نصاً في التخصيص والمقييد ظاهراً في المنع والتحريم فيحمل المقييد على الكراهة بقرينة المطلق الصريح في الرخصة.

وأما احتمال كون الخاص والمقييد ناسخين للعام والمطلق وإن كان ممكناً إلا أنه بعيد؛ لندرة النسخ غاية الندرة.^١

اشكال بركلام حاج شيخ اما اين جمع قابل مناقشه است.

اشكال اول: ناسازگاري تعابير قرآن وروایات باکراهت

اشكال اول اين است که قول به کراحت، با آیه شریفه و برخی روایات ناهیه سازگار نیست. لسان آیه شریفه، خصوصاً تعبیر «حرّم» در ذیل آن و همچنین روایاتی که در تفسیر آیه شریفه وارد شده^٢، با کراحت سازگار نیست. در برخی روایات دیگر نیز تعبیر به «حرّم»^٣ شده که با کراحت چندان سازگار نیست؛ علاوه اینکه اصلًاً کراحت،

١. كتاب النكاح (حائزى)، ص ١٦٣.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٣٥٤، باب الزائني و الزانية، ح ٢٠، ١ و ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٩، ح ٢ و ٣.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٤٠، ح ٥: علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه قائلاً من تفسير الثقة: ياسناده الآتى عن علي عليه السلام قال: «وأنا ما لفظه خصوص ومعناه عموم قوله تعالى إلى أن قال و قوله سبحانه (الزائني لا ينكح إلا زانية أو مشركة) و الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك و حرم ذلك على المؤمنين» نزلت هذه الآية في نساء كن بمكة معرفات بالزنا منهن سارة و خثيمة و رباب حرم الله نكاحهن فالآلية جارية في كل من كان من النساء مثلهن.^٤

مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٣٩١، ح ١٧٦٥: علي بن ابراهيم في تفسيره: «ثم حرم الله تعالى نكاح الزواني فقال (الزائني لا ينكح) الآية و هوردة على من يستحل الشمع بالزواني والتزويع بهن و من المشهورات

مورد اهتمام مردم نیست تا آیه شرife 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 تنزيهی. با توجه به مجموع این مطالب، چگونه می‌توان ادعا کرد که این روایات فراوان با این تعبیرات خاص و همچنین آیه شرife و شأن نزولش، همه در مقام بیان یک حکم تنزيهی هستند؟! چنین جمعی عرفی نیست.

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 مباح 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 مفاسد 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 برخود بسته می‌بینند و از طرفی از نظر شهوت در فشار هستند، مرتكب زنا شوند و این خود از مفاسد 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 مكّةٍ كن مستعلنات بالزنى سارة و حنثمة و الزباب و كن يغتبن بهجاء رسول الله ﷺ فحزن الله نكاجهن و جرت بعدهن في النساء من أمثالهن».

1. البته گاهی در جمیع بین روایات، تعبیری نظیر «حزن»، بر کراحت شدیده حمل می‌شود (ر.ک: مباحث وطی دبر)؛ ولی اولاً، در کلام مرحوم حاج شیخ، «کراحت شدیده» مطرح نشده بود؛ ثانیاً، لسان آیه با لحاظ مجموع صدر و ذیل آن، با کراحت نمی‌سازد؛ زیرا قبل ایان شد که ظهور صدر آیه شرife در تشریع است؛ ذیل نیز ظهور در تشریع دارد؛ بنابراین، بسیار بعید است حکمی تنزيهی باشد و در صدر و ذیل آیه با چنین لسانی از آن نهی شود و چنان که در سابق بیان شد، استعمال این کلمه و مشتقات آن در قرآن معهود نیست؛ ثالثاً، حتی اگر تک نک این موارد، دال بر مدعای نباشد، دست کم، از مجموع قرآن، اعم از لسان آیه، شأن نزول، لسان برخی روایات و قرینه اهتمام اشخاص به تکالیف الزامی، خصوصاً در مورد ازدواج، مدعای استادیه قابل اثبات است.

امور سؤال می شود، مواردی است که زنی از نظر خصوصیات ظاهری مورد پسند واقع شده و اگر حکم ترجیحی بیان نشود، بسیار محتمل است که مرد به زنا دچار شود. بله، گاهی به دلیل اهمیت موضوع، حتی اگر مکلف، به فشار و ضيق هم دچار شود، باید مصلحت یا مفسدة اهم رعایت شود؛ ولی گاهی چنین نیست؛ مثل مسئله مورد بحث که با فرض اباحة واقعی، اصلاً مفسدة ملزم‌های وجود ندارد تا شارع، مکلف را در ضيق قرار دهد.

بنابراین، نمی‌توان گفت هیچ گاه ترک مباح موجب مفسده نیست؛ بلکه باید در هر مورد، مفسدة تضییق را با مصلحت حکم مباح سنجدید و باکسر و انکسار، یک طرف آن را ترجیح داد. به همین دلیل است که فرموده‌اند: «لو لآن أشّق على أنتي لأمرتهم بالسؤال»^۱؛ براین اساس، عام و مطلق -چه ترجیحی پاشند و چه تحریمی - هیچ کدام 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^۲ حرام نیست و مفسده ندارد؟ آیا مفسده‌اش کمتر از تحلیل حرام است.

در بیان سراینکه 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 مقید، کشف می‌شود که همراه دلیل مطلق، قرینه حالیه یا مقالیه‌ای بوده و به دست ما نرسیده است؛ بنابراین، مشکل تقویت مصلحت و القاء در مفسده پیش نمی‌آید.^۳

۱. برای نمونه: *الکافی*، ج ۳، ص ۲۲، ح ۱؛ *وسائل الشیعہ*، ج ۲، ص ۱۹، ح ۳.

۲. *الکافی*، ج ۲، ص ۳۲۸، ح ۳؛ عنہ عن عثمان بن عیسیٰ عن ابن مسکان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ لِلشَّرَبِ أَقْفَالًا وَ جَعَلَ مَفَاتِيحَ تُلْكَ الْأَقْفَالِ الشَّرَابَ وَ الْكَذْبَ شَرًّا مِنَ الشَّرَابِ»؛ *وسائل الشیعہ*، ج ۱۲، ص ۲۲۴، ح ۳.

مرحوم مجلسی در ذیل این روایت فرموده است: «وَ كَانَ الْمَرَادُ بِالْكَذْبِ الَّذِي هُوَ شَرٌّ مِنَ الشَّرَابِ، الْكَذْبُ عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى حَجَّجَةِ الْمَسْكَنِ، فَإِنَّهُ تَالِيَ الْكُفْرِ؛ وَ تَحْلِيلُ الْأَشْرَبِ الْمَحْرَمَةُ ثَمَّةُ مِنْ ثَمَّاتِ هَذَا الْكَذْبِ، فَإِنَّ الْمُخَالَفِينَ بِمَثْلِ ذَلِكِ حَلَّوْهَا» (*مرأة العقول*، ج ۱۰، ص ۳۲۹).

۳. در کلام مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائزی، در مواجهه با تعارض روایات داعل 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 حیره از روایات متعه بیان شد،
مرحوم آقای خوئی، تنها ازدواج با مشهوره معلنه قبل از توبه را حرام دانسته است.^۱
ایشان روایات را به سه طایفه تقسیم کرده است:^۲

طایفه اول، روایاتی است که بر حرمت ازدواج با «زنیه توبه نکرده» دلالت می‌کند و
اطلاق آن، شامل «مشهور» و «غیرمشهور» است.

طایفه دوم، روایاتی است که مطلقاً بر جواز ازدواج با زانیه دلالت می‌کند و دو قسم
است:

- قسم اول، روایاتی است که اطلاق آنها قابل تقيید به «بعد از توبه» است.

- قسم دوم، روایاتی است که حکم به جواز در آنها، شامل «زنیه توبه نکرده»
نیز می‌شود و قابل تقيید به «بعد از توبه» نیست؛ از این‌رو، نمی‌توان آنها را
به قرینه روایات طایفه اول، به بعد از توبه مقتید کرد؛ در نتیجه، روایات این
قسم با روایات طایفه اول تعارض می‌کند.

طایفه سوم، روایاتی است که موضوع آن، خصوص ازدواج با «زنیه 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 می‌شود و در نتیجه، رابطه بین روایات طایفه دوم و طایفه اول، از تباین،
به «عموم و خصوص مطلق» منقلب شده و طایفه اول، تخصیص می‌خورد و حکم

موافقت با مشهور و مخالفت با برخی از عame و دیگری حمل روایات حرمت بر کراحت. در این مقام،
جمع عرفی روایات مطرح است و بررسی مرجحات در مباحث آنی خواهد آمد.

۱. ر.ک: 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 «ملنه و مشهوره به زنا» می‌شود و به این وسیله، تفصیل بین ازدواج با «مشهوره ملنه به زنا» و «غیرمشهوره ملنه» ثابت می‌شود؛ اما ذیل روایت اسحاق بن جریر، دلالت می‌کند که ازدواج با «مشهوره ملنه به زنا» نیز جایز است و از این‌رو، با روایت طایفة سوم معارضه می‌کند؛ ولی با توجه به اینکه ذیل روایت، از یکی از موالی امام ع نقل شده که مجھول است، قابل استناد نیست و در نتیجه، تعارض به وجود نمی‌آید و تفصیل، ثابت می‌شود و صدر این روایت نیز باقطع نظر از ذیل، اگر نگوییم ظهور، حداقل اشعار به این تفصیل دارد.

تبیین کلام آقای خوئی

البته حمل روایات ناهیه بر کراحت، بین علماء مشهور است؛ اما وجه اینکه آقای خوئی در فرض اعتبار ذیل روایت اسحاق بن جریر، قائل به معارضه شده^۱ و روایت ناهیه از ازدواج با «ملنه به زنا» را بر کراحت حمل نکرده، این است که این جمع راعرفی و صحیح نمی‌دانسته است؛ زیرا از نظر ایشان -همچنان که در موارد دیگر^۲ 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 فرینه 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 مبنای، اگر در روایتی «له آن یافعل»، روایت دوم بر کراحت، غیرعرفی و نادرست است؛ زیرا در صورت قرار گرفتن این دو عبارت در یک کلام به شکل «له آن یافعل و لیس له آن یافعل»، عرف به تناقض، حکم می‌کند؛ از این‌رو، ایشان در مسئله مورد بحث نیز از مطرح کردن این حمل خودداری کرده است.^۳

۱. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ۳۲، ص ۲۲۳.

۲. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۹ و ۳۱۵-۳۱۴.

۳. توضیح بیشتر: احتمال قوی تر در این بحث این است که ایشان از جمع عرفی داشتن این دو روایت غفلت کرده و منشاء غفلت نیز این بوده که سند روایت غیر معتبر بوده است؛ از این‌رو، 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 ابوب اصل نکاح و ابوب مرتبط با متنه وارد شده، مشخص شد که موضوع روایات، واحد نیست؛ بلکه برخی درباره ازدواج زانی بازنی است که با او زنا کرده (منی 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 تهایی 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، روایت ابو بصیر^۱، روایت اسحاق بن حیریر-بنابر نقل شیخ طوسی^۲ و روایت حلبی^۳

برفرض اعتبار سند روایت، توجیهی نکرده است؛ به هر حال، تطبیق نظر مرحوم آقای خوئی در این بحث روش نیست؛ زیرا در روایت حلبی با صیغه نهی از تزویج معلم به زنا و معلمته به زنا منع کرده و اگر صیغه نهی با «لا اپاس» در کنار یکدیگر قرار گیرند ظاهراً به نظر مرحوم آقای خوئی صیغه نهی بر کراحت حمل می شود؛ ایشان جمع بین «یجوز» در یک روایت و «لا یجوز» در روایت دیگر را به حمل روایت دوم بر کراحت، غیر عرفی می دانند؛ ولی ظاهراً اگر نهی با صیغه باشد که استعمال آن در کراحت به عقیده ایشان جایز است و ممتاز نیست، جمع دو روایت به حمل صیغه نهی بر کراحت را می پذیرد.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۵: أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي المعرى عن الحلبى قال قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تزوج المرأة المعلنة بالزنى ولا يزوج المعلم بالزنى إلا بعد أن يعرف منها الثوبة؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۸، ح ۱.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۳: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل فاجر بالمرأة ثم بدل له أن يتزوجها فقال حلال أوله سفاح وأخره نكاح أوله حرام وأخره حلال»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۳، ح ۱.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷: روی احمد بن محمد بن عيسى عن اسحاق بن حیریر عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم بدل له في تزوجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبه حتى تنقضى عذتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۲: علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عنمان

در طایفه دوم را که درباره ازدواج زانی با مزنی بها است، مقید به غیرمشهوره معلنه کرده است؛ همچنان که روایت موسی بن بکر از زراره^۱، روایت علی بن یقطین^۲- بنابر تمامیت دلالتشان- و روایت علی بن رثاب^۳ در طایفه دوم را که درباره ازدواج با زانیه است، بعد از تقيیدشان به غیرمشهوره معلنه به وسیله روایت حلبي در طایفه سوم، قرینه برای تقيید روایت عمار سباطی^۴، روایت محمد بن مسلم^۵، روایت دیگر ابو بصیر^۶ و روایت اسحاق بن جریر-بنابر تمامیت سند آن طبق نقل کافی^۷- قرار داده

عن عبد الله بن علی الحلبی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أیما رجل فجر بامرأة ثم بدأ له أن يتزوجها حلالاً قال أوله سفاح و آخره نكاح و مثله مثل النخلة أصاب الرجل من ثمرها حراماً ثم اشتراها بعد فكانت له حلالاً»؛ تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٢٧؛ عنه عن ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبی قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «أیما رجل فجر بامرأة حراماً ثم بدأ له أن يتزوجها حلالاً قال أوله سفاح و آخره نكاح و مثله كمثل النخلة أصاب الرجل من ثمرها حراماً ثم اشتراها بعد كانت له حلالاً»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٤، ح ٣.

١. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٣١، ح ٢١؛ علی بن الحسن عن علی بن الحكم عن موسی بن بکر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فأسأل عنها فإذا الثنا عليها شيء في الفجور فقال لا يأس أن يتزوجها ويحصنها»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٦، ح ٢.

٢. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٥٣، ح ١٦؛ عنه عن سعدان عن علی بن یقطین قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام نساء أهل المدينة قال فواسق قلت فأنتزق منها قال نعم»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٧، ح ٣.

٣. قرب الإسناد، ص ٦٩٦، ح ١٦٦، ص ٦٩٦، ح ١٦؛ قال علی بن رثاب: «سألت أبي عبد الله عليه السلام عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل المسلم؟ قال: نعم، وما يمنعه؟ إذا فعل فليحصلن بآمه مخافة الولد».

٤. الكافي، ج ٥، ص ٣٥٥-٣٥٦، ح ١؛ محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يحل له أن يتزوج امرأة كان يفخر بها فقال إن آنس منها رضا فنعم والإلزامونتها على الحرام فإن تابعه فهي عليه حرام وإن أبى فليتزوجها»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٣، ح ٢.

٥. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٢٧، ح ٢؛ عنه عن ابن أبي عمر عن أبي بیوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أو عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أن رجلاً فجر بامرأة ثم تاباً فتزوجها لم يكن عليه شيء في ذلك»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٤، ح ٥.

٦. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٢٨-٣٢٧، ح ٦؛ وبالإسناد عن أبي المعزى عن أبي بصیر قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة ثم أراد بعد أن يتزوجها فقال إذا تاب حل له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال يدعوها إلى ما كانوا عليه من الحرام فإن امتنعت واستغفرت ربها عرف توبتها»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٥، ح ٧.

٧. الكافي، ج ٥، ص ٣٥٦، ح ٤؛ محمد بن يحيى عن بعض أصحابنا عن عثمان بن عيسى عن اسحاق

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 مزنی‌بها خود نمی‌شود و عکس آن نیز صحیح نیست؛ شاید برخلاف 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 بالآخره با او زنا کرده و با همان نیز ازدواج می‌کند؛ همچنان که شاید کسی در مسئله اول، به استناد روایات وارد شده در آن، قائل به تفصیل شود، ولی در مسئله دوم ازدواج رامطلقاً جایز بداند.

اشکال دوم: عدم جریان انقلاب نسبت در مقام

باقطع نظر از اشکال اول، اشکال دیگری به آقای خوئی وارد است؛ زیرا ایشان در رفع تنافی بین طائف سه‌گانه روایات، از راه حل «انقلاب نسبت» استفاده کرده است؛ اما مقام از موارد انقلاب نسبت نیست؛ بلکه از موارد جمع بین ادلّه به وسیله شاهد جمع است. توضیح این اشکال، نیازمند بیان مقدمه‌ای درباره فرق بین انقلاب نسبت و شاهد جمع است.

مطلوب 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 «لاتکرم العلماء» با «أکرم العلماء» به نحو تباین معارض‌اند؛ ولی بعد از تخصیص به وسیله دلیل «أکرم العلماء العدول» که اختصار مطلق ازان است مفادش به «لاتکرم العلماء غير العدول» تغییر می‌کند و اختصار مطلق از دلیل «أکرم العلماء» می‌شود و آن را

بن حریر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قتل له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدوله في تزويجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا واجتبها حتى تنقضي عذتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها وإنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على ثوبتها»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

تخصیص می‌زند و مفاد آن را مختص به «اکرم العلماء العدول» می‌کند و به این وسیله، تعارض بین دو دلیل از بین می‌رود.

اما جمع بین ادله به وسیله شاهد جمیع، این است که مثلاً یک دلیل می‌گوید: «اکرم العلماء» و دلیل دوم می‌گوید: «لاتکرم العلماء» و دلیل سوم تفصیل داده و می‌گوید: علمای عدول، واجب الاکرام و علمای غیر عدول محروم الاکرام هستند؛ در این فرض، دلیل سوم، شاهد جمیع 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 «اکرم العلماء» و «لاتکرم العلماء» به وسیله این دلیل مفضل، از بین می‌رود.

برخی مانند مرحوم آخوند، انقلاب نسبت را قبول ندارد؛ ولی جمع بین ادله به وسیله شاهد جمیع، مورد پذیرش همه است و حتی مخالفین انقلاب نسبت نیز آن را قبول دارند.

مطلوب دوم: تطبیق شاهد جمیع 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 معلمه وارد شده، علاوه بر دلالت منطقی بر حرمت ازدواج با مشهوره معلمه، جواز ازدواج با غیر آن را نیز با مفهوم مشخص می‌کند؛ از این‌رو، با منطق، 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

صحيح نیست. این روایت چنین است:

علی بن ابراهیم عن أبيه عن حماد بن عیسی عن حریز بن عبد الله
عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه السلام قال: «سألته عن الخبیثة
أتزوجها قال لا.»^۱

مشابه این مضمون در روایت دیگری نیز نقل شده است.^۲

این روایت را مرحوم آقای خوئی در ضمن روایاتی که مطلقاً بر حرمت دلالت می‌کند ذکر کرده است؛ اما ظاهراً این روایت، مربوط به نکاح با ولدالزنا است و ربطی به نکاح با زانیه ندارد؛ مرحوم کلینی^۳ و صاحب وسائل^۴، آن را در باب نکاح با ولدالزنا آورده‌اند و مرحوم فیض نیز آن را به ولدالزنا تفسیر کرده^۵ و مرحوم مجلسی هم همین معنا را بگزیده و فقط احتمال داده است که مراد، زانیه باشد.^۶

به نظر مانیز «خبیثه» اگر ظهور در ولدالزنا نداشته باشد، در معنای دیگر ظهور ندارد؛ زیرا «خبیثه» صفت مشبه است که معمولاً در مواردی که ثبات وجود داشته باشد اطلاق می‌شود. ولدالزنا بودن و خبائث اصل در ولدالزنا، امری است که همیشه ثابت است؛ همچنان که در بعضی روایات، «إن ولد الزنا لا يطيب أبداً»^۷ 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 ولدالزنا است اولاددار شود، در روایات گاهی تعبیر

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۳، باب نکاح ولد الزنی، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۱، ح ۲.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۳، ح ۴؛ محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال: «سألت أنا جعفر علیه السلام عن الخبیثة يتزوجها الرجل قال لا و قال إن كان له أمة وطنها ولا يتزوجها ألم ولدده»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۱، ح ۲.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۰.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۳، باب نکاح ولد الزنی، ح ۱.

۵. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۱، ح ۳.

۶. الوافی، ج ۲۱، ص ۱۱۵.

۷. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۵۶.

۸. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۲۶۴؛ «حدیثی محمد بن الحسن قال حدیثی محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عابد عن أبي خديجة عن أبي عبد الله علیه السلام...»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۳، ح ۹.

«خبیشه» و گاهی عنوان ولدالزنا مطرح شده است؛ مثلاً فرموده‌اند: وطی آمة خبیشه جایز است، ولی باید مراقب باشد که اولاددار نشود^۱ و مانند این تعبیر در ولدالزنا نیز آمده است.^۲

اشکال چهارم: اشکال به ملاک جمع عرفی

اشکال چهارم اشکال مبنایی است؛ زیرا گرچه حمل روایات ناهیه بر کراحت در مسئله مورد بحث عرفی نیست، همچنان که در جمع عرفی بین روایات بیان خواهد شد، اما ضابطه مرحوم آقای خوئی برای جمع عرفی که قبل از ایشان ظاهرآ شیخ انصاری نیز ذکر کرده^۳ و در کلمات محقق حلّی نیز وجود دارد^۴ تمام نیست؛ زیرا گاه منشأ اختلاف دورایت، اختلاف موقف‌های آن است و هر روایت در جای خود در موقفی که گوینده در آن قرار دارد صحیح است و اختلاف بدوى روایت قابل حل است، با اینکه نمی‌توان آن دو رادر کنار هم قرار داد؛ زیرا کلام واحد، دو موقف مختلف نمی‌تواند داشته باشد. تفصیل مطلب در مباحث سابق بیان شد.^۵

جمع سوم: تفصیل بین مشهوره و غیرمشهوره 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 الشیعه، ج ۲، ص ۴۴۱، ح ۲؛ و عنه عن أَحْمَدَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَكْمَ عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ رَذِينَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرَ الْكَاظِمِ الْخَبِيْثَةَ يَتَرَوَّجُهَا النِّجْلُ قَالَ لَا وَقَالَ إِنْ كَانَ لَهُ أُمَّةٌ وَطَنَهَا وَلَا يَتَّخِذُهَا أُمَّةً وَلَدَهُ». ^۶

۲. وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۴۱، ح ۱؛ محدث بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد جمیعاً عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ولد الزنا ينكح قال نعم ولا تطلب ولدها». ^۷

۳. ر.ک: فوائد الأصول (چاپ مجمع الفکر)، ج ۴، ص ۲۵-۲۷ و ۸۱.

البته روش نیست که شیخ انصاری هم مانند مرحوم آقای خوئی ضابطه جمع عرفی را بیان کرده باشد؛ زیرا شیخ انصاری در صورتی که از دو کلام، یکی - با 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. ر.ک: مباحث وطی دیر، بررسی کلام آقای خوئی در تعارض روایات جواز و حرمت وطی دیر.

خصوص نکاح مشهوره نهی فرموده؛ بنابراین، شاید کسی به استناد این اخبار، در جمع بین روایات، قائل به این جمع شود.

البته صاحب جواهر فرموده است: ماکسی رانمی شناسیم که تنها نکاح زانیه مشهوره را حرام بداند.^۱

آقای حکیم در رد این ادعا، مرحوم مفید و سلار را به عنوان قائلین این قول ذکر کرده است^۲؛ اما چنین نسبتی صحیح نیست؛ زیرا این دو فقیه، عنوان مشهوره را مطرح نکرده‌اند.^۳

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^۴ و حسن بن طریف^۵، بر صحت ازدواج با مشهوره دلالت دارد که با این جمع سازگاری ندارد.

۱. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۵.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۴.

۳. مستنسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۵۶.

۴. المقنية (شيخ مفید)، ص ۵۰۴؛ المراسم، ص ۱۴۸.

۵. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۵، ح ۱۵۷؛ عنه عن إسحاق بن جرير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن عذتنا بالكوفة امرأة معروفة بالفجور أبحل أن تزوجها متعنة قال فقال رفعت رأية قلت لا لو رفعت رأية أخذها السلطان قال فسأل نعم تزوجها متعنة قال ثم إنها أصفعى إلى بعض مواليه فأسر إلينه شيئاً قال فدخل قلبي من ذلك شيء قال فلقيت مولاه قلت له أي شيء قال لك أبو عبد الله عليه السلام قال فقال لي ليس هو شيئاً تكرهه قلت فأخبرني به قال إنما قال لي ولو رفعت رأية ما كان عليه في تزويجها شيء إنما يخرجها من حرام إلى حلال»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ح ۲۹، ص ۲.

۶. كشف الغمة، ج ۲، ص ۴۲۳؛ حدثني الحسن بن طریف قال: ... وكتب إلى أبي محمد وقد تركت الشمعت منذ ثلاثين سنة وقد شططت لذلك وكان في الحمى امرأة وصفت لي بالجمال فمال قلبي إليها وكانت عاهراً لا تمنع بد لامس فكريتها ثم قلت قد قال تمثع بالفاجرة فإنك تخوجهها من حرام إلى حلال فكتبت إلى أبي محمد أشاوري في المتعة وقلت أبجوز بعد هذه التسنين أن أتمثع فكتب إنما تحببى سنة وتميت ببدعة فلا يأس وإياك وجارتك المعروفة بالعهر وإن حدثتك نفسك أن آبائي قالوا

جمع چهارم: حرمت نکاح زانی با مزنيٰ بها و حرمت نکاح با معلنه

جمع چهارم این است که بالحاظ تعدد موضوع روایات گفته شود: طبق روایات مربوط به ازدواج زانی با مزنيٰ بها، ازدواج زانی با مزنيٰ بها 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 اقامهٔ حد، مشهور به زنا شده باشد؛ زیرا چنان‌که گذشت، موضوع بعضی از روایات، معلنات است، و آیه نیز دربارهٔ کسانی نازل شده که دارای پرچم زنا بوده و علنی زنا می‌کرده‌اند.

به مقتضای این جمع، احتمال‌منین در تحریم ازدواج کافی است؛ یکی ازدواج زانی با مزنيٰ بها 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:

همچنین از مجموع قرائی استفاده می‌شود که ازدواج با زانیه -اعم از ازدواج زانی با مزنيٰ بها و ازدواج با زانیه مشهوره معلنه و غیر آن- فی‌نفسه 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، زنای محضنه پیش آید که شدیدترین انواع زنا از نظر گناه، مفسدة 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، مانع

تمتع بالفاجرة فائق تخرجهما من حرام الى حلال، فهذه امرأة معروفة بالهتك وهي جارة وأخاف عليك استفاضة الخبر فيها فتركها ولم أتمتع بها ولم سعاد بن سعد رجل من إخواننا و جيراننا فافتهر بها حتى علامرة و صار إلى السلطان وأغم بسببيها مالاً نفيساً وأعادني الله من ذلك ببركة سيندي؛
وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۹، ح ۴.

۱. مرحوم کلینی در کافی (ط - الإسلامية، ج ۵، ص ۳۵۴) در باب «الزانی والزانیة» روایات دال بر حرمت ازدواج با زانی و زانیه مشهوره را نقل کرده است و در باب بعدی، یعنی باب «الرجل يفجر بالمرأة ثم يتزوجه» (ج ۵، ص ۳۵۵) روایات دال بر حرمت ازدواج با مزنيٰ بها 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 ثمرة نخله‌ای سرفت کرده و بعد، اصل آن نخله را خریده است: «مثله مثل التخلة أصاب الرجل من ثمرة حراما ثم اشتراها بعد فكانت له حلالا»؛ 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 خوما 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 بعيد است که این روایات، تقيید بخورد و چنین گفته شود که تنها در فرض توبه، شبیه نخله می‌شود؛ از سوی دیگر، در روایات متعدد، چنان‌که گذشت، مسئله توبه و تحصین مطرح شده است. در جمع بین این تشبیه و مطرح کردن توبه و تحصین می‌توان گفت که ازدواج با مطلق زانی، 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 رالازم دانسته به این است که توبه جنبة مقدمی برای رهایی از خطر فحشا دارد. شخص تا ازدواج نکرده، زنای او زنای غیرمحضنه است؛ ولی اگر ازدواج کرد، زنای او شنیع‌ترین انواع زنا خواهد بود و از این‌رو، تا از این جهت اطمینان پیدا نکرده، حق نکاح ندارد؛ بنابراین، اگر مرد می‌تواند پس از ازدواج با مزنی‌بها، او را از هر طریقی و لواز طریق بستن درب خانه، از خطر زنا حفظ کند، ازدواج با او مانع ندارد؛ «إنما يخرجها من حرام إلى حلال»؛ خلاصه، ازدواج با او در صورتی جایز است که از خطرات بعدی آن مطمئن شود.^۱

اما در ازدواج با مشهورات معلمات -که شأن نزول آیه نیز درباره آن‌هاست- چون بسیار کم اتفاق می‌افتد که اطمینان به قدرت بر تحصین حاصل شود و فاحشة

۱. الكافي، ج. ۵، ص. ۳۵۶، ح. ۲؛ وسائل الشيعة، ج. ۲۰، ص. ۴۲۴، ح. ۳.

۲. تهذیب الأحكام، ج. ۷، ص. ۴۸۵، ح. ۱۵۷؛ وسائل الشيعة، 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، زنای غیر محضنه بوده، با ازدواج، تبدیل به زنای محضنه شود؛ بنابراین، در روایات^۱، 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 تحسین او باشد، ازدواج با او قبل از توبه نیز صحیح است.

خلاصه اینکه طبق این جمع، «ازدواج زانی با مزنی‌بها» 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 غیر مزنی‌بها 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 زنای محضنه رخ دهد.^۲

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 استشهاد شده (مانند صحیحة ابی 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 زنای او در حالت احصان است؛ از این‌رو، اگر زنی با این مرد ازدواج کند، تأثیری در تحقق زنای در حال احصان ندارد تا گفته شود زن دوم نباید به این ازدواج تن دهد.

اما می‌توان گفت: آنچه استاد^۳ بیان کرده است (مانع شدن شارع از زنای محضنه)، حکمت تشریع است، نه علت آن و چه بسا شارع مقدس نمی خواهد حتی در فرضی که شرایط 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 استشهاد کرده نیز از این جهت مطلق است. در حقیقت، موضوع حرمت، فرض خوف وقوع زنای مرد محضن نیست، بلکه گویا شارع بنای خانواده را با زنا ناسازگار دانسته و از شکل‌گیری چنین خانواده‌ای ممانعت کرده است، حتی اگر خوف وقوع زنای در حال احصان وجود نداشته باشد؛ خصوصاً اگر زنا از سوی زن باشد که در این صورت به نظر می‌رسد شوهر وظیفه خاضعی نسبت به زوجه خود دارد که چنین وظیفه‌ای 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 می‌شود که توبه کرده است.^۱

اشکال: ظهور آیه و صحیحه ابن بزیع در حرمت نکاح مطلق زانیه
 این جمع نیز قابل مناقشه است؛ زیرا با توجه به آیه شرife، ازدواج با هیچ زانیه‌ای اعم از مشهوره معلنه و غیر آن جایز نیست و در بررسی دلالت صحیحه ابن بزیع^۲ که در قسم سوم از اقسام روایات ابواب مرتبط با متعه نقل شد، گفته شد که مستفاد از این روایت که در آن استشهاد 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 صحیحه 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 مزنی^۳ بها 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 زنای محضنه است؛ از این‌رو، اگر مرد مطمئن باشد که زن بعد از ازدواج مرتكب زنا نمی‌شود، مانعی برای ازدواج نیست و فرق نمی‌کند 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، بالحظ 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 مسئلله احسان، از حکمت‌های حکم ازدواج با زانیه است، نه علت آن.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج. ۳، ص. ۴۱۸، ح. ۴۴۷؛ وسائل الشیعه، ج. ۲۰، ص. ۴۳۵، ح. ۷.
۲. الکافی، ج. ۵، ص. ۴۵۴، ح. ۳؛ محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن محمد بن اسماعیل قال: «سأل رجل أبا الحسن الزضاياني وأنا أسمع عن رجل يتزوج امرأة متنة ويشترط عليهما أن لا يطلب ولدها فتأنى بعد ذلك بولد فشتد في إنكار الولد وقال أبي جحده اعظاماً بذلك فقال الرجل فإن اتهمها فقال لا ينبغي لك أن تترقب إلا مؤمنة أو مسلمة فإن الله يقول «إِذَا زَانَةٌ أُمْ شَرِكَةٌ وَ زَانِيَةٌ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٌ أُمْ شَرِكَةٌ وَ حَمْدَةً ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»؛ وسائل الشیعه، ج. ۲۱، ص. ۶۹، ح.

از ازدواج توبه خواهد کرد و یا مرد از طریق دیگری مانع او خواهد شد؛ اگرچه عملاً حصول چنین اطمینانی نسبت به زنان مشهور و معلن، بدون توبه، نادر است و در نتیجه، عملاً در خارج معمولاً ازدواج با مشهور و معلن بعد از توبه میسر خواهد بود.

بررسی جمع پنجم

ممکن است گفته شود مقتضای جمع بین صحیحه ابن بزیع و روایات ناهیه از خصوص نکاح معلنه -مانند صحیحه حلبی- این است که روایت براین حمل شود که عنوان «امونه»^۱ تنها به عنوان یکی از مصادیقی که نکاح با آنها جایز است ذکر شده و در نتیجه، اگر زنی معلن نباشد، ازدواج با او صحیح است، حتی اگر بارها مرتکب فحشا شده باشد.

اما در پاسخ می‌توان گفت: اگر غالباً کسانی که عفیفه نیستند متjaهر بودند، امکان آن بود که گفته شود وجه اشتراط مأمونه و عفیفه بودن در این روایت این است که در مقابل آن، زن معلن و متjaهر است و در نتیجه، مراد از این روایت نیز تنها منع از ازدواج با معلنه است؛ ولی واقعیت این است که چنین غلبه‌ای 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 علیه جلوگیری می‌کرده‌اند؛ از این‌رو، چنین حملی نسبت به روایت، بعيد است؛ اما علت اینکه در بعضی روایات، خصوص عنوان «معلنه» اخذ شده، برای بیان راهی برای اثبات زنا است؛ زیرا اثبات زنای زن یا از طریق زنای خود فرد با اوست که روایات مربوط به نکاح زنی با مزنی‌بهای، در همین‌باره است و یا از طریق اعلان و تجاهر زن به این عمل است و راه دیگری غالباً وجود نداشته است؛ زیرا حد خوردن اشخاص،

۱. تهذیب الأحكام، ج. ۷، ص. ۳۲۷، ح. ۵: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبِيِّ الْمَعْرِيِّ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَنْزُجِي الْمَرْأَةَ الْمَعْلُونَةَ بِالْتَّنِّيِّ وَلَا يَنْزُجِي الْمَعْلُونُ بِالْتَّنِّيِّ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَعْرَفَ مِنْهُمَا التَّوْبَةُ؛ وَسَائِلُ الشِّعْبَةِ، ج. ۲۰، ص. ۴۲۸، ح.^۱

۲. طبق نقل فقیه و تهذیب، عنوان «امونه» در روایت مطرح شده بود (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج. ۳، ص. ۴۶؛ لا ينبغي لك أن تترزق إلا بأيمانه؛ تهذيب الأحكام، ج. ۷، ص. ۲۶۹؛ لا ينبغي لك أن تترزق إلا بآمنة مأمونة)؛ برخلاف نقل الكافي (ج. ۵، ص. ۴۵۴) که در آن آمده است: لا ينبغي لك أن تترزق إلا مؤمنة أو مسلمة؛ اما مفاد نقل كافی نیز بالحاظ 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 قضاویت و اجرای حدواد، نوعاً این امور توسط قضات عاشه صورت می‌گرفته که اعتباری نداشته و در نتیجه، «حدخورده بودن» دلیل بر ارتکاب زنا نبوده است. اینکه در برخی روایات، «حدخورده بودن» مطرح شده^۱، مراد از آن حد شرعی است، نه حدی که قاضیان عاشه حکم داده‌اند. اگر در مواردی اجرای حد مورد امضای ائمه علیهم السلام قرار گرفته، مواردش نادر است. مجرد اشتهرار در نزد مردم نیز، از نظر شرعی اعتبار ندارد؛ بنابراین، عنوان «ملنه» 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 زنای زانی با مزني^۲ 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 علیهم السلام دیگران را از ازدواج با زانیه معلن نهی کرده محتمل است؛ اما درباره روایت حلبی که حضرت با عبارت «لاتزوج المرأة المعلنة بالزنى ولا يزوج المعلن بالزنى إلا بعد أن يعرف منها القوية» می‌خواهد 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 متصرف شدن به معلن و معلن نیست؛ بنابراین، صحیح نیست که گفته شود تقيید زانیه در این روایت به معلن، ثبوتاً در حرمت نکاح با زانیه دخیل نیست و این قید فقط برای اثبات زانیه بودن زن ذکر شده است؛ از این‌رو، به مقتضای این روایت، معلن بودن ثبوتاً نیز موضوعیت دارد؛ زیرا امام علیهم السلام از یک سودر مقام بیان حکم خود زانی و زانیه است و از سوی دیگر، محتمل نیست که معلن 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 غیرمعلنه دلالت می‌کند.

۱. الكافي، ج، ۵، ح، ۳۵۵: الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن أبي عثمان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیهم السلام: «في قوله ﷺ (الرَّأْنِ لَا يُنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً) قال هم رجال ونساء كانوا على عهد رسول الله علیهم السلام مشهورين بالرثانية فنهى الله علیهم السلام عن أولئك الرجال والنساء والناس اليوم على تلك المنزلة من شهر شيئاً من ذلك أو أقيمت عليه الحد فلان تزوجوه حتى تعرف توبيه»؛ وسائل الشيعة، ج، ۲۰، ص، ۴۳۹، ح، ۳.

در پاسخ، ابتدامقدمه‌ای 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 شده‌که برخی معتقدند که آیه شریفه «لَيَسْتَ أَذْنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكُوكُمْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَتَلَقَّوْا الْحُلْمَةَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَاتٍ»^۱ نسبت به ادله رفع قلم از صبی، نوعی تخصیص است و اگرچه به حسب روایات متعدد از کودک قلم برداشته شده است^۲، ولی به مقتضای این آیه، کودک ممیز استثناء وظیفه دارد که استیدان کند^۳؛ اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا گاهی چیزی موضوع حکم قرار می‌گیرد تا تکلیف ولی با 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 استیدان نیز مطلب از همین قرار است؛ کودک تکلیف ندارد و این امر، متوجه ولی وظیفه او است؛ همچنان که اگر گفته شود، کودک غیرممیز نباید اموال مردم را بشکند، معناش این است که ولی او باید مانع 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 متوجه 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 معلم و معلمه نکاح نکنند؛ ولی در ادامه، به جای تعبیر «حتی یتبوا» فرموده: «حتی تعرف منهما التوبه»؛ بنابراین، خطاب، در حقیقت، متوجه افراد عفیف است و در این جهت فرق نمی‌کند که صدر روایت به صورت معلوم یا مجھول خوانده شود.

۱. ر.ک: مستثنیات حرمت نظر به اجنبی، نظر ممیز به عورت.

۲. سور. ۵۸.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۲-۴۶.

۴. برای نمونه: مستند الشیعه، ج ۱۶، ص ۳۵.

مطلوب 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 وظيفة 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 وظيفة افراد عفیف است، ولی مستفاد از آن این است که ازدواج افراد عفیف با افراد آلوده به زنا مطلقاً مبغوض شارع است؛ از این رو، افراد غیرمعلن به زنانیز که علم به زنای خود دارند، نباید با افراد عفیف ازدواج کنند؛ بنابراین، روایت گرچه در مقام تحديد است و مفهوم دارد، اما این مفهوم تنها نسبت به افراد عفیف است؛ یعنی نمی‌توانند با معلن و معلنه به زنا ازدواج کنند؛ اما می‌توانند با زانی و زانیات دیگر ازدواج کنند به شرط اینکه زنای 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، تحديد 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 عفیف ازدواج کند؛ ولی نسبت به افراد عفیف که در واقع، مخاطب این روایت هستند بین معلن و معلنه به زنا و غیر آنها فرق است؛ یعنی بین افرادی که زنای 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 دخلالتی 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، ابتداء و از باب مقدمه، متعرض حکم زانی و زانیه شده و فرموده است: «زانی و زانیه نباید با غیر هم سنت خود ازدواج کنند» و سپس با فقره «خَرِّمَ ذلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۱ وظیفة زنان و مردان عفیف را مشخص کرده و فرموده است ازدواج مؤمنین عفیف با افراد آلوده، حرام است.

تفاوت حدود و تعزیرات با حرمت نکاح زناکار

لازم است به مناسبت، به مسئله‌ای اشاره شود. در احکامی مثل حدود و تعزیرات، مجرد 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 این‌رو، لازم نیست که شخص زناکار خودش را معرفی کند یا کسی که اطلاع دارد خبر بدهد؛ 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 قهرآ در لزوم اجرای حد نیز دخیل است. این مطلب درباره افتاء نیز صادق است؛ به این معنا که مجرد ثبوت یک حکم شرعی واقعی، مصحح 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 عقلاب بر آن است و هم روایات^۱ 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 ظاهري 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.

باقیه به این مطلب، به مقتضای تناسب حکم و موضوع، قید اعلان در «معلن و معلن» و عرفان در «حتی تعرف منهما التوبه» در حکم واقعی دخیل نیست و تنها

۱. البته منافقانی 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 ﷺ و علیؑ 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، بهنهایی توبه کند (وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۶، باب ، باب آن من ثاب قبل آن پیخد سقط عنه الحد و استحباب اختیار التوبه على الإقرار عند الإمام).

در حکم ظاهری دخالت دارد که در نتیجه، از یک سو، زانی و زانیه غیرمعلن به زنا نیز نمی‌توانند با افراد عفیف ازدواج کنند، اگرچه فرد عفیف تاریخی 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 عفیف، 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، عفیف و پاک بود، طرف دیگر هم باید پاک باشد؛ اما در مورد مشرک، ازدواج عفیف با غیرعفیف اشکال ندارد.

بر اساس روایاتی مانند روایت ابن‌بزیع، نکاح عفیف با زانیه مطلقاً -اعم از مشهوره معلنه و غیر آن- جایز نیست^۱ و قبودی 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 رایات بودند و علنی زنا می‌کردند و این‌گونه مشهوره بودن که با اعلان همراه بوده نیز طریق اثبات زنا است؛ بنابراین، به موجب جمع بین ادلّه، اعم از آیه شریفه و روایات، ازدواج با مزنی‌بهای و هر زانیه‌ای حرام است؛ مگر در فرضی که به وسیله توبه یا غیر آن، انسان اطمینان داشته باشد که بعد از ازدواج، مرتكب 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 و گرنّه، زن با ازدواجش سبب می‌شود که زنای معمولی او، به زنای محصنه تبدیل شود و این امر، مبغوض

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 با زن، چنانچه توبه نکرده باشد، مشمول صدر آیه است؛ ولی اگر توبه کرده باشد، مشمول ذیل (المؤمنین) است و بر اساس روایات تحریم، باید با زانیه ازدواج کند؛ مگر در فرضی که اطمینان به تحصین داشته باشد؛ البته عفیف بودن، مشیر به در حصن بودن است و اگر با غیر توبه هم این حصن ایجاد شود کافی است.

شارع مقدس است.^۱

**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.^۲

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^۳، یکی از عمومات مورد نظر ایشان آیه «أَحِلَّ لَكُنْهُ مَا وَرَأَهُ ذَلِكُنْهُ»^۴ است.

مطلوب 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، عمله دلیل، همان موتفه محمد بن مسلم است:

تهذیب الأحكام، ج ۱۰، ص ۱۵۴، ح ۴۸: عنه (محمد بن علي بن محبوب) عن محمد بن الحسين عن عبد الله بن هلال عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة زنت و شردت أن يربطها إمام المسلمين بالزوج كما يربط البعير الشارد بالعقل»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص ۱۴۸، ح ۱.

این روایت نیز با نظر مختار منافات ندارد؛ زیرا طبق این روایت، این زانیه، تزویج شده تا زوچش از زنای او ممانعت کند؛ بنابراین، روایت، بر جواز ازدواج در فرض ادامه این عمل شنبیع دلالت ندارد. علاوهً مجلسی نیز چنین فرموده است: «قوله: «زنٰت و شردت» شرودها نغارها و عدم اطاعتتها للأقارب، والمراد بربطها بالزوج تزویجها للنكر شهورتها و يمنعها الزوج عن الفاحشة» (ملا الأخيار، ج ۱۶، ص ۳۰۶).

به علاوه، ممکن است روایات مجوزه را با روایات اعتبار توبه و مانند آن تقيید کرد.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۳.

۳. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۱۸، ۳۱۴ و ۳۲۲.

۴. النساء، ۲۴.

به عمومات رجوع شود، اما با توجه به مبنای اصولی ایشان^۱ که در فقه نیز در موارد عدیده^۲ بر اساس آن مشی نموده، باید در این مسئله می‌فرمود: «بعد از تعارض روایات، باید به مرتجحات رجوع کرد و مرتجحات نیز از نظر ما ابتداءً موافقت کتاب و در فرض فقدان این مررجح، مررجح بعدی مخالفت عامه است» و در مقام، روایات جواز، موافق با کتاب -مانند آیه «وَأَحْلَّ لَكُمْ مَا وَرَأَتُمْ ذِلِّكُمْ»^۳- می‌باشد و بر روایات تحریم مقدم می‌شود.

کسانی که دلالت آیه سوم سوره نور^۴ بر تحریم راتمام ندانسته‌اند، بعد از تعارض روایات، به آیه «وَأَحْلَّ لَكُمْ مَا وَرَأَتُمْ ذِلِّكُمْ» تمسک کرده‌اند؛ همچنان که مرحوم آقای خوئی نیز در موارد مشابه، به آن رجوع کرده و به جواز حکم کرده است.^۵

اشکال بر کلام آقای خوئی

کلام مرحوم آقای خوئی مبنی بر رجوع به عمومات حل و حکم به جواز بعد از تعارض، به دلایل زیر قابل مناقشه است.

اشکال اول: وجود مرتجحات 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 قدماً-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، مسأله انفعال ماء البذر بالملاقاة؛ و ج ۳، ص ۸۴، مسأله نجاست الخمر.

۳. النساء، ۲۴.

۴. «إِلَّا يَنْتَكِحُ إِلَّا زَانِيَةٌ أَوْ مُشْرِكَةٌ وَإِلَّا زَانِيٌّ أَوْ مُشْرِكٌ وَحْرَمَ ذَلِكَ عَلَى النَّؤْمَيْنِ».

۵. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۶، ۳۱۸، ۳۱۴ و ۳۲۲.

اشکال دوم: عدم نظارت آیه حَلْ بِرْ موارد عقوبیت ثانیاً، اگر مراد ایشان از عمومات، آیه «وَأَجْلَ لَكُنَّهُ مَا وَرَأَهُ ذَلِكُنَّهُ» 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، تها 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 عقوبیت حرام هستند نیست تا به مقتضای نبودن موردی درین 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 مستب از افشاء، لواط و اقسام زنا- خلاف قرآن و از باب تخصیص نیست.

کلام حاج شیخ: اسقاط روایات حرمت بالحاظ مخالفت مشهور و موافقت عاقمه مرحوم حاج شیخ، به نحو دیگری در صدد اثبات جواز نکاح برآمده و چنین فرموده است:

«ولا يخفى أن هذه الأخبار وإن كانت مقيدة والقاعدة تقتضي حمل ما استدلّ به المشهور من الأخبار المطلقة عليها، إلا أن تلك الأخبار لصراحتها في الإلaciaق وورودها مورد الحاجة وقت حضور العمل يقع بينها وبين هذه، المعارضة؛ وحيثذ فلا بدّ إثما من طرح هذه رأساً بما خالفتها للمشهور وموافقتها البعض العامة، أو حملها على الكراهة».١

اشکال بر کلام حاج شیخ

اما کلام ایشان قابل مناقشه است.

اشکال اول: فتوا مشهور قدما به حرمت اشکال اول این است که شهرت بین امامیه -اگر شهرت مرجح باشد- جواز ازدواج

۱. النساء، ۲۴.

۲. کتاب النکاح (حائزی) ص ۱۶۳.

نیست و ادعای صاحب جواهر^۱ که فتوای مشهور قوی، جواز است، صحیح نیست. اگر موافقت با شهرت به عنوان یک مرجع پذیرفته شود، مراد از آن، شهرت بین قدما است و با بررسی فتوای قدما مشخص می شود که فتوای مشهور تازمان ابن ادریس و قطب راوندی - که وفاتشان در اوآخر قرن ششم بوده است^۲ - قول به تحریم است.

مرحوم کلینی در کافی، بابی با عنوان «باب آنکه لا يجوز التمتع إلا بالعفيفة»^۳ قرار داده و سپس روایات آن را نقل کرده است و باب دیگری نیز با عنوان «باب الزانی و الزانیة» 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^۴ که جمع بین آنها این است که به شرط توبه جایز است.

مرحوم صدوق در فقیه^۵ و مقنع^۶ قائل به تحریم ازدواج با زانی و زانیه در فرض عدم توبه شده است.

شیخ مفید در مقتنه^۷، قائل به تحریم ازدواج زانی با مزني^۸ بها شده است، مگر در فرضی که هر دو طرف زنا توبه کنند.

سید مرتضی در المسائل الزانیه^۹ به تحریم حکم کرده، مگر اینکه زن توبه کند؛ البته در انتصار^{۱۰} اسمی از توبه نبرده؛ چون انتصار در مقام بیان همه خصوصیات نیست.^{۱۱}

۱. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۳۹.

۲. الواقی بالوفیات، ج ۲، ص ۱۸۳؛ طبقات أعلام الشیعه، ج ۳، ص ۱۲۴ و ۲۹۰.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۴۵۳.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۴.

۵. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۰۵-۴۰۶، ح ۴۴۱۶ و ۴۴۱۷.

البته در ح ۴۴۱۶، ازدواج با مستعملن و مستعملن مطرح شده، نه مطلق زانی با زانیه. در حدیث ۴۴۱۷، نیز مشهور به زنا یا حد خورده مطرح شده است.

۶. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۰۶ و ۳۲۸.

۷. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۴.

۸. رسائل الشیف المرتضی، ج ۱، ص ۱۳۰.

۹. الانصار، ص ۲۶۷ - ۲۶۶.

۱۰. البته عبارات مسائل زانیه و انتصار فقط در خصوص ازدواج زانی با مزني^{۱۲} بها است.

کلمات شیخ طوسی نیز مختلف است، در برخی عبارات، قائل به تحریم و در برخی عبارات، قائل به جواز شده است.^۱

ابن بزاج^۲ و ابوالصلاح حلبی در کافی^۳ نیز به تحریم ازدواج با زانیه قائل شده‌اند.^۴ ابن زهره در غایبیه^۵ 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 نهایه جواز را مقید به توبه زانیه کرده است؛ چنان‌که در تهدیب نیز چنین قیدی را در هر دو طرف - به تبع شیخ مفید در متعمعه - لازم دانسته است. ایشان در استبصارنیز در تعارض بین اخبار، جواز بدون قید توبه زانیه را نپذیرفته است؛ بنابراین، فتوای 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 نهایه که در آن تصریح به کراحت ازدواج غیرزانی با زانیه معروفة شده - متععرض حکم ازدواج غیرزانی با زانیه و همچنین ازدواج غیرزانیه با زانی نشده است.

تهدیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۸: «قال الشیخ: ... و من فجر بامرأة وهي غير ذات بعل ثم تاباً بعد ذلك وأراد أن ينكحها بعد عقد صحيح جاز له ذلك بعد أن ظهر منها التوبة. يدل على ذلك ما رواه الحسين بن سعید عن القاسم بن محمد...»

الاستبصار، ج ۳، ص ۱۶۸: «فالوجه في هذا الخبر أحد شيئاً أن يكون ذلك إخباراً عن صحة العقد وإن كان قد فعل محظوظاً والثاني أن يكون المراد بقوله لا يأس بأن يتزوجها وبمحضها إذا تابت وليس في الخبر أنه لا يأس بذلك مع إصرارها على القبيح.»

الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۰، مسألة ۷۱: «إذا زنا بامرأة جاز له نكاحها فيما بعد ... دليلنا: إجماع الفرق، وأيضاً الأصل الإباحة.»

المبسوط، ج ۴، ص ۲۰۲: «وإن زنا بامرأة جاز له أن يتزوجها فيما بعد بإجماع ألا الحسن البصري، وقال قنادة وأحمد إن تابا جاز، وإن 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 مصراً على مثل ذلك الفعل. فإن ظهر له منها التوبة، جاز له العقد عليها. و تعتبر توبتها بأن يدعوها إلى مثل ما كان منه.»

۲. المهدب (ابن بزاج)، ج ۲، ص ۱۸۸.

۳. الكافي في الفقة، ص ۲۸۶.

۴. البته فتوای این دوفقیه، مانند فتوای ابن زهره و ابوالفتوح رازی که در سطور آنی مطرح می‌شود، مقید به فرض «عدم توبه زانیه» است.

۵. غنیمة التروع، 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.^۱

ابوالفتح رازی نیز تصریح به حرمت ازدواج با زانیه کرده است.^۲
در مقابل، ابن‌ادریس^۳ و قطب راوندی^۴ مشهور علمای^۵ بعد از آنها قائل به
کراحت شده‌اند.

بنابراین، معاریف قدما قائل به حرمت بوده‌اند^۶ و ادعای شهرت قوی بر جواز که
صاحب جواهر مدعی شده، صحیح نیست؛ همچنان که 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 عاته
اشکال دوم کلام مرحوم حائری این است که گرچه در مغنى ابن‌قدامه، علاوه بر قناده
(ولادت ۶۱-وفات ۱۱۸)^۷ و احمد بن حنبل (ولادت ۱۶۴-وفات ۲۴۱)،^۸ ابوعبید قاسم
بن سلام (ولادت ۱۵۷-وفات ۲۲۴)^۹ و اسحاق بن راهویه (ولادت ۱۶۱-وفات ۲۳۸)^{۱۰}

۱. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۰.

۲. تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۸۴.

۳. المسراج ۲، ص ۵۲۷ و ۵۴۴.

چنان‌که در پاورقی مربوط به نظر شیخ طوسی بیان شد، مرحوم شیخ طوسی نیز در نهایه قائل به کراحت
ازدواج با زانیه معروفه شده است.

۴. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۱۵ و ۱۱۴.

۵. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶؛ تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۷۰؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۵؛
مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۳۴۰؛ رياض المسائل، ج ۱۱، ص ۱۸۹؛ مقابیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۴؛ جواهر
الكلام، ج ۲۹، ص ۴۲۳؛ وسائل الشيعة، 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 مزئّنّها است، اما در مجموع، تا قبل از
ابن‌ادریس و قطب راوندی، فتوای به جواز رانمی توان فتوای مشهور دانست.

۷. الطبقات الكبرى، ج ۷، ص ۲۲۱؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۵، ص ۲۷۰؛ وفيات الأعيان، ج ۴، ص ۸۵.

۸. وفيات الأعيان، ج ۱، ص ۶۴.

۹. وفيات الأعيان، ج ۴، ص ۶۲؛ الطبقات الكبرى، 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^۱ که آنها نیز از معاریف عاقه هستند، اما در برخی کتب^۲، تنها نام قناده و احمد بن حنبل ذکر شده است و حتی با وجود این چهار نفر، قول به جواز، موافق عاقه است و از این‌رو، در مقام تعارض، از این جهت ترجیح با قول به تحریم است؛ زیرا در ترجیح به مخالفت عاقه، باید فتاوی مشهور عاقه در عصر صدور روایت را ملاحظه کرد و اگر در چنین عصری، فتاوی عاقه، مخالف نظر ائمه بیان نباشد، وجهی برای تقبیه وجود ندارد. ولات سه نفر از این چهار نفر، بعد از رحلت امام صادق علیه السلام بوده و تهاقناوه، معاصر امام باقر علیه السلام بوده است؛ بنابراین، چگونه می‌توان ادعا کرد که روایت‌های تحریم، به خاطر تقبیه صادر شده است؟ اگر نوبت به ترجیح به مخالفت با عاقه 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 - ابوحنفیه است و هر دو قائل به جواز هستند^۳؛ البته این حزن در محلی از

۱. المغني (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۱۴۰-۱۴۱: «فصل: وإذا زلت المرأة، لم يحل لمن يعلم ذلك نكاحها إلا بشرطين: أحدهما، انقضاء عذتها ... والشرط الثاني، أن تتوب من الزنا، وبه قال قنادة، وإسحاق، وأبو عبيد، وقال أبو حنيفة، والمالك، والشافعي: لا يشترط ذلك ...»

در این کتاب تصویح نشده که این 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 این قدامه در مقام ذکر نظریات تمام ائمه اربعه نبوده که بسیار بعید است؛ بهخصوص که از مقدمه این کتاب مشخص می‌شود که ایشان حنبلی و در صدد نقل و شرح نظریات ابن حنبل بوده است: «وكان إماماً أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل عليه السلام من أقواهم فضيلة، وأقربهم إلى الله وسيلة، وأتباعهم رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه وأعلمهم به، وأزهدهم في الدنيا وأطوطعهم لربه، فلذلك وقع اختيارنا على مذهبيه. وقد أحببنا أن أشرح مذهبيه واختياره، ليعلم ذلك من اتفقنا أناهه، وأبين في كثير من المسائل ما اختلف فيه مقاً أجتمع عليه، وأنذر لكل إمام ما ذهب إليه، تبركاً بهم، وتعريفاً للمذاهبيهم، وأشير إلى دليل بعض أقوالهم على سبيل الاختصار...»؛ بلکه به نظر می‌رسد آنچه در ابتدای مسائل به عنوان نظر مطرح می‌شود، دیدگاه این حنبل است و سپس نظریات موافق و مخالف با آن نقل می‌شود؛ بنابراین، با توجه به اینکه نظریه اول، حرمت نکاح با زانه قبل از توبه است، بعید نیست این حنبل نیز طبق نقل این کتاب، قائل به حرمت بوده است.

۲. الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۰، مسألة ۷۱؛ المبسوط، ج ۴، ص ۲۰۲؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴.

۳. المغني (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۱۴۰-۱۴۱.

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^۱ 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 مجوّze 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 عفیف و در فرض توبه، استثنای کرده‌اند؟ 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^۲؛ به عبارت دیگر، همچنان که 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 مجوّze، مخالف عاقه بود، ممکن بود گفته شود که مرتجحات، تعارض می‌کند؛ زیرا از یک سو، ترجیح در باب عقد دائم نسبت به روایات حرمت اقتضامی کند 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 مجوّze است اقتضاء می‌کند در هر دو باب قائل به تجویز شده، در نتیجه، مرتجحات 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 بالأثمار ج ۹، ص ۴۷۶-۴۷۵.

برخی از کسانی که ابن حزم قول به حرمت را به آنان نسبت داده است، عبارت‌اند از: ابن عباس، ابوهریره و ابن عمر.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۳، باب استحباب اختيار المأمونة العقيقة للمتعة؛ وص ۲۷، باب كراهة التمتع بالزانية المشهورة بالزن وتحريم التمتع بذات البعل والعدة والمطلقة على غير الشنة؛ وص ۲۹، باب عدم تحريم التمتع بالزانية وإن أصررت.

۳. در برخی روایات متعه (مانند صحیحة ابن بزیع؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۶۹، ح ۲) نیز به آن سوم سوره نور استشهاد شده در حالی که فرد ظاهر آن عقد دائم است. این نشان می‌دهد که فرقی بین عقد دائم و عقد مؤقت 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 زرارة آمده است: «سأَلْ عَمَّارًا وَأَنَا عِنْدَهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْفَاجِرَةَ مَتَعَهْ قَالَ لَا بَأْسٌ وَإِنْ كَانَ التَّزَوِّجُ الْآخِرُ فَلِيُحْصِنَ بَاهِ».١

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 دست اندازی اشخاص
آلوده قرار نگیرد و این واجبی است تکلیفی و شرط صحت نکاح نیست.
مطلوب 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 عفیف و زانی نمی‌گذارند از یک جهت، مخالف و از یک
جهت، موافق عاقمه هستند؛ یعنی همین که تفصیل بین زانی و غیر زانی نمی‌دهند،
این عدم تفصیل، موافق عاقمه است؛ هرچند از جهت اصل تشریع متعه، مخالف
عاقمه هستند؛ اما روایات تحریم هم از جهت تشریع متعه و هم از جهت تفصیل بین
زانی و غیر زانی، مخالف عاقمه هستند؛ از این رو، ترجیح با روایات تحریم است.

نتیجه: ترجیح روایات حرمت بر جواز در فرض تعارض مستقر

نتیجه آنچه تاکنون بیان شد، این است که در فرض تعارض روایات، روایات تحریم
به دلیل موافقت با کتاب، مخالفت با قول عاقمه و موافقت با مشهور -بنا بر قبول
مرجحیت آن- بر روایات جواز مقدم است.^٢

۱. نهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٢٥٣، ح ١٥؛ روی محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن علي بن حدید عن جمیل عن زرارة قال: «سأَلْ عَمَّارًا...»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٧، ح ٥.

۲. چنان که در بیان نظر مختار در باورقی 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 زنگار 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

مسئله ۱۷: «... والأحوط الأولى أن يكون بعد استبراء رحمها بحضة من مائه أو ماء غيره إن لم تكن حاملاً وأما الحامل فلا حاجة فيها إلى الاستبراء؛ بل يجوز تزويجها ووطئها بلا فصل».¹

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 غیرحامل باید استبراء با حیض صورت بگیرد. ایشان حیض را امارة بر برائت رحم دانسته؛ همچنان که در روایات کنیز نیز حیض، امارة بر آن دانسته شده است² و اکنون نیز متعارف زن‌ها حیض را امارة 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 شده‌اند³؛ ولی از بعضی روایات استفاده می‌شود که گاهی اتفاق می‌افتد.⁴

اقوال فقها

شهرتی بسیار قوی نسبت به عدم لزوم عده واستبراء زانیه قبل از ازدواج وجود دارد؛ اما عده‌ای مطلقاً یا در برخی از صور، قائل به لزوم آن شده‌اند.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۳.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۴۷۲، باب استبراء الأمة؛ وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۲۵۷، باب أنَّ من اشتري أمة وجب عليه استبرأها بحيبة وإن كانت لاتحيض وهي في سنِّ من تحيض فبخمسة وأربعين يوماً وكتذا يجب الاستبراء على من أراد بيعها.

۳. المسائل الناصرية، ص ۱۷۰؛ مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۳۵۶؛ السراجون، ج ۱، ص ۱۵۰.

۴. الكافي، ج ۳، ص ۹۵-۹۷، باب الحبل بترى الذم؛ وسائل الشيعة، 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:
 ظاهر کلام شیخ طوسی در تهذیب این است که زانیه عذہ دارد؛ ایشان این مطلب را با عبارت «لاینبغی له آن یترزق بها بعد الفجور»^۱ ابعد آن یستبره رحمها، بیان کرده؛ ولی با توجه به اینکه به روایت اسحاق بن جریر استدلال کرده است، ظاهرش این است که ازدواج با زانیه قبل از استبراء را باطل دانسته است. در کلمات قدما، «لاینبغی» به تزیه اختصاص ندارد.^۲

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۴.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۴؛ روی أحمد بن محمد بن اسحاق بن جریر عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «فَلَمَّا هَبَطَ الْزَّجْلُ يَفْجُرُ بِالنَّمَاءِ ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فِي تَوْبِيجِهَا هُلْ يَحْلِّ لَهُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ إِذَا هُوَ اجْتَنِبَهَا حَتَّى تَنْقُضِي عَذْتَهَا بِاسْتِبْرَاءِ رَحْمَهَا مِنْ مَاءِ الْفَجُورِ فَلَهُ آنَّ يَتَرْزَقُهَا».

۳. أحكام النساء، ص ۱۹: «لاینبغی إن كان لها زوج أن تمكّنه من نفسها وإن كانت أمّة فلا يقربها سيدها حتّى تطهر من دم حيضها».

الخلاف، ج ۱، ص ۲۹۰: «لابأس أن يؤذن اثنان واحد بعد الآخر، وإن أتي بذلك موضعًا واحدًا كان أفضل، ولا ينبعغى أن يزيد على ذلك ... دليلنا: إجماع الفرق على ما رواه من أن الأذان الثالث بدعة، فدلل ذلك على جواز الآترين، والمنع عتماً زاد على ذلك»؛ وص ۳۱۷: «لاینبغى أن يكرر المأمور إلا بعد أن يكتبه الإمام ويفرغ منه، ... دليلنا: أنه لا خلاف في أنه إذا كثرب بعد فراغه أن صلاته ماضية كاملة، وخالفوا فيه إذا اكتبر مع الإمام فينبغي الأخذ بالاحتياط».

المبسوط، ج ۱، ص ۲۶۳: «فعلى هذا، إذا غنم من الروم مثلاً قسم الخمس على من كان يبلد الشام ... ولا ينبعغى أن يعطي إلا من كان مؤمناً أو بحكم الإمام، ويكون عدلاً مرضياً فإن فرق في الفتاق لم يكن عليه ضمان لأنّ الظاهر يتناولهم»؛ وص ۳۶۸-۳۶۷: «والمزدلفة تسمى المشعر الحرام، وتسمى أيضاً جمعاً، وحده ما بين المأزمن إلى الحياض وإلي وادي محرر، ولا ينبعغى أن يقف إلا فيما بين ذلك فإن ضاق عليه الموضع جاز أن يرتفع إلى الجبل».

المهدب (ابن بزاج)، ج ۱، ص ۲۵۸: «لاینبغى تأخير الذبح يعني إلى بعد الحلق لأن يكون ناسياً»؛ وص ۲، ص ۴۱: «لاینبغى لللحاث أن يعتق أم ولده في الكفاره أيضاً، وقد ذكر: جواز ذلك والأخطو ما ذكرناه»؛

وص ۵۸۶: «لاینبغى له أن يأخذ الرزق على القضاء، وقد ذكر جواز ذلك وأخذه من بيت المال»، البته در اکثر موارد، مانند موارد ذيل، این تعبیر در موارد غیرالرامي به کار رفته است؛ ولی در هر حال، نمی توان در موارد مشکوک، از تعبیر «لاینبغى» در عبارات قدما، حکم تزیه‌ی را استظهار کرد؛ زیراً چنان‌که گذشت، به طور متعدد در حکم الرامی نیز به کار رفته است.

أحكام النساء، ص ۵۶: «لاینبغى لهن أن يتعلمن من القرآن سورة يوسف خاصة دون غيرها ويتعلمن سورة التور».

المقنعة (شیخ مفید)، ص ۴: «لاینبغى له أن يتكلّم على الغانط إلا أن تدعوه ضرورة إلى ذلك أو

يذكر الله تعالى في مجده...»؛ وص ٥٤: «والجنب إذا ارتمس في الماء أجراه لظهوره ارتيماسة واحدة ولا ينبغي له أن يرتمس في الماء الراكد فإنه إن كان قليلاً أفسد له ولم يظهر به وإن كان كثيراً خالفاً السنة بالارتفاع فيه»؛ وص ٧٥: «ولا ينبغي أن يقطع شيء من أكفان الميت بحديد ولا يقرب النار ببخاره ولا غيره»؛ ص ٥٩: «ولا ينبغي للإنسان أن يدخل بامرته حتى يقدم إليها شيئاً من المهر قبل أم كلثوم دخل بها قبل أن يقدم شيئاً آخره ستة و كان المهر في ذمته ديناً عليه ولم تسلمه إلى المرأة أبداً وقت طلاقته به»؛ وص ٥٤: «ولا ينبغي لأحد أن يعقد نكاحاً و القمر في العقرب»؛ وص ٥١٥: «ولا ينبغي له أن يبني بزوجته في ليلة كسوف»؛ وص ٧٨١: «ولا ينبغي أن يحضر الجلد على الزينة إلا اختيار الناس».

الاستبصار ١، ص ٩: «والوجه في هذه الرواية الكراهة لأن وجود المياه المتبقية لها ينافي الاستعمال هذه المياه وإنما تستعمل عند فقد الماء على كل حال»؛ وص ٤٣٤: «فالوجه في هذا الخبر ضرب من الاستحساب وأجل ذلك قال لا ينبغي ولم يقل لا يجوز ذلك صريح بالكراهة»؛ وح ٣، ص ٧٩: «فلا ينافي الخبرين الأولين لأنهما يحملان شيئاً أحدهما... والثاني أن يكون ذلك مكرهاً وأنجل ذلك قال لا يصلح ولا ينبغي ولم يقل إنه لا يجوز أن ذلك حرام».

تهذيب الأحكام، ح ٢، ص ٢٤٦: «فالوجه في هذا الخبر أن إنما نهيه عن المعاودة إلى مثله لأن ذلك فعل من لا يصلح النوافل ولا ينبغي الاستمرار على ترك النوافل وإنما يسوغ ذلك عند العوارض والعلل على ما ينتاه»؛ وح ٥، ص ٣٨٦: «ولا ينبغي للمحرم أن يدخل الحمام فإن دخله فلا شيء عليه»؛ وح ٧، ص ٣٢٥: «فهذه الأخبار كلها دالة على أن نكاح الأم إنما يكون سائغاً مباحاً عند القظول وأن مع وجوده يكون مكرهاً وإن كان ذلك غير مبطل للعقد لأن الخبر الأخير دل على ذلك من قوله لا ينبغي أن يزور الحرم المعلوم اليوم وهذا تصريح بالكراهة التي ليست بالغط حظر».

الرسائل العشر (شيخ طوسى)، ص ١٤٣: «ولا ينبغي أن يصلح آخر الوقت إلا عند الضرورة لأن الوقت الأول أفضل من اختيار».

البسيط، ح ١، ص ١١٣: «والقنوت ستة مؤكدة في جميع الصلوات فرائضها ونوافلها؛ و محلها قبل الركوع بعد الفراغ من القراءة لا ينبغي تركه مع الاختيار إلا في حال الضرورة أو التقى»؛ وص ١٣٨: «يكره للمسافر أن يؤم بالمقيم، وكذلك يكره للمقيم أن يؤم بالمسافر فإن كانا جميعاً مسافرين فدخول بلدانى أحدهما المقام عشراً الآخر لم يتو ذلك لا ينبغي أن يؤم أحدهما صاحبه»؛ وص ١٤٨: «ولا ينبغي أن يطول الخطبة»؛ وص ١٥٩: «ولا ينبغي أن يرول من مكانه حتى يتم من فاته شيء من الصلاة صلونه».

النهاية (شيخ طوسى)، ص ٨: «ولا ينبغي أن يكون على فم الإنسان لثام في حال القراءة»؛ وص ١١٦: «وتسليم الإمام في الصلاة مرة واحدة تجاه القبلة، يشير بعينه إلى يمينه. ولا ينبغي له أن يبرح من مصبه، حتى يتم من قد فاته شيء من الصلاة خلفه - صلاته».

المهدى (ابن براج)، ح ١، ص ٧٦: «وأنبيتها: وقت نوافل العصر، وهو ما بين الفراغ من فريضة الظاهر إلى أن يبقى من وقت العصر مقدار ما يؤذى فيه أربع ركعات إلأ في يوم الجمعة أيضاً فإنه ينبغي تقديم ذلك أو تأخيره كما ذكرناه من حيث أنه لا ينبغي للمسئلى أن يفرق بين فريضي الظاهر والنصر فيه»؛ وص ٧٢: «ولا يجوز تقديم صلاة الليل في أوله إلا المسافر يخاف من فونها، أو شافت يخاف أن يمنعه من القيام آخر الليل رطوبة رأسه، ولا ينبغي أن يجعل ذلك عادة»؛ وص ١٩٧: «إذا أفترط الحانض في نهار الصوم كان لها ذلك، ولا ينبغي أن تمنعني من طعام ولا شراب».

مرحوم شیخ در مبسوط^١ و خلاف^٢ نیز متعرض مسئلله شده که با نظر ایشان در تهذیب متفاوت است.

مرحوم شیخ مفید در مقننه فرموده: «إذا عقد عليها بعد الفجور [بها] فلا يقربها حتى يستبرئها...».^٣ ایشان استبراء راشرط صحت عقد ندانسته؛ بلکه جواز وطی بعد از ازدواج رامنوط به آن دانسته است.

عبارت خلاصه الإيجاز نیز چنین است: «ولا يجوز متعة الزانية مالم تتب. ولو زنى بها وتبا حلّت»^٤ بعد الاستبراء من الزنى ولو عقد لم يطا حتى تحيض حفظاً للنسب^٥. طبق این عبارت نیز، استبراء، شرط صحت عقد دانسته نشدده؛ بلکه جواز وطی بعد از ازدواج ممنوط به آن دانسته شده است.

ابو الصلاح حلبي در «الكافي» فرموده است: «وطى زنى كه بعد از زنا با او ازدواج کرده قبل از استبراء جایز نیست».^٦

علامه در تحریر فرموده است: «ولوزنت امرأة خالية من بعل فحملت، لم تكن عليها عدة من الزنا، وجاز لها التزويج، ولو لم تحمل، فالأقرب أنّ عليها العدة».^٧
مسالک، این نظر علامه را از تحریر نقل کرده و سپس فرموده است: «لابأس به».^٨
صاحب حدائق نیز نظر علامه در تحریر را نقل و پذیرفته است:^٩

صاحب وسائل در وسائل الشيعة^{١٠} و هدایه^{١١} علی وجه الاطلاق، به لزوم عده فتوا

١. المبسوط في فقه الإمامية، ج ٤، ص ٢٥٣.

٢. الخلاف، ج ٤، ص ٣٥١.

٣. المقنعة (شیخ مفید)، ص ٥٤.

٤. استاد^{۱۱}: يعني مباشرة با او حلال می شود.

٥. خلاصه الإيجاز، ص ٥٣.

٦. الكافي في الفقه، ص ٢٨٤.

٧. تحریر الأحكام، ج ٤، ص ١٦٠.

٨. مسالک الأقوام، ج ٩، ص ٢٦٣.

٩. الحدائق الناضرة، ج ٢٥، ص ٣٩٧.

١٠. وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ٢٦٥، باب وجوب العدة على الزانية إذا أرادت أن تتزوج الزاني أو غيره.

١١. هدایة الأئمّة، ج ٧، ص ٤٢٦، التاسع: في عدة الزانية من الزاني وغيره.

داده و مرحوم فیض نیز در مفاتیح^۱ با اختیاط متمایل به آن شده است.
بر اساس دیدگاه علامه وکسانی که آن را مطلقاً یا في الجمله پذیرفته‌اند، نه تنها
استبراء لازم است، بلکه صحت ازدواج نیز منوط به آن می‌باشد.

باتوجه به اقوال بالامشخص 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 حلبی اوّلین کسی نیست که این مسئله را مطرح کرده و قائل به لزوم
عده بر زانیه شده است.^۲

مطلوب دیگر این است که صاحب جواهر این مسئله را در باب عده طلاق
مطرح کرده و با آن جلالت شان، در رد لزوم استبراء مطالبی را فرموده که محضلى
ندارد تا قابل طرح و بحث باشد.^۳

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 يبدوله في تزويجها هل
يحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضى عدتها باستبراء رحمها من ماء
الفجور فله أن يتزوجها وإنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها».^۴

۱. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۳۴۴.

۲. عبارت مسالک به گونه‌ای است که گویا اوّلین فقیهی که قول به لزوم عده را اختیار کرده، علامه حلبی است.

۳. جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۲۶۳.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۴.

این روایت در تهذیب چنین است:

روی احمد بن محمد بن عیسی عن اسحاق بن جریر عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدوله في تزويجها هل يحل له ذلك قال نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمة من ماء الفجور فله أن يتزوجها».١

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، مردّ بین موئّقه و صحیحه است.

روایت دوم: مرسلة تحف العقول از امام جواد علیه السلام

قال المأمون ليحيى بن أكثم اطروح على أبي جعفر محمد بن الرضا علیه السلام مسألة تقطعه فيها فقال يا أبا جعفر ما تقول في رجل نكح امرأة على زناً يحل أن يتزوجهما فقال علیه السلام يدعها حتى يستبرئها من نطفتها ونطفة غيره إذ لا يؤمن منها أن تكون قد أحدثت مع غيره حدثاً كما أحدثت معه ثم يتزوج بها إن أراد فإنما مثلها مثل نخلة أكل رجل منها حراماً ثم اشتراها فأكل منها حلالاً فانقطع يحيى.٢

روایت سوم: موئّقة سماعه

محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عن الحسن بن محمد الحضرمي عن زرعة عن سماعه 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 فسئل أبو عبد الله علیه السلام عن ذلك فقال لا يحرم ذلك على
أبيه إلا أنه لا ينبغي له أن يأتيها حتى يستبرئها اللولد فإن وقع بينهما

١. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٢٧، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٤، ح ٤.

٢. تحف العقول، ص ٤٥٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ٢٦٥، ح ٢.

ولد فالولد للأب إن كانا جامعاها في يوم واحدة وشهر واحد.»^۱

بررسی سند

در روایت «قال سائله» به کار رفته است. سؤالات سمعاه -که معمولاً باضمیر در روایات نقل شده- به طور متعارف از امام صادق علیه السلام است^۲; 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 سائله» به معنای «قال زرعة سائل سمعاه» باشد و سمعاه روایتی از امام صادق علیه السلام در پاسخ زرعه نقل کرده است.^۳

بررسی دلالت

در بسیاری از اوقات، وجه سؤال در روایات نقل نمی‌شود؛ ولی در این روایت، از جواب فهمیده می‌شود که سائل از حرام شدن جاریه بر پدر سؤال کرده است و منشأ امر مادر به پسر نیز این بوده که در برخی روایات^۴، موطئه پسر بر پدر حرام شده است؛ از این‌رو، مادر با این عمل، قصد داشته که جاریه بر شوهرش حرام شود.

کلمه «لا يحرّم» در پاسخ امام علیه السلام ظاهراً از باب تفعیل، یعنی «لا يحرّم» است و از باب ثلاثی مجرد، یعنی «لا يحرّم» نیست؛ زیرا در این صورت، مناسب این بود که از الفاظ مؤنث مانند «تلک» به عنوان فاعل استفاده می‌شد.

موضوع این روایت، زنای بعد از مالک شدن جاریه است^۵ و موضوع دو روایت قبل، زنای قبل از ازدواج است؛ اما استبراء در هر سه لازم دانسته شده است؛ البته

۱. نهذیب الأحكام، ج ۸، ص ۱۷۹، ح ۵۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۱۶۸-۱۶۷، ح ۳.

۲. فقط در روایات کافی شریف، بیش از صد روایت وجود دارد که در آن سمعاه با تصریح به کنیه امام صادق علیه السلام، از حضرت روایت نقل کرده است؛ در حالی که نظری آن در مورد روایات امام کاظم علیه السلام بیست مورد نمی‌رسد.

۳. ر.ک: ملاة الأخبار، ج ۱۳، ص ۳۴۶.

۴. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۱۹، باب ۴ (باب أن من زنى بحارية 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 زیوم استبراء زائمه، مؤنثه سمعاه شامل غیرزنی است، ولی فرض آن، آمیزش با کنیز است، نه ازدواج.

در این روایت، کلمه «لاینبعی» به کار رفته که در بررسی دلالت صحیحه زراره - 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^۱ و آقای حکیم^۲ این روایت مطرح نشده؛ اما در حدائق^۳ آمده است.

روایت چهارم: روایت حسن بن جریر

عن الحسن أيضاً عن الصادق ع: «في المرأة الفاجرة هل يحل تزويجها قال نعم إذا هاجتنبها حتى تنقضى عذتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها»^۴

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 ظاهرآ «الحسن» تصحیف شده «اسحاق» بوده و این روایت همان روایت اسحاق بن جریر، بنابر نقل کافی است.

روایت پنجم: روایت حلبی بنابر نقل روضة المتقین

یکی از روایات مسئلنه، صحیحه عبیدالله بن علی حلبی است که مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین^۵ در نقل آن فرموده است: روى الشيخ في الصحيح عن الحلبي قال: قال أبو عبد الله ع: «أيما رجل فجر بأمرأة حراما ثم اشتراها أو استبرأها بعد كانت له حلالا».

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵۴-۱۵۵.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۰۵.

۴. المتعة (شيخ مفید)، ص ۱۳، ح ۳۰؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۲، ح ۷؛ وج ۱۵، ص ۳۷۲، ح ۳.

۵. روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۰۷.

اما این روایت، همان روایت حلبی است که در تهدیب چنین نقل شده است:

عنه (الحسین بن سعید) عن ابن أبي عمر عن حماد عن الحلبي
قال قال أبو عبد الله علیه السلام: «أيما رجل فجر بامرأة حراما ثم بdalه أن
يتزوجها حلالا قال أوله سفاح وآخره نكاح ومثله كمثل التخلة
أصاب الرجل من ثمرها حراما ثم اشتراها بعد كانت له حلالا»^۱

در بررسی متن صحیحه عبیدالله بن علی حلبی که در قسم اول از اقسام روایات
مذکور در ابواب اصل نکاح نقل شد، به تفصیل بیان شد که سقط و تصحیفی در
نقل مجلسی اول رخ داده و فقره «او 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 این‌رو، باید کنار گذاشته شوند.^۲
اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

- اولاً، در بررسی اقوال فقهاء بیان شد که برخی از قدما و متاخرین، به لزوم
استبراء حکم کرده‌اند.

- ثانیاً، اگر مشهور قدما به روایتی عمل نکردن 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 مانزسیده 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 مایکسان نباشد، در این فرض،
 مجرد عمل نکردن آنها به روایت، موجب نمی‌شود که روایت از اعتبار

۱. تهدیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۳؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۲۴، ح ۲.

۲. مستمسک العروة الوثقى، 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 فقهاء، استبراء قبل از ازدواج را قبول نکرده‌اند، اما این عمل نکردن از باب اجتهاد بوده و در نتیجه، موجب متروک یا موقول شدن روایات مسئله نمی‌شود؛ زیرا از تحویه مطرح شدن مسئله در عبارات قدماً معلوم می‌شود که چنین نبوده که عدم لزوم استبراء با دلیل دیگری که به ما نرسیده روش نبوده و به همین خاطر از این روایات اعراض شده باشد.^۱

در کلمات برخی از کسانی که به ظاهر این روایات عمل نکرده‌اند، ادلّه‌ای آمده که معلوم می‌شود در جمع بین این روایات و آن ادلّه، از ظاهر روایات دست برداشته‌اند؛ برای نمونه، یکی از ادلّه‌ای که در کلمات فقهاء ذکر شده^۲ و مرحوم آقای خوئی نیز به همان تمسک کرده^۳ 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»^۴، 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 موقعه سماعه نیز شاید «لاینبغی» موجب شود که این روایت توسط عده‌های 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، اطلاقات فراوانی به جواز نکاح زانیه حکم کرده و با اینکه در مقام بیان بوده

۱. برای نمونه، چنان‌که در اقوال فقهاء بیان شد، مرحوم شیخ مفید و مرحوم ابوالصلاح حلی، اصل جواز نکاح را منوط به استبراء ندانسته‌اند؛ ولی جواز وطی را منوط به آن دانسته‌اند. لسان این عده از فقهاء این نیست که عدم لزوم استبراء، امری مفروغ عنه بوده است؛ چنان‌که برخی دیگران نیز در فرض حامل بودن زن، به لزوم استبراء حکم کرده‌اند.

۲. برای نمونه: روضة المتقين، ج ۸، ص ۲۶۴؛ جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۲۶۴.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۲۲۴.

۴. وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۱۷۳، ح ۲ و ۳ و ۷.

هیچ گونه اشاره‌ای به لزوم استبیراء قبل از ازدواج نکرده و از سوی دیگر، در مقابل این اطلاقات فراوان، در تعداد بسیار محدودی - مثل یک یا دو روایت - به لزوم استبیراء قبل از ازدواج حکم شده و نمی‌توان با این تعداد اندک از روایات لزوم استبیراء، 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 نقل شد، حمل مطلق بر مقید 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 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.

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی در مقام، دو تفصیل قائل شده است.

مطلوب اول: عدم لزوم استبراء ازدواج غیرزادی با زانیه
 تفصیل اول، تفصیل بین ازدواج با خود زانی و ازدواج با غیر این زانی است؛ ایشان فرموده است که اگر غیرزادی بخواهد با زانیه ازدواج کند، نیازی به استبراء نیست؛ زیرا استبراء، مقدمه‌ای برای مشتبه نشدن نسب بچه است و این اشتباه در این فرض به وجود نمی‌آید؛ زیرا به موجب «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^۱ حرمتی برای ماء زانی وجود ندارد و به همین دلیل است که همه متفق هستند که در فرض زنای زوجه، استبراء او بر زوج واجب نیست؛ همچنانکه در روایت عباد بن صهیب^۲ نیز به آن تصریح شده است.^۳

١. تقريرات النكاح، ١٦٤-١٦٣

^٢. وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ١٧٣، ح ٢ و ٣ و ٤ و ٧.

٣- تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٣١، ح ٢٠: روى محمد بن علي بن محبوب عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ الْكَعْبِ عَنْ صَهْبَيْ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا يَأْسَ أَنْ يَمْسِكَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِنْ رَأَاهَا تَرْبِيْ إِذَا كَانَتْ تَرْبِيْهُ وَإِنْ لَمْ يَقْمِ عَلَيْهَا الْحَدْ فَلْيُسْأَلْهُ مِنْ أَنْتَمَا شَيْءٌ؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٣٦ ح ١.

٤. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ٢٢٤.

مطلوب 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، نسب مشخص است که از زنای سابق است.^۱ این استدلال، در کلام صاحب حدائق^۲ 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 متیّقَن و مسلَّم 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 عباد 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.

- ثانياً، مكلف با عروض برخی حالات، حکم خاصی پیدا می‌کند؛ نسبت به بعضی از این حالات مانند سفر، مكلف 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 تامة است؛ ولی گاهی حکم، برای حالت اضطرار جعل می‌شود، مانند صحت نماز با تیم برای فاقد الماء 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 مضطرب به لحاظ مصلحت دیگر پذیرفته است. حال این مسئله مطرح می‌شود که اگر کسی خود را اختیاراً فاقد الماء کرد یا نماز را عمدتاً تأخیر انداخت تا تنها یک رکعت آن رادرک کند، آیا اطلاقات ادلهٔ تیم و دلیل «من أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة»^۱ 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 عمدتاً پریزد و غسل نکند و در آخر وقت تیم کرده و روزه بگیرد آیا ادلّه‌ای که می‌گوید: تیم 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: اختیاطاً تیم کند و روزه بگیرد؛ ولی به آن اکتفا نکند و قضای آن رانیز به جا آورد.^۲

شبیه این مطلب، در مقام نیز ممکن است مطرح شود؛ زیرا اگرچه شارع بر اساس «الولد للفراش» وLD مشتبه را ملحق به پدر شرعاً 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 عمدتاً بدون استبراء رحم ارزنا، اقدام به ازدواج کرده است.

باتوجه به این دو شبیه، مشخص می‌شود که با روایت «الولد للفراش» نمی‌توان مشکل مشتبه بودن چنین فرزندی را حل کرد؛ بنابراین، وجهی برای دست برداشتن

۱. وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۲۱۷-۲۱۸، باب آن من صلی رکعة ثم خرج الوقت اتم صلاته أداء و حكم حصول الحيض في أول الوقت و آخره.

۲. العروة الونقی (المعحتی)، ج ۳، ص ۵۶۴-۵۶۵.

از اطلاقات لزوم استبراء نیست.

پاسخ: اطلاق «الولد للفراش» در روایت حسن صیقل

اما بالحاظ روایت حسن صیقل، هیچ کدام از این دو شبهه وارد نیست:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن ابی بن عثمان عن الحسن الصیقل عن ابی عبد الله علیه السلام قال سمعته يقول: «و سئل عن رجل اشتري جارية ثم وقع عليها قبل أن يستبرئ رحمها قال بنس ما صنع يستغفر الله ولا يعود قلت فإنه باعها من آخر ولم يستبرئ رحمها ثم باعها الثاني من رجل آخر فوقع عليها و لم يستبرئ رحمها فاستبان حملها عند الثالث فقال أبو عبد الله علیه السلام ولد للفراش وللعاهر الحجر».١

و در حدیث دیگر از حسن صیقل چنین آمده است:

محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن الحسین بن أبي الخطاب عن جعفر بن بشیر عن الحسن الصیقل قال: سئل أبو عبد الله علیه السلام و ذکر مثله إلا أنه قال قال أبو عبد الله علیه السلام: «الولد للذی عنده الجارية و ليصبر لقول رسول الله علیه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر».٢

طبق روایت صیقل، از حضرت سؤال شده که شخصی کنیزی خریده و قبل از استبراء با او آمیزش کرده است؛ حضرت در پاسخ فرموده: «بنس ما صنع» و باید **بـ** استغفار کند و دیگر این کار را نکند. ظاهر این کلام آن است که استبراء، واجب است. در ادامه از امام علی علیه السلام سؤال شده که این شخص، کنیز را قبل از استبراء به شخص دیگری فروخته و آن شخص دوم نیز بدون استبراء، آمیزش کرده و او نیز به شخص سومی فروخته که آن شخص نیز بدون استبراء، آمیزش کرده؛ بنابراین، سه آمیزش بدون استبراء واقع شده است و سپس در حالی که کنیز نزد شخص سوم است حمل او ظاهر می شود که محتمل است از نطفة اولی یا دومی یا سومی باشد و چه بسا از نطفه آن شخصی باشد که به اولی فروخته است.

١. الكافی، ج ٥، ص ٤٩١، ح ٢؛ وسائل الشیعہ، ج ٢١، ص ١٧٣، ح ٢.

٢. تهذیب الأحكام، ج ٨، ص ١٦٩، ح ١٢؛ وسائل الشیعہ، ج ٢١، ص ١٧٣-١٧٤، ح ٣.

حضرت در جواب فرموده‌اند: «الولد للفراش وللعاهر 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 تراحم دو حکم ظاهري و تقديم يك حکم بر ديجري 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^۱ 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.

باتوجه 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 الشيعة، ج ۲۱، ص ۳۸۳، ح ۱۱: یا ستداده عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن رواه عن زرارة قال: «سألت أبي جعفر عن الرجل إذا طلق امرأته ثم نكحت وقد اعتدلت ووضعت لخمسة أشهر فهو للأخر وإن كان ولد أنقص من ستة أشهر فالاته ولد الأول وإن ولدت لستة أشهر فهو للأخر».

وح ۱۲: یا ستداده عن علي بن الحسن عن جعفر بن محمد بن حكيم عن جميل عن أبي العباس قال: «إذا جاءت بولد لستة أشهر فهو للأخر وإن كان لأقل من ستة أشهر فهو للأخر».

وح ۱۳: یا ستداده عن أحمد بن محمد بن حبيب عن علي بن حبيب عن جميل بن صالح عن بعض أصحابنا عن أحد همایله: «في المرأة تزوج في عذرها قال يفرق بينهما وتعذر عذراً واحدة منها جميعاً فإن جاءت بولد لستة أشهر أو أكثر فهو للأخر وإن جاءت بولد لأقل من ستة أشهر فهو للأخر».

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 ملحت 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 علی^ع در این فرض نیز ولد را به فراش بالفعل ملحق کرده‌اند.

مطلوب دیگر درباره روایت حسن صیقل این است که فقره «للعاهر 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 علی^ع، ممکن است یکی از دو وجه ذیل باشد:

• وجه اول این است که این روایت، کلام پیغمبر اکرم^{صلی الله علیه و آله و آستانه} است^۱ و امام علی^ع قصد استشهاد به فقره اول آن را داشته‌اند؛ اما به دلیل کوتاه بودن، تمام کلام جذشان را نقل کرده‌اند.

• وجه دوم این است که کنیزها در معرض زنا بوده‌اند؛ زیرا مو و صورت آنها باز بوده^۲ 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 علی^ع با ذکر این فقره، خواسته‌اند بفرمایند که حتی اگر چنین احتمالی

۱. الكافي، ج، ۵، ص ۴۹۲-۴۲۱، ح: أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و حميد بن زياد عن ابن سمعان جميعاً عن صفوان عن سعيد الأخرج عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن رجالين وقعاً على جارية في طهر واحد لمن يكون الولد قال للنبي عليه السلام عنده لقول رسول الله علیه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر»؛ وسائل الشيعة، ج، ۲۱، ص ۱۷۴، ح.^۴

۲. ر.ک: مباحث آیه غض، بررسی قرآن اختصاص «مؤمنات» در آیه شریفه، به حرائر.

نیز وجود داشته باشد، باز هم ولد ملحق به فراش بالفعل می‌شود.

اشکال دوم: تشریع استبراء به نکته اختلاط میاه نه اشتباه نسب

اشکال دوم کلام آقای خوئی این است که دلیلی وجود ندارد که علت تشریع وجود استبراء، رفع اشتباه نطفه و حفظ نسب باشد تا به موجب آن گفته شود که قانون «الولد للفراش» اشتباه را در کفر کرد و در توجه، استبراء لازم نیست؛ زیرا در روایات فراوان، از آمیزش با کنیزی که در حال حامله بودن به دیگری منتقل شده نهی شده است؛ با اینکه نسبِ حمل، به دلیل حامله بودن کنیز قبل از انتقال، مشخص است و شباهه‌ای وجود ندارد و بچه هم ملحق به مالک دوم نمی‌شود؛ زیرا کنیز در هنگام انتقال از غیر نطفه او حامله بوده است. در بسیاری از استدللات فقهانیز از دو تعبیر جدای از هم، یعنی «اختلاط میاه» و «اشتباه نسب»، استفاده می‌شود؛^۱ 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 نطفه غیر است؛ همچنان که امام علیه السلام در روایت تحف العقول فرموده است: «حَقَّ يَسْتَبَرُهَا مِنْ نَطْفَتِهِ وَنَطْفَةُ غَيْرِهِ»^۲؛ بنابراین، گویا شارع مقدس نمی‌خواهد نطفه‌ها با هم مخلوط شود و بچه از نطفه دیگری نیز ارتزاق کند.

مرحوم آقای خوئی فرموده بود که اگر غیر زانی بخواهد با زانیه ازدواج کند، نیازی به استبراء نیست؛ زیرا طبق «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^۳ 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 تشریع استبراء رحم بیان شد، این مطلب ناتمام است.

۱. الكافي، ج. ۵، ص. ۴۷۶-۴۷۴، باب الأمة يشتريها الرجل وهي حبل؛ وسائل الشيعة، ج. ۱۸، ص. ۲۶۲-۲۶۳، باب حكم وطء الأمة التي تشتري وهي حامل؛ وج. ۲۱، ص. ۸۷-۸۸.

اشترى جارية حاملًا جاز له الاستمتاع منها بما دون الفرج على كراهيته.

۲. مسالك الأفهام، ج. ۹، ص. ۲۶۳؛ مفاتيح الشرائع، ج. ۲، ص. ۳۴۴؛ روضة المتقين، ج. ۸، ص. ۲۰۶. ایضاً ر.ک: جواهر الكلام، ج. ۲۹، ص. ۲۴۵.

۳. تحف العقول، ص. ۴۵۴؛ وسائل الشيعة، ج. ۲۲، ص. ۲۶۵، ح. ۲.

۴. وسائل الشيعة، ج. ۲۱، ص. ۱۷۳، ح. ۲۴۳ و ۷.

همچنین این حکم، مسلم است که آمیزش شوهر با زنش که وطی به شباهه 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.^۱

اشکال سوم: عدم دلالت «الولد للفراش» بر جواز تکلیفی

اشکال دیگر به این استدلال آن است که اگر شارع حکمی را برای مضطرب - هرچند مکلف اختیاراً خود را مضطرب کرده باشد - از باب اضطرار جعل کند، این دلیل نمی‌شود که او کار حرامی نکرده است؛ از این‌رو، حتی کسانی که اطلاقات دلیل «من أدرك ركعة» و دلیل تیقم را شامل کسی دانسته‌اند که اختیاراً نماز را تأخیر انداده و یا خود را فاقد الماء کرده است و در نتیجه، وظیفه اور اخواندن نماز اداء و یا با تیمم دانسته‌اند، تأخیر نماز^۲ یا ریختن آب و ضو و غسل^۳ را تجویز نمی‌کنند و

۱. استدلال: لزوم عذه در دو جا مطرح شده است؛ یکی در مسئلله ازدواج با زنی که شوهر ندارد و در عذه است که در این فرض ازدواج با او جایز نیست و دیگر در فرضی که زن شوهر دارد، ولی مثلاً وطی به شباهه شده است؛ در این فرض نیز زن باید عذه نگه دارد و آمیزش او جایز نیست؛ اما اینکه سایر استعمالات 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 زنا و «الولد للفراش» این است که فرزند شرعاً 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 الكلام، ج ۷، ص ۱۶.

۴. العروة الونقی، ج ۱، ص ۴۷۱، م ۱۲: «مسئلة لا يجوز إراقة الماء الكافي للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجود الماء آخر و لو كان على وضعه لا يجوز له إبطاله إذا علم بعدم وجود الماء بل الأحوط عدم الإراقة وعدم الإبطال قبل الوقت أيضاً مع العلم بعدم وجوده بعد الوقت ولو عصي فأرارق أو أبطل يصح تيممه و صلاته وإن كان الأحوط القضاء»؛ ر.ک: العروة الونقی (المحدثی)، ج ۲، ص ۱۶۸. همچنین اگر فاقد الماء نباشد، ولی عمداً نماز را به تأخیر بیندازد تا وقت به قدری ضيق شود که به جای

آن راحرام می دانند و به همین جهت، در مقام نیز قائل به حرمت خواهند بود؛ یعنی از آنجاکه مشتبه شدن نطفه فرزند، ثبوتاً مبغوض شاع است، هرچند اثباتاً تکلیف شخص به دلیل روایت «الولد للفراش» مشخص باشد، ولی این دلیل نمی شود که شخص، مجاز باشد که عمداً و با اختیار، بدون استبراء، اقدام به ازدواج کند و سبب اشتباہ 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 نمی شود.

بررسی اطلاعات لزوم عده و اشکالات آن

مرحوم آقای حکیم، بعد از ذکر روایت اسحاق بن جریر و روایت تحف العقول فرموده است:

«وفي المسالك عن التحرير: لزوم العدة على الزانية مع عدم الحمل، ثم قال: ”ولابأس به حذاراً من اختلط الماء وتشويش الأنساب“، واحتاره في الوسائل، والحداثق، للروایتين المذكورتين، المعتضديتين بعموم ما دلّ على لزوم العدة بالدخول و قولهما عليه: ”العدة من الماء“».

مراد ایشان از اطلاعات لزوم عده در فرض دخول، روایات با مقاید «إذا دخله فقد وجبت العدة والغسل والمهر». و مشابهات آن است.

وضو، تیفم واجب شود، عصیان کرده است:
العروة الوثقى، ج ١، ص ٤٢٦، م ٤٠: «مسألة إذا كان واجداً للماء وأخر الصلاة عمداً إلى أن ضاق الوقت عصي و لكن يجب عليه التيتم والصلاحة ولا يلزم القضاء وإن كان الأحوط احتياطاً شديداً»؛ رک: العروة الوثقى (المحيى)، ج ٢، ص ١٨٤.
١. مستنسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ١٥٥-١٥٤.

٢. براز نمونه: الكافي، ج ٦، ص ١٠٩، ح ٦: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «سأله أبا وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأة فادخلت 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 دخله وجب الغسل والمهر والعدة»؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٣١٩، ح ١.

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 التزويع في عدة نفسه».١

در توضیح کلام ایشان می‌توان 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 قبل از این زن زنا کرده و آن 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 مدعای است ولزوم استبراء را نهاده در فرضی نفی می‌کند 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 عاته در اعتبار انزال

اشکال صحیح این است که اطلاقاتی با مفادی «إذا دخله فقد وجبت العدة والغسل والمهر والرجم» و «العدة من الماء»، مسلمًا دارای صدر بوده و تقطیع شده‌اند و این‌گونه نبوده که مثلاً حضرت، ابتداءً فرموده باشد «العدة من الماء».

از سوی دیگر، یکی از مسائل مورد اختلاف بین امامیه و بعضی از عاته این است که آیا مجرد دخول، موجب غسل می‌شود یا علاوه بر آن، «انزال» نیز باید صورت

١. مستمسک العروة الونقی، ج ١٤، ص ١٥٥.

٢. الكافي، ج ٦، ص ٨٤، ح ٧: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أحدهما قال: «العدة من الماء»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١٧٥، ح ١.
الكافی، ج ٦، ص ١٠٩، ح ٦: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «سألة أبي و أنا حاضر عن رجل تزوج امرأة فأدخلت عليه فلم يمتها 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 دخله وجب الغسل والمهر والعدة»؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٣١٩، ح ١.

بگیرد؛ طبق روایات، مجرد ادخال برای وجوب غسل و عده کافی است. محتمل است که این روایات، تنها ناظر به این مسئله خلافی باشد؛ یعنی مفاد «إذا دخله فقد وجبت العدة والغسل والمهر والرجم». در مقابل قول عاقه وارد شده باشد؛ ولی «العدة من الماء» از باب تقيه و موافق قول عاقه وارد شده باشد؛ از این رو، اطلاقی نداریم که هر ادخالی و هر انزالی موجب عده، غسل، مهر و رجم است؛ زیرا در مقام بیان این جهت نیست، مسلم است که زانیه مهر ندارد ولزوم 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، مسمای دخول کفایت می کند و نیازی به تحقیق 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 غیر حامله به رویت حیض است.^۱

۱. الخلاف، ج ۱، ص ۱۲۴.

۲. گرچه در روایات لزوم استبراء زانیه، مونتفه سمعانه شامل غیر زانی است، ولی فرض آن، آمیزش با کثیر است، نه ازدواج؛ اما می توان گفت: الغاء خصوصیت از مورد سایر روایات این مستلزم، یعنی ازدواج زانی با مزینی بها، به ازدواج غیر زانی با زانیه ممکن است؛ زیرا به نگاه عرف، دلیل لزوم استبراء، عدم استبراء رحم از ماء الفجور است که در ازدواج غیر زانی با زانیه نیز وجود دارد. نکته دیگر آن است که بر اساس روایت حسن بن طریف 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 مؤقت با زانیه لازم نیست.

حکم زوجیت در فرض زنای زوجه

مسئله ۱۸: «لاتحرم الزوجة على زوجها بزناها وإن كانت مصرة على ذلك ولا يجب عليه أن يطلقها.»^۱

فتوا 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 عده‌ای در فرض اصرار، قائل به حرمت شده‌اند.^۲ 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

مطلوب اول: ادله بقاء زوجیت

مرحوم آقای خوئی^۳ برای اثبات عدم بطلان ازدواج، به چند دلیل استدلال کرده است.

دلیل اول و دوم: آیه حل و روایات «إِنَّ الْحَرَامَ لَا يَحْرُمُ الْحَلَالَ»

دلیل اول و دوم ایشان، آیه حل و روایاتی متعدد با مفاد «إِنَّ الْحَرَامَ لَا يَحْرُمُ الْحَلَالَ»^۴

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۴.

۲. ظاهراً مراد از اصرار، تکرار خارجی این عمل شنبیع نیست؛ بلکه قصد تکرار آن است.

۳. المقنعة (شيخ مفید)، ص ۵۰۴؛ المراسم، ص ۱۴۹.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۶.

۵. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۰-۳۲۶، باب القول في الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدل له في نكاحها أو يفجر بآيتها أو ابنتهما قبل أن ينكحها أو بعد ذلك والمرأة تفجر وهي في حال زوجها هل يحرمنها ذلك عليه أم لا، ح ۸ و ۹ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۶ و ۱۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۳-۴۲۷، باب أن من زنى بأمرأة حرمت عليه بنتها وأيتها وإن كان منه مادون الجماع لم تحرما، ح ۶ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲.

است؛ به این بیان که این زن قبلًا حلال بوده وزنا که عملی حرام است، حلال را حرام نمی‌کند.

دلیل سوم: روایت عباد بن صهیب

دلیل سوم ایشان، روایت عباد بن صهیب است:

روی محمد بن علی^ع بن محبوب عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ^ع
محبوب عن عباد بن صهیب عن جعفر بن محمد^ع قال: «لَا يَأْسِ
أَنْ يَسْكُنَ الرَّجُلُ امْرَأَهُ إِنْ رَآهَا تَرْزُنِي إِذَا كَانَتْ تَرْزُنِي وَإِنْ لَمْ يَقْمِ عَلَيْهَا
الْحَدْ فَلَيْسَ عَلَيْهِ مِنْ إِثْمِهَا شَيْءٌ».^۱

رد معارضه مرسلة يونس با روایت عباد

ایشان در ادامه، مرسلة يونس را به عنوان معارض آورده است^۲:

محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ^ع عن عيسى عن
يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله^ع قال: «سأله عن الرجل
يتزوج المرأة متعدة أيامها معلومة فتجيئه في بعض أيامها فتقول إني قد
بغيت قبل مجيشي إليك بساعة أو يوم هل له أن يطأها وقد أفترت
له بيغيها قال لا ينبغي له أن يطأها».^۳

سپس در رد معارضه فرموده است:

«إِلَأَنَّ هَذِهِ الرَّوَايَةُ مَرْسَلَةٌ فَلَا تَصْلَحُ لِمَعَارِضَةِ مَا تَقْدَمَ مِنَ الصَّحَاحِ؛
عَلَى أَنَّهُ لَوْتَمَ سَنَدَهَا فَلَا يَبْدُ مِنْ حَمْلِهَا عَلَى الْكَرَاهَةِ؛ نَظَرًا إِلَى الصَّرَاطِ
صَحِيحَةُ عَبَادٍ فِي الْجَوَازِ فِي حِينٍ أَنَّ كَلْمَةً «لَا يَنْبَغِي» الْوَارِدَةُ فِي

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۱، ح ۲۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۳۶، ح ۱.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۲، ص ۲۲۶: «نعم، إنها معارضه برواية أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ عَيْسَى، عَنْ بَعْضِ رَجَالِهِ، عَنْ أَبِيهِ عَبَادِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ...».

البته روایت فوق در حقیقت، مرسلة يونس است، نه مرسلة احمد بن محمد.

۳. در بسیاری از نسخ کافی و همچنین در واپی مطبوع، به جای احمد بن محمد، «محمد بن احمد» آمده است (رس: الكافي (دارالحدیث)، ج ۱۱، ص ۵۳).

۴. الكافي، ج ۵، ص ۴۶۵، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۷۴، ح ۱.

هذه الرواية لا تعدد كونها ظاهرة في الحرمة ومن الواضح أن مقتضى الصناعة عند تعارض النص والظاهر، هو رفع اليد عن الثاني وحمله على بعض المحامل الذي هو الكراهة في مقام النهي.^١

مطلوب دوم: عدم وجوب طلاق

مرحوم آقای خوئی برای اثبات جواز امساك و واجب نبودن طلاق نیز به صحیحة عتباد استدلال کرده است^٢ که استدلال صحیحی است.

مطلوب سوم:بقاء ازدواج در فرض زنای 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 «يفرق بينهما» است؛ معنای این عبارت، یا انفصال و بطلان قهری است - که ظاهراً همین است - و یا وجوب طلاق است که برخی احتمال آن را داده‌اند؛ اما طبق هر دو معنا، مفاد این دو روایت، لزوم تفرقی بین زن و شوهر در این فرض است.^٣

روایات دسته اول (بطلان ازدواج)

روایت اول: صحیحة فضل بن یونس

الحسن بن محبوب عن الفضل بن یونس قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن رجل تزوج امرأة فلم يدخل بها فنزلت قال يفرق بينهما وتحذّر الحد ولا صداق لها».٤

روایت دوم: موثقة سکونی

عليه بن إبراهيم عن أبيه عن التوفيقي عن السكوني عن أبي عبد الله عليهما السلام قال قال أمير

١. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ٢٢٦.

٢. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ٢٢٦.

٣. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ٢٢٧-٢٢٦.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٩٠، ح ١٧٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٢١٨، ح ٢.

المؤمنين عليهم السلام: «في المرأة إذا زلت قبل أن يدخل بها الرجل يفرق بينهما ولا صداق لها لأن الحدث كان من قبلها».^١

باتوجه به اینکه مورد این دو معتبره، خاص است و در خصوص فرض «زنای بعد از عقد و قبل از دخول»، به وجوب تفريق حکم کرده‌اند و صحیحه عباد به طور مطلق به جواز امساك حکم کرده، قاعده اقتضامی کند که صحیحه با این دو روایت تقيید زده شود.

روایات دسته دوم (بقاء ازدواج)

اما مرحوم آقای خوئی فرموده است که این دو روایت با در روایت دیگر تعارض دارند و در نتیجه، از حجتیت ساقط می‌شوند.^٢ این دو روایت، صحیحه حلبي و روایت عبدالرحمن (یا معاویة بن وهب)^٣ است.

١. الكافي، ج، ٥، ص ٥٦٦، ح ٤٥؛ وسائل الشيعة، ج، ٢١، ص ٢١٨، ح ٣.
این روایت، علاوه بر سند کافی با استناد مختلف از سکونی روایت شده است:

علل الشرائع، ج، ٢، ص ٥٩، ح ١: «أَبِي هُنَّةَ قَالَ حَذَّنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمَغْبِرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ أَبِي زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَى عليه السلام». كتاب من لا يحضره الفقيه، ج، ٣، ص ٤١٦، ح ٤٢٥٣: «وَفِي رَوْاْيَةِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ أَبِي زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عليه السلام قَالَ قَالَ عَلَى عليه السلام» (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج، ٤، ص ٤٥٩: «وَمَا كَانَ فِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ مُسْلِمِ السَّكُونِيِّ الْكُوفِيِّ فَقَدْ رَوَيْتُهُ عَنْ أَبِيهِ وَمُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ عليه السلام عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ إِبْرَاهِيمِ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ الْبَحْرَى، عَنْ يَزِيدِ التَّوْفِيقِ، عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ مُسْلِمِ السَّكُونِيِّ»).

تهذيب الأحكام، ج، ١٠، ص ١٢٦، ح ١٢٦: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ الْبَرْقَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمَغْبِرَةِ عَنْ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَى عليه السلام».

وج، ٧، ص ٤٧٣، ح ١٥: «أَحْمَدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بَنَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمَغْبِرَةِ عَنْ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَى عليه السلام».

٢. موسوعة الإمام الخوئي، ج، ٣٢، ص ٢٢٧.

٣. مرحوم آقای خوئی، روایت عبدالرحمن را به دلیل وجود قاسم در سند آن، غیرمعتبر دانسته است؛ زیرا در نظر ایشان، قاسم مردد بین ثقه و غيرثقة است؛ از این‌رو، اینسان روایت معاویة 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 معاویة بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فعلم بعد ما تزوجها أنها كانت زلت قال إن شاء زوجها أن يأخذ الصداق من الذي زوجها ولها الصداق بما استحصل من فرجها وإن شاء تركها» (الكافی، ج، ٤، ص ٣٥٥، ح ٤).

طبق مختار استاد عليه السلام، روایت عبدالرحمن، صحیحه است؛ اما از آنجا که در این مقام، بحث سندی

روايت اول: صحیحه حلی

علی بن ابراهیم عن أبي عمیر عن حماد بن عثمان عن الحلبی عن
أبی عبد الله عليه السلام قال:

«عن المرأة تلد من الزنا ولا يعلم بذلك أحد إلا وليتها يصلح له أن
يزوجها ويسكت على ذلك إذا كان قد رأى منها توبية أو معروفا فقال
إن لم يذكر ذلك لزوجها ثم علم بعد ذلك فشاء أن يأخذ صداقها من
وليتها بما دلّس عليه كان له ذلك على وليتها وكان الصداق الذي
أخذت لها السبيل عليها فيه بما استحلّ من فرجها وإن شاء زوجها
أن يمسكها فلا بأس».١

روايت دوم: روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله

الحسین بن سعید عن القاسم عن ابی عبد الرحمن بن ابی عبدالله قال:
«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ترثج امرأة فلم بعد ما ترثجها أنها
قد كانت زنّت قال إن شاء زوجها أخذ الصداق متن زوجها ولها
الصداق بما استحلّ من فرجها وإن شاء تركها قال وتره المرأة من
العقل والبرص والجذام والجنون فأما ما سوى ذلك فلا».٢

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 زنای بعد از عقد و دیگری مربوط

اهمیتی ندارد، ایشان نیز آن را مطرح نکرده است.

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٠٩-٤٠٨، ح ١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٢١٨-٢١٧، ح ١.
٢. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٤٢٥، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٢١٩، ح ٤.

بیان این موارد در اینجا محدود نمی‌شود.

به زنای قبل از عقد است؛ ولی مرحوم آقای خوئی برای اثبات تعارض، تقریبی ذکر کرده^۱ که توضیح آن چنین است: اگر زنا صلاحیت رافعیت عقد را پس از وقوع شد داشته باشد، یعنی بقاء بتواند عقد را به هم بزند، به طریق اولی می‌تواند حدوث آن 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 محضرات مصاهرت^۲، مانند زنا و لواط اگر بعد از حصول عقد رخ دهد، مانع بقاء اعقد نمی‌شوند و یا در باب کفر، برخی موارد وجود دارد که ابتداء مانع ازدواج است، اما بقاء مانعی به وجود نمی‌آورد.^۳

باتوجه به این مطلب، معتبره فضل بن یونس و معتبره سکونی که زنای بعد از عقد را رافع دانسته‌اند، به طریق اولی دافعیت و مانعیت آن را نیز اثبات می‌کنند؛ به عبارت دیگر، مفاد این دو روایت آن است که زنای بعد از عقد، رافع و به طریق اولی قبل از عقد، دافع و مانع انعقاد آن است و از سوی دیگر، مفاد صحیحه حلبي و روایت عبد الرحمن بن ابی عبدالله این است که زنای قبل از عقد، دافع و مانع انعقاد عقد نیست.

نتیجه: بقاء ازدواج به دلیل عمومات حل

بنابراین، این چهار روایت با هم تعارض می‌کنند و مرجع بعد از تساقط، عمومات حل است.^۴

در توضیح کلام مرحوم آقای خوئی در فرض تعارض روایات، بیان شد که یکی از عمومات از نظر آقای خوئی که در ابتدای این بحث نیز ذکر کرده آیه شریفه «وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَأْءَ ذَلِكُمْ»^۵ است.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۷.

۲. مانند ازدواج با زن شوهردار.

۳. مانند ارتضاد ملی 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 عباد بر جواز وطی

اشکال اول این است که صحیحه عباد، دلالتی بر جواز وطی زوجه ندارد؛ مفاد روایت، تنها این است که نگهداری زن اشکال ندارد؛ به این معنا که عقد منفسخ نمی شود 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 نمی شود، امساك زوجه جایز است و بسیاری از احکام زوجیت باقی می‌ماند؛ اما مباشرت با زوجه جایز نیست.^۱

باتوجه به این اشکال، مرسله یونس اصلاً تعارضی با صحیحه عباد ندارد؛ زیرا موضوع دو روایت فرق دارد. صحیحه عباد تنها به جواز امساك حکم کرده و بیانی نسبت به حکم وطی ندارد؛ ولی سؤال در مرسله، درباره جواز وطی است که امام علیه السلام با «لایبغی» که طبق نظر مرحوم آقای خوئی و نظر مختار، ظهور در حرمت دارد، ولی نسبت به امساك دلالتی ندارد، پاسخ داده‌اند.

اشکال دوم: عدم تعارض روایات

اشکال دوم این است که اولویتی که مرحوم آقای خوئی در این بحث اذاعاً کرده، تمام نیست؛ زنای 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 کاف شد 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 رد معارضه مرسله یونس و صحیحه عباد پرداخت. چنانچه گذشت، مفاد مرسله، حرمت وطی بود؛ بنابراین، پرداشت ایشان از صحیحه عباد، جواز وطی بوده است.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۵؛ العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۲-۸۱۱.

باشد؛ بنابراین، در برخی روایات، درباره زنای شوهر قبل از دخول برق نیز به تفرق و مجازات حکم شده است.^۱ به هر حال، اگر برای این چنین انحراف بزرگی که مثلاً شخص در شب زفاف خودش اقدام به زنا کند مجازاتی مثل تبعید و تفرق بین زوجین گذاشته شود، نمی‌توان این مجازات را به زنای قبل از عقد سراست داد و به تبعید و لزوم تفرق حکم کرد؛ بله، اگر بعد از عقد و بعد از دخول، زنایی صورت بگیرد و حکم کنند که این زنا عقد را به هم می‌زند، ممکن است کسی ادعای کند که بالاولوی استفاده می‌شود که زنای قبل از عقد هم دافع و مانع عقد است؛ البته حتی در این مورد نیز اولویت چندان روش نیست؛ زیرا اگر شخصی که ازدواج کرده است و می‌تواند از همسرش متمتع شود زنا کند، بسیاری از اوقات زنای او زنای محضنه است و ممکن است زنای محضنه (یا زنایی که از نظر قبح نزدیک به زنای محضنه است) عقد را باطل کند، ولی زنای قبل عقد، مانع تحقق ازدواج نشود. در هر حال، مفهوم روایت معتبره سکونی این است که اگر زنا بعد از دخول باشد، عقد منفسخ نمی‌شود.

نتیجه این است که تعارضی بین روایات وجود ندارد.

۱. برای نمونه:

کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۴۵۱: روی على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل تزوج بأمرأة فلم يدخل بها فرنبي ما عليه؟ قال يحمل الحذ و يحلق رأسه و يغزق بينه وبين أهله و ينفي سنة»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۲۶، ح ۲.

کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۴۵۲: روی طلحة بن زید عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال قرأت في كتاب على عليه السلام: «أن الرجل إذا تزوج المرأة فرنبي قبل أن يدخل بها لم تحل له لأنها زان و يغزق بينهما و يعطيها نصف المهر»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۲۷، ح ۳.

استاد الله درباره زنای 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 تفرق را استحبابی دانسته و حق فسخی برای زوجه قائل نشده است. ایشان همچنین محتمل دانسته که مراد از تفرق، تفرق یک ساله در زمان تبعید باشد؛ البته تبعید، حکم استحبابی نیست؛ ولی زن نیز حق فسخ ندارد. در هر حال، حتی حکم استحبابی به تفرق نیز نشان می‌دهد که خصوصیتی در زنای 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 خوبی آنها را ذاتاً حجت دانسته بود، مرحوم آقای حکیم فرموده است: به این دورایت نمی توان عمل کرد؛ زیرا احدی به این اخبار عمل نکرده است.^۱

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: «أَكْثَرُ الْأَصْحَابِ لَمْ يَعْمَلُوا بِهَذِهِ الْأَخْبَارِ».^۲

درین قدماء، مرحوم صدوق در مقنع به تفیریق فتوا داده و فرموده است: «إِذَا زِنْتِ الْمَرْأَةَ قَبْلَ دُخُولِ الرَّجُلِ بِهَا فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَلَا صَدَاقَ لَهَا؛ لَأَنَّ الْحَدِيثَ مِنْ قَبْلِهَا». ^۳
از فقیهه نیز که کتاب فتوایی اوست این مطلب استفاده می شود؛ مرحوم صدوق، در این کتاب، بابی را با عنوان «ما أَحَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ النِّكَاحِ وَمَا حَرَمَ مِنْهُ»^۴ منعقد کرده و روایات مختلف را ذکر کرده و روایات لزوم تفیریق بین زوجین را در فرضی که یک طرف، بعد از عقد و قبل از دخول زنا کند، نقل کرده که ظاهرش این است که بر طبق آن فتوا داده است.^۵

۱. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۵۷.

۲. روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۶۱.

۳. المقعن (شیخ صدوق)، ص ۳۲۶.

۴. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۰۵.

۵. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۶.

۴۵۱: و روی علی بن جعفر عن أخيه موسی بن جعفر^{علیهم السلام} قال: سأله عن رجل تزوج بامرأة فلم يدخل بها فرنی ما عليه قال يدخل الحد و يحلق رأسه و يفرق بينه وبين أهله و ينفي سنة.

۴۵۲: و روی طلحة بن زید عن جعفر بن محمد عن أبيه^{علیهم السلام} قال قرأت في كتاب علي^{علیهم السلام}: أن الرجل إذا تزوج المرأة فرنی قبل أن يدخل بها لم تحل له لأنها زان و يفرق بينهما و يعطيها نصف المهر».

۴۵۳: و في رواية إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه^{علیهم السلام} قال قال علي^{علیهم السلام}: «في المرأة إذا زنت قبل أن يدخل بها زوجها قال يفرق بينهما ولا صداق لها لأن الحدث من قبلها».

۴۵۴: و في رواية الحسن بن محبوب عن الفضل بن یونس قال: سأله أبا الحسن موسی^{علیهم السلام} عن

معمولًا فتاوی مرحوم صدوق با نظر پدرش و صاحب فقه رضوی - باقطع نظر از اینکه مؤلف آن چه کسی است؛ موافق است؛ بنابراین، بعید نیست که فقط مرحوم صدوق، حنفی فتاوی از نداشته باشد.

ظاهرًا مرحوم ابن جنيد نيز قائل به تفريق بوده است؛ زیرا گرچه کتاب ایشان در دست مانیست، ولی علامه در مختلف فرموده است: «قال ابن الجنيد: الزنا قبل العقد وبعده يرثه بالنكاح فلوزنت المرأة قبل دخول الرجل بها فرق بينهما. وكذلك إن كان الزاني رجلاً فلم ترض المرأة، فرق بينهما».١

بررسی روایت سکونی و فضل بن یونس

از انجاکه تنها مفاد روایت سکونی و فضل بن یونس می‌تواند مستند فتوای مرحوم صدق باشد و در کلام مرحوم آقای خوئی نیز مطرح شد به بررسی سندي و دلالي این دو پرداخته می‌شود.

پرسی سنڈی

روایت سکونی موقه است. شهید ثانی و شاید بعضی دیگر سند روایت را ضعیف دانسته و آن را در کرده اند.^۲ تضعیف این روایت یا به جهت موثق نبودن خود سکونی است و یا به جهت موثق نبودن نوقلی است. ولی هر دو راه ناتمام است؛ زیرا گرچه سکونی از عامة است^۳ و توثیق صریحی ندارد، لکن شیخ طوسی در «عدة» فرموده

رجلاً تزوج امرأة فلم يدخلها، بها فرنٌت قال يفتق بينهما وتحذ الحذ ولا صداق لها.

^١ مختلف الشعوه، ج ٧، ص ٢١٥.

٢. مسالك الأفهام، ج ٨، ص ١٢١.

۳- محقق: درباره مذهب سکونی اختلاف نظر وجود دارد. شیخ طوسی (العدة في أصول الفقه، ج. ۱، ص. ۱۴۹)، ابن داود (كتاب الرجال، ص. ۴۲۶، رقم ۵۳) و علامه حلى (خلاضة الأقوال، ص. ۱۹۹، رقم ۳) و راعامی دانسته‌اند. ول معک: است به حند دلایل، امامه دانسته شد:

۱. عدم تعریض نجاشی به فساد مذهب وی؛ نجاشی (رجال النجاشی، ص ۲۱) چنین فرموده است: «الجزء الثاني من كتاب فهرست أسماء مصنفي الشيعة وما أدركتنا من مصنفاتهم وذكر طرف من كلامهم وأنقلاتهم وأمثالهم وأنسابهم وما قيل في كل 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 ساممکن است به جهت تردید متعرض آن شده باشد.

۲. برخی روایات منقول ازوی دلالت بر امامی بودن وی دارد. مهمترین این روایات، روایت ذیل است: علی بن ابراهیم عن أبيه عن النوفلی عن الشکونی عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «سئل کیف أصنع إذا خرجت مع الجنائز أمشي أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالكا فقال إن كان مخالفًا فلاتمش أمامه فإن ملائكة العذاب يستقبلونه بالوان العذاب».

در روایت فوق، سکونی مطلبی را زیر امام علیه 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 بروایت سکونی از «مخالف»، ناصبی باشد لذا اگر راوی این روایت شخصی باشد که چنین نیست و تنها محب ائمه علیهم السلام باشد، محدودی 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 محدودی نداشته باشد زیرا در این روایت امام علیه السلام از بیامیر علیه السلام چنین حکمی را نقل نکرده‌اند و شاید سکونی این مطلب را به عنوان نظر اجتهادی امام علیه السلام نقل کرده است خصوصاً 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 تعبیر توسط علی بن ابی حمزة وابی 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 علیه السلام كيف أصنع إذا خرجت مع الجنائز أمشي أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالكا قال إن كان مخالفًا فلاتمش أمامها فإن ملائكة العذاب يستقبلونه بالوان العذاب»

نهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۳۱۲، ح ۷۳: سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسین عن وهب بن حفص عن ابی بصیر قال: «سألت أبا عبد الله علیه 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: حدثنا عبد الله بن محمد عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن أبي زياد الشكوني عن جعفر علیه السلام عن أبيه عن علي علیه السلام قال: «إنا أهل بيت شجرة النبوة و

موضوع الرسالة و مختلف الملائكة و بيت الرأفة 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 ازدان علم بیامیر علیه السلام بدانند.

۳. در برخی منابع عامه به شیعه بودن وی اشاره شده است:

لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۶: «وقرأت بخط ابی طی: إسماعيل بن ابی زياد الشكوني يعرف بالشفری أحد رجال الشیعة و ثقات الرواۃ. ذکرہ الطوسی و له کتاب التوادر.... البته ظاهرًا «الشفری» مصحف الشعیری است.

است که اصحاب به روایات او - به شرط اینکه روایات وی برخلاف روایات و فتاوی امامیه نباشد، چنان که در فرض تعارض، مقتضای اخذ به اصدقهمان و اعدلهمان نیز همین است - عمل کرده‌اند^۱ و این نشان از وثاقت وی نیز دارد. لذا روایات سکونی حجیت ذاتی دارد^۲ 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.

ونوفلی نیز اگر چه توثیق صریحی ندارد، ولی می‌توان گفت یا نوفلی در سنده روایات منقول از سکونی موضوعیت داشته و برای مجرد مسند شدن روایت یا علو سنده 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 سنده 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 درین 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 سنده به جهت این بوده روایت سکونی خالی از سنده نباشد - خواه به جهت کم بودن واسطه، چنین سندي انتخاب شده خواه به جهت اینکه اجازه از طریق دیگر نداده شده 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 راثابت نمی‌کند زیرا تعبیر «شیعه» طبق برخی استعمالات آن در کتب عامه برکسانی که قائل به تقدم امیر المؤمنین علیه السلام نیز بوده‌اند صادق است.

بنابراین، شواهد کافی برای امامی بودن وی وجود ندارد، و در مقابل، چنان که 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 تقدیمه شده است. همچنین وی قاضی موصول بوده (*الکامل* فی ضعفاء الرجال، ج. ۱، ص. ۵۱، رقم ۱۴۰؛ *نهذیب الکمال*، ج. ۳، ص. ۹۶) و این مؤید عامی بودن وی است.

۱. العدة فی أصول الفقة، ج. ۱، ص. ۱۴۹.

۲. محقق: البته نظر اخیر استاد الله 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 توقی روایت شده است:

محمد بن احمد بن یحیی عن بنان عن أبيه عن عبدالله بن المغیرة عن السکونی
عن جعفر عن أبيه عن على عليه السلام!

در این طریق محمد بن احمد بن یحیی توثیق شده است، محمد بن عیسی اشعری از رؤسای اشعرین 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، 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 معارف رجال شیعه‌اند از او اخذ حدیث کرده‌اند و تضعیفی هم درباره او وارد نشده است و ثانیاً، قمی‌ها مثل ابن ولید و صدوق هم او را از روایات معتبر محمد بن احمد بن یحیی، استثناء نکرده‌اند^۱، لذانام او داخل مستثنی منه و روایات معتبر باقی می‌ماند و این نیز علامت مورد ثوق بودن او است، پس این طریق بر فرض ضعف طریق اول، مورد خدشه نیست. البته مرحوم آقای خوئی که قدماء را قائل به اصالة العداله می‌داند ولذاتاً به «ثقة» تصریح نکنند اعتبار راوی، ثابت نمی‌شود، ممکن است در این سند تأمل نداشته باشد.^۲

۱. مختلف الشیعة في أحكام الشريعة، ج ۷، ص ۲۱۵.

تهذیب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج ۷، ح ۴۷۳، ص ۱۰۵؛ محمد بن احمد بن یحیی عن بنان عن أبيه عن عبدالله بن المغیرة عن السکونی عن جعفر عن أبيه عن على عليه السلام؛ «في المرأة إذا زلت قبل أن يدخل بها قال يفرق بينهما ولا صداق لها لأن الحدث كان من قبلها».

حققت: این روایت در سندي مشابه، در علل الشرائع آمده است:

علل الشرائع، ج ۲؛ ص ۵۵، باب ۲۶۵ «باب العلة التي من أجلها إذا زلت المرأة قبل دخول الزوج بها فرق بينهما ولم يكن لها صداق»، ح: أبي رحمة الله قال حدثنا أحمد بن إدريس عن عبدالله بن محمد بن عیسی عن أبيه عن عبدالله بن المغیرة عن إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على عليه السلام؛ «في المرأة إذا زلت قبل أن يدخل بها قال يفرق بينهما ولا صداق لها لأن الحدث كان من قبلها».

۲. رجال الكشي، ص ۵۱۲.

۳. رجال النجاشي، ص ۳۴۸، رقم ۹۳۹.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۷۶.

وثالثاً، برفرض که به طور کلی روایت محل بحث به جهت وجود سکونی در سنده، غیر قابل استناد باشد، ولی روایت دیگری با همین مفاد وجود دارد که مشکل سندي 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 السنده در این باره وجود دارد - بدون اینکه حتی آن را نقل و وجه ضعف سنده را بیان پکند - 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 عليهما السلام عن رجل ترتجأ امرأة فلم يدخل بها فزنت قال يفرق بينهما وتحذّل الحدّ و لا صداق لها». ^۱

این روایت را صدق در فقهیه^۲ و شیخ در تهذیب^۳ نقل نموده‌اند و طریق آنها هم به کتاب حسن بن محبوب طریق صحیحی است^۴، ابن محبوب نیز از ثقات

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۹۰، ح ۱۷۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۱۸، ح ۲.

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۴۵۴.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۹۰، ح ۱۷۷.

۴. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۵۳: «و ما كان فيه 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 احمد بن محمد ابن عیسی، عن الحسن بن محبوب»؛ تهذیب الأحكام، 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 الربیر القرشی عن احمد بن الحسین ابن عبد الملك الأذری عن الحسن بن محبوب، و اخبرني به أيضاً الشیخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسین بن عبد الله و احمد بن عبدون عن ابی الحسن احمد بن محمد بن الولید عن ابیه محمد بن الحسن بن الولید و اخبرني به أيضاً ابو الحسین بن ابی جید عن محمد بن الحسن ابن الولید عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد و معاویة بن حکیم و الهیثم بن ابی مسروق عن الحسن بن محبوب»؛ تهذیب الأحكام، المشیخة، ص: ۵۲ - ۵۴؛ «و من جملة ما ذکرته عن الحسن بن محبوب ما رویته بهذه الاسانید عن علي بن ابراهیم عن ابیه عن الحسن بن محبوب».

محقق: مراد شیخ طرسی از «بهذه الاسانید» سنده ایشان به علی بن ابراهیم است از طریق کلینی است و طریق ایشان به مرحوم کلینی نیز چنین است:

تهذیب الأحكام، المشیخة، ص ۵ - ۸: «فما ذکرناه في هذا الكتاب عن محمد بن ععقوب الكلیني رحمة الله فقد اخبرناه بالشیخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رحمة الله عن ابی القاسم جعفر ابن محمد بن قولويه رحمة الله عن محمد بن ععقوب رحمة الله».

است. البته بسیاری از کتب در مورد روایت فضل بن یونس «موثقه» تعبیر می‌کنند نه صحیحه و از طرفی تنها شخصی که در سنده موجب می‌شود روایت موثقه گردد -نه صحیحه- فضل بن یونس است. با اینکه نجاشی در ترجمه‌ی فرموده است: «ثقةٌ» و مطلبی دربارهٔ فساد مذهب او مطرح نکرده، ولی شیخ طوسی دربارهٔ وی «واقعیٌ» تعبیر کرده است.^۱ لذا می‌توان گفت علت تعبیر موثقه 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 موثقه؛ 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 «ثقةٌ» به طور مطلق و بدون قید، هرگاه 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 دربارهٔ آنها «ثقةٌ» تعبیر کرده، «واقعیٌ» 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.^۲

وبه علاوه اگر این مطلب هم پذیرفته نشود، بعيد است آنچه را شیخ با آن برخورد کرده، نجاشی آنها را ندیده باشد^۳ و چنین هم نیست که شیخ در پیدا کردن

۱. رجال النجاشی، ص ۳۰۹، رقم ۸۴۴.

۲. رجال الطوسي، ص ۳۲۲، 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؛ ر.ک: مقالة «التعليقات الحسينية على الحواشى الحسينية (القسم الأول)»، ص ۴۵ - ۴۹.

۴. محقق: معکن است گفته شود بعد است که نجاشی دسترسی به منابع شیخ طوسی داشته و در

واقعی‌ها تخصص داشته است. بسیاری از واقعه 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 بعيد نیست که شیخ به اعتبار سابقه آنها تعبیر به واقعی 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 عهده اش بوده و مشغله‌های فراوانی داشته و در علوم مختلف مثل فقه، کلام و ... اهل فن بوده و فرصت اینکه به وضعیت تک تک راویان پردازد نداشته و کتابش را هم در مدت کوتاهی نوشته است. ولی نجاشی چنین نبوده و فراغت بیشتری داشته است و تقریباً متصل نسبت به این فن بوده است. اگر به این مطلب اطمینان حاصل نشود چون روشن نیست که این روایت موئمه است یا صحیحه، بهتر است معتبره تعبیر شود.

بررسی تعارض با روایات با مفاد «الحرام لا يحرم 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 لا يحرم الحلال»^۱ 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 زنای با دختر یا مادر او حرام نمی‌شود، گرچه لواط با برادر زن استثناء است و در مباحث آنی^۲ خواهد آمد که موجب حرام

عین حال هیچ اشاره‌ای به واقعی بودن این اشخاص نکرده باشد ولی پاسخ این است که بعيد نیست نجاشی به دلیل تضلع بیشتر در علم رجال بطلان ادعای واقعی بودن این افراد در نزد وی چنان روشن بوده که نیازی به اشاره ندیده است.

۱. برای نمونه: وسائل الشیعه، 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.
۲. محقق: استاد^۳ بحث تفصیلی درباره مفاد این روایات را در مباحث آنی، ذیل مسنلة ۲۸ عروه (العروة الوثقى)، ج ۲، ص ۸۳۱ و ۸۳۲) بخش اسباب حرمت ابدی، مبحث زنای بعد از عقد، مطرح کرده است.
۳. رجوع کنید به بخش اسباب حرمت ابدی، ذیل مسنلة ۲۱ عروه (العروة الوثقى)، 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 ولذا روایت سکونی و فضل بن یونس با روایات مذکور تعارض می‌کنند. در این اتفاق دو راه حل برای این مشکل می‌توان اوانه داد:

۱. روایت سکونی و فضل مخصوص روایات دسته دوم باشد و محل بحث نیز مانند لواط با برادر زن استثنای باشد.

۲. «یفرق بینهم» را خطاب به مردم دانسته و حمل بر مستحب مؤکد شود و چنین معنا شود که «مردم آنها را سفارش به طلاق و جدایی بکنند».

نظر مختار:بقاء زوجیت بدون خیار زوج

می‌توان گفت از آنجاکه شهرت بسیار قوی بر عدم انفساخ است در مقام جمع بین روایات فوق، راه جمع دوم مقدم است.^۱ 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^۱، به جهت فتوای مشهور قریب به اتفاق قهقهه هرچند به نکته انسداد باشد و لا راه جمع سومی نیز وجود دارد؛ یعنی ممکن است در جمع بین ادلّه 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 ظاهر ترجیح ندارد.

حکم زوجیت در فرض زنای زوج

حال اگر بعد از ازدواج، زوج -نه زوجه- زنا کند چه حکمی دارد؟ این مسئله، فرع مستقلی 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 می‌شود. کلمات مرحوم صدوق مختلف است. در علل الشرائع برخلاف فقیه و مقنع زنای مرد بعد از عقد و قبل از دخول را موجب انفساخ ندانسته است! ولی این جنید بین زنای مرد و زنای زن و همچنین بین زنای زن از عقد و بعد از عقد فرقی قائل نشده است والبته در هر دو حالت به جای انفساخ قائل به حق فسخ شده است..

۱. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۴۱۶، ح ۴۵۲: روی طلحة بن زید عن جعفر بن محمد عن أبي هاشم قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام أن الرجل إذا تزوج المرأة فرنبي قبل أن يدخل بها لم تحل له لأنها زان وبفرق بينهما ويعطيها نصف المهر».

المقنع، ص ۳۲۶: «إذا تزوج الرجل المرأة فرنبي قبل أن يدخل بها، لم تحل له لأنها زان، وبفرق بينهما». علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۱، باب ۲۶۴، باب العلة التي من أجلها إذا زنى الرجل قبل الدخول بأهله فرق بينهما، ح ۱: أبي رحمة الله قال حدثنا محمد بن يحيى وأحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد بن يحيى الخراز عن طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبي هاشم قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام أن الرجل إذا تزوج بالمرأة فرنبي قبل أن يدخل بها لم تحل له لأنها زان وبفرق بينهما ويعطيها نصف الصداق». قال مؤلف هذا الكتاب جاء هذا الحديث هكذا فأوردته لما فيه من العلة والذى أنتي به وأعتمد عليه في هذا المعنى ما حدثني به محمد بن الحسن رحمة الله عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير وفضاله بن أيوب عن رفاعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل بزني قبل أن يدخل بأهله أيرجم قال لا لافت بفرق بينهما إذا زنى قبل أن يدخل بها قال لا وزاد فيه ابن أبي عمير: «ولا يحسن بالأمة».

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^۱- و ابن جنید^۲ که فتاوی شاذ فراوان دارد، با فتوای مشهور مخالفند. لازم به ذکر است که فتوای ابن جنید این است که زوجین هر کدام در فرض زنای 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 زنای مرد بعد از مباشرت، حق فسخی برای زن نیست. این روایت دارای دو طریق است:

کافی: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و علی بن ابراهیم عن ابی جمیعا عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «فی العبد يتزوج الحرة ثم يعتق فیصیب فاحشة قال فقال لا رجم عليه حتى يواقع الحرمة بعد ما يعتق قلت فللحرمة عليه خیار إذا أعتق قال لا [قد] رضیت به وهو مملوك فهو على نکاحه الأول». ^۳

تهذیب: احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علی بن رثاب عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام: «فی العبد يتزوج الحرة ثم يعتق فیصیب فاحشة قال فقال لا رجم عليه حتى يواقع الحرمة بعد ما يعتق قلت فللحرمة عليه خیار إذا أعتق قال لا رضیت به وهو مملوك فهو على نکاحه الأول». ^۴

در روایت فوق، عبدي در حال رقیت با حرمه ای ازدواج کرده و بعد از عتق در حال حریت مرتكب فاحشه شده، امام علیه السلام می‌فرمایند که حق خیار برای زن نیست و تعلیلی هم ذکر فرموده‌اند (رضیت به وهو مملوك فهو على نکاحه الأول). نکته دیگر اینکه چون در زمان حریت با زوجه مباشرت نداشته زنای او رجم ندارد مانند حری که از ابتدا حری بوده ولی با زوجه اش مباشرت نداشته که در آنجا نیز رجم جاری نیست.

۱. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۴۴۵۲؛ المقنع، ص ۲۲۶؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۱، باب ۲۶۴، ح ۱.

۲. مختلف الشیعة في أحكام الشريعة، ج ۷، ص ۲۱۵.

۳. الكافي، ج ۷، ص ۱۷۹، ح ۹.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۱۰، ص ۱۶، ح ۴۰.

نسبت ناصواب کاشف اللثام و صاحب ریاض به شیخ صدق

در هر حال، کاشف اللثام، شیخ صدق و ابن جنید را در کنار هم ذکر کرده و فرموده است که هر دو یک مطلب را قائلند.^۱ ولی این کلام صحیح نیست و نمی‌توان نظر صدق و ابن جنید را یکی دانست، زیرا چنان‌که در سطور سابق بیان شد، با اینکه شیخ صدق در مفňع در مورد زنای مرد قائل به تفرق شده، ولی در علل الشرائع منکر شده است. به علاوه فتوای ایشان در مفňع 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 صدق این است که بعد از دخول نیز زن خیار فسخ دارد و این بر خلاف مفاد بعضی از روایات است.^۲ ولی به نظر می‌رسد در ریاض بین فتوای ابن جنید و فتوای شیخ صدق خلط شده است، چون کلام شیخ صدق اطلاق ندارد و تنها در زنای قبل از دخول -نه بعد از دخول- اثبات لزوم تفرق کرده است.

روایات مسئله

در ذیل، روایات مسئله و جمع عرفی بین آنها بررسی می‌شود.

دسته اول: روایات تفرق

روایت لزوم تفرق 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 مالم تحل له لأنه زان ويفرق بينهما ويعطىها نصف الصداق.^١

این روایت از نظر سند محل اشکال است و ظاهر آن در انفساخ عقد -نه حق فسخ- است.

صحیحه علی بن جعفر

عنہ عن بنان بن محمد عن موسی بن القاسم عن علی بن جعفر عن أخیه موسی 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 وينفي سنة».^٢

ظاهر «أهلة» در این روایت زوجه است و به نظر مرسد که اشکالی در سند این روایت نیز وجود ندارد؛ زیرا بنان -چنان که در بررسی روایت سکونی از روایت زنای زوجه بیان شد- ثقه است.

این روایت در جامع الاحادیث از نظر سند ناقص نقل شده و احتیاج به تکمیل دارد؛ زیرا مرحوم صدوق در فقیه^٣، این روایت را به طریق خودش به علی بن جعفر نقل کرده است و طریق ایشان به کتاب علی بن جعفر به طرق متعدد صحیح

١. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٤٩٠، ح ١٧٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٢٣٧، ذیل ح ٣.

٢. تهذیب الأحكام، ج ١٠، ص ٣٦٤، ح ٢٥٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٧٨، ح ٨.

محقق: البته این روایت در قرب الانساناد (ص ٢٤٧، ح ٩٧٥) نیز نقل شده است: «سألته عن رجل تزوج بامرأة ولم يدخل بها، ثم زنى، ما عليه؟ قال يجلد الحد، ويحلق رأسه، وينفي سنة». که فقره «ويفرق بينه وبين أهله» در آن نیامده است، ولی به نظر مرسد سخن تهذیب و استاده^٤ با اینکه کتاب استاده در ادامه فرموده است این روایت در فقیه نیز با همین فقره نقل شده و استاده با اینکه کتاب قرب الانسان را ذاتاً معتبر می داند ولی اعتبار آن را در تراز اعتبار نسخ معتبر تهذیب و فقیه نمی داند. کتاب قرب الانساناد کتابی است که از طریق ابن ادریس، نسخه آن به دست ما رسیده و ایشان-به شهادت مرحوم مجلسی (بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٦)- درباره آن چنین فرموده است: «الأصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح وكلام مضطرب فصورته على ما وجدته خوفاً من التغيير والتبدل فالناظر فيه يمهد العذر فقد بینت عذری فيه».

٣. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤١٦، ح ٤٤٥١؛ روی علی بن جعفر عن أخیه موسی 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 وينفي سنة».

است^۱ و هیچ شباهی از آن ناجیه نیست، و طبعاً باید در جامع الاحادیث به سند فقیه اشاره می شد در حالی که اشاره نشده است.^۲

معتبره حنان

محمد بن علی بن محبوب عن احمد عن علی بن الحکم عن سیف بن عمیره عن حنان قال: «سأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآنَا أَسْمَعُ عَنِ الْبَكْرِيْفَجْرُ وَقَدْ تَزَوَّجَ فَفَجَرَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بَأْهْلِهِ قَالَ يَضْرِبُ مَائِةً وَيَجْزِ شِعْرَهُ وَيَنْفِي مِنَ الْمَصْرِ حَوْلًا وَيَفْرَقْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَهْلِهِ». ^۳

مراد از احمد که راوی از ابن محبوب است، احمد بن محمد بن عیسی است که شیخ اوست. و مراد از حنان مطلق، حنان بن سدیر است که در فهرست شیع طوسی درباره او «ثقة» گفته شده^۴، و در معجم الرجال مرحوم آقای خوئی به نقل

۱. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۲۲ - ۴۲۳.

۲. محقق: با اینکه روایات علی بن جعفر و حنان روایت باب نکاح نیز محسوب می شود صاحب وسائل فقط روایت علی بن جعفر را در باب نکاح ذکر کرده (وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۷۸) و در جامع الاحادیث در باب نکاح هیچ یک مطخر نشده است.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۱۰، ص ۳۶، ح ۱۲۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۷۷، ح ۷.

۴. الإكمال في رفع الإثبات، ج ۲، ص ۲۱۷ - ۲۱۸: «وَأَمَّا حَنَانُ بْنُ بَقْحَنَةِ الْحَاءِ وَالْنُونِ الَّتِي تَلِيهَا مَفْتُوحَةُ مَخْفَفَةِ فَهُوَ حَنَانُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَارِجَةِ شَامِيِّ، حَدَّثَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَوْ، رَوَى عَنْهُ الْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَافِعٍ وَحْنَانُ بْنُ الأَسْدِيِّ بَصْرِيِّ، يَقَالُ ذِي الْحَجَّةِ صَاحِبُ الرَّقِيقِ مِنْ بَنِي أَسْدٍ بْنَ شَرِيكٍ، بَضْمُ الشَّيْنِ، رَوَى عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهَدِيِّ، رَوَى عَنْهُ حَجَاجُ الصَّوَافِ، وَهُوَ عَمُ مُسَدِّدٍ بْنَ مُسْرَهٍ، لَهُ حَدِيثٌ وَاحِدٌ، وَحَنَانُ بْنُ أَبِي مَعاوِيَةِ الْقَعْدِيِّ، مِنْ شِيَوخِ الشِّعَيْفِ، ذَكَرَهُ أَبْنُ فَضَالٍ وَحَنَانُ بْنُ سَدِيرٍ بْنُ حَكِيمٍ بْنِ صَهْبِ الصَّبِيرِيِّ الْكُوفِيِّ، يَرَوِي عَنْ حَسْنٍ بْنِ حَسْنٍ وَعُمَرٍ بْنِ قَبِيسِ الْمَلاَنِيِّ وَأَمِيِّ بْنِ رَبِيعَةِ الصَّبِيرِيِّ وَأَبِيهِ سَدِيرٍ بْنِ حَكِيمٍ، رَوَى عَنْهُ مُحَمَّدٌ بْنُ الْجَنِيدِ الْحَجَّاجُ وَعَبَادُ بْنُ يَعْقُوبَ وَمُحَمَّدُ بْنُ ثَوَابِ الْهَمَارِيِّ، وَهُوَ مِنْ شِيَوخِ الشِّعَيْفِ». ^۵

۵. فهرست الطوسی، ص ۱۶۴. وأما حنان بفتح الحاء والنون التي تليها مفتتحة مخففة فهو حنان بن عبد الله بن خارجة شامي، حدث عن عبد الله بن عمرو، روى عنه العلاء بن عبد الله بن رافع وحنان الأسدي بصري، يقال ذي الحجّة صاحب الرقيق منبني 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 القعدي، من شيوخ الشيعف، ذكره ابن فضال وحنان بن سدير بن حكيم بن صهيب الصبيري الكوفي، يروي عن حسن بن حسن وعمرو بن قبس الملاني وأمي بن ربعة الصبيري وأبيه سدير بن حكيم، روى عنه محمد بن الجنيد الحجاج وعبد بن يعقوب ومحمد بن ثواب الهماري، وهو من شيوخ الشيعف.

از فهرست شیخ، ثقة رحمه الله آمده است. درباره او «واقفى» هم گفته‌اند.^۱ شاید جمع بین این دو تعبیر این است که قبلًاً واقفى بوده و بعد، از وقف برگشته است، در هر حال، این روایت معتبر است.

روایت حنان اصلاح در کتب مطرح نشده است.^۲ در این روایت تعبیر «بکر» برای مرد به کار رفته و مراد مردی است که برای اولین بار ازدواج می‌کند؛ به طور کلی «بکر» هم بر مرد و هم بر زن اطلاق می‌شود.

دسته دوم: روایات عدم تفریق

حال دسته دوم روایات که دلالت بر عدم تفریق دارد بیان می‌شود:

صحیح رفاعة

در فقهی روایتی چنین آمده است:

«سؤال رفاعة بن موسى أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل يزني قبل أن يدخل بأهله أيرجم قال لا قلت هل يفرق بينهما إذا زنى قبل أن يدخل بها قال لا.»^۳

مرحوم صدقوق در علل الشرایع به سند خودش به رفاعه همین روایت را نقل کرده که سند بسیار صحیح و معتبری است:^۴

۱. معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۳۱۶.

۲. محقق: استاد^۵ در مجلس درس نسبت به وجود «رحمه الله» تردید کرده و با مراجعه به نسخه مصححة استاد^۶ معلوم می‌شود که این تعبیر در رجال شیخ وجود نداشته است.

۳. رجال الطوسي، ص ۳۳۴، رقم ۵.

۴. محقق: ظاهر امراء استاد^۷ 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 می‌توان گفت: این روایت در کتب فقهی زیر ذکر شده ولی در باب حدود: مجمع الفائد و البرهان، ج ۱۳، ص ۷۵؛ کشف اللثام، ج ۱۰، ص ۴۴۲؛ ریاض المسائل، ج ۱۵، ص ۴۴۸ و ۴۸۵؛ جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۳۲۶.

۵. البته روایت علی بن جعفر نیز تقریباً چنین است زیراً تنها صاحب حدائق این روایت را علاوه بر باب حدود در باب نکاح نیز آورده است (الحدائق الناظرة، ج ۲۲، ص ۴۹۶).

۶. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۰، ح ۵۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۳۶، ح ۱.

۷. محقق: تمام رجال این سند از اجلاء هستند.

محمد بن الحسن رحمة الله عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير وفضاله بن أبيوب عن رفاعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزني قبل أن يدخل بأهله أيرجم قال لاقت يفرق بينهما إذا زنى قبل أن يدخل بها قال لا». ^۱ ایشان فرموده است که به این روایت فتوا می دهد، لذا ایشان در این کتاب منکر خیار شده است.

بررسی تعارض دسته اول با دسته دوم و روایات «الحرام لا يحرم الحال»

روایات دسته اول با روایات دسته دوم و همچنین با طائفه ای از روایات مفادش، این است که حرام، عقدی را که به صورت حلال معقد شده، به هم نمی زند ^۲ منافات دارد و معارض است. البته روایت طلحه از روایات دسته اول چون بیان شد که سندش ضعیف است در دائرة تعارض داخل نیست.

برخی از آنچاکه دلالت روایات دسته اول را حق فسخ دانسته اند بین این دسته و روایاتی که دلالت دارند اسباب خیار منحصر در چهار امر است نیز تعارض دیده اند. البته طبق نظر مختار معلوم نیست که مراد از روایات حاضر، آن معنایی باشد که آنها فهمیده اند زیرا این احتمال قوت دارد که این روایت در مقام بیان حصر عیوب مجوز فسخ است نه بیان تمام مجوزات فسخ، بنابراین، روایات حاضر با روایات دسته اول، معارض نیست.

نظر مختار: بقاء زوجیت بدون خیار زوجه

در هر حال، به نظر می رسد می توان 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 (زنای زن قبل از دخول) به آن اشاره شد.

آنچاکه این زوجه زنی عفیفه 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 تفرقی این است که در مدت یک سال، بین
 او و اهلش جدائی می‌اندازند و اورا از ملاقات زوجه منع می‌کنند، نه اینکه مراد از
 تفرقی، انفساخ یا حق فسخ عقد باشد.^۱ نظری این مطلب در باب حج نیز وجود
 دارد.^۲ البته این احتمال در روایت علی بن جعفر که چنین تعبیر شده: «فرق بینه
 و بین أهله و ينفي سنة». به روشنی روایت حنان که چنین تعبیر شده: «ينفي
 من المصر حولا و يفرق بينه و ببن أهله» و تفرقی، عطف تفسیر برای قبیل می‌تواند
 باشد، نیست اما در هر حال محتمل است یعنی «سنة» می‌تواند قید برای تفرقی
 نیز باشد. در نتیجه تفرقی به معنای جدایی تکوینی یکسانه.
 در هر حال اینکه در حدائق، دسته اول روایات، بر تقهی حمل شده^۳ وجهی ندارد،

۱. روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۵۹.

۲. الكافي، ج ۴، ص ۳۷۵، ح ۷: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن النضر بن سعيد عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل باشر امرأته وهو محروم ما عليهما فقال إن كانت المرأة أعانت بشهوة الرجل فعليهما الهدى جمبعاً و يفرق بينهما حتى يفرغا من المنسك و حتى يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا وإن كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرها صاحبها فليس عليها شيء».

معانی الأخبار، ص ۲۹، باب عنى ما اشترط الله عزوجل على الناس في الحج و ما شرط لهم، ح ۱: حدثنا أبي رحمة 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 فعن وفي وفي الله له قلت ما الذي اشترط عليهم وما الذي شرط لهم فقال أما الذي اشترط عليهم فإنه قال (فَقَنْ قَرْضَ فِيهِنَّ الْحُجَّ لَأَرْقَتْ لَا فُسْقَوْ لَا جِنَّلَ فِي الْحُجَّ) وأما الذي شرط لهم قال (فَقَنْ تَمَّلَّ فِي تَوْمِينٍ لَأَنَّهُ عَلَيْهِ وَمِنْ تَأْخِرٍ لَأَنَّهُ عَلَيْهِ لَتَنِ اتَّقِ) قال يرجح ولا ذنب له قلت أرأيت من ابني بالجماع ما عليه قال عليه بدنه وإن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما بدنان ينحرانهما وإن كان استكرها و ليس بهوي منها فليس عليها شيء و يفرق بينهما حتى ينفر الناس و حتى يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا قلت أرأيت إن أحذأ في غير ذلك الطريق إلى أرض أخرى أيجتمعان قال نعم قلت أرأيت إن ابني بالفسق فأعظم ذلك ولم يجعل له حدا قال يستغفر الله و يلبي قلت أرأيت إن ابني بالجدال قال فإذا جادل فوق مرتين فعل المصيبة دم يهرقه دم شاة وعلى المخطني دم يهرقه دم بقرة».

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۴۹۸.

چون اکثریت بسیار قوی عامله حکم کرده‌اند که خیاری در کار نیست و فتاوی آنها برخلاف این سه روایت است، و فقط نادری از آنها به ثبوت خیار قائل شده‌اند.^۱ لذا حکم مسئله همان فتوا 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.

فهرست تفصیلی

فهرست اجمالی

۵

بخش هفتم

مباحث حرمت ابدی و حرمت جمعی

۱۱

فصل ۱: ازدواج در عده

۱۳

ازدواج در عده غیر واحکام آن

۱۳

حترم و بطلان ازدواج در عده غیر و ادله آن

۱۳

دلیل اول: آیه شریفه «وَلَا تَغِرُّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَتَلَقَّعَ الْكِتَابُ أَجَلُهُ»

۱۴

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 الواقع آن

۱۵

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

۱۶

تقریب سوم: استعمال عزم در «ثبتیت» بالحاظ عدم حرمت تصمیم بر ازدواج

۱۶

اشکال: استعمال عزم در معنای «ثبتات» نه «ثبتیت»

۱۷

تقریب چهارم (بیان مختار)

- ۱۷ اشکال دوم: عدم شمول آیه نسبت به عده وطی به شبهه، فسخ و انفاسخ
- ۱۸ اشکال سوم: عدم دلالت حرمت عقد بر بطلان آن
- ۱۸ دلیل دوم: آیات تربص (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 دلالی
- ۲۴ طایفه سوم: تفصیل بین عالم و جاہل در حرمت ابدی
- ۲۴ روایت اول: صحیحه زراہ، داود بن سرحان وأدیم
- ۲۵ روایت دوم: صحیحه اسحاق بن عمار
- ۲۵ روایت سوم: صحیحه عبد الرحمن بن حجاج
- ۲۶ بررسی سند
- ۲۶ بررسی دلالت روایت بر اصل برائت
- ۲۶ کلام شیخ انصاری: نظرات روایت به حکم وضعی
- ۲۷ کلام آقای خمینی: عدم تناسب «بأی الجهاالتین اعذر» با حکم وضعی
- ۲۷ اشکال بر کلام آقای خمینی
- ۲۷ اشکال اول: تعبیر «یعذر» به جای «اعذر» در کافی

- اشکال دوم: فعل بودن «اعذر» نه افعال تفضیل
اشکال سوم: وجود مراتب در حرمت ابدی بالحاظ مراتب ادله رفع عقوبت
نتیجه: عدم دلالت روایت بر اصل برائت
بررسی تفصیل بین جهل به حکم و جهل به موضوع
اشکال شیخ انصاری: نامفهوم بودن تعلیل بالحاظ تفصیل بین جهل به حکم و موضوع
پاسخ اول: تفصیل بین غفلت از حکم و شک در موضوع
اشکال اول: عدم انحصار «جهل به حکم» در «غفلت»
اشکال دوم: نادر بودن اقدام به نکاح در جهل بسیط
پاسخ دوم: تفصیل بین «غفلت» از اصل حکم و «شک» در غیر آن
ورود «اشکال دوم پاسخ اول» بر پاسخ دوم
پاسخ سوم و بررسی آن
تفیریب اول: تفصیل بین «غفلت» در حکم تکلیفی و وضعی
دو اشکال بر تفیریب اول
تفیریب دوم: نظارت سؤال سائل به متعلق جهل (نفس حکم تکلیفی و وضعی)
اشکال: بی معنا بودن سؤال مجدد از حکم وضعی (حرمت ابدی)
پاسخ چهارم (مخترار) بایان دووجه
وجه اول: تفصیل بین غفلت قصویری (غفلت از اصل حکم عده) و غفلت تفصیری
وجه دوم: تفصیل بین «جهل عذری در شبیه حکمیه» و «جهل مبتنی بر اخبار زن در شبیه موضوعیه»
طایفه چهارم: تفصیل بین دخول و عدم دخول در حرمت ابدی
دسته اول: روایات عده وفات
روایت اول: صحیحه حلبي
بررسی دلایی
روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم
دسته دوم: روایات مطلق عده
روایت اول: مؤثقة سماعه و سليمان بن خالد
روایت دوم: مؤثقة محمد بن مسلم
جمع اول طوائف اخبار: اشتراط علم یا دخول در حرمت ابدی

- استدلال آقای حکیم ۴۴
- توضیح کلام آقای حکیم ۴۴
- اشکال: خلط بین مقام ثبوت و اثبات ۴۶
- استدلال آقای خوئی ۴۷
- مقدمه اول: تعارض منطق ها با مفهوم های بین طایفه سوم و چهارم ۴۸
- مقدمه دوم: تقیید مفهوم طایفه سوم و چهارم با منطق دیگری ۴۸
- نتیجه: اعتبار علم یادخوا در حرمت ابدی ۴۸
- اشکال بر کلام آقای خوئی ۴۹
- اشکال اول: دلالت منطق عمدۀ روایات بر عدم حرمت ابد در فرض جهل یاد عدم دخول ۴۹
- اشکال دوم: امکان تقیید منطق یک طایفه با مفهوم دیگری ۴۹
- اشکال سوم: عدم تناقض و مفهوم دو طایفه بالحاظ حیشی بودن مفهوم ۴۹
- پاسخ اشکال سوم: ظهور اطلاقی مفهوم ۵۰
- جمع دوم طوائف اخبار: اشتراط مجموع علم و دخول در حرمت ابدی ۵۰
- بررسی روایات شاهد جمع ۵۰
- روایات شاهد جمع اول (کفایت علم یادخوا) ۵۱
- روايت اول: صحیحه حلبی ۵۱
- روايت دوم: صحیحه عبد الله بن سنان ۵۱
- روايت سوم: صحیحه حمران ۵۲
- روايات شاهد جمع برای جمع دوم (اعتبار مجموع علم و دخول) ۵۳
- صحیحه عبد الله بن سنان ۵۳
- ترجیح روایات شاهد جمع اول بالحاظ شهرت روایی و فتوایی ۵۳
- نظر مختار ۵۴
- مطلوب اول: کفایت علم یادخوا در حرمت ابدی ۵۴
- مطلوب دوم: حرمت ابدی به معنای حرمت همه تمتعات ۵۴
- فرع اول: کفایت علم یکی از زوجین در حرمت ابدی ۵۵
- مقتضای قاعده: ملازمه بین حرمت ابدی واقعی طرفین ۵۵

- عدم دلالت ذیل صحیحه عبد الرحمن بر نفی قاعده ملازمه با دو بیان
بیان اول: دلالت روایت بر حکم ظاهری
بیان دوم: دلالت روایت بر حکم واقعی با بیان علت حکم
فرع دوم و سوم: اتحاد حکم عقد دائم و متنه / وطی در قبیل و ذُبیر
فرع چهارم: عدم حرمت ابدی با ازدواج در ایام استبراء
اشتباہی در عبارت عروه
فرع پنجم: عدم حرمت ابدی با وطی کنیز معتمد در فرض ملکیت یا تحلیل
اشکال آقای خوئی بر صاحب عروه
فرع ششم: عدم حرمت ابدی با وطی به شبھه یا زنا در عدّه
فرع هفتم: حکم عقد فاسد با معتمد
دو اشکال بر مرحوم سید
اشکال اول: ناسارگاری احتیاط مرحوم سید با فتوای ایشان در «عقد در احرام»
اشکال دوم: غلط بودن دو مثال صاحب عروه
تجییه اشکال دوم
تفصیل صاحب جواهر در عقد فاسد لولا العدة
اشکال آقای حکیم بر جواهر: ظهور روایات در اعتبار عقد صحیح لولا العدة
بررسی کلام آقای حکیم
تقریب استدلال برای اثبات اعتبار صحت عقد لولا العدة
اشکال: ظهور تزویج در معنای اعم در برخی روایات
پاسخ اشکال
ثبتیت اشکال بر اشتراط صحت عقد لولا العدة
کلام آقای خوئی: عدم حرمت ابد در مانند ازدواج با خواهر زن
اشکال بر کلام آقای خوئی

- اشکال اول: دلالت جمله شرطیه بر مجرد ملازمه بین مقدم و تالی
 اشکال دوم: شمول احلاق برخی روایات نسبت به ازدواج با خواهرزن
 نظر مختار: کفایت صحت عرفی عقد در ترتیب حرمت ابدی
فرع هشتم: عقد ولی و وکیل برای مولیٰ علیه و موکل در عده زن
 تبیین کلام مرحوم سید در عقد ولی
 بررسی ادله عدم حرمت ابدی در فرض عقد ولی
 دلیل اول: عدم ولایت ولن نسبت به عقد باطل
 اشکال: کفایت صدق ولایت عرفی در مقام
 دلیل دوم: عدم صدق «مُتَرْجِمُ فِي الْعَدَةِ» در فرض تزویج ولن
 نظر مختار: عدم حرمت ابدی در تزویج ولن حتی در فرض دخول
 تبیین کلام مرحوم سید در عقد وکیل
 تفسیر آقای خوئی از تفصیل مرحوم سید در عقد وکیل
 دو اشکال بر تفسیر آقای خوئی
 تفسیر صحیح از تفصیل مرحوم سید با بررسی احتمالات «وھی فی العدة»
 احتمال اول: ظرف بودن «وھی فی العدة» برای انشاء وکالت
 اشکال: عدم التزام فقهاء به حرمت توکیل در زمان عده
 احتمال دوم: ظرف بودن «وھی فی العدة» برای مورد وکالت
 احتمال سوم: تقيید مورد وکالت به معتده بودن زن
 اشتراک و تمایز احتمال دوم و سوم
 وجیه بودن تفصیل عروه طبق احتمال سوم نه احتمال دوم
 بررسی حکم عقد وکیل و بیان نظر مختار
 اشکال آقای خوئی به حرمت ابدی در توکیل ازدواج با زن معین
 پاسخ اشکال آقای خوئی
 عدم تأثیر مبنای صحیح واعم در مقام
 نظر مختار: حرمت ابدی در برخی صور

- فرع نهم: حکم ازدواج با معنته در عده خود شخص
- ۸۱ 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 روایات
- ۸۳ تأیید نظر آقای حکیم و آقای خوئی
- ۸۳ تبیین «الفسخ بأخذ الموجبات أو المجوزات له» در عروه
- ۸۳ نمونه های انفساخ و بررسی کلام آقای حکیم و آقای خوئی
- ۸۵ توجیه صیغه جمع در عبارت «الفسخ بأخذ الموجبات»
- مطلب دوم: استثنایات 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 «لاتحل» در حرمت تکلیفی
- ۸۸ اشکال برآقای خوئی: ظهور «لاتحل» در حرمت تمتعات
- ۸۹ نظر مختار: ظهور آید در حرمت تکلیفی بالحافظة تعبیر «فلا جناح علىه ما أَن يَرْجِعَا
- 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 شباهه همسر غیر) و بررسی آن
- ۹۰ اشکال اول
- ۹۱ اشکال دوم
- ۹۱ استثنای پنجم (عده وطی به شباهه معنته با فرض حامله شدن) و بررسی آن
- ۹۱ خارج از بحث بودن مسئلله طبق مبنای تداخل عدتين

- بررسی حرمت ابدی
ووجه نفی حرمت ابد: عدم صدق «عده غیر»
نظر مختار: حرمت ابد بالحاظ موضوع بودن «عده غیر» در روایات
فرع دهم: بررسی اشتراط «دخول در عده» در حرمت ابدی
اثبات اشتراط دخول در حال عده با در تقریب
تقریب اول: اجمال روایات و رجوع به اصل اولیه (حلیت)
کلام آقای حکیم: احتمال رجوع «فی عدتها» به «دخل بها»
کلام آقای خوئی: مانع نشدن «احتمال قرینیت» از اطلاق
اشکال بر کلام آقای خوئی
اشکال اول: احتمال عطف «دخل بها» به «تزّج» نه «نزّج فی عدتها»
اشکال دوم
سامع در تعبیر «ما يصلح للقرینية توجّب الاجمال»
تقریب دوم: تمسک به مناسبات حکم و موضوع بالحاظ شواهد روایی
صحیحه حمران
صحیحه حلبی
اشکال: تنافی صحیحه حمران و حلبی با روایت سماعه و سلیمان بن خالد
پاسخ اشکال
نظر مختار: عدم حرمت ابدی در دخول پس از عده
فرع یازدهم: حکم شک در معنده بودن زن
تبیین مسئله
بررسی حرمت ابدی
صور مسئله
بررسی قیام امارات و اصول به جای قطع موضوعی و تطبیق بر مقام
مطلوب اول: بررسی حقیقت قطع موضوعی طریقی در نظر شیخ انصاری
نظر مرحوم آشتیانی و آقای بروجردی

- نظر مرحوم همدانی و حاج شیخ عبدالکریم حائری
نظر مرحوم آخوند و آقای نایینی
- مطلوب دوم: اختلاف در جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی طریقی
مطلوب سوم: تحقیق در مسئله بالحاظ محتملات نحوه اخذ علم در موضوع
احتمال اول: اخذ علم در موضوع به عنوان یک صفت نفسانی
احتمال دوم: اخذ علم در موضوع به عنوان کاشف
احتمال سوم: اخذ علم در موضوع به عنوان مقتضی جری عملی
احتمال چهارم: اخذ علم به لحاظ منجزیت
احتمال پنجم: اخذ علم به لحاظ معدیریت
مطلوب چهارم: بررسی مناقشه در روابستگی مسئله حرمت ابد به بحث اصولی فرق
بررسی کیفیت اخذ علم در روایات حرمت ابد
مطلوب اول: ظهور «علم» در اعم از امارات عرفی و شرعاً
مطلوب دوم: اراده منجز از استعمال «علم» در روایات حرمت ابد
نظر مختار: ثبوت حرمت ابدی با استصحاب عده
- فعی دوازدهم: اخبار زن به وقوع عقد سابق در زمان عده
عدم مناسبت همه روایات تصدیق قول زن با مقام
بررسی روایات دال بر حجیت قول زن
روایت اول: صحیحه زراه
روایت دوم: روایت مجمع البیان
روایت سوم: روایت دعائم الاسلام
روایت چهارم: روایت ایان بن تغلب
روایت پنجم: صحیحه میسر بن عبد العزیز
بررسی سند
دلالت روایت بر حجیت قول زن در مورد عده با دو بیان
بیان اول: عموم تعلیل «هي المصدقة على نفسها»
بیان دوم: ظهور سؤال راوی در مطلق مانع ازدواج

- استدلال آقای حکیم به حجت قول ذی البد
اشکال بر کلام آقای حکیم
- اشکال اول
اشکال دوم
- بررسی روایات عدم حجت قول زن نسبت به گذشته
روایت اول و دوم: روایت زهیر و عبد الوهاب بن عبد المجید
- بررسی سندی
بررسی دلالت
- روایت سوم: صحیحه ابی بصیر
- بررسی مطالب آقای خوئی
- مطلوب اول: ظهور صحیحه زرارة در حجت قول زن نسبت به حال فعلی
- اشکال مطلب اول
- مطلوب دوم: استشهاد به کلام فقها
- اشکال مطلب دوم
- مطلوب سوم: ظهور صحیحه ابی بصیر در عدم حجت قول زن نسبت به گذشته
- اشکال مطلب سوم
- نظر مختار: حجت قول زن نسبت به گذشته در فرض عدم دخول
- فرع سیزدهم: حکم شک در دخول و شک در آگاهی زن
- فرع چهاردهم: حکم علم اجمالي به معنده بودن یکی از دوزن
- حکم برخی صور علم اجمالي به اعتقاد فعلی یکی از دوزن
- صورت اول: معنده بودن یکی از دوزن در سابق و شک در بقاء آن
- صورت دوم: معنده بودن هر دو در سابق و احتمال انقضاض عده یکی
- صورت سوم: معنده بودن هر دو در سابق و انقضاض عده یکی
- بررسی اجمالي جریان استصحاب عده
- صورت چهارم: نبود حالت سابقه

- فرع پانزدهم: حکم علم اجمالی به معنده بودن زن در عده خود یا دیگری ۱۳۳
- ## فصل ۲: ازدواج با زن شوهردار ۱۳۵
- بررسی احکام ازدواج با ذات البعل ۱۳۷
- حرمت تکلیفی عقد با ذات البعل ۱۳۷
- دلیل اول: اولویت مقام نسبت به حرمت خواستگاری از معنده رجعیه ۱۳۷
- پاسخ دلیل اول: جریان «اشکال مختار در حرمت ابدی» در مقام ۱۳۸
- دلیل دوم و سوم: اجماع و آیه تحريم محصنات ۱۳۸
- پاسخ دلیل دوم: عدم اجماع در حرمت تکلیفی ۱۳۸
- پاسخ دلیل سوم ۱۳۹
- پاسخ اول: احتمال حرمت وضعی در آیه ۱۳۹
- بررسی پاسخ اول ۱۴۰
- پاسخ دوم: ظهور حرمت «ذات محصنات» در حرمت تمتع ۱۴۰
- بررسی حرمت ابد در ازدواج با ذات البعل ۱۴۰
- فوائد نقل اقوال فقهاء ۱۴۰
- بررسی اقوال قدماء ۱۴۱
- مطلوب اول: مطرح نشدن مسئله در عبارات مشهور قدماء ۱۴۱
- مطلوب دوم: استفاده فتوای برخی قدماء در مقام ۱۴۳
- فقه رضوی ۱۴۳
- مرحوم کلینی در کافی و صدوق در فقیه ۱۴۴
- سید مرتضی در موصليات ۱۴۴
- مراسم مرحوم سلار ۱۴۵
- شيخ طوسی در تهدیین ۱۴۶

- | | |
|-----|--|
| ۱۴۹ | مطلوب سوم: خلاصه اقوال قدماء در چهار قول |
| ۱۵۰ | عدم شهرت فتوابه حرمت ابدی در متأخرین |
| ۱۵۰ | قائلین به عدم حرمت ابدی |
| ۱۵۱ | قائلین به حرمت ابدی |
| ۱۵۱ | متزدین در حرمت ابدی |
| ۱۵۲ | صور چهارگانه مسئله از جهت علم و دخول |
| ۱۵۲ | مطلوب اول: ناتمامی استدلال به اجماع بر حرمت ابدی صورت اول (علم و دخول) |
| ۱۵۳ | مطلوب دوم: عدم اجماع بر نفی حرمت ابدی در صورت دوم (جهل و عدم دخول) |
| ۱۵۴ | دلله حرمت ابد در تزویج ذات بعل و ببرسی آن |
| ۱۵۵ | دلیل اول: العاق ذات البعل به معنته |
| ۱۵۵ | تقریب اول: اقوابودن ملاک مواخذه در ذات البعل نسبت به معنته |
| ۱۵۵ | اشکال اول: عدم لزوم مواخذه دنیوی در گناه اکبر |
| ۱۵۶ | پاسخ اشکال اول: لزوم کیفر دنیوی در گناه اکبر اجتماعی |
| ۱۵۶ | اشکال دوم: احتمال دخالت شیوع ازدواج با معنته در حکم به حرمت ابدی |
| ۱۵۷ | تقریب دوم: عدم فرق بین معنته رجعیه و ذات البعل |
| ۱۵۸ | اشکال: تنزیل معنته رجعی به منزله زوجه نه بر عکس |
| ۱۵۹ | توجیه استدلال جواهر طبق مبنای اصلالة التخصص |
| ۱۵۹ | مطلوب اول: تبیین مبنای اصلالة التخصص در نظر شیخ انصاری |
| ۱۶۰ | مطلوب دوم: تطبیق مبنای شیخ انصاری بر مقام |
| ۱۶۰ | اشکال جواهر بر حدائق: عدم تصریح فقهای سلف به حرمت ابدی به دلیل وضوح مطلب |
| ۱۶۲ | پاسخ به صاحب جواهر |
| ۱۶۳ | دلیل دوم: روایات |
| ۱۶۳ | وجه ادعای علامه حلی بر عدم وجود نقص |
| ۱۶۳ | وجه اول: عدم تنصیص در عبارات فقهاء نه اخبار |
| ۱۶۳ | وجه دوم: عدم نقض قابل اعتماد |
| ۱۶۴ | روایت اول: موقوفه ادبی بن حز |

- بررسی سند: موقنه بودن روایت به سبب ابن بکیر
بررسی دلالی
روایت دوم: موقنه زراره
- بررسی سند: موقنه بودن روایت به سبب ابن بکیر
بررسی دلالت: اختصاص روایت به فرض دخول همراه جهل
روایت سوم: صحیحه زراره
- بررسی سندی
طرف هشتگانه روایت
نقصی در نقل جامع الاحادیث و سهی در فقیه
نظر مختار: صحیحه بودن روایت
مقایسه نقل‌های مختلف روایت
- بررسی نقل اجتهادی فقیه (دخل بها الآخر أولم يدخل)
مناقشه در نقل فقیه
- مطلوب اول: دلالت «بما استحل من فرجها» بر دخول مرد اول
مطلوب دوم: صحت تعبیر «أولم يدخل بها» بالحاط فرض وفات شوهر
بررسی دلالت
- مطلوب اول: دلالت روایت بر حرمت ابدی در فرض دخول و جهل زن
مطلوب دوم: عدم اطلاق دورایت زراره نسبت به علم مرد
نظر اول: اطلاق روایتین نسبت به فرض علم مرد
نظر دوم: اختصاص دورایت زراره به فرض جهل مرد
موافقت با نظر دوم به دلیل تنافی امر به اعتناد وزنای مرد
- روایت چهارم: فقه رضوی
بررسی دلالت
- روایت پنجم: مرفوعة احمد بن محمد
بررسی دلالت (حرمت ابدی ازدواج با ذات البعل در فرض علم مرد)
- روایات معارض
- روایت اول: صحیحه اول عبد الرحمن
روایت دوم: صحیحه دوم عبد الرحمن

- بررسی تعارض صحیحه اول عبدالرحمن بن الحجاج با دور روایت زرارة ۱۷۷
- وجوه اثبات تعارض مستقرزین روایات زرارة و صحیحه اول عبدالرحمن ۱۷۸
- وجه اول: اطلاق روایات زرارة نسبت به جهل مرد و اطلاق روایت عبد الرحمن نسبت به عدم دخول ۱۷۸
- اشکال: اختصاص روایات زرارة به «دخول از روی جهل» ۱۷۸
- وجه دوم ۱۷۸
- مطلوب اول: غیر عرفی بودن تخصیص روایت عبدالرحمن با صحیحه زرارة ۱۷۸
- مطلوب دوم: انصراف روایت اول عبدالرحمن به فرض دخول با ذکر شواهد روایی ۱۷۹
- شاهد اول: صحیحه اول زرارة ۱۸۰
- شاهد دوم: صحیحه دوم زرارة ۱۸۰
- شاهد سوم: صحیحه أبي بصیر ۱۸۰
- شاهد چهارم: صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج ۱۸۱
- شاهد پنجم: مرسله جميل ۱۸۱
- شاهد ششم: صحیحه سوم زرارة ۱۸۱
- شاهد هفتم: روایت أبي العباس ۱۸۲
- شاهد هشتم: صحیحه حمران ۱۸۲
- راه حل بعد از تعارض مستقرزین روایات زرارة و صحیحه اول عبدالرحمن ۱۸۲
- راه اول: رجوع به عام فوکانی (موئنةً أديم) ۱۸۳
- کلام حاج شیخ: رجوع به عام فوکانی (موئنةً أديم) ۱۸۳
- اشکال اول: ناسازگاری کلام آقای حائزی با مبنای ایشان (تبخیر در متعارضین) ۱۸۵
- اشکال دو: دلالت عام فوکانی بر حرمت ابدی در جهل بدون دخول ۱۸۵
- بررسی اشکال دوم ۱۸۵
- نظر مختار: تعارض موئنةً أديم با روایات دیگر ۱۸۸
- راه دوم: ترجیح صحیحه عبدالرحمن بر روایات زرارة بالحافظ مرجحات ۱۹۲
- الف. ترجیح صحیحه عبدالرحمن با صفات روایان ۱۹۲
- اشکال اول: صحیحه بودن روایت زرارة ۱۹۳
- اشکال دوم: قطعی الصدور بودن روایت زرارة به دلیل تعدد طرق ۱۹۳
- پاسخ اشکال دوم: منعیت اختلاف در متن از اطمینان به صدور ۱۹۳
- ب. ترجیح روایت جواز (عبدالرحمن) با موافقت کتاب ۱۹۳

- اشکال: لزوم تخصیص آیه به موقعه ادیم
۱۹۴
- ج. ترجیح صحیحه عبد الرحمن با شهرت
۱۹۴
- بررسی وجوه حل تعارض صحیحه دوم عبد الرحمن با دروایت زرده
۱۹۵
- وچه اقل: دخول به معنای خلوت نه جماع
۱۹۶
- اشکال: ظهور دخول در جماع بالحاظ استعمالات
۱۹۶
- وچه دوم: حمل صحیحه عبد الرحمن بر ترک همیشگی زوجه
۱۹۸
- دلیل آقای خوئی بر تقویت توجیه دوم
۱۹۸
- مطلوب اقل: عدم ظهور «ما أحبب» در حرمت
۱۹۸
- مطلوب دوم: ظهور «خَيْرٌ تَنْكَحُ زَوْجًا غَيْرَةً» در تعلیل نه غایت
۱۹۹
- اشکال بر کلام آقای خوئی
۱۹۹
- اشکال مطلب اقل: ظهور «ما أحبب» در عدم حرمت
۱۹۹
- اشکال مطلب دوم
۲۰۱
- اشکال اقل: عدم دلالت («خَيْرٌ تَنْكَحُ زَوْجًا غَيْرَةً») بر جواز ازدواج پس از تحقق غایت
۲۰۱
- اشکال دوم: عدم صلاحیت («خَيْرٌ تَنْكَحَ...») برای تعییل حرمت
۲۰۱
- نظر مختار در جمیع دروایت عبد الرحمن بن الحاجاج با دروایت زرده
۲۰۲
- جمع اقل: اختصاص روایات زرده به مرد فاقد حجت و صحیحه عبد الرحمن به غفلت یا
جهل مرکب مرد
۲۰۲
- اشکال: جواز تصدیق مرد به صرف ادعای زن
۲۰۴
- پاسخ: اختصاص جواز تصدیق زن به معلوم المدرک نبودن ادعای زن
۲۰۴
- صور حرمت ابدی طبق جمیع اقل
۲۰۵
- صورت اقل: ازدواج بدون عذر شرعی برای هیچ یک از زوجین
۲۰۵
- صورت دوم: ازدواج بدون عذر شرعی برای زوج همراه با دخول
۲۰۵
- صور عدم حرمت ابد در جمیع اقل
۲۰۶
- صورت اقل: غفلت یا جهل مرکب مرد نسبت به شوهر داشتن زن
۲۰۶
- صورت دوم: اختصاص عذر به زوجه بدون دخول
۲۰۶
- خلاصه حکم صور مستله طبق جمیع اقل
۲۰۶
- جمع دوم: اختصاص روایات زرده به جهل زوجین و صحیحه عبد الرحمن به جهل مرد
و علم زن
۲۰۷

- توضیح صور هشتگانه جمع دوم
صور سهگانه حرمت ابدی جمع دوم
اشکال: اولویت صورت علم زن به تنهایی نسبت به صورت جهل زن و مرد
پاسخ: کم بودن زمینه ازدواج زن عالم با مرد جاهم موجب عدم سختگیری شارع
مقایسه شرائط حرمت ابد در ذات بعل و معنده طبق مبانی مختلف
مبنای اول (الحقاق ذات البعل به معنده)
مبنای دوم (تعارض اخبار و رجوع به خبر ادیم)
مبنای سوم (جمع اول اخبار)
مبنای چهارم (جمع دوم اخبار)
جدول مقایسه
عدم فرق در حرمت ابدی بین حرّه و امّه، دائمه و منقطعه
تمسک مرحوم آقایان حکیم و خوشی به اطلاق اخبار
اشکال: عدم اطلاق روایات زرارة و عبدالرحمٰن نسبت به عقد موقت در عقد اول
بررسی شمول اطلاق روایت ادیم نسبت به موقت بودن عقد اول
عدم انطباق مبنای سوابیت اجمال مخصوص منفصل به عام در مقام
بیان مختار در تمسک به عام (موثقة ادیم) در اکثر
کاشفیت روایت عبدالرحمٰن از قید علم در موثقة ادیم
عدم فرق بین متعه دائم در اعتبار علم در موثقة ادیم
حکم تزویج امّه بدون اذن مولا
عدم حرمت ابدی به دلیل عدم دلیل
حکم تزویج، قبل از بلوغ خبر وفات شوهر
مطلوب اول: بطلان عقد به دلیل عدم انقضاض عده
مطلوب دوم: بررسی حرمت ابدی
اقوال فقهاء
وجه عدم حرمت ابد: معنده و شوهردار نبودن زن

- وجوه استدلال بر حرمت ابد و برسی آن
وجه اول: اولویت زمان متصل به زوجیت نسبت به بعد بلوغ خبر
اشکال: عدم احراز علت تامه بودن زوجیت
وجه دوم و برسی آن
تقریب اول: شروع اعتداد با وفات شوهر نه بلوغ خبر
اشکال: شروع اعتداد با بلوغ خبر وفات طبق روایات کثیره
تقریب دوم: صدق «در عده بودن» قبل از بلوغ خبر
اشکال اول: اتفاق فتاوا و روایات عده وفات بر چهار ماه و ده روز بودن عده وفات
اشکال دوم: ظهور برخی روایات در مبدأ بودن بلوغ خبر برای عده
روایت اول: صحیحه اول زرارة
روایت دوم: صحیحه دوم زرارة
روایت سوم: صحیحه أبي الصباح الکنانی
روایت چهارم: روایت دعائم
وجه سوم: شمول «عدم انقضاء عده» نسبت به فرض عدم شروع عده
اشکال های وجه سوم
اشکال اول: ظهور «ثُلَّ أَنْ تَنْقِضَ عِدَّهَا» در ورود به عده
اشکال دوم: وجود قرینه بر شروع عده در موضوع روایت
اشکال سوم: عدم تناسب «تطبیق مورد روایت بر فرض جهل» با «جهل به موضوع»
اشکال چهارم: عام نبودن موضوع حکم حرمت ابدی در ذیل روایت
اشکال پنجم: قوی تر نبودن ظهور صدر روایت نسبت به ذیل
اشکال ششم: عدم اثبات حرمت ابدی در فرض جهل همراه دخول
وجه چهارم: استصحاب زوجیت
تقریب وجه چهارم با کلام مرحوم آخوند (توسعه موضوع با استصحاب موضوع)
اشکال وجه چهارم
اشکال اول: عدم جریان استصحاب در مورد غفلت یا جهل مرکب نسبت به حالت سابقه
اشکال دوم: ورود نقض های متعدد به کلام مرحوم آخوند
اجزاء در مورد تبدل رأی مجتهد و عدول از تقلید
نظر مختار: عدم حرمت ابد

فصل ۳: تداخل دو عده

- ۲۴۷ تداخل عده در ورود عده وطی به شبہه بر عده طلاق یا وفات
- ۲۴۹ اختصاص مقام به وطی به شبہه معنده 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
- ۲۵۲ مطلب اول: تعیین مراد محقق حلی از قائلین به تداخل
- ۲۵۳ مطلب دوم: بطلان انتساب فتوای به تداخل به مرحوم صدوق و ابن جنید
- ۲۵۶ رد ادعای عدم فرق بین حکم وطی معنده و وطی ذات بعل
- ۲۵۷ بررسی قاعدة اولیه در مقام
- ۲۵۷ دلیل قول به تداخل و نقد آن
- ۲۶۱ بررسی روایات
- ۲۶۱ دسته اول (روایات دآل بر تداخل)
- ۲۶۱ روایت اول: صحیحه زراه
- ۲۶۱ روایت دوم: صحیحه أبي العباس
- ۲۶۲ بررسی سند
- ۲۶۲ روایت سوم: مرسله جميل
- ۲۶۴ دسته دوم (روایات دآل بر عدم تداخل)
- ۲۶۴ روایت اول: مؤقفه محمد بن مسلم
- ۲۶۴ بررسی سندی
- ۲۶۵ روایت دوم: روایت علی بن بشیر بتال
- ۲۶۵ بررسی سندی (عدم توثیق علی بن بشیر بتال)

- روایت سوم: قضاوت امیر المؤمنین علی^{علیه السلام}
دسته سوم (عدم تداخل در عذہ وفات)
روایت اول: صحیحه محمد بن مسلم
روایت دوم: صحیحه حلبی
روایت سوم: روایت علی بن جعفر
- بررسی جمع بین روایات
جمع اول (انقلاب نسبت)
مطلوب اول: تحقق انقلاب نسبت بین دسته اول و دوم
تبیین بحث انقلاب نسبت
اشکال: عرفی نبودن انقلاب نسبت در مقام
مطلوب دوم: اثبات نتیجه انقلاب نسبت باقاعدۀ اولیه (تدخل)
اشکال: لزوم رجوع به مرجحات در فرض انکار انقلاب نسبت
جمع دوم: تقيید روایات عدم تداخل با مرسله جمیل (تدخل در غیر عذہ وفات)
اشکال مشترک بر جمع اول و دوم
مطلوب اول: بررسی محتملات وجه فاصله بین صدور عام و خاص
احتمال اول: تکیه مولا بر خاص متأخر هنگام تفہیم عام
اشکال: لزوم تاخیر بیان از وقت حاجت
احتمال دوم و سوم: نسخ واقعی یا ظاهری عام توسط خاص
اشکال: بعيد بودن نسخ عمده احکام
احتمال چهارم: در مقام بیان نبودن عام نسبت به همه خصوصیات
اشکال: در مقام بیان بودن در روایات استفتائی
احتمال پنجم: حذف قیود عامه توسط راوی
اشکال: نبود قرینه عامه در مقام
احتمال ششم: اشتباه راوی
مطلوب دوم: تعارض مستقر بین همه طوائف روایات در مقام

- جمع سوم: حمل روایات تداخل برفرض عدم دخول نفر دوم
اشکال بر جمع سوم
- اشکال اول: ظهور «تعتَّدْ منه ما جمِيعاً عدَّةً واحِدةً» در دخول نفر دوم
پاسخ اشکال اول
- اشکال دوم: انصراف اطلاقات به فرض دخول
اشکال سوم: لزوم حمل مطلق برفرد نادر
- جمع چهارم: اختصاص روایات تداخل به فرض ارتفاع شبهه پس از عدَّة اول
اشکال: تبرَّعی بودن جمع چهارم
- جمع پنجم: حمل روایات عدم تداخل بر استحباب
اشکال: عرفی نبودن حمل بر استحباب بالحافظ فقه عامه و تعدد روایات
- جمع ششم: حمل روایات تداخل بر وحدت نوعیه
اشکال های جمع ششم
- اشکال اول: عدم خطور وحدت نوعی به ذهن متعارف
اشکال دوم: لزوم تقیید روایات تداخل به عدَّه طلاق بدون مقید
اشکال سوم: مطرح نبودن وحدت نوعی در زمان صدور روایات
اشکال چهارم: ظهور روایت در عدم فاصله بین رفع شبهه و عدَّه شبهه
- جمع هفتم: اختصاص روایات معتبر عدم تداخل به عدَّه وفات
اشکال بر جمع هفتم
- اشکال اول
- اشکال دوم
- نظر مختار: نبود جمع عرفی در مقام
- بررسی مرجحات باب تعارض
- مرجح اول: اوصاف راوی

- ۲۸۶ اشکال اول
- ۲۸۶ اشکال دوم
- ۲۸۶ مرجع دوم: موافقت کتاب
- ۲۸۷ اشکال: نظارت آیات به حرمت ابدی و حرمت جمعی
- ۲۸۷ مرجع سوم: مخالفت با عame
- ۲۸۷ مخالفت روایات تداخل با نظر عame
- ۲۸۸ اشکالات ترجیح روایات تداخل به جهت مخالفت با عame
- ۲۸۸ اشکال اول: موافقت روایات تداخل با فوای مالک و ابو حنیفه
- ۲۹۰ اشکال دوم: اختصاص صحیحة زاره و مرسلة یونس به زن شوهردار
- ۲۹۰ نظر مختار: عدم تداخل
- ۲۹۱ تداخل عده در روطی به شبھه زن شوهردار
- ۲۹۱ روایت اول: روایت اول زاره
- ۲۹۱ روایت دوم: روایت دوم زاره
- ۲۹۲ روایت سوم: مرسلة یونس
- ۲۹۲ روایت چهارم: مرسلة 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 تراجم

۲۹۷	اشکال بر کلام شهید ثانی
۲۹۷	اشکال بنایی: ترجیح «سبب آقی» بر «سبب مقدم زمانی»
۲۹۸	اشکال مبنایی: عدم ابتناء مقام بر قواعد تراحم
۲۹۸	نظر مختار
۲۹۸	مطلوب اول: «اندرج مقام در باب تعارض» و «عدم تقديم ظهور وضعی بر اطلاقی»
۳۰۰	مطلوب دوم: تقديم عذہ با سبب پیشین
۳۰۱	مطلوب سوم: تقديم عذہ حمل بر عذہ شبھه
۳۰۲	فرع مستله تداخل
۳۰۲	فرع اول: بررسی حق رجوع در عذہ شبھه سابق بر عذہ طلاق رجعی
۳۰۳	قطعی بودن حق رجوع طبق مبنای مختار (تداخل) در وطی ذات بعل
۳۰۳	حرمت استمناع بعد از رجوع تا انقضاء عذہ شبھه
۳۰۳	بررسی اقوال و ادلہ فقهاء
۳۰۳	نظر شهید ثانی: عدم حق رجوع بالحاظ عدم شروع عذہ رجعی
۳۰۴	نظر شیخ طوسی: جواز رجوع با دو دلیل
۳۰۴	دلیل اول: دلالت روایات بر حق رجوع قبل از انقضاء عذہ مطلقاً
۳۰۴	دلیل دوم: تنظیر مقام به حق رجوع در زمان حیض از عذہ 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 عذہ شبھه سابق بر عذہ رجعی
۳۰۹	دلیل اول (غیر مستقیم): تلازم بین حق رجوع و توارث

- دلیل دوم (مستقیم): ظهور روایات در توارث قبل از انقضاء عده
اشکال بر هر دو دلیل
پاسخ اجمالی به اشکال
- بررسی تفصیلی روایات فرع اول و دوم**
- دسته اول: اعتبار عدم انقضاء عده در جواز رجوع
روایت اول: صحیحه اول محمد بن مسلم
- روایت دوم: صحیحه دوم محمد بن مسلم
- روایت سوم: روایت سوم محمد بن مسلم
- روایت چهارم: موثقه عبدالله بن سنان
- اشکال دلالی
- روایت پنجم: روایت ابن بکیر (بابکیر بن أعين)
اشکال دلالی
- روایت ششم: صحیحه أبي ولاد
- روایت هفتم: صحیحه حسن بن زیاد
- روایت هشتم: روایت قرب الإسناد
- روایت نهم: روایت حسن بن صالح
- روایت دهم: روایت دعائم الإسلام
- دسته دوم: اعتبار «در عده بودن» در جواز رجوع
روایت اول: صحیحه یزید الکناسی
- تعارض بین صحیحه و روایات دسته اول
- اشکال بر وجود تعارض
- اشکال اول
- اشکال دوم
- روایت دوم: روایت دعائم الإسلام
- دسته سوم: اعتبار «عدم انقضاء عده» در ارث مطلقة رجعیه

- روايت اول: صحیحه زراره
اشکال دلایی
- روايت دوم: موئنه زراره
اشکال دلایی
- روايت سوم: موئنه محمد بن قيس
اشکال دلایی
- روايت چهارم: موئنه محمد بن مسلم
اشکال دلایی
- روايت پنجم: روایت سماعه
- روايت ششم: مرسله صدوق
- دسته چهارم: اعتبار «در عده بودن» در ارث مطالقه رجعیه
- روايت اول: صحیحه یزید الکناسی
- روايت دوم: موئنه محمد بن مسلم
- روايت سوم: صحیحه زراره
- تعارض ذاتی دسته اول با دوم و دسته سوم با چهارم
- تعارض عرضی دسته اول و چهارم
- تحقيق در مقام و نظر مختار در فرع اول و دوم
- مطلوب اول: نظارت همه روایات رجوع و توارث به فرض متعارف
- مطلوب دوم: ثبوت حق رجوع و ارث در عده شبّهه مقدم شده
- فرع سوم: ازدواج در عده وطی به شبّهه مقدم بر عده طلاق بائن
- ذکر فرع سوم در عبارات فقهاء در فرض تقدّم عده طلاق بائن
- بررسی ادلّه بطلان تجدید ازدواج در عده طلاق بائن در فرض تقدّم آن
- دلیل اول: اولویت
- اشکال: قطعی نبودن اولویت

- دلیل دوم: اعتبار جواز استمتاع در احداث عقد ازدواج
تبیین دلیل دوم بالحاظ تفاسیر مختلف آن
تفسیر مرحوم صیمری و شهید ثانی
تفسیر صاحب جواهر
بررسی دلیل دوم طبق تفسیر صاحب جواهر
- بررسی مقدمه اول (حرمت جمیع استمتاعات در عده شبهه)
دلیل آقای حکیم بر مقدمه اول
اشکال بر کلام آقای حکیم
- بررسی مقدمه دوم (توقف صحت عقد بر حلت استمتاع فی الجمله)
نتیجه: جواز ازدواج شوهر در عده طلاق باشند متقدم
- بررسی فرع مذکور در کلام مصنف
مطلوب اول: بررسی جواز ازدواج
مطلوب دوم: بررسی حرمت ابدی
- فرع چهارم: تداخل در فرض وطی به شبهه شوهر بعد از طلاق باشند
بررسی وجه تداخل در مقام
کلام آقای خوئی
اشکال بر کلام آقای خوئی
- چهار فرع دیگر در مقام
تعیین زمان شروع عده وطی به شبهه
- فصل ۴: ازدواج با زانی و زانیه
حکم ازدواج با زانیه
جهت اول: مفاد آیه «الرَّأْنِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً...»

- بررسی مفاد کلامی آیه
تغییر دلالت آیه بر «منزلة بين المتنزعين»
اشکال اول: ابتناء ادعای فوق بر اراده «عقد» از «نکاح»
اشکال دوم: عدم تساوی عنوان مشرک و کافر
اشکال سوم: عدم دلالت آیه بر انتفاء مطلق ایمان از زانی
بررسی مفاد اصولی آیه
عدم دلالت آیه بر عدم تکلیف کفار به فروع
بررسی مفاد فقهی آیه
معنای «نکاح» در آیه
بررسی ادله زجاج بر اراده معنایی «عقد» از «نکاح»
دلیل اول: عدم استعمال «نکاح» در قرآن در معنای «وقوع»
اشکال: استعمال «نکاح» در وقوع در (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجَ أُخْرَه)
پاسخ: استعمال «نکاح» در «عقد» بالحالات «تنکح»
دلیل دوم: لزوم خلاف واقع با الغویت طبق معنای «وقوع»
اشکال اول: دلالت آیه بر مشرک یا زنا کار بودن مرتكب زنا
اشکال دوم: دلالت آیه بر ثبوت زنا و احکام آن برای هر دو طرف عمل
پاسخ اشکال اول و دوم
مفاد فقره اول آیه از جهت انشاء یا اخبار
اشکالات انشائی بودن آیه
اشکال اول: تالی فاسد (جواز ازدواج مسلمان با غیر مسلمان)
پاسخ اول: عدم اطلاق آیه از حیث شرایط ازدواج
پاسخ دوم: احتمال نسخ فقره ازدواج با «مشرک» و «مشرکه»
کلام آقای طباطبائی: اباء آیه سوره بقره از تخصیص
اشکال بر کلام آقای طباطبائی
اشکال دوم: دلالت آیه بر عدم جواز ازدواج زانی با عفیفه
اشکال سوم: عدم تفصیل بین زانی و غیر زانی در ازدواج با زانی
پاسخ اشکال دوم و سوم: وجود قول به عدم جواز ازدواج زانی با عفیفه و جواز ازدواج او با زانی
۳۵۷

- کلام صاحب جواهر: خبری بودن آیه
اشکال بر کلام صاحب جواهر
- اشکال اول: عدم دلیل بر حمل آیه بر اخبار
اشکال دوم: مخالفت حمل بر اخبار با مفاد روایات
اشکال سوم: عدم غلبه رغبت زانی به ازدواج با زانیه یا مشرك
پاسخ اشکال سوم با تقریبی دیگر از غلبه
مناقشه در پاسخ
- اشکال چهارم: عدم فائده در خبری بودن آیه بر اساس غلبه
اشکال پنجم: عدم تمامیت تشییه مقام به آیه «الْخَيْثَاثُ لِلْخَيْثَيْنَ وَ...»
معنایی دیگر مبتنی بر خبری بودن فقره اول آیه
مراد از زانیه و زانیه
- نظر آقای طباطبایی و بررسی آن
- مطلوب اول: استفاده قید «حد خورده» و عدم ظهور توبه از خود آیه
دلیل اول: قربینیت سیاق
- اشکال: دلالت سیاق بر وحدت موضوع و جوب حد و تحريم
- دلیل دوم: منافات اراده مطلق زناکار با مقتضای ادب و دلیل قرآن
- اشکال: عدم قبح اطلاق زناکار به زناکار تائب در فرض اشتراک احکام با غیر تائب
- مطلوب دوم: تقید زناکار در روایات به حد خورده و عدم ظهور توبه
- اشکال بر مطلب دوم: نبود روایت دال بر تقید به حد خورده
- مفad «حُنِم» در فقره دوم
- بررسی ادله صاحب جواهر برای حمل فقره دوم بر اخبار
دلیل اول: عدم تناسب نهی تحريمی با اخبار در صدر آیه
- تبیین کلام صاحب جواهر
- اشکالات دلیل اول
- اشکال اول: تشریعی بودن صدر آیه
اشکال دوم: تناسب نهی ذیل با اخبار در صدر
- اشکال سوم: غلبه استعمال حرمت در تشریع در قرآن
- اشکال چهارم: تشریعی بودن آیه بالحاظ شأن نزول

- اشکال پنجم: نامانوس بودن کاربرد محرومیت تکوینی در امور قبیح
دلیل دوم: اشاره «ذلک» به تمام فقرات سابق
- اشکالات دلیل دوم
دلیل سوم: تخصیص «خُرِم» به مؤمنین
- اشکال: عدم دلیل بر تکلیف کفار به همه فروع
بررسی محتملات مشاژلیه «ذلک»
- احتمال اول: زنا
اشکال: عدم اختصاص حرمت زنا به مؤمنین
- احتمال دوم: ازدواج با زانیه
اشکال صاحب جواهر
- احتمال سوم: ازدواج با زانی و زانیه
احتمال چهارم: اعراض از افراد صالح
- اشکال: مخالفت با فهم عرفی
مردادز «المؤمنین»
- نتیجه نهایی درباره مفاد فقهی آیه
جهت دوم: بررسی نسخ آیه سوم سوره نور
- بررسی ناسخ اول (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامِيَّ مِنْكُمْ) و دوم (فَإِنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ)
- بررسی ناسخ سوم (وَأُجِلَ لَكُمْ مَا وَرَأْتُمْ ذِلِكُمْ)
- بررسی ناسخ چهارم (وَلَا تَشْكِحُوا الْمُسْتَرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنُ...)
- نتیجه: عدم نسخ آیه سوم سوره نور
- جهت سوم: بررسی روایات و جمع عرفی آن
روایات ابواب اصل نکاح
- قسم اول: جواز نکاح زانی با مزنی بها
- روایت اول: صحیحه یا موثقہ اسحاق بن جریر
حل نقل بی واسطه احمد بن محمد بن عیسیٰ از اسحاق بن جریر
- راه حل اول: واسطه بودن عثمان بن عیسیٰ

- راه حل دوم: واسطه بودن حسن بن محبوب یا علی بن حکم
علت عدمه وجود سقط در اسناد: عدم توجه به تعلیق در اسناد
- تردید بین صحیحه و موئنه بودن روایت
روایت دوم: صحیحه عبیدالله بن علی الحلبی
- بررسی اختلاف نقل‌ها
روایت سوم: موئنه هشام بن المثنی
- بررسی سند
روایت چهارم: روایت زرارة
- بررسی سند
روایت پنجم: روایت فرب الانداد
- قسم دوم: جواز نکاح زانی با مزنی‌بهای شرط توبه زن
- روایت اول: موئنه عمار ساباطی
- بررسی دلالت
روایت دوم: صحیحه ابی بصیر
- بررسی سند
بررسی دلالت
- روایت سوم: مرسله اسحاق بن جریر
- روایت چهارم: روایت حسن بن جریر
- تصحیف حسن به اسحاق
- اتحاد روایت حسن بن جریر و اسحاق بن جریر
- قسم سوم: جواز نکاح زانی با مزنی‌بهای شرط توبه طرفین
- صحیحه محمد بن مسلم
- بررسی دلالت
قسم چهارم: حرمت نکاح با زانی و زانیه قبل توبه
- قسم پنجم: حرمت نکاح بالافراد مشهور به زنا یا «حد خورده» قبل از توبه شان
- روایت اول: صحیحه زرارة
- بررسی سند
بررسی متن

- بررسی دلالت و تحقیق در معنای «لاینبگی»
روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم
بررسی سند
قسم ششم: حرمت نکاح با «معلن و معلنه به زنا»
روایت اول: صحیحه حلبی
بررسی سند
بررسی دلالت روایت
کلام آفای خونی: تفصیل بین «معلن» و «معلنه» به دلیل اجماع
اشکال: وجود قاتل به حرمت ازدواج با زانی
روایت دوم: صحیحه دیگر حلبی
بررسی سند و دلالت
روایت سوم: مؤقّه حکم بن حکیم
بررسی سند و دلالت
قسم هفتم: حرمت نکاح با زن مشهور به زنا
روایت تفسیر نعمانی
قسم هشتم: کراحت نکاح زن فاجر
مرسلة دعائم
قسم نهم: جواز نکاح زن زناکار
روایت اول: مؤقّه محمد بن مسلم
بررسی سند
روایت دوم: روایت علی بن یقطین
بررسی سند
بررسی دلالت
قسم دهم: جواز نکاح با زانیه حد خورده یا شناخته شده به زنا
روایت سعد بن عبد الله
قسم یازدهم: جواز نکاح فاجره حتی در فرض عدم توبه
روایت اول: مؤقّه زراوه
بررسی متن

- ۴۱۱ برسی اقوال لغویان درباره «اثناء» و «ثنا»
- ۴۱۵ نتیجه: صحت استعمال «ثنا» در کار قبیح
- ۴۱۵ برسی 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: صحیحهٔ علی بن رئاب
- ۴۱۷ قسم دوازدهم: جواز نکاح با «زن مشهور به زنا» حتی در فرض عدم توبه
- ۴۱۷ روایات جواز امساك و روایات طلاق زوجة زناکار
- ۴۱۸ اقسام روایات ابواب متعه
- ۴۱۸ قسم اول: حرمت متنهٔ فاجره
- ۴۱۸ مصححهٔ عبدالله بن ابی یعفور
- ۴۱۹ قسم دوم: اشعار به حرمت متنهٔ فاجره
- ۴۱۹ صحیحهٔ ابی مریم
- ۴۱۹ قسم سوم: حرمت ازدواج با فاجره حتی متنهٔ روایت ابی ساره
- ۴۱۹ برسی دلالت
- ۴۲۰ صحیحهٔ محمد بن اسماعیل بن بزیع
- ۴۲۰ برسی دلالت
- ۴۲۱ قسم چهارم: حرمت متنهٔ زن معروف به زنا
- ۴۲۱ روایت محمد بن فیض
- ۴۲۱ قسم پنجم: جواز متنهٔ زن معروف به زنا
- ۴۲۱ صحیحهٔ حسن بن طریف
- ۴۲۲ برسی سند و دلالت
- ۴۲۳ قسم ششم: جواز متنهٔ مشهورهٔ غیر معلنہ به زنا
- ۴۲۳ صحیحهٔ یا موثقۂ اسحاق بن جریر
- ۴۲۳ برسی سند
- ۴۲۳ کلام آقای خونی: معتبر نبودن سند ذیل روایت

- ت Bibiân kalam آقای خوئی
بررسی دلالت
- کلام آقای خوئی: تفصیل بین معننه و غیرمعننه در زن مشهور به زنا
اشکال: اجمال «رفعت رایه»
- قسم هفتم: اشعار به جواز متعنه فاجره
صحیحه هشام بن الحكم
- جمع بین روایات
- جمع اول: کراحت ازدواج با غیر عفیفه قبل از توبه
کلام حاج شیخ عبدالکریم حائری
- مطلوب اول: حمل روایات ناهیه بر کراحت
- مطلوب دوم: عدم محدود در بیان نشدن حکم ترخیصی
- اشکال بر کلام حاج شیخ
- اشکال اول: ناسازگاری تعبیر قرآن و روایات با کراحت
- اشکال دوم: اشکالات عدم بیان حکم ترخیصی
- جمع دوم: تفصیل بین مشهوره معننه و غیر آن قبل از توبه
- کلام آقای خوئی
- ت Bibiân kalam آقای خوئی
- اشکال بر کلام آقای خوئی
- اشکال اول: تعدد موضوع روایات
- اشکال دوم: عدم جریان انقلاب نسبت در مقام
- مطلوب اول: فرق بین انقلاب نسبت و شاهد جمع
- مطلوب دوم: تطبیق شاهد جمع بر مقام
- اشکال سوم: عدم ارتباط صحیحه محمد بن مسلم با مقام
- اشکال چهارم: اشکال به ملاک جمع عرفی
- جمع سوم: تفصیل بین مشهوره و غیر مشهوره قبل توبه
- اشکالات جمع سوم
- جمع چهارم: حرمت نکاح زانی با مزنی بها و حرمت نکاح با معننه

- اشکال: ظهور آید و صحیحه ابن بزیع در حرمت نکاح مطلق زانیه
جمع پنجم: حرمت نکاح بازانی و زانیه
بررسی جمع پنجم
- تفاوت حدود و تمزیرات با حرمت نکاح زناکار
نظر مختار: حرمت نکاح بازانی و زانیه در فرض عدم اطمینان
- جهت چهارم: حکم مسئله در فرض تعارض مستقر روایات
- کلام آقای خوئی: لزوم رجوع به عمومات حل
توضیح کلام آقای خوئی
- اشکال بر کلام آقای خوئی
- اشکال اول: وجود مرجحات برای روایات مانعه
- اشکال دوم: عدم نظرارت آینه حل بر موارد عقوبیت
- کلام حاج شیخ: اسقاط روایات حرمت بالحاظ مخالفت مشهور و موافقت عامه
- اشکال بر کلام حاج شیخ
- اشکال اول: فتوای مشهور قدمابه حرمت
- اشکال دوم: مخالفت قول به تحریم با فتوای عامه
- نتیجه: ترجیح روایات حرمت بر جواز در فرض تعارض مستقر
- بررسی لزوم استبراء زانیه
- اقوال فقهاء
- بررسی روایات
- روایت اول: روایت اسحاق بن جریر
بررسی سند
- روایت دوم: مرسلة تحف العقول از امام جواد علیه السلام

- روایت سوم: موقنه سماعه
بررسی سند
بررسی دلالت
- روایت چهارم: روایت حسن بن جریر
بررسی سند
- روایت پنجم: روایت حلبی بنابر نقل روضة المتقین
عدم اعراض مشهور از روایات مقام
- کلام آقای خوئی
- مطلوب اول: عدم لزوم استبراء در ازدواج غیرزاده با زانیه
مطلوب دوم: عدم لزوم استبراء در ازدواج با حامل
- اشکالات کلام آقای خوئی
- اشکال اول: تردید در شمول «الولد للفراش» نسبت به مقام
پاسخ: اطلاق «الولد للفراش» در روایت حسن صیقل
- اشکال دوم: تشریع استبراء به نکته اختلاط میاه نه اشتباہ نسب
- اشکال سوم: عدم دلالت «الولد للفراش» بر جواز تکلیفی
بررسی اطلاقات لزوم عنده و اشکالات آن
- اشکال اول: عدم شمول اطلاقات نسبت به صاحب ماء
پاسخ: ناتمامی اشکال نسبت به غیر صاحب ماء
- اشکال دوم: احتمال نظارت روایات به اختلاف امامیه با عاقمه در اعتبار انزال
نظر مختار: لزوم استبراء زانیه
- حکم زوجیت در فرض زنای زوجه
کلام آقای خوئی
- مطلوب اول: ادله بقاء زوجیت

- دلیل اول و دوم: آیه حَلَّ و روایات «إِنَّ الْحَرَامَ لَا يَحْرُمُ الْحَالَ»
- دلیل سوم: روایت عباد بن صهیب
- رد معارضه مرسلة یونس بار روایت عباد
- مطلوب دوم: عدم وجوب طلاق
- مطلوب سوم: بقاء ازدواج در فرض زنای بعد عقد و قبل از دخول
- روایات دسته اول (بطلان ازدواج)
- روایت اول: صحیحه فضل بن یونس
- روایت دوم: موئّله سکونی
- روایات دسته دوم (بقاء ازدواج)
- روایت اول: صحیحه حلبي
- روایت دوم: روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله
- تبیین تعارض روایات دسته اول و دوم
- نتیجه: بقاء ازدواج به دلیل عمومات حل
- اشکال بر کلام آقای خوئی
- اشکال اول: عدم دلالت روایت عباد بر جواز وطی
- اشکال دوم: عدم تعارض روایات
- کلام آقای حکیم: عدم فنای اصحاب طبق روایات فضل و سکونی
- اشکال: فنای شیخ صدوق و ابن جنید طبق روایات فضل و سکونی
- بررسی روایت سکونی و فضل بن یونس
- بررسی سنده
- بررسی تعارض با روایات با مقادیر «الحرام لا يحرّم الحال»
- نظر مختار: بقاء زوجیت بدون خبار زوج
- حکم زوجیت در فرض زنای زوج

- ۵۰۰ مقابله فتوای مشهور با فتوای ابن جنید و شیخ صدوق
- ۵۰۱ نسبت ناصواب کاشف اللثام و صاحب ریاض به شیخ صدوق
- ۵۰۱ روایات مسئلله
- ۵۰۱ دسته اول: روایات تفریق
- ۵۰۱ روایت طلحه بن زید
- ۵۰۲ صحیحه علی بن جعفر
- ۵۰۳ معتره حنان
- ۵۰۴ دسته دوم: روایات عدم تفریق
- ۵۰۴ صحیحه رفاعه
- ۵۰۵ بررسی تعارض دسته اول با دسته دوم و روایات «الحرام لا يحرم الحال»
- ۵۰۵ نظر مختار: بقاء زوجیت بدون خیار زوجه

کتابنامه این مجموعه را علاوه بر مجلد دوازدهم، در صفحه اینترنتی زیر نیز می‌توانید مشاهده کنید:

